

Krzysztof Koehler

Zejsście z Jasnej Góry? : kilka uwag o długim trwaniu sarmackiej religijności

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 1 (151), 404-418

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Przechadzki

Zeście z Jasnej Góry? Kilka uwag o długim trwaniu sarmackiej religijności

Krzysztof Koehler

Miała nie przetrwać. Niezmodernizowana. Zastygła w formułach zbiorowych gestów, a nie rozbudowanej intelektualnej refleksji; mało (wcale nie) oryginalna. Nastawiona na emocje, nie intelekt; na masowość, nie na indywidualizm; na powierzchowność, nie na głębię.

Tysiące wiernych na pielgrzymkach Jana Pawła II do Ojczyzny. Oklaski. Skandowanie. „Barka”. Flagi. Rzeczywistość małomiasteczkowej, wiejskiej niedzieli, tak świetnie (z jakimś rodzajem zauroczenia) opisaną przez Andrzeja Stasiuka w jego *Dukli*. Praca nad rozintelektualizowaniem polskiej, katolickiej religijności. Wysyłek środowisk „Tygodnika Powszechnego”, „Znaku”, „Więzi”, stron o religii w „Gazecie Wyborczej”. Czy to się udaje? Jak ta praca ma się do religijności propagowanej przez „Radio Maryja” czy przez „Nasz Dziennik”? Jaka jest polska religijność, która wyraża się przez wysokonakładowe tygodniki „Niedziela” czy „Gość Niedzielny”?

Publicystyczny, socjologiczny opis nie pozostawia wątpliwości, ukazując nam religijność polską w stanie kryzysu, a przynajmniej dychotomicznego napięcia: z jednej strony mamy Kościół „otwarty”, z drugiej

Krzysztof Koehler – dr hab., prof. UKSW, zatrudniony w UKSW. Zainteresowania badawcze: historia literatury staropolskiej, retoryka, dyskurs polityczny kultury staropolskiej. Ostatnio opublikował: monografię *Boży podżegacz. Opowieść o Piotrze Skardze* (2012); wstęp, opracowanie: *Stanisława Orzechowskiego i Andrzeja Frycza Modrzewskiego spór o wiarę* (2013). Kontakt: krzykoe@wp.pl

„integrystyczny”. Charakterystyczny (ale czy dalej obowiązujący?) opis tego konfliktu przynosi ceniona praca Jerzego Kłoczowskiego:

Nurt katolicyzmu „otwartego”, podnoszący wagę II Soboru Watykańskiego, postawy ekumenicznej, dialogu, pogłębionej kultury religijno-intelektualnej bliskiej odnowionemu katolicyzmowi zachodniemu, skupiał w dużej mierze elitę świeckich i duchownych bliskich takim pismom jak krakowski „Tygodnik Powszechny” i „Znak”, warszawska „Wieź”; zapleczem ruchu były Kluby Inteligencji Katolickiej... W perspektywie chrześcijańskiej zasadnicze znaczenie miało zakwestionowanie postawy katolików otwartych przez nurt katolicyzmu tradycyjnego czy integrystycznego, pod zarzutem przede wszystkim bodajże zbyt liberalnego traktowania katolicyzmu. Rodzimy polski integrizm krystalizował się w poczuciu zagrożeń nadciągających zewsząd w nowej sytuacji dla „czystej wiary katolickiej” i polskiej tradycji – tożsamości...¹

Problematyczna jednak jest owa, tak samo podchwytywana przez publicystów (kościół toruński *versus* kościół łagiewnicki) sama natura owej dychotomii. Śmiem sądzić, że nawet periodyki wywoływane do tablicy przez Kłoczowskiego i wielu innych, na progu nowego tysiąclecia mające wskazywać na pewne środowiska intelektualne polskiego katolicyzmu, od tamtego okresu przeszły sporą ewolucję. Być może też i wiele tego typu wypowiedzi, budujących jakiś rodzaj dychotomii, nie ma do końca sensu. Rzeczywistość polskiego katolicyzmu jest bowiem, zdaje się, bardziej skomplikowana; podziały i spory (czy może: dyskusje) łączą w jednolite stanowiska różne środowiska, które zarazem w innych dyskutowanych kwestiach są ze sobą w konflikcie. Należy założyć więc i taką możliwość, że ów dychotomiczny podział jest jednak pewnym uproszczeniem, koniecznym dla refleksji naukowej, ale być może nie do końca odpowiadającym rzeczywistości².

Często jednak dochodzi do swoistej ekstrapolacji czy zabiegów prezentystycznych, kiedy na współczesną wizję katolicyzmu w Polsce rzutujemy

1 Por. J. Kłoczowski *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*, Świat Książki, Warszawa 2000, s. 377-378.

2 Ciekawym i charakterystycznym przykładem próby zawieszenia dotychczasowej nomenklatury, ale i zarazem zastąpienia jej nową, jest esej Marka Zająca *Przed wyborami przewodniczącego KEP: Biskupi nie dzielą się już na „Kościół toruński” i „łagiewnicki”*, „Tygodnik Powszechny” 4 marca 2014. Odwrotną tendencję, raczej powracania do owej dychotomii wydaje się prezentować „Gazeta Wyborcza”, por. http://wyborcza.pl/1,75478,17099301,Kosciol_toruński_murem_za_PIS.html (16.01.2014).

swoiste katolickie doświadczenie historyczne. Mówi się wtedy zazwyczaj o tradycyjnym polskim katolicyzmie i jego źródeł poszukuje się w czasach Jana Chryzostoma Paska, zadając przy przyjmowanej jako oczywista odpowiedzi sakramentalne pytanie: czy po stronie Pascala bardziej stoi katolicyzm polski, czy Paska? Mimo jasności odpowiedzi: oczywiście, że po stronie Paska, polski katolicyzm wydał tylko panów Pasków, nie miał on swoich Pascalów, ja wcale nie jestem pewien, czy jesteśmy w stanie opisać religijność przysłowiowego pana Paska. Postaram się poniżej przedstawić, dlaczego tak sadzę.

1.

Nim zaczniemy mówić o religijności sarmackiej, wydaje się wskazane poczynić kilka zastrzeżeń natury metodologicznej. Po pierwsze więc, warto mieć w pamięci przełom retoryczny w nauce, którego w XX wieku zaczęliśmy być świadomi. Prace Thomasa Kuhna czy MacClusky'ego wskazały na rzeczywistość skwapliwie zasłanianą przez uczonych, nawet ekonomistów³. Teoria „rewolucji naukowych” dokonujących się w drodze zmagani i potem dominacji paradygmatów, w obrębie których wypowiada się sądy o świecie (tak samo w naukach przyrodniczych), czy tak samo zwrot lingwistyczny w naukach humanistycznych (najpierw Nietzsche, po nim Wittgenstein, a dalej Derrida i Amerykanie: Rorty, Fish, Mann *etc.*) wyraźnie wskazały na niedostrzegalną wcześniej zależność uprawiania refleksji naukowej od paradygmatu, z obrębu którego wypowiada się sądy o rzeczywistości (tak samo historycznej). Z tą wiedzą, z wiedzą o implikowanej ideologizacji wynikłej z przynależności do paradygmatu, przeczytajmy słownikowe definicje religijności sarmackiej, jak chociażby hasło *Sarmatyzm* z formatywnego dla pokoleń polonistów *Słownika Terminów Literackich*⁴:

idealizowanie własnej przeszłości oraz ustroju demokracji szlacheckiej, przypisywanie szlachcie polskiej wielkiej roli dziejowej (elementy – me-sjanizmu), a jednocześnie niechęć do kontaktów kulturowych z innymi narodami, dewocyjny i ceremonialny katolicyzm oraz tradycjonalizm we wszystkich dziedzinach życia. Sarmatyzm wytworzył wzorzec osobowy

3 Por. S. Fish *Retoryka*, w: tegoż *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, red. A. Szahaj, Universitas, Kraków 2002, s. 421-462.

4 *Słownik Terminów Literackich*, red. J. Sławiński, Vedemecum Polonisty, Warszawa 1978.

szlachcica-katolika, ziemianina i rycerza o horyzontach myślowych ograniczonych do życia wiejsko-sąsiedzkiego... (s. 394)

Trudno podczas lektury tego typu wniosków pozbyć się odczucia, że w definicjach tych więcej z formatywnej struktury paradygmatu niż z opisywanych owymi definicjami zjawisk. Nie one (zjawiska) determinują język ich opisu, ale paradygmatyczne oczekiwanie, które ma wobec przedmiotu opisu (nieświadomy tego stanu rzeczcy) rzecznik tegoż paradygmatu.

Na paradygmatyczne zakrzywienie perspektywy oglądu świata wskazuje w swoich pracach Zygmunt Bauman, opisując m.in. projekt kultury oświeceniowej i jego załamanie się⁵. Sposoby radzenia sobie z owym paradygmatycznym zakrzywieniem podpowiada zaś niestrudzenie w swoich pracach zarówno historycznych, jak i teoretycznych Quentin Skinner⁶.

Kwestia druga to pytanie, czy da się uciec od owego, przedstawianego wyżej, skrzywienia paradygmatycznej perspektywy postrzegania zjawisk. Odpowiedź nasuwa się sama: jeśli nawet takowa ucieczka nie jest możliwa (a wszystko wskazuje na to, że nie jest), warto odwołać się do metod podsuwanych przez strategię dekonstrukcyjną, zmiany perspektyw postrzegania, strategii podejrzeń, swoistego intelektualnego „ostukiwania” wszelkich, wydawałoby się, oczywistych i zatwierdzonych jako pewne i naukowo ustalone, konstatacji. Wieczna dekonstrukcja jest więc szansą na krytyczne spojrzenie na owe pewniki, które przyjmuje się z całym dobrodziejstwem paradygmatycznego inwentarza. Metodologia ta zakłada docelowo nie tyle konstatację stanu nieustannego sceptycyzmu (to zadanie wydaje się nie mieć sensu, bo jej wynikiem jest stwierdzenie tego, co zakładało się jako punkt wyjścia, zatem efektem jest tautologia). Raczej należy pojmować ją jako narzędzie stymulujące do precyzowania poglądów i każdorazowo ewokowania w świadomości naukowej horyzontu paradygmatycznego. Chroni nas to przed prezentyzmem i innymi możliwymi zakrzywieniami perspektywy, wymienianymi przez Quentina Skinnera w jego pracach metodologicznych⁷.

5 Por. Z. Bauman *Prawodawcy i tłumacze*, przeł. A. Ceyonowa, J. Giebułtowski, IFiS PAN, Warszawa 1998, *passim*.

6 Zwracam szczególną uwagę na tom tego autora: *Vision of Politics*, vol. 1: *Regarding Method*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

7 Por. szczególnie eseje: *Interpretation, rationality and Truth, Meaning and understanding in the history of ideas* czy *Motives, intentions and interpretation*, w: tegoż *Vision of Politics...*

Kwestia trzecia to projekt, który można nazwać „archeologią świadomości”. Pojęcie to, nawiązujące do Foucaultowskiej *l'archeologie de savoir*, zakłada pewien sposób postępowania w badaniach humanistycznych. Przede wszystkim sytuuje badacza na poziomie intencjonalności analizowanych wypowiedzi, inspiruje do zajmowania się międzytekstowymi relacjami w obrębie idei i strategii narracyjnych przyjętych w czasach badanych, kieruje ku opisowi projektowanego zespołu faktów świadomościowych w ich wzajemnych relacjach, związkach i pojęciowych ukonstytuowaniach. Zjawiska, pojęcia, idee ukazywane są we wzajemnej interakcji; w ich opisie, a raczej w ich kairotycznym, kontekstowym usytuowaniu: na ich diachroniczne i synchroniczne zarazem istnienie winno się wskazywać. Jednocześnie uwaga badacza skierowana jest krytycznie na jego własną tendencję do inkorporowania badanych faktów świadomości w całość paradygmatyczną; opis oraz dekonstrukcja tendencji do prezentystycznych zabiegów badawczych: to podstawowe narzędzia omawianej metody.

Uzbrowiwszy się w owe metodologiczne narzędzia, może warto więc przyrzec się, co może kryć się za pojęciem „sarmackiej religijności”, o której przecież, jak się wydaje, wszystko już wiemy⁸.

2.

Sarmacka religijność ma wiele wymiarów, które są ze sobą mocno sprzęgnięte i siłą rzeczy, w związku z tym, że należą do paradygmatu przedoświeceniowego, łatwo poddają się zabiegom skrzywienia perspektywy. Tymczasem, gdyby tylko porzucić perspektywę (lub wziąć ją w nawias), którą nasz paradygmat wyznacza, moglibyśmy dopatrzeć się szeregu zjawisk, których istnienie mogłoby być następnie rozważane w kategoriach traktowanego niekoniecznie tylko jako materialnego Braudelowskiego „długiego trwania”.

Przeżywanie religijności przez „Sarmatów” jest niezwykle trudne do opisanie. Brzmi to jak paradoks, wszakże dysponujemy ogromną ilością zjawisk i faktów (które opisują tacy pisarze jak chociażby Kitowicz, a po nich badacze,

8 Literatura przedmiotu jest ogromna. Niezwykle cenne spostrzeżenia oraz sporą bibliografię przedmiotu przynosi esej Krzysztofa Obremskiego Ks. Piotr Skarga, jubileuszowy rok 2012 i (post) sarmacja dominacja Kościoła katolickiego, w: *Tradycje szlacheckie we współczesnej kulturze polskiej*, red. M. Lutomiński, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze – Oddział w Toruniu, Toruń 2014.

tacy jak Janusz Tazbir czy Alina Nowicka-Jeżowa⁹), że wydaje się, iż wiemy o niej sporo. Niemniej jednak, kiedy rozważymy swoistą typowość ujęć, a także rodzaj zainteresowania przeszłością, który reprezentował np. ksiądz historyk czy jego następcy, można by powiedzieć, że wartość poznawcza *Dziejów obyczajów* i podobnych mu ujęć jest... dosyć niewielka. Wystarczy bowiem dostrzec narratologiczną strukturę dyskursu Kitowicza, i podobnych mu „miłośników sarmackiego, dawnego obyczaju”, by uznać Kitowicza – autora opowieści, raczej za kogoś zafascynowanego „dawnymi czasami” niż za obiektywnego badacza. Owszem, świetnie się sprawdza Kitowicz w opracowaniach w rodzaju *Encyklopedii staropolskiej* Zygmunta Glogera czy Aleksandra Brücknera, ale przecież nie da się, jak sądzę, czerpać z nich wiedzy o tak trudnym i skomplikowanym zagadnieniu jak np. religijność. Nie wspominam słowem o tak oczywistym „skrzywieniu” perspektywy, które przejawia się w refleksji oświeceniowej.

Gdyby jednak odrzucić (rozbroić?) zbieraczy pamiętek, zapomnieć o oświeceniowym dyskursie krytycznym i udać się do wierszy, pamiętników, świadectw epoki? Jakże można tym świadectwom zadać pytania?

Nie pierwszy raz się nad tym zastanawiam. Znam kilka swoich błędnych odpowiedzi. Zaułków, w które zabrnęła świadomość. Przykład? Czytam Samuela Szemiota, wydawałoby się, interesujące świadectwo religijne, czyli diariusz pielgrzymki z Przegalin na Jasną Górę. Czy znajdę tam jakieś dowody życia duchowego autora? Oczywiście jest jeden: sama intencja pielgrzymki do Częstochowy, ale czy coś więcej? Jakiś rodzaj, ślad, wskazówka pogłębionej, płytkiej, ba, jakiegokolwiek religijnej refleksji? Nic! Uwagi budowlane, finansowe, dane prawie że statystyczne i ślepotą na sztukę. Czy nie mogę wyprowadzić z tej lektury wniosków na temat ubóstwa życia duchowego nieprzeciętnego wszakże (bo literata!) szlachcica? Mogę, ale przedstawiana metoda każe spytać zaraz o genologię diariusza, ale też i o intencjonalność tekstu. Może diariusz napisany przez Szemiota miał służyć za informator turystyczny, pielgrzymkowy dla ewentualnych, potencjalnych następców, a nie był dziennikiem przeżyć duchowych?

Ale też kiedy nieopatrznie za takie świadectwo duchowych przeżyć będziemy chcieli uznać poezję staropolską, to przecież i tam natkniemy się na

9 J. Tazbir *Tradycje tolerancji religijnej w Polsce*, Książka i Wiedza, Warszawa 1980; tegoż *Reformacja, kontrreformacja, tolerancja*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1997; tegoż *Łyżka dziegciu w ekumenicznym miodzie*, Twój Styl, Warszawa 2004; J. Nowicka-Jeżowa *Feniks w popiołach. Uwagi o kulturze religijnej drugiej połowy XVII wieku*, w: *Literatura i kultura polska po „potopie”*, red. B. Otwinowska, J. Pelc, B. Fałęcka, Ossolineum, Wrocław 1992.

niemałe kłopoty poznawcze. Znajdę tam świadectwa życia duchowego Sarmatów, ale czy to są faktyczne świadectwa życia duchowego, czy też formuły retorycznego wyrażania tematów religijnych w mowie wiązanej, których wzorów dostarczała edukacja szkolna i uzus: zespół skonwencjonalizowanych określeń, wyrażeń, zwrotów, *loci communes*. To wszystko. Zatem i tam mam niewielkie szanse.

Jest oczywiście do odczytania „duchowość” Sępa-Szarzyńskiego jako podmiotu lirycznego *Sonetów* czy Sebastiana Grabowieckiego, gdzie można się kusić o zakreślenie zasad czy norm duchowości. Można tak samo rozumieć duchowość czy religijność wykluwającą się w szkole jezuickiej (czytając np. Kaspra Twardowskiego), a nie mniej ciekawe wiadomości na temat religijności epoki jesteśmy w stanie wyczytać chociażby z *Wirydarza abo kwiatków rymów duchownych* Pontanusa w przekładaniu pięknym Stanisława Grochowskiego. Owszem jest tradycja w polskich badaniach (Antoni Czyż przykładowo¹⁰), by niejako porządkować polskie piśmiennictwo szkołami życia duchowego. Zważywszy na ilość przedstawianych szkół duchowości¹¹, nie jest wcale owa duchowość czy religijność staropolska uboga czy jednowymiarowa. Często zresztą wnioski, na podstawie bogactwa źródeł, na jakie powołują się badacze, przeczą nieco przywoływanej przez tychże badaczy ewidencji. Czemu tak się dzieje? Czy czasem nie jest to wynikiem właśnie swego paradygmatycznego zawężenia horyzontu.

Kazania? Ależ to pewnie to samo. Kazania pogrzebowe? W większości wypadków wszakże kazania tego rodzaju, w związku z koniecznym skonwencjonalizowaniem tegoż gatunku (kazania te to sklejka *loci communes*) są tekstami wielce zrytualizowanymi. Niemniej jednak być może z racji teź, na co zwrócił uwagę swego czasu Chaim Perelman, gatunek, który kazania te reprezentują, *genus demonstrativum*, ma spore znaczenie dla badacza obyczajowości: główne z tego powodu, że retoryczne *loci*, jak np. *captatio benevolentiae* (ale dzieje się to tak samo i w innych rodzajach wymowy (*iudicale, deliberandum*

10 Por. prace Antoniego Czyża: *Ja i Bóg. Poezja metafizyczna późnego baroku*, Ossolineum, Wrocław 1988; tegoż *Światło i słowo. Egzystencjalne czytanie tekstów dawnych* Towarzystwo „Ogród ksiąg”, Warszawa 1995; tegoż *Władza marzeń. Studia o wyobraźni i tekstach*, Wydawnictwo Uczelniane WSP, Bydgoszcz 1997. A także prace Mirosławy Hanusiewicz-Lavallee: *Homo religiosus w poezji polskiego baroku*, w: *Patrimonium Marianorum. Ojciec Kazimierz Wyszyński (1700-1755) w kontekście swojej epoki*, red. K. Pek, MIC, Warszawa–Lublin 2003, s. 65-80; teźże *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998.

11 Por. K. Górski *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Znak, Kraków 1986.

itp.) muszą siłą rzeczy opierać się na zakładanym aksjologicznym porozumieniu między audytorium i nadawcą komunikatu¹².

Z drugiej jednak strony konwencjonalność sytuacji wygłaszania wypowiedzi wpływa na jej ustereotypizowanie, a niekiedy (jak w przypadku ciekawego świadectwa pamiętnikarskiego Marcina Matuszewicza) natrafiamy na jeszcze inne aspekty: ideologiczne, perswazyjne, ba, propagandowe ukierunkowanie nawet sarmackiej uroczystości pogrzebowej. Matuszewicz wszakże, nie tylko całym programem ikonograficznym pogrzebu ojca, ale tak samo swym bezpośrednim wpływem na treść wygłoszonych podczas pogrzebu kazań (teksty tychże pomieszczone są w jego pamiętnikach) prowokuje pewną sytuację propagandową: pogrzeb jest, staje się, manifestacją szlachectwa Matuszewiczów, zaatakowanych w tym okresie zarzutem plebejskiego pochodzenia. Sytuacja pogrzebu okazuje się więc, może być ideowo, ideologicznie ufortyfikowana, stąd nie zawsze przynosi nam pożądane informacje. Ale z drugiej strony umiejętna lektura pozwala przecież wyekstrahować konsensus, społeczne przyzwolenie czy społeczną aprobatę na pewnego typu działania czy zachowania. Także religijne¹³.

Przykładowo, w *Dialogu około egzekucyjnej* Stanisław Orzechowski skonstruował wizerunek „dziadusia” narratora. Wizerunek ten jest używany przezeń w celu unaocznienia „staropolskiej poczciwości”¹⁴. Oto jak go widzi Orzechowski:

rzadko się trefić miało, aby on kiedy o północy na pacierze nie wstawał, aby godzin męki Pańskiej przed Bożą męką, która stała pośrodku wsi płacziwie nie obchodził. Chadzał staruszek miły do onej Bożej męki zgarbiony, podpierając się kosturem, pies tudzież przed nim; pacierze kościane wielkie u pasa, na których pod liczbą pacierze mawiał po polsku, bo po łacinie słowa jednego nie rozumiał...¹⁵

12 Por. trafne uwagi o znaczeniu gatunków okolicznościowych mowy dla rozpoznania horyzontu aksjologicznego audytorium, Ch. Perelman, *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*, przeł. M. Chomicz, red. nauk. R. Kleszcz, PWN, Warszawa 2004, s. 22-47.

13 Por. M. Matuszewicz, *Diariusz życia mego*, opr. i wstęp B. Królikowski, komentarz Z. Zielińska, PIW, Warszawa 1986, Biblioteka pamiętników polskich i obcych, red. Z. Lewinówna, t. 1 1714-1757, s. 473-504.

14 Uwagi na temat owego wizerunku i jego retorycznego, perswazyjnego użycia w tekście por. K. Koehler, *Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego*, Arcana, Kraków 2004, s. 452-453.

15 St. Orzechowski, *Dyalog albo Rozmowa około egzekucyjnej Polskiej Korony*, wyd. Stanisława Orzechowskiego, *Polskie dialogi politycznej (Rozmowa około egzekucyjnej i Quincunx) 1563-1564*,

Podobnych wizerunków, tak samo „znacznych w cnotę matron”, nie tylko mężczyzn, których gorąca, głęboka religijność, wydaje się, jest nie do zakwestionowania, literatura staropolska dostarcza nam wiele. Czy li tylko panegiryczny, czy perswazyjny mają one charakter, czy też jest w nich element opisowy? Poważnie można się nad tym zastanawiać. A odpowiedź wcale nie będzie jednoznaczna i łatwa.

Może więc, jeżeli faktycznie uchylenie rąbka tajemnicy związanej z przeżywaniem wiary jest niezwykle trudne, warto odwołać się do wyrazów owej sarmackiej religijności „widzialnej”, zintelektualizowanej czy zideologizowanej. W dziełach najciekawszych twórców XVII wieku, którzy podejmowali tę tematykę, np. u Jana Białobockiego czy u Wespazjana Kochowskiego, na owe ideologiczne ujęcie natrafimy. Może warto je na ich podstawie opisać.

3-

Wymiary religijności sarmackiej

Wydźmy od wymiaru... horyzontalnego. Czyli od politycznego uwarunkowania religijności. Na myśli mam tu przede wszystkim kwestie wiążące szlachecką religijność z jednej strony z rozumieniem przez szlachtę swojej funkcji (zadań, celów) w Europie, a z drugiej – z instytucjami politycznymi Królestwa.

Druga kwestia przejawia się w piśmiennictwie nie tylko politycznym epoki przez cały XVI czy XVII wiek. Jest związana np. z elekcją *viritim*. Świadectwem owego myślenia może być pieśń II, 8 Kochanowskiego *Nie frasuj sobie Mikołaju głowy* czy *Psalmodia Polska* (psalm 7) Wespazjana Kochowskiego z przedstawionym tam rozumowaniem, że elekcja jest widzialnym dowodem wolności polskiej, a w związku z tym, że wolność ludzka jest największym dziełem Bożej Opatrzności, państwo, które respektuje ową wolność, państwo takie jak Rzeczpospolita, musi z konieczności podlegać szczególnej Boskiej opiece. Owo quasi-rozumowanie prowadzi do supozycji, że Opatrzność Boża przejawia się czy współtworzy pole elekcyjne w Rzeczpospolitej. Doskonale zdajemy sobie sprawę (podobnie jak zdawali sobie z niej doskonale sprawę uczestnicy owego politycznego zgromadzenia), że owa Opatrzność, wyrażająca się w akcie wyboru, nie jest sprzeczna z procederem politycznym. Raczej,

wyd. J. Łoś, objaśnienia historyczne St. Kot, nakładem Akademii Umiejętności, Kraków 1919, s. 76-77.

zdaje się, stanowi jego wzmocnienie. Choć jej funkcja wcale jasna nie jest. Jeśli uznać rozumowanie Kochowskiego za jakiś rodzaj entymematu w wywodzie o specjalnym sprzyjaniu Boga Koronie Polskiej, to przecież u Kochanowskiego można tę myśl odczytać jako swego rodzaju ironiczny, humorystyczny przytyk do bezmyślności (czy małej zapobiegliwości pragmatycznej) tych, co przygotowują elekcję. Dobrze widzieć też tego typu sformułowania w kontekście wysiłków politycznych: intelektualnych i całkiem dosłownych instytucjonalnych w okresie przedelekcyjnym po śmierci Zygmunta Augusta na przykład. Raczej nie tym myśleniem, magicznym może?, kierowała się szlachta (zarówno Rada Koronna, jak i szerokie rzesze obywateli) w swoich wzmózonych pracach nad przygotowaniem do elekcji¹⁶.

Drugim wymiarem owej polityczności jest lansowana przez Stanisława Orzechowskiego, chyba najwcześniej w myśli wczesnonowożytnej, idea sankcji nadprzyrodzonej związanej z aktem pomazania władzy królewskiej przez władzę kościelną. Idea ta jednak, jeśli można tak mówić, mimo że powrońienicji średniowiecznej jeszcze, zatem spełniała idealnie konserwatywny, szlachecki ideał „dawności”, nie przyjęła się raczej w świadomości szlacheckiej, chociaż wraca ona, rzecz jasna, w różnych formach i wcieleniach w myśli kontrreformacyjnej (Skarga przykładowo). Zdaje się jednak, że z racji naturalnych dla szlachty tendencji antyabsolutystycznych idea ta raczej nie mogła się przyjąć w szlacheckim światopoglądzie.

Zupełnie inaczej przedstawia się kwestia szlacheckiego misjonizmu. Ten ewidentnie się wśród szlachty przyjął. Ma on sporo wymiarów. Jednym z nich jest maryjność religijności politycznej czy misjonistycznej szlachty polskiej. Możemy tu obserwować pewną tradycję ideologiczną, począwszy od Mikołaja Hussowskiego *Carmen de statura... bisontis*, przez realizacje symboliczno-religijne w postaci ślubów lwowskich Jana Kazimierza aż po rozumowanie Wespazjana Kochowskiego z *Psalmidii Polskiej*, a echa tego myślenia widzimy wszakże jeszcze wyraźnie w poezji barskiej. Oczywiście, jest to ogromna tematycznie twórczość polskiego baroku: od misjonistycznej twórczości Jana Białobockiego, po przeróżne realizacje konceptystyczne idei maryjnego, Boskiego zarządzania sarmackim *polis*, sarmacką historią (np. w wielu lirykach W. Kochowskiego, jak np. *Stuzianna*). Kwestie te były przeze mnie (i nie

¹⁶ Por. chociażby znane *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, Jan Czubek, Kraków 1906, *passim*; czy przygotowywane właśnie do wydania, *Kronika za Zygmunta Augusta w Kny-szynie zmarłego i inne dokumenty polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, opr. i wstępem poprzedził K. Koehler, Ignatianum, Kraków 2015 (w druku).

tylko przeze mnie) wielokrotnie opisywane, stąd na nie jedynie niniejszym wskazuję¹⁷.

W kontekście interesującego nas tematu mamy rozumowanie o antemurale i swoistej misji Sarmatów jako czcicieli Maryi. Sądzę, że owa maryjno-misjonistyczna mieszanina idei najmocniej zresztą odciska (czy może odciskała) się na współczesnej koncepcji religijności podsuwanej Polakom przez wielkich animatorów polskiej duchowości: prymasa Wyszyńskiego i papieża Jana Pawła II).

Kiedy jednak nieco opuścimy wysoki diapazon religijności związanej z rozumowaniem o misji czy odejdziemy od interesująco przedstawionych przez poetów związków między maryjnością i rezonowaniem o zadaniach wspólnoty politycznej szlachty i sięgniemy do przejawów religijności przejawiających się w literaturze, natkniemy się na dwa ciekawe zjawiska. Jedno to zjawisko, które określiłem kiedyś gotowością na cudowność, ingerencje nadprzyrodzone w instytucje, ale i prywatne życie Sarmatów. Pozwoliłem sobie nazwać tę religijność mistycyzmem codziennym, który wyraża się być może raczej gotowością do przeżycia zjawisk nadprzyrodzonych, ich ciekawością i uznawaną za potencjalnie możliwą do doświadczenia ich rzeczywistością. Wymiarami czy też raczej aktualizacją owych oczekiwań są świadectwa cudownych interwencji w życie ludzkie, zarówno osobiste, jak i ponad osobiste. Od „widzeń” opiekuńczych podczas bitew (motywy ikonograficzny jest oczywisty, ale jaki typ oczekiwań rodzi zaświadczone w pamiętnikach z epoki „widzenie” patronów czy ich interwencji w konflikty zbrojne?), przez pojawiające się i przewijające przez literaturę, zaświadczone świadectwami objawienia się cudownych wizerunków czy krucyfiksów, dotyczących zbiorowości lokalnej, ale i ponadlokalnej, aż po prywatne, indywidualne rozpatrywanie przypadków egzystencji w kontekście Bożych ingerencji. Przy czym: nie mam na myśli tylko poezji, ale tak samo i uwagi z *Pamiętników* Paska, gdzie przecież za lingwistyczną, zrytualizowaną zapewne refleksją „Bóg opiekuje się niewinnym” musi iść wszakże perlokucyjne – w postaci zarówno autorefleksji, jak i intencjonalności Paskowego pisania (komu i jaki chce przekazać sens swoich dziejów, jaką „naukę” skonstruować na użytek swego

17 Por. K. Koehler *Wiersze maryjne w „Niepróżnującym próżnowaniu”*, w: *Lektury polonistyczne. Średniowiecze – Renesans – Barok*, t. 3, red. J. Gruchała, Universitas, Kraków 1999, *passim*; czy tenże: *Parafrazy psalmiczne Wespazjana Kochowskiego w zbiorze „Niepróżnujące próżnowanie”*, w: *Księga psalmów. Modlitwa, przekład, inspiracja*, red. P. Mitzner, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2007, *passim*.

odbiorcy) – konstruowanie tekstu. Sądzę, że te wymiary religijności, kiedy mamy rozważać zagadnienie ich trwania w historii, również należy brać pod uwagę.

Czy religijność Sarmacka w istocie wyznaczała kategorię: Polak-katolik? Widać wyraźnie usiłowanie narzucenia takiego rozumowania w pisarstwie np. Piotra Skargi, który zarazem jednak musiał liczyć się z faktem rozdzwięku między formułowanym przez siebie postrzeganiem zagadnienia a zastaną rzeczywistością (dobrze to widać przykładowo w kazaniu *Wsiadane na wojnę* (1601) i jego obronie przed kazaniem „poszpeconym” przez przeciwników Ojca Jezuitę), niemniej jednak z pewnością nie można powiedzieć, że formuła ta, której jawnymi rzecznikami byli kontrreformatorzy, do końca zdominowała postrzeganie szlachty. Chodzi raczej o to, że interes republikański, nawet jeśli z biegiem wieku XVII miał coraz bardziej tylko wymiar retorycznej amplifikacji i wyczerpywał się w werbalnym a nie realnym sprzeciwie wobec *absolutum dominium* w obronie mitycznej (a już realnie utraconej) *złotej wolności*, nie pokrywał się do końca z programem kontrreformacji.

Pod przedstawieniu owej religijności w jej kilku wymiarach warto zastanowić się, co z tego, co udało się ustalić, przetrwało do naszych czasów.

4.

Stoję w wielkim korku. Już pewnie na kilometr przed Tuchowem. Przez całe miasteczko, powoli, metr po metrze porusza się sznur samochodów. Za rzeką Białą, na niewielkim wzgórzu, klasztor. Tu ubrani w żółte, jaskrawe kamizelki porządkowi rozparcelowują samochody po zaimprovizowanych parkingach. Główny, mieszczący się u stóp klasztoru, cały prawie przeznaczony jest na stragany odpustowe. Czego tu nie ma? Cała wielka produkcja chińszczyzny, miecze, tarcze, trąbki, balony, kiełbasy z grilla, ogórki, wszystko, co zwyczajowo kojarzy się z tandetą, jest na miejscu. Jest początek lipca. Cudowny wizerunek Matki Boskiej Tuchowskiej przeżywa swoje wielkie dni. Pielgrzymi mnożą się w setki, a może w tysiące. W zakolu Białej, u podnóża klasztoru, utworzono wesołe miasteczko. Lokalna, sąsiedzka społeczność ma swoje „wysokie” chwile. Tak jak czyni to właściwie od lat ponad 350. z hakiem. W imprezę zaangażowani są włodarze miasteczka. Zaglądają tu politycy. Można więc śmiało rzec, że niewiele się zmieniło od czasu, kiedy w 1642 roku biskup Tomasz Oborski uznał cudowność wizerunku.

Licheń. Częstochowa. Setki miejsc w naszym kraju, które wyznaczają właśnie ów lokalno-sąsiedzko-partykularny wymiar życia religijnego. Miast

długiego wywodu proponuję prosty rachunek: proszę przeczytać sobie listę małopolskich sanktuariów maryjnych z wiersza *Stuzianna* Wespazjana Kochowskiego, a potem po prostu sprawdzić, czy któreś z wymienionych tam „miejsc” przestało istnieć. I owszem, jest ich znacznie więcej.

Pozostały stare formy liturgiczne: *Gorzkie żale*, *Godzinki o Niepokalanym Poczęciu NMP*. Nie wspominam o oczywistej obecności pieśni pasyjnych, wielkanocnych czy kolęd. Przejdę od razu do wymiaru polityczno-historycznego religijności polskiej.

Homilie Prymasa Tysiąclecia w związku z 1000-leciem chrztu Polski, homilie okresu stanu wojennego, wreszcie homilie i wypowiedzi Jana Pawła II, ta np. o krzyżu, wypowiedziana pod Giewontem. Jesteśmy wszakże świadomi (tak jak świadomi byli mówcy) kontynuacji myślenia historyczno-religijnego. Czy nie wraca do idei Polski jako znaczącego miejsca w Kościele papież Jan Paweł II, kiedy rozważa ideę nowej ewangelizacji czy Dzieła Trzeciego Tysiąclecia?

W najnowszych naszych duchowych dziejach, może szczególnie w XXI wieku, jednak z trudem dałoby się odnaleźć ów ton, bliski wspomnianym wyżej duchownym, tak ważnym dla Kościoła w tej części Europy. Lektura kazań Prymasa Tysiąclecia, wygłaszanych z okazji obchodów tysiąclecia chrztu, wydatnie wskazuje na dwa zagadnienia: z jednej strony to kwestia zmiany, która nastąpiła po stronie audytorium. W wizji historii polskiej księdza Prymasa, jak i w sposobie podania jej słuchaczom, dzisiejsze audytorium (mówię o kategorii audytorium powszechnego, nie o audytorium „Radia Maryja”) raczej widziałyby zamierzoną stylizację czy archaizację, jeśli oczywiście nie odwróciłyby się od niej plecami. Ewokowana przez księdza Prymasa wizja dziejów Polski jako pasma blasku raczej mocno rozmija się z dzisiejszą narracją o nas samych.

Wskazawszy na to, zaraz wypada poczynić zastrzeżenie: mówca doskonale wie do kogo i w jakiej sytuacji mówi. Wszakże kieruje swe słowa do audytorium poddawanego marksistowskiej indoktrynacji historycznej, skierowanej przeciwko tradycji, ewokowanej przez mówcę. Prymas staje w obronie chwalebnej tradycji dziejowej, jego wizja ma za zadanie owej wersji „krytycznej” czy „dialektycznej” przeciwstawić całkowicie odmienną perspektywę postrzegania zjawisk historycznych. Stąd zapewne taka a nie inna konstrukcja dziejów w Jego kaznodziejstwie.

Z drugiej strony sędzę, że przedsoborowy, nieco paternalistyczny ton, w jakim zwraca się do swoich owieczek mówca, był możliwy do utrzymania w okresie wysokiego społecznego zaufania do stanu kapłańskiego. Wynika,

ma się rozumieć, z wielkiego prestiżu samego mówcy. A przede wszystkim wskazuje na czasy, kiedy nasz język wspólnotowy nie został poddany bombardowaniu przez elektroniczne media i inne formy współczesnego komunikowania się.

Pewne barokowe konwulsje wyobraźniowe mogą być dostrzeżane w propozycjach, które polskiej religijności proponowało środowisko kwartalnika *Fronda* w latach 90. Dzisiaj i to jest inne, nie ma podobnego tonu (reklamy wody święconej, konfesjonału, będące parodią albo wykorzystaniem języka, którym żyła Polska lat 90.) To już niejako formy komunikacji, które zostały zarzucone¹⁸.

5.

Wnioski

Jestem historykiem literatury, nie badaczem religijności współczesnej. Wskazując na sarmacką tradycję przeżycia religijnego, nie podejmuję się zadania odpowiedzi na pytanie o pozostałości czy trwanie pewnych modeli zachowań dzisiaj. Przedstawiłem raczej problem badawczy, stawiając hipotezę, że – jakkolwiek zaopatrzeni w wyniki badań socjologów religii, jesteśmy w stanie opisać religijność dzisiejszą, to jednak sądzę, że z racji pewnej odległej perspektywy historycznej oraz różnych paradygmatycznych zakrzywień postrzegania przy opisie religijności sarmackiej tkwimy w pewnym ustereotypizowanym jej postrzeganiu.

Zapewne coraz trudniejsza dzisiaj jest do utrzymania narracja historyczno-polityczno-religijna. Ale na przykład sądzę, że nie zaginał głód mirakularności, który jednak inną ma formę, inne przejawy. To już niekoniecznie znaki cudowne (obrazy, zjawiska itp.), ale potrzeba doświadczania cudownych ingerencji Bożych w ich życie gromadzi wielu ludzi na mszach o uzdrowienie czy na innych spotkaniach charyzmatycznych. Być może wynika to z tego, iż *oeconomia divina* kieruje się zasadą *accommodatio*, pozwala nam dojrzewać i objawia się w formach odpowiadającym naszym zdolnościom percepcyjnym.

¹⁸ Por. K. Koehler *Uwiedzeni własną perswazją. Współczesna kultura chrześcijańska a popkultura*, w: *Religijność w dobie popkultury*, red. T. Chachulski, J. Snopek, M. Ślusarska, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2014, *passim*; *Lektury polonistyczne. Średniowiecze – Renesans – Barok*, t. 3, red. J. Gruchała, Universitas, Kraków 1999, *passim*; czy tenże: *Parafrazy psalmiczne Wespazjana Kochowskiego...*

Abstract

Krzysztof Koehler

CARDINAL STEFAN WYSZYŃSKI UNIVERSITY (WARSAW)

Descending from Jasna Góra? Remarks on the Longevity of Sarmatian Religiosity

This article discusses the difficulties of describing Sarmatian religiosity and the stereotypical assessment that results from those difficulties. Presenting various dimensions of Sarmatian religious life, Koehler points out those that relate to communal religious experience. He highlights those aspects that can still be observed, though in modified forms, in religious practices today.

Keywords

religiosity, Sarmatism, paradigmaticism, missionism