

Wojciech Kaute

Synteza dziejów Polski Michała Bobrzyńskiego a synteza dziejów Polski Joachima Lelewela

Człowiek w Kulturze 6-7, 363-385

1995

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Wojciech Kaute

Synteza dziejów Polski Michała Bobrzyńskiego a synteza dziejów Polski Joachima Lelewela

Synteza dziejów Polski Michała Bobrzyńskiego od czasu jej powstania w latach siedemdziesiątych XIX wieku funkcjonuje w kulturze w ustalonej interpretacji. Zgodnie z deklaracjami samego Bobrzyńskiego jest to koncepcja dziejów Polski podporządkowana idei „silnej władzy”. Idei tej jednak nie poddaje się głębszej analizie, uznając, że jest ona zrozumiała sama przez się: „silna władza” to władza przeciwstawiona władzy „słabej”. Synteza Bobrzyńskiego to tu — ostatecznie — koncepcja przyznająca państwu pierwszeństwo wobec społeczeństwa, uznająca priorytet rządu wobec jednostki.

Nie jest zatem przypadkowe to, że do tej syntezy — tak zinterpretowanej — miały i mają miejsce nawiązania różnych nurtów politycznych. Każda orientacja polityczna musi deklorować, że władza, którą posiada, czy też, którą chce zdobyć, ma być „silna”; władza „słaba” nie jest władzą. Jest to, zgłaszany przez każdą orientację polityczną, postulat karności, niezależny od przyznawanego zakresu legitymizmu, a więc ustalenia granic — różnych w różnych nurtach politycznych, w ich ideologiach i programach — tej karności. Jak się wydaje, taka interpretacja syntezy Bobrzyńskiego jest powierzchowna i stanowi jej duże uproszczenie.

Synteza historyczna

Podstawową kwestią dla zrozumienia istoty i znaczenia koncepcji dziejów Polski Kobrzyńskiego jest problem ustalenia, co to jest synteza historyczna. Synteza historyczna to rekonstrukcja dziejów, określona wizja przeszłości, przedmiot historiografii. Jej treść powstaje w efekcie takiej czy innej selekcji faktów, przy całym skomplikowaniu pojęcia „fakt historyczny”. W procesie syntetyzowania „faktów” powstaje narracja, pewna całość.

Refleksja nad syntezą wiąże się z najbardziej skomplikowanymi problemami filozofii. To zagadnienie odpowiedzi na pytanie — mające długą jak filozofia tradycję — o możliwość dotarcia do prawdy w sytuacji właściwej *hominis sapientis*, gdy poznanie człowieka — on sam — jest częścią poznawanego przedmiotu, bytu. To problem rozstrzygnięcia, w jakim zakresie istnieje możliwość rekonstrukcji dziejów „wie es eigentlich gewesen war”. Jest bowiem rzeczą oczywistą, że — z jednej strony — w takiej rekonstrukcji nie można umieścić się wewnątrz czasu minionego; przeszłość w sensie ontycznym nie istnieje. Z drugiej strony, nie można przyjąć, iż następstwa opisywanych zdarzeń są nam równie nieznanne, jak ich uczestnikom; każdy opis przeszłości jest selekcją faktów z punktu widzenia — znanych nam — ich następstw. Skoro tak jest, to dla uniknięcia niebezpieczeństwa modernizacji, fałszu, powstaje pytanie o kryteria selekcji.

Synteza historyczna to efekt łączenia wyodrębnionych w drodze analizy fragmentów dziejów. Nie każde jednak połączenie tych fragmentów stanowi opracowanie syntetyczne. Jeżeli jest to mniej lub bardziej mechaniczne ich połączenie, to mamy wówczas do czynienia z czymś, co nie jest opracowaniem syntetycznym, a tylko do tego pretenduje, czy też za nie uchodzi. Synteza historyczna w sensie właściwym to takie wiązanie fragmentów dziejów, w wyniku którego powstaje całość, w tym rozumieniu, że jest to całość koherentna. Treść syntezy jest rezultatem selekcji, jej warunkiem podstawowym — co nie oznacza, że wystarczającym — jest koherencja.

Rekonstrukcja przeszłości będąca syntezą za fundament przyjmuje

taką czy inną teorię. Teoria to podstawa historiografii, przedmiot analiz tej części jej metodologii, która zajmuje się tzw. wiedzą pozaźródłową. Jej najistotniejszym składnikiem jest określony „pogląd” na dzieje, filozofia dziejów. Filozofia i historiografia zasadniczo różnią się od siebie. W filozofii myśl zmierza do ujęć systematycznych i jednoznacznych, gdy historiografia operuje przede wszystkim idioqramami. Bez filozofii, filozofii dziejów nie da się jednak skonstruować syntezy historycznej.

Synteza historyczna, rozumiana jako rekonstrukcja dziejów obejmuje nie tylko przeszłość. Jest ona zawsze tworzona przez konkretną współczesność. Historiografia, siłą rzeczy, obejmuje także terażniejszość. „Historia — pisze Fernand Braudel — jest jednocześnie wiedzą o przeszłości i nauką o terażniejszości — tym, «co się stało», i o tym, «co się staje», podejmującą trud rozróżnienia w każdym z «czasow» historycznych, dotyczących dnia wczorajszego czy też dnia dzisiejszego, tego, co trwa i uwiecznia się z siłą, oraz tego, co tylko prowizoryczne, czy nawet efemeryczne”¹. Terażniejszość zresztą *de facto* nie istnieje. Każda terażniejszość jest właściwie dopiero co minioną terażniejszością, a więc niedawną przeszłością.

Terażniejszość — z kolei — skłania do spojrzenia w przyszłość. Historiografia ujmując — poprzez terażniejszość — przyszłość, ma w perspektywie, w mniejszym lub większym zakresie, czas przyszły. „Jeśli nie wszyscy i nie zawsze — to przynajmniej najwięksi, twórcy szkół i kierunków, Voltaire i Guizot, Michelet i Thierry, de Toqueville i Niebuhr, Lelewel i Czernyszewski — wszyscy oni wiedzieli, dlaczego i po co zajmują się historią, wiedzieli czego i dlaczego w niej szukają” — konstatuje Witold Kula². „Jednym z podstawowych motorów pchających ludzi do zajmowania się przeszłością jest ciekawość przyszłości. Jeśli nie jest to prawdziwe w stosunku do rzeszy bezpretensjonalnych antykwarystów — to jest to prawdziwe zwłaszcza wobec wielkich uczonych (...) i... laików”³. W przekonaniu W. Kuli „nie wchodząc (...) w sprawę wartości poznawczej przewidywań opartych na analizie przeszłości — stwierdzić trzeba, że innej bazy do przewidywań społecznych społeczeństwa ludzkie nie mają, a bez przewidywań żyć nie mogą”⁴.

Jednym z najistotniejszych składników teorii, stanowiącej podstawę syntezy, jest nauka o polityce. Nauka o polityce to refleksja o państwie i prawie. Zawiera ona problemy związane z rozumieniem mechanizmu władzy, kwestie usytuowania jednostki w społeczeństwie i państwie, a także koncepcje stosunków między narodami i państwami. W syntezie przyjmuje się taką czy inną teorię polityczną, która — obok filozofii — wyznacza kształt narracji. Nie ma syntezy historycznej bez doktryny politycznej.

Synteza dziejów Polski: „ optymizm ” — „ pesymizm ”

Dzieje Polski w zarysie Kobrzyńskiego, praca, która od jej ukazania się w 1879 roku doczekała się szeregu wydań, to synteza w sensie właściwym. Rzecz w tym, iż dla zrozumienia jej istoty niezwykle ważna jest kwestia ustalenia, co to jest synteza dziejów Polski. Synteza dziejów Polski to rekonstrukcja dziejów Polski, określona wizją przeszłości Polski. Jej treść, jak każdej, jest rezultatem selekcji, stanowi ona, jak każda, koherentną całość. Problem w tym, iż ta synteza od początku czasów nowożytnych do współczesności, niezależnie od tego, kto jest jej autorem, jakie tezy i treści przedstawia, wykazuje istotną odmienną w porównaniu do syntez dziejów innych narodów, tworzonych na gruncie ich kultury. Jest to jej uwarunkowanie. Synteza dziejów Polski jest uwarunkowana przez to, że — po pierwsze — podstawowym problemem dla historiografii w rekonstrukcji dziejów Polski jest kwestia zrozumienia „swoistości” tych dziejów od początku czasów nowożytnych. „Centralnym chyba zagadnieniem historii polskiej było i jest zagadnienie tej swoistości drogi Polski, która szła odwrotnie niż cała Europa” — pisze Jan Adamus⁵. Istnieje potrzeba zrozumienia „tej głównej zagadki dziejów polskich”⁶.

Po drugie, od początku czasów nowożytnych do współczesności ma miejsce w kulturze polskiej, co ma mniejszy lub większy wpływ na historiografię, krytyka *status quo* w Polsce; krytyka formułowana mniej lub bardziej jednoznacznie i *expressis verbis*. Krytyka ta ma

miejsce albo z pozycji „optymizmu”, albo z pozycji „pesymizmu” — żeby pozostać przy tradycyjnych kategoriach. Diagnoza krytykowanego *status quo* w obu poglądach jest odmienna. W ujęciu „optymizmu” rzeczywistość w Polsce, zło, jakie ma miejsce, jest konsekwencją tego, iż nie są realizowane ideały jej kultury. Wedle „optymisty” brak realizacji wzorów kultury, które on akceptuje, wynika w dużym stopniu z winy samych Polaków. Wobec powyższego program naprawy sprowadza się w „optymizmie” do postulatu uzgodnienia rzeczywistości z tymi wzorami. W ujęciu „pesymizmu” zło, jakie ma w Polsce miejsce, nie jest konsekwencją tego, iż nie są realizowane ideały jej kultury, lecz przeciwnie. Wedle „pesymisty” jest to efekt tego, iż wzory kultury są błędne. W „pesymizmie” program naprawy sprowadza się do postulatu zasadniczych zmian tych wzorców.

„Optymizm” — Lelewel

Najbardziej obszerny i precyzyjny wykład „optymistycznej” koncepcji „swoistości” drogi Polski przedstawił Joachim Lelewel. Jest to przede wszystkim jego dzieło pt. *Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej* (wydanie francuskie — 1844, wydanie polskie — 1855), praca, która w historii historiografii nie doczekała się opracowania monograficznego i jest cytowana raczej rzadko. Naczelną kategorią filozofii dziejów w syntezie Lelewela jest kategoria „wolności”, jest to, po pierwsze, „wolność” jednostki od dominacji władzy. Po drugie, jest to „wolność” od wyzysku ekonomicznego. „Wolność”, tak rozumiana, należy do istoty kultury Słowian, a szczególnie Polaków. Lelewel tak charakteryzuje „przymioty słowiańskiego plemienia”: „Miłość narodowości i wolności (...) szczególnie Słowian oznacza; gościnność i słodycz obyczajów im właściwa; wyobraźnia smętna, nie unosi ich do fanatyzmu (...). Opóźnieni w tej materialnej cywilizacji o jaką zachodnie strony gonią, w urządzeniu towarzyskim i obywatelskim ich szczęście zapewniającym prześcignęli mnogą narodów liczbę. Mierność zdolności ich pozorna jest, dlatego, że ich

zwyczaje i pojęcia nie są zgodne z tym co im obca narzuca cywilizacja⁷. Tak zaś charakteryzuje „przymioty” Polaków; jest to: „gościnność, wspaniałość, otwartość, zamiłowanie wolności. (...) Szukając rzeczywistości w polityce, ich działania prozaiczne, jasne; (...) W postępie wygod i cywilizacji materialnej, gościnność przeobrażała się we wspaniałość. (...) Do życia politycznego nie tyle powodowały ich chęć sławy albo próżność, co przywiązanie do narodowości a miłość wolności i niepodległości; (...) Wymawiano im lenistwo i mały pociąg a wstręt do rzemiosł i przemysłu; małą dbałość o siebie, niestatek, nieprzezorność, płochość; kto jednak zważy jak byli całkiem obywatelstwem i rolnictwem zaprzątzeni wyznać musi, że ma przed sobą ludzi powołania statecznych co pracowali nie przerzucając się w inne. (...) Dobrze jest dostrzegać ich łatwe, niewymuszone, bez przysady ruchy, owoc niepodległości i swobody; prostotę z powagą, uprzejmość z republikancką rubasznnością, przejmując stron zachodnich etykiety przydzielili ją wyrazem godności; jeśli co sobie przyswoili z pompy lub uniżoności wschodu, uszlachetnili to i zatarli pochodzenie⁸.

Polska wedle Lelewela stworzyła „cywilizację” odmienną od tej, jaka ukształtowała się w Europie w czasach nowożytnych. „Potomność jeżeli nie zapłacze surową będzie w ocenianiu rozumu wielku naszego: a my pytać się możemy siebie, przy pięknych słowach, dokąd dążymy? Wiek oświecenia, cywilizacji, postępu, wynalazków, nowych postrzeżeń, wzniosłych pomysłów, toczy się w opacnym kole — pisze. (...) Obejrzyj się co się ze swobodą osobistą dzieje? Przemysł protegowany: ruszajże błąkać się w odmęcie zawad, przepisów, zastrzeżeń, formalności, utrudzeń. Mnoży się gałganów na świecie a nie ma ich dosyć na wyroby potrzebnego papieru. Ułatwione komunikacje: ruszaj wiatrem: bariera, roгатki, paszport twój, granica, duana przetrząśnie, omaca, rozepnie, rozmama, puści; a gdzie się obrócisz wszędzie ujrzyś dopatrujących by mieli powód zatrzymać, uwięzić; zawsze podejrzany, zawsze czujesz się więźniem. Cywilizacja woła, skruszyć niewolą, wyzwalać, równość między ludźmi, a na wszystkie zastawki kuje pęta i więzy, aby w powszechnym więzieniu wszyscy się w nich zarówno rozlubowali⁹. Lelewel

przeciwstawia cywilizacji Europy nowożytnej — „cywilizację”, jaka istnieje w Polsce. „Cudzoziemcy — twierdzi — sądzą o nas z siebie, a ich ciemnym i uprzedzonym wyobrażeniem stawić czoła mogliśmy jedynie wyjaśnieniem prawdy, gdyby do tego był czas. My zaś od dawna, a to się wzmogło w tułactwie, rezonujemy z francuska, niepomni, że u nas trocha inaczej było w Koronie, trocha inaczej w Litwie, trocha inaczej na Rusi; a wszędzie zupełnie inaczej, aniżeli we Francji”¹⁰. W Polsce — pisze — „Mieliśmy ludzkość, równość, braterstwo, wolność, użycie posiadłości swobodne, domy otwarte baz dzwonek, bezpieczeństwo, bogobojność, byt, niepodległość, uznanie siebie”¹¹. Jest zatem Lelewel przeciwny „analogii mylnie chwycionej”¹² z Zachodu, bo „posada i stan towarzyski wschodnich europejskich krain były całe inne”¹³. I postuluje: „Nie radźmy się dziejów zachodnich, ale postępu zdarzeń miejscowych lub pobliskich, które mogą coś podobnego do prawdy nastreczyć, na wnioski do prawdy podobne naprowadzić”¹⁴.

Lelewel przeciwstawia państwom w Europie nowożytnej — państwo, jakie istnieje w Polsce. Państwo w Polsce to „gminowładztwo” — „wszechwładztwo ludu”. Jego fundamentem jest „duch obywatelski”, „duch narodowy”, „duch gminny”, „samowładztwo narodowe”, „rozsądek narodowy”, „myśl narodowa”, „obywatelstwo”, „obywatelski umysł”, „myśl obywatelska”, „uczucie narodowe”, „duch Rzeczypospolitej”. „Gminowładztwo” to takie funkcjonowanie państwa, gdzie jednostki-obywatele działają na rzecz dobra publicznego tak, że każda inicjatywa jest to inicjatywa indywidualna. Na dobro publiczne składają się prawa indywidualne — takie same dla każdego. „Gminowładztwo polskie stoi bez przewodnika, działa tłumnie przez pojętą zasadę”¹⁵.

Synteza Lelewela to, z jednej strony, akceptacja i obrona archetypu kultury polskiej, w tym kultury politycznej — rozumianej *sensu largo*, jako ogół wartości, norm, wzorów, postaw i zachowań dotyczących relacji: obywatel — władza, władza — obywatel. Jest to akceptacja „swoistości” drogi Polski. „Cywilizacja” w Polsce, równoznaczna z „ludzkością” i „wolnością”, oraz państwo w Polsce, gwarantujące autentyczną „równość”, różnią się od cywilizacji

i państwa w Europie w czasach nowożytnych *in plus*. Z drugiej strony Lelewel konstatuje w Polsce u progu czasów nowożytnych „upadek”. Jest to „upadek” kultury, kultury politycznej. W jej periodyzacji po okresie „samowładztwa” (lata: 860-1139), „możnowładztwa” (lata: 1139-1374) i „gminowładztwa szlacheckiego” (lata: 1374-1607) ta ostatnia data (rokosz Zebrzydowskiego — bitwa pod Guzowem) wyznacza początek okresu „gminowładztwa szlacheckiego w zawichrzeniu” (1607-1795). Od tego czasu istnieje podstawa dla krytyki *status quo* w Polsce. „Upadek” to proces, „kiedy w politycznym ruchu naród zawodu doznaje; (...) mimo woli pojęcia swe koszlawi, drażni się, fanatyzuje, a skutkiem tego są nieład w jego myśli, nieład w kraju; rozdziera się ze swą bracią, bo się szarpie w błędzie”¹⁶. Jest to „szczerze przywiązanie do zwyczajów i ustaw, ale poniżenie i upadek ducha narodowego”¹⁷, „zesłabnienie ducha i krzepkości narodowej”¹⁸, „letarg polityczny”¹⁹. W przekonaniu Lelewela w Polsce od początku XVII wieku istnieje „nieład, anarchią zwany”²⁰.

Nie oznacza to jednak, twierdzi Lelewel, że anarchia w Polsce to „upadek” jej „cywilizacji” i państwa. Przeciwnie. Jest to tylko ich „zawichrzenie”. Anarchia w sensie właściwym ma miejsce w Europie. „Cudzoziemcy mimowolnie anarchii polskiej cześć oddają zapatrząc się na nią pod względem moralnym — pisze. Nie braknie anarchii wszędzie, które się toczą pod firmą porządku. Boć są anarchie dynastyczne, intryg dworskich, ustawicznych zmian ministrów, bankructw, ordonansów i ukazów, anarchie bezecne, gnębiące, narody upadające. (...) Są to anarchie zachwalanego porządku, podległości i niewoli; Polska jest anarchią swobody”²¹. Jest to „anarchia na baczenie zasługująca”²². W konsekwencji podziela rady Jana Jakuba Rousseau, jakich ten udzielił konfederatom barskim. „Nie wznosicie twierdz, mówi im — relacjonuje stanowisko Rousseau Lelewel; nie utrzymujcie stałego wojska, nie myślcie o przemyśle lub policji; zaklina ich na wszystko, aby tronu dziedzicznego nie tworzyli: ujmijcie królowi rozdawnictwo łask, powściągnijcie ministrów waszych władze, senat wasz przeistoczcie w senat senatorów obieranych, poprawcie zarząd i zawiadowanie krajem, obdarzcie szlachectwem, obywatelstwem cały wasz lud, urządźcie lepiej sejmy,

sejmiki, konfederacje, naprawiajcie, polepszajcie a nie zmieniajcie nic w instytucjach waszych, pomnąc, że jacymi jesteście, toście im obowiązani"²³.

„Pesymizm” — Bobrzyński

Synteza dziejów Polski Lelewela oddaje istotę i treść archetypu kultury polskiej, w tym kultury politycznej. Ten archetyp stworzyła szlachta, ukształtuje on jednak — w większym lub mniejszym zakresie — przekonania i postawy innych grup społecznych. Synteza dziejów Polski Bobrzyńskiego to najbardziej radykalne wystąpienie przeciwko syntezie Lelewela. *Dzieje Polski w zarysie*, w ujęciu współczesnej historii historiografii, „stanowiły nie pierwszą wprawdzie w naszej historiografii, ale z pewnością najwybitniejszą, najgłośniejszą i najbardziej konsekwentną odpowiedź na Lelewelowską wykładnię dziejów Polski, ze wszystkimi jej intelektualnymi, a także politycznymi i społecznymi konsekwencjami"²⁴. Jest to zatem, jak wolno sądzić, najbardziej radykalna krytyka archetypu kultury polskiej.

„Czytając pogląd Lelewela, dziwimy się dzisiaj, jak można było popaść w takie zбочenia i błędy — twierdzi w punkcie wyjścia swojej krytyki Bobrzyński. Słyszac nieustannie podnoszoną wolność, dziwimy się, jak można było spuścić z oka drugi warunek zdrowego rozwoju każdego narodu, mianowicie siłę i sprężystość jego władzy rządowej"²⁵. „Zasadniczy błąd całego Lelewelowskiego poglądu wystąpił jednak jaskrawo w swoich logicznych wynikach — pisze. *Dzieje Polski* w ten sposób na teorii gminowładczej zbudowane nie dały się pogodzić z dziejami innych spóczesnych państw i narodów, które na absolutyzmie się wychowały, na sile rządu swoją opierają świetność. Jeżeli więc cały pogląd Lelewela nie miał upaść, należało tę sprzeczność koniecznie usunąć. Dokonano tego ku zupełnemu własnemu zadowoleniu, lecz w jaki sposób! Usunięto naród polski i jego przeszłość spod praw ogólnych, którym w rozwoju swoim ulegają inne narody, przyznano mu wyjątkową rolę i posłannictwo

ludzkości i dla tej misji pozwolono mu istnieć bez poszanowania rządu i prawa, bez wojska i podatków. Żądano od innych narodów, aby zapoznając własne korzyści i zyski, korzyły się przed wybrańcem. Był to już zupełny obłąd"²⁶.

Synteza Bobrzyńskiego to „pesymistyczna” koncepcja „swoistości” drogi Polski. Naczelną kategorią w tej koncepcji jest kategoria „siły”. Jest to, po pierwsze, „siła” jednostki, kiedy ta usytuowana jest w strukturze — społeczeństwie, państwie. Po drugie, jest to „siła” tworzenia dorobku ekonomicznego. „Siła”, tak rozumiana, należy do istoty kultury krajów Europy nowożytnej, do istoty kultury Zachodu.

Bobrzyński podziela przekonanie Lelewela, iż Polska stworzyła „cywilizację” odmienną od tej, jaka ukształtowała się w Europie w czasach nowożytnych. Fakt ten jednak poddaje zdecydowanej krytyce. Według niego historia Polski od XVI wieku robi „wrażenie raczej młodocianych porywów i niebezpiecznych igraszek niż dojrzałej pracy i mąskich zapasów, a wrażenie nie mija się zupełnie z rzeczywistością”²⁷.

Autor *Dziejów Polski w zarysie* przeciwstawia państwu w Polsce — państwa, jakie istnieją w Europie nowożytnej. Istota tych państw da się sprowadzić do jednego modelu. Jest to „państwo prawne” — „równowaga społeczne”. Jego fundamentem jest „organizacja”. „Nowożytne państwo prawne” to takie funkcjonowanie państwa, gdzie jednostki-obywatele działają tak, że jest to działanie w strukturze. Na dorobek zbiorowości składa się realizacja uprawnień jednostek; są one dla każdej jednostki różne. Państwo w Europie nowożytnej to urzeczywistnienie „zdrowej wolności, to jest wolności idącej w parze z porządkiem i prawem”²⁸.

Synteza Bobrzyńskiego to, z jednej strony, brak akceptacji i krytyka archetypu kultury polskiej, w tym kultury politycznej. Jest to brak akceptacji „swoistości” drogi Polski. „Cywilizacja” w Polsce oraz państwo w Polsce w czasach nowożytnych różnią się od cywilizacji i państwa w Europie *in minus*. Z drugiej strony Bobrzyński stawia tezę, iż „pozostając Polakiem, nie potrzeba w myśli swojej i dążeniach się cofać, (że) można iść równym krokiem z najnowszym rozwojem ludzkości”²⁹.

„Upadek” Polski, twierdzi Bobrzyński, to nie tylko „zawichrzenie” jej „cywilizacji” i państwa. Przeciwnie. Jest to fakt nieistnienia cywilizacji i państwa po prostu, anarchia w powszechnie przyjętym tego słowa znaczeniu. Jego książka przedstawia „katastrofę, jakiej widownią stały się dzieje polskie w ciągu trzech ostatnich stuleci”³⁰. W konsekwencji Bobrzyński formułuje następujący program: „Musimy przyznać się do błędu, ażeby z nim zerwać. Musimy poznać we wszystkich szczegółach objawy i następstwa swawoli w przeszłości, ażeby dzisiaj je rozpoznać i tępić, ażeby zbudzić w sobie ducha karności, łączności i zgody. Musimy poznać we wszystkich szczegółach objawy i następstwa zabijającej równości, ażeby w dzisiejszej pracy społecznej uszanować jednostki, przodujące siłą swojej tradycji, talentu, wykształcenia, zasług, ażeby zdrową hierarchię wyrobić i utrzymać, ażeby jedni umieli prowadzić, a drudzy ich popierać i słuchać. Musimy odsłonić w całej grozie skutki lekkomyślnych, na chwilowym uczuciu polegających porywów, ażeby, zachowując zapą, zbudzić w sobie zmysł polityczny, wyzyskanie warunków, męską energię wytrwania i pracy”³¹.

„Silna władza”

Synteza dziejów Polski Bobrzyńskiego, jego koncepcja „siły i sprężystości władzy rządowej”, usytuowana w opozycji do syntezy Lelewela, jest główną kontrowersją kultury polskiej wokół tożsamości politycznej Polaka. Nie idzie tu o jej zawartość erudycyjną. Ma ona w miarę rosnącego dorobku historiografii coraz mniejsze znaczenie. Tu idzie o jej fundamenty, główne idee. Struktura syntezy Bobrzyńskiego jest zasadniczo taka sama jak ujęcia Lelewela. I w jednej, i w drugiej idzie o cywilizację państwa; o usytuowanie w ich kontekście człowieka, jednostki. Obie zakładają istnienie tego, co można ująć jako „indywidualność” Polski, polskość. I jedna, i druga przyjmuje jako „fakt” istnienie „swoistości” drogi Polski od początku czasów nowożytnych. Co więcej, synteza Bobrzyńskiego ma nie tylko taką samą strukturę, jak ujęcie Lelewela, ale także ten sam świat

wartości. Jak o tym była mowa, podstawowym pojęciem w koncepcji Bobrzyńskiego jest kategoria „siły”, przeciwstawiona „wolności” — kategorii podstawowej w koncepcji Lelewela. Przy przyjęciu intuicyjnej interpretacji tych pojęć „siła” wyklucza „wolność”, a „wolność” pozostaje w sprzeczności z „siłą”. Tak jednak w syntezie Bobrzyńskiego, a także w syntezie Lelewela, nie jest. Bobrzyński nie postponuje kategorii „wolności”, jeżeli ta jest rozumiana, tak jak w myśli Lelewela, jako „wolność” jednostki od dominacji władzy, a także jako „wolność” od wyzysku. Z kolei Lelewel nie postponuje kategorii „siły”, kiedy ta jest rozumiana, tak jak później w myśli Bobrzyńskiego, jako „siła” jednostki usytuowanej w strukturze społecznej, a także jako „siła” tworzenia dorobku ekonomicznego. W koncepcji Bobrzyńskiego idzie i o „siłę” i o „wolność”, tak jak w koncepcji Lelewela idzie — wbrew obiekcji Bobrzyńskiego — i o „wolność”, i o „siłę”.

W tradycyjnej interpretacji, i taki jest pogląd Mariana Henryka Serejskiego, istota syntezy Bobrzyńskiego to „idea państwa”³². Bobrzyński wychodzi, twierdzi Serejski, „z założenia od nadrzędnej roli państwa i stosuje jednolite kryterium oceny — rację stanu”³³. Synteza Lelewela to „koncepcja dziejów Polski ujęta z punktu widzenia idei narodu”³⁴. Jak się wydaje, alternatywa: „państwo” — „naród” nie oddaje istoty odmienności obu ujęć. Nie ma w myśli Bobrzyńskiego przeciwstawienia kategorii „państwa” — kategorii „narodu”. Bobrzyński przedstawia i analizuje, tak jak Lelewel, dzieje narodu. Z kolei w myśli Lelewela nie ma przeciwstawienia kategorii „narodu” — kategorii „państwa”. Nie da się udowodnić tezy, iż w syntezie Lelewela nie istnieje kryterium racji stanu. Nie oddaje także różnicy obu ujęć pogląd, że da się ona zinterpretować jako alternatywa: „monarchizm” — „republikanizm”. Takie jest stanowisko Adamusa, wedle którego koncepcja Bobrzyńskiego to „monarchizm”, w tym znaczeniu, że da się ona sprowadzić do postulatu monarchii w Polsce, „program przejścia do ustroju monarchicznego, [który] opierał się na wzorach zachodnich”³⁵. Opozycja syntezy Bobrzyńskiego wobec syntezy Lelewela jest przez Adamusa rozumiana jako reakcja propagatora absolutyzmu na idee zwolennika republiki; a republika dla Le-

lewela to tyle, co demokracja. Taki pogląd także nie jest zgodny z faktycznym stanem rzeczy. Kiedy Bobrzyński deklaruje się jako przeciwnik tego, co określa jako „republikańską formułkę” Lelewela, nie postuluje wcale monarchii, monarchii absolutnej, jako jedynie możliwej formy rządu. „Państwo prawne” w koncepcji Bobrzyńskiego oznacza, jak o tym była mowa, określony model państwa. „Nowożytnie państwo prawne”, paradygmat ustroju w Europie, to nie taka czy inna forma rządu. Jest ona w przekonaniu Bobrzyńskiego kwestią drugorzędną — o ile w ogóle istotną. Nie ma wedle niego najlepszej formy rządu; nie wskazuje na monarchię, monarchię absolutną, jako na taką formę. Nie ma także najgorszej formy rządu; nie jest nią republika. „Nie należymy zgoła do tych, którzy szczęście narodu uważają od jednej, ulubionej przez nich formy rządu, czy to republiki, czy monarchii, czy wreszcie arystokracji. Każda forma rządu jest dobra, która w danych warunkach zapewnia narodowi i państwu pieczę jego interesów, silny rząd i ogólny rozwój” — twierdzi Bobrzyński³⁶. „Monarchia absolutna (...) nie [jest] konieczną cechą państwa nowożytnego”³⁷. Rzecz w tym, iż „gminowładztwo” w koncepcji Lelewela także oznacza, wbrew opinii Bobrzyńskiego, określony model państwa. „Gminowładztwo”, paradygmat ustroju w Polsce, to nie taka czy inna forma rządu. Jest ona także w przekonaniu Lelewela kwestią drugorzędną — o ile w ogóle istotną. Również wedle niego nie ma najlepszej formy rządu; nie wskazuje na republikę, jako na taką formę. Nie ma także najgorszej formy rządu; nie jest nią monarchia. Nie przeszkadza zatem Lelewelowi fakt, że jest w Polsce król, bo jest elekcja i jest to „tylko najwyższa magistratura”³⁸.

Gdzie zatem tkwi istota idei „silnej władzy” w syntezie Bobrzyńskiego? Do czego da się sprowadzić jego krytyka „gminowładztwa”? Dla uzyskania odpowiedzi na te pytania istnieje potrzeba ustalenia, co Bobrzyński rozumie przez pojęcie „kultura Europy”, a konkretnie jej — jak pisze — „nowożytne dzieje”.

Epoka nowożytna w dziejach Europy została zapoczątkowana przez renesans. Renesans, z jego humanizmem i antropocentryzmem, to formacja, która — w swej istocie — sytuuje się w opozycji wobec światopoglądu chrześcijańskiego średniowiecza. Na gruncie doktry-

ny politycznej program walki o autonomię człowieka sformułował w kulturze Europy nowożytnej Niccolo Machiavelli. „Machiavelli jest (...) pierwszym «nauczycielem podejrzliwości» — zauważa Pierre Manent. Mówi się dziś chętnie (...) o Marksie, Nietzsche i Freudzie jako o triadzie «mistrzów podejrzania». (...) Ale to Machiavelli był pierwszy, a w dodatku skierował swe podejrzania w stronę tego niezwykle strategicznego miejsca ludzkiej kondycji: ku ich publicznemu współżyciu, ku życiu politycznemu. Nie ulega wątpliwości, że odtąd podejrzanie to już nas nie opuszcza”³⁹. „Jednym z najbardziej ugruntowanych założeń myśli politycznej Zachodu — konstatuje I. Berlin — jest teza (...) o istnieniu jakiejś naczelnej zasady, która nie tylko reguluje bieg słońca i gwiazd, ale wyznacza również drogę postępowania wszystkim żyjącym istotom”⁴⁰. Tę formację, wedle Berlina, Machiavelli „zaatakował tak, że rozpekła się na dwoje”⁴¹. Istota przełomu, jakiego w kulturze Europy dokonał autor *Księcia*, tkwi w tym, iż odsłonił on, jak to ujmuje Manent, „przemianę, jaka dokonała się w statusie dobra”⁴². Państwo w jego koncepcji stanowi całość i wartość autonomiczną, „która jest tylko tym, czym jest, a czym stała się dzięki przemocy, gwarantującej w dodatku wyłącznie jej istnienie”⁴³. Nie ma tu odniesienia do jakiejś transcendentnej zasady. Kiedy Machiavelli pisze o „uzbrojonych prorokach” i kiedy przeciwstawia ich „prorokom nieuzbrojonym”, którzy zawsze przegrywali, to przekonuje współczesnych, „by spojrzeli na zło — pod postacią gwałtu, przemocy, nadużycia — jak na konieczność, jak na konieczne źródło organizacji politycznej ludzi, która zamknięta jest na jakąkolwiek ideę «dobra»”⁴⁴.

Program autonomii jednostki i państwa znalazł realizację przy budowie fundamentów nowożytnej demokracji. Jej podstawową formą jest demokracja liberalna. Jej istotę wyznacza idea umowy społecznej. Idea umowy społecznej w doktrynie liberalizmu da się sprowadzić do tezy, że państwo i prawo powstają w drodze uzgodnienia woli jednostek, z których każda jest suwerenna, w najpoważniejszym i najszerszym tego słowa znaczeniu. Umowa suwerennych jednostek to droga — jedynie możliwa — odejścia od stanu natury, w którym *homo homini lupus est*, gdzie ma miejsce *helium omnium contra*

omnes, jak to jest w koncepcji Thomasa Hobbesa, którego myślenie stanowi wprowadzenie do liberalizmu. W koncepcji Johna Locke'a, podstawowej dla liberalizmu, umowa społeczna to sposób — jedynie możliwy — zagwarantowania realizacji praw naturalnych jednostki: prawa do życia, wolności, własności mienia oraz prawa osądzania i karania za złamanie przez innych tych praw. W liberalizmie państwo i prawo — efekt umowy — zajmują miejsce transcendentnego „dobra”. Fundamenty teoretyczne demokracji nowożytnej współtworzy doktryna Rousseau. W koncepcji Rousseau, tak jak w liberalizmie, państwo i prawo stanowią wartość autonomiczną. I, tak jak w liberalizmie, jest tu idea umowy społecznej, rozumiana jako umowa pomiędzy suwerennymi jednostkami. Umowa społeczna w myśli Rousseau nie jest to jednak, jak tam, artikulacja odosobnionych woli poszczególnych jednostek. Przeciwnie. Jest to artikulacja tego, co określa on jako „wolę powszechną”; wola wszystkich jednocześnie. Umowa społeczna poprzez „wolę powszechną” daje identyfikację woli każdej jednostki z wolą zbiorowości, ogółu; daje jedność woli. Demokracja w ujęciu myślenia nowożytnego to, z jednej strony, doktryna liberalizmu, z drugiej — koncepcja Rousseau. Obie współtworzą podstawy tego, co określa się jako społeczeństwo obywatelskie.

„Silna władza” w syntezie Bobrzyńskiego to określenie dla modelu państwa, jaki funkcjonuje w kulturze, która zaadaptowała doktrynę Machiavellego. Jest to jednocześnie określenie dla modelu państwa, którego fundamenty wyznacza idea umowy społecznej. Bobrzyński akceptuje przede wszystkim liberalną wersję tej idei. Dla oddania istoty koncepcji „silnej władzy” w jego dziele przydatna jest typologia, jaką wprowadził współtwórca doktryny liberalizmu Benjamin Constant. W 1819 roku dokonał on rozróżnienia „wolności starożytnych” i „wolności nowożytnych”. Pierwsza to „wolność” Greków i Rzymian. Polegała ona na pyrtycypowaniu we władzach, uczestniczeniu w obradach na Agorze czy Forum. „Wolność starożytnych” wedle Constanta, to w ujęciu Andrzeja Walickiego: „współuczestniczenie we władzy politycznej”; była ona „wolnością polityczną, wolnością w sferze publicznej, wolnością polityczną, wyrażającą się we współdzierzeniu władzy, w aktywnym współ-

uczestniczeniu w zbiorowej suwerenności ludu"⁴⁵. Inaczej „wolność nowożytnych”. „Wolność” w czasach nowożytnych polega wedle Constanta na tym, że obywatel przydaje mniej wagi do udziału w życiu politycznym, a zależy mu bardziej na niezależności od państwa, z której nie jest skłonny rezygnować na rzecz korzystania z uprawnień politycznych. Jest to w jego przekonaniu konsekwencją charakterystycznego dla czasów nowożytnych zjawiska, że — po pierwsze — współczesny obywatel jest zagubiony w masie, stąd możliwość jego wpływu na działalność społeczeństwa i państwa jest znikoma. Po drugie, duch przedsiębiorczości społeczeństw nowożytnych obywateli się bez udziału we władzy⁴⁶. „Wolność nowożytnych” wedle Constanta, to — jak pisze Walicki — „wolność od władzy politycznej, a więc (...) maksymalne ograniczenie zakresu tej ostatniej”; jest ona „wolnością negatywną, wolnością od władzy państwowej, wolnością w sferze prywatnej — przy założeniu (zgodnie z klasycznym liberalizmem), że do owej sfery prywatnej należy prawo własności, wolność zawierania kontraktów, słowem cała dziedzina regulowana przez „prawo prywatne” (w odróżnieniu od „prawa publicznego”)⁴⁷.

Idea „silnej władzy” w syntezie Bobrzyńskiego nie jest równoznaczna z koncepcją przyznania państwu pierwszeństwa wobec społeczeństwa, z uznaniem priorytetu rządu wobec jednostki. Nie jest prawdziwą tezą, iż, jak twierdzi Wilhelm Feldman, ta idea to postulat budowy „od góry”. Jest to „dogmat o społeczeństwie jako o materiale biernym w ręku umiejącej rządzić siły”⁴⁸. Kiedy Bobrzyński mówi o „organizacji”, „porządku”, „karności”, „zdrowej hierarchii”, to — jak zauważa Konstanty Grzybowski — „mówi tu o nierówności społecznej, a nie prawnej, o zjawisku socjologicznym i jest w tym bliski ówczesnym liberałom”⁴⁹. Struktura, w jakiej działają w państwie nowożytnym jednostki, to struktura ekonomiczna. Uprawnienia jednostek, dla każdej jednostki różne, to ich sytuacja w strukturze ekonomicznej, zróżnicowanie pod względem własności. Przeciwnie tezie Feldmana przemawia idea „równowagi społecznej” w koncepcji Bobrzyńskiego. Idzie tu — jak to ujmuje Grzybowski — „o zachowanie równowagi w różnych warstwach społecznych wobec państwa

i w samym aparacie państwowym"⁵⁰. Nie ma w tej koncepcji postulatu zróżnicowania praw politycznych. Nie wyklucza ona także idei samorządu. Synteza Bobrzyńskiego ma za podstawę doktrynę, która należy do takich, jakie — jak pisze Jerzy Szacki — „zdarzyły się w XIX wieku (...) (np. Tocqueville), w których trudno oddzielić od siebie elementy liberalne od konserwatywnych"⁵¹. Jest to synteza konserwatysty, trudno jednak jednoznacznie uznać, że jest to synteza konserwatywna. Powoływanie się różnych nurtów politycznych na myśl Bobrzyńskiego, wiązanie jej z postulatem karności, rozumianej po prostu jako posłuch wobec narzucanej odgórnie woli, jest w dużej mierze efektem niezajomości tej myśli.

Krytyka „gminowładztwa”, przedstawiona w syntezie Bobrzyńskiego, da się sprowadzić do zarzutu, adresowanego wobec kultury w Polsce, iż w jej archetypie nie ma miejsca na „wolność nowożytnych”. Tę kulturę uosabia określony wzór Polaka. „Był to Polak — pisze Bobrzyński, a jest to jeden z częściej cytowanych fragmentów jego dzieła — oczywiście z podgoloną czupryną, w kontuszu i przy karabeli, dosiadający dzielnie rumaka, spieszący na każde zawołanie na pomoc ojczyzny, rozbijający długim proporcem ściśnięte zastępy wrogów, katolik zapisany do szkaplerza i odmawiający gorliwie koronkę, cnotliwy i przykładowy w życiu domowym, choć rączy do pałasza za lada przycinek, topiący w pucharze węgryzna sąsiedzkie niesnaski, dumny ze swego szlacheckiego klejnotu i szlacheckiej równości, wychowany w konwikcie zakonnym, ogłodzony na dworze pańskim, otarty w palestrze, mówiący płynnie po łacinie, wymowny przy każdej uroczystości, w sądzie i na sejmiku, garnący się gorliwie do publicznego życia, zgodny na sejmie, Kato w trybunale, szanujący majestat królewski, walczący w obronie wolności i wiary, a na koniec, rzecz dziwna, nic przy tym nie mówiono, czy też ten ideał Polaka płaci regularnie podatki"⁵². Kultura polska, uosobiona w tym wzorze, nie akceptuje przełomu, jaki dokonał się w kulturze Europy wraz z myślą Machiavellego. Nie ma tu miejsca na ideę umowy społecznej w znaczeniu nadanym jej przez doktryny Hobbesa i Locke'a. Nie ma tu także miejsca, jak wolno sądzić, na koncepcję umowy społecznej w rozumieniu Rousseau, jeżeli tę usytuuje się

w kontekście tradycji zapoczątkowanej przez myśl Machiavellego; nie ma miejsca na *religion civile* Rousseau. Jak zauważa autor monografii poświęconej tej ostatniej kwestii, „z całej ogromnej spuścizny źródłowej, jaka pozostała po Konfederacji Barskiej, wśród tysięcy przekazów odzwierciedlających mentalność, nastroje, dążenia i czyny konfederatów, żaden prawie nie pozwalał domyślać się, że o nakreślenie przyszłego kształtu Rzeczypospolitej zwrócą się oni do prominentów francuskiego Oświecenia”⁵³; obok Rousseau idzie tu o Gabriela Mably'ego. Istota kultury, kultury politycznej w Polsce, to wedle Bobrzyńskiego „wolność starożytnych”, która w Europie nowożytnej — w jego przekonaniu — należy już do przeszłości. Wedle niego ten fakt powoduje, że kulturze tej brakuje w czasach nowożytnych „siły”. Z tego wynika wszelkie zło w Polsce.

„Władza” w ujęciu „ optymizmu”

Krytyka archetypu kultury politycznej w Polsce, jaką przedstawia Bobrzyński, może prowadzić do wniosku, że istota tego archetypu jest równoznaczna z ideą władzy „słabej”, iż jest to koncepcja przyznająca społeczeństwu pierwszeństwo wobec państwa, uznająca priorytet jednostki wobec rządu. Nie jest prawdziwa teza, między innymi Feldmana, że Lelewel buduje od społeczeństwa i że to wszystko w jego koncepcji wyjaśnia. Kiedy Lelewel mówi o „duchu obywatelskim”, o działaniu „bez przewodnika, tłumie”, to mówi tu o równości prawnej, a nie społecznej, nie o zjawisku socjologicznym, i jest w tym bliski ówczesnym romantykowi politycznym. Dobro publiczne, na rzecz którego działają jednostki-obywatele, to ich inicjatywa polityczna. Prawa jednostek, dla każdej jednostki takie same, to ich usytuowanie w strukturze politycznej, ich równość pod względem prawa, z której każdy szlachcic chce korzystać czynnie. „Polski szlachcic nie uważał się za człowieka prywatnego”⁵⁴. Idea „wszechwładztwa ludu” nie wyklucza jednak „równowagi społecznej”. Nie ma w tej koncepcji postulatu zrównania wszystkich na siłę i pod każdym względem; to nie *Gleichschaltung*. K. Grzybowski w pracy

na temat teorii reprezentacji w Polsce w epoce Odrodzenia pisze o idei i praktyce *partis sanioris*⁵⁵. Antoni Mączek interpretuje to tak, że „posłowie ziemscy z połowy XVI stulecia nie widzieli korzyści z rezygnacji z zasady, że rację ma *pars sanior* (co można by przełożyć jako „część dojrzała, roztropniejsza”), na rzecz prostej większości (*pars maior*), choć wydaje się to prostą konsekwencją ich walki przeciw tendencjom oligarchicznym możnowładztwa. Szlachta z reguły burzyła się na myśl, że mogłaby być liczona: stawać się nie osobami, lecz jednostkami”⁵⁶. Koncepcja powyższa nie wyklucza także potrzeby scentralizowanego, czy nawet jednoosobowego kierownictwa. Wedle K. Grzybowskiego idea „gminowładztwa” w myśli Lelewela „wymaga trzeźwej oceny w oderwaniu od wielkich naukowych zasług (...) [jej] twórcy, od politycznych walorów jego działalności, od wielkości człowieka”⁵⁷. Jest to synteza demokracji, trudno jednak jednoznacznie uznać, że jest to synteza demokratyczna; zależne to będzie od tego, jakie przyjmie się rozumienie demokracji. Nie zmienia to faktu, który trzeba zdecydowanie podkreślić, że uznanie — jak tego chce Bobrzyński — iż myśl Lelewela to — w swej istocie — akceptacja i postulat anarchii w powszechnie przyjętym tego słowa znaczeniu, a więc rozumianej jako przeciwieństwo karności, to w dużej mierze uproszczenie tej myśli.

Obrońca „gminowładztwa” przedstawiona w syntezie Lelewela da się sprowadzić do tezy, iż jedynie „wolność starożytnych” (stosując terminologię Constanta), będąca istotą „cywilizacji” i państwa w Polsce, to wolność w najistotniejszym znaczeniu tego słowa. „Nieraz mówią Wam, iż jesteście wpośród Narodów ucywilizowanych i macie od nich uczyć się cywilizacji, ale wiedźcie, że ci, którzy Wam mówią o cywilizacji, sami nie rozumieją, co mówią — przekonuje Adam Mickiewicz, którego myśl koresponduje z koncepcją Lelewela. Wyraz cywilizacja znaczył obywatelstwo, od słowa łacińskiego *civis*, obywatel. Obywatelom zaś nazywano człowieka, który poświęcał się za Ojczyznę swą (...). Była to cnota pogańska, mniej doskonała niżeli cnota chrześcijańska (...); wszakże była cnotą. Ale potem w bałwochwalczym pomieszaniu języków nazwano cywilizacją modne i wykwintne ubiory, smaczną kuchnię, wygodne karczmy, piękne teatra

i szerokie drogi. (...); ale na człowieka to nie dosyć"⁵⁸. W kulturze polskiej nie kwestionuje się, rzecz jasna, potrzeby płacenia podatków. Polak płaci podatki, płaci je jednak w państwie czy państwu, którego model jest zasadniczo inny niż model państwa, jaki funkcjonuje na Zachodzie (choć Lelewel zauważa, iż szlachta w okresie „zawichrzenia” płaciła podatki niechętnie). Do „wolności starożytnych” należy przyszłość; chociaż brzmi to paradoksalnie. Kultura polska w czasach nowożytnych dysponuje dużym potencjałem. Jeżeli jest w Polsce źle, to jest to efekt tego, iż nie stwarza się możliwości realizacji tego potencjału.

Lelwel — Bobrzyński: „przepaść” nie do wyrównania

Synteza dziejów Polski to taka wizja tych dziejów, która — jak każda synteza historyczna w sensie właściwym — daje ich koherentną interpretację. Ta wizja kieruje, poprzez teraźniejszość, w przyszłość. Jest to koncepcja „swoistości” dziejów Polski od początku czasów nowożytnych i jednocześnie koncepcja naprawy *status quo* w Polsce. W kulturze dominuje interpretacja, jaką przedstawił Lelewel. Znaczenie syntezy Bobrzyńskiego polega na tym, iż — podejmując polemikę z ujęciem Lelewela — poddaje krytyce fundamenty kultury polskiej. Jest to próba sprawdzenia ich wytrzymałości. Jego wizja przeszłości i przyszłości Polski jest dokładnym przeciwieństwem wizji Lelewela. Bobrzyński stawia te same problemy, jakie stawia Lelewel. Używa tego samego języka. To samo nie oznacza jednak tego samego. Odmienność jego ujęcia to nie przejaw odmienności przyjętych wartości, lecz wyraz innych ich hierarchii. Wartości są te same, różne ich systemy. „Są to rzeczy — zauważa Adamus — w których myśli (...) obu (...) rozchodzą się we wręcz przeciwnych kierunkach, pomimo nawet pewnych zbieżności literalnych w sformułowaniu”⁵⁹. Pozornie może się wydawać, że myśl Bobrzyńskiego dzieli od myśli Lelewela „zaledwie włossek, gdy w rzeczywistości różnica jest bardzo duża”⁶⁰. Jest to „przepaść nie dająca się wyrównać”⁶¹. To przesądza o odmiennym naświetleniu, ocenie faktu sła-

bości stanu trzeciego w dawnej Polsce, roli katolicyzmu, znaczenia reformacji, „złotej wolności”, instytucji *liberum veto*, konfederacji i rokoszu, panowania Stefana Batorego i szeregu innych, bardziej lub mniej fundamentalnych kwestii. To przesądza także o tym, że, jak konstatuje Adamus, „gdy Bobrzyński domaga się, by się naród wyleczył ze swoich wad, znaczy to (...) całkiem coś innego, gdy to samo, zewnątrznie rzecz biorąc, pisze Lelewel”⁶².

Próba sprawdzenie wytrzymałości fundamentów kultury polskiej, podjęta przez Bobrzyńskiego, nie była pierwsza w tej kulturze. Jest to jednak próba najbardziej radykalna. Będzie ona kontynuowana w czasach późniejszych, także współcześnie.

PRZYPISY

- 1 F. Braudel: *Historia i trwanie*, Warszawa 1971, s. 253.
- 2 W. Kula: *Problemy i metody historii gospodarczej*. Warszawa 1963, s. 729.
- 3 *Ibidem*, s. 720-730.
- 4 *Ibidem*, s. 730.
- 5 J. Adamus: *Polska teoria rodowa*. Łódź 1958, s. 280.
- 6 *Ibidem*.
- ¹ J. Lelewel: *Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej*, w: *Polska, dzieje i rzeczy jej*, t. III, Poznań 1855, s. 275-276.
- 8 *Ibidem*, s. 276-279.
- 9 *Ibidem*, oraz w: *Uprzednia myśl czyli słowa do poszukiwań wstępne*, w: *Polska, dzieje i rzeczy jej...*, s. 20-21.
- 10 *Ibidem*, s. 8.
- u *Ibidem*, s. 22.
- 12 *Uwagi...*, *op. cit.*, s. 434.
- 13 *Ibidem*.
- 14 *Ibidem*, s. 436.
- 15 *Ibidem*, s. 254.
- 16 *Ibidem*, s. 280.
- 17 *Ibidem*, s. 441.
- 18 *Ibidem*, s. 461.
- 19 *Ibidem*, s. 448.
- 20 *Ibidem*, s. 466.
- 21 *Ibidem*, s. 468, przyp. 203.
- 22 *Ibidem*, s. 466. Jest to tytuł ostatniego podrozdziału *Uwag...*

- 23 *Ibidem*, s. 468.
- 24 M.H. Serejski, A.F. Grabski: *Michał Bobrzyński i jego „Dzieje Polski w zarysie”*, wstęp do: M. Bobrzyński: *Dzieje Polski w zarysie*. Warszawa 1974 (przedruk wyd. I z 1879 r.), s. 6.
- 25 M. Bobrzyński: *Dzieje...*, s. 401.
- 26 *Ibidem*, s. 52.
- 27 *Uwagi...* w: *Dzieje Polski w zarysie*, wyd. IV, t. II, 1927, s. 312.
- 28 *Ibidem*, s. 397.
- 29 *Ibidem*, s. 408.
- 30 *Ibidem*, s. 397.
- 31 *Ibidem*, *Uwagi.*, w: *Dzieje Polski w zarysie...*, s. 312.
- 32 M.H. Serejski: *Naród a państwo w polskiej myśli historycznej*. Warszawa 1973, s. 203.
- 33 *Ibidem*, s. 204.
- 34 *Ibidem*, s. 114.
- 35 J. Adamus: *O kierunkach polskiej myśli historycznej*, Łódź 1964, s. 71.
- 36 M. Bobrzyński: *Sejmy polskie za Olbrachta i Aleksandra*, 1876, w: *Szkice i studia historyczne*, t. I, Kraków 1922, s. 215.
- 37 *Ibidem*, *Jan Ostroróg*, 1884, w: *Szkice i studia...*, t. II, s. 67.
- 38 J. Lelewel: *Uwagi...*, s. 465.
- 39 R. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu*, 1990, s. 17.
- 40 I. Berlin: *Oryginalność Machiavellegb*, „Literatura na świecie” 1986 nr 6 (179), s. 253.
- 41 *Ibidem*, s. 254.
- 42 R. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 17.
- 43 *Ibidem*, s. 22.
- 44 *Ibidem*.
- 45 A. Walicki: *Trzy patriotyzmy. Trzy tradycje polskiego patriotyzmu i ich znaczenie współczesne*, Warszawa 1991, s. 15-16.
- 46 W. Szyszkowski: *Beniamin Constant. Doktryna polityczno-prawna na tle epoki*. Warszawa-Poznań-Toruń 1984, s. 120-121.
- 47 A. Walicki: *Trzy patriotyzmy...*, s. 15-16.
- 48 W. Feldman: *Dzieje polskiej myśli politycznej 1864-1914*, wyd. II, Warszawa 1933, s. 197.
- 49 K. Grzybowski: *Szkoła historyczna krakowska. Michał Bobrzyński (1849-1935)*. Studia z dziejów Wydziału Prawa UJ, pod red. M. Patkaniowskiego. Zesz. Nauk. UJ, C, Prace prawnicze, z. 18, Kraków 1964, s. 175.
- 50 *Szkoła historyczna krakowska*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 2, (red. B. Skarga), Warszawa 1975, s. 574.
- 51 J. Szacki: *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1981, Część pierwsza, s. 161.
- 52 M. Bobrzyński: *Uwagi...*, s. 403-404.
- 53 J. Michalski: *Rousseau i sarmacki republikanizm*, Warszawa 1977, s. 3.
- 54 A. Walicki: *Trzy patriotyzmy...*, s. 17-18.
- 55 K. Grzybowski: *Teoria reprezentacji w Polsce epoki Odrodzenia*, Warszawa 1959, s. 300-301.

56 A. Mączak: *Rządzący i rządzeni. Władza i społeczeństwo w Europie wczesnonowoczesnej*, Warszawa 1986, s. 42.

57 K. Grzybowski: *Szkoła historyczna...*, s. 183.

58 A. Mickiewicz: *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, Wrocław-Kraków 1956, s. 39-40.

59 J. Adamus: *O kierunkach...*, s. 56.

60 *Ibidem*, s. 57.

61 *Ibidem*, s. 56.

62 *Ibidem*.