

# Wąsy

Grzegorz Grochowski

---

# Wstęp

---

## Wąsy

---

Grzegorz Grochowski

---

**S**armatyzm pozostaje wciąż jednym z ważniejszych wątków polskiej debaty tożsamościowej, ostatnio głównie za sprawą prac Przemysława Czaplińskiego i Jana Sowy<sup>1</sup>, które wpisują analizę szlacheckiej tradycji w szeroki kontekst badań nad nowoczesnością. Propozycje te łączą genealogiczne ujmowanie historii, które skutkuje eksponowaniem autorskiej perspektywy i szukaniem powiązań między badanym wycinkiem przeszłości i obecnym stanem rzeczy. W obu widać też znamienne dla dzisiejszej humanistyki chęć wykroczenia poza suche rekonstrukcje idei, programów, pojęć, w kierunku problematyzacji wspólnotowego doświadczenia, inspirowanej przez nowsze kierunki badawcze (psychoanaliza kulturowa, studia afektywne, postmarksizm, krytyka postkolonialna, studia nad cielesnością, analiza dyskursu, badania nad wizualnością, socjologia refleksyjna itp.). Takiemu przesunięciu ma służyć m.in. próba dowartościowania zjawisk dotychczas marginalizowanych (ze względu na ich przygodność, trywialność, amorficzność, subiektywność czy epizodyczność). Projektowany opis sarmatyzmu miałby więc obejmować nie tylko oficjalnie dekreteowane treści, ale też

---

### Grzegorz

**Grochowski** – dr, adiunkt w Pracowni Poetyki Teoretycznej Instytutu Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. Zajmuje się poetyką, genologią i analizą dyskursu. Autor książki *Tekstowe hybrydy* (2000), współautor *Słownika pojęć i tekstów kultury* (2002). Członek kolegium redakcyjnego „Tekstów Drugich”. Kontakt: grzegorzgrochowski@hotmail.com

---

1 P. Czapliński *Resztki nowoczesności. Dwa studia o literaturze i życiu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011; J. Sowa *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków 2011.

irracjonalne instynkty i pragnienia, emocjonalne wyparcia i stłumienia, cielesne odruchy, anegdotyczne osobliwości, rutynę codzienności i mimowolne natręctwa.

Wskazane tendencje znajdują pewne odzwierciedlenie w artykułach, do których lektury zapraszamy w bieżącym numerze. Pojawiają się wśród nich także solidne rekonstrukcje filologiczne, ale znaczna część tekstów jest raczej poświęcona śledzeniu późniejszych nawiązań do staropolskiej tradycji. Warto przy tym zwrócić uwagę na nieostry charakter podziału, gdyż nawet w pracach o historycznoliterackiej dominancie, eksponujących macierzysty kontekst, można by się doszukiwać pośrednich odniesień do współczesnych uwarunkowań (np. omówienie herbarza wydobywa kwestię dotychczas nieco bagatelizowaną, a ciekawą ze względu na przejawy snobizmu heraldycznego). Jednym z wyraźniejszych przykładów zainteresowania historyczną antropologią codzienności jest zaś prezentowana analiza formuł cielesności, utrwalających ślad sarmackiego rodowodu w nowoczesnych kodach smaku.

Dowartościowanie spraw uznawanych niegdyś za trywialne i peryferyjne w kontekście nowoczesnej formacji wydaje się usprawiedliwione specyfiką okoliczności historycznych, leżących u podłoża teoretycznych uogólnień. Najbardziej klarownym przykładem wydaje się rosyjski wariant zmiany kulturowej z przełomu XVII i XVIII wieku. Jak pamiętamy, za początek modernizacji w tym kraju uznaje się zwykle reformę obyczajową Piotra I, który po powrocie z europejskich wojaży kazał bojarom zgolić brody i zabronił noszenia dotychczasowych strojów. Można więc powiedzieć z niewielką przesadą, że otwarcie nowych czasów nastąpiło w świecie mody, a nie kultury duchowej, i kojarzy się raczej z wysiłkiem balwierzy niż z dokonaniem pisarzy, myślicieli, artystów czy społecznych wizjonerów<sup>2</sup>.

Trudno byłoby wskazać równie spektakularny przełom w polskiej kulturze (m.in. ze względu na inny przebieg modernizacji, rozciągniętej w czasie, destabilizowanej przez kolejne zerwania i nawroty), ale „fryzjerskie” dylematy również u nas odegrały znaczącą rolę podczas przechodzenia do nowoczesności. W numerze poświęconym reinterpretacjom staropolskiego dziedzictwa warto więc poświęcić choć chwilę uwagi wąsom, które swym zasięgiem oddziaływania przekraczają granice mody, wciąż bowiem okazują się najbardziej rozpoznawalnym emblematem sarmackiej tradycji i jednym z ważniejszych rekwizytów w całym *imaginarium* narodowym (określenie „wąsiale,” nieznanne wielu językom, w *Panu Tadeuszu* staje się po prostu synonimem „szlachty”, zbiorczym określeniem stanowej tożsamości).

2 Zob. np. J. Łotman, B. Uspienski *Rola modeli dualnych w dynamice kultury rosyjskiej (do końca XVIII w.)*, przeł. B. Żyłko, w: *Semiotyka dziejów Rosji*, red. B. Żyłko, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1993, s. 37-43). Niezależnie od unikalnego przebiegu Piotrowych reform związek nowoczesności z modą jest kwestią o znacznie szerszym zakresie (wystarczy wspomnieć rozważania takich autorów jak choćby Ch. Baudelaire czy G. Simmel).

Z czym wiąże się popularność owej ozdoby, do jakich sensów ona odsyła? Punktem wyjścia historycznej semiozy pozostaje fizjologiczny mechanizm, skutkujący wyrastaniem włosów na twarzy. Taka mimowolna oznaka pojawia się bez autoryzacji, niezależnie od świadomych zamiarów podmiotu, ale poddaje się interpretacji w kategoriach przyczynowo-skutkowych. Na tym poziomie zarost stanowi lokalną pozostałość sierści, atawistyczny ślad zwierzęcej przeszłości, niepozbawiony abiektałnej dwuznaczności. Natomiast ze względu na regularność dystrybucji (przeważnie wąs „sypie się” na obliczach mężczyzn, u kobiet zdarza się rzadko) zostaje zaliczony do trzeciorzędowych cech płciowych.

Ten „objawowy”, właściwie biologiczny status owłosienia podlega dalszej reinterpretacji w ramach komunikacyjnej obróbki. Choć bowiem nie da się „wytwarzać” zarostu, można go eliminować przez golenie, które przerywa naturalny rytm przyrastania i wprowadza perspektywę nieobecności. Pojawia się wówczas opozycja, pozwalająca dozować i sytuować występowanie włosów, dzięki czemu mechaniczna oznaka zmienia się w ślad celowego wyboru i staje się intencjonalnym sygnałem, elementem kodu<sup>3</sup>. Umieszczenie owłosionego pasma w centralnym punkcie twarzy, traktowanej zwykle jako zwornik publicznego wizerunku oraz medium duchowej ekspresji, należałoby więc uznać za symboliczną nobilitację zwierzęcej żywotności. Zarazem nierównomierność występowania zarostu u mężczyzn i kobiet unaocznia różnicę między płciami i podkreśla przynależność do jednej z kategorii, uwydatniając dwubiegunową polaryzację przestrzeni społecznej.

Wąsy stanowią przy tym bardziej wyrazistą manifestację męskości niż broda, której przyrastanie może zachować mimowolną „naturalność”. Sama obecność zarostu nie wymaga specjalnych zabiegów – wystarczy zrezygnować z golenia i pozwolić włosom rosnąć, poddając się działaniu fizjologii. Przesłanki takiego zaniechania bywają różne – niechęć do samokontroli, roztargnienie, brak czasu, lenistwo, szlachetne lekceważenie przyziemnej troski o powierzchowność (stąd też od czasów antycznych broda była atrybutem uczonych, myślicieli, proroków, filozofów). Mężczyzna zarośnięty niekoniecznie musi dążyć do akcentowania płciowej tożsamości, ale może np. pogrążyć się we wzniosłych rozmyślaniach. Natomiast utrzymanie wąsów wymaga golenia reszty twarzy, zdradza więc świadomy zamiar pozostawienia wybranej części włosów. Gdyby

3 O semiotycznej kodyfikacji decyduje zwykle powtarzalność danego elementu, co zdaje się pozytywnie przesądzać kwestię znakowości sarmackich wąsów. Oczywiście zróżnicowanie zachowanych wizerunków przekonuje, że trudno mówić tu o jakiegokolwiek obligatoryjności. Zwyczaj noszenia wąsów stanowi raczej przeważającą tendencję. Tożsamość Sarmaty można by więc opisać za pomocą kognitywnego modelu kategorii – prototypowa charakterystyka uwzględniałaby obecność wąsów, nie wykluczając np. noszenia brody jako realizacji wariantu peryferyjnego.

zaś wziąć pod uwagę falliczne konotacje nosa, to symetryczne usytuowanie wyrastających pod nim kępek mogłoby wydać się przesadną (a może nawet nieco nachalną) ekspresją męskiej seksualności.

Przy takiej interpretacji zrodziła się popularność wąsów w niektórych krajach łatynoskich, muzułmańskich i bałkańskich, a więc w kulturach przywiązanych do tradycyjnego podziału ról płciowych, oswojonych z długotrwałą tradycją dominującego *macho*. Erotyczne nacechowanie owej ozdoby bywa też sprawnie rozpoznawane w bardziej purytańskich Stanach Zjednoczonych, tu jednak zostaje zredukowane do poziomu niszowych osobliwości, o czym świadczy choćby slangowy neologizm *porno-stache*, kojarzący wąsy z przerysowanymi wizerunkami męskości, reprodukowanymi w pornografii, reklamie i drugorzędnej kinematografii lat 70.

Uwodzicielska funkcja wąsów nie była też najpewniej obca sarmackim obyczajom, choć jej sygnałów łatwiej dopatrzeć się w późniejszych utworach, nostalgiczne przywołujących minione czasy. W *Odzie do wąsów* Książnina nagrodą za bitewną odwagę wąsaczy miało być uwielbienie kobiety, zniewolonej samczym wdziękiem („Za ten wąs czarny życie bym dała!”<sup>4</sup>). Gerwazy w *Panu Tadeuszu* wspomina umierającego Jacka Soplęcę jako wąsatego donżuana:

Ty, którego pamiętam, gdy zdrowy, rumiany,  
Piękny szlachcic, gdy tobie pochlebiały pany,  
Gdy za tobą kobiety szalały! Wąsalu!  
Nie tak to dawno! takeś zestarzał się z żalu! [...]  
Prawda! o tobie niegdyś śpiewały szlachcianki:  
Oto Jacek wąs kręci, trzęsą się zaścianki...<sup>5</sup>

Podobną wymowę mają też bardziej lapidarne napomknienia Sienkiewicza o „młodym wąsie” Kmicica.

Trudno jednak orzec, ile w tych obrazach było świadectw realnego „magnetyzmu”, a ile narcystycznej fantazji samców zapatrzonych w swój fetysz. Na przykład Kitowicz w *Opisie obyczajów* pisze raczej o wstręcie, który skłaniał większość polskich niewiast do szukania mężów wśród wygolonych cudzoziemców:

Nic zaś tak nie odrażało od siebie białą płęć jak wąsy, gdy miały pod dostatkiem w stroju cudzoziemskim gachów bez wąsów [...]. Mimo jednak tego powszechnego

4 F. Książnina *Oda do wąsów*, w: tegoż *Wybór poezji*, oprac. W. Borowy, Wrocław 1948, BN, seria I, nr 129, s. 111.

5 A. Mickiewicz *Pan Tadeusz*, w: *Dzieła*, t. 4, Czytelnik, Warszawa 1998, s. 296-297.

gustu znajdowały się takie heroiny, które za jakąś waleczność poczytały sobie oddać rękę mężowi Polakowi, ale taka była bardzo rzadkim ptaszkiem.<sup>6</sup>

Tak czy inaczej, sprawa nie ogranicza się do sygnalizowania płciowej odmienności i eksponowania godowych przynęt. Wąsy zawdzięczają swój status skrzyżowaniu dwóch ważnych pozycji, gdyż odróżniają mężczyznę zarówno od kobiety, jak i od chłopca<sup>7</sup>. Można też przyjąć, że oba przeciwstawienia tworzą hierarchiczne układy, skoro znak żywotności pozostaje każdorazowo męskim atrybutem, natomiast druga strona w każdej z relacji określana jest przez *brak* pozytywnego odpowiednika. Wyznaczany w ten sposób podział nie stanowi więc symetrycznej pary męskości i żeńskości, ale wyodrębnienia mężczyzn z ogółu populacji oraz przeciwstawia ich całej reszcie (co potwierdzają przykłady z tekstów literackich, w których poza męską wspólnotą szlachecką sytuowani są nieraz – *expressis verbis* – również chłopci, Żydzi, kupcy, lokaje).

Symboliczna dominacja „własaczy” wydaje się zasadą silnie zakorzenioną w ówczesnej kulturze i wzmacnianą przez różne izomorfizmy. Za jej odpowiednik w systemie języka można by uznać osobliwe rozróżnienie na odmianę męskoosobową i niemęskoosobową, które odrębną formę gramatyczną rezerwuje dla rzeczowników męskich osobowych, a wszystkie pozostałe (a więc określenia reprezentujące kobiety, dzieci, rzeczy) sprowadza do wspólnej miary, definiowanej negatywnie, przez brak atrybutów, jako nierozpoznawalna „reszta”. Społeczno-ekonomicznym warunkiem takiego wyróżnienia było oczywiście patrymonium, w którym podstawę życiowej pozycji stanowiło dziedziczenie majątku, z uznaniem pierwszeństwa mężczyzn przed kobietami i starszych przed młodszymi. W takiej rzeczywistości włosie pod nosem zyskiwało walor stratyfikacyjny jako wskaźnik prestiżu, związanego z przynależnością do uprzywilejowanej wspólnoty, a zarazem jako ideologiczny sztandar stanowej jedności (choć zapewne poza hodowlą wąsów „szlachcica na zagrodzie” i „wojewodę” często niewiele łączyło). Zbliżone efekty (upodobnienie członków grupy i odróżnienie ich od reszty społeczeństwa) dawało golenie wąsów na głowie, stosowane zwykle w zamkniętych, zmaskulinizowanych organizacjach, poświęconych szerzeniu i obronie określonych ideologii – np. w zakonach, nowoczesnych armiach, bojówkach

6 J. Kitowicz *Opis obyczajów i zwyczajów za panowania Augusta III*, Wydawnictwo E. Raczyński, Poznań 1840, s. 231.

7 Zdaniem É. Badinter (*XY. Tożsamość mężczyzny*, przeł. G. Przewłocki, W.A.B., Warszawa 1993) opozycyjne odróżnienie jest powszechnym mechanizmem wytwarzania męskiej tożsamości, choć nieuchronnie prowadzi do psychicznego okaleczenia. Poszczególne społeczeństwa mogą jednak zacierać bądź wyodrębiać granice podziałów, co pozwala różnicować ich kulturowe charakterystyki.

skinheadów (zapewne w każdym z tych wypadków chodzi o swoiste zespolenie spirytualizmu z militarystką, a także o ułatwienie poszczególnym członkom afektywnej identyfikacji z resztą „braci”).

Szczególny charakter sarmackiego wizerunku ujawnia się wyraźniej w zestawieniu z modą europejską tej samej epoki – wystarczy porównać ówczesne portrety, np. Jana III Sobieskiego i Ludwika XIV. W pierwszym wypadku na pierwszy plan wysuwa się masywna sylwetka „Lwa Lechistanu”, zwykle w zbroi albo długiej szacie, z podgoloną głową, podkową wąsów, podwójnym podbródkiem i wydatnym brzuchem. Władca na ogół przyjmuje wojowniczą pozę, często bywa przy tym ujmowany frontalnie, co nadaje niektórym przedstawieniom hieratyczny charakter. W podobiznach „Króla Słońce” zwracają uwagę dekoracyjne akcesoria – peruki, opadające w kaskadach loków, bufiaste rękawy, falbany i koronki, pantofle na obcasach, wstęgi i podwiązki. Pozy i gesty sprawiają wrażenie pewnej nonszalancji, ale sugerują grację ruchu. Najpopularniejszy portret, namalowany przez H. Rigauda, sławę zawdzięcza głównie wyeksponowaniu zgrabnych nóg 60-letniego monarchy, odzianych w obcisłe pończochy i znamionujących wysportowanego tancerza.

Napięcie między sarmackim wyostreniem tradycyjnego dualizmu płci i zachodnią skłonnością do rozmywania go w nowoczesnej ambiwalencji stanowi niewątpliwie jedną z wyraźniejszych różnic obyczajowych w ówczesnej Europie (a rzut oka na te różnice przekonuje, że pozostaje też jedną z najtrwalszych). Na niektórych zachodnich konterfektach pojawiają się wprawdzie wąsy, ale przyjmują zupełnie inną postać, zawsze starannie przystrzyżone niczym żywoptot w barokowym parku. Czasem zostają zredukowane do cienkiej kreski, która jest już tylko aluzyjnym wspomnieniem owłosienia, wstydliwą pozostałością zwierzęcia. Na swój sposób wciąż manifestują męskość, ale okiełznaną przez dyscyplinę samokontroli i konwenans ogłady. Poddane wyraźnej stylizacji, zgodnie ze zmiennym falowaniem mody, stają się właściwie ornamentem, fragmentem kapryśnej arabeski. Taka tendencja zdaje się przeważać na Zachodzie również w kolejnych stuleciach, a jej najbardziej wyrazistym przykładem pozostają do dzisiaj ekscentryczne druciki Salvadora Dali<sup>8</sup>.

Różnice między obydwojema podejściami unaoczniają m.in. odmienność sposobów traktowania czasu. Dominujące właściwości zachodniego wariantu – minimalizacja zarosniętych powierzchni, staranność modelowania i zauważalność wzoru, rozproszenie i przemijalność zmiennych odmian stylistycznych<sup>9</sup> – wiążą się głównie ze

8 Zob. Ph. Halsman, S. Dali *Dali's Moustache. A Photographic Interview by Salvador Dali and Philippe Halsman*, Simon and Schuster, New York 1954.

9 Pewne wyobrazenie o przygodności takich form dają ich nazwy, najczęściej nawiązujące do osobowych pierwowzorów (np. wąsy cesarskie, burnside, hitlerki, fu manchu, dali, zorro, mario),

wzrastającym tempem życia, nasilającym się odczuciem zmienności świata i wzmożoną potrzebą nowości, a więc z przemianami wiodącymi ku modernizacji. Na to postępujące rozzedrganie wskazują badacze kulturowej historii ciała:

Coraz bardziej ulotny czas odbija się na twarzy i zmienia sposób jej postrzegania. Zupełnie jakby między XVI a XVIII wiekiem [...] nastąpiło przejście od wieczności do przelotności; od ponadczasowego oblicza do chwilowej twarzy, a potem do momentalnej ekspresji.<sup>10</sup>

Sprawa wygląda inaczej w wypadku obfitych wąsów, kojarzonych z tradycją sarmacką. Ich oddziaływanie jest na ogół postrzegane jednolicie, choć bywa różnie oceniane, zależnie od światopoglądu, gustu, charakteru. Zdaniem osób o konserwatywnym usposobieniu dodają one właścicielowi powagi i dojrzałości, natomiast w opinii bardziej „nowoczesnych” – po prostu go postarzają<sup>11</sup>. Zresztą skłonność do typizacji oraz powtarzalność utrwalonych wzorów, dająca się zauważyć na obliczach polskiej szlachty, może wzmacniać poczucie ciągłości i stabilności. Nie bez znaczenia jest też zapewne fakt, że sporą część owych twarzy znamy dzięki portretom trumiennym, które pełniły wszakże funkcję *uwieczniania* wyglądu zmarłego. Wizerunki te odznaczały się poruszającym realizmem i wyrazistą ekspresją, ale zarazem dalekie były od fascynacji chwilowością zdarzeń czy przelotnością istnienia<sup>12</sup>. Sugestywność przedstawień służyła afektywnej substytucji, dając poczucie obecności zmarłego podczas pogrzebowych uroczystości, niejako utrwalając jego namacalne istnienie. Jak pisał M. Karpowicz: „krewni łatwiej zapłaczą pod przeszywającym

---

bądź podobieństwa kształtu (wąsy typu *kierownica, szczotka, ołówek, pędzel, piramida*). Wśród polskiej szlachty znaczącą popularność zyskała odmiana bliska stylowi, który bywa określany jako *wąs na morsa* albo *węgierski*.

- 10 J.J. Courtine, C. Haroche *Historia twarzy*, przeł. T. Swoboda, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007, s. 90.
- 11 Dziś można przywołać w tym kontekście rezultaty profesjonalnych badań naukowych, w myśl których wąsaci mężczyźni są zazwyczaj postrzegani jako starsi, bardziej agresywni i słabiej zsojalizowani niż ich ogoleni rówieśnicy (zob. np. F. Muscarella, M.R. Cunningham *The Evolutionary Significance and Social Perception of Male Pattern Baldness and Facial Hair*, „Ethology and Sociobiology” 1996 nr 17 (2)). Wobec podobnych uogólnień należy oczywiście zachować odpowiedni dystans, choćby ze względu na lokalne uwarunkowania perspektywy.
- 12 Zob. J.A. Chrościcki *Pompa Funerbris. Z dziejów kultury staropolskiej*, PWN, Warszawa 1974; M. Karpowicz *Polski portret trumienny*, w: tegoż *Sztuki polskiej drogi dziwne*, Excalibur, Bydgoszcz 1994; *Vanitas. Portret trumienny na tle sarmackich obyczajów pogrzebowych*, red. J. Dziubkova, Muzeum Narodowe w Poznaniu, Poznań 1996.



spojrzeniem zmarłego, przyjaciele bardziej się przejmą, gdy zobaczą ostre podobieństwo rysów”<sup>13</sup>. Co ciekawe, zestawienie stylistyk wizerunkowych zdaje się wspierać sugestie Jana Sowy, który podkreślał opozycję między szlacheckim modelem podmiotowości, określanym trwałością popędu i niezmiennością egzystencji, a kapitalistycznym podmiotem pragnienia, napędzanym ustawiczną pogonią za niemożliwym zaspokojeniem<sup>14</sup>.

Jeśli bowiem bujność sarmackich wąsów można traktować jako ekspozycję zasad tradycyjnego patriarchy, to zachodnia gładkość zdaje się odpowiadać odmiennym wymogom, stawianym przez nowoczesny kapitalizm. W systemie opartym na wolnej konkurencji walorem przestaje być sztywna tożsamość i trwałość, która może utrudniać dostęp do niektórych funkcji, a staje się nim elastyczność, zdolność wchodzenia w kolejne relacje i dopasowywania się do różnych oczekiwań. Pożądaną wartością nie jest już dojrzały wiek, ale przedłużana wszelkimi sposobami młodość, dzięki której podmiot zachowuje zdolność uczenia się nowych sprawności, a wraz z nią – dyspozycyjność miękkość, elastyczność<sup>15</sup>. Potrzeba golenia zdaje się nasilać wraz z narastaniem przemian modernizacyjnych<sup>16</sup>, kulminując w modelu wydepilowanego mężczyzny metroseksualnego z końca ubiegłego stulecia.

Do dziś zastanawiać może natężenie oporu, jaki wzbudzały te modowe nowinki, gdy docierały do Polski (zgłaszano wówczas nawet pomysł prawnego egzekwowania przymusu odziewania się w „strój narodowy”). W *Odzie do wąsów* Książnica trudno niemal oddzielić patriotyczną retorykę od utyskiwań na świat, w którym sarmacki *sex-appeal* przegrywa z gładkością młodszych rywali:

Smutne w narodzie dzisiaj odmiany:  
Rycerską twarzą Nice się brzydzi,  
A dla niej Dorant, wódkami zlany,  
I z wąsa razem, i z męstwa szydzi.<sup>17</sup>

13 M. Karpowicz *Polski portret trumienny*, s. 112.

14 J. Sowa *Fantomowe ciało króla*, s. 393-395. O trwałości takich dyspozycji kulturowych może też świadczyć popularność fotografii nagrobkowych, częściowo podtrzymujących tradycję sarmackich portretów, rzadziej zaś występujących w nowoczesnym zwyczaju funeralnym, wyraźniej eksponującym indeksalne znaczenie grobu.

15 Związek między estetyką gładkości i kapitalizmem pośrednio zdają się potwierdzać gęste brody jego sztandarowych przeciwników – K. Marksa, F. Engelsa, E. Che Guevary, F. Castro.

16 Powracające co jakiś czas fale mody na wąsy zwykle zbiegają się z okresami przejściowej stabilizacji patriarchalnej dominanty (zwłaszcza w wypadku kultury wiktoriańskiej).

17 F. Książnin *Oda do wąsów*, s. 111.

Również Podkomorzy w *Panu Tadeuszu* wspomina inwazję francuskiej mody jako kaktlizm gorszy od najazdu mongolskiej hordy albo epidemii dżumy, a jej zwolenników porównuje z diabłem, „małą lub papugą”<sup>18</sup>.

W staropolskich bataliach przeciw zagranicznej modzie wybrzmiewa jednak pewna fałszywa nuta. Jak bowiem przypominał Janusz Tazbir:

walka z cudzoziemszczyzną, tak silna przecież w sychłkowym okresie szlacheckiej Rzeczypospolitej, nie objęła nigdy tureckich strojów, tatarskiej broni, perskich ko-bierców lub indyjskich pasów.<sup>19</sup>

Patriotyczna krytyka kosmopolitycznych tendencji okazywała się arbitralnie wybiórcza, gdy sztandarem rodzimej tradycji czyniła „strój narodowy”, będący w istocie kolekcją wschodnich zapożyczeń. Jak bowiem pisano już nieraz, większość elementów polskiego ubioru stanowiła odwzorowanie projektów ormiańskich, perskich, tureckich. Sytuacja wyglądała więc paradoksalnie – na poziomie ideologii, dyplomacji, publicystki itp. polska szlachta uważała się za straż graniczną, chroniącą tożsamość chrześcijańskiej Europy przed islamską nawałą, ale stylem życia sprawiała, że przybyszów z Zachodu uderzała głównie orientalna egzotyka tutejszej kultury.

Tazbir wskazywał też racjonalne przesłanki owej niekonsekwencji. Sugerował m.in., że w Rzeczypospolitej zwalczano europejskie propozycje, gdyż widziano w nich realne zagrożenie (np. ze względu ich społeczną atrakcyjność, skuteczność służącej im propagandy, ekspansywność stojących za nimi zbiorowości), bagatelizowano zaś impulsy płynące ze świata islamu, któremu zapewne odmawiano hegemonicznego potencjału. Przywołana argumentacja brzmi przekonująco i nie prowokuje do sprzeciwu, pozwala natomiast na drobne dopowiedzenie. W krytykach obcych wzorów zwraca mianowicie uwagę wymiennosc polemicznych adresów – w podobny sposób zwalczano inspiracje francuskie, niemieckie, hiszpańskie czy szwedzkie, łącząc zjawiska z różnych dziedzin (np. Mickiewiczowski Podkomorzy wspomina, że kosmopolici prześladowali „Boga, przodków wiarę, / Prawa i obyczaje, nawet suknie stare”<sup>20</sup>). Można więc przypuszczać,

18 A. Mickiewicz *Pan Tadeusz*, s. 24-25. Do kanonizacji dziedzictwa sarmackiej mody w XIX wieku przyczynił się też niewątpliwie *Poczet królów* Jana Matejki, gdzie wąsaczami okazywali się najbardziej zasłużeni władcy. Najwyraźniej skojarzenie wąsów z narodową tożsamością utrwalała podobizna Stanisława Leszczyńskiego, nawiązująca bezpośrednio do jego wczesnych portretów. Przedstawienie króla w kontuszu, z wąsami i sarmacką fryzurą zasadniczo odbiegało od historycznych wizerunków panującego króla, stylizowanych już zgodnie z modą francuską, pozwalało jednak uwydatnić kontrast między rodzimym pretendentem a rywalizującymi z nim Sasami.

19 J. Tazbir *Kultura szlachecka w Polsce, Rozkwit – upadek – relikt*, Wydawnictwo 3, Warszawa 1983, s. 165.

20 A. Mickiewicz *Pan Tadeusz*, s. 24.

że konkretne odniesienia grały rolę drugorzędną, a retoryka racji narodowych pseudonimowała spór cywilizacyjno-ideologiczny. Oznaczałoby to, że niechęć do „cudzoziemszczyzny” nie opierała się na etnicznych uprzedzeniach ani nie wynikała z między państwowych sporów, ale stanowiła zastępczy wyraz lęku przed nowoczesnością. Przy takim ujęciu otwartość na egzotyczne wpływy nie musiała zależeć jedynie od kalkulacji politycznej, ale mogła też być częściowo motywowana odczuciem pewnych podobieństw obyczajowych.

Jako przykłady podobnych filiacji można wymienić zwyczaj włączania religijności w obręb politycznych rytuałów (pamiętamy choćby rolę prymasa jako *interrex*) oraz wskazany już konserwatyzm w traktowaniu ról płciowych. Oczywiście w krajach islamu chodziło o skodyfikowaną instytucjonalnie normę kulturową, natomiast u Sarmatów odpowiednie tendencje ograniczały się raczej do polityzacji sakralnej symboliki i przemykania mizoginicznych ciągów na grunt praktyki, zasadniczo regulowanej przez europejskie wzorce. W szlacheckiej Rzeczypospolitej kobiety nie ukrywały twarzy, trudno więc mówić o wyraźnej analogii z orientalnym zwyczajem, można jednak zauważyć w polskich świadectwach oznaki pewnej skłonności do redukcji swobody ubioru (niekiedy zwracano np. uwagę, że tradycyjna podwika – która zasłaniała kobiecą szyję, podbródek i boki twarzy, jak na wdowim portrecie Anny Jagiellonki – w Polsce była zwykle szersza i grubsza, a zarazem cieszyła się tu popularnością dłużej niż na Zachodzie)<sup>21</sup>. Czytelnicy *Pamiętników* Paska mogą z kolei pamiętać jego zgorzniecie swobodą duńskich kobiet, które zwykły spać nago.

Potrzeba religijnego nacechowania gestów politycznych powróciła choćby podczas rewolty solidarnościowej wraz ze spektakularnym powrotem zarostu, który stanowił oznakę silnej identyfikacji strajkujących. Przede wszystkim zaś bujny wąs (wraz z Jasnogóorską Madonną jako ikoną porządku sakralnego) okazał się atrybutem Wąsę jako charyzmatycznego lidera, działającego poza porządkiem oficjalnych instytucji, na podobieństwo trybuna ludowego (Czapliński opisuje ruch solidarnościowy wprost jako XX-wieczną mutację sarmackości, bunt wąsatych katolików przeciw ogolonym sekretarzom). Można też zauważyć – niezależnie od merytorycznego rozstrzygnięcia – że w dyskusjach podejmowanych ostatnimi czasy wysuwano niekiedy kwestię ewentualnego niedoszacowania roli kobiet w postsolidarnościowej tradycji (np. w związku z autobiograficzną publikacją żony charyzmatycznego przywódcy).

---

<sup>21</sup> Splot śladów szlacheckiej tradycji, mizoginizmu i antymodernistycznej nieufności powraca również u Fryderyka Nietzschego, który do swych sarmackich wąsów dopisywał autobiograficzną legendę, przekonując w *Ecce Homo*, że pochodzeniu od polskiej szlachty zawdzięcza „rასowe instynkty” i formułę „*liberum veto*”.

Po 1989 roku nastąpił gwałtowny spadek popularności wąsów. W krótkim czasie dokonała się skokowa zmiana, decydująca o zasadniczej odmienności wizerunkowej następujących po sobie pokoleń, a nawet tych samych osób w różnych fazach życia (co łatwo było zauważyć, gdy kolejni celebryci – politycy, sportowcy, dziennikarze – zaczęli pozbywać się zarostu). Powszechna niechęć nie wiązała się jednak z odrzuceniem sarmackiego dziedzictwa i przypisywanych mu wartości, nie wpisywała się w ramy jakiegś określonej strategii polemicznej. W tym samym okresie można by nawet mówić o nasileniu afirmatywnych nawiązań do sarmatyzmu – od przewagi konserwatywnych postaw w polityce, przez nobilitację republikanizmu w debacie ideologicznej, barokowe stylizacje w literaturze, aż po infantylną modę na szlachetczyznę w życiu codziennym (wraz z tytułomanią, dewocją, „staropolską” gastronomią, heraldycznym snobizmem itp.)

Wydaje się zatem, że o schyłku postsarmackiej mody zadecydowały przede wszystkim cywilizacyjne aspiracje i konsumpcyjne potrzeby Polaków, zdecydowanych pokonać lokalne kompleksy i wmieszać się w triumfalny pochód powracającego kapitalizmu. Rezygnację z wąsów można by wówczas interpretować jako formę symbolicznej kastracji, stanowiącej warunek nawiązania relacji w nowoczesnej zbiorowości pragnących podmiotów. Najwyraźniej tęskniąca do komfortu większość społeczeństwa uznała, że nowe autostrady i supermarkety warte są dziękczynnej ofiary w postaci rytuału golenia.

Można by stąd wnioskować, że dziedzictwa sarmatyzmu nie da się zachować w całości, ale wymaga ono krytycznej weryfikacji, selekcji i modyfikacji. Warunkiem jego żywotności jest wybór pewnego aspektu i przekroczenie bezwładnej reszty, która w przeciwnym wypadku może uwięzić podmiot na poziomie wegetatywnego trwania, uniemożliwiając mu konfrontację z rzeczywistością. Czytelną figurę takiego utknięcia stanowi postać Ferdynanda Kiepskiego, która w parodystycznym trybie reprezentuje pokusę sarmatyzmu inercyjnego. Można wręcz przyjąć, że właśnie wąsy Ferdynanda reprezentują najpełniej anachroniczne, wstydlive cechy sarmackiego modelu, które okazują się nieprzystawalne w warunkach nowoczesnej egzystencji.

Na tym tle łatwiej zrozumieć schyłek atrakcyjności zarostu, który w dzisiejszej kulturze popularnej pojawia się głównie na prawach pastiszu, parodii, kampowego cytatu, performance’u czy *happeningu* (jak np. w akcjach „Zapuşć wąsy dla Małyszka!” czy „Wąstopad”). W podobnym duchu można by też interpretować wąsy Przemysław Czaplińskiego, stanowiące jakby wizualną manifestację wybranej strategii badawczej, performatywny odpowiednik lansowanej przez niego „wielowartościowości”, formuły zespolenia „sarmatyzmu oświeconego” (Mieczysław Klimowicz) z „oświeceniem sarmackim” (Maciej Parkitny) oraz programu „modernizacji przez tradycję”.

Za sprawą nałożenia się obu tendencji (popularności różnych postaw względnie bliskich sarmatyzmowi oraz trywializacji obyczajowych wyznaczników szlacheckiego

stylu życia) coraz częściej pojawiają się *Sarmaci bez wąsów* (powtarzam tu formułę, którą zaproponował Peter Oliver Loew, choć rozumiem ją bardziej ogólnie niż sam pomysłodawca, jako zwykłą kategorię typologiczną)<sup>22</sup>. Nawet Krzysztof Koehler, główny rzecznik i promotor obecnego neosarmatyzmu, zwierza się z osobistej niechęci do wąsów:

kniaźninowski zakład (w sensie zakład pascalowski), [...] mnie boli, jako że primo wąsów nie noszę i secundo – bywało – sam owych wąsatych Sarmatów wyśmiewałem, kiedy mnie wyprzedzali swoimi „Polonezami” na polskich drogach, w ułańskiej szarzy na zabój [...]<sup>23</sup>

Dobrym przykładem wyjścia poza stereotyp rubasznych wąsaczy na polu sztuki wydaje się choćby *Portret trumienny* Leszka Lewandowskiego, prezentowany podczas ubiegłorocznej wystawy w krakowskim MOCAK-u. Krótko ujmując: obiekt zachowuje kształt sarmackich konterfektów, ale gotową podobiznę zastępuje podświetlonym lustrem, wskutek czego każdy widzi samego siebie. Zastąpienie obrazu grą refleksów może nasuwać myśl o złudności zmysłowego wrażenia, a zetknięcie widza z własnym odbiciem otwiera przestrzeń pytań o tożsamość jednostki, ciągłość kulturową, historyczność doświadczenia itp.<sup>24</sup> Metafizyczny aspekt sztuki barokowej jest natomiast ewokowany migotaniem zwielokrotnionych światła, tworzących iluzję otwarcia nieuchwytną głębi. Instalacja oddziałuje przez elipsę obiegowych rekwizytów i choć korzysta z utartych skojarzeń, to nie popada w ich tautologiczne powtórzenie. Sugeruje natomiast tryb nawiązania radykalnie odmiennego od interpretacji, utrwalonej w gastronomicznej retoryce, zdominowanej przez *turnieje rycerskie*, *inscenizacje bitew*, *pokazy sokolnictwa* i *wykwintne potrawy kuchni staropolskiej*.

W kulturze zdarzają się jednak zaskakujące powroty, diagnoza zmierzchu wąsów byłaby więc dziś przedwczesna. Tym bardziej, że mnożą się oznaki chwiejności

22 P.O. Loew *Sarmaci bez wąsów. Miti i rzeczywistość w kulturze politycznej Polski*, w: *Nowoczesność i sarmatyzm*, red. P. Czaplinski, Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Poznań 2011.

23 K. Koehler *Wąsy*, portal *Palus Sarmatica* (<http://www.palus-sarmatica.pl/index.php/lista/88-wasy>).

24 Łatwo zauważyć, że projekt odwołuje się do podobnego konceptu, który wykorzystano podczas słynnej wystawy *Polaków portret własny*, otwartej w 1979 roku przez Marka Rostworowskiego w Muzeum Narodowym w Krakowie. Ostatnim eksponatem było wówczas ustawione na sztalugach lustro, w którym zwiedzający mogli zobaczyć własne twarze, tuż po przejrzaniu się w zgromadzonych wizerunkach. Powtórzenie analogicznego motywu nie wydaje się tu jednak jałowym gestem, gdyż włączenie go w nowy kontekst nieco inaczej dookreśla zakres dostępnych mu znaczeń.

dotychczasowego układu. Odpowiedzią na ostatni kryzys finansowy okazała się moda na zarośniętego drwala, wypierająca metroseksualny obyczaj. W roli dyżurnego proroka sfrustrowanej młodzieży coraz częściej występuje brodaty Slavoj Žižek. Hipsterzy traktują zarost w stylu *retro* jako ironiczną ripostę na standardową gładkość promowanych medialnie pracoholików. Owłosienie twarzy staje się więc ekspresją grup społecznych, zawodowych bądź pokoleniowych, rozczarowanych nowoczesnym kapitalizmem i zaniepokojonych widokami na przyszłość. A że czasy idą ciężkie, los wąsa nie wydaje się ostatecznie przesądzony.

\* \* \*

Numer poświęcony powrotom sarmatyzmu inauguruje jubileusz „Tekstów Drugich”, które w roku 2015 obchodzą swoje 25-lecie. Niedawno – tj. przy okazji dwudziestych urodzin – podjęliśmy próbę zbiorowego podsumowania naszych dotychczasowych doświadczeń „tekstowych”, dlatego tym razem rezygnujemy z rocznicowych ankiet. Kierujemy natomiast uwagę ku przyszłości i zachęcamy Czytelników do lektury kolejnych numerów w następnym ćwierćwieczu.

## Abstract

---

**Grzegorz Grochowski**

THE INSTITUTE OF LITERARY RESEARCH OF THE POLISH ACADEMY OF SCIENCES (WARSAW)  
*Moustaches*

This text outlines the main determinants within the semiotics of the moustache as an emblem of Sarmatian culture that have become a permanent fixture of the Polish tradition. The discussion focuses on historical material, but it also points to examples of both affirmative and polemical references to the iconography of the gentry in contemporary discursive practices.

## Keywords

---

Sarmatism, semiotics, sign, gender, modernity, orientalism