

### **Kazimierz Maliszewski (Toruń), *Kilka uwag i refleksji na marginesie lektury dzieła niemieckiego badacza o polskiej myśli historycznej w XVI do XVII wieku***



DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/KLIO.2013.056>

W 2006 roku ukazała się praca niemieckiego historyka Hansa Jürgena Bömelburga, dotycząca problematyki polskiego myślenia historycznego w kontekście humanistycznej historii narodowej w czasach nowożytnych<sup>1</sup>. W niedługim czasie zyskała ona szerszy rozgłos zarówno w Niemczech, jak i w Polsce. Wkrótce też, z inicjatywy Andreasa Lawaty'ego, została przetłumaczona na język polski (przez Zdzisława Owczarka) i wydana przez Wydawnictwo Universitas w Krakowie w 2011 roku w ramach serii „Polonica Leguntur”<sup>2</sup>.

Na początku warto powiedzieć kilka słów o jej autorze. Niewątpliwie Bömelburg, jako reprezentant średniego pokolenia historyków niemieckich, okazuje się w świetle dotychczasowej twórczości historycznej znakomitym specjalistą o szerokich horyzontach badawczych. Zdaniem

---

<sup>1</sup> H.-J. Bömelburg, *Frühneuzeitliche Nationen in östlichen Europa. Das polnische Geschichtsdnken und die Reichweite einer humanistischen Nationalgeschichte (1500–1700)* (Veröffentlichungen des Nordost – Institut, Bd. 4), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2006, ss. 559. Por. jej recenzję pióra J. Wijaczki, „Zapiski Historyczne” 2007, t. 72, z. 4, s. 172–174.

<sup>2</sup> Hans-Jürgen Bömelburg, *Polska myśl historyczna a humanistyczna. Historia narodo-wa (1500–1700)*, przeł. Z. Owczarek, wprowadzenie A. Lawaty, Wyd. Universitas, seria „Polonica Leguntur”, Kraków 2011, ss. 855.

Lawaty'ego należy do kręgu „metodologicznie wrażliwych uczonych –uniwersalistów, uzupełniających często amputowaną na Zachodzie pamięć historii Europy o jej środkowo-wschodnią tożsamość”<sup>3</sup>. Bömelburg ma bogatą biografię naukową. Rozpoczęły ją studia na kilku fakultetach: historii, germanistyki, romanistyki i slawistyki w Monastyrze, Besançon i Moguncji (gdzie uzyskał też doktorat). Dwa lata pracował w Centrum Badań Europy Środkowo-Wschodniej w Berlinie. Natomiast w 1994 roku został etatowym pracownikiem naukowym świeżo założonego (w 1993 roku) Niemieckiego Instytutu Historycznego w Warszawie, gdzie przebywał prawie 10 lat. Potrafił aktywnie i wszechstronnie wykorzystać ten czas i możliwości badawcze, jakie się przed nim otworzyły w stolicy Polski. Po habilitacji na uniwersytecie w Halle (2005) i trzech latach pracy naukowej w Nordost-Institut w Lüneburgu objął w 2007 roku stanowisko profesora Historii Europy Środkowo-Wschodniej na uniwersytecie w Giessen.

Już we wcześniejszych swych pracach Bömelburg wiele miejsca poświęcił szeroko pojmowanym stosunkom polsko-niemieckim. Podjął m.in. zagadnienie porównywalności wczesnonowożytnych struktur politycznych i prawnych Rzeczypospolitej i Starej Rzeszy niemieckiej. Zajmował się też kwestią kontaktów wyznaniowych polskich i niemieckich protestantów. Istotnym wątkiem jego badań stał się problem genezy i kształtowania się wzajemnych stereotypów polsko-niemieckich. W polu jego zainteresowań badawczych znalazła się wreszcie historia Prus i regionów pogranicza polsko-niemieckiego. Te szerokie badania przygotowały go niewątpliwie do napisania omawianego dzieła.

Prezentowana praca, mimo swej dużej objętości (liczy łącznie 855 stron), ma dość przejrzystą konstrukcję. Składa się ze wstępu i 8 rozdziałów, wykazu źródeł i literatury oraz indeksu osobowego. Tytuły rozdziałów są następujące:

1. Kultura polityczna w okresie nowożytnym i przekaz historii narodowej
2. Recepcja średniowiecza

---

<sup>3</sup> A. Lawaty, *Wprowadzenie*, [w:] ibidem, s. 6.

3. Krakowski program historyczny wobec tradycji i humanistycznego pisarstwa historycznego (1500–1550)
4. Popularyzacja historii narodowej w dyspucie między monarchą a ruchem reformatorskim (1550–1620)
5. Dwór Wazów a dyfuzja narodowego obrazu historii
6. Narodowo-republikański obraz historii? Polskie myślenie historyczne w drugiej połowie XVII wieku
7. Zasięg polskiej myśli historycznej: społeczeństwo – wyznanie – region
8. Polska nowożytna myśl historyczna na europejskim tle (jest to dość obszerne podsumowanie pracy, pokazujące omawiane zagadnienia na tle ogólnoeuropejskim).

Warto już na początku zwrócić uwagę, że dzieło Bömelburga, powstałe pierwotnie jako rozprawa habilitacyjna, jest rezultatem zarówno jego nadzwyczajnej erudycji, jak też wynikiem symbiozy historiografii niemieckiej i polskiej oraz częścią szerszej debaty na temat myśli politycznej i kultury historycznej w Europie Środkowo-Wschodniej w okresie XVI–XVII wieku. Autor oparł się na bogatej i różnorodnej podstawie źródłowej. Starał się uwzględnić możliwie szeroki wachlarz przekazów drukowanych i rękopiśmiennych z okresu od końca XV do schyłku XVII wieku. W zakresie starodruków i rękopisów wykorzystał zasoby wielkich polskich bibliotek i archiwów (por. spis tych instytucji – s. 54, przypis 54). Korzystał nie tylko ze źródeł historiograficznych, ale wniknął też głębiej w teksty literackie, poezję historyczną i pisma panegiryczne, a także uwzględnił kazania i mowy. Wiedzę źródłową wzbogacił o bardzo szeroką wiedzę pozaźródłową, którą zaczerpnął z niezwykle obfitej literatury publikowanej zarówno w języku polskim, jak i niemieckim oraz w innych językach europejskich. Mimo to można jeszcze wskazać na szereg nieuwzględnionych przez niego istotnych opracowań, między innymi: Z. Bokszański, *Stereotypy a kultura*, Wrocław 2001; J. S. Bystron, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII*, t. 1, Warszawa 1976 (R. 2, *Współmieszkańcy obcego pochodzenia*; R. 3, *Stosunki z zagranicą* [Europa Łacińska], R. 4, *Stosunki z zagranicą* [Wschód i kraje zamorskie], s. 51–142); *Chrześcijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej. Materiały Międzynarodowego Kongresu, Lublin 24–*

26 września 2002, red. ks. S. Wilk, Lublin 2003; J. Ekes, *Złota demokracja*, Warszawa 1987; K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986; A. Jobert, *Od Lutra do Mohyły. Polska wobec kryzysu chrześcijaństwa 1517–1648*, przeł. E. Sękowska, przedmowa J. Kłoczowski, postłowie Z. Libiszowska, Warszawa 1994; J. Kłoczowski, *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, Warszawa 2003; G. Labuda, „My” i „Oni” czasu teraźniejszego w perspektywie historycznej i politologicznej, [w:] *Kultura polityczna w Polsce*, t. 4, *Swoi i Obcy*, cz. 1, red. M. Kosman, Poznań 2004, s. 11–33; J. Maciejewski, *Dylematy wolności. Zmierzch sarmatyzmu i początki Oświecenia w Polsce*, Warszawa 1994; K. Maliszewski, *W kręgu staropolskich wyobrażeń o świecie*, Lublin 2006; *Mity i stereotypy w dziejach Polski*, red. J. Tazbir, Warszawa 1991; A. Mączak, *Rządzący i rządzeni. Władza i społeczeństwo w Europie wczesnonowożytnej*, Warszawa 1986; *Narody i stereotypy*, red. T. Walas, Kraków 1995; *Orient i orientalizm w sztuce. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Kraków XII 1983*, Warszawa 1986; J. Pelc, *Barok – epoka przeciwieństw*, Warszawa 1993; K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*, Warszawa 1968; idem, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, Warszawa 1992; S. Salmonowicz, *Polacy i Niemcy wobec siebie. Postawy – opinie – stereotypy (1697–1815). Próba zarysu*, Olsztyn 1993; *Sąsiedzi i inni*, A. Garlicki, Warszawa 1978; *Swojskość i cudzoziemszczyzna w dziejach kultury polskiej*, red. Z. Stefanowskiej, Warszawa 1973; *Uniwersalizm i swoistość kultury polskiej*, t. 1, red. J. Kłoczowskiego, Lublin 1989; A. Zajączkowski, *Główne elementy kultury szlacheckiej w Polsce. Ideologia a struktury społeczne*, Wrocław 1961 (2 wydanie ukazało się pt. *Szlachta polska. Kultura i struktura*, Warszawa 1993).

Te braki w literaturze, nieuniknione przecież przy tak obszernie ujętym problemie badawczym, w żadnym stopniu nie umniejszają walorów rozprawy Bömelburga, który jasno i precyzyjnie sformułował cel swoich badań oraz założenia teoretyczno-metodologiczne, mające – jak to określił – charakter mieszany:

- 1) wykorzystał przede wszystkim nowsze prace, które otwierają nowe perspektywy badawcze dla studiów nad Europą Środkowo-Wschodnią,

- 2) zastosował w swej książce instrumentarium oparte na metodach niemieckich badań nad semantyką historyczną oraz koncepcjach wypracowanych przez brytyjską *new intellectual history*. Szczególnie cenna jest przeprowadzona przez autora analiza kształtowania się historii pojęć (*Begriffsgeschichte*) używanych w dyskursie politycznym w Rzeczypospolitej szlacheckiej, w tym europejskim narodzie Sarmatów posługującym się zarówno językiem polskim, jak i łaciną. Już w pierwszym rozdziale sformułował tezę, że

w ramach powstawania tradycji republikańskiej, która rozpowszechniła się we wczesnej nowożytności w całej Rzeczypospolitej, określanej jako *respublica*, dużą rolę odgrywała polska konstrukcja historii i jej wielokrotne przekształcenia. Szkoła lelewelowska, stworzona w epoce rozbiorów przez Joachima Lelewela i kontynuowana przez jego następców, wyniosła republikańską tradycję do roli konstytutywnego elementu polskiej myśli, cechującego historię Polski od średniowiecza po dzieje najnowsze (s. 40–41).

- 3) Bömelburg sięgnął wreszcie do kwestionariusza pytań wypracowanych przez tak zwaną historię pamięci, która przy odpowiednich zabiegach badawczych umożliwia poczynienie nowych ustaleń również w odniesieniu do nowożytnej historii Polski.

W omawianej pracy znacznie szerzej niż w dotychczasowych opracowaniach na ten temat został uwzględniony międzynarodowy aspekt polskiej konstrukcji historii. Autor wyjaśnia jednak, że zauważalny miejscami silniejszy akcent położony na stosunki polsko-niemieckie nie bierze się z jego niemieckiej narodowości, ani też nie był zamierzony, lecz wynika z przeprowadzonych badań. Można nawet powiedzieć, że nowożytna polska konstrukcja historii powstawała w pierwszym rzędzie w wyniku odgraniczania się od i odnoszenia się do włoskich – a szczególnie – niemieckich autorów.

Po tych ogólnych uwagach wstępnych chciałbym teraz poruszyć kilka wątków i zagadnień wybranych z całej szerokiej i bogatej w treści syntetyczno-analitycznej pracy niemieckiego badacza, które wydają mi się dyskusyjne.

Niewątpliwie wciąż otwartym problemem do dyskusji wśród badaczy różnych dziedzin polskiej humanistyki pozostaje paradygmat sarmatyzmu. Ocena jego roli w historii kultury polskiej nie należy do łatwych problemów.

Trzeba jej dokonać w sposób historyczny, uwzględniając kontekst ogólnoeuropejski i wewnętrzne przemiany, aby uniknąć przesadnych apologii lub potępień. We współczesnych badaniach odeszliśmy już od negatywnego traktowania kultury polskiej okresu sarmackiego baroku, od apriorycznego uznawania go za stojący dużo niżej od poprzedniego, nazywanego odrodzeniem, czy też późniejszego oświecenia. Zdawałoby się, że problem sarmatyzmu jest tak mocno zbanalizowany, że już nic nowego nie da się o nim powiedzieć. Jest jednak wprost przeciwnie, wydaje się, że to właśnie dziś, na początku XXI stulecia, należy dokonać reinterpretacji tego fenomenu kulturowego ze współczesnego punktu widzenia<sup>4</sup>. Zagadnienie to wymaga badań interdyscyplinarnych, które zresztą już w pewnych zakresach są prowadzone, nie tylko przez historyków kultury, lecz także przez badaczy historii literatury i sztuki, socjologów i antropologów kultury<sup>5</sup>. Niezwykle cenne okazują się oceny polskiego sarmatyzmu formułowane przez badaczy zagranicznych. Wśród nich także i Bömelburg ukazuje – w kontekście swych głównych badań – sarmatyzm jako oryginalny wkład Rzeczypospolitej Obojga Narodów do kultury europejskiej. Zwraca jednak przy tym uwagę na inflacyjne i nieprecyzyjne używanie tego pojęcia przez polskich historyków. Nieostry też w tych badaniach jest, jego zdaniem, zakres czasowy paradygmatu sarmatyzmu. Każdy z wybitnych badaczy tego fenomenu, jak Tadeusz Ulewicz, Tadeusz Mańkowski, Stanisław Cynarski, Janusz Pelc, Janusz Tazbir czy też Jacek Staszewski, określał inny czas jego powstania i trwania. Brakuje też jednolitej definicji sarmatyzmu. W związku z tym niemiecki badacz w odrębnym fragmencie swej pracy pt. „Ekskurs: Sarmacja – Sarmaci – sarmatyzm: pojęcie i zasięg oddziaływania paradygmatu” (s. 659–673) próbuje porządkować, uściślać i precyzować samo pojęcie „sarmatyzmu”, wyodrębniając trzy główne jego wątki:

- 1) humanistyczne wizje i konstrukcje makroregionu „Sarmacji” z odniesieniem do cywilizacji antycznej,

<sup>4</sup> Por. m.in. zbiór esejów i wykładów na temat: „Sarmatyzm i nowoczesność, „Przeгляд Polityczny” 2008, nr 87, s. 53–121.

<sup>5</sup> O sarmatyzmie z punktu widzenia antropologa kultury pisał m.in. P. Kowalski, „*Theatrum świata wszystkiego i poćwiwy gospodarz*”. *O wizji świata pewnego siedemnastowiecznego pisarza ziemiańskiego*, Kraków 2000.

- 2) wizję kultury szlacheckiej, dominującej w Rzeczypospolitej XVII wieku (sarmatyzm jako styl, formacja kulturowa, światopogląd i sposób myślenia głównie średniej szlachty),
- 3) określenie tradycyjnej, konserwatywnej kultury elit w Europie Środkowo-Wschodniej w XVIII i na początku XIX wieku, opierającej się modernizacji według wzorów zachodnioeuropejskich.

Ostatecznie Bömelburg w swych rozważaniach redukuje omawiane pojęcie, stosując jeszcze ostrzejszy podział na:

- 1) geograficzne użycie pojęcia „Sarmacji”,
- 2) legendę dotyczącą pochodzenia od antycznych „Sarmatów”,
- 3) „sarmatyzm” jako element walki społeczno-politycznej, używany od drugiej połowy XVIII wieku.

Nie do końca zgodziłbym się ze wszystkimi proponowanymi przez autora „Polskiej myśli historycznej” definicjami „sarmatyzmu”. Podkreślić bowiem należy, że z samej swej natury to zjawisko kulturowe nie da się całkowicie precyzyjnie określić ani pod względem rzeczowym, ani terytorialnym, ani też chronologicznym. Nawet na podstawie literatury przedmiotu, zarówno starszej, jak i najnowszej, możemy mówić o różnorodnych obliczach i kształtach, a nawet paradoksach polskiego sarmatyzmu i baroku<sup>6</sup>. Kultura sarmacka była wtopiona w szeroko pojętą kulturę europejskiego baroku. Siedemnastowieczni Sarmaci doceniali wartość własnej kultury, byli z niej dumni, ale przecież nie odcinali się od poczucia wspólnoty europejskiej, co więcej – mieli świadomość jej współtworzenia<sup>7</sup>. Wydaje mi się, że pod pojęciem „sarmatyzmu” należy rozumieć: po pierwsze – mit etnogenezy, po drugie – ideologię „sarmacką”, dominującą w XVII wieku, i po trzecie – sarmacką formację kulturową o specyficznych, oryginalnych cechach, wyróżniających się na tle kultury europejskiej w XVI–XVIII wieku, która odcisnęła swe trwałe piętno na kulturze i mentalności Polaków w XIX–

<sup>6</sup> Zob.: J. Pelc, *Dylematy staropolskiego sarmatyzmu*, [w:] *Sarmackie theatrum*, t. 1, *Wartości i słowa, Materiały z konferencji naukowej, Katowice 9–11 grudnia 1998 roku*, red. R. Ociecek przy współ. B. Mazurkowej, Katowice 2001, s. 11–21.

<sup>7</sup> K. Maliszewski, *Między tradycją narodową a dziedzictwem europejskim. Kilka uwag o staropolskim sarmatyzmie*, [w:] idem, *Z dziejów staropolskiej kultury i cywilizacji*, Lublin 2010.

–XX i na początku XXI wieku (można tu mówić o reliktach sarmatyzmu)<sup>8</sup>. To też jest jakiś sposób porządkowania pojęcia „sarmatyzmu” i czasowego określenia sarmackiego paradygmatu.

Warto tu zwrócić uwagę, że analizowane w dawniejszych badaniach przeciwstawne postawy występujące w polskiej kulturze i mentalności zbiorowej, takie jak swojskość i cudzoziemszczyzna, swoistość i uniwersalizm, zaściankowość i europejskość, wreszcie zaś – ksenofobia i ksenofilia, wymagają dziś ściślejszych ustaleń badawczych i nowych interpretacji. Jeśli chodzi o nasilające się w społeczeństwie polskim od połowy XVII stulecia postawy ksenofobiczne, to stwierdzić trzeba, że pod tym względem mieszkańcy Rzeczypospolitej nie różnili się aż tak bardzo, jak się na ogół sądzi, od innych narodów europejskich. Cudzoziemiec jawił się wielu mieszkańcom naszego kontynentu, bez względu na narodowość, jako ktoś obcy, a więc podejrzany i niepokojący. Współczesne badania „imagologiczne” wskazują wyraźnie, że wyobrażenia i stereotypy, które tworzą wzajemnie o sobie sąsiadujące narody, są zabarwione przeważnie niechęcią i różnego rodzaju uprzedzeniami o charakterze emocjonalnie negatywnym, co jeszcze silniej utrwala je w świadomości wielu następných pokoleń<sup>9</sup>. Tak też było w przypadku tworzenia i kształtowania się wzajemnych stereotypów polsko-niemieckich. Nie w pełni podzielam opinię Bömelburga, że stanowisko polskiej szlachty było w XVI–XVII wieku jednoznacznie antyniemieckie. Na podstawie własnych badań nad polskimi gazetami rękopiśmiennymi z XVII i pierwszej połowy XVIII wieku, pismami politycznymi z okresu pierwszego bezkrólewia, wypowiedziami obcych dyplomatów, kazaniem, przysłowiami i utworami literackimi mogę stwierdzić, że inny jest np. stereotyp Niemca w polskich pieśniach i przysłowia, nieco zaś inny w gazetach pisanych,

<sup>8</sup> Pojęcie „formacji kulturowej” w odniesieniu do sarmatyzmu i oświecenia w Polsce zastosował J. Maciejewski, *Oświecenie polskie, początek formacji, jej stratyfikacja i przebieg procesu historycznoliterackiego*, w: *Problemy literatury polskiej okresu oświecenia*, seria 2, red. Z. Goliński, Wrocław 1977, s. 5–128.

<sup>9</sup> Por.: W. Buchanan, H. Cantrill, *How Nations See Each Other*, Urbana 1953; H. C. Duiker, H. N. Frijda, *National Character and National Stereotypes*, Amsterdam 1960. Zob. też: F. Znaniecki, *Studia nad antagonizmem do obcych*, Poznań 1931; W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, Warszawa 1972, s. 235 i n. oraz Z. Bokszański, *Stereotypy a kultura*, Wrocław 2001.



które podawały więcej informacji o charakterze bardziej obiektywnym. Można więc przyjąć założenie, że w ówczesnym społeczeństwie polskim istniały niejako „elitarne” i ludowe obrazy świata zewnętrznego, a więc różne poziomy jego stereotypizacji, które jednak w wielu punktach stykały się ze sobą<sup>10</sup>. W Rzeczypospolitej od XVI do XVII wieku można było wyróżnić trzy względnie niezależne społeczne obszary konstruowania wizerunku Niemca:

- 1) obraz Niemca jako sąsiada obcego pochodzenia, co prawda współmieszkańca tej samej ziemi, jednak „obcego” pod względem obyczaju, stylu życia, języka i stroju. Niemcy, podobnie jak Żydzi, byli zasiedziałyami często od kilku wieków „krajowymi cudzoziemcami”,
- 2) obraz Niemca, który „nigdy nie był Polakowi bratem”, czyli wywodzącego się z przysłowia powstałego na przełomie XIII i XIV wieku, powielanego później jako dogodna politycznie dewiza stosowana w zależności od okoliczności. Czołowi przedstawiciele polskiej historiografii renesansowej, w dużej mierze na podstawie dzieła Jana Długosza, przekazali współczesnym wytworzony w poprzednich wiekach, pod wpływem stałych związków polsko-niemieckich, obraz Niemców jako niemalże śmiertelnych wrogów Polski i Polaków. Chciałbym tu jednak poczynić zastrzeżenie, że problem badań nad obrazem „przysłowiowego wizerunku Niemca” w kulturze staropolskiej pozostaje wciąż otwarty. Warto w tym miejscu podać przykład pozytywnego przysłowia dotyczącego członka społeczności niemieckiej. W 1690 roku warszawski redaktor gazet pisanych, Wawrzyniec Słozkiewicz, w liście do sekretarza Rady Torunia J. G. Rösnera, dziękując za przesłaną rzepę i kielbaski toruńskie (specjały znane w całej ówczesnej Polsce), pisał z uznaniem:

Oto widzę i uznawam, że Moy Mściwy Pan Swego Niemieckiego Parolu dotrzymałeś, trzymając się dawnego przysłowia: Nie masz ci nie masz nad Niemiecki Parol,

<sup>10</sup> Zob.: K. Maliszewski, *Kształtowanie się stereotypu Niemca i obrazu krajów niemieckich w potocznej świadomości sarmackiej od XVI do połowy XVIII wieku, (Próba rekonesansu)*, [w:] *Polacy i Niemcy. Z badań nad kształtowaniem heterosterotypów etnicznych. Zbiór studiów*, red. K. Wajda, Toruń 1991, s. 7–44.

dotrzymał mi go grzeczny człowiek Karol, jakosż to prawda, że cnotliwy Bruder, stanął mi w słowie lub się wżyzł z pluder<sup>11</sup>.

Kiedy to przysłowie zostało po raz pierwszy wypowiedziane? Nikt nie jest dziś w stanie stwierdzić, a przecież funkcjonowało w tym samym czasie w społecznym obiegu wraz z przysłowiem „Niemca – co to nigdy Polakowi nie był bratem”. Często też w przysłowiaż wytykano harde zachowanie, skąpstwo i nieużytość Niemców. Równocześnie podkreślano ich rządność, pracowitość, oszczędność itp. Zatem przy badaniach stereotypu przysłowiowego Niemca trzeba mieć na uwadze tę dyferencjację opinii, by nie ulegać jednostronnym schematom.

- 3) obraz Niemca – luteranina. Najpełniejszy, najbardziej syntetyczny zbiorowy wizerunek Niemca w Polsce XVI–XVII wieku znalazł swoje odzwierciedlenie w postaci Marcina Lutra. Do spopularyzowania jego osoby przyczynił się w dużej mierze Kościół katolicki, który m.in. poprzez coniedzielne kazania nie pozwalał szerokim rzeszom wiernych zapomnieć o życiu i działalności tego religijnego reformatora. Dzięki doktorowi Marcinowi Niemcy, chyba jako pierwsi z narodowości zamieszkujących w Rzeczypospolitej, mogli się jej mieszkańcom kojarzyć z jakąś określoną postacią, ze wszystkimi cechami charakteru, które uważano za nieodłączne dla tej nacji, takimi m.in. jak zbytne zamiłowanie do piwa i niewybrednych uczt, łamana i przez to śmieszna polszczyzna, czy wreszcie plebejskie pochodzenie. W praktyce zaczęła się powoli zacierać różnica pomiędzy postacią Lutra reformatora a jego niemieckimi współwyznawcami, co znalazło swój wyraz w popularnej w tym czasie zbitce pojęciowej „luter” (pisanej małą literą). W okresie kontrreformacji zaczęła się też utrwałać jedna klisza propagandowa, w której łączono heretyka z diabłem. Autostereotyp Polak – szlachcic – katolik zaczęto wówczas uzupełniać sądem, że zarówno diabeł, jak i kacercz to cudzoziemcy niemieckiego pochodzenia.

<sup>11</sup> Archiwum Państwowe w Toruniu, XIV, 43: List Wawrzyńca Słozkiewicza do J. Rösnera, Warszawa 17 IX 1690.

Można ogólnie stwierdzić, że nie wszystkie opinie Polaków o Niemcach w XVI–XVII wieku były nacechowane wrogością. W ramach opozycji „polskości” i „niemieckości” należy zawsze dostrzegać różne rozłożenie akcentów w zależności od czasu i środowiska społecznego. Podobnie też zróżnicowany był obraz krajów niemieckich w zbiorowej świadomości sarmackiej, widziany głównie poprzez pryzmat różnic religijnych i ustrojowych.

Wydaje mi się, że w dziele Bömelburga w zbyt małym stopniu uwzględniony został problem relacji pomiędzy kulturą sarmacką a światem Orientu. A przecież rozwinęła się ona na podwójnym styku kultur: Zachodu i Wschodu oraz chrześcijańskiej Europy jako całości i muzułmańskiego Orientu. Jeszcze w XX wieku Jerzy Liebert w „Piosence do Warszawy” pisał:

Ani tu Zachód, ani Wschód,  
Coś tak, jak gdybyś stanął w drzwiach...<sup>12</sup>

Funkcjonujący i wciąż powielany w Rzeczypospolitej negatywny stereotyp Turcji i Turka oraz lęk przed turecką potęgą nie przeszkadzały, jak to już wykazano w licznych opracowaniach, przenikaniu do polskiej kultury w XVII i XVIII wieku wielu elementów orientalnych, zapożyczonych głównie z Turcji. W każdym razie wzory Bliskiego Wschodu turecko-tatarskiego mocno wpłynęły na polskie stroje, wyposażenie wnętrz, styl broni czy końskiej uprzęży. Tadeusz Chrzanowski słusznie ocenił problem orientalizmu w kulturze staropolskiej, stwierdzając m.in., że

...wojny z Turcją nie oddaliły od Rzeczypospolitej Orientu jako zjawiska kulturowego, przeciwnie – przybliżyły doń nie tylko wiedeńcyków, ale znacznie wcześniej panów szlachty spod Biecza, Sieradza czy Tykocina [...]. Orient w Polsce stał się w pewnym momencie poniekąd codziennością, gdy jednocześnie coraz to zmieniały się mody i style importowane z Zachodu<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> J. Liebert, *Pisma zebrane*, Warszawa 1976, t. 1, s. 199.

<sup>13</sup> T. Chrzanowski, *Orient i orientalizm w kulturze staropolskiej*, [w:] *Orient i orientalizm w sztuce. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki*, red. E. Karwowska, t. 12, Kraków 1986, s. 43–69 (tam dalsza literatura).

Można ogólnie stwierdzić, że o ile naśladowano w Polsce XVII–XVIII wieku Turków w wielu przejawach kultury materialnej, to na pewno między obu narodami istniała wówczas przepaść nie do przebycia w sferze wartości cywilizacyjno-religijnych i w obyczajach<sup>14</sup>.

Bömelburg docenił, co prawda, religijne (głównie katolickie) aspekty kultury staropolskiej, jednak nie do końca pokazał rolę tej religijności w całokształcie życia dawnych Polaków. Jak dowiodły m.in. badania Karola Górskiego i historyków chrześcijaństwa w Polsce i w Europie, działających głównie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, z Jerzym Kłoczowskim na czele, katolicyzm nierozłącznie związał się z polskością od 966 roku<sup>15</sup>. Stał się on niezwykle ważnym składnikiem kultury polskiej, nierozzerwalnie związanym z jej dziejami i tożsamością narodową (także jako istotny element polskiego charakteru narodowego). Również i z moich własnych badań dokumentów epoki wynika, że religijny sposób widzenia świata i życia był istotnym wyróżnikiem ideologii i umysłowości sarmackiej. Na przykład redaktorzy gazet rękopiśmiennych, podobnie jak sarmacy historyografowie, reprezentowali poglądy historiozoficzne o silnym zabarwieniu religijnym. Katolicyzm niezwykle głęboko wniknął w życie i mentalność społeczeństwa staropolskiego, przybierając oryginalne „sarmackie” cechy w zakresie obrzędowości i praktyk religijnych, tworząc w sumie swoisty

---

<sup>14</sup> Por.: K. Maliszewski, *Świat Orientu w sarmackiej wyobraźni. Uwagi na podstawie analizy polskich gazet rękopiśmiennych z epoki baroku*, [w:] *Sarmatismus versus Orientalismus in Mitteleuropa (Sarmatyzm versus Orientalizm w Europie Środkowej)*, M. Długosz, P. O. Scholz, unter mit Arbeit von M. Faber, Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur, Berlin 2012, s. 191–214 (z obszernym tłumaczeniem na język niemiecki). Praca Bömelburga ukazała się jednak już po wydaniu tego wartościowego zbiorowego opracowania, stanowiącego pokłosie wspólnej konferencji badaczy niemieckich i polskich, jaka odbyła się w dniach 9–12 grudnia 2010 roku w Zamościu, podczas której pojawiły się nowe postulaty i propozycje badań nad wspólnymi relacjami pomiędzy Sarmatyzmem a Orientem.

<sup>15</sup> K. Górski, *Od religijności do mistyki. Zarys życia wewnętrznego w Polsce*, cz. 1; 966–1795, Lublin 1962; idem, *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980; idem, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986; idem, *Zarys dziejów katolicyzmu w Polsce*, Toruń 2008; J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 1986; *Chrześcijaństwo Polsce. Zarys przemian 966–1979*, red. J. Kłoczowski, Lublin 1992; J. Kłoczowski, *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*, Warszawa 2000.

fenomen polskiej religijności, określający sposób widzenia rzeczy doczesnych i wiecznych. Specyficznie polską cechą tej religijności był kult maryjny, sanktuaria maryjne zaś stanowiły nie tylko miejsca samego kultu, ale i społecznej integracji. Do sanktuariów tych pielgrzymowali bowiem obok katolików także i różnowiercy, widzący w Maryi wspólną królową narodu polskiego. Autor nie był w stanie wykorzystać całej polskiej literatury, która w ostatnich latach narosła w Polsce wokół kultu maryjnego, o co nie można mieć do niego pretensji<sup>16</sup>. Trudno też autorowi, spoglądającemu z zewnątrz, dostrzec cały wymiar piętna, jaki polska kultura katolicka w Rzeczypospolitej szlacheckiej odcisnęła na artystycznych dziełach z zakresu literatury, nauki i sztuki. Myśl sarmacka, filozoficzna i teologiczna najpełniej wyraziła się w literaturze staropolskiej okresu renesansu i baroku, która przeniknięta była głęboko religijnością, wyrażającą radość istnienia, ciepło, życzliwość i otwartość wobec świata<sup>17</sup>.

Powyższe uwagi mają charakter dyskusyjny. Stanowią jedynie wybór pewnych kwestii z całego bogactwa wątków i zagadnień zawartych w pracy Bömelburga. Autor potrafił „wczuć się” w polską historię i kulturę. Równocześnie zaprezentował szeroki horyzont porównawczy, prowadząc swe badania – można by tak powiedzieć – „szerokim pługiem”. Okazał się wielkim erudyta. Jego dzieło stanowi rzetelną naukową pracę historyczną, pisaną *sine ira et studio*, wolną od przesadnej krytyki czy polemiki o charakterze ideologicznym. Jego spojrzenie, niejako z zewnątrz, na polską myśl historyczną w kontekście humanistycznej historii narodowej w XVI–XVII wieku ukazuje całe jej bogactwo na tle różnych uwarunkowań i zawirowań dziejów Rzeczypospolitej w ówczesnej epoce. Nie po raz pierwszy się zdarzyło, że uczone zagraniczne wyręczył niejako historyków polskich. Jego ustalenia i interpretacje, chociaż w wielu miejscach dyskusyjne, inspirują i otwierają

<sup>16</sup> K. W. Szwarocka, „Sarmacka Bogini”. *Kult maryjny w Polsce doby Baroku*, Toruń 2010, tam szeroka literatura przedmiotu.

<sup>17</sup> Szerzej na ten temat por. K. Maliszewski, *Kościół katolicki a kultura polska sarmackiego baroku – w kręgu wzajemnych wpływów i oddziaływań. Próba zarysu problematyki*, [w:] *Rzeczpospolita wielu wyznań. Materiały z międzynarodowej konferencji, Kraków, 18–20 listopada 2002*, red. A. Kaźmierczyk, A. K. Link-Lenczowski, M. Markiewicz i K. Matwiowski, Kraków 2004, s. 321–328.

nowe, szerokie horyzonty badawcze nad wielkim bogactwem polskiej myśli doby renesansu i baroku. Dzieło Hansa Jürgena Bömelburga śmiało można zaliczyć do kanonu polskiej historiografii. Książka ta może zainteresować nie tylko licznych czytelników ze środowisk naukowych i uniwersyteckich, lecz także osoby związane z różnymi instytucjami kulturalnymi i oświatowymi, a także kręgami politycznymi.