

Tadeusz Bodio, Przemysław Jan Sieradzan

Tryumf Dionizosa

Rzecz o kulturze politycznej polskiego sarmatyzmu i romantyzmu

Rozważania nad kulturą polityczną polskiego sarmatyzmu i Romantyzmu należy rozpocząć od wyboru jednej z licznych definicji kultury politycznej na potrzeby naszych rozważań. Za w największym stopniu adekwatną dla naszych rozważań uznaliśmy wykładnię autorstwa Teodora Filipiaka, który stwierdził, że „przez kulturę polityczną rozumiemy takie normy, zasady, wartości i wzory działalności ludzkiej, które służą do osiągnięcia określonych celów przez klasy, grupy społeczne i jednostki a odnoszą się do struktury i mechanizmu funkcjonowania władzy państwowej”¹. T. Filipiak wyróżnił wśród jej elementów doktryny i idee polityczno-prawne, oddziaływanie kierownictwa politycznego na poglądy grup, jednostek i klas społecznych, zachowanie się obywateli według zasad współżycia społecznego w państwie i rozwijanie aktywności ludzi oraz samodzielno-krytycznego myślenia w sprawach społeczno-ustrojowych.

Komponenty składające się na kulturę polityczną można podzielić względem klucza ich racjonalności bądź jej braku. Trudno przecenić znaczenie czynnika irracjonalnego w dziejach Polski. Kartezjańskie *ratio* musi ogłosić bezwarunkową kapitulację wobec tak istotnych składników polskiego *ethosu* narodowego, jak mesjanizm, winkelriedyzm, insurekcyjizm, czy bardzo powszechna w wielu epokach apologetyka kłęski. Irracjonalizm owych motywów bynajmniej nie czyni ich mniej interesującymi. Przeciwnie, nieinteligibilność tych wzorów kultury czyni ich interpretację ogromnym i fascynującym wyzwaniem dla każdego badacza, tym bardziej, że bez zrozumienia owych fenomenów niemożnością jest zgłębienie tajników polskiego ducha narodowego.

Friedrich Nietzsche w swoim dziele *Narodziny tragedii z ducha muzyki* dokonał podziału fenomenów kulturowych na apolińskie i dionizyjskie. W koncepcji nietzsche-

¹ Cytat definicji prof. Teodora Filipiaka pochodzi z artykułu Łukasza Zamęckiego pt. *Kontrowersje wokół kultury politycznej*, „Społeczeństwo i Polityka” 2004, nr 1.

ańskiej fenomeny o *apolińskiej* dominancie są świetliste, przejrzyste, uporządkowane, hierarchiczne, harmonijne, racjonalne i pełne umiaru, powiązane ze świadomymi aspektami ludzkiej jaźni, natomiast *dionizyjskie* zjawiska kulturowe charakteryzuje mroczność, tajemniczość, chaos, anarchiczność, dynamizm, dysharmonia, emocjonalność, radykalizm i dominacja czynników nieświadomych. Twórca filozofii życia przedstawił dzieje kultury Zachodu jako historię bezustannego ścierania się dionizyjskich i apolińskich inspiracji. F. Nietzsche twierdził, że w Europie racjonalne wartości *apolińskie* uzyskały zdecydowaną dominację, bardzo wysoko ceniony przezeń irracjonalny czynnik *dionizyjski* został zaś zepchnięty na margines (w przeciwieństwie do przestrzeni kulturowej antycznej, przedsokratejskiej Grecji, gdzie oba te kulturowe bieguny harmonijnie koegzystowały)².

Schematy pojęciowe i narzędzia metodologiczne charakterystyczne dla współczesnej humanistyki również posiadają *apolińską* dominantę. Być może właśnie dlatego tak całkowicie irracjonalne, emocjonalne i ekspresyjne prądy, jak sarmatyzm i romanizm tak często okazują się dla współczesnych nauk o społeczeństwie niczym więcej, jak tylko niezgłębioną enigmą.

Sarmatyzm należy do najbardziej oryginalnych fenomenów w historii polskiej kultury. Badacze często wiążą to pojęcie z megalomanią narodowo-stanową, ksenofobią, obskurantyzmem i nietolerancją. Spojrzenie to jest jednak naszym zdaniem nadzwyczaj jednostronne. Sam fakt zaistnienia tak fascynującego i odmiennego od zachodnioeuropejskich wzorów kultury zjawiska zmusza do zastanowienia się nad tak często powtarzaną bezrefleksyjnie tezą o przynależności Rzeczypospolitej do cywilizacji łańskiejskiej. Tak w dziedzinie religii i systemu społecznego, jak i w najszerzej rozumianej kulturze, zaznacza się odrębność Polski od Zachodu. O ile jeszcze w XVI w. Polacy chętnie czerpią z Zachodu inspiracje o tyle później – widząc w Zachodzie źródło zepsucia, wojen i absolutyzmu oraz niechęć dla wolnościowego ustroju Rzeczypospolitej, zwracają się ku Orientowi. Jest to widoczne zwłaszcza w sarmackich obyczajach i gustach estetycznych (żupan, kontusz, karabela, kobierce, jedwabne pasy, złote guzy, przepych w architekturze i nadzwyczaj obfite uczyty), a z czasem urasta do rangi symbolu opozycji wobec dworu i panującej tam cudzoziemszczyzny.

Od czasów Oświecenia przyjęło się postrzegać sarmacki model kultury jako synonim ciemnoty, warcholstwa i zaprzaństwa. Wtedy w kręgach elit intelektualnych ogromną popularnością zaczęło się cieszyć powszechne na Zachodzie przekonanie o jednym uniwersalnym, ogólnoludzkim wzorcu postępu. Wyznacznikiem rozwoju miały być państwa Zachodu, a odstępstwa od kanonów w nich przyjętych uznawano *ex definitione* za przejaw zacofania. Nic dziwnego, że sarmatyzm, z uwagi na tak charakterystyczny

² Zob. F. Nietzsche, *Narodziny tragedji*, Bydgoszcz 1907, *passim*.

dań antyokcydentalizm, ocierający się o megalomanię narodową, musiał zostać napiętnowany. Jak pisze Władysław Kopaliński, termin „sarmatyzm” „od czasów Oświecenia [był] obelżywy, ujemny (...) [oznaczał] kult wad narodowych, starszszlachecki obskurantyzm, egoizm stanowy, konserwatyzm, pychę połączoną z rubasznością i krewkością”³. Istotnie, gdy spoglądamy na sarmacką Rzeczpospolitą, przyjmując zachodnie wartości za uniwersalne i ogólnoludzkie, ujrzymy kraj egzotyczny i kuriozalny. Jeśli jednak spróbujemy dostrzec w Sarmacyi próbę realizacji odmiennego od Zachodu projektu cywilizacyjnego, dostrzeżemy fascynujący, odrębny kosmos, o własnej społecznej dynamice, oryginalnej kulturze i własnym systemie wartości.

W walce o umysły mieszkańców siedemnastowiecznej Polski racjonalizm dalece ustępował myśleniu mitycznemu. Życzliwi badacze nazywają polski Barok okresem mistycznym i uduchowionym, niezyczliwi – czasami guseł i zabobonów. Mitem założycielskim sarmackiej Rzeczypospolitej jest teza szesnastowiecznych kronikarzy Macieja z Miechowa i Marcina Bielskiego, zgodnie z którą rycerstwo polskie i wywodząca się z niego szlachta pochodzi od starożytnych Sarmatów, spokrewnionego ze Scytami męznego ludu wojowniczych koczowników, którzy w pierwszych wiekach naszej ery mieli opuścić stepy czarnomorskie i osiedlić się nad Dnieprem i Wisłą, obracając miejscową ludność słowiańską w niewolników. Pogląd ów nie ma żadnego poparcia w faktach, zyskał jednak centralne miejsce w świadomości zbiorowej mieszkańców siedemnastowiecznej Rzeczypospolitej i w ogromnej mierze przyczynił się do uformowania się szlacheckiego „narodu politycznego”⁴.

Rzeczpospolita Obojga Narodów to państwo stworzone przez szlachtę dla szlachty. Wśród mieszkańców tego państwa, pomijając oczywiście liczne mniejszości narodowościowe, wyróżnić można jeden tylko naród – naród szlachecki, współtworzony na równych prawach przez Polaków, Litwinów i Rusinów, często łącznie określanym mianem Sarmatów. Jak trafnie zauważa Janusz Tazbir, „w żadnym chyba kraju przywileje stanowe nie odegrały tak doniosłej roli w tworzeniu się jednolitej świadomości narodowej warstwy rządzącej; żaden inny stan nie wytworzył tak daleko idącego poczucia wspólnoty”⁵.

Krytycy ustroju Rzeczypospolitej szlacheckiej z pozycji radykalnie demokratycznych podkreślają, że ówczesne prawa obywatelskie obejmowały jedynie szlachetnie urodzonych. Zapominają jednak dodać, że u schyłku XVIII wieku na 100 mieszkańców Europy przypadało 3 do 4 przedstawicieli szlachty, gdy tymczasem w Rzeczypospolitej było ich odpowiednio od 8 do 10 (z czego przeszło połowa mieszkała na Mazowszu). Jedynie Hiszpania ze swoimi 6,5% szlachty czy Bretania (56% całej lud-

³ W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 2008, s. 1037.

⁴ T. Ulewicz, *Sarmacja. Studium z problematyki słowiańskiej XV i XVI wieku*, Kraków 1950, s. 39.

⁵ J. Tazbir, *Kultura szlachecka w Polsce: rozkwit-upadek-relikty*, Warszawa 1983, s. 56.

ności!) mogą być w tym aspekcie porównywane z Rzeczpospolitą. Już jednak w całej Francji szlachty było zaledwie 1%, w sąsiadującej z nami Rosji 2%, na Węgrzech zaś 4%⁶. Biorąc pod uwagę kontekst czasowo-przestrzenny, możemy mówić o niesłychanym wręcz rozpowszechnieniu praw obywatelskich. Pomijając tradycyjne ruskie i litewskie zwyczajowe tytuły książęce, wśród szlachty polskiej nie było dziedzicznych, hrabiów, parów, hercogów, diuków czy margrabiów – żaden z tych tytułów nie został nigdy uznany przez sejm Rzeczypospolitej. Ciekawą ilustracją równości szlacheckiej może być sytuacja, w której arianin Mikołaj Kazimirski, kiedy Stefan Batory krzyknął na niego w sejmie: „milcz, błaznie”, potrafił mu odpowiedzieć „Nie jestem błaznem, lecz obywatelem, który wybiera królów i obala tyranów”⁷. W Rzeczypospolitej nie wytworzyła się hierarchia feudalna, istniała za to nieznaną w Europie instytucja „rodu herbowego”, w którym ekwiwalentem więzów krwi była wspólnota herbu i zawołania. Podczas gdy na Zachodzie arystokracja wyrastała ponad masy szlacheckie, a ich najubożsi przedstawiciele spadali do stanu plebejskiego, w Rzeczypospolitej posiadający setki wsi i prywatną armię karmazyn był równy wobec prawa z przedstawicielem mazowieckiej gołoty, którego dobytek ograniczał się do szabli. Szlachecka równość znalazła swój wyraz również w tytulaturze („panie bracie”) stosowanej wobec wszystkich członków tego stanu. Jak zauważa znany apologeta systemu demokracji szlacheckiej Janusz Waluszko, „powstaniu hierarchii feudalnej nie sprzyjał również panujący w wojsku polskim system chorągwiany (chorągwie ziemskie i rodowe) podczas gdy na Zachodzie swych wasali na wojnę prowadził senior. Do wzrostu liczebności szlachty przyczynił się za to brak urzędowego spisu szlachty, więc przy rozległości kraju każdy kto miał szablę i był dość bezczelny mógł uchodzić za szlachcica”⁸. O masowości tego proceduru może świadczyć choćby oślawiona *Liber Generationis Plebeorum*, której autor – Walerian Nekanda-Trepka – umieścił w niej nazwiska plebejuszy, podszywających się pod przedstawicieli rodu szlacheckiego. Ogół szlachty posiadał czynne i bierne prawo wyborcze do izby poselskiej, bez zgody której nie wolno było nakładać podatków, zwoływać pospolitego ruszenia, wypowiadać wojen ani też uchwalać żadnych ustaw dotyczących tej warstwy.

Tak w stosunkach międzynarodowych, jak i wewnętrznych panowała w Polsce zasada, że nawracać można tylko słowem i przykładem, a pokój religijny należał do najwyższych wartości. Już przed unią z Litwą Polska była krajem wieloetnicznym i wielowyznaniowym. Już od czasów Kazimierza Wielkiego przybywają tu prześlado-

⁶ Zob. *Ibidem*, s. 59

⁷ *Ibidem*, s. 65.

⁸ J. Waluszko, *Rzecz o Sarmacji – ukształtowaniu, miejscu w Europie i szansach jej rozwoju przez powrót do korzeni. Szkic przez Janusza P. Waluszko wykonany w 53 punktach prozą*, www.taraka.pl/index.php?id=sarmacja.htm, odczyt z dn. 23.06.2008.

wani na Zachodzie Żydzi, wtedy też (po przyłączeniu do Polski Rusi Czerwonej) pojawiają się w Polsce prawosławni Rusini i Ormianie, a po unii z Litwą – tamtejsi poganie na Żmudzi, Tatarzy i Karaimi oraz nowe rzesze prawosławnych. Nieco później następuje masowa kolonizacja niemiecka (zwłaszcza w miastach), a od początku XV w. na polskich drogach pojawiają się tabory Cyganów.

Pokój religijny w Polsce obejmował wszystkie wyznania, także te najbardziej radykalne (jak antytrynitarze czy anabaptyści), a nie tylko – jak w przypadku krajów Zachodu – kilka największych, które i tak miały dość siły, by wymusić na władzy tolerancję dla siebie. Przyjęcie przez sejm w 1573 roku konfederacji warszawskiej, gwarantującej tolerancję religijną, wywołało trwającą ponad pół wieku dyskusję o wolności religijnej, co w innych państwach byłoby tyleż niemożliwe (nie istniały gwarancje wolności słowa), co bezprzedmiotowe (nikt nie postulował wprowadzenia analogicznych swobód). Emblematyczne dla dominującego na Zachodzie światopoglądu w dziedzinie wolności sumienia mogą być słowa cytowanego przez Janusza Waluszkę Teodora Bezy („papieża kalwinów”): „sumieniom wolności dopuszczać i dozwalać, aby kto się chce gubić, zginał – jest to dyjabelska nauka. Tak jest wolność dyjabelska, która dziś polską i siedmiogrodzką ziemię takimi zarazami napelniła, których by żadna religija pod słońcem nie cierpiała”⁹. Zastanawiające, że w podobnym duchu wypowiadali się jezuita – śmiertelni wrogowie protestantów. Odpowiedzią szlachty na dążenia jezuitów do supremacji ortodoksyjnego katolicyzmu było pojawienie się fenomenu swoistego sarmackiego antyklerykalizmu. Anonimowy autor w tekście *Jezuitom i inszemu duchowieństwu respons* pisze: „Bo na cóż tak wiele księza posiadli majątności? Dobra ich dobra Rzpltej być miały. Na cóż *tot ventriculorum agmina, tot otiosorum armenta*, którzy ani sami na wojnę nie jada, ani pocztów żadnych nie wyprawują, ani czasu potrzeby do ratunku Rzpltej nie przykładają, jako wieprze tylko w karmnikach żyją a zbytki i rozpusty płodzą”¹⁰. Owe nastroje antyklerykalne nie kontrastowały jednak bynajmniej z ogromną powszechnością powierzchownej dewocji, której przejawy z niemałym talentem literackim opisuje francuski podróżnik Werdum, przebywający na terenie Rzeczypospolitej w latach 1670–1672: „W nabożeństwie swym są bardziej zabobonni niż pobożni. Kiedy się modlą lub mszy słuchają, chrapią lub charkają, wzdychają tak, że z daleka ich już słysząc, upadają na ziemię, biją głową o mur i ławki, uderzają sami siebie w twarz i wyprawiają inne w tym rodzaju dziwactwa, z których się papiści z innych narodowości naśmiewają”¹¹. Jedynym szlachcicem, który został kiedykolwiek stracony w sarmackiej Rzeczy-

⁹ J. Waluszko, op.cit.

¹⁰ E. Opaliński, *Kultura polityczna szlachty polskiej w latach 1587–1652*, Warszawa 1995, s. 47.

¹¹ Cyt. za: J.T. Babel, *Jak Cię widzą, tak Cię piszą, czyli o sarmatyzacji narodu Polskiego*, www.rodman.most.org.pl/j.t.babel5.htm, odczyt z dn. 21.06.2008.

pospolitej za swoje przekonania religijne był ateista Kazimierz Łyszczyński, autor dzieła *Tractatus de non existentia dei* (*Traktat o nieistnieniu boga*)¹².

Z niemniejszą niechęcią, jak tolerancja religijna spotykała się przez długi czas na Zachodzie panująca w Rzeczypospolitej swoboda intelektualna. Już w XV w. uczeni i dyplomaci polscy, profesorowie Akademii Krakowskiej, występowali na soborze w Konstancji (1414–1418) i Bazylei (1431–1445) przeciw autorytetowi papieża, w obronie koncyliaryzmu – poglądu głoszącego wyższość soboru nad papieżem. W XVI wieku posunięto się jeszcze dalej – domagano się by w sprawach wiary decydował synod narodowy¹³.

Przedmiotem krytyki bardzo często była ustrój polityczny Rzeczypospolitej, powszechnie uważany za anachroniczny i całkowicie niefunkcjonalny. Polska tradycja republikanizmu jest jednak głęboko zakorzeniona w tradycji europejskiej myśli politycznej, można dopatrzeć się szeregu analogii między Rzeczpospolitą, a arystotelesowską politeią lub opiewaną przez Cycerona *Res Publicą*. Obywatele Rzeczypospolitej uważali, że ustrój ich państwa jest najlepszy ze wszystkich istniejących we współczesnym świecie. Apologia zasad, na których opierał się system polityczny Rzeczypospolitej nie oznaczała jednak braku krytycyzmu wobec mankamentów ich funkcjonowania. Przekonanie o zaletach ustroju Rzeczypospolitej, będącego kombinacją formy monarchicznej, arystokratycznej i demokratycznej wyrażali najślynniejsi pisarze polityczni tego stulecia – Andrzej Frycz Modrzewski, Stanisław Orzechowski i Piotr Skarga. Fakt, że myśliciele o tak odmiennych przekonaniach opowiadali się za systemem mieszanym świadczy o silnym zakorzenieniu w społeczeństwie aprobaty dla systemu politycznego Rzeczypospolitej.

Termin „Rzeczpospolita” miał cztery zasadnicze znaczenia – państwo, stany sejmujące, ogół szlachty i wspólnota narodów chrześcijańskich. Stanisław Orzechowski w następujących słowach definiował ustrój Sarmacyi: „Rzeczpospolita to zgromadzenie i pospólność ludzka, związana prawem, łącząca wielu sąsiadów ku życiu dobremu i szczęśliwości ustanowiona”¹⁴. W powszechnych wyobrażeniach szczególną popularność zyskały organicystyczne alegorie społeczeństwa. Rzeczpospolitą porównywano do ciała ludzkiego, podkreślając przy tym, że właściwe funkcjonowanie poszczególnych elementów-stanów współprzyczynia się do powodzenia całości organizmu-państwa. Król pełnił rolę głowy, senatorowie świeccy i duchowni – tułowia, szlachta – rąk i nóg. Myśl tę wyrażał czołowy polski teoretyk życia dworskiego, Łukasz Górnicki: „W człowieczym ciele są różnej dostojności członki; jest ta część człowieka, którą

¹² Zob. A. Nowicki, *Pięć fragmentów z dzieła „De non existentia dei” Kazimierza Łyszczyńskiego*, „Euhemer” 1957, nr 1, s. 53–81.

¹³ J. Waluszko, dz.cyt.

¹⁴ Cyt. za: W. Czaplinski, *Autorytet państwa i jego organów w oczach szlachty XVII wieku*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1977, r. XX, nr 3–4, s. 88.

Pan Bóg obrócił nazad, iżby na nią oczy nie patrzyły, a i wždy bez tej części człowiek być nie może, chociaż jest podła Tak i ci w Rzeczypospolitej są to takie, to owakie stany, a wždy wszystkich do całości i zdrowia Rzeczypospolitej potrzeba. Ba, zgoła Rzeczypospolita z tego pięciorga złożona jest: z oracza, z żołnierza, z sędziego, z kupca, z rzemieślnika”¹⁵.

Zakres swobód obywatelskich panujących w Rzeczypospolitej zadziwiał cudzoziemskich podróżników, którzy często postrzegali go jako swego rodzaju patologię. Angielski podróżnik William Bruce ze zdumieniem konstatował, iż „Każdemu szlachcicowi wolno przemawiać bezkarnie, wypowiadać wszystko, co mu przyjdzie do głowy, choć to może wywołać poważne zaburzenia, rozruchy, kłopoty i zawiłości”¹⁶. Prawdą jest jednak, że wolność ta była równoznaczna z poszanowaniem praw jednostki należącej do stanu szlacheckiego i wyłącznie tylko tego stanu. W szlacheckim systemie wartości najwyższe miejsca zajmowała wolność, ale także braterstwo, miłość do ojczyzny, ideał zgody oraz poszanowanie tradycji. Nastroje te znakomicie oddaje wiersz Marcina Błażewskiego *Tłumacz Rokoszowy*:

Wolność jest żyć, jako chcieć, bezpiecznie w swym domu
Oprócz Boga, praw, sądów nie podlec nikomu
Mieć wolny plac w braterskim kole do mówienia
Na zjeździech spółnych niwczych nie podnieść zeżenia¹⁷.

Ciekawym i pełnym sprzeczności aspektem ustroju Rzeczypospolitej szlacheckiej była pozycja monarchy. Idealem szlacheckiego monarchy był słaby, w pełni ubezwłasnowolniony przez sejm władca; człowiek szlachetny, dobry, sprawiedliwy, lecz nie wykazujący szczególnych ambicji, *ergo* nie mający zakusów na ograniczanie szlacheckiej wolności oraz daleki od myśli o rozszerzeniu zakresu swojej władzy¹⁸. Pewnym paradoksem jest, że w zdecydowanie niechętnie nastawionej do cudzoziemszczyzny sarmackiej Rzeczypospolitej za idealnego króla uważany był właśnie... cudzoziemiec. Obcokrajowiec na tronie, najlepiej spędzający większość czasu poza Rzeczypospolitą, nieznający miejscowej kultury, nie rozumiejący panujących tu obyczajów, a często wręcz niewładający polszczyzną był gwarantem nienaruszalności wolności szlacheckich. O stosunkowo niskim autorytecie monarchy w Rzeczypospolitej w porównaniu z krajami Zachodu świadczyć może fakt, że, jak pisze Janusz Tazbir, „Nad Sekwaną największą karą dla arystokraty było pozbawienie wstępu do Wersalu, gdy tymczasem brakiem możliwości oglądania króla w Warszawie czy Wilanowie mało kto by się

¹⁵ Łukasz Górnicki, *Pisma*, t. 2, s. 456.

¹⁶ H. Zins, *Polska w oczach Anglików XIV–XVI w.*, Warszawa 1974, s. 247.

¹⁷ Cyt. za: Edward Opaliński, *op.cit.*, s. 84.

¹⁸ J. Tazbir, *op.cit.*, s. 68.

w Polsce przejął”¹⁹. Z nieco podejrzliwym stosunkiem polskiej szlachty do monarchy kontrastowało uwielbienie, jakim króla darzyli chłopci, których świadomość polityczną, a zarazem stosunek do Rzeczypospolitej oddaje dobrze wypowiedź Adama Kisiela w czasie sejmu elekcyjnego 1648 roku, gdy wojewoda Braclawski radził, aby jak najszybciej obrać nowego monarchę: „że tych chłopów za nic *majestas Republicae*; bo oni mówią «a szczo to jest Rzeczpospolita? I my także Rzplta! Ale korol to u nas Pan»”²⁰. Z tezą o słabości polskiej władzy królewskiej podejmuje interesującą polemikę przekorny badacz J. Waluszko:

„Nieprawdą jest jakoby władza królów polskich była słaba czy ograniczona – takiej władzy nie posiadało wielu władców absolutnych (że królowie nie umieli z niej korzystać to inna sprawa). Królowie polscy mieli wyłączną władzę nad miastami, prawo udzielania przywilejów indywidualnych na działalność gospodarczą, wyłączność w polityce zagranicznej (szlachta mogła wpływać na nią pośrednio i to tylko destrukcyjnie – przez odmowę podatków lub zgody na wojnę – na dyplomację króla nie miała żadnego wpływu). Król miał też prawo „veta” (i korzystał z niego), był najwyższym wodzem armii, a przede wszystkim rozdawcą dóbr (królewszczyzny stanowiły szóstą część Polski) i urzędów (centralnych sam, ziemskich za radą szlachty)”.

Interesującym aspektem kultury politycznej sarmackiej Rzeczypospolitej był odmienny od powszechnie panującego w zachodniej i północnej Europie militarystyczny stosunek Polaków do zagadnień wojny i pokoju. Choć okresy zawieszenia broni należały w siedemnastym stuleciu do rzadkości, służba w armii cieszyła się ogromnym prestiżem, a żaden Sarmata nie miał wątpliwości, że husaria jest siłą niepokonana w boju, to za najistotniejsze zadanie władzy uważano zapewnienie szlachcie możliwości życia w pokoju. Podczas gdy w sąsiednich krajach rozrastają się armie, Rzeczpospolita podąża w odwrotnym kierunku. Już w XV wieku powszechnym staje się w Polsce przekonanie, że dopuszczalna jest tylko wojna obronna, a wiara nie może być szerzona przemocą. Jeszcze dalej szli w swym pacyfizmie arianie (bracia polscy), całkowicie wyrzekając się przemocy i odmawiając służby w wojsku. Szlachta w pospolitym ruszeniu brała udział całkowicie dobrowolnie – społeczeństwo szlacheckie w pełni utożsamiało się z państwem i naturalną była dbałość o interes Rzeczypospolitej. Interesu tego bynajmniej nie utożsamiano jednak z interesami dynastycznymi danego rodu, na przykład Wazów²¹. Niechęć szlachty do wojen była powszechna. Owa postawa stanowiła przede wszystkim rezultatem obaw przed popadnięciem kraju w ruinę, wzmocnieniem władzy monarszej, koniecznością płacenia wyższych podatków czy służby w pospolitym ruszeniu, zwłaszcza na obczyźnie, nad które przedstawiciele

¹⁹ J. Tazbir, op.cit., s. 65–66.

²⁰ Ibidem, s. 48–49.

²¹ E. Opaliński, op.cit., s. 48.

szlachty przedkładali spokojne życie ziemiańskie²². Francuski podróżnik de Bejeau w 1679 r. ocenia armię Rzeczypospolitej jako potencjalnie niezwykle potężną, gani jednak jej mieszkańców jako zbyt niefrasobliwych, dostrzega też ich pokojowe nastawienie. Jak twierdzi, zebrana w jednym miejscu stanowi potęgę, której „żaden z sąsiadów Polski nie mógłby się (...) oprzeć, gdyby będąc świadoma swej siły zechciała podporządkować się dyscyplinie i dowództwu jednego generała (...) Polacy łądzą się wierząc, jakoby unikanie wojen ze wszystkimi leżało w ich interesie (...) Chcą nade wszystko zgodnie współżyć z sąsiadami (...) Nie zachowują w wojsku tajemnicy i nie posługują się szpiegami”²³.

Nie sposób analizować sarmackiej kultury politycznej bez uwzględnienia jakże specyficznej tradycji parlamentaryzmu. Fundamentalna dla Rzeczypospolitej szlacheckiej zasada *aurea libertas* gwarantowała każdemu szlachcicowi nieograniczoną swobodę wypowiedzi. Niekończące się debaty, spory, popisy retoryczne nierzadko nie przynosiły żadnych rezultatów. Fakt ten komentował w 1592 roku poseł wenecki Petro Duodo: „Senatorowie w dawaniu zdań swoich nadzwyczaj są rozwlekli, dni całe schodzą na mowach, bez żadnych decyzji. Mówią z największą wolnością, cierpko przymawiając jedni drugim, wyrzucając samemu królowi wykroczenia jego z największą śmiałością”²⁴. Najbardziej kontrowersyjny spośród wszystkich aspektów ustroju politycznego sarmackiej Rzeczypospolitej niewątpliwie stanowi *liberum veto* – prawo każdego szlachcica do zerwania sejmu lub sejmiku, co oznaczało unieważnienie podjętych na nich uchwał (paradoksalnie zerwanie sejmu było bezpieczniejsze, jako że zrywający sejmik musiał liczyć się z tym, iż zostanie rozniesiony na szablach przez sejmikującą brać). Bez wątpienia zasada „wolnego nie pozwalam” stała się czynnikiem paraliżującym przemiany ustrojowe w Polsce. Cudzoziemcy nie mogli się nadziwić funkcjonowaniu w Polsce tego, ich zdaniem niedorzecznego, prawa. Reprezentatywnym wyrazicielem zachodniego spojrzenia na *liberum veto* może być francuski arystokrata de Beaujeu, który pisał w 1679 r.: „Uchwała podjęta przez sejm jest pewnego rodzaju cudem, bo wystarczy jeden pijak lub człowiek pozyskany przez któregoś z zainteresowanych książąt lub wreszcie jakikolwiek kapryśny fantasta, by jednym słowem doprowadzić Rzeczpospolitą do ruiny”²⁵.

Zasada *liberum veto* miała swoich gorących orędowników i obrońców. Można po-
tępiać owo prawo w czambuł, być może jednak warto dostrzec w nim oryginalny aspekt polskiego republikanizmu. Genezy „wolnego nie pozwalam” można dopatrywać się w związkowym charakterze ustroju Rzeczypospolitej. Każdy z posłów na sejm wybierany był przez miejscowy sejmik przedsejmowy, otrzymywał szczegółowe

²² J. Waluszko, op.cit.

²³ Cyt. za: J.T. Bąbel, op.cit.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem.

instrukcje (mandat posła miał charakter imperatywny) i uważany był za reprezentanta całej społeczności, wobec której brał odpowiedzialność za wszystkie decyzje, które zapadły podczas obrad sejmku. Podejmowanie decyzji przez większość wbrew woli mniejszości uznawano za praktykę haniebną i niedopuszczalną. Taką argumentację przedstawiał w swym pełnym pasji traktacie *W obronie liberum veto* najwybitniejszy bodaj intelektualista spośród wszystkich apologetów ustroju sarmackiego, Andrzej Maksymilian Fredro:

„Dajmy na to, że nie było by wolności zakładania weta. Czyż nie miałyby przewagi ślepe, bezwolne głosowanie na zasadzie większości nad zlekceważonym sprzeciwem niewielu cnotliwych obywateli? Czyż nie będzie uniemożliwione tak Veto, jak i peto [tak «zabraniam», jak i «wnoszę»] zacnych obywateli tylko z powodu małej ich liczby? I po to, by nie liczyła się cnota, roztropność i rozum, lecz tylko ilość głosów? Po to, żeby przewagę zyskiwał popierany przez stronnictwo nad niezamożnym, głupiec nad roztroptym, zepsuty nad uczciwym? (...) Zaiste bowiem, jeśli w jakimkolwiek narodzie ustaliła się zasada większości w głosowaniu, z tego to nie wynika, żeby tam było więcej dobrych i zdrowiej myślących obywateli, niż u nas, lecz dlatego, że nie ma tam tego, kto kupuje przekonania i niszczy wolność. Albowiem: jeśli byś wymienił nieograniczonego w swej władzy monarchę, to w swoim królestwie nie potrzebuje on, jeśli chodzi o wolność, niczego niszczyć ani też nie ma powodu, by posługiwał się większością gorszych obywateli (przeciw mniejszości), ponieważ sam może czynić wszystko według własnego upodobania”²⁶.

Powyżej przytoczone słowa są dowodem, że to właśnie prawo do zrywania posiedzeń sejmku uznawano za rękojmię ochrony ustroju Rzeczypospolitej przed tyranią większości i absolutystycznymi zakusami monarchy. Świącący tryumfy w zachodniej Europie absolutyzm powszechnie uznawano za system zły i niesprawiedliwy, podobnie jak tyranie Wschodu²⁷; Ponadto, zasada *liberum veto* była wyrazem przekonania szlachty, że nawet, gdyby ławy poselskie zostały zdominowane przez osoby sprzedajne, to zawsze znajdzie się choć jeden sprawiedliwy, który nie dopuści do przyjęcia szkodliwej ustawy²⁸.

Osobnym godnym uwagi zagadnieniem jest panująca w Rzeczypospolitej ksenofobia. Nie da się ukryć, że Sarmaci nie znosili cudzoziemszczyzny. Jeszcze w czasach jagiellońskich Polacy chętnie sięgali po obce wzory, ale zrażeni panującymi na Zachodzie wojnami, przemocą, nietolerancją, kulturą dworską (w szczególności tak

²⁶ A.M. Fredro, *W obronie liberum veto*, [w:] *Antologia polskiej myśli politycznej okresu przedrozbiorowego*, red. W. Wojdyłło, G. Radomski, Toruń 2005.

²⁷ Wyrazicielem powszechnego w Rzeczypospolitej przekonania może być kontreformacyjny kaznodzieja Piotr Skarga, który pisał: „Nie taką monarchiją chwalimy, jaka jest u Turków, Tatar i Moskwy, która ma bezprawne panowanie” – P. Skarga, *Kazania Sejmowe*, s. 135.

²⁸ Zob. Ł. Kądziała, *Narodziny konstytucji 3 maja*, Warszawa 1991, s. 7.

charakterystycznymi dla niej zepsuciem, intrygami i absolutyzmem), odwrócili się od niego. Jak pisze J. Waluszko, „Zachód zawsze uważał się za coś lepszego, jedynie słusznego, co inni powinni naśladować i czemu powinni służyć. Ich wkładu do swej «uniwersalnej» kultury nie pragnął, a jeżeli już coś przyjmował – chętnie zapominał o autorach. Tak było m.in. z polską ideą tolerancji. Wystarczy przypomnieć oskarżenia o nietolerancję Polaków ze strony «oświeconych» władców Europy (...), za to tylko, że Rzplita odmawiała praw politycznych dla dysydentów (będących jawnymi agentami Rosji i Prus) w czasach, gdy we Francji „nawracano” hugenotów stacjonowaniem wojska w niepokornych wsiach i miasteczkach (...) U nas «konfederacja warszawska» obowiązywała nawet w czasach najgorszego upadku i ani jedna szlachcianka nie spłonęła na stosie jako czarownica (wśród ludu polowanie na czarownice objęło głównie zachodnie połacie kraju ulegające wpływowi niemieckim i nigdy nie przyjęło tych rozmiarów co na Zachodzie)”²⁹. Niechęć do cudzoziemszczyzny znalazła swój wyraz w literaturze sarmackiej. W przytoczonym poniżej wierszu dostrzec możemy zarówno niechęć do zachodnich sąsiadów, jak i wiarę we wszechmoc polskiego oręża:

Twardego Niemca złamawszy szyk dumny
 Granice Polski wśród krwawych walk sami
 Po Bolesława trzy wielkie kolumny
 Triumfu trzema rozrozparlim gromami³⁰

Bardziej dosadnym i nieposiadającym bezpośrednich konotacji politycznych, acz dowcipnym i trafnie wyrażającym staropolską ksenofobię wierszem *Bankiet włoski* zapisał się w dziejach literatury polskiej Wacław Potocki:

To sam, będąc w kościele, to przez swoje sługi
 Prosił mnie Włoch, w Krakowie, na cześć raz i drugi,
 Żebym od jego syna jechał w dziewosłęby.
 Głupi, kto na cudzy chleb swej żałuje gęby (...)
 Obrus z śniegiem, z zwierciadłem talerz o met chodzi,
 Pięknie wszystko. Ja spluwam. Apetyt się rodzi. (...)
 Aż niosą zupenwasser, polewkę z pietruszki,
 Przyprawny mózdzek z główką i cielęce kruszki,
 Ślicznym kwieciami upstrzone. Z wczorajszego postu.
 Nie wachać, ale mi się dziś jeść chce po prostu.(...)
 Wypiwszy garniec wina, przysięgę, że póki

²⁹ J. Waluszko, *dz.cyt.*

³⁰ M. K. Sarbiewski, *Liryki*, opr. M. Korolko, Warszawa 1980, s. 433.

Włoszy w Krakowie i ja póki żywy będę,
do Włoskiego bankietu na czczo nie usiędę (...) ³¹.

Powszechnie wyobrażenia o tak interesującym epizodzie polskiej kultury, jakim był sarmatyzm, mają częstokroć charakter karykaturalny i groteskowy. Emblamatyczny dla tego zjawiska może być fakt, iż przypisywane Andrzejowi Maksymilianowi Fredrze słowa „Polska nierządem stoi”, tak często cytowane celem zdyskredytowania ideologii sarmatyzmu i mające być rzekomo apologią toczonej Rzeczpospolitą anarchii w rzeczywistości brzmiały zupełnie inaczej. Nieocenzurowana i niewykoślawiona postać owej sentencji to „Nie rządem Polska stoi a swobodami obywateli” ³². Różnica zaiste ogromna. By nie popadać w jednostronną apologię ustroju szlacheckiej Rzeczpospolitej, należy gwoli sprawiedliwości przyznać, że osiemnastym wieku etos sarmacki zaczął ulegać stopniowej degeneracji. Słabość Rzeczpospolitej uznawana była za rękojmie jej bezpieczeństwa – mylnie sądzono, że państwo, które nikomu nie zagraża, samo nie stanie się obiektem agresji. Eksploatowano topos *antemurale christianitatis* – polska, jako „przedmurze chrześcijaństwa” miała być otoczona szczególną łaską bożą. Kazimierz Opaliński, poeta i wojewoda poznański, w następujących słowach wyszydził owo przekonanie:

Pan Bóg czasem czeka, aż nieprzyjaciele
Do woli się ucieszą, zewsząd obracając
Mizerną naszą Polskę. Dopiero gdy nazbyt
Naprzykrzą się i onej, i Jemu samemu
Zawoła – Ciszej, Turcy! Ciszej, Tatarowie! [...]
Opatrność zgoła Boża nad nami Polaki ³³.

Pewność interwencji sił nadprzyrodzonych już w drugiej połowie XVIII wieku zamieniła się w bardziej świeckie, nie mniej absurdatne przeświadczenie, że Zachód nie dopuści do upadku państwa polskiego. Rzeczpospolita miała być mu bowiem potrzebna nie tylko jako bufor chroniący go od świata islamu, dostawca drewna i żywności, ale i istotny czynnik równowagi polityczno-militarnej w tej części kontynentu. Duma z potęgi Rzeczpospolitej ustąpiła miejsca gloryfikacji słabości, przekonanie o wyjątkowości Sarmacyi stopniowo ewoluowało w kierunku zaściankowości. Szerzyły się korupcja i zepsucie. Dotąd zasada *aurea libertas* nie oznaczała, że szlachcie wszystko wolno, ale że władzy zwierzchniej nie wolno wszystkiego ³⁴. W osiemna-

³¹ W. Potocki, *Bankiet włoski*, www.univ.gda.pl/~literat/potocki/006.htm.

³² Zob. J. Waluszko, *Wartości – forma czy treść?*, „Obywatel” 2004, nr 6.

³³ K. Opaliński, *Satyry*, Wrocław 1953, s. 149.

³⁴ Zob. J. Tazbir, *op.cit.*, s. 58–59.

stym wieku nastroje anarchiczne zatriumfowały, a ich symbolicznym wyrazicielem stał się osławiony warchoł i pijanica, Karol Stanisław Radziwiłł zwany „Panie Kochanku”.

Choć Romantyzm wykielkował w zupełnie odmiennych warunkach społeczno-historycznych, niż ideologia sarmatyzmu, stanowi zjawisko w dużym stopniu analogiczne. W XIX wieku miał miejsce zmierzch szlachty jako warstwy społecznej i stopniowe przejmowanie jej *ethosu*, choć, trzeba zaznaczyć, w mocno zmodyfikowanej formie, przez nową awangardę – inteligencję. Romantyzm nie jest potępiany w czambuł tak powszechnie, jak sarmatyzm, często jednak badacze krytykują go za naiwność i rzekomą pogardę dla myśli ludzkiej. Nadzwyczaj popularne zjawisko stanowi przeciwstawianie go Pozytywizmowi, postrzeganemu jako wyważony, pragmatyczny i zorientowany na skuteczność, a przez to racjonalny. T. Filipiak przestrzega jednak przed tego rodzaju jednostronnymi i arbitralnymi sędziami, twierdząc, że „w jakiś sposób pozytywizm likwidował jednak swoiste i ważne motywy polityczne (...) Romantyzm natomiast kazał się zastanawiać nad możliwościami radykalniejszych przemian społecznych z uwagi na moralne i polityczne zło...”³⁵.

Romantyzm jako formacja kulturowo-psychologiczna powstał w opozycji do oświeceniowego racjonalizmu, który okazał się mało skuteczny w realizacji postulatów politycznych w ówczesnych warunkach historycznych. Stopniowo stawał się dominującym prądem intelektualnym i najistotniejszym czynnikiem kulturowo-mentalnym procesu dziejowego. Jego wpływu na dzieje polityczne Polski trudno przecenić. Jak zauważa Maria Janion, „w ciągu prawie dwustu lat, od epoki porzobiorowej poczynając a na stanie wojennym i okresie po nim kończąc, w Polsce przeważał jednolity styl kultury, który nazywam symboliczno-romantycznym. Romantyzm właśnie – jako wszechogarniający styl, koncepcja i praktyka kultury – budował przede wszystkim poczucie tożsamości narodowej i bronił tej tożsamości. Dlatego nabrał cech charyzmatu narodowego”³⁶.

Jak zauważył Władysław Tatkiewicz, „Romantyzm to rozpacz semantyka”³⁷. Istotnie, konceptualizacja doktryny romantycznej to zadanie niezwykle trudne, z uwagi na całkowitą nieinteligibilność nurtu, nieprzystawanie doń racjonalnych kategorii. Dotyczy to także politycznego aspektu tej formacji kulturowo-intelektualnej. W literaturze przedmiotu pisze się o romantyzmie *politycznym* jako o epoce w historii Polski, ale także o pewnym typie myśli politycznej, teorii, ideologii, ruchu, doktrynie, programie czy postawach rodaków wobec ówczesnej rzeczywistości politycznej.

³⁵ T. Filipiak, *Historia i tradycje jako kultura polityczna*, „Studia Politologiczne” 1977, vol. 2.

³⁶ M. Janion, *Czy będziesz wiedział co przeżyłeś*, Łódź–Warszawa 1996, s. 9.

³⁷ W. Tatkiewicz, *Romantyzm czyli rozpacz semantyka*, „Pamiętnik Literacki” 1971, LXII, z. 4.

Jedną z trudności w określeniu romantyzmu politycznego tkwi w jego wielonurtowości (można wyróżnić nurty konserwatywny, postępowy, mesjanistyczny, preromantyzm, postromantyzm, neoromantyzm itp.). Kolejną przyczyną wiąże się z wielowątkowością Romantyzmu, jego walką z ograniczającymi myśl ludzką schematami narzucanymi przez racjonalizm. Romantyzm to prąd buntowniczy i jakże dialektyczny – pełen sprzeczności, nierzadko także wewnętrznych. To zarówno sekret jego wielkości, jak i przyczyna słabości. Idee Romantyzmu inspirowały najprzeróżniejsze koncepcje polityczne – reakcyjne, rewolucyjne, konserwatywne, liberalne, lewicowe i prawicowe... Nie ułatwia to prób systematycznego wykładu teorii Romantyzmu; Romantyzm to prąd programowo antysystemowy, sceptyczny wobec narzędzia poznania rzeczywistości, jaką stanowi rozum, obnażający niedoskonałość epistemiczną teoretyzowania, definiowania, czy zamykania rzeczywistości politycznej w okowy klasyfikacji.

Inspiracją romantyki był niedostępny poznaniu racjonalnemu tajemniczy świat mistyki, tak często konfrontowany ze światem realnej polityki. Należącą do świata idei politykę potencjalną jakże często przeciwstawiano polityce realnej, ze świata dostępnego poznaniu zmysłowemu i racjonalnemu. Rezultat owej konfrontacji mógł być różnoraki. Jedną z odpowiedzi na ów dysonans mogła być postawa ewazyjna – ucieczka od realnej polityki w świat mistyki. Zniechęcony miałością i bezdusnością świata codziennego doświadczenia romantyk wybierał wzniosły świat doznań subiektywnych. Inną postawą, znacznie bardziej typową dla polskiego Romantyzmu była postawa tyrtejska – przekonanie o możliwości przewyciężenia różnic dzielących świat ideałów od realiów politycznych. Postawa ta zakładała walkę z bezwzględną determinacją przeciw wszelkim przejawom niesprawiedliwości³⁸. Jednoczesne zaistnienie dwóch tak dalece przeciwstawnych sobie postaw na gruncie myśli romantycznej jest kolejnym przykładem na pełen sprzeczności, głęboko dialektyczny charakter tejże.

W tym, że Romantyzm nie daje się objąć w wąskie ramy doktrynalne, może tkwić sekret jego potęgi i żywotności. Czołowy teoretyk myśli liberalnej Isaiah Berlin upatruje w Romantyzmie punktu zwrotnego w nowożytnej polityce i etyce. Zdaniem myśliciela istota rewolucyjnej zmiany o skutkach skali wręcz cywilizacyjnej polegała na tym, że „romantyczne przewartościowanie w polityce zastąpiło moralność konsekwencji moralnością motywu, moralność skuteczności w świecie zewnętrznym moralnością świata wewnętrznego”³⁹.

Utrata przez Polskę niepodległości sprawiła, że uprawianie polityki stało się dla romantyków życiową koniecznością; Romantyzm stał się zaś narodową szkołą walki

³⁸ M. Janion, *Projekt krytyki fantazmatycznej*, Warszawa 1991, s. 50.

³⁹ I. Berlin, *Romantyczna rewolucja. Kryzys w historii myśli nowożytnej*, „Res Publica Nowa” 1998, nr 7–8.

o niepodległość. Jak trafnie zauważył Franciszek Ryszka, patriotyzm był kwantyfikatorem polityki: kto jest patriotą, ten uprawia politykę, kto nie jest patriotą, nie tylko nie jest patriotą, lecz faktycznie staje się zdrajcą⁴⁰. Romantycy byli orędownikami konfliktowej koncepcji polityki, w której polityka staje się umiejętnością rozstrzygania konfliktów przez walkę. Już w 1800 r. sekretarz T. Kościuszki wydał w Paryżu anonimową broszurę *czy Polacy mogą wybić się na niepodległość?* Odpowiedź na postawione pytanie w tytule pytanie retoryczne była, rzecz jasna, twierdząca. Droga ku zdobyciu upragnionej niepodległości miała być walka zbrojna.

Patryjota to – według romantyków – człowiek miłujący ojczyznę, gorliwy w sprawach dobra swego kraju, żywiący gorące namiętności, gotów ponieść dla sprawy najwyższą ofiarę. Patriotyzm to postawa bezkompromisowa, pełna pogardy wobec skuteczności, ponad którą przedkłada wierność ideałom. Dla romantyka samo już posługiwanie się językiem realizmu politycznego graniczy ze zdradą; podobnie oceniano polityczną indyferentność. Pojęcie *bezpolicykowiec* było tak wysoce pejoratywne, że można wręcz uznać je za inwektywę; zaniechanie polityki to synonim zdrady. Obowiązkiem *patryjoty* była politykomania – zaangażowanie w sprawę niepodległości z namiętnością graniczącą z obsesją.

W epoce romantyków polityka stanowiła misję, w którą wpisany był *ethos* walki o wyzwolenie narodowe. Mesjanizm jest nade wszystko uduchowioną polityką przełomów historycznych – reakcją na zbrodnie polityczne tego świata. W celu ich przezwyciężenia odwołuje się do świata mistyki politycznej, kwestionując jednocześnie autorytet państwa i tradycyjnie pojmowanej władzy politycznej. Adam Mickiewicz pisał, że „...władzy ani prawa jeden człowiek nad drugim nie ma i mieć nie może. Władza pochodzi od Boga. Kto inaczej po nią sięga i utrzymuje będzie – jest despotą”⁴¹.

Mesjanisci tworząc „Polskę metafizyczną” zabierali głos w toczonej ówczesnie dyskusji, podejmując zdecydowaną politykę z tezą, że naród bez państwa nie ma racji bytu, a upadek państwowości równoznaczny jest z ostatecznym upadkiem Polski. W tragicznym okresie rozbiorów Polski nadzieja wyrażana przez mesjanistyczną „Polskę postulowaną” pozwoliła przetrwać marzeniom o odzyskaniu niepodległości. Marzenia te, nieustannie korygowane przez postawy pragmatyczne, znalazły swoją inkarnację w postaci Drugiej Rzeczypospolitej. Mesjanistyczny *ethos* romantyczny jest zjawiskiem z gruntu metafizycznym i religijnym, posiada także cechy imperatywu kategorycznego, mającego swoje zastosowanie w każdej sytuacji społecznej, politycznej i dziejowej.

Sarmatyzm i Romantyzm są prawdopodobnie najbardziej oryginalnymi i przy tym nadzwyczaj żywotnymi formacjami kulturowo-światopoglądowymi, mającymi trud-

⁴⁰ F. Ryszka, *O tym, co jest polityczne. Przyczynek do rozważań z semantyki politycznej*, [w:] *Prawo i polityka*, Warszawa 1988, s. 149.

⁴¹ A. Mickiewicz, *Dzieła wszystkie*, t. XI: *Przemówienia*, Warszawa 1933, s. 183.

ny do przecenienia wpływ na polski charakter narodowy. Udzielenie jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy był to wpływ pozytywny, czy też negatywny, nie jest zadaniem wykonalnym. Bez wątpienia dionizyjskie, pełne emocji wartości Romantyzmu i sarmatyzmu wywarły niezwykle silne piętno na fascynującą rzeczywistość społeczno-polityczną, w której przyszło nam żyć. Namiętności i pasja współtworzą politykę w stopniu niemniejszym, niż odwołujące się do rozumu teorie i koncepcje natury systemowej. Pomijanie czynnika irracjonalnego przy analizie polityki byłoby w najwyższym stopniu... irracjonalne.