

Marek A. Cichocki: Rzeczpospolita – utracony skarb Europy

Problem ze starą polityczną tradycją Rzeczypospolitej nie polega na jej anachroniczności, nienowoczesności, zapóźnieniu, na jej przednowożytnym charakterze, który miał jakoby odizolować Polskę od głównych, europejskich prądów modernizacji, ani nawet na różnych symptomach jej wyrażania się w system oligarchiczny, ale na tym, że tradycja ta nie mogła ewoluować w naturalny sposób z powodu nieistnienia państwa polskiego przez okres ponad stu lat – pisał Marek A. Cichocki w pracy zbiorowej „Władza w polskiej tradycji politycznej. Idee i praktyka”. Przypominamy ten artykuł w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: Czas przełamać skutki rozbiorów?

Obok Świętego Cesarstwa, Wiecznego Przymierza Szwajcarów, Zjednoczonych Prowincji Niderlandów, tudorowskiej Anglii oraz Stanów Ameryki Północnej, I Rzeczpospolita stanowi jedną z najważniejszych i największych tradycji politycznych Zachodu, czerpiących źródło z założeń przednowoczesności.

Tradycja ta najdłużej w Europie opierała się wzrastającej fali nowożytnej centralizacji władzy i związanej z nią koncepcji nowoczesności (Konstytucja 3 maja była pewną próbą bardziej konsensualnego pogodzenia niektórych założeń nowożytnej modernizacji ze starym republikanizmem Rzeczypospolitej), aż ostatecznie została przez nią unicestwiona. Polska jest więc w Europie przypadkiem bardzo szczególnym, ponieważ posiada jedną z najsilniej rozwiniętych na kontynencie politycznych tradycji

przednowożytnego republikanizmu i konstytucjonalizmu, praktykowaną przez ponad trzy stulecia, a jednocześnie z racji swych losów w XIX i XX wieku legitymuje się dość wypaczoną i w moim przekonaniu stosunkowo płytką koncepcją nowoczesnego państwa narodowego. Ta ostatnia w praktyce była realizowana dopiero za sprawą polityczno-cywilizacyjnego projektu II Rzeczypospolitej (ale jednak z silnymi elementami dawnej federalizacji i wielokulturowości) oraz paradoksalnie – za sprawą projektu komunistycznego w czasach PRL.

Pozostaje otwartym pytaniem, na ile dzisiaj elementy republikańskiej tradycji są w Polsce nadal obecne, biorąc pod uwagę fakt, iż praktyczny wymiar tej tradycji został brutalnie zerwany na wiele dziesiątków lat zaborów w XIX wieku i komunizmu w XX wieku. Na ile też w związku z tym mogą one dzisiaj realnie oddziaływać szerzej jako żywy element europejskiej tradycji politycznej. Mamy tutaj na pewno do czynienia z tradycją, która nie tłumaczy się wprost przez funkcjonujące teraz w Polsce mechanizmy czy instytucje. Jednak jej bardziej lub mniej jawna obecność w polskiej przestrzeni publicznej, wpływ na sposób, w jaki Polacy nadal w praktyce tę przestrzeń organizują, są na tyle uderzające, iż zauważane i analizowane przez niektórych obserwatorów z zewnątrz. Przykład pierwszej Solidarności z lat 1980-1981 jest najczęściej przywoływany w tym kontekście[1], ale nie jest na pewno jedyny. Stara tradycja republikańska zachowała bowiem swój na poły „podziemny” żywot w III Rzeczypospolitej, przejawiając się niespodziewanie czy to w stylu życia Polaków, czy w kulturze, czy w życiu religijnym (przede wszystkim podczas papieskich pielgrzymek do Polski).

Uderza fakt, że owa głębsza tradycja przednowoczesnego republikanizmu I Rzeczypospolitej jest w dzisiejszych rozważaniach nad Europą kompletnie nieobecna, co w pełni uzasadnia potraktowanie jej jako utraconego skarbu Europy. W najbardziej klasycznych już tekstach dotyczących teorii integracji i

Problem ze starą polityczną tradycją Rzeczypospolitej nie polega na jej anachroniczności, nienowoczesności czy zapóźnieniu

polityki, powstałych w latach 60. XX wieku, jak w przypadku Karla Deutscha czy Samuela Huntingtona[2], przedmiotem rozważań są najróżniejsze przykłady z historii: tudorowska Anglia,

Święte Cesarstwo Narodu Niemieckiego, Monarchia Austro-Węgierska, Szwajcaria, Norwegia i Szwecja, Stany Zjednoczone, ale w żadnym z nich nie pojawia się wzmianka o Rzeczypospolitej, która była trwającym przez stulecia, wielkim projektem integracyjnym pokojowej federalizacji narodów środkowej i wschodniej Europy. Tak samo uderzająca jest nieobecność tego przykładu w monumentalnej pracy z lat 70. autorstwa Ernsta Deuerleina, poświęconej idei federalizmu[3]. Znaczące jest także, że na przykład w wydanym już pod koniec lat 90. kompendium tekstów o pojęciu obywatelskości (jak by nie było, pojęciu kluczowym dla projektu integracyjnego I Rzeczypospolitej) Polska pojawia się tylko raz, jako mniejszość narodowa w obrębie państwa pruskiego w XIX wieku[4]. Podobne przykłady można by mnożyć. W wyniku tej nieobecności nie tylko fenomen Rzeczypospolitej nie stał się jednym z trwałych przedmiotów badań nad polityką i integracją w Europie z okresu przednowożytnego, nowożytnego i ponowożytnego, ale też sama Polska, jako polityczny fenomen w Europie, postrzegana jest niesłusznie przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie, przez pryzmat owego drugiego, płytkiego doświadczenia państwa narodowego lub narodu bezpaństwowego i niepolitycznego (rozbiory), przez co często stawiana jest w jednym rzędzie z takimi państwami, jak Estonia, Łotwa, Litwa, Ukraina czy Słowacja. Niewątpliwie ogromne zasługi dla ugruntowania się tego fałszywego obrazu przypadają popularnym na Zachodzie teoriom nacjonalizmu rozwijanym przez Hansa Kohna. Jego typologia narodów politycznych i etnicznych służyła przede wszystkim do opisanego fenomenu

niemieckiego nacjonalizmu i nazizmu w Europie. Fenomen ten tłumaczy się przede wszystkim przez pryzmat państwowego i politycznego zapóźnienia Niemiec na tle zachodniej fali nowożytnej modernizacji[5]. Miało ono prowadzić do niekontrolowanego wybuchu nacjonalizmu w XIX wieku i nazizmu w XX. Schemat ten Kohn i jego zwolennicy chętnie przenoszą na Polskę, podobnie jak na inne wspólnoty narodowe Europy Środkowej i Wschodniej, traktując ją jako typowy przykład narodu zapóźnionego, który przed uzyskaniem swej państwowości w 1918 roku miał odwoływać się wyłącznie do wąsko pojętej trybalistycznej tradycji etnicznej i być pozbawiony jakiegokolwiek istotnej tradycji politycznej[6]. W ten sposób trzysta lat tradycji politycznej Rzeczypospolitej zostało odesłane w niebyt, a Polacy jako podmiot polityczno-państwowy mieli rozpocząć swoją historię dopiero na początku XX wieku. Idąc dokładnie tropem wyznaczonym przez Kohna, współczesny niemiecki historyk Hagen Schulze w swojej książce *Staat und Nation in der europäischen Geschichte* (1995) poświęca Rzeczypospolitej kilka zdawkowych uwag, z których wynika, że praktycznie nie była ona żadnym politycznym bytem, a między Świętym Cesarstwem a Rosją rozciągał się przez wieki bliżej nieokreślony nieład. Taka opinia nadal nie jest niestety odosobniona[7]. Zwykle służyła ona w latach 90. do tego, aby udowodnić tezę, iż w przeciwieństwie do Europy Zachodniej, która fazę niekontrolowanego nacjonalizmu ma jakoby ostatecznie przezwyciężoną, Europa Środkowa i Wschodnia, z racji swego państwowego i politycznego zapóźnienia oraz braku tradycji innych, niż tylko etnicznych, jest szczególnie podatna na groźny nacjonalizm[8].

Winą za to, że tradycja Rzeczypospolitej nie stała się na trwałe przedmiotem historycznych i politologicznych studiów nad fenomenem integracji w Europie, nie można jednak obarczyć wyłącznie faktu przyjęcia na Zachodzie niekorzystnego z naszego punktu widzenia paradygmatu badawczego, którego efekt wzmacniała dodatkowo izolacja Polski w wyniku pojałtańskiego podziału Europy. Sporo winy leży także po naszej stronie. Pod koniec XIX

wieku ustrój i kultura polityczna Rzeczypospolitej stały się przedmiotem zmasowanej krytyki nie tylko ze strony konserwatywnych krakowskich Stańczyków, ale także kręgów narodowych, zainteresowanych promowaniem wśród Polaków idei homogenicznego, demokratycznego państwa narodowego[9] (Dmowski) oraz środowisk socjalistycznych zainteresowanych ideą globalnej rewolucji, w wyniku której miała powstać homogeniczna, internacjonalistyczna kultura robotnicza (Brzozowski). Znaczące jest, jak bardzo PRL posługiwała się tymi trzema różnymi źródłami krytycznej postawy wobec tradycji Rzeczypospolitej w czasach, kiedy jeszcze komunizm starał się narzucić w powojennej Polsce swój spójny, cywilizacyjny program modernizacji, zakładający konieczność wyrugowania wszelkich konkurencyjnych tradycji z przeszłości.

Przyjęte na zewnątrz teoretyczne założenia oraz zwykłe uprzedzenia dotyczące Polski jako politycznie słabo rozwiniętej, zapóźnionej tradycji politycznej, połączone z naszą rodzimą krytyką Rzeczypospolitej jako kłopotliwej spuścizny, obciążającej nasze aspiracje dołączenia do nowoczesnej Europy, sprawiły, że jak dotąd nie uczestniczyliśmy w dyskusji nad przyszłym kształtem integracji europejskiej jako w pełni świadomy własnej tożsamości i politycznej tradycji podmiot. Nie jesteśmy zdolni do podjęcia wyzwania, jakim jest spór o kształt Unii Europejskiej i Europy, który – jak słusznie zauważa Larry Siedentop – jest w rzeczywistości konstytucyjną rywalizacją, konkurencją między różnymi modelami politycznej organizacji. Z udziału w tej konkurencji Polska wyłączyła się sama, chociaż posiada jedną z najstarszych w Europie tradycji obywatelskości, samorządności, republikanizmu i jest krajem, w którym powstała pierwsza w Europie spisana konstytucja. W debacie o integracji przyjęliśmy strategię adaptacyjną, charakterystyczną dla krajów słabych i niepewnych swej własnej tożsamości, popierając nie tyle nawet określone modele integracji politycznej, co państwa, które za tymi modelami stoją.

Trudno byłoby w tym miejscu podjąć się próby całościowego przedstawienia i interpretacji zapomnianej tradycji politycznej Rzeczypospolitej. Na potrzeby naszego wywodu spróbuję natomiast przedstawić tylko pewne wybrane zagadnienia ustrojowe Rzeczypospolitej, charakteryzujące sposób, w jaki Polacy przywykli organizować własną przestrzeń polityczno-publiczną. Są to cechy, które w kontekście zarysowanego powyżej problemu integracji europejskiej oraz konkurencji odmiennych modeli politycznej tradycji w Europie, nabierają moim zdaniem szczególnego znaczenia.

Można długo się spierać, jak dalece droga ewolucji politycznej tradycji w Polsce odbiegała od charakteryzujących zachodnią Europę trendów. Nie ulega jednak wątpliwości, że Rzeczpospolita była ustrojowo bytem odmiennym od kształtującego się w XVII wieku modelu scentralizowanego, suwerennego państwa nowożytnego z coraz mocniej wraz z upływem czasu zrationalizowaną i sformalizowaną koncepcją władzy politycznej. Ewidentnie cechy tego ustroju miały charakter przednowoczesny, a jego źródła sięgały średniowiecznego, przednowożytnego konstytucjonalizmu i filozofii władzy. Dodatkowym źródłem – nie tyle w sensie sarmackiej mitologii, co przede wszystkim politycznej praktyki – była także antyczna tradycja. W ten sposób za sprawą silnego wyakcentowania w praktyce politycznej Rzeczypospolitej koncepcji politycznego demosu, ustrój jej różnił się od pozostałych, przednowożytnych bytów politycznych w Europie w XVI i XVII wieku, takich jak tudorowska Anglia czy niemieckie cesarstwo.

Jeśli spojrzeć na strukturę ustrojową Rzeczypospolitej, uderzają zwłaszcza dwie podstawowe cechy: decentralizacja władzy i lokalność reprezentacji. W przypadku tej pierwszej przede wszystkim nie chodzi wcale o często podkreślaną awersję szlachty do zbytnej centralizacji władzy w rękach króla oraz uporczywe dążenie do kontroli i osłabienia monarchy, wyrażające się w

ciągłej walce z zagrożeniem absolutum dominium czy też w logice ustrojowej zawartej w konstytucji nihil novi. Fenomen decentralizacji opierał się głównie na „udzielności” władzy, którą to cechę Andrzej Walicki stawia na pierwszym miejscu w swojej analizie ustrojowej Rzeczypospolitej[10]. W praktyce koncepcja ta oznaczała władzę dzieloną, a więc taki stan rzeczy, w którym różne podmioty w państwie – król, arystokraci, duchowieństwo, szlachta, w pewnym stopniu i niebezpośrednio także część mieszczaństwa – wykonywały władzę polityczną, wytwarzając sytuację wzajemnej równowagi, kontroli i poszanowania. Taki model władzy rozwijał się w wyraźnej opozycji i polemice wobec koncepcji władzy suwerennej. To nie przypadek, że ustrój Rzeczypospolitej spotyka się z tak namiętną krytyką ze strony pierwszego zachodnioeuropejskiego suwerenisty, Jana Bodina[11]. Model ustrojowy Rzeczypospolitej zakładał bowiem zupełnie odmienny od koncepcji suwerenności, przednowożytny sposób pojmowania władzy, wykonywanej przez różne podmioty, dlatego niescentralizowanej (nieskoncentrowanej w jednym ośrodku), przy jednoczesnym braku wyraźnego podziału jej funkcji, a więc wskazania na odrębną, instytucjonalną odpowiedzialność za ustawodawczy, wykonawczy i sędziowski aspekt władzy. Różne podmioty wykonujące władzę pokrywały się swoimi funkcjami realizując we własnym zakresie czy to funkcję ustawodawczą, czy sędziowską, czy na przykład prowadząc działania z zakresu polityki zagranicznej. Nowożytna koncepcja władzy suwerennej prowadziła natomiast do ukonstytuowania się jednego, suwerennego podmiotu władzy, eliminując – także w sensie dosłownym – wszelką konkurencję i wprowadzała funkcjonalny podział na legislatywę, egzekutywę i sędziownictwo[12]. Przednowożytna koncepcja władzy dzielonej owocowała między innymi słabo rozwiniętą administracją centralną. W Rzeczypospolitej nie była ona oczywiście całkiem nieobecna – król dysponował oddanymi sobie urzędnikami: kanclerzem, podkanclerzami, marszałkiem wielkim i nadwornym, podskarbisem, hetmanem wielkim i polnym, zaś na poziomie lokalnym – starostami. Sprawy bieżące prowadzone

były przez kancelarię królewską[13]. Jednak cały ogromny obszar administrowania państwem odbywał się poza zasięgiem struktur władzy wykonawczej monarchy, na zasadzie lokalnej samoorganizacji szlacheckiej.

W ustrojowej praktyce Rzeczypospolitej modelowi niescentralizowanej władzy, dzielonej przez różne podmioty bez wyraźnego określenia funkcji, odpowiadał także przednowożytny mechanizm reprezentacji lokalnej, czyli bezpośredniego reprezentowania interesów różnorodnych lokalnych wspólnot. Mechanizm parlamentarnej reprezentacji w Rzeczypospolitej aż do Konstytucji 3 maja opierał się na systemie sejmików ziemskich (jako bezpośrednich lokalnych przedstawicielstw), które delegowały swych przedstawicieli do sejmu ogólnokrajowego, wiążąc ich ściśle określoną instrukcją, w ramach której mogli działać podczas prac parlamentu. Jak zauważa jeden z historyków:

Polska od XIII wieku przejęła model społeczeństwa zachodnioeuropejskiego, oparty na prawach-wolnościach przysługujących wspólnotom ludzi: miastom, wsiom, duchownym z ich różnymi korporacjami, rycerstwu-szlachcie. Członkowie tych rozlicznych wspólnot, obejmujących cztery wielkie stany nie zamknięte zresztą do końca, tworzyli to, co w języku owych czasów określano jako społeczeństwo obywatelskie – *societas civilis*. (...) W XV wieku ukształtował się ostatecznie sejmik ziemski i wojewódzki, gromadzący jako samorządna władza regionalna całą szlachtę danego obszaru. Sejmiki wypowiadały się w sprawach ogólnopaństwowych, wybierały swych przedstawicieli do rad obejmujących cały kraj. Na przełomie XV i XVI wieku kształtuje się parlament polski. Izba poselska składała się z przedstawicieli sejmików, senat zaś – z najwyższych dostojników mianowanych przez króla.

[14]

Sejmiki ziemskie stanowiły esencję polskiego systemu parlamentaryzmu, przenosząc mechanicznie interesy poszczególnych lokalnych wspólnot na poziom całej res publiki. Ten mechaniczny rodzaj reprezentacji zapewniał obecność we wspólnej przestrzeni publicznej możliwie szerokiego spektrum różnorodnych interesów oraz gwarantował liczną i bezpośrednią partycypację w sprawowaniu władzy. Zasadniczo różnił się jednak od rozwiniętej w nowożytności, abstrakcyjnej reprezentacji pod postacią czy to absolutnego monarchy, czy zgromadzenia narodowego, reprezentujących nieobecną faktycznie w realnym sprawowaniu władzy całość.

To właśnie te cechy, a więc model władzy dzielonej bez zróżnicowania funkcji władzy, mechaniczna koncepcja lokalnej reprezentacji oraz administracja centralna słabo rozwinięta na rzecz lokalnej samoorganizacji czynią ustrój Rzeczypospolitej i tudorowskiej Anglii systemowo podobnymi do siebie, pozwalając zaklasyfikować je wspólnie do jednej kategorii przednowożytnego pojmowania polityki[15]. Różnica w rozwoju obu tradycji politycznych polegała na tym, że już w XVII-wiecznej Anglii system ten zaczął podlegać wyraźnej centralizacji w kierunku suwerenności parlamentu i wykluczania innych podmiotów ze sprawowania władzy[16], podczas gdy ustrój Polski nadal opierał się tym tendencjom.

Istniały także istotne różnice, które nadawały ustrojowi Rzeczypospolitej wyjątkową specyfikę. Należy do nich przede wszystkim etos obywatelskości, który na zróżnicowaną pod względem kulturalnym, językowym, etnicznym i religijnym rzeczywistość Rzeczypospolitej, nakładał poczucie wspólnoty przez podobnie odczuwane przywiązanie do wartości republikanizmu – wspólnej odpowiedzialności za rzecz wspólną. To ten republikański, obywatelski etos cementował zróżnicowane pod względem społecznym, narodowym, religijnym, językowym, historycznym części Rzeczypospolitej – pozwalał

współistnieć mieszczańskiej samorządności Prus Królewskich ze szlachecką samorządnością Wielkopolski i Małopolski oraz oligarchicznym de facto systemem Wielkiego Księstwa Litewskiego czy Ukrainy; katolikom, kalwinom i prawosławnym, mówiącym po polsku, niemiecku, litewsku czy rusku. „To, co łączyło wszystkich ludzi o odmiennym poczuciu narodowym i odmiennych religiach, to nie był, jak mi się wydaje, sarmatyzm, mimo że sam tak kiedyś uważałem. Nie był to więc sarmatyzm jako mit wspólny dla szlachty polskiej, tylko właśnie zgoda na wspólne wartości czy system wartości obywatelskich”[17]wej. Nie miał więc charakteru inkluzywnego, ale oddziaływał mocno na zewnątrz. Był to więc szczególny styl republikańskiego sposobu życia i związanej z nim republikańskiej paidei, praktykowanych przez znaczną jak na ówczesne warunki w Europie część uobywatelnionej społeczności Rzeczypospolitej – około 10% społeczeństwa korzystało z przysługujących mu bezpośrednich praw politycznych. Warto przy tym pamiętać, że na przykład w Anglii, uważanej za najlepiej rozwiniętą tradycję europejskiego parlamentaryzmu, w wyniku wprowadzonej w 1832 roku reformy prawa wyborczego rozszerzono grupę obywateli korzystających z praw politycznych do 3,2% społeczeństwa, a we Francji Ludwika Filipa procent ten obejmował tylko 1,5% ogółu[18]. Generalnie możliwość partycypacji w różnych formach wykonywania władzy była w systemach przednowożytnych – jak tudorowska Anglia czy Święte Cesarstwo Narodu Niemieckiego – znacznie większa, niż w nowożytnych, co wynikało z samej logiki władzy dzielonej i hybrydalnego charakteru przednowożytnej wspólnoty państwowej. Jednak to tylko w Rzeczypospolitej (nie licząc oczywiście republik miejskich) partycypacja połączyła się tak jednoznacznie z etosem obywatelskości. Ani w XVI-wiecznej Anglii, ani w cesarstwie uczestnictwo w wykonywaniu pewnych form władzy nie spowodowało ukształtowania się idei politycznego, obywatelskiego demosu, wspólnoty równych politycznie obywateli. W Rzeczypospolitej była ona natomiast absolutnie podstawowym komponentem politycznego praxis oraz paidei i wyznaczała charakter uznawanego powszechnie stylu życia do tego stopnia, że żyła nadal pewną siłą bezwładu, na poziomie lokalnym, nawet po rozbiorach Polski, a z czasem stała

się po części uświadomionym, a po części tylko przeczuwanym toposem polskiej odmienności[19]. – zauważa Andrzej Sulima-Kamiński, jeden z najbardziej wnikliwych znawców Rzeczypospolitej. Na ten system składały się konkretnie takie wartości, jak wolności indywidualne, prawo do samorządności oraz prawo do kontroli władzy centralnej. Co ważne, system ten nie tylko potrafił utrzymać w jedności tak różnorodne elementy Rzeczypospolitej, ale jeszcze w XVII wieku stanowił niezmiernie atrakcyjną, przyciągającą ofertę dla różnych narodów i społeczności ówczesnej Europy Wschodniej i Środku

Bardzo ważną cechą ustroju politycznego Rzeczypospolitej był także mechanizm spontanicznego, wewnętrznego organizowania się obywateli w konfederacje – związki zawierane w celu wspólnego wykonania konkretnych politycznych, najczęściej naprawczych zadań w obliczu kryzysu. W swej analizie ustroju Rzeczypospolitej Jean-Jacques Rousseau, jedyny chyba (obok Johannes Althusiusa i Edmunda Burke'a[20]) nowożytny myśliciel w Europie Zachodniej, który starał się nie kierować negatywnymi uprzedzeniami w swych ocenach ówczesnej Polski scharakteryzował mechanizm konfederacji w następujący sposób:

Konfederacja jest w Polsce tym, czym była w Rzymie dyktatura. Zarówno jedna, jak i druga zawiesza prawa w nagłym niebezpieczeństwie, ale zachodzi między nimi ta wielka różnica, że dyktatura, zupełnie sprzeczna z ustawodawstwem rzymskim i duchem ustroju, w końcu je zniszczyła, konfederacje natomiast, będąc jedynie środkiem wzmocnienia i przywrócenia ustroju wstrząśniętego wielkimi wysiłkami, mogą naciągnąć i wzmocnić rozluźnioną sprężynę państwa, ale nigdy nie mogą jej zerwać. Ta forma federacyjna, mająca może u swych początków jakąś przyczynę przypadkową,

wydaje mi się arcydziełem polityki. (...) Konfederacje są puklerzem, azylem, sanktuarium tego ustroju. Dopóki istnieją, wydaje mi się niemożliwe, aby upadł.[21]

Ten zadaniowy, mobilizacyjny sposób politycznego organizowania się obywateli różnił się zasadniczo od nowożytnego rozumienia polityki w państwie i jej funkcji ogólnie centralnego, zracjonalizowanego, zinstytucjonalizowanego zarządzania kryzysami. W przednowożytnym systemie politycznym pełnił rolę spontanicznej, oddolnej samoregulacji w momentach kryzysu. Konfederacje w Rzeczypospolitej przypominały podobny, mobilizacyjny mechanizm stanowych i międzystanowych konfederacji funkcjonujący w Świętym Cesarstwie Narodu Niemieckiego oraz fenomen tzw. awakenings w amerykańskiej tradycji politycznej[22].

Kultura polityczna Rzeczypospolitej charakteryzowała się również szczególnym podejściem do religii i jej relacji ze sferą publiczną. W kwestii tej w XVII-wiecznej Europie Zachodniej zachodzą bardzo burzliwe zmiany, którym towarzyszą ostre konflikty na tle religijno-politycznym (rewolucja w Anglii, wojna trzydziestoletnia). W ich wyniku kształtują się w nowożytnej Europie trzy zasadnicze podejścia do kwestii obecności religii w życiu publicznym: pierwsze zakłada konieczność podporządkowania religii świeckiemu państwu (Hobbes), drugie obstaje przy prymacie religii i papieża nad państwem (Suarez), trzecie postuluje religijną neutralność państwa i równą koegzystencję różnych religii w państwie (Locke)[23]. W konsekwencji przemian, jakie za sprawą nowożytności dokonują się w rozumieniu polityki i państwa wpraw w Europie absolutystycznej, a z czasem w Europie demokratycznych państw narodowych, wygrywiają pierwsze i trzecie podejście. Pod wpływem oświecenia i jego politycznych konsekwencji (powstanie narodowego państwa demokratycznego) podejścia te łączą się w charakterystyczną dla współczesności mieszankę sekularyzacji sfery

publicznej. Formalnie obowiązywały różne typy rozdziału religii od państwa, w praktyce powołując się na swoją suwerenność państwo absolutystyczne i demokratyczne, spychając religię do prywatności, coraz wyraźniej tworzyło własny rodzaj immanentnej religii państwowej i obywatelskiej, sięgając niekiedy do przedchrześcijańskich, starożytnych, Warrońskich wzorców religii cywilnej. W ten sposób polityczna nowożytność ze swoją koncepcją suwerenności dekonstruowała chrześcijańską ideę władzy jako ograniczonej przez transcendencję misji na rzecz władzy absolutnej (czy monarchy, czy ludu, pod tym względem XIX-wieczna demokracja była rozwinięciem wcześniejszego absolutyzmu), opartej – jak zauważył już Alexis de Tocqueville – na różnych formach immanentnej religijności zastępczej[24].

Na tym tle Rzeczpospolitą wyróżniał brak takich dramatycznych przemian, jakie cechowały zachodnią Europę – szlachta była na przykład całkowicie przeciwna mieszanii się w religijne konflikty wojny trzydziestoletniej, gdyż między innymi uważała, że ich logika całkowicie kłóci się z przyjętym przez mieszkańców Rzeczypospolitej podejściem do różnych religii[25]. Poglądy dotyczące relacji między religią a polityką różnie się w Rzeczpospolitej kształtowały i były oczywiście przedmiotem czasami bardzo żarliwych sporów (łącznie z najczęściej w tym kontekście przywoływanym sporem o arian polskich), jednak nigdy spory te nie doprowadziły do dominacji któregoś z trzech charakterystycznych dla nowożytności punktów widzenia na ten problem, nawet wtedy, kiedy wydawało się, że katolicyzm staje się dominującym elementem późnego republikanizmu w XVIII wieku. Szlachta, niezależnie od formy swej religijności, generalnie potrafiła zachować stan zbawiennej równowagi między pragmatyzmem i odczuwaną szczerze potrzebą transcendencji. Indywidualizm oraz świadomość własnej politycznej autonomiczności sprawiały, że nigdy nie dopuszczała do dominacji duchowieństwa w państwie, walcząc z jurysdykcją biskupów i układając sprawy religijne w swoich dobrach według własnego uznania. Z drugiej strony kwestie teologiczne odgrywały w życiu publicznym szlachty dużą rolę i

stanowiły przedmiot ciągłych debat i zainteresowania[26]. Większość polskich humanistów XVI i XVII wieku stanowili teologowie lub osoby przynajmniej odnoszące się do zagadnień teologicznych. Życie publiczne Rzeczypospolitej było więc przesiąknięte religijnością nie tylko w znaczeniu kultu, ale także w sensie deliberacji i w sensie intelektualnym.

Pokolenia obywateli Rzeczypospolitej nie były oderwane od Biblii. Wprost przeciwnie; dla nich Biblia była niesłychanie istotną częścią właśnie owej bazy intelektualnej, nawet niekoniecznie tylko religijnej. Widzenie świata, rozważanie świata, myślenie o człowieku w perspektywie obecności Boga, myślenie o człowieku w odniesieniu do bliźniego, myślenie o człowieku w odniesieniu do społeczeństwa, do władzy... Tu Biblia była niesłychanie ważna i znana.[27]

Szlachta zachowywała także, przy całej krytyce i podejrzliwości skierowanej przeciwko absolutum dominium, ogromny szacunek dla króla jako pomazańca Boskiego. Fakt, że jednocześnie król był wybrańcem politycznego narodu szlacheckiego sprawiał, że majestat monarchy symbolizował jedność woli Boga i woli ludu, dając tym samym silną teologiczną podstawę dla Rzeczypospolitej jako republikańsko-demokratycznego przymierza. Wydaje się więc, że przy całym etosie demokracji i obywatelskiej równości przednowożytna koncepcja władzy jako ograniczonej przez Boga misji była bliska temu, jak pojmowano relację polityki i religii, dzięki czemu mimo republikańskiego praktycyzmu szlachty, w Rzeczypospolitej nie rozwinęła się forma cywilnej, immanentnej religijności państwowej. Potrzeba transcendencji była zbyt silna, aby mogła ją zastąpić republikańska praktyka. Sens takiego szczególnego połączenia chrześcijańskiej transcendencji z praktyczną, republikańską wiarą we względnie pomyślnie urządzenie spraw ludzkich tutaj na ziemi (przez poszanowanie indywidualnej wolności i odpowiednie zbudowanie wspólnych praw) najcelniej chyba i najbardziej lapidarnie wyraził

Stanisław Orzechowski – chodzi o to, aby Chrystusa, na Arystotelesa lub Cyncerona jak na osła wsadzić[28]. Podobne podejście do relacji między chrześcijańską transcendencją a republikańskim praktycyzmem możemy spotkać w amerykańskiej kulturze politycznej, która – pomimo formalnego rozdzielania polityki od religii – jest równie mocno przesiąknięta religijnymi wątkami i wyjątkowo wrażliwa na publiczną świadomość transcendencji[29].

Przy próbie zrekonstruowania podstawowych założeń filozofii politycznej Rzeczypospolitej nie może zabraknąć kwestii stosunku do prawa. Wydaje się, że praktyka prawna (w przeciwieństwie do teorii) odgrywała w jej życiu publicznym, szczególnie tym lokalnym, ogromną rolę i obok obywatelskości i religijności była wyróżniającą się cechą przyjętego stylu życia.

Podstawową (...) szkołą prawa dla szlachty polskiej stał się bezpośredni udział w wymiarze sprawiedliwości. Dawny obyczaj przysłuchiwania się sądom spowodował, że szlachta lubiła się procesować; uczestnictwo w procesach sądowych, własnych oraz swoich krewnych czy sąsiadów, traktowane było niejednokrotnie jako rozrywka. (...) Przeważało (...) wśród szlachty praktyczne studiowanie rodzimego, polskiego prawa. Zyskało to nazwę palestry. Polegało – jeśli idzie o uboższą szlachtę – na podejmowaniu pracy przy sądach i kancelariach w charakterze sekretarzy (notarii, scribae), którzy protokołowali przebieg rozpraw lub układali treść pism procesowych. Do tego celu służyły też wzorce w postaci formularzy (rękopiśmiennych, a z czasem i drukowanych), które opanowywano w praktyce na pamięć. W środowiskach tych wysoko ceniona była praca w kancelariach arcybiskupich czy biskupich, najwyżej zaś – praca w kancelarii królewskiej. Zdolnym sekretarzom otwierała ona nieraz drogę do wysokich dygnitarstw.[30]

Praca w kancelariach oraz uczestnictwo szlachty w samym sprawowaniu sądownictwa jako obywatelska służba publiczna i dowód zaufania lokalnej społeczności sprawiały, że praktyka prawna była stałym elementem życia publicznego większości obywateli Rzeczypospolitej. Równocześnie jednak wyraźna była niechęć do teoretyzowania i abstrahowania prawa, przejawiająca się m.in. w dość krytycznym i podejrzliwym stosunku do prawa rzymskiego oraz niechęć do nadmiernej prawnej kodyfikacji i prawnego formalizmu[31]. W podejściu do prawa w Rzeczypospolitej dominował praktycyzm. Wynikał on z głębokiego przekonania, że regulacje prawne nie rodzą się z ogólnych teorii czy idei prawa, lecz z właściwego odczytania i zinterpretowania faktów, konkretnych przypadków[32]. Prawo powstawało więc w wyniku możliwie najlepszego rozpoznania rzeczywistości w procesie sądowym (wykonywanym przez obywateli jako publiczna służba i godność). Dlatego miało przede wszystkim charakter prawa zwyczajowego, prawa przodków, uaktualnianego przez praktykę sądową czyli wprost przez samych obywateli. Często sytuację tę niesłusznie przedstawia się w jednoznacznie czarnych barwach jako przykład zacofania, braku profesjonalizmu i nieefektywności wymiaru sprawiedliwości Rzeczypospolitej. Bez wątplenia system ten miał swoje słabe strony, szczególnie jeśli chodzi o egzekucję praw (ale i tu pamiętać trzeba o wielkim obywatelskim, oddolnym ruchu naprawczym na rzecz egzekucji praw). Z całą pewnością nie można jednak uznać go za system faktycznego bezprawia czy prawnego chaosu. Różnił się on zasadniczo od nowożytnego rozumienia prawa w państwie, które kładło nacisk na jego formalny aspekt, na jego racjonalizację i ścisłą kodyfikację, a przez wyraźne oddzielenie różnych funkcji władzy – także na jego „profesjonalizację”, odebranie wymiaru sprawiedliwości obywatelom i przekazanie go wyspecjalizowanym agendom, należącym do układu suwerennej władzy w państwie. Przypisanie faktom, zwyczajowi oraz praktyce sądowniczej kluczowej roli w zdefiniowaniu praw Rzeczypospolitej nie oznaczało wcale ich całkowitej partykularyzacji i dowolności wykluczających pojmowanie prawa jako nadrzędnej ogólności.

Wręcz przeciwnie, uzasadniało absolutną nadrzędność prawa nad władzą monarchy oraz politycznego demosu, w praktyce nad władzą kogokolwiek. Żaden podmiot polityczny nie może być w tym ujęciu uznany lub uznać samego siebie za absolutne źródło prawa, może natomiast – trzymając się faktów i odwołując się do zwyczaju, tradycji oraz zdrowego rozsądku – to prawo „odsłaniać”, dochodzić do niego w imię prawdy i dobra wspólnego. Filozofia polityki i prawa w Rzeczypospolitej zakładała, iż to wolne ludzkie działanie poprzedza i warunkuje pojawienie się reguł prawa, a nie odwrotnie. Prawo traktowane jako czysta abstrakcja rozumu musi w rzeczywistości politycznej prowadzić do jakiejś formy dyktatu zmierzającego do narzucenia wolnemu ludzkiemu działaniu określonej suwerennie przez dominujący podmiot polityczny formuły. Przyjęte w Rzeczypospolitej ujęcie prawa przypominało bardzo przednowożytnie rozumienie prawa w tudorowskiej Anglii, gdzie przeważał pogląd, iż to prawo czyni króla, a nie król tworzy prawo (Law makes the King), podobnie też, jak bardzo długo, bo jeszcze w XVI i XVII wieku, parlament postrzegany był raczej jako ciało ogłaszające prawa (law-declaring body) niż je ustanawiające (law-making body)[33]. Generalnie kultura prawna Rzeczypospolitej w wielu swoich aspektach przypominała angielską kulturę prawa zwyczajowego opartego na precedensach, którą Max Weber nazywał „empirycznym kunsztem”. Kultura ta wyróżniała się charyzmatycznym i osobowym charakterem prawa – wyroki były osobistym wytworem sędziego i jego interpretacji prawa, a nie biurokratycznego urzędu sądowego – cechowały się w mniejszym stopniu racjonalnością (naukowością) oraz w pewnym stopniu „ludowością” (powszechnością udziału)[34]. Taka kultura prawna przyczyniła się do ukształtowania specyfiki ustroju brytyjskiego, pozbawionego sztywnej formy, opartego na precedensach i zwyczajach, na decentralizacji i samorządzie lokalnym, wreszcie na zasadzie konsensu, którego podstawę wyznaczał nie Rechtsstaat, ale common sense[35]. Można więc stwierdzić, że między brytyjskim modelem państwa, prawa i polityki a tradycją Rzeczypospolitej istniało wiele punktów zbieżnych.

Nieobecność w Polsce wyraźnie zarysowanej tradycji nowoczesnego, scentralizowanego państwa i suwerennej władzy (a co za tym idzie, także kultury mieszczańskiej, nowoczesnej demokracji i liberalizmu w XIX-wiecznym wydaniu) była najczęściej postrzegana jako podstawowe obciążenie, przyczyna zapóźnienia i słabości Polski w Europie. Wychodząc z tych założeń Stanisław Brzozowski z pozycji socjalistycznych zarzucał tradycji I Rzeczypospolitej, iż wszczepiła Polakom kulturę dzieciinnienia i niezdolność do cywilizacyjnej konkurencji z nowoczesnymi narodami europejskimi[36]. Z kolei Roman Dmowski z pozycji narodowych formułował dokładnie takie same oskarżenia, twierdząc, że za sprawą starej tradycji Polacy stali się „narodem z wypaczonym sposobem politycznego myślenia”, że stali się anachroniczni w Europie i jedynym sposobem, którym mogliby się wydzwignąć z tego stanu, byłoby pójście dokładnie drogą rozwoju politycznego państwa pruskiego[37].

Ta krytyczna ocena politycznej tradycji Rzeczypospolitej jako źródła słabości będzie się później powtarzać po wielokroć aż do czasów współczesnych. Według Jerzego Szackiego, systemu obywatelskich wolności Rzeczypospolitej nie można postrzegać po prostu jako tradycji polskiego liberalizmu – porównywalnego z tradycją amerykańską lub brytyjską – jak chcieli to widzieć na początku XX wieku Aleksander Skrzyński czy Aleksander Świętochowski (którzy wyraźnie nie zgadzali się z krytycyzmem Brzozowskiego i Dmowskiego). Jest to bowiem tradycja przerwana i naznaczona dodatkowo wieloma cechami negatywnymi (np. liberum veto, prywata, anarchia), która nie mogła przyjąć pełnych, nowoczesnych form liberalizmu Europy Zachodniej. Prowadzi to w istocie do konkluzji, że w przypadku Polski mamy do czynienia z brakiem tradycji liberalnej lub przynajmniej z jej wyróżniającą się negatywnie słabością, która czyni ją dysfunkcyjną wobec głównych trendów nowoczesności w Europie. Rodzi się też stąd postulat nadrobienia powstałych zaległości[38]. Zapewne część krytycznych opinii dotyczących

złego funkcjonowania Rzeczypospolitej (szczególnie w okresie jej schyłku i przejścia od demokracji do oligarchii) jest słuszna, jednak problem z interpretacją starej tradycji politycznej Polaków jako dysfunkcyjnej względem głównych nurtów nowoczesności w Europie polega przede wszystkim na tym, iż zasadza się ona na instrumentarium pojęć i teorii wypracowanych w XIX i XX wieku w celu opisanie i zdiagnozowania nowoczesności realizowanej przez narodowe państwa biurokratyczne o silnej racjonalizacji władzy. Socjologia Weberowska z jej koncepcją racjonalizowanej i zbiurokratyzowanej polityki państwa jako wehikułu ekonomicznej modernizacji jest klasycznym przykładem takich teorii i pojęć. Wiele symptomów współczesności – przede wszystkim różne formy globalizacji – dowodzi, że podstawowe założenia, na których zbudowany został świat nowoczesności XIX i XX wieku, ulega istotnym przemianom, a dotychczasowe instrumenty opisywania tego świata stają się nieadekwatne i zaczynają podlegać rewizji. Niektórzy twierdzą wprost, że przemiany te, przybierające na sile na przełomie XX i XXI wieku, doprowadziły nie tylko do upadku komunizmu w 1989 roku. Ten upadek był spektakularny i sporej części mieszkańców Europy przyniósł bardzo wyraźne zmiany, wszyscy go zauważyli. Rozpadowi – a przynajmniej bardzo silnej relatywizacji – miała ulec także ta tradycja kontynentalnego, zachodniego, mieszczańskiego liberalizmu, dla której polityczną formą było racjonalizowane, biurokratyczne państwo, oparte na mechanizmie przedstawicielskiej, partyjnej demokracji[39]. Pewność, że zgodnie z paradygmatem wyznawanym dotąd czy to w naukach społecznych, czy to w historiozofii, warunkiem modernizacji jest przyjęcie (dostosowanie się do) modelu kontynentalnego liberalizmu (z jego mniej lub bardziej rozbudowanymi komponentami socjaldemokratycznymi) oraz form państwa, polityki i władzy, do jakich ten model doprowadził na przestrzeni XIX i XX wieku, nie jest już tak powszechna i niezachwiana, jak to było jeszcze na początku lat 90., kiedy Francis Fukuyama ogłosił koniec historii i zwycięstwo liberalizmu. Dlatego niektórzy politolodzy będą podważać tezę, że nowożytna centralizacja oraz racjonalizacja władzy i kształtowanie się nowoczesnego, homogenicznego

państwa (najpierw absolutystycznego, potem narodowego), z którymi mamy do czynienia w Europie Zachodniej od XVII wieku, automatycznie tworzyły bardziej dogodne warunki dla rozwoju wolności, politycznego, obywatelskiego uczestnictwa czy rozwoju gospodarczego, niż w przypadku tych narodów, które rozwijały się w wyraźnej opozycji wobec trendów nowoczesności. Zdaniem cytowanego już wcześniej Samuela Huntigtona:

w krajach, w których zgromadzenia i stany nie przetrwały fali absolutyzmu, przejście do formy rządów partycypacyjnych było znacznie utrudnione. W systemach tych racjonalizacja władzy i zróżnicowanie struktury były posunięte tak daleko, iż zamykały drogę do powszechnej partycypacji przez tradycyjne instytucje. W konsekwencji monarchia była najczęściej obalona w wyniku działań rewolucyjnych, a wybierane powszechnie zgromadzenie zajmowało miejsce monarchy: Rousseau był więc naturalnym spadkobiercą Richelieu. Państwa takie jak Francja czy Prusy, które przewodziły w XVII wieku w procesie modernizacji politycznych instytucji, w XX wieku miały poważne problemy z utrzymaniem stabilnej demokracji. Natomiast państwa, w których absolutystyczne tendencje opóźniały się (Anglia), utknęły w martwym punkcie (Szwecja) czy były po prostu nieobecne (Ameryka), potrafiły najczęściej rozwinąć żywotne, demokratyczne instytucje.[40]

Dlatego wydaje się, że problem ze starą polityczną tradycją Rzeczypospolitej nie polega na jej anachroniczności, nienowoczesności, zapóźnieniu, na jej przednowożytnym charakterze, który miał jakoby odizolować Polskę od głównych, europejskich prądów modernizacji, ani nawet na różnych symptomach jej wyrażania się w system oligarchiczny, ale na tym, że tradycja ta nie mogła ewoluować w naturalny sposób z powodu nieistnienia państwa polskiego przez okres ponad stu lat. Uprzedzenia wobec tradycji Rzeczypospolitej są jednak czasami bardzo silne i nawet ci, którzy zasadniczo akceptują tezę o kryzysie nowożytniej koncepcji państwa i polityki w

zachodniej Europie pod wpływem globalnych przemian i przedefiniowania starych pojęć, mają skłonność do odmawiania republikańskiej tradycji Polaków z XVI i XVII wieku większego znaczenia dla współczesności[41]. Wydaje się jednak, że właśnie to, co często uważane było za słabość Polaków w Europie w XIX i XX wieku – brak scentralizowanego państwa, słabo rozwinięty aparat centralnej administracji, niechęć do nazbyt formalnego i ujednoliconego systemu prawa – może być inspiracją dla nowych form działania w środowisku Unii Europejskiej czy globalizującego się świata.

Tekst z pracy zbiorowej *Władza w polskiej tradycji politycznej. Idee i praktyka* (red. J. Kłoczkowski, OMP 2010)

Przypisy

[1] T. G. Ash, *Polska rewolucja. Solidarność 1980-1981*, Warszawa 1990, s. 143-144; N. Davies, *Boże igrzysko. Historia Polski*, Kraków 1992, t. II, s. 797-798.

[2] K. W. Deutsch, *The Analysis of International Relations*, New Jersey 1988, s. 270-283; S. P. Huntington, *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press 1996, s. 93-139.

[3] E. Deuerlein, *Föderalismus*, Bonn 1972.

- [4] The Citizenship Debates, red. G. Shafir, London 1998.
- [5] Zob. przede wszystkim N. Elias, Rozważania o Niemcach, Poznań 1996.
- [6] A. Walicki, Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej, Warszawa 2000, s. 17-21; tenże, Nacjonalizm i społeczeństwo obywatelskie w teorii Gellnera, [w:] Idee a urządzenie świata społecznego, Warszawa 1999, s. 259.
- [7] Na tym tle bardzo pozytywnie odbija się przede wszystkim praca XIX-wiecznego niemieckiego historyka Siegfrieda Hüppe, *Verfassung der Republik Polen*, Berlin 1867; współcześnie przede wszystkim Klaus Zernack, *Polen und Russland. Zwei Wege in der europäischen Geschichte*, Berlin 1994.
- [8] Zob. L. J. Kiss, Naród, mniejszość i integracja, „Przegląd Zachodni” 2000, nr 3, s. 1-26.
- [9] J. Kłoczowski, *Polska – Europa*, Gdańsk 2002, s. 178.
- [10] A. Walicki, *Trzy patriotyzmy*, [w:] *Polskie zmagania z wolnością*, Kraków 2000, s. 229 i n.
- [11] J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, Warszawa 1958, s. 192.
- [12] S. P. Huntington, *Political Order...*, dz. cyt., s. 109 i n.

[13] A. Wyczański, *Polska w Europie XVI stulecia*, Poznań 1999, s. 117.

[14] J. Kłoczowski, *Polska – Europa*, dz. cyt., s. 137-138.

[15] Istnieją także uderzające podobieństwa w funkcjonowaniu instytucji i mechanizmów parlamentaryzmu w XVI wieku w obu przypadkach, por. A. Wyczański, *Polska w Europie...*, dz. cyt., s. 138--139.

[16] S. P. Huntington, *Political Order...*, dz. cyt., s. 95-96.

[17] O tradycjach obywatelskich Rzeczypospolitej, rozmowa z Andrzejem Sulimą-Kamińskim, [w:] A. Nowak, *Od imperium do imperium*, Kraków 2004, s. 320-321.

[18] Por. A. Walicki, *Idea narodu...*, dz. cyt., s. 20; także S. P. Huntington, który podaje, że w wyniku reformy z 1832 roku w Anglii udział w prawach politycznych zwiększył się z 2% do 4%. Zwraca także uwagę, że np. w wyborach prezydenckich w 1840 roku w USA wzięło udział 16% społeczeństwa.

[19] Zob. *O tradycjach obywatelskich...*, dz. cyt., s. 330. Na temat odmienności, szczególnie na tle Niemiec i Rosji w XIX i XX wieku, zwraca uwagę Dariusz Gawin w tekście *Warszawa 1944: oślepiający blask wolności*, „Teologia Polityczna” 2004-2005, nr 2. Aby pokazać trwałość kodu obywatelskiego po rozbiorach przytacza znamieny fragment z pamiętników Adama Jerzego Czartoryskiego opisujący jego pierwszą wizytę w Petersburgu

w 1795 roku: „Aby wyobrazić sobie, z jakim uczuciem wjechaliśmy do stolicy państwa moskiewskiego, trzeba przypomnieć, jakie wychowanie odebraliśmy. Było ono dotąd zupełnie polskie i republikańskie. Dzieje, literatura starodawna i nasza ojczyzna były nauką młodości. Roily nam się nieustannie cnoty Greków i Rzymian, i marzyliśmy o tym, jak by je za przykładem naszych naddziadów do spraw krajowych przystosować. (...) Miłość ojczyzny, jej chwały, jej praw i wolności była nam wpajaną przez wszystko, czegośmy się uczyli, na cośmy patrzyli i cośmy słyszeli”. Gawin zauważa w kontekście przywołanego cytatu, że „Polacy, walcząc z zaborcami, walczyli zatem nie tylko w imię niepodległości, po to, aby mieć własne państwo, rozumiane jako instytucja pozwalająca współczesnym społeczeństwom zarządzać nowoczesnością. Walczyli także w imię innej filozofii polityki, rozumianej nie tyle jako filozofia władzy, lecz jako filozofia człowieka”, s. 28-29.

[20] Chodzi o drugie wydanie *Politica methodice digesta* Althusiusa z 1610 roku, w którym ustrój Rzeczypospolitej zakwalifikował obok Cesarstwa, Anglii i Hiszpanii do najlepiej urządzonych w Europie. Warto też przypomnieć dzieło Ulryka Hubera *De jure civitatis* z 1673 r., w którym określa on Rzeczpospolitą dobrze urządzonym państwem. Na ten temat zob. Z. Ogonowski, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, Warszawa 1999, s. 62 i 106. Ocena ustroju Rzeczypospolitej Burke'a dotyczyła reformy konstytucyjnej końca XVIII wieku i zawarta została w *An Appeal from the Old to the New Whigs* z 1791 roku.

[21] J. J. Rousseau, *Uwagi o rządzie polskim*, Warszawa 1966, s. 245 i n.

[22] B. Ostendorf, *Religia i sfera publiczna w USA*, „Teologia Polityczna” 2004-2005, nr 2, s. 63-64.

[23] Z. Ogonowski, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, Warszawa 1992, s. 9-57

[24] A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. II, cz. 1, rozdz. VII, Kraków 1996, s. 35-36.

[25] R. Lolo, *Rzeczpospolita wobec wojny trzydziestoletniej (1618-1635). Opinie i stanowiska szlachty*, Pułtusk 2004, s. 64 i 70.

[26] J. T. Maciuszko, *Mikołaj Rej, zapomniany teolog ewangelicki z XVI w.*, Warszawa 2002, s. 641-646.

[27] *O tradycjach obywatelskich*, dz. cyt., s. 329.

[28] Na temat napięcia między chrześcijańską, objawioną transcendencją a republikańską koncepcją eudaimonii, a więc między koncepcją błogosławienia człowieka i jego przebóstwienia oraz o próbie rozwiązania tej sprzeczności w koncepcji Rzeczypospolitej u Stanisława Orzechowskiego zob. K. Koehler, *Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego*, Kraków 2004, s. 514--521.

[29] Samuel Huntington w swej najnowszej książce pisze: „Sędzia William O. Douglas twierdził, że amerykańskie instytucje zakładają istnienie wyższej istoty. Podobnie tę myśl formułował prezydent Eisenhower, który uważał, że uznanie wyższej istoty jest pierwszą i zasadniczą cechą amerykańskiego charakteru. Bez Boga nie byłoby amerykańskiej formy rządów i

amerykańskiego stylu życia. Ten, kto przeczy istnieniu Boga, podważa sam fundament amerykańskiego społeczeństwa i jego ustroju. Inną cechą publicznej religijności jest także przekonanie, że Amerykanie są narodem wybranym przez Boga, czy jak powiedział Lincoln ‘bez mała wybrani’, są jak nowy Izrael z boską misją czynienia dobra w świecie”. S. Huntington, Who are we? Die Krise der amerikanischen Identität, Wien 2004, s. 137.

[30] S. Grodziski, Z dziejów staropolskiej kultury prawnej, Kraków 2004, s. 166-167.

[31] Tamże.

[32] K. Koehler, Stanisław Orzechowski..., dz. cyt., s. 118-120.

[33] S. P. Huntington, Political Order..., dz. cyt., s. 100.

[34] M. Weber, Gospodarka i społeczeństwo, Warszawa 2002, s. 645.

[35] L. Siedentop, Demokratie in Europa, Stuttgart 2002, s. 121-124. Zob. także uwagi na temat brytyjskiej rule of law [w:] W. Buchner, Kant – państwo i prawo, Kraków 1996, s. 123-126.

[36] S. Brzozowski, Legenda Młodej Polski. Zob. przede wszystkim rozdz. „Polska dziecięciniała”.

[37] R. Dmowski, Myśli nowoczesnego Polaka, Warszawa 1988, s. 29, 49 i n.

[38] J. Szacki, Liberalizm po komunizmie, Kraków 1994, s. 56-65.

[39] P. Kondylis, Das Politische im 20. Jahrhundert, Heidelberg 2001, s. 13-19.

[40] S. P. Huntington, Political Order..., dz. cyt., s. 127.

[41] Przykładem są poglądy Jadwigi Staniszkis, która w swej książce Władza i globalizacja w pełni akceptuje interpretację Huntingtona, ale jednocześnie w licznych wypowiedziach klasyfikuje polską tradycję jako chłopską i prymitywno-naturalistyczną, niezdolną do abstrakcji czy dystansu. W istocie, świadomie czy nie, powtarza ona stare argumenty krytyczne Brzozowskiego i Dmowskiego.