

Dorota Pietrzyk-Reeves

Civitas libera. Wolność w koncepcjach republikańskich XVI wieku

W polskim dyskursie republikańskim XVI w., któremu poświęcony jest ten artykuł, pojęcie wolności odgrywa rolę fundamentalną, choć – inaczej niż w ujęciach późniejszych lub w ujęciach liberalnych – nie jest punktem wyjścia rozważań o ładzie politycznym. Renesansowa myśl polityczna, przynosząca odrodzenie antycznej tradycji republikańskiej, w Polsce znajduje wyraz w traktatach politycznych autorów, którzy wnoszą namysł polityczny na poziom tak wysoki, że nie ustępuje on niczym traktatom powstającym w tym czasie gdzie indziej. Dyskurs republikański ma u nas swoiste rodzime zabarwienie wynikające z określonej sytuacji społeczno-ustrojowej, ale jest też głęboko osadzony w klasycznym dziedzictwie republikańskim i na tym podwójnym tle należy go rozważać. Analizując ideę wolności w polskim dyskursie republikańskim przez pryzmat tych dwóch kontekstów, wskażę, że łączy się ona ściśle z innymi kluczowymi dla teorii republikańskiej kategoriami, takimi jak ład wspólnotowy rzeczypospolitej, sprawiedliwość i prawo, cnota oraz obywatelskość, i dopiero w połączeniu z nimi możliwe jest ukazanie pełnego rozumienia wolności i jej uwarunkowań.

299

Szesnastowieczne koncepcje republikańskie zakładają dwojake pojmowanie wolności, odnosząc się z jednej strony do *civitas libera*, wolnej wspólnoty politycznej, z drugiej zaś do *libertas*, rozumianej jako wolność osoby. Pojęcie *libertas* we wczesnonowoczesnej tradycji republikańskiej jest używane zarówno w odniesieniu do wolności obywateli i republikańskiego samorządu, jak i do niezależności wspólnot politycznych od podmiotów zewnętrznych. Obydwu znaczeń zresztą nie sposób oddzielić, bycie wolnym obywatelem możliwe jest bowiem tylko w wolnej, tj. samorządnej, wspólnocie politycznej – republice¹. Dopiero rozważenie tego podwójnego rozumienia wolności pozwala na ukazanie osobliwości idei wolności republikańskiej.

¹ We Florencji już pod koniec XII i w XIII w. wolność była kojarzona z niezależnością od cesarza i z samorządem, czyli z prawem do własnej formy rządu, tj. samorządnej repu-

Kontekst pierwszy: klasyczna tradycja republikańska

Wolność w klasycznej tradycji republikańskiej, biorącej początek w filozofii Arystotelesa i rozwijanej w Rzymie przez Cyncerona, jest pochodną dobrze urządzonego ładu politycznego, a nie zasadą, która jest wobec tego ładu pierwotna, jak będą zakładać ujęcia nowożytne, przyjmujące, że wolność i uprawnienia jednostki wyprzedzają porządek polityczny, ustanawiany dla zabezpieczenia wolności². W tradycji antycznej punktem wyjścia jest określenie natury, czyli istoty człowieka i wspólnoty politycznej, i uznanie, że właściwie urządzony ład polityczny sprzyja realizacji celu tej wspólnoty, a przez to celu wszystkich jej członków, jakim jest dobre życie. Tylko dzięki zakorzenionej w porządku natury sprawiedliwości i zgodnemu z nią prawu oraz dzięki oparciu wspólnoty na dobrym, sprzyjającym realizacji dobra publicznego ustroju możliwe stawało się korzystanie z wolności, pojmowanej nie w kategoriach osobistej niezależności, którą człowiek cieszy się z dala od życia publicznego, lecz takiej, którą cieszy się dzięki udziałowi w życiu publicznym. W Arystotelesowskiej *Polityce* obecne jest jednak także kluczowe dla całej tradycji republikańskiej stwierdzenie, że wspólnota polityczna jest społecznością ludzi wolnych³, na miano państwa nie zasługiwałyby więc ustroje despotyczne, takie, w których władza sprawowana jest nie ze względu na dobro wspólne zbiorowości, lecz ze względu na korzyść rządzących. Rzymskie pojęcie wolności, *libertas*, współcześnie przywołane przez Quentina Skinnera i Philipa Pettita jako ideał wolności republikańskiej, odnoszone do ustroju republikańskiego jako takiego⁴, najlepiej oddaje stwierdzenie Cyncerona: „[...] *legum idcirco omnes servi sumus ut liberi esse possimus*”⁵ (staje-

bliki. Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1, Cambridge–New York 1978, s. 8. Z kolei Hans Baron twierdzi, że ideał wolności republikańskiej i jego obrona kształtują się w okresie florenckiego humanizmu i są dziełem obywatelskich humanistów początku XIV w. Zob.: H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton 1966, s. 49, 58. Włoskie miasta-republiki, chcąc chronić się przed groźbą despotyzmu, odwoływały się do nowej ideologii, która była owocem „humanistycznej rewolucji” czternastowiecznej Florencji. Zob.: G. Holmes, *The Emergence of an Urban Ideology at Florence c. 1250–1450*, „Transactions of the Royal Historical Society” 1973, vol. 23, s. 111–134.

² Tezę tę rozwijam w książce *Ład rzeczywistopolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, Kraków 2012.

³ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, [w:] *idem, Polityka; Ekonomika; Retoryka; Retoryka dla Aleksandra; Poetyka; Zachęta do filozofii; Ustrój polityczny Aten; List do Aleksandra Wielkiego; Testament*, Warszawa 2001, 1279a, s. 85.

⁴ J. Hankins, *Exclusionist Republicanism and the Non-Monarchical Republic*, „Political Theory” 2010, vol. 38, nr 4, s. 457.

⁵ Cicero, *Pro Cluentio*, red. G. Ramsay, Oxford 1869, s. 121.

my się niewolnikami prawa, abyśmy mogli być wolni). Wolność więc to nie *licentia*, możliwość robienia tego, co się chce, czyli kwalifikacja cechująca się arbitralnością. Prawdziwa *libertas* zakładała samoograniczenie, poskromienie owej chęci robienia, co się chce, a to oznacza, że wolność jako taka jest możliwa tylko pod rządami prawa⁶.

Od XIII w. w północnych miastach włoskich upowszechnia się istotne rozróżnienie między rządami despotycznymi a takimi, które tworzą *popoli che vivono in libertà*⁷. W okresie słynnego Quattrocento do dyskursu wprowadzony został termin *res publica*, którym zaczęto określać ład polityczny i rządy ograniczone prawem, przeciwstawiane rządów despotycznym⁸, czyli nieograniczonej, arbitralnej władzy. To rozróżnienie stosowane było przez cały wiek XV do analizy republikańskiego ustroju Florencji, poczynając od wydanego w 1403 r. *Laudatio florentinae urbis* Leonarda Bruniego⁹. Autorzy renesansowi ostoję wolności dostrzegali nade wszystko w prawie, ale także w cnocie, która miała być swoistym pomostem między prawem a wolnością. Postulowali także rozproszenie władzy w ustroju mieszanym i szeroki w niej udział obywateli. Nacisk został przy tym położony na sygnalizowany wyżej podwójny sens wolności, oznaczającej z jednej strony niezależność wspólnoty politycznej od jakichkolwiek wpływów zewnętrznych (wolność republiki), z drugiej zaś „samorząd”, czyli wolność polityczną rozumianą jako aktywne uczestnictwo obywateli w decydowaniu o sprawach wspólnoty, udział w rządzeniu i wynikająca z tego wolność od dominacji. Obydwu znaczeń wolności nie sposób było oddzielić, bycie wolnym obywatelem stawało się bowiem możliwe tylko w wolnej, tj. niepodległej i samorządnej, wspólnocie politycznej. W rozwijanej w tym czasie republikańskiej teorii wolności pierwsze i zasadnicze pytanie dotyczyło tego, co to znaczy żyć w wolnej Rzeczypospolitej. Włoscy humaniści sięgający do antycznej tradycji republikańskiej kojarzyli wolność z koncepcją *civitas libera* (bliską raczej republikańskiemu dziedzictwu rzymskiemu niż greckiemu, w szczególności ujęciom Cyceiron, Liwiusz i Salustiusz), której obywatel, *cives*, przeciwstawiany był poddanemu, *subditus*, i posiadał możność nadawania sobie

⁶ Ch. Wirszubski, *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge 1968, s. 7.

⁷ M. Villani, *Cronica*, red. F.G. Dragomanni, Milani 1848, vi, s. 275, cyt. za: N. Rubinstein, *Machiavelli and Florentine Republican Experience*, [w:] G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli (red.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge 1993, s. 4.

⁸ Na temat rządów despotycznych we Włoszech w XIV–XVI wieku zob.: J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia we Włoszech. Próba ujęcia*, tłum. M. Kreczowska, Warszawa 1991, s. 26–53.

⁹ L. Bruni, *Laudatio florentinae urbis*, [w:] Hans Baron, *From Petrarch to Leonardo Bruni. Studies in Humanistic and Political Literature*, Chicago 1968, s. 232–263.

praw, jakim miał podlegać wraz z innymi obywatelami, a więc w zgodzie z Arystotelesowskim rozumieniem obywatelstwa oraz z dochodzącą coraz wyraźniej do głosu koncepcją suwerenności ludu-obywateli będącego źródłem prawa. Przywołując przykład licznych ludów i republik starożytnych, Niccolo Machiavelli dowodził, że to republiki najlepiej strzegły swojej wolności i najdłużej były gotowe walczyć o nią, gdy nadchodziło zagrożenie zewnętrzne¹⁰. Wolność w odniesieniu do ciała politycznego oznaczać miała to samo, co wolność w odniesieniu do ciała naturalnego, możliwość swobodnego poruszania się i działania według własnej woli¹¹. W odniesieniu do rzeczypospolitej wola ta miała być wspólną (powszechną) wolą jego obywateli tworzących samorządną wspólnotę polityczną. Republikańscy humaniści, także ci, którzy tworzyli w kontekście polskim, byli jednak szczególnie ostrożni, jeśli chodzi o akcentowanie aspektu woluntaryzmu, kojarzonego później z demokracją, podkreślając, że wola czy to rządzącego, czy rządzonego musi być zawsze poddana rozumowi praktycznemu, musi być kierowana rozpoznaniem tego, co powinno i sprawiedliwe, że w związku z tym prymat w działaniu, tak jak w myśleniu, należy się rozumowi przed wolą albo inaczej woli kształtowanej przez rozum.

302 Zarówno w antycznej, jak i we wczesnonowożytnej tradycji republikańskiej, najszerzej rozwiniętej przez włoskich, polskich i angielskich humanistów, nie sposób było rozważać wolności w oderwaniu od ideału *vita activa*, kojarzonego nie tylko z aktywnym uczestnictwem obywateli w decydowaniu o sprawach wspólnoty, ale także z ustalonym przez Arystotelesa obowiązkiem troski o dobro publiczne, a więc także z obywatelską cnotą. To ten związek, pomijany przez niektórych współczesnych interpretatorów tradycji republikańskiej, będzie odgrywał istotną rolę także w kontekście polskim. W tradycji tej wolność jest pewnym osiągnięciem ładu prawnoinstytucjonalnego, a zarazem pewnym postulatem normatywnym. Kategoria wolności i warunków jej urzeczywistniania, podobnie jak inne pojęcia kluczowe dla funkcjonowania ładu republikańskiego, rozwijana jest nie w zamkniętych traktatach filozoficznych, lecz w dyskursie, w dialogu i polemice, wymaga więc uchwycenia pewnej dynamiki w przedstawianej argumentacji, pewnego napięcia (*agon*) i sporu, wyrastającego z szerszej perspektywy, w jakiej myśl danego autora się kształtowała. Tutaj jednak chciałabym wskazać przede wszystkim na pewien moment teoretyczny, trwały, który z tych różnorodnych rozstrzygnięć

¹⁰ N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioleciem historii Rzymu Liwiusza*, tłum. K. Żaboklicki, Warszawa 2009, II.2, s. 152.

¹¹ Q. Skinner, *Visions of Politics*, vol. 2: *Renaissance Virtues*, Cambridge–New York 2002, s. 6.

da się wyprowadzić, czyli na pewną republikańską teorię wolności wyra-
stającą z polskiego kontekstu, ale posługującą się pojęciami i schematami
rozumowania wypracowanymi przez klasyczną tradycję republikańską.

Kontekst drugi: rozwiązania prawno-ustrojowe Rzeczypospolitej

Wiek XVI jest kluczowy dla zrozumienia myśli politycznej I Rzeczypospolitej, przyniósł on bowiem nie tylko wspaniały rozkwit teorii politycznej i publicystyki politycznej, ale także utrwalenie pewnych najistotniejszych pojęć, które miały odtąd kształtować dyskurs polityczny. Odnosiły się one do ładu dobrze urządzonej wspólnoty politycznej określanej mianem *res publica*, do Rzeczypospolitej będącej wspólnym dobrem i *civitas libera* – wolnym państwem. Wtedy też, wraz z okrzepnięciem wolnościowego ustroju mieszanego Rzeczypospolitej, narodziła się polska tradycja wolności rozwijana aż do schyłku XVIII w. Stało się to wraz z utrwaleniem konstytucyjnych gwarancji wolności, jakimi cieszyła się warstwa wyższa¹². Wolność miała być odtąd jedną z konstytucyjnych zasad ładu politycznego Rzeczypospolitej, którego pierwowzorem miała być republika rzymska, i to w czasie gdy w innych krajach Europy zaczęły dochodzić do głosu tendencje absolutystyczne. Stając się z czasem najważniejszą wartością polityczną obywateli Rzeczypospolitej, wolność ta była kojarzona z prawami i swobodami, czyli z pewnym zespołem uprawnień czy też przywilejów przysługujących szlachcie, takich jak wolność słowa, wyznania, wolność majątkowa, podatkowa czy równość wobec prawa¹³. Wprowadzone w XVI w. rozwiązania ustrojowe zapewniały istotny z punktu widzenia realizacji wolności udział obywateli we władzy prawodawczej i przyjmowanie wszelkich praw za zgodą szlachty (konstytucja *nihil novi*). Z wolnością kojarzona była także zasada elekcji *viritem*, pojmowana niekiedy jako fundament wolności każdego obywatela, bowiem dawała każdemu z nich prawo udziału w wyborze króla. Ów obywatelski wymiar wolności zgodnie z ujęciem republikańskim nie sprowadzał się tyl-

¹² Por.: A. Grześkowiak-Krwawicz, *Anti-Monarchism in Polish Republicanism in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, [w:] M. van Gelderen, Q. Skinner (red.), *Republicanism. A Shared European Heritage*, vol. 1, Cambridge 2002, s. 45; J. Urwanowicz, *Ideologia a działalność polityczna szlachty w czasach Zygmunta III. Wokół wartości ustrojowych*, [w:] A. Sucheni-Grabowska, M. Żaryn (red.), *Między monarchią a demokracją. Studia z dziejów Polski XV–XVIII wieku*, Warszawa 1994, s. 174.

¹³ E. Opaliński, *Kultura polityczna szlachty polskiej w latach 1587–1652. System parlamentary i społeczeństwo obywatelskie*, Warszawa 1995, s. 80.

ko do praw politycznych szlachty, lecz obejmował także drugi warunek, zawarty w pojęciu *civitas libera*. Miano to przypisywano Rzeczypospolitej jako wolnej wspólnotie politycznej niepodlegającej niczyjej zależności, żadnemu zewnętrznemu zwierzchnikowi, i kierującej się własną wolą, w kształtowaniu której znaczący udział mieli obywatele. Ten podwójny sens wolności dobrze uchwycił anonimowy Senator, który wskazywał, że obok wolności, jaką cieszą się obywatele, „jest królestwo nasze wolne i z tej drugi przyczyny, że król, Pan nasz, nie wyznawa żadnej zwierzchności i nad sobą; i owszem, jest wolnego królestwa wolny Pan, nikomu nic powinien nie będąc”¹⁴, źródła tej wolności upatrując w wyzwoleniu monarchów polskich spod zależności cesarskiej Ottona, który w Gnieźnie koronował Bolesława Chrobrego. Publicyści szlacheccy podkreślali aspekt prawno-wolnościowy ustroju, dostrzegając, że tym różni się Rzeczypospolita od innych niezależnych wspólnot politycznych w Europie, iż udział obywateli we władzy jest w niej największy. Towarzyszyło temu przekonanie o wyższości polskiego ustroju i jego instytucji parlamentarnych w porównaniu z ustrojem angielskim, francuskim czy szkockim, polski ład bowiem opierał się na współuczestnictwie obywateli, a nie na posłuszeństwie poddanych, na spokoju wewnętrznym (w tym religijnym), prawie i wolności oraz parlamentaryzmie¹⁵. Nie brakowało też pewnej megalomanii, odzwierciedlającej się w przekonaniu o wyjątkowości polskiej wolności, a tym samym Korony Polskiej, wyrażanej i w takich słowach:

Abowiem gdy się na wszytki strony świata kto obejrzy, uzna to, że Korona Polska za łaską Bożą coś więcej ma, z czego się nad inne narody krześcijańskie i pogańskie weseli i wynosi [...]. Wolność i swoboda, która jest wszytkich dóbr najwyższe dobro, która tak wielka i zacna w Polsce jest, że też innych narodów swobody z nią porównane nic innego nie są, jedno niewola nieznośna¹⁶.

W praktyce politycznej wolność ściśle wiązano z równością obywateli pod względem praw i obowiązków, uznając wręcz, że różnica pomiędzy stanem senatorskim a stanem rycerskim nie przekłada się na ograniczenia w zakresie wolności. Przenikliwi autorzy, tacy jak Sebastian Petrycy z Pilzna, przestrzegali jednak przed mieszaniem tych pojęć.

¹⁴ Senator anonim, *Deliberacje o królu, panach, radzie i urzędnikach, sejmie i bezkrólewiu*, [w:] B. Ulanowski (red.), *Sześć broszur politycznych z XVI i początku XVII stulecia*, Kraków 1921, s. 116.

¹⁵ Por. Mowa starosty Andrzeja Pierzchlińskiego na średzkiem sejmiku relacyjnym z 15 czerwca 1615 r., cyt. za: E. Opaliński, *op. cit.*, s. 85.

¹⁶ S. Orzechowski, *Contiones in maximo totius regni Poloniae*. Korzystam z tłumaczenia pt. *Krótkie rzeczy potrzebnych z strony wolności, a swobód polskich zebrane przez tego który wszego dobrego życzy ojczyźnie swojej*, [w:] K. Koehler (red.), *Krzysztofa Warszewickiego i Anonima uwagi o wolności szlacheckiej*, Kraków 2010, s. 34–35.

Teoria wolności

Wbrew dość powszechnej opinii¹⁷ wolność nie była głównym przedmiotem rozważań autorów najważniejszych traktatów politycznych XVI stulecia, a jeśli pojawiała się w tytułach poszczególnych dzieł (np. Łukasza Górnickiego *Droga do zupełnej wolności*, Andrzeja Wolana *O wolności Rzeczypospolitej albo Ślacheckiej* czy Krzysztofa Warszawickiego *De optimo statu libertatis*), to odsyłała zawsze do szerszego pojęcia, jakim jest pojęcie ładu, w którym wolność może być realizowana, albo wiązała się z troską o naprawę ładu już istniejącego. Dzisiejsze próby sformułowania teorii wolności republikańskiej są o tyle karkołomne, że chcą dopasować późniejsze sposoby konceptualizacji wolności do idei osadzonej w innym czasie i w innej siatce pojęciowej. Przyjrzyjmy się najpierw dwóm takim próbom.

Biorąc za punkt wyjścia rozróżnienie Benjamin Constanta¹⁸, Andrzej Walicki wskazuje, że wolność w Rzeczypospolitej była wolnością starożytnych, a nie osobistą niezależnością¹⁹. Konstatacja ta nie wydaje się jednak prawidłowa, gdy weźmiemy pod uwagę sposób pojmowania wolności, ujawniający się w większości pism politycznych XVI w., zwłaszcza w publicystyce. Stanisław Orzechowski np. mówi o wolności jako osobistej niezależności każdego obywatela od czegokolwiek z wyjątkiem prawa; wolność polityczna jest zabezpieczeniem wolności osobistej, a nie jej wykluczeniem. To prawda, że szlachcic nie traktował siebie jako człowieka prywatnego zainteresowanego nade wszystko korzystaniem z wolności ekonomicznej, uogólnienie Walickiego wydaje się jednak zbyt daleko idące. Raczej, jeśli już do jakiejś typologii mamy się odnieść, bardziej prawidłowe wydaje się posłużenie się wypracowanym na nowo przez Pettita²⁰ określeniem wolności jako braku dominacji, wy-

305

¹⁷ Zob. np. U. Augustyniak, *Granice wolności obywatela Rzeczypospolitej w XVI–XVII wieku. Jednostka wobec władzy, prawa i społeczeństwa*, [w:] J. Kloczkowski (red.), *Wolność i jej granice. Polskie dylematy*, Kraków 2007. Por. A. Grześkowiak-Krwawicz, *Regina libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, Gdańsk 2006, s. 19; eadem, *Staropolska koncepcja wolności i jej ewolucja w myśli politycznej XVIII w.*, „Kwartalnik Historyczny” 2006, R. 113, nr 1, s. 57–83.

¹⁸ B. Constant, *O wolności starożytnych i nowożytnych*, tłum. Z. Kosno, „Arka” 1992, nr 42, s. 73–84.

¹⁹ A. Walicki, *Trzy patriotyzmy*, [w:] idem, *Polskie zmagania z wolnością. Widziane z boku*, Kraków 2000, s. 230–232.

²⁰ Według Pettita republikańska tradycja wolności wyprzedza rozróżnienia Constanta i Berlina, i wskazuje na inny sposób rozumienia wolności niż ten, jaki jest właściwy tradycji liberalnej utożsamiającej wolność z brakiem arbitralnej ingerencji. Pettit wywodzi republikańską koncepcję wolności jako braku dominacji z rzymskiego rozróżnienia

kraczącym poza podział Constanta i Berlina²¹. Stwierdzenie, że „Polska szlachta egzekwowała swą wolność na forum publicznym, w hałaśliwych zgromadzeniach sejmikowych, w Sejmie i na polu elekcyjnym; jej charakterystycznym zawołaniem było: «kupą, mości panowie, kupą»”²², nie oddaje całego złożonego charakteru wolności, wynikającego zarówno z rozwiązań prawnych, jak i namysłu teoretycznego ukształtowanego pod wpływem klasycznej tradycji republikańskiej i humanizmu, z bardzo silnymi w nim pojęciami klasycznymi, ale i z rodzącego się indywidualizmu, a także pod wpływem ukształtowanej w Polsce tolerancji religijnej, mającej niebagatelne znaczenie dla pojmowania osobistej niezależności człowieka mogącego korzystać obok innych wolności także z wolności wyznania. Przedstawienie pewnej syntezy rozważań na temat wolności, wzmacniających, jak się wydaje, republikański charakter polskiego dyskursu politycznego XVI w., wymaga odwołania się do innych kategorii filozofii politycznej, a także do pojęć i koncepcji wypracowanych przez klasyczną tradycję republikańską oraz odpowiedzi na pytanie o istotę „wolnościowego” ładu republikańskiego, którego urzeczywistnienie miało gwarantować wolność obywatelską i niezależność osoby (wolność jako brak dominacji). Wymaga też przedstawienia kluczowych dla tej tradycji związków prawa i wolności oraz wolności i cnoty.

Inną interpretację zaproponował Zbigniew Ogonowski, twierdząc, że według współczesnej typologii, w szczególności przedstawionej przez Berlina i wyróżniającej wolność pozytywną i negatywną, w staropolskiej teorii i praktyce politycznej mamy do czynienia z obydwoma typami wolności. Wolność pozytywna dotyczyć by miała obywatelskiego zaangażowania i współuczestnictwa w życiu publicznym, w tym udziału we władzy prawodawczej i wyborze króla oraz decydowaniu o sprawach

pomiędzy *cives* i *servus*, byciem wolnym i byciem poddanym. Bycie wolnym oznacza, że nie podlega się dominacji rozumianej jako relacja pana i niewolnika albo pana i sługi, w której strona dominująca (pan) może arbitralnie ingerować w sprawy strony, która jest jej podległa (niewolnika lub sługi). O wolności można mówić tylko w odniesieniu do takiej sytuacji, w której tego rodzaju dominacja i tego typu relacja nie występuje i wystąpić nie może dzięki pewnym instytucjonalno-prawnym gwarancjom. Wolni jesteśmy więc wtedy, gdy ów rodzaj podległości czy zależności od cudzej woli nie ma miejsca, bowiem brak wolności i stan niewoli pojawia się nie tylko wtedy, gdy ktoś „wymusza” jakieś działanie jednostki wbrew jej woli, ale także wtedy, gdy podejmuje ona jakieś działanie lub rezygnuje z podjęcia go pod wpływem perswazji ze strony kogoś innego. P. Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford 1997, s. 22; *idem*, *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge 2012.

²¹ I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, tłum. H. Bartoszewicz, [w:] *idem*, *Cztery eseje o wolności*, Warszawa 1994, s. 178–233.

²² A. Walicki, *op. cit.*, s. 233.

państwa i sprawach lokalnych. Wolność negatywna, wiązana z zabezpieczeniem wolności osobistej, miałyby z kolei oznaczać brak ingerencji ze strony władzy w sferę prywatną obywateli, w tym w sferę posiadania; „jakoż wolność ta, którą stosując dzisiejsze pojęcia, można by nazwać «negatywną», była w Rzeczypospolitej zabezpieczona prawem i wiedziało powszechnie, że jakakolwiek zmiana w tym zakresie nie mogłaby nastąpić bez wiedzy i zgody jej obywateli”²³. Miały to oddawać słowa Polaka z dialogu Górnickiego *Rozmowa Polaka z Włochem*: „Wolność ja zowie [...], iż żyję jako chcę, nie mam nasie żadnej królewskiej ustawy, ani mnie król mój zniewolić, abo zubożyć nie może”²⁴. Jednak Górnicki sformułowaniem tym posłużył się chyba po to, by pokazać, jak wolności rozumieć nie należy, takie jej pojmowanie oznaczało bowiem dla niego pomieszanie wolności i swawoli, i uznanie tej drugiej za istotę wolności, czyli pozbawienie jej ograniczeń wynikających z rozumu i z prawa oraz ducha obywatelskiego. W moim przekonaniu ani wskazana na początku uwaga Walickiego, ani próba przyłożenia dzisiejszych kategorii do rozumienia wolności w XVI i XVII w., podjęta przez Ogonowskiego i szerzej przez niego nieuzasadniona, nie pozwalają na wyjaśnienie paradygmatu wolności blisko związanego z klasyczną tradycją republikańską, choć wyrażającego się na podbudowie prawno-ustrojowej, jaka się wówczas w Polsce wykształciła. Do analizy pojmowania wolności w Rzeczypospolitej trzeba zastosować ówczesne kategorie, idąc za niektórymi ustaleniami zaproponowanymi przez współczesnych badaczy podejmujących analizę dziedzictwa klasycznej tradycji republikańskiej²⁵.

Wolność w tradycji republikańskiej rozumiana była do niedawna zawsze jako wolność pozytywna, jako obywatelskie uczestnictwo we władzy czy współuczestnictwo w życiu publicznym, jednak sens wolności w teorii republikańskiej zawsze odnosił się także do braku arbitralnej ingerencji, przed którą owo uczestnictwo miało chronić. Istotą życia w wolności było więc nie tyle to, żeby rządzić, ile by nie być rządzonym, nie podlegać arbitralnej władzy. Takie ujęcie bliskie było Machiavellemu, który zwracał uwagę, że nawet w ustroju mieszanym, w republice, tylko pewna grupa obywateli faktycznie uczestniczy we władzy i tylko niewiel-

²³ Z. Ogonowski, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, Warszawa 1999, s. 78. Zob. też: A. Grześkowiak-Krwawicz, I. Zatorska (red.), *Liberté. Héritage du passé ou idée des Lumières?*, Warszawa–Kraków 2003.

²⁴ Ł. Górnicki, *Rozmowa Polaka z Włochem o wolnościach i prawach polskich*, [w:] *idem, Pisma*, t. 2, oprac. R. Pollak, Warszawa 1961, s. 345.

²⁵ Zob. w szczególności P. Pettit, *Republicanism...*; *idem, Freedom as Anti-Power*, „Ethics” 1996, vol. 106, nr 3, s. 576–604. Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge–New York 1998. Podobną interpretację podejmuje w swoich pracach A. Grześkowiak-Krwawicz.

ka część członków wspólnoty politycznej pragnie wolności jako uczestnictwa w rządzeniu, ogromna większość pragnie wolności jako gwarancji bezpieczeństwa, którego największym zagrożeniem jest przymus i podleganie czyjejś arbitralnej woli, kojarzone z faktyczną lub potencjalną niewolą²⁶. Życie w wolności miało w przekonaniu Machiavellego zapewniać swobodne, wolne od strachu korzystanie z własności, a ustrojem najlepiej je gwarantującym miała być demokracja. Przywołując Machiavellego oraz późniejszych myślicieli republikańskich, takich jak James Harrington, Pettit dowodzi, że wbrew dominującej dotąd interpretacji autorzy republikańscy uznawali demokratyczne uczestnictwo za zabezpieczenie wolności, a nie jej sedno: „[...] demokratyczna kontrola jest z pewnością ważna w tej tradycji, ale jej ważność nie wynika z jakiegoś definicyjnego związku z wolnością, lecz z faktu, iż jest to środek służący umacnianiu wolności”²⁷. W tym sensie wolność w tradycji republikańskiej byłaby zawsze wolnością *od* i dotyczyłaby ograniczenia władzy zwierzchniej²⁸. Jest to wolność od dominacji, a nie od ingerencji, ponieważ dominacja odnosi się także do możliwości ingerencji, a nie tylko do faktycznego jej zaistnienia, co oznacza, że utrata wolności, dominacja i zniewolenie mogą mieć miejsce nawet bez jakiegokolwiek faktycznej ingerencji, tak jak w sytuacji, w której mamy do czynienia z panem niepodającym żadnej ingerencji w życie poddanego, ale mogącym w każdej chwili to uczynić²⁹. Dopuszczalna ingerencja wolna od groźby podległości i zniewolenia miała natomiast mieć źródło i uprawnienie w dobrze ustanowionym ładzie prawowitej rzeczypospolitej, będącej warunkiem wolności, której podmiotem był nie tyle człowiek niebędący niewolnikiem, ile człowiek będący obywatelem³⁰. Ani prawo, które nie było wyrazem arbitralnej woli, lecz było stanowione z uwagi na dobro tych, którzy mu podlegają, ani rząd działający dla realizacji dobra publicznego nie stanowiły zagrożenia dla wolności. Jeżeli więc w wieku następnym Thomas Hobbes twierdził, że wolność jest tylko tam, gdzie milknie prawo, to – inaczej niż autorzy republikańscy – traktował je jako źródło ingerencji, podobne do innych źródeł, odchodząc od przekonania, że w dobrze urządzonej republice prawo jest warunkiem wolności. Gdy te rozstrzygnięcia przełożymy na polską debatę o wolności toczoną w XVI w., zobaczymy, że dobrze oddają one całą wagę i złożoność dyskursu politycznego zakorzenionego w republikańskiej tradycji mającej zarówno źródła greckie, jak i rzymskie.

²⁶ P. Pettit, *Republicanism...*, s. 28.

²⁷ *Ibidem*, s. 30.

²⁸ Por. J. Tazbir, *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit, upadek, relikty*, Warszawa 1978, s. 57.

²⁹ P. Pettit, *Republicanism...*, s. 30.

³⁰ Zob. Ch. Wirszubski, *op. cit.*, s. 63.

Teoria wolności, kształtowana w Polsce już w epoce renesansu, wpisuje się w tę tradycję, ponieważ uznaje, jak słusznie dowodzi Anna Grześkowiak-Krwawicz, że

[...] warunkiem zachowania wolności negatywnej, wolności realizowania indywidualnych celów jednostki był jej udział we władzy, a więc to, co dzisiaj teoretycy określają jako wolność pozytywną, gdyż wolny był tylko ten, kto mógł swobodnie decydować o sobie³¹.

Dlatego „już od wieku XVI wolność dla Polaków to zależność obywateli od woli własnej, a nie woli władcy”³². Kluczem do takiego pojmowania wolności byłaby więc teza, że prawo ustanawiane jest przez obywateli, którzy mu podlegają, jest więc „ich”. W praktyce chodziło przede wszystkim o to, by życie, honor i majątek obywatela nie podlegały arbitralnej woli jakiegoś samowładcy, czyli żeby nie występowała groźba dominacji. Jeśli nawet komuś dobrze się powodzi pod rządami absolutnymi, zauważał w połowie XVII w. Andrzej Maksymilian Fredro, to nie jest to przecież wolność prawdziwa, bo lud jest tylko poddanym władcy i w każdej chwili pozostaje na granicy niewoli³³.

Inaczej niż w teorii Hobbesa, w republikańskiej teorii wolności zasadnicze pytanie nie dotyczy wolności jednostki w społeczeństwie obywatelskim sytuowanym pomiędzy rodziną a państwem i od państwa niezależnym (takie rozróżnienie bowiem tutaj nie występuje³⁴), lecz wolności we wspólnocie politycznej. Istotna jest tu relacja między wolnością obywateli a władzą, jakiej podlegają, czyli pytanie, jak najlepiej pogodzić wolność ze zobowiązaniem politycznym. Republikańskie rozumienie wolności można więc w pewnym sensie odnieść do niezakłóconego korzystania z pewnych określonych praw obywatelskich³⁵. Określeniem takim nie po-

³¹ A. Grześkowiak-Krwawicz, *Regina liberta...*, s. 23.

³² *Ibidem*, s. 26.

³³ A.M. Fredro, *O wyższości rzeczypospolitej nad monarchią*, tłum. T. Włodarczyk, [w:] Z. Ogonowski (red.), *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, cz. 1, Warszawa 1979, s. 335.

³⁴ Zob. szerzej: D. Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*, Wrocław 2004, s. 32.

³⁵ Q. Skinner, *Liberty...*, s. 17–18. W praktyce politycznej wolność szlachcica polskiego oznaczała całą pełnię podmiotowych praw publicznych i w dyskursie politycznym szlachty tak właśnie wolność była rozumiana. Jeśli szlachecki publicysta twierdził pod koniec XVI w., że nikt w Europie nie cieszy się większą niż on wolnością, to rzeczywiście miał na myśli fakt posiadania o wiele większego zakresu praw podmiotowych przez obywateli niż szlachcic w jakimkolwiek innym kraju, czy to Szwed, czy Węgier, czy Niemiec, czy nawet Anglik. Pozostawało do rozstrzygnięcia pytanie, czy tej wolności towarzyszy wystarczająca odpowiedzialność za wspólnotę polityczną, za tych, dla których stanowi się prawo, czy aby nie przekształca się ta wolność w nadmierne samolubstwo. O szerokim zakresie wolności obywatela Rzeczypospolitej pisano nieprzerwanie także w XVII w.

sługuwali się wprowadzić zwolennicy ideału republikańskiego, nie sposób go odnaleźć w antycznej tradycji republikańskiej ani u renesansowych republikańców z Machiavellim na czele, ale wydaje się, że już na gruncie polskim dobrze oddaje ono istotę wolności w XVI w., skoro warstwy uznawane za wolne były takimi dzięki specjalnym prawom i przywilejom, jakimi się cieszyły we wspólnocie politycznej i jakie sprzężone były niejako z ciążącym na nich zobowiązaniem politycznym do samorządzenia i współdecydowania oraz zbrojnej ochrony wspólnoty. Prawa te i obowiązki nie byłyby jednak możliwe w państwie, które nie jest wolne, którego nie sposób określić mianem *civitas libera*, i to jest ten pierwotny kontekst dla wolności także w Polsce. Republikańska idea wolności wymagała więc ustalenia warunków decydujących o wolności wspólnoty politycznej, o *civitas libera*, wolnej Rzeczypospolitej oraz kwalifikacji, dzięki której podmiot może zostać uznany za wolny. Wolne instytucje miały zabezpieczać wolność w tym podwójnym sensie, czyli wolność wspólnoty politycznej i jej członków. Prawo, normy moralne i obyczaje oraz ustrój mieszany stwarzały warunki, dzięki którym funkcjonować mógł ład chroniący wolność albo inaczej warunki, dzięki którym człowiek mógł cieszyć się wolnością. O tym, czy jest się wolnym, decyduje w tym ujęciu zarówno to, kto stanowi prawo, któremu się podlega, jak i forma rządu (obydwa kryteria wyklucza teoria Hobbesa)³⁶.

310

Wolność w relacji do prawa, cnoty i obywatelskości

W klasycznej tradycji republikańskiej pojęcie wolności wiąże się z kilkoma innymi kluczowymi dla tej tradycji kategoriami, takimi jak prawo, cnota i obywatelskość, i ma to bardzo ścisłe zastosowanie w kontekście polskim. Dopiero ukazanie tego związku pozwoli na przedstawienie istoty namysłu nad wolnością, jaki kształtowali autorzy republikańscy w XVI w. Dyskurs wolnościowy podjęty przez polskich autorów najlepiej chyba streszczał się w tezie głoszącej, że prawdziwa wolność nie polega na swawoli³⁷. Odnosiła się ona do odmiennego od potocznego rozumienia wolności, wskazywała na jej istotę i główne zagrożenia, jakie wynikały z pomieszania tych dwóch pojęć starożytnych: *libertas* i *licentia*,

³⁶ Por. polemikę z takim stanowiskiem sformułowaną przez Williama Paleya w jego *Principles of Moral and Political Philosophy*, London 1785, s. 443–445. Zob. też Q. Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge–New York 2008.

³⁷ Tezę tę wyraźnie formułuje np. Ł. Górnicki, *Dworzanin*, ks. 4, [w:] *idem*, *Pisma*, t. 1, s. 390–391.

rozważanego przez autorów klasycznych, od Arystotelesa i Cyserona aż do św. Tomasza. Łączyła ona wolność z cnotą, rozumem i prawem jako instytucją kształtującą, a w szerszym sensie z możliwością samostanowienia, niepodlegania cudzej woli.

W przywoływanym wyżej stwierdzeniu Cyserona, mówiącym, że „stajemy się niewolnikami prawa, abyśmy mogli być wolni” zawiera się jedno z kluczowych dla tej tradycji ustaleń, które na gruncie polskim znalazło szerokie zastosowanie w republikańskiej teorii politycznej. Wynikało z niego, że wolność mogła być urzeczywistniana jedynie w takim ustroju, którego podstawą jest prawo³⁸. Związek między prawem a wolnością, który z czasem przestanie być oczywisty, należało uzasadnić, odnieść zarówno do zasad konstytuujących wolnościowy ład, jak i do pewnych rozwiązań empirycznych, które mogłyby potwierdzać tezy formułowane przez autorów republikańskich. Na poziomie rozwiązań ustrojowych gwarancją wolności miała być suwerenność prawa, ustroj, w którym „samo prawo królem jest nad ludźmi, a nie ludzie są praw tyranowie”³⁹. Na zasadę tę wskazywał już u początku XVI w. Stanisław Zaborowski, twierdząc, że prawo obowiązuje wszystkich, nie tylko lud, lecz także króla⁴⁰. Z czasem miała ona stać się jedną z fundamentalnych zasad ustrojowych, uznawano bowiem, że jeśli jakakolwiek Rzeczpospolita jest wolna, czyli jest przeciwieństwem tyranii, to taka, w której prawo stoi wyżej niż władca. Prawo miało też rozstrzygać o władzy i godności każdego urzędu. Wolan za mądry naród uznał ten, który zagwarantował sobie pokój królestwa i powszechną wolność, ograniczając zarówno swojego pana, jak i wszystkich poddanych prawem panującym nie z czyjegoś upodobania, lecz z woli tych, którzy mu podlegają⁴¹. Zasada nadrzędności prawa i ustalenie, że źródłem prawa jest wola tych, którzy mu podlegają, oraz że prawo ma zawsze na względzie pożytek wspólnoty, została uznana za ostoję wolności Rzeczypospolitej. Stawiając prawa ponad monarchą, uznając, że prawa są ważniejsze i bardziej święte niż władca, są bowiem od niego o wiele szlachetniejsze i lepsze, Orzechow-

³⁸ Późniejsza, wychodząca od Hobbesa tradycja miała uznawać, że być wolnym członkiem społeczeństwa cywilnego to po prostu nie być powstrzymywanym i ograniczanym w dążeniu do realizacji zamierzonych celów. Obowiązkiem państwa było powściąganie jednostek za pomocą przymuszającego i równego dla wszystkich systemu prawnego przed naruszeniem uprawnień do działania swoich współobywateli. Zob. Q. Skinner, *Liberty...*, s. 5.

³⁹ A. Wolan, *De libertate politica sive civilis. O wolności Rzeczypospolitej albo Ślacheckiej*, tłum. S. Dubingowicz, wyd. i oprac. M. Eder, R. Mazurkiewicz, Warszawa 2010, s. 97.

⁴⁰ S. Zaborowski, *Traktat w czterech częściach o naturze praw i dóbr królewskich oraz o na prawie królestwa i o kierowaniu państwem*, tłum. H. Litwin, J. Staniszewski, oprac. H. Litwin, Kraków 2005, II.3, s. 31.

⁴¹ A. Wolan, *op. cit.*, s. 139.

ski zwracał się do króla słowami: „Prawo jest panem w królestwie wolnym”⁴². Jest ono panem niemym i głuchym, dlatego monarcha jest językiem i oczami prawa, który „prawo wyklada”⁴³. O prawach Orzechowski chciał mówić w imieniu tych, którzy „za pomocą praw wprowadzają wszystko to, co słuszne, aby żyć w królestwie o najlepszym ustroju, aby pod sprawiedliwym królem i pod prawowitymi sądami zachować życie, majątki i wolność wraz z godnością”⁴⁴. Z poddania się własnemu prawodawstwu wynikać miało to, co w Rzeczypospolitej najlepsze, czyli ład gwarantujący wolność kojarzoną z prawami podmiotowymi obywateli.

W ujęciu republikańskim prawo posiadało szczególną kwalifikację, znaczenie i źródło. Jak twierdził Wawrzyniec Goślicki, „prawdziwy rozum jest prawem człowieka” (*vera ratione lex hominis est*)⁴⁵, prawo zaś jest duszą Rzeczypospolitej. A skoro tak, w nie mniejszym stopniu należy unikać tego, czego zabraniają prawa, jak i tego, czego zabrania rozum, pojmowany tu jako zdolny do odczytania zasad natury stworzonej przez Boga. Od takiej konstatacji niedaleko było do wskazania ścisłego związku między tak pojętym rozumem, prawem i cnotą, którego rozpoznanie warunkowało właściwe pojmowanie wolności. Prawo jest tu rozumiane jako zbiór norm skłaniających do właściwego postępowania, stających się „najlepszymi stróżami wolności pospolitej”⁴⁶. Przeciwwstawiona swawoli wolność, będąca „wędzidłem rozumu”, jak twierdził Wolan, miała powściągać „wszystkie nieporządne i od prawdziwej drogi cnoty błędzące popędliwości”⁴⁷. Dlatego też wszyscy prawodawcy mieli się starać, „aby pod zasłoną wolności, która się ma gruntować na prawach Rzeczypospolitej, zepsowana jaka swawola w obyczaje ludzkie i w żywot nie była wprowadzana”⁴⁸. Tym, co wyróżniało Rzeczpospolitą jako państwo „będące spólnej wolności stróżem”, było prawo stanowione dla zachowania wolności, czyli takie, które sprawia, że ludzie żyjący wedle niego nikomu nie szkodzą⁴⁹. Prawu została tym samym przypisana funkcja pozytywna, wychowawcza, a nie negatywna, czego przykładem jest także teoria Goślickiego. Można zapytać, czy nie oczekiwano zbyt wiele od norm, które

⁴² S. Orzechowski, *Fidelis subditus*, tłum. J. Januszowski, Kraków 1606, przedruk w: B. Ulanowski, *op. cit.*, s. 20.

⁴³ *Ibidem*, s. 21.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 100.

⁴⁵ L.G. Goslicius, *De optimo senatore libri duo*, Basilea 1593, s. 51.

⁴⁶ A. Wolan, *op. cit.*, s. 148.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 149.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 91.

miały regulować postępowanie jednostek, ale przecież nie mogły jako takie zastępować wychowania do cnoty i obyczajów.

Z takim podejściem teoretycznym wiązało się przekonanie, że samorządna republika nie może się utrzymać bez cnoty (*virtus*), czyli bez tego, co w języku angielskim zaczęto określać mianem ducha publicznego (*public spiritidness*), obejmując tym pojęciem szereg cech albo cnót związanych z chętnym i owocnym wypełnianiem obowiązków publicznych i troską o dobro wspólne. Realizacja owego dobra miała decydować o wolności wspólnoty, a tym samym także o wolności każdego obywatela. To właśnie ta zależność – pomiędzy charakterem obywateli (cnota publiczna) a wolnością wspólnoty politycznej – miała tworzyć warunki do realizacji wolności jako takiej. Wolność nie miała być wprowadzana z dala od wspólnoty politycznej albo przeciwko niej, lecz dzięki uczestnictwu we wspólnocie, dzięki aktywnemu i odpowiedzialnemu współdziałaniu dla realizacji dobra publicznego, a tym samym w urzeczywistnianiu warunków niezbędnych dla utrzymania wolności indywidualnej każdego obywatela⁵⁰. Tutaj ujawnia się właściwy republikańskiej idei wolności związek wolności zarówno z obywatelską cnotą, jak i z uczestnictwem w życiu publicznym wspólnoty, z odpowiedzialnym wypełnianiem funkcji publicznych i z samorządem. Związek ten może jednak mieć sens instrumentalny bądź substancjalny. Z sensem instrumentalnym mamy do czynienia wtedy, gdy uczestnictwo (nie tylko w stanowieniu prawa i ewentualnie wyborze króla, ale także w wypełnianiu innych obowiązków publicznych, tj. udział w obronie kraju i sądzie) traktowane jest jako instrument zagwarantowania każdemu osobistej niezależności, niepodlegania arbitralnej władzy i woli kogoś innego. Z kolei o sensie substancjalnym można mówić wtedy, gdy uznajemy, że uczestnictwo nie tylko jest środkiem zabezpieczenia wolności indywidualnej, ale wprost do tej wolności prowadzi, jest wartością samą w sobie, kształtuje obywatelski charakter. Wydaje się, że w dyskursie republikańskim, o którym tu mowa, ujawnił się nade wszystko sens substancjalny omawianego związku, choć w dyskursie publicystycznym odnaleźć można instrumentalne traktowanie uczestnictwa podporządkowanego wolności.

Jeżeli wolność obywatela gwarantować miało to, że był członkiem dobrze urządzonej, wolnej i samorządnej rzeczypospolitej, w której mógł rządzić i być rządzony pospół, to wolność człowieka wyznaczała cnota, dobry ład w duszy. Pomiedzy tymi dwoma kwalifikacjami zachodził oczywiście ścisły związek: jeśli w rzeczypospolitej „chciałby kto urósć,

⁵⁰ Zob.: N. Machiavelli, *op. cit.*, II.2, I.14.

nie mógłby urósć jeno cnotą”⁵¹. Uwaga ta odnosiła się do przekonania, głoszonego zarówno przez autorów florenckich, jak i Gaspara Contariniego⁵², że wszelkie funkcje wypełniane przez obywateli mogły być sprawowane dobrze jedynie przez tych, którzy kierowali się cnotą, a więc i względem na dobro publiczne. W krótkiej przedmowie poprzedzającej *Rozmowę Polaka z Włochem*, zatytułowanej *Do czytelnika w wolności urodzonego*, Łukasz Górnicki zawarł dwie fundamentalne tezy na temat wolności, odnoszące się do ładu rzeczypospolitej, do jego praktycznego wymiaru, które można odnaleźć u wielu autorów zaliczanych do klasycznej tradycji republikańskiej. Pierwsza głosi, że wolność musi łączyć się z cnotą – „przy cnotie wolność dobra, oprócz cnoty swa wola jest”⁵³ (etyczny wymiar wolności). Zgodnie z drugą tezą prawdziwa wolność może się realizować tylko pod opieką prawa – „pod prawem wolność prawdziwa, bez sprawiedliwości niewola jest”⁵⁴, czyli nie sposób mówić o wolności tam, gdzie nie wiąże się ona z prawem i sprawiedliwością, skoro „tego wolnością nie mamy zwać, iż kto podług swej wolej żywie, ale to jest prawdziwa wolność a swoboda: żyć podług prawa”⁵⁵. Tezy te odnoszą się do takiego rozumienia wolności, które uznaje ją za wartość warunkowaną istnieniem ładu etyczno-prawnego na poziomie indywidualnym i wspólnotowym. Wolność ściśle wiążąca się z cnotą i prawem jest zaprzeczeniem swawoli (*licentia*). Skoro źródłem zarówno cnoty, jak i prawa jest rozum, jest to zarazem źródło wolności. Innymi słowy, podlegać własnej woli to podlegać nie uczuciom i chęciom przez nie pobudzonym, lecz rozumowi, który, jak zakładali filozofowie czerpiący z ustaleń Arystotelesa, jest przewodnikiem w duszy ludzkiej i wyznacza właściwą miarę postępowania człowieka, a w odniesieniu do prawa wyznacza właściwą miarę bądź to w stosunku do człowieka jako takiego, bądź w odniesieniu do konkretnej grupy, w zależności od jej potrzeb i celów. Ujęcie takie daleko

⁵¹ Ł. Górnicki, *Droga do zupełnej wolności*, [w:] *idem, Pisma*, t. 2, s. 525. Górnicki przyjmuje Arystotelesowską koncepcję cnoty, sprzeciwia się uznaniu, że jest ona wiedzą, nie wystarczy bowiem znać istotę cnoty, by stać się cnotliwym, lecz trzeba cnotliwie postępować, cnota musi stać się nawykiem, stałą dyspozycją do postępowania w określony sposób wyznaczony przez rozum. *Droga do zupełnej wolności* rozpoczyna się od uwag o rozumności, czyli od wskazania, że tak jak człowiek rozumny dba o swoje ciało, żeby nie chorowało, tak samo ci, którzy rządzą rzeczpospolitą, winni się starać, by nigdy nie chorowała; kierowanie się rozumem, czyli cnotami dianoetycznymi, jest w państwie niezbędne, jeżeli ma ono osiągnąć swój cel. Tak samo człowiek, który nie kieruje się rozumem, nie będzie mógł osiągnąć celów, jakie wyznaczyła mu natura.

⁵² G. Contarini, *De magistratibus et republica Venetorum libri quinque*, Paris 1571.

⁵³ Ł. Górnicki, *Rozmowa Polaka z Włochem...*, s. 333.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Ł. Górnicki, *Dworzanin*, ks. 4, s. 390–391.

wykracza poza koncepcję kojarzącą wolność z brakiem nieuprawnionej ingerencji lub z prawami obywatelskimi.

W praktyce ustrojowej kształtującej się w Polsce od czasu powstania sejmu walnego istotą wolności stawało się podleganie prawu, na które wyraża się zgodę, uczestnicząc w jego stanowieniu, co dawało gwarancję podlegania woli własnej, a nie cudzej. Wolność od dominacji wiązała się jednak przede wszystkim z umiejętnością rozpoznawania właściwej miary dla prawa stanowionego. Tam, gdzie istniało niebezpieczeństwo, że wolność będzie się mieszać ze swawolą, czyli będzie się wolności nadużywać, tam zawsze istniało zagrożenie dominacją, czego najlepszym przykładem było zepsucie (korupcja) polegające na zaprzędaniu dobra publicznego na rzecz interesu partykularnego jednostki czy grupy. Ostoją prawdziwej wolności, jak dowodził świadom tych zagrożeń Górnicki, miał być dobry rząd i dobre prawo, czyli dobry, praworządny ład, od czasów Cycerona opisywany mianem *res publica*. Wolność bowiem wyrastała z dobrego ładu, nie mogła natomiast ładu sobie podporządkować w zgodzie z wymogami woli partykularnej. Woluntaryzm stawał się groźny dla wolności, gdy nie do końca było jasne, co ma wolę ograniczać albo czym wola ma się kierować. Swawola stawała się zagrożeniem ładu wspólnoty politycznej, dlatego też Górnicki, mając na względzie dobro i ład Rzeczypospolitej, nie wahał się używać sformułowań ją piętnujących:

Swawola jest rozkiełznana a bezrozumna wola, mająca za koniec swój rozkosz i do tej wszystkie swe kierując sprawy [...]. Swawolą ma tyran, który – w niewoli sam u rozkoszy będąc – wszystko to czyni, co ona rozkazuje, a na to nie patrzy, z dobrem li czy ze złem poddanych być ma, co ona zaczyna, lecz patrzy, żeby dogodził we wszystkim paniom swoim, to jest: wolej, rozkoszy a lubości⁵⁶.

Wolność, która przeradzała się w swoje przeciwieństwo, psuła ład, wymykała się z niego, zapoznając wymogi prawa wyższego rzędu rozpoznawane przez rozum, a tym samym pewien oczywisty fundament, z którego miała wyrastać.

Przed niebezpieczeństwami wypływającymi z wolności, która przekształcała się w samowolę, przestrzegał także Warszewicki, zauważając, że tyrania wielu jest bardziej uciążliwa niż tyrania jednego (odnosił się tu do przewagi Izby Poselskiej w Sejmie). Właściwie pojęta wolność miała polegać nie na swobodzie robienia tego, co się komu podoba, lecz na „niejakim umiarkowaniu i powściągliwości ducha, na poskramianiu jego afektów, na utrzymywaniu ludzi w posłuszeństwie wobec praw i bezstronnej sprawiedliwości”⁵⁷. Prawdziwa wolność była możliwa dopiero tam, gdzie wszyscy

⁵⁶ Ł. Górnicki, *Rozmowa Polaka z Włochem...*, s. 355.

⁵⁷ Varsevicii Cristophori, *Paradoxa: quae etiam diversis locis & temporibus, semel & iterum prodierunt*, Cracoviae, 1598, s. 78.

podlegają „sprawiedliwemu, słusznemu i jednakowemu osądowi praw”⁵⁸. Subtelne i przenikliwe rozważania na temat wolności w Rzeczypospolitej przynoszą inne dzieła tego autora, zarówno *De optimo statu libertatis libri duo*, jak i *Mowy pogrzebowe*. Nagła śmierć króla Stefana Batorego stała się dla Warszawskiego dobrą okazją, by wskazać na niedostatki instytucji, w tym przede wszystkim instytucji wolnej elekcji i nadużycia wolności, jakie ujawniły się w tym czasie szczególnie dobitnie. Prosił więc braci swoich szlachtę o „mądre szafowanie wolnością”, dowodząc zarazem, że „jako władza i zwierzchność państwa, tak i pospolita wolność, im skromniejsza, tem też jest i trwalsza”⁵⁹. Skoro podstawą ładu wszystkich państw jest sprawiedliwość („wsztyki państwa nie czem innem więcej, jak sprawiedliwością stoją”⁶⁰), to w jej ramach zawierać się musi korzystanie z wolności. Warto dodać, że Warszawicki był przeciwnikiem wolnej elekcji uznawanej przez szlachtę za kwintesencję wolności, przekonując, że prowadzi ona do niezgody i lekkomyślności, które kres kładą wolności⁶¹.

Właściwy związek prawa i wolności mógł być najpełniej realizowany w ustroju mieszanym, gdzie wszyscy, także monarcha, podlegają prawom, gdzie „samo prawo królem jest nad ludźmi, a nie ludzie są praw tyranowie”⁶². Realizacja tej zasady wyróżniać miała ład Rzeczypospolitej i gwarantować wolność od dominacji, przymusu i arbitralnej woli. Ideał ten mógł być jednak spełniony tam, gdzie obowiązywałaby bezwzględna równość wobec prawa, gdzie pochodzenie społeczne nie decydowałoby o tym, że podlega się takiemu, a nie innemu prawu. O realizacji tej zasady w Rzeczypospolitej XVI w. nie mogło być mowy i w tym twórcy republikańskiej teorii politycznej upatrywali zagrożenie dla dalszego trwania ładu. Najgłośniejsze było wystąpienie Andrzeja Frycza Modrzewskiego, domagającego się jednakowej kary za męzobójstwo zgodnie z wymogami sprawiedliwości arytmetycznej⁶³. Stanowisko to wsparł później Wolan, uznając „prawa niesprawiedliwe narodu naszego przeciwko męzobójcom postanowione” za dowód niesprawiedliwości gwałcącej nie tylko wolność jednostki, ale i wolność pospolitą⁶⁴.

Rdzeniem wolności w ujęciu republikańskim miał być brak podległości czyjejś arbitralnej woli, czyli brak dominacji. Słowa anonimowego autora z 1573 r. wskazywały na takie właśnie rozumienie:

⁵⁸ *Ibidem*, s. 77.

⁵⁹ K. Warszawicki, *Po śmierci króla Stefana, na pierwszym i głównym zjeździe mazowieckim mowa*, [w:] *idem*, *Dwie mowy pogrzebowe*, wyd. K. Turowski, Kraków 1858, s. 20.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 21.

⁶¹ *Ibidem*, s. 297.

⁶² A. Wolan, *op. cit.*, s. 97.

⁶³ Zob. A. Frycz Modrzewski, *Mowy o karze za męzobójstwo*, [w:] *idem*, *Dzieła wszystkie*, t. 2: *Mowy*, tłum. E. Jędrkiewicz, Warszawa 1954, s. 41.

⁶⁴ A. Wolan, *op. cit.*, s. 113.

Wielka to wolność pospolita, iż mię pan nie rządzi, jako chce i jako mu się zda, ani też żadna lekka osoba, ale brat mój [...] i milej mi to wolnemu człowieku znosić, na co sam i brat mój na to ode mnie wysadzony przyzwoli. Mem zdaniem na tym obowiązku wszystka *salus reipublicae* i napraw tych czasów należy⁶⁵.

Podleganie prawu, które się dla siebie stanowi, miało chronić przed dominacją arbitralnej władzy i być gwarancją wolności, podleganie własnej woli wyrażonej w akcie prawodawczym odsyłało do woluntarystycznej koncepcji człowieka i tworzonego przez niego ładu. Akt woli miał wyznaczać treść prawa, jednak niektórzy autorzy, z Fryczem Modrzewskim, Goślickim i Górnickim na czele uznali zarazem, że o wolności można mówić wtedy, gdy wola jest kierowana prawym rozumem (*recta ratio*), czyli ustalającym właściwe wzorce postępowania. Istotę wolności należałoby więc upatrywać w kierowaniu się rozumem naprowadzającym wolę na to, co dobre⁶⁶, a więc także na realizację dobra publicznego, bez której nie sposób było zachować wolności wspólnoty politycznej. Powstaje pytanie, czy takie rozumienie wolności wykraczało poza koncepcję republikańską, skoro było zgodne z teorią Cyserona, z jego koncepcją prawa natury i człowieka jako zakorzenionego w szerszym ładzie normatywnym przez nie wyznaczanym. W takim ujęciu odnajdywalibyśmy swoisty pomost między antyczną tradycją republikańską a koncepcją chrześcijańską, uznającą, że nie jest wolny ktoś, kto żyje w grzechu, bowiem staje się niewolnikiem grzechu. Wczesnonowożytni autorzy republikańscy nie stawiali tej kwestii tak mocno, nie mówili o grzechu, lecz o moralnej kwalifikacji działań, które można uznać za prawdziwie wolne. Co ciekawe, ten aspekt republikańskiej teorii wolności, tak mocno zarysowany

⁶⁵ *Naprawa Rzeczypospolitej Koronnej do elekcji nowego króla*, [w:] J. Czubek (red.), *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, Kraków 1906, s. 202. To przekonanie, że wolność to nade wszystko wolność samostanowienia, przetrwało do upadku Rzeczypospolitej, do roku 1795, jak dowodzi A. Grześkowiak-Krwawicz, *Regina libertas...*, s. 25.

⁶⁶ Pojęcie wolności u Frycza Modrzewskiego komplikuje jego traktat *O wolnej woli* (1561, polski przekład E. Jędrkiewicza w: A. Frycz Modrzewski, *Pisma 1560–1562*, red. K. Górski, Warszawa 1957, [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, t. 4), w którym sam uznaje, że zagadnienie wolności należy do najtrudniejszych kwestii (s. 170) i przyjmuje poglądy św. Augustyna o konieczności łaski Bożej po grzechu pierworodnym. Frycz Modrzewski wprowadzie konkluduje, że „człowiek, zanim popadł w grzech, miał pełną wolność woli, tak że od jego wyboru zależało chcieć lub nie chcieć zarówno dobra, jak i zła. Kiedy jednak zgrzeszył, nie utracił wprawdzie całkowicie owej wolności, ale doznał tego wielkiego nieszcześcia, że nie posługuje się nią tak, jak należy”, *ibidem*, s. 171. Tę mocną tezę osłabia jednak w pewnym sensie przekonanie, że „w rzeczach koniecznych do tego, aby wieść tutaj życie uczciwe i zacne, ma owa władza człowieka pewne znaczenie”, inaczej gdy idzie o sprawy boskie, o zbawienie. Wydaje się więc, że koncepcja ta nie przekreśla ani wolności obywatelskiej, ani możliwości „rozumnego korzystania z wolności” w sprawach związanych ze służbą Rzeczypospolitej, nie przekreśla więc obywatelskiej cnoty.

u Frycza Modrzewskiego i Goślickiego, jest nieobecny w analizie Skinnera, traktującego o braku dominacji pochodzącej z zewnątrz, pomijającego zaś podleganie dominacji, której źródło jest wewnętrzne i która wynika z zapoznania przez osobę działającą tego, co rozumne i prawe, z poddania się pod władanie nieuporządkowanych namiętności.

Rozwijana w Polsce teoria wolności republikańskiej wykraczała wyraźnie poza kontekst empiryczny, wskazując nie tylko na zakres możliwości, lecz przede wszystkim na zakres powinności, obwarowując wolność szeregiem wymogów natury instytucjonalnej i moralnej. Inaczej jest na poziomie publicystki szesnastowiecznej, w której za swoiste podsumowanie szlacheckiej refleksji wolnościowej tego okresu i swoiste preludium do myślenia o wolności w okresie późniejszym można uznać tekst *Libera respublica – absolutum dominium – rokosz*, powstały w czasie rokoszu Zebrzydowskiego, czyli już u początku wieku XVII. Nieograniczona władza jednego, władza absolutna została w tym tekście utożsamiona z tyranią, a więc z największym zagrożeniem dla wolności osobistej i z zaprzepaszczeniem wolności obywatelskiej⁶⁷. Choć nie ma powodów, by o władzy absolutnej (np. władza papieża w Kościele) zawsze mówić jako o władzy tyrańskiej, odbierającej wolność, dla anonimowego autora rokoszowej broszury oczywiste było, że *absolutum dominium* oznacza *foeda servitus*, „smrodliwą niewolę”, gdyż pod takim panowaniem nie ma już nic trwałego, ani prawa, ani ustaw, ani instytucji, a chłop i szlachcic stają się sobie równi jako *subiecta servituti ipsius*⁶⁸. Nieograniczona władza, która nie jest temperowana i hamowana przez prawo, to nieustanne źródło dominacji; pod taką władzą o wolności nie może być mowy, nawet gdyby tyran okazał się łagodny i nie ingerował zbyt w sprawy poddanych. Sam fakt, że może w każdej chwili to uczynić, miał zaprzepaszczać wolność, nie tyle bowiem aktualna ingerencja, co sama możliwość takiej ingerencji została tu uznana za brak wolności. Jest to ujęcie zgodne z przedstawionym przez Pettita pojęciem wolności republikańskiej, specjalnie wyjaskrawione przez gorącego orędownika rokoszu jako jedno z praw wolnościowych, czyli broniących wolności przed zakusami czy to ze strony króla, czy senatu, czy szlachty⁶⁹. W tym namyśle nad istotą wol-

⁶⁷ *Libera respublica – absolutum dominium – rokosz*, [w:] J. Czubek (red.), *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego*, t. 1–3, Kraków 1916–1918, t. 2, s. 409 i nast.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 410.

⁶⁹ To dość niezwykle ujęcie instytucji wolnościowych służących do walki o wolność, wtedy gdy jest ona zagrożona, wymagałoby dodatkowych studiów. Tu poprzestaniemy na cytacie dotyczącej tych instytucji: „[...] kiedyby już widzieli, że król prawa gwałci, senator *annuit*, coby się miało oponować, to on pozwala, a to już na takową opresję od królów i senatorów ma stan rycerski swoje *representalia*, ma wielkie rugowe prawo, co go rokoszem

nej Rzeczypospolitej, nad istotą wolności obywatelskiej brakuje jednak wskazania, jakie są mechanizmy i rozwiązania ustrojowe, które wolność zachowywałyby, nie niszcząc podstaw ładu mieszanego i nie dopuszczając do przekształcania się wolności w swawolę. Już wtedy przecież odczuwane zaczynają być skutki elekcji *viritim* opartej na zasadzie jednomyślności, przed którą wprowadzie przestrzegali Jan Zamoyski, ale w powszechnym przekonaniu szlachty utrwalił się aksjomat, że tylko zgoda jednostek jest źródłem rządu i prawa. Zasada ta pokazuje, że to jednostka i jej wola, a nie wspólnota i zobowiązania wobec niej stają się podstawą ładu, podobnie jak w teorii kontraktualnej⁷⁰. Nie musiało to jednak stanowić zagrożenia dla ładu Rzeczypospolitej i jej wolności, jeśli tylko, jak chcieli tacy autorzy jak Frycz Modrzewski, Goślicki czy Petrycy, nie była to wola partykularnie stronnicza, lecz poddana „prawemu rozumowi”. W praktyce, wraz z zanikaniem równości społecznej i wspólności przetrwania, jak się okazywało, coraz trudniej było utrzymać republikańskie podstawy ładu politycznego, skoro do głosu dochodziła wola jednostek niemiarkowana względem na dobro publiczne, a podtrzymywana równością wobec prawa w obrębie jednego tylko stanu i jednomyślnością.

W publicystyce politycznej obawy te były rzadsze, dominowało zaś przekonanie o wyjątkowości polskich urządzeń wolnościowych. Anonimowy autor z czasów pierwszego bezkrólewia, wzorujący się być może na Orzechowskim, głosił, że „tak zakwitnęła Polska, iż żaden naród pod światem wolności i swobód większych nie ma nad nas”⁷¹, mając na myśli urządzenia i prawa przodków zaprowadzające w Rzeczypospolitej trwały ład oparty na ustroju mieszanym. Takie urządzenie państwa miało być dowodem mądrości i rozeznania, że „żadne rozkazywanie nie jest samo doskonałe bez takiego miarkowania, którem się wszyscy zarówno Rzeczpospolitą dzielą”⁷². Inny autor publikujący w tym okresie wielkim szczeniściem nazywał przysługujące szlachcie wolności i prawa pochodzące od przodków, i dodawał:

[...] wielkie szczęście nasze i w tym, że ponowiwszy wszystkich wolności, praw, swobód naszych, pokażemy się wszystkiemu światu, żeśmy z przejrzenia Bożego daleko różni od wszystkich narodów i tym bogacichmy, że pod tym czasem razem wszyscy w tak możnej a bogatej Koronie jesteśmy królami⁷³.

zowią, ma egzekucyą, ma kaptur, ma wolną zawsze kromocę do niego *tempore interregni et tempore regni* [...]”, *ibidem*, s. 405–406. Zob. też: J. Maciszewski, *Wojna domowa w Polsce 1606–1609. Studium z dziejów walki przeciw kontrreformacji*, cz. 1: *Od Stęszycy do Janowca*, Wrocław 1960.

⁷⁰ *Libera respublica...*, s. 405–406.

⁷¹ *Naprawa Rzeczypospolitej...*, s. 190.

⁷² *Ibidem*, s. 5.

⁷³ *Gdyżechmy przyszli na ten nieszczęsny wiek...*, [w:] *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, s. 147.

W sformułowaniu tym nie tylko przebija się świadomość wyjątkowości polskich porządków i wolności w porównaniu z innymi narodami, ale i przekonanie, że w Rzeczypospolitej wolny człowiek podlega sobie, jest sam sobie królem i tylko czasowo deleguje władzę zwierzchnią monarsze, w którego wyborze uczestniczy. Wolności tej nie można było jednak mylić z prywatą, czyli z troską o interes własny, brakiem względu na wymogi prawa i obowiązki obywatelskie, niedostatkami cnoty, „sprośną niemilością przeciwko ojczyźnie”, „łakomą chciwością” szkodzącą Rzeczypospolitej „*ad officia et dignitates*”⁷⁴. Od wykorzenia tak pojętej prywaty zależeć miała przyszłość Rzeczypospolitej i stan jej wolności. Doświadczenie polityczne pokazywało także, że wolność ostać się nie może bez rządu, bowiem bez „egzekucyj *legum*” nie sposób zachować prawdziwej wolności, więc – jak dowodził inny autor – w zachowaniu ładu upatrywać należało gwarancję wolności:

A tak nie wolność rządem upada, lecz swawola, a my nie o poprawę swej woli chcemy się starać, ale o poprawę swobód, przetoż nam, którzy chcemy wolni być, króla wolnie obierać, najwięcej rządu potrzeba⁷⁵.

Konkluzje: trwanie wolności

W pismach polskich myślicieli kontynuujących najlepszy dorobek klasycznej filozofii politycznej wolność była obwarowana szeregiem zastrzeżeń, nie pozwalała się ująć na sposób „germański” – jak to określił Hans Kelsen⁷⁶ – jako wolność od państwa albo od władzy; ujmowana była na sposób ateński, jako udział we władzy traktowany nie tylko jako jedno z praw, lecz nade wszystko jako obywatelski obowiązek. Wolny człowiek w tym ujęciu to obywatel, ktoś, kto rządzi i jest rządzony pospół i kto troszczy się o dobro publiczne. Ale w polskiej praktyce i w dyskursie wol-

⁷⁴ *Ibidem*. Inny autor z tego okresu nawoływał: „Ach, moi mili Polacy, ocucicie się, a wejrzyście w rzeczy głębiej! Wolność nasza wszytka majętność i sława nasza jest, do którejśmy wszytkie prawie narody na świecie bieżeli; tą stajemy, tą słyniemy [...]. Którego najdroższego klejnotu naszego, jakośmy cnotą, męstwem, dzielnością, krwią i gardłymi naszymi dostali, tak się go bójmy teraz przez cudzą niecnotę utracić. Nie jest ci to pokój i wolność, złe obyczajają między sobą cierpieć, ale wielka wojna i niewola i być równo poczytanym cnotliwemu z łotrem [...]. Panowie mili, lepsza wojna, niżli taki pokój”. *Pokazanie błędów i naprawy ich w naszej Rzplitej in hoc interregno, gdyż potem już czasu nie będzie*, [w:] *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, s. 163.

⁷⁵ *O mającej nastąpić konwokacyjej*, [w:] *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, s. 223. Zob. też: Ł. Górnicki, *Rozmowa Polaka z Włochem...*, s. 31.

⁷⁶ H. Kelsen, *O istocie i wartości demokracji*, tłum. F. Turynowa, rozdz. 1, Warszawa 1936.

nościowym jest obecne także rzymskie rozumienie wolności, rozumienie jurydyczne można by powiedzieć, łączące wolność z zabezpieczoną prawnie sferą niezależności od arbitralnej woli, możliwą dzięki posiadaniu pewnych praw, takich jak wolność wyznania, *neminem captivabimus*, ale także prawa polityczne. W ujęciu rzymskim prawo politycznego uczestnictwa nie stanowiło rdzenia wolności, którego należało szukać w niezależności rozumianej jako brak dominacji. Polscy autorzy, łącząc ponieważ te dwa rozumienia, wyjaskrawiali zarazem etyczny aspekt wolności, związek wolności i cnoty, w zgodzie z głównym paradygmatem republikańskiego ładu politycznego, który miał się opierać na cnocie obywatelskiej, na przekonaniu, że obywatele, którym wystarcza dzielności etycznej, są zdolni stworzyć i utrzymać ład wolnej wspólnoty politycznej, dbać o niego i utożsamiać się z nim w każdym akcie prawodawczym. Jednak w praktyce politycznej wolność szlachcica polskiego oznaczała całą pełnię podmiotowych praw publicznych i w dyskursie politycznym szlachty tak właśnie wolność była rozumiana. Jeśli szlachecki publicysta twierdził pod koniec XVI w., że nikt w Europie nie cieszy się większą niż on wolnością, to rzeczywiście miał na myśli fakt posiadania o wiele większego zakresu praw osobistych przez obywateli Rzeczypospolitej niż szlachcie w jakimkolwiek innym kraju, czy to Szwed, czy Węgier, Niemiec, czy nawet Anglik. Pozostawało do rozstrzygnięcia pytanie, czy tej wolności towarzyszy wystarczająca odpowiedzialność za wspólnotę polityczną, za tych, dla których stanowi się prawo, czy aby nie przekształca się ta wolność w nadmierne samolubstwo lub swawolę⁷⁷.

321

Zagrożenie to było szeroko rozważane przez autorów republikańskich. Przywołajmy jednego z najbardziej przenikliwych spośród nich, zwracającego uwagę, że:

Prawdziwa wolność nie polega na swawoli czynienia, co by się tylko zachciało, ani na nadmiernej pobłażliwości prawa dla tych, co się zbrodni głównych dopuścili, ale na poskramianiu ślepych i szalonych namiętności i na panowaniu nad nimi rozumem, wedle którego wskazań żyje się najlepiej i najświętobliwiej, jak też na niezawodnej karności w życiu, na sprawiedliwym porządku prawa; na takim samym odnoszeniu się do takich samych spraw bez żadnego względu na osoby; na równości w sądzeniu, wydawaniu wyroków i wykonywaniu ich. [...] Nikt nie jest bardziej niewolnikiem niż ten, co służy tak bezwzględny panom, choćby i opływał w majątności i zaszczyty. Czyż więc można wyobrazić sobie większą wolność jak niepodleganie ich władzy?⁷⁸

⁷⁷ W. Konopczyński, *Liberum veto. Studium porównawczo-historyczne*, Kraków 1918, s. 364.

⁷⁸ A. Frycz Modrzewski, *Dzieła wszystkie*, t. 1: *O poprawie Rzeczypospolitej*, tłum. E. Jędrkiewicz, oprac. S. Bodniak, Warszawa 1953, II.3, s. 238.

Wolność wymagała więc od człowieka takiego ograniczenia, które prowadziło do „roztropności, skromności, ludzkości i powinności wszystkich cnót”⁷⁹. Gdyby dalej rozwijać tak zapowiadzaną teorię wolności, należałoby stwierdzić, że wolność jest tu zarówno kwalifikacją moralną, jak i prawną, że wynika z dobrego ładu duszy i kierowania się rozumnością, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i wspólnotowym. Nie chodzi więc tylko o brak dominacji ze strony władzy albo innych osób, lecz także o niepodleganie namiętnościom; ci, którzy nie byli prawdziwie wolni, na nic się nie mogli przydać rzeczypospolitej. Najszeptniejszą nazywał Frycz Modrzewski taką wolność, która polegała na nieograniczonym pobłażaniu sobie i swoim występkom, której nie miarkował ni rozum, ni prawo, ni cnota. Trudno ją było przypisać stanowi szlacheckiemu jako jego przywilej, stawała się ona raczej przywilejem bogactwa i zuchwalstwa⁸⁰. W ten sposób dochodzimy do „ucisku wolności”, do zaprzeczenia wolności, do zapoznania podstaw, na jakich winna się opierać, a więc do tych elementów paradygmatu wolności, które nie były tak mocno akcentowane gdzie indziej, ale które wpisują się w republikańską koncepcję wolności kojarzonej z cnotą i obywatelskością. Podobne, „etyczne” ujęcie wolności znajdujemy pod koniec XVI w. u Sebastiana Petrycego z Pilzna, uznającego, że „tam jest największa wolność, gdzie rząd idzie wedle cnoty, ponieważ cnota jest wolności granica i żadnym sposobem nie może być przez cnoty wolność”⁸¹. Wyróżniając dwa rodzaje wolności, ludzką i bydłą, Petrycy dowodził, że panem tej pierwszej jest rozum, rozsądek i cnota, tej drugiej istotą zaś jest czynić, co się chce, jest to więc niewola raczej niż wolność, bowiem podlegania namiętnościom nie sposób utożsamić z wolnością⁸². Prawdziwa wolność więc, jak wskazał Cyceon, to życie według rozumu; „wolność tedy jest, gdy cnota, niewola, gdy namiętność panuje”⁸³. Dlatego też tylko w niektórych ustrojach, jak dowodził Sebastian Petrycy z Pilzna, można doszukać się prawdziwej wolności, z pewnością nie ma jej w demokracji, gdzie każdy żyje, jak chce. Nacisk kładziono przecież nie na wolność samą, ale na wolność powiązaną z prawem i powinnością, wolność, która miała służyć celom wspólnoty politycznej – jej pożytkowi, a nie od niego oddalać. Ostoją wolności i ładu, w którym miała znaleźć zastosowanie, stawały się więc, obok słusznego prawa, troska o dobro wspólne i obywatelska cnota, zrozumienie zależności jednostkowego

⁷⁹ *Ibidem*, II.3, s. 239.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 622.

⁸¹ S. Petrycy, *Przydatki do „Polityki”*, [w:] *idem*, *Pisma wybrane*, t. 2: *Przydatki do „Ekonomiki” i „Polityki” Arystotelesowej*, oprac. W. Wąsik, Warszawa 1956, s. 368.

⁸² *Ibidem*, s. 371.

⁸³ *Ibidem*, s. 372.

dobrobytu od pomyślności publicznej. Owe dodatkowe kwalifikacje nie pozwalają na traktowanie tak pojmowanej wolności bądź tylko jako osobistej niezależności, bądź jako udziału we władzy, czyli w tych kategoriach, które będą później opisywane jako „wolność do”, inaczej wolność pozytywna, i „wolność od”, inaczej wolność negatywna. Tak rozumiana wolność nie była nadanym dobrem, lecz czymś, czego wymogom należało sprostać, aby nie zatracić właściwego sensu wolności. Można chyba nawet uznać, że polscy autorzy wykraczali tutaj i poza wczesnonowożytną tradycję republikańską, mocniej niż niektórzy jej przedstawiciele łącząc wolność z powinnością etyczną na poziomie jednostki oraz z dobrze urządzonym ładem politycznym na poziomie wspólnoty. Z daru wolności nie sposób było korzystać w innej niż wolna wspólnocie politycznej, zarazem w niewoli nie sposób było uprawiać się w cnocie, dlatego „we wszystkich rzeczach pospolitych dobrze postanowionych, wielkie zawsze i pilne ku zachowaniu wolności było staranie”⁸⁴.

Bibliografia

- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2004.
- Augustyniak U., *Granice wolności obywatela Rzeczypospolitej w XVI–XVII wieku. Jednostka wobec władzy, prawa i społeczeństwa*, [w:] J. Kloczkowski (red.), *Wolność i jej granice. Polskie dylematy*, Kraków 2007, s. 13–37.
- Baron H., *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton 1966.
- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności*, tłum. H. Bartoszewicz, [w:] I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, Warszawa 1994, s. 178–233.
- Bruni, L. *Laudatio florentinae urbis*, [w:] Hans Baron, *From Petrarch to Leonardo Bruni. Studies in Humanistic and Political Literature*, Chicago 1968, s. 232–263.
- Burckhardt J., *Kultura Odrodzenia we Włoszech. Próba ujęcia*, tłum. M. Kreczowska, Warszawa 1991.
- Cicero, *Pro Cluentio*, red. G. Ramsay, Oxford 1869.
- Constant B., *O wolności starożytnych i nowożytnych*, tłum. Z. Kosno, „Arka” 1992, nr 42, s. 14–45.
- Contarini G., *De magistratibus et republica Venetorum libri quinque*, Paris 1571.
- Cyceron, *Libera respublica – absolutum dominium – rokosz*, [w:] J. Czubek (red.), *Pisma polityczne z czasów rokoshu Zebrzydowskiego*, t. 1–3, Kraków 1916–1918, t. 2, s. 403–414.

⁸⁴ A. Wolan, *op. cit.*, I.1, s. 75.

- Fredro A.M., *O wyższości Rzeczypospolitej nad monarchią*, tłum. T. Włodarczyk, [w:] Z. Ogonowski (red.), *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, cz. 1, Warszawa 1979, s. 331–337.
- Frycz Modrzewski A., *Mowy o karze za mężobójstwo*, [w:] A. Frycz Modrzewski, *Dzieła wszystkie*, t. 2: *Mowy*, tłum. E. Jędrkiewicz, Warszawa 1954, s. 33–156.
- Frycz Modrzewski A., *Dzieła wszystkie*, t. 1: *O poprawie Rzeczypospolitej*, tłum. E. Jędrkiewicz, oprac. S. Bodniak, Warszawa 1953.
- Frycz Modrzewski A., *Pisma 1560–1562*, red. K. Górski, Warszawa 1957.
- Gdyżechmy przyszli na ten nieszczęsny wiek..., [w:] J. Czubek (red.), *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, Kraków 1906, s. 147–160.
- Goslicius L.G., *De optimo senatore libri duo*, Basilea 1593.
- Górnicki Ł., *Droga do zupełnej wolności*, [w:] Ł. Górnicki, *Pisma*, t. 2, s. 475–530.
- Górnicki Ł., *Dworzanin*, ks. IV, [w:] Ł. Górnicki, *Pisma*, t. 1, oprac. R. Pollak, Warszawa 1961.
- Górnicki Ł., *Rozmowa Polaka z Włochem o wolnościach i prawach polskich*, [w:] Ł. Górnicki, *Pisma*, t. 2, oprac. R. Pollak, Warszawa 1961, s. 327–473.
- Grześkowiak-Krwawicz A., *Anti-Monarchism in Polish Republicanism in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, [w:] M. van Gelderen, Q. Skinner (red.), *Republicanism. A Shared European Heritage*, vol. 1, Cambridge 2002, s. 43–59.
- Grześkowiak-Krwawicz A., *Regina libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, Gdańsk 2006.
- Grześkowiak-Krwawicz A., *Staropolska koncepcja wolności i jej ewolucja w myśli politycznej XVIII w.*, „Kwartalnik Historyczny” 2006, R. 113, s. 57–83.
- Grześkowiak-Krwawicz A., Zatorska I. (red.), *Liberté. Héritage du passé ou idée des Lumières?*, Warszawa–Kraków 2003.
- Hankins J., *Exclusivist Republicanism and the Non-Monarchical Republic*, „Political Theory” 2010, vol. 38, nr 4, s. 452–482.
- Holmes G., *The Emergence of an Urban Ideology at Florence c. 1250–1450*, „Transactions of the Royal Historical Society” 1973, vol. 23, s. 111–134.
- Kelsen H., *O istocie i wartości demokracji*, tłum. F. Turynowa, Warszawa 1936.
- Koehler K. (red.), *Krzysztofa Warszawickiego i Anonima uwagi o wolności szlacheckiej*, Kraków 2010.
- Konopczyński W., *Liberum veto. Studium porównawczo-historyczne*, Kraków 1918.
- Machiavelli N., *Rozważania nad pierwszym dziesięcioleciem historii Rzymu Liwiusza*, tłum. K. Żaboklicki, Warszawa 2009.
- Maciszewski J., *Wojna domowa w Polsce 1606–1609. Studium z dziejów walki przeciw kontrreformacji*, cz. 1: *Od Stężycy do Janowca*, Wrocław 1960.
- Naprawa Rzeczypospolitej do elekcji nowego króla, [w:] J. Czubek (red.), *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, Kraków 1906, s. 187–208.
- Ogonowski Z., *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, Warszawa 1999.
- Opaliński E., *Kultura polityczna szlachty polskiej w latach 1587–1652. System parlamentarny a społeczeństwo obywatelskie*, Warszawa 1995.
- Paley W., *Principles of Moral and Political Philosophy*, London 1785.

- Petrycy S., *Przydatki do „Polityki”*, [w:] S. Petrycy, *Przydatki do „Ekonomiki” i „Polityki” Arystotelesowej*, oprac. W. Wąsik, Warszawa 1956, s. 123–489.
- Pettit P., *Freedom as Anti-Power*, „Ethics” 1996, vol. 106, nr 3, s. 576–604.
- Pettit P., *On the People’s Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge 2012.
- Pettit P., *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford 1997.
- Pietrzyk-Reeves D., *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*, Wrocław 2004.
- Pietrzyk-Reeves D., *Ład Rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, Kraków 2012.
- Rubinstein N., *Machiavelli and Florentine Republican Experience*, [w:] G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli (red.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge 1993, s. 3–16.
- Senator anonim, *Deliberacje o królu, panach, radzie i urzędnikach, sejmie i bezkrólewiu*, [w:] B. Ulanowski (red.), *Sześć broszur politycznych z XVI i początku XVII stulecia*, Kraków 1921, s. 97–139.
- Skinner Q., *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge–New York 2008.
- Skinner Q., *Liberty before Liberalism*, Cambridge–New York 1998.
- Skinner Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge–New York 1978.
- Skinner Q., *Visions of Politics*, vol. 2: *Renaissance Virtues*, Cambridge–New York 2002.
- Tazbir J., *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit, upadek, relikty*, Warszawa 1978.
- Urwanowicz J., *Ideologia a działalność polityczna szlachty w czasach Zygmunta III. Wokół wartości ustrojowych*, [w:] A. Sucheni-Grabowska, M. Żaryn (red.), *Między monarchią a demokracją. Studia z dziejów Polski XV–XVIII wieku*, Warszawa 1994, s. 170–191.
- Varsevicii Cristophori, *Paradoxa: quae etiam diversis locis & temporibus, semel & iterum prodierunt*, Cracoviae 1598.
- Walicki A., *Trzy patriotyzmy*, [w:] A. Walicki, *Polskie zmagania z wolnością. Widziane z boku*, Kraków 2000, s. 225–270.
- Warszewicki K., *Dwie mowy pogrzebowe*, wyd. K. Turowski, Kraków 1858.
- Wirszubski Ch., *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge 1968.
- Wolan A., *De libertate politica sive civilis. O wolności Rzeczypospolitej albo Ślacheckiej*, tłum. S. Dubingowicz, wyd. i oprac. M. Eder, R. Mazurkiewicz, Warszawa 2010.
- Zaborowski S., *Traktat w czterech częściach o naturze praw i dóbr królewskich oraz o naprawie królestwa i o kierowaniu państwem*, tłum. H. Litwin, J. Staniszewski, oprac. H. Litwin, Kraków 2005.