

Krzysztof Koehler

Mesjanizm sarmacki wobec polskiego mesjanizmu romantycznego

Próba charakterystyki zjawiska

Celem mojego tekstu jest przedstawienie krótkiej historii polskiego mesjanizmu. Wskazanie kilku różnych tradycji leżących u podstaw mesjanistycznego myślenia w Polsce. Wreszcie zastanowienie się nad zasadniczym rozgraniczeniem pomiędzy mesjanizmem romantycznym a mesjanizmem sarmackim.

Zacznijmy od kwestii znanej każdemu uczniowi w Polsce. Kiedy Adam Mickiewicz w arcydramacie *Dziady, Część III* każe jednemu z bohaterów, ks. Piotrowi w Widzeniu, dokonywać hermeneutyki wydarzeń historycznych, ów czyni to, odwołując się do narracji nowotestamentowej. Niewinna ofiara – hekatomba młodzieży litewskiej sprzed Powstania Listopadowego – skłania do poszukiwania świętych

analogii i analogia taka narzuca się sama: niewinna ofiara to ofiara Chrystusa, ofiara Zbawiciela. Stąd rodzi się religijny status myślenia historycznego: Polska Chrystusem narodów, z wszelkimi implikacjami i konsekwencjami zrozumienia tej kwestii, od pytań o oprawców, złoczyńców, aż po pytanie, za kogo i dla kogo Polska cierpi i jaki będzie eschatologiczny efekt owej męki – odrodzenie w grobie ku nowemu życiu.

Rozumowanie poety odnoszące się do sensu wydarzeń historycznych mocno wpisywało się w kontekst zarówno europejskiej, jak i polskiej myśli mesjanistycznej. Horyzont rozumowania mesjanistycznego określał myślenie o historii w Romantyzmie. Przejawiał się

Mesjanizm sarmacki wobec polskiego mesjanizmu romantycznego

Krzysztof Koehler

zaś w wariacyjności poszczególnych realizacji mesjanizmu: czy będzie to mesjanizm millenarystyczny, indywidualny czy zbiorowy, mesjanizm Krasińskiego, Mickiewicza, Słowackiego, czy Hoene-Wrońskiego lub Cieszkowskiego. W sumie dają one jednak pewien mechanizm intelektualny, u którego podstaw leży pragnienie zrozumienia wydarzeń historycznych i na podstawie zrozumienia owego mechanizmu – możliwość przewidywania kierunku historii. Rozumowanie to wypływa z myślenia Pismem Świętym. Jednak w obliczu tego, co wiadomo na ten temat, na co innego warto zwrócić uwagę, szczególnie w wypadku Mickiewicza.

Warto bowiem rozważyć wpływ postrzegania poetyckiego na Mickiewiczowską wersję mesjanizmu: postrzeganie poetyckie można by określić mianem postrzegania zmetaforyzowanego, postrzegania, które dąży do zamknięcia danego doświadczenia (wiedzy, spostrzeżenia) w formule metaforycznej. Polska Chrystusem, Winkelriedem czy jeszcze kimkolwiek innym narodów byłaby z jednej strony efektem postawy towianistycznej, z drugiej zwykłym gestem poetyckim, którego celem jest znalezienie zmetaforyzowanej, symbolicznej figury, za pomocą której można by było wyrazić pewne doświadczenie.

Jak zauważyli wszyscy wybitni czytelnicy *Dziadów, Części III*, metafora Ukrzyżowania pojawia się nie tylko w Widzeniu ks. Piotra, lecz konsekwentnie jest przygotowywana przez poetę w całym tekście. Jest zatem pewnym artystycznym pomysłem, a może lepiej jeszcze – chwytem, za pomocą którego Mickiewicz usiłuje uchwycić to, co się wydarzyło. Uchwycenie owo jest zarazem interpretacją: doświadczenie jawi się poprzez gest interpretacji. Lokucyjnie więc mamy do czynienia w *Dziadach, Części III* z pewną intencjonalną interpretacją historii, tekst dramatu jest aktem illokucji następującej treści: wpisuję polskie dzieje w pewien dyskurs,

i wpisywaniem tym tłumaczę i wyjaśniam sens tego, co się dzieje, ale zarazem też pocieszam wspólnotę zanurzoną w dziejach.

Bowiem o kompensacyjnej czy konsolacyjnej funkcji tej wersji Chrystusowego mesjanizmu warto pamiętać. Może szczególnie mocno jest ona widoczna w *Księgach narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*: bycie apostołem wolności jest zupełnie czym innym niż egzulem czy żołnierzem przegranej sprawy. Romantyczny mesjanizm, bez względu na to jak mocno zintelektualizowany (myślę tu o Słowackim czy Cieszkowskim), pozostaje na użytek sprawy narodowej, bo pozwala wspólnocie metaforycznie oswoić się z klęską.

Jeżeli będziemy mogli używać podobnej do poety zmetaforyzowanej formuły postrzegania, to nie popadając w jakąś zbytnią przesadę, wolno chyba powiedzieć, że esencja myślenia mesjanistycznego w Romantyzmie wynika z oczywistych potrzeb kompensacyjnych czy perswazyjnych wywołanych klęską. O tym, że taka była funkcja mesjanizmu romantycznego, świadczyć może rozstrzygnięcie zasadniczego dylematu natury etycznej czy teologicznej: jak można było w ogóle dopuścić do utożsamienia (nawet w metaforze) Polski i Zbawiciela. Ekspozowana mocno w dramacie niewinność młodzieży litewskiej (niezawiniona ofiara, która schematem intelektualnym mocno zbliża się do figury Baranka) jest raczej nie do utrzymania w kontekście całego narodu i jego dziejów. Stąd następuje tu przynajmniej dwojakie ustosunkowanie się do kwestii ofiary: albo amplifikacja wolności (a przez to przysłonięcie kwestii niewinności) – Polska zabita za wolność, a nie za niewinność, albo traktowanie ofiary jako gestu samooczyszczenia (metafora cierpienia za winy, oczyszczenia się, złożenia do grobu i zmartwychwstania odrodzonym!) – Polska zabita za grzechy i oczyszczona do pełnienia funkcji apostoła wolności wobec Europy.

Owe zresztą dylematy, jak i cała strategia mesjanizmu romantycznego mocno wyznaczają poromantyczne konwencje rozumowania o Polsce, narzucając opisywany tu pewien zmetaforyzowany sposób rozmyślenia o historii narodu. Wydaje się on niezwykle mocno wpisany w refleksję Polaków nad sobą, aczkolwiek zrodzony został dopiero przed stu z okładem laty i nie posiada wyłączności na reprezentację myśli mesjańskiej w polskim życiu intelektualnym.

O tym, że romantycy mieli swoich mesjanistycznych poprzedników, wiemy chociażby z fundamentalnej pracy J. Ujejskiego z lat 30. XX wieku¹. I chociaż wiele z jej tez wybitny znawca zagadnienia Andrzej Walicki odesłał do lamusa, cel zatrudnień badacza międzywojennego wydaje się nie do przecenienia. Ujejski poszukiwał bowiem w swojej pionierskiej pracy właśnie polskich tradycji XIX-wiecznego mesjanizmu, co pozwalało mu bronić tezy, że w Polsce myśli mesjańskiej nie zrodziły jedynie modne tendencje romantyczne, ale że miała ona już przeszło 300-letnią historię.

Jedno należy podkreślić przede wszystkim: był to inny mesjanizm, absolutnie bowiem nie niósł w sobie funkcji konsolacyjnych. Był raczej duchowym, intelektualnym projektem polskości (czy też sarmackości) mocno wychylonym w przyszłość.

Nie chcę powielać uwag Ujejskiego; skupię się na interpretacji myśli mesjanistycznej dwóch pisarzy mocno odpowiedzialnych za sarmacką refleksję historyczną: Stanisława Orzechowskiego (połowa wieku XVI) i Wespazjana Kochowskiego (koniec wieku XVII). Jasne, że choć wspominam tu o dwóch pisarzach, nie znaczy to, że uważam ich za jedyne „mesjanistów” doby sarmackiej. Teza taka sprzeczna byłaby z wiedzą historyczną; a ta nasuwa wniosek,

że stanowią oni ogniwa poważnej i wielowiekowej refleksji nad miejscem Rzeczypospolitej w rodzinie narodów europejskich. W moim przekonaniu refleksja ta w sposób zasadniczy – historycznie rzecz biorąc – datuje się od debat broniących polskiej racji stanu wobec oskarżeń zakonu krzyżackiego (początek XV w.).

Jest kilka możliwości odczytywania protomesjanizmu sarmackiego. Jedna – to możliwość odczytywania owego zjawiska na skrzyżowaniu dwóch tradycji mesjańskich: starotestamentowej (narracja narodu wybranego) i nowotestamentowej (tradycja ludu wybranego). Co interesujące, w swojej wersji staropolskiej, sarmackiej mesjanizm jest pozbawiony elementów pasywnych. To raczej refleksja nad teleologią narodów dokonywana na podstawie Pisma Świętego, próba odmierzenia celów wspólnot w oparciu o refleksję historyczną dokonywaną okiem uzbrojonym w Pismo.

Utrzymuje się jeszcze gdzieś, że w XVII wieku w rozmyślaniach nad sobą nasi przodkowie bezrefleksyjnie powtarzali tezę o podobieństwie „situacji wybrania” przez Stwórcę narodów sarmackiego i żydowskiego. I że, konsekwentnie, refleksja ta przyczyniała się do formowania postaw megalomańskich i ksenofobicznych. Tymczasem pisma Stanisława Orzechowskiego, także Piotra Skargi, a potem Wespazjana Kochowskiego *Psalmidia polska* dowodzą wcale pogłębionej refleksji nad zagadnieniem wybraństwa.

Owa refleksja jawi się w ścisłym związku z perswazyjnymi, retorycznymi celami wypowiedzi renesansowej. Illokucja tych działań wiąże się z mowami doradczymi bądź pochwalnymi, jest funkcją dodatkową zasadniczego celu wystąpienia: często u Orzechowskiego czy u Modrzewskiego nawet występuje w miejscu *capitatio benevolentiae*. Pochwały wyjątkowości

1. J. Ujejski, *Dzieje polskiego mesjanizmu do Powstania Listopadowego włącznie*, Lwów 1931, *passim*.

Mesjanizm sarmacki wobec polskiego mesjanizmu romantycznego

Krzysztof Koehler

wolności polskiej w zestawieniu z sytuacją europejską, budujące zasadnicze nastawienie do zagadnień wolnościowych (a w istocie formułujących jeden z zasadniczych aksjomatów wybraństwa Polaków: wolność), służą przygotowaniu do argumentacji w doradczym (*genus deliberandum*) rodzaju wystąpień – jak w wypadku mów antytureckich Orzechowskiego (1543) – pod hasłem: w obronie wolności należy zmagać się z niewolą, czy w przypadku nakłaniania do przyjęcia nowego prawa w perswazji Modrzewskiego (lata 40. XVI w.) albo wzmocnieniu pozytywnego nastawienia do tej kwestii (*genus demonstrativum*) w przedmowie Orzechowskiego do *Statutów Rzeczypospolitej* J. Przyłuskiego (1553). Stosowane przez lata perswazyjne, a nie opisowe funkcje argumentacji wolnościowej (bo i w tej funkcji pojawia się u Skargi w słynnych *Kazaniach sejmowych*, 1597) z czasem wdrukowały się w umysły szlacheckie. Wolność stała się aksjomatem nie tylko szlacheckiego światopoglądu², ale i zasadniczą przesłanką (i dowodem) na specjalne miejsce Sarmatów w świecie. Oto sławetne „rozumowanie sylogistyczne” Wespazjana Kochowskiego z *Psalmidii polskiej* (1695), gdzie przemawia do nas sam Bóg:

„Jam jest zwierzchnością nad dziedzictwem moim: a jako serc ludzkich prostotę, tak i pól sarmackich równiny z dawna ukochałem.

W opiece mojej jest wolność (...)

Szczególnym bowiem dziełem moim wolność ludzka: a gdy ode mnie wolna wola pochodzi, toć pewnie

Uniewolenia i przymusu nie kocham.

Zrozumieć, królowie, że od Boga te klinoty: a uczcie się, którzy sidła swobodzie stawiacie, że wolność polską ma Pan w opiece swojej”.

Owo rozumowanie jest przez naszych pisarzy uzasadniane wielokrotnie i niejako wielopłaszczyznowo. Dla nas najistotniejsza pozostaje oczywiście płaszczyzna instytucjonalno-ustro-

jowa: zasada wolnościowa wciela się niejako we wszystkie najważniejsze instytucje życia publicznego (od ustroju, poprzez elekcję *virilitim*, po instytucję *liberum veto* i prawo *neminem captivabimus*).

Pojawia się tu dalsze interesujące pytanie, na które będę się starał odpowiedzieć. Polacy do swego mesjanizmu czy też „protomesjanizmu sarmackiego” nie musieli wcale stosować kategorii charakterystycznie religijnych (staro- czy nowotestamentowych). Mogli powoływać się bowiem na pragmatyczne analizy ustrojów europejskich, mogli odwoływać się do klasycznej nauki o państwie i, opierając się na najwyższych autorytetach epoki klasycznej (Arystotelesa i Cycerona), wskazywać na wyższość swoich rozwiązań prawnoustrojowych (przypomnijmy, że ich realizacją był między innymi jeden z najstarszych w Europie zespół praw człowieka i obywatela, nowożytna koncepcja państwa jako umowy społecznej czy dobrowolnego podporządkowania się prawu ludzi wolnych, a wreszcie Konfederacja Warszawska, tolerancyjna umowa społeczna itd.). I – co więcej – mogli w wywodzie absolutnie niereligijnym powoływać się na dowody na trwałość i oczywisty sukces swojej organizacji politycznej (szczególnie po potopie szwedzkim w połowie wieku XVII i pod koniec tego wieku po zwycięstwie wiedeńskim nad Turkami); mogli powoływać się na wolność słowa; mogli wreszcie zdecydowanie odwoływać się do politycznych czy też po prostu międzynarodowych implikacji zagadnienia *antemurale christianitatis* – jako do misji czy też funkcji Sarmacji w rodzinie państw ówczesnej Europy (i tak, pragmatycznie używając tego argumentu, czynili, kiedy zawieszali swoje świętopiętrze płacone Stolicy Apostolskiej).

Jednak z jakiegoś względu nie wystarczał im taki – nazwijmy go spragmatyzowany, empi-

2. A. Zajączkowski, *Szlachta polska*, Wyd. Temper, Warszawa 1990.

ryczny – dyskurs. Jak wiemy, nie tylko instytucjonalnie, politycznie czy też ideologicznie budowano strukturę Sarmacji jako pewnej wspólnoty politycznej; odwoływano się tak samo bowiem, równoległe do pewnych idei religijnych wyprowadzonych z mesjanistycznej myśli staro- i nowotestamentowej. Dlaczego?

Zważmy jeszcze jedno: gdyby w swoich wywodach o Sarmacji nie powoływali się na owe quasi-religijne argumenty, gdyby nie mieli w sobie jakiejś „tęsknoty metafizycznej”, gdyby budowali swoje wywody twardo na faktach, wcale nie musielibyśmy być zawstydzani rzekomą polską megalomanią czy ksenofobią.

Aby spróbować jakoś odpowiedzieć na to pytanie, warto rozważyć gesty dwu wspomnianych pisarzy: Orzechowskiego i Kochowskiego.

Zachowanie pierwszego z nich śmiało można nazwać gestem symbolicznym, ustanawiającym formułę istnienia królestwa polskiego. Dla Orzechowskiego – jak mi się wydaje – uczestnictwo w królestwie polskim staje się uczestnictwem w chrześcijaństwie (a dokładniej w Kościele katolickim). Pisarz ustanawia nałożenie się na siebie dwóch powołań: bycia chrześcijaninem i bycia Polakiem. Mesjanizm w tym wypadku wynika z religijnej refleksji o naturze bycia chrześcijaninem.

Drugi z pisarzy, dokonując parafrazy tekstu biblijnego, narracyjnie utożsamia historię biblijną z historią polską. Jego mesjanizm to stylistyczna formuła, która ma ważne odniesienia egzystencjalne.

Zaskakujący gest szesnastowiecznego retora wypływa z głębokiego przeżycia przesłania Nowego Testamentu. Píše albowiem w roku 1563 Orzechowski swoje *opus magnum*, dzie-

ło, którego celem jest przedstawienie zasady polskiej. Odwołuje się w nim do swoistej symboliki geometrycznej i Rzeczpospolitą charakteryzuje jako figurę *quincunsa*, ostrosłupa o podstawie czworokąta. Wierzchołki owego czworokąta stanowią zasadnicze kamienie węgielne tego państwa, a są to u podstawy: ołtarz, kapłan, król i wiara. Wierzchołkiem zaś całości jest Kościół katolicki, reprezentowany przez papieża. Odsuwając obecnie na bok zdecydowanie argumentacyjny charakter całego przedstawienia (w istocie służy ono bowiem wyszukiwaniu powodów do zmagania się z nowinkami religijnymi w Rzeczypospolitej), warto wskazać w tekście na to miejsce, kiedy autor dokonuje poświęcenia swojego tworu: *quincunsa*. Jest to – w moim przekonaniu – jeden z ważniejszych gestów symbolicznych naszej kultury staropolskiej.

Aby go poświęcić, wpierv stawia nad „drzwiami” do figury krzyż. Ale postawiwszy ów krzyż, pozwala, by niejako utożsamił się on z owym *quincunsem* (który, jak pamiętamy, był symbolem królestwa polskiego). Dzięki temu zabiegowi krzyż uzyskuje swoją funkcję jako *antemurale christianitatis* (jako odniesienie do zasady polskiej: „Przeciwko nieprzyjaciółom tym Krzyża św., którzy Krzyż na wszystkie strony świata rozpięty jest, a gdyż żadnej strony niemasz, skądby szturmowali dzisiaj w Polszcze na wieżę tę kacerze złośliwi...”³).

Dalej zaś Papieżnik (jeden z bohaterów tekstu) zaprasza swoich rozmówców do wejścia pod ten wielowymiarowy krzyż, który stał się *quincunsem*, mówiąc: „Wnidźmyż w imię Boże pod ten Krzyż, w tę wieżę, nie przez okno, ale przez fortkę, którą nam sam Pan Krystus przez krzest święty otworzył kluczem Dawidowym onym (...) i ten jest przybytek jego, który zową w zakonie Sancta Sanctorum, to jest święte

3. Tekst cytuję za wydaniem: S. Orzechowski, *Polskie dialogi polityczne 1563 – 1564*, wydał Jan Łoś, z objaśnieniami historycznymi dra Stanisława Kota, Kraków, nakładem AU 1919, s. 211.

Mesjanizm sarmacki wobec polskiego mesjanizmu romantycznego

Krzysztof Koehler

świętych, bo w tym przybytku nikt nie mieszka jeno ludzie święci, a kto się kolwiek powiada nie być świętym, ten niechaj wynidzie precz z świętego miejsca tego...⁴. Żywa pagina tego tekstu nie pozwala mieć wątpliwości, w jaki *quincunx* zabiegiem Papieżnika wpisywane jest królestwo polskie: „Polska jest Sancta Sanctorum”; zostało tam ono wpisane „przed sześciu set lat” w chwili przyjęcia chrześcijaństwa.

Dalsze rozważania pozwalają Papieżnikowi przenieść słowa świętego Piotra: *Vos autem, genus electum, regale sacerdotium, gens sacra...* wprost na Polaków: „Te słowa wszystkim nam służą Polakom. Naprzód wybrał nas Bóg z poganów i z ciemności pogańskiej, ku dziwnej światłości kościoła swojego nas wezwał (...) prze miłosierdzie swoje (...) i uczynił nas królewskim kapłaństwem sobie, to jest poddał Królestwo nasze Polskie kapłanowi onemu (...) i ukazał nam koniec tego wszystkiego, czemu nas wezwał, czemu nas wybrał (...) nie prze co innego, jedno ażebyśmy wyznawali wielkie dobrodziejstwa jego...⁵. Zwieńczeniem zaś całego wywodu jest konkluzja: „święta jest zewnątrz Krzyża znakiem widowym; święta jest wewnątrz wybranym ludem (wieża ta – K.K.) własnym swym królem, kapłanem urzędowym, ołtarzem świętym, wiarą prawdziwą, w jednym świętym, powszechnym i apostołskim Kościele mieszkając. Nie wątpię w tym nic, iż Królestwo Polskie jest ludem wybranym; iż ma króla, przez którego Pan Bóg rozliczne dary swe nam w Królestwie Polskim daje; iż ma kapłana, królestwa niebieskiego klucznika; iż ma ołtarz, z którego dobrej wonie ofiary od nas Pan Bóg przyjmuje; przy którym ołtarzu stoimy...⁶.”

W sposób charakterystycznie renesansowy oczywiście ta figura ma znamiona retoryczne

amplifikacji, jednakowoż ustanawia zasadę „sarmackiego wybraństwa”. Jako się rzekło, nie jest to wybraństwo ekskluzywne, raczej powołanie do życia chrześcijańskiego, każdorazowo związane z przyjęciem chrztu świętego wyznacza znamię owej mesjańskości. Królestwo polskie, na co zwrócił uwagę Ludwik Kubala⁷, jest tym wymiarem polskości (sarmackości), który ma udział w metafizycznej czy religijnej strukturze rzeczywistości! O tym wymiarze bycia Polakiem poprzez zanurzenie w mesjańskiej misji bycia chrześcijaninem mówi w prawie pół wieku po Orzechowskim Piotr Skarga.

Inną drogą, z punktu widzenia tradycji mesjańskiej tak samo istotną, podążył Wespazjan Kochowski. W jego „testamencie sarmackiej Rzeczypospolitej” mamy do czynienia z frapującym zjawiskiem z pogranicza literatury i ideologii: *Psalmodia polska* (1695) jest parafrazą Księgi Psalmów, jedną z wielu w okresie staropolskim; niemniej jednak dla sarmackiego mesjanizmu niezwykle istotną. Albowiem jeśli uznamy definicję parafrazy staropolskiej jako ściągnięcie tekstu parafrazowanego do poziomu parafrazującego (a w polskim baroku coraz mocniej do horyzontu intelektualnego parafrazującego), to nic dziwnego, że parafraza Kochowskiego staje się w istocie ściągnięciem dziejów i filozofii mesjańskiej biblijnego narodu wybranego do dziejów i filozofii mesjańskiej parafrazującego. W istocie otrzymujemy więc biblijną narrację o królestwie polskim: wkraczamy w jakość naturalnych odniesień właściwych dla Biblii: ustylizowaną na biblijną historię Rzeczypospolitej, ustylizowanego nadawcę tekstu (jest nim dotknięty chorobą skóry, „naznaczony na sędźctwo” prorok Kochowski), ustylizowanego bohatera (Jana III Sobieskiego),

4. Tamże, s. 213–214.

5. Tamże, s. 216.

6. Tamże, s. 217.

7. L. Kubala, *Stanisław Orzechowski i wpływ jego na rozwój i upadek reformacji w Polsce*, Lwów 1906.

a wreszcie ustylizowane instytucje polityczne królestwa (Boża wola działająca na polu elekcyjnym) oraz ustylizowane życie polityczne i codzienne Sarmatów, i tak samo wydarzenie eschatologiczne – triumf wiedeński (jako dowód z dziejów na wybraństwo).

Pytaniem, które się nasuwa podczas lektury staropolskich tekstów mesjanistycznych, jest pytanie o kryteria, o zasadność przypisywania sobie funkcji narodu wybranego przez Boga. Bo jeśli zrozumieć można jakoś Orzechowskiego, który świadomie perswazyjnie operował swymi mesjanistycznymi konkluzjami, to jakie były powody mesjanistycznych marzeń Kochowskiego?

Odpowiedzi jest kilka. Jedną to prosty argument literacki (przejęcie konwencji), zatarcie granicy między konwencją a jej oddziaływaniem egzystencjalnym. Druga to prosty argument „życia Pismem”: na poziomie stylistyki i egzystencji – Kochowski przesiąknięty jest Słowem jako autor (podmiot czynności twórczych) i człowiek (jako pobożny Sarmata katolik z ziemi kieleckiej). Trzecia to konieczny argument myślenia postfiguratywnego (rozpoznać kulturę i siebie we wzorach aprobowanych i podawanych przez tradycję). I ostatni argument, jaki przychodzi mi do głowy: konieczność zrozumienia siebie w świecie poprzez nadanie jakichś sankcji swojemu myśleniu o sobie (jako o wspólnotcie) w świecie. Kod mesjański (staro- czy nowotestamentowy) był jedynym bliskim i możliwym do użycia przez naszych przodków, bowiem nie mogli oni beztrudno zamieszkać w paradygmacie klasycznym (jak czyniła to zachodnia Europa

łacińska), bo nie dosięgła jej, używając języka Mickiewicza, „municipialność rzymska”. Był jeszcze możliwy co prawda projekt starożytności greckiej (mocno lansowany przez Stanisława Orzechowskiego), ale ekskluzywnie przeznaczony dla Rusi (alfabet i geograficzna ciągłość przez dolinę Morza Czarnego, ujście Dunaju aż po Peloponez), przez łacinę niemożliwy do zaaprobowania.

Stąd jawi się samorozumienie Sarmatów jako narodu wybranego. Wszczepione przez edukację formuły mimetyczności, połączone z życiem pogłębianym Pismem dyktowały i konieczność, i sankcję przypisania się do Najwyższej Narracji. Doszło do tego rozumowanie historyczno-polityczne. Ów wybór Sarmatów miał swoją teleologię: naród sarmacki wybrany był nieprzypadkowo, bo wybrany do obrony łaćności, czyli Europy przed groźną Północą i jeszcze groźniejszym Wschodem.

Jak łatwo zauważyć, w tym swoim wymiarze mesjanizm ów nie miał nic wspólnego z funkcjami konsolacyjnymi romantycznych mitów mesjańskich.

Krzysztof Koehler

*poeta, krytyk literacki, eseista,
profesor Uniwersytetu*

*Stefana Kardynała Wyszyńskiego,
dyrektor TVP Kultura.*

*Stały współpracownik „Arcanów”
i „Frondy”. Ostatnio ukazało się jego*

tłumaczenie Ronald Knox,

*Ukryty Strumień, Warszawa 2005
oraz Domek szlachecki w literaturze
polskiej epiki klasycznej, Kraków 2005.*