

Czesław Hernas

Złota wolność : (notatki do interpretacji)

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 4 (16), 1-11

1974

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Komitet
Nauk
o
Literaturze Polskiej
i
Instytut
Badań
Literackich PAN

dwumiesięcznik 4, 1974

teksty teksty teksty

TEORIA LITERATURY · KRYTYKA · INTERPRETACJA

Złota wolność (notatki do interpretacji)

«Złota wolność koronna» to potoczna kategoria wartości żywa kiedyś w dawnym, stanowym społeczeństwie i dziś żywa w naszej świadomości historycznej, jako pojęcie znamienne dla tamtych czasów i stamtąd przejęte.

Czy jednak przejęte w tym samym znaczeniu?

Przede wszystkim jedno spostrzeżenie. Wbrew oczekiwaniom w dawnym piśmiennictwie raczej rzadko pojawia się to określenie w gali epitetów, najczęściej mówiło się po prostu o wolności, zresztą z najwyższym respektem, mówiło się „nasza wolność”, tj. obywateli Korony Polskiej (stąd wolność koronna). W tych wypowiedziach wyrazem respektu były nie nagromadzone przymiotniki, utrwalone formuły epitetów, lecz kontekst znaczeniowy zdania i szeregów zdań, kontekst bardzo zróżnicowany, tak jak zróżnicowane były poglądy i odpowiedzi na pytanie: jaki winien być kształt prawdziwej wolności? Ogólnie przyjmowało się, że jest to wartość tak szczególna i tak szlachetna, że można ją uznać za nadrzędną w życiu społecznym, powszechnie więc zaakceptowano jeden przymiotnik wyróżniający tę wartość («złota») zapożyczony w ludowym myśleniu symbolicznym.

W wiejskim folklorze epitet ten przydawany jest przedmiotom zwykłym — które przez to wyróżnienie stają się niezwykle — a nie pojęciom (złoty kubek, plużek itp.). Zestawienie «złota wolność» mo-

żemy więc uznać za charakterystyczny top kulturowy folkloru szlacheckiego.

Współtwórcy i wyznawcy tej wartości przekonani byli kiedyś, że dzięki niej właśnie wyróżnia się kultura sarmacka w geografii Europy i świata, wyróżnia się w d o b r y m znaczeniu. Dziś — patrząc z perspektywy późniejszej historii, a równocześnie ulegając sugestii czy ukształtowanej opinii — skłonni jesteśmy ów kult wolnościowy uznać za wyróżniający fenomen, ale w z ł y m znaczeniu. Termin przyjął się w Polsce i poza nią jako pojemny i wszechstronny symbol naszej kultury siedemnastowiecznej, można się nim posłużyć w analizach, w syntetycznych opisach procesu dziejowego i kulturowego, wspomagać w dyskusji nad trudnym pytaniem o przyczyny upadku Rzeczypospolitej. Określa on w istocie swoiste wzory kultury i wzory życia znamienne dla wieku XVII i w tym — bardzo już szerokim znaczeniu — posłużyć może jako tytuł powieści (Zofia Kossak, «Złota wolność») lub tytuł narzucony niemieckiemu przekładowi «Pamiętników» Jana Chryzostoma Paska («Die goldene Freiheit der Polen» wyd. Günther Wytrzens, Graz 1967).

* * *

W tych różnych zakresach znaczeniowych pojęcie «złotej wolności» zrosło się z wiekiem XVII. Aby jednak uporządkować jego treści i społeczne układy odniesienia, trzeba się cofnąć o wiek wstecz i pokrótce wskazać konstytucje gwarantujące stanowe wyniesienie szlachty i zasady zapewniające jej większy czy mniejszy wpływ na bieg dziejów (*Neminem captivabimus nisi iure victum*, *Nihil novi*, *Liberum veto*) i trzeba by przypomnieć, że w renesansowej Rzeczypospolitej — głównie wskutek aktywności politycznej szlachty (ruchu egzekucyjnego) — wytworzyły się warunki sprzyjające tolerancji, swobodzie wyznaniowej większej u nas niż gdzie indziej. Ta praktyczna wolność wyznawania wiary, bezpiecznego formułowania myśli rzeczywiście wyróżniała Polskę wśród państw europejskich, czyniła z niej miejsce schronienia dla zbiegów z Czech, krajów niemieckich, Francji, Włoch, Anglii, Szkocji. Była bowiem Rzeczpospolita wtedy «pewną ucieczką wszem narodom», «tu bezpieczny Azylus zacnym królem bywał», «gdy się

tu kto skłonił, każdego skrzydły swymi ten Orzeł zasłonił», co ze słuszną dumą konstatawał we wczesnym baroku Stanisław Witkowski.

* * *

W renesansowej filozofii człowieka dominowała wiara w ład życia, na gruzach średniowiecznych instytucji mógł powstać — czy miał powstać — nowy świat harmonii społecznej racjonalnie porządkowany, zgodnie z ogólną wizją stanów składających się na organiczną całość. Była to nie tylko wiara w sens porządkowania zastanej budowy społecznej, ale też wiara w możliwość jej uporządkowania. Stąd w piśmiennictwie rozkwit projektowania stanowych wzorów życia: jakim powinien być szlachcic, dworzanin, hetman, senator, wieśniak, uczeń w rzemiośle, stąd dyskusje o poprawie więzi międzystanowych, a więc o naprawie Rzeczypospolitej, stąd naiwne przekonanie, że Modrzewski potrafi w «Sylwach» pogodzić rozbieżności wyznaniowe dzielące społeczeństwo, stąd rozwój ruchów irenicznych u schyłku renesansu. A towarzyszyło temu przeświadczenie, że jednostka wpisana w ów nowy uporządkowany układ społeczny odzyska naturalną harmonię życia, że ów układ będzie źródłem wymiaru wolności korzystnego dla jednostki, dla stanu i dla całego organizmu społecznego. To projektowanie socjologiczne podporządkowane jest oczywiście perspektywie widzenia i stanowym interesom szlacheckim.

W polskim renesansie rozważane są więc szczególnie powinności i przywileje tego stanu. W ujęciu Stanisława Orzechowskiego powinności to «tytuł na pozwie, dwa grosze z łanu i pospolite ruszenie», reszta to przywileje, swoboda życia, dzięki czemu «Polak» jest «zawsze wesółym». Nieco więcej obowiązków wpisywał na obywatelskie konto szlachcica Mikołaj Rej, a mimo to jego Polak (rezoner autora) nie jest wesóły lecz zatroskany dysproporcją przywilejów, do jakich był przywiązany, nad obowiązkami, od jakich stronił, by w krótkim życiu użytkować przywileje.

Usiłowano racjonalnie wyznaczać granice obywatelskiej wolności i nieobywatelskiej swawoli. Krótko ujął system tych pojęć Łukasz Górnicki:

«Przy cnotcie wolność dobra, oprócz cnoty — swawola jest, pod prawem wolność prawdziwa, bez sprawiedliwości — niewola jest».

Ale by temu jasnemu zestawieniu nadać rzeczywiste znaczenia trzeba postawić dwa pytania:

Co to jest cnota?

Co to jest sprawiedliwe prawo?

Te dwa pytania, trudne i sporne, żywe były w całym dawnym piśmiennictwie; pierwsze dotyczyło wzoru jednostki, drugie — wzoru społeczeństwa, stanowiły ogólną podstawę rozwoju teorii humanizmu.

W renesansie wzajemnie się uzupełniały. Wiązała je wiara w możliwość takiego uporządkowania społeczeństwa, by ład życia jednostki, stanu i całego społeczeństwa były rezultatem wzajemnego wynikania. W humanizmie barokowym jeszcze trwa to przekonanie o potrzebie budowania ładu według stanowego porządku, ale rozluźniają się związki między pytaniem o wzór jednostki i wzór społeczny. W nowym humanizmie na czoło wychodzi pytanie «Co to jest człowiek?», a wraz z nim rozważania o naturze życia, definicje jednostki podległej niewoli ciała, zmysłów, rzeczy, śmierci, przeznaczenia a nade wszystko, walczącej o wolność wyboru rzeczy ostatecznych. W tej perspektywie jednostka jest samotna, zdana na siebie i w jej walce o wolność wyboru wartości prawdziwych w ziemskim życiu nic jej nie pomogą społeczne przywileje wolności z jakich korzysta. Z tego punktu widzenia jest tylko jedna konieczna wszystkim «złota wolność» — wolność sumienia, o którą walczyli Bracia Polscy, ale nie tylko oni. Dlatego do końca znajdowali obrońców wśród katolików.

Po renesansie pozostało wyobrażenie wolności społecznej dostosowane do struktury stanowej. Wraz ze schyłkiem ruchu egzekucyjnego dialektyka wywalczenia wolności przekształca się w proces apoteozy i obrony, co ujawniło się szczególnie w ostatnim akcie działalności tego ruchu, w rokoszu Zebrzydowskiego czyli wojnie domowej (1606—1609), w rezultacie której ustaliły się ustrojowe kompromisy na przyszłość.

* * *

W roku 1609 — gdy rokoszanie ponoszą klęskę — pojęcie złotej wolności żyje już w świadomości społecznej jako szczególnie symbol. By go rozumieć, nie wystarczą wyjaśnienia historyczne i prawnoustrojowe, taka jest bowiem natura wyobrażeń

symbolicznych, że w elementy stałe wpisywać można żywe i zmienne treści kulturowe, konserwatyzm szlachty katolickiej i progresywne dążenia arian. Oto zapis wyobrażenia z r. 1609:

*Albowiem gdy się na wszystkie strony świata kto obejrzy
uzna to, że Korona Polska za łaską Bożą
coś więcej ma,
z czego się nad insze narody chrześcijańskie weseli i wynosi,
ho acz widziem,
że niemiecka ziemia miasty i handlami rozmaitymi,
francuska dochody wielkimi,
włoska urodzajów ziemie,
węgierska złota i srebra dostatkiem
i inne królestwa różnemi pożytkami nasze mogą przechodzić,
ale polska ma to w sobie,
co by te narody pomieniony rade z wielkim pożądaniem
tym wszystkim
a na koniec
krwią swą kupiły.
— A cóż to takiego?
Wolność! — wielmożny, a mnie miły Panie...*

Autor, Stanisław Witkowski, ujął swój sąd w formę rozwiniętego pytania retorycznego, bliskiego popularnym formom zagadki. Całość tej wypowiedzi przełożyć można z konstrukcji retorycznej na konstrukcję poetycką, której schemat — popularny w baroku — byłby następujący: suma różnych rzeczywistych wartości (rozwijające się miasta i pożytki handlu, wielkie dochody i urodzaje, złoto i srebro i inne wartości tego typu, a także życie i zdrowie) jest mniejsza niż jedna wartość (tj. wolność). Czyli — zapiszmy to skrótem: $a+b+c+n < 1$.

Konstrukcja ta żywa w kulturach indoeuropejskich — i pochodzeniem i sensualistyczną skalą wartościowania bliska folklorowi — służyła w baroku do dyskursywnego poszukiwania nadrzędnych wartości życia, w tym przypadku służy budowie społecznego sacrum. Wolność, uznana tu za najwyższą wartość społeczną, harmonijnie włączona jest w ogólny system świętego porządku: występuje na obszarze «narodów chrześcijańskich», jako zdobycz uzyskana przez jeden tylko naród, ku żalowi pozostałych.

Nie jest to dar, lecz właśnie z d o b y c z uzyskana za łaską boską — a więc w zgodzie ze świętym porządkiem — ale przez aktywność podmiotu, przez «trudy», «prace», «sprawy», «zasługi» «i krew», wartość niespotykana gdzie indziej, dziedziczona, konfir-

mowana i chroniona jako «najkosztowniejszy klejnot», którego moc ożywia w społeczeństwie wszystkie dobre siły sprawcze, klejnot ten jest bowiem źródłem światła, blasku, tj. wszystkich wartości jako synonimów światła.

Gdyby więc ów klejnot został utracony, zginie źródło światła, znikną wartości materialne i niematerialne, bo bez «wolności koronnej», «co za smak pożytków, by nawiętszych»? Nie istnieje tu możliwość stopniowania, częściowej utraty, lecz — zgodnie ze strukturą *sacrum* — albo istnieje ono w pełnej swojej postaci, albo — według praw rządzącej tu dialektyki wartości — ustępuje miejsca swemu przeciwieństwu. Jeśli znika światło wolności, nadchodzi ciemność niewoli, śmierć staje się wartością większą niż życie, utrata przedmiotu dumy staje się źródłem hańby. Bowiem «życiow w niewoli pociesznym być nie może», skoro gaśnie źródło wartości, tracą swój «smak» wszystkie pożytki ziemskie i wartości społeczne, «cnota i męstwo gaśnie».

* * *

Wierszowany traktat Witkowskiego ma swoistą postać społecznego testamentu i w treści i w tytule «Złota wolność koronna sejmom i zjazdom na potomne czasy służąca z deklaracją krótką ku zatrzymaniu staropolskiej wolności»... Przytoczone tu z prozaicznej przedmowy wyobrażenie wolności ma postać statyczną i uogólnioną, wydobyte zostały jego elementy niezmiennie, wbrew żywej i zmiennej naturze pojęcia, wbrew praktyce wolności i dramatyzmowi przemian historycznych. Teoria złotej wolności rodzi się na pobojuwisku ruchu egzekucyjnego, jako akt testamentu, przekazywania potomnym wartości zagrożonej przez przemiany, jako próba jej «z a t r z y m a n i a».

Lecz zatrzymania czego?

To pytanie otwiera drogę do analizy zmiennych elementów pojęcia. Co innego bowiem uznawać ogólną wartość dziedzictwa, co innego mierzyć współczesne obserwacje społeczne miarą wolności i swawoli. Tu każdy z wypowiadających się miał sąd własny, sąd z reguły krytyczny, różniący się od innych współczesnych spojrzeń na społeczne użytkowanie wolności. Dążność szlachty do umocnienia i utrzymania swobód własnych oparta była na pomniejszeniu wolności stanów niższych, ale i na pomniejszeniu swobody działania

najwyższego organu, tj. władzy króla. Znamienna dla baroku polityczna emancypacja magnaterii prowadziła z kolei do pomniejszenia wolności szlacheckich. Ogólna miara wolności społecznych jest ograniczona: zwiększone użytkowanie tego przywileju przez jednych odbiera go drugim, stąd wzajemna podejrzliwość i oskarżenia o nadużycia wyrażane w publicystyce.

W piśmiennictwie siedemnastowiecznym sądy o wolności i jej społecznym użytkowaniu są z reguły krytyczne, choć towarzyszy im ogólna apoteoza pojęcia. Od początku teoria złotej wolności jest apoteozą i negacją równocześnie. Witkowski — myśląc o narodzie i jego historii — uznaje przywiązanie do wolności — żywe nie tylko w stanie szlacheckim — za najcenniejszy klejnot Rzeczypospolitej, a — myśląc o współczesności — powie: «nie macie się czym chlubić wolnościami swymi». Gdy w początkach XVII wieku Witkowski pisze w Łomży swój traktat, apoteozą obejmuje historię od Mieszka do renesansu, zaś krytycznie ogląda okres od schyłku XVI wieku. Podobną optykę widzenia historii i współczesności ma w tym samym czasie inny pisarz, Stanisław Grochowski. Wydawać by się mogło, że złota wolność kończyła się wraz z renesansem, ale byłby to sąd mylny. Gdy w roku 1670 Wacław Potocki pracuje nad «Wojną chocimską», wzory «starych Sarmatów», wolnych i mężnych, widzi właśnie w pokoleniu żyjącym za czasów Witkowskiego, w początkach XVII wieku. Po prostu z wpływem wieku przesuwiał się próg dzielący historię od współczesności, a tym samym granica pola apoteozy i pola krytyki, dawna wartość po przejściu tej granicy staje się swoim przeciwieństwem.

W istocie sacrum kultury sarmackiej — teoria złotej wolności — było pojęciem historycznym, synonimem dziedzictwa, przeciwstawianym współczesności barokowej, a nie teorią apoteozy barokowego społeczeństwa, było także symbolem przeszłości epickiej, wraz z kultu narodowej historii i narzędziem surowej konfrontacji dla współczesnych. U progu XVII w. Witkowski pisał: «Ale dziś, ach, niestetyż, wy ich potomkowie. Jesteście od przodków swych własni odrodkowie», u schyłku wieku to samo, ale dobitniej mówił współczesnym Wacław Potocki: «Źle zażywasz, bękarcie, wolności sekretu».

Czyli: barokowa duma z polskiej wolności była wyrazem kultu historii narodowej. Byłaby to więc wartość godna rehabilitacji w tych granicach, w jakich uznajemy wkład kultury szlacheckiej do kultury ogólnonarodowej. Szczególnie że apoteoza wzoru wolności wiąże się z trzeźwą, surową krytyką stanu szlacheckiej Rzeczypospolitej w XVII wieku, w wielu punktach zbieżną z dzisiejszym spojrzeniem na historię.

A jednak byłaby to rehabilitacja nawet w wyznaczonych granicach za szeroka. To, co naprawdę stało się narodową wartością, da się sprowadzić do ugruntowania przekonania, że wolność jest dobrem najwyższym, szczególnym klejnotem Polaków. To przekonanie bardzo się przydało w nowszej historii, poczawszy od schyłku XVIII wieku. Od tego czasu dawne sacrum społeczne występuje w innych okolicznościach historycznych, w innych funkcjach społecznych i znaczeniach. To prawda. Ale bez odwołania się do barokowego kultu polskiej wolności nie da się zinterpretować symbolicznego języka patriotycznej poezji polskiej XIX wieku, np. zdań z «Warszawianki»:

*Tocz, Polaku, bój zacięty,
Uleż musi dumny car,
Pokaż jemu pierścień święty...*

Na tym pierścieniu kiedyś był ryty herb szlachecki, później po prostu godło narodowe (także w czasie ostatniej wojny). Jest to jeden z symboli wyrażających «nasz z wolnością (...) ślub», to znaczy sakralną akceptację przekonania, że wolność jest wartością większą niż życie. W literaturze barokowej paradoks ten gotowiśmy uznać za figurę kunsztowną, w «Warszawiance» nie brzmi to już jak literatura, lecz jak wyraz opinii:

*Kto przeżyje, wolnym będzie,
Kto umiera, wolnym już.*

Przykłady te pochodzą z jednego tekstu (Kazimierza Delavigne w tłum. Karola Sienkiewicza), ale jest to temat szerszy i jeszcze nie podjęty: odrodzenia barokowej symboliki wolności i symboliki niewoli w nowej poezji patriotycznej.

* * *

Było to tylko odrodzeniem symboliki ugruntowanej w tradycji, a nie odrodzeniem złotej wolności, która dogasała w późnym baroku, kiedy coraz wyraźniej ujawniała się

jej regresywna idea «zatrzymania» (S. Witkowski) tradycji ustrojowej, powrotu do wzorów epickiej przeszłości, idea poprawy Rzeczypospolitej nie poprzez projektowanie zmian społecznych, lecz poprzez moralistyczne oddziaływanie na jednostki, jako zbiór ludzi gorszych dziś niż dawniej. Stąd wiara, że trzeba ulepszać ten zbiór jednostek, by poprawić stan Rzeczypospolitej. Skoro aktualny ustrój Polski jest dobry, a źle się dzieje w Polsce, to znaczy, że źli są ludzie, którzy ten ustrój realizują. Wracamy więc do barokowej teorii humanizmu — jej upadku.

Pytanie o naturę człowieka intrygowało kiedyś szczególnie poezję metafizyczną analizującą niedoskonałości ludzkiego życia. Pisarze polityczni późniejszego baroku czegoś się nauczyli z tej tradycji, ale ich interesował przede wszystkim jeden zbiór wyodrębniony: ludzie rodowitych, w których ręku spoczywał rząd wolnością.

Krzysztof Opaliński dyskursywnie rozważając pytanie «Kto jest prawdziwie wolnym szlachcicem?», skorzysta z dorobku myślowego poetów metafizycznych, by replikować na dumną wypowiedź szlacheckiego obywatela «Wolny-m, wolny-m, ja nader szlachcic» pytaniem odslaniającym niewolę ludzkiej natury, jako źródła zła społecznego: «jako to być może? A ty tak siła panów masz w sobie, nad sobą. I podlegasz mizernie marnym, lichym rzeczom, wszelkich zbrodni, występków będąc niewolnikiem».

U schyłku epoki coraz wyraźniej przebija z piśmiennictwa zniechęcenie do człowieka. W początkach XVIII wieku najdobitniej wyraziły to dwa anonimowe traktaty: «Fizjognomija życia ludzkiego» i «Małpa-człowiek», w których «moralny portret» człowieka (tj. takiego, jakim był pierwotnie) przeciwstawiany jest portretowi «ludzi wieku teraźniejszego». To już teksty z pogranicza katastroficznego potępienia ludzkiej natury. Ale to zniechęcenie do człowieka, swoista rezygnacja humanistyczna, występuje w różnych postaciach, u różnych pisarzy. Wspiera się Seneką, jest w wierszach Potockiego czy w dygresjach S. H. Lubomirskiego:

«[...] ciężsi są czasem ludzie niż sprawy, i bardziej się uprzykrzą pracującemu, z ludźmi się bardziej niż z sprawami pasujemy, człowiek człowiekowi kłopot, człowiek człowiekowi ciężar, nie da się i w najstuszniejszej sprawie użyć, nie da nakłonić. Kiedyby nie upor i ciężkość ludzka, byłyby sprawy jako miód (...) Szczęśliwe zwierzęta, które łożyska swoje albo tajemne jamy od ciekawości uprzykrzonych ludzi obwarować mogą. Nie mają ludzie tego szczęścia między sobą, nie wyrozumieją sobie wzajemnie, nie zakryje się ani uchroni jeden przed drugim».

Było to przede wszystkim wyrazem zniechęcenia do całego stanu szlacheckiego. Ten stan obdarzony był pełną wolnością, a w «politycznym Rzeczypospolitej naszej ciele wolność nasza jest sercem» — pisał autor «Reginae Libertatis» (w: J. Dębińskiego «Rozne mowy publiczne...», Jasna Góra 1727). Skoro zniechęca do siebie serce Rzeczypospolitej (to jest stan szlachecki jako realizator «spraw» państwowych), to — w zestawieniu użytym przez S. H. Lubomirskiego «ludzie» i «sprawy» — wyrok musiał zapadać przeciwko ludziom złym z natury.

W oświeceniu zacznie się odwracać ta proporcja. Odrodziła się wiara w dobrą naturę człowieka, osłabiła wiara w dobro wzorów społecznych.

* * *

Zatrzymajmy się jeszcze przy obrazie «szczęśliwych zwierząt» żyjących w jamach ukrytych i obwarowanych przed dokuczliwym społeczeństwem ludzkim, obrazie stale i w różnych wersjach powracającym w literaturze barokowej. Jest on przede wszystkim wyrazem powszechnej wiary w ludzki gatunek, upostaciowaniem mitu natury jako źródła wolności.

Przyciągająca, łudząca możliwością powrotu lub ucieczki, symbolicznie widziana Natura-matka człowieka stanowiła w świadomości społecznej czynnik przeciwwagi życia w ucisku kultury społecznej. Sądzę, że o kryzysie kultury społecznej baroku najlepiej mówi różnorodność i intensywność wizji wolnej natury. Powoływał się na «przykład od zwierząt» S. Witkowski, chcąc zrozumieć skąd płynie powszechna dążność ludzka:

Nierozumne zwierzęta znajdziesz w tym staraniu,
 By w wolności bujały, nie żyły w karaniu,
 By się pasły powietrzem po ziemi szerokiej,
 Nogi wiatrolotnymi, by skały wysokiej
 Sięgały, i pustynie niedosze zwiedziły...

Wizję wolności człowieka przedstawiała szlachecka koncepcja «złoty wieków» i arkadyjski obraz dworaków ziemiańskich, niezależnych od społeczeństwa, wpisanych w rolniczo-leśny krajobraz, przewijające się przez poezję obrazy filozoficznych pustelni, domków rybaka, pasterza. S. H. Lubomirski — otoczony na co dzień dziedzi-
 cami złotej wolności — pragnie uciec od nich «między drobniej-

szej kondycji ludzi nieznacznie wmieszać się» i uciec w anonimowy tłum anonimowo. Uciec od ludzi, ale jeszcze utrzymać wiarę w dziedzictwo, być wolnym przez wyłączenie się.

Inne wersje ucieczki powstawały w kręgu literatury plebejskiej. W istocie nie są to obrazy ucieczki, lecz opisy przymusowego zepchnięcia ludzi innych warstw w... stan natury, gdzie — jak wiadomo — człowiek odzyskuje wolność:

Wolno się w rzece kąpać i przesypiać w wieży,
Wolno chodzić piechotą, gdy nie będzie koni,
Wolno głód mrzeć i nie pić, gdy trzosa grosza chroni.

(J. Jurkowski)

Szlachecki rząd wolnością poddawany krytyce w literaturze plebejskiej (nicował ów mit szczęśliwego życia w naturze także Jan z Kijana), był właściwie przez cały wiek XVII surowo oceniany przez piśmiennictwo szlacheckie, w różnych formach wyrażające niechęć do realizacji ustrojowego wzoru. Ów proces krytyki doprowadził w końcu do kryzysu barokowego humanizmu, do niewiary w wartość człowieka, co przesądziło los teorii «złotej wolności».

W oświeceniowych rozrachunkach z tradycją polska wolność staje się przedmiotem myślenia historycznego i szerszej refleksji społecznej. F. S. Jezierski pisząc o «dostojeństwie wolności polskiej» (ów kult jest bowiem wartością nadrzędną), zauważył, że aczkolwiek uznawało się ją za wartość «całego narodu», to jednak w praktyce przyznano ją tylko szlachcie, a winno się ją rozdzielić dla wszystkich mieszkańców swej ziemi («Niektóre wyrazy...»).

Wśród takich refleksji historycznych «złota wolność» jako teoria i sacrum barokowej kultury, atakowana w całości nie ginie bez śladu, lecz zgodnie z prawami dialektyki życia sacrum przemienia się w swoje przeciwieństwo — w profanum. Staje się symbolem źródeł upadku. Można powiedzieć w barokowym skrócie: umarła, aby żyć — w myśleniu historycznym — jako swoje przeciwieństwo.

Czesław Hernas