

A n d r z e j G n i a z d o w s k i

Radykalizm szlachecki. Próba konstrukcji pojęcia

No mój synu, idź z Bogiem, a niechaj wasz naród
wygubi w sobie ogniów jakobińskich zaród

Juliusz Słowacki, *Kordian*

Słowa kluczowe: *ideologia mieszczańska, konserwatyzm, marksizm, nacjonalizm obywatelski, nowoczesność, radykalizm, republikanizm szlachecki, stan trzeci, A. Walicki, złota wolność*

Radykalizm, o którym będzie tutaj mowa, nie należy z pewnością do „podstawowych pojęć historii” (Koselleck 2001). Pojęcie samego radykalizmu, stosunkowo nowe, gdyż ukształtowane dopiero pod koniec XVIII wieku w Anglii, zaczęło wprawdzie bardzo wcześnie samodzielne życie również na kontynencie (Wende 1984, s. 114–133). Przeniknąwszy do języka potocznego, jako synonim bezkompromisowości i stanowczości, rzeczownik „radykalizm” otworzył się znaczeniowo na niemal nieograniczoną ilość przydawek. Obok radykalizmu politycznego, społecznego i filozoficznego, intuicyjnie jak najbardziej zrozumiałe stały się odtąd również takie pojęcia, jak radykalizm religijny, narodowy, ekonomiczny czy ekologiczny. Nieskończona na dobrą sprawę wydaje się też ilość działań, postaw i światopoglądów, które całkowicie sensownie pozwalają określić je mianem radykalnych. Mimo pewnej predylekcji znaczeniowej, ich radykalizm nie sprawia przy tym wrażenia szczególnie obciążonego aksjologicznie czy nawet ideologicznie. Tak samo radykalne mogą być zepsucie i terapia, otwartość i zamknięcie, lewica i prawica. Jak się wydaje, nic więc nie stoi na przeszkodzie, aby i o radykalizmie szlacheckim

mówić dziś w sposób tak samo naturalny, jak o radykalizmie mieszczańskim, chłopskim czy robotniczym.

Głównym powodem, dla którego ten konstrukt pojęciowy sprawia wrażenie osobliwego, jest jego jednoczesne odniesienie do zjawisk definiowanych zwykle jako z jednej strony tradycyjne, a z drugiej strony nowoczesne, a zatem poniekąd ideowo przeciwstawne. Pojęcie szlachty jako pewnego stanu, to znaczy grupy społecznej, wyodrębnionej spośród innych na podstawie przysługujących jej przywilejów, łączy się w potocznym odbiorze raczej z pojęciem konserwatyzmu niż radykalizmu. W tej mierze, w jakiej zachowanie ekskluzywnych uprawnień stanowych wyraża warunek *sine qua non* jej samozachowania, szlachta nie wydaje się naturalnym nośnikiem społecznym myśli wywrotowej czy rewolucyjnej. W świetle etymologicznej definicji radykalizmu, jako pojęcia wywodzącego się od słowa *radix*, „korzeń”, która w sformułowaniu Marks’a brzmi, że być radykalnym to sięgać do tego korzenia rzeczy, jakim dla człowieka jest człowiek (Marks 1960a, s. 466), domniemany radykalizm szlachecki okazywałby się wręcz pojęciem wewnątrznie sprzecznym. W szczególności skonfrontowany z pojęciem radykalizmu społecznego, zmierzającego do uzdrowienia społeczeństwa od samych korzeni, na drodze „obalenia wszystkich stosunków, w których człowiek jest istotą poniżoną, ujarzmioną, opuszczoną i godną pogardy” (Marks 1960a, s. 466), jawiłby się on – tak samo, jak „drewniane żelazo” – jako pojęciowo niedorzeczny.

Niemniej, z uwagi na wysoką reaktywność znaczeniową słowa „radykalizm”, historycznych przykładów posługiwania się nawet tym swoistym oksymoronem potrafi dostarczyć najprostsza kwerenda. Być może najbardziej znanym z nich jest użycie określenia „radykalizm arystokratyczny” w tytule eseju Georga Brandesa na temat myśli Fryderyka Nietzschego (Brandes 1890, s. 52). Zgodnie z jego w sumie dość intuicyjnym rozumieniem, określenie to miało odnosić się, między innymi, do „bezkompromisowego antyegalitaryzmu” autora *Poza dobrem i złem* oraz utożsamiania przez niego tego, co dobre, z tym, co szlachetne (Detwiler 1990, s. 189). Ten sam Brandes, w zbiorze esejów stanowiących plon jego podróży po kraju domniemanych przodków „polskiego szlachcica *pur sang*” (Nietzsche 1996a, s. 23), pisał o „typie radykalnego polskiego Hamleta”, obecnym w poezji Juliusza Słowackiego, i przeciwstawiał go „typowi konserwatywnemu”, spotykanemu u Zygmunta Krasińskiego (Brandes 1898, s. 281). Nawet jeśli przywołane przed chwilą przykłady uznać za niewystarczające, bliższa czasowo literatura historyczna poświadcza również takie użycia tego pojęcia, które przekonują, że nie jest ono wyłącznie teoretyczną fantasmagorią. Autor jednej z książek na temat tradycji polskiej lewicy pisał, że „PPS przynosiła z sobą w świat współczesny balast dawno minionych lat i przeżytych idei, romantyzm polityczny, utopizm socjalistyczny, radykalizm szlachecki, rojenia powstańcze...” (Arski 1962, s. 14).

Mimo że pojęcie radykalizmu szlacheckiego okazuje się w świetle tych ilustracji jakoś zrozumiałe, zarówno jego osobliwość, jak i brak historycznie doniosłych konotacji każą zapytać, po co je w ogóle konstruować. Gdyby zadać to pytanie Brandesowi, mógłby on w odpowiedzi przywołać fragment listu, jaki po publikacji swojego eseju otrzymał od samego Fryderyka Nietzschego. Filozof, nazwany skonstruowanym przez duńskiego krytyka literatury pojęciem, pisał: „określenie «arystokratyczny radykalizm», którym się Pan posługuje, jest bardzo dobre. Jest to, pozwoli Pan, najmądrzejsze określenie, jakie o sobie przeczytałem” (Nietzsche 1994, s. 334–335). Zważywszy, że raczej nie sposób liczyć na podobny rewanż ze strony żadnego z *porte-paroles* historycznego zjawiska, do którego ma się odnosić pojęcie radykalizmu szlacheckiego, podjęcie próby jego konstrukcji musi uzasadniać inne oczekiwania. Dotyczy ono możliwości pełniejszej i bardziej adekwatnej, przeprowadzonej wcześniej rekonstrukcji historycznego sensu samego tego zjawiska (Gniazdowski 2018a, 2018b, 2020) oraz relacji, w jakiej domniemany radykalizm szlachecki miałby pozostawać do innych typów radykalizmu, uznawanych dziś za historycznie jak najbardziej doniosłe.

Republikańskie paradoksy

Zjawisko, do którego ma się odnosić konstruowane tu pojęcie radykalizmu szlacheckiego, jest zwykle określane w poświęconej mu literaturze przedmiotu mianem szlacheckiego republikanizmu. W kontekście polskim przez republikanizm tego typu rozumie się nie tylko projekt ustrojowy tego czy innego autora, ale niemal „powszechną ideologię polityczną”, wyznawaną w Rzeczypospolitej Obojga Narodów od XVI do XVIII wieku (Grześkowiak-Krwawicz 2020, s. 10). Warto zwrócić uwagę, że także to pojęcie, nieporównywalnie lepiej zdomowione w języku naukowym, jest uznawane za nieprecyzyjne i traktowane niekiedy jako *contradictio in adjecto*. Zwłaszcza wśród zachodnich badaczy republikanizmu można napotkać wątpliwości, czy tak zwany republikanizm szlachecki mieści się w europejskiej tradycji republikańskiej i czy wpisywanie go w nią nie jest pewną uzurpacją (Grześkowiak-Krwawicz 2020, s. 8). Nawet jeśli zgodzić się, że w epoce nowożytnej w ogóle istniał republikanizm, który można określić wspólnym mianem europejskiego, to wciąż można zasadnie powątpiewać, czy domniemany „sarmacki” republikanizm szlachecki spełniał kryteria europejskiej nowożytności mocniejsze niż tylko chronologiczne.

Nikt z historyków idei badających tradycję polskiej myśli politycznej nie przedstawił bardziej wnikliwej analizy wewnętrznych sprzeczności republikanizmu szlacheckiego, niż uczynił to w swoich licznych studiach Andrzej

Walicki. Sprzeczności te był on jednocześnie skłonny interpretować w kategoriach nie tyle swoistej „falszywej świadomości”, ile raczej pewnego – jego zdaniem, bynajmniej nie nieprzewyciężalnego – paradoksu. W artykule *Polskie ideologie narodowe w perspektywie typologiczno-porównawczej*, jako pierwszy krok ustrojowy w ramach polskiej tradycji politycznej poczyniony „w kierunku republikańskim” Walicki przedstawiał przekształcenie, przynajmniej w teorii, królestwa Piastów w monarchię elekcyjną po śmierci Kazimierza Wielkiego. Zwieńczeniem kształtowania się „swoistego ustroju, znanego jako «demokracja szlachecka»” było, w jego ujęciu, uczynienie króla „obieralnym zwierzchnikiem Rzeczypospolitej szlacheckiej” po wygaśnięciu dynastii Jagiellonów (Walicki 2009a, s. 431). Od elekcji Henryka Walezego w 1573 roku, kiedy to ustrojowym warunkiem *sine qua non* władzy królewskiej stało się zaprzysiężenie przez króla-elektę respektowania istniejących praw i swobód, szlachta Rzeczypospolitej, wskazywał, zyskała prawo uznawać się za „suwerenny naród, opowiadający się za wartościami republikańskimi a przeciw *absolutum dominium*, zobowiązany tylko do warunkowego posłuszeństwa wobec władcy” (Walicki 2009a, s. 431).

Głównym motywem zainteresowania Walickiego zjawiskiem republikanizmu szlacheckiego stał się kierunek, jaki obrały prowadzone przez niego od końca lat 60. studia nad pojęciem narodu. Podjęcie w ich ramach badań także nad tym zjawiskiem sprowokowała szeroko akceptowana teza o rzekomo wyłącznie etniczno-językowej, post-romantycznej idei narodu, która miałaby kształtować świadomość polityczną w Europie Środkowo-Wschodniej. Swoją sprzeciw wobec tej tezy, według niego bezkrytycznie przyjmowanej w historiografii zachodniej, Walicki uzasadniał leżącym u jej podstaw ignorowaniem „przypadku Polski” oraz jej wieloetnicznego doświadczenia politycznego (Walicki 2000b, s. 10). Przekonanie o anglo-francuskim monopolu na tego typu doświadczenie, które umożliwiło ukształtowanie się polityczno-obywatelskiej, oświeceniowej koncepcji narodu, uznawał on za nieuzasadnione o tyle, o ile również koncepcja przynależności narodowej wypracowana przez polskich republikańców epoki Oświecenia była, jak stwierdzał, „*par excellence* polityczna (i w tym sensie «zachodnia»)” (Walicki 2000b, s. 10). Zdaniem Walickiego, nie tylko geograficzny, lecz również historyczno-ideowy paradoks tej koncepcji miał swoje źródło w tym, że jej ukształtowaniu się – jak zauważał, „wbrew pozorom” – mogła sprzyjać „republikańska tradycja szlachty, określającej naród w kategoriach obywatelstwa i głęboko wierzącej w integrującą siłę politycznej wolności” (Walicki 2000b, s. 10).

Występując z tezą o republikanizmie szlacheckim jako podstawie ukonstytuowania się w Polsce nowoczesnej idei narodu, Walicki jako jeden ze wspomnianych pozorów przedstawiał definicyjny „konserwatyzm” tego zjawiska. W studiach takich jak *Trzy patriotyzmy* oraz *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej* podjął się zadania „uporządkowania pojęć”, które pozwoliłoby

w krytyczny sposób odnieść się do utożsamiania XVIII-wiecznego republikanizmu z „sarmackim konserwatyzmem” (Walicki 2000b, s. 15). Wbrew interpretacji polskiej myśli republikańskiej w historiografii marksistowskiej oraz w ramach tych nurtów europejskiej historii intelektualnej, które uznawały „tradycję starszlachecką”, stojącą na gruncie nienaruszalności społeczeństwa stanowego, za *ex definitione* wrogą nowoczesnej, z istoty swej antyfeudalnej idei narodowej, Walicki poszukiwał jej nowej, krytycznej definicji. Celem było przedstawienie republikanizmu szlacheckiego jako pełnoprawnego reprezentanta europejskiej tradycji republikańskiej, w ramach której podstawę idei narodu stanowi nie tyle idea wspólnoty języka i krwi, ile suwerenności ludu (Walicki 2000b, s. 16).

Nie inaczej, niż to się dzieje we współczesnych „ludowych historiach Polski”, Walicki nie ignorował bynajmniej całej anachroniczności ideologii republikańskiej Rzeczypospolitej Obojga Narodów na tle republikanizmów nowożytnych. Wskazywał, że wyznawana przez szlacheckich republikańców idea suwerenności ludu odnosiła się tylko do ich stanu, wyłączając z pojęcia „ludu” większość mieszkańców Rzeczypospolitej, w tym przede wszystkim ich własnych poddanych (Walicki 2000a, s. 229). Jako główną przeszkodę w reformowaniu i unowocześnianiu państwa Walicki przedstawiał zarazem fanatyczny charakter katolickiego tradycjonalizmu w Polsce. Zgodnie z jego obserwacją, szlachecki republikanizm za negację wolności uważał wyłącznie *absolutum dominium*, nie dostrzegając zagrożeń ze strony Kościoła (Walicki 2009a, s. 3). Wbrew mitowi o panującej w Rzeczypospolitej tolerancji religijnej, Walicki zwracał uwagę, że średnia szlachta, wychowana w szkołach jezuickich, stanowczo nie zgadzała się na równouprawnienie dysydentów, a we własnym środowisku bezwzględnie wymuszała konformizm religijny i obyczajowy. Jak pisał, „przywiązanie do republikańskiej wolności nie generowało sprzeciwu wobec przymusu uczestniczenia w praktykach kościelnych, łącznie z egzekwowaniem comiesięcznych spowiedzi pod karą plag” (Walicki 2009a, s. 509).

Walicki podkreślał, że wolność, której panowanie w Rzeczypospolitej miało wyróżniać ją spośród innych krajów Europy, była poniekąd równoznaczna z „udzielnością” szlachty jako zbiorowego suwerena. Wolność tę interpretował, w nawiązaniu do poczynionego przez Benjamina Constanta rozróżnienia pomiędzy wolnością „starożytną” a „nowożytną”, jako ewidentny przykład tej pierwszej. Jako wolność obywatelsko-demokratyczna, wyrażająca się we współdzierzeniu władzy, we współuczestniczeniu w zbiorowej suwerenności, miała ona, w ujęciu Walickiego, niewiele wspólnego z nowoczesną wolnością liberalną. „Jeżeli za główne kryterium wolności uznamy na przykład równość wobec prawa oraz zakres niepolitycznych swobód obywatelskich przysługujących *całej* ludności państwa, takich jak wolność poruszania się, zdobywania majątku, bronięcia swych interesów przed bezstanowym sądem, a także prawo

niższych warstw społecznych do wolności słowa, zgromadzeń itp.” – pisał w studium *Trzy patriotyzmy* – „wówczas porównanie z dziewiętnastowieczną Anglią i Francją wypadnie, rzecz jasna, na niekorzyść Polski” (Walicki 2000a, s. 230).

Głównym argumentem Walickiego na rzecz nie-konserwatywnego, a w każdym razie nie tylko konserwatywnego sensu republikanizmu szlacheckiego było zwrócenie uwagi na „wewnętrzzną logikę” względnie „pewną prawidłowość rozwoju” tej myśli. W świetle analizy pojęciowej podjętej przez niego w studium *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*, logika ta doszła do głosu w drugiej połowie XVIII wieku w ramach obydwu konkurujących wówczas ze sobą programów „naprawy Rzeczypospolitej”. Walicki postrzegał przy tym jako paradoksalny fakt, że w sytuacji, w której w programie uznawanego za nowoczesny obozu reform szans tej naprawy upatrywano we wprowadzeniu w niej monarchii dziedzicznej, to właśnie szlachecki republikanizm stał się w powszechnym odbiorze „dominującą ideologią konserwatyizmu, przeciwstawiającą się reformom modernizacyjnym” (Walicki 2000b, s. 24). Drogą rozwiązania tego paradoksu było, według niego, dostrzeżenie, że o ile polscy oświeceni uważali się na monarchistów wyłącznie z konieczności, o tyle ówczesni sarmaci okazywali się konserwatystami poniekąd mimo woli. O ile przywódcy obozu reform, stwierdzał Walicki, „pragnęli unowocześnić i ocalić staropolską wolność, a nie odzębnić się od podstawowych republikańskich wartości”, o tyle w ramach obozu konserwatywnego dawał się wówczas zaobserwować, w jego ujęciu, „interesujący proces przekształcania sarmackiego republikanizmu w republikanizm «oświecony», wspierający staropolskie ideały oświeceniową krytyką absolutyzmu, próbujący wzmocnić i uzdrowić państwo bez zwiększania prerogatyw tronu” (Walicki 2000b, s. 24).

Na pytanie: „czy konserwatywny społecznie «sarmacki republikanizm» [...] mógł mieć coś wspólnego z nowoczesnym, «burżuazyjno-demokratycznym» republikanizmem amerykańskim?” (Walicki 2000b, s. 25), Walicki odpowiadał więc pozytywnie. W myśl przedstawionej przez niego, krytycznej definicji republikanizmu szlacheckiego, pozwalał on wpisywać się w tradycję nowożytnego republikanizmu europejskiego o tyle, o ile pod względem politycznym idea udzielnosci szlachty zawierała nowoczesną ideę suwerenności ludu niejako „w załączku” (Walicki 2000b, s. 42). Wewnętrzna logika rozwoju tego zjawiska w historii polegała, w ujęciu Walickiego, na jego samorzutnym przekształcaniu się w taki republikanizm, który rozszerzał pojęcie ludu jako suwerena, obejmujące dotychczas jedynie szlachtę, na wszystkich mieszkańców Rzeczypospolitej. Podbudowując swoją tezę świadectwami z pism szlacheckich republikanów, świadomych, że „wyłączenie pospólstwa od uczestnictwa Rządu jest pierwiastkowej wolności uwłóceniem” (Wielhorski 1775, s. 37–38), Walicki stwierdzał, że opinia ta nie stanowiła wyłącznie przykładu recepcji także wśród nich oświeceniowych idei politycznych. Zgod-

nie z przedstawioną przez niego interpretacją, była ona wyrazem autonomicznie kształtującej się świadomości, że „uobywatelnienie ludu” nie jest niczym innym jak „konsekwentnym rozwinięciem zasad republikańskich” (Walicki 2000b, s. 36).

Mieszczański radykalizm stanowy

Domniemanie istnienia wewnętrznej logiki rozwoju republikanizmu szlacheckiego, które pozwoliło Walickiemu przedstawić go jako zjawisko przynajmniej potencjalnie nowoczesne, wydaje się pociągać za sobą pewną tezę na temat logiki również samej historii. Inaczej wprawdzie niż w ramach historiografii marksistowskiej oraz tak samo krytykowanego przez niego „silnego nurtu w nauce zachodniej”, przez który rozumiał różnego rodzaju warianty teorii modernizacji, Walicki nie postrzegał republikanizmu szlacheckiego przez pryzmat założenia o istnieniu określonych, nieuchronnych mechanizmów zmiany społecznej. Istotą jego interpretacji tej postaci republikanizmu było raczej stwierdzenie jego wymykającej się tym mechanizmom specyfiki, która miała polegać na realizowaniu w ramach tej myśli i praktyki politycznej pewnej odrębnej „polskiej drogi” do społeczeństwa nowoczesnego. Niemniej, stawiając tezę o „załążkowej” nowoczesności republikanizmu szlacheckiego, nie interpretując go zatem jako świadomości z gruntu fałszywej, Walicki zakładał zarazem, a przynajmniej postulował jako *telos* lub ideę regulatywną, określoną postać jego świadomości autentycznej względnie prawdziwej.

Próba zdefiniowania republikanizmu szlacheckiego jako pewnego typu radykalizmu ma na celu zdanie sprawy z historycznego sensu tego zjawiska w sposób wolny od tych założeń i mniej teoretycznie obciążony. Ponieważ podstawę interpretacji dokonanej przez Walickiego stanowi normatywne, a nie tylko opisowe pojęcie tego, co nowoczesne, konstrukcja pojęcia tego typu radykalizmu ma za zadanie przyczynić się do krytyki zarówno szlacheckiego republikanizmu, jak i samej nowoczesności. Podjęcie tej próby ma zatem w swym zamierzeniu sens ogólniejszy niż tylko polemiczny w odniesieniu do interpretacji tego zjawiska ze strony Walickiego. Jak zwraca na to uwagę Anna Grześkowiak-Krwawicz, ponieważ „w którymś momencie nastąpiło swego rodzaju «zawłaszczenie» republikanizmu”, tzn. wpisanie go niemal wyłącznie w traktowaną jako „wzorzec z Sèvres” tradycję anglo-atlantycką, jego badacze „ortodoksyjni” do dziś uznają Rzeczpospolitą Obojga Narodów za swego rodzaju *république manquée* (Grześkowiak-Krwawicz 2020, s. 9). Pomijając fakt, że określone teorie modernizacji leżą u podstaw również wielu współczesnych, polskich analiz sensu republikanizmu szlacheckiego w jego szerokim, nowożytnym kontekście (Sowa 2011; Leszczyński 2020), próba jego

zdefiniowania w kategoriach pewnego typu radykalizmu wydaje się tym samym nie bez znaczenia także z punktu widzenia badań nad zjawiskiem republikanizmu jako takiego.

Krytyczna doniosłość pojęcia radykalizmu wynika w tym kontekście stąd, że z perspektywy historii idei stanowi ono nie tylko pojęcie nowoczesne, lecz – jako antonim konserwatyzmu – wręcz sam definiens nowoczesności. O ile występowanie słowa „radykalny” daje się wysledzić w języku angielskim już w XVI wieku, o tyle do rangi pojęcia definiującego nowoczesność zostało ono podniesione nie wcześniej niż w wieku XVIII przez politycznie zaangażowanych utylitarystów, Jeremy’ego Benthama i Jamesa Milla – a po nich między innymi również Johna Stuarta Milla. Świadectwem dokonanej tymczasem zmiany znaczenia, która ten awans pojęcia umożliwiła, pozostaje skonstruowane przez Immanuela Kanta w dziele *Religia w obrębie samego rozumu* pojęcie „zła radykalnego”. Zarówno dla Kanta, który rozumiał przez nie zło „wrodzone”, a ściślej, „zakorzenione” w ludzkiej naturze (Kant 1993, s. 54), jak i wcześniej dla św. Augustyna, który mówił o rodzaju ludzkim jako *origine depravata velut radice corrupta* – wywodzącym się „z zaczątku skażonego niby z zepsutego korzenia” (św. Augustyn 2002, s. 487) – być radykalnym oznaczało jeszcze po prostu bycie „głęboko ugruntowanym” względnie „pierwotnym” (Wende 1984, s. 114). Dopiero nazwani przez swych oponentów „filozoficznymi radykałami” utylitaryści, którzy w odwołaniu do zasady użyteczności i maksymalizacji szczęścia wystąpili z programem głęboko sięgających reform politycznych w Anglii, utorowali drogę do współczesnego rozumienia tego pojęcia. Zgodnie z definicją radykalizmu politycznego podaną w niemieckim słowniku Wilhelma Kruga z 1833 roku, oznacza on odtąd wszelkie próby „uzdrowienia państwa od podstaw”, które to uzdrowienie – na co zwraca się tu trzeźwo uwagę – „tylko z trudem może dokonać się bez rewolucji” (Krug 1833, s. 413).

Główną przesłanką możliwości definiowania republikanizmu szlachecko-godo jako pewnego typu radykalizmu jest zwrócenie uwagi na fakt, że także tak rozumiane pojęcie radykalizmu politycznego jest u swych podstaw równoznaczne z pojęciem radykalizmu określonego stanu. W tej mierze, w jakiej *Oxford English Dictionary* jako podstawowe znaczenie słowa *radicalism* w wieku XIX podaje „*the political views or principles characteristic of Radicals*”, to znaczy przedstawia je jako w istocie nazwę własną poglądów politycznych wspomnianej grupy utylitarystów (Murray 1933, s. 100), również Marks utożsamiał jeszcze współczesny mu radykalizm z zespołem idei wyrażających świadomość polityczną określonej klasy społecznej. Mówiąc jego własnymi słowami, nawet jeśli angielski i francuski radykalizm, jak w przypadku „socjalizmu utopijnego”, występował w XIX wieku w imieniu upośledzonych grup społecznych, to nie był niczym innym, jak ideologią mieszczańską. Podana przez Marksa, przytoczona na wstępie definicja radykalizmu jako

sięgania do korzeni rzeczy miała z tego względu wyraźny sens polemiczny, skierowany przeciwko nazywającym się tak tylko *philosophical radicals*. Definicja ta miała perswadować, czym jest „prawdziwy” radykalizm, w przeciwieństwie do utożsamiających się z nimi także wigów, czartystów oraz członków innych XIX-wiecznych partii politycznych, jak na przykład francuska mieszczańska *Parti Radical*, które umieszczały to pojęcie w swej nazwie (Wende 1984, s. 113–134). Dokładnie w ten sposób należy rozumieć między innymi padające w *Manifeście komunistycznym* wobec nich oskarżenie: „co zdolni jesteście zrozumieć w stosunku do własności antycznej, co zdolni jesteście zrozumieć w stosunku do własności feudalnej, tego nie możecie zrozumieć, gdy mowa o własności burżuazyjnej. [...] Nawet skrajni radykałowie oburzają się na ten haniebny zamiar komunistów” (Marks, Engels 1962, s. 532).

Utożsamiany z radykalizmem politycznym jako takim radykalizm mieszczański, czerpiący w Europie inspirację z dokonującej się w Nowym Świecie rewolucji amerykańskiej, doczekał się tymczasem również w polskiej w literaturze wnikliwej charakterystyki (Rakusa-Suszczewski 2016, s. 61–76). Sens tego radykalizmu jako pojęcia definiującego samą nowoczesność określił program polityczny utylitarystów o tyle, o ile korespondował on w oczach współczesnych z filozofią praw człowieka i obywatela, której urzeczywistnieniem stała się po drugiej stronie Kanału La Manche rewolucja francuska (Halevy 1934, s. xvi). O jego znaczeniu jako ideologii „stanu trzeciego” zdecydował fakt, że wychodząc od zasady maksymalizacji szczęścia, filozoficzni radykałowie przedstawiali jako warunek uzdrowienia państwa utożsamienie ze sobą, na drodze jak najgłębszej demokratyzacji prawa wyborczego, interesów rządzących i rządzonych (Halevy 1934, s. 313). Przyjmując, że interesy wszystkich ludzi są takie same i każdy człowiek jest najwyższym sędzią we wszelkich sprawach dotyczących tego, co leży w jego interesie, przedstawiciele radykalizmu mieszczańskiego sensem swych reform uczynili „zniesienie wszystkich sztucznych barier, które tradycyjne instytucje wzniosły pomiędzy jednostkami, a także wszelkich społecznych ograniczeń, których podstawą jest rzekoma konieczność ochrony ludzi przed innymi ludźmi oraz nimi samymi” (Halevy 1934, s. xvi).

Podstawą możliwości wyodrębnienia, obok radykalizmu mieszczańskiego, określonego typu radykalizmu szlacheckiego, a być może także innych jego typów stanowych, jest zwrócenie uwagi na fakt, że radykalizm, jakkolwiek rozumiany, jest z punktu widzenia historii idei „zsekularyzowanym pojęciem teologicznym” (Schmitt 2000, s. 60). Sens, jaki należy z nim wiązać, zawiera *in nuce* obecne u Kanta pojęcie zła radykalnego. Odsyła ono mianowicie do tego pierwotnego kontekstu jego kształtowania się, jaki stanowiła chrześcijańska nauka o grzechu pierwotnym i możliwości wyzwolenia człowieka od zła, jego „odkupienia” względnie „zbawienia” (Laclau 1996, s. 8; Tresmontant

2008, s. 16). Mówiąc ściślej, właściwym kontekstem historycznym kształtowania się sensu pojęcia radykalizmu okazuje się fundamentalny spór teologiczny na temat roli, jaką w emancypacji człowieka od zła, w wykorzenieniu go z ludzkiej, radykalnie skażonej natury, odgrywa łaska, a jaką wolna wola (Kołakowski 2000, s. 30). Mimo iż wówczas jedynie milcząco jako takie domniemywane, jako pierwotnie „radykalne” pozwala się z tej perspektywy prezentować – co *implicite* czyni między innymi Leszek Kołakowski w swojej książce o Pascalu – wrogie Augustyńskiej doktrynie o łasce, heretyckie stanowisko Pelagiusza. Być radykalnym, to w myśl tej herezji czynić wyzwolenie od zła kwestią wolnej woli, to protestować przeciwko doktrynie, która mówi, że „wykorzeniać zło ludzkim wysiłkiem niepodobna i że nieuleczalnie skalani jesteśmy radykalnym złem, z którego tylko Bóg, jeśli tak zechce, może nas oczyścić” (Kołakowski 1994, s. 226).

Zinterpretowane w ten sposób, zapoczątkowujące tradycję wolnościową w tej samej mierze liberalizmu, co komunizmu, pojęcie radykalizmu definiuje nowoczesność jako czas, mówiąc słowami Walickiego, „terrestrializacji eschatologii” (Walicki 2009b, s. 26). Z perspektywy historii idei, jak ujmował to Kołakowski, „nasza nowoczesność jest u korzenia pelagiańska, w czym mieści się również jej prometejska nadzieja na zbudowanie doskonałego, wolnego od zła Państwa ludzkiego. Jest to równoznaczne z wiarą w samoodkupienie się człowieka” (Kołakowski 1994, s. 226). W ramach uprawianej od Maxa Webera teorii modernizacji oraz rekonstruowanej przez Kołakowskiego, a wcześniej Hannah Arendt, genealogii totalitaryzmu (Arendt 2012), do historii intelektualnej radykalizmu włącza się z tego względu, obok tradycji reformacji, już średniowieczne, odwołujące się do idei „ludu Bożego”, egalitarystyczne ruchy chrześcijańskiego ubóstwa (Voegelin 1994; Talmon 2015). Jako „radykalna” prezentowana jest w ramach tej historii, paradoksalnie, nawet myśl polityczna teoretyka absolutyzmu Thomasa Hobbesa, głównie z racji oparcia przez niego teorii suwerenności na „pelagiańskiej” z ducha idei umowy społecznej (Rogow 1986; Martel 2007). Do historii idei radykalizmu włączana jest z tego samego względu również wyrastająca z idei umowy społecznej koncepcja suwerenności ludu i oświeceniowa filozofia praw człowieka, a także – uznawana za zapoczątkowaną przez Machiavellego i Hobbesa – „intelektualna historia liberalizmu” (Manent 1990).

Odnoszenie pojęcia radykalizmu do zjawisk historycznych, które w ich pierwotnym kontekście nie były określane w ten sposób, także takich jak komunizm chrześcijański Müntzera, purytanizm Cromwella czy choćby jakobinizm Robespierre’a, należy uznać wprawdzie w każdym przypadku za przykład historycznego prezentyzmu (Szacki 1987, s. 92). Stwierdzenie, że sens tego pojęcia wyznacza określona interpretacja denotowanych przez nie treści teologicznych, czyni jednak takie prezentystyczne, a w istocie metaforyczne jego użycie do pewnego stopnia merytorycznie uzasadnionym. Nieodzowne

w przypadku rekonstrukcji historii intelektualnej „radykalizmu angielskiego”, identyfikującej jako jego przykłady *avant la lettre* rozmaite ideologie ludowe od lewelerów do czartystów (Burgess, Festenstein 2007, s. 4), użycie to wydaje się przynajmniej dopuszczalne także w odniesieniu do zjawisk, które się w niej na pierwszy rzut oka nie mieszczą. Warunkiem koniecznym zaprezentowania pośród nich także republikanizmu szlacheckiego jako pewnego typu radykalizmu pozostaje jednak określona odpowiedź na pytanie, jakiego rodzaju sekularna względnie doczesna interpretacja treści teologicznych miałyby wyznaczać sens tego pojęcia.

Radykalizm złotej wolności

Ponieważ z perspektywy teorii modernizacji logikę historii radykalizmu wyznacza zakorzenienie ducha kapitalizmu w etyce protestanckiej (Weber 1994), a nowoczesnej polityki radykalnej – w purytańskiej „rewolucji świętych” (Walzer 1974), katolicki, choćby i „fanatyczny” tradycjonalizm republikanizmu szlacheckiego zdaje się go z niej definicyjnie wykluczać. Jak zwraca się na to uwagę, pomijanie tego zjawiska także w badaniach nad republikanizmem nowożytnym nie wynika z samego tylko faktu, że korzenie tego ostatniego dostrzega się przede wszystkim u Machiavellego (Pocock 1975) i w „humanizmie obywatelskim” myśli włoskiej (Grześkowiak-Krwawicz 2020, s. 8). Do wspomnianego „wzorca z Sèvres” republikanizmu europejskiego „od Arystotelesa do Jeffersona” zwykło się włączać, obok republikanizmu anglo-amerykańskiego i włoskiego, raczej republikanizm holenderski niż polski, ponieważ kształtował się on w społeczeństwie mieszczańskim i protestanckim, a nie szlacheckim i katolickim (Grześkowiak-Krwawicz 2020, s. 9).

Choć z perspektywy teorii modernizacji oczywiście konserwatywny, republikanizm szlachecki jawi się tymczasem jako równie niewątpliwie radykalny z perspektywy katolickiej teologii politycznej. Piotr Skarga, jeden z nielicznych orędowników jedynowładztwa pośród staropolskich myślicieli ustrojowych, pod pozorem piętnowania nadużyć złotej wolności szlachty zawarł w swoich *Kazaniach sejmowych* przeprowadzoną z tej perspektywy krytykę również samego jej republikanizmu. Zgodnie z paremią *Mala est pluralitas principum, sit ergo unus rex*, stwierdzał: „gdy rząd jednego się mieni a na wiele głów dzieli, ciężka jest i śmiertelna Rzeczypospolitej choroba” (Skarga 1925, s. 127). Przekonany, że wolnościowy ustrój republikański możliwy jest do wprowadzenia w mieście, lecz nie na jej rozległych terytoriach, już w samym nachylaniu się Rzeczypospolitej „do inych, królestwu przeciwnych rządów” dostrzegał zapowiedź politycznego upadku (Skarga 1925, s. 127). Roszczenie, „aby szlachta abo lud pospolity przez posły swe rządził”, kaznodzieja uzna-

wany za patrona nowoczesnej myśli politycznej w Polsce utożsamiał z obracaniem monarchii w „dymokracją”, przedstawianą przez niego, za Arystotelesem, jako „w rządach ludzkich najgorsza i najszkodliwsza” (Skarga 1925, s. 143).

Szlachecki republikanizm Skarga krytykował nie tylko z podanych wyżej względów politycznych. Jako jezuita-katolik, czynił to również ze względów ściśle teologicznych. Z uwagi na przyjętą w *Kazaniach sejmowych* perspektywę teologii politycznej, przeprowadzona w nich krytyka tego republikanizmu stanowi dobrą ilustrację możliwości jego przedstawienia jako przykładu jednego ze wspomnianych radykalizmów stanowych. O ile podstawę pojęcia radykalizmu w nowoczesnym sensie stanowi idea suwerenności tego „ludu”, który w ramach historii idei utożsamia się z przedstawicielami trzeciego stanu, o tyle kazania Skargi przynoszą ze sobą mianowicie przesłanki jej szerszego rozumienia. Na możliwość wyróżnienia z ich perspektywy typów radykalizmu, wyrażających się w roszczeniach do suwerenności i politycznego samobawienia ze strony również innych stanów społeczeństwa feudalnego, wskazuje nawiązanie przez Skargę do skonstruowanej w średniowieczu, organicznej metafory *civitas terrena* jako *corpus reipublicae mysticum* (Kantorowicz 2007, s. 167–187). Zgodnie z rozwijaną na jej kanwie teorią suwerenności królewskiej, zmierzającą do jej wyniesienia i *quasi*-religijnej gloryfikacji (Kantorowicz 2007, s. 167), również Skarga porównywał w *Kazaniach sejmowych* „stan królewski” do głowy, w której „są do rządu członków wszytkich oczy, uszy i inne smysły powierzchwie” (Skarga 1925, s. 119). Stan ten przedstawiał jako widome, zewnętrzne dobro Rzeczypospolitej w tej mierze, w jakiej monarchia, jak pisał, „jest naśladowanie niebieskich rządów, na których sam jeden Bóg siedzi” (Skarga 1925, s. 122).

Gloryfikacja władzy królewskiej i przeciwstawianie jej szlacheckiemu republikanizmowi były przy tym ze strony Skargi wyłącznie warunkowe. „Dobre *absolutum dominium* i nad nie lepszego rządu nigdy być nie może”, pisał, „ale u samego Pana Boga, który nigdy pobłdzić i złym być i tyranem nie może” (Skarga 1925, s. 128). Od zarzutu, „jakobyśmy wolnościom ślacheckim życziwemi nie byli, a *dominium absolutum* i zatym tyranią chwalili” (Skarga 1925, s. 127), Skarga odżegnywał się zarówno jako jezuita polityczny, jak i teolog katolicki. Z tej ostatniej perspektywy pewnym typem teologicznie nieprawomocnego radykalizmu musiał okazywać się nie tylko propagowany przez Jeana Bodina absolutyzm nowożytny. Również średniowieczne roszczenia władzy królewskiej do zaznaczenia swego autorytetu „przez umieszczenie własnej doczesności na tym samym poziomie, co wiekuisty i wojujący Kościół” (Kantorowicz 2007, s. 169), Skarga jako teolog był zmuszony traktować – tak samo, jak pelagianizm średniowiecznych sekt ludowych – jako przykłady radykalizmu określonego stanu. W kazaniu *O Monarchiej i królestwie* jako teologicznie nieprawomocną Skarga przedstawiał z tego względu już samą „prosbę o danie

króla”, jaką lud wybrany skierował do „sędziaka Samuela” (Skarga 1925, s. 120). Ponieważ prośbą tą w jego interpretacji „Pan Bóg zelżony był” o tyle, o ile wraz z nią lud ten jego samego porzucił, „abych nad nimi nie królował” (Skarga 1925, s. 120), Skarga wydaje się interpretować jako pelagiańskie i radykalne jakiegokolwiek roszczenie do doczesnej suwerenności. Jako „moment makiaweliczny” (Pocock 1975) prezentuje się z jego perspektywy już ten, w którym potomkowie Abrahama „królów się napaarli takich, jakie mają inne narody z rozumu przyrodzonego” (Skarga 1925, s. 122).

Pochwała wolności szlacheckiej, którą określał w swoich kazaniach mianem „złotej”, była w efekcie ze strony Skargi tak samo ograniczona. Jako przedstawiciel „stanu duchownego”, jej instytucję umieszczał dopiero na trzecim miejscu pośród „dóbr Rzeczypospolitej”. Wyższe od niej „dobrodziejstwa i upominki” Skarga widział w „wierze świętej katolickiej” oraz „stanie i majestacie królewskim” (Skarga 1925, s. 37). W ramach analizy pojęcia wolności w kazaniu *O monarchiej i królestwie* i dokonanego tam rozróżnienia jej trzech „dobrych” postaci, wolność określona mianem „złotej” została wymieniona także na ostatnim miejscu. Jako najwyższą w hierarchii wolności Skarga przedstawił wolność „świętą”, przez którą rozumiał łaskę wolności od zła, „to jest, grzechom i czartu nie służyć, a tyraństwa piekielnego uchodzić” (Skarga 1925, s. 133). Drugą dobrą wolność widział w suwerenności politycznej, polegającej na tym, by „z łaski Bożej [...] obcym panom i pogańskim królom nie podlegać, jedno swoim abo od nas obranym” (Skarga 1925, s. 133). Dopiero „trzecia też jest złota wolność”, pisał, „nie mieć tyraństwa [...], któryby nas, jako chciał, prawa nie patrząc, sądził, zabijał i majątności wasze brał i córki i żony wasze wydierał i czynił, co mu się podoba, na Boga się i na sprawiedliwość nie oglądając” (Skarga 1925, s. 133).

W tej mierze, w jakiej Skarga dostrzegał wyrazy złotej wolności nie tylko w wolności od tyranii, lecz również w przywileju podlegania tylko tym królom, „które sami sobie obieracie” (Skarga 1925, s. 39), jej pojęciem obejmował zarówno wolność osobistą, jak i polityczną. Z uwagi na to, w zdefiniowanej tak przez niego złotej wolności także współcześni jezuici bywają skłonni widzieć „szesnastowieczną formułę wolności gwarantującej pełnię podstawowych praw i wolności człowieka i obywatela” (Homa 2016, s. 335). Tym, co nie pozwala włączać tej definicji do historii intelektualnej jakkolwiek rozumianego radykalizmu, jest oczywiście fakt, że złota wolność nie była ze strony Skargi przedmiotem apologii w znaczeniu podstawowego, przyrodzonego prawa człowieka, lecz wyłącznie faktycznie mu przysługującego – na mocy „dobroci i łaski” – przywileju. Fakt, że do wolności tej, tak samo, jak współcześni członkowie Towarzystwa Jezusowego do powszechnej deklaracji praw człowieka, Skarga w ogóle odniósł się w sposób apologetyczny, należy tłumaczyć, wzorem Walickiego, „mądrą taktyką jezuitów” w odniesieniu do postępów reformacji w XVI-wiecznej Rzeczypospolitej. Zgodnie z podanym

przez Walickiego wyjaśnieniem, taktyka ta polegała na „rezygnacji z popierania tendencji rojalistycznych i zdecydowanym opowiedzeniu się po stronie szlacheckiego republikanizmu”, obliczonym – jak się okazało, skutecznie – na przyczynienie się w ten sposób do „spektakularnych sukcesów” katolickiej kontrreformacji (Walicki 2009b, s. 15).

Chwalona przez jezuitę politycznego, złota wolność ganiona była tymczasem przez Skargę jako katolickiego teologa. Mimo obranej przez niego taktyki politycznej, *Kazania sejmowe* kryją w sobie, i to niezbyt sumiennie, liczne świadectwa, że jako teologicznie nieprawomocna oceniona została z ich perspektywy szczególnie zawarta w pojęciu złotej wolności udzielność stanu szlacheckiego. Kierowany ideałem teokracji, zgodnie z którym „religia i stan duchowny w ciele Rzeczypospolitej jest jako serce zakryte i wewnętrzne, z którego żywot wieczny pochodzi” (Skarga 1925, s. 120), Skarga interpretował jako terrestrialzację eschatologii w tej samej mierze królewski absolutyzm, co szlachecki republikanizm. Przedmiotem otwartej krytyki uczynił wprawdzie wyłącznie czwartą wyodrębnioną przez siebie postać wolności, którą określał mianem „diabelskiej” lub „piekielnej”, „przebranej i zbytniej”. Kiedy jako „bystre i głupie” przedstawiał słowa „urodziłem się wolnym ślachim, nie boję się nikogóż, i króla samego, który mi nic nad prawo uczynić nie może” (Skarga 1925, s. 131), jego wymawianie się od krytyki wolności również w jej złotej postaci jawi się jednak jako nie do końca przekonujące.

Znamieniem radykalizmu, jaki w świetle *Kazań sejmowych* należałoby wiązać z pojęciem złotej wolności, było postrzeganie jej przez Skargę jako „wytargowanej” w czasie interregnów i samowolnie poszerzonej o udział we władzy państwowej. Wolności, nadane ludziom rycerskim przez stan królewski „za wysługą i dobrym zachowaniem ich”, zgodnie ze słowami jego kazania, „tak się wysoko podniosły, iż wpadły w wielką pychę i nieposłuszeństwo i lekkie królewskiego majestatu uważenie i praw dobrych podeptanie” (Skarga 1925, s. 131). Wolność złota nabierała w ujęciu *Kazań* cech wolności diabelskiej o tyle, o ile tę drugą, do której definicji należało „bez prawa, bez urzędu żyć, na zwierzchność nie dbać, mędrszemu i starszemu nie ustąpić, wolność mieć do grzechu, do zabijania i wydzierania”, Skarga określał mianem wolności *filiorum Belial*, „synów bez jarzma” (Skarga 1925, s. 135). Prezentowała się ona w tym ujęciu jako radykalna w tej mierze, w jakiej sama udzielność szlachty wyemancypowanej spod władzy królewskiej do roli „zbiorowego suwerena” interpretowana była przez Skargę jako polityczne „swowoleństwo” i „despekt zwierzchności” (Skarga 1925, s. 18).

Zdefiniowany przez tak rozumiane pojęcie wolności radykalizm szlachecki nie pozostał oczywiście w ramach historii idei zjawiskiem niezauważonym. Choć zjawisko to określiło przede wszystkim doświadczenie ustrojowe i kulturę polityczną Rzeczypospolitej Obojga Narodów, nie okazuje się ono w świetle literatury przedmiotu odosobnione również w szerszym kontekście europejskim. W swoim studium poświęconym „duchowym ruchom ludowym” od średniowiecza do wczesnej nowożytności Eric Voegelin odnotowywał, że choć ich społeczne korzenie tkwią w mieście, w krytycznych okresach jedną ze stron opisywanej przez niego opozycji, w jakiej ruchy te pozostają wobec religijno-politycznego *status quo* zachodniego chrześcijaństwa, tworzą również inne niż mieszczańskie kręgi społeczne. Do historii radykalizmu włączał w związek z tym nie tylko takie zjawiska, jak bunt chłopski w Anglii, będący rezultatem działalności Wycliffa, czy spowodowaną wystąpieniem Lutra niemiecką wojnę chłopską. Wskazywał, że „na drugim krańcu społecznej hierarchii obserwujemy, jak ruchy te znajdują polityczne poparcie wśród feudalnej szlachty, występującej przeciwko monarchistycznemu centralizmowi” (Voegelin 1994, s. 46–47). Jako przykłady tego typu radykalizmu prezentował między innymi poparcie udzielone reformacji niemieckiej przez książąt terytorialnych walczących z cesarstwem, oraz francuskie wojny religijne, które traktował jako wojny między szlacheckimi frakcjami. Za takie same manifestacje radykalizmu szlacheckiego Voegelin uznawał wojny domowe w XVII-wiecznej Francji, „gdy arystokratyczni frondyści stają po stronie parlamentu w walce z królem”, a także sytuację, w której „w czasie rewolucji purytańskiej liczni przedstawiciele znakomitych rodów szlacheckich przechodzili na stronę parlamentu” (Voegelin 1994, s. 47).

Podjęta tu próba konstrukcji pojęcia radykalizmu szlacheckiego nie miała jednak na celu przedstawienia go wyłącznie jako epifenomenu politycznego „tysiącletniego dramatu uczuć i idei” duchowych ruchów ludowych (Voegelin 1994, s. 22). Na wypróbowaną tu możliwość spojrzenia na radykalizm tego typu jako zjawisko autoteliczne, nieredukowalne w każdym razie do „jednej z ideologii przełomu dziejowego, jakim było przejście od feudalizmu do kapitalizmu” (Szacki 2012, s. 7), wskazywał w swoich studiach także Andrzej Walicki. Kiedy jako definiujące to zjawisko przedstawiał rozróżnienie pomiędzy „starożytną” wolnością republikańską a „nowożytną” wolnością liberalną, zwracał uwagę na przewartościowanie jego sensu ze strony Karola Marksa. Walicki zauważał, że Marks, w otwartej opozycji wobec XIX-wiecznej liberalnej ideologii mieszczańskiej, „sławił «prawa obywatela», czyli prawa jednostki jako członka wspólnoty politycznej, potępiając jednocześnie «prawa człowieka», czyli prawa jednostki jako *bourgeois*, jako członka «społeczeństwa cywilnego»” (Walicki 2000a, s. 231). Wynikało to w jego interpretacji stąd, że prawa obywatela kojarzyły się Marksowi „z republikańską cnotą, heroizmem, gotowością do poświęceń dla dobra publicznego”, nato-

miast prawa człowieka były dla niego jedynie „prawami egoistów, oddzielnymi od wspólnoty, zamkniętymi w ciasnej sferze prywatnych interesów” (Walicki 2000a, s. 231).

Uwaga Walickiego wskazuje w ten sposób na możliwość usytuowania radykalizmu szlacheckiego wobec radykalizmu mieszczańskiego oraz innych jego typów stanowych w opozycji, której sensu nie określa modernizacyjna teoria zmiany społecznej. Otwiera drogę do spojrzenia na ten radykalizm, zgodnie z dyrektywą metodologiczną warszawskich historyków idei, jako na pewną „całościową wizję świata”, „strukturę sensowną” i „wewnętrznie koherentną w ramach właściwego sobie stylu” (Walicki 2000c, s. 238). Ukonstytuowany w opozycji wobec idei *absolutum dominium* (Ogonowski 1999; Grześkowiak-Krwawicz 2006) – to znaczy, zgodnie z proponowaną tu interpretacją, wobec nowożytnego absolutyzmu jako „radykalizmu królewskiego” – radykalizm szlachecki jawi się z otwartej przez Walickiego perspektywy jako zjawisko anachroniczne wyłącznie w podstawowym sensie tego słowa. W czasie historycznym, w którym sens zmian społecznych w szerszym kontekście europejskim wyznaczały roszczenia stanów królewskiego i mieszczańskiego do, z jednej strony, centralizacji władzy, a z drugiej strony, koncentracji kapitału, radykalizm szlachecki okazuje się oczywiście zjawiskiem niewczesnym. Niemniej, określenie go mianem „wstecznego”, „przestarzałego”, „konserwatywnego” czy choćby „nowoczesnego w załączku” odsłania z tej perspektywy jako warunek swojej możliwości określony typ historycznego prezentyzmu, który – jak każdy inny przykład „zakapturnej teologii” (Nietzsche 1996b, s. 141) – wymaga odrębnego, teoretyczno-normatywnego uzasadnienia.

Uwaga Walickiego skłania zarazem do postawienia pytania o relację, w jakiej domniemany tu radykalizm szlachecki miałby pozostawać do postulowanego przez Marksa „radykalizmu prawdziwego”. O ile Marks przeciwstawiał radykalizmowi mieszczańskiemu, jako wyrastającemu z pleoneksji egoizmowi klasowemu, ideę takiego radykalizmu, który byłby obliczony na wyzwolenie człowieka jako „rzeczywistej istoty gatunkowej” (Marks 1960b, s. 458), o tyle radykalizm szlachecki musiał być z pewnością przez niego uznawany za jeszcze pełniejszą manifestację „zła radykalnego” w ludzkiej naturze. Stosunek do radykalizmu szlacheckich republikanów, jednocześnie, nie bez racji pozostawał dla Marksa „zewnętrzny” termometrem [...] wszystkich rewolucji od roku 1789”, który pozwalał mierzyć, jego zdaniem względnie poprawnie, ich „intensywność i żywotność” (Marks, Engels 1960, s. 314). Ponieważ, jak zwracał na to uwagę Walicki, „szlachcic nie uważał się za człowieka prywatnego” (Walicki 2000a, s. 231), radykalizm tego typu nie pociągał za sobą, w oczach Marksa, fatalnego „rozszczerzenia człowieka”, konstytutywnego dla radykalizmu typu mieszczańskiego (Marks 1960b, s. 458). W tej mierze, w jakiej radykalizm szlachecki definiował brak odrębności społeczeństwa i państwa, to znaczy totalne utożsamienie się z tym ostatnim jego obywateli

(Grześkowiak-Krwawicz 2020, s. 12–13), z pewnością urzeczywistniał on, choć oczywiście „w załączku”, również przepowiadaną przez Marksa ostateczną formę ludzkiej emancypacji w ogóle (Marks 1960b, s. 458).

Bibliografia

- Arendt H. (2012), *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Łośgraf.
- Arski S. (1962), *My pierwsza brygada*, Warszawa: Czytelnik.
- Augustyn św. (2002), *Państwo Boże*, przeł. ks. W. Kubicki, Kęty: Antyk.
- Brandes G. (1890), *Friedrich Nietzsche – eine Abhandlung über aristokratischen Radikalismus*, „Deutsche Rundschau“ 16, s. 52–89.
- Brandes G. (1898), *Polska*, przeł. Z. Poznański, Lwów: Nakładem Księgarni H. Altenberga.
- Burgess G., Festenstein M. (2007), *English Radicalism 1550–1850*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Detwiler B. (1990), *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Gniazdowski A. (2018a), *Behemot polski. Zajazdy krytyczno-polityczne*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Gniazdowski A. (2018b), *Tradycja republikanizmu szlacheckiego z perspektywy historii idei*, „Sensus Historiae” XXXIII (4), s. 145–161.
- Gniazdowski A. (2020), *Radykalizm złotej wolności*, „Teologia Polityczna Co Tydzień” 17 (213).
- Grześkowiak-Krwawicz A. (2006), *Regina Libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Grześkowiak-Krwawicz A. (2020), *Republikanizm szlachecki Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Próba charakterystyki*, „Myśl Polityczna” 2 (3), s. 7–35.
- Halevy E. (1934), *The Growth of Philosophic Radicalism*, przeł. M. Morris, London: Faber & Faber Limited.
- Homa T. SJ (2016), *Koncepcje wolności w pierwodruku „Kazań sejmowych” Piotra Skargi Societatis Jesu*, w: A. Królikowska, M. Łątkowski, B. Topij-Stempińska (red.), *Dzieło chwali Mistrza*, Kraków: WAM.
- Kant I. (1993), *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków: Znak.
- Kantorowicz E. (2007), *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, przeł. M. Michalski, A. Krawiec, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Koenigsberger H.G. (1997), *Republicanism, Monarchism and Liberty*, w: R. Oresko, G.C. Gibbs, H.M. Scott (red.), *Royal and Republican Sovereignty in Early Modern Europe. Essays in Memory of Ragnhild Hatton*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kołąkowski L. (1994), *Bóg nic nie jest nam dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, przeł. I. Kania, Kraków: Znak.

- Kołakowski L. (2000), *Główne nurty marksizmu*, Cz. I: *Powstanie*, Poznań: Zysk i S-ka.
- Koselleck R. (2001), *Semantyka historyczna*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Krug W.T. (1833), *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften*, Bd. 3, Leipzig: Brockhaus.
- Laclau E. (1996), *Emancipation(s)*, London – New York: Verso.
- Leszczyński A. (2020), *Ludowa historia Polski*, Warszawa: W.A.B.
- Manent P. (1990), *Intelektualna historia liberalizmu*, Warszawa: Wydawnictwo „Kurs”.
- Marks K. (1960a), *Przyczynek do krytyki Hegłowskiej filozofii prawa*, przeł. L. Kołakowski, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela wszystkie*, t. 1, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks K. (1960b), *W kwestii żydowskiej*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela wszystkie*, t. 1, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks K., Engels F. (1960), *O Polsce*, t. 1–2, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks K., Engels F. (1962), *Manifest komunistyczny*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela wszystkie*, t. 4, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Martel J. (2007), *Subverting the Leviathan, Reading Thomas Hobbes as a Radical Democrat*, New York: Columbia University Press.
- Murray J.A. (1933), *Oxford English Dictionary*, t. 8, Oxford: Clarendon Press.
- Nietzsche F. (1994), *Listy*, przeł. B. Baran, Kraków: Inter esse.
- Nietzsche F. (1996a), *Ecce homo. Jak się staje, kim się jest*, przeł. B. Baran, Kraków: Znak.
- Nietzsche F. (1996b), *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków: Znak.
- Ogonowski Z. (1999), *Filozofia polityczna w Polsce i tradycje demokracji europejskiej*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Pocock J.G.A. (1975), *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton: Princeton University Press.
- Rakusa-Suszczewski M. (2016), *Cień radykalizmu. Pojęcie radykalizmu w świetle teorii ruchów społecznych*, Warszawa: ASPRA.
- Rogow A. (1986), *Thomas Hobbes: Radical in the Service of Reaction*, New York, London: Norton Company.
- Schmitt C. (2000), *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichocki, Kraków: Znak.
- Skarga P. (1925), *Kazania sejmowe*, Kraków: Nakładem Krakowskiej Spółki Wydawniczej.
- Sowa J. (2011), *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków: Universitas.
- Szacki J. (1987), *Dylematy historiografii idei*, w: *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60. rocznicę urodzin*, Londyn: Aneks.
- Szacki J. (2012), *Kontrrewolucyjne paradoksy. Wizje świata francuskich antagonistów Wielkiej Rewolucji 1789–1815*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Talmon J.L. (2015), *Źródła demokracji totalitarnej*, przeł. A. Ehrlich, Kraków: Universitas.
- Tresmontant C. (2008), *Nauczanie rabiego Jeshuy*, przeł. L. Rutowska, Kraków–Warszawa: Fronda.

- Voegelin E. (1994), *Lud Boży*, przeł. M. Umińska, Kraków: Znak.
- Walicki A. (2000a), *Polskie zmagania z wolnością*, Kraków: Universitas.
- Walicki A. (2000b), *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Walicki A. (2000c), *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei*, w: R. Sitek, *Warszawska szkoła historii idei. Między historią a teraźniejszością*, Warszawa: Scholar.
- Walicki A. (2009a), *Naród, nacjonalizm, patriotyzm*, Kraków: Universitas.
- Walicki A. (2009b), *Filozofia polskiego romantyzmu*, Kraków: Universitas.
- Walzer M. (1974), *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, New York: Atheneum.
- Weber M. (1994), *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Lublin: Test.
- Wende P. (1984), *Radikalismus*, w: W. Conze, R. Koselleck (red.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, t. 5, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Wielhorski M. (1775), *O przywróceniu dawnego rządu według pierwiastkowych Rzeczypospolitej ustaw*, b.m.w.

A n d r z e j G n i a z d o w s k i

Gentry radicalism: An attempt at construction of the concept

Keywords: *civic nationalism, conservatism, gentry republicanism, golden liberty, Marxism, middle-class ideology, modernity, radicalism, third estate, A. Walicki*

The aim of this paper is to review research results on two ideas: European republicanism and political radicalism. The starting point of the analysis is a reconstruction of the historical meaning of the Sarmatian republicanism associated with the gentry class and analysed by Warsaw School of History of Ideas, specifically by Andrzej Walicki. In this paper I am arguing, by referring specifically to Walicki, that the widely accepted attribution of conservatism to this form of republicanism is misguided. My argument points to the inherent paradox concealed in this intellectual phenomenon, which, from the perspective of the history of ideas, must be defined against all appearances as an expression of anti-absolutist, civic ideology of liberty or political freedom. I consequently criticise Walicki's attempt to interpret the phenomenon of gentry republicanism as an „embryonic” form of modern, civic nationalism. The argument against his interpretation says that it presupposes a normative, rather than descriptive approach to the idea of „modernity” and adopts an implicit thesis about inherent logic of history. The main claim of this paper is that a more accurate solution of the paradox imbedded in

Sarmatian republicanism identifies this position as „conservatism of liberty”, which was one of the prominent trends in political thought in Europe, often identified with the radical movement. This radicalism is presented in this paper as a generalized concept of „estate-radicalism”. The purpose of using this conceptual construction is to make room for the ideology of the Third Estate’s or middle class radicalism on the political scene. The Sarmatian republicanism resembled French „frondism” insofar as it was a specifically gentry-radicalism functioning as a secular political religion.