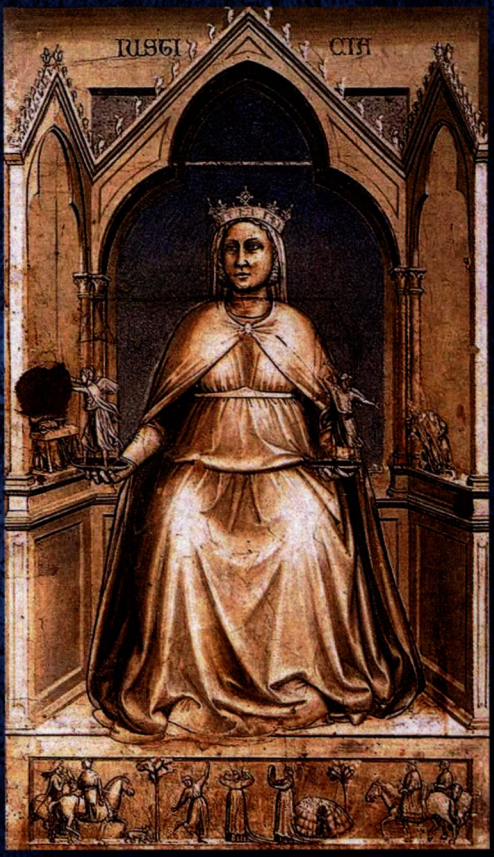
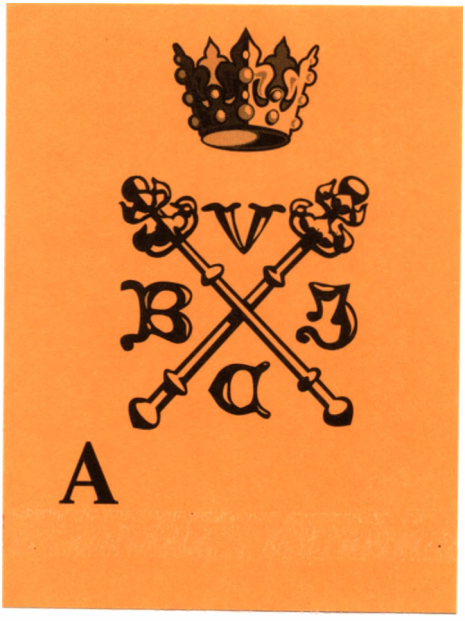
BIBLIOTHECA
UNIV. JAGELL.
CRACOVIENSIS

DOROTA PIETRZYK-REEVES



ŁAD RZECZYPOSPOLITEJ

Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska


V
B
J
Q
A

Ład rzeczypospolitej

Dorota Pietrzyk-Reeves

Ład rzeczypospolitej

Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska

Kraków 2012

© Copyright by Dorota Pietrzyk-Reeves, 2012

Recenzent:
dr hab. Anna Grześkowiak-Krwawicz, prof. UW

Opracowanie redakcyjne:
Justyna Wójcik

Korekta:
Mateusz Kijewski

Projekt okładki:
Igor Stanisławski

Na okładce wykorzystano zdjęcie czternastowiecznego fresku Giotta „Sprawiedliwość", Capella degli Scrovegni, Padwa.

Skład i łamanie:
anatta.pl

Książka dofinansowana przez Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego ze środków na Działalność Upowszechniającą Naukę oraz przez Instytut Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych UJ.

Praca naukowa finansowana ze środków budżetowych na naukę w latach 2009-2011 jako projekt badawczy nr N N116 231436.

ISBN 978-83-7638-229-6

KSIĘGARNIA AKADEMICKA Sp. z o.o.
ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel./faks: 12 43 127 43
akademicka@akademicka.pl

Księgarnia internetowa:
www.akademicka.pl

Spis treści

Uwagi wstępne ... 7
1. Klasyczna tradycja republikańska ... 9
2. Rzeczpospolita i jej ład – pojęcia klucze ... 14
3. Idee republikańskie w Polsce ... 19
4. Republikański wzorzec ładu – model interpretacyjny ... 21
5. Struktura pracy i stan badań ... 23

CZĘŚĆ PIERWSZA. Klasyczna tradycja republikańska ... 27

Rozdział I. Antyczna tradycja republikańska ... 29
1. Wspólnota polityczna i *res publica* ... 34
2. Sprawiedliwość i prawo ... 43
3. Cnota i dobro wspólne ... 50
4. Ustrój mieszany, źródła i cele władzy ... 60
5. Wolność i obywatelstwo ... 72

Rozdział II. Wczesnonowożytna tradycja republikańska ... 85
1. Humanizm i odrodzenie tradycji republikańskiej ... 85
2. *Republica* i *commonwealth* ... 103
3. *Civitas libera* i *vivere civile* ... 116
4. Prawo i cnota ... 129
5. Ustrój mieszany ... 142

CZĘŚĆ DRUGA. Dyskurs republikański w Polsce XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska ... 165

Rozdział III. Polska myśl polityczna XVI wieku ... 167
1. Początki humanizmu i myśli politycznej w XV wieku ... 168
2. Tło polityczno-ustrojowe ... 180
3. Specyfika polskiej myśli politycznej XVI wieku ... 190

Rozdział IV. Rzeczpospolita – wolna wspólnota polityczna ... 199
1. Rzeczpospolita (*res publica*) i pojęcie ładu ... 200
2. Jednostka a wspólnota ... 222
3. Sprawiedliwość i prawo ... 227
4. Paradygmat wolności ... 258

Rozdział V. Cnota i dobro wspólne ... 291
1. Moralne podstawy ładu ... 291
2. Cnota i dobro publiczne ... 302
3. Obywatelskość i powinności wobec rzeczypospolitej ... 316
4. Obyczaje, wychowanie, naprawa ... 327

Rozdział VI. Ustrój mieszany, źródła i cele władzy 337
1. Instytucjonalne podstawy ładu rzeczypospolitej 337
2. Źródła władzy i zasada zwierzchności 347
3. Ustrój mieszany i „monarchia mixta" 356
4. Król, senatorowie i posłowie 380
5. Wolna elekcja 400

Uwagi końcowe. Jeden czy wiele projektów republikańskich? 413

Bibliografia 423

Indeks osobowy 453

Summary 463

Uwagi wstępne

Civilis disciplina, nihil aliud est, quam vitae nostrae, civitatisque bene et iuste gubernandae scientia. (...) *Finis civilis disciplinae est, bonum civitatis, scilicet ipsum iustum: id autem est, publica utilitas*[1].

Laurentius Grimalius Goslicius

Kształtująca się w Polsce od XV wieku nauka o państwie była właściwie nauką o rzeczypospolitej, o dobrze urządzonej wspólnocie politycznej, której instytucje i prawa zakorzenione były w szerszym ładzie normatywnym. Pod wpływem klasycznej tradycji republikańskiej, jak będę dowodzić, umacniał się w Polsce pewien wzorzec ładu politycznego oraz pewien wzorzec myślenia o ładzie odnoszony do tego, co empiryczne, ale zawsze poza to, co empiryczne, a więc możliwe, wykraczający. Pojęcie ładu rzeczypospolitej rozwijane jest w namyśle politycznym XVI wieku, skupiającym się na istocie praworządnej, samorządnej wspólnoty politycznej, którego celem nie jest zaprezentowanie ujęć nowych i oryginalnych, lecz odnowienie idei i kategorii zakorzenionych w dziedzictwie klasycznym greckim i rzymskim.

Podejmując próbę interpretacji i usystematyzowania bogatej refleksji politycznej zawartej w namyśle i pismach polskich autorów XVI wieku, w ich wizji dobrze urządzonej rzeczypospolitej, chcę zwrócić uwagę na wykorzystywane przez nich i będące dla nich głównym punktem odniesienia dziedzictwo klasycznej tradycji republikańskiej. Nie proponuję krytycznego studium dorobku polskiej szesnastowiecznej myśli politycznej jako takiej, lecz jej głównych idei i koncepcji, ze szczególnym uwzględnieniem ich źródeł ideowych oraz szerszego miejsca w tradycji myśli politycznej ówczesnej Europy, a w szczególności jej związków z klasyczną tradycją republikańską[2]. Moim celem nie jest przedstawienie głównych stanowisk

---

[1] L. G. Goslicius, *De optimo senatore libri duo* (1568), Basilea 1593, s. 89. Przekład pol.: W. G. Goślicki, *O senatorze doskonałym księgi dwie. W których są wyjaśnione obowiązki urzędników oraz szczęśliwe życie obywateli i pomyślność państwa*, przeł. T. Bieńkowski, oprac. M. Korolko, Kraków 2000, s. 193.

[2] Do podjęcia tego projektu skłania także widoczny od ponad dwóch dekad wzrost zainteresowania dorobkiem klasycznej tradycji republikańskiej oraz próba wykorzystania ideałów i pojęć

i koncepcji formułowanych przez polskich myślicieli XVI wieku, lecz próba pokazania dyskursu, a w jego ramach idei, pojęć, koncepcji oraz kontekstu, w jakim się kształtowały[3]. Takie podejście pozwoli wskazać, czy da się je w prosty sposób zakwalifikować do tradycji republikańskiej, czemu służyć będzie porównanie polskiego dyskursu z tymi, które rozwijały się wówczas we Włoszech i na Wyspach Brytyjskich, tj. tymi, które współcześni badacze klasyfikują jako obywatelski humanizm lub republikanizm. Podejmuję więc jeszcze jedną próbę odczytania dzieł na dobre rozpoczynających dzieje polskiej myśli politycznej, przeżywającej w XVI stuleciu, tak jak i inne dziedziny, swój złoty wiek.

O potrzebie uprawiania w Polsce filozofii, jaką nazwalibyśmy społeczną albo polityczną, był przekonany autor, który wprawdzie główne swe dzieło ogłosił na początku XVII wieku, ale śmiało może być zaliczony w poczet myślicieli republikańskich wieku XVI, Sebastian Petrycy z Pilzna. Dostrzegając pewną słabość rodzimej filozofii w porównaniu z dziełami powstającymi w innych krajach europejskich, zauważył, że dziełem swoim, które miało polskiemu wykształconemu czytelnikowi przybliżyć pisma Arystotelesa o etyce, polityce i ekonomice, a zarazem wprząc w to refleksję własną, dostosowując niejako teorię Stagiryty do czasów mu współczesnych, chce do budowania gmachu rodzimej filozofii się przyczynić: „abyśmy my też przykładem narodów inszych mieli polską filozofię, przynajmniej jeśli nie możemy mieć naturalnej i trudnej, abyśmy wżdy tę obyczajową, łacniejszą"[4]. Ten trud budowania rodzimej filozofii został podjęty już w wieku XV, a znalazł pełną realizację w stuleciu następnym. Przedmiotem moich dociekań będą więc te koncepcje, te dzieła, które mają charakter najbardziej teoretyczny, filozoficzny, a zarazem te, w których w moim przekonaniu dorobek klasycznej tradycji republikańskiej został najpełniej rozwinięty. Idee polityczne XVI wieku, które kształtowały się w Polsce pod wpływem tej tradycji oraz własnego doświadczenia ustrojowego i politycznego, to zarazem dorobek umysłowy i kulturalny będący owocem przyjęcia głównych wartości renesansu oraz ich realizacji w polskim kontekście.

Republikańskie idee polityczne rozwijane w Polsce w XVI wieku chcę przedstawić w kontekście klasycznej tradycji republikańskiej, która wywarła istotny wpływ na myśl polityczną renesansu, a nie przez pryzmat nawarstwiających się przez dziesięciolecia interpretacji formułowanych szczególnie w wieku XIX i XX. Choć trzonem pracy będzie analiza poświęcona polskim wyobrażeniom ładu rzeczypospolitej formułowanym w XVI wieku, to właśnie ze względu na

przez tę tradycję wypracowanych we współczesnej filozofii i myśli politycznej. Zwrócenie w tym kontekście uwagi na dorobek polski wydaje się pożyteczne i uzasadnione.

[3] Nie będzie to więc opis poglądów poszczególnych autorów i ich dzieł przedstawianych w porządku chronologicznym, podobnym do tego, jaki zawdzięczamy Stanisławowi Tarnowskiemu i jego opracowaniu *Pisarze polityczni XVI wieku*, oprac. B. Szlachta, Kraków 2000. Idee republikańskie polskich autorów będą przedstawiane w ich kontekście historycznym i teoretycznym, a nie przez pryzmat ahistorycznego ich odczytania.

[4] S. Petrycy, *Przedmowa do Czytelnika*, [w:] tenże, *Przydatki do „Ekonomiki" i „Polityki" Arystotelesowej*, oprac. W. Wąsik, Warszawa 1956, s. 138, *Pisma wybrane*, t. 2.

istotne powinowactwo z klasyczną tradycją republikańską, odradzającą się w dobie renesansu, oraz ze względu na to, że Rzeczpospolita miała być ucieleśnieniem pewnego wzorca ładu politycznego określanego przez Cycerona mianem *res publica*, pierwsza część książki jest poświęcona właśnie klasycznej tradycji republikańskiej. Jest w moim przekonaniu niezbędne, by w pierwszej kolejności ustalić i ukazać republikański wzorzec myślenia o polityce, czyli udowodnić tezę, że to, co nazywam klasyczną tradycją republikańską, stanowi pewną spójną teorię ładu politycznego, która w okresie renesansu znalazła wielu kontynuatorów, w szczególności w miastach północnych Włoch, w Anglii, Holandii i Polsce[5].

1. Klasyczna tradycja republikańska

Pierwszym rozstrzygnięciem, jakie należy poczynić, realizując nakreślony wyżej cel badawczy, jest konieczność dookreślenia kluczowych dla prezentowanej tu analizy terminów: „klasyczna tradycja republikańska" i „ład rzeczypospolitej". Obydwa są przedmiotem sporu[6]. Przez klasyczną tradycję republikańską rozumiem tę tradycję myślenia o polityce, która bierze swój początek w Arystotelesowskim namyśle i znajduje kontynuację i rozwinięcie w starożytnym Rzymie, szczególnie w refleksji Polibiusza, Cycerona, Seneki, Liwiusza, Salustiusza. Jej odrodzenie następuje w renesansowych miastach włoskich, w szczególności we Florencji i w Wenecji, z czasem tradycja ta zaczyna wywierać wpływy w Niderlandach, w Polsce i w Anglii, choć jej podstawowe pojęcia ulegają wraz z postępami nowożytności istotnemu przeformułowaniu. Najistotniejsze kategorie właściwe tej tradycji to pojmowanie państwa jako teleologicznej, samorządnej wspólnoty politycznej oraz jako *res publica*, rzeczy publicznej, która jest wspólnym dobrem wszystkich obywateli, a co za tym idzie takie rozumienie polityki, które dotyczy budowania i podtrzymywania ładu politycznego opartego na prawie i słuszności,

[5] Wbrew tezie niektórych autorów, takich np. jak Frederic C. Lane, piszący, że „kontrast pomiędzy Italią a Europą północną jest uderzający. Wyłanianie się małych wspólnot politycznych z systemu feudalnego nie ograniczało się tylko do Włoch; za Alpami również powstawały lokalne jednostki samorządu, zyskujące w niektórych regionach dość znaczącą autonomię. Ale północne wspólnoty nie pozostawiły republikańskiej literatury politycznej porównywalnej do tej, jaką stworzyli Włosi. A ich embrionalny republikanizm nie był w jednakowym stopniu inspirowany odrodzeniem ideałów starożytnych", tenże, *At the Roots of Republicanism*, „American Historical Review" 1966, Vol. 71, No. 2, s. 415 (o ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia w tekście własne – D.P.-R.).

[6] Zob. np.: J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton 1975; I. Honohan, *Civic Republicanism*, London–New York 2002, s. 13-41; J. Maynor, *Republicanism in the Modern World*, Cambridge 2003; P. Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford–New York 1997; *Republicanism: A Shared European Heritage*, vol. 1-2, eds. Q. Skinner, M. van Gelderen, Cambridge 2002; *Machiavelli and Republicanism*, eds. G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli, Cambridge 1993; Q. Skinner, *Visions of Politics*, vol. 2: *Renaissance Virtues*, Cambridge–New York 2002; A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. i oprac. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 402-453.

czyli sprawiedliwego[7]. Przez pojęcie klasycznej tradycji republikańskiej rozumiem więc antyczną tradycję republikańską i jej wczesnonowożytne odrodzenie zachowujące centralne pojęcie *res publica*.

Od tak pojętej tradycji republikańskiej należałoby odróżnić republikanizm jako termin używany także w odniesieniu do nowożytnych teorii politycznych, które nie są teoriami klasycznymi, mają silne zabarwienie antymonarchiczne i, co najistotniejsze, zawarte jest w nich nowe myślenie o człowieku i ładzie, kształtowane w dużej mierze pod wpływem nowożytnego indywidualizmu i oświecenia. Najlepszym przykładem takiego zastosowania terminu republikanizm jest znana praca zbiorowa zatytułowana *Republicanism. A Shared European Heritage*, w której o republikanizmie mówi się niemal wyłącznie w odniesieniu do tradycji nowożytnej XVII-XIX wieku. Pojęcie republikanizmu jest mniej ostre i odnosi się je często do stanowisk antymonarchicznych; w odniesieniu do wieku XVI zasadne, jak się wydaje, jest posługiwanie się terminem *res publica* – rzeczpospolita lub „tradycja republikańska", aby uniknąć konfuzji pojęciowej. Jeżeli hasłem „polski republikanizm" obejmujemy zarówno szesnasto- i siedemnastowieczny republikanizm szlachecki, w którego centrum jest idea wolności i swobód obywatelskich, ale który nie ma nic wspólnego z antymonarchizmem, jak i antymonarchiczne wystąpienia osiemnastowiecznych republikantów, tracimy z pola widzenia istotę klasycznych idei republikańskich, których największy rozwój w Polsce miał miejsce w wieku XVI. Kategoria republiki (w jej pierwotnym, przednowożytnym sensie) odsyła do pojęcia praworządnego, sprawiedliwego ładu politycznego, którego jednym z najistotniejszych obok praworządności rysów jest dążenie do i troska o realizację dobra wspólnego, rozumianego jako najwyższe dobro wspólnoty politycznej, analogicznie do pojęcia najwyższego dobra w etyce. Jest to zgodne z fundamentalnym dla myślenia klasycznego ustaleniem Arystotelesa, według którego polityka to „umiejętność rządzenia państwem" i jest właściwie tą samą dyspozycją co rozsądek. Obok kategorii ustroju mieszanego, uznawanego za najlepszy typ porządku instytucjonalnego, zgodny z definicją rzeczypospolitej jako praworządnej wspólnoty politycznej, jednym z kluczowych pojęć klasycznej tradycji republikańskiej jest wolność, która jest możliwa do urzeczywistnienia tylko w wolnym państwie, *civitas libera*, w takim, w którym podlega się prawu, a nie władcy.

David Wootton zauważył przekornie, że klasyczna tradycja republikańska, mieszająca pojęcie republiki i monarchii, zapominająca, że łacińskie *res publica*

---

[7] *Res publica*, państwo rozumiane jako rzecz ludu, istnieje w przekonaniu Cycerona tylko wtedy, gdy jest dobrze i sprawiedliwie rządzone, czy to przez monarchę, czy przez optymatów, czy też przez sam lud – nie ustrój więc przesądza o istnieniu ładu rzeczypospolitej, lecz to, co jest dla tego ładu kluczowe, tj. wzgląd na sprawiedliwość. Jeśli tylko ktoś zagarnie państwo dla siebie, czy to tyran, czy np. grupa spiskowców, albo gdy rządzący przestają rządzić ze względu na sprawiedliwość, bo kieruje nimi chęć własnej korzyści, i używają wspólnoty politycznej do swoich celów, rzeczpospolita niejako przestaje istnieć, przestaje bowiem być rzeczą ludu. M. T. Cicero, *O państwie*, [w:] tenże, *O państwie; O prawach; O powinnościach; O cnotach*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1960, I.25, I.32, II.42, *Pisma Filozoficzne*, t. 2.

znaczy jedynie państwo i może to być albo monarchia, albo demokracja, albo arystokracja, jest w dużej mierze wytworem historyków, którzy najczęściej stronią od definiowania terminu „republika"[8]. Najlepszym historykiem republikanizmu jest według niego Franco Venturi, autor pracy *Utopia and Reform in the Enlightenment*, który na samym wstępie zaznacza, że nie interesują go historyczne źródła republikanizmu w Europie nowożytnej, to, czy więcej zawdzięcza on Peryklesowi czy Liwiuszowi, lecz faktyczne doświadczenie włoskich, flamandzkich i niemieckich miast, Holandii, Szwajcarii, Anglii i Polski, a więc źródła tradycji, która odrodziła się po okresie absolutyzmu i restauracji[9]. To Francja „przywróciła antyczną formę europejskiej tradycji republikańskiej"[10]. Prawdziwy republikanizm pojawiałaby się więc wraz z ustanowieniem republikańskiej formy rządów, a przynajmniej wraz z postulatem jej ustanowienia, i zastąpieniem monarchii republiką, a jego prawdziwymi wyrazicielami byliby w XVIII wieku angielscy *commonwealthmen*, żyjący w monarchii absolutnej Monteskiusz i Rousseau, natomiast w Polsce osiemnastowieczni republikanci z Adamem Wawrzyńcem Rzewuskim na czele. Wootton nie dostrzega jednak wskazanej wyżej potrzeby oddzielenia klasycznej tradycji republikańskiej od republikanizmu nowożytnego, uważając, że ta pierwsza jest tylko wytworem historyków. A przecież da się wyodrębnić w dziejach myśli politycznej dość spójną, choć oczywiście ulegającą modyfikacjom, republikańską teorię polityki/ładu politycznego, która swój początek bierze w filozofii starożytnej i odwołuje się do kilku centralnych pojęć/koncepcji powiązanych ze sobą. Jest to związek między obywatelską cnotą, samorządem i wolnością a prawem i ładem. Punktem wyjścia tej pracy jest teza, że da się przedstawić dziedzictwo klasycznej tradycji republikańskiej jako spójną koncepcję człowieka, jego natury oraz polityki i państwa (rzeczy publicznej, wspólnoty politycznej)[11].

Klasyczna tradycja republikańska jest przedmiotem sporu także co do tego, jakie było jej znaczenie w przeszłości i dziś, jak i co do jej początków i źródeł. Wielu autorów, np. Quentin Skinner i Philip Pettit, genezy tej tradycji upatruje w starożytnym Rzymie okresu republiki, czyniąc Cycerona jednym z pierwszych wyrazicieli republikańskiego ideału ładu politycznego[12]. W moim przekonaniu nie

---

[8] D. Wootton, *The True Origins of Republicanism, or* de vera respublica, [w:] *Il repubblicanesimo moderno. L'idea di repubblica nella riflessione storica di Franco Venturi*, a cura di M. Albertone, Napoli 2006. Por.: J. Hankins, *Exclusivist Republicanism and the Non-Monarchical Republic*, „Political Theory" 2010, Vol. 38, No. 4, s. 452-482.

[9] F. Venturi, *Utopia and Reform in the Enlightenment*, Cambridge 1971, s. 18.

[10] *Tamże*, s. 19.

[11] Da się oczywiście wyodrębnić kilka różnych wymiarów tego związku oraz kilka typów historycznych reprezentujących określony ideał polityczny. Zob.: P. Mouritsen, *Four Models of Republican Liberty and Self-Government*, [w:] *Republicanism in Theory and Practice*, eds. I. Honohan, J. Jennings, London–New York 2008.

[12] Por. np.: Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1, Cambridge–New York 1978; tenże, *Visions of Politics*, vol. 2: *Renaissance Virtues*, Cambridge–New York 2002; tenże, *Liberty before Liberalism*, Cambridge–New York 1988; tenże, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge–New York 2008.

da się oderwać myśli Cycerona od dziedzictwa starożytnej Grecji, w tym przede wszystkim od filozofii Platona i Arystotelesa, z których Cyceron obficie czerpie w swojej refleksji politycznej, dlatego swoją analizę antycznej tradycji republikańskiej rozpoczynam od namysłu filozofów greckich, a nie od autorów rzymskich; od Arystotelesa, pamiętając, że jego idee znajdą w renesansie licznych naśladowców i komentatorów[13].

W drugiej połowie XX wieku ukazało się wiele prac poświęconych tradycji republikańskiej, poczynając od pionierskiej w pewnym sensie monografii Zery Finka pt. *Classical Republicans. An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England* (1945) oraz monumentalnego dzieła Johna G.A. Pococka pt. *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (1975) i republikańskiego zwrotu w historiografii amerykańskiej[14], po liczne prace Quentina Skinnera poświęcone w szczególności włoskiemu renesansowi i republikanizmowi, jak również wielorakie próby ponownego podjęcia refleksji nad ideałami wyrastającymi z tej tradycji z myślą o kontekście współczesnym, wśród których na szczególną uwagę zasługuje książka Philipa Pettita *Republicanism. A Theory of Freedom and Government* (1997). Historiografia klasycznej tradycji republikańskiej zaczęła służyć wypracowywaniu nowej republikańskiej teorii wolności i ładu mającej znaleźć zastosowanie, co paradoksalne, w liberalnych demokracjach[15]. Nie podejmując się podobnego zadania w odniesieniu do polskiej teorii republikańskiej i prób czerpania z niej dzisiaj[16], w książce tej koncentruję się na analizie pojęciowej, dzięki której możliwe będzie ustalenie republikańskiego charakteru idei politycznych kształtowanych w Polsce w XVI wieku.

---

[13] Korzeni klasycznej tradycji republikańskiej w dziedzictwie antycznym grecko-rzymskim upatruje John G. A. Pocock, odwołujący się do Arystotelesa jako prekursora idei republikańskich i ukazujący wspólny trzon namysłu politycznego zapoczątkowanego w Atenach i kontynuowanego przez autorów republikańskich, z Machiavellim i Harringtonem na czele, w czasach nowożytnych, aż po rewolucję amerykańską zainspirowaną tą tradycją, J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment...* Do źródeł greckich i rzymskich odwołuje się także Iseult Honohan, dokonując rekonstrukcji „obywatelskiego republikanizmu", t a ż, *Civic Republicanism.*

[14] B. Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge (Mass.) 1967; J. R. Pole, *Political Representation in England and the Origins of the American Republic*, London 1969; G. S. Wood, *The Creation of the American Republic, 1776-1787*, Chapel Hill 1969.

[15] Dzisiejszy powrót do republikanizmu to powrót do tradycji wcześniejszej i w pewnym sensie alternatywnej wobec tradycji liberalnej, która pod koniec XX wieku, wraz z wystąpieniem Johna Rawlsa i upadkiem komunizmu, zaczęła przeżywać swoje apogeum. Zestawienie tych tradycji to przede wszystkim zderzenie par pojęć: wspólnoty politycznej i państwa, obywatela i jednostki, cnoty publicznej i indywidualnych uprawnień, wolności politycznej albo obywatelskiej i wolności indywidualnej (negatywnej). Zakłada się, że historiografia polskiego republikanizmu mogłaby się walnie przyczynić do wykształcenia nowej republikańskiej teorii politycznej odnoszącej się do współczesnego kontekstu polskiego, co jednak wymaga jeszcze obszernych badań i nie gwarantuje, że taka neorepublikańska teoria polska może rzeczywiście zostać wypracowana.

[16] Do prób wskrzeszania polskiej tradycji republikańskiej dzisiaj odniosłam się w tekście: *Kto nam ustanowi obywatelską wspólnotę? Republikańskie wzorce w demokratycznej Rzeczpospolitej*, „Pressje" 2009, teka 18, s. 89-93.

Pojęcie republiki w tradycji klasycznej nie odnosi się, tak jak dziś, do formy rządów przeciwstawianej monarchii, lecz do praworządnej, dobrze (czyli właściwie, zgodnie z rozpoznanym porządkiem rzeczy) urządzonej wspólnoty politycznej, do wspólnotowego życia i bytowania i dotyczy zarówno aspektu formalnego, czyli konstytucji, ładu instytucjonalnego, na którym się ta wspólnota opiera, jak i aspektu substancjalnego, wiążącego się z ustaleniem celów państwa jako trwałej, przekraczającej to, co partykularne, wspólnoty obywatelskiej. Republika miałaby być formą najwłaściwszą – bądź to jako ustrój mieszany, bądź jako arystokracja, bądź nawet rządy ludu – bo realizującą substancjalny cel, jakim jest dobre życie wspólnoty politycznej i jej mieszkańców, ugruntowane w rządach prawa i sprawiedliwości. To właśnie owe zasady i instytucje, które umożliwiają realizację takiego celu, składają się na ład rzeczypospolitej. Ideał republiki odnosi się w związku z tym w dużej mierze do tego, co powinne, jest pewnym postulatem dotyczącym celu, zasad i instytucji powstającej naturalnie wspólnoty politycznej, z czasem określanej mianem państwa[17].

Historycznie republika „była zarówno czymś uniwersalnym, istniejącym po to, by jej obywatele mogli osiągać wszystkie te wartości, jakie da się osiągnąć w tym życiu, jak i czymś partykularnym, skończonym i umieszczonym w czasie i przestrzeni. Miała swój początek oraz, w konsekwencji, swój koniec"[18]. Odnosiła się więc do ładu zarazem uniwersalnego, bo mającego charakter uniwersalnego wzorca, jak i skończonego, bo związanego z historycznym doświadczeniem ze wszystkimi jego konsekwencjami wynikającymi z ograniczoności ludzkiej wiedzy i usytuowania polityki w dziedzinie tego, co możliwe. Tradycja republikańska dotyczy każdorazowego zastosowania wydedukowanych z uniwersalnego wzorca podstaw ładu politycznego, jakim jest republika (analizowanego przeze mnie w dwóch pierwszych rozdziałach), do określonej rzeczywistości historycznej analogicznie do prawa naturalnego i stanowionego, będącego rezultatem odczytania zasad uniwersalnej sprawiedliwości.

Republikańska tradycja myślenia o polityce jest spuścizną wielu autorów podejmujących próbę teoretycznego sformułowania i uzasadnienia podstaw, na jakich ład danej wspólnoty politycznej miał się oprzeć, by zyskać kwalifikację ładu dobrze urządzonego, zgodnego z wymaganiami – niedającego się przecież w pełni urzeczywistnić, ale pojmowalnego – ideału rzeczypospolitej. Charakter tego uzasadnienia wynikał z konkretnego, historycznego doświadczenia danej wspólnoty politycznej i do niego się odnosił. W przypadku teorii Cycerona odwoływał się do doświadczenia republiki rzymskiej, w przypadku Niccola Machiavellego do doświadczenia republiki florenckiej, w przypadku Gaspara Contariniego do doświadczenia republiki weneckiej, zaś w przypadku Andrzeja Frycza Modrzewskiego do doświadczenia Rzeczypospolitej. Owa partykularność staje się nawet

[17] Zob. szerzej: D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta, *Republika*, [w:] *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 1081-1116.

[18] J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment...*, s. 3.

bardziej widoczna w renesansie, wraz z odejściem od filozofii spekulatywnej na rzecz filozofii praktycznej. O ile dzieło Arystotelesa ma charakter uniwersalnej nauki o polityce, a dzieło Cycerona jest swoistym odczytaniem tej uniwersalnej nauki pozostającym pod wpływem odmiennego doświadczenia politycznego, doświadczenia republiki rzymskiej, o tyle dzieło republikańskich myślicieli politycznych XV-XVI wieku wynika w dużej mierze z potrzeby wyjaśnienia zasad ładu republikańskiego w celu bądź jego utrzymania (jak w przypadku Wenecji), bądź przywrócenia (jak w przypadku Florencji), bądź naprawy (jak w przypadku Królestwa Polskiego), dlatego też ich namysł ma, obok charakteru teoretycznego, przede wszystkim charakter praktyczny, utrudniający niekiedy uznanie pism danego autora za przynależące do filozofii politycznej.

2. Rzeczpospolita i jej ład – pojęcia klucze

Dwie kluczowe dla tej pracy kategorie to pojęcie ładu oraz pojęcie rzeczypospolitej. „Ład rzeczypospolitej" to kategoria, która w moim przekonaniu i w prezentowanym w tej książce podejściu interpretacyjnym spaja refleksję autorów wykorzystujących i rozwijających republikańską koncepcję polityki. Ład, inaczej porządek, to słowo, które odnosi się do pewnych ustalonych związków między rzeczami; w przypadku wspólnoty politycznej będą to związki dotyczące podstaw, na których się ona opiera. Filozoficzne pojęcie ładu w swoim pierwotnym znaczeniu wiąże się z greckim terminem *logos*, czyli rozumny ład przenikający rzeczywistość. Koncepcja ładu wyrasta z presokratejskiej filozofii ukazującej, że sprawiedliwość jest zasadą kierującą uniwersum jako takim oraz ludzkim społeczeństwem. Takie rozumienie tego pojęcia obecne było również w literaturze greckiej, szczególnie w tragediach Ajschylosa (*Oresteja*), a następnie w dialogach Platońskich, gdzie ład (*kosmos*) jest symbolem doskonałości wynikającej z harmonii łączącej części stanowiące jakąś całość (np. wspólnotę polityczną)[19]. Według Platona siedliskiem doskonałości i harmonii miała być w pierwszej kolejności dusza ludzka, której cnota, sprawiedliwość, była zakorzenieniem wszystkich pozostałych cnót: mądrości, męstwa i umiarkowania. Powinnością człowieka było podtrzymywanie owej harmonii przenikającej rzeczywistość zarówno w duszy, jak i w społecznościach ludzkich[20]. Przedstawiciele klasycznej filozofii, zarówno Platon, jak i św. Tomasz, byli przekonani, że ludzkie kategorie odzwierciedlają obiektywny ład, niezależną od człowieka strukturę świata, którą jesteśmy w stanie uchwycić naszym rozumem[21]. To Platon wprowadził przejęte później przez św. Augustyna pojęcie kosmicznego ładu rzeczy ukształtowanego przez Dobro i będącego wcieleniem idei, a dla nas źródłem norm moralnych,

[19] J. Major, *Sir Thomas Elyot and Renaissance Humanism*, Lincoln 1964, s. 180.

[20] Por.: Platon, *Gorgias*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1991, 507 E-508A, s. 103-103.

[21] Zob.: É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1998, s. 254-256.

a więc także norm dotyczących urządzenia ciała politycznego, rzeczypospolitej[22]. Według Greków rozum odgrywał centralną rolę w poznawaniu owego kosmicznego ładu; człowiek racjonalny to taki, który zasadami w ów ład wpisanymi się kieruje, czyli – jak stwierdza Arystoteles – moralne postępowanie, bez którego nie sposób dążyć do doskonałości, wynika z właściwego rozeznania porządku celów, do których dążymy, przede wszystkim dzięki cnocie intelektualnej, *phronesis*[23].

Odejście od tak pojmowanego ontycznego ładu dokonuje się wraz z wystąpieniem Kartezjusza odrzucającego teleologiczny sposób myślenia i próbującego pojmować świat za pomocą metody analityczno-dedukcyjnej; poznanie pewne zaczyna się od nas samych, od idei, które odkrywamy w swoim umyśle i które nie posiadają już zewnętrznego źródła w postaci ładu ontycznego. Racjonalność substancjalna odnoszona do porządku bytu jest zastępowana racjonalnością instrumentalną pozwalającą konstruować normy, dzięki którym uzyskujemy kontrolę nad porządkiem życia i nauki. Znamienny przełom w filozofii polityki, który można uznać za dowód schyłku klasycznej tradycji republikańskiej w Europie oraz za paradygmat teorii politycznych oświecenia, w tym liberalizmu, dokonuje się w dziele Hobbesa proponującego taki model ładu politycznego, jaki wynika ze zgody racjonalnych jednostek i dokonywanych przez nie wyborów kierowanych nie poznaniem hierarchii ludzkich celów i obowiązków, jakie każdy człowiek ma wobec siebie – jak zakładała teoria Arystotelesa – lecz troską o samozachowanie. Hobbes i jego spadkobiercy przyjmują przekonanie, że nie istnieje dobro wspólnoty politycznej, które ta winna realizować jako właściwy jej cel, istnieje bowiem wiele dóbr, spośród których na pierwszym miejscu jest stawiana wolność jednostki i jej ochrona. Dawne pojęcie ontycznego ładu, którego odzwierciedleniem w świecie ludzkim miały być kategorie etyczne i polityczne, zostaje wyparte przez indywidualizm i ontologiczny nominalizm, nieznany Arystotelesowi i nieprzyjmowany przez przedstawicieli klasycznej tradycji republikańskiej, choć mający swoje korzenie już w średniowieczu, w wystąpieniu Ockhama, i to one stają się podstawą wyjaśniania ładu politycznego rozumianego teraz w kategoriach pewnych struktur tworzonych przez racjonalne jednostki.

Pytając o ład rzeczypospolitej w odniesieniu do antycznej i wczesnonowożytnej tradycji republikańskiej, pytamy więc przede wszystkim o te kategorie,

---

[22] Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003, ks. V, 452D; św. Augustyn, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, przeł. i oprac. W. Kornatowski, Warszawa 1977.

[23] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, [w:] tenże, *Etyka nikomachejska; Etyka wielka; Etyka eudemejska; O cnotach i wadach*, Warszawa 2000, *Dzieła wszystkie*, t. 5. W średniowieczu uznaniu organicznej koncepcji wspólnoty politycznej, mającej wzorzec w naturze, towarzyszyło przekonanie, że ma ona rzeczywisty byt, kiedy jest kierowana przez rozumnego władcę zdolnego do rozpoznania zasady bytu ustanowionego przez Boga, do czego nie było zdolne zbiorowisko jednostek. Zob.: Jan z Salisbury, *Policraticus albo O paplaninie dworaków i przekazach filozofów*, przeł. M. Kruk, oprac. L. Dubel, Lublin 2008, V.9, VI.21.

które stanowią o istocie rzeczypospolitej, które przesądzają o tym, że to właśnie rzeczpospolita może być uznana za wcielenie, uosobienie ładu zgodnego z istotą człowieka i naturą jego powinności rozpoznawanych przez rozum. Do takiego rozumienia odnosi się stwierdzenie Cycerona: „cnota jest doskonałym rozumem, który na pewno opiera się na naturze, tak samo więc i wszelka szlachetność"[24]; dobro nie zasadza się więc na mniemaniu, lecz na naturze[25], która nie jest niczym innym jak pewnym ładem przenikającym rzeczywistość. Wcześniej taka konstatacja pojawia się u Platona, dowodzącego, że Dobro zasadza się na wiedzy, a nie na mniemaniu, nie można więc sprowadzić go do każdorazowego indywidualnego wyboru, lecz do takiego, który wynika z woli kierowanej przez rozum. Przedmiotem teorii republikańskiej jest dobry ład polityczny, a w węższym znaczeniu dobry ustrój. Czyli kategoria ładu politycznego nie odnosi się tylko do zasad ustrojowych, do zespołu instytucji i sposobu politycznej organizacji zbiorowości, ale nade wszystko do norm i wartości, w oparciu o które pewne rozwiązania ustrojowe mogą dobrze funkcjonować. Jest to więc pojęcie szersze, ale i bardziej ukontekstowione, owe normatywne podstawy ustroju są bowiem kształtowane w określonym kontekście historycznym i społecznym i tylko w pewnym sensie mają charakter uniwersalny, w tym, w jakim odnoszone są do uniwersalnego wzorca rzeczypospolitej uchwytywanego przez rozum.

Termin „rzeczpospolita", który jest przełożeniem na polski łacińskiego terminu *res publica* wywodzącego się od Cycerona i tradycji rzymskiej, upowszechnił się w polskiej myśli politycznej w XVI wieku. Uchwycenie znaczenia, jakie temu pojęciu przypisywano, pozwoli przyjrzeć się trzonowi, można by rzec, teorii politycznej szesnastowiecznych autorów oraz temu, co wyróżniało ich refleksję na tle ówczesnej europejskiej refleksji politycznej, a także zastanowić się nad ogólniejszym problemem kształtowania się i źródeł głównych pojęć politycznych w polskiej myśli XVI wieku. W prezentowanych wówczas rozważaniach o rzeczypospolitej i jej naprawie zawierają się najistotniejsze kwestie filozofii polityki dotyczące istoty i celów państwa, jego ustroju oraz właściwego urządzenia instytucji politycznych, a także roli i powinności obywateli oraz władcy.

W wieku XVI następuje odejście, jeśli nie zerwanie, od pojęć i ustaleń filozofii politycznej wieków średnich, zastąpionej fascynacją i czerpaniem z autorów starożytnych, zarówno greckich, jak i rzymskich: Platona, Arystotelesa, Herodota, Polibiusza, Tukidydesa, Cycerona, Liwiusza, Tacyta i innych. Z ich pism wywodzi się ujęcie państwa – wspólnoty politycznej jako tworu samoistnego, wspólnoty najwyższego rodzaju dążącej do dobra swoich członków i uświęconej przez normy wyższego rzędu (prawo naturalne), urzeczywistniane dzięki rządom prawa, a nie ludzi. Myślenie to odżywa w wieku XVI, pozostając w dużej zależności od ustaleń greckich i rzymskich. Polska myśl polityczna nie jest tu wyjątkiem, przeciwnie, przywiązanie do owych ustaleń wydaje się silniejsze w Rzeczypospolitej

[24] M. T. Cicero, *O prawach*, [w:] tenże, *O państwie; O prawach; O powinnościach...*, I.16, s. 223.
[25] *Tamże*, s. 224.

niż gdzie indziej w Europie, zaś czerpanie wzorów instytucjonalnych ze starożytnych republik opartych na niewolnictwie jest w interesie dochodzącej do władzy szlachty. Cyceron staje się dla naszych mężów stanu nauczycielem stylu politycznego[26]. Państwo polsko-litewskie, jak zauważył Jan Siemieński, nie chciało brać przykładu z ustroju cesarstwa rzymskiego, „najświetniejszego, najbardziej fascynującego"[27]. Inaczej niż legiści opierający na doktrynie rzymskiej nowożytne dążenia do absolutyzmu, polscy teoretycy odwołują się do ideału rzymskiego republikanizmu, podnosząc w szczególności powagę senatu i zalety ustroju mieszanego, jedynego, który w pełni gwarantuje wolność. Urzeczywistnienie takiego ustroju, jak dowodził Stanisław Orzechowski w *Mowie do szlachty polskiej*, świadczyć miało o wyjątkowości polskiej formy rządu, dziełem szlachty polskiej będącej i prawdziwą wolność gwarantującej[28].

Łaciński termin *res publica*, którego sens wyznaczył namysł Cycerona, był w okresie wczesnonowożytnym rozmaicie stosowany, ujawniając istotne napięcie wpisane w tę kategorię odnoszoną raz do państwa jako takiego, raz do pożądanego ustroju, a raz do praworządnego, dobrze urządzonego ładu politycznego[29]. W początkach XVIII wieku terminu „republika" zaczęto używać wyłącznie w znaczeniu instytucji przeciwstawionej monarchii, a zwolenników takiej formy państwa, pośród których najsłynniejsi byli autorzy *Cato's Letters*, John Trenchard

---

[26] S. Kot, *Wpływ starożytności klasycznej na teorie polityczne Andrzeja Frycza z Modrzewa*, Kraków 1911, s. 94. Jak twierdzi Kot, „polscy pisarze w starożytnej Grecji lub Rzymie szukali – w sposób dość bezkrytyczny, nie zwracając uwagi na kontekst, w jakim się pojawiały – wzorów życia republikańskiego, najszerszych swobód obywatelskich, szlachta polska była wręcz zachwycona epoką republiki (...). Uległość starożytnym pod tym względem nie przyczyniła się zbytnio do wykształcenia politycznego szlachty", *tamże*, s. 33.

[27] J. Siemieński, *Polska kultura polityczna XVI wieku*, [w:] *Kultura staropolska*, Kraków 1932, s. 122.

[28] Zob.: S. Orzechowski, *Mowa do szlachty polskiej przeciw prawom i ustawom Królestwa Polskiego uporządkowanym przez Jakuba Przyłuskiego*, [w:] tenże, *Wybór pism*, oprac. J. Starnawski, Wrocław–Warszawa 1972, s. 98-114, *Biblioteka Narodowa*, seria 1, nr 210.

[29] Zastosowanie terminu *res publica* do państwa rządzonego przez monarchę jest powszechne w wiekach późniejszych, znajdujemy je u Salustiusza, a w XVI wieku u Bodina i niektórych autorów polskich i angielskich. Nie brak jednak takich tekstów, w których *res publica* jest równoznaczna z terminem „państwo", bez względu na to, czy jest to państwo praworządne, jak np. u piszącego w 1555 roku Nicolausa Biesiusa. Trzecie znaczenie przypisywane terminowi *res publica* czyni zeń odpowiednik greckiego terminu *politeia*, dotyczy więc nie tyle państwa jako takiego, lecz jego formy, widząc w republice przede wszystkim ucieleśnienie ustroju mieszanego (*res publica mixta*), które to rozumienie znajdujemy wśród twórców amerykańskiej konstytucji, a w XVIII wieku u Shaftesbury'ego. Dopiero w czwartym znaczeniu pojęcia *res publica* – tym przyjętym w nowożytności – obecne jest przeciwstawienie państwa określanego mianem republiki rządom jednego, czyli uznanie, że republika to przeciwieństwo monarchii. W języku łacińskim takie rozumienie pojęcia *res publica* pojawia się tylko u Tacyta, ale dopiero w 1431 roku Leonardo Bruni stwierdził, że jedyną praworządną republiką są rządy ludu, a Bartolomeo Scala broniący Florencji pod rządami Savonaroli będzie dowodził, że jedyną republiką, która może być tym mianem określana, jest – wbrew Cyceronowi – ustrój demokratyczny, czyli rządy wielu. Por.: D. Wootton, *The True Origins of Republicanism...*, s. 32.

i Thomas Gordon, określano mianem *commonwealthmen*[30]. Było to jednak charakterystyczne dla nowożytnej terminologii politycznej odejście od pierwotnego znaczenia terminu *res publica* odnoszonego do określonego ładu politycznego rozumianego celowościowo i nastawionego na realizację dobra wspólnego oraz opartego na rządach prawa[31].

Dla analizy przedstawianej w tej książce kluczowe jest pojęcie *res publica* odnoszące się do wspólnoty politycznej i jej praworządnego ładu, pojęcie centralne dla myśli politycznej XVI wieku, mocno zakorzenione w ideologii szlacheckiej i wpisane w nazwę państwa polskiego, które po zjednoczeniu z Litwą staje się Rzecząpospolitą Obojga Narodów. James Hankins dowodził ostatnio, że nowożytne pojęcie republiki kształtuje się we włoskim renesansie i odnosi do ustroju niemonarchicznego[32], ale będącego zarazem ładem mieszanym, zgodnym ze wzorcem ustalonym przez Polibiusza. Jeżeli teza ta jest prawdziwa, to teoria republikańska rozwijana w Polsce w XVI wieku byłaby, w przeciwieństwie do ujęć włoskich, częścią klasycznej tradycji republikańskiej, nie zawierała bowiem przeciwstawienia rzeczypospolitej monarchii, przeciwnie, obejmowała tym pojęciem właśnie monarchię będącą zarazem ustrojem mieszanym. Podobnie rzecz ma się w odniesieniu do szesnastowiecznej Anglii, gdzie pod wpływem klasycznych idei republikańskich zaczęto mówić o „monarchii mieszanej" lub „konstytucji mieszanej", o *Respublica Anglorum*, w której dziedziczna monarchia i hierarchiczny ład dały się zawrzeć w pojęciu rzeczypospolitej w szerokim sensie, rozumianym nie jako przeciwieństwo monarchii, lecz jako praworządna wspólnota polityczna, w której urzędnicy i obywatele mają na względzie dobro wspólne i która opiera

[30] Zob.: C. Robbins, *The Eighteenth-Century Commonwealthman*, Cambridge (Mass.) 1959.

[31] Na to odejście od klasycznego znaczenia interesującego nas terminu wpłynęło kilka czynników. W wieku XVIII klasyczne rozumienie państwa – republiki jako wspólnoty obywateli z konieczności zaczyna ustępować „republice kupców", czemu towarzyszy konfrontacja „cnoty" i „korupcji", interesu własnego i cnoty publicznej. Nieuchronnym rezultatem tego napięcia jest stopniowe zapoznawanie ujęcia republiki określającego wspólnotę polityczną nakierowaną na dobro ogółu, w której obywatelska służba postrzegana była jako wartościowy, wyróżniony rodzaj życia. Osiemnastowieczni myśliciele polityczni, jak wspomniany Trenchard, Viscount Bolingbroke czy Adam Ferguson, byli świadomi niemożności sprostania ideałowi republiki w chwili, gdy zaczynają dominować interesy prywatne odsuwające jednostki od wspólnoty. Zwracając uwagę na zepsucie (*corruption*) objawiające się utratą wolności obywatelskiej, a tym samym niezależnością sądów i działań, oraz postępującym wzrostem partykularyzmu, znajdowali oni pewne remedium w rozwiązaniach politycznych. Chodziło przede wszystkim o utrzymanie ustroju mieszanego i separację władz oraz o uznanie, że wolność odnosi się do takiego systemu, w którym, jak zauważał Adam Smith, „każdy jest całkowicie wolny w zakresie realizacji własnych celów na swój własny sposób", t e n ż e, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, przeł. G. Wolff i in., t. 2, Warszawa 1954, s. 687. Nieprzystawalność myślenia w kategoriach republiki jako *rzeczy wspólnej* do nowych warunków znamionował także rozwój paradygmatu „społeczeństwa" jako odrębnego od rządu czy państwa, zastępujący paradygmat wspólnoty politycznej, gdzie taki podział nie miał miejsca. Zob. szerzej: *The Invention of the Modern Republic*, ed. B. Fontana, Cambridge–New York 1994, s. 6-26.

[32] J. Hankins, *Exclusivistic Republicanism...*, s. 458.

się na „dobrej i sprawiedliwej konstytucji"[33]. Angielscy humaniści, podobnie jak inni przedstawiciele renesansu północnego, odwoływali się do idei republikańskich, zwłaszcza w ujęciu Cycerona, do pojmowania wolności indywidualnej jako sprzęgniętej z zasadą „wolnej wspólnoty politycznej", do koncepcji ustroju mieszanego uznawanego za najlepszą formę ustrojową, do prymatu *vita activa* nad *vita contemplativa* oraz do ujęcia cnoty obywatelskiej kojarzonej z pojęciem *ciuilitee*, broniąc zarazem zasady monarchicznej[34]. Już te zastrzeżenia każą nam zwrócić uwagę na swoistą konfuzję pojęciową, w jaką uwikłana jest historiografia klasycznej tradycji republikańskiej i republikanizmu, dającą się jednak osłabić, jeżeli idee klasycznej tradycji republikańskiej w ujęciu wczesnonowożytnym będziemy rozpatrywać przede wszystkim jako „substancjalne" kategorie ładu politycznego, a nie tylko kategorie ustrojowe, i jeżeli dopuścimy takie pojmowanie rzeczypospolitej (*res publica*), które – zgodnie z ujęciem i Cycerona, i Polibiusza wyjaśnianym w pierwszym rozdziale tej pracy – dotyczy ustroju mieszanego obejmującego czynnik monarchiczny, nieprzesądzającego jednak samej formy państwa ani tego, czy ów „czynnik monarchiczny" musi zawsze pochodzić z wyboru.

3. Idee republikańskie w Polsce

Okres odrodzenia w Polsce to czas nowych doświadczeń politycznych i ustrojowych, czas utrwalania parlamentaryzmu i rządów mieszanych oraz związanego z tym rozkwitu pisarstwa politycznego podejmowanego w różnych formach przez kilkunastu co najmniej autorów, którzy wnieśli ważny wkład w kulturę polską. Jednym z głównych wątków polskiej myśli politycznej XVI wieku jest kwestia „naprawy Rzeczypospolitej", odnosi się więc ona do konkretnych problemów funkcjonowania ustroju polskiego, posługując się przede wszystkim refleksją moralną, domagając się poprawy obyczajów, pielęgnacji cnót obywatelskich oraz troski o dobro wspólne. Jest w tym bez wątpienia spadkobierczynią klasycznej tradycji republikańskiej, którą – jak będę się starała udowodnić – wykorzystuje, a być może i rozwija w kontekście polskim. Centralną kategorią, jak wskazałam wyżej, która wydaje się właściwym kluczem do analizy polskiej szesnastowiecznej teorii republikańskiej, jest kategoria ładu rzeczypospolitej. Dla jednych wszak jest to ład wyobrażony, pożądany, dla innych już osiągnięty, który należy tylko utrzymać i umocnić. Jeżeli więc chcemy zrozumieć istotę właściwego namysłu republikańskiego, istotę teorii ładu rzeczypospolitej, która ukształtowała się w Polsce w XVI wieku, musimy zwrócić się do tego rdzenia republikańskiej teorii politycznej, jaki znajdujemy u starożytnych filozofów Grecji i Rzymu, w szczególności

[33] M. Peltonen, *Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought 1570-1640*, Cambridge–New York 1995, s. 2; M. M. Goldsmith, *Liberty, Luxury and the Pursuit of Happiness*, [w:] *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, ed. A. Pagden, Cambridge–New York 1987, s. 226-229.

[34] B. Szlachta, *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Kraków 2008, s. 322-323.

Arystotelesa i Cycerona. Ład republikański nie jest ładem antymonarchicznym, lecz dobrze urządzonym, najlepszym spośród tych, jakie dają się urzeczywistnić w wymiarze temporalnym.

Teoria polityczna posługująca się kategoriami charakterystycznymi dla klasycznej tradycji republikańskiej ma u polskich myślicieli specyficzne, bo uwarunkowane tym, co lokalne, żeby nie powiedzieć – empiryczne, zabarwienie. Zasadnicze pytanie, jakie stawiam, dotyczy jednak nie tyle samego kontekstu, ile związku polskiej myśli politycznej z klasyczną tradycją republikańską kontynuowaną i rozwijaną w tym samym czasie w republikach włoskich, szczególnie w Wenecji i Florencji. Na powinowactwo to wskazał już wyraźnie Stanisław Kot w wydanej w 1911 roku rozprawie pt. *Wpływ starożytności klasycznej na teorie polityczne Andrzeja Frycza z Modrzewa*, wątki przez niego poruszone domagają się jednak pełniejszego rozwinięcia. Konieczne jest przede wszystkim określenie dyskusyjnych przecież granic klasycznej tradycji republikańskiej, zawartości ideowej tej tradycji, właściwych jej kategorii myślenia o państwie, prawie, cnocie, wolności, władzy, polityce oraz człowieku jako ich podmiocie i dopiero w dalszej kolejności przyłożenie tych kategorii do refleksji autorów polskich, pokazanie, które z owych kategorii i wzorców myślenia były im bliskie i dlaczego, i czy można powiedzieć, że nie tylko je przyjmowali, ale też w twórczy sposób rozwijali. Zgadzając się z konstatacją, iż „polska ideologia republikańska zawdzięcza coś wcześniejszemu tu przykładowi włoskiemu, ale nie ma również wątpliwości, że zrodziła się ona przede wszystkim ze swoistych wymagań polskiej sytuacji polityczno-ustrojowej, w której tkwią źródła jej cech wyróżniających"[35], chcę zająć się nie „masową ideologią republikańską (...) zrodzoną w obronie interesów stanowych"[36], lecz tym namysłem, który czerpie z antycznej tradycji republikańskiej swoje pojęcia i swoją siłę argumentacji, przekształcając się niekiedy nawet w swego rodzaju utopię, ale odnoszącą się przede wszystkim do wzorca ładu rzeczypospolitej. Interesuje mnie więc republikanizm w węższym znaczeniu, rozumiany jako teoria normatywna, choć silnie odnoszona do tego, co empiryczne, i w tym, co empiryczne, zakorzeniona, dlatego też nie będę, tak jak Claude Backvis, odwoływać się do praktyki sejmowej[37], lecz do formuł wypracowanych przez pisarzy politycznych, do traktatów politycznych raczej niż do mów sejmowych, choć i te, w niektórych przypadkach, zostaną uwzględnione.

Lech Szczucki, uznając, że „myśl dojrzałego renesansu polskiego zdominowana jest w sposób wyraźny przez refleksję polityczno-społeczno-prawną", podkreślił

---

[35] S. Graciotti, *Europejskość umysłowości polskiego renesansu*, [w:] *Cracovia litterarum. Kultura umysłowa i literacka Krakowa i Małopolski w dobie Renesansu. Księga zbiorowa Międzynarodowej Sesji Naukowej w czterechsetlecie zgonu Jana Kochanowskiego (w Krakowie, 10-13 października 1984 r.)*, red. T. Ulewicz, Wrocław 1991, s. 55, przyp. 50.

[36] *Tamże*, s. 55.

[37] C. Backvis, *Główne tematy polskiej myśli politycznej w XVI wieku*, [w:] tenże, *Szkice o kulturze staropolskiej*, wybór i oprac. A. Biernacki, przeł. M. Daszkiewicz i in., Warszawa 1975.

nie tylko bogactwo przedstawianych przez polskich autorów propozycji, lecz także ich wysoki poziom intelektualny „w niczym nie różny od poziomu analogicznych wystąpień na Zachodzie Europy"[38]. Teza ta wymaga jednak uzasadnienia popartego szczegółowymi badaniami zarówno klasycznej tradycji republikańskiej, jak i myśli polskiej. Dlatego też moim celem jest ukazanie polskiej szesnastowiecznej teorii politycznej i jej związków z klasyczną tradycją republikańską, przesądzających, jak zakładam, o jej wybitnie republikańskim charakterze, wynikającym z tego powinowactwa, ale także ze specyfiki Rzeczypospolitej XVI wieku. Związki te badam przez analizę kluczowych kategorii wypracowanych przez antyczną i, będącą w pewnym sensie jej kontynuacją, wczesnonowożytną tradycję republikańską, zastosowanych następnie do interpretacji polskiego dyskursu politycznego XVI wieku. To właśnie na tym poziomie, na poziomie kategorii filozofii polityki można dostrzec zarówno istotę namysłu politycznego, jak i podobieństwa między refleksją polityczną różnych autorów, wyrastającą w odmiennych kontekstach, lecz odwołującą się do pewnego wspólnego zasobu pojęć składających się na wyobrażenie dobrze urządzonej wspólnoty politycznej-rzeczypospolitej, której podstawy da się teoretycznie uzasadnić. Zakładam więc, że różnorodne pisma polskich szesnastowiecznych autorów, wśród których wysuwają się na czoło tacy pisarze polityczni, jak Stanisław Zaborowski, Andrzej Frycz Modrzewski, Stanisław Orzechowski, Jakub Przyłuski, Wawrzyniec Goślicki, Andrzej Wolan, Krzysztof Warszewicki, Łukasz Górnicki i Sebastian Petrycy z Pilzna, wpisują się w pewien schemat ideowy charakterystyczny dla epoki odrodzenia i dający się analizować przez pryzmat pewnych ogólniejszych kategorii filozofii polityki wypracowanych przez klasyczną tradycję republikańską[39]. Zarazem jednak autorzy ci oraz szesnastowieczni publicyści czerpiący z tego samego dziedzictwa ideowego wypracowują różne, jak się wydaje, projekty republikańskie, w szczególności gdy idzie o kwestie ustrojowe, domagając się na przykład bądź wzmocnienia pozycji króla, bądź jej osłabienia.

4. Republikański wzorzec ładu – model interpretacyjny

Celem przyjętego w tej książce modelu interpretacyjnego jest ustalenie w oparciu o pisma autorów kształtujących klasyczną tradycję republikańską (antyczną i wczesnonowożytną) wzorca ładu politycznego, który w kolejnych epokach ulegał

[38] L. Szczucki, *Aspekty myśli polskiej XVI wieku*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, oprac. L. Szczucki i in., Warszawa 1978, s. 16, 17.

[39] Można oczywiście ukazywać specyfikę namysłu każdego z autorów, którym bliskie było dziedzictwo republikańskie, jak czyni np. C. J. Nederman (*Rhetoric, Reason, and Republic: Republicanisms – Ancient, Medieval, and Modern*, [w:] *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, ed. J. Hankins, Cambridge–New York 2000), doszukując się w tradycji republikańskiej różnych „republikanizmów", analiza taka nie przybliża nas jednak do zrozumienia ciągłości tradycji republikańskiej i roli, jaką odegrała w renesansowej Europie. Por.: B. Brugger, *Republican Theory in Political Thought: Virtuous or Virtual?*, Basingstoke 1999, s. 1-4.

ewolucji i był dostosowywany do określonych okoliczności, niemniej jednak jego trzon pozostawał ten sam, a tworzył go pewien ideał dobrze urządzonej praworządnej rzeczypospolitej, wolnej i samorządnej wspólnoty politycznej. Jej podstawy wynikały z refleksji nad człowiekiem jako istotą polityczną, jego miejscem w szerszym ładzie wyznaczanym bądź to przez Naturę, bądź to przez Boga oraz z doświadczenia politycznego. Metoda dochodzenia do owego wzorca polega na ustaleniu podstaw normatywnych ładu, tego, co powinne, ale i tego, co możliwe, wyrastające z określonego kontekstu.

W pierwszej kolejności podejmuję próbę ustalenia wzorca ładu republikańskiego w tradycji antycznej, dociekając następnie, w jaki sposób ów wzorzec, ulegający modyfikacji, został zastosowany w renesansie, w szczególności we włoskich republikach Wenecji i Florencji, w mniejszym stopniu w Anglii i Szkocji, ukazując jego wczesnonowożytną formę będącą źródłem inspiracji dla szesnastowiecznych pisarzy politycznych, myślicieli i filozofów w Polsce. Zasadnicze pytanie dotyczy znaczenia republikańskiego wzorca ładu na gruncie polskim, zastosowania tego wzorca, przystosowania go do polskiego doświadczenia i polskich dylematów, a być może także twórczego rozwinięcia, w szczególności w dziełach Andrzeja Frycza Modrzewskiego i Wawrzyńca Goślickiego. Postaram się wskazać, co wynikało z republikańskich idei samorządnej wspólnoty politycznej, prawa i sprawiedliwości, wolności i obywatelskiej cnoty dla pisarzy politycznych, których podejście, metoda i cel różniły się od tych charakterystycznych dla filozofów starożytnych, szukających nade wszystko uniwersalnej wiedzy o całości, a nie takiej, która znajdowałaby zastosowania tu i teraz, jak to się działo w przypadku poszukiwań humanistów. Zderzyć więc trzeba dwa typy myślenia i filozofowania, a w konsekwencji być może dwie nieco różne tradycje republikańskie, z których druga – tradycja wczesnonowożytna – bez wątpienia byłaby nie do pomyślenia bez pierwszej, antycznej, ale która zarazem postawiła sobie inny cel – była nie tylko w dużej mierze odtwórcza, ale i w znacznie większym stopniu odpowiadała na wyzwania praktyczne, na pytanie, jaki ład polityczny należy realizować i chronić. Doświadczenie polityczne myślicieli rzymskich różniło się od doświadczenia politycznego filozofów greckich, a jednak nie stanowi to przeszkody, by łączyć namysł polityczny Cycerona, Seneki, Polibiusza z namysłem Arystotelesa; analogicznie odmienne doświadczenie polityczne włoskich humanistów nie utrudniało im czerpania z dorobku zarówno greckiego, jak i rzymskiego.

Republikańska koncepcja polityki, która zostanie zapoznana w czasach nowożytnych wraz z wystąpieniem Hobbesa, zyskuje dzięki doświadczeniom włoskich republik nowy wymiar i przez to doświadczenie oraz towarzyszący mu namysł teoretyczny może być interpretowana. Skoro jednak aż do wystąpienia Guicciardiniego i Sarpiego punktem wyjścia jest dla niej zawsze tradycja klasyczna i doświadczenie bądź to ateńskiej *polis*, bądź – w szczególności – republiki rzymskiej, mamy do czynienia, jak się wydaje, z kontynuacją ideału republikańskiego wyrażonego w pojęciu *res publica* odnoszonego do sprawiedliwego i prawego ładu politycznego; zmieniały się problemy, jakie ten ład napotykał, wyzwania, przed

jakimi stawał, ale w warstwie normatywnej, postulatywnej był to wciąż ten sam wzorzec rzeczypospolitej, choć wpisywany w różne projekty republikańskie. Analiza pojęciowa przyjęta w tej pracy jako główna metoda badawcza pozwala nie tylko na rekonstrukcję idei i koncepcji politycznych formułowanych w antycznej i wczesnonowożytnej tradycji republikańskiej, ale jest także punktem wyjścia do ich krytycznej interpretacji i systematyzacji, otwiera też szerokie możliwości zastosowania metody porównawczej.

5. Struktura pracy i stan badań

Podporządkowana postawionym celom badawczym struktura pracy obejmuje dwie zasadnicze części. Pierwsza poświęcona jest klasycznej tradycji republikańskiej i służy syntetycznemu przedstawieniu najważniejszych idei i koncepcji składających się na wyobrażenie ładu rzeczypospolitej w tradycji antycznej (rozdział pierwszy) i w tradycji wczesnonowożytnej (rozdział drugi), w której dokonało się odrodzenie pojęć politycznych i etycznych starożytności. W drugiej części rozprawy przedstawiona zostanie analiza polskiej myśli politycznej XVI wieku, dla której, jak zakładam, oś rozważań stanowiło pojęcie rzeczypospolitej i jej ładu inspirowane klasyczną tradycją republikańską. W rozpoczynającym tę część rozdziale trzecim zawarłam niezbędne wprowadzenie dotyczące kontekstu historyczno-ustrojowego polskiej szesnastowiecznej myśli politycznej oraz ważnych rozstrzygnięć w teorii politycznej dokonanych przez autorów XV wieku, przyczyniających się do rozwoju humanizmu w Polsce. Najobszerniejszy rozdział czwarty jest poświęcony normatywnym podstawom rzeczypospolitej, czyli kilku kluczowym dla polskiej teorii politycznej XVI wieku kategoriom, takim jak: rzeczpospolita i wspólnota polityczna, sprawiedliwość i prawo oraz to, co określam mianem paradygmatu wolności, rozpatrywanym analogicznie do analiz przedstawionych w rozdziale pierwszym i drugim. W rozdziale piątym analiza republikańskiej teorii ładu politycznego rozwijanej w Polsce w XVI wieku zostaje dopełniona rozważaniami na temat kilku innych kluczowych kategorii odnoszących się do ładu rzeczypospolitej, takich jak cnota i dobro wspólne oraz obywatelskość, wychowanie i obyczaje, które są rozpatrywane z punktu widzenia ogólniejszego pytania o warunki trwania ładu republikańskiego. Kategorie te są rozważane w ścisłym związku z poczynionymi w rozdziale czwartym ustaleniami dotyczącymi wspólnoty politycznej, sprawiedliwości i prawa oraz wolności. W rozdziale szóstym przedstawiam wizję ładu instytucjonalnego charakteryzowanego jako ustrój mieszany, którego ład normatywny jest podbudową, oraz sposoby pojmowania źródeł i ograniczenia władzy, a także uzasadnienia i krytyki wolnej elekcji. Rozdział ten, podobnie jak rozdział wcześniejszy, jest także pomyślany jako próba szerszego spojrzenia na dorobek polskiego republikanizmu renesansowego z perspektywy klasycznej tradycji republikańskiej i sformułowania w oparciu o ten dorobek wniosków ogólniejszych, dotyczących istoty namysłu republikańskiego jako takiego. W całym tym przedsięwzięciu jest także próba częściowego, bo sporo już

uczyniono na tym polu, zadośćuczynienia temu, na co wskazywał Stanisław Kot, ubolewając, że polscy badacze sporo uwagi poświęcają wpływom starożytności na literaturę polską okresu odrodzenia, znacznie mniej zaś oddziaływaniu tejże starożytności na idee polityczne, życie publiczne oraz instytucje[40].

Jest to pierwsza monografia, która podejmuje próbę analizy polskich idei politycznych XVI wieku jako przynależących do tej tradycji myśli politycznej, którą określa się mianem klasycznej tradycji republikańskiej, dociekająca zarazem istoty namysłu politycznego formułowanego w ramach tej tradycji, jak i jej zawartości pojęciowej. Istnieje wciąż potrzeba syntetycznych opracowań, które pokazywałyby specyfikę i oryginalność na tle pism politycznych Zachodu polskiej refleksji politycznej XVI wieku i jej republikański charakter[41], choć nie brakuje prac poświęconych kwestiom szczegółowym, jak np. teorii reprezentacji czy kultury politycznej[42], oraz monografii poszczególnych autorów. Trud badania omawianej tu problematyki podejmowali przede wszystkim autorzy dziewiętnastowieczni, tacy jak Michał Bobrzyński i Adolf Pawiński[43], znajdujący wnikliwego kontynuatora w osobie Stanisława Kota na początku wieku XX oraz Eugeniusza Jarry, który od lat trzydziestych XX wieku przedstawiał liczne studia poświęcone pisarzom politycznym XV i zwłaszcza XVI wieku[44], w tym mało dziś znaną pracę pt.

---

[40] S. Kot, *Wpływ starożytności klasycznej...*, s. 11.

[41] Próbę taką podjął, choć w ograniczonym zakresie, już Stanisław Kot, por. jego: *Polska złotego wieku a Europa. Studia i szkice*, wybór H. Barycz, Warszawa 1987; *Rzeczpospolita Polska w literaturze politycznej Zachodu*, Kraków 1919. Przemyślenia i interpretacji polskiej tradycji republikańskiej podjęła się ostatnio przede wszystkim Anna Grześkowiak-Krwawicz m.in. w pracach: *Anti-Monarchism in Polish Republicanism in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, [w:] *Republicanism: A Shared...*, vol. 1; *Regina libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, Gdańsk 2006; *Noble Republicanism in the Polish-Lithuanian Commonwealth (an Attempt at Description)*, „Acta Poloniae Historica" 2011, Vol. 103, s. 31-65. Zob. też: R. Lis, *Wojciech Turski przeciw sukcesji tronu. Próba ponownego odczytania myśli republikańskiej z okresu Sejmu Czteroletniego*, „Politeja" 2011, nr 1; W. Bernacki, *Myśl polityczna I Rzeczpospolitej*, Kraków 2011.

[42] Tu w szczególności warto wymienić następujące opracowania: K. Grzybowski, *Teoria reprezentacji w Polsce epoki Odrodzenia*, Warszawa 1959; J. Ekes, *Trójpodział władzy i zgoda wszystkich. Naczelne zasady „ustroju mieszanego" w staropolskiej refleksji politycznej*, Siedlce 2001; S. Ochmann, *Rzeczpospolita jako monarchia mixta – dylematy władzy i wolności*, [w:] *Kultura, polityka, dyplomacja. Studia ofiarowane prof. Jaremie Maciszewskiemu w sześćdziesiątą rocznicę Jego urodzin*, red. A. Bartnicki i in., Warszawa 1990.

[43] M. Bobrzyński, *Jan Ostroróg. Studium z literatury politycznej XV wieku*, Kraków 1884; tenże, *Szkice i studia historyczne*, t. 2, Kraków 1922; A. Pawiński, *Jana Ostroroga żywot i pismo o naprawie Rzeczypospolitej. Studium z literatury politycznej XV wieku*, Warszawa 1884.

[44] E. Jarra, *Monumentum Ostroroga w świetle filozofii prawa*, „Themis Polska" 1933, t. 8, seria 3; tenże, *Wawrzyniec Goślicki jako filozof prawa*, „Themis Polska" 1931, t. 6, seria 3; tenże, *Jakub Przyłuski. Ewangelicki pisarz polityczny XVI wieku*, „Horyzonty" (Paryż) 1963, IX; tenże, *Łukasz Górnicki jako pisarz społeczny*, „Horyzonty" (Paryż) 1965, III; tenże, *Polskie piśmiennictwo polityczne*, „Horyzonty" (Paryż) 1963, V; tenże, *Sebastian Petrycy, medyk krakowski jako filozof polityczny*, „Horyzonty" (Paryż) 1964, XI-XII; tenże, *Andrzej Frycz Modrzewski, pisarz polityczny*, „Horyzonty" (Paryż) 1965, III.

Historia polskiej filozofii politycznej 966-1795 wydaną w Londynie w 1968 roku, która ma jednak zaledwie charakter przeglądowy i np. Stanisławowi Orzechowskiemu poświęca nieco mniej niż półtorej strony. Lukę tę stara się wypełnić Włodzimierz Bernacki w wydanej ostatnio pracy pt. *Myśl polityczna I Rzeczpospolitej* (2011). W tej książce chciałabym jednak wyjść poza pewne ramy nakreślone w szczególności przez obszerną pracę Stanisława Tarnowskiego i pokazać szersze tło filozoficzne szesnastowiecznej refleksji nad praworządnym ładem politycznym i jego republikański charakter poprzez ukazanie związków namysłu polskich autorów politycznych z klasyczną tradycją republikańską[45]. Istnieje bardzo wiele opracowań poświęconych literaturze polskiego renesansu, jej związkom z kulturą europejską oraz dorobkowi autorów tworzących w okresie złotego wieku[46], których nie sposób tu wszystkich wymienić, oraz sporo opracowań dotyczących różnych aspektów myśli politycznej[47], ale całościowa analiza pojęciowa teorii ładu

[45] Ukazania związków pism niektórych autorów XVI wieku z tradycją antyczną lub humanizmem renesansowym podjęli się tacy badacze, jak np. Stanisław Kot, Tadeusz Sinko i Jakub Z. Lichański, ograniczając się jednak do wybranego autora (S. Kot, *Wpływ starożytności klasycznej...*; T. Sinko, *Erudycja klasyczna Orzechowskiego*, Kraków 1939, *Rozprawy Wydziału Filologicznego PAU*, t. 65, z. 7; J. Z. Lichański, *Łukasz Górnicki. Sarmacki Castiglione*, Warszawa 1998). Tego zagadnienia dotyczy także starsza praca: B. Dembiński, *Stosunek włoskiej literatury politycznej do polskiej w XVI wieku*, [w:] tenże, *Z dziejów i życia narodu*, Lwów 1913; S. Kot, *Polska złotego wieku a Europa...*; J. Tazbir, *Kultura staropolska na tle europejskim*, [w:] tenże, *Spotkania z historią*, Warszawa 1979.

[46] Zob. np.: J. Pelc, *Literatura renesansu w Polsce*, Warszawa 1998; tenże, *Renesans w literaturze polskiej w kontekście europejskim*, Warszawa 1988; tenże, *Europejskość i polskość literatury naszego renesansu*, Warszawa 1984; K. Koehler, *Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego*, Kraków 2004; *Literatura staropolska w kontekście europejskim (związki i analogie). Materiały konferencji naukowej poświęconej zagadnieniom komparatystyki (27-29 X 1975)*, red. T. Michałowska, J. Ślaski, Wrocław 1977; *Odrodzenie w Polsce. Materiały sesji naukowej PAN 25-30 października 1953 roku*, t. 1: *Historia*, red. S. Arnold, Warszawa 1955.

[47] Zob. np.: S. Estreicher, *Kultura prawnicza w Polsce XVI wieku*, [w:] *Kultura staropolska*, Kraków 1932; C. Backvis, *Główne tematy...*; E. Opaliński, *Kultura polityczna szlachty polskiej w latach 1587-1652. System parlamentarny a społeczeństwo obywatelskie*, Warszawa 1995; S. Grodziski, *Obywatelstwo w szlacheckiej Rzeczypospolitej*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Prawnicze" 1963, t. 67, z. 12; W. Czapliński, *Główne nurty myśli politycznej w Polsce w latach 1587-1655*, [w:] tenże, *O Polsce siedemnastowiecznej. Problemy i sprawy*, Warszawa 1966; *Andrzej Frycz Modrzewski i problemy polskiego Odrodzenia*, red. T. Bieńkowski, Warszawa 1974; E. Kotarski, *Staropolska publicystyka polityczna. Rekonesans*, [w:] tenże, *Dziedzictwo i tradycja. Szkice o literaturze staropolskiej*, Gdańsk 1990; R. Pollak, *Wśród literatów staropolskich*, Warszawa 1966; H. Litwin, *W poszukiwaniu rodowodu demokracji szlacheckiej. Polska myśl polityczna w piśmiennictwie XV i początków XVI wieku*, [w:] *Między monarchą a demokracją. Studia z dziejów Polski XV-XVIII wieku*, red. A. Sucheni-Grabowska, M. Żaryń, Warszawa 1994; J. Maciszewski, *Szlachta polska i jej państwo*, Warszawa 1969; Z. Ogonowski, *Filozofia polityczna XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, Warszawa 1999; D. Pietrzyk-Reeves, *O pojęciu „Rzeczpospolita"* (res publica) *w polskiej myśli politycznej XVI w.*, „Czasopismo Prawno-Historyczne" 2010, t. 62, z. 1; *Tradycje polityczne dawnej Polski*, red. A. Sucheni-Grabowska, A. Dybowska, Warszawa 1993.

politycznego wypracowanych w Polsce w epoce renesansu jest przedsięwzięciem wymagającym jeszcze dużo wysiłku, którego z pewnością nie sposób będzie wyczerpać na kartach tej książki. O jego zasadności świadczą też wspomniane już próby podejmowane przez innych badaczy, dostrzegających potrzebę całościowego, wielodyscyplinarnego ujęcia tego tematu.

* * *

Ta książka jest rezultatem kilkuletnich badań, podczas których wiele razy miałam okazję dyskutować różne zagadnienia tu omawiane i korzystać z cennych uwag i przyjaźni Pana Profesora Bogdana Szlachty, Pani Profesor Anny Grześkowiak-Krwawicz, Doktor Iwony Barwickiej-Tylek, Doktora Steffena Hubera, Profesorów Noela O'Sullivana, Krzysztofa Koehlera, Davida Woottona i Blaira Wordena, Doktor Pauliny Kewes, Doktora Rafała Lisa oraz uczestników zorganizowanej przez mnie w 2011 roku konferencji „Law, Liberty, and Respublica". Chcę im serdecznie podziękować. Badania w Polsce i poza jej granicami przeprowadziłam dzięki wsparciu finansowemu Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej oraz Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Moi najbliżsi, Chris i Mark, którym dedykuję tę książkę, wykazali wiele cierpliwości podczas pracy nad nią oraz nieustanie i w miarę swoich możliwości wspierali mnie w tym przedsięwzięciu, za co szczególnie dziękuję.

Część Pierwsza

Klasyczna tradycja republikańska

Rozdział I
Antyczna tradycja republikańska

Współcześni autorzy przywołujący dziedzictwo klasycznej tradycji republikańskiej odnoszą się przede wszystkim do tego, co określają mianem rzymskiego republikanizmu, a więc raczej do dziedzictwa Cycerona i rzymskich oraz greckich historyków, rozwijanego następnie przez Machiavellego, niż do Arystotelesa[1]. Podstawowa różnica pomiędzy republikanizmem rzymskim a ideami wywodzonymi od Arystotelesa wiązałaby się z tym, iż ten ostatni uznaje wspólnotę polityczną nakierowaną na realizację najwyższego dobra pojmowanego substancjalnie, wynikającego z istoty i celu człowieka jako takiego za wspólnotę zarazem moralną. Związek etyki i polityki jest tu czymś zasadniczym, wyraża go fundamentalne stwierdzenie rozpoczynające *Etykę nikomachejską*, głoszące, że „polityka jest

---

[1] Zob. w szczególności: P. Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford–New York 1994, s. 19; tenże, *The Freedom of the City: A Republican Ideal*, [w:] *The Good Polity: Normative Analysis of the State*, eds. A. Hamlin, P. Pettit, Oxford–New York 1989; Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1, Cambridge–New York 1978; tenże, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge–New York 1998; B. Brugger, *Republican Theory in Political Thought: Virtuous or Virtual?*, Basingstoke 1999; Z. S. Fink, *Classical Republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England*, Evanston 1945; *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, ed. A. Pagden, Cambridge–New York 1987. W poszukiwaniu korzeni republikanizmu do Arystotelesa sięga przede wszystkim: J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton 1975. Por. krytykę podejścia Pococka w: P. Rahe, *Republics Ancient and Modern: Classical Republicanism and the American Revolution*, Chapel Hill 1992, vol. 1-2. W przekonaniu Pettita tym, co na przestrzeni wieków łączyło tradycję republikańską, był w dużej mierze szacunek i podziw dla tych samych autorów, częściowo zafascynowanie ideami i doświadczeniem republikańskiego Rzymu, częściowo zaś znaczenie przypisywane pewnym instytucjom, w oparciu o które miał być tworzony porządek polityczny, taki jak rządy prawa (*empire of law*), a nie rządy ludzi (*empire of men*) i mieszana forma ustroju, oraz cnocie obywatelskiej i szczególnemu pojęciu wolności rozumianej jako „wolność od dominacji", P. Pettit, *Republicanism...*, s. 20 i n.

nauką o poznaniu dobra najwyższego"[2]. Cnota, którą mają się kierować obywatele w działalności publicznej, nie może więc być czymś jakościowo różnym od cnoty dobrego człowieka. Stąd kluczowe we wspólnocie politycznej staje się kształtowanie charakteru człowieka; ład instytucjonalny ma być zestrojony tak, by sprzyjać określonemu typowi charakteru. Natomiast w republikanizmie rzymskim miałoby chodzić nie o dobro najwyższe wspólnoty politycznej i nakierowane na to dobro ujęcie cnoty, uczestnictwa i instytucji, lecz o realizację ideału *civitas libera*, wolnej rzeczypospolitej, w której nie jest się poddanym, lecz obywatelem, „panem dla samego siebie", a rządy prawa mają przede wszystkim chronić wolność tak pojętą.

Wydaje się jednak, że mamy dziś do czynienia z zasadniczym nieporozumieniem co do tego, o jakich właściwie źródłach jest mowa, gdy charakteryzuje się republikanizm rzymski, że w takim razie jest to republikanizm czerpiący nie z Cycerona, dla którego przecież fundamentalnym zagadnieniem jest prawo natury, prawo wyższego rzędu rozpoznawane przez rozum i wyznaczane przez „boski" porządek natury[3]. Współcześni badacze eksponujący dziedzictwo rzymskiego republikanizmu zdają się odwoływać nie tyle do Cycerona, ile raczej do epikurejczyków odrzucających Arystotelesowskie twierdzenie, że wspólnota polityczna to wspólnota najwyższego rodzaju, dążąca do realizacji dobra najwyższego, którzy będę inspirować myśl wczesnej nowożytności, a więc zarówno Machiavellego kontynuującego w jakiejś formie namysł republikański, jak i zrywającego z tym namysłem Hobbesa. Rozpoznanie źródeł klasycznej tradycji republikańskiej jest konieczne dla zrozumienia myśli politycznej renesansu, w której antyczne idee i koncepcje republikańskie – nade wszystko Arystotelesowskie i Cycerońskie – znajdą najszersze zastosowanie i ulegać będą stopniowej ewolucji i w której do głosu będą dochodzić wpływy epikureizmu i Tacyta[4]. Podejmując się przedstawienia syntezy idei politycznych antycznej, grecko-rzymskiej tradycji republikańskiej, postępuję więc niejako wbrew ustaleniom niektórych współczesnych badaczy krytykujących syntezę dokonaną przez Pococka i podkreślających, że nie

---

[2] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, [w:] tenże, *Etyka nikomachejska; Etyka wielka; Etyka eudemejska; O cnotach i wadach*, Warszawa 2000, 1094a, s. 77, *Dzieła wszystkie*, t. 5.

[3] Zob. szerzej: B. Szlachta, *Wolność republikańska. Na marginesie debaty o tradycji republikańskiej w „atlantyckiej" myśli politycznej*, „Państwo i Społeczeństwo" 2001, R. 1, nr 1, s. 228-229.

[4] Por.: I. Honohan, *Civic Republicanism*, London–New York 2002, s. 4-5; J. Maynor, *Republicanism in the Modern World*, Cambridge 2003, s. 13-21. Honohan, posługując się nie do końca trafnym określeniem „obywatelski republikanizm", uznaje, że jest to tradycja mająca grecko-rzymskie korzenie, która krystalizuje się u schyłku średniowiecza i prężnie rozwija w Europie i w Ameryce aż do wieku XVIII (s. 4), nie dostrzegając radykalnego zerwania z filozofią Arystotelesa, do jakiego pod wpływem przewrotu nominalistycznego dochodzi w wieku XVII. Uznając, że centralnym problemem podejmowanym przez tradycję republikańską jest wolność osób powiązanych ze sobą różnymi formami zależności w ramach wspólnoty politycznej, autorka ta pomija całą złożoność republikańskiego namysłu na temat szeroko pojętego ładu politycznego, w którym wolność bynajmniej nie musi być kategorią centralną.

sposób wskazać wspólnego grecko-rzymskiego trzonu teorii politycznej, którą można by określić mianem „antycznej" lub „klasycznej" tradycji republikańskiej[5]. Nie sposób zaprzeczyć, że dziedzictwo greckie i rzymskie różnią się, gdyż wyrosły na innym społeczno-ustrojowym podłożu, ale nie sposób też zaprzeczyć temu, iż autorzy rzymscy, dostrzegając wielkość i nieprzemijalność filozofii greckiej, przyswoili ją dla świata zachodniego oraz że w zakresie filozofii politycznej i etyki podjęli podobne poszukiwania, dociekając istoty dobrego i sprawiedliwego ładu politycznego i wypracowując podobny trzon pojęciowy i znaczeniowy na jego opisanie i konceptualizację[6].

Celem tego rozdziału jest ustalenie wzorca republikańskiego ładu politycznego odnajdywanego w tradycji antycznej greckiej i rzymskiej, w szczególności zaś w namyśle Arystotelesa i Cycerona oraz greckich i rzymskich historyków. To z ich ustaleń można wyprowadzić główne kategorie klasycznej tradycji republikańskiej w jej pierwotnym ujęciu, składającym się na spójną wizję praworządnego ładu politycznego określanego przez Cycerona mianem *res publica*. W kolejnych rozdziałach będę dowodzić, że wizja ta znajdzie zastosowanie i rozwinięcie w okresie renesansu, szczególnie we włoskich republikach, a w wieku XVI w Anglii i przede wszystkim w Polsce. Już jednak na tym etapie, niejako w punkcie wyjścia, zarysowuje się pewna subtelna różnica w ocenie, co tak naprawdę spaja ład polityczno-prawny w największym stopniu – czy cnota, a więc kwalifikacje moralne człowieka, czy rozwiązania instytucjonalne wspierające cnotliwość.

Antyczna tradycja republikańska bierze swój początek z filozofii Arystotelesa, którego teoria, spajająca dziedzinę etyki i polityki, będzie odtąd punktem wyjścia teoretycznych poszukiwań podstaw dobrego ładu politycznego podejmowanych przez filozofów polityki w okresie rzymskim oraz w średniowieczu i renesansie. Uzasadnione rozumowo kryteria tego ładu, wyrastające z doświadczenia miast-państw greckich, miały znajdować zastosowanie w różnych wspólnotach politycznych, w których sprawiedliwość i prawo oraz cnota i wolność zostały tak zespolone, iż można je było określać mianem dobrze urządzonej politei, a w ujęciach rzymskich *civitas libera*. Teoria Arystotelesa wyrasta oczywiście w określonym kontekście, ma na nią wpływ doświadczenie greckich *poleis*, jej charakter jest jednak uniwersalny w tym sensie, iż jej rozstrzygnięcia dotyczące natury człowieka i polityki do danego kontekstu historycznego się nie ograniczają, lecz odnoszą się do istoty rzeczy, wyjaśnianej przez Stagirytę poprzez ukazanie jej celu. Choć niektórzy badacze bardziej znaczący wkład do klasycznej tradycji republikańskiej przypisują Markowi Tuliuszowi Cyceronowi, to przecież u Arystotelesa

---

[5] E. Nelson, *The Greek Tradition in Republican Thought*, Cambridge–New York 2004, s. 2-5.

[6] Por.: S. Filipowicz, *Recepcja i rekonstrukcja. Geneza nowożytnego ideału republikańskiego*, [w:] S. Filipowicz, N. Gładziuk, S. Józefowicz, *Republika: rozważania o przemianach archetypu*, Warszawa 1995; P. Rahe, *Republics Ancient and Modern...*, s. 15-229; R. C. Wilson, *Ancient Republicanism: Its Struggle for Liberty against Corruption*, New York 1989; C. Nicolet, *The World of the Citizen in Republican Rome*, transl. by P. S. Falla, Berkeley 1980; *Machiavelli's Liberal Republican Legacy*, ed. P. A. Rahe, New York 2006.

znajdujemy niemal wszystkie te kategorie, które rozwijane są przez republikańskich myślicieli rzymskich. Zasadnicza różnica między grecką *polis* a republiką rzymską, na którą wskazał Chaim Wirszubski, polegać by miała na tym, iż o ile dla Platona i Arystotelesa było czymś oczywistym, że państwo powinno stwarzać warunki do dobrego życia, a prawo winno spełniać funkcję edukacyjną i moralną, w zgodzie z fundamentalnymi zasadami dobra i sprawiedliwości, o tyle w Rzymie w okresie republikańskim sama wielkość wspólnoty politycznej i jej kulturowe zróżnicowanie przesądzać miały o tym, że było to „zasadniczo wolne i tolerancyjne społeczeństwo", czyli takie, które nie narzucało jednolitego światopoglądu wszystkim swoim obywatelom. Dowodem na to miał być odnotowany przez Polibiusza brak państwowego systemu edukacji w okresie republikańskim[7]. Choć więc i w jednym, i w drugim kontekście obecny był dyskurs cnoty, to jednak jego waga w kontekście greckim wydaje się dużo większa i wynika zasadniczo z przedstawionego przez Arystotelesa, a poniekąd także przez Platona, *telos* człowieka, jakim jest doskonałość moralna i postrzeganie wspólnoty politycznej jako tej, która ową doskonałość moralną ma umożliwiać.

Arystotelesowska teoria właściwie urządzonego ładu politycznego, tego, co dziś nazwalibyśmy ideałem państwa, koncentruje się na kwestiach natury moralnej i etycznej, a nie na technice rządzenia i instytucjach; raczej na tym, co będziemy nazywać „ładem normatywnym", nie zaś na tym, co nazwiemy „ładem instytucjonalnym". Być może dlatego współcześni badacze, koncentrujący się na „stronie instytucjonalnej", nie chcą się u niego doszukiwać źródeł klasycznej tradycji republikańskiej, lecz wolą je znajdować w rzymskiej teorii politycznej, w której do głosu dochodzi właśnie aspekt instytucjonalny i w której można szukać „filozofii wolności i rządu". Moment „arystotelesowski" jest jednak fundamentalny dla całej klasycznej tradycji republikańskiej z wielu powodów wyjaśnianych szczegółowo w tym rozdziale; jest on także fundamentalny dla zrozumienia teorii rzeczypospolitej jako ładu politycznego i moralnego zarazem formułowanej w polskiej myśli politycznej XVI wieku.

Ateńska *polis* i w pewnym przynajmniej zakresie rzymska *res publica* były rozumiane jako moralne wspólnoty ludzi, których łączył podobny sposób życia. Pojęcie takiej wspólnoty było obecne w greckich miastach-państwach w V wieku przed Chrystusem, ale jego trwałą konceptualizację zawdzięczamy Arystotelesowi, który połączył ideę dobrego życia z samowystarczalną wspólnotą, umożliwiającą swoim członkom moralne doskonalenie. Było to możliwe dzięki zgodzie (jedności) odnośnie do tego, co tworzy ów wspólny sposób życia, czyli przekonań, cnót i obyczajów, podtrzymywanej przez przyjaźń umożliwiającą wzajemne poważanie wśród obywateli postępujących zgodnie z wymogami dzielności etycznej. Niewielki rozmiar takiej wspólnoty (*polis*) zapewniał poznanie charakteru każdego obywatela i wspólne deliberowanie oraz rządzenie w zgodzie z cnotą

[7] Ch. Wirszubski, *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge 1968, s. 46-47.

roztropności i umiarkowania, sprawiedliwości i męstwa. Wyrastająca z takiego namysłu klasyczna tradycja republikańska ukazywałaby w pierwszej kolejności, jak poprzez cnotę i wychowanie doskonalić człowieka i jego polityczną naturę. Polska szesnastowieczna teoria republikańska, bliska „momentowi arystotelesowskiemu", miałaby więc w tym zasadniczym punkcie różnić się od republikanizmu zachodniego, zarówno szesnasto-, jak i siedemnastowiecznego, w którym zdaje się przeważać „moment rzymski" (wyartykułowany w XVI wieku przez Machiavellego w *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*) znajdowany w tradycji antycznej przede wszystkim u Polibiusza, Salustiusza i Liwiusza, a w mniejszym stopniu u Cycerona, u którego kategorie moralne wciąż odgrywają istotną rolę. Dlatego też słuszne wydaje się podkreślanie Arystotelesowsko-Cycerońskich źródeł tradycji republikańskiej, które obejmują dziedzictwo greckie i rzymskie, ujawniające się z całą siłą u schyłku średniowiecza i w renesansie. Te niejako dwie tradycje rzymskie, tradycję historyków akcentującą moment instytucjonalny oraz tradycję Cycerona i stoików akcentującą moment substancjalny (cnotę), spaja kategoria ustroju mieszanego opartego na prawie.

U Cycerona, który miał się okazać jednym z najważniejszych autorów dla wczesnego i dojrzałego renesansu, znajdujemy charakterystyczne połączenie retoryki, filozofii i polityki, ale to nie filozofia jest w centrum jego aktywności, lecz oratorstwo i działalność publiczna w republikańskim Rzymie. Choć uznawał się za dłużnika wielu autorytetów filozoficznych starożytności, to jego dzieło jako całość wnosi znaczący wkład do retoryki, etyki i myśli politycznej[8], a rozważane w kontekście, w którym tworzył, oraz z punktu widzenia celów, jakie przyświecały jego działalności publicznej i filozoficznej, i wpływu, jaki wywarł na autorów późniejszych, zwłaszcza w okresie odrodzenia, ma bezsporną wartość historyczną. Cyceron podjął się wypracowania teorii politycznej, w której najważniejsze miejsce zajmuje pojęcie *res publica* używane na opisanie dobrego ładu politycznego. Pojmowanie państwa jako rzeczy publicznej i prawa jako zwornika wspólnoty politycznej oraz wywyższenie życia poświęconego służbie publicznej (*negotio*) nad

[8] Cyceron tak oto charakteryzował cele, jakie przyświecały jego teorii moralnej i politycznej: „A ponieważ pojęcia i zasady wszelkich umiejętności, które dotyczą słusznego postępowania, zawarte są w nauce mądrości zwanej filozofią, przeto zamyśliłem sobie naukę tę jasno przedstawić po łacinie. Postanowiłem tak nie dlatego, iżby nie można było nauczyć się filozofii z pism greckich i od greckich uczonych, lecz dlatego, iż zawsze byłem zdania, że ziomkowie nasi we wszystkim bądź sami wykazali większą mądrość niż Grecy, bądź udoskonalili to, co od nich przejęli", M. T. Cyceron, *Rozmowy tuskulańskie*, przeł. J. Śmigaj, [w:] tenże, *Rozmowy tuskulańskie; O przyjaźni; O starości; O wróżbiarstwie*, Warszawa 2010, I.1, s. 9. Zob. też: M. Plezia, *Twórczość filozoficzna Cycerona*, [w:] tenże, *Okruchy ze stołu Arystotelesa i Cycerona. Studia i szkice*, oprac. B. Brzuska, Warszawa–Kraków 2000, s. 118-126. Plezia zwraca uwagę, że celem filozofii Cycerona nie były wyłącznie ambicje czysto poznawcze, lecz przede wszystkim chęć „kształtowania i motywowania postaw intelektualnych i moralnych", przekonanie, że filozofia przynosi zbawienne owoce dla życia ludzkiego, jej cel jest więc nie tylko poznawczy, lecz także praktyczny, *tamże*, s. 119.

życie poświęcone kontemplacji i twórczości filozoficzno-literackiej (*otio*), a także – przedstawiona przede wszystkim w *De officiis* – rozbudowana teoria etyczna dotycząca relacji jednostka-wspólnota z charakterystyczną dla niej koncepcją powinności i obywatelskiej cnoty oraz koncepcja ustroju mieszanego to zagadnienia wymagające szerszej analizy pozwalającej przedstawić idee republikańskie rozwijane w republikańskim Rzymie wtedy, gdy zagrożony ład republikański znalazł w Cyceronie swojego gorliwego orędownika i teoretyka[9].

W pierwszej kolejności przedstawię analizę dwóch kluczowych pojęć odnoszących się do istoty państwa w klasycznej tradycji republikańskiej, którymi są wspólnota polityczna i *res publica*. Pojęcia te pozostają w ścisłym logicznym związku, pierwsze odnosi się bowiem do bytu politycznego powstającego w sposób naturalny, drugie zaś określa istotę ładu, jaki wspólnota polityczna tworzy, aby wieść dobre życie i realizować cel, dla jakiego powstaje. Fundamentalne rozstrzygnięcia dotyczące wspólnoty politycznej i jej genezy znajdujemy u Arystotelesa[10], zaś pojęcie *res publica* wprowadza i rozwija jako pierwszy Cyceron, biorąc za punkt wyjścia przekonanie uzasadnione przez Stagirytę, iż człowiek z natury żyje we wspólnocie politycznej, z natury jest istotą polityczną.

1. Wspólnota polityczna i *res publica*

Punktem wyjścia Arystotelesowskiego ujęcia samej natury i genezy rzeczywistości politycznej, tego, co dziś określamy mianem państwa, jest pojęcie wspólnoty politycznej – *koinonia politike*, powstającej naturalnie, w wyniku naturalnego uposażenia człowieka do bycia istotą polityczną (*zoon politikon*). Sedno tych rozważań znajdujemy w *Polityce* rozpoczynającej się od następującego stwierdzenia: „Skoro widzimy, że każde państwo-miasto jest pewną wspólnotą, a każda wspólnota powstaje dla osiągnięcia jakiegoś dobra (wszyscy bowiem w każdym działaniu powodują się względem na to, co im się dobrem wydaje), to jest jasną rzeczą, że wprawdzie wszystkie wspólnoty dążą do pewnego dobra, lecz przede wszystkim czyni to najprzedniejsza ze wszystkich, która ma najważniejsze ze wszystkich zadania i wszystkie inne obejmuje. Jest nią tzw. państwo-miasto (*polis*) i wspólnota państwowa"[11]. Człowiek jest istotą przeznaczoną do życia wspólnotowego (*physei politikon ho anthropos*)[12], ponieważ nie jest samowystarczalny

[9] Na temat wkładu Cycerona do myśli politycznej zob. np.: N. Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley 1988; A. A. Long, *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford 1987, s. 307-334; tenże, *Roman Philosophy*, [w:] *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, ed. D. Sedley, Cambridge–New York 2003, s. 200-203.

[10] Por. D.A. Ross, *Aristotle*, London–New York 1995, s. 247.

[11] Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, [w:] tenże, *Polityka; Ekonomika; Retoryka; Retoryka dla Aleksandra; Poetyka; Zachęta do filozofii; Ustrój polityczny Aten; List do Aleksandra Wielkiego; Testament*, Warszawa 2001, 1252a, s. 25, *Dzieła wszystkie*, t. 6.

[12] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1097b, s. 88. Por.: tenże, *Polityka*, 1253a, s. 28.

i nie do samotności, lecz „do współżycia z innymi się narodził"[13]. Ludzie łączą się dla samego życia we wspólnocie, które przedstawia wystarczającą wartość, przekraczającą zaspokajanie podstawowych potrzeb. Wspólnota polityczna jest najwyższą ze wspólnot tworzonych przez ludzi i tak jak każda inna wspólnota także ona ma charakter celowościowy; o tym, że jest wspólnotą najwyższego rodzaju, przesądza to, iż realizuje dobro przewyższające inne dobra; dobro, jakim jest szczęście i dobrobyt wszystkich jej członków. Jest wspólnotą samowystarczalną opartą na przyjaźni obywatelskiej i sprawiedliwości społecznej, łączącą ludzi, którzy są „sobie pożyteczni"[14]. *Koinonia politike* obejmuje i przekracza cele wspólnot mniejszych, takich jak rodzina, gromada czy gmina, zaspokajających tylko niektóre potrzeby swoich członków, jest „wspólnotą wspólnot"[15]. Wprowadzona w *Etyce nikomachejskiej* kategoria dobra najwyższego w odniesieniu do dziedziny politycznej, czyli do tego, co wspólne, utożsamiana jest z dobrem wspólnoty politycznej. Zauważmy, że pojmowanie państwa jako wspólnoty politycznej, obce nowożytnemu rozdzieleniu społeczeństwa i państwa, nie odnosi się do momentu rządzenia, aspektu jurydyczności czy pojęcia suwerenności. Istota wspólnoty politycznej, jej „pierwszeństwo" czy „przedniość" wynika z tego, iż „powstaje ona dla umożliwienia życia, a istnieje, aby życie było dobre"[16]. Tutaj najmocniej ujawnia się istota momentu substancjalnego w teorii Arystotelesa, ważniejszego i bardziej fundamentalnego niż moment formalny, czyli refleksja nad właściwym ustrojem.

To samo przekonanie o powołaniu człowieka do życia we wspólnocie odnajdziemy u Cycerona, dostrzegającego u wszystkich ludzi „nasiona towarzyskości", które niejako wywołują w nich potrzebę życia w zbiorowości[17]. Inklinacja do życia wspólnotowego wynika z porządku natury, którego człowiek jest częścią, i z jego rozumności pozwalającej mu ów wyższy porządek odczytać. Przeciwstawienie jednostki państwu jest tej tradycji obce, tak jak obce jej są pojęcia „jednostka" i „państwo"; skoro człowiek określa się przez przynależność do różnorakich wspólnot, w tym tej, która obejmuje je wszystkie, czyli wspólnoty politycznej, to jego życie i działanie jest w nich trwale zakorzenione, nie traktuje więc ich jako instrumentalnych dla swoich celów. Nie wynika z tego prosta konstatacja, że w tym ujęciu wspólnota stoi wyżej niż jednostka, czyli że w pewnym sensie jednostka jest wspólnocie podporządkowana, nie chodzi bowiem o prostą zależność

[13] *Polityka*, 1169b, s. 272.

[14] Nie znaczy to, że Arystoteles nie docenia innych wspólnot, w tym rodziny, które także mogą pozwolić na realizację wrodzonych predyspozycji do życia społecznego. Zob. np.: Arystoteles, *Etyka eudemejska*, przeł. W. Wróblewski, [w:] tenże, *Etyka nikomachejska; Etyka wielka; Etyka eudemejska; O cnotach i wadach*, Warszawa 2000, 1242a, s. 474. *Dzieła wszystkie*, t. 5. Por.: W. Wróblewski, *Filozofia praktyczna Arystotelesa i jej antropologiczne aspekty*, Toruń 1991, s. 74.

[15] D. Ross, *Aristotle*, s. 248.

[16] Arystoteles, *Polityka*, 1252b, s. 27.

[17] M. T. Cicero, *O państwie*, [w:] tenże, *O państwie, O prawach; O powinnościach; O cnotach*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1960, *Pisma Filozoficzne*, t. 2, I.26, s. 45.

czy podległość, lecz o zrozumienie istoty i celu wspólnoty, w której i dzięki której człowiek może spełniać swoje powinności i realizować swoje cele, w tym cel najwyższy, jakim jest szczęśliwe życie.

Naturalna wspólnota polityczna powstawała więc dla dobra i korzyści swoich członków i jako jedyna mogła i miała zapewnić im szczęśliwe życie, była to więc moralna wspólnota teleologiczna, nakierowana na realizację celu, jakim jest dobre życie. Polityka rozumiana przez Arystotelesa jako „nauka o poznaniu dobra najwyższego", czyli dobra wspólnoty politycznej, wymagała ustalenia zasad dobrego ustroju, dzięki któremu wspólnota ta mogłaby realizować cel wpisany w jej istotę. Państwo bowiem, czyli wspólnota polityczna, „nie jest zespoleniem ludzi na pewnym miejscu dla zabezpieczenia się przed wzajemnymi krzywdami i dla ułatwienia wymiany towarów. Wszystko to co prawda być musi, jeśli państwo ma istnieć, jednakowoż jeśli nawet to wszystko jest, to i tak nie jest to jeszcze państwo, bo jest ono wspólnotą szczęśliwego życia, obejmującą rodziny i rody, dla celów doskonałego i samowystarczalnego bytowania (...). Celem państwa jest zatem szczęśliwe życie, a reszta to środki do tego celu wiodące"[18]. Będąca „tworem natury" wspólnota polityczna[19] była „wspólnotą rodów i miejscowości dla doskonałego i samowystarczalnego bytowania"[20]. W teorii Arystotelesa znajdujemy także fundamentalne dla tradycji republikańskiej ujęcie wspólnoty politycznej jako społeczności ludzi wolnych, czyli takich, którzy nie podlegają despotycznej władzy, ta bowiem zaprzeczałaby celowi samej wspólnoty, czyli realizacji dobra publicznego.

Klasyczna tradycja republikańska, także w okresie renesansu, będzie się odwoływać do tego zasadniczego ustalenia, iż wspólnota polityczna jest wspólnotą naturalną, teleologiczną; niektórzy autorzy renesansowi jednak, w tym przede wszystkim polscy, będą akcentować także to, że jest to wspólnota moralna i że nie sposób wyobrazić sobie wolności bez cnoty. Tylko człowiek jest wyposażony w *logos*, czyli mowę i rozum, dzięki czemu posiada zdolność pojmowania dobra i sprawiedliwości, odróżniania tego, co sprawiedliwe, od tego, co niesprawiedliwe, i dzielenia się tą wiedzą z innymi, dzięki czemu potrafi ową wspólnotę „zestroić"[21]. Będących członkami wspólnoty politycznej ludzi łączyć miał wspólny pożytek, ponieważ „każdy w ten sposób zyskuje na udoskonaleniu życia"[22]. Człowiek jest zwierzęciem politycznym, jest bowiem istotą moralną i racjonalną i tylko w *polis* może urzeczywistnić cel, jakim jest szczęśliwe życie. Z tego wynikała wspomniana już jedność etyki i polityki, dwóch dziedzin filozofii praktycznej; etyka miała zajmować się dobrem najwyższym na poziomie jednostki, podczas gdy polityka dotyczyła życia wspólnotowego ludzi i urządzeń (ustroju) służących realizacji jego celów. Związek ten przejawiał się również w uznaniu, że cnota człowieka i cnota

[18] Arystoteles, *Polityka*, 1280b-1281a, s. 89.

[19] *Tamże*, 1253a, s. 27.

[20] *Tamże*, 1281a, s. 89.

[21] *Tamże*, 1253a. Por.: W. Wróblewski, *Filozofia praktyczna Arystotelesa...*, s. 79.

[22] Arystoteles, *Polityka*, 1278b, s. 84.

państwa jest zasadniczo ta sama: „Państwo jest wówczas cnotliwe, jeśli wszyscy obywatele uczestniczący w jego zarządzie są cnotliwi (...). Na to, by obywatele stawali się dobrymi i cnotliwymi, wpływają trzy czynniki, są nimi: natura, przyzwyczajenie, rozum"[23]. Wspólnota polityczna miała więc troszczyć się o cnotę[24], nie mogło jej być obojętne „życie etyczne" ludzi, to, czy kierują się cnotą rozsądku i postępują zgodnie z wymaganiami dzielności etycznej, skoro jej celem było dobre życie wszystkich. Wychowanie moralne i obywatelskie, uczenie się cnotliwego działania pozwalało dobrze działać w codziennym życiu społecznym i obywatelskim. O ile skłonności popychały człowieka do życia społecznego, bytowania z innymi, o tyle rozum skłaniał go do życia politycznego, do współdecydowania z innymi o tym, jak najlepiej urządzić wspólnotę polityczną. Filozofia polityczna stawała się w ujęciu Arystotelesa niejako przedłużeniem filozofii moralnej, wymagała właściwego pojmowania relacji między teorią a praktyką, między nauczaniem teoretycznym a ćwiczeniem[25]. To fundamentalne założenie o cnotliwości człowieka, która jest nieodzowną podbudową dobrze urządzonego i trwałego ładu politycznego rzeczypospolitej, będzie znajdować licznych orędowników wśród autorów późniejszych, przygotowując grunt pod teorie polityczne, które owemu momentowi cnotliwości będą przypisywać kluczowe znaczenie.

Wyjaśnienie Arystotelesowsko-Cycerońskiego rozumienia wspólnoty politycznej pozwala przejść do analizy pojęcia rzeczypospolitej (*res publica*), pojęcia kluczowego dla tradycji republikańskiej, bo spajającego teorie polityczne formułowane na przestrzeni kilku wieków[26]. O ile w czasach nowożytnych republika zaczęła oznaczać formę państwa i została przeciwstawiona monarchii, o tyle u początków tradycji myśli politycznej pojęcie to, obok opisowego, miało charakter normatywny, odnosiło się do pewnego pożądanego, właściwie urządzonego ładu politycznego[27]. Choć najpełniej zostało ono sformułowane przez Cycerona i odniesione przez niego do określonej wizji ładu politycznego, to pierwowzorem tego pojęcia jest Arystotelesowska *politeja* (*πολιτεφα*)[28].

---

[23] *Tamże*, 1332b, s. 203.

[24] *Tamże*, 1280b, s. 88.

[25] Por.: A. MacIntyre, *Różne rozumienia arystotelizmu: Arystoteles przeciw niektórym arystotelikom renesansowym*, przeł. P. Machura, [w:] tenże, *Etyka i polityka*, red. A. Chmielowski, Warszawa 2009, s. 64-65.

[26] W znaczeniu czysto semantycznym *res publica* oznaczała przez całe średniowiecze po prostu państwo, bez względu na jego ustrój. Zob.: O. Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, transl. by F. W. Maitland, Cambridge 1922.

[27] Zob. szerzej: D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta, *Republika*, [w:] *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004; D. Pietrzyk-Reeves, *O pojęciu „Rzeczpospolita"* (res publica) *w polskiej myśli politycznej XVI wieku*, „Czasopismo Prawno-Historyczne" 2010, t. 62, z. 1.

[28] Jednym z zarzutów, jakie można sformułować wobec niektórych prac poświęconych tradycji republikańskiej, np. wydanej kilka lat temu dwutomowej monografii *Republicanism. A Shared European Heritage* (eds. Q. Skinner, M. van Gelderen, Cambridge 2002), jest brak dookreślenia pojęcia republiki, którym autorzy tomów posługują się na rozmaite sposoby. Zob.: D. Wootton: *The True Origins of Republicanism, or* de vera respublica,

Res publica, rzecz publiczna, rzecz wspólna, rzeczpospolita, jest terminem łacińskim, który poprzedzał grecki termin *politeja*, obydwa bowiem używane były na określenie praworządnej wspólnoty politycznej niezależnie od jej ustroju[29]. *Politeja* rozumiana była niekiedy jako cnotliwe rządy wielu, oparte na demokratyczno-oligarchicznej konstytucji, w których nadrzędną rolę odgrywa prawo; przede wszystkim była to jednak nazwa pewnej formy ładu i „praworządnej wspólnoty", która spełnia cel, do jakiego jest powołana, czyli realizuje dobro wspólne. Jest to więc nazwa ładu, w którym ważny jest element substancjalny, a nie tylko formalny. Wyższość *politei* nad demokracją wynikała z tego, iż przekraczała ona to, co partykularne, wszelką interesowność, i nie dozwala utożsamiać dobra państwa z interesem rządzących. Była to nade wszystko praworządna wspólnota polityczna niezależna od jej formy ustrojowej (monarchicznej, arystokratycznej, demokratycznej lub mieszanej), odnoszącej się przecież do aspektu czysto formalnego z pominięciem wymiaru substancjalnego. Choć starożytni używali terminów *politeja* i *res publica* na określenie tego, co dziś nazywamy państwem, to odnosili się nade wszystko do wspólnotowego życia/bytowania, traktując formę ustrojową jako drugorzędną, podporządkowaną zasadniczemu celowi istnienia wspólnoty politycznej. Teoria polityczna przedstawiona przez Arystotelesa miała łączyć te dwa wymiary, substancjalny i formalny, ten drugi zawsze jednak podporządkowując pierwszemu i wyznaczając całemu późniejszemu namysłowi republikańskiemu sposób dociekania.

Termin *res publica* odnosi się więc przede wszystkim do treści wspólnoty politycznej, a nie tylko do jej formy, nie do tego, kto w państwie sprawuje najwyższą władzę, lecz do celu i sensu związku obywatelskiego, który Cyceron określa mianem rzeczy publicznej (*res populi*). Termin ten, podobnie jak tytuł dzieła, z którego pochodzi, na polski został przetłumaczony jako *Państwo*[30] (podobnie jak tytuł największego dialogu Platona, na angielski tłumaczonego raczej jako *Republic*, na

[w:] *Il repubblicanesimo moderno. L'idea di repubblica nella riflessione storica di Franco Venturi*, a cura di M. Albertone, Napoli 2006, s. 271-304. Zob. też recenzję Woottona poświęconą tomom *Republicanism: A Shared European Heritage* w: „English Historical Review" 2005, Vol. 120, s. 135-139.

[29] Wbrew postawionej przeze mnie tezie niektórzy badacze dowodzą, że brak jest takiego wyraźnego związku, termin *res publica* jakoby nie ma swojego odpowiednika w terminologii greckiej. Zob. np.: M. Schofield, *Cicero's Definition of Res Publica*, [w:] *Cicero the Philosopher: Twelve Papers*, ed. J. G. F. Powell, Oxford–New York 1999, s. 68. Ch. Wirszubski twierdzi wręcz, że greckie idee polityczne miały w związku z tym tylko powierzchowny wpływ na rzymskie teorie polityczne, tenże, *Libertas as a Political Idea...*, s. 42. Zob. też: M. L. Clarke, *The Roman Mind: Studies in the History of Thought from Cicero to Marcus Aurelius*, Cambridge (Mass.) 1956, s. 42-43.

[30] Zarówno w tłumaczeniu W. Kornatowskiego wydanym w 1960 r. (M. T. Cicero, *O państwie; O prawach; O powinnościach; O cnotach*), jak i w nowym tłumaczeniu I. Żółtowskiej (Marek Tuliusz Cyceron, *O państwie; O prawach*, Kęty 1999). Co ciekawe, w dziewiętnastowiecznym tłumaczeniu E. Rykaczewskiego tytuł dialogu Cycerona został przełożony jako *O rzeczypospolitej* (*Pisma krasomówcze i polityczne Marka Tuliusza Cycerona*, Poznań 1873, *Dzieła M.T. Cycerona*, t. 6).

niemiecki – *Politeia*, na francuski – *La République*, na włoski – *La Repubblica*), w oryginale łacińskim *De re publica*, w tłumaczeniu angielskim *On the Republic*, w tłumaczeniu niemieckim, podobnie jak w polskim, *Über der Staat*, w tłumaczeniu włoskim *La Repubblica*, a w tłumaczeniu francuskim *De la république*. Autor polskiego przekładu dialogu, Wiktor Kornatowski, konsekwentnie używa terminu „państwo" wszędzie tam, gdzie tłumaczy termin *res publica*; z kolei Iwona Żółtowska, autorka najnowszego tłumaczenia polskiego, używa naturalnego polskiego odpowiednika „rzeczpospolita", choć w tytule dzieła pozostawia „państwo". Kwestia tłumaczenia kluczowego dla tej pracy terminu jest nie bez znaczenia, termin „państwo" bowiem wszedł w użycie stosunkowo późno, we wczesnej nowożytności (uznaje się, że jednym z pierwszych myślicieli, który się nim posługiwał, był Machiavelli używający terminu *lo stato*). Quentin Skinner wskazał, że termin *res publica* odnosi się do wspólnoty politycznej, która powierza władzę księciu, królowi czy grupie rządzących, ale jej nie przekazuje, nie ma tu idei państwa odrębnego od społeczeństwa (ludu) czy wspólnoty[31]. Rzeczpospolita jest zbiorowością ludzką złączoną „wspólnością prawa"[32]. W przeciwieństwie do „rzeczypospolitej" termin „państwo" zaczyna się odnosić się do bytu politycznego odróżnionego od społeczeństwa (ludu), które bądź przekazuje suwerenność organowi władczemu, nie deleguje, lecz właściwie zrzeka się (jak w ujęciu Suáreza z początku XVII wieku), bądź zachowuje suwerenność, powołując strukturę polityczną (rząd chroniący i gwarantujący uprawnienia jednostek, jak w ujęciu Johna Locke'a). Powstaje wówczas swoista przepaść między społeczeństwem a państwem traktowanymi już jako byty odrębne. Taką ideę państwa wzmacniały koncepcje umowy społecznej Hobbesa i Locke'a, mówiące o powołaniu społeczeństwa oraz – rozumianego jako byt wobec niego odrębny – państwa. Dialog Cycerona należałoby więc tłumaczyć raczej jako „O rzeczypospolitej", ewentualnie „O republice", co dotyczy także dialogu Platona, na którym Cyceron się wzorował.

Poczyniwszy zastrzeżenia dotyczące terminologii, chciałabym teraz przejść do przedstawienia i analizy Cycerońskiej idei *res publica*, republiki w jej klasycznym ujęciu, pojęcia niezwykle ważnego dla zrozumienia polskiej myśli politycznej XVI wieku, gdzie posługiwano się spolszczeniem tego łacińskiego terminu – określeniem rzeczpospolita. Swoistą definicję pojęcia *res publica* formułuje Cyceron w słynnym zdaniu: „Rzeczpospolita (*res publica*) to wspólna sprawa, o którą dbamy pospołu, nie jako bezładna gromada, tylko liczne zgromadzenie, jednoczone uznawaniem tego samego prawa i pożytku płynącego z życia we wspólnocie"[33], a w przekładzie Wiktora Kornatowskiego: „Państwo (*res publica*) to rzecz ludu (*res populi*). Lud zaś to bynajmniej nie każde zbiorowisko ludzi skupionych dowolnym sposobem, lecz wielka ich gromada, zespolona przez uznanie tego

[31] Q. Skinner, *The State*, [w:] *Political Innovation and Conceptual Change*, eds. T. Ball, J. Farr, R. L. Hanson, Cambridge 1989, s. 90-131.

[32] M. T. Cicero, *Sen Scypiona*, [w:] tenże, *O państwie*, 13.3, s. 177 (wszystkie kolejne odesłania do tego dzieła, jeżeli nie zaznaczono inaczej, pochodzą z wydania z 1960 r.).

[33] Tenże, *O państwie*, przeł. I. Żółtowska, I.39, s. 26.

samego prawa i przez pożytek wynikający ze wspólnego bytowania. Zasadniczą przyczyną takiego zespalania się jest nie tyle słabość ludzi, ile pewnego rodzaju wrodzony pęd do życia zbiorowego"[34]. W drugim tłumaczeniu zachowane zostało oryginalne określenie rzeczypospolitej jako rzeczy ludu (*res populi*), czyli czegoś, co nie jest wobec niego zewnętrzne, lecz jest czymś, co ów lud tworzy jako związek obywatelski, w którym więzią łączącą jest prawo mające równą moc wobec wszystkich (dlatego za Arystotelesem taką praworządną wspólnotę polityczną można określić jako wspólnotę równych). Równość ta nie jest równością materialną, bo nie chodzi w niej o zrównywanie majątków czy zdolności, lecz równością formalną, dotyczącą zapewnienia wszystkim obywatelom równych praw. Czymże bowiem, jak dowodził Cyceron, jest *res publica*, „jeśli nie opartym na przepisach prawa związkiem obywateli?"[35]. Polibiusz w swoim określeniu rzeczypospolitej użył sformułowania *τῆ κοινῆ τοῦ πλήθους*, czyli wspólna sprawa ludu (być może do tego określenia odnosi się tłumaczenie Żółtowskiej)[36].

Wyjaśniając, czym jest *populus*, Cyceron wskazał, że oznacza to pewną gromadę (a nie zbiór jednostek), która powstaje naturalnie, naturalna bowiem, jak dowiódł wcześniej Arystoteles, jest skłonność ludzi do życia zbiorowego. Jest to ponadto gromada połączona pewnym wspólnym celem, jakim jest osiągnięcie pożytku wynikającego ze wspólnego bytowania, który miał na myśli Arystoteles, mówiąc o wspólnocie samowystarczalnej. To samo przekonanie pojawia się w *De legibus*, gdzie Attyk, jeden z rozmówców dialogu, dowodzi, że to bogowie wyposażyli człowieka w tę naturalną towarzyskość, a ponadto w te wspólne ludziom zasady współżycia oraz wzajemną życzliwość i dobroć[37]. Skoro więc, jak utrzymywali stoicy, jesteśmy częścią naturalnego ładu, Natury i podlegamy ustanowionym przez nią zasadom, nie sposób oddzielić prawa i ustaw od natury[38]. Potwierdzający taką interpretację ustęp znajdujemy również w *De officiis*: „Taż sama natura, posługując się oddziaływaniem rozumu, zbliża człowieka do człowieka, nakłania ich zarówno do używania wspólnego języka, jak i w ogóle do współżycia ze sobą, a przede wszystkim wszczepia w człowieka jakąś szczególną miłość względem wydanego na świat potomstwa i powoduje, że chce on, by istniały pomiędzy ludźmi gromady i społeczności, których byłby uczestnikiem"[39] (a nie po prostu członkiem). Cyceron nie wyjaśnia jednak w tym miejscu, czym jest „rzecz" owego

[34] Tenże, *O państwie*, przeł. W. Kornatowski, I.39, s. 44.

[35] *Tamże*, I.32, s. 51.

[36] *Sen Scypiona* zawiera odniesienie do rzeczypospolitej (*civitas*) jako bytu, i to takiego, którego istnienie wynika z porządku natury: „nic z tych rzeczy, co dzieją się na ziemie, nie jest owemu Bogu Najwyższemu, co rządzi wszechświatem, tak przyjemne, jak zbiorowiska i gromady ludzkie złączone wspólnością prawa i zwane państwami!" (*nihil est enim illi principi deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat, acceptius quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur*), tenże, *O państwie*, VI.13, s. 177.

[37] Tenże, *O prawach*, [w:] tenże, *O państwie; O prawach; O powinnościach...*, I.13, s. 217.

[38] *Tamże*.

[39] Tenże, *O powinnościach*, przeł. W. Kornatowski, [w:] tenże, *O państwie; O prawach; O powinnościach; O cnotach*, I.4.12, s. 332.

ludu, owej gromady, jak ją określiliśmy. Być może miano to należałoby odnieść do pewnego ładu, który owemu zgromadzeniu nazwanemu ludem zjednoczonym przez uznanie tego samego prawa i pożytku, jaki płynie ze wspólnego bytowania, pozwala osiągnąć jego cel, czyli dobre życie. Ład ten jest przede wszystkim ładem prawnym, normatywnym, odnosi się do ustanowienia i przestrzegania sprawiedliwości, która jest fundamentem związku obywatelskiego wolnych i równych obywateli, mającego – jak u Arystotelesa – charakter teleologiczny.

O tym, że nie element formalny, lecz substancjalny ma decydujące znaczenie przy kwalifikacji pewnego ładu politycznego jako *res publica*, przekonany był Cyceron, gdy głosił, że państwo rozumiane jako rzecz ludu istnieje tylko wtedy, gdy jest dobrze i sprawiedliwie rządzone, czy to przez monarchę, czy przez optymatów, czy też przez sam lud; nie ustrój więc przesądza o istnieniu ładu rzeczypospolitej, lecz to, co jest dla tego ładu kluczowe, tj. wzgląd na sprawiedliwość. Wszak, jak przekonywał Arystoteles, ważniejsza od formy rządu jest cnota rządzących. Jeżeli tylko ktoś zagarnie państwo dla siebie, czy to tyran, czy np. grupa spiskowców, albo gdy rządzący przestają sprawować władzę ze względu na sprawiedliwość, bo kieruje nimi chęć osiągnięcia własnej korzyści i używają wspólnoty politycznej do swoich celów, to rzeczpospolita niejako przestaje istnieć, przestaje bowiem być rzeczą ludu. „Kraj, gdzie jest tyran, nie ma spaczonej formy ustrojowej (...), lecz w ogóle nie jest państwem" (rzecząpospolitą – przyp. D.P-R.)[40], *res publica* bowiem ma być urządzona tak, by mogła trwać wiecznie[41]. Jest to bez wątpienia nawiązanie do Platońskiego *Państwa* i tego fragmentu dialogu, gdzie Glaukon za źródło sprawiedliwości uznaje ludzką słabość przejawiającą się w wyrządzaniu krzywdy innym, sprawiedliwość jest więc umową co do tego, że się nie będzie wzajemnie wyrządzało i doznawało krzywd[42]. Cyceron, podobnie jak Platon, taką kontraktualną interpretację sprawiedliwości odrzuca, uznaje bowiem dobitnie, że przyczyną powstania rzeczypospolitej, a wraz z nią ładu prawnego i sprawiedliwości, nie jest nasza słabość, lecz naturalna skłonność do życia w zbiorowości i podlegania prawu. Skoro „nic nie wiadomo o rozmyślnym ustanowieniu czy to innych sposobów łączenia się, czy to samego państwa", to powodem i racją tworzenia państwa jest „istnienie w ludziach niby jakowychś nasion towarzyskości"[43]. Owa naturalna skłonność do życia społecznego za sprawą rozumności mogącej rozpoznać zasady ładu-Natury łączy się z uznaniem mającego w niej źródło prawa, czyli jest wzmacniana więzią innego, niejako wyższego rodzaju.

Res publica w swoim pierwotnym znaczeniu nie jest więc tym, co w czasach nowożytnych określa się mianem republiki jako formy rządów przeciwstawianej

[40] Tenże, *O państwie*, III.31, s. 141-142.

[41] *Tamże*, III.23, s. 134. Św. Augustyn będzie dowodzić, stosownie do określeń Cycerona, że Rzym nigdy nie był państwem, ponieważ zawsze brakowało mu sprawiedliwości, tenże, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, przeł. i oprac. W. Kornatowski, Warszawa 1977, 2.21.

[42] Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003, 359A, s. 51.

[43] M. T. Cicero, *O państwie*, s. 44-45.

monarchii; termin ten odnosi się zarówno do monarchii, jak i do demokracji czy arystokracji, a z czasem przede wszystkim do ustroju mieszanego, nie określa formy państwa, jego ustroju, lecz wspólnotę polityczną, opartą na normach prawa wspólnotę obywateli, przyjmującą określony typ organizacji dostosowany do konkretnej wspólnoty. Nowożytnego przeciwstawienia republiki monarchii, ujawniającego się we francuskim terminie *république* jako nazwie ustroju, w którym najwyższe organy władzy (zwłaszcza „głowa państwa") pochodzą z pośrednich lub bezpośrednich wyborów i są powoływane na czas określony, nie da się odnieść do klasycznej tradycji republikańskiej, która poszukiwała nie tyle niemonarchicznej formy rządów, ile *optimum status reipublicae* (rzeczypospolitej najlepszej z możliwych)[44]. Rzeczpospolita nie miała być idealną formą ustroju, lecz rzeczą ludzką, urzeczywistnieniem potencji zawartych w naturze człowieka, a także rezultatem pewnego wysiłku i zabiegów, dzięki którym stawała się rzeczą wspólną. Jednym z tych zabiegów było dążenie do tego, by rzeczpospolita opierała się na rozumie, który we wspólnocie jest odpowiednikiem władzy królewskiej w duszy ludzkiej. Cyceron uznawał bowiem, że nie ma niczego wyższego nad rozum, który odsłania „boski" porządek natury oraz wyznacza wspólne dla wszystkich normy będące „prawami słusznego rozumu" i stanowiące podstawę wszelkich innych praw jako ich normatywny fundament. Nie jest to rozum kreujący, lecz zmagający się z przeciwnościami, poszukujący najlepszego rozwiązania i równowagi. Kryterium oceny prawa znajdowane jest tutaj wyłącznie w odwołaniu się „do naturalnego porządku", umożliwiającego „nie tylko odróżnienie sprawiedliwości od niesprawiedliwości, lecz także szlachetności od hańby"[45]. Prawo stanowione nie mogło więc być sprzeczne z owym rozpoznawanym przez rozum porządkiem, wyznaczającym to, co powinne, i pozwalającym określić treść ładu-rzeczypospolitej.

Res publica porównywana była przez Cycerona do melodii złożonej z różnych dźwięków harmonijnie ze sobą połączonych, której odpowiednikiem w państwie jest powszechna zgoda, będąca najlepszą więzią i gwarancją pomyślności, a znajdująca podstawę w sprawiedliwych rządach[46]. Towarzyszyło temu przekonanie, nieobce także Arystotelesowi, iż jedynie w państwie o stabilnym ustroju wieść można życie szczęśliwe, zarówno dzięki zwyczajowym rozwiązaniom, jak i dzięki prawu. Prawo naturalne, będące wyrazem rozumnego poczucia sprawiedliwości i słuszności, stanowić miało niezbędne spoiwo wspólnoty i jej najmocniejszą podstawę; zakładano, że każdy, kto posiada rozum, ma również poczucie sprawiedliwości, a więc także świadomość prawa naturalnego oraz poznanie prawa stanowionego. Co więcej, w świetle prawa naturalnego wszyscy ludzie mieli być równi. Wspólne przestrzeganie prawa stawało się więc jedną z naczelnych zasad społeczności i miało służyć największemu jej pożytkowi oraz wolności wszystkich jej członków. Wspólnota obywatelska, tak jak ją pojmuje Cyceron, jest więc

[44] Zob.: Seneka, *De beneficiis*, 2.20.2 (Seneka mówi o *optimus civitatis status*); M. T. Cicero, *O powinnościach*; tenże, *Rozmowy tuskulańskie*, II.27, s. 74.

[45] M. T. Cyceron, *O prawach*, I, XVI.45, s. 115 (w przekładzie I. Żółtowskiej).

[46] Tenże, *O państwie*, II, XLII.69, s. 63.

wspólnotą moralną, jest rzeczą ludzi, ich dobrem[47]. Ujawnia się tu charakterystyczne dla etyki starożytnej wyakcentowanie ważności relacji moralnych łączących człowieka z innymi ludźmi oraz ze wspólnotą, do której należy. Jest to zarazem wspólnota jurydyczna, oparta na prawie i sprawiedliwości, uznawanych od czasów Platona za fundamentalne podstawy rzeczypospolitej.

2. Sprawiedliwość i prawo

Konstytucyjna zasada postulowana przez Arystotelesa miała na celu dobro wspólne w przeciwieństwie do zasady właściwej tyranii, mającej na względzie jedynie interesy rządzących. Dzięki wspólnemu tworzeniu prawa nie tylko obywatele wzrastać mieli w mądrości, ale wzrastać miała także mądrość ogółu, przewyższająca mądrość najlepszego choćby prawodawcy[48]. Normy prawa, nakazujące postępować zgodnie z dzielnością etyczną, z cnotami wszelkiego rodzaju, stanowione ze względu na dobro wspólne, służyć miały jako ostoja sprawiedliwości będącej podstawą i zakorzenieniem wszystkich cnót. Była to koncepcja dynamiczna i celowościowa, określająca państwo (wspólnotę polityczną) poprzez właściwy jej cel, jakim było spełnienie jej natury.

Skoro wspólnota polityczna istnieje ze względu na cel, do jakiego jest powołana, konieczne jest ustalenie zasad, w oparciu o które ów cel mógłby być realizowany i które składałyby się na trwały ład. Zasada sprawiedliwości jest kluczowa w tym sensie, iż do niej ma się odnosić wszelkie prawo i porządek: „Sprawiedliwość jest zaś znamieniem państwa, wymiar jej jest bowiem podstawą porządku istniejącego we wspólnocie państwowej, polega zaś na ustaleniu tego, co jest sprawiedliwe"[49]. Celowi temu służyć miało słuszne prawo i oparcie ładu na prawie jako tym, co wspólne, z podkreśleniem, że w dobrym państwie to prawo, a nie osoba winno być suwerenem, bo tylko prawo „jest czystym, wyzbytym żądzy rozumem",

[47] Zob.: Ch. McIlwain, *Constitutionalism, Ancient and Modern*, Indianapolis 1975, s. 118. Zgodnie z interpretacją McIlwaina teoria Cycerona nie zakłada, że państwo jest wcześniejsze od jednostki, społeczeństwo jest bowiem dla niego czymś szerszym niż państwo; społeczeństwo i państwo nie są więc określeniami tego samego, tj. wspólnoty politycznej. Przekonanie Cycerona, że społeczeństwo jest pierwotne w stosunku do państwa, miałoby, zdaniem McIlwaina, czynić rzymskiego filozofa prekursorem nowożytnej myśli politycznej. Jest to teza kontrowersyjna, Cyceron bowiem uznaje państwo za naturalną wspólnotę polityczną, której celem jest dobro wszystkich jej członków; jest ona rzeczą wspólną, ponieważ opiera się na wspólnym dla wszystkich prawie (*ius civile*) będącym odbiciem prawa naturalnego (*ius naturale*). Wydaje się więc, że w ujęciu Cycerona społeczeństwo, czy raczej wspólnota, od samego początku ma charakter polityczny, trudno więc mówić tutaj o pojęciowym rozdzieleniu społeczeństwa i państwa.

[48] Arystoteles krytycznie odniósł się do Platońskiej koncepcji idealnego państwa, wskazując, że najlepszy ustrój nie jest ustrojem uniwersalnym, lecz takim, który najlepiej służy danemu społeczeństwu. Ustroje mogą się więc zmieniać w zależności od okoliczności i zasad rządzących określonym społeczeństwem, istotne jest jednak kryterium decydujące o tym, czy ustrój jest dobry, czy też zepsuty, wiążące się z odpowiedzią na pytanie, czy jest w nim realizowane dobro wspólne, czy też nie.

[49] Arystoteles, *Polityka*, 1253a, s. 28.

kto więc domaga się, by ono rządziło, „zdaje się domagać, by władał tylko bóg i rozum"[50]. To przekonanie jest obecne już w Platońskich *Prawach* i w tezie głoszącej, że podwaliny dobrego ustroju stanowione są przez prawo stojące wyżej niż rządzący. Ustrój mieszany miał być w tym modelowym państwie, o jakim mowa jest w dialogu, czymś pośrednim między monarchią a demokracją, opartym na równości (rozumianej analogicznie do późniejszej sprawiedliwości geometrycznej u Arystotelesa) i sprawiedliwości: równość, która „większemu więcej, mniejszemu mniej przydziela i darząc każdego tym, co odpowiada jego naturze, większe zaszczyty przyznaje mężom, którzy zaszli dalej na drodze cnoty, a tym, którzy nie zdążyli jeszcze się wykształcić i utwierdzić w cnocie, w należytym stosunku przydziela, co im przydzielić przystoi. Działalność polityczna niczym innym nie jest dla nas zaprawdę, jak wprowadzeniem w życie zasad sprawiedliwości, toteż do sprawiedliwości dążyć musimy i na tę równość mieć wciąż oczy zwrócone, gdy urządzamy (...) państwo. I kto będzie jeszcze kiedyś zakładał jakieś państwo, z tego punktu widzenia stanowić powinien swe prawa, nie dla korzyści kilku władców czy jednego, i nie z uwagi na lud, ale sprawiedliwość zawsze mieć musi na oku, (...) tzn. równość zgodnie z porządkiem natury uwzględniającą nierówność za każdym razem"[51]. Spełnienie tego wymogu miało gwarantować, że prawo (a nie podejmowane w taki czy inny sposób uchwały, choćby i uchwały całości, jeśliby tej zasady nie respektowały) stawało się elementem spajającym wspólnotę i tym, jak będzie zakładał Cyceron, co przyczynia się do jej pożytku albo, jak sądził Arystoteles, do powszechnej szczęśliwości.

W piątej księdze *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles zdaje się mówić o sprawiedliwości w węższym sensie, można jednak przyjąć taką interpretację, iż skoro traktuje sprawiedliwość jako dzielność nad dzielnościami, cnotę niejako kierowniczą w stosunkach między ludźmi we wspólnocie politycznej, to chodzi mu o sprawiedliwość w sensie, którego tu szukamy. Sprawiedliwość jest tą doskonałością etyczną, która kieruje stosunkami między ludźmi, jak i stosunkiem jednostki do siebie, w niej „wszystkich cnót zawarty jest kwiat"[52], oznacza ona zarówno słuszność, jak i uczciwość oraz umiarkowanie w działaniu. Tak rozumianej sprawiedliwości należy oczekiwać od każdego, kto rządzi, zgodnie z przywołanym przez Arystotelesa powiedzeniem Biasa, iż władza „ukazuje, jakim jest człowiek", czy jest sprawiedliwy, czy niesprawiedliwy, bo rządzący stale pozostaje w stosunkach z innymi ludźmi[53]. W tym kontekście, idąc za Platonem, można mówić, że „sprawiedliwość jest cudzym dobrem"[54], odnosi się bowiem każdorazowo do czyjegoś dobra, czy to wspólnoty politycznej, czy współobywateli, czy też władcy. W interpretacji św. Tomasza z Akwinu sprawiedliwość związana z prawem jest u Arystotelesa jedyną cnotą odnoszącą się wprost do dobra wspólnego, pociągającą jednak „swoim

[50] *Tamże*, 1287a, s. 103.

[51] Platon, *Prawa*, przeł. i oprac. M. Mykowska, Warszawa 1997, ks. VI, s. 204.

[52] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1129b, s. 169.

[53] *Tamże*, 1130a, s. 170.

[54] Por.: Platon, *Państwo*, 343C, s. 34.

rozkazem" wszystkie pozostałe cnoty[55]. W tym miejscu św. Tomasz dodaje ważną uwagę na temat cnót obywatelskich, których zadaniem jest „nie tylko działanie dla dobra całej wspólnoty, lecz także działanie dla dobra jej poszczególnych części, na przykład rodziny lub indywidualnej osoby"[56].

Znajdujemy więc u Arystotelesa, a wcześniej u Platona, dwa fundamentalne sposoby rozumienia sprawiedliwości, jeden odnoszący się do sprawiedliwości „normatywnej", wyznaczającej dobre i słuszne prawo, drugi odnoszący się do sprawiedliwości „cnotliwościowej". Wydaje się, że to w tym kontekście należy odczytywać Cycerońskie przekonanie, że sprawiedliwość jest jednym z dwu czynników, obok dobroczynności, utrzymujących „porozumienie między ludźmi i pewnego rodzaju wspólność życia". W sprawiedliwości „blask cnoty osiąga największą jasność" i to dzięki niej „ludzie zyskują sobie miano prawych"[57]. Do tego zagadnienia odnosi się również św. Tomasz, twierdząc, że sprawiedliwość jest największą z cnót, ponieważ kieruje działaniem, poprzez które człowiek zaprowadza ład zarówno w sobie samym, jak i w swoim stosunku do innych, skoro sprawiedliwość nakazuje oddawać każdemu to, co mu się słusznie należy[58].

Cnotę sprawiedliwości można przypisać człowiekowi, który postępuje zgodnie z prawem i ze słusznością, a niesprawiedliwość temu, kto wykracza przeciw prawu i słuszności. Z tej uwagi Arystoteles wyprowadza wniosek, iż wszystko to, co jest zgodne z prawem, jest sprawiedliwe, normy prawne mają bowiem na względzie to, co korzystne, i są stanowione ze względu na szczęście i trwałość wspólnoty[59]. Sprawiedliwość jest tą doskonałością etyczną, która kieruje stosunkami między ludźmi i dlatego „wydaje się czasem, że sprawiedliwość jest największą z cnót"[60]. Słuszność zaś odnosi się do równości w stosunku do osób, rzeczy i sprawiedliwego podziału, a dotyczy sprawiedliwości określanej przez Arystotelesa mianem wyrównującej i rozdzielającej. Jest jednak inny jeszcze rodzaj sprawiedliwości, z tym ściśle związany, odnoszący się do prawa i wspólnoty państwowej i określany mianem sprawiedliwości politycznej. Jest to taka forma sprawiedliwości, która dotyczy kształtowania samowystarczalnej całości, wspólnoty wolnych i równych wedle proporcji arytmetycznej bądź geometrycznej[61]. Dla zaistnienia takiej sprawiedliwość konieczne jest wpierw uregulowanie stosunków przez prawo. W tym znaczeniu można mówić o prawie jako o źródle sprawiedliwości i stąd słynne twierdzenie Arystotelesa, że „nie dopuszczamy do władzy jednostki, lecz prawo (*λόγος*), ponieważ jednostka sprawuje rządy dla własnej korzyści i staje się tyranem". Prawdziwy zaś władca „jest stróżem tego, co sprawiedliwe, a skoro

---

[55] Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach. Summa teologii I-II, 47-67*, przeł. i oprac. W. Galewicz, Kęty 2006, II.61.5, s. 191.

[56] *Tamże*.

[57] M. T. Cyceron, *O powinnościach*, I.7, s. 336.

[58] Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach...*, II.66.4, s. 233.

[59] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1129b, s. 169.

[60] *Tamże*.

[61] *Tamże*, 1134a, s. 180.

tego, co sprawiedliwe, to i tego, co równe"[62]. Prawo w znaczeniu *λόγος* jest regułą wynikającą z mądrości praktycznej i rozumu, nie każdemu więc prawu stanowionemu można to miano nadać, lecz tylko temu, które spełnia wymagania tej wyższej normy, sprawiedliwości w znaczeniu wyżej omówionym, nie „cnotliwościowym". Uściślenie tego rozumowania znajdujemy w *Polityce*, gdzie Arystoteles dowodzi, że gdy pytamy, kto w państwie powinien być czynnikiem decydującym, to musimy stwierdzić, iż powinny rządzić prawa i to „prawa właściwie ujęte", tzn. dostosowane do właściwego ustroju[63]. Kiedy kilka wieków później św. Augustyn będzie dowodził, że nie istnieje państwo bez sprawiedliwości, będzie niejako potwierdzał Arystotelesowskie przekonanie, że sprawiedliwość jest dobrem w państwie, bo dotyczy tego, co dla ogółu pożyteczne. Sprawiedliwość polityczna, związana z prawem i słusznością, odnosi się więc wprost do dobra wspólnego, rozumianego jako dziedzina tego, co pożyteczne dla wspólnoty. Podstawowym wyznacznikiem treści prawa była więc realizacja dobra wspólnego, wiążąca władzę prawodawczą co do treści stanowionych norm, które nie mogły być sprzeczne z prawem naturalnym odczytywanym przez rozum ludzki i ujawniającym się w ludzkich skłonnościach pochodzących z duszy. Normy prawa miały być zasadniczo zgodne z normami moralnymi, ponieważ „to, co jest zgodne z prawem, jest przeważnie identyczne z tym, co dyktuje dzielność etyczna w ogóle; wszak prawo nakazuje postępować zgodnie ze wszystkimi cnotami, nie pozwala zaś postępować w sposób podyktowany przez którąkolwiek z wad. Wszystko zaś, co prowadzi do dzielności etycznej w ogóle kształtowane jest przez postanowienia prawne, które dotyczą wychowania dla życia politycznego"[64].

Nie każde wyjawienie woli prawodawcy kojarzy Arystoteles z prawem jako tym, co powszechne i co spaja wspólnotę, skoro przeciwstawia prawo i uchwały, sugerując, że to, co powszechne, stanowi kryterium oceny uchwał i z nich się nie wywodzi. Nawet jeśli za monarchę ma się lud jako „jednostka zbiorowa", nawet gdy „panuje ogół: nie każdy z osobna, ale wszyscy razem, wzięci jako całość", to przecież prawa już nie panują i to, co wspólne, znajduje się w niebezpieczeństwie lub nawet zostaje zniweczone. Dla tak pojętych rządów ludu nawet „demokracja" nie jest właściwym mianem, rządy te stają się natomiast racją zatraty przez wspólnotę „waloru państwa" lub „waloru politycznego", gdyż stanowią analogon tyranii, nie są ograniczone prawem, lecz uzasadniają dowolne i arbitralne ustalanie treści reguł obowiązujących tylko z czyjejś woli[65]. Zarówno tego rodzaju „rządy ludu", jak i jednoosobowo sprawowana tyrania są zaprzeczeniem *politei* (rzeczypospolitej), która może mieć formę

[62] *Tamże*, 1134b, s. 181.

[63] Tenże, *Polityka*, 1282b, s. 92-93.

[64] Tenże, *Etyka nikomachejska*, 1130b, s. 172.

[65] Arystoteles stwierdzał w *Polityce*, że lepiej jest dla państwa, jeśli jego prawa są złe, lecz trwałe, niż gdy prawa ciągle się zmienia, otwierając drogę relatywizmowi (*Polityka*, 1268b, s. 62). Nacisk na demokratyzację prawa, która była bliska poglądom sofistów, skutkował takim ideałem państwa, w którym „można żyć, jak się komu podoba", co zaprzecza możliwości położenia trwałych podwalin pod gmach państwa, czego podjęli się zarówno Platon, jak i Arystoteles.

demokratyczną tylko wtedy, gdy panuje w niej prawo, a lud bierze jedynie „udział w rządach", stosując prawo, a nie stanowiąc je dowolnie i arbitralnie. Dobra „demokracja" jest nazwą dla ustroju honorującego to, co wspólne i powszechne, a nie wynikające z arbitralnych („interesownych") uchwał ludu, oddającego ludowi „wykonywanie prawa" i w ten sposób respektującego to, co wyznacza „stronę substancjalną" (podobnie św. Augustyn będzie pouczał, że tam, gdzie istnieje zbiorowość pozbawiona wspólnego prawa, niepodobna mówić nie tylko o ustroju, ale nawet o państwie jako – zaznaczmy – „rzeczy ludu"). Dzięki Stagirycie wiemy ponadto, że prawa winny się dostosować do ustroju, a nie ustrój do praw. Jeśli zatem uznamy za nim, że *politeja* jest formą najwłaściwszą i że możliwa jest w niej najsprawniejsza realizacja celu prawodawstwa: ustalanie „norm najwłaściwszych", korzystnych dla całego państwa i ogółu obywateli, których wszyscy pragną przestrzegać po to, by urzeczywistnić życie cnotliwe, to okaże się, że najistotniejszy problem dotyczy prawodawcy, czyli tego, kto potrafi przekraczać to, co partykularne, i chronić to, co powszechne i wspólne (wspólne dobro, wspólny pożytek), czyli to, co stanowi o wspólnocie politycznej umożliwiającej „piękne uczynki"[66], której dobrem jest sprawiedliwość utożsamiana z tym, co „dla ogółu pożyteczne"[67]. Do rozstrzygnięcia pozostawało pytanie, czy taki prawodawca winien być jeden, czy też winna to być grupa ludzi najlepszych, których szlachectwo wynika z cnoty, a nie z urodzenia, jak będą postulować najważniejsze ujęcia wczesnonowożytne szukające oparcia rzeczypospolitej w ustroju mieszanym z silnym elementem arystokratycznym.

Rzecz publiczna, wspólnota polityczna nie może więc istnieć bez spajającego ją prawa wynikającego z zasady sprawiedliwości. Świadom tego Cyceron na pierwszym miejscu stawiał dobro państwa jako rzeczy publicznej oraz jego prawa, widząc w państwie wspólnotę ludzi uznających to samo prawo i współdziałających ze sobą dla ogólnego dobra. Dostrzegał tym samym ścisłą relację zachodzącą między prawem a dobrem, której korzenie tkwiły w Naturze. Rzeczpospolita nie miała być idealną formą ustroju, lecz rzeczą ludzką, urzeczywistnieniem potencji zawartych w naturze człowieka, a także rezultatem pewnego wysiłku i zabiegów, dzięki którym stawała się rzeczą wspólną. Jako pojęcie odnoszące się do „prawego rządzenia" *res publica* odsyła do kluczowego dla niej rozumienia prawa, jeżeli bowiem za prawość uznamy zgodność z prawem, to tym samym przypisujemy prawu znaczenie nadrzędne i czynimy je normatywną podstawą ładu politycznego, który w ten sposób nabiera cech ładu zarazem prawnego, prawego i praworządnego. Cyceron ustala definicję prawa, które ma być podstawą takiego ładu, przyjmując, iż „prawo jest to zaszczepiony w naturę najwyższy rozum, który nakazuje, co trzeba czynić, i zakazuje, czego czynić nie należy. Ten sam rozum utwierdzony i udoskonalony w ludzkim umyśle jest prawidłem postępowania człowieka"[68]. Wynika z tego, że początek wszelkiego prawa należy wywodzić

[66] *Tamże*, 1281a, s. 89.

[67] *Tamże*, 1282b, s. 93.

[68] M. T. Cyceron, *O prawach*, I.6.19, s. 207.

z prawa przyrodzonego, „ono bowiem jest istotą natury, a zarazem myślą i rozumem mędrca, tudzież miernikiem sprawiedliwości i niesprawiedliwości"[69]. To zgodne ze stoicką koncepcją określenie istoty prawa odnosi się do naturalnego ładu, Natury, ładu rozumnego (*logosu*), a przez to uchwytnego dla nas jako istot rozumnych będących jego częścią.

Takie rozumienie ładu i prawa, bliskie stoikom, ma konsekwencje uniwersalistyczne i kosmopolityczne, stoicy wywodzą bowiem, że skoro jest jeden rozum, to jest również jedno wspólne wszystkim prawo przyrodzone, czyli, jak to wyraża Cyceron, „cały ten świat należy poczytywać za wspólne państwo bogów i ludzi", gdyż wspólność prawa przyrodzonego skutkuje, logicznie rzecz biorąc, wspólnością prawa stanowionego. Ten kosmopolityczny wymiar oczywiście znajduje zastosowanie w odniesieniu do imperium rzymskiego. Z pojęciem natury wiąże się także fundamentalne dla etyczno-politycznej teorii Cycerona pojęcie cnoty, którą należy rozumieć jako urzeczywistnienie natury, jako „skończoną i do doskonałości doprowadzoną naturę"[70], czyli pełne urzeczywistnienie tego, do czego człowiek jest powołany, jego potencjalności, jak powiedziałby Arystoteles. Jednak najistotniejszy wniosek wyprowadzony z tego wywodu to twierdzenie, iż prawo przez ludzi stanowione ma za podstawę prawo wyższego rzędu, można by powiedzieć prawo fundamentalne, prawo natury, ustanowione nie przez osądy ludzkie, lecz przez Naturę, co oznacza, że „narodziliśmy się do sprawiedliwości"[71]. Prawo tak rozumiane jest źródłem więzi spajającej wspólnotę polityczną. Niezwykle istotne rozstrzygnięcia dotyczące związku sprawiedliwości, cnoty i natury przynoszą fragmenty dialogu *O prawach*, w których Cyceron dowodzi wyższości prawa naturalnego będącego źródłem wszystkich zasad sprawiedliwości: „bez oparcia w przyrodzeniu nie byłoby zgoła żadnej sprawiedliwości; co się ustanawia ze względu na pożytek, może być dla takiegoż pożytku obalone. A jeśli sprawiedliwość nie będzie utwierdzona przez naturę, unicestwione zostaną też wszystkie inne cnoty"[72]. Stąd też „dla rozróżnienia prawa dobrego od złego nie mamy innego sprawdzianu, jak natura"[73]. Wydaje się więc, że to prawo naturalne, „włączona w najwyższy porządek naturalna mądrość, która nakazuje, co należy czynić, i zabrania działań sprzecznych z owymi wskazaniami"[74], z którego wyrasta rozumne poczucie sprawiedliwości i słuszności, stanowić miało niezbędne

[69] *Tamże*, s. 208.

[70] *Tamże*, I.8.24, s. 211.

[71] *Tamże*, I.10.29, s. 214. Wywód na ten temat rozpoczął Cyceron następująco: „O ile mi wiadomo, najwięksi mędrcy byli zdania, że prawo nie jest dziełem ludzkiego umysłu ani odkryciem jednego narodu; istnieje od zarania dziejów i kieruje wszechświatem przez mądre nakazy i zakazy. Znawcy twierdzą ponadto, że prawo najpierwsze i ostateczne jest myślą bóstwa, która roztropnie popycha do pewnych rzeczy, od innych zdecydowanie odwodzi. Z tego wniosek, że słusznie się wychwala prawo naturalne, dane ludziom przez bogów, jako że jest myślą i roztropnością mędrca, zdolną ustanawiać nakazy oraz wiele zakazać", *tamże*, II.4, s. 126.

[72] *Tamże*, I.15.43, s. 114.

[73] *Tamże*, I.35, s. 111.

[74] *Tamże*, I.6, s. 105.

spoiwo wspólnoty i jej najmocniejszą podstawę. Ponieważ państwo i jego prawo są wspólną własnością ludzi, to władza tego państwa wyrasta niejako z autorytetu całej wspólnoty, która nie przekazuje jej jakiemuś suwerenowi, jak będą zakładać teorie nowożytne, lecz zachowuje przy wszystkich jej członkach jako całości. Każdy organ wykonawczy w państwie, jego urzędnicy, sprawuje władzę w imieniu prawa, strzeże prawa i jest stworzony przez prawo[75].

Kluczowa dla teorii republikańskiego ładu koncepcja rządów prawa pojawia się najpierw w Platońskich *Prawach*, przedstawiających najlepszy spośród ustrojów dających się urzeczywistnić, czyli wizję państwa, w którym rządzi prawo. W opowieści o Kronosie Platon głosi, że „zarządzać musimy naszymi domami i państwami, posłuszni będąc zawsze tak w publicznych, jak i w prywatnych sprawach temu, co w nas jest boskie i nieśmiertelne, i to, co rozum przydziela i prawi, nazywając prawem"[76]. I dodaje, że prawdziwymi prawami są te, które zostały ustanowione ze względu na dobro wszystkich członków państwa, zaś zwierzchników, czyli rządzących w takim państwie, nazywa „sługami praw"[77]. W teorii Arystotelesa, ustalającego, że rządzić powinno prawo, a nie człowiek, ważny jest także związek prawa i cnoty; skoro prawo, prawowity ład wzmacnia u obywateli cnotę, to prawo ma także wymiar poniekąd etyczny i wychowawczy. To spostrzeżenie ma fundamentalne znaczenie dla określenia moralnych podstaw republikańskiego ładu politycznego, w którym związek polityki i etyki, sprawiedliwości, prawa i cnoty, ustroju i sprawiedliwości jest nierozerwalny.

Zasada suwerenności prawa jest jednym z fundamentalnych osiągnięć antycznej tradycji politycznej, przejętym przez wczesnonowożytną tradycję republikańską. W Rzymie upowszechniał ją Cyceron, głoszący, że „Praw sługami są urzędnicy, praw tłumaczami sędziowie, praw na koniec niewolnikami jesteśmy, żebyśmy wolnymi być mogli"[78]. W tym samym fragmencie stwierdzał, że byłoby wielce niesprawiedliwe, gdyby w rzeczypospolitej, która na prawach stoi, odstępowano od prawa, są one bowiem „zadatkiem godności, jakiej w rzeczpospolitej używamy, fundamentem wolności, źródłem sprawiedliwości. (...) Jak ciała nasze bez ożywiającego nas ducha, tak rzeczpospolita nie może władać swemi częściami bez praw"[79]. Zaprzeczeniem tego prawidła stanie się w okresie cesarstwa zasada wyrażona w słynnej maksymie Ulpiana: *princeps legibus solutus est*, oznaczająca, że władca (cesarz) stoi ponad prawem, tzn. jest zwolniony od konieczności przestrzegania istniejących ustaw[80]. Zasadnicze pytanie, jakie przedstawiony przez Cycerona związek wolności i prawa rodzi, dotyczy zarówno tego, kto ustala treść prawa, jak i tego, czym jest prawo przedmiotowe i w jakiej relacji pozostaje do prawa

[75] *Tamże*, III, I.3, s. 151.

[76] Platon, *Prawa*, cz. IV, s. 144.

[77] *Tamże*, s. 147.

[78] M. T. Cyceron, *Mowa za Aulem Kluencjuszem Avitem (Pro Cluentio)*, [w:] tenże, *Mowy Marka Tulliusza Cycerona*, przeł. E. Rykaczewski, t. 2, Paryż 1870, LIII.

[79] *Tamże*.

[80] *Digesta*, 1.3.31.

naturalnego. Jeżeli bowiem treść prawa odnosi się do „pożytku ze wspólnego bytowania", który wspólnota polityczna-*res publica* pozwala osiągnąć, należy rozstrzygnąć, jak on jest rozumiany, czy jest sumą jednostkowych wyobrażeń na temat tego, co się składa na ów pożytek, czy też odnosi się do dobra wspólnego. Jeżeli, jak sugerują rozważania Cycerona przedstawione w *De legibus*, chodzi nade wszystko o zgodność prawa stanowionego z prawem naturalnym (a tym samym z rozumną gatunkową naturą człowieka), to i w nim są wyznaczone miary owego pożytku, który jest wspólny dla wszystkich, a więc musi być ujmowany w kategoriach dobra publicznego. Do niego też musi być dostosowana cnota obywateli i jej kształcenie. Wciąż jednak pozostawało do rozstrzygnięcia, kto ma stanowić prawo mające być w zgodzie z zawartymi w prawie naturalnym, a odczytywanymi rozumem normami wyższego rzędu, kto ma być prawodawcą; odpowiedzi na to pytanie różnicowały do pewnego stopnia stanowiska Platona, Arystotelesa i Cycerona[81].

3. Cnota i dobro wspólne

W antycznej tradycji greckiej *paideia*, czyli właściwe wychowanie i kształtowanie człowieka, ma charakter wybitnie polityczny, nie ogranicza się bowiem do aspektu indywidualnego, lecz dotyczy podstaw decydujących o dobrym życiu wspólnoty politycznej jako takiej. Cnota moralna w *Etyce nikomachejskiej* ma status w pewnym sensie niezależny od tego, co odnosi się do wspólnoty politycznej, czyli przede wszystkim od dobra wspólnego, z dobrem tym jest natomiast związana cnota dobrego obywatela. Kształtowanie człowieka ma tu podwójny sens: odnosi się do kształtowania charakteru jednostki, a zarazem wychowania do służby publicznej, do współuczestniczenia w działaniu, mówieniu i słuchaniu wraz z innymi obywatelami w dziedzinie publicznej. Cnota moralna jest jednak w tym procesie niezbędna, można by powiedzieć, że jest punktem wyjścia wychowania publicznego.

Ustalenia dotyczące pojmowania cnoty i dobra wspólnego w antycznej tradycji republikańskiej warto zacząć od konstatacji Arystotelesa dotyczącej analogii, wprowadzonej wcześniej przez Platona, między ładem w duszy człowieka a ładem w państwie: „Najlepszym państwem jest państwo szczęśliwe i takie, któremu się dobrze powodzi. Nikomu jednak nie może się dobrze powodzić, kto nie czyni dobrze. Nie ma zaś dobrego czynu ani u człowieka, ani w państwie bez cnoty i rozumu. Dzielność, sprawiedliwość i rozum mają w państwie to samo znaczenie i postać, w jakich muszą występować u każdego z ludzi, jeśli ten ma się nazywać rozumnym, sprawiedliwym i umiarkowanym"[82]. Wynika z tego, że zarówno dla wspólnoty politycznej, jak i dla człowieka najlepszym życiem jest życie cnotliwe,

[81] Zob. szerzej: J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, przeł. D. Pietrzyk-Reeves i in., Kraków 2006, zwł. rozdz. I i II; B. Szlachta, *Nowożytny przełom w pojmowaniu prawa naturalnego*, [w:] *Kształtowanie postawy obywatelskiej*, red. P. Lenartowicz, Kraków 1997, s. 39-44.

[82] Arystoteles, *Polityka*, 1323b, s. 184.

czyli oparte na dzielności; to przekonanie Arystotelesa jest zgodne z Platońską teorią polityczną utrzymującą, że ład w państwie jest analogiczny do ładu w duszy człowieka, a w jednym i drugim przypadku ich podstawą jest sprawiedliwość, cnota niejako kierownicza[83]. O trwałości państwa i jego ładzie decydować miały zarówno charakter i cnoty rządzących, jak i charakter i cnoty obywateli (to ustalenie będzie inspirować myślicieli politycznych renesansu z Andrzejem Fryczem Modrzewskim i Wawrzyńcem Goślickim na czele). W piątej księdze *O państwie* Cyceron ubolewa nad wspólnotą rzymską: „bo przecie to nie przypadek, ale właśnie nasze wady sprawiły, że mamy wprawdzie państwo w słowach, lecz w rzeczywistości dawnośmy już je utracili"[84]. Utrata ta była wiązana z odejściem od dawnych obyczajów oraz z zanikiem ducha obywatelskiego i troski o dobro wspólne wśród obywateli, utratą wspólnego doświadczenia, które pociągało za sobą zaangażowanie w sprawy publiczne, a tym samym z podkopaniem sprawiedliwości jako zasady regulatywnej. Można by stąd wysunąć wniosek, że do upadku republiki przyczynia się nade wszystko upadek cnót i obyczajów, zarówno wśród rządzących, jak i rządzonych. Platon zauważał w *Prawach*, że wybór rządzących nie może być przypadkowy, trzeba bowiem dobrze zbadać osobiste życie tych, którzy ubiegają się o urzędy, ich zasługi i cnoty, zaś ci, którzy dokonywać będą wyboru, muszą być zaprawieni w prawach i obyczajach wspólnoty i zdolni, dzięki swemu wychowaniu, do dokonania właściwego wyboru[85]. Co więcej, ustrój nie mógł stać na przeszkodzie temu, co w życiu i powołaniu człowieka najważniejsze, czyli zaprawianiu się i doskonaleniu w dzielności etycznej i doskonałości duszy, dlatego też nie można było dopuścić do zmiany ustroju na taki, który czyniłby ludzi gorszymi[86]. Skoro, jak twierdził Arystoteles, zarówno człowiek, jak i państwo aktualizują swoją potencjalność, dążąc do osiągnięcia najwyższego ich celu, czyli dobra i szczęścia, dzięki sprawnościom, czyli cnotom, za sprawą których człowiek „staje się dobry i dobrze postępuje", oraz dzięki sprawiedliwości, która czyni państwo wspólnotą moralną wiążącą prawa i cnoty z celem jej istnienia, z realizacją natury[87], to wspólnota polityczna musi być zestrojona tak, by ów podwójny cel mógł być w niej i dzięki niej realizowany.

Łacińskie słowo *virtus* pochodzi od słowa *vir*, czyli tego, co właściwe człowiekowi, dlatego *virtus* należy w pierwszej kolejności odnosić do człowieczeństwa jako takiego[88]. Skoro, jak dowodził Arystoteles, a za nim Cyceron, w duszy

---

[83] Por.: Platon, *Państwo*.

[84] M. T. Cyceron, *O państwie*, 5.2.

[85] Platon, *Prawa*, ks. VI, s. 195.

[86] *Tamże*, s. 224.

[87] Por.: B. Szlachta, *Cnota – prawo – uprawnienie. Szkic o dwóch modelach relacji między pojęciami występującymi w etyce i myśli polityczno-prawnej*, [w:] *Cnoty polityczne – dawniej i obecnie. Moralne źródła polityki*, red. R. Piekarski, Gdańsk 1997, s. 44.

[88] „Cnota bowiem, po łacinie *virtus*, nazywa się tak od męża, *vir*, dla męża zaś najbardziej właściwe jest męstwo, które ma dwie główne powinności: pogardę śmierci oraz bólu. Trzeba więc spełniać te powinności, jeśli chcemy mieć udział w cnocie". Sposób, w jaki to uczynić, podawać miała filozofia. M. T. Cyceron, *Rozmowy tuskulańskie*, II.43, s. 81.

ludzkiej można wyróżnić część rozumną oraz tę, która jest rozumu niejako pozbawiona i odpowiada za nasze słabości, trzeba zawsze pamiętać, iż ta część rozumna odróżnia nas od zwierząt, jest „panią i królową świata" i to jej kierownictwo staje się cnotą[89]. W tradycji rzymskiej idea *virtus* odnosi się do umiarkowania wynikającego z poddawania pod kontrolę rozumu impulsów i pragnień, jej skutkiem jest samodyscyplina i samokontrola. To w tym kontekście należy rozpatrywać rzymskie pojęcie honoru, towarzyszącego cnocie jak cień[90] i będącego niejako nagrodą za cnotę, a możliwego dzięki wyrażonej publicznie czci i szacunkowi ze strony tych, którzy sami cieszyli się publicznym poważaniem[91]. By zyskać honor i uznanie, trzeba było wyjść ze sfery życia prywatnego i wejść do sfery publicznej, działać niejako na oczach innych, żyć w pełni, czyli poświęcić się nie temu, co partykularne, lecz temu, co wspólne, życiu publicznemu, rządzeniu, praktykowaniu obywatelstwa, a dzięki temu byciu wolnym[92]. Sfera prywatna wydawała się podejrzana, ponieważ człowiek mógł się w niej ukryć i nie podlegał ocenie innych. Cnoty obywatelskie, czyli wszelkie dzielności wiążące się ze stosunkiem do wspólnoty i jej celów, mogły się rozwijać tylko w działaniu publicznym w wolnej wspólnocie politycznej. Cyceron wyjaśniający w *De officiis* powody, dla których wycofał się z życia publicznego, uznał, że skoro jeden człowiek – Juliusz Cezar – zdominował wszystko, niszcząc senat i sądy, nie było już niczego, czemu mógłby się poświęcić, czy to w senacie, czy na forum publicznym[93]. Wraz z upadkiem republiki podkopane zostały wszystkie te wartości i zasady, którym był wierny, z czego wypływał oczywisty wniosek, że możliwość działania dla dobra publicznego kończy się wraz z upadkiem wolnej wspólnoty politycznej, wraz z scedowaniem całej odpowiedzialności za rządzenie na jednego człowieka.

Z tymi rozważaniami wiąże się także szukanie odpowiedzi na pytanie stawiane przez wielu rzymskich historyków, retorów i filozofów o to, kto powinien rządzić, jakie wymagania należało spełnić, by móc stać na czele wspólnoty politycznej. Według Plutarcha zdolnym do rządzenia innymi był ten, kto potrafił właściwie kierować samym sobą, czyli swoją duszą, i dzięki temu odpowiednio kształtował swój charakter[94]. Dominowało przekonanie, podzielane przez Cycerona i Senekę, że w interesie każdego jest, by rządzili najlepsi, czyli najcnotliwsi. Za naturalną uznana została kształtująca się w każdym społeczeństwie hierarchia wyróżniająca najlepszych i im oddająca miejsce naczelne, a degradująca najgorszych, mająca

[89] *Tamże*, II.47.

[90] *Tamże*, I.109.

[91] A. A. Kinneging, *Liberty and Virtue: a Ciceronian View*, [w:] *Cnoty polityczne...*, s. 30-31.

[92] Por.: H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2000, s. 56-64.

[93] M. T. Cyceron, *O prawach*, II.2, III.2; tenże, *Rozmowy tuskulańskie*, II.50. Por. też: Salustiusz, *Sprzysiężenie Katyliny*, [w:] tenże, *Sprzysiężenie Katyliny i Wojna z Jugurtą*, przeł. K. Kumaniecki, Wrocław 2006, III, IV; tenże, *Wojna z Jogurtą*, [w:] tenże, *Sprzysiężenie Katyliny...*, III].

[94] Plutarch, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-popularnych*, przeł. i oprac. Z. Abramowiczówna, Wrocław 2005, 1-4, s. 8-15.

sprzyjać utrzymaniu ładu społecznego, chronić przed chaosem i niepewnością[95]. Tylko „nieustanne czuwanie nad sobą, przez czystość swej duszy, szlachetność życia" pozwalało być „wzorcem i zwierciadłem dla współobywateli"[96]. Za najlepszymi podążać mieli ci, którzy mniej wyróżniali się dzielnością etyczną i obywatelską, wzorca takiego nie sposób było odnaleźć we wspólnocie politycznej opartej na równości, oczekującej tyle samo od każdego, niechcącej nikogo wyróżnić ani zbytnio ukarać.

Z teorii Cycerona wypływał wniosek, że dzięki cnocie człowiek staje się wolny, zyskuje publiczne uznanie, dostęp do urzędów, godności i władzy, zaprawia się w trosce o dobro publiczne i jest niepodatny na zepsucie. Cnota etyczna, zarówno u Arystotelesa, jak i u Cycerona, ma wymiar polityczny, co jest przejawem jedności etyki i polityki. Jeżeli cnota jest działaniem i przez działanie się urzeczywistnia, to urzeczywistnia się najpełniej i najpełniejsze znajduje zastosowanie podczas sprawowania urzędów w państwie, podczas wypełniania obywatelskich obowiązków, o których nauczają filozofowie[97]. Skoro „przez namiętności i wady przedniejszych obywateli psuje się całe państwo", a „przez wstrzemięźliwość ich oczyszcza się ono i naprawia"[98], trzeba uznać cnotę obywatelską za podstawę i gwaranta dobrego ładu politycznego. Tam, gdzie nie dostaje cnoty, trudno o realizację celu wspólnoty i troskę o dobro publiczne, trudno więc o wypełnianie celu, dla którego wspólnota – rzeczpospolita istnieje. To fundamentalne przekonanie będą szeroko głosić ci autorzy szesnastowieczni, którzy nie w mechanice ustrojowej, lecz w charakterze rządzących i rządzonych upatrywać będą decydującego czynnika dla trwania ładu rzeczypospolitej.

Dobro wspólne w tradycji klasycznej było rozumiane substancjalnie, ponieważ człowiek sam w sobie pojmowany był jako część pewnego ładu normatywnego, który go określał; szczególnie dobitnie wyrażali to stoicy, twierdząc, że właściwe postępowanie to postępowanie zgodne z naturą, a więc z rozumem, który jest nam wszystkim wspólny. A skoro mamy jeden wspólny rozum, to i prawo mamy wspólne[99]. Odwołujący się do filozofii stoików Cyceron na pierwszym miejscu stawiał dobro państwa jako rzeczy publicznej ludzi oraz jego prawa[100]. Również arystotelesowscy myśliciele renesansowi nie mieli wątpliwości, że słuszne działanie wynika z wiedzy o ostatecznym celu istot ludzkich. Ten uniwersalny plan dotyczył w jednakowej mierze dziedziny polityki i moralności pozostających w konstytutywnym związku. Jeżeli jednak odrzucimy wiedzę o ostatecznym celu istot ludzkich albo uznamy ją za nieistotną lub nieosiągalną, również ten związek

---

[95] A. A. Kinneging, *Liberty and Virtue...*, s. 39.

[96] M. T. Cyceron, *O państwie*, II.41-42, s. 108-109.

[97] Zob. szerzej: R. Piekarski, *Cyceron o cnotach politycznych*, „Christianitas" 2000, nr 3/4, s. 171-173; tenże, *Koncepcja cnót politycznych Machiavellego na tle elementów klasycznej etyki cnót*, Gdańsk 2007, s. 248-282.

[98] M. T. Cyceron, *O prawach*, III.13, s. 302.

[99] Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, przeł. M. Reiter, Warszawa 1999, IV.4, s. 46.

[100] M. T. Cyceron, *O państwie*, I, XXXII, s. 29.

przestanie mieć znaczenie i zostanie rozerwany[101]. Nie będzie już bowiem istnieć mocna podstawa w postaci norm wyższego rzędu, z którymi zgodne mają być wszelkie prawa stanowione.

Teleologiczne podejście Arystotelesa wskazywało, że dobro wspólne można było osiągnąć we wspólnocie, przede wszystkim we wspólnocie politycznej; nie było ono utożsamiane z „interesem wszystkich" ani tym bardziej nie było rozumiane jako suma interesów jednostek, nie było też tym, czym wszyscy obywatele są zainteresowani. Ustawodawca, który stanowił prawo, miał mieć na względzie dobro wspólne, ustanawiać normy przyczyniające się do dobra wszystkich, nawet jeśli nie dla wszystkich korzyść z nich byłaby taka sama. Arystoteles, a za nim Cyceron, wiąże ściśle dobro wspólne ze sprawiedliwością i z właściwym ustrojem, czyli takim, w którym jednostka, grupa lub wielka liczba ludzi „włada ku ogólnemu pożytkowi", a nie własnej korzyści[102]. „Państwo, które chce sobie szczęśliwe istnienie i tężyznę zapewnić", musi posiadać te same cnoty, które dla człowieka są warunkiem szczęścia: umiłowanie mądrości, umiarkowanie i sprawiedliwość. Konieczne jest też właściwe korzystanie z dóbr wewnętrznych. Można to osiągnąć za pomocą trzech środków, do których należą: natura, przyzwyczajenie i rozum; te dwa ostatnie powinny być ze sobą jak najlepiej zharmonizowane[103]. Podejście to nasuwało pytanie, jak kształtować właściwy charakter obywateli, tych, którzy mają zarządzać wspólnotą polityczną, jak sprawić, by rozum kierowany przez naturę i zarazem odgrywający rolę kierowniczą w życiu ludzkim przyzwyczajał człowieka do określonego, tj. słusznego, bo zgodnego z wymogami dzielności etycznej, postępowania. Dobro wspólne we wspólnocie politycznej wymagało kierowania się w działalności politycznej mądrością szczególnego rodzaju, tj. mądrością praktyczną (*phronesis*) lub rozsądkiem, mądrością, która miałaby na względzie wymogi sprawiedliwości, a nie reputację czy posiadaną władzę.

Niesprawiedliwość, zepsucie, czyli przysparzanie sobie pożytku partykularnego kosztem dobra publicznego utożsamianego z „pożytkiem ogólnym", nie tylko miały się sprzeciwiać naturze i dlatego wymagały potępienia, lecz miały przede wszystkim niszczyć współżycie z ludźmi i więź społeczną. Na potwierdzenie takiego sądu Cyceron odwoływał się do metafory wspólnoty jako ciała-organizmu i jego członków; gdyby jeden członek chciał zaszkodzić drugiemu albo odebrać mu zdrowie i przywłaszczyć je sobie, np. gdyby ręce chciały sobie przywłaszczyć siłę nóg, to cały organizm zostałby sparaliżowany, a z czasem uległby zniszczeniu. Tak samo dzieje się w społeczności ludzkiej, w której nie dostaje sprawiedliwości opartej na naturze. Zarówno natura, jak i zgodne z nią prawo powszechne, będące podwaliną porządku politycznego, miały więc zakazywać czynienia szkody

[101] Por.: A. MacIntyre, *Etyka i polityka*, s. 74-75; zob. też: D. Pietrzyk-Reeves, *Pojęcie dobra wspólnego a relacja moralność – polityka w klasycznej tradycji republikańskiej*, [w:] *Moralność i władza jako kategorie myśli politycznej*, red. J. Justyński, A. Madeja, Warszawa 2011, s. 212-229.

[102] Arystoteles, *Polityka*, 1279a, s. 86.

[103] *Tamże*, 1334a-1334b, s. 208.

drugiemu[104]. Klamrą spinającą ten wywód jest odniesienie kwestii sprawiedliwości i słuszności do wymiaru ogólniejszego, ponadjednostkowego, do poziomu natury jako takiej: „Wszystkim tedy powinna przyświecać jedna zasada, że pożytek każdej jednostki jest zarazem pożytkiem całego społeczeństwa i jeżeli poszczególne osoby będą zabiegać tylko o własną korzyść, rozpadnie się wszelkie współżycie między ludźmi"[105].

Między prawem natury, pożytkiem ogółu a sprawiedliwością istnieć miał ścisły związek, ponieważ „przeciwne naturze jest lekceważenie pożytku ogólnego, gdyż zostaje ono w niezgodzie ze sprawiedliwością"[106]. Co więcej, Cyceron podjął się próby wykazania, że pożytek i cnota nie dadzą się rozdzielić, są dwoma różnymi pojęciami, ale oznaczającymi to samo, czyli działanie pożyteczne albo przynoszące pożytek to zarazem działanie cnotliwe, bowiem „pożytek mierzyć trzeba cnotliwością"[107], bo taka sama jest miara pożytku i cnotliwości. Rozerwanie tych pojęć i szukanie pożytku kosztem prawości i cnotliwości wieść miało do niesprawiedliwości, nic bowiem nie może być pożyteczne i korzystne, jeżeli nie jest zarazem sprawiedliwe[108]. Zachowaniu związku pożytku i cnotliwości w życiu publicznym przypisał Cyceron niezwykłą wagę, twierdząc, że kto tego nie potrafi, nie zasługuje na to, żeby się zajmować sprawami publicznymi, ponieważ przyczynia się do psucia ładu, nie jest bowiem w stanie zadbać o dobro ogółu, skoro wyżej stawia własną korzyść, np. zdobycie chwały lub utrzymanie władzy, pomnożenie własnego bogactwa, zaspokojenie ambicji. To z tego typu rozważań, odwołujących się do przykładów złej praktyki rządzenia, wpływają kluczowe wnioski o związku pomiędzy charakterem rządzących (i obywateli) a jakością instytucji i ładu politycznego jako takiego. Platońska analogia ładu w duszy i ładu w państwie nabiera tutaj dosłownego znaczenia. W dziele *O cnotach* Cyceron wskazywał, że osoby rządzące w państwach powinny nie tylko rzetelnie rządzić, ale też posiadać określone cechy do tego rządzenia je predysponujące, takie jak wybitna dzielność i sumienność oraz umiłowanie cnoty i ludzi cnotliwych, unikanie wykroczeń i pochlebców, przy czym zdawał sobie sprawę z tego, że większość rządzących nie potrafi sprostać temu ideałowi[109]. Dodawał też, że „naczelnik państwa musi wytężać wszystkie swe zdolności umysłowe, by zawsze zostać wiernym sprawiedliwości"[110], oczekując od rządzących, że powinni posiąść wiedzę o sprawiedliwości, skoro mają się nią w rządzeniu kierować.

Republikańska teoria polityczna Cycerona znajduje swoje dopełnienie w dziele etycznym *De officiis*, późniejszym niż *De republica* i *De legibus*. Tutaj wypracowana została teoria sprawiedliwości nawiązująca do ustaleń filozofów greckich,

---

[104] M. T. Cyceron, *O powinnościach*, III.5, s. 480-482.

[105] *Tamże*, III.6, s. 483.

[106] *Tamże*, s. 485.

[107] *Tamże*, III.21.83, s. 516.

[108] *Tamże*, III.19.76, s. 511. Zob. też: *tamże*, III.29.105, s. 529 na temat świętości obyczaju.

[109] Tenże, *O cnotach*, [w:] tenże, *O państwie; O prawach; O powinnościach...*, p. 5, s. 545.

[110] *Tamże*, p. 6.

Platona i Arystotelesa, oraz stoika Panajtiosa, tu także Cyceron prezentuje namysł etyczny nad obowiązkami jednostek wobec wspólnoty politycznej rozważanymi przez pryzmat kategorii dobra wspólnego lub ogólnego pożytku. W pierwszej księdze *De officiis* zawarte jest przekonanie o jedności cnót, z którego wypływają istotne wnioski także dla dyskusji o obowiązkach i cnotach publicznych. Cyceron stwierdza tam, że aby cnota wiedzy lub męstwa miała rzeczywistą wartość, musi się łączyć ze sprawiedliwością i być wolna od względu na własną korzyść, w przeciwnym razie stanie się zaprzeczeniem cnoty, bo, jak głosił przywołany tu przez Cycerona Platon, „Nie tylko wiedza odległa od sprawiedliwości zasługuje na nazwę raczej przebiegłości niż mądrości, ale i odwaga na niebezpieczeństwo gotowa, jeśli napędzana jest własną żądzą, a nie pospólnym pożytkiem, niech się zwie bezczelną śmiałością raczej niż męstwem[111]. Zarówno więc wiedza, jak i męstwo muszą być uszlachetnione powinnością moralną.

W samorządnej wspólnocie politycznej obowiązki wobec rzeczypospolitej mieli posiadać zarówno rządzący, jak i rządzeni; ci pierwsi, urzędnicy, mieli być „uosobieniem państwa", stojąc na straży ustaw i sprawiedliwości. Osób prywatnych zaś dotyczyć miała zasada równości praw, dlatego też „człowiek prywatny powinien żyć na jednakich i równych prawach z innymi obywatelami, nie uniżać się i nie korzyć przed nikim, ale też nie wynosić nad innych, a ponadto w sprawach państwa sprzyjać temu, co spokojne i zgodne z cnotą. Wszak o takim właśnie człowieku zwykle myślimy i mówimy jako o rzetelnym obywatelu"[112]. Taka charakterystyka rzeczypospolitej i jej członków sytuuje się cały czas w sferze powinności, jej autor odwołuje się do przykładów historycznych przemiany ustrojowej, wzlotu i upadku państw, służą mu one jednak do wyciągnięcia wniosków nie tyle o charakterze praktycznym, dotyczących np. sposobu rządzenia czy utrzymywania posłuszeństwa, ile o charakterze normatywnym. *De officiis* można jednak odczytać także jako próbę odnowienia republikańskiej teorii rzymskiej poprzez wskazanie przyczyn upadku republiki, takich jak dążenie do prywatnej chwały kosztem dobra wspólnego, zapoznanie przez rządzących obowiązków związanych z przestrzeganiem sprawiedliwości oraz obywatelskich cnót, wreszcie towarzyszące upadkowi charakteru i dawnych zwyczajów rozprzężenie instytucjonalne, które nadwyrężyło równowagę ustroju mieszanego, pozwalając osobom ambitnym na zyskanie przewagi w państwie. Jednak to nie reforma instytucji, ani nie nowe rozwiązania prawne miały w oczach Cycerona zaradzić tej sytuacji, lecz raczej odnowa moralna, co zdaniem niektórych interpretatorów dowodziło krótkowzroczności autora, który pomimo wieloletniej obecności w życiu publicznym zdawał się nie dostrzegać napięć i konfliktów targających społeczeństwem rzymskim oraz jego elitami przywódczymi. W Rzymie Marka Antoniusza i Oktawiana stanowisko Cycerona wydawać się mogło anachronizmem, miał on bowiem nie rozumieć rzeczywistych mechanizmów władzy oraz wpływu czynników

[111] Tenże, *O powinnościach*, I.19, s. 360.
[112] *Tamże*, I.34, s. 394.

ekonomicznych i społecznych na sytuację polityczną[113]. Podobny zarzut można by sformułować w odniesieniu do Andrzeja Frycza Modrzewskiego, który pisząc o Rzeczypospolitej w XVI wieku, również koncentruje się na odnowie moralnej oraz na prawno-etycznych podstawach ładu politycznego, a nie na analizie instytucjonalnej; zamiast formułować program konkretnych reform ustrojowych, skupia się raczej, podobnie jak Cyceron, na wskazaniu tych czynników, które do kryzysu ładu niechybnie prowadzą. Naprawa ładu u jednego i drugiego autora ma się zaczynać od naprawy moralnej. Zarówno Cyceron jednak, jak i Frycz mają swojego poprzednika w osobie Arystotelesa, który jako pierwszy ugruntował i wyjaśnił ścisły związek między polityką a etyką. Pomyślność wspólnoty politycznej miała w dużej mierze zależeć od charakteru jej obywateli, od ich cnotliwości, od tego więc, czy ich natura, przyzwyczajenie i rozum są zharmonizowane i prowadzą do jak najlepszych właściwości ciała i duszy. To przekonanie znajdzie się w centrum teorii republikańskich w renesansie, wśród autorów zaliczanych do włoskiego, ale i polskiego humanizmu z Machiavellim i Fryczem na czele. Skoro szczęście państwa zależy od cnoty, a cnota jest zakorzeniona w pojedynczym obywatelu, zatem państwo-rzeczpospolita „może stać się i być szczęśliwym tylko w takiej mierze, w jakiej staje się i jest cnotliwy każdy poszczególny obywatel"[114]. A ponieważ na wykształcenie się i utrwalenie dzielności człowieka oddziałują „przyzwyczajenie i obyczaje" oraz „rozumowanie i wywody", kluczowa staje się rola wychowania mającego w dobrze urządzonej rzeczypospolitej ogromne znaczenie, gdyż odpowiada ono za przyzwyczajenie i rozumowanie, formuje dobrego człowieka, a wraz z nim dobry ład. Rozwijający w pewnym sensie tę teorię Cyceron, świadomy roli wychowania do cnoty i obywatelskości, wiedział, że do służby publicznej i cnoty obywatelskiej miało wychowywać także prawo, które „odpowiada temu, co wspólne wszystkim i jako takie wyznacza miary człowieczeństwa każdego; wyznacza jednak miary mające walor norm, a nie uprawnionych możności", które miałyby się składać na „minimalny obszar koniecznej niezależności dla spełnienia człowieczeństwa"[115].

Jeden z kluczowych wniosków, do jakich dochodzić będą myśliciele będący spadkobiercami Arystotelesa, przyjęty w wieku XVI do analizy rzeczypospolitej w Polsce, brzmi następująco: dobra wspólnego nie da się oddzielić od przemiany samych obywateli, której nie sposób odgórnie narzucić ani wprowadzić. Można ją jednak umożliwić przez właściwe wychowanie, dostosowane do danego ustroju i kluczowe dla jego trwałości, skoro – jak twierdził Arystoteles – „Najważniejszą jednak rzeczą dla zapewnienia trwałości ustrojów (...) dziś wszędzie zaniedbaną, jest przystosowane do ustroju wychowanie. Na nic bowiem zdadzą się najzbawienniejsze prawa, wynikające ze zgodnej uchwały wszystkich obywateli, jeśli

[113] Zob. np.: D. Stockton, *Cicero: a Political Biography*, Oxford 1984.

[114] G. Reale, *Arystoteles i systematyzacja wiedzy filozoficznej*, [w:] tenże, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2: *Platon i Arystoteles*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1996, s. 523.

[115] B. Szlachta, *Wolność republikańska...*, s. 228. Szlachta zauważa przy tym, że stanowisko to jest obce nie tylko liberałom, lecz także nowożytnym – w tym polskim – republikanom.

ludzie do nich nie przywykną i nie zostaną w duchu ustroju wychowani (...). Gdzie jednostki hołdują swawoli, tam cechuje ona i życie państwowe"[116]. A w związku z tym, „Kto z należytą starannością chce się zająć zagadnieniami najlepszego ustroju, musi przede wszystkim określić, jakie życie najbardziej godne jest pożądania. Jeśli się tego nie ustali, to z konieczności nie da się jasno odpowiedzieć na pytanie, jaki ustój jest najlepszy"[117]. Płynie stąd wniosek, że dobry ustrój to taki, w którym może się rozwijać dobry charakter, czyli bez ustalenia tego, jak człowiek powinien żyć, nie sposób ustalić, jaki powinien być ustrój. Jeżeli zaś szczęście każdego człowieka jest uzależnione od cnoty i rozumu, to ma się tak też w odniesieniu do państwa, czyli dzielność, sprawiedliwość i rozum mają w życiu państwa analogiczne znaczenie do tego, jakie mają w życiu każdego człowieka. A skoro tak, to – jak dowodzi Arystoteles – w dobrym ustroju dzielny obywatel to zarazem dzielny człowiek, gdyż „najlepszym życiem zarówno dla każdego człowieka z osobna, jak i dla państwa jako wspólnoty jest życie cnotliwe, przy czym cnota o tyle jest wyposażona w środki zewnętrzne, że może się w dobrych uczynkach przejawiać[118].

Dla wykształcenia dzielności etycznej, w tym cnoty politycznej, niezbędne stawało się właściwe wychowanie, o które winna troszczyć się wspólnota polityczna. Zadaniem państwa stawało się więc kształcenie do dobra publicznego i do jedności: „ponieważ państwo (...) jest wielością, należy je przez wychowanie ukształtować jako wspólnotę i jedność"[119]. Wychowanie z udziałem państwa-wspólnoty politycznej miałoby się przyczyniać do właściwego ukształtowania charakteru człowieka, do jego dzielności etycznej, w tym do umocnienia cnoty politycznej, niezbędnej do troski o dobro wspólne i panowania sprawiedliwości. W tym procesie wychowawczym uwzględniona została także rola prawa i jego niejako wychowawcza moc, ponieważ „kto pragnie przez wychowanie uczynić ludzi lepszymi (...), powinien starać się nabyć zdolności prawodawczych, skoro przecież dzięki prawom możemy stać się lepsi. Bo wzbudzić w kimkolwiek lub w kimś, kogo się ma w swojej opiece, należytą postawę etyczną – nie jest rzeczą możliwą dla każdego, lecz jeśli w ogóle, to dla kogoś, kto posiada wiedzę"[120]. Ów ideał wychowania wyrastał z całej kultury greckiej, z greckiej *paidei*, wychowanie było „tym Archimedesowym punktem oparcia, z którego można poruszyć z posad świat polityki"[121].

Ścisły związek między dobrem wspólnym a sprawiedliwością wynika więc z samego charakteru wspólnoty politycznej, która zaistniała i utrzymuje się ze względu na pożytek całości; on bowiem jest właśnie celem prawodawców, którzy

---

[116] Arystoteles, *Polityka*, 1310a, s. 155.

[117] *Tamże*, 1323a, s. 183

[118] *Tamże*, 1323b, s. 185.

[119] *Tamże*, 1263b, s. 51.

[120] Tenże, *Etyka nikomachejska*, 1180b, s. 298.

[121] W. Jaeger, *Paideia*, przeł. M. Plezia, t. 2, Warszawa 1964, s. 16. Przedsięwzięcia wychowawcze wynikały z krytyki współczesności i jej poglądów i wiązały się z celami naprawczymi.

jako sprawiedliwe określają to, co przynosi wspólny wszystkim pożytek, nie chwilowy, ale obejmujący całe życie. To powiązanie sprawiedliwości i dobra wspólnego wprowadzone przez Arystotelesa i Cycerona, dotyczące podwójnej relacji: rządzący – rządzeni oraz stosunków pomiędzy obywatelami, wydaje się najistotniejszym wątkiem w rozważaniach o pojęciu dobra wspólnego, wątkiem nieobecnym w późniejszej refleksji liberalnej, w tym we współczesnej dyskusji na temat sprawiedliwości politycznej. Nie jest tak naprawdę głównym problemem to, jak jest ustalane dobro wspólne, jego treść ani nawet to, jak jest ono artykułowane. Łatwiej jest określić, co dobrem wspólnym nie jest, co sprawia, że dobro wspólne zostaje zapoznane i rodzi się niesprawiedliwość. Jeżeli sprawiedliwość ma dwa wymogi, jak je formułuje Cyceron: nikomu nie czynić krzywdy oraz dbać o ogólną pomyślność, to wypływające z tak pojętej sprawiedliwości dobro jest wynikiem nie jakichś ustaleń czy deliberacji albo ścierania się poglądów, lecz właściwego rozumienia tego, co stanowi powinność człowieka, z rozeznania tego, co jest dla niego właściwe jako jednostki i jako członka pewnej wspólnoty, w tym wspólnoty politycznej, co jest przejawem dzielności etycznej w jego działaniu. Dobro wspólne nie jest tym samym co sprawiedliwość, lecz raczej ze sprawiedliwości wynika, bez sprawiedliwości nie można go osiągnąć. Dlatego też Arystoteles nie waha się podkreślać, że „państwo, które naprawdę zasługuje na tę nazwę, a nie jest nim tylko z imienia, musi troszczyć się o cnotę. Inaczej bowiem wspólnota państwowa staje się układem sprzymierzeńców, który od innych układów zawieranych z odległymi sprzymierzeńcami różni się jedynie co do miejsca, a prawo staje się umową oraz (...) rękojmią wzajemnej sprawiedliwości, bez możności natomiast urabiania dobrych i sprawiedliwych obywateli"[122].

Moralność polityczna, do której tak rozumiane pojęcie dobra wspólnego odsyła, dotyczyć miała nie tylko relacji władza – obywatele, lecz także relacji obywatele – państwo (wspólnota polityczna); troska o dobro *rzeczy pospolitej* miała być tym, czym obywatele kierują się w swojej działalności publicznej, służba publiczna polegała na kształceniu umiejętności rozpoznawania dobra publicznego i troski o nie, a zapoznanie tego obowiązku i kierowanie się własnym interesem stojącym w opozycji do dobra wspólnego oznaczało zepsucie. Skorumpowany obywatel, jak i skorumpowany władca to taki, któremu nie dostało mądrości i cnoty potrzebnych do właściwego wypełniania służby publicznej i obowiązków wynikających z obywatelskości rozumianej w zgodzie z klasycznym ujęciem Arystotelesa. Wypływające stąd kluczowe wskazanie co do wymagań stawianych rządzonym Cyceron zawarł w *De officiis*, twierdząc: „W ogóle ludzie, którzy mają stanąć na czele państwa, przestrzegać winni dwu wskazań Platona: po pierwsze, dbać o dobro współobywateli tak dalece, iżby pod tym kątem widzenia podejmować wszelką działalność z zapomnieniem o pożytku własnym; po drugie, troszczyć się o całość państwa tak, iżby czuwając nad jakąś jedną jego częścią, nie zaniedbywać pozostałych. Zarówno bowiem piecza, jak i rządy w państwie

[122] Arystoteles, *Polityka*, 1280b, s. 88.

winny mieć na celu dobro tych, którym je zlecono. Tymczasem ci, którzy troszczą się tylko o część obywateli, a inną ich część zaniedbują, wprowadzają do swej państwowości rzecz niezmiernie szkodliwą: rozterki i niezgodę; wskutek czego jedni uchodzą za zwolenników ludu, inni za sprzyjających możnym, a niewielu tylko za obrońców całego społeczeństwa. Stąd wynikły wielkie niesnaski u Ateńczyków, stąd w naszej Rzeczypospolitej zdarzały się nie tylko zaburzenia, ale także zgubne wojny domowe"[123]. Własne doświadczenie polityczne Cycerona po upadku republiki rzymskiej przekonywało go, że właściwy cel rzeczypospolitej trudno jest osiągnąć, skoro rządzącym nie dostaje wiedzy, skoro nie zna się prawdziwego prawa i rzeczywistej sprawiedliwości w postaci doskonałej i wyraźnej, a jedynie ich cienie (tu wyraźny wpływ Platona), skoro i te cienie nie zawsze kierują umysłami[124].

4. Ustrój mieszany, źródła i cele władzy

Choć pojęcie *res publica* można odnieść do różnych typów ustrojów dobrych, to przecież od początku istniało mocno uzasadnione przekonanie, głoszone przez Arystotelesa, Cycerona i Polibiusza, a powtarzane w okresie renesansu, że ustrojem najbardziej sprzyjającym utrzymaniu ładu rzeczypospolitej jest ustrój mieszany, o czym przekonywać miała w szczególności praktyka ustrojów tak urządzonych (przede wszystkim Sparty i Rzymu). Skoro „władanie i podleganie władzy należy do rzeczy nie tylko koniecznych, ale i pożytecznych", a za ogólne prawo natury uznać można „występowanie wśród ludzi czynnika władającego i słuchającego"[125], to uznać trzeba istnienie „pewnego rodzaju nadrzędności" w każdym ładzie politycznym i w każdej wspólnocie, nie takiej jednak, która by się stawała nadrzędnością bezwzględną, despotyczną, ale innej, stopniującej w pewnym sensie jej rodzaje, niepozwalającej korzystać z niej przez jedną tylko osobę lub jeden najwyższy organ. Stąd potrzeba ustroju mieszanego. Władza nad niewolnikiem, czyli kimś, kto bezwzględnie podlega, określona została przez Arystotelesa jako władza despotyczna, zaś władza nad obywatelem, czyli wolnym człowiekiem, jako „władza polityczna"[126]. Skoro we wszystkich sztukach i umiejętnościach celem jest dobro, to jest tak nade wszystko i w stopniu najwyższym w odniesieniu do umiejętności ze wszystkich najważniejszej, jaką jest sprawowanie władzy w państwie. Arystoteles nie podejmuje szczegółowych rozważań nad źródłami i genezą władzy, tematem zaprzątającym umysły nowożytnych filozofów polityki, skoro bowiem przyjmuje, że wspólnota polityczna powstaje w sposób naturalny, by umożliwiać dobre życie swoim członkom, to również władza w tej wspólnocie

[123] M. T. Cyceron, *O powinnościach*, I.25, s. 372.

[124] *Tamże*, III.17, s. 507.

[125] Arystoteles, *Polityka*, 1254a, s. 30. W *O prawach* Cycerona przekonanie to jest powtórzone niemal dosłownie: „Trudno wskazać dziedzinę bliższą naturalnemu porządkowi oraz jego wymogom niż władza" (M. T. Cyceron, *O prawach*, III.1, s. 151).

[126] Arystoteles, *Polityka*, 1254a, s. 30.

jest czymś naturalnym wynikającym z i dostosowanym do celu wspólnoty. Najistotniejsze jest więc ustalenie celu władzy oraz tego, kto powinien rządzić, a więc charakteru ustroju najbardziej sprzyjającego realizacji etycznego celu wspólnoty, ukazywanego w analizowanych wcześniej dociekaniach dotyczących istoty rzeczypospolitej, ujawniającego się w namyśle o cnotach, sprawiedliwości i prawie. Zgodną z realizacją tego celu władzę sprawowaną w interesie rządzonych nazywa Arystoteles rządami nad wolnymi ludźmi[127], zakładając tym samym, że nie można mówić o wolności, o wolnej wspólnocie politycznej tam, gdzie ten warunek nie jest spełniany, czyli wszędzie tam, gdzie dobro wspólne jest zapoznane na rzecz partykularnego interesu rządzących (jednostki, grupy lub większości). W pojęciu władzy filozofowie starożytni dostrzegli nade wszystko aspekt porządku i rządności, pytali o władzę sprawiedliwą, czyli taką, która troszczy się o realizację celu wspólnoty politycznej[128].

Arystoteles wprowadził dwie dobrze znane klasyfikacje ustrojów: podział na ustroje właściwe i zwyrodniałe według kryterium realizacji dobra wspólnego przez rządzących (królestwo, arystokracja, *politeja* to ustroje spełniające to kryterium, czyli takie, w których rządzący troszczą się o realizację dobra publicznego całej wspólnoty, zaś tyrania, oligarchia i demokracja to ustroje, które kryterium tego nie spełniają) oraz hierarchię ustrojów od najlepszego do najgorszego, gdzie ustrojem najlepszym jest królestwo, a najgorszym tyrania[129]. Skoro „państwo jest społecznością ludzi wolnych", to tyrania jest w największym stopniu zaprzeczeniem istoty państwa, demokracja zaś jest najbardziej umiarkowanym spośród złych ustrojów[130]. Skoro czyste ustroje narażone są na degenerację i przekształcanie się w swoje przeciwieństwo, tak iż z monarchii może się wyrodzić tyrania, a z arystokracji oligarchia niedbająca o interes publiczny, to zapobiec takiej degeneracji może w pewnym stopniu połączenie oligarchii i demokracji[131], dające

---

[127] *Tamże*, 1333a, s. 205.

[128] Zob. A. W. H. Adkins, *The Connection between Aristotle's „Ethics" and „Politics"*, [w:] *A Companion to Aristotle's Politics*, eds. D. Keyt and F. D. Miller, Jr., Oxford 1991, s. 75–93.

[129] Arystoteles, *Polityka*, 1279a, s. 85. „Okazuje się zatem, że te ustroje, które mają na celu dobro ogólne, są według zasady bezwzględnej sprawiedliwości właściwe, te zaś, które mają na celu jedynie dobro rządzących, są błędne i przedstawiają wszystkie zwyrodnienia właściwych; są bowiem despotyczne, a przecież państwo jest społecznością ludzi wolnych", *tamże*.

[130] *Tamże*, 1289a-1289b, s. 108.

[131] „Istnieją mianowicie cztery formy ustrojowe: demokracja, oligarchia, arystokracja i monarchia; konsekwentnie najwyższa władza, tj. władza podejmująca ostateczne decyzje, należy do całego lub tylko jakiejś części społeczeństwa. Demokracja jest formą rządów, w której rozdziela się urzędy na drodze losowania, w oligarchii zasadę tego rozdziału stanowi stan posiadania, w arystokracji podstawę rozdziału stanowi wychowanie i wykształcenie. Mam tu na myśli wychowanie i wykształcenie zgodne z zasadami prawa, bo tylko ludzie żyjący zgodnie z tymi zasadami piastują urzędy w ustroju arystokratycznym. Muszą przecież uchodzić za najlepszych, z tym faktem jest bowiem związana sama nazwa ustroju arystokratycznego («rządy najlepszych»). Monarchia («jedynowładztwo»), jak już sama nazwa wskazuje, jest formą ustroju, w którym jeden władca panuje nad wszystkimi. Jawi się ona w dwu postaciach: jako monarchia, jeśli kieruje się jakimś ustalonym porządkiem, i jako tyrania, jeśli rządzi się całkiem samowolnie. Należy

stabilny ustrój oparty na klasie średniej. Arystoteles nie był zwolennikiem pomysłów, np. Solona, zakładających zrównywanie majątków, czyli wymuszanie równości, która w rezultacie miałaby się przyczyniać do stabilności całej wspólnoty politycznej. Zauważał on raczej, że niczego nie osiągnie się przez wyznaczenie każdemu średniego majątku, należy bowiem wyrównywać nie majątki, lecz namiętności, czyli kształcić w dzielności etycznej, do czego konieczne są odpowiednie prawa, by wychowanie obywateli przez prawa mogło stanąć na odpowiednio wysokim poziomie[132]. Stabilny ład polityczny najłatwiej było osiągnąć tam, gdzie klasa średnia jest najliczniejsza, za czym przemawiało następujące rozumowanie Arystotelesa: „Zamiast myśleć o zrównaniu własności, należałoby raczej zacząć zabezpieczenie spokoju od takiego urobienia ludzi, żeby szlachetni z natury nie chcieli górować nad innymi, a marni nie mogli; osiąga się to wówczas, jeśli ci ostatni są mniej liczni i nie dzieje się im krzywda"[133].

Arystoteles, nie proponując jeszcze tej formy ustroju mieszanego, która zostanie uznana za wzorzec najpierw w *Dziejach* Polibiusza, później w pismach Cycerona, jako pierwszy sformułował uzasadnienie mieszanej formy rządów, lepiej niż formy czyste przyczyniającej się do celu państwa, celu, powtórzmy, mającego charakter etyczny. „Ustrój złożony z liczniejszych części jest lepszy"[134], ponieważ w nim przeważa średnia miara, głosił Stagiryta. W tym ustroju największe wsparcie, zarówno poprzez wychowanie, jak i prawa, znajduje średni charakter obywateli, czyli właściwy. Politeja, czyli połączenie rządów ludzi wolnych z rządami ludzi bogatych (demokracji i oligarchii), miała dawać połączenie najbardziej stabilne i najlepiej sprzyjać kształtowaniu „średniego", czyli cnotliwego, charakteru. Miała to być zarazem wielość wystarczająco zamożna, by sprostać wymogom obywatelskiej służby wojskowej, ustrój doceniający warstwę średnią, która jako „średnia" daje większe gwarancje stabilności i trwałości: „Państwo zaś chce posiadać możliwie równych i podobnych obywateli, a postulatowi temu najwięcej odpowiada stan średni. Toteż najlepszy ustrój ma z konieczności to państwo, które taki właśnie skład wykazuje, jakiego według naszego wywodu wymaga natura państwa"[135]. Pojęcie „środka" odgrywa rolę kluczową zarówno w etyce, jak i polityce. Choć filozof może poznać, jaki ustrój najlepiej odpowiada wszystkim państwom, to przecież prawodawca i mąż stanu winni umieć dostosować ustrój do danego społeczeństwa i warunków, w jakich ludzie żyją, oraz ich

przy tym dobrze poznać cel, jaki stawia sobie każda forma ustroju, ponieważ wybieramy te rzeczy, które zgodne są z tym celem. Demokracja stawia sobie za cel wolność, oligarchia bogactwo, arystokracja sprawy wychowania i praworządności, tyrania bezpieczeństwo tyrana. Wynika stąd jasno, że trzeba rozróżnić zwyczaje, instytucje prawne i korzyści, zgodnie z celem każdej formy ustroju, skoro swój wybór podporządkowujemy spełnieniu celu", A r y s t o t e l e s, *Retoryka*, przeł. H. P o d b i e l s k i, [w:] t e n ż e, *Polityka; Ekonomika; Retoryka*...

[132] T e n ż e, *Polityka*, 1266b, s. 58.

[133] *Tamże*, 1267b, s. 59.

[134] *Tamże*, 1266a, s. 56.

[135] *Tamże*, 1295b, s. 122.

charakteru[136]. Z tej nauki Arystotelesa korzystać będą zarówno myśliciele renesansowi, jak i oświeceniowi z Monteskiuszem na czele.

Cyceron w większym jeszcze stopniu akcentował znaczenie „pożytku wynikającego ze wspólnego bytowania" oraz wagę kształtu ustroju. Te dwa wątki będą mieć istotne znaczenie w dalszym rozwoju refleksji o rzeczypospolitej. Ten pierwszy, czyli pożytek ze wspólnego bytowania, przy założeniu Cycerona, a wcześniej Arystotelesa, iż wspólnota polityczna nie została ustanowiona rozmyślnie, będzie wymagać ustalenia relacji między tym, co indywidualne, a tym, co wspólnotowe. Ten drugi wątek będzie wymagał refleksji nad zabezpieczeniem tego, co jest celem wspólnoty, czyli będzie dotyczył ustalenia sposobów kontrolowania rządzonych przez rządzących, ochrony przed dominacją we wspólnotach politycznych, czyli zabezpieczenia wolności, która „zasadza się nie na tym, iż byśmy mieli pana sprawiedliwego, lecz na tym, iż byśmy nie mieli żadnego"[137] – wątek, zauważmy już tutaj, fundamentalny dla polskiej refleksji politycznej XVI wieku.

Zastanawiając się nad istotą rzeczypospolitej, rozpoczyna Cyceron od wskazania, że aby mogła trwać *rzecz ludu*, konieczne jest, by była rządzona przez jakąś „mądrą władzę", która to władza winna mieć na względzie przyczynę, jaka powołała do życia państwo[138]. Przyczyną tą jest, tak jak u Arystotelesa, dobre życie całej wspólnoty złączonej uznawaniem tego samego prawa i pożytkiem, jaki wynika ze wspólnego bytowania. Powierzenie władzy czy to jednostce, czy grupie, czy ogółowi jest zależne od ustalenia, kto najlepiej wypełnia cel, dla którego władza istnieje. Rozstrzygnięcie to decyduje o formie ustrojowej państwa. Rozważania o władzy i ustroju łączą się tu ściśle ze wskazaniem, że na pochwałę zasługują tylko ten ustrój i ta władza, które zachowują wolność, które czynią państwo „siedliskiem wolności" opartej na równości wobec prawa, na równych uprawnieniach obywateli. Wolny lud to taki, który podlega sobie, jest „panem praw, sądów, wojny, pokoju, życia i majątku każdego obywatela"[139]. Wolny zaś jest przez uznanie tego samego prawa i podporządkowanie się mu. Podstawą dobrej władzy nie może jednak być sama tylko równość formalna, przyznanie obywatelom państwa równych praw, lecz powierzenie faktycznego jej sprawowania ludziom szlachetnym, tym, którzy stojąc najwyżej pod względem rozumu i cnoty, z natury niejako winni przewodzić innym. Źródłem prawdziwego szlachectwa i tym, co niejako daje mandat do rządzenia, do przewodzenia innym, miała być rozumność i dzielność etyczna, ten, kto rozkazuje innym, nie mógł bowiem być sługą żadnej namiętności, a jeśli nadawał prawa, sam był im posłuszny. Nie ma bowiem, jak dowodził Cyceron, lepszego państwa od tego, w którym rządzi cnota[140].

Rządy najlepszych obywateli można uznać za czystą formę ustrojową, arystokrację, można jednak łączyć je z innymi formami ustrojowymi, wpisać niejako

[136] *Tamże*, 1288b, s. 107.
[137] M. T. Cyceron, *O państwie*, II.23, s. 93.
[138] *Tamże*, I.26, s. 46.
[139] *Tamże*, I.32, s. 50.
[140] *Tamże*, I.34, s. 53.

w ustrój mieszany i uczynić elementem centralnym, stabilizującym, zapewniającym trwałość całej wspólnoty politycznej. Już Platon wskazał, że rządy ludu, choć wydają się wolności najbliższe, przeradzają się łatwo w jej przeciwieństwo, otwierając drogę tyranii, przerost wolności przynosi bowiem niewolę. Cyceron z tej lekcji Platońskiej wyprowadza wniosek, iż wolność o wiele lepiej zabezpieczona jest w ustroju mieszanym, dającym ludziom wolnym poczucie równości dzięki temu, że każdemu przyznano większy bądź mniejszy udział we władzy[141]. W odbiegającej nieco od Arystotelesowskiej klasyfikacji ustrojów Cyceron wymienia obok królestwa, w którym panuje jeden człowiek i nazywamy go królem, arystokracji, czyli ustroju, w którym władza należy do zespołu ludzi wybranych, i „państwa ludowego", w którym „wszystko zależy od ludu"[142], jeszcze jedną formą zwaną mieszaną i jest to „najlepszy ustrój", gdyż „harmonijnie łączy w sobie pierwiastki trzech owych form, to jest rządu monarchicznego, rządu optymatów i rządu ludowego"[143]. O tym, że forma mieszana przewyższa każdą z form czystych, decyduje kilka czynników: „w monarchiach ogół obywateli jest nazbyt pozbawiony udziału we władzy i w rozstrzyganiu spraw państwowych. Pod rządami najlepszych obywateli lud, odsunięty od wszelkiego współuczestnictwa w kierowaniu państwem i sprawowaniu władzy, prawie nie korzysta z wolności. Gdy zaś wszystko dzieje się z woli ludu, choćby nawet sprawiedliwego i zachowującego umiar"[144], krzywdząca wydawała się sama równość, gdy nie uwzględnia się żadnej hierarchii. Poza tym każda z tych trzech form miała łatwo ulegać degeneracji, jak pokazywały liczne przykłady historyczne. Skoro więc tylko takie państwo zasługuje na miano rzeczypospolitej, w którym ogół obywateli troszczy się o nie pospołu, to ani władza króla, ani elit, lecz rządy wolnych obywateli dające się realizować w ustroju mieszanym do ustanowienia tak rozumianej rzeczypospolitej mogą się przyczynić, „dlatego społeczeństwa zrzucają władztwo królów oraz elit, domagając się, by w rzeczypospolitej zapanowała wolność"[145]. Ten wątek ustrojowy pozostawał w napięciu z wątkiem „użytecznościowym", dotyczącym pożytku całości i wspólnoty prawa wpisanej w samą definicję rzeczypospolitej, gdyż zaczynał odnosić się do aspektu jednostkowego, indywidualistycznego, od powyższej konstatacji Cycerona bowiem był już tylko krok do tezy, że „co wszystkich dotyczy, przez wszystkich winno być uznane" (*quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*), która miała zrobić karierę w średniowieczu, a przede wszystkim w renesansie.

Warto jeszcze podkreślić, że wywód Cycerona na temat władzy i ustroju, choć w warstwie teoretycznej nawiązujący często do Platona, ma podbudowę empiryczną, w ostateczności bowiem odwołuje się do wzorca historycznego, do republiki rzymskiej uznanej za ucieleśnienie ustroju mieszanego opartego na równowadze trzech elementów: monarchicznego, arystokratycznego i demokratycznego. Za

[141] *Tamże*, I.45, s. 67.
[142] *Tamże*, I.26, s. 46.
[143] *Tamże*, II.23, s. 91-92.
[144] *Tamże*, I.26, s. 47.
[145] *Tamże*, I.32, s. 29.

najbardziej charakterystyczny aspekt republikańskiej teorii politycznej można uznać wskazanie, że wzorzec ładu politycznego nie jest czystą konstrukcją myślową, lecz znajduje potwierdzenie empiryczne, wyrasta nie tylko z namysłu filozoficznego, ogólnego, lecz także z doświadczenia politycznego, ze zrozumienia podstaw ładu już gdzieś urzeczywistnionego, czy będzie to ateńska politeja, czy rzymska republika, czy Republika Wenecka, czy Republika Florencka[146].

Koncepcja ustroju mieszanego, której zarys stworzył Arystoteles szukający w dziedzinie polityki równowagi i umiarkowania analogicznych do tych właściwych dziedzinie etyki i teorii cnoty, jest jedną z kluczowych koncepcji wypracowanych w ramach republikańskiej teorii ładu politycznego. I choć zmieszanie jest inne u Arystotelesa, inne u Polibiusza i idącego za nim Cycerona, idea za owym zmieszaniem przemawiająca jest ta sama: połączenie takich zasad ustrojowych, które zapewniają stabilny i trwały ład. Element oligarchiczny w politei kojarzony jest nie tylko z posiadaniem własności, ale również z wykształceniem i szlachectwem, dlatego też tam, gdzie element oligarchiczny przeważa nad demokratycznym, można mówić o arystokracji. O dobrym zmieszaniu ustrojów świadczy to, że można go nazywać i demokracją, i oligarchią, co dowodzi równowagi czynników pochodzących z dwóch czystych ustrojów[147]. Ustrój mieszany stawać się miał częścią ładu rzeczypospolitej, miał to bowiem być ustrój dostosowany do celu wspólnoty politycznej, jakim jest dobre życie jej obywateli, i wolny, miał to zarazem być ustrój, którym rządzą prawa i to „prawa właściwie ujęte"[148].

U Arystotelesa znajdujemy zapowiedź (ważnego w czasach nowożytnych i dzisiaj) przeciwstawienia republiki demokracji, czyli przeciwstawienia takiej formy ustrojowej, która nadaje wspólnocie politycznej walor republikański, gdyż umożliwia realizację „dobra wspólnego", czyniąc ją „rzecząpospolitą (politeją), formie niesłużącej realizacji celów powszechnych, kojarzonych z dobrem całości, lecz celów partykularnych tych, którzy rządzą zbiorowością. Jeżeli w demokracji większość rządzi za pomocą uchwał dla realizacji własnych, partykularnych celów rozumianych już nie jako dobro, lecz interesy, to moment jakościowy odnoszący się do dobra wspólnego całości politycznej zastępowany jest „momentem ilościowym",

[146] Za takim badaniem, za łączeniem namysłu teoretycznego i wiedzy praktycznej w nauce o państwie przemawiał argument sformułowany przez Cycerona w sposób następujący: „Ci, którzy rozprawiają o zasadach współżycia, niechaj będą dla nas ludźmi wielkimi (jakimi zresztą są istotnie), niech będą uczonymi, niech będą nauczycielami prawdy i cnoty, byleby tylko nie lekceważono (jak też jest rzeczywiście) tej swego rodzaju sztuki rządzenia państwem i umiejętności wychowania ludów. Bo czy stanowi ona wynalazek mężów praktycznie sprawujących rządy w różnych państwach, czy też dzieło filozofów prowadzących spokojne rozmyślania i piszących rozprawy naukowe, sztuka ta nader często doprowadzała i doprowadza do tego, że w ludziach szlachetnych rozwija się jakaś wprost niewiarygodna, boska cnotliwość. (...) W rzeczy samej, czy może być coś wspanialszego od zajmowania się owymi wielkimi sprawami, od obcowania z nimi połączonego z głęboką i dokładną znajomością wspomnianych sztuk?", *tamże*, III.3, s. 114-115.

[147] Arystoteles, *Polityka*, 1294b, s. 119.

[148] *Tamże*, 1282b, s. 92.

formalnym, a tym samym znika z pola widzenia rzeczpospolita, której ustrój miał być tak skonstruowany, by zapewniać bezinteresowne realizowanie tego, co wspólne, powszechne. Arystotelesowska „politeja" zapowiada ujęcie „republiki" odmienne od nowożytnego „ujęcia ustrojowego" lub formalnego, różnicującego republikę od monarchii, stanowi bowiem nazwę dla każdej rzeczypospolitej zabiegającej o to, co wspólne, a nie o to, co partykularne (wyłączając tym samym demokrację opartą tylko na momencie ilościowym, w której rządzi się za pomocą uchwał większości). Politeja jest też nazwą jednej z dobrych form ustrojowych odnoszących się do zmieszania zapewniającego realizację tego, co powszechne, wymagających od rządzących bezinteresownej troski o dobro publiczne.

Może się wydawać, że takie ujęcie rzeczypospolitej staje się bardziej problematyczne u Cycerona wskazującego, że zbiorowość, której państwo jest rzeczą pospolitą, spajają dwa elementy: wspólne prawo (którego treść wyznacza rozumność natury) oraz pożytek wynikający ze wspólnego bytowania. Pożytek ów może przecież, inaczej niż prawo, wynikać z woli większości, odnosić się do tego, co partykularne, a nie do tego, co powszechne, prowadząc z czasem do stanowienia norm mu podporządkowanych. Cyceron unika jednak takiego skojarzenia, pokazując, że walor powszechności dotyczy i prawa, i pożytku; wprowadzony przez niego termin *res publica* odnosi się do tego, co jest „rzeczą wszystkich" (*res populi*), nie da się go jednak utożsamić z ideą głoszącą, że wszelka władza należy do ludu. Termin *res publica* odnosi się bowiem do momentu jakościowego, a nie ilościowego, wskazuje na dobro publiczne i interes ogólny, sprawiający, że państwo będące wspólnością wszystkich nie jest czyjeś, lecz niczyje[149].

Do rozwoju teorii ustroju mieszanego przyczynił się szczególnie grecki historyk Polibiusz, dla którego Rzym i Sparta, a w niej mądrość Likurga, były wspaniałymi wzorami organizacji politycznej. Zauważał, że wprawdzie większość wylicza trzy rodzaje ustrojów: królestwo, arystokrację i demokrację, jednak błędem jest zarówno uznawanie tych ustrojów za najlepsze, jak i uznawanie ich za jedyne, za najlepszy ustrój bowiem należy uznać taki, który jest połączeniem tych trzech form czystych. Dowodziły tego nie tylko teoretyczne rozważania, lecz także praktyka, a mianowicie ustrój Lacedemończyków ułożony przez Likurga[150]. Polibiusz, uznając ustrój państwa za decydujący dla szczęścia i powodzenia każdego przedsięwzięcia[151], uważał, że ustalenie właściwej formy ustroju to rzecz pierwszorzędnej wagi. Zadania tego podjął się w VI księdze *Dziejów*, gdzie wyszedł poza rolę historyka i podjął kwestię na wskroś teoretyczną: jaki ustrój uznać za najlepszy i w jakich okolicznościach (o tym wszak, że nie każdy ustrój nadaje się dla każdej społeczności, pouczał przed nim Arystoteles, badający ustroje greckie). Odpowiedź na tak postawione pytanie nie wydała się Polibiuszowi trudna

[149] Na zasadnicze przeciwieństwo tak pojmowanej republiki i demokracji zwrócił uwagę G. Sartori w książce *The Theory of Democracy Revisited*, Chatham 1987 (pol. wyd.: *Teoria demokracji*, przeł. S. Amsterdamski, D. Grinberg, Warszawa 1994, s. 353-354).

[150] Polibiusz, *Dzieje*, t. 1, przeł. S. Hammer, Wrocław 2005, VI.10, s. 387-388.

[151] *Tamże*, VI.1, s. 381.

ani wymagająca przeprowadzania skomplikowanych rozważań i dowodzeń, gdyż na to, że takim najlepszym ustrojem jest ustrój mieszany, „mamy dowód oparty nie tylko na rozumowaniu, lecz także na doświadczeniu, skoro pierwszy Likurg w ten sposób ułożył ustrój Lacedemończyków"[152]. Czy jednak da się wskazać najlepszy ustrój, przyjmując, jak to czyni Polibiusz, cykliczność ustrojów wpisaną w naturę? Czy ustrój mieszany miałby stanowić okazję do zerwania z tą naturalną cyklicznością? Reformy Likurga, który tę prawidłowość dotyczącą czystych form ustrojowych zrozumiał i postanowił jej zaradzić, były dla Polibiusza dowodem mądrości politycznej, doprowadziły bowiem do stworzenie ustroju złożonego, łączącego wszystkie zalety i właściwości najlepszych form ustrojowych. Siła ustroju mieszanego polegać miała na „równowadze poszczególnych czynników władzy, tak żeby żaden z nich nigdzie się nie skłaniał i zbytnio nie przechylał, lecz żeby państwo utrzymało się stale w tej równowadze i trwało w niej jak okręt płynący pod wiatr"[153]. Mieszany ustrój rzymski tym różnił się od ustroju Sparty, iż został ustanowiony po wielu trudach i za sprawą doświadczenia raczej niż mądrości. Połączenie trzech elementów w konstytucji rzymskiej było tak doskonałe, że ustrój ten mógł się zarazem wydawać arystokracją, monarchią i demokracją: „Bo ilekroć zwróciło się oczy na władzę konsulów, wydawał się ustrój zupełnie monarchiczny i królewski; ilekroć na władzę senatu – znowu arystokratyczny. A jeżeli ktoś rozważał władzę ludu, wydawał się ustrój wyraźnie demokratyczny"[154]. Polibiusz, inaczej niż Arystoteles zwracający szczególną uwagę na zmieszanie kształtujące umiarkowany charakter obywateli i stąd przyczyniające się do trwałości ładu, akcentował raczej mechanikę instytucjonalną, ustrojową[155], w niej widząc przyczynę trwałości takiego ustroju i jego przewagi nad innymi.

Dla naszych dalszych analiz, w szczególności rozważań na temat polskiego ustroju toczonych w XVI wieku, ważne jest to, że Polibiusz uważał, iż element monarchiczny może, ale nie musi być reprezentowany przez urząd królewski, np. w Rzymie element ten reprezentowali konsulowie. Ustrój mieszany może więc być albo monarchią, albo republiką, co jest niezwykle ważne dla określenia polskiego ustroju XVI wieku jako mieszanego i jako monarchii zarazem, czyli jako ustroju zgodnego z założeniami klasycznego modelu republikańskiego. Uznanie za element monarchiczny urzędu konsula w Rzymie ułatwiło późniejsze identyfikowanie tego elementu z urzędem wykonawczym po prostu, czy jest to doża, król, konsul czy prezydent[156]. U Polibiusza pojawia się również ważne odróżnienie monarchii, czyli jedynowładztwa, od królestwa, na które poddani dobrowolnie się godzą i w którym „rządy opierają się raczej na rozumie niż na postrachu

[152] *Tamże*, VI.3, s. 381.

[153] *Tamże*, VI.10, s. 388.

[154] *Tamże*, VI.11a.

[155] R. Legutko, *Republika i demokracja*, [w:] *Oblicza demokracji*, red. R. Legutko, J. Kloczkowski, Kraków 2002.

[156] Z. S. Fink, *Classical Republicans...*, s. 6.

i przemocy"[157]. Warto w całości przytoczyć podsumowanie rozważań Polibiusza na temat państwa o ustroju mieszanym, które będą inspirować kolejnych myślicieli republikańskich z Cyceronem na czele: „Chociaż więc każdy z tych czynników taką ma możność bądź szkodzenia innym, bądź pomagania, to przecież wzajemne ich połączenie działa tak korzystnie we wszystkich trudnych sytuacjach, że niemożliwą jest rzeczą znaleźć lepszy ustrój niż ten. Ilekroć bowiem jakieś wspólne, nadciągające od zewnątrz niebezpieczeństwo zmusi je do zgody i do wzajemnej pomocy, to siła ustroju jest taka i tak wielka, że ani w obradach nie pomija się żadnej potrzebnej rzeczy, gdyż na każde zdarzenie wszyscy wraz, jakby współzawodnicząc, skierowują swe myśli, ani uchwały nie wykonują za późno, gdyż publicznie i prywatnie wszyscy przyczyniają się do spełnienia zadania. Dlatego jest to państwo dzięki osobliwości swego ustroju niepokonane i zdolne do przeprowadzenia wszystkich swych postanowień"[158].

Inny grecki historyk, Dionizjusz z Halikarnasu, uważał Rzymian za potomków Greków, zaś ich rząd za oparty na modelu Sparty i innych greckich państw; jego doskonała forma powstać miała wraz z rządami Romulusa i przetrwać do trybunatu Gaiusa Gracchusa[159]. To Romulus, działający w zgodzie z najwspanialszymi zasadami etycznymi i politycznymi Greków, miał stworzyć podstawy ustroju mieszanego, powołując ciało doradcze i ustawodawcze, czyli senat składający się ze stu mężczyzn. Dionizjusz zauważył również, że wszyscy założyciele konstytucji, zarówno Grecy, jak i barbarzyńcy, rozpoznali właściwie główną zasadę państwa, głoszącą, że jego spokój i pomyślność zależą od pomyślności jego obywateli, na którą decydujący wpływ ma prawo czyniące obywateli umiarkowanymi i sprawiedliwymi[160]. Uznawał też, że obywatele, którzy praktykują cnoty, nie mają do tego wrodzonej skłonności, lecz zawdzięczają ją mądrze ułożonym instytucjom politycznym, prawu i sprawiedliwemu rządowi[161]. A jeśli tak, to odchodzilibyśmy już tutaj od ustaleń Arystotelesa przypisujących ten sam fundament dwóm filarom ładu politycznego, na który składają się dobry człowiek i dobry ustrój, upatrując go w pojmowanym substancjalnie dobru wspólnoty politycznej. Przypisanie przez Dionizjusza tak wielkiego znaczenia konstytucji rzymskiej miało dowodzić wyższości urządzeń instytucjonalnych Rzymu, a tym samym elementu formalnego nad substancjalnym, podobnie jak u Polibiusza[162]. Oby-

[157] Polibiusz, *Dzieje*, VI.3, s. 382.

[158] *Tamże*, VI.18, s. 396. Wpływ, jaki wywarły idee polityczne Polibiusza na rzymską republikańską teorię polityczną, dobrze ilustruje dzieło Cycerona *O państwie*, niektóre jego fragmenty (np. I.14, II.9, 28) mogłyby równie dobrze zostać napisane przez Polibiusza. Por.: Z. S. Fink, *Classical Republicans...*, s. 5.

[159] Dionysius of Halicarnassus, *The Roman Antiquities*, transl. by E. Cary, vol. 1, London–Cambridge (Mass.) 1937, I, s. xi i n.

[160] *Tamże*, II.24, s. 379.

[161] *Tamże*, II.18, s. 370. Por.: Salustiusz, *Sprzysiężenie Katyliny i Wojna z Jugurtą*, przeł. K. Kumaniecki, Wrocław 2006, s. 9.

[162] Zob. szerzej: E. Gabba, *Dionysius and The History of Archaic Rome*, Berkeley 1991, s. 201-204.

dwaj historycy znajdowali w republikańskiej konstytucji rzymskiej wzór ustroju mieszanego, a rozwijając teorię takiego ustroju, uzasadniali wagę i wyższość czynnika arystokratycznego, co widoczne jest także u Cycerona. W przekonaniu niektórych interpretatorów to u Dionizjusza można znaleźć najpełniejszą koncepcję ustroju mieszanego mającego zastosowanie w Rzymie i jest on ostatnim starożytnym autorytetem w tej kwestii[163]. Wprawdzie również Tacyt odnosił się do teorii ustroju mieszanego w swoich *Dziejach rocznych*, uznawał jednak taki ustrój za rozwiązanie przejściowe, krytykując republikańską teorię Cycerona[164]. Jeśli już dojdzie do połączenia trzech powszechnie występujących typów ustroju, monarchii, możnowładztwa (arystokracji) oraz rządu ludowego (demokracji), to taka „krajowa zwierzchność łacniej się pochwalić niżeli uiścić może, a jeśli się kiedy zdarzy, niedługo potrwa"[165]. W *Dialogus de oratoribus* Tacyt uznał, że w Rzymie rządzi *sapientissimus et unus*[166], co wskazywałoby na jego odchodzenie od stanowiska typowego dla autorów republikańskich i czyniło bezzasadnym zaliczanie go do przedstawicieli tradycji republikańskiej. A przecież cenił on dorobek przodków, ich urządzenia polityczne i ustawy, przede wszystkim senat, i z pewnością zbliżał się do ujęć republikańskich, gdy podkreślał, mówiąc o cesarzu Wespazjanie: „Oby trwało u nas to współzawodnictwo w cnocie z naszymi przodkami"[167]. Jeśli wolność zawiera się w instytucjach politycznych, to Tacyt uznaje wolność senatu za wolność *par excellence*; to jednak nie instytucje polityczne są pełnym wyrazem wolności, stanowią one bowiem tylko strukturę, w ramach której toczy się życie polityczne. Urządzenia konstytucyjne są istotne, ale najważniejsze jest to, jaki użytek ludzie czynią ze swoich instytucji, a nie to, jakie są te instytucje. Stąd w jego pismach, jak zauważa Wirszubski, uwidacznia się konflikt. Z jednej strony uznaje on, że konstytucja republikańska gwarantuje prawdziwą wolność polityczną[168], ale oznacza zarazem utratę starej wolności z okresu pryncypatu[169]. Choć więc zgadza się, że absolutyzm, władza skupiona w rękach jednego jest nieuchronną podstawą Pax Romana, jest zarazem świadom korupcji i groźby despotyzmu, jakie ten typ ustroju ze sobą niesie, za największą przeszkodę w realizacji wolności uznając nie instytucje, nie taki czy inny urząd, lecz charakter rządzących i obywateli, sposób, w jaki lud zachowuje się wobec princepsa – jeśli bowiem lud popada w niewolę, to jakby na własne życzenie[170]. Te spostrzeżenia będą inspirować szczególną ewolucję, jaka się będzie

[163] *Tamże*, s. 205. Por.: Dionysius of Halicarnassus, *The Roman Antiquities*, VII.54-56.

[164] Zob.: Ch. Wirszubski, *Libertas as a Political Idea...*, s. 162.

[165] Tacyt, *Dzieje roczne (Annales)*, przeł. A. Naruszewicz, oprac. J. Starnawski, Łódź 2000, IV.33, s. 24.

[166] Tenże, *Dialogus de oratoribus*, wyd. R. Ganszyniec, Lwów 1937, 41, 7.

[167] Tenże, *Dzieje roczne*, III.55.

[168] Np.: *tamże*, III.60; tenże, *Agricola*, [w:] tenże, *Germania; Agricola; Dialogus de oratoribus*, ed. E. Koestermann, Lipsiae 1962, II.3.

[169] Ch. Wirszubski, *Libertas as a Political Idea...*, s. 163.

[170] *Tamże*, s. 164.

dokonywać we wczesnonowożytnej tradycji republikańskiej, uwidaczniającą się w szczególności w pracach włoskich autorów schyłku XVI wieku, Francesca Guicciardiniego i Paola Sarpiego.

Do rozstrzygnięcia wciąż pozostawało pytanie, kto w ustroju mieszanym do realizacji celu rzeczypospolitej może się szczególnie przyczynić, kto jest w szczególny sposób odpowiedzialny za dobro powszechne wspólnoty politycznej, kto ma w niej odgrywać rolę kierowniczą. W zachowanych w niewielkim stopniu dwóch ostatnich księgach *De re publica* Cycerona rysuje się odpowiedź na to pytanie, która będzie inspirować poszukiwania autorów XVI wieku. Dopełnieniem dzieła, którego cztery pierwsze księgi poświęcone są ustaleniu formy najlepszego ustroju, miały być dwie kolejne księgi zajmujące się ideałem przywódcy politycznego nazywanego przez Cycerona princepsem lub „rektorem i moderatorem rzeczypospolitej" (*moderator rei publicae*), którego celem było zapewnienie „szczęśliwego życia obywateli". Zwracając uwagę na ten aspekt dociekań autora, Kazimierz Kumaniecki dodaje, że szczupłość fragmentów nie pozwala ustalić, w jaki sposób postać moderatora rzeczypospolitej wiązał Cyceron z tradycyjnym ustrojem rzymskiej rzeczypospolitej[171]. A może właśnie nie wiązał, może wychodził poza porządek instytucjonalny, jaki się w Rzymie utrwalił, by wskazać na taki element ładu politycznego, którego urzeczywistnienie mogło uratować rzeczpospolitą. Moderatorowi – mężowi stanu i przywódcy rzeczypospolitej – Cyceron nie dawał uprawnień, lecz stawiał mu wysokie wymagania, zobowiązywał go do dbania o to, by obywatele wiedli szczęśliwe życie (*beata civium vita*). Miał on być zdolny do dokonanie „ogromnego i wspaniałego dzieła, z którym nic, co ludzkie, równać się nie może"[172]. Gdzie jednak, zapytywał Cyceron, szukać przywódcy, „który rządzi państwem, bardziej zwracając uwagę na dobro ludności niż na własne zachcianki?"[173]. Los rzymskiej rzeczypospolitej przekonywał go, że to z zaniedbania takiego celu, z porzucenia takiej postawy bierze się utrata prawdziwej rzeczypospolitej: „Kiedyś odwieczne wartości formowały wspaniałych ludzi, ci zaś dbali o zachowanie dawnych wzorów i przestrzegali zasad ustanowionych przez naszych praojców. Obecna epoka odziedziczyła po nich rzeczpospolitą, która przypomina wspaniałe malowidło, nieco już spłowiałe ze starości. Rzymianie zaniedbali odświeżenia jej barw, nie odnowili nawet ogólnego zarysu i konturów. Cóż bowiem pozostało z dawnych zwyczajów, którymi, zdaniem poety, stoi rzeczpospolita rzymska? Tak dalece poszły w zapomnienie, że trudno wymagać, by ich przestrzegano, skoro już nie wiadomo, jakie były. A ludzie? To właśnie z braku wybitnych indywidualności zanikły dawne zwyczaje"[174]. Dobry przywódca, czynnik kierowniczy w ustroju mieszanym, dążący do chwały rzeczypospolitej, miał pociągać za sobą obywateli nie perspektywą surowych kar, lecz za sprawą „wpojonego człowiekowi przez naturę", a utwierdzonego przez

[171] K. Kumaniecki, *Literatura rzymska. Okres cyceroński*, Warszawa 1977, s. 327.

[172] M. T. Cyceron, *O państwie*, V.6, s. 84.

[173] *Tamże.*

[174] *Tamże*, V.1, s. 82.

tradycję i wychowanie poczucia wstydu, miał dzięki swojej postawie i czynom stawać się wzorem do naśladowania, wywoływać poczucie wstydu u wszystkich, którzy odważyliby się działać na szkodę rzeczypospolitej i jej obyczajów. *Sen Scypiona* przynosi jeszcze jedno zaskakujące stwierdzenie, że „przed osobami, które dobrze służyły krajowi, otwierają się bramy niebios", bowiem „praca dla dobra ojczyzny nie ma tu sobie równych"[175]. Koncepcja ta, ideał „moderatora rzeczypospolitej", wymykająca się prostej interpretacji, ale zgodna z duchem wychodzącej od Platona antycznej refleksji nad dobrym ładem politycznym, stanie się w XVI wieku, kiedy wydano odnalezione fragmenty *De re publica*, osią rozważań o doskonałym senatorze prezentowanych przez Wawrzyńca Goślickiego[176]. Zmagając się z tymi samymi pytaniami, które stawia Cyceron, ale w innym zupełnie kontekście, będzie on, jak pokażę w rozdziale czwartym, czerpał z tego namysłu świadomie i z zamierzonym celem. Myśliciel rzymski zdawał się szukać obok prawa jako zwornika rzeczypospolitej kogoś, kto także byłby zwornikiem niejako osobowym, kto byłby sternikiem rzeczypospolitej i prowadził ją w zgodzie z jej prawami, tradycją i obyczajami, kto pełniłby służbę publiczną najwyższej wagi, a więc musiał być do niej właściwie przygotowany (zarówno gdy idzie o wiedzę, jak i charakter, czyli cnotę), kto by się tej służbie całkowicie poświęcił. Nie da się bowiem utrzymać doskonałej tradycji i zwyczajów bez doskonałych przywódców[177]. Podejmując to zagadnienie w kontekście klasyfikacji ustrojów, Arystoteles uznawał, że górujący cnotą winni w państwie zajmować najprzedniejsze stanowiska, inaczej niż to się dzieje w opartej na równości demokracji typu ateńskiego, która usuwa jednostki wybitne w drodze ostracyzmu[178]. Ludzi wyróżniających się spośród innych wybitną cnotą należało, „zgodnie z naturą rzeczy", nie tylko postawić nad innymi, ale i pilnie słuchać, czyniąc „dożywotnimi królami w swych państwach"[179]. Czy to samo miał na myśli Cyceron, uznający przecież element monarchiczny w ustroju mieszanym, nie wiemy. Wyłaniała się z tych rozważań zasada, którą znów można uznać za leżącą u podstaw ładu republikańskiego, niezwykle ważna dla dyskusji szesnastowiecznych: o najlepszym ustroju można mówić wtedy, gdy rządzą najlepsi, pamiętając, że dobrego człowieka i dobrego obywatela mają ukształtować te same cnoty: „to samo więc wychowanie i te same mniej więcej obyczaje będą kształtować dzielnego człowieka i męża stanu, i króla"[180].

---

[175] *Tamże*, VI.24, 26 (*Sen Scypiona*), s. 92, 93.

[176] Zob. interesującą analizę: J. Mańkowski, *Moderator i filozof*, [w:] *O senatorze doskonałym studia. Prace upamiętniające postać i twórczość Wawrzyńca Goślickiego*, red. A. Stępkowski, Warszawa 2009, s. 98-104.

[177] M. T. Cyceron, *O państwie*, V.1, s. 82. Jest to kolejny wątek niezwykle inspirujący dla polskiej myśli politycznej XVI wieku.

[178] Arystoteles, *Polityka*, 1284a, s. 96.

[179] *Tamże*, 1284b, s. 98.

[180] *Tamże*, 1288b, s. 106.

5. Wolność i obywatelstwo

Jedna z tez, które stanowią oś rozważań w tej książce, głosi, że wolność w klasycznej tradycji republikańskiej jest rozumiana jako pochodna dobrze urządzonego ładu politycznego[181], a nie zasada, która jest wobec tego ładu pierwotna, jak będą zakładać ujęcia nowożytne, przyjmujące, że wolność i uprawnienia jednostki wyprzedzają porządek polityczny, ustanawiany dla zabezpieczenia wolności. W tradycji republikańskiej punktem wyjścia jest określenie natury, czyli istoty człowieka i wspólnoty politycznej, oraz uznanie, że właściwie urządzony ład polityczny sprzyja realizacji celu tej wspólnoty, a przez to celu wszystkich jej członków, jakim jest dobre życie. Tylko dzięki określonym urządzeniom składającym się na ów ład, dzięki zakorzenionej w porządku natury sprawiedliwości i zgodnemu z nią prawu oraz dzięki oparciu wspólnoty na dobrym, sprzyjającym stabilności 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. Dlatego też, poszukując republikańskiego wzorca ładu politycznego, idee wolności i obywatelskości warto rozpatrywać razem, ponieważ istnieje między nimi ścisły związek, który zostanie rozerwany w tradycji nowożytnej.

Grecy nie znali pojęcia „wolności jednostki", ponieważ obce było im pojmowanie człowieka jako jednostki czy nawet jako osoby i jej praw. Hannah Arendt wskazała nawet, że zarówno dla Greków, jak i dla Rzymian wolność była pojęciem wyłącznie politycznym, ponieważ według nich „człowiek mógł się wyzwolić od konieczności tylko poprzez władzę nad innymi, a wolny mógł być jedynie wówczas, gdy miał na świecie własne miejsce, dom"[182]. Odnosiło się do tego greckie rozróżnienie dwóch kategorii osób: *polítes*, czyli publicznych obywateli, i *idiotes*, czyli ludzi „prywatnych"[183]. W starożytnej Grecji istniała silna identyfikacja z *polis* jako naturalną wspólnotą będącą źródłem samookreślenia i tożsamości dla ludzi, dla *polítes*, czyli obywateli będących częścią wspólnoty politycznej i realizujących swoją naturę poprzez uczestnictwo w jej życiu, we współdecydowaniu o sprawach publicznych i w odpowiedzialności za dobro publiczne[184].

---

[181] Podobną konstatację można znaleźć w pracach także innych autorów zajmujących się klasyczną tradycją republikańską, w tym przede wszystkim w przywoływanych już pracach Quentina Skinnera.

[182] H. Arendt, *Co to jest wolność?*, [w:] taż, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 2011, s. 181.

[183] Zob.: Ch. Berry, *The Idea of a Democratic Community*, New York 1989, s. 1 i n.

[184] Demokracja nowożytna w połączeniu z kapitalizmem jest ustrojem, który opiera się na tej drugiej kategorii osób, na jednostkach realizujących w pierwszej kolejności swoje własne cele i troszczących się o swoje prywatne interesy, nadając im zarazem formalne cechy *polítes*, nie wymaga bowiem od nich aktywnego wypełniania funkcji tradycyjnie tej kategorii przypisywanych.

Dla *idiotes* własne dążenie do szczęścia i samorealizacja były dobrem wyższym niż udział w życiu politycznym wspólnoty[185]. Ktoś, kto nie był *polítes*, czyli obywatelem, stawał się w starożytnej *polis* osobnikiem pozbawionym wartości, *privatus*[186], ignorantem zainteresowanym wyłącznie własnymi sprawami. Takie pojmowanie i sytuowanie człowieka dla Arystotelesa byłoby z gruntu fałszywe, albowiem nie odpowiadałoby prawdziwej naturze ludzkiej, a dokładniej przyrodzonym skłonnościom człowieka, szukającego spełnienia swojej natury, swojego *telos* w świecie spraw publicznych, w życiu wspólnoty, której jest członkiem i dzięki której jedynie może zrealizować cel, jakim jest szczęśliwe życie. Tym samym „jakaś różna [od etyki państwowej – przyp. D.P.-R.] moralność prywatna była dla Greków czystym absurdem. Nasze pojęcie indywidualnego sumienia musimy w tym wypadku kompletnie usunąć na bok"[187].

Grecka koncepcja wolności politycznej, czyli odnoszącej się do *polis*, nie uwzględniała więc pojmowania jednostki jako osoby; koncepcja ta pojawiła się wraz z chrześcijaństwem i została rozwinięta w czasach renesansu[188]. Gdy Ateńczycy i Rzymianie mówili „człowiek", to mieli na myśli nie osobę, lecz obywatela *civitas*[189]. Pojęcie wolności odnoszone było nade wszystko właśnie do *civitas*, czyli wolnej, samorządnej wspólnoty politycznej. Zwrócił na to uwagę Hobbes, stwierdzając, że „Ateńczycy i Rzymianie byli wolni, to znaczy tworzyli państwa wolne; nie iżby każdy poszczególny człowiek miał wolność, by przeciwstawić się własnej swej reprezentacji [w znaczeniu wspólnego decydowania przez obywateli – przyp. D.P.-R.], lecz ich reprezentacja miała wolność, by się przeciwstawić innym narodom albo na nie napadać"[190]. A Benjamin Constant podkreślił, że wolność obywatelska starożytnych nie miała nic wspólnego z nowożytnym pojęciem wolności indywidualnej, oznaczającej niezależność od przymusu i arbitralnej woli innego człowieka; w antycznej demokracji wolność do tego, by rządzić i być rządzonym, stanowiła podstawę politycznej równości obywateli nieznających „dobrodziejstw niezależności osobistej", które staną się udziałem członków

[185] Zob.: W. Jaeger, *Paideia*, t. 1, s. 108.

[186] Łacińskie słowo *privatus* oznacza „pozbawiony".

[187] W. Jaeger, *Paideia*, t. 1, s. 340.

[188] Zwrócił na to uwagę Jacob Burckhardt, przypisując „indywidualizm" włoskiemu renesansowi jako takiemu, por.: J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia we Włoszech. Próba ujęcia*, przeł. M. Kreczkowska, Warszawa 1991. Czy słusznie? Reinhold Niebuhr stwierdził z kolei, że renesans jest rzeczywistą kolebką „autonomicznej jednostki", co sprawia, że tylko pozornie „myśl renesansu stanowi powrót do klasycyzmu". Myśl klasyczna „nigdy nie zawierała takiej pasji dla jednostki, jaką zdradza renesans. W rzeczywistości, renesans wykorzystuje ideę, która mogła powstać wyłącznie na gruncie chrześcijaństwa. Przeszczepia tę ideę na grunt klasycznego racjonalizmu, tworząc w ten sposób pojęcie osobistej autonomii, którego nie znał ani klasycyzm, ani chrześcijaństwo", tenże, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, vol. 1, New York 1941, s. 61.

[189] G. Sartori, *Teoria demokracji*, s. 352.

[190] T. Hobbes, *Lewiatan, czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, rozdz. XXI.

nowożytnych społeczeństw obywatelskich[191]. W Grecji i w Rzymie utrata kwalifikacji obywatelskiej, wykluczenie z udziału w dziedzinie publicznej oznaczała utratę wolności i popadnięcie w najgorszą niewolę.

Współczesne odczytanie tradycji republikańskiej, poszukujące źródeł „republikańskiej wolności" w dziedzictwie rzymskim, a nie greckim, mówiące wręcz o „neoromańskiej" idei wolności, wskazuje na wolność jako jedną z głównych zasad konstytuujących dobrze urządzony, prawowity ład polityczny[192]. Chodzi przy tym o wolność dwojakiego rodzaju: wolność jednostki-obywatela oraz wolność wspólnoty politycznej. Te dwa rodzaje wolności są w ujęciu republikańskim ściśle związane, wolność obywatelska możliwa jest bowiem wyłącznie w wolnej wspólnocie politycznej. Rzymskie pojęcie wolności, *libertas*, współcześnie przywołane przez Skinnera i Pettita jako ideał wolności republikańskiej, odnoszone do ustroju republikańskiego jako takiego[193], najlepiej oddaje stwierdzenie Cycerona *legum idcirco omnes servi sumus ut liberi esse possimus*[194] (stajemy się niewolnikami prawa, abyśmy mogli być wolni). Wolność więc to nie *licentia*, możność robienia tego, co się chce, czyli kwalifikacja cechująca się arbitralnością. Prawdziwa *libertas* zakładała samoograniczenie, poskromienie owej chęci robienia, czego się chce, co oznacza, że wolność jako taka jest możliwa tylko pod rządami prawa[195]. Jak wyjaśnia Wirszubski, „*Libertas* daje się pogodzić z wymaganiami *disciplina Romana*, *mos maiorum* i *instituta patrum*, ponieważ jest rozumiana jako prawo i zdolność nie odizolowanej jednostki, lecz obywatela rzymskiej wspólnoty politycznej"[196]. Nie ma więc tutaj przeciwstawienia wolności jednostki społeczeństwu, jak będą zakładać ujęcia nowożytne, osobliwie liberalne, wspólnota polityczna, *civitas*, jest bowiem jedynym kontekstem, do którego wolność można odnieść. Co więcej, Cyceron stwierdzał, formułując zasadę suwerenności prawa, że wolności wspólnoty politycznej i wszystkich jej członków nie sposób zagwarantować w ustroju, który nie opiera się na suwerenności prawa, dzięki której w rzeczypospolitej wszystko dzieje się według woli i przepisu prawa (*omnia legum imperio et praescripto fieri*).

W teorii politycznej Arystotelesa pojęcie wolności jest wkomponowane w teleologiczne ujęcie człowieka i natury i wyraża się najdobitniej w przekonaniu, że jedni ludzie są z natury wolni, inni zaś są z natury niewolnikami, z natury też jedni *władzę* sprawują, inni zaś jej podlegają, w zależności od tego, co dla kogo jest pożyteczne i właściwe[197]. W Arystotelesowskiej *Polityce* obecne jest jednak także

---

[191] Zob.: B. Constant, *O wolności starożytnych i nowożytnych*, przeł. Z. Kosno, „Arka" 1992, nr 42, s. 74-82.

[192] Zob. w szczególności: P. Pettit, *Republicanism...*; Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*.

[193] J. Hankins, *Exclusivist Republicanism and the Non-Monarchical Republic*, „Political Theory" 2010, Vol. 38, No. 4, s. 457.

[194] M. T. Cyceron, *Mowa za Aulem...*, LIII.

[195] Ch. Wirszubski, *Libertas as a Political Idea...*, s. 7.

[196] *Tamże*, s. 10.

[197] Zob.: Arystoteles, *Polityka*, I, 1255a, 1255b, s. 31-32.

kluczowe dla całej tradycji republikańskiej stwierdzenie, że wspólnota polityczna jest społecznością ludzi wolnych[198], 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. Wolne państwo opiera się więc na dobrym ustroju i realizuje cel, do jakiego państwo jako takie jest powołane, troszcząc się o dobro wszystkich swoich członków i podporządkowując temu celowi swoje prawa i instytucje. Dzisiejsze odczytanie teorii Arystotelesa zdaje się wskazywać, że najpełniej ideał wolnej wspólnoty politycznej urzeczywistniany jest w politei rozumianej jako rządy obywateli, a w znaczeniu ogólniejszym rządy prawa. Zasadniczy wydaje się tu ten fragment z trzeciej księgi *Polityki*, w którym Arystoteles łączy pojęcie równości z zasadą rządów prawa, uznając ich związek za fundament wolności (ujęcie to przejmie i rozwinie Cyceron w dialogu *O prawach*): „Bo ludzie, którzy są z natury równi, powinni mieć te same prawa i ten sam tytuł do ponoszenia roszczeń (...). Dlatego sprawiedliwą jest rzeczą, by każdy tyleż władał, co i słuchał, a to na przemian. Tym samym doszliśmy już do prawa, bo ustalony porządek jest właśnie prawem. Jest zaś więcej pożądane, by prawo władało, aniżeli jeden jakiś spośród obywateli. Z tego samego właśnie powodu, jeśli nawet jest lepiej, by więcej ludzi władzę dzierżyło, należy ich ustanowić stróżami i sługami praw"[199]. Politeja jest tym rodzajem ustroju, który Arystoteles określa mianem „wolnościowego", w odróżnieniu od rządów królewskich i arystokratycznych, podkreślając, że do rządów wolnościowych nadaje się taki lud, który zdolny jest do posłuchu i rządzenia według prawa, rozdzielającego godności wedle zasługi. Tutaj też zaznacza się kluczowy związek między wolnością a obywatelskością, czyli możnością uczestniczenia w rządzeniu.

Choć zarówno Platon, jak i Arystoteles uznawali wolność za cechę demokracji, dostrzegali zarazem, że w ustroju takim brakuje tych zabezpieczeń, które chronią wolność przed wyradzaniem się w swoje przeciwieństwo; nadmierna wolność w demokracji, czyli wolność kojarzona już tylko z wolą jednostek, miała bowiem prowadzić z czasem do przekształcenia tego ustroju w tyranię. Chodziło więc o takie urządzenie państwa, by moment wolnościowy, demokratyczny miarkowany był jakąś inną fundamentalną zasadą. Funkcję tę najlepiej spełniać miały zasada rządów prawa oraz ustrój mieszany. Wolność wspólnoty politycznej nie sprowadzała się więc do wolności obywateli, jak w ustroju demokratycznym, lecz wymagała stosownych urządzeń instytucjonalnych, a nade wszystko praworządnego ładu politycznego, dzięki któremu dawało się urzeczywistnić „najlepsze państwo", czyli państwo szczęśliwe i takie, „któremu się dobrze powodzi". Żadna z tych kwalifikacji nie była jednak możliwa bez cnoty i rozumu[200]. Pojęcia wolności nie można więc odseparować od fundamentalnego związku polityki i etyki. Cyceron jest tu wiernym uczniem Arystotelesa, dowodząc, że najlepsze jest to państwo,

[198] *Tamże*, 1279a, s. 85.
[199] *Tamże*, 1287a, s. 103.
[200] *Tamże*, 1323b, s. 185.

w którym rządzi cnota: „Dzielność, sprawiedliwość i rozum mają w państwie to samo znaczenie i postać, w jakich muszą występować u każdego z ludzi, jeśli ten ma się nazywać rozumnym, sprawiedliwym i umiarkowanym"[201].

Rządzenie wolnymi miało wymagać więcej cnoty i być rzeczą o wiele piękniejszą niż despotyczne panowanie nad niewolnikami, jak głosił Arystoteles[202]. W rzymskiej teorii republikańskiej wolność uznana została za główną cechę ładu określanego mianem *res publica*, państwo rozumiane jako *res populi* było bowiem nie do pogodzenia z ideą absolutnej władzy czy to jednostki, czy grupy obywateli, czy też całego ciała obywatelskiego. Wolność (*libertas*) oznaczała niezależność od arbitralnej kontroli ze strony innego, a jej zaprzeczeniem była relacja pan – niewolnik. Zarazem autorzy rzymscy byli przekonani, że niemożliwa jest absolutyzacja wolności; absolutna, czyli nieograniczona wolność przekształca się bowiem w swoje przeciwieństwo. Granice wolności wyznaczać miało prawo, ustanawiające właściwą przestrzeń, w której ramach człowiek mógł być niezależny od arbitralnej woli innych i dzięki poszanowaniu równych praw innych osób. Jedyną gwarancją i ostoją wolności stawało się więc ustanowienie państwa, w którym, jak chcieli Liwiusz i inni, władza praw stoi wyżej niż władza ludzi. Wspólna wolność członków rzeczypospolitej mogła być zabezpieczona jedynie przez poddanie się władzy powszechnych praw uznanych przez Cycerona za fundament wolności. Dla jej zachowania kluczowa stawała się także zasada czyniąca obywateli *pares libertate*, równymi w wolności. Rządy prawa jednak same w sobie nie mogły gwarantować wolności, jeżeli nie odnosiły się do praw sprawiedliwych, czyli zgodnych z Naturą. Istotne więc stawały się pytanie o źródła prawa i stoicka teoria prawa naturalnego przeciwstawiana zarówno epikurejczykom, jak i sceptykom i ich uznaniu, iż podstawą moralności jest interes własny, a wszelkie instytucje, w tym prawo, wynikają z umowy społecznej. Omawiana wyżej stoicka koncepcja Natury, czyli boskiego ładu przenikającego rzeczywistość i rozpoznawanego przez rozum, wskazywała na właściwe źródło sprawiedliwości i prawa, widząc je w wyższym, niezmiennym prawie, czyli w zgodności z ładem nieustanowionym przez człowieka[203]. Sprawiedliwość, czyli to, co słuszne, mogła wywodzić się z tego tylko jednego, niezmiennego źródła i tylko to źródło miało być podstawą prawa stanowionego chroniącego wolność.

Troska o wolność obywatelską w rzeczypospolitej i jej obrona stać się miała powinnością każdego obywatela, nie mogła nikogo pozostawiać obojętnym[204]. To wyprowadzane z doświadczenia rzymskiej republiki przekonanie Cyceron odnosił do kwestii trwałości ładu republikańskiego i do powinności obywatelskich. Właściwie rozumiana wolność miała być zgodna z zasadami tego wyższego ładu, któ-

[201] *Tamże*. Pobrzmiewa tu bez wątpienia echo Platońskiej analogii między duszą człowieka a państwem.

[202] *Tamże*, 1333b, s. 206.

[203] Zob.: T. Mitchell, *Roman Republicanism: The Underrated Legacy*, „Proceedings of the American Philosophical Society" 2001, Vol. 145, No. 2, s. 127-137.

[204] M. T. Cyceron, *O państwie*, II.25, s. 94.

remu podlegają ludzie jako istoty rozumne, miała wynikać ze zrozumienia tego, iż „natura stworzyła nas po to, abyśmy się wspomagali nawzajem i żyli wszyscy w społeczności złączonej przez więź prawa"[205]. Formalna równość wobec prawa nie miała się jednak wiązać z demokratyczną teorią polityczną i powszechnym udziałem we władzy, zresztą, w odczytaniu Cycerona, nie dotyczył tego wymóg naturalnej sprawiedliwości, z tą bowiem zgodny był raczej porządek nieegalitarny, ład oddający ster rządów w ręce najlepszych przy zapewnieniu reprezentacji wszystkich. Pojęcie rzeczypospolitej domagało się tylko tego, by ciało obywatelskie, *populus*, uznać za ostateczne źródło autorytetu i władzy. Nie sposób bowiem przypisać masom umiejętności decydowania w sprawach państwa. Odpowiedzialność polityczna i udział w rządzeniu miały się wiązać z zasługą, cnotą i godnością. Największa władza nie miała więc być powierzona najliczniejszej gromadzie, lecz tym, których cnota i szlachetność predysponowały do podjęcia służby publicznej.

U Seneki można znaleźć najmocniej chyba wśród stoików wyrażone przekonanie o równości ludzi i sprzeciw wobec instytucji niewolnictwa i nierównościom społecznym. U niego też wyakcentowane jest przekonanie, powtarzane później przez wczesnonowożytnych myślicieli republikańskich, że prawdziwą wartość i prawdziwe szlachectwo daje tylko cnota, dostępna przecież każdemu człowiekowi, każdy bowiem, kierując się rozumem, może dążyć do doskonałości moralnej. Choć nie wszyscy mają dostęp do senatu bądź wojska, to jednak „doskonałość duszy dostępna jest dla wszystkich i wszyscy mamy dostępne do tego szlachectwo"[206]. Cyceron do tego aspektu etycznego dodawał aspekt prawny, wiążąc równość ze sprawiedliwością i podkreślając, że gdyby prawa ustanawiała dla ludzi sprawiedliwość, byłyby one jednakowe dla wszystkich, niezależnie od miejsca i czasu[207]. W praktyce jednak dzieje się tak, że ludzie stanowią dla siebie prawa odpowiednio do swojego pożytku, jak dowodził Karneades, tak jakby nie uznawali żadnego wyższego prawa natury. Podstawą sprawiedliwości jest uznanie, że istnieje „prawdziwe prawo, prawo rzetelnego rozumu, zgodne z naturą, zasiane do umysłów wszystkich ludzi, niezmienne i wieczne"[208].

Aspekt równościowy nie mógł jednak prowadzić do zapoznania tezy, że bycie członkiem wspólnoty politycznej wiąże się z wypełnianiem pewnych określonych obowiązków, przez Cycerona traktowanych jako obowiązki wynikające z samego poczucia wspólnoty, z faktu współżycia z innymi ludźmi, uznawanych przez niego za ważniejsze i bardziej zgodne z naturą człowieka niż powinności, które wynikają z dążeń poznawczych. Uznając za najpierwszą ze wszystkich cnót grecką cnotę mądrości (*sophia, sapientia*), która polega na „rozeznaniu spraw boskich i ludzkich", Cyceron dodawał, że „jeśli ta mądrość jest największą cnotą, to nie ulega wątpliwości, że i powinność wywodząca się ze wspólnoty również musi

[205] Tenże, *O prawach*, I.12, s. 216.

[206] Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1961, 44,3.

[207] M. T. Cyceron, *O państwie*, III.11, s. 123.

[208] *Tamże*, III.22, s. 133.

mieć największe znaczenie. Albowiem nasze poznawanie i badanie natury byłoby jakieś niedokładne czy niepełne, gdyby po nim nie następowało żadne działanie. Działanie to zaś przejawia się głównie w dbałości o pożytek ludzi, ma więc na widoku współżycie rodzaju ludzkiego. Trzeba mu tedy przyznać pierwszeństwo przed poznaniem"[209]. To wyraźne uznanie wyższości *negotio* (zajęcia i obowiązki człowieka czynu, zaangażowanego w życie publiczne) nad *otio* (wszelkie zajęcia niemające charakteru publicznego i politycznego: rozmyślanie, twórczość literacka, studia etc.) ma istotne konsekwencje dla republikańskiego wyobrażenia dobrego ładu politycznego. Wątpliwość co do tego, jakiemu rodzajowi życia należy przyznać wyższość, czy oddaniu działalności publicznej, czy też życiu poświęconemu kontemplacji, pojawiła się u Arystotelesa w siódmej księdze *Polityki* poświęconej urządzaniu najlepszego państwa. Arystoteles, nie chcąc deprecjonować żadnego z tych wyborów, uznał, że obydwa rodzaje życia zgodne są z wymaganiami dzielności, obydwa bowiem wymagają działania, dodawał jednak, że nie jest konieczne, żeby człowiek zajmował się drugimi, czyli poświęcał się działalności publicznej, bowiem „nie te tylko myśli są twórcze, które są skierowane na osiągnięcie korzyści z działania wynikających, ale o wiele bardziej twórcze są rozważania i rozmyślania, które same dla siebie są celem i dla siebie samych zostały podjęte"[210]. *Otio* polegające na filozoficznej kontemplacji, życie filozoficzne, było oddane cnocie mądrości i mogło się realizować w samotności, życie oddane działaniu i praktykowaniu cnót moralnych mogło być realizowane tylko w kontakcie z innymi, ponieważ „człowiek sprawiedliwy potrzebuje innych ludzi, wobec których i wraz z którymi mógłby postępować sprawiedliwie, i podobnie człowiek umiarkowany i mężny, i wszyscy inni tym podobni"[211]. Cnoty polityczne obejmujące cztery cnoty kardynalne można było praktykować tylko w dziedzinie publicznej, współuczestnicząc wraz z innymi w kształtowaniu świata politycznego, gdyż tylko tak można było zyskać uznanie innych potrzebne do osiągnięcia prawdziwego szlachectwa wynikającego z cnoty[212]. Cześć okazywana przez ludzi rozumnych i znanych, wiążąca się nieodłącznie w tym okresie z wartością człowieka, pozwalała na upewnienie się o własnej *arete*[213], czyli wymagała działania

[209] Tenże, *O powinnościach*, I.43, s. 410. W innym zaś miejscu Cyceron stwierdzał, że „gdyby trzeba było dokonać roztropnego wyboru jednej z tych dwu dróg, to – aczkolwiek ów spokojny tryb życia polegający na oddaniu się najwznioślejszym naukom i sztukom mógłby wydać się komuś szczęśliwszy – należy stwierdzić, że życie poświęcone państwu jest na pewno bardziej chwalebne i świetniejsze. Życiem takim chełpią się najwięksi mężowie (...)", tenże, *O państwie*, III.3, s. 115.

[210] Arystoteles, *Polityka*, 1325b, s. 188-189.

[211] Tenże, *Etyka nikomachejska*, 1177a, s. 290. Por.: O. Höffe, *Aristotle*, transl. by Ch. Salazar, New York 2003, s. 160-161.

[212] Zob.: H. Arendt, *Kondycja ludzka*.

[213] W. Jaeger, *Paideia*, t. 1, s. 41. „W tym myśl etyczna tych wielkich filozofów ateńskich [Platona i Arystotelesa – D.P.-R.] pozostaje wierna swemu arystokratycznemu pochodzeniu, że widzi pełnię *arete* dopiero w postawie duchowej człowieka świadomego swej wartości. Ta postawa jako najwyższy wyraz osobowości w sferze duchowej i moralnej znajduje swe usprawiedliwienie

w sferze publicznej. Poczynionego przez Arystotelesa rozróżnienia nie należy być może traktować kategorycznie, jeśli przyjmie się, że wskazuje on na pewną hierarchię, uznając wprawdzie za wyższe życie kontemplacyjne, ale wymagając, by towarzyszyło mu także działanie i praktykowanie cnót moralnych[214].

Dużą wagę do życia teoretycznego przywiązywali stoicy i epikurejczycy; ci pierwsi uważali, że nauka teoretyczna pociąga ważne konsekwencje praktyczne i polityczne, ale przyznawali teorii autonomię, uznając, tak jak Sokrates, że możliwe jest poznanie dobra, które prowadzi do dobrego życia i postępowania. Postawa epikurejczyków była inna, żywili oni przekonanie, że nie polityczne zaangażowanie, lecz postępowanie zgodne z ich teorią etyczną może doprowadzić do szczęścia. Wynikało z tego dalsze istotne twierdzenie, że w życiu politycznym Grecji, niezależnie od jej ustroju, nie ma miejsca na realizację wzorców filozoficznych i etycznych (jeszcze dalej w tym twierdzeniu poszli cynicy)[215]. Z kolei Cyceron, któremu bliskie było zarówno życie praktyczne, jak i kontemplacja, podkreślając znaczenie działania i zaangażowania obywatelskiego, kazał się w tym działaniu kierować elokwencją i mądrością oraz poznaniem filozofii. Stwierdzał też, że „ponad wysiłki i powinności naukowe przekładać trzeba obowiązki sprawiedliwości, mające na celu pożytek ludzi, który dla każdego człowieka powinien być rzeczą najświętszą"[216]. Życie oddane *negotium* miało być nie tylko znacznie płodniejsze, ale też przynosić ludziom większe szczęście i spełnienie. Cyceron dodawał zarazem, że działanie w służbie publicznej tylko wtedy jest godne polecenia, tylko wtedy może stać się celem, gdy istnieje państwo, któremu można i warto służyć[217]. Inne jeszcze ujęcie zaproponował Seneka, który uznał za Arystotelesem, że są trzy rodzaje życia: oddane przyjemności, oddane kontemplacji oraz oddane działaniu, i dowodził, że żaden z tych typów nie występuje samodzielnie, bo ktoś, kto kontempluje, czerpie z tego przyjemność i zarazem działa[218]. W tym ważnym także dla renesansowego republikanizmu sporze o status życia obywatelskiego uczestniczył też żyjący w V wieku Makrobiusz, który w komentarzu do Cycerońskiego *Snu Scypiona* polemizował z filozofami przekonanymi, że to nie cnota polityczna, ale dzielności moralne są drogą do szczęścia, że cnoty może posiadać, a więc

– u Arystotelesa tak samo jak w poglądach homeryckich – w tym, że *arete* godna jest czci", *tamże*, s. 44.

[214] Zob. szerzej: W. Wróblewski, *Filozofia praktyczna Arystotelesa...*, s. 101-102.

[215] P. O. Kristeller, *Życie czynne i życie kontemplacyjne w humanizmie renesansowym*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 1993, t. 37, s. 6-7.

[216] M. T. Cyceron, *O powinnościach*, I.43, s. 411.

[217] *Tamże*, III.31, s. 533, .

[218] Seneka, *O bezczynności*, [w:] tenże, *Dialogi*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1989, s. 532-533. Epikur twierdzi: „Mędrzec nie będzie się zajmował sprawami państwa, chyba że go zmuszą do tego jakieś okoliczności". Zenon zaś powiada: „Będzie się zajmował sprawami państwa, chyba że mu tę rzecz uniemożliwiają pewne okoliczności", *tamże*, s. 526. Seneka stara się wyważyć te poglądy, twierdząc, że od każdego człowieka należy się domagać, by był pożyteczny dla innych, bo w ten sposób służy się interesom ogółu. Zob. też: Seneka, *O łagodności*, I.4.1, [w:] tenże, *Dialogi*.

i szczęście osiągać tylko człowiek oddany kontemplacji filozoficznej[219]. Uznawał, że cnoty właściwe człowiekowi politycznemu to przede wszystkim roztropność, czyli zdolność kierowania się w działaniu rozumem, chęć czynienia i pożądania tylko tego, co słuszne, hart ducha, umiarkowanie oraz sprawiedliwość. Posiadanie tych cnót czynić miało człowieka dobrym, *vir bonus*, kimś, kto kieruje zarówno sobą, jak i innymi w rzeczypospolitej w zgodzie z wymaganiami sprawiedliwości, troszcząc się o wspólne dobro. Jeśli więc cnoty polityczne są podobne do innych cnót, one także wiodą do szczęścia, jak zakładał Cyceron. Wniosek, do jakiego dochodził Makrobiusz, był daleko idący; człowiek oddany życiu politycznemu i kierujący się cnotami politycznymi wydawał mu się bliższy Bogu niż zwykli ludzie, jako ten, który już za życia wykazuje się cechami bliskimi boskości[220]. Cyceron zaś nie zawahał się stwierdzić, że mędrzec nigdy nie jest jednostką prywatną (*numquam privatum esse sapientem*), ponieważ „gdy idzie o wolność obywateli, nikt nie może pozostać osobą prywatną"[221]. Dlatego też *prudentia*, cnota kluczowa dla życia kontemplatywnego, stawiana jest niżej od *iustitia*, *fortitudo* i *moderatio* – cnót właściwych życiu aktywnemu obejmującemu działalność publiczną[222]. Sam Cyceron hołdował tej zasadzie, która stawiała wyżej *negotium*, czyniąc swoje życie kontemplatywne służebnym wobec pracy dla Rzymu jako jego obywatel, wierny przekonaniu, iż „państwo nasze było zawsze takie, jacy byli w społeczności naszej najpierwsi ludzie"[223].

Zasadnicze dla późniejszego myślenia ustalenia odnośnie do dopełniającego republikańską teorię polityczną ideału obywatelskości pochodzą bez wątpienia od Arystotelesa. W przedstawianej przez niego wspólnocie politycznej (*koinonia politike*) sztuka polityczna była pojmowana jako forma życia obywateli i ich najwyższe powołanie, źródło etycznej doskonałości oraz przestrzeń, w której obywatel kształtował swoją osobowość poprzez działanie na forum publicznym. Skoro człowiek jest z natury *istotą polityczną*, to każdy żyje we wspólnocie politycznej, choć nie każdy jest obywatelem tej wspólnoty. W Arystotelesowskim ujęciu obywatelem był ten, kto mógł brać udział w rządzeniu *polis* – rządzić i być rządzonym, kto posiadł pewien uprzywilejowany status we wspólnocie. Skoro bowiem polityka była dobrem samym w sobie, publicznym dobrem wspólnoty, oznaczało to, że obywatelstwo nie było jedynie środkiem do tego, by być wolnym,

---

[219] Zob.: Macrobius, *Commentary on the Dream of Scipio*, ed. and transl. by W. H. Stahl, New York 1952, s. 120 i n.; M. Viroli, *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*, Cambridge–New York 1992, s. 15-17.

[220] Macrobius, *Commentary...*, s. 125.

[221] M. T. Cyceron, *O państwie*, II.25, s. 46; tenże, *Dialogi tuskulańskie*, IV.23, s. 51.

[222] Tenże, *O powinnościach*, I.6, s. 19, I,21, s. 70-71. *Sen Scypiona* zawiera zaś słynne stwierdzenie: „Zaprawdę bowiem nic z tych rzeczy, co dzieją się na ziemi, nie jest owemu Bogu Najwyższemu, który rządzi wszechświatem, tak przyjemne, jak zbiorowiska i gromady ludzkie złączone wspólnością prawa i zwane państwami (*civitates*)", tenże, *O państwie (Sen Scypiona)*, VI.13, s. 177.

[223] Tenże, *O prawach*, III.14, s. 303. Zob. też wzór obywatela w: tenże, *De oratore*, Cambridge (Mass.) 1942, III.33, s. 135; III.22, s. 72-83, 89.

ale sposobem bycia wolnym, a więc i celem[224]. Ideał ten zakładał, że pełną istotą ludzką jest istota polityczna, rozumna, moralna i zdolna do rządzenia sobą oraz wspólnotą wraz z innymi obywatelami. Udział w życiu politycznym rozumiany był więc jako źródło wartości, jaką jest bycie osobą ludzką, wiązał się przy tym z oswobodzeniem się obywateli ze świata rzeczy i wstąpieniem do świata polityki rozumianej jako publiczne działanie wolnych osób[225]. Obywatel – wolny członek wspólnoty politycznej, będący jej podmiotem i prawodawcą, wyróżniać miał się szczególnym rodzajem dzielności, czyli cnotą obywatelską lub polityczną (*arete politike*), zasadzającą się na wykazaniu „umiejętności, tudzież zdolności zarówno słuchania, jak rządzenia"[226]. Pojęcie cnoty obywatelskiej spajało republikańskie kategorie dobra wspólnego, wolności i obywatelskości oraz dobrego ustroju, odnosiło się bowiem do sprawności działania na rzecz jakiejś całości politycznej; cnota wiązała się z rozumem praktycznym, była „dyspozycją naturalną", na którą oddziałują „przyzwyczajenia i obyczaje", a następnie „rozumowanie i wywody"[227]. Co istotne, dla Arystotelesa charakterystyczne było łączenie cnoty obywatelskiej z formą ustroju politycznego, wskazywał on bowiem, że tylko w dobrym ustroju obywatele mają możliwość rozwijania i praktykowania dzielności, w szczególności tej, która wiąże się z uczestnictwem w życiu publicznym wspólnoty, a więc mogą postępować jak ludzie wolni, wypełniając obowiązki związane z rządzeniem, kultem i wojną. Konkludował więc, że „Obywatelem jest na ogół ten, kto bierze udział w rządach, ale zarazem i słucha; istotę jego każdy ustrój odmiennie określa, według najlepszego ustroju jednak obywatelem jest ten, co zdoła i pragnie słuchać i rządzić dla urzeczywistnienia życia cnotliwego"[228]. Można to było rozumieć dwojako, pojmując obywatelstwo jako sposób urzeczywistniania życia cnotliwego oraz jako działanie, które samo w sobie oparte na dzielności przyczynia się do urzeczywistnienia celu wspólnoty, jakim jest szczęśliwe, a więc i cnotliwe życie. Wypływał z tego zasadniczy wniosek dla zrozumienia roli, jaką według Arystotelesa odgrywa w rzeczypospolitej „moment cnotliwości".

W ujęciu republikańskim obywatelstwo nie było więc kojarzone z uprawnieniami jednostek, którym odpowiadałyby powinności wspólnoty, lecz z obowiązkiem służby publicznej. Była to aktywność uniwersalna w tym sensie, iż dotyczyła uniwersalnego dobra całej wspólnoty, przewyższającego jakiekolwiek dobro

---

[224] J. G. A. Pocock, *The Ideal of Citizenship since Classical Times*, [w:] *The Citizenship Debates: A Reader*, ed. G. Shafir, Minneapolis–London 1998, s. 34.

[225] Ów świat rzeczy materialnych, wiążących się z pracą i wytwórczością, przynależał do gospodarstwa domowego (*oikos*), usytuowanego poza sferą obywatelską. O ile więc starożytni nie oddzielali świata społecznego od świata politycznego, inaczej niż myśliciele nowożytni, o tyle wykluczali ze wspólnoty obywatelskiej sferę działalności o charakterze gospodarczym, uznając, że nie przystoi ona obywatelom – sferę, która w czasach nowożytnych stanie się centralną dziedziną społeczeństwa obywatelskiego. Por.: B. Crick, *W obronie polityki*, przeł. A. Waśkiewicz, Warszawa 2004.

[226] Arystoteles, *Polityka*, 1277b, s. 82.

[227] *Tamże*, 1334b, s. 208.

[228] *Tamże*, 1284a, s. 96.

partykularne. Obywatel był wolny dzięki temu, że uczestniczył w życiu politycznym *polis*. Wolność do tego, by rządzić i być rządzonym, była podstawą politycznej równości obywateli nieznających „dobrodziejstw niezależności osobistej". W starożytnej Grecji każdy człowiek przynależał w pewnym sensie do dwóch porządków: tego, co prywatne (*idion*), oraz tego, co publiczne (*koinon*). Pojęcie obywatela (*polítes*) i wspólnoty obywatelskiej łączyło oba porządki. Obywatel osiągał najwyższą formę szczęścia (*eudaimonii*) dzięki temu, że realizował swoją istotę nie w sferze prywatnej, lecz w sferze publicznej poprzez działalność polityczną prowadzoną na forum wspólnoty obywatelskiej, czyli dzięki dyskutowanemu wyżej *negotium*. Utożsamianie interesu prywatnego z interesem wspólnoty było dowodem mądrości, dojrzałości i cnoty. Rzeczpospolita nie zagrażała więc podmiotowości obywateli, przeciwnie, stanowiła formę ładu umożliwiającą oparte na dzielności szczęśliwe życie.

W Rzymie, gdzie tradycja republikańska wiązała się już nie tylko z zasadą czynnego udziału obywateli w życiu wspólnoty, lecz także z pojęciem przysługujących im praw, Cyceron przeciwstawiał epikurejskiemu hasłu „żyj w ukryciu" stoickie pojęcie aktywnej cnoty wyrażającej się w działaniu dla dobra powszechnego[229]. Wolności i obywatelstwa w omawianych tu ujęciach nie sposób więc rozważać w oderwaniu od etycznych podstaw ładu polityczno-prawnego. O wolności niepodobna bowiem było mówić tam, gdzie owe podstawy zostały zachwiane, gdzie nad dobrem publicznym przeważyło dobro partykularne rządzących, gdzie w miejsce wolnych instytucji pojawiły się różnorakie formy dominacji, gdzie wolne działanie na forum publicznym zostało ograniczone przez zepsucie, czyli wszędzie tam, gdzie naruszony został i podkopany związek prawa, sprawiedliwości, cnoty i wolności, który najlepiej gwarantować miał ustrój mieszany. O wolności obywateli można było mówić tylko w wolnej, samorządnej wspólnocie politycznej, czyli takiej, której ład był źródłem i gwarantem wolności. W republikańskim ładzie wolność obywateli zabezpieczać miało prawo zgodne z wyższymi zasadami sprawiedliwości. Nierozstrzygniętą do końca kwestią pozostawało to, czy w stanowieniu tego prawa mieli uczestniczyć wszyscy obywatele lub ich przedstawiciele, dzięki czemu obywatele nie podlegaliby cudzej woli, czy też suwerenność ludu miała być ograniczona, bo przecież większość nie może posiadać wystarczającej wiedzy, by właściwie odczytać zasady sprawiedliwości. Obok związku z prawem najistotniejszym aspektem wolności w antycznej tradycji republikańskiej było rozumienie jej w kontekście wspólnotowym wynikające z definiowania jednostki przez pryzmat jej politycznej przynależności, co dziewiętnastowiecznego liberała Benjamina Constanta skłaniało do stwierdzenia, iż była to wolność kolektywna wiążąca się z „zupełnym podporządkowaniem jednostki władzy ogółu"[230] (a przecież, tworząc ów ogół, jednostki chciały podlegać samym sobie, nie zanikał więc aspekt jednostkowej wolności). Jednostka stawała się jednostką „publiczną", czyli

[229] Por.: K. Kumaniecki, *Cyceron i jego współcześni*, Warszawa 1959, s. 350.

[230] B. Constant, *O wolności starożytnych...*, s. 78.

realizującą się w sferze tego, co publiczne, a nie w sferze tego, co prywatne, i tutaj odnajdywała swoją wolność i poczucie wartości, określała się przez przynależność do wspólnoty politycznej, a nie przeciw niej, biorąc zarazem udział w kształtowaniu ładu tej wspólnoty, troszcząc się wraz z innymi o wspólnotowe życie. Epikurejską „wolność od państwa" zastępował Cyceron „wolnością w państwie", dostrzegając i akcentując jej normatywny fundament (sprawiedliwość i prawo wynikające z rozpoznania porządku Natury), a co za tym idzie jej „powinnościowy", a nie „pragnieniowy" charakter.

Z kwalifikacją obywatelską, z ideałem obywatelskości i cnót publicznych koniecznych do realizacji substancjalnego celu wspólnoty, jakim jest dobre życie, w tradycji antycznej wiązano także wynalezioną w Grecji sztukę retoryki[231]. Cyceron w *De inventione* i *De oratore*, do których odniósł się i które rozwinął Kwintylian w *Institutio oratoria*, a po nim niezliczeni humaniści renesansowi, sytuuje sztukę retoryki w obrębie *scientia civilis*. *De inventione* rozpoczyna się od wskazania, że do ustanowienia *civitas* i utrzymania państwa w pokoju i przyjaźni potrzebny jest pewien rodzaj wiedzy lub *scientia civilis*; spora część tej wiedzy określana jest mianem retoryki, której celem jest wypowiadanie się w taki sposób, by przekonać słuchaczy za pomocą mowy. Kwintylian głosił, że założyciele państw nigdy nie zdołaliby uformować zbiorowości ludzi we wspólnotę, gdyby nie posłużyli się magią elokwencji i darem wymowy, bez czego nie udałoby się również wielkim prawodawcom poddać ludzi pod jarzmo praw[232]. Siła elokwencji jest konieczna do tego, by umocnić rozum. Prawdziwym mówcą w ujęciu obydwu autorów jest ten, kto posiada zarówno zdolność uczenia, jak i perswazji, łączenia

---

[231] Retoryka była znana i uprawiana w starożytnej Grecji od czasów Empedoklesa, któremu Arystoteles przypisywał wynalezienie sztuki retorycznej, zob.: Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, przeł. i oprac. I. Dąmbska, Warszawa 1970, 7.6. Rozwijali ją sofiści, a w ujęciu Platona przedstawionym w *Fajdrosie* natura prawdziwej retoryki polegała na dążeniu do odkrycia prawdy, którą doskonały mówca musi znać, podobnie jak musi znać duszę ludzką, zob.: Platon, *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002, s. 89-91. Celom tym miała służyć dialektyka skierowana ku najwyższemu dobru, uwolniona od ziemskich dążeń, retoryka jednak na ten wyższy poziom niełatwo mogła się wznieść. Arystoteles, a za nim późniejsi autorzy republikańscy, poczynając od Cycerona, wskazywał na ścisły związek retoryki z etyką i polityką: „retoryka jest jakby odrośla dialektyki i tego rodzaju studiów etycznych, które słusznie można nazwać polityką", Arystoteles, *Retoryka*, 1356a. Potwierdzeniem tego jest wyrażone także w *Etyce nikomachejskiej* przekonanie, że retoryka jest odgałęzieniem polityki, stawianej przez Arystotelesa na czele wszelkich umiejętności, służy polityce, stanowiąc ważny element wychowania obywatelskiego, uwzględnia bowiem ludzkie działania, cnoty, charakter, przymioty i uczucia, tenże, *Etyka nikomachejska*, 1094a, 28-1094b. Celem retoryki, rozumianej przez Arystotelesa jako umiejętność praktyczna, a nie sztuka w rodzaju poetyki, jest „umiejętność metodycznego odkrywania tego, co w odniesieniu do każdego przedmiotu może być przekonywające". Retoryka jest więc rodzajem metody, która rozwija charakterystyczną umiejętność rozumowania, argumentacji i wnioskowania oraz mówienia, korzysta z dorobku nauk logicznych oraz z wiedzy politycznej i etycznej dotyczącej zachowań, charakteru i postaw ludzi, tenże, *Retoryka*, 1355b.

[232] M. Fabius Quintilianus, *Institutio oratoria*, with an English transl. by H. E. Butler, t. 1, London 1921, ii.xvi.9-10, s. 320.

ratio i *oratio*, a w związku z tym połączenia *sapientia* z *eloquentia*[233]. Orator miał wypełniać obowiązki obywatelskie zgodnie z wymaganiami życia publicznego, umiejąc „kierować państwem za pomocą swojej rady, nadawać mu trwałe podstawy dzięki stanowionemu przez siebie prawu i wypleniać jego wady przez swoje decyzje jako sędzia"[234]. Na pytanie, czy retoryka jest sztuką, czy cnotą, Kwintylian odpowiadał, że nie jest sztuką, ale retoryka, którą on chciałby ustanowić, której jego dzieło daje podstawy, jest prawdziwą retoryką, która przystoi dobremu człowiekowi i dlatego jest cnotą[235]. W ujęciach Cycerona, Plutarcha i Kwintyliana, przejmowanych w XV wieku przez włoskich humanistów, takich jak Matteo Palmieri i Angelo Poliziano, doskonały obywatel jest zarazem doskonałym mówcą umiejącym w mistrzowski sposób władać słowem, w którym tkwi siła scalająca wspólnotę i za które ponosi moralną odpowiedzialność[236].

Przejmujący dorobek starożytnych autorów, twórcy renesansowego humanizmu i republikanizmu będą w oparciu o te różne źródła filozoficzne: politykę, etykę i retorykę budować gmach *scientia civilis*, filozofii politycznej, o której dobitnie pisał polski autor publikujący w Wenecji, Wawrzyniec Goślicki, że jest to najpożyteczniejsza z nauk, dotyczy bowiem sztuki rządzenia, dzięki której ludzie zmierzają do największego szczęścia, jakie zdolna jest osiągnąć ich natura, i która w ich postępowaniu, zarówno w życiu prywatnym, jak i publicznym jako członków wspólnoty, jest *vitae magistra*[237]. Według starożytnych siłą scalającą rzeczpospolitą było prawo, według nowożytnych, poczynając od Hobbesa, była nią władza. Wczesnonowożytna tradycja republikańska opowiada się za tym pierwszym podejściem, ale coraz częściej staje się przedmiotem swoistego rozdarcia pomiędzy tymi dwoma stanowiskami, jak będą dowodzić wystąpienia Machiavellego i Sarpiego, a także polskich autorów, poczynając od wieku XV, od dzieł Ostroroga i Kallimacha, po spory toczone pod koniec wieku XVI. Jednakże pozostanie pod przemożnym wpływem tego pierwszego, republikańskiego ujęcia decydować miało, w moim przekonaniu, o charakterze polskiej refleksji politycznej jako bliższej ujęciom Arystotelesa i Cycerona niż wspominanym tutaj greckim i rzymskim historykom, a odrzucającej Machiavellowskiego *Księcia* i w prawie oraz cnocie szukającej ostoi ładu bardziej niż w porządku instytucjonalnym.

❧

[233] Zob. szerzej: Q. Skinner, 'Scientia Civilis' *in Classical Rhetoric and in the Early Hobbes*, [w:] *Political Discourse in Early Modern Britain*, eds. N. Philipson, Q. Skinner, Cambridge–New York 1993, s. 72-74.

[234] M. Fabius Quintilianus, *Institutionis oratoria*, I.10, s. 11.

[235] *Tamże*, II.xx.4, s. 350.

[236] S. Swieżawski, *U źródeł nowoczesnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, Kraków 1987, s. 196.

[237] L. G. Goslicius, *De optimo senatore libri duo*, Basilea 1593, s. 1.

Rozdział II
Wczesnonowożytna tradycja republikańska

1. Humanizm i odrodzenie tradycji republikańskiej

Klasyczne grecko-rzymskie myślenie o polityce ma pewną wartość uniwersalną, pewien uniwersalny rdzeń, który wychodzi od Platona i jego ontologii, jest modyfikowany przez Arystotelesa i kontynuowany przez Cycerona. To właśnie dziedzictwo Arystotelesowsko-Cycerońskie, ten namysł, który daje podstawy antycznej tradycji republikańskiej, znajduje kontynuację w okresie renesansu, w szczególności we Włoszech, gdzie humanizm, czyli odnowienie starożytnego ideału kształcenia i wychowania, oraz towarzyszący mu republikanizm zaczęły kiełkować już w XIII wieku (by rozwinąć się w wieku XIV), wraz z wystąpieniem Brunetta Latiniego, głoszącego, że „władcą jest ten, kto dzierży sprawiedliwość, przestrzega prawa i równości, a z dobra wspólnego nie czerpie więcej dla siebie niż dla innych; dlatego też wielu mędrców mówi, że godności i sprawowanie władzy ukazują prawdziwe oblicze człowieka"[1]. To dzięki odrodzeniu klasycznych idei filozoficznych, które przyniósł renesansowy humanizm włoski, nastąpił także powrót do tradycji republikańskiej, do republikańskiego pojmowania ładu politycznego, w zgodzie z Cycerońskim ideałem państwa jako *res publica*, choć uwikłanym już w inny kontekst historyczny, społeczny i ustrojowy, nie tylko we Włoszech, ale także w krajach pozostających pod wpływem włoskiego humanizmu, w Anglii, Holandii i Polsce, gdzie kształtował się tzw. renesans północny. Ukazanie choćby tylko najistotniejszych ujęć i kategorii wczesnonowożytnej „tradycji" republikańskiej pozwoli nam przedstawić tło myśli polskiej XVI wieku, która także wyrasta z humanizmu i dziedzictwa republikańskiego. Podjęty we włoskich republikach namysł polityczny (określony w XX wieku mianem „obywatelskiego humanizmu") oraz szesnastowieczna angielska myśl polityczna, a przynajmniej

[1] B. Latini, *Skarbiec wiedzy*, przeł. i oprac. M. Frankowska-Terlecka, T. Giermak-Zielińska, Warszawa 1992, II.29.4, s. 235. Wyd. oryg. *Li livres dou Trésor* (1266).

niektóre ujęcia formułowane przez jej przedstawicieli, obejmują pewien wspólny rdzeń dotyczący istoty i celu rzeczypospolitej oraz jej nakierowania na realizację dobra wspólnego, obywatelskości i zapobiegania zepsuciu, naprawy i trwałości ładu, sprawiedliwości i prawa jako zabezpieczenia wolności, ustroju mieszanego i mechaniki instytucjonalnej. Podejmując te zagadnienia, teoretycy wczesnonowożytni odwołują się do tych samych źródeł filozoficznych, zarówno greckich i rzymskich, jak i wczesnorenesansowych. Czyni ich to zarówno spadkobiercami antycznej tradycji republikańskiej, jak i orędownikami republikańskiego ładu dostosowanego do nowych okoliczności i wyzwań. Ten kontekst będzie ważny dla zrozumienia stanowisk polskich autorów XVI wieku formułowanych pod wpływem tej samej antycznej tradycji republikańskiej oraz w jakimś przynajmniej stopniu pod wpływem ustaleń włoskich humanistów.

Przełom w myśleniu, który teorię republikańską uczyni na nowo ważną i pozwoli jej stać się w niektórych krajach dominującą teorią polityczną, dokonuje się wraz z epoką odrodzenia, a jego zapowiedź pojawia się już w wieku XIV we Włoszech[2]. O ile bowiem wiek XIII uznawany jest za najświetniejszy w epoce średniowiecznej, o tyle wiek kolejny zapowiada już istotne zmiany w tym paradygmacie jedności, której wyrazem w sferze duchowej był jeden powszechny Kościół, zaś w sferze politycznej monarchia[3]. Odrodzenie nie było jednak, jak się powszechnie uważa, całkowitym zerwaniem z poprzednią epoką. Można np. wskazać na duże podobieństwo między ujęciami politycznymi autorów renesansowych a stanowiskiem św. Augustyna; w odniesieniu do sfery politycznej interesowało ich, jak przetrwać w państwie ziemskim[4]. O ile jednak wnioskiem, który z tej dychotomii wyprowadzało średniowiecze, było przekonanie, że tym, co jest realne i o co należy przede wszystkim zabiegać, jest rzeczywistość niebieska, a nie rzeczywistość ziemska, która w związku z tym musi zostać podporządkowana wymiarowi duchowemu, o tyle w renesansie zaczęto z czasem uznawać istnienie racji stanu niewywiedzionej z ładu wyższego i mu niepodporządkowanej, ponieważ rozum wyższy uznany został za niedostępny poznaniu[5]. Renesansowy republikanizm na tym przekonaniu oparty zawiera więc sceptyczną wizję przejawiającą się w uznaniu

---

[2] Ów przełom, kojarzony z rozwojem humanizmu, zrodził się we Włoszech, skąd promieniował na inne kraje Europy. Zwrócił na to uwagę piszący w XV wieku Poggio Bracciolini, głosząc: *ab Italis... humanitas, virtus ac omnis vivendi ratio et disciplina ad reliquas nationes defluxit*, tenże, *De Nobilite* (ok. 1440), [w:] P. Bracciolini, *Opera Omnia*, ed. R. Fubini, vol. 1, Torino 1964, s. 67.

[3] Zob. szerzej: H. J. Berman, *Prawo i rewolucja. Kształtowanie się zachodniej tradycji prawnej*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1995, s. 139-143; J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, przeł. D. Pietrzyk-Reeves i in., Kraków 2006, s. 144-149.

[4] W. Bouwsma, *Venice and the Defense of Republican Liberty: Renaissance Values in the Age of the Counter Reformation*, Berkeley 1968, s. 28. Por.: R. Niebuhr, *Augustine's Political Realism*, [w:] tenże, *Christian Realism and Political Problems*, New York 1953, s. 133. Zob. też: *Luther and the Dawn of the Modern Era: Papers for the Fourth International Congress for Luther Research*, ed. H. A. Oberman, Leiden 1974..

[5] Zob.: A. Rzegocki, *Racja stanu a polska tradycja myślenia o polityce*, Kraków 2008, s. 106.

ograniczoności ludzkiego rozumu, w akcentowaniu tego, co konieczne, i tego, co lokalne, ponad to, co uniwersalne[6]. Było to zarazem myślenie, w którym dominował rozum praktyczny, uznanie cnoty intelektualnej *phronesis* i skupienie uwagi na tym, co możliwe i powinne. Wolne, samorządne renesansowe wspólnoty polityczne[7] znajdują w antycznej tradycji republikańskiej właściwe pojęcia, w oparciu o które mogą racjonalizować własne doświadczenie polityczne oraz formułować teorię normatywną uzasadniającą wartości, istotę i sposoby umocnienia *civitas libera*[8]. Punktem wyjścia nie jest tu jednostka jako taka, lecz wspólnota polityczna, której członkami są wolni obywatele – *cives*. Tam, gdzie we Włoszech udało się wyeliminować wpływy cesarza i papieża, brakowało centralnej władzy, a tym samym mocnych ideologicznych podstaw życia społecznego i politycznego. Niezależność państw włoskich stwarzała zupełnie nową sytuację umożliwiającą zarówno nową orientację intelektualną, szczególnie gdy idzie o myśl polityczną, jak i rozwój humanizmu jako takiego. Myśliciele polityczni zwrócili się w pierwszej kolejności ku tradycji republikańskiej, wypracowując teoretyczne podstawy republikanizmu włoskich miast-państw, których nie łączyły żadne silne więzy ze średniowiecznym uniwersalnym państwem i które jako pierwsze od czasów starożytności jawiły się jako autonomiczne samowystarczalne wspólnoty polityczne[9]. Oddawała to słynna formuła Bartolusa de Sassoferrato: *civitas sibi princi-pes* („miasto jest swoim własnym księciem"), czyli przekonanie, że *civitas* tworzą wolni ludzie uznający nad sobą tylko własną jurysdykcję, pozwalające na włączenie włoskich republik (Wenecji, Florencji, Genui, Sieny, Pizy) do systemu prawa rzymskiego[10]. Odrodzona tradycja republikańska odrzuciła monarchię kojarzoną teraz z tyranią lub despotyzmem. Państwo przestało być postrzegane jako organiczna wspólnota, traktowano je teraz jako sumę tworzących je części. Baldus

---

[6] W. Bouwsma, *Venice and the Defense...*, s. 28.

[7] Poggio Bracciolini w traktacie *De noblitate* wskazał, że zasługą Włochów było szerzenie wśród innych narodów właściwego rozumienia *humanitas* i *virtus* oraz sztuki wspólnotowego życia w wolnym państwie, P. Bracciolini, *De nobilitate*, s. 67. Podobne traktaty w XV wieku ogłosili także tacy autorzy, jak Niccolò Niccoli (*De nobilitate*, 1440), Cristoforo Landino (*De nobilitate animae* i *De vera nobilitate*), Bartolomeo Platina (*De vera nobilitate*). Zob. szerzej: A. Klein, *La dignità dell'uomo nel pensiero del Rinascimento*, Torino 1976; E. Garin, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Bari 1965.

[8] Zob.: Q. Skinner, *Visions of Politics*, vol. 2: *Renaissance Virtues*, Cambridge–New York 2002; J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton 1975; *Luther and the Dawn of the Modern Era...*

[9] F. Gilbert, *The Humanist Concept of the Prince and „The Prince" of Machiavelli*, „The Journal of Modern History" 1939, Vol. 11, No. 4, s. 455.

[10] Zob.: M. Ryan, *Bartolus of Sassoferrato and Free Cities*, „Transactions of the Royal Historical Society" (Sixth Series) 2000, Vol. 10, s. 65-89; A. Black, *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge–New York 1992, s. 115-116; W. Ullmann, *The Papacy and Political Ideas in the Middle Ages*, London 1976, s. 498-499. Wiek XV przynosi powrót do autokracji we Włoszech, w Mediolanie, Florencji, Neapolu i Pizie. Zakusom władzy skupionej w rękach jednego oparła się tylko Wenecja. Wydarzenia te wzmocniły jednak, szczególnie we Florencji, ducha republikańskiego wśród włoskich humanistów.

de Ubaldis, uznawany wraz z Bartolusem za ojca wczesnonowożytnej koncepcji *civitas*, za podstawową cechę *civitas* uznawał rządy prawa i sprawiedliwość, odnosząc pojęcie *politicus* do rzeczypospolitej rządzonej sprawiedliwie: *ad rempublicam, ut respublica salubriter regatur; et hoc pertinet ad politicam*[11].

Stefan Swieżawski zwrócił uwagę na utrwalanie zrębów jurydyzmu państwowego przez takich myślicieli, jak William Ockham, Marsyliusz z Padwy i Niccolò Machiavelli, którzy zabiegali o niezależność i suwerenność państwa, cementując orientację woluntarystyczną, charakterystyczną dla szkotyzmu i ockhamizmu z właściwym jej rozdźwiękiem między etyką a metafizyką przejawiającym się stawianiem dobra ponad prawdę[12]. Skutkowało to oderwaniem prawa moralnego, prawa naturalnego od bytu i związaniem go z wolą Boga, prawa stanowionego zaś, ludzkiego prawa pozytywnego – z wolą i decyzją prawodawcy i władcy[13]. Z tego rozerwania brało się przekonanie, że działanie stoi wyżej niż kontemplacja, że powinno się dokonywać niezależnie od kontemplacji, skoro dobro uzyskuje prymat nad prawdą. Tym samym *vita activa* zyskuje przewagę nad *vita contemplativa*, stając się wręcz pewnym aksjomatem odradzającej się tradycji republikańskiej. Pochwała życia czynnego narasta już w wieku XIV, a w wieku XV jego wielkim orędownikiem jest Coluccio Salutati. Towarzyszy temu przeobrażenie pojęcia cnoty, która przez Arystotelesa i jego kontynuatorów była rozumiana jako sprawność (*habitus*); coraz częściej cnotę zaczyna się odnosić nie do sprawności samej, lecz do aktów danej sprawności, np. mężnego działania[14]. Ów praktycyzm zaczyna się łączyć z uzasadniającym go woluntaryzmem jako koncepcją antropologiczną przypisującą woli wyższość nad intelektem i wyrażaną przez takich autorów, jak Henryk z Hesji, Piotr z Ailly, Lippo Brandolini, Lorenzo Vala, Marsilio Ficino i Salutati, a w Polsce Paweł z Worczyna (ograniczony woluntaryzm) i Jan z Dąbrówki[15]. Zmienia się więc także optyka pojmowania wolności, którą najlepiej oddaje spór między ochkamizmem a tomizmem; według tego pierwszego wolność jest przede wszystkim możnością działania i urzeczywistniania zamierzeń chcianych i postanowionych przez człowieka, według tomizmu wolność polega na poddaniu się temu, co człowiek rozpoznaje jako słuszne, temu, co wskazuje mu jego własny intelekt wyznaczający cel, jaki ma urzeczywistnić. Spór między woluntaryzmem a intelektualizmem będzie ważny dla określenia istoty wolności

---

[11] Baldus de Ubaldis, *In primam Digesti veteris partem commentaria*, Venice 1616, I.I, cyt. za: M. Viroli, *Machiavelli and the Republican Idea of Politics*, [w:] *Machiavelli and Republicanism*, eds. G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli, Cambridge–New York 1990, s. 149. Zob. też: B. Szlachta, *Status – civitas – res publica: kilka uwag o kształtowaniu się nowożytnego państwa*, „Państwo i Społeczeństwo" 2003, R. 3, nr 1, s. 5-23.

[12] S. Swieżawski, *Z dziejów etyki. U progu etyki nowożytnej*, [w:] tenże, *Studia z myśli późnego średniowiecza*, Warszawa 1998, s. 27-28.

[13] Zob.: L. Vereecke, *Droit et morale chez Jean Gerson*, „Revue historique de droit français et étranger" 1954, t. 32, s. 413-427.

[14] S. Swieżawski, *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, Kraków 1987, s. 50-51.

[15] *Tamże*, s. 52-53.

w republikańskich koncepcjach szukających zasad słuszności i sprawiedliwości jako oparcia dla wolnego ładu politycznego, będzie się przejawiać napięciem między tymi, którzy będą przypisywać prymat woli i dobrym skłonnościom, a tymi, którzy opowiedzą się za bliższym tomistycznemu pojmowaniem wolności, głoszącym, że człowiek jest w pełni wolny tylko wtedy, kiedy kieruje się rozumem, rozum bowiem wyznacza właściwą miarę postępowania. W ujęciach republikańskich wolność obywatelska jako jeden z przymiotów człowieka i wolność ustroju zabezpieczającego przed tyranią będą się warunkować.

Do odnowienia Arystotelesowskiego ujęcia wyróżniającego trzy zasadnicze rodzaje życia doszło na przełomie XIV i XV stulecia we Florencji, gdzie pochwałę *vita activa*, czynnego życia obywatelskiego, głosił w swoich listach Coluccio Salutati[16], najprzedniejszy jej obywatel, Matteo Palmieri poświęcił pochwale takiego życia osobny traktat[17], zaś Leonardo Bruni uznał, że działanie jest bardziej pożyteczne od kontemplacji[18]. W biografii Cycerona, zatytułowanej *Cicero novus*, Bruni przeciwstawił staremu Cyceronowi wieków średnich i Petrarki nowego Cycerona florenckiego renesansu, uznanego teraz za mistrza i nauczyciela obywatelskiej filozofii. Hans Baron zauważył wręcz, że Cyceron nauczył renesans dwóch rzeczy: tego, że głównym zadaniem człowieka jest działanie i służba wspólnocie, oraz tego, że „kontakt ducha z życiem aktywnym nie zakłóca jego zdolności, władzy, lecz wyzwala jego najwyższą energię"[19]. W Wenecji pionier humanizmu Francesco Barbaro uznał w roku 1417, że entuzjazm dla klasycznego nauczania i kultury politycznej zaczął dominować wśród arystokracji weneckiej, a klasyczne wzorce zyskały jej uznanie. Dodawał, że rzymskie nauczanie i rzymski przykład czyniły weneckich obywateli mądrzejszymi i odważniejszymi w administrowaniu

---

[16] C. Salutati, *Epistolae*, ed. G. Rigacci, vol. 1, Florentiae 1741-1742.

[17] M. Palmieri, *Della vita civile* (traktat wydany po raz pierwszy w 1528), Milano 1825, s. 4-8 i n. Zob. też: H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Vol. 2, Princeton 1966, s. 576-577; P. O. Kristeller, *Humanizm i filozofia. Cztery studia*, przeł. G. Błachowicz, M. Szymański, L. Szczucki, Warszawa 1985, s. 10-11. Kristeller przestrzega jednak przed wyolbrzymieniem tezy, bliskiej Baronowi i jego kontynuatorom, jakoby humaniści florenccy bezwzględnie stawiali życie czynne, obywatelskie wyżej niż życie samotne lub poświęcone kontemplacji, przywołując jako przykład Bruniego, który we *Wprowadzeniu do nauki moralnej* mówi o zaletach zarówno życia obywatelskiego, jak i kontemplacyjnego oraz o właściwych im cnotach. To drugie jest według Bruniego bardziej boskie, to pierwsze cechuje się powszechną użytecznością. Dla Marsilia Ficina, stojącego na czele Akademii Platońskiej we Florencji w połowie XV wieku, życie kontemplacyjne nie jest po prostu doskonalsze od życia czynnego, lecz stanowi źródło czynów doskonałych moralnie, P. O. Kristeller, *Humanizm i filozofia...*, s. 12.

[18] L. Bruni, *Cicero novus* (1415), [w:] tenże, *Opere letterarie e politiche*, a cura di P. Viti, Torino 1996.

[19] H. Baron, *Cicero and the Roman Civic Spirit in the Middle Ages and the Early Renaissance*, „Bulletin of the John Rylands Library" 1938, Vol. 22, No. 1, s. 22. Zob. też: tenże, *The Memory of Cicero's Roman Civic Spirit in the Medieval Centuries and in the Florentine Renaissance*, [w:] tenże, *In Search of Florentine Civic Humanism: Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*, Vol. 1, Princeton 1988, s. 94-126.

sprawami swojego państwa[20]. Florenccy pisarze polityczni XV wieku wyprowadzali z *De officiis* wniosek i lekcję zarazem, że szczęście i cnotę należy kojarzyć i ściśle wiązać z pozycją i szacunkiem w życiu politycznym, zapominając niejako filozoficzną prawdę głoszącą, że doskonałe życie zapewniają kontemplacja i wewnętrzny spokój. Bruni uznał, że „życie obywatelskie, społeczeństwo urzeczywistniane przez człowieka, doskonali jednostkę, która realizuje się w pełni jedynie w kontakcie z innymi"[21]. Poczynając więc od końca XIV wieku, dokonuje się rehabilitacja *vita activa* i uznania dla życia obywatela, który nie tylko poświęca się własnym studiom, lecz także wypełnia swoją *humanitas*, spełniając obowiązki wobec społeczności i sprawując urzędy publiczne[22]. Humaniści mieli się spełniać zarówno poprzez własne pisma, jak i w życiu czynnym, w służbie publicznej. W okresie tym, w słynnym Quattrocento, *Etyka nikomachejska*, *Polityka*, *Retoryka* Arystotelesa, *Listy* Seneki, dzieła Cycerona stają się podstawą nowej etyki obywatelskiej[23]. Zarówno w dociekaniach teoretycznych, jak i w etyce obywatelskiej mamy do czynienia z tym, co wydaje się najbardziej charakterystyczne dla wczesnonowożytnej tradycji republikańskiej, czyli z przekonaniem, że najlepsze wskazówki co do aktualnych problemów społecznych i politycznych można znaleźć w klasycznych tekstach Greków i Rzymian[24], mądrość, którą zawierają, nie ma bowiem charakteru lokalnego, tymczasowego i przemijającego, lecz ponadczasowy i uniwersalny. Włoscy *dictatores*[25], do których zaliczani są np. Albertino Mussato i Cola di Rienzo, już pod koniec XIII i w XIV wieku łączą studia nad prawem rzymskim z wypełnianiem funkcji publicznych oraz ze swoistą formą pisania na temat aktualnych spraw publicznych poprzez odwoływanie się do autorytetu filozofów klasycznych, przede wszystkim Cycerona i Seneki (późniejsi także

---

[20] H. Baron, *Cicero and...*, s. 22.

[21] Cyt. za: E. Garin, *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 1969, s. 62.

[22] H. Baron, *The Crisis...*, Vol. 1, s. 7.

[23] E. Garin, *L'Umanesimo Italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari 1964, s. 94 i *passim*. Zdaniem Swieżawskiego teza Garina dotycząca Włoch, przede wszystkim Florencji, ma dużo szersze zastosowanie: „daleko posunięty rozwój miast europejskich i handlu, urzeczywistniający się w ciągu poprzednich wieków, oraz coraz powszechniejsza emancypacja państw narodowych i uniezależnienie się ich zarówno od supremacji politycznej cesarstwa, jak i papiestwa – przyniosły w rezultacie już w pierwszym ćwierćwieczu XV wieku swoiste zapotrzebowanie władców w zakresie etyki i innych ważnych dla ówczesnego życia publicznego umiejętności, głównie retoryki (...). Retoryka spełniać zaczyna rolę logiki działania, która rozsadza za ciasne ramy zarówno sylogistyki, jak i logiki zdań; działaniem kierować może, jak sądzono, o wiele skuteczniej zachęta lub wpływ konkretnych przykładów niż najbardziej nawet poprawne rozumowanie, S. Swieżawski, *Z dziejów etyki...*, s. 31.

[24] A. Grafton, *Humanism and Political Theory*, [w:] *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, ed. J. H. Burns, Cambridge–New York 1995, s. 9.

[25] Włoscy *dictatores* uczyli na podstawie wzorcowych tekstów, układali podręczniki, dokumenty, listy i mowy publiczne, ale obok tej wybitnie praktycznej sztuki podejmowali studia nad starożytnością klasyczną i posługiwali się wzorcami klasycznymi. Zob.: P. O. Kristeller, *Humanizm i filozofia...*, rozdz. I.

do Liwiusza, a z czasem Tacyta), rozpoczynając w ten sposób wczesnohumanistyczny dyskurs polityczny. Przedstawicielami tego dyskursu, uznającymi się za spadkobierców republikańskiej tradycji rzymskiej, są działający na przełomie XIV i XV wieku we Florencji myśliciele i mężowie stanu, wspomniani Salutati i Bruni oraz Pier Paolo Vergerio i Poggio Bracciolini. Nie byli oni filozofami polityki, ale myślicielami i obywatelami zarazem, którzy swój namysł formułowali w związku z wymaganiami doświadczenia politycznego Florencji, wspólnoty politycznej, której byli członkami i o której los się troszczyli. To wraz z nimi rozpoczyna się swoisty powrót do klasycznego republikanizmu, do ideału republiki rzymskiej i przedstawiania Florencji jako jej bezpośredniej spadkobierczyni, a w dziedzinie edukacji do ideału *vir bonus dicendi peritus* (dobry człowiek posiadający zdolność przemawiania na forum publicznym). Tym samym studia klasyczne przestały służyć przede wszystkim celom literackim i filozoficznym, jak w przypadku Dantego i Petrarki, i zaczęły być wykorzystywane w praktyce i teorii politycznej[26].

Dokonujące się w republikach włoskich odrodzenie ideałów republikańskich było ściśle związane z odrodzeniem klasycznych idei i teorii politycznych Platona, Arystotelesa, Cycerona oraz greckich i rzymskich historyków; spośród nich być może największy wpływ na umysłowość włoskich pisarzy republikańskich wywarł Cyceron i jego ideał republikańskiego Rzymu. Do powinowactwa z nim przyznawała się republika Florencji, Wenecję zaś uznawano za prawdziwe uosobienie ideałów politycznych bliskich klasycznej tradycji republikańskiej. Dorobek włoskich myślicieli politycznych XIV-XVI wieku jest wśród badaczy renesansu przedmiotem sporu zarówno co do tego, których autorów uznawać za przedstawicieli tradycji republikańskiej, jak i co do znaczenia i roli idei republikańskich, jakie głosili; czy metoda retoryki, jaką się często posługiwali, pozwala uznać ich za wyrazicieli spójnych koncepcji politycznych i teoretyków jako takich? Pytania te będą zasadne także przy analizie angielskich i polskich teorii republikańskich XVI wieku. Tak zwana monarchiczna republika w Anglii to idea, która miała inspirować późniejsze, siedemnastowieczne wydarzenia w tym kraju i silny (choć antymonarchiczny) zwrot republikański. Warto w tym kontekście postawić pytanie o analogię między angielską republiką monarchiczną a Rzecząpospolitą, która także była monarchią aspirującą do miana „rzeczy publicznej". Rozdział ten zawiera więc analizę tej tradycji myślenia politycznego, do której – jak postaram się wykazać – przynależy polska tradycja polityczna XVI wieku. Ukazanie kontekstu włoskiego i angielskiego, a następnie polskiego umożliwi porównanie tych tradycji, przynależących – jak sądzę – do wspólnego rdzenia, jakim jest dziedzictwo antycznej tradycji republikańskiej, oraz na ukazanie specyfiki polskiej teorii politycznej XVI wieku. Te same kategorie, które omawiałam w rozdziale pierwszym, odnajdujemy w dyskursie toczonym w państwach północnowłoskich na przestrzeni co najmniej dwóch stuleci w związku z ich dążeniami do autonomii politycznej, a w XVI wieku w Anglii i Polsce. Zachowując więc w pamięci schemat

[26] H. Baron, *In Search...*, Vol. 1.

interpretacyjny zastosowany w poprzednim rozdziale, tutaj chciałabym ukazać kształtowanie się kategorii republikańskich w kontekście właśnie humanizmu oraz przełomu, jaki następuje w myśleniu o człowieku i polityce u schyłku średniowiecza. W republikańskim namyśle renesansu odnajdujemy zasadniczo ten sam paradygmat myślenia o dobrze urządzonym ładzie politycznym, jaki wykształciła antyczna tradycja republikańska, dla którego kwestią zasadniczą, choć pod koniec wieku XVI coraz słabiej akcentowaną, był charakter człowieka (obywatelska cnota) oraz pytanie o podstawy i warunki trwania ładu republikańskiego.

Włoski republikanizm rozwijający się na podatnym gruncie ideowo-kulturowym stworzonym przez humanizm wyrastał z czerpiących z klasycznej filozofii polityki poszukiwań wzorca wolnego ładu politycznego, *civitas libera*, dającego się urzeczywistnić we włoskich miastach-republikach, a więc także z ich doświadczenia politycznego. Co wynikało dla tego doświadczenia z republikańskich idei wspólnoty politycznej opartej na sprawiedliwości i wolności oraz obywatelskiej cnoty rozwijanych przez pisarzy politycznych, których podejście, metoda i cel różniły się od tych charakterystycznych dla filozofów starożytnych, szukających nade wszystko uniwersalnej wiedzy o całości, a nie takiej, która znajdowałaby zastosowanie tu i teraz, jak to się działo w przypadku poszukiwań humanistów? By odpowiedzieć na to pytanie, trzeba zestawić dwa typy myślenia i filozofowania, z których stanowisko wczesnonowożytne bez wątpienia byłoby nie do pomyślenia bez antycznej tradycji republikańskiej, ale które zarazem postawiło sobie inny cel – wczesnonowożytna tradycja republikańska była nie tylko w dużej mierze odtwórcza, ale i w znacznie większym stopniu odpowiadała na wyzwania praktyczne, na pytanie, jaki ład polityczny należy realizować i chronić. Zarazem musimy pamiętać o niedającej się przecenić ciągłości, dzięki której można mówić o jednej „klasycznej" tradycji republikańskiej. Nie sposób wprawdzie zaprzeczyć, że republikanizm w Rzymie poniósł porażkę, nie znaczy to jednak, że renesans był tylko „jego nieśmiałą imitacją", a nie nowym początkiem[27]. Zważywszy na ewolucję tradycji politycznej, jaka się dokonywała w późnym średniowieczu i u początków renesansu, można ten ostatni traktować nie tyle jako nowy początek w myśleniu o polityce, ile raczej jako nowy początek w pojmowaniu człowieka i filozofii, a to z pewnością rzutowało na filozofię polityczną i sposób jej uprawiania[28].

[27] J. Burrow, *A History of Histories: Epics, Chronicles, Romances and Inquiries from Herodotus and Thucydides to the Twentieth Century*, New York 2007, s. 363.

[28] Termin „humanizm", który włoscy uczeni zaczęli stosować w drugiej połowie XIV i w XV wieku, został zapożyczony od Cycerona i innych myślicieli starożytnych, był używany przez Bruniego i Salutatiego i stosowany w odniesieniu do różnych dyscyplin: gramatyki, retoryki, poezji, historii i filozofii moralnej (tzw. *studia humanitatis* jako przedmiotów najodpowiedniejszych do kształcenia obywateli. Zob.: J. Domański, *Czym były* studia humanitatis*? Leonarda Bruniego* De studiis et litteris *(1422-1425)*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 1999, t. 43, s. 7-27. Paul O. Kristeller podkreśla jednak, że poza *studia humanitatis* pozostawał cały szereg dziedzin uprawianych w renesansie, takich jak teologia, jurysprudencja, logika, filozofia naturalna i metafizyka, na które humanizm z pewnością oddziaływał, P. O. Kristeller, *Humanism*, [w:] *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, eds. Q. Skinner, E. Kessler, Cambridge–New

Spośród różnych interpretacji humanizmu dla nas najistotniejsza jest ta, którą przedstawił Hans Baron w niezwykle wpływowej pracy *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny* (1956); według tego badacza florenccy humaniści byli przede wszystkim wyrazicielami republikanizmu, kształtującymi swój namysł pod wpływem klasycznej etyki i polityki[29]. Z pewnością nie należy utożsamiać humanizmu z tradycją republikańską, można jednak uznać, że republikanizm, nazwany przez Barona „obywatelskim humanizmem"[30], był jedną z najbardziej znaczących teorii

York 1988, s. 113-114. Używając tego terminu, autorzy renesansowi wyrażali zainteresowanie człowiekiem i jego godnością, tenże, *Renaissance Thought and its Sources*, ed. M. Mooney, New York 1979, s. 171. Spośród wielorakich interpretacji humanizmu warto zwrócić uwagę na cztery dominujące podejścia. Pierwszym z nich jest analiza oparta na pismach Jacoba Burckhardta traktująca renesans jako narodziny nowożytnej świadomości, a humanistów jako piewców indywidualizmu, sekularyzacji i moralnej autonomii, czyli tego, co charakteryzowało wizję oświeceniową, zob.: W. K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought: Five Centuries of Interpretation*, Boston 1948, s. 195-252. Interpretacja Giuseppe Toffanina każe traktować humanistów jako przedstawicieli autentycznej kultury chrześcijańskiej stających wobec wyzwań zarówno ze strony heterodoksji, jak i poganizmu, zob.: G. Toffanin, *Storia dell'umanesimo*, vol. 2: *L'Umanesimo italiano (dal XIV al XVI secolo)*, Bologna 1964; tenże, *La Religione degli umanisti*, Bologna 1950; tenże, *L'Umanesimo di Dante e il cielo di Giove*, Torino 1959. Według trzeciej interpretacji, przedstawionej przez Paula O. Kristellera, humanizm to ruch przede wszystkim kulturowy i edukacyjny, a dopiero w drugiej kolejności intelektualny, skupiający się na filozofii i polityce, tenże, *Renaissance Thought and its Sources*; tenże, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, vol. 1-4, Roma 1956-1996. Czwartą interpretację, przywołaną wyżej, przedstawił Hans Baron, akcentujący rolę i znaczenie republikańskich idei politycznych kształtowanych w ramach obywatelskiego humanizmu.

[29] H. Baron, *The Crisis...*, Vol. 1, Bibliografia prac Barona poświęconych włoskiemu humanizmowi obywatelskiemu obejmuje kilkadziesiąt tytułów.

[30] Termin „obywatelski humanizm" został wprowadzony przez Hansa Barona, najpierw w języku niemieckim w 1925 roku jako *Bürgerhumanismus*, a następnie w języku angielskim w jego niezwykle wpływowej pracy *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. „Kryzys" odnosi się do wyzwań, jakie dla republikańskiej Florencji i jej niezależności niosło u początku XV wieku zagrożenie ze strony księstwa Mediolanu rządzonego despotycznie przez Viscontich. Odpowiedzią na to zagrożenie był „obywatelski humanizm", czyli ruch intelektualny tworzony przez humanistycznych mówców, filozofów i poetów będących piewcami „obywatelskiego ducha" (*civic spirit*) miasta. W przekonaniu Barona obywatelski humanizm zrywa z „nieobywatelskim" humanizmem Francesca Petrarki, a jego zapowiedzią jest wystąpienie takich humanistów przełomu XIV i XV wieku, jak Coluccio Salutati i Filippo Villani, a przede wszystkim Leonardo Bruni, wykorzystujących republikańskie idee obywatelskości, służby publicznej, patriotyzmu i samorządnej wspólnoty politycznej, mające swoje źródło w antycznej tradycji greckiej i rzymskiej, w republikańskim dyskursie Florencji, mającej znaleźć w nich oparcie i ochronę przed groźbą absolutyzmu. Użyty przez Barona termin miał modyfikować, jeśli nie zastąpić koncepcję renesansu, którą wprowadził Jacob Burckhardt w klasycznym dziele pt. *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, wydanym w 1860 roku. O ile Baron ograniczył „obywatelski humanizm" do renesansu, o tyle John G. A. Pocock wskazał na kontynuację dyskursu obywatelskiego humanizmu, który za pośrednictwem Machiavellego (stąd określenie „moment Machiavellowski") miał zainspirować republikański dyskurs siedemnastowiecznej Anglii i osiemnastowiecznej kolonialnej Ameryki,

politycznych renesansowego humanizmu, że w nim, podobnie jak w dziedzinie filozofii moralnej, oddziaływanie humanizmu ujawniło się najbardziej. Dyskurs republikański toczony w XV i XVI wieku w Wenecji i Florencji był z pewnością nawiązaniem do kategorii już klasycznych, wypracowanych przez omawianą w pierwszym rozdziale tradycję grecką i rzymską, zawierał jednak także nowe ustalenia, właściwe kontekstowi, w którym były wypracowywane i któremu miały służyć. Dotyczył w większym stopniu niż w tradycji antycznej debaty na temat wolności i jej uwarunkowań (*libertas* i *civitas libera*), a przede wszystkim podstaw ładu politycznego, zarówno moralnych (teoria cnoty), jak i instytucjonalnych (kwestie ustrojowe)[31]. Kluczowy stawał się w nim problem republiki jako ładu politycznego, którego stabilność i trwałość jako dzieła ludzi zależy od charakteru obywateli, od ich cnoty i troski o dobro publiczne, a nie tylko od urządzenia instytucji. Wiązało się to ze świadomością zagrożenia, jakie niesie korupcja kojarzona z zepsuciem charakteru, brakiem cnót lub ich degeneracją, z pozostawieniem cnoty na łasce fortuny[32]. Z tej nietrwałości republiki zdawali sobie sprawę autorzy starożytni, w szczególności Polibiusz, który w VI księdze *Dziejów* zwracał uwagę na cykliczność ustrojów, słynny *anakuklōsis politeiōn*, pewną sekwencję rozwoju ustrojów. Aktualne pozostawało więc pytanie, szczególnie w kontekście florenckim, czy republika jest niejako skazana na porażkę.

Zwrot republikański nie dokonuje się nagle, przygotowuje go myśl polityczna późnego średniowiecza, a humanizm XV i XVI wieku dopełnia ideałami czerpanymi bezpośrednio z antycznej filozofii politycznej, zarówno ze źródeł greckich, jak i rzymskich. Wczesnonowożytny republikanizm włoski nie jest więc owocem wyłącznie humanizmu, jak się często uważa, ale wiąże się także z poprzedzającą humanizm ewolucją zachodzącą w teorii politycznej i prawnej późnego średniowiecza, przynoszącą ideę *optimus status republicae* (doskonałej rzeczypospolitej) oraz ideę wolności (*libertas*) w jej dwu wymiarach (wolność obywatelska i wolność wspólnoty), rozwijającą zasadę rządów prawa, koncepcję teleologicznej wspólnoty politycznej nakierowanej na realizację dobra publicznego czy – znajdowaną np. u św. Tomasza z Akwinu – ideę prawa opartego na rozumie,

dając teoretyczne podstawy amerykańskiej rewolucji, J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment...* Prace obydwu autorów spotkały się szerokim odzewem i dyskusją, których analiza wykracza poza cele tej książki, zob.: *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, ed. J. Hankins, Cambridge–New York 2000; F. Rubini, *Renaissance Historian: The Career of Hans Baron*, „Journal of Modern History" 1992, Vol. 64, s. 541-574.

[31] Jednym z przedsięwzięć włoskich humanistów, służącym, co trzeba podkreślić, celom praktycznym, niemal retorycznym, było odrodzenie ideału *civitas libera*, czyli wolnej wspólnoty politycznej, przywrócenie wspominanego wcześniej rozróżnienia *otium* i *negotium* oraz idei obywatelstwa związanego ze służbą publiczną. Ideał wolności, który z tego namysłu wyrastał, sięgał do przeciwieństwa osoby wolnej i niewolnika, w odróżnieniu od tego drugiego, osoba wolna miała być wolna od podlegania komukolwiek, od dominacji innych. Ten ideał wolności stał się dziś przedmiotem akademickich dociekań w ramach neorepublikańskiego zwrotu we współczesnej filozofii polityki kojarzonego przede wszystkim z tekstami Philipa Pettita.

[32] Por.: J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment...*, s. 78.

dostosowanego do realizacji celu wspólnoty. Wpływ tej ewolucji, ale już łączonej z humanizmem, będzie także niezwykle ważny dla rozwoju polskiej myśli politycznej XV wieku, przygotowującej dojrzałe stanowisko republikańskie XVI wieku, którego związki z włoskimi ideami republikańskimi wymagają jeszcze szczegółowych studiów[33].

Zanim przejdziemy do analizy kategorii republikańskich rozwijanych w kontekście włoskim i angielskim, musimy wpierw przyjrzeć się metodzie argumentacji i interpretacji wypracowanej przez autorów tego okresu, która będzie inspirować także poszukiwania pisarzy polskich. Jest to metoda, w której najistotniejszą rolę przypisuje się rozumowi praktycznemu, a nie teoretycznemu, a co za tym idzie w odniesieniu do życia wspólnoty politycznej docenia się wartość działania i zaangażowania w życie publiczne zgodnie z odziedziczonym z tradycji antycznej ideałem obywatelskości. Warto też podkreślić, że w uformowaniu renesansowego humanizmu szczególną rolę odegrała retoryka – sztuka wymowy i argumentacji[34], co w dużej mierze było skutkiem wpływu, jaki na renesansowy humanizm i republikanizm wywarły idee Cycerona. Szczególne znaczenie miało, wyjaśniane w poprzednim rozdziale, uznanie przez niego wyższości działania (*negotium*) nad kontemplacją (*otium*), co przejmą i wyraziście przedstawią w XV wieku wspomniani autorzy florenccy, w działaniu bowiem, w szczególności w działaniu publicznym, miały się ujawniać i być praktykowane cnoty. Zrozumienie związku retoryki i polityki oraz retoryki i etyki wydaje się kluczowe dla uchwycenia metody i być może istoty renesansowego humanizmu, ponieważ „sfera publiczna, rządząca się prawami perswazji i nieustannym odnoszeniem się słowa do okoliczności zewnętrznych, stawała się dla renesansowych humanistów zasadniczo sferą retoryczną"[35]. Rolę retoryki w odniesieniu do sfery politycznej uznał już włoski humanista Brunetto Latini, głosząc: „Tuliusz mówi, że najważniejszą nauką o rządzeniu państwem jest retoryka, czyli nauka wymowy; gdyby bowiem nie było wymowy, nie istniałoby państwo, nie ustanowiono by też sprawiedliwości ani społeczności ludzkiej. A choć mowa jest dana wszystkim ludziom, mądrość zdaniem Katona dana jest tylko niewielu (...) kiedy mądrość połączy się z wymową, któż ośmieli się twierdzić, że z tego powstanie coś innego niż dobro"[36].

---

[33] Warto w tym kontekście wspomnieć o badaniach Anny Wierzbickiej nad kulturowym partykularyzmem i uniwersalizmem w odniesieniu do znaczenia pojęć i idei; wolność w tradycji republikańskiej włoskiej, polskiej, angielskiej, holenderskiej rozumiana byłaby mniej więcej tak samo, jej uzasadnienie wywodzone było bowiem z tego samego Arystotelesowsko-Cycerońskiego rdzenia filozoficznego. Dlatego też badania porównawcze, gdy idzie o wiek XVI, pozwalają odpowiedzieć na pytanie, jak kształtowała się myśl polityczna, a osobliwie wczesnonowożytna tradycja republikańska pod wpływem tych samych klasycznych teorii politycznych. Zob. szerzej: A. Wierzbicka, *Semantyka. Jednostki elementarne i uniwersalne*, przeł. A. Głaz, K. Korżyk, R. Tokarski, Lublin 2006.

[34] Zob.: K. Koehler, *Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego*, Kraków 2004, s. 56-61.

[35] *Tamże*, s. 61

[36] B. Latini, *Skarbiec wiedzy*, s. 367, 368.

Retoryka jako dziedzina podległa nauce o państwie, zgodnie ze wskazaniem Arystotelesa miała być sztuką sprowadzającą się do trzech rzeczy: przedstawienia, rady i sądu, sztuką perswazji niezbędną w procesie rządzenia i samorządzenia we wspólnocie politycznej. Renesansowej teorii politycznej z obywatelskim humanizmem na czele nie sposób wręcz zrozumieć bez wzięcia pod uwagę tego retorycznego jej wymiaru. Szesnastowiecznym autorom, którzy podnosili kwestie ustrojowe, instytucjonalne, odnosili się do bieżącej sytuacji politycznej i chcieli wywierać wpływ na życie publiczne, ten typ retorycznego działania był niezwykle bliski w związku z uznaniem, że retoryka, szczególnie retoryka o nastawieniu etycznym (przede wszystkim w ujęciu Platona, Cycerona i Kwintyliana) raczej niż pragmatycznym[37], nie jest czymś przeciwnym celowi wspólnoty politycznej, jakim jest dobre życie, lecz pomaga ten cel osiągnąć, jest to bowiem wspólnota ludzi posługujących się medium, jakim jest język, służący również ustalaniu zasad sprawiedliwego ładu, nie da się bowiem utrzymać sprawiedliwej wspólnoty bez mówienia o sprawiedliwości, bez argumentowania na rzecz wspólnego dobra. W Cycerońsko-Kwintyliańskiej tradycji retorycznej kluczowa jest zasada moralna (*vir bonus dicendi peritus*), która winna stać się podstawą postępowania retora. Celem retoryki jest tu uszlachetnianie ludzi mową i obyczajami, zgodnie ze wskazówką Platona, głoszącego, że „człowiek, który zna sztukę retoryczną, jest z konieczności sprawiedliwy, a jako taki chce postępować sprawiedliwie"[38]. O ile filozofia zajmuje się wiedzą o tym, co uniwersalne, sposobami przejawiania się tego, co uniwersalne, wiedzą o całości, do której odnosi wiedzę o tym, co partykularne, o tyle retoryka zajmuje się skłanianiem ludzi do działania, decydowania, do akceptowania pewnych argumentów i tez i zawsze zakłada obecność innych (inaczej niż właściwa filozofii kontemplacja), jest intelektem w działaniu i w społeczeństwie[39]. Wartości właściwe retoryce nabierały więc charakteru wartości obywatelskich, odnoszących się do sfery działania politycznego; retoryka dostarczała języka pozwalającego na wyrażanie obywatelskiej świadomości, współuczestnictwa w działaniu i decydowaniu[40]. Podkreślał to już Latini, przekonując, że prawodawca powinien być podobny do swych współobywateli, czyli znać ich sytuację i potrzeby, musi także znać retorykę, by za jej pomocą przekonać ich do tego, co sprawiedliwe[41]. W księdze poświęconej retoryce, jaką Włosi winni byli się posługiwać, by dobrze rządzić swoimi republikami, Latini konkludował, że

[37] Zob.: J. Z. Lichański, *Retoryka od średniowiecza do baroku. Teoria i praktyka*, Warszawa 1992, s. 181. Zob. też: M. Korolko, *Retoryka*, [w:] *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, t. 2, Warszawa 1987, s. 282-283.

[38] Platon, *Gorgias*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1991, 460C, s. 27.

[39] Zob. szerzej: J. E. Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism: the Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla*, Princeton 1968; tenże, *„Civic Humanism" or Ciceronian Rhetoric*, „Past and Present" 1966, Vol. 34. Ten retoryczny aspekt pism politycznych ujawni się z całą mocą w Polsce w drugiej połowie XVI wieku, czego najlepszym przykładem są omawiane w drugiej części książki pisma polityczne z okresu pierwszego bezkrólewia.

[40] J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment...*, s. 59.

[41] B. Latni, *Skarbiec wiedzy*, II.49.4, s. 262.

retoryka i etyka nie są przeciwstawne, lecz przeciwnie, ściśle się łączą, ich cel jest bowiem ten sam: dobre życie realizowane we wspólnocie politycznej. Dodatkowym tego uzasadnieniem było przekonanie, że „dobro, do którego dążą rządzący, jest szlachetniejsze i zaszczytniejsze od wszystkich innych, ponieważ ono kieruje wszystkimi, te zaś ku niemu zmierzają"[42].

Jeśli humaniści, jak dowodzi np. Paul Kristeller, zajmowali się uprawianiem tylko jednej dziedziny filozofii, tj. filozofii moralnej[43], retoryka miała zaś ich przekonywać, że rozum ludzki nie jest zdolny do osiągnięcia absolutnej pewności w kwestiach moralnych[44], to ich filozofia polityki była po prostu częścią filozofii moralnej, bez szerokiej podbudowy metafizycznej, bez scholastycznego ujmowania idei politycznych jako wynikających nade wszystko z ustaleń metafizycznych i teologicznych. O ile jeszcze Dante pozostawał pod wpływem ideałów średniowiecznych, które przejmował i szerzył, broniąc idei jedności wszystkich narodów i głosząc, że „rodzaj ludzki wtedy ma się najlepiej, kiedy we wszystkich swych poczynaniach rządzony jest przez jednego władcę jako jedynego motoru, przy pomocy jednego prawa odpowiadającego jednemu ruchowi"[45], o tyle już Marsyliusz z Padwy najsilniej manifestował opozycję przeciw dawnym autorytetom i jedności, torując drogę radykalnym ideom politycznym, które ujawnią się w wystąpieniu Machiavellego, szukającego jedności już tylko w ramach jednej wspólnoty politycznej. Dojrzały humanizm włoski zawierał jednak pewien walor uniwersalny, docierał do rozmaitych ośrodków kulturowych, jak zauważył polemizujący z Kristellerem Eugenio Garin[46]. Jednak stawiając człowieka w centrum rozważań, humaniści mniejszą wagę przywiązywali do metafizyczno-kosmologicznych

[42] *Tamże*, II.50.3, s. 263.

[43] J. Domański, *„Scholastyczne" i „humanistyczne" pojęcie filozofii*, Kęty 2005, s. 211.

[44] Ch. G. Nauert, *Humanism as Method: Roots of Conflict with the Scholastics*, „The Sixteenth Century Journal" 1998, Vol. 29, No. 2, s. 432.

[45] Dante Alighieri, *Monarchia*, przeł. W. Seńko, Kęty 2002, I.9, s. 38.

[46] E. Garin, *Filozofia Odrodzenia...* Garin stwierdził wręcz, że „Medytacja filozoficzna humanizmu, cała skupiona na podkreślaniu syntezy, jaką jest człowiek, i na takim wychowaniu człowieka, ażeby był zdolny spełniać swoją misję, w mniejszym stopniu aniżeli jakakolwiek inna podlega ujęciu w schematy i klasyfikacje. Jest tonacją, akcentem, który ożywia każde zagadnienie. Przypomina ona artyście, uczonemu, kapłanowi, politykowi ich ludzki wymiar. Dlatego przybiera ona zmienne i wielorakie formy; kryje się w mowach politycznych, rozprawach o dobrych manierach czy też w podręcznikach technicznych, a każdej poszczególnej dziedzinie przypomina, jakie jest zadanie człowieka, którego nie wolno zaniedbać", *tamże*, s. 299. Zob. też: Z. Kalita, *Etyka renesansowego humanizmu. Wykłady z dziejów myśli etycznej*, Wrocław 1992, s. 10. Idąc za Garinem, Kalita podkreśla, że nowa wizja człowieka szła w parze z nową wizją filozofii, stawiającej w centrum zainteresowania etykę jako odnoszącą się bezpośrednio do człowieka, jego postępowania i powinności moralnych. Medytacja kosmologiczno-metafizyczna wydawała się (we Włoszech już od XIV wieku) mało użyteczna, nie dostarczała bowiem mądrości życiowej i nie przyczyniała się do indywidualnego i społecznego rozwoju człowieka. Zadania i cele filozofii nakreślone przez humanistów sprzyjały rozwojowi refleksji politycznej, wymagały namysłu nad funkcjonowaniem i powinnościami człowieka jako członka wspólnot politycznych oraz nad istotą właściwego ustroju.

dociekań i poszukiwania prawdy[47] o rzeczy samej, a większą, czy wręcz fundamentalną, do etyki, czyli namysłu nad ludzkimi powinnościami moralnymi, oraz drugiego równie istotnego wątku, jakim był „społeczny charakter prawdziwego człowieka"[48]. *Humanitas* to dążenie do przypisania odpowiedniej wartości wszystkiemu, co ludzkie, do przywrócenia należnego miejsca tym dyscyplinom, które składają się na *studia humanitatis*, takim jak gramatyka, retoryka, historia, poezja i wreszcie filozofia moralna.

Uznanie filozofii moralnej za bardziej przydatną niż namysł spekulatywny i kontemplacja oznaczało dominację filozofii praktycznej nad filozofią teoretyczną, w zgodzie z rzymskim stoicyzmem, a przeciwnie do filozofii Platona i Arystotelesa, u których filozofia teoretyczna wyprzedza filozofię praktyczną. W tym sensie można by się zgodzić z Quentinem Skinnerem twierdzącym, że renesansowa myśl polityczna i teoria etyczna w dużej mierze wywodzą się z rzymskiego stoicyzmu[49], choć niektórzy badacze prawdziwie dojrzały neostoicyzm jako spójną filozofię polityczną i moralną przypisują raczej renesansowej Holandii, w szczególności Justusowi Lipsiusowi, niż humanistom włoskim[50]. A jednak to wpływ Arystotelesowskiej *Polityki* i *Etyki nikomachejskiej*, często za pośrednictwem Cycerona, przesądza w moim przekonaniu o republikańskim charakterze namysłu politycznego włoskich humanistów. Bezsporne wydaje się, że najbardziej charakterystyczny dla rozważań autorów renesansowych było odwołanie się do filozofów klasycznych w poszukiwaniu racjonalnej refleksji nad człowiekiem, z przynajmniej częściowym pominięciem filozofii chrześcijańskiej, ze skupieniem całej uwagi na filozofii praktycznej, na etyce i polityce, na człowieku działającym w świecie. Stąd jednym z najistotniejszych wyróżników refleksji filozoficznej

---

[47] Zob.: S. Wielgus, *Filozofie w Rzeczpospolitej*, Płock 2002, s. 22-24. Walter Ullmann stwierdził wręcz, że „przejawy humanizmu, w pierwotnym znaczeniu tego terminu, wystąpiły najwcześniej w sferze publicznej, ustrojowej i politycznej. (...) Humanizm polityczny, ogarniający pełną skalę stosunków i układów ludzkich, przenikał do oświeconych, żywych intelektualnie kręgów we wszystkich krajach Europy (...). Zamiast pewności opartej na myślowych nawykach, wszędzie pojawiło się zwątpienie. Świadomość implikacji politycznych otwierała perspektywę, w której ginął stary świat i ukazywał się nowy", E. Garin, *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, przeł. J. Mach, Łódź 1985, s. 210.

[48] E. Garin, *Filozofia Odrodzenia...*, s. 34. Na ścisły związek między kulturą a życiem społecznym wskazywał Leonardo Bruni w dziele *Vita di Dante*, widząc pełnię życia człowieka w społeczeństwie, a nie w odosobnieniu i kontemplacji.

[49] Zob.: Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol. 1, Cambridge–New York 1978, s. xiv. Skinner wyróżnia dwie tradycje we wczesnorenesansowej teorii politycznej: tradycję humanistyczną związaną z rzymskim stoicyzmem oraz scholastyczną tradycję reprezentującą odrodzenie teorii Arystotelesa. Podkreśla znaczenie włoskiej teorii, która usiłuje połączyć obydwie te tradycje.

[50] Zob. w szczególności: G. Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State*, eds. B. Oestreich, H. G. Koenigsberger, transl. by D. McLintock, p. 1, Cambridge–New York 1982; M. van Gelderen, *The Machiavellian Moment and the Dutch Revolt: the Rise of Neostoicism and Dutch Republicanism*, [w:] *Machiavelli and Republicanism*, eds. G. Bock, Q. Skinner, H. Viroli, Cambridge–New York 1990, s. 210-212.

epoki renesansu jest położenie nacisku na kształcenie i kształtowanie osobowości ludzkiej[51]. Autorzy renesansowi są w tym względzie bardziej konsekwentni niż ich klasyczni poprzednicy, postrzegają bowiem człowieka już nie tylko przez pryzmat wspólnoty, której jest członkiem, lecz także przez pryzmat indywidualnej relacji obywatela i rzeczypospolitej. Ideałem odziedziczonym z tradycji grecko-rzymskiej był wszechstronny i swobodny (choć nie dowolny) rozwój osobowości człowieka mającego kierować się rozumem i wiernością tradycji. Nie był to wybujały indywidualizm, ponieważ człowiek nadal pozostawał zakorzeniony we wspólnocie i wspólnotowym ładzie, zyskiwał jednak większą świadomość siebie, swoich praw i wolności oraz swojego wpływu na rzeczywistość polityczną. Poszukiwanie prawdy o tym, co dla człowieka i tworzonych przez niego wspólnot politycznych jest właściwe, miało się dokonywać w oparciu o źródło, jakim jest doświadczenie rzeczy i historia ludzi porównywane z tworzonymi przez nich ideami.

Kolejnym krokiem w mojej analizie wczesnonowożytnej tradycji republikańskiej będzie zwrócenie uwagi na klasyczne wątki republikańskie dochodzące do głosu w Anglii w XVI wieku, których zalążków można się doszukiwać u pisarzy humanistycznych początku tego wieku, takich jak Thomas More, którego *Utopia* (1516) może być odczytana jako wzór rządu republikańskiego, sugerujący wyższość republiki nad monarchią (podobną tezę można odnaleźć u Philipa Sidneya oraz Francisa Bacona). Idee republikańskie miały być obecne także u wielu autorów działających za panowania zarówno Henryka VIII, jak i przede wszystkim w epoce elżbietańskiej, takich np. jak Richard Beacon, Thomas Starkey i Sir Thomas Smith, którzy tworzyli w innych okolicznościach politycznych niż pisarze włoscy, choć nie bez związku z ustaleniami tych drugich. O wpływie tych ostatnich przesądzały nawiązania pisarzy angielskich nie tylko do Machiavellego, ale i Contariniego, którego dzieło o ustroju Wenecji zostało przetłumaczone na angielski i opublikowane w 1599 roku, w rok po wydaniu w Anglii tłumaczenia równie wpływowego traktatu Wawrzyńca Goślickiego *De optimo senatore* (*The Counsellor*)[52].

---

[51] W innej pracy Garin zauważa, że „najczęściej boleje się właśnie nad utratą tego, co humaniści pragnęli zniszczyć, utratą owych gigantycznych »katedr idei«, wielkich systemów logiczno-teologicznych, a zatem filozofii przez duże F, która każdy problem i każde poszukiwanie podporządkowuje teologii, a wszelką możliwość ujmuje i zmyka w ramy wprzód ustalonego porządku logicznego. Humanizm zrywa z tą Filozofią, uznając ją za jałową i bezużyteczną, i na jej miejsce wprowadza konkretne, ściśle sprecyzowane badania w dwóch dziedzinach: nauk moralnych (etyka, polityka, ekonomia, estetyka, logika, retoryka) i nauk przyrodniczych", E. Garin, *Filozofia Odrodzenia...*, s. 12-13.

[52] Jak dowodzi Teresa Bałuk-Ulewiczowa, do 1585 roku powstały przynajmniej dwa angielskie przekłady *De optimo senatore*, które zachowały się w rękopisach. Tłumaczenia pierwszej księgi traktatu Goślickiego pt. *The First Book of Lawrentius Grimalius Goslicius of the Best Senator* dokonał Robert Chester, student Uniwersytetu w Cambridge w latach 1577-1585. Drugi przekład rękopiśmienny, nieznanego tłumacza, datowany na rok 1584, obejmował już obydwie księgi dzieła Goślickiego i stał się podstawą pierwszego wydania londyńskiego noszącego tytuł *The Counsellor* (1598). Część tego samego nakładu zaopatrzona została nową kartą tytułową *A Common-weale of Good Counsaile* i ponownie udostępniona czytelnikom w roku 1607.

Wśród myślicieli angielskich pierwszej połowy XVI wieku znajdujemy wielu humanistów i to humanistów chrześcijańskich (wśród nich na szczególną uwagę badacza myśli politycznej zasługują Thomas More i Thomas Elyot), do których rozumienie humanizmu, jakie we Włoszech przyjmowali Salutati i Bruni, miało dotrzeć za pośrednictwem Erazma z Rotterdamu i których można uznać za jego kontynuatorów[53]. Niektórym z nich z pewnością można przypisać nawet miano obywatelskich humanistów, trudno jednak szukać wśród nich republikanów pokroju Johna Miltona i Algernona Sidneya z wieku XVII, którzy byli przeciwnikami monarchii; autorzy ci uznają monarchię, ale jako wkomponowaną w ustrój mieszany. W Szkocji myśliciele protestanccy, tacy jak John Knox i John Ponet, przygotowują grunt pod doktrynę oporu wobec władcy i zaczynają przypisywać suwerenność ludowi zgodnie z ustaleniami średniowiecznego myśliciela politycznego Marsyliusza z Padwy. Szukając idei republikańskich w szesnastowiecznej Anglii, postępujemy wbrew tezie np. Pereza Zagorina, uznającego, że dopóki w angielskiej myśli politycznej dominował tradycyjny sposób myślenia uznający hierarchiczny ład, na szczycie którego stoi chrześcijański Stwórca w świecie doczesnym reprezentowany przez władcę politycznego-króla, nie sposób odnaleźć tam zrywających z tym myśleniem wątków republikańskich[54], oraz wielu innych

---

Znaczny fragment *The Counsellor* został kilkadziesiąt lat później, w okresie angielskiej wojny domowej, umieszczony w pamflecie *The Sage Senator Delineated*, podpisanym inicjałami J. G., potępiającym królobójców, bez podania źródła i nazwiska autora tegoż fragmentu. Wydanie londyńskie z 1598 roku, jak pokazuje polska badaczka, zawiera liczne pominięcia i przekształcenia w porównaniu z oryginałem, dokonane na użytek czytelnika angielskiego i z uwagi na elżbietańskich cenzorów, np. usunięte zostały fragmenty mówiące o wyższości monarchii elekcyjnej nad dziedziczną. T. Bałuk-Ulewiczowa, *Goslicius' Ideal Senator and His Cultural Impact over the Centuries: Shakespearean Reflections*, Kraków 2009, s. 132-150. Ostatni, najlepszy przekład angielski dzieła Goślickiego został dokonany przez Williama Oldiswortha i wydany w roku 1733 w Londynie. Zob. też: T. Bałuk-Ulewiczowa, *The Senator of Wawrzyniec Goślicki and the Elizabethan Counsellor*, [w:] *The Polish Renaissance in Its European Context*, ed. S. Fiszman, Bloomington–Indianapolis 1988, s. 258-277; W. J. Stankiewicz, *The Accomplished Senator of Laurentius Goslicius*, London 1946.

[53] Wpływ Erazma w Anglii jest nie do przecenienia, przede wszystkim jego projektu pedagogicznego, który najpełniej ujawnił się w *speculum* przedstawiającym księcia wykształconego w zakresie literatury, historii i filozofii moralnej, mającego być wzorem do naśladowania. Pomimo odmienności chrześcijańskiego humanizmu Erazma od tego, jaki rozwijał się na północy Włoch, łączy je przekonanie o prymacie dobra – kojarzonego z tym, co praktyczne – nad prawdą, wbrew tradycji Arystotelesowskiej i scholastycznej. Erazmowski „praktycyzm" dotyczy poszukiwania pokoju w relacjach wewnętrznych wspólnoty politycznej oraz między wspólnotami, opartego na zgodzie wyrastającej z miłości, a nie kontraktu. Zob. szerzej: J. Domański, *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Warszawa 2001; tenże, *„Scholastyczne" i „humanistyczne"...*, s. 270-271. Por.: B. Szlachta, *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Kraków 2008, s. 90-91; M. Todd, *Christian Humanism and the Puritan Social Order*, Cambridge–New York 1987, s. 21-23.

[54] P. Zagorin, *A History of Political Thought in the English Revolution*, London 1954, s. 146-149. Zob. też: B. Worden, *Marchamont Nedham and the Beginnings of English Republicanism, 1649-1656*, [w:] *Republicanism, Liberty and Commercial Society, 1649-1776*, ed. D. Wootton,

badaczy głoszących, że koncepcje republikańskie mogły się tam rozwinąć dopiero w okresie wojny domowej i interregnum, wraz z wystąpieniem takich autorów zaliczanych do kontynuatorów klasycznego republikanizmu, jak wspomniani Algernon Sidney, John Milton i James Harrington, a więc wraz z upadkiem dawniejszych przekonań odnośnie do ładu politycznego i monarchii[55].

Polemizujący z takim podejściem Patrick Collinson uznał, że quasi-republikański charakter refleksji politycznej i politycznego działania ujawnił się w elżbietańskiej Anglii, w której podlegli królowej dość aktywnie uczestniczyli w życiu swojej wspólnoty politycznej[56]. Badacz młodszego pokolenia, Markku Peltonen, uznał zaś, że namysł republikański, w rozumieniu przyjętym w tej pracy, włączony niejako w humanistyczne podejście myślicieli politycznych zarówno angielskich, i szkockich, można znaleźć zarówno w pierwszej połowie wieku XVI, i między rokiem 1570 a 1640[57]. Choć, jak sugeruje Bogdan Szlachta, „wpływ wątków republikańskich na angielską myśl polityczną przed wojną domową nie był jednak wielki", to „nie można zapominać, że autorzy je rozpatrujący byli w pewnej mierze pośrednikami miedzy klasycznym republikanizmem starożytności i siedemnastowiecznymi autorami angielskimi, także odwołującymi się do Cycerona i innych myślicieli znaczących dla dziejów republikanizmu"[58]. Nas wpływ ten interesuje z innego powodu, nie ze względu na jego pośrednią rolę

Stanford 1994, s. 45-47. W innym tekście Worden dowodzi, że w Anglii nikt przed rewolucją purytańską nie nazywał siebie republikaninem, i przestrzega, że terminologii, idei i koncepcji określonych przez Pococka „obywatelskim republikanizmem" obecnym w Anglii wcześniej, w wieku XVI, nie należy mylić z tzw. „republikanizmem konstytucyjnym" odnoszącym się do republiki będącej przeciwieństwem monarchii, opisywanym przede wszystkim przez Skinnera (*Liberty before Liberalism*, Cambridge–New York 1998, s. 11, 22, 54-55), rozwijanym dopiero w XVII wieku wraz z wystąpieniem wspomnianych przeze mnie angielskich myślicieli republikańskich, B. Worden, *Republicanism, Regicide and Republic: the English Experience*, [w:] *Republicanism: A Shared European Heritage*, eds. Q. Skinner, M. van Gelderen, Vol. 1, Cambridge 2002, s. 307-312.

[55] J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment...*, s. 338-339, 350-357. Zob.: *Republicanism, Liberty and Commercial Society...*; Z. S. Fink, *Classical Republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England*, Evanston 1945; D. W. Hanson, *From Kingdom to Commonwealth: the Development of Civic Consciousness in English Political Thought*, Cambridge (Mass.) 1970, s. 42, 248, 287-290; F. Raab, *The English Face of Machiavelli, a Changing Interpretation, 1500-1700*, London 1964.

[56] P. Collinson, *The Monarchical Republic of Queen Elizabeth I*, „Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester" 1987, Vol. 69, No. 2, s. 406-423.

[57] M. Peltonen, *Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought 1570-1640*, Cambridge–New York 1995. Peltonen charakteryzuje tradycję humanistyczną i republikańską obecną w Anglii w drugiej połowie XVI wieku jako odnoszącą się do złożonych zagadnień obywatelskości, korupcji, naprawy rzeczypospolitej (*commonwealth*) i jej dobra, posługującą się tymi samymi pojęciami humanistycznymi i republikańskimi, które rozwijane były przez włoskich humanistów, wykorzystującą te same źródła, czyli rzymski stoicyzm i pisma wczesnego renesansu, *tamże*, s. 15. Zob. też: G. Burgess, *British Political Thought 1500-1660. The Politics of the Post-Reformation*, Basingstoke–New York 2009, s. 1-18.

[58] B. Szlachta, *Monarchia prawa?...*, s. 323.

w przygotowaniu gruntu pod siedemnastowieczny „antymonarchiczny" republikanizm, lecz raczej w związku z jego szesnastowiecznym „monarchicznym republikanizmem". Debata, jaka się toczy w Anglii XVI wieku, dotyczy, przynajmniej pośrednio, bardzo ważnego zagadnienia dla polskiej myśli politycznej tego okresu, tego mianowicie, czy istniejące w obu tych krajach formy ustrojowe można określić mianem „monarchicznej republiki"[59], monarchicznej w formie, ale republikańskiej w treści[60].

Analiza tych wczesnych angielskich idei republikańskich ma nie tylko pozwolić dostrzec podobny rozwój ideowy w Anglii i Polsce, lecz także ukazać trzy najistotniejsze konteksty, w których wczesnonowożytna teoria republikańska przeżywała swój rozkwit: włoski, angielski i polski. To w tych trzech kontekstach można mówić o wczesnonowożytnej tradycji republikańskiej w rozumieniu przedstawionym na początku tej książki, pamiętając, że pojęcie *res publica* (rzeczpospolita, *commonwealth*) nie jest w niej odnoszone do ustroju niemonarchicznego czy antymonarchicznego (jak ma to miejsce w wystąpieniach republikanów nowożytnych XVII i XVIII wieku), lecz prawego, takiego, który jest podporządkowany naczelnym celom wspólnoty politycznej i odnosi się do właściwie urządzonego sprawiedliwego ładu, *civitas libera*, przypisującego zasadnicze znaczenie cnocie, dobru publicznemu oraz obywatelskiej służbie i ustrojowi mieszanemu[61]. Wprawdzie pewne oznaki antymonarchicznego podejścia będą się ujawniać w XVI wieku wśród włoskich humanistów, ale nie znajdziemy u nich wyraźnego przeciwstawienia republiki monarchii, ponieważ nie kwestionowali oni zasady rządów księcia wkomponowanej w strukturę ustroju mieszanego. Republikanie przednowożytni nie postrzegali świata na zasadzie binarnej opozycji pomiędzy dobrą, praworządną republiką a złą, niepraworządną tyranią lub despotyzmem, jak będą to czynić rewolucjoniści amerykańscy i francuscy[62].

Korzystając z dorobku humanizmu włoskiego, tak jak inni humaniści północni, w tym polscy, angielscy autorzy łączyli przekonanie o konieczności zachowania

---

[59] Taki termin wprowadził brytyjski badacz Patrick Collinson w artykule *The Monarchical Republic...*, twierdząc, że Anglia w XVI wieku to republika, która była zarazem monarchią i *vice versa* (s. 43). Collinson dowodził, że w okresie elżbietańskim postrzegano ustrój Anglii nie jako formę despotyzmu, w którym cała władza należy do monarchy, lecz jako „pewien rodzaj republiki", państwo kierujące swoimi sprawami, którego konstytucja zawierała silny element monarchiczny i wprowadzała monarchię dziedziczną jako formę rządu, dopuszczając jednak do współrządzenia zarówno parlament, jak i przede wszystkim radę królewską mogącą debatować zupełnie niezależnie od króla. Angielskiego monarchę wiązało istniejące prawo oraz miał on działać w parlamencie jako jego część. Zob. też: *The Monarchical Republic of Early Modern England: Essays in Response to Patrick Collinson*, ed. J. F. McDiarmid, Aldershot 2007.

[60] Bogdan Szlachta przyjmuje, być może bardziej adekwatne, określenie „monarchia republikańska". Zob.: B. Szlachta, *Monarchia prawa?...*, s. 273 i n.

[61] Zob. np.: B. Worden, *The Sound of Virtue: Philip Sidney's „Arcadia" and Elizabethan Politics*, New Haven 1996, chap. 13.

[62] J. Hankins, *Exclusivist Republicanism and the Non-Monarchical Republic*, „Political Theory" 2010, Vol. 38, No. 4, s. 454.

zasady monarchicznej kojarzonej z władzą królewską (króla należało kształcić do troski o dobro wspólnoty politycznej) jako czynnikiem jednoczącym państwo z elementami typowo republikańskimi, jak choćby z uznaniem wolności obywateli jako sprzęgniętej z wolnością wspólnoty politycznej, z problemem armii obywatelskiej, z przekonaniem, że najlepszą formą ustrojową jest rząd mieszany, gdyż zapobiega niebezpieczeństwu tyranii, czy wreszcie z uznawaniem prymatu życia aktywnego nad kontemplacyjnym i rozważaniami o „prawdziwej arystokracji". Humanizm przynoszący odnowienie dzieł klasycznych greckich i rzymskich filozofów, historyków, prawników i moralistów, w Anglii nie miał wiązać się, inaczej niż w republikach włoskich i Polsce, z gotowym programem politycznym czy nową doktryną polityczną, lecz ustanawiać „nowy sposób dyskursu", ustalać „nowy słownik polityczny"[63], z którego będą korzystać zarówno More i Elyot, jak i Thomas Starkey, Thomas Lupset, Richard Morison i John Heywood, a w drugiej połowie XVI wieku Roger Ascham i Thomas Smith. Problematyczna pozostaje jednak teza, nierozstrzygana w tej książce, czy tych „wczesnych republikanów" angielskich można uznać za pośredników między klasycznym republikanizmem antycznym a republikanizmem XVII wieku, określonym przeze mnie mianem nowożytnego.

2. *Republica* i *commonwealth*

Kategoria republiki w renesansie wiąże się z odmiennym niż w średniowieczu pojmowaniem ładu jako takiego. W średniowiecznej wizji rzeczywistości każdy wymiar uniwersum oraz każdy aspekt ludzkiej egzystencji były postrzegane jako część obiektywnego ładu kosmicznego. Ontologicznym źródłem i podstawą tego ładu był Bóg. Była to podstawa stała i niezmienna, wyznaczająca hierarchiczny porządek, stawiający jedne rzeczy o wiele wyżej niż inne – np. życie poświęcone kontemplacji i praktykowaniu religii wyżej niż życie poświęcone sprawom publicznym. Renesans tej jedności nie dostrzega, umysł renesansowy nie szuka spójności w świecie jako takim, dostrzega jedynie te ograniczone wzorce ładu, które człowiek sam może tworzyć, których sam może być źródłem[64]. O ile więc w wielu ujęciach starożytnych i w średniowieczu ład należało odkryć i poznać, o tyle renesans i wczesna nowożytność odnoszą się do pojęcia ładu jako tego, co człowiek w pewnym sensie nakłada na rzeczywistość już zastaną. Średniowiecze nie tylko uznaje istnienie obiektywnego ładu, lecz także zakłada intelektualną zdolność człowieka do jego poznania, uchwycenia. Kontemplując doskonałą strukturę ładu, człowiek miał niejako realizować swoje powołanie do tego, by wznosić się coraz wyżej (jak u Plotyna). Średniowiecze stawia kontemplację ponad wszelkie inne dziedziny życia i działania, w szczególności ponad życie poświęcone sprawom ziemskim, takim jak np. życie publiczne. Święty Augustyn wyraził to następująco:

[63] B. Szlachta, *Monarchia prawa?...*, s. 321.

[64] W. Bouwsma, *Venice and the Defense...*, s. 4.

„życie aktywne (*vita activa*) nie jest konieczne dla siebie samego, lecz tylko jako przygotowanie do kontemplacji"[65]. Doświadczenie nie mogło być niezależne czy odrębne od teorii, lecz z nią zgodne, miało z niej wynikać. Ta średniowieczna wizja rzeczywistości przekładała się na bardzo konkretną koncepcję ładu politycznego, odrzucającego to, co partykularne, autonomiczne czy świeckie. *Ecclesia* albo *respublica Christiana* była rozumiana jako jedność wszystkich chrześcijan w jednym ciele politycznym. Według Jana de Viterbo to Kościół, a nie jakakolwiek inna wspólnota mógł być uznany za *vera respublica*, to Kościół bowiem mógł troszczyć się o to, co jest ostatecznym celem ludzkiego życia i powołania. Nic też nie było bardziej oczywiste niż to, że Kościół jest jeden: *Nulla communitas dictur vere respublica nisi ecclesiastica, quia in ea solo Est vera iustitia et vera utilitas et vera communio*[66] („Żadna wspólnota oprócz tej kościelnej nie zasługuje na miano prawdziwej wspólnoty, bowiem tylko we wspólnocie kościelnej istnieje prawdziwa sprawiedliwość i prawdziwa użyteczność, i prawdziwa wspólnotowość"). Ludziom nie przysługiwało prawo do samorządzenia, państwom zaś nie przysługiwało prawo samodzielnego, niezależnego od wyznaczników uniwersalnego ładu decydowania o sobie.

Renesans nie odnosił się już do hierarchicznego ładu jako statycznego i zastanego, nie uznawał takiej hierarchii wyższego rzędu jako systemu, w którym wszystko ma swoje miejsce. Przyjmował raczej, że rzeczywistość polityczna może być kształtowana w oparciu o abstrakcyjne zasady, np. suwerenności czy konstytucjonalizmu, recepcja klasycznych dzieł z zakresu filozofii polityki nie wykluczała również dążenia do realizacji ideału doskonałego ładu politycznego rozumianego jako pewna norma, przedmiot aspiracji[67]. Autorzy średniowieczni nakładali na teorię polityczną idealistyczne ograniczenia natury teologicznej i metafizycznej; swoje wnioski o naturze rzeczy politycznych uzgadniali z przyjętymi już założeniami metafizycznymi i teologicznymi. W osobie Machiavellego renesans przynosi realistyczne spojrzenie na rzeczywistość polityczną, jej podstawy i cele, uznając, że bez obserwacji i doświadczenia, a więc bez zwrócenia się w stronę praktyki politycznej, bez czysto empirycznego fundamentu zrozumienie praw rządzących rzeczywistością polityczną nie jest możliwe[68].

Odrzucenie sytemu i hierarchii pozbawiało wczesnonowożytne społeczeństwa tradycyjnej zasady ładu. Florencja rozwiązanie tego problemu znalazła w pojęciu

---

[65] Św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi. Księgi XXII-XXXIII*, [w:] tenże, *Przeciw Faustusowi. Księgi XXII-XXXIII; Przeciw Sekundynowi*, przeł. J. Sulowski, wstęp i oprac. W. Myszor, Warszawa 1991, rozdz. 53, s. 287.

[66] James of Viterbo, *De regimine Christiano: A critical edition and translation*, ed. R. W. Dyson, Boston 2009, i.4, s. 127. Zob. też: W. Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore 1966.

[67] Por.: F. Gilbert, *The Venetian Constitution in Florentine Political Thought*, [w:] *Florentine Studies: Politics and Society in Renaissance Florence*, ed. N. Rubinstein, London 1968, s. 464-465.

[68] Zob. szerzej: tenże, *The Humanist Concept...*, s. 450.

równowagi, która miała zastąpić tradycyjną hierarchiczną zasadę ładu. Wenecki autor Gasparo Contarini, odwołujący się do wiecznego porządku natury, w odniesieniu do rzeczywistości politycznej wierzył w równowagę, jaką zapewnia właściwy ustrój; Wenecja była przykładem takiego stabilnego ładu politycznego opartego na konstytucji, która potencjalnie antagonistyczne strony sceny politycznej utrzymywała w trwałym ekwilibrium oraz pozwalała na realizację celu, jakim było zapewnienie obywatelom republiki dobrego życia[69]. Contarini był przekonany, że we wszechświecie istnieją ład i hierarchia, które swój początek biorą w Bogu, by następnie zniżać się aż do najniższego z czterech elementów materialnego świata. Bliska była mu neoplatońska teoria emanacji, którą interpretował w taki sposób, aby pokazać, że całe stworzenie, uniwersum, wywodzi swoje istnienie od pierwszego bytu. Człowiek w tej hierarchii zstępującej jako istota duchowa i fizyczna zarazem jest gdzieś pośrodku, rozum zbliża go do inteligencji niebieskich i pozwala mu odkryć, że więzią spajającą całe stworzenie jest miłość[70]. Ta wizja teologiczna nie była jednak rozwijana w jego dziele poświęconym konstytucji Wenecji, zatytułowanym *De magistratibus et Republica Venetorum* (1543), do którego wrócę pod koniec tego rozdziału.

Myśl angielska doby Tudorów być może w większym jeszcze stopniu niż włoska skupia się wokół problematyki ładu, tym bardziej że traktuje przecież nie o abstrakcyjnej całości – państwie – jak czynić to będą teorie polityczne XVII wieku, lecz o społeczeństwie, wraz z jego walorem politycznym i jurydycznym, a więc o wspólnocie politycznej opisywanej terminem *commonwealth* (*common weal*) będącym odpowiednikiem łacińskiego *res publica*. Czerpiąc z włoskiego humanizmu i republikanizmu, odwołuje się nade wszystko do stoicyzmu[71], podejmując różne próby (przedsiębrane w tym samym czasie także w Polsce) naprawy rzeczypospolitej (*commonwealth*) i jej ładu. Ów ład normatywny wspólnoty politycznej i dotycząca go teoria polityczna miały charakter chrześcijański, odnosiły się do ustaleń biorących za punkt wyjścia mądrość Bożą i wynikający z niej porządek świata: „O ile ów świat i – w konsekwencji – rzeczywistość społeczna wpisane były w teleologicznie zorientowany porządek, o tyle i świat stworzony, i społeczna

---

[69] G. Contarini, *Della Republica et magistrati di Venetia* (1543, tytuł oryg.: *De magistratibus et Republica Venetorum libri quinque*), Venetia 1678, s. 14, 18; W. Bouwsma, *Venice and the Political Education of Europe*, [w:] *Renaissance Venice*, ed. J. R. Hale, London 1973, s. 453. Wenecja dla Europy XVI i początku XVII wieku była uosobieniem mądrości politycznej (rozumu politycznego) oraz cnoty przypisywanej dotąd głównie starożytnym. Była też postrzegana jako środek, dzięki któremu mądrość ta została przekazana nowożytnym. W Anglii Thomas Starkey doceniał skuteczność Wenecji w powstrzymywaniu tyranii, zob.: T. Starkey, *Dialogue between Pole and Lupset*, ed. K. M. Burton, London 1948, s. 167.

[70] Zob. szerzej: E. G. Gleason, *Gasparo Contarini: Venice, Rome, and Reform*, Berkeley 1993, s. 82, 84.

[71] Zob. np.: Q. Skinner, *Machiavelli's „Discorsi" and the Pre-Humanist Origins of Republican Ideas*, [w:] *Machiavelli and Republicanism*, s. 122-123; R. Tuck, *Humanism and Political Thought*, [w:] *The Impact of Humanism in Western Europe*, eds. A. Goodman, A. MacKay, London 1990, s. 43-65.

rzeczywistość opierały się na normatywnej strukturze, zaś funkcje sprawowane i w świecie, i w społecznej rzeczywistości przez poszczególne byty znajdowały normatywne granice. To był powód, dla którego władca kierujący wspólnotą polityczną postrzegany był nade wszystko z perspektywy wymiaru sprawiedliwości, «administrowania normatywną treścią owego ładu», a nie arbitralnego stanowienia norm; z perspektywy gwaranta istnienia porządku, a nie jego twórcy"[72].

Teoria ładu politycznego mającego charakter teleologiczny i znajdującego podwaliny w wyższym ładzie zostanie osłabiona w drugiej połowie XVI wieku wraz z wystąpieniem Francisa Bacona i wielu naśladowców Machiavellego[73], jak i pod wpływem wydarzeń politycznych; dawny, statyczny obraz ładu wyznaczającego sferę powinności człowieka i związany z niezmiennymi regułami kształtującymi sferę polityczną zaczyna ustępować miejsca teorii zwracającej uwagę na to, co empiryczne, na naturę, jako zmienną i poddającą się woli człowieka, oraz władcę jako źródło raczej niż gwaranta ładu. Ład statyczny zaczął więc ustępować koncepcji ładu dynamicznego, zaś stanowisko idealistyczne, dotyczące tego, co powinne, stanowisku realistycznemu, dotyczącemu tego, co możliwe, empirycznie doświadczane. Zgodnie z nowym, „atomistycznym" stanowiskiem, dotychczasowa całość miała się rozpaść „na kilka różnych działów, odrębnych i wzajemnie niezależnych, jak normy religijne, polityczne, moralne i inne. To, co poprzednio nierozerwalnie się wiązało, teraz ukazywało się w postaci osobnych bytów, z których każdy opierał się na własnych założeniach i przesłankach, słowem: był autonomiczny"[74]. Tym samym to, co polityczne, przestawało być częścią ładu wszechrzeczy, a prawo stanowione coraz mniej łączone było z normatywnym wzorcem pochodzącym z innego niż ludzki porządek, obecnym i u Cycerona, i u myślicieli chrześcijańskich. Ważną rolę w Anglii, osłabiającą tę ewolucję, odgrywała jednak tradycja *common law*, która w zwyczaju, a nie w abstrakcyjnej normie szukała właściwych źródeł prawa. Co więcej, jak dowodzi jeden z badaczy renesansowego humanizmu, „w przeciwieństwie do współczesnych im Włochów, wcześni angielscy humaniści – z których większość stanowili duchowni – nie dostrzegali [na razie] fundamentalnej różnicy między scholastycyzmem i humanizmem i z tego powodu nie przyjmowali filozofii humanistycznej"[75]. Czy podobna ewolucja, czyli rozluźnienie kojarzone z politycznym humanizmem wyodrębniającym z jednej strony całość polityczną, z drugiej dziedzinę normatywną o charakterze prawnym, dokonuje się w polskiej myśli politycznej XVI wieku? Namysł nad tym, co empiryczne, uchwytne, domagające się naprawy i udoskonalenia, jest właściwy całej wczesnonowożytnej tradycji republikańskiej, nawet tym ujęciom, które pozostają pod wpływem nauki chrześcijańskiej, a zwłaszcza katolickiej (w Anglii Thomas

[72] B. Szlachta, *Monarchia prawa?...*, s. 13. Podobne stanowisko znajdujemy w Polsce na początku wieku XVI w *Tractatus de natura iurium et bonorum regis* (1507) Stanisława Zaborowskiego, który będzie przedmiotem analizy w kolejnych rozdziałach.

[73] Zob.: F. Raab, *The English Face of Machiavelli...*

[74] W. Ullmann, *Średniowieczne korzenie...*, s. 186.

[75] F. Caspari, *Humanism and the Social Order in Tudor England*, Chicago 1954, s. 19.

Elyot i Thomas More, w Polsce Stanisław Orzechowski i Wawrzyniec Goślicki). Ta ewolucja będzie mieć istotne znaczenie dla pojmowania interesujących nas kategorii republikańskich, w tym przede wszystkim pojęcia *res publica*.

Rzeczpospolita (wł. *republica*, ang. *commonwealth*) w renesansie nie była tylko konstrukcją *stricte* polityczną, lecz jako pewien ideał ładu opierała się na konkretnych założeniach w odniesieniu do natury człowieka, jego powinności oraz celów, jego zdolności do rozumienia rzeczywistości. Republikańska teoria polityczna uznawała, że rzeczpospolita jest formą rządu najbardziej zgodną z naturą człowieka i jako taka pozwala na najpełniejsze wykorzystanie ludzkiego potencjału i zdolności, bo przyczynia się do zachowania wolności[76]. Brakowało jej jednak tej pewności, która charakterystyczna jest dla metafizycznego, czy to średniowiecznego, czy np. Platońskiego, podejścia do człowieka i rzeczywistości; akceptuje sprzeczności, niestałość, paradoksy. Historyczna doniosłość renesansowego humanizmu polegała na tym, jak dowodzi William Bouwsma, iż odzwierciedlała wszystkie te sceptyczne nastawienia, odrzucając samą możliwość istnienia systematycznej wiedzy, filozofii, która miałaby charakter całościowego systemu w rodzaju tego, jaki stworzył np. św. Tomasz z Akwinu. Dlatego też kultura humanistyczna miała charakter eklektyczny, odwoływała się do wielu źródeł i wiele źródeł łączyła, porzucając całościowe, systematyczne podejście właściwe wiekom poprzednim.

Klasyczna tradycja republikańska rodzi się w związku z określoną metafizyczną wizją człowieka i naturalnego ładu, którego jest on częścią. Ten sam wydawałoby się ład polityczny uznawany za właściwy przez tradycję wczesnonowożytną jest teraz zawieszony niejako w próżni albo odwołuje się do innego, empirycznego poniekąd wyobrażenia o naturze człowieka takiego, jakim jest, by dopiero w następnej kolejności stwierdzać, jakim być powinien (cnota publiczna, troska o dobro wspólne). Napotykamy tu problem uzasadnienia republikańskich ideałów politycznych, wcześniej uzasadnianych przez odwołanie się do metafizycznej koncepcji natury ludzkiej i człowieka jako takiego, człowieka uznawanego nade wszystko za istotę rozumną, członka rozumnego ładu wyższego rzędu. Co dzieje się z ładem politycznym, gdy tę koncepcję ładu wyższego rzędu zapoznamy? To wczesnonowożytne podejście miało się wyrażać w koncepcji autonomicznej polityki, autonomicznej kultury oraz w pełnym uznaniu ludzkiej wolności[77]. Hiszpański franciszkanin Francesco di Sosa przyczynę odejścia od tego jednoczącego ładu dostrzegał w takim podejściu do polityki, które redukuje każdy rodzaj rządu do „praw państwa, stale przez rząd zmienianych w zależności od zmieniających się okoliczności"[78], które rządy stale dostosowują do własnych potrzeb. Takie intencje przypisywał on Machiavellemu i jego podejściu do polityki, które zaczęło być

[76] W. Bouwsma, *Venice and the Defense...*, s. 9.

[77] *Tamże*, s. 446. Zob. w szczególności: P. Sarpi, *Istoria del Concilio tridentino*, Vol. 1-2, Torino 1974.

[78] F. di Sosa, *Discorso contro due trattati stampati senza nome d'auttore, intorno le censure che N. Signore Papa Paolo V pronuntiò contro la republica di Venetia*, trad. A. Cordova, Napoli 1607, s. 59-61.

opisywane terminem *raggione di stato*, jakim posłużył się Giovanni de Botero, autor dzieła *Della ragion di stato*, opublikowanego w 1589 roku[79]. Główny zarzut wobec autonomicznej polityki renesansowej dotyczył jednak tego, że burzy ona, podważa ład religijny[80].

To napięcie będzie widoczne także u polskich myślicieli, którym bliska była perspektywa metafizyczna, a którzy musieli jednak zmierzyć się z wyzwaniami wczesnej nowożytności, z problemem nowego, „empirycznego" ujęcia człowieka. Włoski realizm nie znajduje wprawdzie wśród nich uznania, ale i oni wychodzą przecież od perspektywy empirycznej, od określonego kontekstu ustrojowego, społeczno-politycznego, dostrzegając istotne ograniczenia dla realizacji ideału obywatelskiej cnoty i troski o dobro publiczne, dla urzeczywistnienia *optimus status reipublicae*, czyli rzeczypospolitej najlepszej z możliwych. Henryk Barycz zauważył, że „polska myśl polityczna wieku XVI żyła ciągle jeszcze dorobkiem pojęć średniowiecznych, a tam, gdzie je przełamywała, spuścizną starożytności klasycznej, natomiast długi czas nie mogła zdobyć się na przyswojenie sobie nowych, odmiennych koncepcji w zakresie nauki o państwie. Polskie myślenie polityczne, trzymając się ustalonych wzorów, zorientowane przede wszystkim na zaspokojenie potrzeb praktycznych, na teoretyczne dociekania po prostu nie miało czasu ani przygotowania. Toteż gdy nasi peregrynaci kulturalni spotykali się za swego pobytu we Włoszech z twórczością Machiavellego, to znajomość ta nie zostawiała dłuższy czas głębszych śladów"[81]. Słuszność takiej interpretacji stanie się problematyczna, gdy poważnie potraktujemy namysł teoretyczny tych autorów XVI i początku XVII wieku, którzy wyraźnie dostrzegali potrzebę wypracowania teorii rzeczypospolitej wychodzącej poza ciasny kontekst empiryczny, czego dowód znajdujemy przede wszystkim w dziełach Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Wawrzyńca Goślickiego i Sebastiana Petrycego z Pilzna.

Pojęcie republiki jest używane w renesansie do opisania właściwie urządzonego ładu politycznego, który – tak jak w tradycji klasycznej – nie odnosi do formy rządów przeciwstawianej monarchii, lecz do praworządnej wspólnoty politycznej, do wspólnotowego życia i bytowania i dotyczy zarówno aspektu

---

[79] Zob. szerzej: S. Bielański, *Giovanni Botero – historyk i pisarz polityczny epoki kontrreformacji*, Kraków 1995, s. 106-107.

[80] Zob. szerzej: W. Bouwsma, *Venice and the Defense...*, s. 446.

[81] H. Barycz, *Myśl i legenda Machiavellego w Polsce w wieku XVI i XVII*, [w:] tenże, *Spojrzenia w przeszłość polsko-włoską*, Wrocław 1965, s. 268. Jedno z pierwszych, krytyczne nawiązanie do recepcji Machiavellego w Polsce pojawia się w naszej literaturze politycznej dość późno, w 1587 roku w broszurze anonimowego autora pt. *Krótkie rzeczy potrzebnych z strony wolności a swobód polskich zebranie przez tego, który wszego dobrego życzy ojczyźnie swojej*. Wcześniej jednak na drugi rozdział *Księcia* powołał się Augustyn Rotundus w dialogu *Rozmowa Polaka z Litwinem*, próbując wykazać wyższość władzy dziedzicznej nad elekcją, zob.: A. Rotundus, *Rozmowa Polaka z Litwinem*, [w:] *Stanisława Orzechowskiego i Augustyna Rotundusa debata o Rzeczypospolitej*, red. K. Koehler, Kraków 2009, s. 207. Zob. też: B. Dembiński, *Stosunek włoskiej literatury politycznej do polskiej w XVI wieku*, [w:] tenże, *Z dziejów i życia narodu*, Lwów 1913, s. 364-368.

formalnego, czyli konstytucji, ładu instytucjonalnego, na którym się ta wspólnota opiera – ustroju, jak i – a może nade wszystko – ładu substancjalnego, wiążącego się z ustaleniem celów państwa jako trwałej, przekraczającej to, co partykularne, wspólnoty obywatelskiej. Zapożyczając kategorie polityczne z tradycji antycznej, zarówno greckiej, jak i rzymskiej, renesans przejmuje Cycerońskie pojęcie *res publica* i jego odpowiedniki w innych językach, by wyrazić najżywotniejsze dążenia każdej *civitas libera* – wolnej wspólnoty politycznej. Dobrym tego przykładem jest florencka republikańska reinterpretacja historii wskazująca na bezpośrednie związki historyczne Florencji z Rzymem, przedstawiane zarówno przez Coluccia Salutatiego, jak i przez Leonarda Bruniego[82]. Badając źródła rzymskie, Salutati dowodził, że Florencja jest dzieckiem republikańskiego Rzymu, że niejako przejmuje spuściznę *respublica Romana* i jest jej dziedzicem podejmującym jej polityczną misję, a nawet że została założona przez weteranów armii Sulli. Bruni z kolei przypisał Florencji rolę spadkobierczyni antycznej wolności miasta-państwa[83]. Ta nowa interpretacja historii rzymskiej i florenckiej powstała w odpowiedzi na zagrożenie tyranią, wyrastała z doświadczenia obywateli Florencji stających w obronie wolności obywatelskiej i samorządu. W swoim tłumaczeniu Arystotelesowskiej *Polityki* Bruni przełożył grecki termin *politeja* jako *res publica*, definiując go jako *Institutio civitatis circa magistratus honoresque publicos quemadmodum debet impartiri et in quo potestas dominandi summa debeat consistere et quis sit finis cuiusque societatis*[84] („Ustrój miasta/państwa dotyczący tego, na jakich zasadach powinny być przyznawane urzędy i oznaki godności, jaka powinna być istota najwyższej władzy sprawowanej nad ludźmi i jaki jest cel właściwy wszelkiej [ludzkiej] społeczności"). Pojęcie to miało się odnosić do Florencji i jej dobrego ładu politycznego, zasługującego na uznanie, gdyż spełniającego wymogi sprawiedliwości, bez tego bowiem żadne państwo nie może istnieć ani zasługiwać na swoje miano[85], jak stwierdzali już przed nim Cyceron i św. Augustyn. Posługując się pojęciem *res publica*, Bruni wskazywał na zasadnicze przeciwieństwo między rządami absolutnymi, arbitralnymi, czyli tyranią, a rządem ograniczanym przez prawo i wolę ludzi. Podejmował tym samym jako pierwszy humanista analizę

[82] Zob. L. Bruni, *O ustroju politycznym Florencji*, przeł. W. Olszaniec, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 2001, t. 45, s. 204. Obydwaj autorzy byli nie tylko humanistycznymi myślicielami, piewcami *studia humanitatis*, lecz także florenckimi patriotami i obywatelami pełniącymi funkcje publiczne, w tym funkcję kanclerza florenckiej *signiorie*, jedną z najważniejszych w służbie florenckiej republiki. Salutati został kanclerzem w 1375 roku i pełnił tę funkcję nieprzerwanie przez trzydzieści jeden lat. Bruni był kanclerzem w latach 1427-1444.

[83] H. Baron, *The Crisis...*, s. 64.

[84] L. Bruni, *Aristotelis politicorum libri octo*, Paris 1506, lib. VII, 2, cyt. za: M. Viroli, *Machiavelli and the Republican Idea...*, s. 149.

[85] L. Bruni, *Laudatio florentinae urbis* (ok. 1403-1404), [w:] H. Baron, *From Petrarch to Leonardo Bruni. Studies in Humanistic and Political Literature*, Chicago 1968, s. 257. Zob. też: *The Humanism of Leonardo Bruni. Selected Texts*, ed. and transl. by G. Griffiths, J. Hankins, D. Thompson, Binghamton 1987.

republikańskiej konstytucji Florencji[86], wyprowadzając z niej wnioski, które miały posłużyć innym zwolennikom teorii republikańskiej. Było to przejście do myślenia w kategoriach *civitas* jako wspólnoty ludzi posiadających wspólne prawa, instytucje i obyczaje[87]. Dobrze urządzona wspólnota polityczna miała być wspólnotą samorządną, czyli opartą na szerokim uczestnictwie w życiu publicznym[88]. W *Laudatio florentinae urbis* Bruni za dwa główne fundamenty ładu politycznego Florencji uznał *ius* i *libertas*, z nimi miały być związane i ku nim zwrócone wszystkie urządzenia republiki[89].

Przypomnijmy wnioski przedstawione w rozdziale poprzednim. Termin *res publica* ma swój pierwowzór w Arystotelesowskim pojęciu *politeja* oznaczającym cnotliwe rządy wielu, oparte na demokratyczno-oligarchicznej konstytucji, w których rolę nadrzędną odgrywa prawo. W Rzymie, szczególnie w okresie pryncypatu, republika zdefiniowana przez Cycerona w zgodzie z teorią Arystotelesa pojmowana była jako zaprzeczenie despotyzmu, a nie jako przeciwieństwo monarchii jako takie. Rzymianie byli jednak sceptyczni wobec monarchii, choćby rozumianej jako ustrój mieszany, godząc się co najwyżej na element monarchiczny w ustroju republikańskim – urząd konsulów, wybieranych zaledwie na rok i wedle określonej procedury oraz po spełnieniu przez kandydatów określonych wymogów. Florencja odnajdująca swoje korzenie w Rzymie chciała pójść tą samą drogą. Ewolucja polityczna, jaka dokonywała się w północnych miastach włoskich, prowadziła w XV wieku do umacniania się takiego rozumienia pojęcia *res publica*, które nabierało charakteru niemonarchicznego, co jednak nie oznaczało „antymonarchicznego"[90]. Takie podejście zapowiadał już Ptolemeusz

---

[86] N. Rubinstein, *Machiavelli and Florentine Republican Experience*, [w:] *Machiavelli and Republicanism*, s. 5.

[87] Baldus de Ubaldis, uznawany za autora wczesnonowożytnego pojęcia *civitas*, wskazywał, że jedynie o takiej wspólnocie, która jest oparta na rządach prawa i sprawiedliwości, można mówić jako o wspólnocie politycznej, słowo *politicus* odnosi się bowiem do *respublica* rządzonej sprawiedliwie: *ad rempublicam, ut respublica salubriter regatur; et hoc pertinet ad politicam*, Baldus de Ubaldis, *In primam Digesti...*, I.1.20. Zob. też: N. Rubinstein, *The History of the Word „Politic"*, [w:] *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, ed. A. Pagden, Cambridge–New York 1987, s. 41.

[88] L. Bruni, *Aristotelis politicorum...*, II, 8.

[89] Tenże, *Laudatio...*, s. 259.

[90] Dobrym komentarzem tej sytuacji jest stwierdzenie Stefana Swieżawskiego: „*Quattrocento* było epoką, w której Italia stała się terenem doświadczalnym i laboratorium, w obrębie którego mogły się sprawdzać, utrwalać lub załamywać zastosowania praktyczne przeróżnych, nieraz bardzo nowatorskich koncepcji ustrojowych. Niektórzy historycy są nawet skłonni uznać ówczesne położenie geopolityczne Włoch – położenie, z uwagi na pluralizm miast-państw, uderzająco podobne do sytuacji politycznej starożytnej Grecji – za jedną z głównych przyczyn, że właśnie w ówczesnej Italii zrodziła się i wezbrała potężna fala nowego, pod wieloma względami potężniejszego od poprzednich, renesansu humanistycznego. (...) włoskie życie polityczne (...) pod tyloma względami upodobniło się tak bardzo do prawzorów klasyczno-greckich, że głos humanistów znajdował wielokrotnie pełne potwierdzenie w konkretnych napięciach politycznych i ideologicznych charakterystycznych dla XV-wiecznej Italii", S. Swieżawski, *U źródeł nowożytnej etyki...*, s. 220.

z Lukki, dowodzący, że za „polityczny" (*regimen politicum*) można uznać tylko taki ustrój, który występuje w miastach włoskich, czyli samorządne wspólnoty obywatelskie oparte na prawie, a nie rządy jednego, z czym wiązało się niezgodne z teorią Arystotelesa przekonanie, że rządy jednego są niejako z definicji arbitralne i nieograniczone przez prawo. Wśród włoskich piętnasto- i szesnastowiecznych republikanów trudno byłoby jednak znaleźć takich, którzy wykluczaliby element monarchiczny z ustroju republiki, a jednak to ich stanowisko najbardziej zbliża nas do nowożytnego przeciwstawienia republiki monarchii[91]. Wielu z nich, np. Francesco Patrizi, uznawało Arystotelesowski punkt widzenia, głoszący, że nie ma jednego ustroju dobrego dla wszystkich, nie jest nim nawet *res publica* (pojmowana jako pewien substancjalny ład), wymagająca przecież, by nie tylko rządzący, ale i rządzeni kierowali się cnotą. Zderzeniu ulegały tu dwa rozumienia republiki, z jednej strony pojmowanej jako wzorzec ładu politycznego, który miał być zgodny z naturą człowieka, a więc jako kategoria w dużej mierze uniwersalna, z drugiej zaś pojmowanej (przede wszystkim przez włoski renesans) jako ład partykularny i skończony, nie zawsze dający się urzeczywistnić[92]. O napięciu wpisanym jakby w samą istotę kategorii *res publica* przekonuje także angielska myśl polityczna tego okresu, posługująca się angielskim odpowiednikiem tego pojęcia, czyli *commonwealth*.

Spośród angielskich humanistów Thomas More jest chyba najbardziej kojarzony z republikańską, w sensie nie-monarchiczną, wizją ładu politycznego, jaką przedstawił w słynnej *Utopii*, poszukując „rzeczypospolitej najlepszej z możliwych", jak wskazywał tytuł dzieła (*De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia*, po polsku nie do końca trafnie tłumaczony jako „o najlepszym ustroju państwa i nieznanej wyspie Utopii"). Do tego tytułu będzie nawiązywał w drugiej połowie XVI wieku Krzysztof Warszewicki, pisząc dzieło pt. *De optimo statu libertatis*. More miał w tym traktacie o najlepszym ładzie rzeczypospolitej, czyli rozumianym szerzej niż tylko jako „utopia", przedstawić wizję uważaną za owoc dojrzałego renesansowego humanizmu chrześcijańskiego[93], uznawaną przez jednych za zgodną z wizją Erazma, przez innych za zgoła od niej odmienną[94]. Nie podejmując się prześledzenia sporów, jakie narosły wokół interpretacji dzieła More'a, warto podkreślić, że podejmował on temat znany i popularny wśród autorów średniowiecza i renesansu, że pytając o najlepszy stan rzeczypospolitej, stawiał to samo pytanie, które przenikało refleksję scholastycznych filozofów polityki oraz autorów renesansowych z polskimi włącznie. Standardowa odpowiedź na pytanie o najlepszy ład rzeczypospolitej zakładała spełnienie dwóch warunków: z jednej strony oparcie całego ładu na prawie i sprawiedliwości, zgodnie z przekonaniem, że rządzić ma sprawiedliwe prawo zapewniające realizację dobra wspólnego,

[91] *Tamże*, s. 464.

[92] Zob. w szczególności: J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment...*, s. 83-84.

[93] Zob.: Q. Skinner, *Sir Thomas More's „Utopia" and the Language of Renaissance Humanism*, [w:] *The Languages of Political Theory...*, s. 123-134.

[94] Zob.: B. Szlachta, *Monarchia prawa?...*, s. 97-98.

z drugiej zaś strony umożliwienie członkom wspólnoty realizacji celu, jakim jest dobre życie i szczęście. Z tym ujęciem we wczesnym renesansie zgadzali się tacy autorzy, jak Pier Paolo Vergerio i Giovanni da Ravenna, choć gwaranta dobrze urządzonego trwałego ładu szukali raczej w jednostce, w strażniku ładu, *pater patriae*[95].

Odnosząc się do włoskich miast, autor *Utopii* uznał republikę za odpowiedni ustrój dla „społeczeństwa doskonale zorganizowanego", mającego rządzić się zasadami rozumu i moralności, tak by zagwarantowana była realizacja *optimus status reipublicae*. Innym ważnym aspektem teorii More'a jest uznanie mądrości praktycznej za właściwe źródło postępowania oraz silny węzeł, jakim jest wspólna ludziom natura stworzona przez Boga, których postępowanie jest nakierowane na kształtowanie czterech cnót znanych światu greckiemu i chrześcijańskiemu, do których należą roztropność, męstwo, umiarkowanie i sprawiedliwość[96]. Włączając się do debaty na temat roli życia czynnego w rzeczypospolitej, More wskazał, że nie ma nic lepszego niż wykorzystanie umysłu zdolnego i filozoficznego dla spraw publicznych, nawet jeśli wiązałoby się to z „jakąś przykrością osobistą"[97]. Rozumny, należycie wykształcony człowiek miał więc chętnie angażować się w życie publiczne rzeczypospolitej, służyć jej radą i działać dla jej pożytku, zgodnie z ustaleniami przyjętymi przez humanistów inspirowanych antyczną tradycją republikańską. Ustrój uznawany za właściwy Utopii to uzupełniona elementami arystokratycznymi i patriarchalnymi demokracja, w ramach której mieszkańcy wyspy mieli chętnie uczestniczyć w samorządzeniu, sprawując różne funkcje publiczne, także w rządzie lokalnym, i regulując sprawy wspólnoty raczej poprzez odpowiedni system społeczny niż przez rozbudowany system prawny[98]. Jednak nie tylko ustrój miał według More'a decydować o trwałości ładu, lecz także istotne rozstrzygnięcia normatywne, w tym przyjęcie ograniczonej przez prawo tolerancji religijnej, wymagającej jednak uznania zarówno tezy o istnieniu Istoty Najwyższej i nieśmiertelności duszy, jak i odpowiedzialności człowieka za swoje czyny za podstawy moralności publicznej. W porównaniu z ówczesnymi ujęciami włoskimi i polskimi traktat More'a można uznać za wykraczający poza nakreślone wyżej ramy wczesnonowożytnej tradycji republikańskiej, gdyż zawierał radykalne, dynamiczne podejście do pytania o najlepszą formę ładu rzeczypospolitej, eksponujące moment instytucjonalnej mechaniki raczej niż moment powinnościowy dotyczący cnoty rządzących i rządzonych. W tym kierunku zmierzać będą także późniejsze ujęcia angielskie, w szczególności wizja ładu Anglii przedstawiona przez Thomasa Smitha, a wątki instytucjonalne będą coraz silniej eksponowane u współczesnego More'owi weneckiego autora Gaspara Contariniego.

---

[95] Q. Skinner, *Sir Thomas More's...*, s. 126.

[96] T. More, *Utopia. Książeczka zaiste złota i nie mniej pożyteczna jak przyjemna o najlepszym ustroju państwa i nieznanej dotąd wyspie Utopii*, przeł. K. Abgarowicz, Warszawa 1954, s. 52, 54.

[97] *Tamże*, s. 21.

[98] *Tamże*, s. 87.

Humanistyczną i chrześcijańską zarazem wizję ładu rozwinął w Anglii Thomas Elyot[99], którego traktat *The Boke Named the Governour* jest przykładem jednej z wcześniejszych w angielskim renesansie koncepcji ładu o wydźwięku zdecydowanie Platońskim, choć o zabarwieniu chrześcijańskim, rzutującym na monarchiczną teorię polityczną autora. Elyot uznawał, że porządek społeczny jest porządkiem stworzonym, hierarchicznym, w którym władza została przez Boga powierzona monarsze stojącemu na szczycie hierarchii jako jej zwieńczenie, tylko bowiem król może podtrzymać ład i ochronić swoich poddanych przed chaosem; jego władza nie miała wprawdzie być ograniczona formalnie, ale nie była też absolutna, skoro miał się kierować w swoim działaniu dobrem poddanych (Elyot nie uznawał więc przedstawionej wyżej tezy Ptolemeusza z Lukki). Ta zasada oraz teoria cnót publicznych i wychowania do służby publicznej, którym poświęcona jest główna część dzieła Elyota, bliskie są namysłowi republikańskiemu, przede wszystkim omawianemu wyżej obywatelskiemu humanizmowi, choć oddalała go od niego monarchiczna teoria polityczna i jego koncepcja ładu, na jakiej jest ufundowana.

W zgodzie z nią Elyot przedstawił swoje rozumienie wspólnoty politycznej – rzeczypospolitej, którą określał mianem *public weal* w przeciwieństwie do wielu innych autorów angielskich tego okresu posługujących się terminem *common weal* (*public* wydaje się lepszym odpowiednikiem łacińskiego *publica* pochodzącego od słowa *populus*, lud[100]), jako hierarchicznego porządku. *Public weal*, które po łacinie nazywa się *Respublica*[101], miało być żywym ciałem złożonym z wielu stanów i warstw, a działającym zgodnie z porządkiem słuszności i rządzącym się zasadą i miarą rozumu. W ujęciu tym Elyot wyraźnie nawiązuje nie tylko do organicystycznej teorii wspólnoty politycznej jako żywej osoby, której wyrazicielem był w Anglii John z Salisbury już w XII wieku, ale także do Cycerona i jego opisu rzeczypospolitej przedstawionego w *Śnie Scypiona*. Opis organicznej całości politycznej złożonej z części hierarchicznie uporządkowanych może także czerpać z teorii Arystotelesa i ujęć średniowiecznych przedstawiających społeczeństwo podzielone na stany z królem stojącym na szczycie hierarchii jako głowa tego

[99] Tak jak wielu autorów włoskich i More, Elyot spełniał się zarówno w sferze *negotio*, w czynnej służbie publicznej, jak i w sferze *otio*, jako autor dzieł, w których zawarł swoją teorię polityczną o zabarwieniu wyraźnie humanistycznym (pozostawał w kręgu i pod wpływem humanistycznych studiów More'a i jego przyjaciół, w tym Erazma). Jego dzieło *The Boke Named the Governor* (1531) należy do popularnych w XVI wieku utworów zaliczanych do gatunku lustra, mających odgrywać rolę podręcznika dla rządzących i osób publicznych, obok walorów edukacyjnych utwory te były także często traktatami politycznymi, jak np. *Wychowanie księcia chrześcijańskiego* Erazma czy *De optimo senatore* Goślickiego.

[100] Wyróżniając termin „publiczny" (*public weal*), Elyot wskazywał, że pochodzi on od łacińskiego *populus* i obejmuje wszystkich członków wspólnoty, odnosi się do wszystkich, podczas gdy termin *common* można raczej odnieść do *comunaltie*, czyli plebsu, a więc do tych członków wspólnoty, którzy pozbawieni są honoru i godności, *The Boke Named the Governor*, ed. S. E. Lehmberg, London–New York 1962, I.2, s. 6.

[101] *Tamże*, I.1, s. 1.

żywego organizmu, scalająca go i nim kierująca[102]. Ów naturalny hierarchiczny ład miał być zgodny z rozumem, a kto uważałby, że między stanami i warstwami nie ma żadnej różnicy, bo wszystko jest ludziom wspólne, kierowałby się raczej zmysłowością niż wskazaniami rozumu[103]. „Tam, gdzie wszystkie rzeczy są wspólne, tam nie ma ładu, a gdzie brak jest ładu, tam wszystko jest ohydne i pospolite"[104], inaczej dzieje się we wspólnocie politycznej pojmowanej jako *public weal*, gdzie „stosownie do dokonanego przez Boga rozdziału zdolności rozumienia między ludzi, poszczególne jednostki uzyskały odpowiednie rangi i zajmują właściwe im miejsce w porządku godności", gdy brak takiego naturalnego ładu, szacunku i zrozumienia dlań, także wśród pospólstwa, „niepodobna mówić o rzeczypospolitej" (*in everything is order, and without order may be nothing stable or permanent; and it may not be called order*, „we wszystkim jest ład, a bez ładu nic nie może być stabilne i trwałe, nic nie może być uporządkowane"[105]).

Takie myślenie o rzeczypospolitej szło w odmiennym kierunku niż ten, który wyznaczało podejście włoskich humanistów, bo znacznie większą wagę przypisywało elementowi ład jednoczącemu, odnajdując go we władcy i naturalnej hierarchii, wychodziło jednak z tego samego rdzenia, jakim była wpisana w pojęcie ładu zasada słuszności i oparcie go na rozumie. Dostrzegał to wyraźnie Thomas Starkey, autor czynny w pierwszej połowie XVI wieku, za panowania Henryka VIII, występujący przeciwko tyranii monarchy, jak i przeciwko tyranii papieża, dla którego *res publica* (*common weal*) oznaczała „wspólne życie w ramach dobrego i politycznego ładu"[106]. Była to rzeczpospolita obejmująca wszystkich obywateli z ustanowionym

[102] Por.: J. Major, *Sir Thomas Elyot and Renaissance Humanism*, Lincoln 1964, s. 184-185.

[103] T. Elyot, *The Book...*, I.1, s. 1.

[104] *Tamże*, s. 5.

[105] *Tamże*. Na angielskich myślicieli politycznych, ale także na polskich statystów XVI wieku, istotny wpływ wywarł Erazm z Rotterdamu, który w *Institutio principis christiani* przedstawił zwierciadło księcia obfitujące w nawiązania do rozstrzygnięć wypracowanych w antycznej tradycji republikańskiej. Należał do nich bez wątpienia jego postulat wychowania rządzących w duchu *virtus*, nawiązujący do Arystotelesa, z czym wiązało się przekonanie, że od cnotliwego wypełniania obowiązków przez władcę i jego urzędników zależy utrzymanie ładu państwowego i społecznej harmonii; nie wystarczy bowiem ustanowienie dobrych praw, jeśli nie ma nikogo, kto by je wypełniał, jeśli zepsuci urzędnicy łamią je dla własnej korzyści, przyczyniając się do ruiny rzeczypospolitej (*semel princeps ad privatos affectus, aut ad preces aliquorum, corruptos instituit magistratus, qui totam Reipbulicae disciplina subverunt*), Desiderius Erasmus, *Institutio principis christiani*, transl. by P. E. Corbett, London 1921, chap. 7, s. 44.

[106] Odwołuję się tutaj do dzieła pt. *A Dialogue between Reginald Pole and Thomas Lupset* (ed. T. F. Mayer, London 1989) napisanego przez Starkeya u schyłku lat dwudziestych i początku lat trzydziestych XVI wieku, ukończonego prawdopodobnie w 1532 roku (zdaniem Thomasa F. Mayera), a wydanego dopiero trzysta lat później, niemogącego więc wywierać takiego wpływu jak dzieła More'a czy Elyota, łączącego dwa sposoby argumentacji: dialektyczny albo demonstratywny i retoryczny, czyli perswazyjny. Autor przedstawia najpierw ideał rzeczypospolitej, następnie czynniki, które prowadzą do jej zepsucia, a w końcu zastosowanie tej analizy do Anglii. Uchwycenie przyczyn zepsucia ładu miało pozwolić na przedstawienie sposobów jego naprawy, czemu poświęcona jest ostatnia część dzieła. Wyeksponowany tu został wątek naprawy rzeczypospolitej, kluczowy także dla wielu autorów polskich XVI wieku.

w niej ładem cywilnym, wspólnota łączona „wspólną więzią wszelkiego ładu politycznego i dobrego porządku (*politic order and good civility*)"[107]. Mianem rzeczypospolitej nie sposób było określić tyranii czy despotyzmu, pojęcie to odnosiło się bowiem do państwa, w którym utrzymana została esencja wolności – samorządność – ale zarazem takiego, którego konstytucja pozwalała na rządy dziedziczne „rządnej jednostki", co przeczy opinii tych historyków, którzy używali określenia „despotyzm Tudorów". Starkey, jak wielu innych autorów w tym czasie, pozostawał pod sporym wpływem „mitu Wenecji"[108], czyli wyobrażenia o hierarchicznym, trwałym ładzie, którego jedność pochodziła zarówno ze źródła normatywnego (religia, cnota), jak i ze źródła instytucjonalnego (konstytucja). Celem jego dzieła nie było przedstawienie wyimaginowanej, idealnej wspólnoty, lecz teoretyczne ujęcie „prawdziwej wspólnoty politycznej" (*true commyn wele*) i odniesienie jej do sytuacji panującej w Anglii; jest to projekt naprawy angielskiej rzeczypospolitej, odbudowy *true commyn wele among us*[109]. Pojęcie *commonwealth*, wbrew późniejszej tradycji, było tu odnoszone do ładu zgodnego z naturą, nakładającej wymóg życia nie li tylko dla dobra własnego, lecz dla dobra wspólnoty[110].

Sir Thomas Smith określił Anglię mianem *Republica Anglorum*, uznając, że rzeczpospolita (*commonwealth*) to „społeczeństwo lub wspólne działanie zbiorowości wolnych osób (*free men*) złączonych wspólnym porozumieniem dla zachowania siebie zarówno w czasie pokoju, jak i w czasie wojny"[111]. Władcę zaś charakteryzował jako „życie, głowę i władzę nad wszystkimi rzeczami dokonującymi się w królestwie Anglii"[112]. Termin *Republica* odnosił się tutaj do państwa opartego na określonym ładzie instytucjonalnym. Ów ład monarchii z istotną w niej rolą parlamentu stanowił osnowę wywodu Smitha, bliższego koncepcjom Contariniego i w dużej mierze pozbawionego odniesień do takich normatywnych podstaw, centralnych jeszcze u czytanego w Anglii Goślickiego, jak cnotliwość rządzących i rządzonych oraz prawo wywodzone z jakiejś wyższej sprawiedliwości.

Kiedy szesnastowieczni autorzy angielscy określali Anglię mianem *commonwealth*, często rozumieli przez to, że posiada ona dobrą formę monarchii, czyli taką, w której interes publiczny stawiany jest wyżej niż interes prywatny i w której rządzi prawo; *commonwealth* w XVI wieku nie stanowi antytezy monarchii, oznacza raczej królestwo w terminologii Arystotelesa, niedające się pogodzić z tyranią tak samo, jak rzeczpospolita w szesnastowiecznej Polsce nie była antytezą monarchii,

---

[107] T. Starkey, *A Dialogue between...*, s. 48. Zob. też: B. Szlachta, *Monarchia prawa?...*, s. 501-507.

[108] Zob. szerzej: T.F. Mayer, *Thomas Starkey and the Commonwealth: Humanist Politics and Religion in the Reign of Henry VIII*, Cambridge 1989, s. 58-59.

[109] T. Starkey, *A Dialogue between...*, s. 5.

[110] *Tamże*, s. 1.

[111] T. Smith, *De Republica Anglorum: The Maner of Gouernement or Policie of the Realme of England* (ok. 1562-1565, pierwsze wydanie London 1583), ed. M. Dewar, Cambridge–New York 1982, I.10, s. 57.

[112] *Tamże*, II.3, s. 88.

lecz zaprzeczeniem tyranii. Takie rozumienie terminu *res publica* w XVI wieku komplikuje stanowisko Machiavellego, dla którego imperia i monarchie nie były republikami, który traktował monarchie i republiki jako odmienne typy ustrojowe, uznając, że tylko te republiki, w których nie rządzi król, prawdziwie troszczą się o dobro publiczne i w nich należy szukać wolności[113]. Do tego problemu powrócimy w dalszej części rozdziału, wcześniej jednak zatrzymajmy się przy dwu kolejnych kluczowych pojęciach wczesnonowożytnej tradycji republikańskiej, przede wszystkim włoskiej, odnoszących się do istoty wolnej wspólnoty politycznej i obywatelskości.

3. *Civitas libera* i *vivere civile*

Od XIII wieku w północnych miastach włoskich można mówić o wykształcaniu się i upowszechnianiu istotnego rozróżnienia między rządami despotycznymi a takimi, które tworzą *popoli che vivono in libertà*[114]. Używany wówczas termin *libertas populi* w okresie słynnego Quattrocento miał zostać zastąpiony określeniem *res publica*, zgodnie z ujęciem Cycerońskim podanym przez św. Augustyna jako *omnino nullam esse rem publicam, quoniam non esse res populi*[115]. Przeciwstawiając ład polityczny określony mianem *res publica* rządom despotycznym[116], przeciwstawiano rządy ograniczone prawem nieograniczonej, arbitralnej władzy. To rozróżnienie stosowane było przez cały wiek XV do analizy republikańskiego ustroju Florencji, poczynając od wydanego w 1403 roku *Laudatio florentinae urbis* Leonarda Bruniego. Jego znaczenie uchwycimy najlepiej, gdy porównamy wyrastającą z niego koncepcję wolności z tą, którą przynoszą czasy nowożytne, czyli z jednoznacznym rozumieniem wolności jako braku ingerencji i przymusu. Dla Hobbesa nie do pomyślenia było łączenie wolności z samorządem czy – tym bardziej – z wymogiem nakierowanego na wspólne dobro uczestnictwa w życiu publicznym wspólnoty politycznej opartej na prawie, wszelki wymóg, aby coś zrobić, a czegoś zaniechać, oznaczał bowiem brak wolności; dla autora *Lewiatana* wolność zaczynała się tam, gdzie milkło prawo[117]. Skinner uznał wręcz Hobbesa

---

[113] N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 2009, I.2, s. 20, II.2, s. 152. Zob. szerzej: D. Wootton, *Introduction: The Republican Tradition: From Commonwealth to Common Sense*, [w:] *Republicanism, Liberty and Commercial Society...*, s. 5-7.

[114] M. Villani, *Cronica*, ed. F. G. Dragomanni, Mediolan 1848, vi, s. 275, cyt. za: N. Rubinstein, *Machiavelli and Florentine Republican Experience*, [w:] *Machiavelli and Republicanism*, s. 4.

[115] Św. Augustyn, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, przeł. i oprac. W. Kornatowski, Warszawa 1977, II.21; M. T. Cicero, *O państwie*, [w:] tenże, *O państwie, O prawach; O powinnościach; O cnotach*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1960, I.25, s. 44. *Pisma Filozoficzne*, t. 2.

[116] Na temat rządów despotycznych we Włoszech w XIV-XVI wieku zob.: J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia we Włoszech. Próba ujęcia*, przeł. M. Kreczowska, Warszawa 1991, s. 26-53.

[117] T. Hobbes, *Leviathan*, ed. R. Tuck, Cambridge–New York 1996, s. 146.

za największego wroga tych wartości, które były najbardziej charakterystyczne dla renesansowej myśli politycznej, za tego, który podważył rozróżnienie między obywatelem a poddanym, porzucił ideę aktywnego i cnotliwego obywatelstwa i wyrugował suwerenność z ciała obywatelskiego jako całości zdolnej do kierowania sobą. Republikańska teoria wolności została w dziele Hobbesa przekształcona w nowożytną teorię państwa jako posiadającego niepodzielną suwerenność, rozwijaną przez siedemnastowiecznych absolutystów[118]. Autorzy renesansowi ostoję wolności dostrzegali nade wszystko w prawie, ale także w cnocie, która miała być swoistym pomostem między prawem a wolnością, doceniali rozproszenie władzy w ustroju mieszanym i szeroki w niej udział obywateli, do których grona gotowi byli zaliczyć wszystkich tych, którzy odznaczają się prawdziwą szlachetnością coraz bardziej kojarzoną z obywatelską cnotą i zasługą niż z urodzeniem. Ich rozważania o wolności czerpiące z różnych źródeł, zarówno klasycznych, jak i późnośredniowiecznych, kładły nacisk na sygnalizowany wyżej podwójny jej sens: 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 wynikającą z tego wolność od dominacji. W tym drugim sensie chodziło przede wszystkim o zachowanie wolnej konstytucji, która każdemu obywatelowi zapewniałaby możność uczestniczenia w rządzeniu, a więc o samorządną wspólnotę polityczną opartą na ustroju mieszanym. Wydaje się, że to te koncepcje wysunęły się na pierwszy plan we wczesnonowożytnej tradycji republikańskiej rozwijanej w północnych republikach włoskich, inaczej niż w tradycji antycznej, dlatego też omawiam je wcześniej niż rozważania dotyczące prawa i cnoty. W odrodzonej tradycji republikańskiej nie tylko kładzie się większy nacisk na wolność, z którą republika kojarzona jest wręcz dosłownie, ale inne jest też nieco, jak wskazałam we wstępie, pojmowanie człowieka i hierarchii, a zarazem większe przywiązanie do mechaniki ustrojowej[119].

W rozwijanej w tym czasie republikańskiej teorii wolności pierwsze i zasadnicze pytanie dotyczyło tego, co to znaczy żyć w wolnym państwie, w wolnej rzeczypospolitej. Włoscy autorzy bronili tradycyjnych wolności miast-republik przed wewnętrznym zagrożeniem tyranii, przeciwstawiając „wolny ład" porządkowi despotycznemu. Wolna rzeczpospolita oznaczała wspólnotę państwową cieszącą się niezależnością zewnętrzną, kierującą się własną wolą i realizującą własne cele[120]; taką zarazem, w której obywatele mogli się cieszyć wolnością osobistą, czyli brakiem osobistej zależności od kogoś lub czegoś. Obydwu znaczeń wolności nie sposób było oddzielić, bycie wolnym obywatelem stawało się bowiem możliwe tylko w wolnej, tj. niepodległej i samorządnej, wspólnocie politycznej. Wolne państwo,

[118] Q. Skinner, *Visions of Politics*, Vol. 2, s. 9, 205-206; tenże, *Hobbes and Republican Liberty*, Oxford 2008.

[119] Zob.: D. Pietrzyk-Reeves, *Wolność i ład republiki: włoscy humaniści i znaczenie tradycji republikańskiej*, „Politeja" 2010, nr 2(14), s. 244-245.

[120] Por.: N. Machiavelli, *Rozważania...*, I.2, s. 21-22.

jak pokazali Cyceron, Liwiusz i Salustiusz, to *civitas libera*, w której warunkiem wolności w obydwu jej wymiarach stawał się trwały ład polityczno-prawny realizowany zarówno w politei, jak i w arystokracji czy królestwie, a więc w każdym ustroju prawowitym. Psucie ładu postrzegane było jako zagrożenie dla wolności rzeczypospolitej przez większość myślicieli XVI wieku. Obawiali się oni, że państwo, w którym ład został naruszony, którego instytucje i obyczaje się degenerują, może utracić niezależność zewnętrzną, a tym samym narazić na szwank wolność obywateli. Zrywający z tradycją republikańską Hobbes[121] nie zrozumiał albo nie uznał tego podwójnego znaczenia wolności, nie dostrzegł, że jeśli wspólnota nie jest utrzymywana w stanie wolności, nie kieruje się własną wolą, to wolności indywidualnej pozbawieni są też jej członkowie, a więc że zniewolenie wspólnoty jest równoznaczne z utratą wolności indywidualnej[122]. Dostrzegł je natomiast i podkreślił Machiavelli, głosząc: „Uczy nas bowiem doświadczenie, że żadne państwo nie powiększyło swego terytorium ani nie pomnożyło swych bogactw, jeśli nie było w nim wolności. W prawdziwie wspaniały sposób wzrosła potęga Aten w przeciągu stu lat od obalenia tyranii Pizystrata, ale na większy jeszcze podziw zasługuje wzrost potęgi Rzymu po uwolnieniu się od królów. (...) nie prywata, lecz dobro publiczne stanowi o wielkości państwa. O dobro publiczne troszczą się zaś najlepiej republiki, w których dokonuje się to wszystko, co dobru temu sprzyja"[123]. Wywyższając wolność republiki, Machiavelli podkreślił ten jej aspekt, którego źródło jest wybitnie antyczne, Arystotelesowskie, wiążące dobry ład z realizacją dobra publicznego. W jego przekonaniu wolność była ostoją rozwoju społecznego i warunkiem pomyślności wspólnoty, a tyrania ich główną przeszkodą. Przywołując przykład licznych ludów i republik starożytnych, Machiavelli dowodził, że najmocniej strzegły one swojej wolności i najdłużej były gotowe walczyć o nią, gdy nadchodziło zagrożenie zewnętrzne. „Uwolnienie od królów" i wprowadzenie republikańskiej formy rządów, takiej, w której urzędy obsadzane są przez wybór, a nie dziedziczenie, zapowiadało już bardziej radykalne podejście, rozwinięte przez angielskich republikanów XVII wieku, upatrujących w monarchii ciągłego zagrożenia tyranią. Machiavelli formułował więc takie ujęcie republiki – wolnej wspólnoty politycznej, które będzie przeciwstawiać ją wszelkim rządom monarchicznym. Można więc wnioskować, że nie uznałby on ani współczesnej mu Anglii, ani Rzeczypospolitej za państwa, którym można nadać miano *res publica*. I w tym właśnie tkwi cała trudność interpretacji wczesnonowożytnej tradycji republikańskiej, nie ma bowiem, jak pokazują współczesne badania[124], sprzeczności między republikańską teorią Machiavellego a republikańskimi ideami wczesnych humanistów, z których czerpać będą humaniści północni. Na przykład tak jak oni Machiavelli podkreślał, że utrzymaniu wolności sprzyjać tam miało właściwe wychowanie nakierowane na wywyższenia *vita activa*, życia czynu, odmienne

[121] Zob.: Q. Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge–New York 2008.

[122] Tenże, *Visions of Politics*, Vol. 2, s. 206.

[123] N. Machiavelli, *Rozważania...*, II.2, s. 152.

[124] Zob. np.: Q. Skinner, *Machiavelli's „Discorsi"...*, s. 137-141.

od wychowania chrześcijańskiego ceniącego „ludzi pokornych, oddanych życiu kontemplacyjnemu"[125]. Do ideału *vita activa*, jak zobaczymy dalej, odwoływać się będą wszyscy autorzy republikańscy tego i wcześniejszego okresu we Włoszech, w Anglii i w Polsce, widząc dobroczynne skutki obywatelskiego zaangażowania w życie publiczne, służącego zarówno trosce o dobro publiczne, jak i ochronie wolności. W większości jednak obce im będzie akcentowanie za Machiavellim słabości ludzi, której przyczyną miała być religia chrześcijańska, szukająca dobra pozadoczesnego, i tym samym pozwalająca zaniedbywać to, co doczesne, a przynajmniej wskazująca, by nie poświęcać całej energii i zdolności na osiąganie zaszczytów tego świata, jak czynić mieli wyznawcy religii pogańskich[126].

Wkład włoskich humanistów do teorii politycznej, ujawniający ich związek z antyczną tradycją republikańską, to zatem przede wszystkim ich rozważania o wolności kojarzonej z koncepcją *civitas libera* (bliską raczej republikańskiemu dziedzictwu rzymskiemu niż greckiemu), której obywatel, *cives*, przeciwstawiany był poddanemu, *subditus*, i posiadał możność nadawania sobie praw, jakim podlegał 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. Wolność w odniesieniu do ciała politycznego oznaczać miała to samo, co wolność w odniesieniu do ciała naturalnego, możność swobodnego poruszania się i działania według własnej woli[127]. W odniesieniu do państwa wola ta miała być wspólną (powszechną) wolą jego obywateli tworzących samorządną wspólnotę polityczną, czyli wolne państwo, w którym wola obywateli jest uznana za źródło władzy i prawa. Obywatel miał poświęcać się życiu oddanemu *negotium*, działaniu i uczestnictwu w życiu publicznym wspólnoty, a nie kontemplacji (*otium*). Republikańscy humaniści, także ci, którzy tworzyli w kontekście polskim, byli jednak szczególnie ostrożni, gdy

[125] N. Machiavelli, *Rozważania...*, II.2, s. 155.

[126] *Tamże*, s. 154. Najbardziej chyba radykalną interpretację tego aspektu teorii Machiavellego przedstawił Isaiah Berlin w eseju *Oryginalność Machiavellego* (przeł. Z. Dorosz, „Literatura na Świecie" 1986, nr 6). Zob. też: L. Strauss, *Trzy fale nowożytności*, przeł. W. Madej, „Res Publica" 1988, nr 11, s. 15-24; tenże, *Czym jest filozofia polityki?*, [w:] tenże, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, wybór P. Śpiewak, przeł. P. Maciejko, Warszawa 1998, s. 91 i n. Według Straussa Machiavelli z jednej strony „studiował zagadnienia polityczne, powodując się troską o dobro publiczne", był „filozofem o dużym poczuciu obywatelskim" (tenże, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Warszawa 1969, s. 64), kontynuatorem „idealistycznej" tradycji myślenia o polityce; z drugiej jednak, pomimo podziwu dla Rzymu i klasyków, „odrzucił on klasyczną filozofię polityczną, a tym samym całą tradycję filozofii politycznej w pełnym tego słowa znaczeniu, jako bezużyteczną, gdyż klasyczna filozofia polityczna kierowała się tym, jak człowiek powinien żyć", natomiast autor *Księcia* był przekonany, że „na pytanie o sprawiedliwy porządek społeczny można dać odpowiedź tylko w oparciu o to, jak faktycznie ludzie żyją", *tamże*, s. 165. Owo zerwanie Machiavellego z tradycją klasyczną miało przygotowywać grunt pod projekt oświecenia, wzmocniony przez Hobbesa proponującego syntezę tradycji prawnonaturalnej z poglądami epikurejskimi, a w ostateczności doktrynę głoszącą konieczność „wyeliminowania strachu przed niewidzialnymi siłami" przez „odczarowanie świata", *tamże*, s. 183.

[127] Q. Skinner, *Visions of Politics*, vol. 2, s. 6.

idzie 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 powinne 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.

To wśród włoskich humanistów upowszechniło się przekonanie, podzielane przez niektórych przedstawicieli humanizmu północnego, że *virtus vera nobilita est* – cnota, a nie urodzenie, czyni człowieka godnym szlachectwa i wypełniania funkcji obywatela[128]. W teorii politycznej rozwijanej we Florencji w XV i XVI wieku ujawnił się także wyraźnie wpływ rzymskiej doktryny prawa wyrażonej w *Digestach* i dalszej części *Corpus iuris civilis* dotyczącej podstaw władzy świeckiej, którą glosatorzy, w szczególności Azo i Hugolinus działający u początków XIII wieku, zaczęli interpretować na korzyść ludu jako niezrzekającego się nigdy całkowicie swojej władzy i zachowującego moc prawotwórczą, nawet jeśli faktyczną władzę powierza władcy[129]. Wyraźne staje się tu pojmowanie rządu jako opartego na kontrakcie między poddanymi a rządzącym zobowiązanym do respektowania dawnych zwyczajów i praw odziedziczonych, czyli „ładu tradycyjnego". Radykalne rozstrzygnięcia pojawiły się w teorii Marsyliusza z Padwy uznającego lud za suwerena powierzającego władcy wykonywanie określonych funkcji dla dobra wspólnoty i podkreślającego, że ciało obywatelskie, lub jego większość, winno tworzyć prawo[130]. Uzasadnienie wolności włoskich miast-republik przygotowali więc glosatorzy głoszący, że źródłem władzy, także książęcej, jest ostatecznie lud rozumiany jako *universitas*, głoszący zasadę *non universitas sive populus*[131], oraz historycy odwołujący się do ideału republikańskiego Rzymu i uznający włoskie republiki, nade wszystko zaś Florencję, za ich bezpośrednie spadkobierczynie[132]. Urzeczywistnieniu *optimus status reipublicae* najlepiej miał sprzyjać ustrój zapewniający udział we władzy wszystkich obywateli współdecydujących o tym, co służy realizacji dobra publicznego przez udział w stanowieniu prawa. Przesunięciu ulegało więc umiejscowienie piastuna suwerenności, którym przestawał być już tylko monarcha[133].

Pojęcie *libertas* we wczesnonowożytnej tradycji republikańskiej jest więc używane zarówno w odniesieniu do wolności obywateli i republikańskiego samorządu,

---

[128] *Tamże*, s. 7. Zob.: P. Bracciolini, *De nobilitate*, odwołujący się do Arystotelesa i jego przekonania, że tylko cnota może być źródłem uznania, bogactwo bez cnoty zaś nie może przekładać się na godność szlachectwa. Wątek ten rozwijali rozliczni autorzy uprawiający gatunek lustra („zwierciadła dla książąt").

[129] J. M. Kelly, *Historia zachodniej...*, s. 149-150, 159. Zob. też: W. Ullmann, *Średniowieczne korzenie...*, s. 191-194.

[130] Marsyliusz z Padwy, *Obrońca pokoju*, przeł. i oprac. W. Seńko, Kęty 2006, I.12.3.

[131] P. Azo, *Lectura super codicem*, [w:] *Corpus glossatorum juris civilis*, a cura di M. E. Viora, vol. 3, Torino 1966, cyt. za: Q. Skinner, *The Rediscovery of Republican Values*, [w:] tenże, *Visions of Politics*, Vol. 2, s. 16.

[132] Zob.: L. Bruni, *Laudatio...*, *passim*.

[133] Por.: J. M. Kelly, *Historia zachodniej...*, s. 191-196.

jak i w odniesieniu 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 – republice. Takie rozumienie wolności wyrasta z doświadczenia włoskich miast-republik, poczynając od końca XI i połowy XII wieku, czyli okresu, w którym wiele północnych miast włoskich uzyskało status niezależnych wspólnot politycznych wprowadzających wybieralne urzędy i elementy samorządu, choć nominalnie pozostających wasalami tzw. Regnum Italicum, Świętego Cesarstwa. Mamy więc do czynienia ze złożonym, wielopoziomowym rozumieniem wolności łączonej z samorządem, brakiem dominacji, życiem obywatelskim poświęconym działalności publicznej, przede wszystkim z uczestnictwem w decydowaniu o sprawach wspólnoty, z praktykowaniem cnót, w tym cnót obywatelskich, wreszcie z prawem, czyli zbiorem nadrzędnych norm nie tyle ograniczających korzystanie z wolności, ile wolność umożliwiających. Wyjaśnienie wszystkich tych związków możliwe jest tylko dzięki całościowej analizie republikańskiego ładu politycznego jako takiego.

We Florencji już pod koniec XII i w XIII wieku wolność była kojarzona z niezależnością od cesarza i z samorządem, czyli z prawem do własnej formy rządu, tj. samorządnej republiki[134]. Tak naprawdę, jak dowodzi Skinner, wykształcić się miały dwie tradycje, z których wywodzili się protagoniści wolności republikańskiej i samorządu. Jedna z nich czerpała ze studiów nad retoryką, która – obok prawa i medycyny – była głównym przedmiotem nauczania na włoskich uniwersytetach, druga zaś czerpała z namysłu nad filozofią scholastyczną przeniesioną do Włoch z Francji w XIII wieku. Ideał wolności rozumianej tradycyjnie, w kategoriach niezależności i samorządności, można w tym okresie znaleźć w *Historii Włochów* Albertina Mussata[135], a przede wszystkim w *Li livres dou Trésor* Latiniego. To ci autorzy rozpoczynają debatę nad wolnością republikańską i tym, co jej zagraża, widząc główne niebezpieczeństwo dla tradycyjnej konstytucji miasta-republiki w wewnętrznych podziałach, w wykształceniu się frakcji i wynikającym stąd braku zgody obywatelskiej, w przypominającej tyranię dominacji jednych obywateli nad pozostałymi[136]. Kolejny powód stopniowej

[134] Q. Skinner, *The Foundations of Modern...*, Vol. 1, s. 8. Z kolei Hans Baron twierdzi, że ideał wolności republikańskiej i jego obrona kształtują się okresie florenckiego humanizmu i są dziełem obywatelskich humanistów początku XIV wieku, zob.: H. Baron, *The Crisis...*, 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.

[135] A. Mussato, *De Gestis Italicorum post mortem Henrici VII caesaris*, ed. L. Muratori, Milano 1727, kol. 569-768, *Rerum Italicarum Scriptores*, t. 10.

[136] W przeciwieństwie do nich w XVI wieku Machiavelli będzie dowodzić na przykładzie Rzymu, że to właśnie niesnaski i podziały, w szczególności na linii biedni – bogaci, plebs – senat, umożliwiły powstanie doskonałej republiki, to ów brak jedności społecznej miał prowadzić do ustanowienia praw sprzyjających wolności. Machiavelli wyprowadzał z tego doświadczenia

utraty wolności obywatelskiej, dostrzegany i rozważany przez włoskich autorów, to wzrost prywatnej zamożności, przez niektórych uważany za źródło frakcyjności i niezgody społecznej. Dążenie do prywatnej korzyści jest odtąd stale w pismach republikańskich uznawane za wrogie cnocie publicznej, czyli za przejaw zepsucia[137]. Argument ten znajdowany jest u stoików, a szczególnie u Salustiusza przedstawiającego analizę upadku rzymskiej republiki, do której przyczyniły się zarówno wewnętrzne podziały, jak i chciwość, umiłowanie bogactwa oraz zgubna ambicja prowadzące do zaniku obywatelskiej odpowiedzialności za rzeczpospolitą. Ujęcia te wskazują więc na silną tendencję, by związać rozważania na temat wolności z szerszym, normatywnym podejściem do ładu politycznego republiki, by nie mieszać *libertas* z *licentia* zgodnie z ustaleniami republikańskich autorytetów starożytnych.

Na kluczowe dla całej tradycji republikańskiej pytanie, jak zachować wolność republikańską, czyli wolność wspólnoty politycznej i jej obywateli, trzynastowieczni autorzy, tacy jak Dino Compagni, odpowiadali, odwołując się do tradycyjnych ideałów miasta-republiki, że ludzie muszą nauczyć się utożsamiać własne dobro z dobrem wspólnoty politycznej jako całości, obowiązkiem obywateli jest bowiem uznawanie dobra miasta za dobro najwyższe[138]. Było to zdecydowanie antyindywidualistyczne podejście, bliskie także Latiniemu, który za Cyceronem dowodził, że powinniśmy się kierować wskazaniami Natury, stawiając dobro wspólne ponad wszystkim innym: „nie rodzimy się dla samych siebie (...) każdy z nas powinien czynić co w naszej mocy dla dobra wspólnego naszego miasta lub ojczyzny"[139]. Fundamentami życia publicznego, które pozwalały ten cel realizować i unikać podziałów na frakcje kierujące się własnym dobrem, miały być *concordia* i *aequitas*[140]. Dla autorów tych oczywiste było, że jeśli dobro wspólne ma być realizowane, konieczne jest, by władcy byli miłośnikami sprawiedliwości; „Umiłujcie sprawiedliwość, sędziowie ziemscy"[141] – słowa z początku Księgi Mądrości są przywoływane zarówno przez Giovanniego da Viterbo, jak i Latiniego[142]. W XV wieku ten sam fragment przytacza również Stanisław ze Skarbimierza w swoich

---

rzymskiego ogólniejsze przekonanie, głosząc: „W każdej republice istnieją bowiem dwa stronnictwa – ludu i możnych; z niezgody między tymi dwoma stronnictwami rodzą się wszelkie prawa zabezpieczające wolność (...)", N. Machiavelli, *Rozważania...*, I.IV, s. 24.

[137] Zob.: H. Baron, *Franciscan Poverty and Civic Wealth as Factors of in the Rise of Humanistic Thought*, „Speculum" 1938, Vol. 13, No. 1, s. 1-37.

[138] Cyt. za: Q. Skinner, *The Foundations of Modern...*, Vol. 1, s. 44.

[139] B. Latini, *Skarbiec wiedzy*, II, s. 291.

[140] Zasadę słuszności prawnicy rzymscy odnosili do słuszności prawnej dotyczącej zgodności prawa z naturalną sprawiedliwością. Z drugiej zaś strony, w szerszym znaczeniu, pojęcie to odnoszono do zasady równego czy raczej właściwego traktowania w stosunkach pomiędzy jednostkami.

[141] Mdr 1,1. Dalszy fragment tej samej Księgi głosi: „I jeśli kto miłuje sprawiedliwość – to jej dziełami są cnoty; uczy bowiem umiarkowania i roztropności, sprawiedliwości i męstwa, od których nie ma dla ludzi w życiu nic użyteczniejszego", Mdr 8,7 (wszystkie cytaty biblijne za wyd.: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Wydawnictwo Pallottinum, wyd. 5, Poznań 2000).

[142] B. Latini, *Skarbiec wiedzy*, III.95.2, s. 477.

Sermones de sapientia, traktujących o dobrze urządzonej rzeczypospolitej, czyli takiej, która oparta jest na sprawiedliwości[143].

Ta wywodząca się z tradycji antycznej szersza perspektywa wolności odnosząca się do jej aspektu politycznego i społecznego, a nie jednostkowego, znajdowała we florenckim „humanizmie obywatelskim" wczesnego Quattrocento wielu komentatorów. Istotny był tu przede wszystkim wpływ bliskiego myśli stoickiej Leonarda Bruniego podkreślającego silną zależność wolności wspólnoty od rozkwitu cnót moralnych. W *Historiarum Florentini populi* zauważył, że *libertas populi* zawiera się w dwóch rzeczach: *legibus atque iudicis*, w prawie i sprawiedliwości[144], i chwieje się wszędzie tam, gdzie brakuje dobrych, tj. godziwych praw i sprawiedliwych sądów. Sprawiedliwość ze swej istoty miała być taka sama dla wszystkich, zarówno biednych, jak i bogatych, i to ze sprawiedliwości i równości wyrastać miała między ludźmi *humanitas*. Według Bruniego równość polityczna miała być zapewniona nie tylko dzięki zapobieganiu nadużyciom władzy przez odpowiednie rozwiązania instytucjonalne, lecz także dzięki zagwarantowaniu wszystkim obywatelom równego dostępu do udziału w rządzie republikańskim, na zasadzie swoistej równości szans w tym zakresie, służącej zarówno ekonomicznemu, jak i intelektualnemu postępowi[145]. „Wspaniałe jest to, jak ta szansa sprawowania urzędu, jaką posiadają wolni ludzie (...), pomaga obywatelom obudzić ich naturalne zdolności"[146]. Stąd wypływać miało tak mocne podkreślenie, że „wolność i równość obywateli", a nie rządy nielicznych, są podstawą konstytucji Florencji. Zasada wolności stawała się więc drugą, obok zasady sprawiedliwości podstawą, na której opierał się ład Florencji. Obydwie zasady miały przenikać cały ład instytucjonalny oraz prawa stanowione.

Wyłaniająca się z tych rozważań perspektywa wolności dotyczyła dwojakiego jej rozumienia: z jednej strony jako przeciwieństwa tyranii, z drugiej zaś jako wynikającego z owego braku tyranii aktywnego uczestnictwa we współdecydowaniu z innymi o sprawach wspólnoty. Nie chodzi tu wszak o moment „demokratyczny" – wolność wiążąca się z uczestnictwem politycznym zastrzeżona była zawsze, czy

---

[143] „Sprawiedliwość przynosi światło cnót, jest sprawczynią i strażniczką pokoju. To ona rodzi zgodę, a zło przepędza z granic państwa (...) To w jej imieniu władca winien chwytać za miecz, by karać grzeszników. Dlatego «Miłujcie sprawiedliwość, szczególnie jednak wy, którzy sądzicie ziemię» (Mdr 1,1), «abyście nie popadli pod sąd Najwyższego» (Jk 5,12). (...) Zważcie, że nazwa sędzia oznacza niejako tego, kto głosi prawo ludowi, znaczy ona bowiem, że sędzia rozstrzyga wedle prawa, a rozstrzygać wedle prawa to sądzić sprawiedliwie. Nie może zaś być sędzią człowiek, jeśli nie ma w nim sprawiedliwości", Stanisław ze Skarbimierza, *Mowy wybrane o mądrości*, oprac. M. Korolko, przeł. B. Chmielowska i in., Kraków 1997, s. 167.

[144] L. Bruni, *Historiarum Florentini populi libri XII e rerum suo tempore gestarum commentarius* (1404), a cura di E. Santini, C. di Pierro, Citta di Castello 1921, cz. 3, fasc. 1-3, ks. IV, s. 82-83, *Rerum italicarum scriptores*, vol. 19.

[145] N. Rubinstein, *Florentine Constitutionalism and Medici Ascendancy in the Fifteenth Century*, [w:] *Florentine Studies: Politics and Society in Renaissance Florence*, ed. N. Rubinstein, London 1968, s. 446-447.

[146] Cyt. za: *tamże*, s. 447.

to we Florencji, czy w Wenecji, czy w Rzeczypospolitej szlacheckiej, dla pewnej grupy, dla warstw wyższych, nie wiązała się więc z równymi dla wszystkich prawami politycznymi[147]. Myśliciele ówcześni byli już jednak odlegli od starożytnego dychotomicznego podziału na ludzi wolnych i niewolnych mającego swoje uzasadnienie w naturze ludzkiej. Chodziło już nie o to, kto jest z natury wolny, a kto nie, lecz o to, kto może korzystać z wolności w jej pełnym, ponadjednostkowym wymiarze, o status obywatelski[148]. Co znamienne, dostrzegając ten problem, Matteo Palmieri formułował republikański argument za uczestnictwem obywateli w rządzeniu, ale w oparciu nie o zasadę demokratyczną, lecz o zasadę reprezentacji; każdy obywatel sprawujący urząd w rzeczypospolitej miał postępować w interesie i dla dobra całego ciała politycznego, które reprezentował, przestając być osobą prywatną i stając się kimś, kto ma się zawsze kierować celem wspólnoty politycznej, czyli ma realizować dobro publiczne. Tym samym klasycznie pojmowane obywatelstwo wiązane z odpowiedzialną służbą publiczną i odpowiedzialną troską o dobro publiczne kojarzone było tu z zasadą reprezentacji, z przekonaniem, że obywatele działają w sferze politycznej i sprawują urzędy w imieniu i dla wspólnoty, a nie dla własnej korzyści.

Kiedy podczas wojen z Mediolanem konstytucja Florencji nabierała charakteru oligarchicznego, wola polityczna klasy średniej zainteresowanej utrzymaniem republiki nie osłabła. Ujawniła się za to determinacja obywateli, by za wszelką cenę bronić wolności republiki, nie dopuszczając do koncentracji władzy, jaką niosła mediolańska tyrania. W tym trudnym okresie nastąpiły istotne zmiany w życiu intelektualnym Florencji, prowadzące do sformułowania nowej koncepcji edukacji, której celem było wykształcenie nie tylko światłych ludzi, lecz przede wszystkim dobrych obywateli; miała to być edukacja inspirująca młodych ludzi do angażowania się w życie publiczne wspólnoty[149]. Takie dążenie było zgodne z klasycznym wzorcem znanym z pism Arystotelesa i Cycerona, opartym na przekonaniu, że osobowość jednostki dojrzewa – zarówno intelektualnie, jak i moralnie – dzięki uczestnictwu w życiu *polis* i *respublica*. Dowodziło to ewolucji zachodzącej we włoskim humanizmie, który stawał sie teraz „obywatelskim humanizmem"[150]. Utrzymane w jego duchu dzieło wspomnianego już Mattea Palmieriego pt. *Della vita civile* rozpoczyna się od stwierdzenia, że studia historyczne przekonały autora, iż doskonałe życie łączy intelektualny odpoczynek z godnym zaangażowaniem w życie publiczne właściwie urządzonej rzeczypospolitej[151].

---

[147] Zob. dyskusję w: J. P. McCormick, *Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School's „Guicciardinian Moments"*, „Political Theory" 2003, Vol. 31, No. 5, s. 615-643.

[148] Głos w tej kwestii zabrali piętnastowieczni mistrzowie krakowscy, akcentujący, tak jak Paweł z Worczyna i Wawrzyniec z Raciborza, a także Paweł Włodkowic, wolność i godność człowieka i przyjmujący krytyczne stanowisko wobec Arystotelesowskiego poglądu, zgodnie z którym niektórzy są niewolni z natury. Szerzej o tym piszę w rozdziale trzecim.

[149] H. Baron, *In Search...*, Vol. 1, s. 13.

[150] *Tamże.*

[151] Proem do *Della vita civile.*

Republikańska teoria wolności dotyczyła także grożących jej niebezpieczeństw. Włoscy humaniści obawiali się szczególnie takiej sytuacji, kiedy obywatele odsuwają się od służby publicznej będącej ich obowiązkiem, gdy problematyczne staje się uznanie, że dobro partykularne musi ustąpić dobru miasta jako całości albo że ma być z nim identyczne. Utrzymywali oni, że zdrowe życie polityczne wspólnoty bardziej zależy od rozwoju ducha obywatelskiego niż od udoskonalenia formy rządu. O wartości obywateli nie decydowało ich bogactwo, lecz zdolność do służby publicznej i ich obywatelska cnota pojmowana, podobnie jak u Arystotelesa, jako podstawa godności i szlachectwa. Akcent położony został na normatywne rozumienie wspólnoty politycznej pojmowanej przede wszystkim jako wolna i samorządna republika[152]. Sednem renesansowego namysłu republikańskiego była koncepcja wolności oznaczającej odrzucenie podległości; republika była więc rozumiana nade wszystko jako samorządna, wolna wspólnota polityczna, *civitas libera*, na której czele miał stać nie władca, lecz ciało obywatelskie reprezentujące wspólnotę i jej dobro. Wolność republikańska oznaczała, przypomnijmy, niezależność państwa, która wiązała się ściśle z innym jej aspektem – obywatelskim samorządem, czyli szerokim uczestnictwem politycznym i osobistą niezależnością. Był też moment inny, równie istotny, odsyłający do związku wolności z cnotą, dostrzegający wysokie wymagania, jakie praworządna wspólnota polityczna stawia rządzącym i obywatelom mającym kierować się wymogami moralności publicznej i unikać zepsucia. W podejściu republikańskim szczególnie istotne staje się wskazanie na związek między zepsuciem cnót publicznych (wymiar indywidualny i obywatelski) a słabymi, zepsutymi instytucjami (wymiar instytucjonalny, publiczny).

Kiedy w XV wieku przyszłość wolnościowego, republikańskiego ładu Florencji stanęła pod znakiem zapytania, ubolewający nad jego upadkiem Alamanno Rinuccini przywoływał doskonałe urządzenia i zasady polityczne przodków: „Tak daleko odeszliśmy w naszych czasach od cnót naszych przodków; jestem przekonany, że gdyby im przywrócić życie, zaprzeczyliby, że to od nich się wywodzimy. Oni założyli, pielęgnowali i umocnili tę Republikę. Dali jej wspaniałe zwyczaje, święte prawa i instytucje, które ustanawiają prawy sposób życia. Nasza konstytucja równała się czy nawet przewyższała, gdy idzie o ochronę wolności ludzi, antyczne konstytucje Likurga, Solona, Pompejusza i innych. (...) Tak długo, jak długo nasze państwo żyło w zgodzie ze swoim własnym prawem, tak długo przewyższało inne miasta toskańskie bogactwem, godnością i potęgą"[153]. W traktacie *De libertate* uznał on praworządny ład republikański ustanowiony we Florencji przez wielkich przodków za wzór, zarówno gdy idzie o wspaniałe zwyczaje, jak

[152] Zob.: *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts*, ed. J. Kraye, Vol. 1: *Moral Philosophy*, Cambridge 1997, s. 68-69, 71-74. Por.: B. Szlachta, *Wolność republikańska. Na marginesie debaty o tradycji republikańskiej w „atlantyckiej" myśli politycznej*, „Państwo i Społeczeństwo" 2001, R. 1, nr 1, s. 207-232.

[153] A. Rinuccini, *De libertate*, [w:] *Humanism and Liberty: Writings on Freedom from Fifteenth-Century Florence*, transl. and ed. by R. Neu Watkins, Columbia 1978, s. 207.

i święte prawa i instytucje ustanawiające prawy sposób życia. Opowiadając się za harmonijnym połączeniem życia czynnego z życiem kontemplacyjnym[154], Rinuccini był przekonany, że tylko w wolnym społeczeństwie człowiek może się w pełni realizować, tam, gdzie brak wolności, nie ma możliwości prawdziwego uczestnictwa w życiu publicznym i sprawowania urzędów, a kultura staje się schronieniem umysłów światłych. Zepsucie polegające na odejściu od zasad i wymogów sprawiedliwości, wśród których, podobnie jak Bruni, autor *De libertate* sytuował równość obywateli, podkopywać miało wolność i zasadę rządów prawa, naruszając sam fundament polityki republikańskiej zasadzającej się na ścisłym związku sprawiedliwości, prawa i wolności, rozumianego tutaj już bardziej instrumentalnie niż w tradycji antycznej. Zarówno starożytna, jak i współczesna historia dowodzić miały, że sprawiedliwość i dobre prawa są konieczną podstawą wolności państwa, bez nich nie da się bowiem utrzymać tego, co jest celem każdej wspólnoty politycznej, czyli *humano vivere et maxime politico et civile*[155].

Wolność kojarzona przez Cycerona z rozumnością, z wypełnianiem tego, co powinne, u republikanów miast-państw zyskuje dodatkowy aspekt, który staje się kluczowy, a który wiąże się z powiązaniem wolności z niezależnością ich wspólnoty politycznej od zewnętrznego podmiotu: cesarstwa, papiestwa, monarchii narodowych i innych republik, czyli z ideałem *civitas libera*. Możność stanowienia o sobie wspólnoty politycznej jest uznana za podstawę wolności członków tej wspólnoty, jeżeli tylko zyska dodatkowe umocnienie w ładzie wewnętrznym. Do literatury angielskiej ideał *civitas libera* wprowadził Thomas More proponujący w *Utopii* system przedstawicielski, czyli reprezentowanie każdej mniejszej wspólnoty przez ludzi najcnotliwszych i najroztropniejszych, wolnych od względów partykularnych i zdolnych do troski o dobro publiczne, będącej jedyną wytyczną działania, a przez to przyczyniających się do utwierdzania wolności członków ciała i wspólnoty jako całości[156]. „Władza zewnętrzna" będąca źródłem

[154] Zob. szerzej: E. Garin, *Filozofia Odrodzenia...*, s. 114-115.

[155] A. Rinuccini, *Lettere ed orazioni*, a cura di V. R. Giustiniani, Firenze 1953, s. 202.

[156] John Neville Figgis zauważył, że „poczynając od roku 1450, wydawało się bardziej realistycznym mężom stanu i wszystkim panującym, że rozwój kultury pociąga za sobą dążenie do czystej monarchii", J. N. Figgis, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625*, Cambridge 1900, s. 46. Sprzyjało temu także umacnianie się tendencji absolutystycznych w Kościele po porażce koncyliaryzmu. Jakby w opozycji do tej tendencji More przygotował swoje dzieło, które miało być „protestem przeciwko tworzącemu się ideałowi państwa absolutystycznego, przeciw coraz bardziej wzrastającej władzy", przeciwko temu, iż „panujący przemieniają się w tyranów i nie dbają wcale o dobro poddanych", H. Morawska, *Św. Tomasz More 1478-1535*, Kielce 1947, s. 63. Przeciwko tej tendencji powstał także traktat Erazma *Institutio principis christiani* o wychowaniu księcia, negujący, jakoby istniała odrębna moralność dla władców, a odrębna dla poddanych, wszystkich bowiem jednakowo obowiązuje ta sama moralność chrześcijańska, a władca, który staje się tyranem, narusza jej podstawowe zasady. W Polsce zaś przeciwstawiał się jej Stanisław z Dąbrówki, głosząc w 1501 roku, że dobry władca troszczy się o dobro wspólne, „dba wielce o cześć państwa (...), nie troszczy się zbytnio o siebie (...), nikomu praw jego nie odbiera (...), łagodzi powstałe spory i wszelkie zło na dobro wytłumaczyć potrafi", cyt. za: S. Swieżawski, *U źródeł nowożytnej etyki...*, s. 216.

zniewolenia pochodziła bądź od zewnętrznego nieprzyjaciela, bądź od własnego zwierzchnika politycznego, który skupiając całą władzę w swoim ręku, zaczynał działać na szkodę wspólnoty politycznej, nie respektując wymogu, jakim była realizacja dobra wspólnego i powściąganie woli partykularnej, i używać nieuprawnionej przemocy, na którą nie otrzymał przyzwolenia wspólnoty. Zagrożeniem dla tak pojętej wolności, dostrzeganym i analizowanym zarówno w kontekście włoskich republik i angielskiej *monarchical republic*, jak i w kontekście polskim, była każdorazowa próba przekształcenia ustroju mieszanego w kierunku *absolutum dominium* podejmowana przez monarchę lub księcia czy inny odpowiednik elementu monarchicznego (np. dożę w Wenecji) chcącego zapewnić sobie dominującą pozycję w ustroju państwa. Republikanie XVI wieku będą się więc domagać niezależności parlamentu, zabezpieczenia jego udziału w stanowieniu prawa, przyznając senatowi rolę mediacyjną, ochronną niejako wobec całego ustroju, pozbawiając z czasem króla waloru przedstawiciela wspólnoty politycznej, a w kontekście polskim uznając, że może on pochodzić tylko z wolnego wyboru wolnych obywateli, a jego powinnością jest nade wszystko dbanie o ochronę należnych im praw.

W XVI wieku ideał życia obywatelskiego zaczął nabierać szczególnego znaczenia także w Anglii, pomimo niesprzyjających tendencji absolutystycznych. Obywatelstwo zaczęło być tam kojarzone, zgodnie z klasyczną tradycją republikańską, z aktywnym uczestnictwem w życiu miasta, wspólnoty lokalnej czy rzeczypospolitej i działaniem zgodnym z wymogami cnót (obywatel, który nie był cnotliwy, nie mógł niejako z definicji nazywać się obywatelem). Inaczej niż w Polsce, obywatelstwo nie było w Anglii ograniczane do szlachty czy – szerzej – wyższych warstw społecznych. Wielu szesnastowiecznych autorów angielskich przypisywało status obywatela mieszkańcom miast i wsi, którzy tworzyli małe republiki na zasadzie samorządu i to zarówno w największym mieście ówczesnej Europy, Londynie, jak i w małych miasteczkach. Statusu obywatela nie odmawiano kupcom czy rzemieślnikom, którzy – tak jak zresztą przedstawiciele szlachty – byli z jednej strony poddanymi monarchy, z drugiej zaś decydującymi o sprawach swoich małych wspólnot obywatelami. Ten empiryczny kontekst trzeba koniecznie wziąć pod uwagę, by zrozumieć stanowisko tych pisarzy politycznych, którzy za Cyceronem wychwalali życie aktywne, *negotium*, a za obywateli uznawali ludzi wolnych, których cnotliwy charakter predysponuje do zajmowania urzędów, do współrządzenia miastem i troszczenia się o dobro wspólnoty[157]. Sir Thomas Smith zaliczał *buregesses* i *yeomen* do ludzi wolnych, a tym samym uznawał ich za obywateli rzeczypospolitej[158], choć przedstawiał on rzeczpospolitą jako wspólnotę hierarchiczną z monarchą na czele, uznawanym za „życie, głowę i autorytet" całości, zasadniczy podział w tej hierarchii przebiegał między

[157] Zob.: M. Peltonen, *Citizenship and Republicanism in Elizabethan England*, [w:] *Republicanism: A Shared European Heritage*, Vol. 1, s. 91-93.

[158] T. Smith, *De Republica Anglorum...*, s. 65-66, 76-77.

ludźmi wolnymi a niewolnymi, z tym że ta pierwsza kategoria obejmowała znaczną grupę osób, poczynając od króla i szlachty po mieszczan i utrzymujących się z uprawiania własnej ziemi *yeomen*. Ludzie wolni mogli brać udział w rządzeniu, sprawowaniu urzędów, choćby tylko najmniejszych rangą, i jurysdykcji. Smith nie dostrzegał więc sprzeczności między monarchią a samorządem, między statusem poddanego monarchy a obywatela. Co więcej, nie dostrzegał sprzeczności pomiędzy byciem poddanym (*subject*) a byciem człowiekiem wolnym (*freeman*), bycie poddanym monarchy nie kłóciło się z wolnością ani jej nie ograniczało[159]. Choć jednak możliwe było uznawanie kupców za aktywnych obywateli, to pojęcie obywatelstwa i cnoty obywatelskiej wielu kojarzyło raczej z tymi, których zaliczano do kategorii *gentlemen*, obejmującej arystokrację, szlachtę i rycerstwo (*esquiers*); kupcy, np. mieszkający w Londynie, musieli zyskać publiczne uznanie swojego statusu jako obywateli, co znalazło wyraz w anonimowym traktacie zatytułowanym *A Breefe Discourse, Declaring and Approuing the Necessarie and Inuiolable Maintenance of the Laudable Customes of London* (1584), wychwalającym zwyczaje i samorząd Londynu[160]. Jednym z traktatów, który mógł być wykorzystywany przez angielskich autorów zajmujących się zagadnieniem obywatelskości w kontekście szerszych rozważań o rzeczypospolitej, samorządzie czy właściwym ustroju, było dzieło włoskiego humanisty Francesca Patriziego *De institutione reipublicae* przetłumaczone (w roku 1576) jako *A Morale Methode of Ciuile Policie*. Patrizi definiował w nim obywatela (*ciuil man*) jako „dobrego człowieka" lub „dobrego obywatela", takiego, który „służy swojej wspólnocie politycznej" (*is profitable to his common weale*)[161]. Angielski humanizm miał także przyswoić koncepcję obywatela-doradcy księcia (*counselor to the prince*)[162], tego, kto zasiada w parlamencie, by współdecydować z monarchą o sprawach wspólnoty, służąc mu radą i wyrażając opinię na temat spraw będących przedmiotem legislacji. Towarzyszyła temu swoista ewolucja, na którą zwrócił uwagę Pocock, stwierdzając, że jeszcze w połowie XVI wieku dominowała wśród humanistów wizja parlamentu, który „stanowi prawo dla rzeczypospolitej (*commonweal*)", jednak pod koniec tego wieku „członkowie Izby Gmin coraz częściej postrzegali funkcję parlamentu jako tego, dzięki któremu zachowywana jest wolność" zakorzeniona w „antycznej konstytucji", w „strukturze odwiecznych zwyczajów określających każdą instytucję sądowniczą i władczą, z parlamentem włącznie"[163].

---

[159] Z kategorii obywateli wyłączone oczywiście były kobiety z wyjątkiem zasady dziedziczenia tronu lub innego tytułu książęcego, do czego uprawniały krew i urodzenie. Zob.: *tamże*, s. 64-65.

[160] M. Peltonen, *Citizenship and Republicanism...*, s. 89.

[161] F. Patrizi, *A Moral Methode of Ciuile Policie Contayninge a Learned and Fruictful Discourse of the Institution, State and Gouernment of a Common Weale*, transl. by R. Robinson, London 1576.

[162] Zob. szerzej: A. B. Ferguson, *The Articulate Citizen and the English Renaissance*, Durham 1965, s. 154 i *passim*.

[163] J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment...*, s. 340. Uwagi te będą istotne także przy analizie konstytucji polskiej XVI wieku, w której również upatrywano siedliska wolności.

Obywatelskość w ujęciu republikańskim bliskim omawianym tu stanowiskom autorów angielskich oznaczała aktywne, odpowiedzialne zaangażowanie w służbę publiczną obejmującą bądź to służenie radą królowi, bądź bezpośredni udział w rządzeniu wspólnotą polityczną kierowany troską o rzeczpospolitą zgodnie z wymaganiami przedstawionymi przez Cycerona w *De officiis*, który – jak uznał tłumacz tego dzieła Nicholas Grimalde – „pokazał osobom sprawującym władzę, jakie są ich obowiązki, zarówno w czasie pokoju, jak i wojny, poprzez których sumienne wypełnianie mogą się przyczyniać do szczęścia i pomyślności własnej oraz swoich poddanych"[164]. Życie aktywne miało więc polegać na wypełnianiu obywatelskich funkcji i administrowaniu rzecząpospolitą (*common weal*), by jednak owa służba publiczna rzeczywiście spełniała stawiane jej przez myślicieli republikańskich wymogi, w szczególności wymóg kierowania się w działaniu obywatelską cnotą i wynikającą z niej troską o dobro publiczne, konieczne było zwrócenie uwagi na całościową edukację do takiej służby przygotowującą. Stąd popularność także w Anglii traktatów zaliczanych do gatunku lustra (*mirror for princes*), ale także tych traktujących o prawdziwym szlachectwie i obowiązkach, jakie ono na każdego szlachcica nakłada, oraz podręczników kształcących w zakresie *studia humanitatis*. To bowiem przez odpowiednią edukację można było zyskać „najlepszych obywateli"[165].

Republikański i humanistyczny zarazem ideał cnotliwej służby publicznej, który dominuje w wieku XVI, będzie z czasem wypierany przez coraz bardziej indywidualistyczny i kontraktualny styl myślenia politycznego, znajdujący najlepszy wyraz w *Lewiatanie* Hobbesa. Wolność polityczna zacznie być mierzona zakresem indywidualnych uprawnień, a wysiłek tradycji republikańskiej łączącej wolność z cnotą i służbą publiczną zostanie nie tylko zawieszony, lecz także uznany za niewłaściwy, a nawet groźny. Idee republikańskie znajdą się jednak w centrum dyskursu politycznego XVII wieku wraz z wystąpieniem Jamesa Harringtona i innych przeciwników absolutnej monarchii.

4. Prawo i cnota

Ideał obywatelskości, podobnie jak w tradycji antycznej, ściśle wiązano w renesansie z pojęciem cnoty, z wypełnianiem obywatelskich powinności i troską o dobro wspólne. Cnota, *virtus*, pojmowana najczęściej zgodnie z ustaleniami Arystotelesa i Cycerona, była odnoszona do normatywnych podstaw ładu, do substancjalnych niejako warunków realizacji zarówno obywatelskości, jak i wolności, podobnie jak prawo, którego związek z wolnością w obydwu jej wymiarach miał charakter niemal konstytutywny. Rozważenie tych dwóch kluczowych dla tradycji republikańskiej pojęć w drugiej kolejności, po ustaleniach dotyczących wolności i obywatelskości, wynika wyłącznie ze specyfiki ówczesnego

[164] Cyt. za: M. Peltonen, *Citizenship and Republicanism*..., s. 96.
[165] J. Foord, *Synopsis politica*, Londini 1582, fo. 7.

namysłu, szczególnie tego prowadzonego w republikach włoskich. Jego przedstawiciele przyjmowali bądź ustalenia antycznej tradycji republikańskiej w tym zakresie, bądź ustalenia poczynione przez legistów dokonujących interpretacji prawa rzymskiego oraz przedstawicieli tzw. „humanizmu prawniczego"[166]. Renesansowi legiści kojarzyli prawo z dobrem wspólnoty politycznej, uznając, że niezależnie od źródła prawa, jego jakość jest ta sama, ponieważ stała jest rola prawa, czyli troska o dobro i cel wspólnoty politycznej jako takiej. Uznawano, że każdy organ stanowiący prawo jest przedstawicielem wspólnoty (*populus*) pojmowanej jako całość różna od składających się na nią jednostek, niekiedy wprost utożsamianej z rzecząpospolitą (*res publica*)[167]. Prawo tak pojmowane stawało się nie tylko zbiorem reguł postępowania, ale także koniecznym warunkiem wolności członków wspólnoty politycznej, prawo bowiem wyznaczało właściwe, czyli zgodne z celem wspólnoty i ze słusznością miary postępowania, było uosobieniem sprawiedliwości, umożliwiało więc wolność jako brak ingerencji i dominacji.

Odnoszące się do suwerenności władcy twierdzenie Justyniana: *Quod principi placuit legis habet vigorem* (co odpowiada władcy, ma moc prawa) oraz *princeps legibus solutu*[168], rozwijane przez średniowiecznych i wczesnonowożytnych teoretyków, zwłaszcza Jeana Bodina w XVI wieku, nie mogło oczywiście znaleźć miejsca w teorii republikańskiej inspirowanej raczej Marsyliuszową ideą suwerenności ludu jako ostatecznego źródła prawa. To ciało korporacyjne, samowystarczalna wspólnota polityczna była rozumiana jako źródło autorytetu władcy, w niej bowiem jako w jednym ciele (a nie zbiorze jednostek) spoczywała władza, której ostatecznym źródłem był Bóg (*Non est enim potestas nisi a Deo*), jak głosił hiszpański jezuita Luis de Molina, podkreślając, że państwo powstaje dla zaspokojenia ziemskich potrzeb ludzi, a władca jest tylko „ministrem" wspólnoty delegującej mu *dominium jurisdictionis ad jus illis dicendum eosque defendendum et gubernandum in commune bounum* (władzę zwierzchnią, by tworzyć dla nich prawo, i bronić ich, i kierować nimi dla wspólnego dobra)[169]. Zasada *lex regia* ograniczała władzę księcia, który nie mógł czynić więcej, niż uczyniłaby sama wspólnota zyskująca tym samym prawo do oporu wobec władcy, jeśli przekroczyłby owe granice albo chciał wkroczyć w sferę, którą wspólnota zachowała dla samej siebie[170]. Wniosek, który stąd wyprowadzano i który będzie miał istotne znaczenie także dla polskich autorów traktujących o rzeczypospolitej mającej formę *monarchia mixta*, dotyczył uznania króla za „ministra" lub administratora, a nie pana (*dominus*) tych, którzy mu podlegają, kierowanego we wszystkim

[166] Zob.: Q. Skinner, *The Foundations of Modern...*, vol. 1, s. 201-207.

[167] B. Szlachta, *Status – civitas – res publica...*, s. 9.

[168] Justinian, *Domini nostri sacratissimi principis Iustiniani iuris enucleati ex omni vetere iure collecti digestorum seu pandectarum (Digesta)*, 1.4.1 i 1.3.31; Justinian, *Imperatoris Ivstiniani institvtionvm (Institutes)* 11.17.8.

[169] L. Molina, *Iustitia et Iure*, Moguntiae 1614, t. 1, II.23, s. 118.

[170] J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, London 1957 s. 359-360.

autorytetem prawa[171], a tym samym ograniczeń, jakie nakłada na niego troska o dobro wspólnoty będące celem, dla którego ład polityczny istnieje. Erazm z Rotterdamu przekonywał, że stanowienie prawa musi zawsze mieć na względzie cel, któremu prawo służy, czyli dobro publiczne wyznaczane nie złą opinią, lecz mądrym osądem rady królewskiej, w przeciwnym razie nie będzie zasługiwać na miano prawa, skoro nawet poganie uznają, że prawo wiąże się ściśle ze sprawiedliwością, słusznością i dobrem wspólnym. Pierwszym nakazem prawa miało być to, że nikt – bogaty czy biedny, szlachcic czy plebejusz, wolny czy niewolny – nie powinien doznawać niesprawiedliwości[172]. Autorzy renesansowi szli za Grekami, uznając stałość prawa tworzącego ład sprzyjający ochronie natury człowieka i realizacji jego powinności jako istoty społecznej posiadającej pojęcia moralne, ulegali jednak także wpływom nominalistycznym pozbawiających normy prawne wsparcia w postaci naturalnych skłonności rozpoznawanych przez rozum, w tym skłonności do cnoty, która zaczyna być łączona z wolą. Pewną rolę odegrały tu także wpływy protestantyzmu przypisującego władzy wyłączność prawodawczą. Coraz bardziej problematyczne stawało się uznanie prawa naturalnego za fundament całego ładu prawnego.

Najistotniejsze rozstrzygnięcie autorów inspirowanych antyczną tradycją republikańską oraz współczesnych im legistów dotyczy nie tyle samej istoty prawa, ile uznania nadrzędności prawa (jego suwerenności) w porządku instytucjonalnym zgodnie z Arystotelesowską zasadą głoszącą, że rządzić winno prawo, a nie ludzie. Ta nadrzędność poprzedzona jest jednak, tak jak w tradycji antycznej, refleksją na temat sprawiedliwości pojmowanej jako podstawa porządku normatywnego i jako cnota. Ujęcie takie znajdujemy w XV wieku zarówno u Mikołaja z Kuzy, jak i Mattea Palmieriego, przekonanego, że sprawiedliwość jest warunkiem istnienia każdej wspólnoty, a jej zasadą jest nikomu nie wyrządzać szkody, lecz działać dla dobra publicznego; jest ona „podstawą dobrego życia" jako jedyna cnota „samowystarczalna"[173]. Sir Thomas Smith, nawiązujący bezpośrednio do Cycerona, głosił, że rzeczypospolite (*commonwealths*) można uznać za wspólnoty naturalne jako wspólne dzieło tworzących je zbiorowości wolnych, zjednoczonych osób[174]. Prawo będące miarą i ustami sprawiedliwości miało być nakierowane na realizację ostatecznego celu wspólnoty politycznej, czyli dobrego życia. Bez sprawiedliwości rozumianej jako zdolność oddawania każdemu tego, co mu się należy, nie sposób było ani ustanowić ładu, ani dążyć do realizacji celu, dla którego ów ład istnieje. Ówcześni teoretycy zwrócili także uwagę na znaczenie zwyczaju jako jednego z fundamentów prawa. Starkey miał uznać, że prawo cywilne (*civil law*) składa się ze zwyczaju i prawa wziętych razem i, odmiennie niż prawo naturalne, czerpie swój autorytet ze zgody

[171] M. Salamonio, *Patritii Romani de Principatu*, Roma 1544, fo. 48b.

[172] Desiderius Erasmus, *Institutio principis christiani*, transl. by P. E. Corbett, London 1921, s. 32, 37.

[173] M. Palmieri, *Della vita civile*, s. 280.

[174] T. Smith, *De Republica Anglorum...*, s. 57-64.

wspólnoty chcącej mu podlegać, choć nigdzie wprost niewyrażonej[175]. Dobre zwyczaje (*buoni costumi*) zostały uznane przez Machiavellego za podstawę dobrych praw, w których miały one jednocześnie znajdować trwałe zabezpieczenie[176]. Inaczej niż wielu ówczesnych myślicieli, autor *Księcia* nie uznawał norm wyższego rodzaju za fundament i źródło prawa stanowionego, przypisując taką rolę wyłącznie trwałym zwyczajom danej wspólnoty politycznej wykształconym w długim okresie czasu. Odchodził tym samym od ustaleń Cycerona, którymi w znacznie większym stopniu będą się kierować polscy autorzy XVI wieku poświęcający więcej uwagi niż włoscy humaniści fundamentalnemu związkowi prawa i wolności. Włoscy, ale także angielscy autorzy przyjmowali, jak się wydaje, że związek ten wpisany jest w samo pojęcie samorządnej wspólnoty politycznej określanej mianem *republica* bądź *commonwealth*, głosząc, że bez oparcia całego ładu na zasadach sprawiedliwości i słuszności, bez suwerenności prawa nie może istnieć *civitas libera*, nie może się więc ostać także wolność obywateli. Ale jest też zależność innego rodzaju, na którą uwagę zwrócił Bruni w *Historiarum Florentini populi*, pokazując na przykładzie historii Rzymu, że skutkiem utraty wolności politycznej wraz z upadkiem republiki rzymskiej i nastaniem jedynowładztwa było postępujące zepsucie (*corrutione*), z konieczności bowiem zanikowi ulegał duch publiczny, czyli współuczestnictwo i współodpowiedzialność za sprawy wspólnoty i troska o jej dobro[177].

Prawo i zwyczaje zostały uznane przez niektórych humanistów za źródło i podstawę cnót umożliwiające ich zabezpieczenie i utrwalenie. Kategoria cnót winna być jednak rozważana także niezależnie od prawa, jako kategoria samoistna i wobec prawa pierwotna, wyznaczająca podstawy ładu moralnego, a także prawnego, skoro – jak zauważyliśmy wyżej – idący za autorytetami starożytnymi humaniści, niepoddający się wpływom przewrotu nominalistyczno-woluntarystycznego, skłonni byli uznawać prawo za normę także moralną, mającą zakorzenienie w ładzie moralnym. Celem dalszych rozważań tego podrozdziału będzie wydobycie znaczenia i roli, jaką renesansowi autorzy republikańscy przypisywali kategorii cnoty jako wpisanej w ład normatywny rzeczypospolitej – wolnej i samorządnej wspólnoty politycznej, dla której nie bez znaczenia pozostawał charakter zarówno rządzących, jak i rządzonych. Wyobrażenie sprawiedliwego ładu politycznego zaproponowane przez Ambrogia Lorenzettiego na jego słynnych freskach to wyobrażenie „cnotliwego rządu", czyli takiego, który opiera się na czterech cnotach kardynalnych ze sprawiedliwością sytuowaną w centrum, jak i na doskonałej harmonii i zgodzie tworzących go części nakierowanych na realizację celu wspólnoty politycznej, jakim jest jej dobro[178].

---

[175] T. Starkey, *Dialogue betweeen...*, s. 43.

[176] N. Machiavelli, *Rozważania...*, I.8. Na temat ujęć francuskich zob.: Q. Skinner, *The Foundations of Modern...*, Vol. 2, s. 261-264, 269-275.

[177] L. Bruni, *Historiarum Florentini populi...*, s. 13-18.

[178] Zob. szerzej: Q. Skinner, *Ambrogio Lorenzetti and the Portrayal of Virtuous Government*, [w:] tenże, *Visions of Politics*, Vol. 2, s. 39-92.

Ptolemeusz z Lukki, który miał być jednym z prekursorów stanowiska włoskich republikanów[179], wychwalając ład polityczny rzymskiej republiki, zwracał uwagę na to, co później będzie głosił Machiavelli na temat związku pomiędzy cnotą i charakterem rządzących i rządzonych a dobrym rządem, zauważał mianowicie, że Rzymianie wykształcili cnoty, które uczyniły ich godnymi posiadania dobrego rządu; zaliczył do nich umiarkowanie, brak nienawiści i zazdrości, chęć troski o rzeczpospolitą z wykorzystaniem własnych środków, patriotyzm, chętne i skrupulatne przestrzeganie prawa oraz obywatelską życzliwość. Inaczej zdawał się twierdzić Latini, głosząc, że „szlachetność władcy sprawia, iż obywatele też stają się szlachetni, postępują dobrze, chętnie przestrzegają prawa i przeciwstawiają się tym, którzy je łamią"[180]. Sprzeczność pomiędzy tymi dwoma stanowiskami wydaje się jednak pozorna, cnota obywateli miała bowiem pozwolić ustanowić dobre urzędy, a kiedy to się dokona, każdy szlachetny władca ową nietrwałą przecież cnotliwość obywateli mógł tylko umacniać. W XVI wieku, kiedy republika była postrzegana w północnych miastach-państwach włoskich jako najlepsza forma ładu politycznego, niezwykle istotne stawało się pytanie o to, co czyni ład republikański trwałym, a co mu zagraża, czyli pytanie o związek pomiędzy wolnością, ładem i charakterem moralnym (obywatelską cnotą). Zostało ono szczególnie dobitnie postawione przez Machiavellego w *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, gdzie dowodził, że to nie instytucje jako takie decydują o dobrym rządzie (jak w czasach nowożytnych będzie uważał David Hume, a następnie zwolennicy demokracji parlamentarnej), lecz cnota i „duch publiczny" rządzących, obywateli i praw, niepodatność na korupcję, duch obywatelski, troska o dobro publiczne. Zasadnicze pytanie brzmiało więc następująco: jak wykształcić, utrzymać i wzmocnić *virtu*, czyli jak kształtować charakter zarówno obywateli, jak i rządzących. Jeżeli urzędnicy są zepsuci, jeżeli nie mają względu na prawo i zasady sprawiedliwości, choćby najlepiej pomyślane i zaprojektowane instytucje na nic się zdadzą[181]. Właśnie to podejście, przeciwstawiające wolność zepsuciu, przynosiło centralne dla teorii republikańskich pytanie z dziedziny filozofii praktycznej, a dotyczące moralnych podstaw ładu republiki.

Ustalenie, jakie ostatecznie znaczenie dla utrzymania dobrego ładu politycznego autorzy rozwijający republikańską teorię polityki w okresie renesansu wiązali z doskonałością moralną człowieka, jego cnotliwością, nie jest łatwe, w przeciwieństwie do Arystotelesa bowiem część z nich nie przypisywała kształtowaniu charakteru człowieka roli fundamentalnej, daleko istotniejszej od kształtowania

[179] Zob. dyskusję na temat republikańskich sympatii Ptolemeusza z Lukki w: J. La Salle, J. M. Blythe, *Was Ptolemy of Lucca a Civic Humanist? Reflections on a Newly-Discovered Manuscript of Hans Baron*, „History of Political Thought" 2005, Vol. 26, No. 2. Może się to wydać dość paradoksalne, zważywszy na to, że Ptolemeusz z Lukki uchodzi także za zwolennika skrajnego hierokratyzmu.

[180] B. Latini, *Skarbiec wiedzy*, II.49.1, s. 261.

[181] N. Machiavelli, *Rozważania...*, ks. I, s. 22-24. Zob. też: R. Piekarski, *Koncepcja cnót politycznych Machiavellego na tle elementów klasycznej etyki cnót*, Gdańsk 2007, *passim*.

ładu instytucjonalnego, owej mechaniki ustrojowej. Niektórzy z włoskich autorów otwarcie wyrażali sceptycyzm co do natury człowieka i jego zdolności do samodoskonalenia się, zarówno Machiavelli, jak i Contarini i Guicciardini byli przekonani, że zepsucie natury ludzkiej jest czymś trwałym i jeśli nie można ostatecznie polegać na wykształceniu cnotliwego charakteru wśród obywateli, gdzie indziej niż tylko w cnocie szukać trzeba ostoi ładu politycznego. Łącząc prawdziwe szlachectwo z cnotą i stawiając wysokie wymagania moralne władcy-księciu i obywatelom współuczestniczącym w życiu publicznym wspólnoty politycznej, zarówno włoscy, jak i angielscy autorzy przywoływani przeze mnie podtrzymywali starożytny dyskurs na temat obywatelskości kojarzonej z kwalifikacją moralną, wiedza historyczna przekonywała ich jednak, że ostatecznie o trwałości ładu decydują także dobre prawa i dobre instytucje, wspierające cnotliwość lub przynajmniej chroniące przed negatywnymi skutkami zepsucia, gdyby się pojawiło. Takie podejście zacznie się szczególnie mocno ujawniać pod koniec XVI wieku, by przeważyć w wiekach późniejszych. Ale zapowiada je właściwie już teoria Contariniego, który zwrócił uwagę na swoistą „mechanizację cnoty", jaka miała miejsce w Wenecji. Autorzy ci zaczynają być świadomi potrzeby zabezpieczenia właściwego ładu instytucjonalnego, podejmują się opisu i racjonalizacji takiego ładu, czego najlepszym przykładem jest *De Republica Anglorum* Smitha oraz traktat Giannottiego o Florencji, by wskazać właściwe źródło trwałości rzeczypospolitej. Choć więc pojęciu cnoty obywatelskiej (*virtu, virtue*) wczesnonowożytni autorzy republikańscy poświęcają wiele uwagi, uznając je za jedną z centralnych kategorii dyskursu rzeczypospolitej, to z różnych względów nie chcą w cnocie i obyczajach pokładać całej nadziei na urządzenie trwałego ładu politycznego dającego się określić mianem *civitas libera*.

Uznając za Arystotelesem, że życie we wspólnocie politycznej ma sprzyjać rozwojowi jednostek, ich doskonaleniu się, Contarini, jak i wielu polskich autorów w tym samym czasie, zwracał szczególną uwagę na ten właśnie aspekt ładu politycznego, jaki dotyczył realizacji dobra wszystkich członków wspólnoty politycznej, poświęcając mu, jak twiedzi np. Gilbert, więcej nawet uwagi niż skutecznej strukturze instytucjonalnej[182]. Takiej interpretacji przeczyłaby jednak sceptyczna wizja natury człowieka i raczej Augustyńskie niż Arystotelesowskie stanowisko Contariniego. Nawet jeśli mądrość i cnota przodków doprowadziły do ustanowienia niezwykle trwałego ładu instytucjonalnego Wenecji, to ład ten był pomyślany zarazem tak, by o jego trwałości decydowały raczej konstytucyjne mechanizmy weń wbudowane niż cnotliwość rządzących i urzędników. Konstytucja Wenecji miała być antidotum na groźbę moralnego zepsucia, a tym samym miała zapobiegać degeneracji ładu. Z opisu weneckiej konstytucji przedstawionego przez Contariniego wyłania się jeszcze jedno bardzo istotne przekonanie wskazujące,

[182] F. Gilbert, *Religion and Politics in the Thought of Gasparo Contarini*, [w:] *Action and Conviction in Early Modern Europe: Essays in Memory of E.H. Harbison*, eds. T. K. Raab, J. E. Seigel, Princeton 1969, s. 113.

że do trwałości i stabilności tej konstytucji i opartego na niej ładu obok dobrze urządzonych instytucji przyczyniło się szczere zaangażowanie obywateli na rzecz ich trwania i podtrzymywania, gdy zachodziła taka potrzeba[183].

Zepsucie (korupcja), przed którym przestrzegali autorzy republikańscy, to proces postępującej moralnej degeneracji, trudnej do zatrzymania. Według interpretacji Pococka, Machiavelli postrzegał ten proces jako zagrożenie dla ładu instytucjonalnego, bowiem „porządek konstytucyjny jest zakorzeniony w porządku moralnym"[184], skoro więc zepsucie dotyka tego drugiego porządku (*buoni costumi*), nie może się ostać również ten pierwszy (*buoni ordini*); znaczyłoby to, że porządek moralny niejako wyprzedza porządek instytucjonalny. Przykład Mediolanu i Neapolu przekonywały Machiavellego, że całkowite zepsucie, które je dotknęło, nie pozwala im odzyskać wolności ani jej zachować[185]. Wnioskował stąd, że zepsutemu społeczeństwu „nie pomogą najlepsze nawet prawa – chyba że znajdzie się człowiek, który potrafi nakazać ich poszanowanie z taką siłą, iż społeczeństwo to uzdrowi"[186], jednak nawet wtedy uzdrowienie takie byłoby krótkotrwałe: „Tak samo dzieje się z narodem przywykłym do tego, że rządzą nim inni. Nie wie on, co jest dlań dobre, a co złe, nie zna swych nowych przywódców i jest im nieznany; dlatego też wkrótce znowu znajduje się w jarzmie, i to przeważnie cięższym od tego, który był z siebie zrzucił. Popada zatem w trudności, mimo że nie jest zupełnie zepsuty. Należy bowiem stwierdzić, że naród, którym całkowicie owładnęło zepsucie, nie może ani chwili cieszyć się wolnością"[187]. Machiavelli nie wyjaśnia, jak ostatecznie dochodzi do zepsucia na taką skalę ani dlaczego bezradne okazują się wszelkie mechanizmy instytucjonalne mające je korygować, dodaje jednak, że nowe prawa mogłyby skutecznie zmieniać ludzi na lepszych, gdyby im towarzyszyła odnowa instytucji. Zaprzecza temu konkluzja głosząca, że „jest rzeczą trudną lub wręcz niemożliwą utrzymanie bądź przywrócenie wolnych rządów republikańskich w państwie zepsutym. Zaprowadzenie lub utrzymanie wolności w takim państwie osiągnąć można jedynie przez nadanie mu ustroju o wiele bardziej bliskiego monarchii niż republice; a to dlatego, żeby ludzie, którzy przez swą zuchwałość nie zechcą podporządkować się prawu, zmuszeni byli schylić czoło przed królewskim prawie autorytetem"[188].

Stanowisko Machiavellego komplikuje dodatkowo przedstawiona przez niego koncepcja *virtù*, która „tylko z nazwy bliska jest starożytnemu, zwłaszcza

---

[183] W czwartej księdze *De magistratibus*... Contarini przywołuje przykład Marino Faliera, doży, który w XIV wieku próbował zostać dyktatorem i któremu nie tylko zostało to uniemożliwione – został ścięty, ale którego poczynania stały się przestrogą dla wszystkich chcących iść w jego ślady. Zamiast jego obrazu w pałacu dożów powieszono czarny welon z napisem „To jest miejsce dla Marino Faliera, ściętego za jego zbrodnie", G. Contarini, *Della Republica et magistrati*..., lib. II.

[184] J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*..., s. 204.

[185] N. Machiavelli, *Rozważania*..., I.17, s. 62.

[186] *Tamże*.

[187] *Tamże*, I.16, s. 57.

[188] *Tamże*, I.18, s. 66.

chrześcijańskiemu pojęciu cnoty", w istocie zaś stanowi „stosunkowo mało zdeformowaną transformację słynnej *virtus Romana*, owej heroicznej tężyzny, będącej wcieleniem cynicko-stoickiego ideału Herkulesa pokonującego wszelkie przeszkody"[189], mającą niewiele wspólnego z zespołem cnót intelektualnych i kardynalnych, będąc nosicielką *liberum arbitrium* (wolnego wyboru) i heroizmu, „bez których nie sposób stawić czoła nieubłaganemu naporowi losu, owej pozornie niezwyciężonej fortuny"[190]. Tak zinterpretowana etyka była odrzucana przez tych autorów, którym bliska była etyka chrześcijańska i klasyczna, którzy w cnotliwości opartej na cnotach kardynalnych i wychowaniu upatrywali największą ostoję ładu politycznego.

Niezgoda na tak rozumiany machiawelizm z *Księcia* przejawiła się w Polsce, ale nie w Anglii, w głównej mierze pominięciem jego stanowiska, brakiem polemiki z nim. Badania ostatnich kilkudziesięciu lat przynoszą jednak zgoła inne odczytanie Machiavellego, którego dzieło jako całość jest uznawane za kluczowe dla wczesnonowożytnego i późniejszego republikanizmu. Republikańska teoria wyrażona w *Rozważaniach* i *Historiach florenckich* łączyć ma na wzór dyskursu antycznego, w szczególności rzymskiego, pojęcia wolności, prawa, cnoty i wielkości państwa, ukazując w oparciu o wiedzę przede wszystkim historyczną, co decyduje o powstaniu i trwaniu dobrego, praworządnego ładu rzeczypospolitej mogącego stać się siedliskiem wolności. Przyjmując tę republikańską interpretację dzieła Machiavellego, nie sposób nie zwrócić uwagi na pewną niejednoznaczność, jaką u niego napotykamy, a na którą wskazałam na samym początku tego podrozdziału, na problematyczność uznania cnoty za ostoję ładu politycznego, jaka się z jego pism wyłania, a w szczególności z *Księcia*, gdzie moralne podstawy ładu nie odgrywają żadnej roli, o trwałości ładu politycznego decyduje bowiem władza i jej piastun[191]. Współczesna interpretacja zdaje się wskazywać, że było niejako „dwóch" Machiavellich, autor *Księcia* i autor republikańskich *Rozważań*, i w tym drugim upatruje źródła cennego namysłu politycznego, pomijając problem spójności obydwu dzieł, albo podkreśla swoisty „paradoks Machiavellego" ujawniający się już w samym *Księciu*[192]. Wydaje się jednak, że słuszna jest konkluzja Igora Kąkolewskiego, iż pierwszoplanowe

[189] S. Swieżawski, *U źródeł nowoczesnej etyki...*, s. 192.

[190] *Tamże*.

[191] Na temat tych i innych niejednoznaczności wynikających z dzieła Machiavellego wypowiedziało się w ostatnich latach wielu badaczy, zob. w szczególności: R. Piekarski, *Koncepcja cnót politycznych...*; M. Viroli, *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*, Cambridge–New York 1992, chap. 3, s. 126-177; tenże, *Machiavelli*, Oxford–New York 1998; H. C. Mansfield, *Machiavelli's Virtue*, Chicago 1996; Q. Skinner, *Visions of Politics*, vol. 2, s. 160-185; J. V. Femia, *Machiavelli Revisited*, Cardiff 2004; M. Fischer, *Well-Ordered License: On the Unity of Machiavelli's Thought*, Lanham 2000. Zob. też wcześniejszą interpretację: H. Baron, *Machiavelli: The Republican Citizen and the Author of „The Prince"*, „The English Historical Review" 1961, Vol. 76, No. 229, s. 217-253.

[192] Zob. ostatnio I. Kąkolewski, *Melancholia władzy. Problem tyranii w europejskiej kulturze politycznej XVI stulecia*, Warszawa 2007, s. 34-88.

znaczenie w dziele Machiavellego ma antyteza: republikańska wolność – tyrania, „rozumiana głównie jako tyrania «w sposobie wykonywania władzy» (w tym także tyrania «wielogłowa» oligarchów tyranów)"[193]. Potwierdzałoby to uznanie Machiavellego zarówno przez Skinnera, jak i Pettita za najbardziej wyrazistego apologetę wolności republikańskiej.

Francesco Patrizi w *De institutione reipublicae* (1585) uznawał, że człowiek posiadający *virtus* wyróżnia się brakiem prywatnej ambicji i chęcią stawiania wyżej dobra i pożytku republiki niż własnego[194]. Zepsucie, o którym równie szeroko będą traktować polscy pisarze tego okresu, było równoznaczne z niezdolnością do poświęcenia własnego talentu czy interesu dla dobra publicznego; cnota obywatelska była więc kojarzona z troską o dobro wspólne stawiane wyżej niż wszelkie dobro partykularne. Zepsuty obywatel, mąż stanu czy urzędnik miał świadomie nie działać na rzecz dobra wspólnego, lecz szukać własnej korzyści. We wczesnonowożytnej tradycji republikańskiej korupcja była postrzegana jako jeden z najistotniejszych problemów politycznych; terminem tym opisywano bądź to upadek moralny, bądź to zepsucie instytucji czy zwyczajów, odejście od i zapoznanie fundamentalnych zasad życia publicznego[195]. To szerokie rozumienie korupcji obejmowało także naruszenie zasad, których przestrzeganie było wymagane dla właściwego spełniania obowiązków, przede wszystkim obowiązków publicznych, nieumiejętność sprostania wymaganiom dzielności etycznej i pokładanemu, np. w urzędniku państwowym, zaufaniu. W takim ujęciu korupcja stawała się antytezą cnoty i troski o dobro publiczne. Republikańskie rozumienie korupcji wyprowadzane było ze starożytnego przekonania, że tylko troska o dobro wspólne jest ponad wszelką wątpliwość działaniem racjonalnym i zgodnym z wymogiem dzielności etycznej, podczas gdy zajmowanie się interesem własnym jest wyrazem oddania się we władanie namiętności i pragnień, a więc sfery pozaracjonalnej[196]. W praktyce w życiu wspólnoty politycznej korupcja oznaczała zastąpienie publicznych relacji między obywatelami, kluczowych dla sposobu, w jaki rządzona jest republika, relacjami o charakterze prywatnym, którym troska o dobro publiczne jest obojętna, stają się więc one wrogie wolności[197] polegającej na aktywnym uczestniczeniu wraz z innymi w decydowaniu o przestrzeni wspólnego dobra i jej kształtowaniu. Wniosek, jaki z tych ustaleń wyprowadzano, był jednoznaczny: jeśli zaczyna dominować moralne zepsucie, nie da się utrzymać wolności, ponieważ pojawia się zagrożenie w postaci arbitralnej władzy. Przekonanie to najdobitniej głosił Machiavelli, który zauważał, że wolność może być realizowana tylko we wspólnocie politycznej, i podkreślał rolę instytucji formujących, przede wszystkim prawa kształtującego do cnoty, jako niezbędnych dla

[193] *Tamże*, s. 87.

[194] Cyt. za: Q. Skinner, *The Foundations of Modern...*, Vol. 1, s. 175.

[195] Zob. szerzej: D. Pietrzyk-Reeves, *Corruption and Democratization: A Civic Republican View*, „Acta Politica: International Journal of Political Science" 2006, Vol. 41, No. 4, s. 372-375.

[196] Zob.: J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment...*, s. 522.

[197] *Tamże*, s. 93.

utrzymania wolności; ponieważ zepsucie podkopuje wolność obywatelską, prowadzi do jej zaprzepaszczenia, a w rezultacie do niewoli[198].

Najistotniejsze pytanie, jakie stawiają autorzy republikańscy podejmujący problem zepsucia i dobra wspólnego, pozostaje wciąż to samo: jak przekonać z natury samolubnych i przywiązanych do troski o własne dobro obywateli, by postępowali cnotliwie, zgodnie z wymaganiami obowiązków i cnót publicznych, skoro jest to warunkiem utrzymania i powiększenia obszaru ich wolności, która w przeciwnym razie zostanie zaprzepaszczona[199]. Szukając odpowiedzi na to pytanie, włoscy autorzy republikańscy wskazywali na prawo, na jego przymuszający autorytet[200]. Inaczej niż w późniejszej tradycji kontraktualnej, prawo w tym ujęciu miało nie tylko chronić sferę wolności indywidualnej, opatrując sankcją kary działania innych naruszające indywidualne uprawnienia, ale także kształtować charakter, wskazywać, jak należy właściwie postępować, w szczególności gdy idzie o wypełnianie obowiązków publicznych, a tym samym chronić przed złymi skutkami naturalnego przywiązania do dobra partykularnego. Przypisanie prawu jedynie negatywnego charakteru sprawia, że ten wymiar kształtujący zostaje zapoznany[201]. Nierozstrzygnięte pozostaje tu jednak pytanie o źródła i treść prawa, o to, kto ma rozpoznawać właściwe miary postępowania, które przedstawiciele tradycji antycznej dostrzegali w zasadach wyższego rzędu, w prawie naturalnym. Co więcej, nasuwa się w związku z takim ujęciem zasadnicze pytanie o to, jak osiągnąć jedność interesów (dobra) miasta, wspólnoty politycznej i interesów (dobra) jednostek. Jak znaleźć ten wspólny pożytek? Myśliciele nowożytni uznali, że nie da się takiego uogólnionego wspólnego dobra realizować i w związku z tym pojęcie wspólnego czy publicznego dobra należy odrzucić jako pozbawione znaczenia. Idący za Arystotelesem autorzy zaliczeni przeze mnie do klasycznej tradycji republikańskiej postawili na kształtowanie charakteru człowieka, które miało się dokonywać przez wychowanie, służbę publiczną, obyczaje i instytucje. Pozostawało jednak pytanie, ważne także dziś,

---

[198] N. Machiavelli, *Rozważania...*, s. 63-65. W innym miejscu Machiavelli dodaje: „Uczy nas bowiem doświadczenie, że żadne państwo nie powiększyło swego terytorium ani nie pomnożyło swych bogactw, jeśli nie było w nim wolności. W prawdziwie wspaniały sposób wzrosła potęga Aten w przeciągu stu lat od obalenia tyranii Pizystrata, ale na większy jeszcze podziw zasługuje wzrost potęgi Rzymu po uwolnieniu się od królów. Przyczynę tego zjawiska łatwo zrozumieć, jeżeli zważymy, że nie prywata, lecz dobro publiczne stanowi o wielkości państwa. O dobro publiczne troszczą się zaś najlepiej republiki, w których dokonuje się to wszystko, co dobru temu sprzyja", *tamże*, s. 152. Por.: J. G. A. Pocock, *Virtues, Rights and Manners: A Model for Historians of Political Thought*, „Political Theory" 1981, Vol. 9, No. 3, s. 353-368; D. Pietrzyk-Reeves, *Pojęcie dobra wspólnego a relacja moralność – polityka w klasycznej tradycji republikańskiej*, [w:] *Moralność i władza jako kategorie myśli politycznej*, red. J. Justyński, A. Madeja, Warszawa 2011, s. 212-228.

[199] Q. Skinner, *The Republican Ideal of Political Liberty*, [w:] *Machiavelli and Republicanism*, s. 305.

[200] N. Machiavelli, *Rozważania...*, I.3, s. 23.

[201] Por.: P. Pettit, *The Freedom of the City: A Republican Ideal*, [w:] *The Good Polity: Normative Analysis of the State*, eds. A. Hamlin, P. Pettit, Oxford–New York 1989, s. 158-165.

czy skoro wspólnota polityczna nie może mieć ostatecznego wpływu na charakter obywateli, to ideały republikańskie właściwie nie mogą znaleźć zastosowania? O ile jesteśmy przychylni takiej koncepcji władzy politycznej, która przypisuje jej jako cel nadrzędny troskę o dobro wspólne i wyklucza takie jej sprawowanie, którego cele byłyby sprzeczne z owym dobrem, o tyle nie jesteśmy już skłonni stawiać dobra państwa ponad naszym indywidualnym dobrem, troski o dobro publiczne ponad troskę o dobro prywatne. Świadomi tego liberałowie próbowali tak urządzić ład polityczny, by jednostki dążące do realizacji prywatnych celów wypełniały także pewne minimalne obowiązki publiczne, takie jak przestrzeganie prawa i zasad sprawiedliwości, co każdemu po prostu się opłaca.

Dylemat, przed jakim stanął namysł autorów republikańskich w związku z powyższymi ustaleniami, wiąże się także, jak zauważył Pocock, z realizacją pewnych uniwersalnych wartości w ramach partykularnej, skończonej struktury politycznej[202]. Dotyczy więc pogodzenia dwóch wymiarów (w średniowieczu jasno rozgraniczanych: wymiaru ziemskiego, skończonego i wymiaru nieskończonego, odnoszącego się do relacji człowieka z Bogiem) – uniwersalnego i partykularnego – i sytuowania republiki w tym drugim wymiarze, w sferze przygodności i tymczasowości. Dylemat ten staje się szczególnie wyraźny w XVI wieku, kiedy twórcy dojrzałego szesnastowiecznego renesansu, tacy jak Paolo Sarpi oraz adwersarz Machiavellego Guicciardini, wyrażają sceptyczny pogląd na temat natury człowieka i jego kondycji moralnej, uważając wręcz, że natura człowieka jest zepsuta moralnie i niedoskonała intelektualnie. W epilogu *Discorso di Logrogno* Guicciardini zauważał, że zepsucie nie jest niczym nowym na tym świecie, lecz czymś powszechnym, czymś nieuleczalnym, co oddala człowieka od poszukiwania chwały i cnót. Żeby temu zapobiec, potrzebny byłby „nóż Likurga", który w Lacedemonie ustanowił „ustrój oparty na równości, obejmujący równy podział własności między wszystkich, likwidację pieniądza, bankietów, zbytków, wyzwalając u ludzi zdolność dokonywania wielkich czynów"[203]. Zarówno Machiavelli, jak i Guicciardini byli wyczuleni na rolę, jaką odgrywa nieprzewidywalna *fortuna*, sprawiająca, że niełatwo jest skorzystać z historycznych lekcji dostarczanych np. przez Rzym, o ile jednak Machiavelli uznawał twórczą siłę *virtù* wpływającą na to, co się wydarza, odnajdując ją przede wszystkim w „duchu militarnym" ujawniającym się poza granicami miasta, o tyle Guicciardini był wobec niej sceptyczny, widząc zastosowanie *virtù* utożsamianej z roztropnością jedynie w kontekście *vivere civile*[204]. Dlatego też dla Guicciardiniego, ale nie dla Machiavellego, nieposiadająca obywatelskiej armii, a więc także „ducha militarnego" Wenecja była uosobieniem humanistycznych wartości obywatelskich.

Dodajmy jeszcze, że niektórzy autorzy włoscy, zwłaszcza weneccy lub piszący o Wenecji, zwrócili uwagę na ścisły związek pomiędzy rozwiązaniami ustrojowymi

[202] J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment...*, s. 84.

[203] F. Guicciardini, *Discorso di Logrogno*, [w:] A. Moulakis, *Republican Realism in Renaissance Florence: Francesco Guicciardini's Discorso di Logrogno*, Lanham 1998, epilog, s. 148.

[204] J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment...*, s. 269.

i instytucjonalnymi a realizacją dobra wspólnego. Należał do nich bez wątpienia Donato Giannotti piszący o ustroju Wenecji, który zauważał, że wolność wspólnoty politycznej Wenecji jest zabezpieczana nie tylko dzięki połączeniu rządów jednego, rządów grupy i rządów wielu (co dla polskich autorów było oczywiste), ale także dzięki wyrafinowanej machinie instytucjonalnej, wyrafinowanemu systemowi głosowania i wybierania mającemu zapewniać, że wybór każdego urzędnika i podejmowanie każdej decyzji politycznej ma na celu maksymalizowanie dobra publicznego i ograniczanie lub nawet hamowanie partykularnych interesów frakcji[205]. Pocock wymownie określił to podejście jako „mechanizację cnoty"[206]. Jej przykładem była wenecka Rada (Consiglio Grande), czyli przedstawicielskie ciało obywatelskie będące siedliskiem wolności (*libertà*) zapewniającym *vivere civile*, dając wszystkim obywatelom na zasadzie równości (do roku 1297) możliwość ubiegania się o urząd członka Rady poprzez współzawodnictwo w cnocie[207]. Zarówno Gasparo Contarini, jak i Paolo Paruta uznali rozwiązania instytucjonalne – konstytucję Wenecji – za najlepsze, niejako samokorygujące się, zabezpieczenie trwałości ładu rzeczypospolitej, chroniące przed wewnętrznym rozkładem i niezgodą. Wolność wspólnoty politycznej i jej trwały ład nie były więc w prosty sposób uzależnione od cnoty jako dzielności etycznej obywateli i rządzących, lecz od takiej mechaniki instytucjonalnej (na którą zwrócił uwagę już Polibiusz), która wymuszałaby zachowanie zgodne z wymogami dobra publicznego albo inaczej – nie dopuszczałaby zachowań z nimi niezgodnych.

Humaniści angielscy, tacy jak Beacon, More, Elyot i Starkey, oraz działający w Anglii Erazm uznawali za konieczne ograniczenia nałożone na działania władcy wypływające ze sprawiedliwości i polemizowali ze stanowiskiem tych angielskich naśladowców Machiavellowskiego realizmu, którzy ujmowali prawo jako narzędzie władcy pozwalające mu osiągać cele polityczne[208]. Cnoty usprawniające do działania we właściwy sposób zarówno w sferze politycznej, w życiu obywatelskim, jak i w relacji do innych osób oraz do Boga były wymaganymi od władcy cnotami chrześcijańskimi, a nie pogańskimi, jak te, które Machiavelli przypisywał księciu. Ład polityczny miał się opierać na sprawiedliwości określającej granice użyteczności publicznej, której nikt, nawet ze względów w owej użyteczności się mieszczących, nie mógł podważać. Tak jak myśliciele włoscy, tak i angielscy humaniści większy nacisk kładli na wiedzę praktyczną niż teoretyczną, interesując się podstawami hierarchicznego ładu scalającego jednostki we wspólnotę mającą walor polityczno-jurydyczny, ale nie kojarzoną jeszcze z państwem jako pojęciem wypracowanym w następnym stuleciu[209]. Zarazem jednak coraz

[205] D. Giannotti, *Libro della Repubblica de' Viniziani*, [w:] tenże, *Opere*, vol. 1, Pisa 1819.

[206] J. G. A. Pocock, *Giannotti and Contarini: Venice as Concept and as Myth*, [w:] *The Italian Renaissance*, ed. H. Bloom, New York 2004, s. 55. Por.: Q. Skinner, *The Foundations of Modern...*, Vol. 1, s. 141; J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment...*, s. 283-285.

[207] J. G. A. Pocock, *Giannotti and Contarini...*, s. 52.

[208] Por.: *tamże*, s. 88-89. Zob. też: F. Raab, *The English Face of Machiavelli...*, s. 30-51.

[209] W. Ullmann, *Średniowieczne korzenie...*, s. 174.

wyraźniej dostrzegali oni znaczenie instytucjonalnych podstaw ładu, mających w większym stopniu decydować o jego trwałości niż cnoty rządzonych i rządzących, jak choćby w realistycznym opisie Thomasa Smitha. Jednak to cnocie i trosce o dobro publiczne wraz z towarzyszącą im odpowiedzialną służbą publiczną przypisywano istotne znaczenie, gdy idzie o zabezpieczenie wolności wspólnoty politycznej oraz jej poszczególnych członków w ustroju mieszanym rzeczypospolitej. W duchu Cycerona utrzymywano, że cnota wymaga praktykowania, a nie tylko wiedzy, że ujawnia się najpełniej w *vita activa civilis*, a w związku z tym nie sposób mówić o obywatelstwie i realizacji dobra wspólnego bez odwołania do filozofii moralnej[210], a także bez przekonania głoszonego przez autorów włoskich, iż prawdziwe szlachectwo nie wynika z wysokiego urodzenia, lecz z własnych cnót i czynów. John Lyly i John Foord uznali kluczową rolę wychowania do cnoty, a tym samym do życia obywatelskiego, proponując konkretne treści, jakie winna obejmować szkolna edukacja[211]. Pod koniec XVI wieku przetłumaczone zostały na angielski traktaty opowiadające się za arystokratycznym republikanizmem, należały do nich Francesca Patriziego *A Morale Methode* (1576), Valeriusa *The Casket of Iewels* (1571), Wawrzyńca Goślickiego *The Covnsellor* (1598) oraz Gaspara Contariniego *The Commonwealth and Gouernment of Venice* (1599), które miały być może wzmocnić recepcję idei republikańskich w Anglii. Jest to jeszcze jeden dowód bliskiego związku ideowego pomiędzy Florencją, Wenecją, Anglią i Rzecząpospolitą.

Analiza przedstawiona w tym rozdziale zdaje się potwierdzać konstatację Pococka, iż w klasycznej tradycji republikańskiej rozwijanej w okresie renesansu republika „była zarazem czymś uniwersalnym, istniejącym po to, by jej obywatele mogli osiągać wszystkie te wartości, jakie da się osiągnąć w tym życiu, jak i czymś partykularnym, skończonym i umieszczonym w czasie i przestrzeni. Miała swój początek oraz, w konsekwencji, swój koniec"[212]. Idea republiki odnosiła się więc do ładu zarazem uniwersalnego, bo mającego charakter uniwersalnego wzorca, jak i skończonego, bo związanego z historycznym doświadczeniem ze wszystkimi jego konsekwencjami wynikającymi z ograniczoności ludzkiej wiedzy i cnoty oraz usytuowania polityki w sferze tego, co możliwe. Republikańska koncepcja polityki, która zostanie zapoznana w czasach nowożytnych w wystąpieniu Hobbesa, zyskuje, wraz z doświadczeniem włoskich republik, nowy wymiar i przez to doświadczenie oraz towarzyszący mu namysł teoretyczny może być interpretowana. Skoro jednak aż do wystąpienia Guicciardiniego i Paola Sarpiego punktem wyjścia jest dla niej zawsze tradycja klasyczna i doświadczenie bądź to ateńskiej *polis*, bądź – w szczególności – republikańskiego Rzymu, mamy do czynienia z kontynuacją ideału republikańskiego wyrażonego w pojęciu *res publica* odnoszonego do sprawiedliwego i prawego ładu politycznego, w ramach którego wolna

[210] Por.: M. Peltonen, *Classical Humanism and Republicanism*..., s. 32-34.

[211] J. Lyly, *Eupheus. The Anatomy of Wit* (1579), Birmingham 1868, s. 123, 136; J. Foord, *Synopsis politica*, fo. 5-7.

[212] J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*..., s. 75.

wspólnota może realizować swoje cele, czyli troszczyć się o dobro publiczne, podporządkowując mu zarówno prawo, jak i instytucje.

5. Ustrój mieszany

Ustalenie normatywnych podstaw ładu politycznego pozwalało na rozstrzygnięcie, jaka forma ustroju najlepiej służy realizacji ideału rzeczypospolitej, kto powinien troszczyć się o dobro wspólnoty politycznej i w czyich rękach powinna spoczywać najwyższa władza. Wolnościowy ład republiki wymagał ustanowienia określonego ładu instytucjonalnego, który służyłby urzeczywistnieniu celów wspólnoty politycznej rozumianych zarówno we Włoszech, jak i w Anglii tak samo, jako urzeczywistnienie dobrego życia i dobrego społeczeństwa, w zgodzie z ujęciem antycznym. Do tego celu miały być dostosowane zarówno rządzenie, jak i nauka o polityce, określana mianem *scientia civilis* lub *civilis disciplina*[213]. Jeden z najbardziej znanych obok Machiavellego szesnastowiecznych autorów florenckich, Francesco Guicciardini, wskazywał w przedmowie do swojego utworu *Dialogo del reggimento di Firenze*, że zajmowanie się „rządzeniem publicznym" jest czymś niezwykle godnym i wspaniałym, gdyż od tego zależy dobre życie, zdrowie i szczęście wszystkich oraz wszystkie działania, jakie się w tym świecie podejmuje[214]. Odnosił się tym samym zarówno do celu rządzenia we wspólnocie politycznej, jak i do nauki jej poświęconej. A szukając właściwego wzorca ustrojowego dla Florencji, sięgał po przykład Wenecji i ustroju mieszanego, polemizując z Machiavellim i jego *Rozważaniami*.

Właściwy kształt ustroju miał wynikać z rozeznania, zgodnie ze wskazaniem Arystotelesa, celu wspólnoty politycznej, utożsamianego, tak jak w dziele Stagiryty, ze szczęściem jej obywateli, dającym się urzeczywistnić dzięki ich wspólnemu wysiłkowi, zaangażowaniu i trosce o dobro publiczne. Był to więc cel etyczny realizowany także dzięki rozwiązaniom instytucjonalnym zabezpieczającym funkcjonowanie dobrze urządzonego ładu politycznego, z zasadą rządów prawa na czele. Prawo, jak dowodził Machiavelli, miało czynić ludzi dobrymi, tak jak głód i bieda czyniły ich przedsiębiorczymi[215]. Sama potrzeba stanowienia prawa wynikała zaś z założenia, które winni przyjmować prawodawcy i założyciele państw, „że wszyscy ludzie są źli i że niechybnie takimi się okażą, ilekroć będą mieli po temu sposobność"[216]. Prawo miało więc grać rolę nie tyle instytucji przymuszającej, lecz nade wszystko „kształtującej", by posłużyć się określeniem Philipa Pettita[217], miało nie tylko przymuszać do określonego postępowania, ale też spełniać poniekąd funkcję wychowawczą, kształtować postawy obywatelskie, przyzwyczajać do

[213] Zob. szerzej na temat znaczenia tych pojęć: M. Viroli, *Machiavelli and the Republican Idea...*, s. 150.

[214] F. Guicciardini, *Dialogue on the Government of Florence*, ed. and transl. by A. Brown, Cambridge 1994, s. 5.

[215] N. Machiavelli, *Rozważania...*, I.3, s. 23.

[216] *Tamże*, s. 22.

[217] P. Pettit, *The Freedom of the City...*, s. 161.

służby publicznej, do takiego działania, które miało się przyczyniać do trwałości instytucji wolnego państwa (np. odpowiedzialna, niepodatna na zepsucie służba urzędnicza). W swoistym manifeście *scientia civilis* zatytułowanym *De nobilitate legum et medicinae* Coluccio Salutati ukazał prawo jako emanację polityki, uznając, że prawdziwym celem polityki jest stanowienie prawa służącego dobru publicznemu oraz urzeczywistnianie *politica felicitas*[218]. Dzięki polityce i prawu (*idem esse politicam atque leges*), służącym realizacji celów wspólnoty, ludzkie zwyczaje i namiętności miały się poddawać rozumowi – *ratio et mensura. Ius civile* miało kierować zwyczajami i namiętnościami według właściwej miary, czyli zgodnie z odczytanymi przez rozum wymogami sprawiedliwości.

Prekursorzy humanizmu zgadzali się co do tego, że jeśli sprawiedliwość i obywatelska chwała mają być realizowane, należy ustanowić taki ład, który będzie to gwarantować, nie mogły to być dziedziczne rządy księcia lub *signori*, starszych, ale system, w którym urzędy obsadzane są przez wybór i który opiera się na jakiejś formie samorządu. Wybrany władca, głowa wspólnoty, winien rządzić we współpracy z mądrymi doradcami i być dla nich napomnieniem, że wspólnie decydują o sprawiedliwości i prawie, nie mogą więc prawa sprzeniewierzyć lub sprzedać czy zmienić dla własnej korzyści. Główna nauka, jaką Latini kieruje do pochodzącego z wyboru władcy – *podesta* – to nakaz kierowania się powszechnym prawem i panującym zwyczajem oraz sprawowanie urzędu zgodnie z obyczajem kraju[219].

Republika miała być formą najwłaściwszą – bądź to jako ustrój mieszany, bądź jako arystokracja, bądź nawet jako rządy ludu – bo realizującą substancjalny cel, jakim jest dobre życie wspólnoty politycznej i jej mieszkańców zapewnione przez rządy sprawiedliwości i prawa[220]. Ideał republiki odnosił się w związku z tym w dużej mierze do tego, co powinne, był pewnym postulatem dotyczącym celu, zasad i instytucji powstającej naturalnie wspólnoty politycznej, z czasem określanej mianem państwa. Można dowodzić za Charlesem McIlwainem, że

---

[218] C. Salutati, *De nobilitate legum et medicinae* (ok. 1400), Venetiis 1542.

[219] B. Latini, *Skarbiec wiedzy*, III.101.2, s. 484.

[220] Ptolemeusz z Lukki w ostatniej księdze *De regimine principium* zmienia Arystotelesowską typologię ustrojów, uznając, że tym, co różnicuje ustroje, nie jest troska o dobro wspólne, tak naprawdę są dwie formy rządów: te, którym można nadać miano politei, oraz te, które są rządami despotycznymi, jego zdaniem do ustrojów despotycznych zaliczyć należy również monarchię, zob.: Ptolemy of Lucca, *De regimine principium*, [w:] Thomas Aquinas, *De regimine principum*, cura et studio R. M. Spiazzi, Torino 1973, iv.8, s. 336, cyt. za: Q. Skinner, *Political Philosophy*, [w:] *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, s. 400. Ptolemeusz zauważał, że politeja jako forma rządów dominuje we Włoszech, gdzie ludzie nie chcą podlegać innemu, lecz sobie, zauważał. Podobne podejście prezentował Marsyliusz z Padwy, uznawany za prekursora idei suwerenności ludu; władza stanowienia prawa pochodzi od *universitas*, spoczywa w rękach wspólnoty obywateli i tylko oni mogą być źródłem prawa, któremu podlegają, Marsyliusz z Padwy, *Obrońca pokoju*, I.12.3. Ale zarówno Dante, jak i Petrarca, prekursorzy humanizmu i nowej wizji człowieka zrywającej ze scholastyką, uznają rządy monarchiczne za jedyne źródło ładu i pokoju, podobnie jak wielu innych włoskich autorów XIV wieku, Q. Skinner, *Political Philosophy*, s. 411-412.

nasz zachodni konstytucjonalizm wywodzi się właśnie z tradycji republikańskiej, a dokładniej z ustaleń dokonanych w okresie republiki rzymskiej, uznających, że źródłem prawa, *lex*, jest forma zobowiązania, która wiąże wszystkich ludzi i każdego z nich, ponieważ każdego z nich uznaje się za tego, kto wyraził zgodę na jego uchwalenie[221]; *lex* jest wspólnym zobowiązaniem republiki (*communis rei publicae sponsio*)[222]. Doktryna ta opiera się na głębszej zasadzie głoszącej, że tylko *populus* może być ostatecznym źródłem władzy i autorytetu, w tym autorytetu stanowienia prawa[223]. Przeciwstawienie rządu określonego mianem *res publica* rządom despotycznym było przeciwstawieniem rządzenia ograniczonego prawem nieograniczonej, arbitralnej władzy, stosowanym przez cały wiek XV do analizy republikańskiego ustroju Florencji, poczynając od wydanego w 1403 roku *Laudatio florentinae urbis* Bruniego. W słynnym traktacie *De tyranno* Salutati zauważał, że „Rodzaj ludzki jest złączony razem przez wiarę, przez obywatelstwo oraz przez naturę; pierwszy czynnik dotyczy naszego zbawienia, drugi porządku politycznego, trzeci zaś relacji międzyludzkich oraz doskonalenia ludzi"[224]. Realizacja ideału obywatelstwa mogła się najpełniej dokonywać w porządku politycznym opartym na ustroju mieszanym, rozpraszającym władzę i wymagającym od tych, którzy ją sprawują, myślenia i działania w imieniu i dla całości politycznej. O wyjątkowości Florencji i jej republikańskim charakterze przesądzać miała doskonała harmonia ładu instytucjonalnego, którą Bruni przyrównywał do harfy i wydawanych przez nią tonów; harmonijna konstytucja Florencji opierała się na właściwym połączeniu części tworzących tę wspólnotę polityczną, doskonałych urzędów, doskonałych sądów oraz klas społecznych[225]. Harmonia ta nie byłaby możliwa bez oparcia całego ładu na sprawiedliwości, rządzącej wszystkimi stosunkami w tym państwie, gdyż – jak nauczał św. Augustyn – bez sprawiedliwości Florencja nie zasługiwałaby nawet na miano państwa[226]. O ile jednak Bruni i jego kontynuatorzy uznawali, że ciało przedstawicielskie republiki powinno się składać

[221] Ch. McIlwain, *Constitutionalism, Ancient and Modern*, Indianapolis 1975, s. 47.

[222] Justinian, *Digesta*, 1.3.1, cyt. za: Ch. McIlwain, *Constitutionalism...*

[223] Ch. McIlwain, *Constitutionalism...*, s. 52.

[224] C. Salutati, *De tyranno*, [w:] *Humanism and Tyranny: Studies in the Italian Trecento*, ed. E. Emerton, Cambridge 1925, s. 77.

[225] „Ponieważ ustrój miasta, jak powiedzieliśmy, jest mieszany, rozsądne jest, żeby miał pewne elementy skłaniające się bardziej ku demokracji, inne ku arystokracji. Cechą demokratyczną jest zatem krótki czas sprawowania urzędów. Bo najwyższy urząd Dziewięciu nie trwa więcej niż dwa miesiące, urzędy kolegów trwają jedne trzy, drugie cztery miesiące. Wprowadzenie krótkotrwałych urzędów jest cechą demokratyczną i sprzyja równości. Demokratyczne jest również to, że i w słowach, i w czynach szanujemy bardzo wolność i strzeżemy jej jako celu całego ustroju politycznego miasta. Także wybór urzędników w drodze losowej, a nie w inny sposób, jest demokratyczny. Z drugiej strony wiele elementów ustroju skłania się ku arystokracji. Uprzednie naradzanie się nad wszystkim bez przedkładania ludowi niczego, co by nie zostało wcześniej ocenione, oraz niemożność zmiany tego przez lud, przeciwnie, konieczność prostego przyjęcia lub odrzucenia wydaje mi się cechą w najwyższym stopniu arystokratyczną". L. Bruni, *O ustroju politycznym Florencji*, s. 204.

[226] L. Bruni, *Laudatio...*, sect. 4.

zarówno z członków pochodzących z warstwy wyższej, określanej mianem *grandi*, jak i przedstawicieli *popolo*, czyli warstw niższych, w wieku XVI zaczęło przeważać stanowisko bliskie Machiavellemu i Guicciardiniemu, w Wenecji wyrażane przez Contariniego, uznające, że dla utrzymania wolności i pokoju społecznego konieczne jest, by udział w rządzeniu zapewnić najlepszym obywatelom, tym, którzy kwalifikację obywatelską zdobyli dzięki cnocie i zasłudze, a niekoniecznie przez urodzenie tylko. Rozważając to stanowisko, Machiavelli podkreślił, że ideał wolności w Sparcie i Wenecji przetrwał dłużej niż w Rzymie, sugerując, że stało się to za sprawą weneckiej konstytucji przypisującej kluczową rolę w rządzeniu arystokracji, dodawał jednak, wbrew myślicielom mu współczesnym, że członkowie ludu lepiej troszczą się o wolność[227], i uznawał za wzór ustrój, który miałby umożliwić osiągnięcie chwały i wielkości – republikę rzymską. Dodawał przy tym, że wolność trwała tam tak długo, jak długo powołani do tego cenzorzy czuwali nad obyczajami, przeciwstawiając się ich upadkowi[228] (echa tego myślenia odnajdziemy u Frycza Modrzewskiego).

Z pewnością jedną z kluczowych kwestii, które frapowały Machiavellego, było wyobrażenie takiej wspólnoty, w której konflikty dzielące społeczeństwo dałyby się opanować za pomocą skutecznych rządów zapewniających wspólnocie politycznej stabilizację, wewnętrzny ład i harmonię, bezpieczeństwo, sprawiedliwość oraz poczucie chwały i świetności. W *Rozważaniach*, inaczej niż w *Księciu*, ideał wielkości państwa (*grandezza*) nie jest już uwarunkowany wielkimi czynami dokonywanymi przez jednostkę – księcia, lecz pojmowany jest raczej jako obywatelska chwała na wzór tej, jaką udało się osiągnąć starożytnemu Rzymowi. Za florenckimi republikanami Machiavelli głosił, że wolna jest ta wspólnota, w której ciało polityczne posiada zdolność działania w zgodzie ze swoimi własnymi celami i swoją własną wolą, w konsekwencji przyczyniając się do korzyści wszystkich swoich członków. Najlepszym ustrojem, w którym ideał ten może być urzeczywistniony, miała być republika, łącząca w sobie elementy monarchii, arystokracji i demokracji, jako ustrój najbardziej przyczyniający się do wolności i wielkości wspólnoty, albowiem najistotniejsze było w nim działanie dla wspólnego dobra, a nie dla indywidualnych korzyści[229]. To wolność republiki, zgodnie z tradycją klasyczną, decydować miała o wolności jednostek, która nie była przeciwstawiana państwu, jak będą zakładać teorie nowożytne, lecz możliwa jedynie w wolnym państwie.

Machiavelli jest jednocześnie kontynuatorem stylu myślenia, który od czasów antycznych poprzez średniowiecze opierał się na uznaniu pierwszeństwa praw i interesów wspólnoty (państwa) dla jej przetrwania. Środki służące owemu przetrwaniu były czymś drugorzędnym, wypracowywanym w toku dyskusji konstytucyjnej[230]. Dla zachowania wolności we wspólnocie obywatelskiej, oprócz

[227] N. Machiavelli, *Rozważania...*, I.5, s. 26.

[228] *Tamże*, I.49, s. 118.

[229] *Tamże*, II.2, s. 175.

[230] Por.: J. Coleman, *A History of Political Thought: From the Middle Ages to the Renaissance*, Oxford–Malden (Mass.) 2000, s. 249.

mieszanej formy rządu, zasadnicze znaczenie miało więc także uznanie polityki, interesu państwa oraz jego celów za wyższe od celów jednostek związanych powinnościami, spośród których najważniejsze były obowiązki wynikające ze statusu obywatelstwa. Jednakże Machiavelli był zarazem świadom, że w sytuacji, gdy republika wstrząsana jest wewnętrznymi konfliktami, podziałami i korupcją, nawet najlepsze prawa są w niebezpieczeństwie, jeżeli nie znajdzie się mądry władca wyposażony w taką władzę, przy użyciu której wymusi podległość i szanowanie praw gwoli uzdrowienia społeczeństwa[231]. Aby zachować wolność we wspólnocie, konieczne może się więc okazać zaprowadzenie raczej rządów monarchicznych aniżeli republikańskich, które zagwarantowałyby nadrzędny cel wspólnoty, czyli jej ład i stabilność. Mądry książę, działający w sytuacji wyznaczonej sprzecznościami stojących w konflikcie interesów i woli jednostek, miał ustanawiać instytucje chroniące życie i własność poddanych, sprzyjające ich rozwojowi oraz szanujące odrębne sfery organizacji społecznej. Machiavelli zdaje się więc sugerować, że pomyślność republiki czy monarchii nie ma ostatecznie zasadzać się na tym, iż są one rządzone przez mądrego księcia, lecz na tym, że ustanawia on takie prawa, które zapewniają ład wspólnocie także po jego śmierci[232]. Książę postrzegany jest więc jako narzędzie wspólnoty, przyczynia się bowiem do przywrócenia ładu i stabilności. Najbardziej charakterystyczne w ujęciu Machiavellego jest zatem jego przekonanie, że władza polityczna ma być gwarantem trwałości ładu politycznego, zabezpieczeniem przed rozkładem i dominacją partykularnych interesów jednej klasy. Podstawa ładu została więc umiejscowiona w sferze tego, co polityczne. Prawdziwie wolny miał być taki rząd, który podlega prawu oraz któremu towarzyszą porządek (*ordini*) i rozwiązania instytucjonalne gwarantujące społeczną stabilność.

Muszę jednak dodać w tym miejscu, że w ujęciu szesnastowiecznych włoskich autorów trwałość republiki miała zależeć zarówno od charakteru jej obywateli, jak i od trwałości i stałości jej instytucji i praw. Wolnościowy i praworządny ład republikański, jak dowodzą liczne przykłady omawiane w *Rozważaniach*, może ulec zepsuciu z wielu powodów, u Machiavellego charakterystyczne jest jednak podkreślenie, że zły obywatel może zaszkodzić republice dopiero wtedy, „gdy zagnieździło się w niej zepsucie"[233]. Największym zagrożeniem dla republiki było osłabienie zasady rządów prawa, gdy bowiem republiką zaczynają rządzić ludzie, a nie prawa, fundamenty jej ładu są zachwiane, co otwiera drogę wszelkiej uzurpacji i osłabia ducha obywatelskiego[234]. Od XIII wieku konstytucjonalizm w jego

[231] N. Machiavelli, *Rozważania...*, I.17, s. 136.

[232] *Tamże*, I.11, s. 48.

[233] *Tamże*, III.8, s. 281.

[234] O przenikliwości Machiavellego świadczy poniższa konstatacja, która powinna była stać się ostrzeżeniem także dla polskich statystów XVI wieku, pośród których nie brakło autorów równie przenikliwych, choć niekoniecznie do rozważań Machiavellego się odnoszących: „Pragnąc zatem zagarnąć władzę w republice i narzucić jej jarzmo niewoli, należy odczekać, aż zepsucie, które się w niej zalęgło, powoli, pokolenie po pokoleniu, doprowadzi ją do chaosu; los taki

wczesnej, przednowożytnej formie opierał się na idei prawego porządku instytucjonalnego, który Machiavelli charakteryzował następująco: dobre prawa to takie, które przetrwały osoby, które je ustanowiły[235]. Był to konstytucjonalizm w rozumieniu instytucji, które same w sobie stanowiły o sile państwa jako zdolne do powstrzymania i utrzymania w karbach interesów frakcji sprzecznych z dobrem publicznym i mu zagrażających. Tak rozumiana „konstytucja" traktowana była jako strażnik wolności. Wielkość Florencji przypisywał Machiavelli jej instytucjom politycznym i militarnym, „dzięki którym Florentczycy utwierdzili swą wolność"[236]. Źle urządzone instytucje obarczał odpowiedzialnością za stworzenie zagrożenia dla wolności, które pojawia się zawsze wtedy, gdy prawa, ustawy i sposoby rządzenia nie zostały poddane wymogom wolnego ustroju, lecz ambicji dominującej frakcji[237]. W swojej propozycji reformy konstytucyjnej, która miałaby zostać przeprowadzona we Florencji, Machiavelli wskazywał też, że główne instytucje – Signoria i Collegi – winny być przekształcone tak, by urzędy publiczne sprawowane były przez najmądrzejszych i cieszących się największym poważeniem obywateli miasta[238]. Zaprzeczeniem *vivere civile* miała być nie hierarchia sama w sobie, lecz hierarchia konstruowana niewłaściwie, nie ze względu na zasługę wynikającą z kierowania się w działaniu publicznym obywatelską cnotą, lecz z uwagi na status materialny i przynależność do warstw wyższych[239].

Machiavelli, który z podziwem odnosił się do republiki rzymskiej, był przekonany, że historia się powtarza, a natura ludzka pozostaje taka sama, dlatego też uważne studiowanie dziejów, w szczególności dziejów Rzymu, pozwala na znalezienie klucza do zrozumienia każdej sytuacji politycznej. Francesco Guicciardini, autor *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli sopra la prima Deca di Tito Livio*, miał większe zaufanie do człowieka, mniejsze zaś do metody Machiavellego przyjmującej rzymski model rządów mieszanych. Jego własne przekonania skłaniały go do uznania za właściwy ładu politycznego, w którym rządzi

z pewnością jej nie ominie, jeżeli – jak wspomnieliśmy wyżej – nie dokona się w niej odnowa dzięki zbawiennym przykładom oraz odpowiednim ustawom", N. Machiavelli, *Rozważania...*, III.8, s. 283.

[235] *Tamże*, I.11, s. 48.

[236] Tenże, *Historie florenckie*, przeł. K. Estreicher, Warszawa 1990, s. 72.

[237] „Najgorsze ze wszystkiego to fakt, że widzi się, jak prowodyrzy i przywódcy frakcji swe zamiary i cele oblekają w piękne słowa; bo wszyscy oni są wrogami wolności i działają na jej szkodę pod pozorem bronienia jej czy to w imieniu patrycjatu, czy to jako przedstawiciele ludu. Nagrodą zwycięstwa nie jest dla nich sława z wyzwolenia miasta, ale zadowolenie, że wynieśli się nad innymi i przywłaszczyli sobie ich władzę. A po osiągnięciu tego celu nie ma dla nich dostatecznie okrutnej zbrodni, podłej czy chciwej, której by nie ważyli się popełnić. Toteż prawa i postanowienia są wydawane nie dla celów publicznych, ale dla ich własnego użytku. Wojna, pokój, przymierza zawierane są nie z myślą o wspólnej chwale, ale dla zaspokojenia tych niewielu", *tamże*, III.5, s. 143.

[238] Tenże, *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurenti Medices*, [w:] tenże, *Arte della guerra e scritti politici minori*, a cura di S. Bertelli, Milano 1951, s. 269.

[239] Tenże, *Rozważania...*, III.25, s. 321-322.

nieliczna grupa obywateli zdolnych do troski o dobro publiczne. Opowiadał się za republiką, w której dominującą rolę odgrywają optymaci, nie wierząc w zdolność ludu do kierowania samym sobą. Nie miał wszak wątpliwości co do tego, że mieszana forma rządu, który tworzą monarcha, optymaci i lud, jest trwalsza i stabilniejsza niż któraś z tych trzech form wzięta z osobna, szczególnie gdy zmieszano je w taki sposób, iż zachowane zostały dobre cechy każdego z tych ustrojów, a uniknięto cech złych. Rozważając zalety i wady ustroju monarszego, sugerował, że najlepszym rozwiązaniem pozwalającym uniknąć niebezpieczeństw związanych ze wstąpieniem na tron złego władcy jest monarchia elekcyjna, wybór, a nie dziedziczność[240]. Król raz wybrany nie powinien być odwoływany, ale też jego władza powinna być ograniczona, tak iż o niczym, poza rzeczami o bardzo małym znaczeniu, nie mógłby decydować sam. Władza wykonawcza spoczywałyby w jednych rękach – co stanowi zaletę monarchii jako takiej – zarazem jednak niebezpieczeństwo tyranii zostałoby zażegnane, w rękach władcy bowiem nie spoczywałaby władza absolutna, lecz ograniczona[241]. Guicciardini odwoływał się do wzorca weneckiego raczej niż spartańskiego czy rzymskiego. To w republice Wenecji doża był wybierany dożywotnio i posiadał ściśle ograniczoną władzę. Zaletą rządów ludowych, republiki, w której lud współrządzi, miała być trwała zapora przed tyranią, w takim bowiem ustroju, jeśli był dobrze ustanowiony, rządzić miały prawa, a nie ludzie, a właściwym celem wszystkich decyzji była dbałość o dobro wspólne. Jednakże ignorancja ludzi, stwierdzał Guicciardini, czyniła taki ustrój niekorzystnym, bo ważne decyzje nie mogą przecież zależeć od woli tych, którym nie dostaje mądrości i wiedzy. Każda republika, która pozostawia ludowi decydowanie w ważnych sprawach, miała więc być skazana na niestabilność, na nieustanne zmiany dokonywane wedle kaprysu rządzących, a z czasem stawać się zagrożeniem dla wolności. Wzorzec wenecki sugerowałby więc, że republika może się udać jedynie wtedy, gdy jest w niej przewaga czynnika arystokratycznego, gdy o treści podejmowanych decyzji w pierwszej kolejności decydują możni obywatele, przedstawiając jednak każdorazowo stanowione przez siebie prawa do zatwierdzenia ludowi. Inną bowiem rzeczą, dowodził Guicciardini, jest mówić, kto ma mieć władzę, możni czy lud, inną zaś rzeczą jest stwierdzać, wtedy gdy jedni i drudzy mają udział w rządzeniu, gdzie spoczywa szczególna odpowiedzialność i troska o ochronę wolności, złożona w rękach urzędników, ludu bądź możnych[242]. Dlatego też najlepszym rozwiązaniem wydawał się rząd mieszany, zapewniający ochronę wolności oraz równowagę społeczną, która nie miała polegać na wyostrzeniu różnic między ludem a szlachtą, lecz na przypisaniu większego udziału w rządzeniu tym, którzy są lepiej do tego przygotowani, bardziej bowiem dostaje im rozsądku i właściwych cech charakteru[243]. Mniejsza liczba rządzących

[240] F. Guicciardini, *Considerations on the „Discourses" of Machiavelli*, [w:] tenże, *Selected Writings*, ed. C. Grayson, transl. by M. Grayson, London–New York 1965, s. 64.

[241] *Tamże*.

[242] *Tamże*, s. 70.

[243] *Tamże*, s. 71.

zapewniać miała większą jedność, skuteczność i porządek; „tam, gdzie jest tłum, tam pojawia się zamieszanie, tam, gdzie zderza się wiele umysłów formułujących różne sądy, różne idee, tam nie może być ani rozumnego dyskursu, ani dobrze popartej decyzji, ani zdecydowanego działania"[244]. Wielość została tu porównana do fal, zmiennych w zależności od tego, skąd wieje wiatr, pozbawionych stałości, zasady ruchu, „w wielości nie ma ani mądrości (*prudentia*), ani stałości"[245].

Kryterium oceny ustroju, którym Guicciardini posługuje się w *Dialogo del reggimento di Firenze*, nie są abstrakcyjne zasady i wartości, lecz skutki, jakie przynosi, to, czy przyczynia się do zapewnienia bezpieczeństwa, pokoju i sprawiedliwości[246]. W jednym ze swoich wspomnień (*Ricordi*) Guicciardini zanotował: *Non credite a costoro che predicano sì efficamente la libertà, perché quassi tutti, anzi non e forse nessuno che non abbia l'obietto agli interessi particulari* („Nie wierzcie tym, którzy z takim zapałem głoszą wolność. Prawie każdy z nich, a być może każdy z nich, ma na względzie swój partykularny interes")[247]. Guicciardini nie zgadzał się z Machiavellim, że republikański Rzym może posłużyć za doskonałą normę, ponieważ ograniczenia wynikające z danego kontekstu społecznego, historycznego i politycznego państw dążących do ustanowienia republiki zawężają możliwość jej zastosowania; podejście to wydaje się w wielu miejscach bardziej realistyczne niż stanowisko Machiavellego[248]. Athanasios Moulakis określił teorię Guicciardiniego mianem realistycznego konstytucjonalizmu *avant le mot*, którego celem było wypracowanie podstaw właściwie urządzonego ciała politycznego, ale nie w oparciu o ostateczne zasady normatywne, lecz raczej konkretne instytucje i procedury zdolne do zabezpieczania i realizacji ogólnie pojętych interesów. Uczestnictwo w życiu politycznym wynikałoby nie z *telos* wspólnoty politycznej, czyli naturalnego dążenia do realizacji dobra wspólnego, lecz z ambicji i kalkulacji; natura wprawdzie skłania istoty ludzkie do życia w społeczeństwie, ale rząd jest sztucznym urządzeniem. Ład publiczny daje możliwość praktykowania cnót takich jak rozsądek i uczciwość, realizacja cnót nie jest jednak jego właściwym celem[249]. Główne instytucje republiki, senat i rada ludowa, czerpać miały swoją legitymację nie z rozumu, lecz z woli, co w oczywisty sposób miało wynikać z podobieństwa między duszą ludzką a duszą państwa. Chcenie (wola) i deliberacja (rozum) zostają rozróżnione i przypisane są im różne miejsca, zarówno w duszy, jak i w państwie, w którym jedność nie zależy od uargumentowanej racji odsłaniającej to, co rozumne, ale od wspólnoty woli chronionej przed niebezpieczeństwem zmiennej opinii. Odchodząc w ten sposób od założeń obywatelskiego

---

[244] *Tamże*, s. 104.

[245] *Tamże*. Por.: J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment...*, s. 485. W Polsce w tym samym okresie podobne stanowisko zajmował Krzysztof Warszewicki.

[246] F. Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini...*, s. 277.

[247] F. Guicciardini, *Ricordo 66*, [w:] tenże, *Ricordi*, introduzione di M. Fubini, premessa al testo a bibliografia di E. Barelli, Milano 1977, s. 76.

[248] Por.: J. P. McCormick, *Machiavelli against Republicanism...*, s. 619-620.

[249] A. Moulakis, *Republican Realism in Renaissance Florence...*, s. 22.

humanizmu, Guicciardini przedstawiać miał drogę do wyraźnie nowożytnego republikanizmu, zrywającego ostatecznie ze światem średniowiecznych form społecznych, politycznych i prawnych[250].

Zasada ładu politycznego, jaka wyłania się z rozważań włoskich humanistów prezentujących realistyczne podejście do rzeczywistości politycznej, choć niestroniących od odwoływania się do idealnego wzorca dostrzeganego w ustroju mieszanym i zapewnianej przezeń równowadze, to dynamiczne ekwilibrium[251]: „Jeśli się zważy, jakim nieszczęściem dla republiki lub monarchii bywa zmiana rządów bądź monarchy, wywołana nie zewnętrznymi wypadkami, lecz kłótniami obywateli, a przecież wiemy, iż nawet małe zmiany rujnują najpotężniejsze dotychczas państwo, to dopiero można łatwo i w pełni wyobrazić sobie, ile wówczas przecierpiały i Włochy, i inne prowincje rzymskie. Zmieniały się wtedy nie tylko rządy i monarchowie, ale również wraz z nimi zmieniały się także prawa, obyczaje, sposoby życia, religie, język, stroje i nazwy"[252]. Należało więc rozstrzygnąć, w jakiej relacji pozostają dobre obyczaje, cnota i dobre rządzenie, tzn. czy charakter poddanych przesądza o dobrych rządach i dobrych prawach, czy – jak zdawał się dowodzić Giovanni Botero – „z dobrego rządu wynikają wszystkie dobre cechy wśród obywateli, które składają się na obywatelskie i cnotliwe życie, (...) wszystkie dobre, szlachetne maniery"[253]. Dlatego też wolne państwa, czyli samorządne republiki, przewyższają te, które podlegają absolutnym władcom.

Choć to Florencja była dla Europejczyków doby renesansu źródłem wiedzy o polityce dzięki dorobkowi humanistów florenckich, w tym przede wszystkim Machiavellego i Guicciardiniego, należy docenić także wkład Wenecji i jej myślicieli politycznych, wśród których na szczególną uwagę zasługują pisma Gaspara Contariniego, Paola Paruty, Enrica Davili oraz Paola Sarpiego. Wydaje się wręcz, że to Wenecja reprezentowała w nowożytnym świecie główne wartości polityczne renesansowego republikanizmu, które za jej pośrednictwem udostępnione zostały reszcie Europy[254]. Tym, co wyróżniało weneckich myślicieli i co zjednywało im sprzymierzeńców wśród gallikanów i protestantów, był manifestowany przez nich sekularyzm w podejściu do spraw politycznych; choć byli osobami wierzącymi, to świadomie rezygnowali z odwoływania się do jakiejkolwiek metafizyki, do całościowej wizji jakiegoś naturalnego porządku rzeczy, który staje się podstawą także ładu politycznego. Cechowała ich niechęć do wszelkich systemów spekulatywnych, szukających jedności zarówno w porządku wartości, jak i doświadczenia i ją narzucających. W tym podejściu włoscy, i to nie tylko weneccy, humaniści są już na wskroś autorami nowożytnymi i oddalają nas od dorobku antycznego,

[250] *Tamże*, s. 19.

[251] W. Bouwsma, *Venice and the Defense...*, s. 17.

[252] N. Machiavelli, *Historie florenckie*, I.5, s. 16.

[253] G. Botero, *Relazioni universali* (1591-1598), Venice 1640, s. 764. Zob.: W. Bouwsma, *Venice and the Defense...*, s. 9.

[254] Tenże, *Venice and the Political Education...*, s. 445.

dla którego tego rodzaju wizja jednocząca była czymś kluczowym[255]. Tutaj też pojawia się problem ciągłości tradycji republikańskiej, której korzenie i podstawy wywodzone są z dorobku starożytnego, w tym przede wszystkim Arystotelesowskiego i Cycerońskiego, czyli z pewnej całościowej wizji człowieka i ładu politycznego z tej wizji wynikającego. Ujawnia się to we wrogości autorów weneckich wobec scholastyki oraz dogmatyzmu w ogóle. Przykład takiego stanowiska prezentuje Sarpi krytykujący próby budowania intelektualnego systemu zamykającego człowieka w ścisłych ramach niezależnie od jego faktycznego doświadczenia. Weneckie podejście, może z wyjątkiem prezentującego nie tylko opis, lecz także teorię ładu politycznego Contariniego, ma charakter empiryczny, znajduje wyraz w preferowanej przez tamtejszych myślicieli politycznych formie dialogu wyrażającego różne punkty widzenia, często bez ostatecznej konkluzji[256].

A przecież wenecki republikanizm[257] wyrastał z doświadczenia politycznego miasta-republiki uznanego przez wielu piętnasto- i szesnastowiecznych autorów, nie tylko weneckich, za wzór, za ideał republikańskiej samorządnej wspólnoty politycznej cieszącej się, dzięki wyjątkowej mądrości jej założycieli, trwałością i potęgą, której źródłem były cnota polityczna i ład instytucjonalny, a nie podbój militarny. Mit Wenecji rozpowszechniali humaniści przybywający na studia do Padwy i Bolonii z całej Europy, a więc także z Anglii i Polski[258]. Właściwie odkąd powstała[259], Wenecja, uważana niemal za cud, była miastem wolności, pokoju i stabilności, niedoścignym wzorem dla innych wspólnot politycznych. W odniesieniu do ładu politycznego Wenecji wolność oznaczała zarówno *libertas*, czyli wolne instytucje, szerzej – wolny ustrój będący zaprzeczeniem tyranii, jak i niezależność zewnętrzną, niezależność od innych bytów politycznych. Podobnie jak florenccy humaniści, weneccy patrycjusze lubili porównywać wenecki ład do antycznych republik Sparty, Aten i Rzymu. Piętnastowieczni humaniści poczęli ujmować ustrój wenecki jako doskonały przykład rządu mieszanego złożonego z trzech elementów odpowiadających czynnikowi monarchicznemu, arystokratycznemu i demokratycznemu, reprezentowanych przez trzy kluczowe instytucje władzy: dożę, senat i Consiglio Maggiore; ujęcie to inspirowało republikanizm w Europie aż po wiek XVIII. Wyobrażenie weneckiego ustroju mieszanego po raz pierwszy zostało naszkicowane prawdopodobnie przez Piera Paola Vargerio

[255] Zob. w szczególności: P. Paruta, *Della perfezione della vita politica*, [w:] tenże, *Opere politiche*, a cura di C. Monzani, Firenze 1852, s. 447-448.

[256] Zob.: W. Bouwsma, *Venice and the Political Education...*, s. 447.

[257] O specyfice ustroju Wenecji pisali najwięksi weneccy humaniści, których pisma, w szczególności pisma Contariniego, znane były w tym czasie w całej Europie. Tutaj także, tak jak we Florencji, w Rzeczypospolitej i Anglii, doświadczenie empiryczne stawało się punktem wyjścia republikańskiej teorii politycznej. Przybliżenie weneckiej konstytucji i odnoszącej się do niej teorii politycznej pozwala lepiej zrozumieć owo zafascynowanie Wenecją, jakie panowało w Polsce w XVI wieku.

[258] Zob.: F. Gilbert, *The Venetian Constitution...*, s. 465.

[259] Oficjalna data założenia Wenecji to rok 421. Okres istnienia Republiki Weneckiej datuje się na lata 697-1797 (od ustanowienia urzędu doży do upadku republiki).

(starszego) w *De republica veneta fragmenta*, w której stwierdzał: „*Venetorum respublica optimatum adninistratione regitur. Quod genus civilitatis graeco vocabulo aristocartiam licet appellare. Quae inter regium popularemque principatum media est. Hec vero tanto est etiam melior quod, quoniam utrique laudabilium extremorum participat, ex omni genere laudabilis recte politiae. Simul commixta est*"[260] („Republiką Wenecjan rządzi szlachta sprawująca urzędy. Taki rodzaj państwa należy określić grecką nazwą «arystokracja» jako formę pośrednią między królestwem a panowaniem ludu. Arystokracja zaś wyróżnia się na swoją korzyść tym, iż ma udział w obu skrajnościach, które same w sobie są przecież godne pochwały, iż składa się ona jednocześnie z obu poprawnych i godnych pochwały form, jakie państwo może zasadniczo przyjąć"). Scharakteryzował on więc Wenecję jako arystokrację, ale z dodatkiem elementów monarchicznego i demokratycznego, podobnie jak Francesco Barbaro[261]. Wielu autorów w owym czasie uważało jednak Wenecję albo za arystokrację, albo za połączenie oligarchii i demokracji, czyli odpowiednik Arystotelesowskiej politei[262].

O ile we Florencji ważny był element demokratyczny – urzędników powoływano przez losowanie, o tyle w Wenecji dominował element arystokratyczny – urzędy obsadzane były na drodze wyboru połączonego z losowaniem. Jeżeli jednak uznamy, że któryś z elementów składowych ustroju mieszanego dominuje, nie będzie to już ustrój mieszany w czystej postaci, gdzie zachowana jest doskonała równowaga tych trzech elementów. Przykład Wenecji pokazywał, że chodzi raczej o właściwe zmieszanie, o właściwy charakter rządzących i rządzonych oraz o doskonałe ekwilibrium instytucjonalne. W Wenecji ustrój mieszany był czymś trwałym, trwałym osiągnięciem, ucieleśnieniem Arystotelesowskiej koncepcji, we Florencji na początku wieku XVI idea ustroju mieszanego stanowiła broń w walce politycznej. Donato Giannotti, którego dzieło *Libro della Repubblica de' Viniziani* (1540)[263] zalicza się do korpusu literatury politycznej Wenecji, ustrój wenecki traktował bardziej instrumentalnie, jako model dający się zastosować w jego rodzimej Florencji, i uznawał, że zapewnia on trwały ład, którego brakowało Florencji, co więcej, umożliwia przewagę czy to elementu arystokratycznego, jak w Wenecji, czy też demokratycznego, nie tracąc nic ze swojej istoty[264].

Choć ustrój Wenecji w większym stopniu zbliżał się do modelu republiki arystokratycznej niż do klasycznego zrównoważonego ustroju mieszanego, o jakim traktował Polibiusz, to trzeba odnotować istotną różnicę między patrycjatem weneckim, wenecką *nobilita*, a innymi arystokracjami w Europie. Na różnicę tę wskazywał np. Machiavelli, podkreślając, że „szlachta wenecka jest szlachtą nie

---

[260] P. P. Vergerii senioris, *De republica Veneta fragmenta* (ok. 1400), ed. E. A. Ciconia, Venecia 1830, s. 11. Zob. też: Q. Skinner, *Visions of Politics*, vol. 2, s. 127.

[261] F. Gilbert, *The Venetian Constitution...*, s. 468.

[262] Zob.: *tamże*, s. 470-471.

[263] D. Giannotti, *Libro della Repubblica...* Zob. też: J. G. A. Pocock, *Giannotti and Contarini...*, s. 45-87.

[264] J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment...*, s. 273-274.

tyle w rzeczywistości, co z nazwy. Majątek jej oparty jest na handlu i składa się z dóbr ruchomych; nie ma ona wielkich posiadłości ziemskich ani zamków, nie sprawuje sądów nad poddanymi. Słowo «szlachcic» jest w Wenecji jedynie tytułem świadczącym o szacunku i uznaniu i nie ma nic wspólnego z przywilejami, które gdzie indziej szlachcie przysługują"[265]. W ustroju weneckim kategoria ta obejmowała przede wszystkim osoby czynnie uczestniczące w życiu politycznym, aktywnie zaangażowane w służbę publiczną traktowaną nie jako przywilej, lecz obowiązek. Paolo Paruta przedstawiający charakterystykę szlachty weneckiej pod koniec XVI wieku zwrócił uwagę na to, że do szlachty zaliczani byli w Wenecji ci, którzy uczestniczyli w rządzeniu Republiką, czyli mieli prawo wybierać i być wybieranymi na stanowiska publiczne, a więc, można by dodać, byli obywatelami w klasycznej terminologii Arystotelesa. Wenecka arystokracja miała więc służyć państwu, sprawując funkcje w rządzie, w przedstawicielstwie dyplomatycznym, w administracji i marynarce, przejmując niejako całą odpowiedzialność za dobro publiczne. Właściwe spełnianie tej funkcji było uważne w innych krajach Europy za źródło stabilności i pomyślności weneckiej republiki[266]. Contarini zauważał, że możni weneccy, dziedzice swoich wielkich przodków, którzy wielkość ich kraju ustanowili, nigdy nie posiadali tak wielkich ambicji w sprawach ich osobiście dotyczących, jak w odniesieniu do chwały, honoru, dobra i pomyślności ich kraju: „Przodkowie nasi lubowali się nie w próżnej chwale czy ambicji, lecz w trosce o dobro swego kraju i wspólny pożytek"[267]. Zasadą ustrojową, która odróżniać miała Wenecję od Rzeczypospolitej w XVI wieku, była równość wobec prawa, podleganie temu samemu prawu sprawiające, że nikomu nie wolno było krzywdzić człowieka, „choćby z najniższego pochodzącego stanu". Gdyby szlachta, jak zauważał Contarini, pomiatała innymi członkami państwa, wtedy oburzony lud doprowadziłby niechybnie i szlachtę, i rzeczpospolitą do ruiny. Uznając, że wszyscy obywatele są równi wobec prawa, nie zacierał jednak Contarini różnic społecznych i społecznej hierarchii, twierdząc, że interes państwa domaga się wykluczenia warstwy niższej z udziału w rządzeniu i sprawowaniu funkcji publicznych, nie wyklucza ich jednak z życia wspólnotowego[268]. Członkowie tych warstw zrzeszali się w ramach tzw. *scuole*, które spełniały wielorakie funkcje społeczne, poczynając od działalności charytatywnej po spotkania modlitewne i udzielanie

[265] N. Machiavelli, *Rozważania...*, I.55, s. 133. Machiavelli był przekonany, że szlachta szkodzi każdemu państwu, a najbardziej republice, tam więc, gdzie jest liczna szlachta, szczególnie ta, która posiada zamki i władzę nad poddanymi, nie da się ustanowić wolnego ustroju, *tamże*, s. 132. Wskazywałoby to, że w takim społeczeństwie jak polskie w wiekach XVI i XVII nie sposób było ustanowić trwałej republiki, ponieważ szlachta była dominującą grupą społeczną we wspólnocie politycznej i dla niej były zastrzeżone wszystkie urzędy.

[266] W. Bouwsma, *Venice and the Defense...*, s. 58-59.

[267] G. Contarini, *Della Republica et magistrati...*, s. 19. Contarini podkreślał, że doskonałość Wenecji wynikała nie tylko z jej ładu instytucjonalnego, ale także z realizacji celu, jakim było szczęśliwe i dostatnie życie obywateli, do czego walnie przyczyniły się świadczenia na rzecz obywateli, troska o żywność dla ubogich czy walka z chorobami zakaźnymi.

[268] *Tamże*, s. 104-105.

pomocy potrzebującym. W tak zwanych Scuole Grandi funkcje pełnić mogły jedynie osoby nienależące do stanu szlacheckiego.

Contarini zwrócił uwagę na te cechy, które uczyniły państwo weneckie wyjątkowym w porównaniu z innymi ówczesnymi wspólnotami politycznymi, zaliczając do nich posługiwanie się rozumem, praktykowanie cnoty politycznej oraz całkowite utożsamienie się rządzących z rzecząpospolitą, co w praktyce oznaczało poskromienie wszelkich przejawów zepsucia, właśnie dzięki cnotom i rozumowi. Uznawał za właściwą człowiekowi dzielność moralną objawiającą się w życiu praktycznym, życie kontemplatywne zaś za będące poza naszym zasięgiem[269]. Przekonanie to potwierdzał własnym zaangażowaniem w życie praktyczne i służbę publiczną. Pytając o relację rozumu i rzeczypospolitej, stwierdzał, że rządzić powinien rozum wolny od namiętności, co w praktyce oznaczało, że rządzić winno bezstronne prawo, stanowione wedle prawego rozumu, a nie dla zaspokojenia pragnień czy potrzeb tego czy innego człowieka[270]. „Suwerenność powinna być powierzona nie ludziom, lecz prawu"[271]. Konieczne stawało się więc ustanowienia swego rodzaju strażnika i ministra praw, który rządziłby wspólnotą polityczną w zgodzie z zasadą rządów prawa. Co więcej, w swoim opisie konstytucji weneckiej Contarini ukazał prototyp ładu konstytucyjnego, na który składały się następujące zasady: rząd konstytucyjny (oparty na zasadzie rządów prawa), obsadzanie urzędów przez wybór, tajne wybory, rotacja na stanowiskach w najwyższych urzędach[272].

Inne podejście prezentował Donato Giannotti, jego celem było bowiem przedstawienie nie tyle pewnego obrazu trwałego, praworządnego i dobrze urządzonego ładu republikańskiego, jakim była Wenecja, ile raczej modelu, który mógłby znaleźć zastosowanie w jego rodzimej Florencji, który w związku z tym stanowiłby przede wszystkim wzór instytucjonalny. Obeznany z republikańską tradycją Florencji[273] w takim podejściu chciał się posłużyć metodą Arystotelesa, który po-

---

[269] G. Contarini, *Quattro lettere*, pubblicate da A. M. Faroso, Florence 1558, cyt. za: E. G. Gleason, *Gasparo Contarini...*, s. 90.

[270] G. Contarini, *Della Republica et magistrati...*, s. 10.

[271] *Tamże*, s. 12-13. Dzieło Contariniego o rządzie Wenecji realizuje kilka celów; służy opisowi weneckich instytucji i urzędów, ma znaczenie pedagogiczne, odwołuje się bowiem do weneckiej przeszłości dla zilustrowania filozoficznych podstaw republikańskiej formy rządów, wskazuje też na potrzebę reform, które zapewniłyby Wenecji należne jej miejsce w zmienionej bardzo Europie. Contarini wierzył, że Wenecja może sporo wnieść do współczesnej mu europejskiej kultury i myśli politycznej. Jego traktat nie jest ani utopią, ani wiernym wizerunkiem, ale połączeniem opisu i ideału, tego, co empiryczne, z tym, co normatywne, by otrzymać w rezultacie portret dobrego i sprawiedliwego rządu, E. G. Gleason, *Gasparo Contarini...*, s. 113. Zob. też: Z. S. Fink, *Classical Republicans...*, s. 39.

[272] Te fundamentalne zasady konstytucjonalizmu zostały przejęte w XVII wieku przez Jamesa Harringtona, a za jego pośrednictwem przez amerykańskich ojców założycieli. Można więc powiedzieć, że Contarini poprzez model wenecki wywarł pośredni wpływ na rewolucję amerykańską i nowożytne pojęcie republiki.

[273] Giannotti jest też autorem dzieła *Della repubblica fiorentina* wydanego w 1530 roku. Zob.:

dejmował empiryczną analizę ustrojów mu współczesnych i z niej wyprowadzał wnioski o naturze ogólniejszej, teoretycznej. Zamiast więc szukać wzorca ustroju u autorytetów starożytnych, w tym u samego Arystotelesa, Giannotti kieruje swoją uwagę na praktykę ustrojową współczesnej Wenecji. Uznany przez Jamesa Harringtona za autora najdoskonalszego opisu Rzeczypospolitej Weneckiej[274], a przez Pococka za intelektualnego spadkobiercę Machiavellego i ostatniego głównego przedstawiciela florenckiej tradycji republikańskiej[275], Giannotti jest autorem bardziej akademickim niż Machiavelli czy Guicciardini, choć nie dorównuje im wielkością i sławą. W jego opisie Wenecji dominuje analiza instytucjonalna dotycząca np. roli Consiglio Grande czy procesu wyborczego, w dużej mierze mechanicznego, którego wady dostrzegał Guicciardini, uznający, że liczy się nie tyle racjonalność decydowania o tym, co przyczynia się do dobra publicznego, ile troska o dobro publiczne komunikowane innym w akcie wyboru[276]. Dobry ład rzeczypospolitej miał wykształcać dobrych ludzi, a cnota moralna miała wykształcać cnotę obywatela[277]. Autorem weneckim i zwolennikiem rządów mieszanych był także Paolo Paruta. W dziele *Della perfettione della vita politica* (1579) wskazywał, że najwybitniejsze państwa europejskie przyjęły albo mieszaną formę rządów, albo formę do nich zbliżoną, i uznawał, że „w szczególności królestwo francuskie i hiszpańskie, a przede wszystkim Polska i Anglia nie są prostymi prawdziwymi monarchiami, bo nie można twierdzić, jakoby wszystko było w nich zależne od swobodnej woli jednostki, bowiem każdy ma tam pewien udział w rządzeniu określony prawami, których przestrzeganie zaprzysięga król przy obejmowaniu rządów"[278]. Nie tylko więc Wenecja, ale i Polska zyskała w XVI wieku opinię dobrze urządzonej rzeczypospolitej, państwa o ustroju raczej republikańskim niż monarchicznym, jak zauważał ówczesny pisarz katolicki Giovanni Botero, autor słynnych *Relazioni universali*, zauważając, że szlachta w Polsce posiada nie tylko silną władzę na sejmach, ale i wybiera króla, pomniejszając za każdym razem jego władzę, władza posłów ziemskich zaś jest niemal równa władzy trybunów[279].

Wpływ traktatu Contariniego i przedstawionego w nim modelu weneckiego ustroju mieszanego uwidocznił się w angielskich rozważaniach ustrojowych już w pierwszej połowie XVI wieku. Idea rządu mieszanego określanego w języku angielskim mianem „konstytucji mieszanej" (*mixed constitution*) była obecna zarówno w *Dialogue* Starkeya proponującego przekształcenie angielskiej monarchii

F. Gilbert, *The Date of the Composition of Contarini's and Giannotti's Books on Venice*, „Studies in the Renaissance" 1967, Vol. 14, s. 172-84.

[274] J. Harrington, *Preliminaries to The Commonwealth of Oceana*, [w:] tenże, *The Oceana and Other Works*, Dublin 1737, s. 37.

[275] J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment...*, s. 272.

[276] Zob.: J. Harrington, *The Oceana...*, s. 118.

[277] Por.: A. Riklin, *Einfürung*, [w:] D. Giannotti, *Die Republik Florenz*, Hrsg. und eingel. von A. Riklin, München 1997, s. 49.

[278] P. Paruta, *Della perfettione...*, s. 309.

[279] G. Botero, *Relatiae powszechne*, przeł. Paweł z Łęczycy, Kraków 1609, s. 46. Zob. też: S. Kot, *Rzeczpospolita Polska w literaturze politycznej Zachodu*, Kraków 1919, s. 13-15.

w ustrój mieszany, w którym król pochodziłby z wyboru na wzór weneckiego doży, jak i w *A Shorte Treatise of Politike Power* Johna Poneta (1556), odwołującego się do teorii ustroju mieszanego, by przeciwstawić się „tyranii" Marii Tudor, a wreszcie we wspomnianym już dziele Thomasa Smitha zatytułowanym ambiwalentnie *De Republica Anglorum*, przedstawiającym opis ustroju Anglii za panowania Elżbiety I[280]. Smith nie podejmował się wypracowania koncepcji idealnej rzeczypospolitej na wzór Platona czy More'a, lecz przyjął cel skromniejszy, chciał opisać Anglię w roku 1565, jej ustrój i instytucje, zakładając, że opis ten mógłby służyć porównaniu z innymi wspólnotami politycznymi, a tym samym pozwolić przekonać się, „kto wybrał słuszniejszy, właściwszy i lepszy sposób rządzenia zarówno w czasie wojny, jak i pokoju". Dzieło to, posługujące się Arystotelesowskim kategoriami politycznymi oraz Polibiuszową kategorią ustroju mieszanego, przywołujące przykład Rzymu traktowanego jako pewien paradygmat ewolucji ustroju, miało służyć zarówno uczonym badaczom, jak i doradcom i dyplomatom pozostającym na służbie monarchy (Smith pełnił każdą z tych funkcji)[281]. Przywołując Arystotelesowską typologię ustrojów, podkreślił, że właściwie nie ma czystych ustrojów, spotykamy prawie wyłącznie ustroje mieszane, trzeba tylko wskazać w każdym przypadku na element, który w nich dominuje. Anglia miała więc być mieszaną monarchią (*mixed monarchy*)[282], który to termin będzie stosowany

[280] Q. Skinner, *Political Philosophy*, s. 446. W XVII wieku wpływ ten będzie najwyraźniej widoczny w dziele Jamesa Harringtona *The Oceana* (1656), za którego pośrednictwem model ładu weneckiego będzie oddziaływał na amerykańskich ojców założycieli. Z większym jeszcze zapałem do koncepcji ustroju mieszanego odwoływano się w tym czasie we Francji, poczynając od *Institutio Christianae religionis* Jana Kalwina (1536). W ostatnim rozdziale zawarł ostrożną teorię konstytucji mieszanej, w ramach której pochodzący z wyborów przedstawiciele mieliby osłabiać władzę króla i stać na straży wolności ludu. Namysł ten był kontynuowany przez hugenotów w przedstawionej po masakrze nocy św. Bartłomieja teorii oporu wobec tyranii zaprezentowanej przez François Hotmana w jego *Francogallii* (1573) oraz w anonimowym dziele *Vindiciae contra tyrannos* (1579), które spotkało się z odzewem zarówno w Anglii końca XVI wieku, jak i w Polsce. Odpowiedzią na te wystąpienia sprzeciwiające się rządom nieograniczonej monarchii było niezwykle wpływowe dzieło Jeana Bodina *Six livres de la république* (1576, wyd. pol. *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*), wydane w rok po *Vindiciae*, zrywające z teorią ustroju mieszanego, przynoszące uzasadnienie suwerenności monarchy stojącego ponad prawem stanowionym i ograniczanego tylko prawem boskim i naturalnym. Bodin odrzucił idee republikańskie zarówno Florencji, jak i Wenecji, uznając za absurdalną teorię współdziałania trzech elementów w ramach ustroju mieszanego, głosząc, że suwerenność jest niepodzielna i nie może być reprezentowana, może być bowiem uosobiona tylko w jednym ciele, w osobie monarchy, który nie potrzebuje zgody poddanych na stanowione przez siebie prawo i wydawane przez siebie decyzje. Zob. szerzej: B. Szlachta, *Konstytucjonalizm czy absolutyzm? Szkice z francuskiej myśli politycznej XVI wieku*, Kraków 2005.

[281] P. Kewes, *Monarchy, Constitutional Change, and the Example of Ancient Rome*, [w:] taż, *Translations of State: Ancient Rome and Political Culture of Elizabethan England*, Oxford (maszynopis, w przygotowaniu do druku).

[282] Ustrój mieszany przypisywał Anglii w tym czasie także biskup Aylmer. Zob.: J. Aylmer, *An Harborow for Faithfull and Trewe Subiectes*, Strasborowe 1559, k. H3 n. Aylmer głosił zasadę rządów prawa i uważał, że w Anglii panuje mieszana forma rządów, w której wspólnota

także na opisanie polskiej monarchii XVI wieku. Podobnie jak inni autorzy tego okresu (np. Guicciardini we Włoszech, a Goślicki i Frycz Modrzewski w Polsce), Smith nie postrzegał ustroju Anglii opartego na równowadze między trzema czynnikami, królową, możnymi i ludem, jako struktury niezmiennej, lecz jako taką, która wymaga naprawy będącej świadomym i zamierzonym procesem[283]. Przestrzegał zarazem przed nagłą zmianą: „wpływanie na zmianę praw i rządu oraz nieposłuszeństwo władzy lub zasadom jest zawsze sprawą wątpliwą i niosącą ryzyko"[284].

Musimy jednak pamiętać, że o ile w Wenecji i Florencji dominowało przywiązanie do ustroju mieszanego o charakterze republiki, mniej lub bardziej arystokratycznej czy mniej lub bardziej demokratycznej, ale jednak nie monarchicznej, o tyle w przypadku zarówno Anglii, jak i Polski mamy do czynienia z ustrojem mieszanym, w którym istotny jest moment monarchiczny uosobiony bądź to w osobie monarchy dziedzicznego, bądź elekcyjnego; nie jest nim już ciało zbiorowe, lecz jednostka, władca, czyli ten, którego myśliciele klasyczni obawiali się najbardziej ze względu na groźbę tyranii. Uzasadnienie władzy i suwerenności monarchy jako zwornika wspólnoty znajdujemy u Elyota, przekonującego, że ład wymaga, by na czele wspólnoty ludzi stał jeden, a nie grupa lub wielość, to bowiem mogłoby doprowadzić do chaosu i trwałego zaburzenia naturalnego porządku. Uznanie monarchii za właściwy ustrój wynika tu niejako z naturalnego porządku rzeczy będącego dziełem Boga, a nie człowieka; zarówno arystokracja, jak i demokracja narażone są na niebezpieczeństwo partykularyzmu, nie gwarantują ani zachowania ładu, ani troski o dobro wspólne, w grupie lub w wielości zawsze bowiem znajdą się tacy, którzy postępować będą dla własnej korzyści, a na szkodę poddanych i ich dobra, psując tym samym ustrój[285]. Elyot obawiał się więc przede wszystkim zepsucia, na które monarchia miała być narażona w najmniejszym stopniu, ten bowiem, kto stoi już najwyżej w hierarchii, nie musi o nic zabiegać, a jedynie właściwie wykorzystywać mądrość i zdolności, jakimi jest obdarzony. Przywołując przykład starożytnych greckich miast oraz Rzymu, które postanowiły rządzić się w oparciu o „obraźliwą" zasadę równości, a także współczesnych mu miast włoskich, Genui i Florencji, Elyot dowodził, że w żadnym z tych przypadków nie udało się zachować pokoju i ładu ani powstrzymać podziału na frakcje, ponieważ

ogranicza poczynania władcy, bo jej rząd nie jest wyłącznie monarchią, „lecz posiada formę uwzględniającą wszystkie trzy [formy czyste, czyli monarchiczną, arystokratyczną i demokratyczną – D.P.-R.], w których tkwi lub powinno tkwić coś, co stanowi władzę". To „rządy prawa" ustalone „zadawnioną konstytucją królestwa" miały decydować o tym, że władca nie rządzi sam, nie podejmuje arbitralnych decyzji bez udziału senatu i gminy (*commons*) i musi się liczyć także z ograniczeniami instytucjonalnymi, z pozycją sędziów sądów królewskich, sędziów pokoju i innych urzędników, tj. kanclerza Korony oraz członków Tajnej Rady i parlamentu. Zob. też: A. N. McLaren, *Political Culture in the Reign of Elizabeth I: Queen and Commonwealth 1558-1585*, Cambridge–New York 1999.

[283] P. Kewes, *Monarchy...*, s. 4.

[284] T. Smith, *De republica Anglorum*, s. 52.

[285] T. Elyot, *The Book...*, II.1, s. 6-7.

zabrakło ciągłości władzy, która może być zagwarantowana tylko tam, gdzie rządzi jeden. Tam, gdzie rządzi wielu, a nie ma czynnika jednoczącego i kierującego, powstało tylko zamieszanie i chaos[286]. To władca, a nie wielość, miał dbać o trwanie rozumnego ładu, a jego rozumne działania miały zachęcać poddanych do naśladowania go, miał on być dla nich wzorem i autorytetem moralnym, na wzór chrześcijańskiego księcia przedstawionego przez Erazma[287]. Naturalny, wpisany w stworzony ład był podział obywateli na warstwy; ci, którzy otrzymali większą zdolność pojmowania, stali wyżej niż ci, u których zdolność ta była mniejsza, zaś utrzymanie owego ładu było konieczne dla zachowania porządku we wspólnocie politycznej gwarantowanego przez władzę z konieczności monarchiczną, bo w ów ład już wpisaną[288]. Przypisanie tak ogromnej roli władzy monarchy uzasadnia nacisk, jaki Elyot kładzie na potrzebę właściwego wychowania zarówno władcy, jak i jego doradców i urzędników, bez których pomocy nie mógłby objąć całości spraw państwa[289]. Źródła, z których czerpie ten autor, są zarówno Platońskie[290], jak i średniowieczne, a więc nie republikańskie, choć w pewnym zasadniczym sensie bliskie temu, co stanowi istotę ładu republikańskiego, czyli wspólnoty politycznej nakierowanej na cel, ale niebędącej już odwzorowaniem wyższego ładu. Podstawą ładu według Elyota była wierność prawu i umowie rozumiana jako podstawa sprawiedliwości konstytuującej rzecz wspólną, o której nie przesądzała forma rządu, lecz treść ładu[291]. Na tle wywodów Elyota łatwo dostrzeżemy elementy nowe, widoczne już u More'a, które zbliżały wielu autorów angielskich do pozycji bliskich orędownikom klasycznych idei republikańskich.

Kluczowe pytanie, jakie należy postawić w związku z tymi różnymi interpretacjami, brzmi następująco: kto należycie rozpoznaje ład i aplikuje jego treść do istniejącej rzeczywistości? Czy, jak chce np. Philip Sidney, jest to władca – monarcha mądry i sprawiedliwy, kierujący się tym, co rozumne, a zatem tym, co słuszne, i realizujący dobro wspólnoty, czy też zdolni do rozpoznania ładu są obywatele, którzy – podobnie jak władca u Sidneya – kierują się mądrością, czyli wskazaniami słuszności i sprawiedliwości, są cnotliwi, stawiają bowiem wyżej dobro wspólnoty politycznej niż dobro własne, partykularne. Jeśli wielość z natury rzeczy zmierza do chaosu, jedyną ostoją ładu staje się władca, a nie samorządna wspólnota polityczna. Republikanie muszą uzasadnić, co przemawia za tym, by to właśnie samorządną wspólnotę polityczną kierowaną przez jej

[286] *Tamże*, s. 10.

[287] Desiderius Erasmus, *Institutio principis Christiani (1516)*.

[288] T. Elyot, *The Book...*, I.2, s. 3.

[289] Twierdzi, że skoro królowie nie mogą rządzić bez pomocy i potrzebują dobrych zarządców i administratorów, niezwykle ważne staje się przygotowanie do tej roli ludzi odpowiednio wykształconych. Elyot proponuje więc ustanowienie ulepszonego systemu edukacji, rozpoczynającego się od edukacji klasycznej, który by służył temu celowi, *tamże*, I.3, s. 13.

[290] J. W. Allen, *A History of Political Thought...*, s. 134. Por.: F. Caspari, *Humanism and the Social Order...*, s. 114-15. Thomas Starkey uznawał jeszcze niezmienny ład ustanowiony przez Boga za zasadę, z którą miał korespondować porządek polityczny.

[291] T. Elyot, *The Book...*, s. 258.

najbardziej cnotliwych obywateli uznać za władną do kierowania się wymaganiami ładu i umiejącą je rozpoznawać; w jakiej mierze ustrój mieszany i współdziałanie trzech czynników władczych przyczynia się do zachowania ładu, a wpierw rozpoznania jego treści. Powstaje bowiem pytanie, czy chodzi tylko o pewną równowagę polityczną i trwałość, jaką ten ustrój zapewnia, czy też o to, że to ten ustrój najlepiej przyczynia się do realizacji celów wspólnoty politycznej. Sidney zwracał uwagę na „fundamentalną niezdolność wielości do podejmowania działań pozytywnych, budujących jedność lub porządkujących jej zachowania"[292], eksponując negatywne następstwa jej poczynań (potęgowanie frakcyjności oraz mnożenie przemocy). Również on może być jednak uznany za zwolennika ustroju mieszanego, obrońcę parlamentaryzmu i monarchistę zarazem. To pokazuje, że na postawione wyżej pytanie niełatwo znaleźć satysfakcjonującą odpowiedź. „Tak jak każdy człowiek posiada ciało oraz duszę [*by whose flourishing and prosperous state both together stand the weal and felicity of man*], tak podobnie w każdej wspólnocie, mieście i państwie istnieje niejako ciało polityczne i inna jeszcze jakaś rzecz, przypominająca ludzką duszę, na której doskonałym rozwoju zasadza się prawdziwa rzeczpospolita (*common weal*). Ciało to, to nic innego jak zbiorowość ludzi, pewna liczba obywateli. Ta rzecz, która przypomina duszę w ciele ludzkim, to porządek cywilny (*civil order*) i prawo polityczne administrowane przez urzędników i rządzących"[293]. Starkey dodawał, że tak jak człowiek zyskuje życie dzięki cnocie duszy i przez nią jest kierowany, tak zbiorowość ludzi w każdym kraju otrzymuje życie obywatelskie (*civil life*) dzięki prawom dobrze stanowionym przez porządnych urzędników i mądrych rządzących. Gdyby ludzie wiedzieli, że kiedy troszczą się o wspólny pożytek, to dzięki temu zarazem przyczyniają się do pożytku własnego, z pewnością nie skupialiby się tak bardzo na interesie prywatnym. *Common weal* winien być celem wszystkich ich działań i zabiegów[294].

W zgodzie z ówczesną tradycją angielską Starkey uznał, że dobre są rządy księcia, ale musi być on i mądry wielce, i cnotliwy, dlatego – i tu idzie pod prąd tej tradycji – dziedziczna monarchia nie jest dobrym ustrojem, najwyższą władzę powinna wspólnota zachować dla siebie, dla wspólnej rady królestwa i parlamentu

---

[292] B. Szlachta, *Monarchia prawa?...*, s. 379-380. Zob.: P. Sidney, *The Countess of Pembroke's Arcadia*, [w:] tenże, *Complete Works*, ed. A. Feuillerat, Vol. 4, Cambridge 1926, I.317, który w wieku XVI głosił będzie, że „Nieskończoność władzy i wiedzy, pozbawionych wszelkich miar dobroci, prowadzić musi z konieczności jedynie do zniszczenia i ruiny", *Arcadia*, I.410. Inaczej niż cytowany wyżej Starkey, Sidney opowiadał się za rządem mieszanym, uznając współdziałanie z monarchą organów, które wykształciły się w konstytucyjnym porządku Anglii, widząc także potrzebę współdziałania różnych warstw społecznych na rzecz dobra publicznego pod kierunkiem monarchy i arystokracji i podkreślając, że rządzący winni troszczyć się o zabezpieczenie tradycyjnych wolności każdego ze stanów, również tych najniższych w hierarchii, będących przecież częścią rozumnego ładu rzeczypospolitej. Zob. też: W. D. Briggs, *Political Ideas in Sidney's „Arcadia"*, „Studies in Philology" 1931, Vol. 28, No. 2, s. 154.

[293] T. Starkey, *Dialogue between...*, s. 55.

[294] *Tamże*, s. 70-71.

tego kraju[295]. Dopóki król jest uosobieniem rozumu, jest „żywym rozumem", czyli jedyną głową i władcą królestwa zgodnie z porządkiem natury, stoi on ponad prawami, ale kiedy król jest uosobieniem pożądań, jest poddanym prawa i winien go przestrzegać, które to przestrzeganie nie jest niczym innym jak prawdziwą wolnością, oznacza bowiem, że nie podlega się niczemu i nikomu oprócz rozumnego prawa. Starkey opowiedział się za monarchią elekcyjną, za wybieraniem władcy według cnót. Dziedziczny władca mający tendencję do zapoznawania cnoty miał się stawać źródłem destrukcji całego ładu[296]. Pod koniec XVI wieku jezuita Robert Persons, odwołujący się do autorów klasycznych, takich jak Cyceron, Liwiusz, Salustiusz i Dionizy z Halikarnasu, przejął zaproponowaną przez Smitha koncepcję Anglii jako ustroju mieszanego, by opowiedzieć się za monarchią elekcyjną i ograniczoną[297]. Wynikało to z przekonania, że ostatecznie to wspólnota winna decydować, kto najlepiej się nadaje do sprawowania władzy mającej służyć dobru i pomyślności całości politycznej, skoro „żaden człowiek nie jest królem ani księciem z mocy natury", lecz każdy król „uzyskuje swoją godność i wyższość jedynie od wspólnoty"[298].

Jeszcze inne uzasadnienie władzy prezentowali myśliciele protestanccy, łączący protestancką teologię z niektórymi wątkami republikańskimi, wskazujący, że faktycznym źródłem władzy i autorytetu jest lud tej władzy poddany. Jako przykład przywołajmy dzieło Johna Poneta *A Shorte Treatise on Politike Power* (1556), w którym wywód na temat władzy politycznej rozpoczyna się od stwierdzenia, że pomimo iż ludzie posiadają rozum, to z racji ich grzesznej natury i zepsucia tegoż rozumu, z racji zarówno moralnej, jak i intelektualnej upadłości będącej następstwem grzechu pierworodnego, ludzie nie mogą się rządzić sami, lecz potrzebują doskonalszego rządcy, który by nimi kierował i którym jest Bóg[299]. Ani rozum Greków, ani Rzymian nie okazał się wystarczający, by ich prowadzić i uchronić przed upadkiem. Dopiero bowiem, gdy ułomny przecież rozum ludzki jest wspomagany przez mądrość Boga i przez nią ograniczany, jego dzieła, włączając w to wspólnoty polityczne, mogą być trwałe. Ład i rządy nad ludźmi zostały ustanowione przez Boga, od którego pochodzą najwyższe zasady dotyczące tego, co powinne, czyli prawo naturalne wpisane w rozum ludzki, wyrażone w dekalogu i w najwyższym przykazaniu nakazującym miłość Boga i bliźniego[300]. Cała sprawiedliwość miała się wywodzić z tego prawa i być właściwą podstawą rządzenia wszystkimi

[295] *„For such prerogative in power granted to princes is the destruction of all laws and policy. This you may see in experience almost every day; for there be few laws and statutes in parliament ordained but by placards and licence obtained of the prince they are broken and abrogate, and so the common weal do little profit"*, *tamże*, s. 100.

[296] *Tamże*, s. 102.

[297] R. Persons, *A Conference abovt the Next Svccession to the Crowne of Ingland*, Antwerpien 1594, s. 22-25.

[298] *Tamże*, Preface, k. B3.

[299] J. Ponet, *A Short Treatise of Politique Pouuer and of the True Obedience which Subjects owe to Kings, and Other Civil Governours* (1556), London 1642, s. 3.

[300] *Tamże*.

ludźmi i jedynym sposobem utrzymania każdej rzeczypospolitej. Zarazem jednak nie Bóg, który jest źródłem ładu normatywnego, lecz człowiek decydować miał o formie rządów, jaką dla siebie ustanawia wspólnota ludzi, rozstrzygając o tym, czy władza stanowienia i egzekwowania prawa ma być powierzona jednemu, grupie czy wielu[301]. Dlatego też w różnych krajach powstały różnorakie ustroje: demokracja, arystokracja, monarchia i ustrój mieszany, który zdaniem wielu okazał się najlepszy, zapewniał bowiem najdłuższe trwanie państwa. Niezależnie jednak od formy rządu, którą lud wybiera lub przyjmuje, to on, a nie rządzący, jest depozytariuszem pochodzących od Boga władzy i autorytetu. Sprawiało to, zdaniem Poneta, że każdy, kto korzysta z przekazanej mu władzy, ostatecznie pochodzącej od Boga jako twórcy ładu, nie może rządzić wedle własnej woli, szczególnie gdy idzie o sprawy powiązane z korzyścią i dobrem wspólnoty; wówczas rządzący nie mogą naruszać praw odnoszących się do tych wartości, „książęta są bowiem ustanawiani po to, by czynić dobro, a nie po to, by czynić zło; by wypleniać zło, a nie powiększać jego rozmiary; by dawać przykład, dobrze czyniąc, a nie pomnażać zło, by chronić dobra i pożytek poddanych, a nie naruszać je i niszczyć"[302]. Bez względu jednak na ustrój każde państwo zmierzać miało do jednego celu, którym jest „utrzymanie sprawiedliwości, dobrobyt i pożytek całości, a nie tylko władcy i rządzących"[303]. Jeżeli więc mądrość polega na rozpoznawaniu zasad najwyższego prawa i zasad ładu ustanowionego wraz z owym prawem dla człowieka przez Boga, to dopóki rządzący ową mądrością się kierują, dopóty ład polityczny zostaje utrzymany, a cel wspólnoty politycznej jest realizowany; gdy zaś mądrość ta przestaje odgrywać rolę kierowniczą w państwie, przekształca się ono w tyranię, która jest skutkiem zepsucia ładu. Dla Elyota oczywiste było, że choć najbardziej zgodna z owym ładem jest władza monarchiczna, to przecież w kierowaniu się mądrością monarsze pomagać muszą doradcy i urzędnicy, a tym samym i oni muszą się kierować mądrością, czyli znajomością podstaw, na jakich sprawiedliwy ład polityczny winien się opierać, i celu, jaki ma realizować właściwie urządzona wspólnota polityczna. Inaczej jednak niż Elyot, Ponet głosił, iż żadna władza, czy to króla, czy księcia, czy innego rządu, nie jest absolutna, bowiem „zanim istnieli rządzący, istniały Boże prawa"[304]. Czerpiący z wielorakich źródeł, znający zarówno autorytety starożytne Platona, Arystotelesa i Cycerona, jak i myślicieli średniowiecznych, w tym Marsyliusza z Padwy, oraz przedstawicieli angielskiej tradycji *common law*, Johna z Salisbury i Johna Fortescue[305], a także współczesnych mu

[301] *Tamże*, s. 5.

[302] *Tamże*, s. 26.

[303] *Tamże*, s. 6.

[304] *Tamże*, s. 12.

[305] Teoria polityczna w Anglii już w XV wieku wydobywa takie ujęcie państwa, które będzie sprzyjać godzeniu monarchii i ustroju mieszanego, szczególnie za przyczyną Sir Johna Fortescue, przeciwstawiającego królestwa rządzone „politycznie" – czyli zgodnie z terminologią Arystotelesa takie, w których rządzi całe ciało wspólnotowe królestwa – tym, które są rządzone na sposób „królewski", czyli przez samego króla, jak np. Francja, J. F o r t e s c u e, *De laudibus legum*

myślicieli, takich jak Erazm, radykalny myśliciel protestancki podkreślał, że obowiązkiem zarówno rządzącego, jak i poddanych jest utrzymanie prawej, zachowanej w pokoju wspólnoty politycznej w zgodzie z naturalnymi i boskimi zasadami sprawiedliwości i słuszności[306]. „Dobry rządca zabiega o dobrobyt tych, którymi rządzi"[307], a przyczyną, dla której rządzący są ustanawiani, jest troska o dobro wspólnoty – *the wealth of the people*. „Rzeczpospolita może trwać i rozwijać się nawet wówczas, gdy nie ma królów, mimo iż taki stan rzeczy przeczy jej rozumności. Rzeczypospolite i królestwa mogą trwać, gdy utraciły głowę, mogą bowiem wybrać sobie nową głowę, czyli ustanowić sobie nowego rządcę, gdy stwierdzą, że dawna głowa realizuje raczej swoją wolę, niż przyczynia się do dobra całego ciała rzeczypospolitej, któremu przecież winna jest służyć i nikomu innemu"[308]. Ponet wskazywał więc, że w niektórych przypadkach dopuszczalne jest wystąpienie przeciwko władcy, uzasadniane wymogami prawa naturalnego, prawa Bożego i prawa kraju, czyli stanowionego.

Przedstawiciele wczesnonowożytnej tradycji republikańskiej podjęli próbę sformułowania i uzasadnienia podstaw, na jakich ład polityczny danej wspólnoty miał się oprzeć, by zyskać kwalifikację ładu dobrze urządzonego, zgodnego z wymaganiami – niedającego się przecież w pełni urzeczywistnić, ale pojmowalnego – ideału rzeczypospolitej. Charakter tego uzasadnienia wynikał z konkretnego, historycznego doświadczenia danej wspólnoty politycznej i do niego się odnosił, w przypadku teorii Cycerona odwoływał się do doświadczenia republiki

Angliae, ed. and transl. by S. B. Chrimes, Cambridge 1949, chap. XIII, 30.17.f. Anglia w związku z tym była *dominium regale et politicum*, czyli takim ustrojem, w którym nie sam król, lecz król wraz ze wspólnotą polityczną bierze odpowiedzialność za dobro wspólne, na wzór Rzymu z okresu cesarstwa oraz Izraela rządzonego przez sędziów, E. H. Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, przeł. M. Michalski, A. Krawiec, Warszawa 2007, s. 183. W praktyce odnosiło się to do pewnej jedności politycznej, którą tworzyli król, lordowie świeccy i duchowni oraz członkowie gminu, czyli jedności króla, rady i parlamentu. W *dominium regale et politicum* w niektórych kwestiach nadrzędny był król, a w niektórych zaś wspólnota: „król stał ponad ciałem wspólnotowym królestwa i był mu jednocześnie podporządkowany", *tamże*, s. 187. Co ciekawe, argumenty Johna Fortescue miały być wykorzystywane zarówno przez tworzących silną monarchię Tudorów, jak i parlamentarnych przeciwników arbitralnych rządów królewskich w epoce Stuartów. Było to możliwe, ponieważ „idea Fortescue dotycząca króla rządzącego przez prawo jest średniowieczna; jego doktryna jednak, ukazująca angielskiego monarchę jako ograniczonego nie tylko przez prawo, ale i przez parlament, należała już do nowych czasów", H. D. Hazeltine, *General Preface*, [w:] J. Fortescue, *De laudibus legum Angliae*, s. LII, cyt. za: B. Szlachta, *Monarchia prawa. Szkice z historii angielskiej myśli politycznej do końca epoki Plantagenetów*, Kraków 2001, s. 318, przyp. 88. Uwaga ta jest dla mnie zasadna także dlatego, że pokazuje, iż w Anglii ujawniła się podobna tendencja jak w Polsce XVI wieku, gdzie daleko posuniętej racjonalizacji uległo pojmowanie ustroju mieszanego, w którym sejm zaczął odgrywać rolę czynnika miarkującego władztwo króla, odwołując się w dalszym ciągu do rządów prawa.

[306] *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought, 100-1625*, eds. O. O'Donovan, J. Lockwood O'Donovan, Gran Rapids 1999.

[307] J. Ponet, *A Short Treatise...*, s. 45.

[308] *Tamże*, s. 61-62.

rzymskiej, w przypadku Machiavellego do doświadczenia republiki florenckiej, w przypadku Contariniego do doświadczenia republiki weneckiej, zaś w przypadku Frycza Modrzewskiego do doświadczenia Rzeczypospolitej. Owa partykularność staje się nawet bardziej widoczna w renesansie, wraz z odejściem od filozofii spekulatywnej na rzecz filozofii praktycznej. O ile dzieło Arystotelesa ma charakter uniwersalnej nauki o polityce, a dzieło Cycerona jest swoistym odczytaniem tej uniwersalnej nauki pozostającym pod wpływem odmiennego doświadczenia politycznego, doświadczenia republiki rzymskiej i jej upadku, o tyle dzieło republikańskich myślicieli politycznych XV-XVI wieku jest wynikiem w dużej mierze potrzeby wyjaśnienia zasad ładu republikańskiego w celu bądź jego utrzymania (jak w przypadku Wenecji), bądź przywrócenia (jak w przypadku Florencji), bądź naprawy (jak w przypadku Królestwa Polskiego), dlatego też ich namysł ma, obok charakteru teoretycznego, przede wszystkim charakter praktyczny, typowy bardziej dla myśli politycznej niż filozofii polityki. Przykład myśli politycznej szesnastowiecznej Anglii naprowadza na jeszcze jeden istotny moment tej tradycji, jakim jest możliwość „republikańskiej monarchii" jako właściwej formy dobrze urządzonego ładu, gdzie jego gwarancją staje się z jednej strony mieszana forma rządów (monarcha nie rządzi sam), a z drugiej zasada rządów prawa, uznanie prawa, kojarzonego często z zasadami zgodnymi z prawem przyrodzonym, za najwyższy autorytet, co sprawiało, że istotna obok suwerenności (ograniczonej) monarchy stawała się suwerenność prawa. Wątki te, choć w inny nieco sposób, ujawnią się z całą mocą w polskiej teorii politycznej tego okresu, której analiza jest przedmiotem następnej części tej książki.

Termin *res publica* (równoznaczny z terminem *politeja* w szerszym z Arystotelesowskich zastosowań tego pojęcia) w klasycznej tradycji republikańskiej odnosi się do wszystkich praworządnych form ustrojowych, obejmuje więc także królestwo, czyli praworządną monarchię. W renesansie właściwie to rozumienie pozostaje niezmienne, ale pojawiają się, w szczególności wśród włoskich myślicieli, tacy, którzy przystawać będą na monarchiczny element w konstytucji mieszanej, tak jak w przypadku Wenecji, ale – jak uczyni to Machiavelli – ustrojowi monarchicznemu zaczną odmawiać miana republiki, otwierając tym samym drogę do nowożytnego rozumienia tego terminu przeciwstawiającego republikę monarchii, uznającego więc, że wszystkie monarchie są w pewnym sensie pozbawione legalności, przyjmującego, że republika z definicji niejako nie jest monarchią, ponieważ w niej źródłem władzy są ci, którzy jej podlegają, a nie rządzący. W ten sposób terminu „republika" będzie używał Monteskiusz i ojcowie założyciele, a Rousseau, choć przypisze mu znaczenie klasyczne, będzie go używał na modłę nowożytną. Przymiotnik „republikański" zacznie się bowiem odnosić od XVII wieku do rządów opartych na suwerenności ludu, choć kojarzonych z rządem przedstawicielskim raczej niż demokracją.

Część Druga

Dyskurs republikański w Polsce XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska

Rozdział III
Polska myśl polityczna XVI wieku

Przedstawione w poprzednich rozdziałach dziedzictwo klasycznej tradycji republikańskiej stało się najistotniejszym punktem odniesienia dla polskich idei politycznych XVI wieku, które miały się w nim przeglądać jak w zwierciadle. Zarówno w wmiastach północnych Włoch, jak i w Polsce uznanie znalazły nie nowe i oryginalne idee, lecz te, które pochodziły z dorobku klasycznego stającego się podstawą wczesnonowożytnych pojęć politycznych zrywających ze scholastyką. Włosi dali tego najlepszy przykład, rozwijając humanizm, a Polacy, ów humanizm zaszczepiając na własnym gruncie, otwierając myśl rodzimą zarówno na tradycję antyczną, jak i na osiągnięcia myśli współczesnej. Podobnie jak w północnych miastach włoskich i w Anglii, pobudką do myślenia i pisania o sprawach politycznych w Polsce w okresie renesansu były szczególne uwarunkowania społeczne i polityczne kraju, który zaczął się określać mianem rzeczypospolitej.

Przedmiotem moich rozważań w tej części książki jest, wymagający wciąż jeszcze szczegółowych badań[1], teoretyczny namysł polskich pisarzy politycznych XVI wieku nad podstawami ładu rzeczypospolitej, formułowane na poziomie dyskursu i teorii politycznej wyobrażenia pewnego wzorca ładu dobrze urządzonej wspólnoty politycznej, jej podstaw moralnych, prawnych i ustrojowych odnoszone do konkretnego polskiego kontekstu. Ład ten staje się przedmiotem szczególnej uwagi pisarzy politycznych pod koniec XVI wieku wraz z wyzwaniami, jakie napotyka praktyka ustrojowa w Polsce w związku z pierwszym bezkrólewiem i szeroko komentowanym przez pisarzy politycznych zaliczanych do nurtu emendacyjnego (postulującego naprawę Rzeczypospolitej) niedostatkiem obyczajów, zgody politycznej i cnót publicznych, które dla utrzymania dobrze urządzonego ładu politycznego i utrzymania wolności okazywały się nieodzowne. Jego podstawy są

[1] Por. opublikowaną ostatnio pracę: A. Sucheni-Grabowska, *Wolność i prawo w staropolskiej koncepcji państwa*, Warszawa 2009, oraz A. Grześkowiak-Krwawicz, *Noble Republicanism in the Polish-Lithuanian Commonwealth (an Attempt at Description)*, „Acta Poloniae Historica" 2011, Vol. 103, s. 31-65; E. Kotarski, *Staropolska publicystyka polityczna. Rekonesans*, [w:] tenże, *Dziedzictwo i tradycja. Szkice o literaturze staropolskiej*, Gdańsk 1990, s. 119-219.

jednak przedmiotem namysłu już od początku XVI wieku, stanowiąc w pewnym sensie kontynuację poszukiwań podjętych w stuleciu XV.

1. Początki humanizmu i myśli politycznej w XV wieku

Rozwój myśli politycznej w Polsce, przypadający na wiek XV, ze znaczącym udziałem Akademii Krakowskiej, dokonywał się pod wpływem dwóch wydarzeń historycznych związanych ze sporem polsko-krzyżackim na soborze w Konstancji oraz pod wpływem soboru bazylejskiego[2]. W związku z potrzebami chwili zostały rozwinięte konstrukcje teoretyczne nie tylko pozostające w związku z myślą europejską, ale i zawierające twierdzenia nowe, wywierające wpływ na rozważania o państwie w XVI wieku[3]. Formułowano wówczas i pierwsze koncepcje suwerenności państwa (Paweł Włodkowic, Jan Ostroróg, później Jakub Przyłuski) i teorię reprezentacji (krakowscy koncyliaryści), wykorzystaną następnie w konstytucjach sejmowych. Konstanty Grzybowski stwierdził wręcz, że „drogi myśli państwowej polskiego Odrodzenia były już wyraźnie zaznaczone w wieku XV"[4]. Na obydwu soborach przedstawiciele polskiej myśli zetknęli się z humanizmem, z jego programem kształcenia i wychowania oraz odmiennym od scholastycznego sposobem uprawiania nauki[5]. Ale humanizm rozwijali u nas także ci, którzy zdobywając wykształcenie poza granicami kraju, głównie w miastach włoskich, przywozili ze sobą ducha poszukiwań, które miał zaszczepiać ideał *studia humanitatis*. Prowadziło to z czasem także w Polsce do wzrostu zainteresowania antykiem i wykorzystywania dzieł antycznych w dyskursie publicznym[6], co do mistrzostwa w XVI wieku miał doprowadzić Stanisław Orzechowski. O specyfice

---

[2] Zob.: J. Fijałek, *Mistrz Jakób z Paradyża i Uniwersytet Krakowski w okresie Soboru Bazylejskiego*, t. 1-2, Kraków 1900.

[3] K. Grzybowski, *Rozwój myśli państwowej na Uniwersytecie Krakowskim w pierwszej połowie w. XV*, [w:] *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364-1764*, red. K. Lepszy, Kraków 1964, s. 139.

[4] *Tamże*. „Nową drogę rozwoju zapowiadało ujmowanie państwa jako *corpus* prowadzące do konstrukcji osobowości prawnej państwa. Nową drogę zapowiadało laickie i naturalistyczne określenie państwa, nie z motywów areligijnych zresztą, ale z potrzeby praktycznej i politycznej wyrosłe. Nową drogę zapowiadało ujmowanie monarchy jako «ministra», «administratora», a więc jako organu. Nową drogę w końcu zapowiadało ujmowanie jednego z organów jako «reprezentanta»", *tamże*, s. 149.

[5] Zob. szerzej: I. Zarębski, *Okres wczesnego humanizmu*, [w:] *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego latach 1364-1764*, s. 154; tenże, *Problemy wczesnego Odrodzenia w Polsce. Grzegorz z Sanoka – Boccaccio – Długosz*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 1957, t. 2, s. 8-12.

[6] Czternastowieczny humanizm włoski przenikał także do Węgier pod panowaniem Andegawenów oraz Pragi, dlatego też, jak postuluje Jerzy Axer, „uzasadnione wydaje się rozpatrywanie kultur szlacheckich Europy Środkowo-Wschodniej jako interesujących subkultur recepcji antycznych modeli wolności i republikańskiego języka debaty publicznej", J. Axer, *Kultura polska z punktu widzenia mechanizmów recepcji tradycji antycznej. Prolegomena do syntezy*, [w:] *Humanistyczne modele kultury nowożytnej wobec dziedzictwa starożytnego*, red. H. Prejs, Warszawa 2010, s. 53.

myśli polskiej tego okresu decyduje też metoda przyjęta przez autorów renesansowych, od Pawła Włodkowica poczynając, metoda nominalistyczna, zakładająca, że nie należy wychodzić *ex universalibus et notoribus*, lecz *ex singularibus*. Jeśli tym, co może być poznane, są tylko byty indywidualne, a nie uniwersalia, oprzeć trzeba się na doświadczeniu, a wszelkie pewniki sprawdzać za pomocą obserwacji faktów i rzeczywistości, dowieść ich przez *experientia*. Nie oznacza to wszakże odrzucenia pojęć wykorzystywanych w konstrukcjach polityczno-prawnych, takich jak natura i związane z nią prawo naturalne, o rodowodzie przede wszystkim stoickim. Pojęcia te, w tym interesująca nas kategoria *res publica*, dostosowywane są do określonego kontekstu, do konkretnych warunków i potrzeb.

Obok wydarzeń historycznych, które miały istotny wpływ na kształtowanie się rodzimej teorii politycznej, za najważniejsze źródło inspiracji dla piętnasto- i szesnastowiecznych autorów uznać należy humanizm, który kulturze polskiej nadawał europejski charakter, włączał ją w szerszy dorobek cywilizacyjny, a zarazem wpływał na jej charakter narodowy[7]. Humanizm trwale wiązał polską kulturę tego okresu z tradycją antyczną i śródziemnomorską oraz sprzyjał ugruntowaniu formacji chrześcijańskiej. Spór o pojmowanie i znaczenie humanizmu został przedstawiony w rozdziale drugim, tutaj, mówiąc o roli humanizmu w Polsce XV wieku, będę się doń odnosić jako do formacji intelektualnej, która kształtowała myślenie na wielu płaszczyznach, będąc przede wszystkim punktem wyjścia do namysłu nad człowiekiem, jego samorozumieniem i twórczym kształtowaniem ładu społecznego, w jakim żyje. Studia humanistyczne wprowadzały do naszej kultury platonizm, arystotelizm, retorykę, interpretacje dzieł Cycerona, często łączonych z elementami tradycji scholastycznej, tworząc podstawy, na których opierać się będzie myśl polityczna tego i następnego stulecia.

Za pioniera stylu humanistycznego w Polsce uznaje się urodzonego około 1400 roku Jana z Ludziska, mówcę na soborze w Bazylei, który w swoich mowach uniwersyteckich dokonał kompilacji tekstów humanistów padewskich[8]. Podejmuje w nich charakterystyczne dla humanizmu zagadnienia, takie jak pochwała wymowy rozumianej na wzór Cycerona jako sprawny instrument rządzenia wspólnotą polityczną i utożsamianej z filozofią, czyli najwyższą mądrością, niezbędną w każdej dziedzinie aktywności intelektualnej[9]. Sztuka wymowy, czyli retoryka, zgodnie z przekonaniem głoszonym także przez Latiniego, uznana została przez niego za pożyteczną i konieczną dla pomyślności państwa i jego potęgi, a za Platonem podnosił, że „szczęśliwa i błogosławiona ta rzecz pospolita, w której rządzą filozofowie i mężowie uczeni, czyli gdy królowie i władcy są filozofami"[10]. Wzorowana na mowach humanistów włoskich mowa *Na przyjęcie króla Władysława*

[7] H. B. Segel, *Renaissance Culture in Poland: The Rise of Humanism, 1470-1543*, Ithaca–London 1989.

[8] J. Domański, *Początki humanizmu*, Warszawa 1982, s. 106, *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. 9.

[9] *Tamże*, s. 109.

[10] Cyt. za: J. Fijałek, *Mistrz Jakób z Paradyża...*, t. 1, s. 238.

Warneńczyka pragnącego powrócić z Węgier zawiera zarys programu społecznego i religijnego dla króla, który miał powrócić do kraju, zalecając opiekę nad uciśnionymi, przede wszystkim chłopami, oraz wskazując na potrzebę reformy obyczajów kleru, a także podkreślając znaczenie wzorów historycznych, w oparciu o które król miałby pielęgnować cnoty chrześcijańskiego władcy[11].

Przedstawicielami nowego stylu humanistycznego w XV wieku byli także Zbigniew Oleśnicki i Jan Ostroróg, autor oryginalnego, zarówno pod względem stylu, jak i treści, i stanowiącego dalszy etap rozwoju humanistycznego pisarstwa łacińskiego w Polsce *Memoriału w sprawie uporządkowania Rzeczypospolitej* (*Monumentum pro Reipublicae ordinatione*). Ostroróg, jak trafnie wskazał Michał Bobrzyński, przejmuje od humanistów kilka zasadniczych pojęć. Do Horacego, Liwiusza i Cycerona nawiązują jego uwagi o miłości ojczyzny i o stosunku dobra prywatnego do dobra publicznego. Zarazem jest on pierwszym w Polsce autorem, który omawia zasadę równości wobec prawa dającą się stosować w rozkładzie ciężarów publicznych i w sądownictwie, co prowadzi go do recepcji prawa rzymskiego, które choć częściowo mogłoby się stać w Polsce podstawą samodzielnej kodyfikacji[12]. Dzieło Ostroroga miało w XVI wieku oddziałać na Andrzeja Frycza Modrzewskiego i jego program naprawy Rzeczypospolitej, w którym jednym z zasadniczych postulatów będzie zniesienie rażących nierówności w prawie i uznanie wszystkich, bez względu na stan i zajęcie, za pełnoprawnych członków wspólnoty politycznej.

Polski arystotelizm, w szczególności komentarze do *Polityki* i *Etyki nikomachejskiej*, rozwijany był w tym czasie w odnowionej Akademii Krakowskiej przez takich autorów, jak Paweł z Worczyna i Wawrzyniec z Raciborza. Cechą ówczesnego arystotelizmu było przywiązywanie szczególnej wagi do nauk praktycznych, przede wszystkim etyki i polityki, w porównaniu z naukami teoretycznymi. Paweł z Worczyna wskazywał na dwa porządki życia ludzkiego: *vita divina* i *vita humana*, łącząc w ten sposób podejście scholastyczne i klasyczne, podkreślając, że człowiek dąży do osiągnięcia szczęścia pozadoczesnego i doczesnego, z których to drugie można osiągnąć jedynie w społeczeństwie opartym na prawach rozumu[13]. W hierarchii nauk praktycznych wyżej stawiana była etyka niż polityka, inaczej niż u Arystotelesa – skoro celem doczesnym jest osiągnięcie szczęścia

[11] Zob.: J. S. Bojarski, *Jan z Ludziska i przypisywane mu mowy uniwersyteckie*, „Studia Mediewistyczne" 1973, t. 14, s. 62-77; tenże, *Ioannis de Ludzisko „De laudibus et dignitate philosophia oratio"*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum" 1968, t. 13, s. 38-47; B. Nadolski, *Rola Jana z Ludziska w polskim Odrodzeniu*, „Pamiętnik Literacki" 1929, t. 26, s. 198-211.

[12] M. Bobrzyński, *Jan Ostroróg. Studium z literatury politycznej XV wieku*, Kraków 1884, s. 10.

[13] J. Rebeta, *Komentarz Pawła z Worczyna do „Etyki nikomachejskiej" Arystotelesa z 1424 roku. Zarys problematyki filozoficzno-społecznej*, Wrocław 1970, s. 176-182; Paweł z Worczyna, *Komentarz do „Etyki nikomachejskiej"*, przeł. T. Włodarczyk, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XIII-XV wieku*, oprac. J. Domański, Warszawa 1978, s. 149-156. Zob. też: J. Rebeta, *Początki nauk społecznych. Podstawy metodologiczne*, Wrocław 1988, s. 251, *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. 11.

pozwalającego na zbawienie, to polityka staje się nie „nauką o poznaniu dobra najwyższego" (owo dobro najwyższe jest bowiem przesunięte do sfery pozadoczesnej), lecz nauką o funkcjonowaniu społeczności państwowej, w związku z uznaniem, że przedmiotem dociekań *Polityki* jest *civitas*, czyli wspólnota polityczna. Nie utożsamiano więc polityki z nauką o sprawowaniu władzy, lecz – w zgodzie z antyczną tradycją republikańską – z wiedzą o istocie i celach wspólnoty politycznej. Uznając naturalną genezę państwa oraz to, że człowiek jest z natury istotą polityczną i obywatelską[14], krakowscy komentatorzy *Polityki* zauważali, że „polityka jest domeną ludzi wolnych i równych z natury, cieszących się tym samym prawem i tą samą równością" (*Politica est principatus liberorum naturaliter equalium, eodem iure et eadem equalitate*)[15]. Wawrzyniec z Raciborza zwracał uwagę na użyteczność wiedzy politycznej, twierdząc, że „gdybyśmy znali dobry i zły sposób rządzenia państwem, to tym państwem, jak najlepiej urządzonym, rządzilibyśmy jak najlepiej"[16]. Był on zwolennikiem zasady *princeps legibus alligatus*, dowodząc, że prawo jest najlepszą rękojmią władzy, którą trzeba postawić wyżej niż rękojmię opartą na cnocie moralnej panującego. Rola prawa w państwie jest kluczowa, celem politycznej organizacji społeczności jest bowiem dobro tej społeczności, a prawo, zarówno boskie, naturalne, jak i stanowione, ma zabezpieczać osiąganie owego dobra[17].

Podobne ujęcie istoty rzeczypospolitej przedstawiał Stanisław ze Skarbimierza, powtarzając pytanie św. Augustyna: czyż „wyzute ze sprawiedliwości państwa nie są bandami rozbójników?"[18]. Niepodobna bowiem, głosił, rządzić państwem bez sprawiedliwości, która jest najdoskonalszym fundamentem ładu politycznego; nie ma też nic bardziej szkodliwego w państwie niż niesprawiedliwość[19]. Drugim, obok sprawiedliwości, fundamentem dobrego ładu rzeczypospolitej miała być zgoda zawierająca w sobie jednomyślność, tylko ona bowiem mogła zjednoczyć państwo i spoić je „jak obóz warowny"[20]. Powołując się

---

[14] Stanisław ze Skarbimierza, *Pochwała Uniwersytetu na nowo ufundowanego*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XIII-XV wieku*, s. 81.

[15] Cyt. za: J. Czartoryski, *Wczesna recepcja „Polityki" Arystotelesa na Uniwersytecie Krakowskim*, Wrocław 1963, s. 188.

[16] *Tamże*, s. 161.

[17] Por.: K. Grzybowski, *Rozwój myśli państwowej...*, s. 149; H. Litwin, *W poszukiwaniu rodowodu demokracji szlacheckiej. Polska myśl polityczna w piśmiennictwie XV i początków XVI wieku*, [w:] *Między monarchą a demokracją. Studia z dziejów Polski XV-XVIII wieku*, red. A. Sucheni-Grabowska, M. Żaryń, Warszawa 1994, s. 17.

[18] Stanisław ze Skarbimierza, *Mowy wybrane o mądrości*, oprac. M. Korolko, przeł. B. Chmielowska i in., Kraków 1997, s. 165. Cyt. za: św. Augustyn, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, przeł. i oprac. W. Kornatowski, t. 1, Warszawa 1977, ks. IV.

[19] Stanisław ze Skarbimierza, *Mowy wybrane...*, s. 165.

[20] *Tamże*, s. 167. Roman Maria Zawadzki postawił tezę, iż właśnie od Stanisława ze Skarbimierza zaczyna się okres humanizmu w Polsce: „nie gubiąc z pola widzenia ostatecznego celu ludzkiego życia i działania, podejmuje w swych pismach raz po raz zagadnienie wartości spraw «ziemskich» człowieka, jego potrzeb i sposobów godziwego ich zaspokajania. Gdyby kiedyś udało się

na Salustiusza, Stanisław wskazywał, że nie orężem, lecz dobrymi obyczajami należy przyozdabiać rzeczpospolitą[21]. Przez obyczaj Stanisław rozumiał także cnoty obywatelskie, bez których trudno zabiegać o panowanie sprawiedliwości. Za trzeci fundament dobrego ładu rzeczypospolitej uznawał zaufanie mieszkańców, „podobnie bowiem jak w żywym organizmie poszczególne jego części wzajemnie sobie służą i jedna część wspiera drugą, osłania i dodaje jej urody, tak też powinno dziać się i wśród członków rzeczypospolitej, bo i ją porównać można do organizmu, który stanowią rozmaite osoby, będące jak gdyby jego członkami"[22]. Zaufanie to stawało się konieczne, by zyskać poparcie obywateli dla wszelkich godziwych i szlachetnych przedsięwzięć w państwie, dla utrzymania w nim zgody i jedności. Dwa dalsze wymagania wobec ładu rzeczypospolitej formułowane przez Stanisława dotyczyły dobrych doradców oraz kierowania się przez państwo właściwie wyznaczonym celem, uznanym za dopełnienie wszystkiego. W tym miejscu przywoływał znane słowa Cycerona z *De officiis*, iż „pożytek każdej jednostki jest zarazem pożytkiem całego społeczeństwa; a jeśli poszczególne osoby będą zabiegały tylko o korzyść własną, rozpadnie się wszelkie współżycie między ludźmi"[23]. Za Cyceronem głosił też rektor Akademii Krakowskiej przekonanie, że „wtedy rzeczpospolita jest dobrze i sprawiedliwie rządzona, bądź przez jednego króla, bądź też przez cały lud, gdy lud stanowi gromada ludzi, którą łączy jedność praw i wspólność pożytków"[24]. Prawo miało odgrywać w państwie rolę porządkującą i spajającą, bez niego nie mogła bowiem istnieć żadna wspólnota polityczna, bo gdzie nie ma prawa, nie ma będącej podwaliną państwa sprawiedliwości. Nie znaczy to, że inaczej niż Arystoteles Stanisław wyprowadza sprawiedliwość z prawa, lecz tylko to, że prawo jest ucieleśnieniem sprawiedliwości, a więc gdy prawo jest podwaliną państwa, to jest nim zarazem sprawiedliwość wyprzedzająca niejako owo prawo. Każda władza jest przecież

w pełni dowieść postawionej tu tezy, wówczas dzieje polskiego renesansu zaczynać będziemy nie od poety Grzegorza z Sanoka, lecz od kaznodziei i dekretysty Stanisława ze Skarbimierza", R. M. Zawadzki, *Spuścizna pisarska Stanisława ze Skarbimierza. Studium źródłoznawcze*, Kraków 1979, s. 155.

[21] Stanisław ze Skarbimierza, *Mowy wybrane...*, s. 169. Zob.: Salustiusz, *De coniuratione Catilinae*, 52, 19-22, wyd. pol.: *Sprzysiężenie Katyliny i Wojna z Jugurtą*, przeł. K. Kumaniecki, Wrocław 2006.

[22] Stanisław ze Skarbimierza, *Mowy wybrane...*, s. 171.

[23] M. T. Cicero, *O powinnościach*, [w:] tenże, *O państwie; O prawach; O powinnościach; O cnotach*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1960, III.5-6, s. 26, *Pisma Filozoficzne*, t. 2. Doskonałym podsumowaniem wywodu Stanisława ze Skarbimierza na temat właściwie urządzonej rzeczypospolitej jest następujący cytat: „Do tego wszakże, by wzrastała i rozkwitała rzeczpospolita, księstwo, miasto czy królestwo, potrzeba, aby rządy opierały się tam na słusznej ustawie zachowującej jedną dla wszystkich sprawiedliwość, na doskonałej zgodzie gwarantującej jedność, na szczerym zaufaniu pozwalającym wspierać się wzajemnie, na bystrej roztropności zbawiennie kierującej zmysłami, na uporządkowanym wysiłku będącym niejako spełnieniem wszystkiego", tenże, *Mowy wybrane...*, s. 165.

[24] Tenże, *Sermones sapientiales*, wyd. B. Chmielowska, t. 2, Warszawa 1979, nr 277, s. 91; tenże, *Pochwała Uniwersytetu...*, s. 81.

„ustanowiona tak, by słusznym sądzeniem oddawać każdemu to, co do niego należy, nie zaś po to, by łamać prawo, w przeciwnym wypadku nie jest władzą, lecz tyranią"[25]. Wynikałoby z tego jednoznacznie, że władca łamiący prawo jest tyranem, którego obalenie dopuszczał Jan z Salisbury[26]. Celem istnienia państwa jest tu, jak u Arystotelesa, wspólny pożytek utożsamiany z pożytkiem każdej jednostki. To u Stanisława ze Skarbimierza pojawia się wreszcie termin *res publica* na określenia państwa polskiego[27].

Arystotelesowskim poglądom na genezę państwa przeciwstawiali się w Krakowie w XV wieku bądź ci – jak Łukasz z Wielkiego Koźmina – którzy uznawali, że władza króla pochodzi bezpośrednio od Boga[28], bądź ci – jak Jan z Kluczborka – którzy głosili, że monarcha działa z własnej woli, ulegając jedynie nakazom natury moralnej[29]. Te preabsolutystyczne poglądy nie tworzyły wszakże głównego nurtu poglądów na państwo w XV wieku, a w wieku XVI należały do rzadkości (dążenia centralizacyjne i silną władzę królewską popierali Ostroróg, Kallimach i Biernat z Lublina). W XV wieku przeciwstawia się im zdecydowanie Paweł Włodkowic, głoszący, że prawowita władza i zwierzchność wyprowadzane są na mocy prawa ludzkiego, z woli Boga pochodzi zaś jedynie władza papieża, dodatkowo legitymizowana przez zgodę wiernych[30]. W dobrze urządzonym państwie panować miało prawo obowiązujące zarówno poddanych, jak i władcę, którego decyzja sprzeczna z prawem pospolitym nie mogła być uznana za obowiązującą[31]. Król miał być jedynie administratorem królestwa, nie zaś panem jego dóbr i praw, a jego decyzje w sprawie dóbr i praw królestwa potrzebowały zgody poddanych dla swojej prawowitości[32]. Zasadę supremacji prawa nad władcą głosił również koncyliarysta Mateusz z Krakowa, uznając, że papież, jako sługa Kościoła, który go powołuje, Kościoła rozumianego jako wspólnota wierzących chrześcijan, musi przestrzegać prawa, podobnie jak każdy władca świecki, będący wszak „jednym ze zwykłych ludzi, bez potęgi, nie wzbudzający bojaźni, równy im wszystkim"[33].

---

[25] Tenże, *Sermones sapientiales*, t. 3, nr 294.

[26] John of Salisbury, *Policraticus: Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers*, ed. and transl. by C. J. Nederman, Cambridge–New York 1990, viii.17. Zob. szerzej: B. Szlachta, *Monarchia prawa. Szkice z historii angielskiej myśli politycznej do końca epoki Plantagenetów*, Kraków 2001, s. 128-131.

[27] J. Rebeta, *Początki nauk społecznych...*, s. 101.

[28] M. Kowalczyk, *Mowy i kazania uniwersyteckie Łukasza z Wielkiego Koźmina*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej" 1960, R. 12, nr 2, s. 18.

[29] Z. Budkowa, *Mowa Mistrza Jana z Kluczborka na cześć Władysława Jagiełły*, [w:] *Mediaevalia. W 50 rocznicę pracy naukowej Jana Dąbrowskiego*, oprac. J. Garbacik i in., Warszawa 1960, s. 171-174.

[30] P. Włodkowic, *Pisma wybrane*, wyd. L. Ehrlich, t. 1, Warszawa 1968, s. 23, 57.

[31] *Tamże*, t. 3, s. 39, 40.

[32] *Tamże*, t. 3, s. 141, t. 2, s. 42.

[33] Mateusz z Krakowa, *O praktykach kurii rzymskiej oraz 2 kazania synodalne o naprawie obyczajów kleru*, przeł. i wyd. W. Seńko, Warszawa 1970, s. 91.

Wpływ piętnastowiecznego koncyliaryzmu rozwijanego na Uniwersytecie w Krakowie na rozwój parlamentaryzmu w Polsce[34] i teorie polityczne XVI wieku, w szczególności na teorię republikańską, wymaga jeszcze szczegółowych badań. Uznając wagę tego wpływu[35], zyskujemy dodatkowe źródło interesującego nas namysłu republikańskiego, odnoszące się przede wszystkim do pojmowania wolności w związku z zasadą reprezentacji, z możliwością bycia dla siebie prawodawcą i podlegania normom, na które samemu wyraża się zgodę. W traktatach koncyliarystycznych Jakuba z Paradyża postawiony został problem *suprema potestas* w ciele politycznym, państwie lub Kościele, który autor ten rozstrzyga, twierdząc, że władza zwierzchnia, suwerenna przysługuje Kościołowi i działającemu w jego imieniu soborowi, wykazując tym samym, że Kościołowi zatem lub jego reprezentacji, a nie papieżowi przysługuje nieomylność we wszystkich sprawach[36]. Postawiony został tym samym problem suwerennego organu mającego charakter przedstawicielski, otwierając drogę rozwojowi teorii reprezentacji także w odniesieniu do bytu politycznego, jakim jest państwo. Dochodzi do głosu w tych wywodach krakowskiej kanonistyki echo teorii Jana z Salisbury z *Policraticusa*, uznającego władcę za „ministra ludu i pożytku publicznego" (*minister populi, publicae utilitatis minister*), oraz teoria Marsyliusza z Padwy, przypisującego papieżowi miejsce jedynie w obrębie *corpus politicum*[37]. Tym tropem myślowym miałby iść Stanisław Zaborowski określający króla jako *non dominus coronae sed rector*, „administratora"[38], a więc uznający go za organ związany celem państwa, choć nie związany jeszcze innym organem. Mateusz z Krakowa uznał chrześcijanina za źródło i nosiciela władzy Kościoła, a nie biernego poddanego, za współuczestnika w sakramentach, z czego wynikało, że Kościół to nie tylko papież i hierarchowie,

---

[34] O wpływie tym, poza ogólną uwagą Claude'a Backvisa, pisali przede wszystkim Konstanty Grzybowski i Władysław Seńko.

[35] Zwrócił nań uwagę także Backvis, choć tylko w marginalnej uwadze: „Stajemy tu niezaprzeczenie przed najpomyślniejszym skutkiem przywiązania tego społeczeństwa do obrad parlamentarnych. Można sobie wyobrazić, że w tym społeczeństwie zrodziła się nostalgia do nich, zanim instytucja, która umożliwiła ciągłe doświadczanie tej tęsknoty, została należycie uformowana. Odgadujemy ją, widząc, z jakim przejęciem i z jaką stałością intelektualiści, teologowie i profesorowie XV wieku stali się najbardziej może zdecydowanymi rzecznikami przewagi soboru w wielkim sporze, który wstrząsał Kościołem. Ponadto praktyka tego unanimizmu, który chcę nazwać «przekonywającym» (w odróżnieniu od unanimizmu przymusu fizycznego i moralnego) umacniała te tendencje (...)", C. Baclavis, *Główne tematy polskiej myśli politycznej w XVI wieku*, [w:] tenże, *Szkice o kulturze staropolskiej*, wybór i oprac. A. Biernacki, przeł. M. Daszkiewicz i in., Warszawa 1975, s. 485.

[36] J. Fijałek, *Mistrz Jakób z Paradyża...*, t. 1, s. 341-342.

[37] K. Grzybowski, *Rozwój myśli państwowej...*, s. 148.

[38] S. Zaborowski, *Tractatus de natura iurium et bonorum regis et reformatione regni ac eius reipublicae regimine incipit feliciter*, [w:] *Rerum publicarum scientiae quae saeculo XV in Polonia viguit monumenta litteraria*, ed. curavit M. Bobrzyński, Cracovia 1878, I.3, *Starodawne Prawa Polskiego Pomniki*, t. 5, cz. 1. *Rector rei publicae*, tak o władcy pisał Cyceron. Por.: M. Plezia, *Zapoznane źródło Cyceronowego „Snu Scypiona"*, [w:] tenże, *Okruchy ze stołu Arystotelesa i Cycerona. Studia i szkice*, oprac. B. Brzuska, Warszawa–Kraków 2000, s. 156.

lecz ogół wiernych, którego prawdziwą głową nie jest pochodzący z wyboru, doczesny papież, lecz sam Chrystus, gdyż „nikt bardziej nie szkodzi Kościołowi jak ci, co w godność kapłańską przyobleczeni, postępują przewrotnie. (...) Zamiast oddawać cześć godności kapłańskiej, oddaje się wówczas hołdy grzesznikowi"[39]. Stanowisko to rozwijał Mateusz w dziele *O praktykach kurii rzymskiej* (*De praxi Romanae Curiae*), uzasadniając potrzebę zasadniczej reformy Kościoła i dając teoretyczną podbudowę koncepcji głoszącej wyższość soboru nad papieżem, czyli wyższość zasady reprezentacji nad zasadą jedynowładztwa[40]. Istotę koncyliaryzmu, znajdującego oparcie filozoficzne w nominalistycznym nurcie wyrażanym przez Ockhama, stanowić miał pogląd głoszony przez Konrada von Gelnhausena, iż Kościół reprezentowany przez sobór jest nie tylko nieomylny, lecz także może sądzić samego papieża. Zbiór indywiduów, rzeczy jednostkowych, czyli sobór, był – zgodnie z poglądem nominalistycznym – pierwotny wobec papieża pojmowanego jako powszechnik. Jego władza wykonawcza przypominała co do źródła i zakresu władzę sprawowaną we wspólnocie politycznej przez pochodzącego z wyboru księcia odpowiedzialnego przed tą wspólnotą. Była to przesłanka myślenia koncyliarystów istotna dla rozwoju konstytucjonalizmu, pozwalała bowiem uzasadnić tezę, iż władca powinien być wybierany przez wspólnotę lub jej przedstawicieli i troszczyć się o jej dobro oraz współdziałać w procesie stanowienia prawa z organem reprezentującym wspólnotę[41].

Benedykt Hesse z Krakowa rozpatrywał Kościół jako ciało mistyczne i jako ciało polityczne, wskazując, że papież jest głową Kościoła jako organizmu politycznego, nie jest natomiast władcą Kościoła rozumianego jako ciało mistyczne, lecz jedynie jego rządcą i ministrem (*vicarius seu minister capitis*). Sobór miał reprezentować organizm mistyczny, któremu podlegał także papież. Skoro biskupi otrzymali władzę nie od papieża, lecz od Chrystusa, to choć zależą prawnie od papieża, na soborze to oni mają pełnię władzy, a tym, co łączy wspólnotę i jest kryterium przynależności do Kościoła, jest wiara, a nie podległość papieżowi (otwierało to drogę myśleniu o członkostwie w Kościele bez konieczności podlegania papieżowi, która ujawniła się w czasie reformacji). Moc prawną soborowi miała nadawać wola *universitatis fidelium*, powszechności wiernych[42]. Koncepcje koncyliarystyczne mistrzów krakowskich miały wywrzeć istotny wpływ na polską myśl polityczną renesansu; ujmowanie państwa jako *corpus* zapowiadało nową drogę rozwoju, „prowadząc do konstrukcji osobowości prawnej państwa". Nową

[39] Mateusz z Krakowa, *Kazanie synodalne*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XIII-XV wieku*, wybór i oprac. J. Domański, Warszawa 1978, s. 172.

[40] Zob.: R. Palacz, *Filozofia polska wieków średnich*, Warszawa 1980, s. 176-179.

[41] Zob. szerzej: A. J. Black, *Monarchy and Community: Political Ideas in the Later Conciliar Controversy, 1430-1450*, Cambridge 1970; B. Szlachta, *Koncyliaryzm*, [w:] *Słownik historii doktryn politycznych*, red. M. Jaskólski, t. 3, Warszawa 2007, s. 334-341.

[42] R. Palacz, *Filozofia polska...*, s. 181. Zob. też: W. Seńko, *Z badań nad historią myśli społeczno-politycznej w Polsce w XV wieku*, [w:] *Filozofia polska XV wieku*, red. R. Palacz, Warszawa 1972 s. 47-48.

drogę zapowiadało „laickie i naturalistyczne określenie państwa, nie z motywów religijnych zresztą, ale z potrzeby praktycznej i politycznej wyrosłe", a także „ujmowanie monarchy jako ministra, administratora, a więc jako organu. Nową drogę w końcu zapowiadało ujmowanie jednego z organów jako reprezentanta"[43].

Uznawany za największego z naszych koncyliarystów Paweł Włodkowic, pisarz, prawnik i dyplomata, bodaj najznamienitszy z polskich autorów XV wieku, wprowadził do polskiego dyskursu zagadnienie tolerancji religijnej, ważne w wieku XVI, opracował pojęcie prawa narodów i prawa natury, odnosząc je do porządku społecznego i moralnego, którym człowiek podlega, i uznając, że są wspólne dla wszystkich ludzi, obowiązują zarówno poddanych, jak i władców[44]. Wychodzi on z i odnosi się do kontekstu empirycznego, ale w oparciu o ten kontekst – spór z Krzyżakami i posłowanie na sobór w Konstancji – formułuje istotne i oryginalne rozstrzygnięcia teoretyczne dotyczące choćby *ius gentium*[45]. Podstawową koncepcją, która jest punktem wyjścia dla jego teorii etycznej i politycznej, jest realistyczna koncepcja człowieka, akcentująca nadprzyrodzoną godność oraz naturalną równość i wolność przysługujące wszystkim ludziom[46]. Za podstawę ładu społecznego, którego polityka jest częścią, uznawł *recta ratio*, rozumną działalność człowieka. Początek każdej władzy miał według niego źródło w społeczności ludzkiej; władza, będąc czymś naturalnym, zależeć miała od wolnej natury i decyzji ludzi, którzy ją powołują. Społeczności ludzkie miały więc prawo decydować o sobie; niezgodne z prawem narodów było wszelkie narzucanie wiary siłą i przymusowe chrzczenie niewiernych[47].

---

[43] K. Grzybowski, *Rozwój myśli państwowej...*, s. 149.

[44] „Państwo powstało na mocy prawa ludzkiego, mianowicie na mocy prawa narodów, tak jak rozróżnienie na wiernych i niewiernych jest oparte na prawie boskim; prawo boskie należy jednak do innego porządku (*ex gratia*) i nie usuwa prawa naturalnego, które jest w porządku rozumu (*ex ratione naturali*)", P. Włodkowic, *Ad videndum*, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, t. 3, s. 178.

[45] Włodkowic uznał prawo każdego narodu (i konieczność jego zabezpieczenia) do istnienia, do wolności, do niepodległości, do własnej kultury, do godziwego rozwoju. Głosił, że „Gdzie mocniej działa siła, niż miłość, tam szuka się tego, co stanowi własny interes, a nie Jezusa Chrystusa, i stąd łatwo odstępuje się od reguły prawa Bożego", P. Włodkowic, *Saevientibus*, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, s. 36. Idąc za stanowiskiem reprezentowanym przez papieża Innocentego IV i odwołując się do Ewangelii i prawa naturalnego, a wbrew opinii Henryka de Segusio oraz Franciszka Zabarelli, opowiadał się za przyznaniem także niechrześcijanom prawa do posiadania państwa, rodzin i własności, czyli przywilejów przez niektórych autorów przyznawanych wyłącznie narodom chrześcijańskim. Zob.: S. F. Bełch, *Wielkość P. Włodkowica*, „Życie" 1958, t. 12, z. 2, s. 6-9.

[46] Mateusz z Krakowa głosił, że godność ludzka wypływa z trojakiego źródła: „z wielkości natury ludzkiej, z łaski bożej i z władzy, jaką mamy nad stworzeniem". Teologiczne rozumienie godności człowieka jako nade wszystko ustanowionej przez Boga pozwalało na indywidualistyczne podejście do powinności ludzkich relacjonowanych do spełnianej funkcji. Mateusz przypominał w tym miejscu naukę Boecjusza głoszącego, że chwała spływa nie z godności na cnoty, lecz z cnoty na godności, nie wystarczy więc sama godność, np. z przynależności do stanu kapłańskiego, jeśli nie utwierdza jej cnota, Mateusz z Krakowa, *Kazanie synodalne*, s. 172.

[47] Zob.: P. Włodkowic, *Saevientibus*, s. 35.

U Włodkowica i innych uczonych krakowskich pierwszej połowy XV wieku następuje stopniowe uspołecznienie i „zeświecczenie" prawa natury, widzianego już w porządku społecznym[48], do niego odnoszonego, aż do *Memoriału* Ostroroga, w którym właściwie mowa jest jedynie o prawie państwowym opartym na rozumie (*ius commune*), któremu podporządkowane jest całe życie społeczno-polityczne kraju. Prawo to nie potrzebowało szukać uzasadnienia przez odwołanie się do jakichkolwiek autorytetów, poza samym rozumem i potrzebą państwa[49]. O ile więc u Włodkowica znajdujemy autonomiczną koncepcję prawa natury i prawa narodów, u Andrzeja Gałki z Dobroczyna pojawia się krytyka świeckiej jurysdykcji Kościoła, a u Jakuba z Paradyża nawoływanie do podporządkowania duchowieństwa prawu państwowemu, o tyle u Zaborowskiego tendencje te zostają odwrócone. W jego *Traktacie* powraca średniowieczna zasada supremacji prawa Bożego nad prawem natury oraz wyższości prawa kanonicznego nad prawem państwowym, komplikująca zasadę rządów prawa mającą źródło w teorii starożytnej. Jednak Zaborowski, tak jak Włodkowic, uznaje naturalną genezę państwa, którego powstanie reguluje prawo narodów, mówi o przekazaniu władzy monarsze, nie uznając go za nieodwracalne, to społeczność miała bowiem zachowywać moc powoływania monarchów. Było to „Ustanowienie królestwa, czyli monarchii, dokonane zgodnie z prawem narodów, które ustanawiają sobie królów" dla dobra swojego i swoich potomków[50]. Występując na soborze w Konstancji, Włodkowic głosił, że prawa narodów są powszechne i równe dla wszystkich i nikt, ani cesarz, ani papież, nie ma prawa siłą nawracać pogan na wiarę chrześcijańską, żadna społeczność, łącznie z Kościołem i państwami chrześcijańskimi, nie miała więc prawa narzucać swoich wartości innym[51].

Autorzy piętnastowieczni z Włodkowicem, Stanisławem ze Skarbimierza i Łukaszem z Wielkiego Koźmina na czele opowiedzieli się też wyraźnie za ideą równości wobec prawa wszystkich obywateli, uznając, że dobrze urządzone państwo musi opierać się na współdziałaniu wszystkich jego członków i władz. W XVI wieku stanowisko to miało się stać ważną podstawą w dyskusji na temat ładu politycznego i roli w nim prawa, rozwijanej przede wszystkim przez Frycza Modrzewskiego[52].

---

[48] W. Seńko, *Z badań nad historią myśli społeczno-politycznej w Polsce w XV wieku*, [w:] *Filozofia polska XV wieku*, red. R. Palacz, Warszawa 1972, s. 34.

[49] *Tamże*.

[50] S. Zaborowski, *Traktat w czterech częściach o naturze praw i dóbr królewskich oraz o naprawie królestwa i o kierowaniu państwem*, przeł. H. Litwin, J. Staniszewski, oprac. H. Litwin, Kraków 2005, I, 2.2, s. 7.

[51] P. Włodkowic, *Saevientibus*. Zob. szerzej: K. Grzybowski, *Włodkowica nauka o państwie a „proces doktrynalny"*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne" 1961, nr 48, z. 8.

[52] Zaprzątając umysły teoretyków, kwestia ta nie znajdowała jednak przełożenia ani na ówczesny dyskurs publiczny szlachty, ani na rozwiązania prawne, można by nawet powiedzieć, że polscy statyści ponieść mieli na tym polu pełną porażkę, o czym szerzej piszę w następnym rozdziale.

Charakterystyczny dla XV wieku i podlegający ewolucji „humanistyczny praktycyzm eksteriorystyczny", jak go określił Janusz Domański, skupiający się raczej na przetwarzaniu świata zewnętrznego niż na moralnym kształtowaniu człowieka, miał odegrać szczególną rolę w dziedzinie myśli politycznej, której najbardziej jaskrawym przejawem będzie stanowisko Machiavellego wyrażone w *Księciu*[53]. Z takim ujęciem można polemizować, wskazując na moralny wymiar wspólnoty politycznej i polityki rozwijany przez włoskich autorów renesansowych, w szczególności teorie humanistyczne włoskiego Quattrocento z charakterystycznym dla niego podporządkowaniem wszelkich działań moralnemu doskonaleniu się człowieka, co w XV wieku można także dostrzec u wspomnianego wyżej Stanisława ze Skarbimierza.

Wpływy włoskie zaznaczyły się w Polsce wyraźnie w wieku XV, także dzięki licznym podróżom Polaków do miast włoskich, gdzie humanizm rozkwitał już od jakiegoś czasu, rozpoczynając nową epokę w myśleniu o człowieku i jego relacji do świata, także politycznego. Humanizm miał wprowadzić do naszej tradycji dwie istotne wartości: indywidualizm, któremu sprzyjał rozkwit parlamentaryzmu i życia publicznego mogącego rozwijać się dzięki wolności osobistej i obywatelskiej, oraz troskę o umiar i doskonalenie formy[54]. Humanizm sprzyjał także indywidualizmowi myśli religijnej, moralnej, naukowej oraz twórczości literackiej[55]. Za sprawą Frycza Modrzewskiego, Orzechowskiego, Mikołaja Reja i Jana Kochanowskiego, autorów wydających swe pisma około roku 1543, miał

[53] J. Domański, *Początki humanizmu*, s. 159. „Przedstawiciele szesnastowiecznych nauk społecznych dążyli do ograniczenia poznania naukowego do sfery zjawisk doświadczalnych, starali się wyznaczyć rozumowi rolę czynnika porządkującego wrażenia zmysłowe. Dzięki temu wytwarzało się powoli pojęcie doświadczenia jako bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością, które – jako pewnego rodzaju wyraz szeroko pojętej praktyki – warunkuje poznanie świata. Przekształcała się też kategoria rozumu, dawniej pojmowanego przeważnie autonomicznie, teraz natomiast sprowadzonego do skromniejszej, co prawda, lecz bardzo pożytecznej roli. Skutkiem powiązania elementów empirycznych i racjonalistycznych prawda coraz częściej stawała się owocem współdziałania doświadczenia i rozumu", W. Voisé, *Myśl społeczna siedemnastego wieku*, Warszawa 1970, s. 19-20. Zob. też: tenże, *Początki nowożytnych nauk społecznych. Epoka Renesansu, jej narodziny i schyłek*, Warszawa 1962.

[54] C. Backvis, *Szkice o kulturze staropolskiej*, s. 48.

[55] Piotr Chmielowski we wstępie do *Dworzanina polskiego* Łukasza Górnickiego pisał: „Humanizm był jednym z najpotężniejszych czynników, jakie na rozwój literatury, oświaty i ogłady naszej w wieku XVI wpływały. Duchowni i świeccy, poeci i prozaicy, szlachta i mieszczanie porwani i niesieni byli tym prądem umysłowym, który przygotował grunt pod reformę religijną i wiele innych objawów cywilizacyjnych Europy nowożytnej. Myśmy wówczas docierali do źródła, z którego on wytrysnął pierwotnie, ale zarazem nie pomijaliśmy sposobności, by to, co w swoim przebiegu nabył, przyswoić sobie, zwłaszcza gdy nabytki te blizko owego źródła się znajdowały. Źródłem była literatura grecka i rzymska, dopływem, dostarczającym nam najwięcej pożywienia umysłowego, był humanizm włoski. Stąd też rozpatrując oddziaływanie humanizmu w ogóle na oświatę naszą, wyróżniamy w nim te dwa oblicza: grecko-rzymskie i włoskie; w jedno i w drugie wpatrywali się przodkowie nasi z XVI stulecia bardzo pilnie", P. Chmielowski, *Łukasz Górnicki*, [w:] Ł. Górnicki, *Dzieła wszystkie*, wyd. i oprac. P. Chmielowski, t. 1: *Dworzanin polski*, Warszawa 1886, s. v.

się w Polsce dokonać wybór określający trwale kulturę i społeczeństwo naszego kraju, polegający na tym, że Polska odwróciła się zdecydowanie od Machiavellego (choć przecież nie od jego republikanizmu, chciałoby się dodać) i mimo całego swego italianizmu pozostała pod dużym wpływem erazmianizmu[56]. „Ten nowy wiek (XVI – przyp. D.P-R.) był dla Polski ową różdżką z bajki, która ze snu zbudziła królewnę. (...) Naród, dotąd niby niemy, zabrał głos w sprawach politycznych i wyznaniowych; w pytaniach nauki i moralności; pióra polskie świeciły w łacinie, a wywiodły literaturę narodową na wyżyny, których spółczesna czeska i niemiecka ani z daleka nie dosięgały"[57].

Stefan Swieżawski zwrócił uwagę na dwie cechy piętnastowiecznej myśli politycznej: jej retoryczność i jej ustosunkowanie się do moralności. Z pierwszą wiązało się istotne przekonanie, że spory można załatwiać przy użyciu słowa, które odnosi się do tego, co trwałe i wiążące. Ze znaczenia, jakie przypisywano związkowi polityki i moralności, wynikały dwie przeciwstawne tendencje, z jednej strony przekonanie, że nienaganność moralna jest koniecznym warunkiem uczestniczenia w życiu publicznym, polityka bowiem to umiejętność nie tylko rządzenia innymi, ale i samym sobą, z drugiej strony dążenie do oddzielania praktyki i teorii polityki od moralności[58]. Retoryczność myśli politycznej oraz przekonanie o ścisłym związku polityki i moralności ujawniły się w Polsce w wieku XV i zostały rozwinięty w wieku XVI pomimo braku wyraźnej kontynuacji[59], która zaznaczyłaby się w pismach autorów szesnastowiecznych bezpośrednimi odwołaniami do autorów wieku poprzedniego. Pisarze polityczni XVI wieku przejęli jednak (jeśli nawet nie dosłownie) i rozwinęli wiele z tych kanonów myślenia o państwie, które pojawiły się w wieku wcześniejszym, podobnie zresztą jak humaniści włoscy, którzy właśnie w wieku XVI ogłaszać mieli największe dzieła polityczne. Myślenie polityczne doby reformacji kształtowały trzy główne czynniki: tradycja humanistyczna, luterańska oraz neoscholastyczna (przede wszystkim szkoła

---

[56] Twórczość największego z renesansowych humanistów miała bez wątpienia bardzo istotne znaczenie dla rozwoju humanizmu w Rzeczypospolitej. Jego dzieła były czytane i komentowane już w latach dwudziestych XVI wieku, a humanistyczne poglądy Erazma wywierały wpływ na filozofię, a zwłaszcza myśl polityczną, społeczną i teologiczną najwybitniejszych myślicieli tamtych czasów, takich jak Jan Łaski, Andrzej Frycz Modrzewski, Stanisław Hozjusz i Stanisław Orzechowski. Na wpływ Erazma w Polsce zwraca uwagę np. Zofia Szmydtowa w pracach: *O Erazmie i Reju*, Warszawa 1972 oraz *Erazm z Rotterdamu a Kochanowski*, „Przegląd Humanistyczny" 1958, R. 2, nr 2. Zob. też: *Korespondencja Erazma z Rotterdamu z Polakami*, przeł. i oprac. M. Cytowska, Warszawa 1965; *Acta Tomiciana. Epistolae, legationes, responsa, actiones, res gestae Serenissimi Principis Sigismundi eius nominis Primi Regis Poloniae, Magni Ducis Lithuaniae*, per S. Gorski, ed. V. Pociecha, t. 16, pars 1: *A.D. 1534*, Posnaniae 1960; S. Wielgus, *Filozofie w Rzeczpospolitej*, Płock 2002, s. 25.

[57] A. Brückner, *Dzieje kultury polskiej*, t. 2: *Polska u szczytu potęgi*, Warszawa 1931, s. 5.

[58] S. Swieżawski, *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, Kraków 1987, s. 203.

[59] Zob.: L. Szczucki, *Aspekty myśli polskiej XVI wieku*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, oprac. L. Szczucki i in., Warszawa 1978, s. 11.

z Salamanki)[60]. W Polsce Stanisław Orzechowski wszystkie te tradycje znał i czerpał z nich, przyjmując charakterystyczny dla humanizmu eklektyzm. Nie podejmując się przedstawienia i analizy wszystkich ważniejszych pism politycznych epoki renesansu dotyczących całego szeregu spraw społecznych, politycznych i kulturowych, poczynając od utworów jeszcze piętnastowiecznych, ograniczam się w tej pracy do tych dzieł i tych autorów, którzy wnieśli największy wkład do polskiej szesnastowiecznej refleksji politycznej, tych zarazem, którzy mogą być uznani za spadkobierców klasycznej tradycji republikańskiej, przenoszących idee i pojęcia tej tradycji na grunt polski.

2. Tło polityczno-ustrojowe

Szesnastowieczna myśl polityczna wyrastała, potwórzmy, z potrzeb Rzeczypospolitej, a nie z pędu do rozwiązań nowych, radykalnych czy wizjonerskich. Nie sposób ówczesnego namysłu zrozumieć bez uchwycenia kontekstu historycznego, politycznego i przede wszystkim ustrojowego, w którym myśl ta była rozwijana. Wiedzę o nim możemy czerpać z wielu opracowań historycznych i z dokumentów, których nie sposób byłoby tu wymienić ani przeanalizować. Poprzestańmy więc na przypomnieniu tych kwestii, które wydają się najistotniejsze dla naszej dalszej analizy idei politycznych szesnastowiecznej Rzeczypospolitej i ich republikańskiego charakteru.

W XVI wieku następuje w Polsce umocnienie parlamentaryzmu oraz ustroju, w którym z czasem przewagę zyskuje izba poselska. W XV wieku, jak zauważył Stanisław Tarnowski, wiele kwestii traktowano w Europie podobnie; kwestie polityczne pozostawały pod wpływem autorów starożytnych, Kościoła i – w mniejszym stopniu – bieżących wydarzeń i spraw[61]. Dlatego też w tym okresie jest jeszcze wiele podobieństw między Polską a Europą, zmienia się to jednak już w wieku XVI, ponieważ o ile w Europie Zachodniej coraz wyraźniej zarysowuje się dążenie ku monarchii absolutnej, o tyle Polska dąży do utrzymania ustroju mieszanego, parlamentarnego, w którym trzy stany sejmujące wzajemnie się ograniczają, nazywanego nawet niekiedy „parlamentarną demokratyczną decentralizacją"[62]. Z pewnością ustroju tego okresu nie można nazwać demokracją parlamentarną w dzisiejszym sensie i tylko w umiarkowanym stopniu demokracją konstytucyjną. Konstytucja Nihil novi i artykuły henrykowskie stanowią wprawdzie pewien krok w tym kierunku, dokumenty te dotyczą jednak przede wszystkim wyartykułowania podstaw ustrojowych zgodnie z interesem szlachty. W tym ujęciu nie były to zasady konstytucyjne *sensu stricto*. Ale wraz z innymi ustaleniami stwarzały, ewoluujące wciąż, ramy ustrojowe, w których rola głowy państwa – monarchy, inaczej niż na Zachodzie, była coraz bardziej

[60] Zob.: Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol. 2, Cambridge–New York 1978.

[61] S. Tarnowski, *Pisarze polityczni XVI wieku*, oprac. B. Szlachta, Kraków 2000, s. 62.

[62] *Tamże*, s. 63.

ograniczana na rzecz sejmu walnego i sejmików. Edward Opaliński porównał pozycję króla do tej, jaką w odniesieniu do króla Anglii opisywała formuła *King in Parliament*, wyrażająca „nierozłączność organu reprezentacyjnego i monarchy", dodając jednak, że w Polsce król był jednym ze stanów sejmujących, a jego relacje z senatem były bardziej skomplikowane, senatorowie bowiem zarazem należeli do rady królewskiej[63]. Zatem monarcha w Rzeczypospolitej „jako stan sejmowy współdecydował o kształcie ustawodawstwa, jako głowa państwa a zarazem kierujący władzą wykonawczą podlegał parlamentarnej kontroli, przy czym będąc w znaczny stopniu pod kontrolą senatorów, mógł narzucać im własne propozycje"[64]. Teoria trzech stanów sejmujących miała się jednak pojawić dopiero u schyłku epoki jagiellońskiej jako zwieńczenie walki szlachty o pełnię praw obywatelskich, w wyniku sukcesu ruchu egzekucyjnego[65]. Odtąd Sejm Królestwa Polskiego, a od 1569 sejm Rzeczypospolitej Obojga Narodów „stanowił centralny i najważniejszy element w systemie parlamentarnym państwa"[66]. Pojawiła się zarazem tendencja uszczuplania władzy królewskiej i nieufności do niej, uwidaczniająca się najlepiej w szesnastowiecznym rozumieniu wolności, która dla Polaków staje się „zależnością obywateli od woli własnej, a nie woli władcy"[67], a najistotniejszy jest jej związek z prawem, z podleganiem własnej woli jako woli prawodawczej, z tym, co dwa stulecia później dla Kanta będzie stanowić istotę autonomii osoby. Wolność w tym znaczeniu, wolność republikańską, jak określa ją dziś wielu autorów, można też rozumieć jako brak dominacji, a nie tylko brak faktycznej ingerencji[68].

W odniesieniu do wieku XVI w dziejach ustroju państwa polskiego, a przynajmniej drugiej połowy tego stulecia, badacze zwykli posługiwać się pojęciem demokracji szlacheckiej, poprzedzonej okresem monarchii stanowej, po której w wieku XVII następuje przejście do formy zbliżającej się coraz bardziej do oligarchii przy zachowaniu elekcyjności tronu oraz elementów ustroju

---

[63] E. Opaliński, *Sejm srebrnego wieku 1587-1652*, Warszawa 2001, s. 17.

[64] *Tamże.*

[65] W. Uruszczak, *Sejm walny w epoce złotego wieku (1493-1569)*, [w:] *Społeczeństwo obywatelskie i jego reprezentacja (1493-1993)*, red. J. Bardach, Warszawa 1995, s. 52.

[66] E. Opaliński, *Sejm srebrnego...*, s. 30.

[67] A. Grześkowiak-Krwawicz, *Regina libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, Gdańsk 2006, s. 26.

[68] Por.: P. Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford–New York 1997. Zarazem istniała bardzo mocna świadomość na temat właściwego związku między wolnością a godnością władzy, którą dobitnie już u progu XVII wieku wyraził kasztelan Jan Ostroróg, głosząc na sejmie 1605 roku: „Siedzi u nas w Polszcze na jednej wadze wolność ludu i majestat władcy, żeby cała Rzeczpospolita miała to na oku, aby ani monarcha ludu nie oprymował, ani powaga władcy urazu nie wzięła. Bo jeśli wolność uraz weźmie, monarcha albo król szwankować musi. Zaś jeśli godność władcy nie uszanowana będzie, rozruch wielki. Bo zaraz lud na pana, pan na poddanego przeciwne rozumienie mieć będzie. A gdzie się takowa dysydencyja zaweźmie, tam dobrego końca trudno się spodziewać", J. Ostroróg, *Votum Jana Ostroroga na Semie 1605 roku*, BN, rps Biblioteki Ordynacji Zamojskich nr 855.

mieszanego[69]. Pojęcie to miałoby wskazywać jednoznacznie na źródło władzy-suwerena, którym w XVI wieku była szlachta i magnateria. Między nimi toczył się spór o pierwszeństwo, o to, kto w Rzeczypospolitej odgrywa rolę decydującą, rozstrzyga o stanowionych normach i stoi na straży jej wolności (*respublica libera*). „Szczególnym znamieniem demokracji szlacheckiej", jak zauważył Henryk Olszewski, stawały się „te normy, które miały ją chronić przed gwałtem ze strony senatorów". Skwapliwie wyznaczano więc nie tylko rezydentów do boku monarchy, ale i ponawiano zakaz podejmowania przez radę senatu uchwał w sprawach zastrzeżonych „całej Rzeczypospolitej", czyli stanom sejmowym *in corpore*, z udziałem izby poselskiej[70]. Szczególnie pod koniec XVI wieku, w okresie pierwszego bezkrólewia, ujawniły się obawy szlachty o swoją pozycję ustrojową, o gwarancję demokratycznego ładu w państwie, czemu towarzyszyły próby utrzymania równowagi trzech stanów sejmujących bądź uzyskania przewagi dla szlachty. Służyć temu miała zasada jednomyślności w obradach czy *incompatibilitas*. Cały wiek XVII jest okresem walki o dominującą pozycję w państwie między szlachtą i izbą poselską a magnaterią i senatem. A przecież istotą polskiego ustroju mieszanego miała być równowaga między najważniejszymi instytucjami w państwie, między trzema członami władzy, pomiędzy którymi brak było ścisłego rozgraniczenia na władzę wykonawczą, ustawodawczą i sądowniczą. Miało to sprzyjać „zachowaniu ustroju demokracji szlacheckiej" i utrudniać „monarchom dążenie do zwiększenia władzy królewskiej"[71]. Spór o dominującą pozycję w państwie miał z czasem prowadzić do zachwiania podstaw ustrojowych, na których wspierał się ład Rzeczypospolitej jeszcze w wieku XVI, do przeradzania się ustroju mieszanego w oligarchię magnacką[72].

Przywiązanie szlachty do zasady równości i próby instytucjonalnego jej ustanowienia i zagwarantowania, ale także ideologicznego uzasadnienia ujawniły się z całą mocą w wieku XVII, kiedy przewaga możnych osiągnęła apogeum. Szlachta zresztą uważała rządy prawa za najpewniejszą gwarancję i zabezpieczenie uprzywilejowanej pozycji w państwie, gwarancję wynikającą z przekonania o niedopuszczalności jakiejkolwiek formy absolutyzmu monarszego bądź dominacji

---

[69] Zob.: H. Olszewski, *Sejm w dawnej Rzeczypospolitej. Ustrój i idee*, t. 1: *Sejm Rzeczypospolitej epoki oligarchii (1652-1763). Prawo, praktyka, teoria, programy*, Poznań 2002.

[70] Tenże, *Sejm w dawnej Rzeczypospolitej. Ustrój i idee*, t. 2: *Studia i rozprawy*, Poznań 2002, s. 69. Ciekawie demokratyzm staropolskiej monarchii mieszanej scharakteryzował Janusz Ekes, podkreślając, że wynikał on z faktu, iż monarchia mieszana „nie przewidywała możliwości, by urodzenie dawało prawo szerszego udziału we władzy niż ten, który wynikał z obywatelstwa. (...) Z faktu, że prawo przewidywało możliwość podniesienia obywatela zarówno do godności arystokratycznej, jak i królewskiej". Demokratyzm ten „Stworzył ciekawe i tylko jemu właściwe pojęcia obu godności oraz strukturę związanych z nimi urzędów. Przede wszystkim jednak demokratyzm, jako realna cecha życia publicznego w Rzeczypospolitej, wyzwalał rzeczywisty ruch społeczny, rozwijający się niejako od dołu ku górze i oddający w służbę państwu coraz to nowe jednostki", J. Ekes, *Złota demokracja*, Kraków 2010, s. 152.

[71] E. Opaliński, *Sejm srebrnego wieku...*, s. 22.

[72] Zob. szerzej: H. Olszewski, *Sejm w dawnej Rzeczypospolitej...*, t. 1, s. 216-257.

jednego ze stanów sejmujących – senatu. Stanisław Orzechowski w połowie XVI wieku konstatował, że „prawo rozkazuje tak królowi, jak poddanemu królewskiemu"[73]. Do połowy XVI wieku jednak to król odgrywał często pierwszoplanową rolę w procesie tworzenia i egzekwowania prawa, a jego wola była wolą państwa, dlatego też nie sposób mówić wówczas o „demokracji szlacheckiej"[74]. Wola ta miała jednak być ograniczana właśnie zasadą rządów prawa, na co wskazywał diariusz sejmu z 1592 roku: „Każdy z nas jest dziedzicem tego królestwa, na które króla obieramy, i to tak, aby nam rozkazował wedle prawa"[75]. Rozwojowi instytucjonalnemu, umacnianiu się ładu republikańskiego w Polsce w XVI wieku sprzyjał też wysoki poziom kultury politycznej szlachty i jej zaangażowanie w życie publiczne[76].

Wykształcenie się w Polsce „narodu politycznego" obejmującego szlachtę i możnowładztwo oraz wyższe duchowieństwo z wykluczeniem mieszczan i chłopów miało kluczowe znaczenie dla rozwoju instytucjonalnego, jaki dokonywał się od XV wieku wraz z wykształcaniem się sejmu walnego[77]. To wokół niego i sejmików ziemskich miało się toczyć życie polityczne w Rzeczypospolitej, prowadząc do umocnienia się parlamentaryzmu, w tym pozycji samego parlamentu w ustroju mieszanym obejmującym trzy stany sejmujące: króla, senat i izbę poselską. Już od końca XIV wieku istniała w Polsce *communitas nobilium*, wspólnota szlachecka – wszyscy ci, którzy posiadali ziemię na prawie rycerskim, korzystali z różnych przywilejów, poczynając od immunitetu podatkowego udzielonego szlachcie w Koszycach w 1374 roku, i uczestniczyli coraz liczniej w zgromadzeniach szlacheckich (sejmikach ziemskich, sejmach prowincjonalnych, sejmie walnym) w myśl upowszechniającej się w Polsce (a pochodzącej ze średniowiecza) zasady wyrażonej przez Williama Ockhama: „co wszystkich dotyczy przez wszystkich winno być aprobowane" (*quod omnes tangit ab omnibus aprobari debet*)[78]. O formule tej pisał w Polsce Stanisław Zaborowski w *Tractatus de natura iurium et bonorum regis*. Inaczej niż w Anglii czy Wenecji, polski parlament nie miał początkowo charakteru przedstawicielskiego w dosłownym sensie, każdy szlachcic bowiem zachowywał pełnię praw politycznych, mógł uczestniczyć w obradach sejmików i sejmu walnego i był podmiotem praw wypływających bezpośrednio z przynależności do stanu szlacheckiego. Dopiero wraz z przywilejami nieszawskimi z 1454 roku, które Adolf Pawiński określił mianem *Wielkiej Karty Swobód*

---

[73] S. Orzechowski, *Dyjalog albo rozmowa około egzekucyjej Polskiej Korony* (1563), [w:] tenże, *Wybór pism*, oprac. J. Starnawski, Wrocław 1972, s. 327, *Biblioteka Narodowa*, seria 1, nr 210.

[74] K. Grzybowski, *Teoria reprezentacji w Polsce epoki Odrodzenia*, Warszawa 1959, s. 143.

[75] *Diariusz sejmowy z 1592 r.*, [w:] *Diariusze i akta sejmowe r. 1591-1592*, wyd. E. Barwiński, Kraków 1911, s. 208, *Scriptores Rerum Polonicarum*, t. 21.

[76] Por.: H. Olszewski, *Sejm w dawnej Rzeczypospolitej...*, t. 1, s. 350-351.

[77] A. Wyczański, *Polska Rzeczą Pospolitą Szlachecką*, Warszawa 1991, s. 75-77.

[78] J. Bardach, *Początki sejmu*, [w:] *Historia sejmu polskiego*, t. 1: *Do schyłku szlacheckiej Rzeczypospolitej*, red. J. Michalski, Warszawa 1984, s. 14.

szlachty polskiej[79], zaczyna się kształtować u schyłku XV wieku reprezentacja szlachecka zrzeszająca posłów ziemskich wchodzących w skład sejmu walnego[80]. Przywileje te zapoczątkowały też pogorszenie ustrojowej pozycji miast[81], które stopniowo pozbawiane były wszelkiej reprezentacji politycznej i same tej reprezentacji nie umiały wywalczyć. Podobnie lud wiejski, pozbawiony opieki prawa, tracił swoją osobistą wolność wraz ze wzrostem pańszczyzny i przypisaniem do ziemi. Umocnienie się szlacheckiego narodu politycznego dokonuje się także wraz z rozszerzeniem katalogu spraw, o których miały decydować sejmy, poczynając od podatków, po prawa i politykę państwa. Wykraczając poza zdobyte w Nieszawie przywileje, szlachta, jak pisał Pawiński, „sięga śmiało w wyższą dziedzinę spraw ogólnych, publicznych"[82].

Potwierdzeniem reguły *quod omnes tangit ab omnibus aprobari debet* i reprezentacji szlacheckiej było przyjęcie na sejmie w 1496 roku zasady, że sejm walny stanowi „ciało Królestwa z pełną mocą reprezentacji nieobecnych", potwierdzonej uchwaloną w 1505 roku konstytucją Nihil novi. Bez zgody szlachty nie można było odtąd stanowić norm prawnych czy wprowadzać zmian ustrojowych. Konstytucja ta, mająca fundamentalne znaczenie dla utrwalenia ustrojowej roli szlachty i jej reprezentacji, a także samego ustroju mieszanego, głosiła:„Ponieważ prawa ogólne i ustawy publiczne dotyczą nie pojedynczego człowieka, ale ogółu narodu, przeto na tym walnym sejmie radomskim wraz ze wszystkimi Królestwa naszego prałatami, radami i posłami ziemskimi za słuszne i sprawiedliwe uznaliśmy, jakoż postanowiliśmy, iż odtąd na potomne czasy nic nowego [*nihil novi*] stanowionym być nie ma przez nas i naszych następców bez wspólnego zezwolenia senatorów i posłów ziemskich, co by było z ujmą i ku ciężeniu Rzeczypospolitej oraz ze szkodą i krzywdą czyjąkolwiek, tudzież zmierzało ku zmianie prawa pospolitego i wolności publicznej"[83]. Wraz z tą konstytucją nastąpiło umocnienie roli sejmu walnego i sejmików, których był reprezentacją, a tym samym elementu demokratycznego w ustroju Rzeczypospolitej. Posłowie ziemscy stawali się obok króla i rady trzecim czynnikiem ustawodawstwa, na które z czasem mieli zyskać

---

[79] A. Pawiński, *Sejmiki ziemskie. Początek ich i rozwój aż do ustalenia się udziału posłów ziemskich w ustawodawstwie sejmu walnego1374-1505*, Warszawa 1895, s. 73.

[80] *Tamże*, s. 34.

[81] Choć, jak twierdzi Janusz Ekes, jest wiele przykładów świadczących o tym, że „szlachta nie uzasadniała doktrynalnie sprzeciwu wobec uczestnictwa miast w wolnościach Rzeczypospolitej, której była hegemonem". J. Ekes, *Złota demokracja*, s. 146.

[82] A. Pawiński, *Sejmiki ziemskie*, s. 89. Nawet Jan Ostroróg, choć był zwolennikiem silnej władzy królewskiej, wskazywał, że w sprawach dla państwa kluczowych monarcha powinien podporządkować się decyzjom sejmu walnego bądź innych zgromadzeń szlacheckich. Domagał się też, by ze względu na konieczność wymierzania sprawiedliwości usprawnić działanie sądownictwa, tenże, *Memoriał w sprawie uporządkowania Rzeczypospolitej*, przeł. i red. A. Obrębski, Łódź 1994, s. 36.

[83] *Dekrety Króla Aleksandra na Sejmie Radomskim 1505*, [w:] *Nihil Novi. Z dorobku sejmu radomskiego 1505 roku*, materiały źródłowe przeł. H. Wójtowicz, wstęp historyczny A. Szymanek, Radom 2005, p. 1, s. 59-60.

wpływ dominujący. Całe prawo, a nie tylko ustawy dotyczące szlachty, stawało się zależne od jej zgody[84]. Potwierdził to król na sejmie 1538 roku, stwierdzając, że bez sejmu nie wolno mu wydawać żadnych konstytucji. Był to rozwój przeciwny do tego, jaki się wówczas dokonywał we Francji i w Niemczech. Ogromnemu wzmocnieniu znaczenia izby poselskiej w dziedzinie prawodawstwa towarzyszyło uszczuplenie ustawodawstwa króla, które ograniczało się do wydawania ordynacji dla tych grup, które na sejmie nie były reprezentowane, a jemu bezpośrednio podlegały: dla miast i mieszczaństwa, Ormian, Żydów, żup górniczych, a także rozporządzeń treści policyjno-karnej oraz przepisów ustawodawczych[85].

Na sejmie w Radomiu król Aleksander Jagiellończyk zobowiązał się także, na prośbę posłów, do zachowywania praw, tzw. *confirmatio iurium*[86]. Oznaczało to uznanie nadrzędności prawa w państwie jako źródła wszelkiej władzy. Prawo Rzeczypospolitej miało mieć swoje źródło w powszechnej zgodzie i miało być nakierowane na dobro wspólne, skoro odnosiło się do *res populi*, państwa jako rzeczy wspólnej dla pożytku wszystkich utworzonej.

Przyjdzie nam jeszcze zastanowić się, czy Rzeczpospolitą w początkach XVI wieku można uznać za wcielenie ustroju mieszanego, postulowanego przez klasycznych myślicieli republikańskich z Polibiuszem i Cyceronem na czele i opartego na współistnieniu i równowadze trzech czynników: monarchicznego, arystokratycznego i demokratycznego. W XVI wieku senat, czyli rada królewska skupiająca biskupów i arcybiskupów, wojewodów i kasztelanów oraz dostojników dworskich, jest już ciałem sformalizowanym i skupiającym się *ex officio* pod prezydencją króla, by między innymi przygotowywać wnioski na wspólne z posłami ziemskimi posiedzenia[87]. Ówczesny układ sił społecznych sprawiał, że w Polsce ukształtował się dwuizbowy parlament z niższą izbą poselską opartą na reprezentacji sejmików oraz senatem jako izbą wyższą opartą na dożywotnich nominacjach w połączeniu ze ściśle określoną hierarchią stanowisk senatorskich. „Dożywotność dawała senatorom znaczną niezależność zarówno wobec Korony (ta mogła wpływać, tylko awansując senatorów), jak i szlachty. Z kolei wybory posłów ziemskich, w miejsce urzędników ziemskich reprezentujących szlachtę początkowo niejako z urzędu, stwarzały dla niej możliwość kontroli *ex post* swoich pełnomocników, choćby przez wybór innych na sejm następny"[88]. Pierwsza połowa XVI wieku i panowanie Zygmunta Starego, niechętnego wzmacnianiu pozycji szlachty i izby poselskiej, pokazały, że równowaga pomiędzy trzema stanami sejmującymi: królem, senatem i izbą poselską nie daje się łatwo utrzymać. W tym okresie szlachta podjęła walkę o emancypację pod hasłem egzekucji praw, sprzeciwiając się tendencjom

[84] A. Pawiński, *Sejmiki ziemskie...*, s. 58; J. Bardach, *Początki sejmu*, s. 37.

[85] S. Estreicher, *Kultura prawnicza w Polsce XVI wieku*, [w:] *Kultura staropolska*, Kraków 1932, s. 79.

[86] Publ. w: *Volumina Constitutionum*, t. 1: *1493-1549*, wyd. S. Grodziski, I. Dwornicka, W. Uruszczak, Warszawa 1996, s. 172-173.

[87] J. Bardach, *Początki sejmu*, s. 59.

[88] *Tamże*, s. 61.

monarchy i magnaterii do ograniczenia jej politycznej roli i domagając się przestrzegania wypracowanych zasad ustrojowych, a przede wszystkim uznania izby poselskiej za organ realizujący wolę stanu szlacheckiego.

Lata 1506-1540 to ważny okres w rozwoju ustrojowym Polski, pierwszy etap walki, jaka toczyła się głównie na sejmie walnym między średnią szlachtą a magnaterią i królem wspieranymi przez duchowieństwo. *Conventus optimatum*, czyli dominacja króla i senatu w sejmie z pierwszego ćwierćwiecza XVI stulecia, miała ustąpić miejsca sejmowi, w którym król sam niczego nie mógł uczynić, zaś z radą (senatem) i posłami ziemskimi mógł uczynić wszystko[89]. W intencji szlachty sejm miał być także organem kontrolnym, nadzorującym zarząd państwa, czyli działania zarówno króla, jak i urzędników[90]. Izba senatorska stała się w owym czasie organem samoistnym, zajmującym pozycję pośrednią między reprezentacją szlachty a władcą. Uważająca siebie za trzon narodu szlachta przyczyniła się do zwycięstwa zasady republikańskiej, czego najlepszym przejawem było zastąpienie określenia państwa jako „Regnum" pojęciem „Respublica", podkreślającym równość jej członków-obywateli. Celem szlachty i ustroju republikańskiego z izbą poselską, senatem i królem jako trzema stanami sejmującymi na czele stała się ochrona i utrzymanie wolności, co w praktyce prowadzić miało często do sporu między ideą wolności a władzą królewską. Chodziło o to, by wola ludu (szlachty) miała głos decydujący, bowiem – jak pisał Jan Zamoyski w 1575 roku – *Respublica nostra non ex faece plebis sed ex nobilitate consociata est, moderatiorque fere temperatura eius est quam Romanae* („nasza Rzeczpospolita składa się nie z pospólstwa [czyli wykluczonych z narodu politycznego chłopów i mieszczan – przyp. D.P.-R.], lecz ze szlachty i jej skład jest bardziej jednolity niż Republiki Rzymskiej")[91]. Kłopot ustroju mieszanego w Rzeczypospolitej polegał jednak na tym, że nie było czynnika, który mógłby należycie zrównoważyć w państwie siłę i pozycję szlachty; nie mogło tego uczynić słabe mieszczaństwo, które z czasem pozwoliło odebrać sobie prawa polityczne, ani monarcha, który przestawał być samodzielnym czynnikiem politycznym, skoro szlachcic polski nie był swojemu królowi winien więcej niż „podymne, pospolitą wojnę i tytuł na pozwie". Do takiego myślenia o wyróżnionej pozycji ustrojowej szlachty przyczynił się Zamoyski jako rzecznik wolności i równości szlacheckiej, z których wywiódł zasadę powszechnego głosowania przy obiorze króla, odnosząc się do niej w ogłoszonej w 1574 roku przemowie do Henryka Walezego. Porównując możnowładztwo do senatu rzymskiego, szlachtę do patrycjuszów, posłów zaś do trybunów ludowych, snuł analogię, na wyrost formułowaną, do ustroju republiki rzymskiej[92].

---

[89] *Tamże*, s. 64. Zob. też kronikę Bernarda Wapowskiego, autora określenia *Conventus optimatum*: B. Wapowski, *Dzieje Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego od roku 1380 do 1535*, przeł. i oprac. M. Malinowski, t. 1-3, Wilno 1847.

[90] W. Uruszczak, *Sejm w latach 1506-1540*, [w:] *Historia sejmu polskiego*, t. 1, s. 75.

[91] J. Zamoyski, cyt. za: S. Kot, *Kultura polska w epoce renesansu*, [w:] tenże, *Polska złotego wieku a Europa. Studia i szkice*, wybór H. Barycz, Warszawa 1987, s. 117.

[92] Zob. też: J. Zamoyski, *De Senatu Romano libri duo*, Venetiis 1563 (wydanie współczesne:

Rozwój polityczny, ekspansja terytorialna, unia lubelska z Litwą i wzrost potęgi państwa, a wreszcie wpływ renesansu skutkowały w XVI wieku niespotykanym dotąd w Polsce rozwojem kultury i świadomości ludzi. Scholastyczna, średniowieczna wiedza również i tutaj została zastąpiona odrodzoną literaturą i dziełami filozoficznymi starożytnych Greków i Rzymian, które do wszechnicy krakowskiej dotarły już w XV wieku i zaczęły się ścierać z dominującym tam systemem scholastycznym. Rozkwit myśli politycznej wiązał się wprost z tym właśnie ogólnym rozwojem, o którym w słowach być może nieco przesadzonych pisał Kallimach: „Na tak rozległych przestrzeniach jednolity to lud i naród, nie różni się obyczajem ani językiem, ani urządzeniami, lecz zespolony tak zgodnym pojmowaniem spraw boskich i ludzkich, jak prawem, i jeśli patrzeć na ich dążność i chęci oraz niejako zmowę w dobieraniu środków działania, trzeba po prostu uznać, że jest to raczej jeden dom i jedna rodzina aniżeli naród"[93]. Rozwój duchowy, jaki dokonywał się od początku XVI wieku, był możliwy dzięki wpływom humanizmu, osłabieniu wpływów Kościoła oraz średniowiecznych instytucji i pojęć, jak również dzięki licznym wyjazdom młodzieży polskiej na studia do Włoch i innych ośrodków humanizmu, do Niemiec i Francji. Dla naszych dalszych rozważań najistotniejszy jest oczywiście wpływ na umysłowość polską, na teorię polityczną dzieł starożytnych, zwłaszcza tych, które w pierwszym rozdziale zostały pokazane jako przynależące do klasycznej tradycji republikańskiej i ją kształtujące. Poziom recepcji tych dzieł był różny i różnie później oceniany[94], nie ulega jednak wątpliwości, że ów duch odrodzenia i humanizmu przenikający do Polski pchał życie intelektualne w tym samym kierunku, co we Włoszech, i na gruncie teorii politycznej pozwalał czerpać z tych samych źródeł i do podobnych prowadzić wniosków o ładzie, prawie czy wolności obywatelskiej. Nauki i sztuki klasyczne również i u nas walnie się przyczyniły do rozwoju cywilizacyjnego społeczeństwa, zbliżając Polskę do Zachodu bardziej niż kiedykolwiek wcześniej. O tym rozwoju w wielu dziedzinach

---

Rozprawa Jana Zamoyskiego o senacie rzymskim. Tekst łaciński, przekład oraz komentarz historyczno-prawny, oprac. M. Kuryłowicz, W. Witkowski, Lublin 1997). Istota szesnastowiecznego republikanizmu polegała na tym, że nie był to antymonarchizm, co szczególnie dobrze widać w odniesieniu do realiów i tradycji polskiej. Zabiegająca o współudział we władzy szlachta nie dążyła wcale do usunięcia króla, a jej poszanowanie monarchii nie stało w sprzeczności z dążeniami do uzyskania podmiotowości politycznej.

[93] F. Buonaccorsi, zw. Kallimachem, *Ad Innocentium Octavum... de bello inferendeo. Turcis oratio*, Cracoviae 1524, cyt. za: S. Kot, *Kultura polska...*, s. 118.

[94] Na przykład Michał Bobrzyński w swoich dość krytycznych *Dziejach Polski w zarysie* pisał o nim w ten sposób: „Z literatury greckiej i rzymskiej przyswajano sobie o wiele łatwiej pojęcia i frazesy o wolności i równości obywatelskiej niż pojęcia obowiązku i posłuszeństwa dla władzy, wybierano tylko to, co do wyrozumowania ówczesnego kierunku szlachty mogło z łatwością posłużyć, niewolą istniejącą w Rzymie i Grecji usprawiedliwiano gnębienie polskiego chłopa; równością obywatelską w Sparcie, Atenach i Rzymie uzasadniano nienawiść swoją ku możnowładztwu", M. Bobrzyński, *Dzieje Polski w zarysie*, oprac. M. Serejski, A. Grabski, Warszawa 1986, s. 280. Bobrzyński nie odnosił się tutaj, jak sądzę, do traktatów politycznych, lecz do popularnej, wyrażającej się w publicystyce recepcji dorobku klasycznej filozofii politycznej.

z uznaniem pisał w roku 1523 Erazm z Rotterdamu w liście do Josta Decjusza, mówiąc o narodzie polskim jako tym, „który niegdyś uważany był za barbarzyński, teraz tak pięknie rozwija się w dziedzinie nauki, praw, obyczajów, religii i we wszystkim, co przeciwne jest wszelkiemu nieokrzesaniu, że współzawodniczyć może z najbardziej kulturalnymi narodami świata"[95]. Z kolei badacz kultury staropolskiej, Claude Backvis, oceniając polską kulturę polityczną XVI wieku, podkreślił, że „jednym z jej najcenniejszych i najtrwalszych aspektów jest wzniosłość, subtelność i skuteczność myśli politycznej, którą wypracowała"[96].

Okres chrześcijańskiego średniowiecza w Europie charakteryzował się równowagą duchową; wszechświat był widziany jako jedność rządzona przez Stwórcę, w której wszystkie części ułożone są hierarchicznie, sobie podporządkowane i służące jednolitemu celowi. Potrzeby cielesne, materialne podlegać miały potrzebom duchowym. W okresie renesansu humanizm i reformacja zachwiały tą jednością i otworzyły nowe prądy i kierunki myślenia, bardziej skupione na człowieku, jego potencjale intelektualnym i artystycznym oraz rzeczywistości politycznej, którą współkształtuje. Średniowieczny uniwersalizm w zakresie ustrojów państwowych został zastąpiony krystalizacją nowej koncepcji państwa, jego organizacji oraz relacji do Kościoła powszechnego. Na gruzach dawnego porządku z jednej strony wyrasta ideologia absolutyzmu, silnej władzy państwowej i autorytetu państwa sięgającego jak najdalej, z drugiej zaś rozwija się republikańska teoria polityczna, czerpiąca obficie z dziedzictwa antycznego. Florenccy i weneccy myśliciele republikańscy, o których była mowa w poprzednim rozdziale, tak jak i tworzący w tym czasie autorzy polscy w ideale rzeczypospolitej, państwa pojmowanego jako rzecz wspólna, a nie własność księcia, dostrzegają te podstawy ładu, które wychodzącym z dawnego porządku społeczeństwom zapewnią najlepszy byt oraz wolność i prawa obywatelskie. Inspiracją dla nich jest renesansowy humanizm, który ujmuje człowieka przez pryzmat celów przede wszystkim ziemskich, który dostrzega wartość aktywnego życia publicznego, nawołuje do praktykowania obywatelskiej cnoty i pogłębiania wiedzy o człowieku.

Początek XVI wieku także do Polski przynosi powiew reformacji – reakcji przeciw scholastycznemu systemowi Kościoła katolickiego dążącej w krajach europejskich do zerwania ze Stolicą Apostolską i ustanowienia Kościoła narodowego, na którego czele stać mieli książęta i królowie. Miało to prowadzić do wytworzenia się silnej władzy monarszej i upadku swobód i przywilejów jednostek i stanów społecznych w księstwach niemieckich, w Danii, Szwecji, Czechach, Austrii i wreszcie we Francji. Rozwój polityczny w Polsce, w związku z tym, że reformacja, pomimo licznych zwolenników, nie odniosła u nas sukcesu, potoczył się inaczej, w kierunku osłabienia władzy centralnej i wzmocnienia wolności i przywilejów wyższych warstw społecznych. Ze sprawą reformacji i dążenia szlachty,

[95] Cyt. za: J. Tazbir, *Kultura staropolska na tle europejskim*, [w:] tenże, *Spotkania z historią*, Warszawa 1979, s. 45.

[96] C. Backvis, *Główne tematy...*, s. 511.

by wyzwolić Kościół spod zależności od Watykanu i ustanowić Kościół narodowy z polskim językiem liturgii, wiązał się jednak ruch mający na celu reformę polityczną prowadzony pod hasłami egzekucji dóbr i egzekucji praw, wzmacniający w zamyśle władzę królewską, a osłabiający możnowładztwo.

Kiedy w 1579 roku ukazał się słynny hugenocki traktat *Vindiciae contra tyrannos*, autorstwa nie do końca ustalonego, wydany w Bazylei pod pseudonimem Stefan Junius Brutus, ustrój Polski na tyle okrzepł, iż został w nim uznany, obok cesarstwa niemieckiego, za wzór ładu antyabsolustycznego i rozwinięcie antyabsolutystycznej teorii. Traktat uznaje za źródło władzy panującego umowę między monarchą, którego urząd pochodzi od Boga, a ludem, stawiając ten ostatni wyżej niż króla i dając mu nie tylko prawo każdorazowego wyboru monarchy, ale także uprawnienie do stawiania oporu władcy, który uciskałby poddanych[97]. W Polsce właśnie owe wymagania odnośnie praw zwierzchniczych ludu znalazły swoje dopełnienie wraz z wprowadzeniem organu przedstawicielskiego ludu-szlachty oraz elekcyjności tronu. Ideałem ładu politycznego dla Brutusa była monarchia konstytucyjna, w której prawo ogranicza samowolę króla, a wyżsi urzędnicy mają nad nim kontrolę. W Polsce rolę reprezentacji ludu mieli zdaniem autora odgrywać biskupi, wojewodowie, kasztelani, szlachta i posłowie miast oraz ziem nadzwyczajnie zwoływani na zjazdy, podczas których stanowi się nowe konstytucje i decyduje o wojnie, zwyczajnie zaś senatorowie Królestwa Polskiego, kanclerze itd.

Inaczej do kwestii ustroju Polski podchodził Jean Bodin, autor słynnych *Sześciu ksiąg o Rzeczypospolitej*, ukazujący niepożądaną jego zdaniem ewolucję ustroju od monarchii do arystokracji wraz z umacnianiem się wpływów szlachty. Niewątpliwie tym, co wyróżniało Rzeczpospolitą w ówczesnej Europie, było zwycięstwo Kościoła nad reformacją oraz ładu republikańskiego nad absolutyzmem, jak również szeroka tolerancja wyznaniowa panująca w Polsce w XVI i pierwszej połowie XVII wieku, walnie przyczyniająca się do pomyślności państwa i pokoju wewnętrznego oraz rozwoju życia publicznego. Za panowania Zygmunta Augusta wykrystalizował się także szlachecki program reform prowadzony pod hasłem naprawy Rzeczypospolitej, znajdujący swój głęboki wyraz i potwierdzenie w teorii politycznej, szczególnie w dwóch dziełach: *Statucie* Jakuba Przyłuskiego i *O poprawie Rzeczypospolitej* Andrzeja Frycza Modrzewskiego.

Zwrot republikański, z jakim mamy do czynienia w Polsce złotego wieku, wynikał ze splotu wielu okoliczności, z wpływów humanizmu wywołanego powrotem do dzieł klasycznej Grecji i Rzymu, z ewolucji ustrojowej i politycznej, w tym ze wzrostu i utrwalenia się wolności politycznej, dzięki której mógł się kształtować

[97] S. J. Brutus, *Vindiciae contra tyrannos, sive De principis in populum populique in principem legitima potestate*, Basel 1580. Wyd. ang. *Vindiciae contra tyrannos. A Defense of Liberty against Tyrants*, Amsterdam 1660. Dzieło to było czytane w Polsce przez rokoszan, co potwierdzają *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego 1606-1608*, wyd. J. Czubek, t. 2, Kraków 1918, s. 66. Zob. też: B. Szlachta, *Konstytucjonalizm czy absolutyzm? Szkice z francuskiej myśli politycznej XVI wieku*, Kraków 2005.

„naród polityczny" świadom swoich praw i powinności, korzystający z licznych przywilejów, wolności słowa i wyznania, wolności uchwalania podatków, zwoływania powszechnego ruszenia, bezpieczeństwa osobistego dzięki ochronie prawnej, jaką cieszył się każdy obywatel, a wreszcie udziału w elekcji króla i stanowieniu prawa poprzez organy lokalne – sejmiki i organ centralny, jakim stał się sejm walny[98]. W wieku XVI Polska stała się jednolitym organizmem państwowym[99], w miejsce pluralistycznego społeczeństwa stanowego, czego najlepszym wyrazem był jednolity parlament posłów terytorialnych, występujących w imieniu całego społeczeństwa i wraz z senatem i królem mających się kierować w swoich działaniach i postanowieniach dobrem publicznym, jak wymagał tego ideał republikański. Wszystko to dopełniała dojrzałość kulturalna szlachty, która była zdolna do rozwijania i przyswajania sobie tych idei republikańskich, które wydawały się jej zgodne z duchem obywatelskim tego stanu i konstrukcjami ustrojowymi, do których utrwalenia się przyczyniła. Traktowała o tym mowa Stanisława Orzechowskiego, w której autor zwrócił uwagę na postęp, jaki się dokonał w Polsce w ciągu pierwszych czterdziestu lat XVI wieku, czyniąc naród dawniej prosty i barbarzyński o ubogim życiu duchowym narodem o ogromnych możliwościach, opływającym w dostatki i cieszącym się życiem dogodnym i okazałym[100].

3. Specyfika polskiej myśli politycznej XVI wieku

Przedmiotem rozważań podejmowanych w kolejnych rozdziałach są idee polityczne zaszczepione i rozwijane na gruncie polskim w XVI wieku przez kilku głównych myślicieli politycznych, obecne też w dyskursie szlacheckim. Jest to przede wszystkim analiza pojęciowa, wydobywająca i poddająca dyskusji wszystkie te koncepcje, które wiążą się z propagowaniem ideałów republikańskich w kontekście polskim, wpisują się w republikańską filozofię państwa, wnosząc do niej być może także własny wkład. Choć najbardziej interesuje mnie rys filozoficzny tych koncepcji, to przecież nie sposób stosować wobec nich konsekwentnie określenia „filozofia polityczna", ponieważ większość pism politycznych tego okresu nie ma charakteru ściśle filozoficznego, wielekroć bowiem poświęcone są one kwestiom aktualnym, empirycznym, ustrojowym, osadzonym w kontekście polskich rozwiązań instytucjonalnych. Określenia „filozofia polityczna" używa wprawdzie w odniesieniu do pism politycznych końca XVI i XVII wieku Zbigniew Ogonowski, ale i on zaznacza, że wiele z tych pism ma charakter bardziej publicystyczny niż filozoficzny, mają one bowiem na względzie doraźne

[98] C. Backvis, *Główne tematy...*, s. 468; A. Wyczański, *Polska Rzeczą Pospolitą...*, s. 206.

[99] Zob.: A. Wyczański, *Polska w Europe XVI stulecia*, Poznań 1999, s. 102-106, 147.

[100] Zob.: S. Orzechowski, *Orichovii Ruthenii ornata et copiosa oratio habita in funere Sigismundi Jagellonis Polaniae regis* (1548), [w:] I. Chrzanowski, S. Kot, *Humanizm i reformacja w Polsce. Wybór źródeł dla ćwiczeń uniwersyteckich*, Lwów 1927, s. 183-186. Zob. też: A. Frycz Modrzewski, *Equitibus Poloniae ac religuae Sarmatiae* (1557), [w:] tenże, *Mowy*, przeł. E. Jędrkiewicz, Warszawa 1954, *Dzieła wszystkie*, t. 2.

cele polityczne[101]. Najwłaściwsze wydaje się więc stosowanie terminu „myśl polityczna", tzn. ta, która obejmuje i rozważania ogólne, filozoficzne, i te dotyczące celów politycznych, reform ustrojowych, i oceny konkretnej rzeczywistości politycznej[102].

Badacz polskich szesnastowiecznych pism politycznych, Stanisław Tarnowski, wskazał na dwa wymiary polskiej myśli politycznej tego okresu. Pierwszy wiązał ze zmysłem politycznym dostrzegającym potrzebę i konieczność „poprawy Rzeczypospolitej zarówno w najsłabszym punkcie wewnętrznego jej stanu, jak i w odniesieniu do relacji zewnętrznych, wówczas skoncentrowanych na kwestii wschodniej"[103]. Był to namysł nad problemem władzy oraz trwałymi fundamentami porządku politycznego, takimi jak prawo i obyczaje. Autorzy wpisujący się w ten nurt (Frycz Modrzewski, Orzechowski) mieli nie aspirować do tworzenia teorii, do refleksji teoretycznej odnoszącej się do porządku powinności, lecz kierować się „mądrością praktyczną" i w porządku mądrości praktycznej formułować swoje sądy. Drugi wymiar miał charakter bardziej teoretyczny, wiązał się z namysłem nad fundamentami ładu politycznego, sytuował się w porządku powinności wykraczającym poza to, co partykularne, obejmował koncepcje i rozważania filozoficzne dotyczące istoty wolności, ustroju mieszanego, źródeł prawa, ograniczeń władzy itd. (Goślicki, Petrycy, Wolan, Górnicki, Skarga). To rozróżnienie jest potrzebne, niewłaściwe byłoby jednak przypisywanie ujęć niektórych autorów, w szczególności Frycza Modrzewskiego i Orzechowskiego, tylko do pierwszego nurtu, można bowiem wskazać u nich, ale także np. u Skargi, na obecność obydwu wymiarów, na umiejętne łączenie troski o byt i przyszłość Rzeczypospolitej z namysłem nad istotą dobrze urządzonego ładu politycznego jako takiego[104]. Właściwie wszyscy autorzy szesnastowieczni, o których będzie tu mowa, w mniejszym lub większym stopniu odnosili się do sytuacji Rzeczypospolitej i często tam, gdzie formułowali postulaty teoretyczne, czynili to, mając na uwadze niedostatki i wady polskiego ustroju i zasad, na których był ufundowany. Takie podejście jest zresztą bardzo charakterystyczne dla przedstawicieli wczesnonowożytnego republikanizmu, którzy w swoich pismach odnoszą się do konkretnej rzeczywistości politycznej, nie stroniąc przy tym od uwag natury ogólnej, filozoficznej; wzorzec ładu politycznego, na jaki wskazują, ma najczęściej swój prototyp empiryczny, czy jest nim republika rzymska, Wenecja, republikańska

---

[101] Z. Ogonowski, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, Warszawa 1999, s. 58.

[102] Na temat tego rozróżnienia zob. szerzej: L. Strauss, *Co to jest filozofia polityki?*, [w:] *Czym jest filozofia polityki?*, red. R. Piekarski, Gdańsk 1999.

[103] S. Tarnowski, *Pisarze polityczni XVI wieku*, s. 891-893.

[104] Podobną konstatację formułuje Anna Grześkowiak-Krwawicz, zauważając, że cechą charakterystyczną polskich i nie tylko polskich szesnastowiecznych „wypowiedzi na tematy polityczne – nie tylko tych aktualnych, powstałych w doraźnych celach, ale także dużych traktatów – było bardzo silne powiązanie z konkretną rzeczywistością Rzeczypospolitej", A. Grześkowiak-Krwawicz, *Regina libertas...*, s. 19.

Florencja, *Republica Anglorum* czy Rzeczpospolita szlachecka. Polska myśl tego okresu jest niejednolita także dlatego, że wskazuje zarówno takie rozwiązania, które Rzeczpospolitą miały wzmacniać, utwierdzać dobry ład, jak i te, które jej słabość jeszcze pogłębiały, choć jej autorom wydawały się zgodne z podzielaną przez nich wizją ładu.

Najbardziej charakterystyczną cechą polskiej myśli politycznej XVI wieku jest recepcja klasycznych idei politycznych[105], dokonująca się jednak także przez pryzmat tego, co bieżące, teraźniejsze, ze względu na zagrożenia, przed którymi stoi Rzeczpospolita i które są analizowane z punktu widzenia jej naprawy. Dokonuje się tu swoiste wykorzystanie tradycji republikańskiej, jej pojęć i ideałów do przedstawienia pewnego programu naprawy ładu, w którym ujawniły się błędy stanowiące zagrożenie dla dalszego trwania państwa – rzeczypospolitej. Ideały republikańskie znajdują więc odzwierciedlenie także w pewnym programie politycznym, ujawniającym się szczególnie w ruchu egzekucyjnym. Ich zastosowanie w rozważaniach o charakterze normatywnym jest jednak daleko szersze, ideały te odnoszone są zarówno do sfery polityczno-prawnej, jak i moralnej, do naprawy obyczajów i umocnienia cnót. Ówczesną refleksję polityczną można więc najlepiej interpretować za pomocą pojęcia zapowiadanego w tytule rozprawy i w jej wstępie, mianowicie pojęcia ładu rzeczypospolitej, czyli ładu politycznego pewnej wspólnoty politycznej, którego wolność jest pochodną, a nie punktem wyjścia, ładu, który dopiero wolność zapewnia i gwarantuje, jest więc wobec roszczeń do wolności pierwotny. Takie podejście, zwracające uwagę na fundamentalne podstawy bytu politycznego dobrze urządzonego państwa, widoczne jest u tych autorów, którzy za autorytetami klasycznymi postulują oparcie owego ładu na pewnych trwałych zasadach oraz pewnych wartościach – w tym pewnych wymaganiach moralnych dotyczących członków wspólnoty politycznej. Czy postulowany przez nich ład był ładem republikańskim, którego antyczne i wczesnonowożytne ujęcia przedstawiłam w poprzednich rozdziałach? I co to znaczyło na gruncie polskim? Do jakich wzorców sięgano i co miało być gwarancją trwałości owego ładu?

Istnieje uzasadnione przekonanie, jak zauważył Krzysztof Koehler, iż „nie w oryginalności poglądów naszych humanistycznych autorów odnośnie do teorii politycznych należy upatrywać specyfiki naszego staropolskiego dyskursu republikańskiego. Ani też w jego potencjalnej jakości artystycznych dokonań pisarskich. Ale raczej szukalibyśmy jej w praktyce, w horyzoncie działania bardziej niż

[105] Wpływ ten Stanisław Kot dostrzegał nie tylko w pismach politycznych i filozofii, ale przede wszystkim w poglądach i pojęciach szlachty: „Nie tylko ogólne piętno wywarła starożytność na rozwój polskiej myśli politycznej. Wpływy jej poszły głębiej poza tę sferę ogólnokulturalną i współdziałały gruntownie przy tworzeniu się społecznych i politycznych pojęć szlachty polskiej, układając je na modłę klasyczną, wielekroć silniej niż w innych społecznościach ościennych. Najważniejsza przyczyna leżała w ustroju społecznym Polski XVI wieku", S. Kot, *Wpływ starożytności klasycznej na teorie polityczne Andrzeja Frycza z Modrzewa*, Kraków 1911, s. 15-16.

teoretyzowania"[106]. Humaniści polscy posługują się pojęciami antycznej filozofii politycznej, przyswajają polszczyźnie terminologię łacińską i grecką, czynią to jednak nie dla celów czysto teoretycznych, lecz przez „charakterystyczne nakierowanie słowa na debatę, dyskurs, dialogiczność", wynikające ze „specyficznego ustawienia dyskursu publicznego w Rzeczypospolitej szlacheckiej"[107]. Dokonujące się w Polsce odkrycie wartości republikańskich wynikałoby więc z podobnej potrzeby jak w przypadku republikanizmu włoskiego czy angielskiego, służyłoby zrozumieniu i uzasadnieniu pewnego doświadczenia politycznego związanego z kształtowaniem się określonego ładu politycznego, który miał być wzorcowym ładem rzeczypospolitej, zgodnym z wymogami stawianymi przez klasycznych autorów republikańskich. Dyskurs publiczny, w który tacy autorzy, jak Stanisław Orzechowski czy Skarga angażowali się bezpośrednio, służyć miał, podobnie jak teorie polityczne Frycza Modrzewskiego, Goślickiego, Łukasza Górnickiego, Andrzeja Wolana czy Krzysztofa Warszewickiego, debacie na temat rzeczypospolitej rozumianej jako pewien ład polityczny właściwie urządzony – zarówno wzorzec takiego ładu, jak i ład konkretny, empiryczny. Bez względu na to, czy chodzi o doraźny cel polityczny, czy cel ogólniejszy, czyli sformułowanie podstaw dobrego ładu, metoda humanistów jest podobna. To dwojakie podejście, jedno uwikłane w i nakierowane na polityczną *praxis* i z niej biorące argumenty, jak i dla niej argumenty formułujące, drugie zaś bardziej teoretyczne, mocniej osadzone w klasycznym dziedzictwie republikańskim, komplikuje nieco interpretację tekstów, które są przedmiotem mojej analizy, i wymaga pewnej ostrożności w formułowaniu ostatecznych wniosków. Różnorodność warstw argumentacyjnych prezentowanych przez polskich myślicieli politycznych tego okresu wpisuje się w specyfikę tej myśli i utrudnia jej interpretację, wymagając przyjęcia jakiegoś klucza interpretacyjnego i jego uzasadnienia, tak jak czynię to w tej pracy.

Polska myśl polityczna zaczyna się na dobre rozwijać i utrwalać w formie mniejszych czy większych utworów, zaliczanych do literatury politycznej w XV wieku, poczynając od pism Pawła Włodkowica i Jana Ostroroga. Jednak to na wiek XVI przypada jej pełny rozwój[108], który wiązać należy ze zmianami politycznymi i społecznymi zachodzącymi wówczas w Polsce i Europie, a przede wszystkim z przenikaniem do Polski sporów toczonych w Europie od czasów renesansu, nasilających się w dobie reformacji i przynoszących nowe ujęcia państwa, prawa i polityki[109].

---

[106] K. Koehler, *Wstęp*, [w:] *Stanisława Orzechowskiego i Augustyna Rotundusa debata o Rzeczypospolitej*, red. K. Koehler, Kraków 2009, s. 12.

[107] *Tamże*, s. 13.

[108] Waldemar Voisé uważa, że *Mowy o karze za mężobójstwo* były pierwszym w Polsce dziełem z zakresu publicystyki. Ich celem było przekształcenie zastanego stanu rzeczy, reforma prawna, był to „pierwszy wielki traktat teoretyczny zorientowany praktycznie, tj. mający na celu gruntowną reformę ustroju państwa". Zob. W. Voisé, *Andrzej Frycz Modrzewski, 1503-1572*, Wrocław 1975, s. 55.

[109] Zob. szerzej: B. Szlachta, *Wstęp*, [w:] S. Tarnowski, *Pisarze polityczni XVI wieku*, s. xxvi-xxviii.

Dla renesansowej myśli politycznej najbardziej charakterystyczne było nawiązywanie do ustaleń antycznych teorii politycznych, w szczególności Platona, Arystotelesa i Cycerona; u nich to polscy autorzy znajdywali rozważania na temat państwa, prawa, obyczajów, obowiązków i cnót obywatelskich oraz prawego ustroju, które próbowali dostosowywać do własnych pojęć i założeń chrześcijańskich oraz polskiej sytuacji społecznej i politycznej[110]. Dorobek klasycznej filozofii politycznej w dużym stopniu ukształtował szesnastowieczny namysł nad interesującą nas kategorią rzeczypospolitej, przeniesioną niejako na grunt polski i zastosowaną w celu z jednej strony opisania określonego etapu rozwoju państwa polskiego[111], którego apogeum przypada na wiek XVI i początki wieku XVII, z drugiej zaś wyrażenia pewnego postulatu normatywnego, odnoszącego się do wyobrażenia pożądanego kształtu wspólnoty politycznej oraz norm i wartości, na których powinna się opierać.

Wśród autorów, z których czerpali polscy twórcy teorii politycznej i prawnej XV i XVI wieku, wymienia się zarówno autorytety filozoficzne starożytne i średniowieczne, w szczególności Platona, Arystotelesa, Cycerona, Senekę, św. Augustyna, św. Ambrożego, św. Tomasza z Akwinu, św. Brygidę, jak i średniowiecznych myślicieli politycznych, w tym autorytety prawnicze, takie jak m.in. Bartolus di Sassoferrato, Panoramitanus, Baldus de Ubaldis, Paulus da Castro, Idzi Rzymianin, Jan Buridan i Jan z Salisbury[112]. Dominuje z jednej strony pogląd, że na ukształtowanie się szlacheckich koncepcji politycznych zasadniczy wpływ wywarły nominalizm, koncyliaryzm i husytyzm[113], z drugiej zaś, że było to przede wszystkim oddziaływanie tomistycznego arystotelizmu i kanonistyki, w mniejszym zaś stopniu augustynizmu[114]. Brakuje jednak, poza tekstami wydanymi w ostatnich

---

[110] Por.: T. Bieńkowski, *Antyk w literaturze i kulturze staropolskiej (1450-1750). Główne problemy i kierunki recepcji*, Wrocław 1976, s. 31, 92.

[111] Wpływ idei politycznych starożytności na koncepcje polskich myślicieli XVI wieku ukazywali już m.in. Józef Szujski oraz Michał Bobrzyński (rozprawy o Ostrorogu, Zaborowskim, Kochanowskim), systematycznie zaś Stanisław Kot w studiach poświęconym Fryczowi Modrzewskiemu. Zob.: J. Szujski, *Odrodzenie i reformacja w Polsce. Pięć prelekcji publicznych, mianych r. 1880 w Krakowie*, Kraków 1881; M. Bobrzyński, *Szkice i studia historyczne*, t. 2, Kraków 1922; S. Kot, *Wpływ starożytności...*; tenże, *Andrzej Frycz Modrzewski. Studium z dziejów kultury polskiej w. XVI*, Kraków 1923; tenże, *Andrzej Frycz z Modrzewa o wychowaniu i szkole (na tle ówczesnej literatury pedagogicznej)*, Lwów 1910.

[112] Zob. np.: H. Litwin, *W poszukiwaniu...*, s. 35. W Polsce, jak i gdzie indziej w tym okresie rozwija się gatunek „lustra" (*speculum*), do którego zalicza się przede wszystkim jedno z wybitniejszych dzieł XVI wieku *De optimo senatore* Goślickiego, *Wizerunek własny człowieka poczciwego* (1558) i *Zwierciadło* Reja, *Dworzanina polskiego* (1566) Łukasza Górnickiego oraz *Radę pańską* (1567) Jakuba Górskiego. Jest to piśmiennictwo parenetyczne, zachęcające i pouczające, odpowiadające duchowi kultury chrześcijańskiej i stąd niezwykle częste w okresie średniowiecza, choć pierwsze utwory tego typu przypisywane są Isokratesowi i Ksenofontowi. Zob. też: W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, t. 1: *Scholastyka, Renesans, Oświecenie*, Warszawa 1958, s. 123.

[113] Np.: K. Górski, *Pisma polskie w obronie Związku Pruskiego a geneza „złotej wolności"*, „Roczniki Historyczne" 1949, R. 18.

[114] H. Litwin, *W poszukiwaniu...*, s. 45-46.

latach[115], studiów poświęconych systematycznemu wpływowi przedstawicieli antycznej i wczesnonowożytnej tradycji republikańskiej z jednej strony, z drugiej zaś zakorzenieniu się tradycji republikańskiej w Polsce w XVI wieku. Celem tego i następnych rozdziałów jest więc osadzenie dorobku szesnastowiecznej polskiej teorii politycznej w tradycji republikańskiej, przyłożenie jej instrumentarium pojęciowego do dyskursu, który kształtuje się w Rzeczypospolitej złotego wieku.

Rozważania teoretyczne autorów renesansu znajdują swoją podbudowę i źródło w doświadczeniu i obserwacji ludzkiego życia, w tym aspekcie praktycznym czy wręcz empirycznym, do empirii, tj. do życia praktycznego, życia konkretnego społeczeństwa, mają też mieć zastosowanie. Jest to przy tym często argumentacja łącząca ów aspekt empiryczny z powoływaniem się na autorytet, na uznanego przedstawiciela filozofii politycznej i kategorie przezeń wypracowane. Choć jednak, jak twierdzi Tarnowski, pisarze polityczni XVI wieku kierują się przede wszystkim namysłem praktycznym, formułując wnioski teraźniejsze, zabiegi ich bowiem kierowane są dążeniem do pokazania bolączek i słabości widocznych w ówczesnym życiu politycznym i znalezienia sposobów ich uzdrowienia, to przecież przy okazji pokazuje się dość jasno, że w tym namyśle jest też walor ogólniejszy, wpisujący się w starszą niż polska tradycję myślenia o polityce.

W wieku XVI następuje odejście, jeśli nie zerwanie z pojęciami i ustaleniami filozofii politycznej wieków średnich zastąpionej fascynacją i czerpaniem z autorów starożytnych, zarówno greckich, jak i rzymskich: Platona, Arystotelesa, Herodota, Polibiusza, Tukidydesa, Tacyta, Cycerona, Liwiusza i innych. Dla starożytnych państwo było tworem samoistnym, wspólnotą najwyższego rodzaju dążącą do dobra swoich członków i uświęconą przez prawo naturalne; myślenie to odżywa w wieku XVI, pozostając w sporej zależności od ustaleń greckich i rzymskich. Polska myśl polityczna nie jest tu wyjątkiem, przeciwnie, przywiązanie do owych ustaleń wydaje się u nas silniejsze niż gdzie indziej w Europie, zaś czerpanie wzorów instytucjonalnych ze starożytnych republik opartych na niewolnictwie jest w interesie dochodzącej do władzy szlachty. Cyceron staje się dla naszych mężów stanu nauczycielem stylu politycznego[116]. Państwo polsko-litewskie, jak zauważył Józef Siemiański, nie chciało brać przykładu z ustroju cesarstwa rzymskiego, „najświetniejszego, najbardziej fascynującego"[117], lecz z rzymskiej republiki. Inaczej niż legiści opierający na doktrynie rzymskiej nowożytne dążenia do absolutyzmu,

[115] Zob.: A. Grześkowiak-Krwawicz, *Anti-Monarchism in Polish Republicanism in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, [w:] *Republicanism: A Shared European Heritage*, eds. M. van Gelderen, Q. Skinner, vol. 1, Cambridge 2002; E. Opaliński, *Civic Humanism and Republican Citizenship in the Polish Renaissance*, [w:] *Republicanism. A Shared...*

[116] S. Kot, *Wpływ starożytności...*, s. 94. Jak twierdzi Kot, „polscy pisarze w starożytnej Grecji lub Rzymie szukali – w sposób dość bezkrytyczny, nie zwracając uwagi na kontekst, w jakim się pojawiały – wzorów życia republikańskiego, najszerszych swobód obywatelskich, szlachta polska była wręcz zachwycona epoką republiki (...). Uległość starożytnym pod tym względem nie przyczyniła się zbytnio do wykształcenia politycznego szlachty", *tamże*, s. 33.

[117] J. Siemieński, *Polska kultura polityczna XVI wieku*, [w:] *Kultura staropolska*, s. 122.

polscy teoretycy odwołują się do ideału rzymskiego republikanizmu, podnosząc w szczególności powagę senatu i zalety ustroju mieszanego, jedynego, który miał w pełni gwarantować wolność. Urzeczywistnienie takiego ustroju, jak dowodził Stanisław Orzechowski w *Mowie do szlachty polskiej*, świadczyć miało o wyjątkowości polskiej formy rządu będącej dziełem szlachty polskiej i gwarantującej prawdziwą wolność[118]. Zahamowanie wszelkich tendencji absolutystycznych w rozwoju instytucjonalnym państwa znajduje w Polsce teoretyczne uzasadnienie formułowane z perspektywy pojmowania państwa jako rzeczypospolitej (*res publica*), a nie monarchii w czystej formie i przypisywania jej idealnego modelu ustrojowego, jakim jest mieszana forma rządów scalająca trzy elementy: monarchiczny, arystokratyczny i demokratyczny.

Wspólnotowy ład Rzeczypospolitej w XVI wieku wraz z rozwojem przywilejów szlacheckich zaczął się odnosić właściwie do jednej warstwy i do jednej wspólnoty, wspólnoty szlachty. Janusz Tazbir zauważył wręcz, że „w żadnym chyba kraju przywileje stanowe nie odegrały tak doniosłej roli w tworzeniu się jednolitej świadomości narodowej warstwy rządzącej, żaden inny stan nie wytworzył tak daleko idącego poczucia wspólnoty"[119]. Przywileje warstwy rządzącej, określane niekiedy mianem „złotej wolności", nie tylko miały decydujący wpływ na jej tożsamość, wyróżnione miejsce w strukturze społecznej, lecz także na ład polityczny i charakter ustroju. Złota wolność w XVI wieku nie oznaczała, że szlachcie wszystko wolno, lecz że władzy zwierzchniej, królewskiej, nie wolno wszystkiego, było to przede wszystkim poddanie się rządom prawa (w którego ramach oczywiście mieściły się szlacheckie wolności i przywileje), a nie jednostki. Ów legalizm szlachty wiązał się z poczuciem odpowiedzialności za losy państwa i chęcią współuczestniczenia w rządzeniu. Do rozwoju świadomości politycznej szlachty, jej kultury politycznej i idei politycznych przyczyniła się walnie wolność myśli i słowa, możliwość nieskrępowanego wyrażania własnych poglądów, oburzająca niekiedy przybyszów z innych krajów[120], oraz wolność wyznania. Przyczyniały się do tego także większe swobody osobiste szlachty, choćby równość wszystkich członków stanu szlacheckiego wobec prawa, *neminem captivabimus* etc., niż w jakimkolwiek innym kraju w tym czasie. Zrozumienie kontekstu społecznego i polityczno-prawnego, z którego ów wspólnotowy ład Rzeczypospolitej wyrastał, wydaje się konieczne dla przeanalizowania najważniejszych traktatów politycznych XVI wieku i ich związków z klasyczną tradycją republikańską, która – jak się wydaje – w tym kontekście, podobnie jak we włoskich republikach Florencji i Wenecji, mogła znaleźć licznych zwolenników jako tradycja wolnościowego i praworządnego ładu politycznego.

Ład polityczny, który kształtuje się w XVI wieku pod wpływem humanizmu i reformacji, opiera się już na innych podstawach niż w wiekach wcześniejszych,

[118] Zob.: S. Orzechowski, *Mowa do szlachty polskiej przeciw prawom i ustawom Królestwa Polskiego uporządkowanym przez Jakuba Przyłuskiego*, [w:] tenże, *Wybór pism*, s. 98-114.

[119] J. Tazbir, *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit, upadek, relikty*, Warszawa 1978, s. 56.

[120] Zob.: H. Zins, *Polska w oczach Anglików XIV-XVI w.*, Warszawa 1974, s. 247 i n.

kiedy dominowało średniowieczne rozumienie źródeł i uzasadnienia władzy we wspólnocie spojonej wiarą. Światopogląd humanistyczny prowadził do przyjęcia stanowiska atomistycznego w miejsce tego, które traktowało o całości i niepodzielności wspólnoty politycznej. W miejsce jednego bytu wykształciły się byty autonomiczne, tj. regionalne jednostki o charakterze naturalnym, etnicznym, językowym, a wraz z nimi pojęcie suwerenności narodowej[121]. W miejsce radykalnego podporządkowania polityki religii w ramach integralistycznego modelu teokratycznego Idziego Rzymianina Marsyliusz z Padwy, rozdzielający dość radykalnie porządek Kościoła od porządku państwa, zaczął to drugie utożsamiać ze społecznością obywateli, których zgoda miała stawać się „materialnym składnikiem prawa", wspólnota obywatelska miała więc zyskiwać możliwość powoływania organów przedstawicielskich do wypełniania swojej funkcji politycznej, przede wszystkim do aprobowania stanowionego prawa[122]. Oznaczało to przyjęcie idei, że władza pochodzi „od dołu", od społeczeństwa, a nie ze źródła transcendentnego, od Boga czyniącego monarchę jedynym jej piastunem. W związku z tymi zmianami rozpatrywać należy podstawy wspólnotowego ładu Rzeczypospolitej w XVI wieku, a więc wtedy, gdy wpływy humanizmu przyniosły w Polsce realne owoce w postaci piętnastowiecznej teorii koncyliarystycznej wypracowanej w Akademii Krakowskiej i idącej za nią teorii reprezentacji oraz idei wolności zrywającej z dawną podległością osobie panującego i kojarzonej zarówno z prawami politycznymi szlachty, jak i osobistą niezależnością (*neminem captivabimus*).

Do ukształtowania się wspólnotowego ładu Rzeczypospolitej w XVI wieku, w szczególności w drugiej połowie tego stulecia, przyczynia się więc zarówno tendencja antyabsolutystyczna, pozostająca pod wpływem klasycznej tradycji republikańskiej oraz piętnastowiecznego koncyliaryzmu, i dążenie społeczeństwa, a przynajmniej jego wyższej warstwy, do tego, by współdecydować o losach państwa i zasadach ładu tworzonego wspólnie, jak i ów świadomy zwrot republikański i wolnościowy, ujawniający się w upowszechnieniu pojęcia *res publica* odnoszonego do państwa jako wolnej wspólnoty politycznej, rzeczy publicznej, a więc pewnej jedności, choć o państwie polsko-litewskim obejmującym wiele wspólnot etnicznych i religijnych należało raczej mówić jako o jedności w różnorodności[123]. Dawne państwo o charakterze korporacyjnym, o strukturze hierarchicznej,

[121] W. Ullmann, *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, przeł. J. Mach, Łódź 1985, s. 186-187.

[122] Zob.: A. Wójtowicz, *Model władzy państwowej Marsyliusza z Padwy*, Katowice 1977, s. 112-114.

[123] Na temat różnorodności etnicznej i wyznaniowej państwa polsko-litewskiego w XVI wieku zob.: H. Litwin, *Narody Pierwszej Rzeczypospolitej*, [w:] *Tradycje polityczne dawnej Polski*, red. A. Sucheni-Grabowska, A. Dybkowska, Warszawa 1993, s. 168-200. Zdaniem Anny Sucheni-Grabowskiej szlachta „cieszyła się prawami obywatelskimi, przechodząc do porządku dziennego nad wewnątrzstanowymi różnicami języka, pochodzenia etnicznego i wyznania", co najlepiej oddawały słowa hetmana Jana Tarnowskiego wypowiedziane na sejmie w 1552 roku: „nie o pobożność idzie teraz, lecz o wolność", A. Sucheni-Grabowska, *Wolność i prawo w staropolskiej koncepcji państwa*, Warszawa 2009, s. 27.

w której każda z warstw miała swoje własne miejsce i cieszyła się pewną dozą niezależności od warstw pozostałych, zastąpiło pojmowanie państwa jako rzeczy wspólnej, co do której szlachta żywiła coraz mocniej ugruntowane przekonanie, że jest własnym jej dziełem[124]. Najwartościowsze osiągnięcia przodków szlachty polskiej Orzechowski widział w pozostawionych przez nich prawach opartych na poczuciu sprawiedliwości, „jaśniejących przedziwną bystrością i blaskiem" wspaniałomyślności polskiej szlachty. Z praw tych wynikała wolność, jaką nie cieszył się wówczas żaden inny naród, tym bardziej godna uznania, że będąca zasługą samej szlachty[125]. Jak się jednak okazało w drugiej połowie XVI wieku, ład wspólnotowy nie mógł opierać się wyłącznie na wolności, lecz wymagał także społecznej zgody, szczególnie w łonie warstwy rządzącej, poczucia odpowiedzialności za dobro publiczne, za państwo jako takie, a więc także i cnót obywatelskich, o których Orzechowski nie wspominał, tak jakby zasada praw i wolności nie potrzebowała solidnego oparcia w wartościach i postawach tych, którzy z owych praw i wolności mieli korzystać.

❧

[124] Jak wskazał Edward Opaliński, podczas sejmiku proszowickiego jego zebrani przyjęli nazwę „miłujących tej ojczyzny synów, jako cnych Polaków i nieodrodnych potomków sławnych przodków swoich, którzy tę R.P. ufundowali i... zachowali", *Laudum sejmiku proszowickiego z 29 VIII 1653*, cyt. za: E. Opaliński, *Kultura polityczna szlachty polskiej w latach 1587-1652. System parlamentarny a społeczeństwo obywatelskie*, Warszawa 1995.

[125] S. Orzechowski, *Mowa do szlachty polskiej*, s. 98-100.

Rozdział IV
Rzeczpospolita – wolna wspólnota polityczna

Całość zagadnień rozpatrywanych w tym rozdziale chciałabym przeanalizować według schematu interpretacyjnego podobnego do tego, jaki rozwijałam w rozdziałach pierwszym i drugim, poświęconych klasycznej tradycji republikańskiej. Moim celem jest ukazanie pewnej spójnej koncepcji ładu politycznego rozwijanej w szesnastowiecznej Rzeczypospolitej i inspirowanej ideami republikańskimi. Szczegółowa analiza dotyczyć będzie zarówno samej genezy tego ładu odnoszonego do upowszechnionego wówczas pojęcia rzeczypospolitej, jak i jego podstaw normatywnych. Zgodnie z tezą, iż w formułowanych wówczas koncepcjach państwa namysł nad normatywnymi podstawami ładu jest pierwotny wobec namysłu nad ładem instytucjonalnym, najpierw omówię istotę i treść refleksji na temat ładu normatywnego rzeczypospolitej, odnosząc się do czterech kluczowych zagadnień: pojęcia rzeczypospolitej, relacji między jednostką a wspólnotą, sprawiedliwości i prawa oraz paradygmatu wolności jako pochodnej ładu, a nie czegoś, co ów ład, także instytucjonalny (jak w ujęciach liberalnych), wyprzedza. Dopiero w oparciu o ustalenia dotyczące normatywnych oraz moralnych podstaw ładu rzeczypospolitej przedstawię w ostatnim rozdziale kwestie „instytucjonalne", czyli przede wszystkim zagadnienie źródeł i pojmowania władzy oraz ustroju mieszanego jako tego, który ład ów miał urzeczywistniać w najwyższym stopniu. Celem głównym tych dociekań jest ukazanie specyfiki polskiej teorii republikańskiej na tle tradycji już przedstawionej, ukazanie pewnego trzonu pojęciowego zawartego w kategorii ładu rzeczypospolitej, który mógł się późniejszym badaczom wydać niezbyt oryginalny[1], bo był raczej zastosowaniem wzorców myślenia politycznego wypracowanych w innym okresie, w dorobku starożytnej filozofii politycznej, który w XV i XVI wieku odżył na tyle mocno, by nie tylko znaleźć zastosowanie w koncepcjach politycznych, lecz także przeniknąć do słownika pojęciowego stosowanego przez

[1] Na brak oryginalności w poglądach głoszonych przez ówczesnych autorów wielokrotnie zwraca uwagę S. Tarnowski, *Pisarze polityczni XVI wieku*, oprac. B. Szlachta, Kraków 2000, *passim*.

wykształcone warstwy społeczeństwa, pobudzać sztukę retoryki i wejść do debaty politycznej o najważniejszych w państwie sprawach. O tym, co ów brak oryginalności może oznaczać, interesująco napisał Stanisław Kot, badacz myśli politycznej XVI wieku, znawca Frycza Modrzewskiego, do autora *De republica emendanda* słowa te odnosząc: „Rola oryginalności, tak cenionej i pożądanej zwłaszcza w wszelkich dziedzinach sztuk pięknych, na polu umiejętności politycznych musi ulec znacznemu ścieśnieniu. Tu nie tylko fantazja indywidualna nie ma zastosowania, lecz w ogóle jednostka skąpe znajduje pole do popisu. Wszelkie urządzenia, jeżeli mają się przyjąć i pomyślnie zdać egzamin wobec rzeczywistości, nie mogą sposobem Minerwy wyskakiwać z głowy prawodawcy czy reformatora, lecz opierać się muszą na bogatem doświadczeniu pokoleń i być przystosowane do rzeczywistych potrzeb ludności (...). A jeśli się zdarza jednostka genialna, to zasługa jej w tem jedynie, że wcześniej i uważniej niż inne podpatrzeć zdoła, co spośród działających już w życiu czynników wybija się na czoło, bystrzej niż drudzy ujmie w formułę to, co już istnieje i posiada prawo obywatelstwa. Z reguły jednak odkrycia owych geniuszów polityki, jako zbyt wczesne i niedojrzałe dla epoki współczesnej, wchodzą w życie dopiero po stuleciach całych albo też pozostają utopiami, twórców swych darząc u współczesności zupełnym brakiem uznania"[2].

Przyjdzie jeszcze pora, by zastanowić się nad oryginalnością, nad specyfiką polskiej myśli politycznej XVI wieku, a przede wszystkim nad rolą i znaczeniem dziedzictwa republikańskiego dla kształtowania się owego złotego okresu polskiej myśli, nad samoświadomością tych, którzy owe idee formułowali albo na grunt rodzimy przenosili. Rozumienie oryginalności na polu idei politycznych przedstawione przez Kota w powyższym fragmencie wydaje się zbyt dosłowne, nie chodzi wszak o idee zupełnie nowe, lecz o takie koncepcje państwa, które – zawsze przecież czerpiąc z tradycji – powstają ze zrozumienia tych wszystkich wyzwań, jakie przed wspólnotą polityczną w danym czasie stoją. Koncepcje ładu politycznego, o których tu mowa, nie są bowiem abstrakcjami, lecz wyrastają w określonym kontekście historycznym i kulturowym, odnoszą się wprost do Rzeczypospolitej.

1. Rzeczpospolita (*res publica*) i pojęcie ładu[3]

Termin „rzeczpospolita", który jest przełożeniem na polski łacińskiego terminu *res publica*, wywodzonego od Cycerona i tradycji rzymskiej, upowszechnił się w polskiej myśli politycznej w XVI wieku. Uchwycenie znaczenia, jakie temu pojęciu przypisywano, pozwoli przyjrzeć się trzonowi, można by rzec, refleksji politycznej szesnastowiecznych autorów oraz temu, co wyróżniało ich refleksję na tle ówczesnej europejskiej refleksji o państwie i, szerzej, o ładzie rzeczypospolitej

[2] S. Kot, *Wpływ starożytności klasycznej na teorie polityczne Andrzeja Frycza z Modrzewa*, Kraków 2011, s. 6-7.

[3] Fragmenty tego podrozdziału zostały ogłoszone drukiem w artykule pt. *O pojęciu „Rzeczpospolita" (res publica) w polskiej myśli politycznej XVI wieku*, „Czasopismo Prawno-Historyczne" 2010, t. 62, z. 1.

(obejmującym zarówno ład normatywny, jak i instytucjonalny), a także zastanowić się nad ogólniejszym problemem kształtowania się i źródeł głównych pojęć politycznych w polskiej myśli XVI wieku. W prezentowanych wówczas rozważaniach o rzeczypospolitej zawierają się najistotniejsze kwestie filozofii polityki dotyczące istoty i celów państwa, jego ustroju oraz właściwego urządzenia instytucji politycznych, a także roli i powinności obywateli oraz władcy. Te szczegółowe kwestie będą omawiane w dalszych częściach tego rozdziału oraz w rozdziale następnym. Tu chciałabym się skupić na samym pojęciu rzeczypospolitej, jego źródłach i znaczeniu w XVI wieku, a przede wszystkim na takim jego rozumieniu, które odnosi się do konkretnego ładu wolnej i praworządnej wspólnoty politycznej.

Gdy w innych krajach upowszechniał się termin „państwo", *der Staat, lo stato, the state, l'etat*, w Polsce upowszechniło się pojęcie rzeczypospolitej[4], najlepiej oddające dominujące wśród szlachty XVI wieku przekonanie, że państwo polskie jest „rzeczą pospolitą", czymś, co się wspólnie posiada i o co należy się troszczyć, zgodnie ze wskazaniem Cycerona. W XVI wieku termin „rzeczpospolita" zaczyna być przeciwstawiany pojęciu królestwa, średniowiecznemu *regnum* oraz wcześniejszemu rozumieniu państwa jako patrymonium. Pojęcie królestwa odnosiło się do mieszkańców państwa będących poddanymi króla, nazwa „rzeczpospolita" tej podległości już nie obejmowała, ujmowała bowiem państwo jako dobro wspólne[5]. Polski odpowiednik terminu *res publica* wchodzi w powszechne użycie w wieku XVI; wcześniej na określenie państwa historycy polscy i pisarze polityczni używali najczęściej terminu *regnum*, czasami *dominium* lub *principatus* – np. Paweł Włodkowic. Wincenty Kadłubek posługiwał się terminem *res publica* obok kilku innych terminów łacińskich. Jan Długosz używał pojęcia *regnum*, stosując termin *res publica* w zwrotach przekopiowanych z literatury klasycznej, w charakterze

---

[4] E. Bem-Wiśniewska, *Wizja Rzeczpospolitej w epoce staropolskiej. Od historii języka do historii kultury*, [w:] *Rzeczpospolita w XVI-XVIII wieku. Państwo czy wspólnota?*, red. B. Dybaś, P. Hanczewski, T. Kempa, Toruń 2007, s. 17-19. Autorka, badająca semantyczne, a nie polityczno-prawne znaczenie pojęcia „rzeczpospolitej", wskazuje, że termin ten był używany w języku staropolskim wielokrotnie częściej niż termin „monarchia" i dominował w każdym prawie typie źródła, poza kronikami i literaturą. Według przedstawionych przez nią danych termin ten był najczęściej używany w znaczeniu „państwo" (polsko-litewskie, jeśli Rzeczpospolita jest pisana wielką literą), dużo rzadziej jako formacja ustrojowa. Zob. też: taż, *Funkcjonowanie nazwy Polska w języku czasów nowożytnych (1530-1795)*, Warszawa 1998, s. 168-171; A. Wyczański, *Polska Rzeczą Pospolitą Szlachecką*, Warszawa 1991; T. W. Gromelski, *The Commonwealth and Monarchia Mixta in Polish and English Political Thought in the Later Sixteenth Century*, [w:] *Britain and Poland-Lithuania: Contact and Comparison from the Middle Ages to 1795*, ed. R. Unger, Boston 2008, s. 168-169; U. Augustyniak, *Polska i łacińska terminologia ustrojowa w publicystyce politycznej epoki Wazów*, [w:] *Łacina jako język elit*, red. J. Axer, Warszawa 2004, s. 52-53.

[5] Pojęcie rzeczypospolitej rozumiane jako rzecz wspólna, państwo, które jest rzeczą wspólną, nie mogło dookreślać, jak czyniła to szlachta, czyje to było dobro, lecz miało się odnosić do całej wspólnoty politycznej. Dlatego też dyskurs praktyczny o rzeczypospolitej rozchodził się w wielu miejscach z dyskursem teoretycznym, czego najlepszym przykładem jest dzieło Frycza Modrzewskiego *O poprawie Rzeczypospolitej*.

stylistycznym raczej niż merytorycznym, gdzie *res publica* jest przeciwieństwem *res privata*[6]. Pojęcie *res publica* było odnoszone do państwa zarówno w wierszach politycznych Andrzeja Krzyckiego, jak i w wywodach mówców wojny kokoszej. Podobnie jak u wcześniejszych autorów zaliczanych do klasycznej tradycji republikańskiej, kategoria ta odnoszona jest albo do państwa jako całości, albo też do jego ustroju i nie oznacza republikańskiej formy rządu przeciwstawianej monarchii. Choć mianem *res publica* określali wówczas swe państwa również inni pisarze polityczni, jak choćby wspomniany wyżej Bodin, przywiązanie do tej nazwy wydaje się w Polsce najsilniejsze, weszła ona wszak do polskiej terminologii, stając się, jako „Rzeczpospolita", oficjalną nazwą państwa. A przecież w języku polskim przyjęty został nasz własny, rodzimy termin „państwo", odpowiednik włoskiego *lo stato* czy francuskiego *l'etat*. „Ów znakomity termin [państwo] – jak zauważył Kot – ustępuje z literatury politycznej na korzyść mniej właściwego, mniej dokładnego, nieoryginalnego, który jednak tem zwyciężył, że łączył się z przeświadczeniem o podobieństwie królestwa polskiego do republiki rzymskiej"[7]. Nie chodziło przy tym o republikańską (w znaczeniu późniejszym) formę rządu, dla podkreślenia czego np. Marcin Kromer używał na określenie państwa dwu terminów, pisząc *regnum et res publica* lub *regnum sive respublica*, lub jak w tytule jego dzieła, *Polonia sive de... Republica regni Polonici*[8]. Będącym wówczas w użyciu terminem „państwo" swobodnie posługiwał się autor *Rozmowy Polaka z Litwinem* (1564), Augustus Rotundus.

O przyjęciu i upowszechnieniu terminu „rzeczpospolita" być może przesądził także aspekt praktyczny, praktyczne wykorzystanie pojęć klasycznych do uzasadnienia czy to rozwiązań ustrojowych funkcjonujących w Polsce, czy postulatów reform, czy kodyfikacji prawa, czyli przede wszystkim dla potrzeb prowadzenia dyskursu publicznego podpierającego się autorytetami klasycznymi. Na mowach Cycerona wykształciły się pokolenia szlacheckich oratorów, którzy od niego przejęli pesymistyczny ton wyrażony po upadku republiki rzymskiej i odnosili go do spraw polskich, stale szukając zagrożeń czyhających na Rzeczpospolitą. Lekarstwo na wszelkie wady społeczne i polityczne mówcy szlacheccy, ze Stanisławem Orzechowskim na czele, znajdowali w przeszłości, w doskonałych urządzeniach i obyczajach przodków, kopiując wiernie Cycerona, który w przeszłości republikańskiej, w *virtus*, *mos*, umiłowaniu wolności widział urządzenia składające się na praworządny ład republikański[9].

---

[6] S. Kot, *Wpływ starożytności...*, s. 20-21.

[7] *Tamże*, s. 24.

[8] M. Cromero, *Polonia sive de situ, populis, moribus, magistratibus et Republica regni Polonici libri duo* (1578), wyd. W. Czermak, Kraków 1901.

[9] Ale nie da się też zaprzeczyć uczuciom patriotycznym pisarzy, mówców i polityków polskich XVI wieku, o których Stanisław Kot napisał: „Lecz w tej literaturze klasycznej spotykali pisarze nasi tyle gorącego przywiązania, uzasadnionego i rozwiniętego dla rzeczypospolitej, takie wyidealizowanie uczuć obywatelskich, uznanie dla troski o ojczyznę, dla poświęcenia się za ogół, że wobec takiego pierwowzoru uczucia ich własne musiały nabrać blasku, ożywić się, oczyścić z naleciałości egoistycznych, uszlachetnić. Rzeczpospolita polska wyrastała do takiego samego ideału, jakim nie-

Pojęcie rzeczypospolitej, które staje się kategorią centralną dla dawnej polskiej myśli politycznej i prawnej[10], było jednak używane w Polsce XVI wieku co najmniej na dwa sposoby: jako pojęcie opisowe i jako pojęcie normatywne. W sensie opisowym odnoszone było do państwa jako organizmu politycznego, z czasem coraz bardziej zawłaszczanego przez szlachtę, dla której Rzeczpospolita staje się jej własnym dziełem (mowa tu, co trzeba zaznaczyć, o szlachcie polskiej, a nie litewskiej czy ruskiej), a prawo, na którym się opierała, jej własnym osiągnięciem i zdobyczą. Używane niekiedy przez badaczy określenie „Rzeczpospolita szlachecka"[11] do tego właśnie aspektu i tej postawy szlachty można odnieść. To dosłowne wręcz rozumienie „rzeczy pospolitej" dobrze oddaje mowa posła Kazimierskiego, który na sejmie w 1592 roku stwierdzał: „Każdy z nas jest dziedzicem tego królestwa, na które Króla obieramy, i to tak, aby nam tylko rozkazował wedle prawa"[12]. Przekładało się to na zawężanie się coraz bardziej pojęcia obywatelstwa Rzeczypospolitej[13]. Edward Opaliński w oparciu o źródła, w szczególności akta sejmikowe, dowodzi, że „Rzeczpospolita" (pisana wielką literą) w XVI i XVII wieku oznaczała państwo, najczęściej wspólne państwo polsko-litewskie[14]. Termin ten był jednak używany także, co najmniej od początku panowania Zygmunta III, na określenie ogółu szlachty, co oznaczało, że nastąpiła pełna identyfikacja szlachty z państwem (znajdowało to wyraz w ideologii rokoszowej). Zebrani na sejmiku proszowickim w 1653 roku przybrali nazwę: „miłujących tej ojczyzny synów, jako cnych Polaków i nieodrodnych potomków sławnych przodków swoich, którzy tę R.P. ufundowali i (...) zachowali"[15]. Według Opalińskiego termin „Rzeczpospolita" – w sensie opisowym – występuje w znaczeniu potrójnym i oznacza państwo, innym razem stany sejmujące (szlachta, senat, król), a jeszcze innym razem ogół szlachty. Od połowy XVI wieku, odkąd wyraźnie wzrosła rola izby poselskiej, termin „rzeczpospolita" odnoszony był do sejmu, w którym zasiadali przedstawiciele nie poszczególnych ziem, ale całej Rzeczypospolitej i szlachty jako takiej[16]. W pojęciu tym zawierają się najistotniejsze cechy struktury władzy

gdyś była republika ateńska lub rzymska", S. Kot, *Wpływ starożytności...*, s. 44. Zob. też: *Wybór mów staropolskich świeckich sejmowych i innych*, zebr. A. Małecki, Kraków 1860.

[10] H. Olszewski, *Rzeczpospolita. Przyczynek do dziejów ideologii polityczno-prawnej w dawnej Polsce*, [w:] tenże, *Sejm w dawnej Rzeczypospolitej. Ustrój i idee*, t. 2: *Studia i rozprawy*, Poznań 2002, s. 7; D. Pietrzyk-Reeves, *O pojęciu „Rzeczpospolita"...*, s. 46-48.

[11] Zob. np.: A. Wyczański, *Polska Rzeczą Pospolitą...*

[12] *Diariusze i akta sejmowe r. 1591-1592*, wyd. E. Barwiński, Kraków 1911, s. 208, *Scriptores Rerum Polonicarum*, t. 21, s. 208.

[13] Zob. szerzej: S. Grodziski, *Obywatelstwo w szlacheckiej Rzeczypospolitej*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Prawnicze" 1963, nr 67, z. 12; J. Maciszewski, *Szlachta polska i jej państwo*, Warszawa 1986

[14] E. Opaliński, *Kultura polityczna ...*, s. 27-29.

[15] *Laudum sejmiku proszowickiego z 29 VIII 1653*, cyt. za: E. Opaliński, *Kultura polityczna...*, s. 38. Zob. też: E. Opaliński, *Sejm srebrnego wieku...*, s. 192-193.

[16] Tenże, *Civic Humanism and Republican Citizenship in the Polish Renaissance*, [w:] *Republicanism: A Shared European Heritage*, eds. Q. Skinner, M. van Gelderen, vol. 1, Cambridge 2002, s. 154.

państwa polsko-litewskiego, czyli system parlamentarny i powiązana z nim kategoria obywatelstwa oraz suwerenności politycznej szlachty[17]. Co więcej, „różnorodność znaczeniowa pojęcia Rzeczpospolita zawiera także zakodowane ślady walki o suwerenność polityczną pomiędzy królem, senatem i szlachtą, wykazuje również niezrealizowaną możliwość utożsamiania ogółu mieszkańców z istniejącym system państwowym"[18]. Powstaje zarazem pytanie, na które odpowiedź przesuwam do ostatniego rozdziału, czy termin „rzeczpospolita" można uznać za synonim określonego ustroju, republiki, co było sprzeczne z intuicją starożytnych i ich wczesnonowożytnych kontynuatorów opisujących mianem *res publica* każdy prawowity ustrój, czyli zarówno monarchię, jak i arystokrację i politeję, a więc formę ustroju mieszanego. Wydaje się, że podobnie rzecz miała się w Polsce, gdy termin ten wszedł na dobre do języka politycznego. Zarazem jednak, gdy odnosimy to pojęcie do trzech stanów sejmujących, zbliżamy się do utożsamienia go z określonym ustrojem, czyli ustrojem mieszanym, w którym decyduje nie jeden, ale trzy stany pospołu. Ujmowanie rzeczypospolitej jako ładu mieszanego będzie często obecne w dyskursie teoretycznym XVI wieku odnoszącym się przecież do konkretnego ładu politycznego, do mieszanej konstytucji Rzeczypospolitej, będącej zarazem monarchią.

Opisowy sens pojęcia rzeczypospolitej odnosi się więc do kilku powiązanych ujęć. Jest też i inny sens przypisywany mu, który tutaj interesuje mnie najbardziej, mianowicie sens normatywny: rzeczpospolita jako pojęcie normatywne, jako kategoria z zakresu filozofii polityki używana na określenie pewnego pożądanego ładu politycznego, wyrażająca to, czym państwo być powinno, jakie powinno realizować cele, na jakich się opierać podstawach. To w tym ujęciu normatywnym najpełniej wyrażał się wpływ filozofów starożytnych widoczny w pismach największych polskich autorów tej epoki: Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Wawrzyńca Goślickiego, Stanisława Orzechowskiego, Andrzeja Wolana, Łukasza Górnickiego, Krzysztofa Warszewickiego, Piotra Skargi, Sebastiana Petrycego z Pilzna. Analizę ich namysłu odnośnie do rzeczypospolitej i jej ładu chciałabym przedstawić przez pryzmat najistotniejszych kategorii republikańskich, wokół których koncentrowały się ich rozważania na ten temat i które wspólnie dają wyobrażenie pożądanego kształtu rzeczypospolitej.

W tych poszukiwaniach sensu, jaki nadawano pojęciu „rzeczpospolita", nie sposób nie zacząć od wystąpienia Stanisława Zaborowskiego. Przyjęcie za punkt wyjścia rozważań, których celem jest ustalenie źródeł polskiego szesnastowiecznego republikanizmu, jego *Tractatus de natura iurium et bonorum regis*[19], wydanego, przypomnijmy, w 1507 roku, może się wydawać zabiegiem dość paradoksalnym,

[17] Zob.: H. Olszewski, *Rzeczpospolita...*, s. 8-12.

[18] E. Opaliński, *Kultura polityczna...*, s. 38.

[19] S. Zaborowski, *Tractatus de natura iurium et bonorum regis et bonorum regis et reformatione regni ac eius reipublicae regimine incipit feliciter*, Cracoviae 1507. Przekład pol.: *Traktat w czterech częściach o naturze praw i dóbr królewskich oraz o naprawie królestwa i o kierowaniu państwem*, przeł. H. Litwin, J. Staniszewski, oprac. H. Litwin, Kraków 2005.

mamy przecież do czynienia z autorem, który opowiadał się za monarchią, a w samym traktacie, jak mu zarzucał Tarnowski, powracał do ustaleń właściwie średniowiecznych, pomimo znacznych dokonań w teorii politycznej będących zasługą Pawła Włodkowica i Jana Ostroroga. Traktat ten można jednak odczytać inaczej, zważywszy na czas, kiedy został wydany – dwa lata po konstytucji Nihil novi i u początków ruchu egzekucyjnego, do którego właściwie jest zachętą; postulat zwrotu wszelkich nadań królewskich do domeny rzeczypospolitej jest przecież powodem jego napisania. W traktacie interesuje mnie jednak nie tyle jego główny wątek, czyli zwrot dóbr królewskich, lecz przede wszystkim obecne w nim połączenie pojęć średniowiecznych (szczególnie gdy idzie o relację Kościoła do państwa) z pojęciami humanistycznymi i republikańskimi oraz swoiste przeformułowanie podstaw ładu politycznego Rzeczypospolitej, które można, z pewnymi zastrzeżeniami, uznać za istotny krok zapowiadający zwrot republikański. Dzieło Zaborowskiego ma więc posłużyć postawieniu szerszego pytania o źródła pojęciowe polskiego republikanizmu XVI wieku, ze szczególnym uwzględnieniem wpływów piętnastowiecznego koncyliaryzmu, nominalizmu i humanizmu rozwijanych w Akademii Krakowskiej. Teorie XV wieku przyczyniały się do umocnienia w Polsce zasady reprezentacji[20], a wpływ idei starożytnych oraz retoryki ukształtował zrąb pojęć bliskich klasycznej tradycji republikańskiej, choć przecież z polskiego kontekstu wyrastających. Osadzenie traktatu Zaborowskiego w takim szerszym kontekście ideowo-politycznym pozwala dostrzec tę ewolucję w myśleniu, jaka dokonuje się w Polsce na przełomie XV i XVI wieku, prowadząc do przewagi republikanizmu. Właściwie już Claude Backvis dostrzegał w dziele Zaborowskiego wszystkie te elementy myśli politycznej, które miały dominować w refleksji polskiej w okresie ruchu egzekucyjnego i królów elekcyjnych. Zaliczał do nich samo pojęcie rzeczypospolitej rozumiane przez Zaborowskiego jako państwo realizujące dobro wspólne, teorię wiążącą genezę państwa z wolą ludu oraz zasadę suwerenności prawa w państwie i wyższości wspólnoty nad władcą[21]. Zaborowski miał być rzecznikiem współudziału społeczności w sprawowaniu władzy, czyli zwolennikiem instytucji parlamentu, i opowiadał się za odsunięciem od władzy tyrana[22]. Backvis jednak tez tych nie uzasadnia ani nawet nie popiera

[20] Zob.: R. Palacz, *Filozofia polska wieków średnich*, Warszawa 1980, s. 176; Mateusz z Krakowa, *Kazanie synodalne*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XIII-XV wieku*, wybór i oprac. J. Domański, Warszawa 1978.

[21] C. Backvis, *Główne tematy polskiej myśli politycznej w XVI wieku*, [w:] tenże, *Szkice o kulturze staropolskiej*, wybór i oprac. A. Biernacki, przeł. M. Daszkiewicz i in., Warszawa 1975, s. 478-479.

[22] Zob. też: A. Klinger, *Stanisława Zaborowskiego traktat o rewindykacji dóbr koronnych*, „Przegląd Humanistyczny" 1986, R. 30, nr 7/8, s. 54-65; H. Litwin, *W poszukiwaniu rodowodu demokracji szlacheckiej. Polska myśl polityczna w piśmiennictwie XV i początków XVI wieku*, [w:] *Między monarchą a demokracją. Studia z dziejów Polski XV-XVIII wieku*, red. A. Sucheni-Grabowska, M. Żaryń, Warszawa 1994, s. 28-30, 45-46. W swoim opracowaniu Litwin, koncentrując się na pismach politycznych XV i początków XVI wieku, dostrzegł, że na pisma polskich autorów najistotniejszy wpływ wywarły tomistyczny arystotelizm oraz kanonistyka, w mniejszym stopniu

cytatami, nie doszukuje się też wątku czy kategorii spajającej te różne przecież ustalenia. Nie docieka również, tak jak czynił to przed nim np. Michał Bobrzyński[23], charakteru pisma Zaborowskiego, jego zabarwienia publicystycznego, a nie tylko prawniczego i erudycyjnego. Choć forma dzieła wydaje się scholastyczna (a rękopis jest niezwykle trudny do zrozumienia), to przecież sam traktat do scholastycznych pojęć się nie ogranicza, przeciwnie, widać już w nim wyraźny powiew humanizmu i humanistycznego sposobu myślenia, ale także kościelnego, katolickiego, trzeba by powiedzieć, konserwatyzmu. Zaborowski jest więc przywiązany do średniowiecznych kategorii i ustaleń w kwestii roli Kościoła w państwie i relacji między państwem a Kościołem – i tu jawi się jako papalista, a nie koncyliarysta. Zarazem jednak jest otwarty na te pojęcia i kategorie, które odnoszą się do porządku politycznego, rzeczypospolitej i jej ładu, i tu widać wyraźne odejście od średniowiecznej wizji państwa patrymonialnego – w którym wola władcy stawać się miała obowiązującym prawem, jeżeli tylko nie znajdowała się w sprzeczności z prawem naturalnym – ku Cycerońskiej wizji państwa jako rzeczy publicznej jednoczonej uznawaniem tego samego prawa i pożytkiem płynącym z życia we wspólnocie, w której władza nie jest z góry nadana, lecz jest powoływana dla zabezpieczenia i realizacji celów wspólnoty: „tak bowiem opieka, jak i kierowanie rzecząpospolitą powinny zmierzać ku pożytkowi tych, którzy są poddani, a nie tych, którym są poddani"[24]. Nie jest to jednak teoria „kontraktualna", jak sugerują niektórzy autorzy. Zaborowski nigdzie nie kwestionuje naturalnej genezy wspólnoty politycznej, nie wskazuje na umowę jako dającą podstawy społeczeństwu ani też – przynajmniej w sposób wyraźny – rządu. Uznanie, że władca musi się liczyć z wolą wspólnoty politycznej, było zgodne z klasyczną teorią republikańską, opartą nie na teorii kontraktualnej, lecz na uznaniu, że dobry ład polityczny to taki, w którym realizowane jest dobro wspólne, dobro wszystkich części tworzących wspólnotę polityczną i współuczestniczących w jej kształtowaniu i zarządzaniu jej sprawami.

Zważywszy na dobrą u Zaborowskiego znajomość pism Cycerona, można zaryzykować stwierdzenie, że był on – autor republikański – dobrym źródłem inspiracji, gdy idzie o kategorie polityczne, w tym fundamentalną kategorię *res publica*. Stąd też intuicja Backvisa, a także i moja, że u Zaborowskiego zarysowuje się już ten zwrot republikański i republikański dyskurs, choć osadzony w dawniejszych kategoriach filozofii chrześcijańskiej podporządkowującej porządek polityczny porządkowi duchownemu, a prawo kanoniczne stawiającej wyżej niż prawo świeckie. Termin „rzeczpospolita" przyjmowany w owym czasie w Polsce na

augustynizm. Pisma te, jak dowodziłam w rozdziale poprzednim, pozostawały także pod wpływem humanizmu renesansowego i w ten humanizm, a z czasem także dziedzictwo republikańskie, zaczynały się wpisywać, jak będę dowodzić w tym i w następnych rozdziale.

[23] M. Bobrzyński, *Stanisław Zaborowski. Studium z literatury politycznej XVI stulecia*, [w:] tenże, *Szkice i studia historyczne*, t. 2, Kraków 1992.

[24] *Ut enim tutela sic procuratio reipublicae ad forum utilitatem, qui commissi sunt, non ad forum, qui bus comissa est*, S. Zaborowski, *Traktat...*, II.3, s. 26 (wersja łacińska).

określenie państwa jako takiego oraz jako nazwa własna Królestwa Polskiego jest u Zaborowskiego kategorią centralną[25], choć na tej tylko podstawie trudno jest mówić o jego przywiązaniu do tradycji republikańskiej czy o jakimś jego wkładzie do republikańskiej teorii polityki. Dla naszej analizy ważny jest jednak moment okrzepnięcia w Polsce wpływów humanizmu, jeśli jeszcze nie idei republikańskich, których koncepcje w teorii państwa i prawa znajdują coraz szersze zastosowanie; dzieło Zaborowskiego, posługującego się pojęciem rzeczypospolitej jako synonimem królestwa albo państwa jako takiego, które realizuje dobro wspólne, można uznać za pierwszy ważny krok na tej drodze.

Najszersze chyba rozważania poświęcone pojęciu rzeczypospolitej znajdujemy u Andrzeja Frycza Modrzewskiego w jego największym dziele *O poprawie Rzeczypospolitej* (*Commentariorum de Republica emendanda libri quinque*, 1551), uznawanym za najwybitniejsze dzieło humanistyczne Polski XVI wieku, jeśli nie całego okresu przedrozbiorowego[26]. Autor posługuje się w nim metodą analityczną, będącą sposobem dociekania natury, czyli istoty, badanych rzeczy, tego więc, co niezmienne, co czyni daną rzecz tym, czym jest. Postępuje tak w zgodzie ze wskazaniami Arystotelesa[27]. Istota rzeczy może się różnić od ludzkiego o niej sądu, dlatego też w poprawnie prowadzonym badaniu zaczynać należy nie od tego, co ludzie na temat danej rzeczy sądzą, lecz od tego, czym dana rzecz jest, od jej rozpatrzenia ogólnego, pojęciowego, „patrzeć nie na czas i stan obecny,

---

[25] *Tamże* i *passim* (w tłumaczeniu polskim *respublica* została przełożona jako „państwo").

[26] W dziele tym staje Frycz Modrzewski wyraźnie na gruncie arystotelizmu – przejętego, jak uważają niektórzy badacze, w dużej mierze za pośrednictwem dzieł szesnastowiecznego hiszpańskiego humanisty Ludwika Vivesa – wyprowadzając z teorii Arystotelesa zarówno swoją teorię etyczną, jak i polityczną, W. Voisé, *Podstawowe założenia etyki Andrzeja Frycza Modrzewskiego i jego stosunek do szlacheckiego dualizmu etycznego*, „Ruch Filozoficzny" 1949/1950, t. 17, nr 4, s. 173; J. Twardowski, *Jan Ludwik Vives i Andrzej Frycz Modrzewski*, Kraków 1921. Voisé podkreśla zresztą, że podobieństwa między pismami Frycza Modrzewskiego i Vivesa, niezwykle przesadnie wyakcentowane przez Jana Twardowskiego, który odmówił Fryczowi samodzielności intelektualnej, wynikały z pokrewieństwa ich głównych założeń filozoficznych, połączenia ich teorii z praktyką, z powiązania rozważań o naprawie państwa z dominującym nurtem myśli społecznej i politycznej odrodzenia. Voisé dodaje jednak, że „Ten związek z otaczającą rzeczywistością i wierność nie obcym wzorom, lecz własnemu krajowi, sprawiły, że Frycz bynajmniej nie był naśladowcą Vivesa czy Melanchtona, lecz samodzielnym twórczym pisarzem politycznym", W. Voisé, *Frycza Modrzewskiego nauka o państwie i prawie*, Warszawa 1956, s. 41-42. Frycz Modrzewski znał też dobrze poglądy Erazma z Rotterdamu i czerpał z nich, szczególnie w odniesieniu do zagadnienia kształcenia umysłu i charakteru, oraz z doktryny chrześcijańskiej, zwłaszcza gdy pisał na temat ostatecznego celu człowieka i ludzkości, głosząc hasło powszechnej miłości bliźniego bez względu na status społeczny i przeciwstawiając się szlacheckiemu dualizmowi etycznemu. Poza tym Frycz Modrzewski nie zadowalał się bierną recepcją obcego dorobku gdy idzie o teoretyczne rozstrzygnięcia spraw politycznych, stosunki państwo-Kościół i sprawy wiary, lecz domagał się, by rodzimi pisarze polityczni sprawy te podejmowali i wyrażali swoje opinie, sam stając się najlepszym takiej postawy przykładem.

[27] Por.: Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, [w:] tenże, *Polityka; Ekonomika; Retoryka; Retoryka dla Aleksandra; Poetyka; Zachęta do filozofii; Ustrój polityczny Aten; List do Aleksandra Wielkiego; Testament*, Warszawa 2001, I.3, *Dzieła wszystkie*, t. 6.

ale na samą istotę sprawy"[28]. Według takiej metody to, co sprawiedliwe lub niesprawiedliwe, nie wynika z naszego mniemania, lecz z natury rzeczy i Boskiego zrządzenia zapisanego w naszych sercach, dlatego też kłamstwo nigdy nie będzie sprawiedliwe, a okazywanie wdzięczności za doznane dobro niesprawiedliwe[29]. Inaczej niż np. zajmujący postawę głęboko antyintelektualistyczną Luter, Frycz Modrzewski w swoim podejściu akcentującym potrzebę racjonalnego uporządkowania ładu rzeczypospolitej przypisywał ogromne znaczenie rozumowi, tak jak Arystoteles, uznając, że rozum jest „mistrzem" życia ludzkiego. Rozum miał rozstrzygać w sprawach wątpliwych, zaś rozum oparty na będącym najlepszym nauczycielem doświadczeniu[30] uznany został przez niego za kryterium prawdy.

Najistotniejsze rozstrzygnięcie pojęciowe zawiera pierwszy rozdział *Poprawy*, w którym Frycz Modrzewski idzie, jak sam przyznaje, w ślady sławnych uczonych i zgodnie z przyjętą metodą rozpoczyna od rozpatrzenia istoty i natury rzeczypospolitej. Przy tym nie chodzi mu o oryginalność w tym zakresie, za słuszne i właściwe uważa bowiem odniesienie się do dorobku tych autorów klasycznych, którzy przed nim zajmowali się istotą rzeczypospolitej i którzy wprowadzili pojęcie *res publica* do języka filozofii polityki. Uznaje więc za Arystotelesem i Cyceronem, że „rzeczpospolita to zgromadzenie i pospólność ludzka, związana prawem, łącząca wielu sąsiadów, a ku życiu dobremu i szczęśliwemu ustanowiona (...). Z rodzin i licznych domów wsie powstają, ze wsi zaś i gmin rośnie ta społeczność obywateli, którą nazywamy rzecząpospolitą"[31]. Zarówno rozum, jak i mowa, w które wyposażony jest człowiek, dowodzą, że jest on powołany do życia społecznego. Rzeczpospolita jest więc całością rozumianą analogicznie do organizmu, którego wszystkie członki mają określone zadania do spełnienia, a gdy właściwie pełnią swą powinność, przyczyniają się do jego szczęścia i pomyślności, a dzięki temu im samym dobrze się żyje; podobnie od szczęścia i pomyślności rzeczypospolitej zależy pomyślność wszystkich jej obywateli, którzy poza rzecząpospolitą żyć nie mogą, gdyż musieliby, jak zakładał Arystoteles, być samowystarczalni. Rzeczpospolita to wspólnota powstająca naturalnie, zarówno bowiem rozum, jak i mowa pokazują, „że człowiek do takiego wspólnego obcowania i stowarzyszania się wielce jest sposobny"[32]. Jest to ciało-organizm szczególnego rodzaju, naturalna przynależność doń ludzi wynika z faktu, iż poza nim nie mogą ani pełnić swoich obowiązków, ani dobrze żyć. Pojęcie rzeczypospolitej jest więc przez Frycza Modrzewskiego odnoszone do państwa – organizmu będącego wspólnotą o charakterze celowym; tym celem jest dobro wszystkich jej członków, jest to zarazem powinność przejawiająca się w obowiązku służenia owej wspólnocie i dbania o jej dobro. Podejście teleologiczne autora *Poprawy*

---

[28] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, przeł. E. Jędrkiewicz, oprac. S. Bodniak, Warszawa 1953, s. 95, *Dzieła wszystkie*, t. 1.

[29] *Tamże*.

[30] *Tamże*, V.4, s. 607.

[31] *Tamże*, I.1, s. 97.

[32] *Tamże*.

jest oczywiście analogiczne do podejścia Arystotelesa, ujmującego istotę każdej rzeczy ze względu na właściwy jej cel.

Podobne teleologiczne ujęcie znajdujemy u anonimowego autora *Naprawy Rzeczypospolitej* wydanej w 1573 roku w czasie pierwszego bezkrólewia, piszącego w duchu zarówno Arystotelesa, jak i Frycza Modrzewskiego: „Cel, do którego wszystkie rzeczpospolite zmierzają, ten jest, iż człowiek będąc *animal civile*, ciągnie się do pospolitego życia i tego pragnie, aby w zgodzie, w miłości, w pokoju, w sprawiedliwości, obfitując wszelakimi potrzebami, wiek swój, jako przystoi ućciwemu człowieku, wykonywał. A jako jeden każdy, tak wszyscy społem w rzeczypospolitej mieszkający, tego sobie żądają, i ten jest ich *finis*"[33]. Podstaw dobrego ładu politycznego upatrywał autor rozprawy w dobrym ustanowieniu rządu, w sprawiedliwości i *bonos mores* oraz w obronie przed zagrożeniem zewnętrznym. Co charakterystyczne, na tym etapie rozważań nie pojawia się w ogóle wzmianka o wolności członków wspólnoty politycznej jako wartości, której miałby w takiej wspólnocie przysługiwać status nadrzędny.

Wybitnie Cyceroński charakter pojęcia rzeczypospolitej zarysowuje się w przekonaniu Frycza Modrzewskiego, iż kategorię tę można odnieść do państwa jako takiego, niezależnie od tego, czy jego formą będzie monarchia, oligarchia czy politeja; jednakowoż, w jego przekonaniu, najlepsza postać rzeczypospolitej brała się z połączenia trzech dobrych ustrojów: rządów królewskich, czyli rządów jednego miarkowanych prawem, arystokracji, czyli rządów najlepszych obywateli, i politei, tj. rzeczypospolitej w węższym znaczeniu (Arystotelesowskim) jako rządów większości obywateli, którzy kierują się w swoim działaniu publicznym troską o wspólny pożytek[34]. Po odróżnieniu prawidłowych form ustrojowych (monarchia, arystokracja, politeja) od zwyrodniałych (tyrania, oligarchia, demokracja) za najlepszą uznaje Frycz tę, która jest połączeniem trzech form właściwych, ponieważ naczelną funkcję pełni tam król kierujący się mądrością, wysokie urzędy powierza się ludziom cnotliwym, a każdy obywatel może brać udział w rządzeniu państwem. Takie ulokowanie władzy w trzech niejako podmiotach widziane było jako wzorzec, do którego państwa powinny się zbliżać, i stanowiło o istocie ustroju mieszanego. To rozproszenie jednej władzy między trzy podmioty nie miało, jak należałoby sądzić, zakłócać Fryczowego pojmowania rzeczypospolitej jako organicznej jedności, jako celowościowej wspólnoty politycznej ani stać z nim w sprzeczności. Forma przyjęta za najwłaściwszą miała bowiem najlepiej sprzyjać celowi, dla którego ta jedność organiczna istnieje. W tym przyswojonym przez Frycza Modrzewskiego Arystotelesowsko-Cycerońskim rozumieniu rzeczpospolita oznaczała więc celowościową wspólnotę polityczną spajającą wszystkich swoich członków powszechnym prawem, wspólnym pożytkiem oraz wspólnym dla nich celem, jakim było dobre życie; jako taka wspólnota ta mogła

[33] *Naprawa Rzeczypospolitej do elekcji nowego króla*, [w:] *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, wyd. J. Czubek, Kraków 1906, s. 192.

[34] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, I.2, s. 99.

mieć różną formę, w zależności od ustroju, na jakim się opierała i jaki przez jej członków został uznany za najwłaściwszy dla realizacji celu, dla którego została ona powołana, mogła więc być opartą na prawie monarchią, arystokracją lub poliją czy wreszcie połączeniem tych trzech, co – idąc za innymi, czyli z pewnością przede wszystkim za Polibiuszem – uznał za formę najwłaściwszą.

Ale nie tylko ład polityczny, nie tylko właściwe pojmowanie istoty i celów państwa były przedmiotem rozważań autora traktującego przecież głównie o pewnym pożądanym kształcie rzeczypospolitej; był nim także wzorowy ład społeczny, odmienny od tego, jaki ukształtował się w Polsce w XVI wieku, bo osadzony na mocnej podbudowie etycznej i odmiennych stosunkach między stanami, jak i wewnątrz nich, szczególnie gdy idzie o stan szlachecki. W tym kształtowaniu stosunków społecznych, międzyludzkich i międzystanowych Frycz Modrzewski wyznaczył szczególną rolę królowi mającemu troszczyć się o całe ciało, jakim jest wspólnota polityczna – królestwo – a nie tylko o niektóre jego członki[35].

Określenie istoty rzeczypospolitej było konieczne do wypracowania i uzasadnienia podstaw, na których ład jej miał się oprzeć. Badania rzeczypospolitej, czyli dociekania tego, jak ją ustanowić, utrzymać, a w razie konieczności naprawić, autor *O poprawie...*, stosujący metodę dialektyczną[36], podjął z uwagi na trzy rzeczy, do których należały: sfera etyki i polityki, czyli właściwie ustanowiony ład etyczno-prawny i instytucjonalny, sfera życia duchowego człowieka, czyli miejsce i rola religii i Kościoła w państwie, i wreszcie sfera wychowania i kształcenia młodzieży. Prezentuje tutaj Frycz Modrzewski własne, niezależne podejście, mając na względzie określony byt polityczny, czyli ówczesną Rzeczpospolitą, oraz jego naprawę. Jego analiza ma charakter normatywny, dotyczy bowiem właściwego urządzenia rzeczypospolitej (i tak może być odczytana), a zarazem, w warstwie szczegółowej, odnosi się wprost do państwa polskiego, jego obyczajów, praw, urzędów i instytucji. Na pierwszą z wymienionych sfer, sferę etyczno-polityczną, składają się rozważania o obyczajach, prawie i ustroju. Takie podejście wyrasta z przekonania autora, że dobro i godność rzeczypospolitej polega na trzech rzeczach: „na uczciwości obyczajów, na surowości sądów i na sztuce wojennej (...), gdy więc te trzy rzeczy są w należytym porządku, to i w samej rzeczypospolitej dobrze się dzieje, i przeciwnie, ile w każdej z nich braków, tyle z konieczności braków w całości i godności

[35] *Tamże*, I.9, s. 128-129. Wątek ten powróci z całą siłą w XVIII wieku, szczególnie w wypowiedziach Hugona Kołłątaja i w przekonaniu o integrującej roli wolności głoszonym podczas insurekcji kościuszkowskiej. Zob.: A. Grześkowiak-Krwawicz, *Idea wolności a tworzenie się wspólnoty narodowej i państwowej Rzeczypospolitej Obojga Narodów*, [w:] *Humanizm polski i wspólnoty. Naród, społeczeństwo, państwo, Europa*, red. M. Cieński, Warszawa 2010, s. 48-51.

[36] Jakub Górski uznał dialektykę za tę umiejętność, bez której nie podobna sobie wyobrazić sztuki wymowy i „nie ma żadnej dziedziny życia, żadnego zadania, które mogłoby się obejść bez tej umiejętności. Nie można bez niej ani mówić, ani myśleć. (...) została ona przez naturę wszczepiona w nasze dusze i wraz z rodzajem ludzkim została stworzona. Ona jest węzłem łączącym społeczność ludzką, ona strażniczką i nauczycielką prawdy", J. Górski, *Commentariorum artis dialecticae libri decem*, Lipsiae 1563, fragm. w: *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, s. 167.

rzeczypospolitej"[37]. Argument będący punktem wyjścia rozważań księgi *O obyczajach*, który będzie się pojawiał później u nowożytnych zwolenników demokracji, zakłada, że gdyby ludzie zawsze byli uczciwi i sprawiedliwi, wystarczyłyby obyczaje, by wspólnotę polityczną utrzymać w całości i pomyślności. Ułomności i wady ludzkie (o ich teologicznym uzasadnieniu będzie Frycz Modrzewski traktował w późniejszych dziełach) przesądzają jednak o konieczności zaszczepienia nie tylko dobrych obyczajów wśród obywateli, ale także ustanowienia prawa stojącego na ich straży. Ten pierwszy postulat miał być realizowany przez odpowiednie wychowanie młodzieży oraz podnoszenie poziomu moralnego społeczeństwa, o czym będzie jeszcze mowa w rozdziale następnym. Tutaj dodajmy tylko, że rzeczpospolita – traktowana przez Frycza Modrzewskiego jako pewna norma, pewien wzorzec ładu – miała oprzeć się na silnych podstawach etycznych, a dopiero jakby w drugiej kolejności instytucjonalnych, z czego niektórzy interpretatorzy, choćby wspomniany Backvis, będą czynić mu zarzut. Ale to trochę tak, jakby czynić zarzut Arystotelesowi, że politykę ściśle wiąże z etyką, uznając, że etyka jest częścią polityki i nie da się ich odseparować, w związku z czym rozważania etyczne w równej mierze dotyczą polityki, jak rozważania poświęcone polityce dotyczą etyki. Frycz Modrzewski, jak sądzę, szedł dokładnie w tym kierunku.

Upatrując godności i dobra rzeczypospolitej w uczciwości obyczajów, surowości sądów i sztuce wojennej, im to poświęca Frycz Modrzewski najwięcej uwagi, gdy zastanawia się nad kształtem dobrze urządzonego ładu. Niezwykle charakterystyczne jest to, że o ile u Arystotelesa podstawą politei – państwa dobrze urządzonego – były rządy prawa, a u Cycerona to prawo – kojarzone ze sprawiedliwością będącą odzwierciedleniem naturalnego ładu – i jego przestrzeganie stanowiło główną więź spajającą ludzi, o tyle Frycz Modrzewski znaczenie równie istotne, jeśli nawet nie większe, przypisał obyczajom. Świadczy o tym nie tylko księga pierwsza, ale i konkluzja całego dzieła, gdzie raz jeszcze powracając do samego pojęcia rzeczypospolitej, podkreśla, iż jest to stowarzyszenie ludzi, „które tworzy się, utrzymuje i zachowuje – jak pisali najwięksi filozofowie – przede wszystkim dzięki wzajemnej życzliwości. (...) Rzeczpospolita jest normą i jakby prawem, które nakłada wędzidło złym żądzom; a przecież nikt się nie gniewa na tego, komu z serca dobrze życzy, ani nie usiłuje mu niczego wydrzeć, ani nie dopuszcza się wobec niego niczego niegodnego. Aby zaś życzliwość była mocna i stała, musi wyrastać z zakorzenionego głęboko poznania, co uczciwe, i z przyzwyczajenia do niego. Chwiejne bowiem są wszystkie ludzkie sprawy, które nie opierają się na takiej podwalinie"[38]. Uwaga ta wskazuje na niezwykle ważny aspekt każdej dobrze urządzonej rzeczypospolitej, jakim jest edukacja i wychowanie, z których pochodzi i wiedza, i przyzwyczajenie, aspekt odgrywający, jak przekonaliśmy się w rozdziale pierwszym, fundamentalną rolę w rozważaniach Arystotelesa. W tym normatywnym ujęciu rzeczpospolita staje się więc wzorcem

[37] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, I.3, s. 100.
[38] *Tamże*, s. 607.

ładu wspólnoty politycznej, obejmuje i spaja ład moralny, prawny i polityczny, widząc w tym pierwszym fundament zarówno dobrego prawa, jak i dobrego ustroju, skoro obyczajom i wpisanym w nie zasadom moralnym przypisuje Frycz kluczową rolę jako umożliwiającym zakorzenienie się w społeczeństwie prawa zgodnego z zasadami sprawiedliwości[39]. Takie pojęcie rzeczypospolitej nie jest na gruncie polskim odosobnione, ale wpisuje się w dyskusję o państwie, angażującą bardziej filozofów niż publicystów, czerpiącą z autorytetów starożytnych należących do klasycznej tradycji republikańskiej, a w związku z tym stosujących ujęcia i koncepcje polityczne tej tradycji na gruncie polskim.

Do pewnego stopnia w podobnym nurcie myślenia, choć wpisującego się w inną nieco płaszczyznę rozważań, utrzymane jest dzieło Wawrzyńca Goślickiego, myśliciela nieco tylko młodszego od Frycza Modrzewskiego i tak jak on pełniącego funkcję sekretarza królewskiego, autora jednego z najwybitniejszych, choć niedocenianych przez badaczy, dzieł filozoficznych XVI wieku, *speculum* zatytułowanego *De optimo senatore* (wydanego w Wenecji w 1568 i w Bazylei w 1593 roku), o którym wspominałam w rozdziale drugim. Goślicki starał się wypracować podstawy nauki o rzeczypospolitej (*civili scientia*) o charakterze teleologicznym, która „zajmuje się kierowaniem rzecząpospolitą" i „rozwiązuje wszystkie sprawy za pomocą rozumu i sądu, a nie w oparciu o fałszywą opinię"[40]. Miała to być nauka dedukcyjna, oparta na rozumie, ale zarazem taka, która korzystając z dorobku największych starożytnych filozofów, zawierałaby mądrość służącą konkretnej Rzeczypospolitej, o czym świadczyła dedykacja dla króla Zygmunta Augusta. Poznanie dla samego poznania miało być niepożyteczne, ponieważ nie stała za nim żadna działalność praktyczna, dlatego też filozof, zgodnie z nauką Platońską, nie tylko miał szukać wiedzy o państwie, lecz także państwu służyć[41]. Przedstawiony w tym dziele wzór doskonałego senatora nie mógł być oderwany od kluczowych ustaleń odnośnie do ładu rzeczypospolitej jako takiego. Goślicki posługuje się pojęciem *res publica* (tłumaczonym na polski przez Tadeusza Bieńkowskiego, tak jak czynili to autorzy przekładu dzieł Cycerona, omawianych w rozdziale pierwszym, jako państwo[42]), odnosząc je do wspólnoty politycznej jako całości, opartej na rozumie i rozumnym prawie, którego najwyższym źródłem jest Bóg. W sensie opisowym rzeczpospolita to nic innego jak „zbiorowisko ludzi zamieszkujących jakieś miasto", w sensie normatywnym zaś jest to wspólnota, której podstawą i początkiem

[39] *Tamże*, I.4, s. 102.

[40] L. G. Goslicius, *De optimo senatore, libri duo*, Basilea 1593, s. 1 (*verum esse cognoscerem; probaremque; sapientiae genus illud, quod in Reipublicae administratione versatur, et ratione iudicioque; non falsa opinione, casuve, aut fortuna res omnes moderatur*).

[41] *Tamże*, s. 11.

[42] W. G. Goślicki, *O senatorze doskonałym księgi dwie. W których są wyjaśnione obowiązki urzędników oraz szczęśliwe życie obywateli i pomyślność państwa (1568)*, przeł. T. Bieńkowski, oprac. M. Korolko, Kraków 2000. Por. fragment tłumaczenia I księgi *De optimo senatore* Teresy Bałuk-Ulewiczowej, która termin *res publica* oddaje jako „Rzeczpospolita", *Aneks: Wawrzyńca Grzymały Goślickiego o Senatorze doskonałym księga pierwsza*, [w:] *O senatorze doskonałym...*, s. 220-226.

jest obywatel[43] i której ład determinuje cel, dla którego istnieje, tj. „dobro mieszczące się w szczęściu ludzi", osiągane różnymi środkami, za pomocą różnorodnych form ustrojowych i instytucjonalnych[44], w zależności od ludzkich obyczajów, wiedzy bądź wychowania. Najistotniejsze w tych rozstrzygnięciach pozostawało jednak przekonanie o etycznym celu rzeczypospolitej, jej moralnych podstawach, skoro, jak dowodził Goślicki, nie można znaleźć niczego „bardziej boskiego, pięknego i szczęśliwego" niż rzeczpospolita, „jeśli będzie wypełniać powinności cnót i będzie tak napełniona darami losu, iż będzie mogła mierzyć się swoim szczęściem"[45]. Do zachowania rzeczypospolitej potrzebne miały być urzędy, prawa i nauka o państwie, czyli obok struktury instytucjonalno-prawnej także wiedza o istocie i celu rzeczypospolitej oraz najwłaściwszego ładu, którą posiadaliby rządzący (nazywani przez Goślickiego urzędnikami) i obywatele. Przypisując rozumowi rolę kierowniczą w rzeczypospolitej, nie wahał się Goślicki uznać, że „prawdziwy rozum jest prawem człowieka"[46]. Do istoty rzeczypospolitej jako wspólnoty najwyższego rodzaju, której cel przekracza cele poszczególnych jednostek i grup, odniósł Goślicki określenie *patria*, której, jeśli zajdzie taka potrzeba, należy wszystko poświęcić, skoro, jak dowodził Cyceron, rzeczpospolita jest dobrem, o które dba się pospołu, które więc wymaga od obywateli szczególnej powinności i zobowiązania. Ten aspekt powinnościowy rozważać będę w następnym rozdziale, zastanawiając się nad tym, co czyni ład rzeczypospolitej trwałym, pamiętając jednak, że Goślicki przedstawia całościową naukę o rzeczypospolitej, ściśle łączącą aspekt formalny i materialny, charakter ustroju i cnotę obywateli, która miała być podstawą całego ładu. Idąc za analogią Platońską przedstawioną w IV księdze *Państwa*, Goślicki przypisał właściwie skonstruowanej rzeczypospolitej cztery cnoty: mądrość, męstwo, umiarkowanie i sprawiedliwość, oczekując, że tak jak odnajduje się je w dobrym charakterze człowieka, w jego właściwej konstytucji moralnej, tak też trzeba ich oczekiwać od państwa opartego na właściwym ładzie i zmierzającego do realizacji celu, jakim jest dobre życie obywateli. To wybitnie normatywne ujęcie rzeczypospolitej, opartej przede wszystkim na cnocie, najbardziej chyba uniwersalne spośród polskich ujęć tego okresu, silnie zakorzenione w filozoficznym dziedzictwie Platońsko-Arystotelesowskim, o tyle tylko musi budzić zaskoczenie, iż wyszło spod pióra przyszłego biskupa, który nie na filozofii chrześcijańskiej, lecz na tradycji republikańskiej oparł swoją filozofię polityczną. Choć nie brak w niej także ducha chrześcijańskiego, to samo uzasadnienie przedstawianych koncepcji inspirowane jest filozofią klasyczną, bez jakichkolwiek odniesień do scholastyki. Postępując tak, szedł Goślicki za innymi autorami humanistycznymi odrodzenia, którzy świadomie odwoływali się do wcześniejszego niż chrześcijańskie dziedzictwa, co wynikało pewnie i stąd, iż nie dostrzegał między nimi – na poziomie ideałów politycznych – wyraźnej sprzeczności.

[43] L. G. Goslicius, *De optimo senatore...*, s. 25.

[44] *Tamże*, s. 1.

[45] *Tamże*, s. 43.

[46] *Tamże*, s. 51.

Za inkluzywnym ujęciem rzeczypospolitej odnoszonej do całej wspólnoty politycznej opowiedział się także współczesny Fryczowi Modrzewskiemu Jakub Przyłuski, ewangelicki pisarz polityczny, autor kompendium polskiego prawa spisanego po łacinie pt. *Leges seu Statuta Regni Poloniae*, uznając, że „rzeczpospolita odnosi się do całego państwa, które obejmuje dobro wszystkich obywateli i jest uosobieniem wszelkiej miłości"[47]. Wszyscy obywatele powinni być gotowi do znacznych poświęceń dla niej, włączając w to życie. Z tego dobra publicznego nie mieli być wyłączeni „pomocnicy i naśladowcy obywateli", osoby prywatne, niesprawujące funkcji publicznych i nieuczestniczące w życiu publicznym, czyli kobiety, dzieci, starcy, słudzy i osoby niższego stanu. Przyłuski odniósł się też do łacińskiego określenia państwa *civitas*, pojmując je jako „zbiorowisko ludzi złączonych wspólnym prawem, wspólnymi korzyściami i wspólną obroną", parafrazując tym samym Cycerońskie określenie tego, co stanowi istotę rzeczypospolitej. Dodawał zarazem, że *civitas*-rzeczpospolita odnosi się do wspólnoty samowystarczalnej, musi więc obejmować wszystkich, od króla, kapłana i żołnierza po rolnika i rzemieślnika. Choć niektórzy zajmują wyższe miejsce w hierarchii społecznej i cieszą się szczególnymi przywilejami, to jednak, dowodził Przyłuski wbrew stanowi faktycznemu, który miał się w Rzeczypospolitej utrwalić, „wszystkim mieszkańcom państwa dane jest, żeby na równi, a inaczej według godności i zasług, używali wolności, świadczyli sobie usługi, uczestniczyli we wzajemnych korzyściach i stratach"[48].

To przekonanie, że państwo jest rzeczą wspólną, która nikogo nie pomija i nie odrzuca, jest wspólnotą polityczną obejmującą wszystkie składające się na nią

[47] J. Przyłuski, *Prawa, czyli statuty i przywileje Królestwa Polskiego (fragm.)*, przeł. M. Cytowska, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, oprac. L. Szczucki i in., Warszawa 1987, s. 238. Wyd. oryg.: J. Przyłuski, *Leges seu Statuta ac privilegia Regni Poloniae omnia*, Cracoviae 1553. Zdaniem niektórych badaczy zarówno *Statut* Przyłuskiego, jak i późniejszy traktat Andrzeja Wolana *De libertate politica sive civili*, pisane ze stanowiska protestanckiego, nie wnoszą nowych elementów teoretycznych do ustaleń i idei wysuniętych przez Frycza Modrzewskiego, choć wyrastają z tych samych tendencji, a traktat Wolana miał już pokazywać pewne „wstecznienie i osłabienie postępowych dążności polskiej reformacji". Zob. szerzej: L. Kołakowski, *Problematyka polskiej filozofii XV-XVII wieku*, [w:] *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*, t. 1: *Wiek XV-XVII*, red. L. Kołakowski, Warszawa 1956, s. 26. Rzeczywiście Frycz Modrzewski bardzo wysoko postawił poprzeczkę późniejszym autorom, zarówno swoją metodą dociekań, jak i dość wyczerpującym przedstawieniem najważniejszych zagadnień ówczesnej filozofii państwa, którą przeskoczyć mogło niewielu, może tylko jeden Goślicki. Jednak takie podejście do badania myśli polskiej XVI wieku, przyjęte także przez Tarnowskiego, byłoby redukujące i dość jednostronne, nakazywałoby np. uznać dzieło Cycerona za zupełnie drugorzędne względem dzieł Platona i Arystotelesa. Nie chodzi bowiem o zupełne nowatorstwo myśli, lecz o sposób, w jaki te same problemy i zagadnienia teoretyczne są podejmowane przez różnych autorów, jeżeli występują między nimi znaczące podobieństwa, jak w przypadku omawianych tu ustaleń Frycza Modrzewskiego, Przyłuskiego i Wolana, to przecież wypływa to z szerszej, wspólnej niejako perspektywy przez tych autorów przyjętej. Zob. też: B. Ulanowski, *Jakub Przyłuski i jego Statut*, „Reformacja w Polsce" R. 2, 1922, s. 241-255.

[48] J. Przyłuski, *Prawa, czyli statuty...*, s. 237.

części, wyrażał Frycz Modrzewski, głosząc, że *respublica* jest „wspólną wszystkim matką" stanów sejmujących, czyli króla, senatu i szlachty, jak i „najzacniejszych mężów wszystkich stanów"[49]. Jeżeli członki tworzące ciało społeczne służą całemu ciału, choć spełniają różne funkcje, mają w tej całości właściwe im miejsce i właściwą odgrywają w niej rolę[50]. Jeżeli zaś, jak twierdził polemista Frycza Modrzewskiego Stanisław Orzechowski, istnieje podział na człony istotne w hierarchicznej strukturze społecznej rzeczypospolitej, odgrywające w niej główną rolę i decydujące o jej sprawach oraz człony służebne, istniejące po to, by służyć owym członom istotnym, a nie całości, mające tylko byt przygodny, wtedy ta rzeczpospolita przestaje być jednością i wspólnotą we właściwym znaczeniu. Orzechowski głosił bowiem, że „Kapłan, król, rycerz, policją Polską jest, a tej policji słudzy są kupiec, rzemieślnik, kmieć; którym wszystkim prawo pospolite gdyż jako dusza ciału rozkazuje"[51]. Przewaga tego poglądu w dyskursie praktycznym miała wywrzeć istotny wpływ na ewolucję zasady reprezentacji w Polsce, idącej w kierunku uznania tylko owych „istotnych" warstw za reprezentowanego[52]. Wskazanie podmiotu rzeczypospolitej ma niebagatelne znaczenie dla zrozumienia całej konstrukcji dobrze urządzonego ładu politycznego, jaka kształtowała się w Polsce w XVI wieku, rzutuje bowiem znacząco na cel wspólnoty politycznej i kierunek jej rozwoju. Łatwo jest tu przeciwstawić zachowawczą postawę Orzechowskiego „emendacyjnej" postawie Frycza Modrzewskiego.

Zasada reprezentacji, która kształtuje się od XV i umacnia w wieku XVI, wskazuje na dwa podmioty: reprezentowanego i reprezentanta. Jeśli za tego pierwszego, zgodnie z przyjmowaną konstrukcją prawną, uznamy *corpus regni*, którego wszystkie człony tworzą jedność, jaką jest wspólnota polityczna, do niej odnieść musimy pojęcie rzeczypospolitej. W tym kierunku zmierza postulat Przyłuskiego i Frycza, by nikogo spod zasięgu rzeczypospolitej nie wyłączać, bo inaczej nie będzie już ona rzeczą wspólną, czyli czymś ogólniejszym od części składowych. Jeśli jednak – idąc za stanem faktycznym, za tym, że nie wszystkie *membra* składające się na *corpus regni* mogły mieć wpływ na wybór reprezentanta, a właściwie tylko jeden człon ciała zbiorowego, wbrew konstrukcji prawnej pod pojęciem

---

[49] A. Frycz Modrzewski, *I Mowa o karze za mężobójstwo*, [w:] tenże, *Mowy*, przeł. E. Jędrkiewicz, Warszawa 1954, s. 41, *Dzieła wszystkie*, t. 2.

[50] Dzieło *O poprawie Rzeczypospolitej* rozpoczął Frycz Modrzewski od pozdrowienia skierowanego do senatu, biskupów, kapłanów, szlachty i narodu polskiego, podkreślając: „Nie wszyscy w Rzeczypospolitej spełniają tę samą rolę, nie wszyscy mają tę samą możliwość działania. Przy władzy są jedni, inni władzy pozbawieni. Jedni radą wesprzeć mogą Rzeczpospolitą, inni mieniem i trudem; poniektórym i mienia nie staje, i rady. Każdy tedy nich się o Rzeczpospolitą stara według swego urzędu i powinności, i na ile go stać mieniem, dowcipem, radą, znaczeniem. Komu ich nie staje niech chęć przyniesie gotową i ochoczą, niech ślubowanie dobre czyni, niech zachęca słowami, niech pobudza pochwałami, niech towarzyszy wdzięczną myślą i dobrymi życzeniami pracy dla Rzeczypospolitej", A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, s. 91.

[51] S. Orzechowski, *Policya Królestwa Polskiego, na kształt Aristotelesowych Polityk wypisana i na świat dla dobra pospolitego trzema księgami wydana*, Poznań 1859, s. 22.

[52] K. Grzybowski, *Teoria reprezentacji w Polsce epoki Odrodzenia*, Warszawa 1959, s. 46-47.

reprezentowanego uznającej „wszystkich", „obywateli"[53] – spod pojęcia rzeczpospolita wykluczalibyśmy wszystkich tych, którzy nie są faktycznymi obywatelami ani nawet reprezentowanymi, stąd blisko już byłoby do szlacheckiego utożsamiania rzeczypospolitej z jednym stanem. Jako konstrukcja teoretyczna i jako kategoria normatywna rzeczpospolita nie może iść za tym stanem faktycznym, nie można bowiem bez popadnięcia w sprzeczność mówić o rzeczy publicznej jako takiej, która publiczną, wspólną być przestaje, która większość społeczeństwa wyjmuje spod swojego zasięgu. Ten kłopot nawarstwia się w szczególności w ujęciach Orzechowskiego, uznającego Rzeczpospolitą za wyłączne dzieło szlachty i do szlachty w zasadzie ją ograniczającego. Republikański namysł autorów polemicznych wobec Orzechowskiego nie pozwalał im przyjąć konstatacji wyprowadzanej ze stanu faktycznego, lecz raczej skłaniał ich, by się domagać jego korekty (np. równości wobec prawa czy reprezentacji mieszczan). W każdym razie ustalenia teoretyczne w tym miejscu zgodne były z klasyczną tradycją republikańską, w której pojęcie rzeczypospolitej odnoszone było do wspólnoty politycznej jako takiej, choć przecież nieprzypisującej wszystkim praw politycznych. Chodziło więc bardziej o jej istotę niż o faktyczne rozszerzanie zakresu obywatelstwa. Nawet bowiem Frycz Modrzewski, postulujący równość wobec prawa, nie postulował włączenia do udziału w życiu publicznym wszystkich członków wspólnoty politycznej.

Rozumienie rzeczypospolitej zgodne w warstwie czysto teoretycznej z klasycznym ujęciem republikańskim przedstawił Orzechowski w czerpiącej przede wszystkim z Arystotelesa i, jak zapowiadał tytuł, na wzór jego dzieła pisanej *Policyi Królestwa Polskiego*. Warto się zatrzymać przy samym tytułowym pojęciu, przy terminie *policya* użytym po raz pierwszy i upowszechnionym w Polsce w XVI wieku. Termin ten jest zapożyczeniem z łacińskiego *politia*, słowa będącego odpowiednikiem greckiego *politeia*, oznaczającego obywatelstwo, państwo, sposób rządzenia oraz od greckiego *polites* – obywatel. Używa go również Piotr Skarga w kazaniu piątym zamiennie z pojęciem rzeczpospolita[54]. Orzechowski odnosi to pojęcie do prawego rządzenia, które w państwie polskim realizowane jest w oparciu o właściwą zasadę zwierzchności oraz ustrój mieszany. Tak jak jego polemista August Rotundus Mieleski pojmuje rzeczpospolitą zgodnie ze znaczeniem Arystotelesowsko-Cycerońskim jako „wspólnotę pożytku", a zarazem zgodnie z ogólnoszlacheckim rozumieniem, które można wywieść z praktycznego dyskursu republikańskiego. Według Rotundusa „rzecz pospolita nic inszego nie jest, jedno zjednoczenie ludzi pod jednym Bogiem, prawem, panem na pospolity pożytek patrzących i oń się sam starających"[55]. Orzechowski wprawdzie również idzie w ślady Cycerona w poszukiwaniu określenia istoty rzeczypospolitej, uznając, że *Respublica est coetus vivium, communione iuris et societate utilitatis coniunctus*

[53] *Tamże.*

[54] Zob.: P. Skarga, *Kazanie piąte*, [w:] tenże, *Kazania sejmowe*, oprac. J. Tazbir, Wrocław–Kraków 1995, s. 95, *Biblioteka Narodowa*, seria 1, nr 70.

[55] A. Rotundus, *Rozmowa Polaka z Litwinem*, [w:] *Stanisława Orzechowskiego i Augustyna Rotundusa debata o Rzeczypospolitej*, red. K. Koehler, Kraków 2010, s. 150.

(„Rzeczpospolita jest zebranie obywatelów społecznością prawa i towarzystwem pożytku złączone"), określenie to przenosi jednak bezpośrednio na grunt polski, do niego je dostosowując: „A gdzie by się to zebranie albo zgromadzenie Rzeczypospolitej Polskiej od jednostajnego prawa i pożytku na którążkolwiek stronę odchylało, tam egzekucja w Rzp. bywa jakoby modła jaka, wedle której dobry cieśla nachylony dóm wstawia w klobę swą"[56]. Celem egzekucji miało być zachowanie Rzeczypospolitej w jej prawach i przywilejach zaprzysiężonych przez króla, uznanego za sługę rzeczypospolitej dbającego o pożytek pospolity[57]. Chodziło więc o zachowanie państwa, które stało się rzecząpospolitą, w niezmienionym stanie, jaki utrwalił się wraz ze zdobyczami tzw. demokracji szlacheckiej, czyli z rozwojem zasady reprezentacji będącej ukoronowaniem niejako szlacheckiej wolności i przywilejów. Termin „policyja" wydawał się najwłaściwszym określeniem dobrze urządzonej rzeczypospolitej, ponieważ przysługiwał jedynie takiemu państwu, w którym prawo wszystkim rozkazuje[58]. Dowiódłszy, że zwierzchność kapłańska jest na świecie najwyższa, bo pochodzi od samego Boga, w związku z tym jest początkiem wszystkich w Polsce urzędów, w tym urzędu królewskiego, Orzechowski przypisywał wprawdzie monarsze najwyższe miejsce w hierarchii urzędów, ale nie czynił go, tak jak Bodin, najwyższym zwierzchnikiem, czyli suwerenem. W pojmowanym jako teleologiczny porządku rzeczywistości politycznej należało ustalić nie tylko, gdzie spoczywa zwierzchność, lecz także, jaki jest „koniec", czyli najwyższy cel, do którego winna zmierzać rzeczpospolita. Tu Orzechowski idzie za Arystotelesem, ale tylko do pewnego stopnia, zgadza się bowiem, że cel najwyższy człowieka i cel państwa są tym samym – w obu przypadkach jest to życie doskonałe i dostateczne, dobre i szczęśliwe. Eudajmonia ta nie jest jednak, jak u Arystotelesa, wiązana z życiem tylko doczesnym, lecz także z widokiem na szczęście pozadoczesne: „Ku temu końcowi jednemu w Królestwie Polskiem wszytek stan kapłański i królewski i rycerski się ściąga, aby Królestwo Polskie tak na ziemi, jako i na niebie królestwem bożem było. (...) Aby Królestwo Polskie jednej woli będąc z Bogiem, prawdziwie Boga chwaliło, a w sobie samo pod ręką bożą zjednoczone będąc, w mierze a w pokoju żyło"[59]. Widzimy tu przejście z poziomu teoretycznego, na którym rozważania prowadzone były na temat istoty prawej rzeczypospolitej, na poziom konkretnych polskich uwarunkowań, na poziom refleksji o Rzeczypospolitej Polskiej. Orzechowski był przekonany, że tak długo, jak kapłan i król wspólnie Rzeczpospolitą do jej celu prowadzą, nic złego jej na tej drodze nie grozi, dowodząc, że o policyi polskiej można śmiało powiedzieć, że „zewsząd doskonała jest" i bardziej na to miano „policyi" zasługuje niż Księstwo Moskiewskie albo Litewskie, gdzie brak jest wolności. Podobnie jak inni pisarze republikańscy, istotę wolnej rzeczypospolitej Orzechowski upatrywał w zachowaniu praw, gwarantujących wolność

[56] S. Orzechowski, *Dyjalog albo rozmowa około egzekucyjej Polskiej Korony*, [w:] tenże, *Wybór pism*, Wrocław 1972, s. 313-314.

[57] *Tamże*, s. 314, 382.

[58] *Tamże*.

[59] S. Orzechowski, *Policya Królestwa Polskiego...*, s. 67.

tym, którzy im podlegają. Inaczej jednak niż normatywna kategoria rzeczypospolitej, którą wypracowali Frycz Modrzewski i Goślicki, „policya" była utożsamiana przez niego z istniejącym wówczas ustrojem szlacheckim rozumianym jako doskonałe wcielenie idei dobrze urządzonej rzeczypospolitej, niewymagającym żadnej naprawy, wbrew temu, co głosił Frycz Modrzewski, a pod koniec wieku Skarga i Górnicki, lecz zachowania w tym stanie, w jakim dzięki woli przodków i ich doskonałym urządzeniom się znalazła[60].

Odwołujący się do tradycji republikańskiej autorzy zgadzali się, że jak każda wspólnota polityczna rzeczpospolita wynika „z przyrodzenia", a nie ze sztucznego urządzenia. W XVI wieku coraz częściej jednak, obok uznania naturalnej genezy społeczeństwa, przyjmuje się, że jego instytucje wyrastają z mądrości i zgody. W tym kierunku pójść miał inny ważny myśliciel XVI wieku, myśliciel, co należy podkreślić, polsko-litewski, Polak z urodzenia, Litwin z wyboru, Andrzej Wolan. Jego stanowisko teoretyczne wskazywało na nie całkiem jeszcze wyraziście zarysowany wątek kontraktulany, akcentowało bowiem, że stowarzyszenia opisywane mianem rzeczypospolitej gromadzą się i powstają, by „spólną radą i ratunkiem żywot szczęśliwie a błogosławnienie prowadzić mogły"[61], ku czemu ustanowienie władzy chroniącej dobra każdego jest niezbędne. Głoszący takie przekonanie Andrzej Wolan zdawał się wybiegać w przyszłość, takie rozumowanie społeczeństwa politycznego będzie bowiem bardziej właściwe liberalnym myślicielom XVII wieku, uznającym społeczeństwo za dobrowolnie powstające stowarzyszenie osób poddających się wspólnie ustanowionej władzy dla zapewnienia pokoju i swobodnego korzystania z własności, aniżeli wpisującym się w tradycję republikańską teoretykom szesnastowiecznym. Jednakże określenie przez Wolana celu państwa jako kojarzonego z dobrym życiem i szczęściem jest na wskroś republikańskie. Jeśli „wszystko szczęście ludzkie, jako w dobrem tak też i w wolnem dóbr używaniu należy"[62], konieczne było ustanowienie praw określających powinności ludzkie i sposoby postępowania. Uczciwe prawa były niezbędne dla zagwarantowania wolności, przez Wolana kojarzonej przede wszystkim z posiadaniem i używaniem dóbr. Rzeczpospolita zaś poprzez ustanowienie władzy i prawa stawała się „spólnej wolności stróżem", nie obyczaje i nie instytucje władzy, lecz prawa uznane zostały tutaj za duszę rzeczypospolitej[63].

---

[60] Tenże, *Mowa na pogrzebie Zygmunta I*, [w:] tenże, *Wybór pism*, s. 47.

[61] A. Wolan, *De libertate politica sive civili. O wolności Rzeczypospolitej albo ślacheckiej*, przeł. S. Dubingowicz, wyd. i oprac. M. Eder, R. Mazurkiewicz, Warszawa 2010, s. 12.

[62] *Tamże*.

[63] *Tamże*, s. 51. „Naszych teoretyków wiąże niewątpliwie dużo wspólnych ogólnych pojęć z hugenockimi monarchomachami Francji, a przede wszystkim ten sam wspólny pogląd, że król otrzymuje władzę od ludu i że związany jest prawami, czyli że jest tylko praw okiem, uchem i językiem, ale nie twórcą. Jednakże bezpośredniego wpływu tych monarchomachów na Polskę przed rokoszem nie widać; nie bywa cytowany ani Hotman (1574), ani Junius Brutus (1579), ani żaden inny. Raczej to oni cytują Polskę i sławią (jak Junius Brutus) jej urządzenia", S. Estreicher, *Kultura prawnicza w Polsce XVI wieku*, [w:] *Kultura staropolska*, Kraków 1932, s. 94. Interesujące byłoby zestawienie poglądów Wolana, uznającego się za litewskiego kalwina, z poglądami innych kalwińskich myślicieli politycznych tego okresu, zarówno francuskich, jak i szkockich.

Rozważane w podobnym planie teoretycznym jak ten, który odnajdywaliśmy w dziele Goślickiego, utożsamienie pojęcia „rzeczpospolita" z ładem, z celowościowym porządkiem umożliwiającym wspólne życie ludzi, zaprezentował pod koniec XVI stulecia Sebastian Petrycy z Pilzna, którego dzieło można by uznać za przypieczętowanie republikańskiej teorii politycznej rozwijanej w Polsce przez cały ten wiek[64]. Wielką jego zasługą była chęć przyczynienia się do rozwoju filozofii w Polsce, a stąd gotowość do podjęcia się dzieła filozoficznego, a nie polemicznego czy publicystycznego. Tłumacząc i komentując Arystotelesowską *Etykę*, *Politykę* i *Ekonomikę*, Petrycy przekonywał, że właściwie pojęta rzeczpospolita jest porządkiem zgodnym z naturą i rozumem, wspólnotą osób szukających nie swego pożytku, ale „tych, którzy żyją spólnie do zachowania społeczności i towarzystwa ludzkiego"[65], trwałym ładem, który „wszystko mądrze rozrządza, a czyni to za pomocą właściwego ustanowienia urzędów w zależności od rodzaju rządu, czy są to rządy jednego, kilku czy wszystkich"[66]. Tutaj także, jak u Cycerona, mowa jest o pożytku członków rzeczypospolitej, ale nie jako poszczególnych jednostek, lecz jako całości, dlatego też gdy ktoś zabiegał o swój tylko pożytek, działał na szkodę tej całości, do której odnosiło się pojęcie rzeczypospolitej. Petrycy rozumiał też i akceptował stanowisko formułowane w ramach klasycznej tradycji republikańskiej, zarówno antycznej, jak i wczesnonowożytnej, zgodnie z którym termin „rzeczpospolita" odnoszony był nie do jednej formy ustrojowej, lecz do ładu dobrze urządzonego i prawowitego. Miał to być taki rodzaj porządku, który nie ginie nawet podczas politycznego zamieszania czy nagłych zmian. Rzeczpospolita istnieć miała dla najwyższego dobra, bo zgodnie z nauką Arystotelesa miała być wspólnotą celowościową i samowystarczalną oraz taką, w której każdy spełnia właściwą sobie funkcję, nie ma bowiem „nic piękniejszego i świętszego, jako aby każda rzecz w swój porządek była wprawiona i na swym miejscu położona była"[67]. Mamy tu do czynienia z kategorią normatywną, rzecząpospolitą rozumianą jako pewna miara i wzorzec ładu politycznego, który jest tym lepszy, im bardziej zgadza się z naturą

---

[64] Wbrew opinii np. Włodzimierza Bernackiego, który zalicza Petrycego do autorów wieku XVII, wieku w jego przekonaniu już nie „złotego", lecz „srebrnego" w polskiej myśli politycznej, o czym miałby przesądzać fakt, iż Petrycy nie podzielał entuzjazmu innych autorów dla ustroju mieszanego, W. Bernacki, *Myśl polityczna I Rzeczpospolitej*, Kraków 2011, s. 156. Jan Skoczyński zalicza go do wybitnych arystotelików epoki odrodzenia, J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 68. Petrycy był wybitnym znawcą Stagiryty, którego filozofię chciał przybliżyć polskiemu odbiorcy, dokonując pierwszego przekładu jego dzieł z zakresu filozofii praktycznej i przedstawiając syntezę myśli Arystotelesa i chrześcijaństwa w swojej klasyfikacji cnót. Również Stanisław Grodziski stwierdził, że choć przekłady Arystotelesa przygotowane przez Petrycego ukazały się już w wieku XVII, to „jego nauka o formach rządów znana była w Polsce już znacznie wcześniej, ze źródeł czerpanych drogą pośrednią. Adaptowali ją do polskich stosunków pisarze polityczni epoki Odrodzenia", S. Grodziski, *Obywatelstwo...*, s. 53.

[65] S. Petrycy, *Przydatki do „Polityki" Arystotelesowej*, [w:] tenże, *Przydatki do „Ekonomiki" i „Polityki" Arystotelesowej*, oprac. W. Wąsik, Warszawa 1956, s. 222, *Pisma wybrane*, t. 2.

[66] *Tamże*, s. 219-220.

[67] *Tamże*, s. 214.

ludzką i dostosowanymi do niej wymaganiami cnoty. Jest to więc węższe znaczenie pojęcia spośród tych, jakie przedstawił Frycz Modrzewski. U Petrycego można także dostrzec bezpośrednie wręcz utożsamienie pojęcia rzeczypospolitej z ładem, z porządkiem umożliwiającym wspólne życie ludzi i celowościowym. Przyjmując Arystotelesowski podział ustrojów państwowych, dla którego kryterium było to, czy dany ustrój realizuje dobro wspólne, Petrycy głosił, że są dwie rzeczypospolite: „rządna, dobra, przystojna" oraz „nierządna, niedobra i nieprzystojna"[68]. Ta pierwsza jest urządzona zgodnie z wymogami cnoty i może się opierać bądź na rządach jednego bądź grupy, bądź większości (królestwo, arystokracja, demokracja), choć najwłaściwsze wydaje się Petrycemu zmieszanie tych trzech form, które miałoby w sobie zamykać złączenie wszystkich dóbr. Rzeczpospolita nierządna opierać się miała na niesprawiedliwości i odpowiadały jej trzy zepsute formy ustrojowe: tyrania, oligarchia i timokracja[69]. Petrycy, podobnie jak Goślicki, nie skupiał się na aspekcie praktycznym, na odniesieniu do bieżących spraw czy niedostatków państwa polskiego, lecz poprzez interpretację Arystotelesa proponował ogólną teorię polityczną, która mogła inspirować dyskurs praktyczny.

W przedmowie do *Przydatków do „Polityki" Arystotelesowej* wyraźnie określony został etyczny punkt wyjścia namysłu politycznego poprzez uznanie, że cnotliwe i dobre życie jest powinnością każdego człowieka i od niego zależy pomyślność rządów i szczęście owej całości, jaką jest państwo będące połączeniem rodzin dla lepszego życia[70]. Wprawdzie na innym poziomie rozważań, prowadzonych w ramach dyskursu praktycznego, ale do podobnych wniosków dochodzić mieli pisarze polityczni publikujący np. w okresie pierwszego bezkrólewia, wskazujący, że ład rzeczypospolitej opiera się na czterech filarach, które gdy się o rzeczypospolitej radzi, przed oczy należy sobie zawsze postawić: Pan Bóg, prawa, uczciwość i pożytek[71].

---

[68] *Tamże*, s. 257.

[69] *Tamże*, s. 258.

[70] *Tamże*, s. 125.

[71] *Napominanie*, [w:] *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, s. 627. Warto jeszcze wspomnieć o przedstawionym już na początku XVII wieku organicznym rozumieniu wspólnoty politycznej, rzeczypospolitej przyrównanej do ciała ludzkiego, jakie przedstawił Jan Januszowski w dziełku *Wzór Rzeczyposplitej rządnej, do ciała człowieczego przystosowany, krótko spisany* (1613), głoszący, że „Królestwo ma głowę, ma ciało. Głową jest Król, ciałem Królestwo. Królestwo bowiem bez króla Królestwem być nie może (...). Rozum, który jest panem wszystkiego, jest rada zdrowa, od Boga i nauki pochodząca, mądra". Harmonia i zgoda członków składających się na rzeczpospolitą, a więc przede wszystkim trzech stanów sejmujących, króla, senatu i sejmu, miała decydować o jej zdrowiu i powodzeniu. Rzeczpospolita rządna, czyli prawowita, dobrze urządzona, miała być ciałem-organizmem zmierzającym ku właściwemu celowi. Najistotniejsze w tej metaforze było ukazanie, że tylko dzięki współdziałaniu wszystkich części tworzących rzeczpospolitą może ona zachować zdrowie, analogicznie do ciała ludzkiego, w którym gdy tylko jeden z członków przestaje spełniać swoją funkcję, całe ciało zaczyna szwankować. Tak jak członki w ciele, tak ci, którzy tworzą rzeczpospolitą, mają właściwe sobie powinności, którymi kieruje głowa. Jeśli więc zaniedba się głowę, zaniedba się całe ciało, J. Januszkowski, *Wzór Rzeczypospolitej rządnej do ciała człowieczego przystosowany, krótko spisany*, Kraków 1613, s. 2.

Koncepcje polityczne wypracowywane przez renesansowych autorów włoskich, angielskich i polskich[72], kontynuatorów klasycznej tradycji republikańskiej, zgodnie ukazywały rzeczpospolitą jako wolną wspólnotę polityczną, czyli taką, która cieszy się niezależnością zewnętrzną i wewnętrzną. Wolność rzeczypospolitej posiadała więc dwa aspekty; zewnętrzny, dotyczący niezależności państwa od innych podmiotów, kierowania się przezeń własną wolą i realizacją własnych celów, i wewnętrzny, odnoszący się do rzeczypospolitej jako takiej, w której obywatele mogą się cieszyć wolnością osobistą, czyli brakiem osobistej zależności od kogoś lub czegoś poza prawem. Jeśli wolne państwo, jak pokazali Cyceron, Liwiusz i Salustiusz, to *res publica*, to można uznać, że termin ten jest właściwie synonimem wolnego państwa, *civitas libera*, i odsyła do republikańskiego pojęcia ładu polityczno-prawnego; trwanie i doskonalenie takiego ładu jest warunkiem wolności w obydwu jej wymiarach. W Polsce psucie ładu postrzegane było jako zagrożenie dla wolności rzeczypospolitej przez większość myślicieli XVI wieku. Obawiali się oni, że państwo, w którym ład został naruszony, którego instytucje i obyczaje się degenerują, może utracić niezależność i stać się łakomym kąskiem dla sąsiadów[73]. Dlatego też w centrum refleksji politycznej polskich autorów przez cały prawie wiek XVI odnajdywać będziemy nie tyle to typowe dla sporej części publicystyki, wykorzystującej często elementy retoryczne, zachłyśnięcie się zrealizowaniem w Polsce ideału *res publica*, ile nieustanną troskę o to, jak ów ład republikański utrzymać, jak uzasadnić możliwość jego trwania. W tym właśnie podejściu będzie się ujawniać to, co najmocniej charakteryzuje polską filozofię polityczną tego i późniejszych okresów, empiryczne umotywowanie stawianych tez, to, na co zwracają uwagę badacze w odniesieniu do sposobu uprawiania filozofii społecznej i politycznej okresu renesansu, a co można by ująć jako odwoływanie się do autorytetu rozumu zaprzęgniętego do celów niemal praktycznych, a w każdym razie na potrzeby zrozumienia konkretnego doświadczenia politycznego.

Zob. też: J. Kiliańczyk-Zięba, *Wzór Rzeczypospolitej rządnej do ciała człowieczego przystosowany, krótko spisany przez ks. Jana Januszowskiego, archidiakona sądeckiego*, „Politeja" 2009, nr 2 (12), s. 513-526.

[72] Wbrew tezie Helmuta G. Koenigsbergera, niewidzącego miejsca na republikanizm w krajach takich jak Rzeczpospolita Obojga Narodów, gdzie ani mieszczaństwo, ani protestantyzm nie odgrywały istotnej roli w upowszechnianiu idei republikańskich, G. Koenigsberger, *Republicanism, Monarchism and Liberty*, [w:] *Royal and Republican Sovereignty in Early Modern Europe: Essays in Memory of Ragnhild Hatton*, eds. R. Oresko, G. C. Gibbs, H. M. Scott, Cambridge–New York 1997, s. 59.

[73] Najbardziej wymowny jest tu głos Orzechowskiego (który posłużył się z pewnością figurą retoryczną raczej niż przedstawił zapowiedź przyszłych wydarzeń), ubolewającego nad degeneracją ładu w Rzeczypospolitej wynikającą z zapoznania istoty wolności i przekształcania się jej w swobodę: „By jedno na nas nie przyszło (...), iż nas i tę sławną Koronę postronni sąsiedzi między się jako psi gnat roztargną ponieważ się ich przykłady nie kierujemy. Zginiemy rychlej niż mniemamy jeśli Bóg nas z tej złej toni nie wyrwie", J. D. Solikowski, *Ziemianin albo rozmowa ojca z synem o sprawie Polski*, Kraków 1565, fol. 38-39 (broszura przypisywana Orzechowskiemu).

2. Jednostka a wspólnota

Ujęcie i analizę rdzenia polskiego szesnastowiecznego namysłu republikańskiego nad kluczowymi kategoriami – sprawiedliwością i prawem oraz wolnością – poprzedzać musi analiza refleksji nad podmiotem czy to wolności, czy prawa oraz władzy, a więc na temat wspólnoty i jednostki. Wątek ten nie jest w dyskutowanej tu literaturze politycznej szeroko obecny, z wyjątkiem tych dzieł, które mają systematyczny, filozoficzny charakter, a i w nich dominuje raczej podejście już nam znane, bo pojawiające się zarówno w republikańskiej tradycji antycznej, jak i wczesnonowożytnej. Zaznacza się tu jednak niewątpliwie wyraźny wpływ odrodzeniowego humanizmu z jego wizją człowieka i stosunku tego człowieka do społeczeństwa, choć ma on też specyficzne zabarwienie w kontekście polskim[74]. Renesans stanowi przełom w myśleniu o człowieku, wyrastając z nominalizmu, zapowiada indywidualistyczne teorie polityczne XVII wieku. Prądy te do Polski docierały powoli, a ich wpływ zaczął się zarysowywać w traktach politycznych, w szczególności u Frycza Modrzewskiego i Goślickiego, u Górnickiego w *Dworzaninie*, ale nie ma tu z pewnością żadnego przełomu w myśleniu, który odbiegałby od kategorii dla XVI wieku typowych, nie ma też mowy o wybujałym indywidualizmie, chyba że szlacheckim. Człowiek ujmowany jest jako członek rzeczypospolitej, który w niej tylko może realizować swoje cele, jej winien jest spełnianie szeregu powinności, do których zalicza się służba publiczna i troska o dobro wspólne przejawiająca się choćby w tym, że dobra publicznego nie poświęca się dla własnej korzyści, czyli wykluczenie korupcji. Identyfikowanie się ze wspólnotą polityczną, przynajmniej dla warstwy wyższej, czerpiącej korzyści ze swojej uprzywilejowanej pozycji, jest czymś oczywistym, wręcz obowiązkiem. Mamy więc powtórzone Arystotelesowskie przekonanie o politycznej naturze człowieka, które dobitnie ujmuje Jakub Przyłuski: „Ponieważ człowiek jest stworzony do życia w państwie i bardziej skłonny do życia w społeczności niż pszczoły, mrówki albo żurawie, najbardziej sprzeczne z naturą ludzką jest życie odosobnione. Nie mógłby wtedy człowiek ani wystarczyć sam sobie, ani też innym spieszyć z pomocą"[75]. Powodem wspólnotowego życia ludzi jest korzyść, jaką ono przynosi, ale także kierowanie się rozumem pozwalającym dostrzegać to, co pożyteczne, oraz posługiwanie się mową, która jest podstawą wszelkich więzi[76]. Rzeczpospolita, a więc każda wspólnota polityczna, pochodzi z przyrodzenia, czyli z natury, jak przekonywał równie wierny Arystotelesowi Sebastian Petrycy z Pilzna[77].

---

[74] P. Rybicki, *Pojęcie społeczności u pisarzy polskiego Odrodzenia*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej" Seria A: *Historia Nauk Społecznych* 1957, z. 1.

[75] J. Przyłuski, *Prawa, czyli statuty...*, s. 206-207.

[76] *Tamże*, s. 207.

[77] S. Petrycy, *Przydatki do „Polityki"...*, s. 149-150. „Jako dusza z przyrodzenia jest, a doskonałość swoją bierze z nauk, tak też miasto z przyrodzenia pochodzi, chociaż roztropnością polityczną bywa do doskonałości przywiedzione. Pochodzi tedy miasto z przyrodzenia względem materii,

W teorię polityczną XVI wieku jest już dość mocno wpisane napięcie między coraz mocniej dochodzącym do głosu indywidualizmem wyrastającym z refleksyjnego dążenia jednostki do samookreślenia, spotęgowanego postępami reformacji wyswobadzającej z dotychczasowej podległości autorytetowi Kościoła i jego nauczania, a republikańskim pojęciem dobra wspólnego, wyrastającym z takiego pojmowania wspólnoty, które widzi w niej funkcjonalną, teleologiczną całość[78]. Indywidualizm musiał więc być ograniczany wymogami związanymi z przynależnością do wspólnoty i obowiązkami obywatelskimi. Przypisanie jednostkom praw i wolności nie miało prowadzić do wybujałego indywidualizmu, prawa te i wolności funkcjonowały bowiem w obrębie wspólnoty politycznej i nie miały być jej przeciwstawiane, skoro wolnym człowiek stawał się dzięki byciu członkiem wolnej, samorządnej wspólnoty politycznej.

W relacji jednostka-wspólnota polityczna zasadnicze pozostawało pytanie o rodzaj zobowiązania politycznego, które miałoby dookreślać naturę związku między tym, co prywatne, a tym, co publiczne. Podstawy tego zobowiązania wyznaczało pojmowanie państwa jako rzeczypospolitej oraz koncepcje sprawiedliwości i prawa, czyli norm wyższego i niższego rzędu, ale także pewne wymogi moralne wyznaczane przez wspólny pożytek, jaki jednostki miały czerpać z bycia członkiem rzeczypospolitej, wspólnoty politycznej opartej na prawie. Daleko jeszcze było temu myśleniu do typowo kontraktualistycznego podejścia XVII wieku, w którym już nie powstająca naturalnie, nawet jeśli wynikająca ze słabości natury ludzkiej, wspólnota polityczna, lecz jednostka stawała się punktem wyjścia analizy genezy społeczeństwa i państwa. W ujęciu republikańskim, które pomimo przebłysków reformacji[79] utrwaliło się w polskiej teorii politycznej XVI wieku, wspomniane napięcie zarysowuje się coraz wyraźniej, szczególnie u schyłku wieku i u początku następnego, zasadnicze wydaje się jednak takie podejście, szczególnie wśród autorów pierwszej i drugiej generacji, które powinności wobec rzeczypospolitej uznaje za siłę cementującą ten żywy organizm, zapewniającą mu trwałość. Identyfikowanie się ze wspólnotą polityczną i jej dobrem chronić miało przed zagrożeniami, jakie płyną z wybujałego indywidualizmu, miało być antidotum na korupcję i zepsucie. U podstaw republikańskiego ładu tkwiło więc przekonanie nie o naturalnym podporządkowaniu władzy-suwerenowi, jak będą zakładać dochodzące do głosu teorie absolutystyczne i jak zakładała teoria organiczna, lecz o naturalnym współuczestniczeniu w kształtowaniu wspólnotowego życia i zasad, na jakich się opiera.

---

która wiele ma części; względem istoty, w której jest zjednoczenie części i spojenie; względem celu i końca, w którym jest doskonałość natury, gdyż miasta jest końcem i celem natura", *tamże*, s. 152.

[78] Zob. szerzej: D. Pietrzyk-Reeves, *Pojęcie dobra wspólnego a relacja moralność – polityka w klasycznej tradycji republikańskiej*, [w:] *Moralność i władza i jako kategorie myśli politycznej*, red. J. Justyński, A. Madeja, Warszawa 2011, s. 219-220.

[79] Na dość problematyczne związki pomiędzy republikanizmem a reformacją wskazuję w tekście *Republikanizm a reformacja w polskiej myśli politycznej XVI w. Postulaty badawcze*, [w:] *Reformacja w dawnej Rzeczypospolitej i jej europejskie konteksty. Postulaty badawcze*, red. P. Wilczek, Warszawa 2010, s. 28-33.

To w tym współuczestniczeniu miały się kształtować zręby wolności i to z niego miała się wywodzić podmiotowość obywateli, nieopisywana jeszcze mianem suwerenności ludu, jak w późniejszej teorii demokratycznej, lecz nazywana obywatelskością jako wyróżnionym, nieprzysługującym wszystkim sposobem życia.

Analizę relacji między jednostką a wspólnotą należy rozpocząć od przybliżenia znaczenia, jakie przypisywano wówczas samemu pojęciu wspólnoty, będącemu przedmiotem sporu wśród pisarzy politycznych. Można było bowiem mówić o społeczeństwie jako o wspólnocie obejmującej wszystkie jej części, zarówno warstwę rządzącą, jak i mieszczan i chłopów, jak czynił to Frycz Modrzewski, lub też odnosić pojęcie wspólnoty i rzeczypospolitej wyłącznie do szlachty, jak czynił to Orzechowski. Obydwaj autorzy pojmowali wspólnotę jako organizm, ale Frycz Modrzewski zakładał, że wszystkie części wspólnoty winny współpracować dla dobra ciała – organizmu[80], Orzechowski zaś uznawał, że niektóre, niższe części społeczeństwa winny służyć innym częściom; chłopi, rzemieślnicy i kupcy nie mają, w jego przekonaniu, samoistnej wartości ontycznej, lecz są jakby bytami akcydentalnymi służącymi prawdziwym bytom[81]. Te dwa podejścia rzutowały na odmienne pojmowanie prawa i obywatelstwa przez obydwu autorów, przy czym jedno (Orzechowskiego) szło za kształtującą się praktyką ustrojowo-prawną, drugie (Frycza Modrzewskiego) dotyczyło pożądanego stanu rzeczy, tego, co powinne. To napięcie pomiędzy tym, co jest, a tym, co być powinno, i próba usunięcia go kształtować miało całą „emendacyjną" teorię polityczną XVI wieku. Orzechowski za Arystotelesem uznaje wspólnotę polityczną za wielką i znamienitą, za wynikającą z prawa przyrodzonego, celem przyrodzonym człowieka jest bowiem, by „w społeczności ludzkiej żył i dobrze żył, ku czemu (...), dał jemu Bóg (...) rozum a mowę"[82]. Takie ujęcie nie przeszkadza mu jednak w planie teoretycznym odnoszącym się bezpośrednio do praktyki stosować ujęcia zawężającego wspólnotę do pewnych jej „najbardziej pożytecznych" warstw.

Wspólnotę obywatelską Rzeczypospolitej spajać miało poczucie więzi z państwem, poczucie przynależności, świadomości obywatelskiej i odpowiedzialności za jego losy, kształtujące się w zasadniczej mierze dzięki prawom politycznym, jakimi cieszyła się szlachta tworząca ową wspólnotę, współuczestnicząca w decydowaniu o stanowionym w niej prawie. Kształtujący się od XVI wieku naród polityczny Rzeczypospolitej był narodem stanowym, w pewnym sensie zamkniętym[83]. Choć w połowie XVI wieku Frycz Modrzewski domagał się rozciągnięcia praw politycznych na mieszczan i chłopów[84], których przecież nie sposób było wykluczyć z państwa mającego być rzeczą publiczną, a nie dobrem jednej warstwy,

---

[80] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, I.1, s. 95 i *passim*.

[81] S. Orzechowski, *Policya Królestwa Polskiego...*, I.8, s. 22.

[82] *Tamże*, s. 30.

[83] Por.: A. Walicki, *Trzy patriotyzmy. Trzy tradycje polskiego patriotyzmu i ich znaczenie współczesne*, Warszawa 1991, s. 25-27.

[84] Jarema Maciszewski zwraca uwagę na nowatorstwo poglądów Frycza Modrzewskiego, które nie spotkały się z uznaniem szlachty i nie wywarły znaczącego wpływu na ówczesne życie pub-

jego postulaty nie miały szans realizacji ani wówczas, ani w ciągu dwóch kolejnych stuleci. Ograniczenie praw politycznych oczywiście kłóciło się z podejmowanym często przez szlachtę porównywaniem Rzeczypospolitej z republiką rzymską zapewniającą przecież dużo większy udział w rządzeniu bądź reprezentację także warstwom niższym, w tym ludowi. Obywatelstwo Rzeczypospolitej przekładające się na konkretne prawa i przywileje dawało nie tylko poczucie więzi i podmiotowość, lecz było także źródłem określonego stosunku do państwa, które szlachta z czasem zaczęła uważać za swoje dzieło i dziedzictwo[85]. Funkcję integrującą wśród szlachty pełniła kultura polityczna, czyli zespół postaw i przekonań dotyczących państwa, prawa i polityki, zaliczana przez polskiego badacza do kultury obywatelskiej (wedle klasycznej już klasyfikacji dokonanej przez Gabriela A. Almonda i Sidneya Verbę), czyli takiej, w której przewagę zyskują postawy uczestniczące[86]. Z ideą obywatelstwa wiązano idee wolności i równości, których należało bronić w ramach służby Rzeczypospolitej[87]. Pojęcie służby publicznej spajać miało cały szereg idei wywodzonych z tradycji republikańskiej i odnosić się do właściwego praktykowania obywatelskości, co znajdowało uzasadnienie w pismach politycznych XVI wieku, pozostających pod wpływem humanizmu oraz klasycznego republikanizmu i podejmujących refleksję nad podstawami ładu Rzeczypospolitej[88].

W republikańskim ujmowaniu relacji między wspólnotą a jednostką przejawiała się Arystotelesowska zasada, iż stan polityczny jest tym, w którym człowiek trwa z natury, jest stanem mu przyrodzonym, właściwym i wynika z potrzeby realizowania celów, których człowiek nie może osiągnąć poza wspólnotą polityczną, nie jest bowiem samowystarczalny. Goślicki dodatkowo przyjmował istnienie jakiegoś stanu przedspołecznego, złotego wieku, wolnego od występków okresu, kiedy ludzie w naturalny jakby sposób kierowali sie rozumem i cnotą, nie potrzebując przymuszającego ramienia władzy. Stan ten miał oczywiście charakter czysto hipotetyczny i służył zilustrowaniu tezy autora o naturalnej skłonności do dobra u człowieka, kształtowanego przez naturę, czyli wyższe prawo dostępne poznaniu rozumowemu, które obok obyczaju i rozumu składa się na jego

liczne, choć w jego ślady szli także inni pisarze polityczni tej epoki. Zob.: J. Maciszewski, *Szlachta polska i jej państwo*, s. 129-131.

[85] Maciszewski twierdzi wręcz, że po zwycięstwie obozu egzekucyjnego i po przyjęciu zasady, że król wybierany jest przez ogół szlachty, „każdy osiadły szlachcic mógł powiedzieć: «Państwo to ja»", *tamże*, s. 178.

[86] E. Opaliński, *Kultura polityczna...*, s. 30.

[87] *Tamże*, s. 10.

[88] Tomasz Kizwalter za główne wartości, które wyznawała szlachta, uznaje wolność i równość, a obok nich braterstwo, legalizm, miłość ojczyzny, zgodę w życiu publicznym oraz poszanowanie tradycji. Zob.: T. Kizwalter, *O nowoczesności narodu. Przypadek polski*, Warszawa 1999, s. 46. Można się spotkać i z taką opinią: „Demokracja szlachecka rozumiana jako względna równość szans politycznych dla ogółu posesjonatów, a w praktyce polegająca może raczej na możności formułowania i realizowania programu politycznego przeciwnego interesom magnackim, w długiej skali wydaje mi się utopią", A. Mączak, *Klientela. Nieformalne systemy władzy w Polsce i Europie XVI-XVIII w.*, Warszawa 1994, s. 137.

doskonałość. Kierowanie się naturą, czyli zbliżanie się do Boga, postępowanie zgodne z rozumem i obyczajem pozwalało ową doskonałość urzeczywistniać[89].

Odmiennie niż tacy autorzy, jak choćby Frycz Modrzewski i Petrycy, przywiązani do teorii Arystotelesa i jego antropologii, Goślicki ujmował człowieka po Platońsku i chrześcijańsku zarazem. Dobre państwo miało się takim stawać dzięki dobremu życiu obywateli (tu nie ma sprzeczności między Platonem a Arystotelesem): „Takie są bowiem są państwa, jakich mają ludzi" (*tales enim respbulicae sunt, quales habent homines*)[90]. Idąc za perypatetykami w określeniu właściwego sposobu życia, Goślicki podkreśla, że posiadanie cnót oraz używanie dóbr zewnętrznych w największym stopniu przyczynia się do szczęśliwego życia pożytecznego państwu, człowiek bowiem powinien być szczęśliwy zarówno duszą, jak i ciałem. Dlatego też spośród trzech sposobów życia wyróżnianych przez filozofów, łączyć należy *otio* i *negotio*, życie poświęcone działaniu z życiem oddanym rozmyślaniu i filozofii, a wystrzegać się sposobu trzeciego polegającego na oddawaniu się rozkoszom[91].

Spór o to, jaki sposób życia jest człowiekowi najwłaściwszy, rozgorzał na nowo w okresie renesansu i został rozstrzygnięty na korzyść takiego podejścia, które, jak u Goślickiego, Frycza Modrzewskiego czy Górnickiego, stawia na działanie, nie odrzuca jednak rozmyślania, choć widzi je w służbie działania, np. umiejętności retoryczne brać się miały ze studiów filozoficznych i służyć działaniu publicznemu. Osiągnąć szczęście, uznane przez Arystotelesa za cel życia, można więc było dzięki połączeniu dwóch sposobów życia, obywatelskiego i filozoficznego, działania i dociekania. U Goślickiego pojawia się tu jeszcze i takie uzasadnienie, iż dzięki temu, dzięki tym dwóm rodzajom życia „dochodzimy do podobieństwa do Boga", rozmyślanie bowiem i uprawianie filozofii dotyczą także dociekania rzeczy boskich, by móc się do Boga upodobnić[92]. Żeby właściwie żyć, trzeba dotrzeć do wiedzy, a ta jest w Bogu; Goślicki idzie tu za Platonem, w miejsce wiecznych idei stawiając Boga. Właściwym narzędziem poznania jest rozum, „boski dar" służący dociekaniu zarówno rzeczy boskich, jak i ludzkich. Chodzi więc o to, by człowiek znał i pamiętał o swojej naturze i powinności, bo jeśli zgodnie z Sokratejsko-Platońską nauką wiedza jest cnotą, zdobywanie wiedzy jest powinnością tak samo jak właściwe, zgodne z wymogami cnót działanie. Goślicki idzie za Platonem także w tym twierdzeniu, że skoro nie wszyscy w jednakowym stopniu potrafią doskonalić się w wiedzy i mądrości, państwo powierzyć trzeba tym, którzy na tej drodze zaszli najdalej, czyli oddawać władzę i urzędy mądrzejszym, gdyż oni jakby z natury są

---

[89] L. G. Goslicius, *De optimo senatore...*, s. 73. „Ponieważ zaś rozum człowieka jest nakryty i zasłonięty pokrywami ciała i zamknięty w nim jakby w więzieniu, koniecznym jest, aby duch wyzwolił się na wolność z tego więzienia ciała i samego siebie zobaczył, poznał, przemyślał i uczynił podobnym do Boga. Wtedy bowiem naprawdę będzie się nazywał człowiekiem, kiedy będzie żył według tej części duszy, która posiada rozum i wyjdzie spod panowania ciała i pobłażania", *tamże*. Podaję w tłumaczeniu T. Bieńkowskiego: W. G. Goślicki, *O senatorze doskonałym...*, s. 151.

[90] L. G. Goslicius, *De optimo senatore...*, s. 21.

[91] *Tamże*, s. 23. Por.: Cicero, *O powinnościach*, *passim*.

[92] L. G. Goslicius, *De optimo senatore...*, s. 23.

zdolni do rządzenia. Do tego właściwego sposobu życia i wymagań, jakie stawia człowiekowi natura i rozum, dostosować trzeba odpowiedni ustrój, w którym ludzie połączeni we wspólnocie politycznej mogliby realizować swoje cele. Szukanie właściwego ustroju dokonywać się więc miało z perspektywy natury i celu człowieka. Dlatego też by przekonać się o wyższości jakiejś wspólnoty politycznej, trzeba było wziąć pod uwagę władzę w niej ustanowioną, prawa i wolność.

3. Sprawiedliwość i prawo

Wiek XVI to okres krystalizowania się takiej teorii państwa, która obok uznania, że człowiek jest z natury *animal civilis* albo *animal socialis*, wskazuje, że podleganie władzy jest wynikiem zgody, a nie czymś instynktownym; ludzie jednoczą się pod władzą rządu, aby zapewnić sobie bezpieczeństwo i dążyć do osiągnięcia celów wspólnoty, którą tworzą. Francisco de Suárez wskazywał, że zobowiązanie polityczne ma charakter dwustronny, łączy zarówno władcę, jak i poddanych, wymagając od tego pierwszego wypełniania powierzonych mu zadań w sposób wolny od ucisku i tyranii, od tych drugich zaś posłuszeństwa[93]. W związku z takim ujęciem źródła władzy, z przekonaniem, że dominująca dotąd forma ustrojowa, jaką było królestwo, nie ma charakteru absolutnego, znamienny stawał się pogląd, znany i akceptowany w średniowieczu, że obowiązkiem monarchy, który chce ogłosić nowe prawo, jest uzyskanie jakiejś formy akceptacji ze strony poddanych. Dodatkowym i równie istotnym wymogiem ładu normatywnego było uznanie zgodności stanowionego prawa z prawem wyższego rzędu, ze sprawiedliwością oraz zasada rządów prawa, która poczynając od Platońskich *Praw* i Arystotelesowskiej *Polityki*, wyznaczała zasadnicze kryterium dobrego ustroju. Obydwa kryteria miały znaleźć zastosowanie i uzasadnienie w polskiej praktyce politycznej i teorii, w myśl wymagań formułowanych pod koniec średniowiecza, idących nie tyle za tradycją republikańską, ile wprost za św. Tomaszem, jak u Christophera Saint Germana: „Prawo ludzkie jest zwane sprawiedliwym ze względu na cel, autora oraz swoją formę (*ex fine, ex authore et ex forma*). Ze względu na cel, ma służyć dobru publicznemu. Ze względu na autora, nie może przekraczać uprawnień tego, kto je stanowi. Ze względu na formę, obciążenia prawne winny być rozłożone na poddanych we właściwych proporcjach i ze względu na dobro wspólne. Jeśli obciążenia prawne są rozłożone niesprawiedliwie, choćby celem tego było dobro wspólne, prawo takie nie ma mocy wiążącej ludzkie sumienie"[94].

Wraz z późnośredniowiecznym nominalizmem i osłabianiem władzy politycznej skupionej w rękach monarchy umacniało się przekonanie, głoszone przez

[93] F. de Suárez, *Tractatus de legibus ac deo legislatore: in decem libros distributus*, 3.2.4, cyt. za: J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, przeł. D. Pietrzyk-Reeves i in., Kraków 2006, s. 192. Zob. też uzasadnienie tyranobójstwa: J. de Mariana, *De rege et regis institutione libri III* (1599), Mayence 1611, I.1-2.

[94] Ch. Saint German, *Doctor and Student, or Dialogues between Doctor of Divinity and a Student in the Laws of England*, Dublin 1792, 4.12.

Marsyliusza z Padwy, że prawo nie może być narzucane przez władcę, lecz niejako ma być „suwerenne", bowiem i władca, i rządzeni mają mu jednakowo podlegać. Koncepcja ta zyskiwała w Polsce podatny grunt wraz z dokonującym się umacnianiem pozycji ustrojowej szlachty i jej udziałem w ustawodawstwie. Z teorii republikańskiej pochodziło uznanie nieosobowego źródła norm prawnych (prawo abstrakcyjne) oraz przekonanie o użyteczności norm dla wspólnoty jako całości, norm dawnych, w zderzeniu z potrzebą ich ewolucyjnej zmiany. W rozpatrywanym tu szerokim kontekście normatywnym ładu politycznego podjęte zostanie jedno z istotniejszych zagadnień dyskutowanych przez szesnastowiecznych autorów, mianowicie pojmowanie prawa i zasada suwerenności prawa, rola obyczajów oraz relacje, w jakich te dwie kategorie miałyby pozostawać, w tym rola obyczaju w procesie normotwórczym[95]. Wydaje się, że aksjomatem polskiego myśli politycznej jest przekonanie, że prawo nie pochodzi ze źródła osobowego, że źródłem tym nie jest władca-monarcha, bo nie ma on władzy ustanawiania prawa i ostatecznych norm według własnej woli, co widać już w *Traktacie* Zaborowskiego uznającego zasadę *Qoud omnes tangit ab omnibus aprobari debet* („To, co obowiązuje wszystkich, powinno być aprobowane przez wszystkich"[96]), oraz przyjęta przez Frycza Modrzewskiego i innych pisarzy politycznych zasada suwerenności prawa stanowiąca podstawę władzy w państwie, skoro „Należałoby więc, by i królowie, i wszyscy urzędnicy uznawali nad sobą prawo, w którym by znajdowali obronę przeciw namiętnościom serca, i mieli normę, wedle której rządziliby sobą i ludem"[97]. Wyrażał tu Frycz Modrzewski nie tylko przekonanie Cycerona, lecz także prawników i humanistów angielskich, poczynając od trzynastowiecznej teorii Bractona uznającego, że zwierzchnikiem króla jest Bóg i prawo[98]. Zasada ta w piśmiennictwie polskim zaczęła kiełkować już u Ostroroga, głoszącego postulat suwerenności prawa państwowego łącznie z postulatem spisania prawa i zasadą, że prawo to powinno być jednakowe dla wszystkich (*ius unum omnibus commune*), w sensie

[95] Choć do głównych elementów ideologii politycznej szlachty historycy zaliczają najczęściej wolność i równość, to jednak w namyśle teoretycznym, a często także w dyskursie praktycznym na czoło wysuwa się suwerenność prawa, szczególnie wśród egzekucjonistów, którzy, jak stwierdził Jan Dzięgielewski, „traktowali te wartości [wolność i równość – D.P.-R.] jako wtórne wobec suwerenności prawa", J. Dzięgielewski, *Stan szlachecki w życiu publicznym Rzeczpospolitej w pierwszym stuleciu po Unii Lubelskiej*, [w:] *Tradycje polityczne dawnej Polski*, red. A. Sucheni-Grabowska, A. Dybkowska, Warszawa 1993, s. 76.

[96] S. Zaborowski, *Traktat...*, II. 2, s. 22. Maksymę tę przytacza w XV wieku Mikołaj z Kuzy, jest ona także obecna w dziele Jeana Gersona, uznającego, że prawo nie posiada mocy, jeśli nie zostało zaakceptowane przez tych, którzy mają go przestrzegać. Źródłem sentencji jest jednak Kodeks Justyniana (*Codex Justininianus*, 5.59.5.2), z którego została wyjęta i uogólniona przez glosatorów. Zob.: J. M. Kelly, *Historia zachodniej...*, s. 195; O. F. Robinson, T. D. Fergus, W. M. Gordon, *Introduction to European Legal History*, Abingdon 1985, s. 79.

[97] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, II.21, s. 301.

[98] Zob.: R. W. Carlyle, A. J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, vol. 3, Edinburgh–London 1903; Z. Wachlowski, *Suwerenność prawna i polityczna w historii i teorii angielskiej*, Lwów 1938, s. 13-18; H. Bracton, *De legibus et consuetudinis Angliae*, ed. G. E. Woodbine, New Haven 1922, II.XIV,3.

prawa sądowego, a nie politycznego: „jednem i temżesamem prawem zarówno wszyscy mieszkańcy kraju mogą i powinni się rządzić"[99]. Wynikałoby z tego, że skoro prawo nakierowane jest na pożytek wspólnoty, tylko wspólnota może ów pożytek właściwie rozpoznać i w związku z tym aprobata wspólnoty dla powszechnie obowiązujących norm jest konieczna, wola księcia nie może bowiem być źródłem prawa. Zaborowski, mówiąc o naturalnej potrzebie ustanowienia powszechnego prawa, dodawał, że prawo obowiązuje wszystkich, nie tylko lud, lecz także króla[100]. W zgodzie jednak z tradycją scholastyczną, przywołując dekret Gracjana, dowodził wyższości prawa boskiego i kanonicznego nad świeckim prawem stanowionym: „daremna jest surowość praw ludzkich, jeśli nie naśladują prawa boskiego, i bezskuteczne rozporządzenia władcy, jeśli nie są zgodne z karnością kościelną"[101]. Te uwagi, odwołujące się do dwóch różnych tradycji, pozwalają uznać Zaborowskiego za autora okresu przejściowego, u którego wpływ myślenia średniowiecznego i średniowieczne kategorie są jeszcze dość widoczne, ale który zarazem czyni wyraźny krok ku tradycji nowej, ku republikańskiej teorii ładu politycznego jako ładu praworządnego i będącego antidotum na *absolutum dominium*. Do tej ewolucji w Polsce przyczyniły się procesy zachodzące w Europie u schyłku średniowiecza, a u nas znajdujące grunt niezwykle podatny.

Jak pamiętamy, praworządność zyskała u starożytnych dwa rozumienia, można by rzec przeciwstawne, gdy idzie o stosunek między prawem a władzą. Z jednej strony stosunek ten wyrażała słynna zasada Ulpiana *voluntas principis suprema lex esto*, zyskując w wieku XVI u Bodina charakter teorii o *potestas legibus soluta*, władzy, która nie była wiązana ani prawem przez nią ustanawianym, ani tym obowiązującym wcześniej, a jedynie prawem boskim i naturalnym. Z drugiej strony istniała zasada Cycerona mówiąca o *imperium iustum ac legitimum*, traktująca urzędników jako mówiące prawo[102], rozwijana przez Marsyliusza z Padwy uzasadniającego poddanie władzy nie tylko prawu boskiemu, ale i prawom stanowionym,

[99] A. Pawiński, *Jana Ostroroga żywot i pismo o naprawie Rzeczypospolitej. Studium z literatury politycznej XV wieku*, Warszawa 1884, s. 155; J. Ostroróg, *Memoriał w sprawie uporządkowania Rzeczypospolitej*, przeł. i red. A. Obrębski, Łódź 1994, s. 23. Ta sprawiedliwa zasada nie miała jednak stać się myślą programową całego narodu, odrzucona przez szlachtę hołdującą przeciwnej zasadzie. Na temat „prawa sądowego" (obejmującego przepisy o organizacji sądów, postępowaniu sądowym, przepisy prawa prywatnego i prawa karnego), do którego odnosili się w swoich postulatach obok Ostroroga także Frycz Modrzewski, Przyłuski i Wolan, zob.: K. Grzybowski, *Systematyka prawa w Polsce Odrodzenia. Jej rola i podłoże klasowe*, [w:] *Odrodzenie w Polsce. Materiały sesji naukowej PAN, 25-30 października 1953 roku*, t. 2: *Historia nauki*, cz. 2, red. B. Suchodolski, Warszawa 1956, s. 185-186. Konstrukcja powszechnego i równego dla wszystkich prawa sądowego miała obalać średniowieczno-feudalne rozumienie wolności jako zróżnicowania prawnego skutkującego zróżnicowaniem wolności, utożsamiającym *libertas* i *privilegium*.

[100] S. Zaborowski, *Traktat...*, II.3, s. 31.

[101] *Tamże*, II.9, s. 47.

[102] M. T. Cicero, *O powinnościach*, [w:] tenże, *O państwie; O prawach; O powinnościach; O cnotach*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1960, I, IV i XXXIV, *Pisma Filozoficzne*, t. 2; tenże, *O prawach*, III.1.

a tym samym podkreślająca odpowiedzialność władcy przed ustawą ludzką[103]. Wczesnonowożytna tradycja republikańska inspirowana była, jak przekonaliśmy się w rozdziale pierwszym, zasadą Cycerona i grecką teorią rządów prawa, które w sporze ze stanowiskiem wyrażanym przez Bodina inspirowały i ugruntowywały szesnastowieczną teorię republikańską znajdującą w Polsce niezwykle sprzyjające warunki. Szedł za nią także Orzechowski, kiedy w *Fidelis subditus* uznawał, że prawa są większe i ważniejsze niż król, i przyjmował hierarchiczną drabinę: prawo, królestwo, król[104]. Podobnie uważał Szymon Marycjusz z Pilzna, głoszący, że panującemu przynosi zaszczyt uznanie, że jest związany prawem[105]. U Orzechowskiego chodziło jednak o prawa szlachty, co wyraźnie komplikowało przedstawianą przez niego teorię polityczną i jej walor republikański, do czego jeszcze wrócimy. Inaczej Frycz Modrzewski, który nie szlachcie chciał powierzać główną rolę w tworzeniu prawa, nie ufając owemu demokratycznemu elementowi, lecz raczej widział króla jako właściwe źródło ustawodawstwa; suwerenność prawa miałaby więc łączyć się u niego z suwerennością monarchy osadzonego jednak w ustroju mieszanym, czyli takim, w którym trzy czynniki uczestniczą w stanowieniu norm. Czy była to wyraźna, czy tylko pozorna sprzeczność w jego wywodzie, przyjdzie nam rozstrzygnąć w rozdziale ostatnim. Zacznijmy jednak od kluczowego dla zrozumienia dyskursu dotyczącego prawa i ładu prawnego pojęcia, jakim jest sprawiedliwość, czyli zasada uznawana zarówno przez antycznych, jak i wczesnonowożytnych myślicieli republikańskich za ostoję ładu politycznego.

Sprawiedliwość, pojęta przez Frycza Modrzewskiego na sposób prawniczy, a nie teologiczny, to zasada nakazująca „każdemu przyznać, co mu się godzi"[106], w czym widoczny jest aspekt prawny odnoszący się do relacji między obowiązkiem i uprawnieniem. Stanowione prawa i wynikające z nich przepisy prawne miały być sprawiedliwe, inaczej nie zasługiwały na miano prawa, czyli miały ustanawiać sprawiedliwy stosunek prawny między jednostkami, ale także między wspólnotą polityczną wymierzającą sprawiedliwość a jej członkami. Jako kategoria normatywna sprawiedliwość była często rozumiana jako fundament każdej rzeczypospolitej; tak pojmował ją np. Piotr Skarga, który przez pryzmat tego pojęcia wskazywał na etyczny walor prawa, podkreślając, że „wszystko na tym należy, aby prawa były sprawiedliwe, wszytkim pożyteczne, cnoty, a najwięcej bogobojność, szczepiące, chwały i czci Boskiej ochraniające, a na koniec dobrą egzekucyją i karnością opatrzone"[107]. Sprawiedliwe prawa miały najlepiej zaszczepiać

---

[103] Marsyliusz z Padwy, *Obrońca pokoju*, przeł. i oprac. W. Seńko, Kęty 2006, I.XV.

[104] *Lex vero cum anima sit et mens regni, ideo potior est dubio procul regno et consequenter rege maior; ergo erti lex quam rex et melior, et longe nobilior*, S. Orzechowski, *Fidelis subditus seu Respublica Polona* (1543), wyd. T. Wierzbowski, Warszawa 1900, s. 11, *Biblioteka Zapomnianych Poetów i Prozaików Polskich XVI-XVIII w.*, z. 14.

[105] Sz. Marycjusz, *O szkołach czyli Akademiach ksiąg dwoje*, przeł. A. Danysz, Wrocław 1955, s. 49.

[106] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, I.5, s. 107.

[107] P. Skarga, *Kazanie siódme*, [w:] tenże, *Kazania sejmowe*, s. 146.

ludzką cnotę i być właściwym zwierzchnikiem w rzeczypospolitej, celem każdej zwierzchności, w tym zwierzchności praw, jest bowiem czynić ludzi dobrymi, także dobrymi obywatelami (*bonos cives*)[108].

W teorii politycznej wyrastającej z kontekstu prawno-politycznego opisanego w poprzednim rozdziale sprawiedliwości i prawu została przypisana wybitna rola w ustanowieniu i podtrzymaniu ładu wspólnoty politycznej, czego wyrazem było przekonanie Frycza Modrzewskiego, że w rzeczypospolitej nie ma, poza religią, niczego świętszego od prawa[109]. W formułowanej w tym duchu argumentacji oczywiste stawało się, że każda rzeczpospolita może trwać i zachowywać pokój tylko dzięki prawu uznawanemu za jej duszę. W XVI wieku bezwzględny nacisk, jaki Frycz Modrzewski kładzie na zasadę państwa praworządnego, czyli opartego na prawie, wyróżnia go na tle innych autorów tego okresu, bądź to polityków pozwalających panującemu na kierowanie się tym, co w danej chwili uzna za stosowne, nawet z pominięciem prawa, bądź to prawników, wykształconych na prawie rzymskim i głoszących sformułowaną wyżej zasadę Ulpiana o prawie będącym wyrazem woli księcia. Frycz Modrzewski, zgodnie z klasycznym wzorcem republikańskim, opowiadał się za wyższością prawa nad panującym, za takim ładem, w którym rządzi prawo, a nie wola sprawujących władzę: „To trzeba ustanowić, aby nic przeciwko prawom nie mogło być ważno, ani samo rozkazanie królewskie. Bo Rzplta nie wedle woli królewskiej, ale wedle praw pisanych ma być rządzona"[110]. Widać tu silny wpływ Arystotelesa uznającego, że kto żąda, iżby prawo panowało, ten żąda, by panował Bóg i rozum, kto zaś oddaje się pod panowanie człowieka, zdaje się na działanie namiętności, a nie rozumu. Takie stanowisko oddawać miało dobitnie sformułowane w *Lascius* twierdzenie: *At enim in republica bene constituta legibus solis locum esse debere ratio ipsa dictat*[111] („Rozum każe, aby w dobrze urządzonej rzeczypospolitej było miejsce wyłącznie dla praw"), zaś w dziele *O poprawie Rzeczypospolitej* przekonanie, że każde naruszenie prawa przez urzędnika czy obywatela jest już zagrożeniem dla fundamentów państwa. Szło za tym uznanie, że nadrzędną w rzeczypospolitej zasadą są rządy prawa: rządzić ma nie wola władcy, ale nakazy prawa, władza bowiem, która może czynić coś wbrew prawu, staje się narzędziem tyranii[112]. Prawo miało też zachować każdego w jego prawie, czyli zapewniać każdemu te wolności i przywileje, jakie wcześniej zostały ustanowione, miało służyć zachowaniu stanu już istniejącego, niejako wbrew nowym wyzwaniom czy chęci ulepszenia tego, co po przodkach

---

[108] *Tamże*, s. 147. Skarga dodawał też, że „gdzie prawa ludzie do bojaźni Bożej wiodą, tam jest najszczęśliwsza Rzeczpospolita" (*tamże*), prezentował więc tę samą argumentację, jaką można znaleźć u innych dostojników kościelnych parających się pisarstwem politycznym, np. u Goślickiego.

[109] A. Frycz Modrzewski, *Łaski czyli pierwsza mowa o karze za mężobójstwo*, [w:] tenże, *Mowy*, s. 42.

[110] Tenże, *O poprawie...*, II.21, s. 300.

[111] Tenże, *Lascius, sive de poena homicidii oratio prima*, [w:] tenże, *Orationes*, ed. C. Kumaniecki, Warszawa 1954, s. 44, *Opera omnia*, vol. 2.

[112] *Tamże*.

odziedziczono. To na tej płaszczyźnie zarysowywał się spór np. między Orzechowskim a Fryczem Modrzewskim, czyli między tymi, którzy w Rzeczypospolitej zastane urządzenia polityczne i prawne chcieli za zachować, a tymi, którzy domagali się poprawy ustroju i stosunków w nim panujących, czego przejawem była cała szesnastowieczna i późniejsza literatura emendacyjna.

W teorii prawa przedstawionej przez Frycza Modrzewskiego kluczową rolę odgrywa pojęcie sprawiedliwości jako źródła prawa, skoro „nie może być prawem to, co się nie wiąże ze sprawiedliwością, bo ona jest niby źródłem, z którego wypływają wszystkie ustawy", jedna też miała być miara sprawiedliwości, „wedle której ma się osądzać, co słuszne i co niesłuszne, i to miara stała i niezmierna"[113]. Zastosowanie takiej konstrukcji było zgodne zarówno z tradycją Platońsko-Arystotelesowską, poszukującą w sprawiedliwości mocy i źródła prawa, jak i rzymską teorią prawa Ulpiana. Zadanie, jakie stało przed przyjmującym ją filozofem, polegało na wskazaniu źródła i treści sprawiedliwości, którą prawo stanowione miało uściślać i wprowadzać w życie[114]. Czy – jeśli sprawiedliwość w ostatecznej instancji pochodzi od Boga – da się jej treść ograniczyć do nakazu oddawania każdemu tego, co mu się należy, mającego w ujęciu Frycza bardzo istotne znaczenie społeczne? Różnorodność i źródła prawa wyjaśniał Frycz Modrzewski, wskazując, że jedne „wyrosły z przyrodzonego stanu rzeczy", inne wynikają z obyczajów i urządzeń narodów, niektóre zaś są boskiego pochodzenia[115]. Czerpał tu, jak słusznie wskazał Voisé, z Cycerona i jego koncepcji natury jako początku czy źródła prawa[116]. To natura – przez Frycza Modrzewskiego utożsamiona z Bogiem[117] – z którą tak jak Cyceron wiązał pojęcie *ratio*, dała wszystkim ludziom podobną władzę rozpoznawania i rozróżniania prawdy. Jego określenie prawa natury wyraźnie nawiązuje do Arystotelesa: „Nie człowiekowi pozwalamy panować, ale rozumowi, to jest prawu przyrodzonemu, i sądowi ludzi mądrych potrzebnemu tym, jak trzeba postępować"[118]; określenie to miało charakter racjonalistyczny, Frycz Modrzewski bowiem,

---

[113] *Tamże*, s. 299-300.

[114] Voisé w odniesieniu do tego problemu zauważył, że u Frycza Modrzewskiego można dostrzec „nieprzezwyciężone do końca wahanie się pomiędzy prawniczą («klasyczną») interpretacją sprawiedliwości a takim jej ujęciem, jakie było typowe zarówno dla Lutra, jak Kalwina i Zwingliego, którzy pozbawili pojęcie sprawiedliwości charakteru prawniczego, głosząc pogląd, że sprawiedliwość wymyka się w ogóle analizie ludzkiego umysłu i polega na zupełnym podporządkowaniu się woli bożej", t e n ż e, *Frycza Modrzewskiego nauka...*, s. 192). Frycz Modrzewski miałby odbiegać od takiego poglądu, mając na względzie konieczność reformy ustroju państwa, skupiając się w rozważaniach na konkretnym programie przebudowy całego systemu prawa pozytywnego obowiązującego w Rzeczypospolitej i dlatego wiążąc pojęcie sprawiedliwości z prawem, jako jej narzędziem (*tamże*). Ta konstatacja badacza staje się jednak problematyczna, gdy odniesiemy ją do późniejszego dzieła Frycza Modrzewskiego, czyli *Sylw.*

[115] A. F r y c z M o d r z e w s k i, *O poprawie...*, II.5, s. 243.

[116] W. V o i s é, *Frycza Modrzewskiego nauka...*, s. 202.

[117] A. F r i c i u s M o d r e v i u s, *Orichovius sive depulsio calumniarum Stanislai Orichovij Roxolani*, Cracoviae 1562, k. A7v, *natura* (...) *hoc est Deus ipse.*

[118] T e n ż e, *O poprawie...*, II.21, s. 300.

tak jak Melanchton, a w opozycji do Lutra, podkreślał rolę rozumu w ujmowaniu prawa natury, traktując go bardziej jako władzę poznawczą niż jako treść tego, co poznawane[119]. Ta laicyzacja występuje jeszcze wyraźniej tam, gdzie autor *Poprawy* podobną jak prawu naturalnemu funkcję przypisuje „zwyczajom", podkreślając, że Rzeczpospolita ma być rządzona przez zwyczaje przyjmowane przez „statecznych, poważnych a uczciwych ludzi". Normy prawno-naturalne miały zyskiwać moc obowiązującą z woli państwa: do obydwu rodzajów prawa, i tych wyrosłych z przyrodzonego stanu rzeczy, i tych boskich", stosować się miały ustawy narodów, „jeśli mają być uznane za dobre"[120]. Sprzeczność ustaw z prawem przyrodzonym nie miała więc automatycznie powodować ich unieważnienia, lecz czyniła daną ustawę „niegodną" miana prawa[121].

Uznając, zgodnie z tradycją klasyczną, że istnieją różne rzeczypospolite w zależności od tego, kto w nich sprawuje władzę (monarchia, oligarchia i politeja oraz najdoskonalszy rodzaj czwarty, czyli rząd mieszany), Frycz Modrzewski podkreślał to, co stanowiło sedno namysłu klasycznej tradycji republikańskiej: na miano rzeczypospolitej nie zasługuje każde państwo w ogóle, lecz takie, w którym panuje troska o rzecz wspólną, czemu towarzyszy „wspólna we wszystkich sprawach uczciwość i pożytek"[122], niedająca się zachować bez trwałych obyczajów i praw, które byłyby ucieleśnieniem sprawiedliwości rozumianej – tak jak w tradycji greckiej – także jako cnota. Wawrzyniec Goślicki, równie mocno wiążący zasadę rządów prawa z dobrym ładem, podkreślał, że król w dobrym ustroju jest związany prawem i czyni to, co słuszne, słuchając rad senatu[123]. Termin „rzeczpospolita" jest tu więc używany na określenie państwa jako wspólnoty albo stowarzyszenia ludzkiego i rozważany w kategoriach ładu polityczno-prawnego, ładu nade wszystko normatywnego, w którym komponent prawny istotniejszy jest od komponentu politycznego, czyli odnoszącego się do ustroju. Pochwała rządów prawa w Polsce jako fundamentu dobrze urządzonego ładu wynikała z przekonania, iż dzięki nim naród mądrze ograniczył władze zasadami prawa, a „wolność pospolitą" i pokój zapewnił sobie, czyniąc prawo panem zarówno króla, jak i obywateli[124]. Wierny takiemu myśleniu wydawca, księgarz i myśliciel polityczny Jan Januszowski przywoływał Solona ateńskiego, według którego o trwałości rzeczypospolitej decydować miało posłuszeństwo poddanych królowi, a o powodzeniu

[119] W. Voisé, *Frycza Modrzewskiego nauka...*, s. 203.

[120] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, I.5, s. 243.

[121] W systematyce prawa Rojzjusza prawo stanowione jest konstrukcyjnie oderwane od prawa natury, które stoi obok niego i obok prawa zwyczajowego jako kryterium oceny prawa, oderwane zarówno od genezy religijnej, jak i od autorytetu papieskiego, nieuznawane już za niezmienne, a odnoszące się raczej do ogólnych zasad prawa rzymskiego, K. Grzybowski, *Systematyka prawa...*, s. 196. Podobnie zagadnienie to mieli ujmować pisarze obozu reform – Przyłuski i Wolan.

[122] *Tamże*, I.2, s. 21.

[123] L. G. Goslicius, *De optimo senatore...*, s. 33.

[124] A. Wolan, *De libertate politica sive civili. O wolności Rzeczypospolitej albo ślacheckiej*, przeł. S. Dubingowicz, wyd. i oprac. M. Eder, R. Mazurkiewicz, Warszawa 2010, IX.5, s. 139.

króla posłuszeństwo prawu, oraz Archidamusa dowodzącego, że tam, gdzie ład rzeczypospolitej opiera się na prawie, rządzą one zarówno królem, jak i ludem[125]. „Jako bowiem ciałem dusza rządzi, tak każda R. P. prawem stoi", może się obejść bez murów, ale nie bez prawa[126]. Januszowski przywoływał tu króla Zygmunta, który jako pierwszy w swoim prawie napisał: *Quia omnis lex domum Dei est*, oraz Pauzaniusza głoszącego, że prawa ludziom rozkazują, a nie ludzie prawom[127]. I dodawał, że prawa trzeba stanowić według czasu, według potrzeby oraz według osób, bez szkody dla drugich i naruszenia ich dóbr, zgodnie z tym, co napisał król Kazimierz Wielki: *„Non debet sane reprehensibile iudicari, si secundum varietatem temporum consuetudines et statuta humana quandoque variantur, praesertim cum urgens necessitas et evidens utilitas hoc exposcat"* („Nie należy uważać za naganne, jeśli wraz ze zmieniającymi się czasami zmieniają się niekiedy ludzkie sprawy i zwyczaje, zwłaszcza gdy wymaga tego nagląca konieczność i oczywista użyteczność")[128].

Te rozważania i to rozumienie prawa, tak charakterystyczne jeszcze dla tego okresu myśli politycznej, spaja przekonanie, że fundamentem prawa, zgodnie z przytaczanym wyżej wymogiem Saint Germana, jest sprawiedliwość wyższego rzędu, najczęściej utożsamiana z wymogami natury, czyli wyższego ładu, ustanowionego przez Boga, bądź po prostu odkrywanego rozumem. Za klamrę spinającą te rozważania można uznać twierdzenie Goślickiego, że jeśli człowiek we wszystkim kieruje się rozumem, to tak jakby się kierował wskazaniem Boga, od którego rozum pochodzi[129]. Za punkt wyjścia rozważań o dobrym ładzie politycznym przyjmowany jest niezmiennie od Platona człowiek kierujący się rozumem, a zarazem taki, który dzięki rozumowi potrafi wyzwolić się spod władzy ciała oraz poznać swoją naturę i swoje powinności[130]. Przywoływani przez Goślickiego Sokrates i Diogenes uznawali się za obywateli świata i głosili, że podlegają najwyższemu stałemu i wiecznemu prawu wspólnemu ludziom i wyznaczanemu przez to prawo porządkowi. Cyceron w odniesieniu do tego prawa mówił, że jest to Natura, czyli *logos*, rozumny ład przenikający rzeczywistość. Ten wybitnie Cyceroński charakter rozważań na temat wyższego prawa łatwo odnaleźć u Goślickiego, głoszącego, że prawdziwy rozum (*vera ratio*) jest prawem człowieka, „które mędrzec otrzymuje od samego siebie, lud zaś od urzędników i tablic"[131]. Skoro

---

[125] J. Januszowski, *Zwierciadło królewskie. Z wielu miejsc ludzi wielkich zebrane i na polski przełożone* (1606), [w:] *Sześć broszur politycznych z XVI i początku XVII stulecia*, wyd. B. Ulanowski, Kraków 1921, s. 267.

[126] Tenże, *Wywód i obmowa: ze strony Statutów Koronnych od siebie dla korektury praw sporządzonych, spisanych i wydanych*, Kraków 1602, s. 17 (nowsze wydanie tego druku zob.: *Dwie broszury prawne z r. 1602 i 1608*, wyd. B. Ulanowski, Kraków 1920).

[127] *Tamże*, s. 18.

[128] *Tamże*, s. 19.

[129] L. G. Goslicius, *De optimo senatore...*, s. 6.

[130] Por.: *tamże*, s. 9-10.

[131] *Tamże*, s. 51.

rozum, *recta ratio*, jest głównym źródłem prawa[132], to ci, którzy są obdarzeni największą mądrością, powinni zostać prawodawcami. Sprawiedliwość staje się w tym ujęciu „służebnicą natury" chroniącą prawa i to wszystko, co jest zgodne z naturą[133]. Za najsprawiedliwszych należało według Goślickiego uznawać tych, którzy postępują według prawa naturalnego, gdyż w ten sposób stosują się do wymagań potrójnej sprawiedliwości: naturalnej, boskiej i ludzkiej. Głosił więc, że należy zawsze mieć na względzie prawa naturalnej sprawiedliwości, bo zachowując je, postępuje się zgodnie z wymogami sprawiedliwości boskiej i ludzkiej, skoro ci, którzy żyją zgodnie z naturą, są sprawiedliwi, ci zaś, którzy żyją niezgodnie – niesprawiedliwi. Pojęcie natury odnosi się tu wyraźnie do ładu stworzonego przez Boga, który wyznacza „naturę" zarówno żywiołom, jak i istotom żywym, zarówno ludziom, jak i państwom, „które gdy zatrzymają dany przez naturę, czyli Boga, bieg swego istnienia, będą istnieć długo, w przeciwnym razie staną się słabe i złe"[134]. Również Frycz Modrzewski i Przyłuski, gdy mówią o prawie naturalnym i o „naturalnej sprawiedliwości", odnoszą się bez wątpienia do natury stworzonej przez Boga, zgodnie z doktryną chrześcijańską. Szukając źródeł sprawiedliwości będącej podwaliną prawa, polscy autorzy wychodzili poza antyczną tradycję republikańską w tym sensie, że za twórcę natury uznawali osobowego Boga, natomiast pozostawali jej wierni co do samej zasady istnienia wyższego rozumnego ładu, z którego pochodzi niezmienne prawo zasiane w umysłach ludzkich, jak dobitnie stwierdzał Cyceron, który prawu naturalnemu, wiecznemu i niezmiennemu przypisywał charakter boski.

Idąc tym tropem myślenia, Andrzej Wolan, uznający Cycerońskie rozumienie prawa wyższego rzędu jako rozumu wpojonego w naturę, który mówi, co jest słuszne, a co nie, głosił, że punktem wyjścia prawa są „przepisy przyrodzonego rozumu", „nieporuszone, wieczne prawo natury"[135]. Tylko takie prawo, z takiego wywodzące się źródła miało być ostoją wolności. To myślenie widoczne jest już u Zaborowskiego, który zauważał, że to Księga Rodzaju wskazuje, iż ludzkość rządzi się dwo-

---

[132] Trzeba pamiętać, że w odrodzeniu obok romanistycznego ujmowania norm „ponadpozytywnych", obok *recta ratio*, funkcjonuje i zdobywa przewagę twierdzenie, że normy wyższego rodzaju, ponadpozytywne, boskie i naturalne są spisane i skodyfikowane w Piśmie Świętym i w prawie Kościoła katolickiego, czego konsekwencją jest „uznanie papiestwa za organ powołany do autentycznej wykładni i tworzenia takich norm oraz uprawnionego do orzekania o nieważności norm prawa pozytywnego z nimi sprzecznych", K. Grzybowski, *Systematyka prawa* ..., s. 177. Na to drugie stanowisko nie godził się, według Grzybowskiego, obóz reformacji, w którym znaleźli się ci, którzy postulowali jednolite i równe dla wszystkich prawo, odrzucając papieski monopol interpretacji Pisma Świętego i uzupełniania norm ponadpozytywnych, chcący odwoływać się do „czystego Słowa Bożego", nie wskazujący jednak jednoznacznie, kto miałby to słowo interpretować, czy tylko wykształceni (jak twierdzili Erazm, Luter i Kalwin), czy każdy (Münzer, bracia polscy), *tamże*, s. 187.

[133] L. G. Goslicius, *De optimo senatore*..., s. 181-182.

[134] *Tamże*, s. 180. Cytat w tłumaczeniu T. Bieńkowskiego (W. G. Goślicki, *O senatorze doskonałym*..., s. 353).

[135] A. Wolan, *De libertate*..., V.5, s. 103.

ma prawami, naturalnym i obyczajowym. Wszelkie prawo stanowione miało mieć swoje źródło w prawie wyższego rzędu, to zaś miało także decydować o równości wobec prawa na gruncie prawa pozytywnego, miało bowiem dotyczyć wszystkich jednakowo, a więc i włączenie jego zasad do porządku społecznego poprzez stanowione reguły prawa wymagało równego traktowania, tzn. jednakowego wymogu przestrzegania zasad wyższego rzędu, na co w tym kontekście wyraźnie zwracał uwagę Szymon Marycjusz z Pilzna: „Skoro bowiem prawo jest niczym innym, jak najwyższym motywem zawartym w naturze, który nakazuje, co trzeba czynić, a zakazuje rzeczy przeciwnych, i skoro cały rodzaj ludzki, jak wiadomo, temu prawu podlega, jako też z tego punktu widzenia w rodzaju ludzkim panuje najzupełniejsza równość, że nie ma pod tym względem różnicy między królami i niewolnikami, zupełnie słusznie musi być przeprowadzona zasada, że wszyscy tymże prawom zarówno powinni podlegać, abyśmy tylko to czynili, co uczciwe i sprawiedliwe"[136]. Stąd Marycjusz wyprowadzał ogólną zasadę suwerenności prawa, czyli podlegania prawu przez wszystkich członków rzeczypospolitej, zarówno rządzonych, jak i rządzących. Nie osłabiało w żaden sposób tego twierdzenia jego przekonanie, że najlepszym ustrojem jest monarchia z silną pozycją rady królewskiej, czyli czymś w rodzaju senatu, Marycjusz nie był bowiem zwolennikiem późniejszego stanowiska Bodina głoszącego suwerenność władzy monarszej, a nie prawa.

Pojawiające się tak często w rozważanych tu traktach politycznych twierdzenie, że prawo jest „rozumem tkwiącym w naturze"[137], zgodne z tradycją stoicką, służyć może za punkt wyjścia do analizy pojmowania prawa przez autorów kontynuujących w Polsce Cyceroński, ale poniekąd i średniowieczny namysł nad źródłami prawa i jego znaczeniem, jako spoiwem wspólnotowego ładu politycznego. A skoro, jak twierdził Goślicki, „Prawdziwy rozum jest prawem człowieka" (*vera ratione lex hominis est*)[138], prawo zaś jest duszą rzeczypospolitej, 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. Prawo jest duszą państwa i społeczności ludzkiej je tworzącej, odgrywa w nim bowiem rolę kierowniczą, tak jak dusza w ciele ludzkim, a tam, gdzie nie ma prawa, nie może też istnieć państwo[139]. To samo niemal zdanie wypowiadał Wolan, głosząc za Demostenesem, że „prawa są duszą rzeczypospolitej", dlatego bez nich upaść musi wszelki ład i podpora dla obyczajów[140]. Przyłuski pośród wielu innych autorytetów przywoływał Chryzypa określającego prawo jako królową wszystkich rzeczy ludzkich i boskich, normę pozwalającą na rozróżnianie praw sprawiedliwych i niesprawiedliwych[141], źródło tego, co godne, co wszyscy czynić powinni, przez mędrców zwane darem boga, „wspólnym ustanowieniem natury, zgodą królestwa, duszą

[136] Sz. Marycjusz, *O szkołach...*, s. 44-45.
[137] J. Przyłuski, *Prawa, czyli statuty...*, s. 223.
[138] L. G. Goslicius, *De optimo senatore...*, s. 51.
[139] *Tamże.*
[140] A. Wolan, *De libertate...*, s. 167.
[141] J. Przyłuski, *Prawa, czyli statuty...*, s. 223.

królestwa pozbawioną pożądliwości", będącą „trwałą podstawą rzeczypospolitej, murem broniącym obywateli, wspólną więzią, sztuką stosowania dobra i sprawiedliwości, nieskalaną normą określania wszystkich poczynań"[142]. Z tym określeniem koresponduje pojęcie sprawiedliwości rozumianej jako zakorzenienie wszystkich cnót, wszystkich cnót złączenie, czyli jej rozumienie Arystotelesowskie. Przyłuski podkreślał zarazem, tak jak i autorzy wymieniani wyżej, że sprawiedliwość to posłuszeństwo zarówno Bogu, jak i ludziom wyznaczane przez wszczepione w naturę ludzką prawa[143]. Pierwotne wobec ludzkiego prawa jest prawo przyrodzone, czyli „wskazania, których nauczyła natura wszystkie istoty żyjące". Każda społeczność ludzka ma „wszczepione w naturę słuszne i sprawiedliwe zasady rządzenia i poddawania się rozkazom"[144]. Prawo przyrodzone jest wyznacznikiem i miarą prawa stanowionego i wszystkich czynności prawnych: „wszystkie jednak czynności prawne, zasady i prawa cywilne, które niezgodne są z prawem przyrodzonym, tracą swój naturalny charakter dobroci i mądrości i rangę praw"[145]. Ta dość rozbudowana teoria prawa przyrodzonego, inaczej prawa naturalnego, była rozwijana przez polskich autorów w zgodzie z zarówno jej stoickim, w tym Cycerońskim, rozumieniem, jak i doktryną chrześcijańską, a łączyło te dwa źródła przyjmowanie koncepcji rozumnej natury człowieka, w którą wpisane są pewne niezmienne zasady – prawa odnoszące się do fundamentów człowieczeństwa.

Wyrastająca z przedstawionej wyżej refleksji koncepcja sprawiedliwości jako prawa wyższego rzędu, rozpoznawanego przez rozum, miała wyznaczać wymogi dla prawa stanowionego i sprawiedliwości stosowanej w procesie prawnym, w stosunkach między jednostkami oraz między jednostkami a państwem. Prawnicze rozumienie sprawiedliwości przyjmował za Ulpianem także Przyłuski, charakteryzując ją jako niezachwianą wolę przyznawania każdemu należnego mu prawa, a Szymon Marycjusz z Pilzna głosił w dziele wydanym w 1551 roku, że „Nie ma węzła, któryby silniej spajał organizm państwowy niż owa stała i trwała dążność oddania każdemu człowiekowi tego, co mu się należy, zwana sprawiedliwością", i dodawał, że obowiązkiem panującego (tu w liczbie pojedynczej, w odniesieniu do monarchy, czyli głowy państwa) jest być stróżem i przewodnikiem tej

[142] *Tamże*, s. 222-223. Przyłuski podkreślał też ścisły związek części ładu rzeczypospolitej, twierdząc, że „w dobrze urządzonej rzeczypospolitej gwałt nie ma miejsca. Fundamenty wolności, źródło słuszności, rozum, dusza i rada, a także wola państwa są umocowane (ustalone) w prawach. Albowiem Rzeczpospolita jest dla wszystkich bez żadnej czyjejś prywatnej własności wspólnym dobrem", t e n ż e, *Leges seu Statuta ac privilegia Regni Poloniae omnia*, Cracoviae 1553 s. 24.

[143] T e n ż e, *Prawa, czyli statuty...*, s. 209. Występowanie przeciw prawom przyrodzonym, wszelkie zasady, czynności prawne i prawa cywilne niezgodne z nimi tracić miały, zdaniem Przyłuskiego, rangę praw oraz „naturalny charakter dobroci i miłości" i zasługują tylko na miano zbrodniczych postępków lub stronniczych postanowień tyranów. *tamże*, s. 213. Autor ten nie rozstrzygał jednak, kto władny jest decydować o tym, że jakieś prawo cywilne jest niezgodne z prawem przyrodzonym.

[144] *Tamże*, s. 210.

[145] *Tamże*, s. 213.

sprawiedliwości[146]. Sprawiedliwość była w tych ujęciach rozumiana przede wszystkim jako powinność właściwego traktowania, oczekiwano, że władca powinien stosować ją wobec poddanych, że jest ona jak dusza rzeczypospolitej, bez której ta nie może trwać i wzrastać[147]. Rozpatrując związek prawa i sprawiedliwości, Goślicki, także nawiązujący do Ulpiana i jego słynnej definicji, urzeczywistnienie tej sprawiedliwości widział w prawie, którego celem jest przyczynianie się do szczęścia i pomyślności obywateli[148]. W ujęciu tym nie sposób traktować prawa jako ograniczenia wolności (jeśli już to jako ograniczenie swawoli), rozumienie prawa jest bowiem zgoła inne od tego, do jakiego przyzwyczaiła nas tradycja wychodząca od Hobbesa. Goślicki konstatuje, że ponieważ prawa wypływają z rozumu, to nie mogą się różnić od cnót (skoro cnotliwe jest postępowanie zgodne z rozumem), które stają się ich normą. Czyli postępowanie zgodne z prawem jest zgodne z rozumnością, a więc i cnotliwe[149]. Co więcej, prawa miały kształtować dobry charakter, a wydawanie praw miało uczyć ludzi sprawiedliwości i zachowania jej[150]. Wyraźny jest tu związek między prawem a etyką oraz prawem a rozumem. Uznanie za fundament prawa stanowionego prawa naturalnego wyrażającego zasady najwyższego rozumu, zgodnie z teorią stoicką modyfikowaną przez teorię chrześcijańską uznającą, że rozumem tym jest Bóg, pozawalało Goślickiemu na utożsamianie posłuszeństwa prawu z posłuszeństwem Bogu. Zasada ta prowadziła do kategorycznego sprzeciwu wobec absolutyzmu, czyli uznaniu wyższości władcy względem prawa; skoro prawo jest najwyższym rozumem, nie może zastąpić go wola władcy, wszyscy mu podlegają bez względu na spełnianą przez siebie funkcję. Jednakie dla wszystkich najwyższe prawo nie miało jednak powodować jednolitości porządków prawnych w państwach. Goślicki kazał prawo stanowione dostosowywać do państw, a nie odwrotnie. We wspomnianej już *Naprawie Rzeczypospolitej* anonimowego autora z czasów pierwszego bezkrólewia uznaje się, że prawa przyrodzone zawierają *rationes honestatis, aequi et iniqui* i są w każdym narodzie jednakie i niezmienne. Inaczej rzecz ma się w odniesieniu do praw wynikających z *rationes utilitatis*, stanowionych wedle miejsca, czasu, ziem i narodów, które znacząco się różnią, inne bowiem prawa służą rzeczompospolitym, inne królestwom[151]. Wymienia się tu cztery rodzaje praw: prawa przyrodzone, prawa pisane, prawa zawarte w obyczajach oraz przywileje[152]. Zachowania ich pod przysięgą podejmować się miał król, strażnik prawa, sprawiedliwości i pokoju.

---

[146] Sz. Marycjusz, *O szkołach...*, s. 37.

[147] [anonim Senator], *Deliberacye o królu, panach, radzie i urzędnikach, sejmie i bezkrólewiu*, [w:] *Sześć broszur politycznych z XVI i początku XVII stulecia*, wyd. B. Ulanowski, Kraków 1921, s. 131.

[148] L. G. Goslicius, *De optimo senatore...*, s. 198.

[149] *Tamże*.

[150] *Tamże*, s. 201. Zob. też: E. Jarra, *Wawrzyniec Goślicki jako filozof prawa*, „Themis Polska" 1931, t. 6, seria 3; A. Stępkowski, *O rozumności człowieka w „De optimo senatore" i dziś*, [w:] *O senatorze doskonałym studia...*, s. 206-209.

[151] *Naprawa Rzeczypospolitej...*, s. 196.

[152] *Tamże*, s. 17.

Uzasadnienia prawno-naturalne przyjmowane od czasów Włodkowica i mające rodowód stoicki uznawały prawo naturalne za niezmienne i obowiązujące wszystkich ludzi, stąd płynął wniosek o zasadniczej równości wszystkich ludzi, ich prawie do własności oraz o powstaniu władzy państwowej za zgodą mieszkańców królestwa i uznaniu wszelkich rządów naruszających prawo natury za tyrańskie[153]. Uzasadnienia te od XV wieku nie miały już charakteru religijnego, treść ich bowiem uważana była za niezależną od religii i dającą się zastosować w każdym państwie[154]. Przyjęcie w konstrukcjach prawno-naturalnych zgody mieszkańców królestwa za źródło i podstawę ich podległości władzy nie oznaczało, że państwo uznawane było za konstrukcję sztuczną, tak jak w ujęciach kontraktualnych XVII wieku, przeciwnie, państwo było tu pojmowane jako twór naturalny, organizm, często zresztą porównywany do ciała ludzkiego.

Uznanie prawa za zwornik wspólnoty politycznej i podstawę jej ładu jest jednym z charakterystycznych elementów łączących refleksję polskich autorów z klasyczną tradycją republikańską. Widać to niezwykle wyraźnie u Przyłuskiego, który w swojej teorii prawa cywilnego za najistotniejsze uznaje podkreślenie, że prawo to musi być zgodne z prawem wyższym, z prawem naturalnym wywodzonym ze Starego i Nowego Testamentu, uznając, że „jeśli całkowicie odstępuje ono [prawo cywilne] od przyrodzonych zasad, jeśli nie określa ich, jeśli tworzy coś, co w naturze nie ma swej przyczyny, taka ustawa zwie się już nie prawem, ale tyranią"[155]. Im bardziej więc prawa stanowione są niezgodne z naturą, głosił Przyłuski, tym bardziej są niesprawiedliwe. Prawo, będące „rozumem tkwiącym w naturze" i źródłem tego, co godne, uznał on za jedyny zwornik państwa i jego najważniejszy fundament pozwalający przetrwać stan niepokoju i zamętu[156]. Wiązał przy tym prawo cywilne ze sprawiedliwością, przypisując mu jako główny cel zachowanie

[153] Zob.: P. Vladimiri, *Tractatus de ordine Cruciferorum et de bello Polonorum contra dictos fratres*, [w:] *Rerum publicarum scientae quae saecuto XV in Polonia rignit monumenta litteraria*, ed. curavit M. Bobrzyński, Cracoviae 1878, s. 283, *Starodawne Prawa Polskiego Pomniki*, t. 5, cz. 1.

[154] Konstanty Grzybowski podkreśla, że w średniowieczu nastąpiła identyfikacja pojęć prawa natury, prawa bożego oraz w niektórych ujęciach prawa papieskiego; tak pojęte prawo zostało postawione nad całością prawa ludzkiego (*ius humanum*). Łącząc w jeden system prawa oba zespoły norm, św. Tomasz uznał podporządkowanie prawu natury za cechę niemal definicyjną prawa stanowionego, „prawa ludzkiego", zob.: św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologii I-II ae*, przeł. i oprac. W. Galewicz, Kety 2006, kw. XCV, art. IV. W okresie odrodzenia sytuacja się zmienia, prawo natury zaczyna być bowiem uznawane za kryterium oceny norm sytuowane poza systemem norm prawnych, zaczyna się też jego laicyzacja wraz z uznaniem, że „prawnicze" prawo natury obowiązuje z woli ludzkiej, a nie ze względu na swoje źródło metafizyczne i wynikającą stąd konieczność, zaś historyzm epoki prowadzi do przekonania o zmienności poglądu na treść „prawa natury". Grzybowski sugeruje, że ów historyzm skłonił Frycza Modrzewskiego, mimo że był on także pisarzem religijnym, do ujmowania prawa natury bez odniesienia do jego boskiej genezy, a w łączności przede wszystkim ze „zwyczajem", czyli zjawiskiem historycznym, K. Grzybowski, *Systematyka prawa...*, s. 193-194.

[155] J. Przyłuski, *Prawa, czyli statuty...*, s. 220.

[156] *Tamże*, s. 224.

równości obywateli możliwej do utrzymania wtedy tylko, gdy wszystkim wymierzana jest taka sama sprawiedliwość przy zachowaniu umiaru. W sporze o to, czy lepiej jest, gdy rzecząpospolitą rządzi „baczenie jednego zacnego człowieka", czy też gdy rządzi dobre prawo, sporze, dodajmy, niezwykle ważnym, gdy mowa jest o rzeczypospolitej będącej zarazem monarchią, choćby to była monarchia mieszana, autorzy polscy, którym bliskie były ideały republikańskie, zdecydowanie opowiadali się za rządami prawa, stawiając je wyżej niż rządy najlepszego choćby władcy. Podejmując się uzasadnienia takiej tezy, Sebastian Petrycy z Pilzna uznał, że cały żywot wspólnoty politycznej pochodzi od prawa, jest ono fundamentem i podstawą całego bytu państwa, „niepotężnych ludzi ratunkiem", „potężnych wędzidłem", inaczej mówiąc, jest to „oko rzeczypospolitej", które nie może szwankować, jeśli ma dobrze służyć całemu organizmowi[157]. W rozważaniach swoich Petrycy wychodził jednak nie od prawa, lecz, co ważne, od sprawiedliwości, głosząc, że „Gdzie będzie zachowana sprawiedliwość, będzie dobre i cnotliwe życie i sprawiedliwy rząd ludzki, bo w nich sprawiedliwość swoje miejsce ma"[158], i uznając, że prawo jest kształtem sprawiedliwości, król zaś nie jest wzorem sprawiedliwości, lecz jej wykonawcą[159]. Rządzić rzecząpospolitą winno więc to, dodawał, co jest sprawiedliwsze, a prawo z pewnością jest sprawiedliwsze niż król, choćby najlepszy, bo jest samą sprawiedliwością. W zgodzie z ustaleniami klasycznej filozofii polityki zarówno Petrycy, jak i Wolan uznali prawo za właściwe spoiwo wspólnoty politycznej („towarzystwa między obywatelami"[160]) służące jej zachowaniu, pożytkowi i pokojowi, podkreślając, że prawo to ma służyć sprawiedliwości jako cnocie polegającej na oddawaniu każdemu tego, co mu się należy. Prawo było według nich „dobrym rozumem" pochodzącym od Boga, czyli mającym wyższe niż tylko wola ludzka źródło. Celem prawa było umożliwianie dobrego i szczęśliwego życia, a co za tym idzie również wolności[161]. Petrycy przywoływał tu słynne zdanie Cycerona: „stajemy się niewolnikami praw, abyśmy mogli być wolnymi"[162], a Wolan głosił, że „nie masz tam miejsca wolności, gdzie nie masz praw żadnych"[163], wyprzedzając Johna Locke'a, który w XVII wieku stwierdzał, że

[157] S. Petrycy, *Przydatki do „Polityki"...*, s. 251, 333a.

[158] *Tamże*, s. 137.

[159] *Tamże*, s. 242.

[160] A. Wolan, *De libertate...*, s. 83.

[161] Trzeba dodać, że Wolan, podobnie jak Frycz Modrzewski, widzi w prawie główne spoiwo społeczne, a w związku z tym dostrzega potrzebę złagodzenia różnic międzystanowych i ustanowienia równości prawa dla zapewnienia trwania i zdrowia rzeczypospolitej. W jego rozważaniach termin „rzeczpospolita" odnoszony jest wyraźnie do państwa jako jedności, z czym wiąże się uznanie wszystkich mieszkańców Rzeczypospolitej za obywateli. Zob.: *tamże*, s. 23-24. Zob. też: A. Kochan, *Człowiek – obywatel – prawo. Kwestie prawne a myśl i praktyka humanistyczna w procesach budowania polskiego społeczeństwa i narodu (do przełomu oświeceniowo-romantycznego)*, [w:] *Humanizm polski i wspólnoty. Naród, społeczeństwo, państwo, Europa*, red. M. Cieński, Warszawa 2010, s. 63-65.

[162] S. Petrycy, *Przydatki do „Polityki"...*, s. 252.

[163] A. Wolan, *De libertate...*, s. 91.

„gdzie nie ma prawa, tam nie ma wolności"[164], ale też już nieco inaczej postrzegał źródła prawa stanowionego, kojarzone nie z wlaną przez Boga naturą człowieka, lecz jego przyrodzonymi uprawnieniami.

Przedstawiona przez Petrycego teoria prawa czerpie zarówno z Arystotelesa, jak i Cycerona, szczególnie tam, gdzie autor jasno wskazuje, że ponad prawem stanowionym i u jego podstaw jest prawo naturalne, prawo wyższego rzędu, inaczej prawo przyrodzone, odpowiadające idealnemu wzorcowi i niezmienne, będące nakazem samego rozumu[165]. Pojęcie prawa odsyłać miało do poczucia słuszności, która – gdy jest wdrożona w serca ludzkie – nadaje prawom właściwą moc. Raz jeszcze dobitnie powtórzony zostaje tu argument Frycza Modrzewskiego: „bo nie dekretami, ale dobrymi obyczajami najlepiej rzeczpospolita stoi"[166]. Tak jak w klasycznym teleologicznym ujęciu Arystotelesa przyjmuje się tu, że prawo nakazuje cnotliwe postępowanie, a jego normy są stanowione ze względu na dobro wspólne. Normy prawne pochodzące z właściwego źródła (zgodne z prawem wyższego rzędu) miały być zgodne z wymogami sprawiedliwości i słuszności. Perspektywa arystotelesowska była widoczna także w uznawaniu ustaw za „ujętą w określone przepisy cnotę", czyli w braku rozgraniczenia między normą moralną a normą prawną, przekonaniu o ich naturalnej zgodności, które bliskie było również Goślickiemu głoszącemu: „Państwo jest umiarkowane i sprawiedliwe, jeśli w nim zarówno władcy, jak i obywatele żyją umiarkowanie i sprawiedliwie, która to rzecz zachodzi dzięki przestrzeganiu praw, one bowiem są nauczycielkami tak dobrego życia"[167]. Żeby mówić o doskonałym państwie, trzeba poznać doskonały sposób życia, „nie znając bowiem jego, nie zna się doskonałego państwa"[168]. Argument ten odnosił się do szerokiego pojęcia obyczajów, które znajdowaliśmy u Frycza Modrzewskiego, jako obejmujących także sferę moralności, sferę właściwego, zgodnego z wymogami cnoty postępowania.

Jednym z najważniejszych aspektów przedstawionej tu tylko w zarysie republikańskiej teorii prawa jest brak rozdziału prawa od moralności, poczynając od *Traktatu* Zaborowskiego ściśle wiążącego porządek prawny z porządkiem moralnym i boskim, widzącego państwo jako strukturę, która miałaby służyć ustanowieniu w życiu doczesnym wyższego porządku moralnego. Stanowisko to rozwijał Goślicki, dla którego ustawa była „ujętą w określone przepisy cnotą", mającą czynić obywateli dobrymi i sprawiedliwymi, zdolnymi do rozróżniania tego, co słuszne i niesłuszne, zacne i haniebne. Odróżnienie dobrego człowieka od dobrego obywatela nie jest więc u Goślickiego ścisłe, gdyż postępowanie moralne nie różni się zasadniczo od przestrzegania ustaw państwowych, tym bardziej gdy

[164] J. Locke, *Traktat drugi*, [w:] tenże, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa 1992, § 57, s. 201.

[165] Por.: M. T. Cicero, *O prawach*, I.6, s. 105-107: „Prawo to włączona w naturalny porządek najwyższa mądrość, która nakazuje, co należy czynić, i zabrania działań sprzecznych z owymi wskazaniami".

[166] S. Petrycy, *Przydatki do „Polityki"*, s. 254.

[167] L. G. Goslicius, *De optimo senatore...*, s. 72.

[168] *Tamże*, s. 21.

uzna się, że nakazy dla dobrego człowieka i dobrego obywatela wypływają z tego samego źródła, jakim jest rodzajowe pojęcie cnoty. To przekonanie umacniało eksponowanie związku prawa stanowionego z obyczajem, a więc z zastaną, tradycyjną moralnością. Odchodzono w ten sposób od realistycznej piętnastowiecznej nauki o państwie Ostroroga, w którego dziele właściwie mowa jest jedynie o prawie państwowym opartym na rozumie (*ius commune*), któremu podporządkowane jest całe życie społeczno-polityczne kraju. Prawo to dla swojego uzasadnienia nie potrzebowało, według Ostroroga, odwoływać się do żadnych autorytetów, poza samym rozumem i potrzebą państwa[169]. W XVI wieku sprawiedliwość jako cnota będąca zakorzenieniem wszystkich cnót oraz prawo do niej dostosowane uznawane były zgodnie za jeden z głównych fundamentów ładu rzeczypospolitej, zarówno normatywnego, jak i instytucjonalnego.

Do tego odnieść trzeba dyskusję na temat równości wobec prawa, którą Przyłuski, podobnie jak Frycz Modrzewski, uznał za kluczową zasadę praworządności i oznakę właściwego odczytania i zastosowania prawa przyrodzonego, cel prawa cywilnego mógł bowiem być zrealizowany tylko wtedy, gdy wszystkim będzie wymierzana ta sama sprawiedliwość, niezależnie od pozycji społecznej i statusu majątkowego[170]. Bo, jak zauważał także Goślicki, „Źle jest w takim państwie, w którym prawa stanowią jakby pajęczynę motającą biednych, a puszczającą wolno bogatych"[171]. Choć Goślicki tego nie rozwija, można wnioskować, że był przeciwny rażącej nierówności wobec prawa tak żarliwie krytykowanej przez Frycza Modrzewskiego w *Mowach o karze za mężobójstwo*. Tego bowiem wymagała sprawiedliwość, będąca „doskonałym rozsądkiem, który ustawy przyrodzone i cywilne oraz wszystko, co spisane i ogłoszone, poprawia i nadaje im lepszą wykładnię, ażeby przez zbyt rygorystyczne trzymanie się prawa nie wypaczono jego celu"[172]. Postulując równość wobec prawa, szli nasi autorzy za włoskimi ustaleniami, czynionymi już w XV wieku np. przez przywoływanego wcześniej Leonarda Bruniego, wskazującego, że równość, pomagająca obywatelom obudzić ich naturalne zdolności, oraz wolność to dwie fundamentalne zasady samorządnej rzeczypospolitej. Bruni odnosił te uwagi do Florencji, w której republikańskie idee samorządu zakorzeniły się na tyle mocno, iż stały się podstawą walki o republikańską konstytucję wtedy, gdy konstytucja ta została obalona.

Równości wobec prawa, choć mniej stanowczo, domagał się także Orzechowski, twierdząc, że prawo w rzeczypospolitej obowiązuje wszystkich, czy jest to król, czy poddany, ubogi czy bogaty, a celem wspólnoty politycznej jest to, by wszyscy „pod prawem jednostajnie żywiąc, prawem sobie wszyscy między sobą równi byli"[173].

---

[169] W. Seńko, *Z badań nad historią myśli społeczno-politycznej w Polsce w XV wieku*, [w:] *Filozofia polska XV wieku*, red. R. Palacz, Warszawa 1972, s. 34.

[170] J. Przyłuski, *Prawa, czyli statuty...*, s. 225.

[171] L. G. Goslicius, *De optimo senatore...*, s. 205.

[172] *Tamże*.

[173] S. Orzechowski, *Dyjalog albo rozmowa...*, s. 384. W dziele tym klasyczna forma dialogu, w którym jeden z rozmówców wyraża poglądy autora, liczne nawiązania do autorów

Najbardziej konsekwentnym orędownikiem równości wobec prawa był jednak autor *Poprawy*, który równość prawną wyprowadzał z religijnej równości ludzi jako stworzonych przez Boga i łączył ją z wolnością. Domagając się w *Mowach o karze za mężobójstwo* spełnienia postulatu sprawiedliwości, czyli wprowadzenia takiej samej kary za takie samo przestępstwo dla wszystkich obywateli państwa[174], Frycz Modrzewski nie wahał się uznać braku takiej równości, czyli braku takiej samej kary za to samo przestępstwo bez względu na to, kto je popełnił, za rzecz dla państwa najniebezpieczniejszą, za źródło niesprawiedliwości i ulegania pokusie bezkarności, za zagrożenie dla bytu państwowego. Jeśli już miałaby istnieć nierówność w prawie, to – jak kazał Platon – surowiej należałoby karać za przestępstwa tych, którzy chcą uchodzić za znamienicie urodzonych, dobrze wychowanych i wykształconych, a nie tych, którzy wedle ówczesnego prawa w Polsce zaliczali się do warstw niższych, do plebejuszy[175]. Tę samą myśl miał później wyrazić Petrycy, uznając, że „Im więtszy są ludzie, tym srożej mają być karani gdzie co zbroją (...)"[176]. Stanowienie prawa, przekonywał Frycz Modrzewski, miało się dokonywać wedle pewnej rozumnej zasady nakazującej z jednej strony uczciwość, czyli sprawiedliwe wymierzanie kar i nagród, tj. równość wobec prawa, z drugiej wzgląd na wspólną korzyść: „Pierwszą tedy troską prawodawcy musi być to, aby przy ustanawianiu praw nie odstępował

starożytnych, przede wszystkim Arystotelesa, Platona, Ksenofonta, Demostenesa, skupienie treści dialogu na jednym z kluczowych ówczesnych sporów, dotyczącym szlacheckiego ruchu egzekucyjnego – wszystko to daje właściwą formę do przedstawienia poglądów na temat istoty władzy królewskiej, rozumienia państwa oraz właściwego ładu, na którym państwo dobrze urządzone powinno się oprzeć. Czy jest to teoria republikańska, a może w części choć zgodna bądź wypływająca z ducha tradycji republikańskiej, to jeszcze przyjdzie nam rozstrzygnąć.

[174] Ustawa z 1496 roku zakładała, że szlachcic, który zabije szlachcica, zostanie skazany na rok i sześć tygodni więzienia oraz 120 grzywien kary, gdy zaś zabije nieszlachcica, wówczas płaci – według statutu wiślickiego – tylko 10 grzywien i nie odsiaduje kary wieży. Konstytucja z roku 1522 zaś głosiła, że „plebejusz za zabicie szlachcica daje głowę", *Volumina legum*, t. 1, Petersburg 1859, s. 248. Frycz Modrzewski przygotował na sejm 1543 roku rozprawę, z którą wystąpił do walki z tradycyjnym poglądem szlachty na główszczyznę (wniosek o zaostrzenie kary za zabójstwo i uniezależnienie jej od przynależności stanowej zabójcy został odrzucony na sejmie 1539 roku). Ani ta pierwsza *Mowa o karze za mężobójstwo*, ani trzy kolejne przygotowane w latach następnych i kierowane już nie tylko do ludzi wysoko postawionych, lecz do całego społeczeństwa, nie odniosły skutku. Do tematu tego powraca Frycz Modrzewski w *Poprawie*, przypominając o chłopskiej krzywdzie w księgach *O obyczajach* i *O prawach*. Orędownikiem reformy prawa przekonanym o niesprawiedliwości polskiego ustawodawstwa dotyczącego kary za zabójstwo, pozbawiającego jednostkę bezpieczeństwa, podkreślającym samowolę szlachty, był Andrzej Ciesielski, zwolennik reformy sądownictwa, który do sprawy tej – w pełni popierając stanowisko Frycza Modrzewskiego – odniósł się w mowie sejmowej wydanej w 1577 roku w Krakowie. Domagał się w niej kary śmierci za rozmyślne zabójstwo i występowąc przeciwko używaniu broni palnej w czasie pokoju. A. Ciesielski, *Ad equites legatos at conventionem Varsoviensem publice... Andrea Ciesielski, equitis Poloni oratio* (1577), [w:] *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, s. 97-140. Zob. też: S. Krzyżanowski, *Andrzej Ciesielski. Studium z literatury politycznej XVI wieku*, Kraków 1886, s. 30-34.

[175] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, II.3, s. 241.

[176] S. Petrycy, *Przydatki do „Polityki"...*, s. 314.

od rozumnej zasady i aby przy wszystkich prawach (jak sam rozum przepisuje) miał na względzie już to uczciwość, już to wspólną korzyść. Jak bowiem owo lekarstwo jest dobre, które bądź leczy całe ciało, bądź też lecząc jakąś jego część, uzdrawia ją bez szkody dla innych, tak należy pochwalić i prawo, które za takie same cnoty naznacza takie same nagrody, a znowu na takie same zwyrodnienia i występki stosuje bądź te same lekarstwa, bądź kary"[177].

Stanowisko to podzielał także Wolan, dowodzący, że równe prawo w rzeczypospolitej pozwala nazywać ludzi wolnymi. Tam bowiem, gdzie „inni mają nad inszemi niejakie przodkowanie, że nie bojąc się żadnej grozy ani prawa, podlejszych ukrzywdzić i uciążyć mogą, oni słusznie pan, a ci niewolnicy nazywani być mogą"[178]. Wolan wspiera stanowisko Frycza Modrzewskiego w sprawie, która najbardziej go zajmowała u progu pisarskiej i publicystycznej kariery, czyli w walce o równą karę za zabójstwo, odwołując się do starożytnej zasady sprawiedliwości arytmetycznej, która nie przewidywała odmiennej kary za tę samą krzywdę dla człowieka prostego i szlachcica, lecz nakazywała równo wszystkim oddawać[179]. Swoją augmentację Wolan wsparł ustępem z Księgi Wyjścia nakazującym sądzić jednakowo, bez względu na to, czy ma się do czynienia z bratem, czy cudzoziemcem, oraz przykładem Rzeczypospolitej Weneckiej, gdzie postanowieniem przodków zostało ustanowione prawo równe dla wszystkich[180]. Podejmując namysł nad związkiem prawa i wolności, uznał on „prawa niesprawiedliwe narodu naszego przeciwko mężobójcom postanowione" za dowód niesprawiedliwości gwałcącej nie tylko wolność jednostki, ale i wolność wspólnoty politycznej. Szło za tym także bardzo mocne zaufanie do władzy praw w rzeczypospolitej, przekonanie, że „dobro wolności" tkwi w dobrym i porządnym stanowieniu praw, służących pożytkowi wszystkich obywateli, których celem, wpisanym niejako w naturę prawa, tak jak było ono rozumiane w tradycji republikańskiej, jest porządek sprawiedliwości[181]. Trzeba było więc w ustroju mieszanym ustanowić jakichś stróżów prawa, dbających o należyte jego przestrzeganie, czyli ustanowić porządną władzę sądowniczą, powołać sędziów, którzy sami są niewolnikami praw.

Frycz Modrzewski wprowadził inne jeszcze ważne zagadnienie do refleksji nad prawem, dotyczące jego związku z obyczajami, przypisując obyczajom rolę pozytywną, kierowniczą i wychowawczą w życiu ludzkim, prawu zaś rolę negatywną, jako ustanowionemu dla ludzi niesprawiedliwych raczej niż sprawiedliwych. Dzieło *O poprawie Rzeczypospolitej* rozpoczyna nie księga *O prawach*, lecz *O obyczajach*, czego uzasadnieniem jest przekonanie autora, wyprowadzone zresztą, jak sam wyraźnie zaznacza, z autorytetów starożytnych, prawnika Gajusza, Cycerona, Salustiusza, Liwiusza i Kwintyliana, że wszystkie społeczności rządzą się wedle obyczajów i praw, przy czym te pierwsze uważane są za pierwotne, poprzedzają

[177] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, II.3, s. 236.
[178] A. Wolan, *De libertate...*, VI.5, s. 107.
[179] *Tamże*, VI.8, s. 111.
[180] *Tamże*, VI.12, s. 113.
[181] *Tamże*, s. 231.

bowiem prawo stanowione, a często są wystarczającym regulatorem wspólnotowego życia ludzi, prawo bowiem wchodzi dopiero wtedy, gdy pojawia się jawne naruszenie zasad sprawiedliwości. Nic nie miało przyczyniać się lepiej do dobrych rządów w rzeczypospolitej niż dobre obyczaje; „Tymi przeto obyczajami najlepiej rządzi się rzeczpospolita; nie wiem, czy nawet nie niewiele lepiej niż samymi prawami. Bo te obyczaje, które ukształciła pewna skłonność serca, bardziej nas utrzymują w obowiązku niż wielkie nagrody i najcięższe kary"[182]. Istotę obyczajów najlepiej oddają słowa rozpoczynające drugą księgę *Poprawy* zatytułowaną *O prawach*: „jest zaiste całkowicie jasne, że jeśliby w jakiejś rzeczypospolitej panowały: nieskazitelne wychowanie, wstyd, rzetelność, czyste i nieskażone obyczaje, to w niej by prawa były zgoła zbyteczne; prawa bowiem pisze się nie dla dobrych, którzy nakazom uczciwości posłuch dają nie z bojaźni, ale z umiarkowania w swych obyczajach"[183]. Frycz Modrzewski przypisuje pierwszeństwo obyczajom także w tym sensie, iż to z nich wyrastać miały prawa jako ze swego źródła i początku, w nich też znajdować miały swoje racje[184]. Rzecząpospolitą miały rządzić te obyczaje, „które ludzie poważni i zacni zgodnie pochwalają i które się wiążą z dobrymi ustawami albo i same są nimi"[185]. A przecież nie sposób było mówić o obyczajach bez cnoty, skoro, jak twierdził Frycz, „cóż bardziej pobudzać nas do pracy i szukania chwały w cnotach, bo bardziej utrzymać na drodze szlachetnych uczynków, jak poznanie i przyzwyczajenie do tego, co uczciwe?". Źródłem cnoty (ale czy także obyczaju?) były ludzkie rozumienie i rozsądek[186] oraz naśladowanie ludzi szczególnie cnotliwych, cieszących się poważaniem, statecznych, ustanawiających pewne powszechne wzorce postępowania wyrażone w obyczajach. Psucie obyczajów miało wynikać z niewiedzy o tym, co właściwe i słuszne, a więc z niedostatku cnót, których podstawą „jest pragnienie obyczajności"; cnoty pragnienie to „winny (...) kształtować, uśmierzając jego popędliwość i wzburzenia, przywodząc je do umiarkowania i ujarzmiając prawem i władzą rozumu, aby mianowicie miłość ani nienawiść, nadzieja ani strach, ani jakiekolwiek inne uczucie nie przekroczyło granic uczciwości"[187]. Te cytaty mają nam uzmysłowić pewną trudność, jaką napotykamy przy interpretacji znaczenia i roli, jakie Frycz Modrzewski przypisuje obyczajom

[182] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, I.5, s. 102.

[183] *Tamże*, II.1, s. 234.

[184] *Tamże*, s. 235.

[185] *Tamże*, I.4, s. 102.

[186] Najlepiej oddają to następujące słowa: „Tak bowiem należy uważać, że człowiek wszystkie stworzenia przewyższa rozumem i że są w nim jakoby iskry rozsądku i cnoty, by mógł się znakomicie sprawować. Dlatego jeśli nie wykształci rozumu poznaniem tego, co jedynie dobre, jeśli owych iskier cnoty i mądrości nie rozdmucha w gorejące płomienie, zapada się w przepaść tego, co przeciwne uczciwości, i wtedy nie masz niczego odeń głupszego, niczego rozwiązlejszego, niczego bardziej wyuzdanego i występnego, niczego w każdej żądzy zuchwalszego", *tamże*, I.5, s. 103. Wolę człowieka należało więc, w przekonaniu Frycza Modrzewskiego, wzmacniać, tak by kierowana rozumem i długim przyzwyczajeniem prowadziła do wykształcenia się dzielności, zgodnie z Arystotelesowską koncepcją etyczną.

[187] *Tamże*, s. 105.

stanowiącym jeszcze jeden probierz moralności obok cnót, które jednakowoż są niezbędne, by obyczaje mogły się wykształcić i być przestrzegane. Roztropność, „najlepsza kierowniczka całego ludzkiego żywota", umożliwiająca wykształcenie innych cnót: umiarkowania, sprawiedliwości i męstwa, powstawała ze wzmocnienia woli i opanowania afektów przez rozum, a dzielność etyczna z poddania mu duszy nawykłej i przyzwyczajonej do posłuchu[188]. Frycz Modrzewski utrzymywał wręcz, że gdyby ludzka natura pozostała nieskażona, same obyczaje wystarczyłyby do regulowania relacji między ludźmi. Dlatego też w ludzkiej słabości i grzeszności widział źródło i potrzebę prawa, nie tylko ustanawiającego nagrody i kary, inaczej niż obyczaje, ale także skłaniającego do pewnego rodzaju postępowań i w ten sposób przyczyniającego się do powszechnej korzyści. Celem każdego prawodawcy miało być kierowanie się rozumem i co za tym idzie wzgląd na uczciwość i wspólną korzyść[189]. Różnica między prawem a obyczajem jest istotna, obyczaj bowiem odnosi się do norm zastanych postępowania, do tego „urządzenia" czy „przestrzeganego przez ludzi postępowania", które się zakorzeniło jedynie za ogólną zgodą i wskutek długiego nawyku, prawo zaś to normy „uświęcone głosowaniem i uchwałą ludu [którą] przedkłada się narodowi, by tego przestrzegał lub to omijał"[190]. Nie jest to rozdział trwały, wiele bowiem zasad postępowania, które dawniej wynikały z obyczaju, z czasem przekształciło się w prawo. Siła obyczajów, którymi rządzić się powinna dobrze urządzona rzeczpospolita, pochodziła z ich źródła, z ukształtowania ich przez potrzeby serca, bez przymuszającego miecza, jaki niesie prawo, z chętniejszego więc ich przestrzegania przez tych, którzy im podlegają i którzy je odziedziczyli po przodkach. Poznanie i przestrzeganie obyczajów byłoby więc tożsame z postępowaniem etycznym.

Takie umiejscowienie obyczajów w rozważaniach na temat ładu rzeczypospolitej wynikało u Frycza Modrzewskiego z przyjęcia Arystotelesowskiej nauki o tym, iż etyka jest częścią polityki, a nauka o obyczajach i cnocie wyprzedzać musi naukę o prawie, ustroju i instytucjach[191]. Cały niemal wywód Frycza o obyczajach jest osadzony w Arystotelesowskiej tradycji etycznej, zarówno gdy idzie o rolę umiarkowania w postępowaniu, jak i o uznanie sprawiedliwości za najważniejszą z cnót. Formułowane przez siebie wnioski teoretyczne odnosi jednak do konkretnego kontekstu, do społeczeństwa polskiego i jego obyczajów i praw. Stąd pojawiające się także i tu ubolewanie nad brakiem równości wobec prawa i jawną niesprawiedliwością, jaka z tego wynika, oraz towarzyszącym jej psuciem obyczajów (jak bowiem nakłaniać wszystkich obywateli do trwania w cnotliwości, jeśli za ten sam czyn jednych spotyka kara nieporównanie surowsza niż innych?[192]).

---

[188] *Tamże*, s. 107.

[189] *Tamże*, II.3, s. 236.

[190] *Tamże*, I.3, s. 102.

[191] Por.: E. Jarra, *Historia polskiej filozofii politycznej 966-1795*, London 1968, s. 60.

[192] A. Frycz Modrzewski, *Mowy o karze za mężobójstwo*, [w:] tenże, *Mowy, passim*; tenże, *O poprawie...*, I.5, s. 104-105.

O ile jednak obyczaje uznaje się za nieformalną normę postępowania, uświęconą tradycją i powszechnie przestrzeganą przez społeczeństwo lub jego część, wyprzedzającą normy usankcjonowane prawem i będącą podstawą jedności i odrębności grupy społecznej, o tyle prawo ma charakter normy formalnej, choć czerpiącej z obyczaju, moralności, a także, jak dowodzili polscy autorzy, z norm wyższego rzędu. O sile obyczaju decydować miało to, że jest czymś wewnętrznym w postępowaniu i w poczuciu człowieka, a nie zewnętrznym (nakazanym) przez prawo. Obyczaj i prawo tworzyły dwojakie uporządkowanie życia społecznego, zgodnie ze słowami Tacyta głoszącego, że *„Leges sine moribus vanae proficiunt"* („nic nie jest warte prawo tam, gdzie nie ma obyczaju"); inaczej niż Tacyt Frycz Modrzewski uznawał jednak, że obie postaci norm nie mogą być sprzeczne z prawem moralnym (naturalnym). Niektórzy autorzy republikańscy, także Machiavelli, szli w tym kierunku, uznając, że prawo może odgrywać podobną rolę jak obyczaje, że może umacniać cnotliwe postępowanie. Określający prawo jako „rozumne postanowienie, ugruntowane na przyrodzeniu, które to postanowienie każe to czynić, co ma być czynione, a zakazuje tego, co być czynione nie ma"[193], Łukasz Górnicki przypisywał obyczajom i ich poprawie istotną rolę w ugruntowaniu pożądanego kształtu rzeczypospolitej[194], w czym szedł bez wątpienia także za Machiavellim, zauważając, że gdy ustrój się psuje, należy szczególną uwagę zwrócić na wychowanie i obyczaje, bez nich bowiem nie da się utrzymać dobrego prawa: „gdzie obyczaje dobre, tam prawa złe być nie mogą"[195]. Górnicki kojarzył dobre obyczaje z wykształceniem się i kultywowaniem przez obywateli cnót takich jak mądrość, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie, cnoty bowiem „zachowują Rzeczpospolitą i czynią ją szczęśliwą"[196]. Odsyłał w ten sposób do nauki Platona, iż bez cnoty ani królestwo, ani rzeczpospolita stać nie mogą[197]. Dostrzegając chorobę, która zaczęła trawić ład Rzeczypospolitej, przestrzegał, że „ze złych obyczajów i ze słabego prawa urosły wielkie a gwałtowne w Polsce złości tak, iż ile jest ludzi możnych w Polszcze a złego sumienia, tyle jest tyranów"[198]. W większym jeszcze stopniu niż Frycz Modrzewski odnosi się do aktualnej sytuacji Rzeczypospolitej, a jego uwagi, choć za życia autora nie ujrzały światła dziennego, mają większy walor praktyczny; teoria wolności auto-

[193] Ł. Górnicki, *Rozmowa Polaka z Włochem o wolnościach i prawach polskich*, [w:] tenże, *Pisma*, t. 2, oprac. R. Pollak, Warszawa 1961, s. 389.

[194] Zob. szerzej: D. Pietrzyk-Reeves, *Wstęp*, [w:] Ł. Górnicki, *Droga do zupełnej wolności; Rozmowa o elekcji, wolności, prawie i obyczajach polskich*, oprac. A. Kuczkiewicz-Fraś, Kraków 2011; Z. J. Lichański, *Łukasz Górnicki – sarmacki Castiglione*; J. Chróściechowski, *Poglądy filozoficzno-prawne Łukasza Górnickiego*, Warszawa 1938; *Łukasz Górnicki i jego włoskie inspiracje. Materiały z sesji zorganizowanej przez Komisję Dziejów Odrodzenia i Reformacji przy Komitecie Nauk Historycznych PAN (Warszawa, 28-29 listopada 2003)*, red. P. Salwa, Warszawa 2005.

[195] Ł. Górnicki, *Rozmowa Polaka z Włochem...*, s. 452.

[196] *Tamże*, s. 453.

[197] *Tamże*, s. 469.

[198] Tenże, *Droga do zupełnej wolności*, [w:] tenże, *Pisma*, t. 2, s. 484.

ra *Rozmowy*, jego rozważania na temat ładu rzeczypospolitej wyrastają z żywo odczuwanej potrzeby pokazania wszystkich zagrożeń, jakie w polskim ustroju i kulturze ujawniły się w drugiej połowie XVI wieku i które niezaradzone niosły groźbę dla dalszego trwania ładu. Do takich bolączek należał według Górnickiego brak ustawicznej władzy sądowniczej, która jeszcze na początku panowania Zygmunta Starego spoczywała w rękach króla, a z czasem została oddana nieustawicznemu sądowi sprawowanemu przez sejm, co podkopywało samą zasadę sprawiedliwości. Odbiorcą dzieł Górnickiego miała być szlachta posiadająca już wówczas wpływ niemal decydujący na sprawy kraju.

Badacze zgodnie podkreślają, że Frycz Modrzewski wyrastał ponad swoich współczesnych, nie tylko domagając się jednego prawa i zniesienia odrębności stanowych w zakresie prawa oraz odrębności zwyczajów partykularnych, ale także broniąc prawa przyrodzonego, z którym prawa stanowione miały być zgodne. Dopuszczał więc, przy całym uznaniu dla roli obyczajów, że mogą być reformowane za pomocą ustaw, postulując ustanowienie cenzora obyczajów wbrew dominującemu w XVI wieku myśleniu. Za konieczną rękojmię dla prawa uznawał bowiem myśl, że dzięki nim obywatele mogliby żyć tak, jak wskazują wymogi cnoty i że przy karaniu występków nie powinno się mieć względu na osoby, lecz na czyny, jakich się dopuściły[199]. Świadczy o tym nie tylko księga pierwsza, ale i konkluzja całego dzieła *De republica emendanda*, gdzie raz jeszcze powracając do samego pojęcia rzeczypospolitej, Frycz Modrzewski podkreśla, iż jest to wzajemne stowarzyszenie ludzi, które spaja przyzwyczajenie do właściwego postępowania, którego podwaliną są dobre obyczaje[200]. Niewątpliwie chodzi tu o takie rozumienie obyczajów, które przypisywałoby im rolę kluczową dla zakorzenienia się w społeczeństwie prawa zgodnego z zasadami sprawiedliwości, czyli w pewnym sensie przedpozytywnego. Ujęcie to nie jest zresztą odosobnione, w XVI wieku w podobnym duchu pisał Machiavelli, uznając, że „dla zachowania dobrych obyczajów potrzebne są dobre prawa, a dla zachowania dobrych praw potrzebne dobre obyczaje"[201], nie precyzując jednak, o jak rozumiane prawa mu chodzi. Przekonanie o roli obyczajów w podtrzymaniu dobrego ładu politycznego brało się z nauki starożytnej, nieznającej rozdziału moralności od życia publicznego i dążącej do wytworzenia takiego stanu, w którym nie będzie rozdźwięku między prawem a obyczajem. Arystotelesowskie połączenie etyki, prawa i polityki, uznanie etyki za coś nierozdzielnego od nauki polityki Frycz Modrzewski przejął i konsekwentnie stosował, postulując dodatkowo szereg uregulowań prawnych, które były nie do przyjęcia dla współczesnego mu odbiorcy szlacheckiego[202].

Podobne rozumienie roli obyczajów bliskie było znakomitemu komentatorowi

[199] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, II.3, s. 237.

[200] *Tamże*, s. 607.

[201] N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 2009, I.18, s. 137.

[202] Np. przekonanie Frycza Modrzewskiego, że w Rzeczypospolitej potrzebny jest urząd „cenzora

Arystotelesa, Sebastianowi Petrycemu z Pilzna, który udowadniał, powołując się na rozwiązania klasyczne, że „nie bez przyczyny w dobrze postanowionych rzeczachpospolitych mieli pilny wzgląd na obyczaje ludzkie"[203], ustanawiając, np. jak w Rzymie, cenzorów obyczajów. Petrycy szczególny nacisk kładł nie tyle na uregulowania prawne odnoszące się do kwestii obyczajności, ile na wychowanie, które miało obejmować staranie o obyczaje.

W podobnym duchu, a może wręcz idąc za Fryczem Modrzewskim, wypowiadał się także Krzysztof Warszewicki, autor traktatów politycznych, którego działalność publiczna rozpoczęła się w okresie pierwszego bezkrólewia. Twierdził on, że „na nic zdadzą się dobre prawa, jeśli zarazem nie naprawia się zepsutych obyczajów"[204]; ale gdy zepsucie obyczajów postępuje, trzeba ustanowić surowsze prawa, zniechęcające do nieuczciwości, a zarazem dostosowane do natury i zwyczaju ludzi, wyrastające z przenikliwości, roztropności i trzeźwego osądu prawodawców[205]. Również Łukasz Górnicki nie wahał się twierdzić, że psucie się rzeczypospolitej dowodzi jasno, iż „obojga trzeba do dobrze postanowionej rzeczypospolitej, to jest i obyczajów dobrych, i dobrego prawa; albowiem jako dobre obyczaje, żeby się nie skaziły, potrzebują dobrego prawa, tak też dobre prawa, żeby zostały całe, dobrych obyczajów potrzebują"[206]. Skoro jednak, jak dowodził Warszewicki, „Prawa uchwala się po to, by były gwarantami publicznej wolności, nie zaś zapłatą za posłuszeństwo względem nich"[207], trzeba tej wolności publicznej wyznaczyć pewne granice i np. zadbać o równość wobec prawa, by wolność chroniona prawem nie przekształciła się w samowolę. Mamy tu wyrażone wprost nawiązanie do podnoszonego przez Frycza Modrzewskiego problemu kary za mężobójstwo i niesprawiedliwego, jak sądzą ci dwaj autorzy, rozstrzygnięcia stosowanego w Polsce. W dobrze urządzonej rzeczypospolitej także plebejusze mieliby cieszyć się opieką prawa, a wartość winna być przypisywana nie pochodzeniu, lecz cnocie i prawości, nie szlachectwu, lecz zasługom[208]. Jest w tym podejściu Warszewicki kontynuatorem tradycji republikańskiej, zarówno gdy idzie o pojmowanie prawa jako ostoi wolności publicznej, jak i o właściwe rozumienie szlachectwa kojarzonego z zasługą i cnotą, a nie z urodzeniem.

Dyskurs prawny, który podjęli myśliciele polityczni nawiązujący do klasycznej, przede wszystkim antycznej, tradycji republikańskiej, nie przekładał się na rozkwit

obyczajów", na wzór starożytnej Grecji, w tym cenzora małżeństw, a także nadzorcy handlu i pieniędzy. A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, I.13-15, s. 153-162.

[203] S. Petrycy, *Przydatki do „Polityki"...*, s. 459.

[204] K. Warszewicki, *O najlepszym stanie wolności* (*De optimo statu libertati libri duo*, 1598), [w:] *Krzysztofa Warszewickiego i Anonima uwagi o wolności szlacheckiej*, red. K. Koehler, Kraków 2010, s. 280.

[205] *Tamże*, s. 285.

[206] Ł. Górnicki, *Droga do zupełnej wolności*, s. 484.

[207] K. Warszewicki, *O najlepszym stanie wolności*, s. 282.

[208] *Tamże*, s. 283.

kultury prawniczej w Polsce, która nie rozwijała się w XV i XVI wieku tak intensywnie, jak to miało miejsce we Włoszech, Francji czy Niemczech, gdzie dawne średniowieczne urządzenia prawne i sposoby wykładni zastąpił nowy sposób wykładania prawa rzymskiego ze wszystkimi tego konsekwencjami, o jakich była mowa w rozdziale drugim, przede wszystkim postępującą centralizacją władzy, rozrostem zadań państwa i biurokracji. W Polsce recepcji prawa rzymskiego miał nie sprzyjać ówczesny ustrój społeczno-polityczny. Obawiano się, że rzymskie prawo prywatne stojące na straży nienaruszalności własności prywatnej i świętości kontraktów rozumianych jako umowy między równoprawnymi jednostkami wzmocni pozycję mieszczan i całej formalnie wolnej ludności; obawiano się więc ograniczenia uprzywilejowanej pozycji szlachty oraz dotychczasowych urządzeń prawnych. Orzechowski pisał w *Dialogu około egzekucji*, że prawo rzymskie było prawem narodów niewolniczych, bo pierwszą regułą prawa cesarskiego było *„Quidquid principi placuit, legis habet vigorem"* („co się podoba władcy, ma moc prawa"), a dla tej reguły „brzydzą się Polacy prawem cesarskiem, że między tysiącem ledwie się jeden Polak i to nędznik jaki obierze, któryby się *jus civile* uczył"[209]. Przeciwny pogląd, także i w tej kwestii, głosił Frycz Modrzewski żądający recepcji prawa rzymskiego: „A przedsię, gdyby kto praw rzeczypospolitej swej pisać umyślił, temu by zaprawdę prawa rzymskie niepomału były na pomocy (...). A przeto z rzymskich praw trzeba wziąć drogę i sposób stanowienia praw, którego by i w szkołach uczono, i u sąsiadów używano"[210]. To przekonanie Frycza łączyć należy z jego postulatem równości wobec prawa ugruntowanej zasadą równości bliską reformacyjnej doktrynie „czystego Słowa Bożego".

W XVI wieku dominuje w Polsce rozumienie prawa i jego źródeł zgodne z nauką kanonistów i podział prawa rozwinięty przez glosatorów badających prawo rzymskie. Wedle tego podziału, znanego i stosowanego przez głównych myślicieli politycznych XVI wieku, istnieją trzy rodzaje praw: prawo boskie (przekazane w obu zakonach i rozwijane przez Kościół), prawo przyrodzone (wszczepione przez Boga w rozumną naturę człowieka i potwierdzane powszechną zgodą) oraz prawo stanowione (*statuta* albo *leges*), odmienne w różnych wspólnotach politycznych[211]. Ubolewając nad brakiem właściwej recepcji prawa rzymskiego w Rzeczypospolitej, romanista hiszpański, profesor Akademii Krakowskiej Piotr Rojzjusz, z którym kontakt utrzymywał Frycz Modrzewski, stwierdzał, że „prawo rzymskie znaczy w Polsce tyle, co futernik u Etiopów"[212]. Nie przeszkadzało to powoływaniu się przez wielu autorów na republikę rzymską jako wzór dla ustroju Rzeczypospolitej[213]. U początku XVI wieku wielkim osiągnięciem była nowa kodyfikacja prawa, czyli zbiór praw zwany Statutem Łaskiego wydany w roku 1506

[209] S. Orzechowski, *Dyjalog albo rozmowa...*, V, s. 387.

[210] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, II.21, s. 297.

[211] S. Estreicher, *Kultura prawnicza w Polsce...*, s. 64.

[212] Cyt. za: *tamże*, s. 48. Por.: A. Brückner, *Dzieje kultury polskiej*, t. 2: *Polska u szczytu potęgi*, Warszawa 1931, s. 198.

[213] Zob.: M. Kuryłowicz, *Prawo rzymskie w rozprawie Jana Zamoyskiego*, [w:] J. Zamoy-

wyprzedzający inne tego typu zbiory zagraniczne i stający się ważnym źródłem wykształcenia prawniczego i politycznego szlachty, która w prawie kształciła się także dzięki uczestniczeniu w sądownictwie. Wykształcenie to ograniczało się jednak do prawa procesowego, karnego i prywatnego z zaniedbaniem prawa publicznego, było to „myślenie prawno-prywatne", któremu towarzyszył brak „myślenia prawno-publicznego", co miało się wyraźnie przekładać na pojmowanie spraw publicznych wspólnoty politycznej[214]. Jedynie Frycz Modrzewski, jak wspomniałam wyżej, domagał się oparcia jednolitego dla Polski kodeksu na prawie rzymskim, które powinno być podstawą systemu i treści prawa polskiego, co popierał w swoim zebraniu praw także Przyłuski.

Nad brakiem recepcji prawa rzymskiego i ogólniejszej teorii prawa polskiego ubolewał także Januszowski, pisząc, że życzy Polsce dobrych jurystów, „coby prawa polskie także *publice* traktowali i uczyli i komentowali jako prawa insze. A stąd i z tych fundamentów łacno by już praktyka potem iść mogła dobra, pewna i nieomylna"[215]. Jego zebranie praw i statutów koronnych, począwszy od króla Kazimierza Wielkiego przez wszystkie sejmy, które przygotował i ogłosił dla pożytku powszechnego, miało być przysługą wyświadczaną ojczyźnie, Koronie i królowi[216]. Idąc za tymi autorami, którzy uznawali prawo za jedną z podstaw ładu rzeczypospolitej, Januszowski głosił, że w każdej rzeczypospolitej, choćby jeszcze niedoskonałej, nie ma nic pożyteczniejszego, nic potrzebniejszego niż prawa; „Jako bowiem ciałem dusza rządzi, tak każda R.P. prawem stoi", może się obejść bez murów, ale nie bez prawa[217].

W państwie złożonym z trzech stanów sejmujących, mającym formę ustroju mieszanego kluczowe stawało się związanie prawem władzy i godności każdego ze stanów, tak by żaden z nich nie przyczyniał się do wyrodnienia ustroju. Zgodne współdziałanie części biorących udział w rządzeniu rzecząpospolitą: króla, senatu i narodu zapewniać miało trwałość i szczęśliwość organizmu politycznego, niezgoda zaś i rozerwanie tego ciała czyniło je bardziej nieszczęśliwym od innych. Ustrój mieszany również był narażony na niebezpieczeństwo, bo wymagał stałej harmonii i współdziałania wszystkich jego części kierujących się troską o dobro wspólne, a nie własnym interesem. Jak trudno było te interesy stanów uzgodnić,

---

ski, *Rozprawa Jana Zamoyskiego o senacie rzymskim. Tekst łaciński, przekład oraz komentarz historyczno-prawny*, oprac. M. Kuryłowicz, W. Witkowski, Lublin 1997, s. 287.

[214] S. Estreicher, *Kultura prawnicza w Polsce*, s. 55. „Już w połowie XVI wieku pojawia się w Polsce typ pieniacza politycznego, tak często zastępujący typ męża stanu wykształconego na prawie publicznym, pojętym po rzymsku: *quod ad statum rei Romanae spectat*", *tamże*.

[215] J. Januszowski, *Wywód i obmowa...*, s. 16. Usiłowania skodyfikowania prawa polskiego podjęte na początku XVI wieku napotkały znaczne trudności (choćby próba kodyfikacji Przyłuskiego). Pod koniec XVI wieku taką próbę podjęli dwaj autorzy, Sarnicki i Januszowski, przygotowując przy okazji szereg broszur poświęconych tej kwestii, czego przykładem jest *Wywód* Januszowskiego. Januszowski ogłosił swój projekt w 1600 roku, przerabiając go dwukrotnie, przed rokiem 1602 i w roku 1609.

[216] *Tamże*, s. 12.

[217] *Tamże*, s. 17.

miało się w Polsce pokazać w czasie rokoszu Zebrzydowskiego. Dlatego Goślicki w oparciu tego ustroju na prawie, które nie pozwalałoby na prywatę stanów, widział jedyną – może poza obyczajami – ostoję[218]. Przedstawiany przez niego senator, ów „moderator rzeczypospolitej" (*reipublicae moderator*[219]), miał w życiu publicznym stać na straży praw, a w życiu prywatnym miał przestrzegać prawa i ustaw tak jak inni obywatele i umiarkowanie korzystać ze swojej wolności, miał więc stosować się do wymogów cnoty sprawiedliwości. Zasada praworządności wymagała jednak uściślenia, już nie jako norma spajająca cały ład prawny, ale jako zasada odnosząca się do ładu instytucjonalnego, do charakteru prawa oraz do konkretnych zasad instytucjonalno-prawnych (na tym poziomie zasad rozważana była przede wszystkim równość wobec prawa).

Uznanie zasady rządów prawa za podstawę i ostoję dobrze urządzonego ładu politycznego rzeczypospolitej, za jej „spoidło"[220], łączy namysł polskich autorów i wypracowywaną przez nich teorię polityczną z klasyczną tradycją republikańską, będącą zresztą źródłem, z którego świadomie czerpią. Rządy prawa miały być i gwarancją wolności, jak przekonywał Orzechowski, i gwarancją ładu, tego, że cel rzeczypospolitej, jej dobro, będzie realizowany, jak dowodził Frycz Modrzewski. Być może u niego ta zasada znalazła najpełniejsze rozwinięcie i zastosowanie w jego emendacyjnej teorii politycznej. „Kiedy zaś już dokona się tego, co dotyczy ustanowienia i poprawienia praw – głosił – wtedy trzeba mocno zastrzec, że nic, nawet rozkaz władcy, nie może mieć znaczenia wbrew prawu. Bo to pewne, że rzeczp. ma rządzić nie wola władcy, ale nakazy prawa. Albowiem pogląd głoszący, jakoby władca mógł czynić coś wbrew prawom, to narzędzie tyranii"[221]. Ale prawo równie mocno jak rządzącymi miało kierować rządzonymi, cóż bowiem za pożytek z takiego prawa i zasad sprawiedliwości, których wymogi są lekceważone albo gdy nie dopełnia się powinności, jakie z nich wynikają: „Ponieważ zaś dobro RP. zależy nie tylko od tego, czy ci, którzy rządzą, spełniają swoje powinności, lecz także – czy je spełniają rządzeni, przeto mają i oni również pilnie i z dobrą wiarą czynić, co do nich należy"[222]. Zasadnicza różnica między podejściem Orzechowskiego a podejściem Frycza Modrzewskiego, na którą tutaj raz jeszcze należy zwrócić uwagę, polega na tym, że o ile pierwszy domaga się zagwarantowania praw ustanowionych przez przodków, które pojmuje jako gwarancję wolności, widząc w rządach prawa zaporę przeciwko tyranii i zabezpieczenie uprawnień warstwy rządzącej, o tyle drugi chce prawa istniejące i odziedziczone po przodkach ulepszyć bądź zmienić, jeżeli nie spełniają swojego celu, jeżeli są sprzeczne z wymogami sprawiedliwości. Dla Frycza Modrzewskiego więc rządy prawa to rządy prawa dobrego i sprawiedliwego,

[218] L. G. Goslicius, *De optimo senatore...*, s. 1.

[219] *Tamże*, s. 290. W polskim tłumaczeniu to określenie zostało niesłusznie zastąpione słowami „doskonały senator" (W. G. Goślicki, *O senatorze doskonałym...*, s. 539).

[220] A. Wolan, *De libertate...*, XV.1, s. 231.

[221] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, II.21, s. 300.

[222] *Tamże*, I.22, s. 193.

chciałby on przez prawo ludzi ulepszyć albo przynajmniej ograniczyć zło, które się zagnieździło w stosunkach społecznych czy do którego istniejące obyczaje lub prawa stanowią zachętę. Zarówno u niego, jak i u Goślickiego, Petrycego i Skargi można dostrzec kierunek myślenia obecny w republikańskiej teorii Machiavellego, zgodnie z którym prawo powinno mieć silny walor wychowawczy, ma być zachętą do cnoty, ma niejako podnosić na wyższy poziom moralny. Frycz Modrzewski proponował więc cały szereg reform wiążących się i z ulepszeniem obyczajów, i ze zmianą praw, które uważał za niesprawiedliwe. Miał na względzie cel wybitnie praktyczny, chciał, by jego teoria znalazła zastosowanie w Rzeczypospolitej, ją miał na myśli, pisząc swoje dzieło i nie wahał się posunąć aż do utopii i idealizacji ustroju społeczno-politycznego, który rysował się na kartach jego dzieła. Pochylający się nad rządem polskim w XVIII wieku Jan Jakub Rousseau zauważył, że „dość łatwą jest rzeczą ustanowić lepsze prawa, ale nie jest rzeczą możliwą ustanowić takie, których nie nadużyłyby ludzkie namiętności, tak jak dawnych praw nadużywały. Przewidzieć i zważyć tych wszystkich przyszłych nadużyć nie potrafiłby może nawet najwytrawniejszy mąż stanu. Postawić prawo ponad ludźmi, to problem w polityce, który porównuję z problemem kwadratury koła w geometrii. Rozwiążcie ten problem, a rząd na takim rozwiązaniu oparty będzie dobry i bez wad"[223].

Frycz Modrzewski, a po nim Rousseau uznawali, że tylko ten rząd będzie dobry i trwały, w którym prawo będzie rządzić sercami obywateli; pozostawało jednak do rozstrzygnięcia pytanie, jak to osiągnąć, kto ma prawo stanowić, kto i jak ma dbać o to, by je w sercach obywateli zaszczepić, a nie tylko w umysłach jako przedmiot kalkulacji, jakie urządzenia wychowawcze, ustrojowe przyjąć, by prawo zwyciężało nad namiętnościami. Jeżeli odpowiedzią na te pytania była republika, to przykłady historyczne przeczyły temu, by była to odpowiedź wystarczająca i Frycz Modrzewski był tego świadom; jak później Rousseau, szukał on rozwiązania nie w zasadzie demokratycznej, nie w woli ludu jako źródle norm, lecz w mądrości prawodawcy, który by nie tylko prawa ustanowił, ale i umiał je zaszczepić w sercach obywateli. Określając cel prawodawcy, autor *Poprawy* uznawał, że pierwszą jego troską musi być kierowanie się wymogami uczciwości i wzgląd na wspólną korzyść członków rzeczypospolitej. To samo, od Platona idące rozwiązanie znajdujemy przecież i u Goślickiego, który roli prawodawcy w rzeczypospolitej poświęca sporo uwagi. Być może w tym kierunku ewoluowała tradycja republikańska i tu najmocniej ujawniała się zasadnicza różnica między republikańską teorią polityczną wypracowywaną w Polsce przez takich autorów, jak Frycz czy Goślicki, a dyskursem republikańskim angażujących obywateli Rzeczypospolitej, beneficjentów republikańskiej wolności, którzy sami, bez pomocy i udziału jakiegoś prawodawcy, kimkolwiek miałby on być, chcieli mieć decydujący głos w kwestii prawa i wolności. O ile więc w republikańskim dyskursie filozoficznym prawo i rządy prawa były pojmowane nie tylko

[223] J. J. Rousseau, *Uwagi nad rządem Polski*, przeł. i oprac. M. Starzewski, Kraków 1924, s. 5.

w związku z wolnością, lecz nade wszystko w związku z ładem i dobrem rzeczypospolitej jako takiej, o tyle w praktycznym dyskursie republikańskim, który toczył się na sejmach i sejmikach, podczas rokoszu i wolnej elekcji króla, nie próbowano ogarnąć całości zagadnień związanych z funkcjonowaniem dobrze urządzonej, praworządnej rzeczypospolitej, z tymi jej podstawami, które miałyby gwarantować długie i pomyślne trwanie, choć tam także wypowiadano się w imieniu Rzeczypospolitej i jej dobra i przynajmniej werbalnie odwoływano się do idei republikańskich, łącząc wolność z prawem i ładem[224], protestując bądź przeciwko domniemanemu zagrożeniu tyranią ze strony króla, bądź przeciwko rozwiązaniom, które, jak sądzono, ograniczałyby nadmiernie wolność (w XVII wieku za takie zagrożenie zostanie uznana zasada większości, w której miejsce funkcjonować będzie zasada jednomyślności)[225].

Poczynione ustalenia co do rozumienia sprawiedliwości oraz prawa, jego źródeł i związków z normami moralnymi i obyczajowymi pozwalają przejść do zagadnienia fundamentalnego dla całej klasycznej tradycji republikańskiej – relacji między prawem a wolnością, a w szerszym ujęciu między prawem, rozumem, wolnością i cnotą, podejmowanego szeroko także w Polsce. Prawo w rzeczypospolitej, zgodnie z ustaleniem Cycerona głoszącego, że stajemy się niewolnikami prawa, abyśmy mogli cieszyć się wolnością, było uznawane za podstawę ładu gwarantującego wolność. 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 tezy formułowane przez autorów republikańskich mogłyby potwierdzać. Temu związkowi poświęcona jest *Mowa do szlachty polskiej* Orzechowskiego. Forma wypowiedzi skierowanej do konkretnych odbiorców, odnosząca się do konkretnych rozwiązań ustrojowych nie pozwala na to, by namysł teoretyczny w niej zawarty miał charakter normatywny. Odwołuję się do niej jednak dlatego, że bardzo

---

[224] Autor broszury zatytułowanej *Gdyżechmy przyszli na ten nieszczęsny wiek* z czasów pierwszego bezkrólewia za wielkie szczęście uważa elekcję, bo dzięki niej „nasze wolności, swobody a prawa nasze odnowiemy, w nich się odrodzimy i onych skosztujemy, jako wielkie i zacne są z przodków naszych, które krwią szlachecką swą kupiwszy, do rąk nam podali i zwierzyli, wielkie szczęście nasze i w tym, że ponowiwszy wszystkich wolności, praw, swobód naszych, pokażemy się wszytkiemu światu, żechmy z przejrzenia Bożego daleko różni od wszystkich narodów i tym bogacichmy, że pod tym czasem razem wszyscy w tak możnej a bogatej Koronie jesteśmy królami". Dodawał zarazem, że na przeszkodzie tej wolności stoi prywata i „niecnota", a największą nadzieję na trwanie Rzeczypospolitej i jej wolności pokładać należy w tym, że znajdzie się w niej jeszcze *„bonus civis patriae* taki", *Gdyżechmy przyszli na ten nieszczęsny wiek*, [w:] *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, s. 147-148. Głos ten jest dowodem na to, że jeszcze w XVI wieku między tymi dwoma dyskursami nie ma wyraźnej przepaści, że dyskurs teoretyczny przekłada się na postulaty praktyczne formułowane przez przedstawicieli szlachty.

[225] Już w XVI wieku, kiedy Frycz Modrzewski próbował przebić się do opinii publicznej ze swoim dziełem *O poprawie...*, widać było, że tych dwóch dyskursów nie sposób będzie uzgodnić. Silny jeszcze na samym początku XVII wieku filozoficzny dyskurs republikański będzie z czasem ulegał osłabieniu i przewadze dyskursu praktycznego.

dobrze ukazuje to podejście, również kojarzone z republikańskim, które zatrzymuje się na empirycznym tu i teraz, które wyrasta z oglądu istniejącego stanu rzeczy i ów stan chce utrzymać. Mowa skierowana do szlachty traktuje o wolności szlacheckiej, której źródłem są prawa, ustanowione i przekazane przez przodków (przynajmniej taki jest zabieg Orzechowskiego, by wskazać na trwałość owych praw, ustanowionych mądrością i roztropnością nie na szkodę czyjąś, lecz dla zachowania wolności i w oparciu o poczucie sprawiedliwości), mające stać na straży sprawiedliwości i słuszności, skoro za ich pomocą wprowadza się „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"[226]. W przekonaniu Orzechowskiego nieudolność praw we Francji, Danii, Niemczech, Czechach, Anglii, Hiszpanii i Włoszech przyczyniała się do przewrotów i utraty wolności. Na przykład w Anglii za naruszenie fundamentalnych praw uznał stracenie biskupa Rochester Jana Fishera i Tomasza More'a. Stawiając prawa ponad monarchą, uznając, że prawa są ważniejsze i bardziej święte niż król, są bowiem o wiele szlachetniejsze i lepsze niż władca, Orzechowski zwracał się do króla słowami: „Prawo jest panem w królestwie wolnym"[227]. Z poddania się własnym prawom wynikać miało to, co w rzeczypospolitej najlepsze, ład gwarantujący wolność kojarzoną z prawami wolnych obywateli-szlachty, ale już nie z wymogami etycznymi, na które uwagę zwracali inni autorzy z Fryczem Modrzewskim i Goślickim na czele.

Prawo więc, nie człowiek, miało rozkazywać w wolnej rzeczypospolitej, rozstrzygać o władzy i godności każdego urzędu. Wyrażała się w tym stanowisku idea całkowitego podporządkowania króla prawu. Rządzenie wedle praw i wolności przez władców chrześcijańskich uznał za podstawę ładu Rzeczypospolitej anonimowy senator, pisząc w 1569 roku o specyfice porządku, jaki się wykształcił w Polsce[228]. Jeśli wolna rzeczpospolita jest przeciwieństwem tyranii, to prawo w niej stać musi zawsze wyżej niż władca[229]. Za mądry naród uznał Wolan ten, który zagwarantował sobie pokój królestwa i powszechną wolność, ograniczając zarówno swojego pana, jak i wszystkich poddanych prawem, które panuje nad wszystkimi nie z czyjegoś upodobania, lecz z woli tych, którzy mu podlegają[230]. W tym miejscu obydwaj autorzy są zgodni; postawienie nad wszystkimi prawa i ustalenie, że źródłem prawa jest wola tych, którzy mu podlegają, oraz że prawo ma zawsze na względzie pożytek wszystkich, może być uznane za ostoję wolności rzeczypospolitej. Ozdobą wolności miało być w rzeczypospolitej także to, że królowie się w niej nie rodzą, lecz wspólną uchwałą obywateli (szlachty) są ustanawiani, czyli wolna elekcja[231].

---

[226] *Tamże*, s. 100.

[227] S. Orzechowski, *Fidelis subditus...*, s. 11.

[228] [anonim Senator], *Deliberacye o królu, panach...*, s. 112-113.

[229] *Tamże*, s. 115.

[230] A. Wolan, *De libertate...*, s. 139.

[231] *Tamże*, s. 141. [anonim Senator], *Deliberacye o królu, panach...*, s. 114.

Inaczej związek prawa i wolności postrzegany był przez tych, którzy tak jak Andrzej Wolan traktowali nie tyle o tzw. prawach wolnościowych, ile o prawie jako zbiorze norm, które zachęcając do właściwego postępowania, stają się „najlepszymi stróżami wolności pospolitej"[232]. Przeciwstawiona swawoli wolność, będąca „wędzidłem rozumu", miała powściągać „wszytkie nieporządne i od prawdziwej drogi cnoty błądzące popędliwości". 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"[233]. 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 szkodzą[234]. Prawa miały więc być dobrze ustanowione, aby strzec wolności i zabezpieczać przed swawolą, miały formować charakter obywateli, prowadząc ich ku dobrej powinności i przestrzeganiu wymogów cnoty. Ujęcie to wykracza poza republikańską koncepcję wolności jako braku dominacji, tutaj pojęcie dominacji trzeba by bowiem rozciągnąć już nie tylko na to, co z zewnątrz może nas ograniczać i przymuszać, ale i na to, co wewnątrz, na wady i słabości, uleganie pokusom i namiętnościom. Takie ujmowanie wolności odsyła do chrześcijańskiego jej rozumienia jako dążenia do dobra; republikańskie jest z pewnością przypisanie prawom roli poniekąd wychowawczej, uznanie, że mają one kierować ludzkim postępowaniem tak, by przymuszać do tego, co sprawiedliwe i uczciwe, czyli zgodne z wymaganiami cnoty moralnej. Powaga prawa staje się najważniejsza dla „zatrzymania dobra w rzeczypospolitej i wolności ludzkiej"[235], ta druga jednak nie może się ostać bez tego pierwszego, bez dobra. Wydaje się, że i na tym poziomie można pojmować wolność jako brak dominacji, tam bowiem, gdzie prawo jest powszechnie przestrzegane, gdzie nie narusza się własności prywatnej, gdzie nie czyni się zła, lecz dobro, tam zarazem chroniona jest wolność, każda bowiem krzywda wyrządzona drugiemu może być traktowana jako poddanie go czyjejś dominacji, a tym samym ograniczenie wolności. Gdy więc postulat idzie ku temu, by prawo zaszczepić nie tylko w umysłach, ale i w sercach obywateli, by zasady sprawiedliwości, uczciwości czy słuszności były powszechnie przestrzegane, to zarazem można go uznać za postulat wolności członków wspólnoty politycznej.

Właściwy związek wolności i prawa miał być realizowany w ustroju mieszanym, gdzie wszyscy, także monarcha, podlegają prawom, gdzie „samo prawo królem jest nad ludźmi, a nie ludzie są praw tyranowie"[236]. Realizacja tej zasady wyróżniać miała ład rzeczypospolitej i gwarantować jej członkom wolność od dominacji, przymusu i arbitralnej woli. Ideał ten mógł być jednak spełniony tam, gdzie obowiązywałaby bezwzględna równość wobec prawa, gdzie pochodzenie

[232] A. Wolan, *De libertate...*, s. 148-149.
[233] *Tamże*, s. 149.
[234] *Tamże*, s. 91.
[235] *Tamże*, s. 149.
[236] *Tamże*, s. 97.

społeczne nie decydowałoby o tym, że podlega się takiemu, a nie innemu prawu. O realizacji tej zasady w Rzeczypospolitej XVI wieku nie mogło być mowy i w tym twórcy republikańskiej teorii politycznej upatrywali zagrożenie dla dalszego trwania ładu. Jeśli o wolności w Rzeczypospolitej nie można było mówić inaczej, jak o wolności szlacheckiej, to na tej już tylko warstwie spoczywał ciężar troski o ład, który stworzyła. Świadom był tego i Wolan, twierdząc, że „w którejkolwiek rzeczypospolitej wszystkim obywatelom jednoż prawo i zarównie służy, ci sami słusznie mogą być nazwani wolnymi. Ale jeśli inni mają nad inszemi niejakie przodkowanie, że nie bojąc się żadnej grozy ani prawa, podlejszych ukrzywdzić i uciążyć mogą, oni słusznie pany, a ci niewolnicy nazywani być mogą"[237]. Nie o zrównanie stanów szło mu, lecz o dopełnienie poprzez ustawy wymogów sprawiedliwości (arytmetycznej) i słuszności.

Problematyczne, szczególnie pod koniec XVI wieku, stawało się utrzymanie pewnego holistycznego podejścia do wspólnoty politycznej i obowiązków wobec niej, zaczęto bowiem przeciwstawiać jednostkę władzy, czyli rządowi, uznając, że podległość władzy jest dobrowolna, wynika z umowy w myśl tezy Zamoyskiego, że „Wybieramy króla każdy osobiście, nikt też u nas żadnego rządu nie uznaje, jeżeli mu się dobrowolnie nie poddał"[238]. Wielu pisarzy politycznych świadomych zagrożeń wpisanych w ład rzeczypospolitej opartej na ustroju mieszanym podjęło trud określenia istoty i granic wolności, wynosząc szesnastowieczne rozważania polityczne na prawdziwe wyżyny, proponując rozstrzygnięcia śmiałe, idące niekiedy wbrew potocznym mniemaniom i głęboko osadzone w tradycji myśli politycznej, w tym nade wszystko w klasycznej tradycji republikańskiej. Ustalenia te, których zapowiedzią jest analizowany wyżej związek prawa i wolności, przynoszą, jak się przekonamy, wiele ważnych rozstrzygnięć, które znajdą swoje dopełnienie w rozważaniach na temat ładu moralnego (cnoty i obyczaju), obywatelskości i wychowania analizowanych w rozdziale następnym.

---

[237] *Tamże*, s. 107, 111.

[238] *Mowa Jana Zamoyskiego wygłoszona na sejmie elekcyjnym 1575 r.*, [w:] *Wybór mów staropolskich świeckich...*, s. 75. Warto ten fragment mowy Zamoyskiego przytoczyć w całości, jako że uchwycona została w nim istota szlacheckiej wolności: „Wolność nasza na trzech głównych opiera się zasadach, a tak są nam właściwe, że je tylko u nas znaleźć można. Inne ludy, podziwiając je, albo je w części sobie przyswajają, albo je pod niebiosa wynoszą. Naprzód wybieramy królów każdy osobiście, nikt też u nas żadnego rządu nie uznaje, jeżeli mu się sam dobrowolnie nie poddał, a przynajmniej nie głosował, kiedy większość innego króla wybrała. Nad poddanymi naszymi bez żadnej apelacji mamy nie tylko moc zupełną, ale nawet prawo życia i śmierci; przeciwnie sami tak jesteśmy wolni, że ani król, ani żaden urzędnik żadnej nad nami mocy nie mają, tylko tę, jakośmy im sami nad sobą wedle ustaw publicznych nadali. To też nikogo z nas król ani honoru, ani majątku, ani życia pozbawić, ani więzić nie może, dopóki kto prawnie przekonany i potępiony nie zostanie. Zob. też: R. Hejdensztejn, *Dzieje Polski od śmierci Zygmunta Augusta do roku 1594. Ksiąg XII*, przeł. M. Gliszczyński, t. 1, Petersburg 1857, s. 215.

4. Paradygmat wolności

Analizę rozważań poświęconych wolności, uznawanej za jedną z kluczowych kategorii republikańskiej teorii politycznej, poprzedziłam rozpatrzeniem trzech innych pojęć: rzeczypospolitej jako określonego ładu politycznego, relacji wspólnoty i jednostki oraz sprawiedliwości i prawa, uznając, że pojęcie wolności nie wyprzedza wspólnotowego ładu politycznego, jak będą zakładać teorie liberalne, lecz jest pochodną owego ładu, wolność bowiem może być realizowana tylko w jego obrębie. W tym sensie wolność jest pewnym osiągnięciem ładu prawno-instytucjonalnego, a zarazem pewnym postulatem normatywnym. Tutaj skupiam się na tym drugim znaczeniu, pozostawiając do następnego rozdziału rozważenie sensu znaczenia pierwszego. 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, na którą składało się bądź to stanowisko religijne autora, bądź szczególna grupa odbiorców, do której się zwracał, bądź wreszcie argumenty filozoficzne, jakimi się posługiwał, i autorytety, do których się odnosił. Dyskursu tego nie ograniczałabym jednak wyłącznie do aktualnej debaty toczącej się w określonym momencie historycznym, do publicystyki. Nie umniejszając ich znaczenia, chciałabym wskazać także na pewien moment teoretyczny, trwały, który z tych różnorakich rozstrzygnięć da się wyprowadzić, czyli na pewną republikańską teorię wolności wyrastającą z polskiego kontekstu, ale posługującą się pojęciami i schematami rozumowania wypracowanymi przez klasyczną tradycję republikańską.

Dla obywateli Rzeczypospolitej XVI wieku, czyli dla warstw wyższych posiadających prawa polityczne, wolność była jedną z centralnych wartości politycznych, łączoną najczęściej, jak pokazują dokumenty sejmikowe, instrukcje i lauda, z prawami i swobodami, czyli pewnym zespołem uprawnień czy też przywilejów przysługujących szlachcie, takich jak wolność słowa, wyznania, wolność majątkowa, podatkowa czy równość wobec prawa[239]. Rozwiązania ustrojowe wprowadzone w XVI wieku dodawały dwa kluczowe dla określenia istoty wolności w jej praktycznym funkcjonowaniu rozstrzygnięcia prawne: udział we władzy prawodawczej i przyjmowanie wszelkich praw za zgodą szlachty (konstytucja Nihil novi) oraz zasadę elekcji *viritim* rozumianą jako fundament wolności każdego obywatela, bo każdego obywatela dopuszczającą do wyboru króla. Potoczne używanie tego terminu sugeruje, że pojęcie wolności nie było zastrzeżone dla jednego stanu, obok takich określeń, jak „wolności Rzeczypospolitej", „wolności szlacheckie", pojawiały się takie sformułowania, jak wolności miast czy ogólniej „wolności

[239] E. Opaliński, *Kultura polityczna*..., s. 80.

wszystkich stanów", co dobrze pokazuje cytowana przez Opalińskiego instrukcja lidzka na sejm z 30 lipca 1596 roku stwierdzająca: „każdy stan w jego wolnościach i prawach Król JMć według przysięgi swej zachować i zostawić ma"[240]. Autor ten zauważa zarazem, że dokumenty źródłowe wskazują, iż Rzeczpospolitą Obojga Narodów uważano za wolną, czyli taką, w której obywatele-szlachta posiadają prawa polityczne[241], co zawężałoby desygnat wolności tylko do tych, którzy posiadali prawa obywatelskie wbrew wymienianych wyżej określeniom odnoszącym się do innych warstw społecznych. A jeśli faktycznie idzie o wolność obywatelską, jak w *Mowie do szlachty* Orzechowskiego, to trzeba zauważyć, że zgodnie z ujęciem republikańskim wolność ta była możliwa dzięki temu, że Rzeczpospolita była wolnym państwem, czyli nie podlegała niczyjej zależności, żadnemu zewnętrznemu zwierzchnikowi, kierowała się własną wolą, w której kształtowaniu udział mieli obywatele. Zwrócił na to uwagę senator anonim, autor tekstu z 1569 roku wnoszącego przyczynek do literatury „emendacyjnej", pisząc, że obok wolności, jaką cieszą się jej 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"[242], źródła tej wolności upatrując w wyzwoleniu monarchów polskich spod zależności cesarskiej Ottona, który w Gnieźnie koronował Bolesława Chrobrego. Szlachta oczywiście podkreślała aspekt prawno-wolnościowy, dostrzegając, że tym różni się Rzeczpospolita od innych niezależnych wspólnot politycznych w Europie, iż udział obywateli we władzy jest w niej największy. Wiązało się to z przekonaniem o wyższości systemu politycznego w Polsce w porównaniu czy to z angielskim, czy 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 parlamentaryzmie[243]. 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.

Niemal wszyscy badacze dziejów i myśli politycznej I Rzeczypospolitej podkreślają, że w wieku XVI narodziła się polska tradycja wolności, rozwijana w niepodległym państwie aż do schyłku XVIII wieku. Stało się to wraz z okrzepnięciem wolnościowego ustroju mieszanego Rzeczypospolitej, wraz z utrwaleniem konstytucyjnych gwarancji wolności, jakimi cieszyła się warstwa wyższa[244]. Wolność,

---

[240] Cyt. za: *tamże*, s. 81.

[241] *Tamże*, s. 84.

[242] [anonim Senator], *Deliberacye o królu, panach...*, s. 116.

[243] Por.: *Mowa starosty Andrzeja Pierzchlińskiego na średzkim sejmiku relacyjnym z 15 czerwca 1615 r.*, cyt. za: E. Opaliński, *Kultura polityczna...*, s. 85.

[244] Por.: A. Grześkowiak-Krwawicz, *Anti-Monarchism in Polish Republicanism in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, [w:] *Republicanism: A Shared European Heritage*, eds. H. van Gelderen, Q. Skinner, vol. 1, Cambridge 2002, s. 45; J. Urwanowicz, *Ideologia*

można by rzec, stała się jedną z konstytutywnych zasad ładu Rzeczypospolitej, którego najlepszy wzorzec widziano w republice rzymskiej. Podczas gdy w innych krajach Europy postępowała centralizacja i zwycięstwo tendencji absolutystycznych, w Polsce zwyciężyła *regina libertas*. Kształtowana w XVI wieku polska tradycja myślenia o wolności czerpała z najlepszych wzorców antycznych, odwoływała się do antycznej tradycji republikańskiej i w pojmowaniu wolności była z nią związana równie ściśle, jak w przypadku omawianej wcześniej kategorii rzeczypospolitej[245]. Wbrew niektórym ujęciom[246] wolność nie była głównym przedmiotem rozważań autorów najważniejszych traktatów politycznych XVI stulecia, a jeśli pojawiała się w tytułach dzieł poszczególnych autorów (np. Górnickiego *Droga do zupełnej wolności*, Wolana *O wolności Rzeczypospolitej albo Ślacheckiej* czy Warszewickiego *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. W powszechnym rozumieniu, które nieobce było także wielu ówczesnym publicystom, wolność była utożsamiana z uprawnieniami warstwy rządzącej, czyli szlachty. Pojęcie to odnosiło się więc do wolności i przywilejów ugruntowanych konstytucją Nihil novi i zasadą wolnej elekcji oraz gwarancją tolerancji religijnej, dopełnionych zasadą równości wewnątrzstanowej. Był to „zespół uprawnień, który nie tylko gwarantował przywileje jednego stanu w narodzie, ale stwarzał podstawy ustroju Rzeczypospolitej i dawał temu stanowi udział, z czasem dominujący, w rządach państwem"[247]. W *votum* z sejmu 1605 roku kanclerz Jan Zamoyski uznał, że *„Fundamentum nostrae Reipublicae libertas est"*, dodając: „jako ryba bez wody być nie może, tak szlachcic polski bez wolności"[248]. To opisowe i jurydyczne rozumienie wolności, wolność jako kategoria prawnoustrojowa, nie jest głównym przedmiotem prezentowanej tu analizy, raczej interesuje mnie namysł teoretyczny nad podstawami, źródłami i istotą wolności rozwijany w mniejszym lub większym związku

---

a działalność polityczna szlachty w czasach Zygmunta III. Wokół wartości ustrojowych, [w:] *Między monarchią a demokracją...*, s. 174.

[245] Na przydatność teorii republikańskich do badania myśli politycznej I Rzeczypospolitej wskazała jako pierwsza Anna Grześkowiak-Krwawicz w pracach: *Quentin Skinner i teoria wolności republikańskiej*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 2000, t. 45, s. 173-174 oraz *Regina libertas...*, s. 22-26.

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

[247] Taż, *Regina libertas...*, s. 21.

[248] *Votum Jmci pana Zamoyskiego, hetmana i kanclerza koronnego, na sejmie warszawskim, w r. 1605*, [w:] *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego, 1606-1608*, wyd. J. Czubek, Kraków 1918, t. 2, s. 94. Podobnie w XVIII wieku zasada prymatu wolności wydawała się niepodważalna, co dobrze oddawało twierdzenie Samuela Wysockiego: „Na wolności, wszystkich swobody, szczęście i życie zawisło", tenże, *Orator polonus*, Warszawa 1740, s. 89.

z aktualnym kontekstem politycznym Rzeczypospolitej i pozostający w ścisłym związku z klasyczną tradycją republikańską. Zależy mi więc na pokazaniu republikańskiej idei wolności wyrastającej z refleksji nad podstawami dobrze urządzonego ładu rzeczypospolitej, która znalazła w Polsce swoich orędowników wśród najważniejszych teoretyków politycznych XVI wieku, choć jej zapowiedzi można dostrzec już w wieku XV, choćby w wypowiedziach Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica, który punktem wyjścia rozważań nad istotą i granicami władzy czynił godność człowieka wypływającą z jego niejako przyrodzonej wolności, z możności kierowania się własną wolą, która wyznacza granice podległości drugiemu człowiekowi.

W wypowiedziach na sejmach, w rozlicznych mowach odniesienie do wolności umiłowanej przez naród polski pojawia się przez cały wiek XVI. Na przykład biskup płocki Wojciech Baranowski stwierdzał w 1592 roku: „Naród Polski miłuje wolność swą i bez niej być nie może". Jeszcze ciekawsza jest dalsza część tej wypowiedzi: „[naród polski] miłuje WKMć, o którego bezpieczeństwo trwoży się za postępkiem pogardzania (jako mienią) praw swoich, których ważność zawsze wielka bywała. Z tegoż tedy jednego fundamentu rozruchy i niezgody pochodzą, albowiem jest takowa nasza Rzplita w której nie każdy z osobna, albo większa część jej wedle swej woli i upodobania rządzi się i sprawuje, ale w której samo prawo panuje; każdy z nas na tym polegać ma i wedle niego sprawy stosować, które sprawiedliwe, przychylając się do natury i zwyczaju ojczyzny, nie dla czyjej tylko prywaty, ale dla wszystkich pożytków postanowiono; bo gdzieby niesprawiedliwość w sobie miało, nie mogłoby być nazwane prawem, ale sidłem i chytrością"[249]. W tej jednej wypowiedzi, nie pochodzącej nawet od pisarza politycznego, zawarte zostały prawie wszystkie elementy teorii politycznej będącej podbudową ustroju Rzeczypospolitej[250]. Nie brak też pewnej megalomanii odzwierciedlającej

[249] *Diariusz Sejmu 1592 r.*, [w:] *Diariusze i akta sejmowe r. 1591-1592*, wyd. E. Barwiński, Kraków 1911, s. 357, *Scriptores Rerum Polonicarum*, t. 21.

[250] Inną sprawą jest ocena „złotej wolności szlacheckiej" podjęta przez następne pokolenia, w szczególności po upadku Rzeczypospolitej. Przeważają tu opinie negatywne i krytyczne, formułowane z perspektywy upadku państwa, wynikające z przekonania, że wolność ta stała się z czasem zaprzeczeniem ładu, prowadziła bowiem do jego podważenia i osłabienia. Na przykład Michał Bobrzyński uznał, że „złota wolność pozwalała się usuwać od obowiązku wobec ojczyzny, od wojska i od podatków, a resztki skarbu publicznego obdzierać", M. Bobrzyński, *Dzieje Polski w zarysie*. Z punktu widzenia tradycji republikańskiej nie byłaby to wolność, lecz zepsucie, swawola. Wielu szesnastowiecznych autorów było świadomych tego zagrożenia, które w języku angielskim określano mianem korupcji, niedającej się pogodzić z wolnością, przestrzegali przed nim i wyjaśniali istotę wolności. Te rozważania, a nie praktyka korzystania z wolności interesują mnie najbardziej. Tu bowiem najbardziej ujawnia się zrąb republikańskiego myślenia o wolności, odmiennego od późniejszej koncepcji liberalnej, pozwalającego łączyć wolność ze służbą publiczną i wymogami moralnymi. (Władysław Czapliński stwierdził, że „Co rozsądniejsi też pisarze staropolscy pojmowali wolność należycie", wymieniając Andrzeja Wolana i Piotra Skargę, W. Czapliński, *Wolność w oczach dawnych Polaków*, „Znak" 1981, R. 33, nr 7, s. 896. Autor jednak nie wyjaśniał, na czym polegała rozbieżność między tym właściwym rozumieniem wolności a tym, jak w praktyce z niej korzystano). Zob. też: W. Bernacki, *Wolność w polskiej myśli politycznej*

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 ine narody chrześcijańskiej i pogańskie weseli i wynosi (...). Wolność i swoboda, która jest wszytkich dóbr najwyższe dobro, która tak wielka i zacna w Polszcze jest, że też inych narodów swobody z nią porównane nic innego nie są, jedno niewola nieznośna"[251].

Biorąc za punkt wyjścia rozróżnienie Benjamina Constanta, Andrzej Walicki wskazuje, że wolność w Rzeczypospolitej była wolnością starożytnych, a nie osobistą niezależnością[252]. Ta typologia nie wydaje się jednak prawidłowa w odniesieniu do Rzeczypospolitej XVI wieku, bo przecież np. Orzechowski 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 Philipa Pettita określeniem wolności jako braku dominacji, wykraczającym poza podział Constanta i Isaiaha Berlina[253]. 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»"[254], nie oddaje całego złożonego charakteru wolności wynikającego zarówno z rozwiązań prawnych, jak i namysłu teoretycznego ukształtowanego pod wpływem klasycznego republikanizmu i humanizmu, z bardzo silnymi w nim pojęciami klasycznymi, ale i z rodzącym się indywidualizmem, 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 wieku wymaga odwołania się do innych kategorii

---

XVI wieku, [w:] *Wartości polityczne*, red. J. M. Majchrowski, B. Stoczewska, Kraków 2010, s. 37-48.

[251] S. Orzechowski, *Contiones in maximo totius regni Poloniae*. Korzystam z tłumaczenia pt. *O wielkości a zacności wolności i swobód polskich oracyje obywatelów koronnych*, [w:] *Krótkie rzeczy potrzebnych z strony wolności, a swobód polskich zebranie przez tego który wszego dobrego życzy ojczyźnie swojej*, [w:] *Krzysztofa Warszewickiego i Anonima uwagi o wolności szlacheckiej*, red. E. Koehler, Kraków 2010, s. 34-35.

[252] A. Walicki, *Trzy patriotyzmy*, [w:] tenże, *Polskie zmagania z wolnością. Widziane z boku*, Kraków 2000, s. 230-232.

[253] B. Constant, *O wolności starożytnych i nowożytnych*, przeł. Z. Krosno, „Arka" 1992, nr 42, s. 73-84; I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, przeł. H. Bartoszewicz, [w:] tenże, *Cztery eseje o wolności*, Warszawa 1994.

[254] A. Walicki, *Trzy patriotyzmy*, s. 233.

filozofii politycznej, a także do pojęć i koncepcji wypracowanych przez klasyczną tradycję republikańską, odpowiedzi na pytanie o istotę „wolnościowego" ładu republikańskiego, którego urzeczywistnienie miało gwarantować wolność obywatelską i niezależność osoby (wolność jako brak dominacji), do przedstawianych wyżej związków prawa i wolności oraz wolności i cnoty.

Zbigniew Ogonowski uznał, że według współczesnej typologii zaproponowanej w szczególności przez Isaiaha Berlina, 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 monarchy oraz decydowaniu o sprawach państwa i sprawach lokalnych. Wolność negatywna, wiązana z zabezpieczeniem wolności osobistej, oznaczała z kolei, że obywatel nie musiał się obawiać ingerencji ze strony władzy ani w sferę prywatną, ani w sferę posiadania; „jakoż wolność ta, którą stosując dzisiejsze pojęcia, można by nazwać «negatywną», była w Rzeczypospolitej zabezpieczona prawem i wiedziano powszechnie, że jakakolwiek zmiana w tym zakresie nie mogłaby nastąpić bez wiedzy i zgody jej obywateli"[255]. Miały to oddawać słowa Polaka z dialogu Górnickiego *Rozmowa Polaka z Włochem*: „Wolność ja zowię (...), iż żyję jako chcę, nie mam nasię żadnej królewskiej ustawy, ani mnie król mój zniewolić, abo zubożyć nie może"[256]. Jednak Górnicki sformułowaniem tym posłużył się raczej, by pokazać, jak wolności rozumieć nie należy, takie jej pojmowanie oznaczało 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 wieku podjęta przez Ogonowskiego i szerzej przez niego nie uzasadniana nie pozwalają na wyjaśnienie paradygmatu wolności blisko związanego z klasyczną tradycją republikańską, choć wyrastającego na podbudowie prawno-ustrojowej, jaka się wówczas w Polsce wykształciła. Do analizy pojmowania wolności w Rzeczypospolitej trzeba zastosować ówczesne kategorie, idąc za niektórymi ustaleniami zaproponowanym i przez współczesnych badaczy podejmujących analizę dziedzictwa klasycznej tradycji republikańskiej[257].

---

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

[256] Ł. Górnicki, *Rozmowa Polaka z Włochem...*, s. 345.

[257] Zob. w szczególności prace przywoływane we *Wstępie*: P. Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford–New York 1997; tenże, *Freedom as Anti-Power*, „Ethics" 1996, Vol. 106, No. 3; Q. Skinner, *The Republican Ideal of Political Liberty* [w:] *Machaivelli and Republicanism*, eds. G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli, Cambridge–New York 1990; tenże, *Liberty before Liberalism*, Cambridge–New York 1998. Podobną interpretację podejmuje w swoich pracach Anna Grześkowiak-Krwawicz.

Philip Pettit zwrócił uwagę na filozoficzną iluzję, jakiej ulegli autorzy uznający, że istnieją tylko dwa rodzaje wolności: wolność pozytywna i wolność negatywna (ujęcie Berlina) albo wolność starożytnych i wolność nowożytnych (słynne ujęcie Constanta). Iluzja ta sprawiła, że zapomniana została republikańska tradycja wolności wyprzedzająca to rozróżnienie i pojmująca wolność nie jako brak ingerencji, lecz jako brak 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)[258]. O wolności można by więc mówić tylko w takiej sytuacji, w której tego rodzaju dominacja i tego typu relacja nie występuje i wystąpić nie może dzięki pewnym instytucjonalno-prawnym gwarancjom. 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 jaką owo uczestnictwo miało chronić. Jak argumentuje Hannah Pitkin, rzymski plebs domagał się nie tyle demokracji, ile ochrony, był zainteresowany nie udziałem we władzy publicznej, lecz osobistym bezpieczeństwem[259]. Istotą życia w wolności było więc nie tyle to, żeby rządzić, ile by nie być rządzonym, nie podlegać arbitralnej władzy. Takie ujęcie bliskie było także Machiavellemu, który zwracał uwagę, że nawet w ustroju mieszanym, w republice tylko pewna grupa obywateli faktycznie uczestniczy we władzy i tylko niewielka 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 niewolą[260]. 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 (*definig core*): „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"[261]. Można by więc skonstatować, że wolność, której szukamy w tradycji republikańskiej, jest wolnością, a nie bezpieczeństwem czy uczestnictwem, a zasadnicze jest dla niej przeciwstawienie *liber* i *servus*, człowieka wolnego i podległego. W tym sensie wolność byłaby zawsze wolnością *od*, a złota wolność szlachecka wpisywałby się w takie rozumienie wolności, oznaczała ona bowiem nie to, „że szlachcie wszystko wolno, lecz że władzy zwierzchniej nie wolno

[258] P. Pettit, *Republicanism...*, s. 22.

[259] H. Pitkin, *Are Freedom and Liberty Twins?*, „Political Theory" 1988, Vol. 16, No. 4, s. 534-535.

[260] P. Pettit, *Republicanism...*, s. 28.

[261] *Tamże*, s. 30.

wszystkiego"[262], jak ujął to Janusz Tazbir. Pettit dowodzi, że tak pojmowana wolność republikańska jest wolnością od dominacji, a nie od ingerencji, ponieważ dominacja odnosi się także do możliwości ingerencji, a nie tylko do faktycznego jej zaistnienia. Oznacza to, jak wskazuje Pettit, że utrata wolności, dominacja i zniewolenie może mieć miejsce nawet bez jakiejkolwiek faktycznej ingerencji, tak jak w sytuacji, w której mamy do czynienia z panem niepodejmującym żadnej ingerencji[263]. Dopuszczalna ingerencja wolna od groźby podległości i zniewolenia miała swoje źródło w dobrze ustanowionym ładzie, prawowitej rzeczypospolitej, która tym samym stawała się warunkiem wolności republikańskiej; podmiotem był nie tyle człowiek niebędący niewolnikiem, ile człowiek będący obywatelem[264]. Prawo, które nie było wyrazem arbitralnej woli, lecz było stanowione z uwagi na dobro tych, którzy mu podlegają, nie stanowiło zagrożenia dla wolności. To samo dotyczyło rządu działającego dla realizacji dobra publicznego, a nie interesów rządzących. Jeżeli więc w wieku następnym Hobbes twierdził, że wolność jest tylko tam, gdzie milknie prawo, to znaczyło to, że traktował je jako źródło ingerencji, podobne do innych źródeł. W dobrze urządzonej republice prawo pojmowane jest, jak wskazywałam w poprzedniej części tego rozdziału, jako warunek czy źródło wolności.

Idąc za Skinnerem, Anna Grześkowiak-Krwawicz podkreśla, że polska koncepcja wolności, realizowana już w epoce renesansu, wpisuje się w tradycję republikańską, ponieważ „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 sobie"[265]. Dlatego „już od wieku XVI wolność dla Polaków to zależność obywateli od woli własnej, a nie woli władcy"[266]. 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. Jeśli nawet komuś dobrze się powodzi pod rządami absolutnymi, zauważał w połowie XVII wieku Andrzej Maksymilian Fredro, to nie jest to przecież wolność prawdziwa, bo lud jest tylko poddanym władcy i w każdej chwili pozostaje na granicy niewoli[267]. Aby pójść tropem wyznaczonym przez interpretację Skinnera, który wydaje się niezwykle przydatny do analizy interesującego mnie paradygmatu wolności w polskiej teorii republikańskiej, zacznę od zarysowania głównych tez i argumentów tej interpretacji, wypracowanej w oparciu o historiografię oraz

[262] J. Tazbir, *Kultura szlachecka w Polsce...*, s. 57.

[263] P. Pettit, *Republicanism...*, s. 30.

[264] Zob.: Ch. Wirszubski, *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge 1968, s. 63.

[265] A. Grześkowiak-Krwawicz, *Regina libertas...*, s. 23.

[266] *Tamże*, s. 26.

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

teksty źródłowe do tej tradycji zaliczane, od Arystotelesa po Machiavellego i siedemnastowiecznych republikanów angielskich, uwzględniającej pewien wspólny dla teorii republikańskich rdzeń w pojmowaniu wolności.

Centralne założenie republikańskiego rozumienia wolności wyprowadzonego przez Skinnera i odnajdywanego przez niego także w XVI wieku, szczególnie u Machiavellego, głosi, że tylko samorządna rzeczpospolita gwarantuje swoim obywatelom wolność indywidualną[268]. Wolność nie jest bowiem po prostu niezależnością od cudzej woli, od ingerencji, niezależność ta wynika z pewnej własności czy możności, jaką jest uczestnictwo w życiu publicznym, w samorządzeniu. Nie jest to więc wolność z dala od władzy, lecz wolność od dominacji nieograniczonej prawem arbitralnej władzy kogoś innego. Wiązało się z tym 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 indywidualnej 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 realizowana 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 obywatela[269]. Tutaj ujawnia się właściwy republikańskiej idei wolności związek tej wolności z uczestnictwem w życiu publicznym wspólnoty, z odpowiedzialnym wypełnianiem funkcji publicznych i z samorządem. Związek ten może jednak mieć dwojaki charakter: instrumentalny, uczestnictwo (nie tylko w stanowieniu prawa i ewentualnie wyborze króla, ale także w wypełnianiu innych obowiązków publicznych, tj. udział w obronie kraju i sądzie) będzie wówczas niejako instrumentem zagwarantowania każdemu osobistej niezależności, niepodlegania arbitralnej władzy i woli kogoś innego, albo substancjalny, 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.

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 naruszaniem uprawnień do działania swoich współobywateli[270]. Zakres wolności zależał więc od zakresu spraw regulowanych

[268] Q. Skinner, *The Republican Ideal...*, s. 303.
[269] Zob.: N. Machiavelli, *Rozważania...*, II.2, I.14.
[270] Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, s. 5.

przez prawo, Hobbes, przypomnijmy, głosił bowiem, że tam, gdzie milczy prawo, tam pojawia się wolność – wolność cywilna zależy od milczenia prawa; jeżeli suweren nie nakazał określonego działania lub powstrzymania się przed określonym działaniem, jednostka może postąpić zgodnie z własnym uznaniem. 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 występuje[271]), lecz wolności we wspólnocie politycznej, a więc przede wszystkim właściwej relacji między wolnością obywateli a władzą, jakiej podlegają, czyli tego, jak najlepiej pogodzić wolność ze zobowiązaniem politycznym. Republikańskie rozumienie wolności można więc odnieść do niezakłóconego korzystania z pewnych określonych praw obywatelskich[272]. Określeniem takim nie posługiwali się wprawdzie zwolennicy ideału republikańskiego, nie sposób go odnaleźć w antycznej tradycji republikańskiej ani u renesansowych republikanów z Machiavellim na czele, ale wydaje się, że już na gruncie polskim dobrze oddaje ono istotę wolności w XVI wieku, 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, tak jak została odczytana przez Skinnera, wymagała więc ustalenia warunków decydujących o wolności wspólnoty politycznej, o *civitas libera*, wolnej rzeczypospolitej oraz kwalifikacji, dzięki której podmiot może zostać uznany za wolny. Starożytni pisarze rzymscy, z Salustiuszem na czele, podkreślali, że tylko wolne państwo może osiągnąć świetność i chwałę i tylko w wolnym państwie świetność i chwałę mogą osiągnąć jego obywatele, w monarchii zaś nie pozwala na to duma monarchy. Należało więc, tak jak uczynili to Rzymianie niezadowoleni z rządów królewskich, dążyć do ustanowienia wolnej konstytucji, czyli, jak ustalił Polibiusz, ustroju mieszanego, który najlepiej zabezpiecza wolność wspólnoty politycznej i jej obywateli, czyniąc ich pełnymi uczestnikami tej wspólnoty, współodpowiedzialnymi za jej dobro. Wolne instytucje miały zabezpieczać wolność w tym podwójnym sensie, wolnej wspólnoty i wolności jej członków. Prawo, normy moralne i obyczaj oraz ustrój mieszany stwarzały warunki, dzięki którym funkcjonować mógł ład chroniący wolność albo, prościej, warunki, dzięki którym człowiek mógł cieszyć się wolnością. Gdy te rozstrzygnięcia przełożymy na polską debatę o wolności toczoną w XVI wieku, zobaczymy, że dobrze oddają one całą wagę i złożoność tej dyskusji, która w swoich newralgicznych punktach okazuje się niezwykle mocno zakorzeniona w republikańskiej teorii wolności. O tym, czy jest

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

[272] Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, s. 17-18.

się wolnym, decyduje w tym ujęciu zarówno to, kto stanowi prawo, któremu się podlega, jak i forma rządu (obydwa kryteria wyklucza teoria Hobbesa)[273].

Rdzeniem republikańskiej wolności miał więc być brak podległości czyjejś arbitralnej woli, czyli brak dominacji. Słowa anonimowego autora z 1573 roku wskazywały na takie właśnie rozumienie: „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 należy"[274]. 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, polscy autorzy z Fryczem Modrzewskim, Goślickim i Górnickim na czele uznali jednak 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 postepowaniu w zgodzie z rozumem nakierowującym wolę na to, co dobre[275], 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 Cycerona, 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, bo 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 u Frycza Modrzewskiego

[273] Por. polemikę z takim stanowiskiem: W. Paley, *Principles of Moral and Political Philosophy*, London 1785, s. 443-445. Zob. też: Q. Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*.

[274] *Naprawa Rzeczypospolitej...*, 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.

[275] Pojęcie wolności u Frycza Modrzewskiego komplikuje jego traktat *O wolnej woli* (1561, polski przekład Edwina Jędrkiewicza w: A. Frycz Modrzewski, *Pisma 1560-1562*, red. K. Górski, Warszawa 1957, *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 wprawdzie 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 nieszczęścia, że nie posługuje się nią tak, jak należy", *tamże*, 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 możności „rozumnego korzystania z wolności" w sprawach związanych ze służbą rzeczypospolitej, nie przekreśla więc obywatelskiej cnoty.

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

Dyskurs wolnościowy podjęty przez polskich autorów najlepiej chyba streszczał się w tezie głoszącej, że prawdziwa wolność nie polega na swawoli[276]. Odnosił się on do odmiennego od potocznego rozumienia wolności, wskazywała na jej istotę i główne zagrożenia, jakie wynikały z pomieszania tych dwóch pojęć starożytnych: *libertas* i *licentia*, rozważanego przez autorów klasycznych, od Arystotelesa i Cycerona poczynając, aż do św. Tomasza. Łączył on wolność z cnotą, rozumem i prawem jako instytucją kształtującą, a w szerszym sensie z możliwością samostanowienia, niepodlegania cudzej woli.

Biorąc za punkt wyjścia empiryczne przywiązanie Polaków do wolności, jakie się w XVI wieku zaczęło ujawniać, oraz tezę główną dyskursu szlacheckiego, że nie ma nigdzie większej niż w Polsce wolności, Sebastian Petrycy z Pilzna podjął się wykazania absurdalności tego przekonania. Uznał za błędne mniemanie, że nie ma nigdzie na świecie większej wolności niż w Rzeczypospolitej, teza ta bowiem wynikała w jego przekonaniu z nieporozumienia, z niewłaściwego pojmowania wolności. Jeśli „wolność największa jest czynić, co chcieć, a wstrętu żadnego swego chcenia nie mieć skorego, to znaczy to, iż prawo w Polsce, ani urząd żadnego syna koronnego, czyli szlachcica, nie są w stanie powstrzymać przed tym, co chciałby uczynić"[277], a jeśli nie ma względu na prawo ani urząd, to o prawdziwej wolności nie może być mowy. Największa wolność szlachty i na tym miała polegać, że sama dla siebie, wraz z królem i senatem, stanowiła prawo, któremu podlegała, a potęgowała ją jeszcze równość wobec prawa stanu szlacheckiego. Petrycy przypisał więc dyskursowi publicystycznemu, chyba niesłusznie, niewłaściwe pojmowanie wolności, odnosząc się wszak nie do idei, lecz do jej realizacji. Do wolności niewłaściwie rozumianej, jako możności robienia tego, co się chce, przyczyniać się miało w jego przekonaniu także uchylanie się obywateli od powinności i obowiązków obywatelskich, do których członków stanu szlacheckiego nikt już przymusić nie mógł, zarówno gdy idzie o obronę ojczyzny, jak o ponoszenie dla niej innych ciężarów, w tym majątkowych. Wolność czynił pozorną także brak sprawiedliwości i przestrzegania prawa, ponieważ „gdzie sprawiedliwości abo nie masz, abo jest, ale nierychła, tam największą niewolą mają koronni synowie"[278] (dowodem tego najlepszym była dla Petrycego, tak jak dla Frycza Modrzewskiego, niesprawiedliwa kara za mężobójstwo). Uwagi te wskazywałyby więc na ścisły związek wolności z praworządnością, ale także z cnotą i rozumnością, wolność prawdziwa bowiem „sprzęga się z rozumem", ta zaś, która dozwala na występek i korupcję, nie jest

[276] Tezę tę wyraźnie formułuje np. Ł. Górnicki, *Dworzanin*, ks. IV, [w:] tenże, *Pisma*, t. 1, oprac. R. Pollak, Warszawa 1961, s. 390-391.

[277] S. Petrycy, *Przydatki do „Polityki"*..., s. 374.

[278] *Tamże*, s. 377.

wolnością, lecz niewolą[279]. Nie należało też wolności mylić z woluntaryzmem, bo „wola nie ma być swoja, nie ma być goła, nie ma być sama, jedno z baczeniem, z rozumem, z rozmysłem złączona tak, aby nic nie czyniła, czego by dobry nie pochwalił rozum; gdzie już odstąpi od rozumu, tam już swawola, zuchwalstwo jest"[280]. Tutaj pojawia się kluczowe rozstrzygnięcie wskazujące na ograniczenia dla woli prawodawczej. Dodajmy na marginesie, że takie pojmowanie wolności nie było obce także wielu szesnastowiecznym publicystom szlacheckim, wbrew sugestii Petrycego, choć im niesprawiedliwa kara za mężobójstwo nie przeszkadzała.

Petrycy widział więc istotę wolności w prawej wolności, czyli odnoszącej się do postępowania zgodnego z wymogami dzielności etycznej, w tym nade wszystko sprawiedliwości i słuszności. Nadmiar swawoli w Rzeczypospolitej i zapoznawanie prawej wolności kazały mu wnioskować, że wynikło to po części z charakteru ustroju, który się w Polsce utrwalił i w którym z trzech pierwiastków, jakie się nań składały, dominować zaczął pierwiastek demokratyczny – szlachta wodząca rej w stanowieniu prawa – najbardziej do wolności przywiązany. Nawoływał więc, by powrócić do dawnej prawej wolności, która związana jest z cnotą i prawem i jako jedyna może się do utrzymania praworządnego, sprawiedliwego ładu rzeczypospolitej przyczynić, głosząc, że wielkim błędem jest nie mieć nad sobą prawa i zwierzchności. Także równość nieczyniąca żadnego względu na osoby miała się przyczyniać nie do wolności, lecz do swawoli, gdyż, jak głosił Petrycy, różne są w ludziach przymioty i nie można wszystkich traktować tą samą miarą, lecz bardziej cenić tych, którzy powinności swych dochowują i kierują się cnotą oraz rozsądkiem.

Niezwykle mocno w republikańskie ujęcie wolności wpisuje się tekst publicystyczny z okresu rokoszu Zebrzydowskiego, bardzo często przywoływany w różnorakich opracowaniach, choć rzadko szczegółowo analizowany, pt. *Libera respublica – absolutum dominium – rokosz*, który można by wręcz uznać za wymowne podsumowanie szlacheckiej refleksji wolnościowej XVI wieku. Nieograniczona władza jednego, władza absolutna została w tym tekście utożsamiona z tyranią, a więc z największym zagrożeniem dla wolności osobistej i z zaprzepaszczeniem wolności obywatelskiej[281]. 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*[282]. Nieograniczona władza, 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 zbytnio w sprawy podda-

[279] *Tamże*, s. 379.

[280] *Tamże*.

[281] *Libera respublica – absolutum dominium – rokosz*, [w:] *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskigo...*, t. 2, s. 409 i n.

[282] *Tamże*, s. 410.

nych. 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 jednego z praw wolnościowych, czyli broniących wolności przed zakusami czy to ze strony króla, czy senatu, czy szlachty[283]. W tym namyśle nad istotą wolnej 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, w XVI wieku, odczuwane zaczynają być skutki elekcji *viritim* opartej na zasadzie jednomyślności, przed którą wprawdzie przestrzega Zamoyski, ale w powszechnym przekonaniu szlachty utrwala 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 staje się podstawą ładu, czyli tak jak w teorii kontraktualnej[284]. Nie musiało to jednak stanowić zagrożenia dla ładu rzeczypospolitej i jej wolności, jeśli tylko, jak chcieli tacy autorzy, jak Petrycy, Frycz Modrzewski czy Goślicki, nie była to wola partykularnie stronnicza, lecz poddana „prawemu rozumowi". W praktyce, wraz z zanikaniem równości społecznej i wspólności przekonań, 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 i jednomyślnością.

W podobnym kierunku szedł wywód anonimowego autora z czasów pierwszego bezkrólewia, wzorującego się być może na Orzechowskim, głoszącego, że „tak zakwitnęła Polska, iż żaden naród pod światem wolności i swobód więtszych nie ma nad nas"[285], mając na myśli urządzenia i prawa przodków zaprowadzające w państwie trwały ład oparty na ustroju mieszanym. Takie urządzenie rzeczypospolitej miało być dowodem mądrości i rozeznania, że „żadne rozkazywanie nie jest samo doskonałe bez takiego miarkowania, którem się wszyscy zarówno rzecząpospolitą dzielą"[286]. Inny autor publikujący w tym okresie wielkim szczęściem nazywał wolności i prawa przysługujące szlachcie pochodzące od przodków i dodawał: „wielkie szczęście nasze i w tym, że ponowiwszy wszytkich wolności, praw, swobód naszych, pokażemy się wszytkiemu światu, żechmy z przejrzenia Bożego daleko różni od

[283] To dość niezwykłe ujęcie instytucji wolnościowych, służących do walki o wolność wtedy, gdy jest ona zagrożona, wymagałoby dodatkowych studiów. Tu poprzestanę na cytacie tych instytucji dotyczącym: „kiedyby już widzieli, że król prawa gwałci, senator *annuit*, coby się miało oponować, to on pozwala, a to już na takową opresyą od królów i senatorów ma stan rycerski swoje *representalia*, ma *foedus*, ma wielkie rugowe prawo, co go rokoszem zowią, ma egzekucyą, ma kaptur, ma wolną zawsze kommocyą do niego *tempore interregni et tempore regni* (...)", *tamże*, s. 405-406. Zob. też: J. Maciszewski, *Wojna domowa w Polsce 1606-1609. Studium z dziejów walki przeciw kontrreformacji*, cz. 1: *Od Stężycy do Janowca*, Wrocław 1960.

[284] *Libera respublica*...., s. 405-406.

[285] *Naprawa Rzeczypospolitej*..., s. 190.

[286] *Tamże*, s. 5.

wszystkich narodów i tym bogacichmy, że pod tym czasem razem wszyscy w tak możnej a bogatej Koronie jesteśmy królami"[287]. W sformułowaniu tym nie tylko przebija się świadomość wyjątkowości polskich urządzeń 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 wolno było jednak mylić z prywatą, czyli z troską o interes własny, brakiem względu na wymogi prawa i obowiązki obywatelskie, niedostatkiem cnoty, „sprośną niemiłością przeciwko ojczyźnie", „łakomą chciwością" szkodzącą Rzeczypospolitej *„ad officia et dignitates"*[288]. Od wykorzenienia tak pojętej prywaty zależeć miała przyszłość rzeczypospolitej i stan jej wolności. Doświadczenie polityczne pokazywało także, że wolność ostać się nie może bez rządu, bo bez „egzekucyej *legum*" nie sposób zachować prawdziwej wolności i – jak dowodził inny autor – w zachowaniu ładu upatrywać należało gwarancji 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 potrzeba"[289].

Zarówno w publicystyce, w dyskursie publicznym, jak i w ujęciach teoretycznych formułowanych w tym okresie obecna jest troska o poszanowanie wolności, o jej właściwe rozumienie i właściwe z niej korzystanie. Każdy autor, do którego się tutaj odwołuję, był świadom zagrożeń dla wolności, na które wpierw wskazali przedstawiciele klasycznej tradycji republikańskiej przestrzegający przed utożsamianiem wolności ze swawolą (*licentia*) oraz przed zagrożeniem, jakim jest zepsucie. Bardzo dobitnie na zagrożenia wolności wskazał w *Kazaniach sejmowych* Piotr Skarga, głosząc, że „diabelska" jest wolność „bez prawa, bez urzędu żyć, na zwierzchność nie dbać, mędrszemu i starszemu nie ustąpić, wolność mieć do grzechu, do zabijania i wydzierania"[290]. Zagrożeń dla wolności już w połowie XVI wieku świadomi byli także i co przedniejsi obywatele. Na przykład Piotr Myszkowski, biskup krakowski, zwracając się z propozycją sejmową w 1565 roku, tak pisał o wolności: „ale to jest *libertas*, wolność a swoboda nasza, abyśmy wszyscy prawu służyli, prawu posłuszni, a jego jako niewolnicy byli, chcemyli być ludźmi wolnymi, które nie swawola, ale posłuszeństwo prawu czyni, a jeśli nie chcemy, żeby nas Pan Bóg, przez tę naszą wykrętną swawolę, Połańcom albo inszym narodom

[287] *Gdyżechmy przyszli...*, s. 147.

[288] *Tamże*. Inny autor z tego okresu nawoływał: „Ach, moi mili Polacy, ocućcie się, a wejrzycie 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 gardły naszemi dostali, tak się go bójmy teraz przez cudzą niecnotę utracić. Nie jest ci to pokój i wolność, złe obyczaje między sobą cierpieć, ale wielka wojna i niewola i być równo poczytanym cnotliwemu z łotrem (...). Panowie mili, lepsza wojna, niźli taki pokój", *Pokazanie błędów i naprawy ich w naszej Rzplitej...*, [w:] *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, s. 163.

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

[290] P. Skarga, *Kazanie szóste*, [w:] tenże, *Kazania sejmowe*, s. 128.

w mizerną niewolę nie poddawał"[291]. I tu dobrze widać związek między wolnością całej wspólnoty politycznej a realizacją prawdziwej wolności przez obywateli, czyli wolnością osadzoną w prawie, dla której prawo jest niejako źródłem (wbrew późniejszym ujęciom siedemnastowiecznym), a więc i prawo to musi być takie, by wolności nie być przeszkodą.

O randze i znaczeniu wolności dla każdego człowieka przekonywać miało uznanie, że wolność i chęć życia w wolności są wpisane w ludzką naturę, niewola zaś jest zaprzeczeniem natury[292], dlatego też wolność wydaje się wśród rzeczy ludzkich najcenniejsza: „zgoła we wszystkich rzeczach ludzkich nic takiego nie masz, co by z dobrem wolności porównać się mogło"[293]. Piszący te słowa Andrzej Wolan, odchodzący od Arystotelesowskiego uznania naturalnej podległości niektórych osób, wyprowadzał wniosek, że wolność jest naturze ludzkiej najbardziej właściwa, jest jednym z dóbr, ale pod warunkiem, że nie używa się „zbytniej wolności", sprzecznej z uczciwością i przekształcającej się w samowolę. Wolność miała bowiem iść w parze z uczciwością, a nie z występkiem i umysł ludzki kierować wyłącznie do spraw uczciwych, czyli od wolnego człowieka należało oczekiwać, że kieruje się rozsądkiem[294]. Wolan mówił wręcz o pewnym prawidle uczciwości wpojonej w ludzkie umysły i prowadzącej wszystkich obywateli ku cnotom[295]. To obwarowanie wolności wymogami moralnymi, jak wskazywałam wyżej, tak typowe dla tradycji scholastycznej, zakorzenione było także w klasycznej tradycji republikańskiej, przede wszystkim w Arystotelesowskiej tradycji cnoty i rozumu praktycznego, ale i w podejściu stoickim, uznającym prymat postępowania zgodnego z naturą. U myślicieli polskich z pewnością obydwie te tradycje odgrywały istotną rolę w dyskusji na temat wolności. Wolan przyjmował republikańskie podejście, głosząc, że o wolności w rzeczypospolitej można mówić wtedy, kiedy ludzie żyją w niej według prawa, nie szkodząc nikomu[296], co miało być jednoznaczne z postępowaniem sprawiedliwym i uczciwym, wolność wymagała więc zarówno dobrego prawa, jak i dobrych obyczajów. Odwoływał się też Wolan do Platońskiego rozumienia związku prawa i wolności, uznając, że poszanowanie prawa, czyli postępowanie sprawiedliwe, decyduje o dobrym stanie rzeczypospolitej, piętnując stanowczo takie podejście, które nie dostrzegało, iż za wolną można uznać tylko taką rzeczpospolitą, w której w sposób równy wymierza się sprawiedliwość wszystkim obywatelom[297]. „Sprawiedliwość wymienna zwana przez filozofów arytmetyczną nie robi rozróżnienia między plebejuszem i szlachcicem, bogatym i ubogim, lecz

---

[291] *Mowa Piotra Myszkowskiego*, [w:] *Wybór mów staropolskich*, oprac. B. Nadolski, Wrocław 1961, s. 155, *Biblioteka Narodowa*, seria 1, nr 175.

[292] A. Wolan, *De libertate...*, s. 79.

[293] *Tamże*.

[294] *Tamże*, II.5, s. 85.

[295] *Tamże*, X.18, s. 149.

[296] *Tamże*, III.7, s. 91.

[297] Por.: A. Kempfi, *Frycz a Wolan. Zapomniana karta recepcji Frycza w Polsce*, [w:] *Andrzej Frycz Modrzewski i problemy...*, s. 208-209.

tak samo się odnosi do wszystkich i wszelkie wykroczenia karze tą samą karą bez żadnego względu na osoby. I jeśli poganom podyktował takie prawo przyrodzony rozum (...), wstydźmy się my chrześcijanie, jeśli ludzkością i równością prawa dajemy się im przewyższyć"[298]. W *Panegiryku na cześć Radziwiłła Sierotki* Wolan ubolewał nad upadkiem i słabością miast w Polsce, nad uciskiem mieszczan ze strony szlachty, która odmawiała mieszczanom równych praw, co sprawiało, że polskie miasta nie mogły się równać z miastami Francji, Niemiec czy Włoch. Ta pochwała miast przypomina uwagi Frycza Modrzewskiego formułowane w *Oratio Philaletis Peripatetici* i *O poprawie Rzeczypospolitej*. Równe prawo i równa kara za mężobójstwo miały natchnąć wszystkich „duchem wolności" i wypełnić „ochotą wzmacniania i wzbogacania ojczyzny"[299]. Brak owego ducha wolności wśród niższych stanów sprawiał, że ludzie doń należący nie umieli się poświęcać dla wspólnego dobra i uchylali się od chwalebnych przedsięwzięć, które przy braku wolności nie mogły im przynieść chwały i należytego uznania. Za takim rozumowaniem przemawiało to, co Wolan przyjmował za punkt wyjścia rozważań, czyli uznanie, że wolność zgodna jest z gatunkową naturą człowieka, a każde jej zaprzeczenie czy ograniczenie sprawia, że człowiek nie może w pełni postępować zgodnie z wymogami natury, że jest ograniczany w tym, jakie cele i obowiązki może podejmować. Uwagi te są o tyle istotne, iż wskazują na inne podejście do wolności niż tylko takie, które wszelaką wolność utożsamia z wolnością szlachecką, nie rozważając wolności jako takiej, lecz zawsze odnosząc jej zakres do określonej warstwy społecznej, do stanu w swoim położeniu uprzywilejowanego, ale ponoszącego także ciężar obowiązków obywatelskich[300]. Wolan kładł nacisk na równość wobec prawa jako zabezpieczenie wolności, otwarcie ubolewając nad tym, że w Polsce wolność obwarowała się w jednym tylko stanie: „Nie dlatego się to mówi, żeby wszelką różnicę między ludźmi, wszelkie przodkowanie szlachty znieść, ale żeby przypomnieć, iż gdzie jedni mają moc i sposób uciążania i krzywdzenia drugich, tam nie ma wspólnej wolności, tam jest tylko panowanie jednej części i to jest rzecz, na którą żadna słuszność, żadne prawo nie pozwala, owszem, bardzo się nią brzydzi"[301]. Domagał się więc, by uznać, iż dla zachowania Rzeczypospolitej konieczne jest zniesienie niesprawiedliwości, jaka wynika z nierówności prawa, powołując się na przykład Republiki Weneckiej, gdzie mimo podobnej przewagi szlachty zachowana została sprawiedliwość w sprawach cywilnych

[298] A. Wolan, *De libertate...*, VI.

[299] A. Volano, *Penegyricus principi Nicolao Christophoro Radivillo*, Wilno 1598, k. D3r.

[300] Traktat Wolna, jak ujął to Stanisław Tarnowski, miał podejmować jedną z najtrudniejszych do rozwiązania, a zarazem najważniejszych dla Polski kwestii, z jakimi zmierzyć się musiała zarówno polityka praktyczna, jak i filozofia polityczna, mianowicie pogodzenie „wolności w zakresie jak najobszerniejszym z porządkiem i spokojem wewnętrznym, z trwałością instytucji, określić, gdzie się wolność kończy, a gdzie swawola i anarchia zaczyna, wskazać środki, prawa i instytucje, które mogą sprawić, żeby jedna w drugą, dobre w złe, nie przeszło (...)", S. Tarnowski, *Pisarze polityczni...*, s. 415-416.

[301] A. Wolan, *De libertate...*, s. 78.

i karnych. Zarówno przedmiot rozważań Wolana, jak i wybitnie praktyczny cel, jaki sobie postawił, skłaniający go do pochylenia się nad sprawami tej konkretnej Rzeczypospolitej i wskazania pożądanego kierunku reform i naprawy ładu w niej istniejącego, ocenianego jednak z perspektywy szerszej, teoretycznej i bliskiej ujęciom republikańskim, zbliżały go niewątpliwie do Frycza Modrzewskiego.

W krótkiej przedmowie poprzedzającej *Rozmowę Polaka z Włochem*, zatytułowanej *Do czytelnika w wolności urodzonego*, Górnicki zawarł dwie fundamentalne tezy na temat wolności, ustalone i potwierdzone przez wielu autorów zaliczanych do klasycznej tradycji republikańskiej i odnoszące się do ładu rzeczypospolitej, do praktycznego jej wymiaru. Pierwsza głosi, że wolność musi łączyć się z cnotą – „przy cnocie wolność dobra, oprócz cnoty swa wola jest"[302] (etyczny wymiar wolności). Druga teza uznaje, że prawdziwa wolność może się realizować tylko pod opieką prawa – „pod prawem wolność prawdziwa, bez sprawiedliwości niewola jest"[303], czyli nie sposób mówić o wolności tam, gdzie nie wiąże się ona z prawem i sprawiedliwością. Po raz pierwszy tezę tę Górnicki formułuje, choć jej nie objaśnia, w *Dworzaninie polskim*: „Tego wolnością nie mamy zwać, iż kto podług swej wolej żywie, ale to jest prawdziwa wolność a swoboda: żyć podług prawa"[304]. 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 pobudzanym, 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.

Górnicki zwracał uwagę także na inne rozumienie wolności, uznane przez niego za kwintesencję szlacheckiej koncepcji wolności, którą chciał jednak opatrzyć różnymi zastrzeżeniami. Jest to omawiana wyżej koncepcja wolności jako braku dominacji rozwijana w klasycznej tradycji republikańskiej. W *Rozmowie Polaka z Włochem* wyrazicielem stanowiska wolnościowego jest Polak, reprezentant szlachty, dla którego wolność jest przeciwieństwem niewoli, czyli podlegania woli innego człowieka; „móc żyć jak się chce"[305] oznacza brak dominacji ze strony innych osób, jak i ze strony arbitralnie stanowionego prawa. Zabezpieczeniem tak rozumianej wolności miały być prawa osobiste, takie jak nietykalność osobista czy wolność słowa oraz równość wobec prawa. 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

[302] Ł. Górnicki, *Rozmowa Polaka z Włochem...*, s. 333.

[303] *Tamże.*

[304] Tenże, *Dworzanin*, ks. IV, s. 390-391.

[305] Tenże, *Rozmowa Polaka z Włochem...*, s. 342.

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 niebezpieczeństwo dominacji, czego najlepszym przykładem było zepsucie (korupcja) polegające na zapoznaniu 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 lubości"[306]. 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.

Jeżeli wolność obywatela gwarantować miało to, że był członkiem dobrze urządzonej, wolnej i samorządnej rzeczypospolitej, w której mógł rządzić i być rządzony pospołu, to wolność człowieka wyznaczała cnota, dobry ład w duszy. Pomiędzy tymi dwoma kwalifikacjami zachodził oczywiście ścisły związek: jeśli w rzeczypospolitej „chciałby kto urość, nie mógłby urość jeno cnotą"[307]. Uwaga ta odnosiła się do przekonania, głoszonego zarówno przez autorów florenckich, jak i Contariniego, że wszelkie funkcje wypełniane przez obywateli mogły być sprawowane dobrze jedynie przez tych, którzy kierowali się cnotą, a więc i względem na dobro publiczne. Górnicki zwracał dodatkowo uwagę na to, że wolność obwarowana prawem warunkuje istnienie równości wszystkich obywateli; w ramach

[306] *Tamże*, s. 355.

[307] Tenże, *Droga do zupełnej wolności*, 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 rzecząpospolitą, winni się starać, by nigdy nie chorowała; kierowanie się rozumem, czyli cnoty dianoetyczne, 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.

ustawy wszyscy mieli być wolni i równi w ten sam niejako sposób, ustawa bowiem miała każdemu wyznaczać te same prawa i obowiązki: „prawo dlatego jest postanowione, żeby to, co jest nierówne, równe było"[308]. Nie rehabilitował on jednak warstwy niższej – jak czynił to Frycz Modrzewski – odmawiając jej tej samej cnoty, która przystoi warstwie wyższej, nie dostrzegając, skąd pochodzi prawdziwe szlachectwo. Szedł tu bardziej za głosem Orzechowskiego, niż za ustaleniami klasycznej tradycji republikańskiej przyjmowanymi otwarcie przez Frycza, Wolana i Petrycego.

Daleki od szukania równości materialnej i wspólnego posiadania dóbr, opowiadający się zdecydowanie za równością formalną, domagał się autor *Poprawy* jeszcze jakiegoś innego rodzaju równości, który miałby się przyczyniać do zgody i pomyślności całej wspólnoty politycznej. Mówił o niej jako o „prawdziwej równości", którą kojarzył z „ludzkością", życzliwością, miłosierdziem i sprawiedliwością, podkreślając, że choć ludzi różnicuje stan zamożności, to przecież dusza w każdym człowieku jest taka sama[309]. Brak równości tego rodzaju uważał nie tylko za przyczynę niezgody, ale i źródło chwiejności moralnej: „Powiedz tedy, jak może być trwały rząd, choćby najlepszy, jeśli nie ma równości między obywatelami, gdy zaś ta nie może polegać na równości majątku ani rodu, ani stanów, trzeba ją osiągnąć przez wyrugowanie z serc ludzkich wad takich, jak nadętość, pycha i duma, aby tak jak z odmienności członków jednego ciała, powstała różnorodność wdzięczna i korzystna dla całości"[310]. Do realizacji tego celu miałby się walnie przyczyniać król jako ten, który faktycznie ludźmi rządzi, rozkazuje ich myślom, ponieważ stanowi dla nich wzór postępowania. Król bowiem najbardziej spośród innych miał się wyróżniać cnotami, a więc również być najlepszym wzorem dla poddanych[311]. Jak bardzo odchodzi tutaj Frycz Modrzewski od rozważań zawartych w *Księciu* Machiavellego, nie trzeba podkreślać. Władza i sprawowanie władzy w państwie nie miały pozostawać na zewnątrz ładu etycznego wspólnoty, lecz były jej częścią, uznanie ścisłego związku między etyką a polityką nie pozwalało na rozważanie istoty i celu władzy w oderwaniu od istoty i celu człowieka jako takiego i wspólnoty politycznej. Obok autora *Poprawy* chyba tylko Petrycy i Goślicki tak konsekwentnie zastosowali teorię Arystotelesa do swoich rozważań.

W pismach myślicieli kontynuujących najlepszy dorobek klasycznej filozofii politycznej wolność była więc obwarowana szeregiem zastrzeżeń, nie pozwalała się ująć na sposób „germański" – jak to określił Hans Kelsen[312] – jako wolność od państwa albo od władzy; ujmowana była na sposób ateński, jako udział we władzy traktowany nie jako tylko jedno z praw, lecz nade wszystko jako obywatelski

[308] Ł. Górnicki, *Rozmowa Polaka z Włochem...*, s. 388.

[309] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, I.9, s. 129.

[310] *Tamże*, s. 130.

[311] „Ponieważ zaś nie tyle ustawy i rozporządzenia skłaniają ludzi do posłuszeństwa, ile przykłady zachęcają ich do chwalebnego działania, przeto jest rzeczą władcy takim się okazać w kierowaniu swym życiem, jakim chciałby mieć ludy sobie poddane", *tamże*, s. 137.

[312] H. Kelsen, *O istocie i wartości demokracji*, przeł. F. Turynowa, Warszawa 1936, rozdz. I.

obowiązek. Wolny człowiek w tym ujęciu to obywatel, ktoś, kto rządzi i jest rządzony pospołu i kto troszczy się o dobro publiczne. Ale w polskiej praktyce i w dyskursie wolnościowym 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, na gruncie polskim często określanych mianem przywilejów, tj. 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 poniekąd te dwa rozumienia, wyjaskrawiali 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 oń 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 wieku, 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 szlachcic w jakimkolwiek innym kraju, czy to Szwed, czy Węgier, Niemiec, czy nawet Anglik[313]. 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 swawolę[314].

W myśli politycznej XVI wieku zagrożenie to jest już szeroko rozważane. Przywołajmy jednego z najbardziej przenikliwych autorów, 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

[313] O szerokim zakresie wolności obywatela Rzeczypospolitej pisano nieprzerwanie także w XVII wieku, czego dobrym przykładem jest pamflet polityczny z roku 1697 pt. *Komparcya wolności polskiej i litewskiej z wolnością postronnych książąt udzielnych, a mianowicie Rzeszy Niemieckiej a Polono Borusso*, rps. Biblioteki XX. Czartoryskich, głoszący, że wolny szlachcic nie zna innego pana prócz króla obranego wolnymi głosami, ma prawo życia i śmierci nad poddanymi, prawo udziału w decydowaniu o biciu monety, prawo do wnętrza ziemi, wolność od wszelkich podatków, prawo jednogłośnego decydowania na sejmach i sejmikach, utrzymywania wojsk prywatnych, budowania zamków, nabywania godności i majtków w postronnych krajach, prawo łączenia się związkiem małżeńskim z cudzoziemcami, wreszcie zdolność do otrzymania korony królewskiej i do obioru monarchy (s. 191).

[314] W. Konopczyński, *Liberum veto. Studium porównawczo-historyczne*, Kraków 1918, s. 364.

bardziej niewolnikiem niż ten, co służy tak bezwzględnym panom, choćby i opływał w majętności i zaszczyty. Czyż więc można wyobrazić sobie większą wolność jak niepodleganie ich władzy?"[315]. Wolność właściwie rozumiana (widać tu wpływy Platońskie, stoickie i chrześcijańskie), powtórzmy raz jeszcze, polegać miała na kierowaniu się rozumem i kiełznaniu namiętności, poddaniu ich pod władanie rozumu i praw kierujących uczynkami. Wolność wymagała więc od człowieka takiego ograniczenia, które prowadziło do „roztropności, skromności, ludzkości i powinności wszystkich cnót"[316]. Gdyby dalej rozwijać tak zapowiedzianą 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 idzie 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. Najszpetniejszą 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 zuchwalstwa[317]. 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 wieku u Petrycego 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"[318]. Wyróżniając dwa rodzaje wolności, ludzką i bydlęcą, Petrycy dowodził, że panami tej pierwszej są rozum, rozsądek i cnota, tej drugiej istotą zaś jest czynić, co się chce, jest to więc niewola raczej niż wolność, bo podlegania namiętnościom nie sposób utożsamić z wolnością[319]. Prawdziwa wolność więc, jak wskazał Cyceron, to życie według rozumu; „Wolność zaś, która się nie trzyma rozumu, baczenia, cnoty, ta nie jest wolnością, ale swawolą, zuchwalstwem, niewolą"[320].

Do rozstrzygnięcia pozostawała jeszcze jedna ważna kwestia odnośnie do pojmowania ładu instytucjonalnego i umiejscowienia władzy gwarantujących wolność wspólnoty politycznej. Idąc za Platonem i Arystotelesem, Petrycy uznał, że tylko w niektórych ustrojach 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

[315] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, II.3, s. 238.
[316] *Tamże*, II.3, s. 239.
[317] *Tamże*, s. 622.
[318] S. Petrycy, *Przydatki do „Polityki"...*, s. 368.
[319] *Tamże*, s. 371.
[320] *Tamże*, s. 372.

niego oddalać. Bo nawet jeżeli, jak wyrażał to Wolan, głosząc kluczowe z punktu widzenia teorii republikańskiej przekonanie, że władza zwierzchnia wspólnoty jest wielką twierdzą wolności, jej obywatele podlegają bowiem tym prawom, które sami dla siebie ustanawiają dla powszechnego pożytku, to dodawał, że trzeba pamiętać, iż wolność i w tym winna być upatrywana, że każde prawo, które odbiega od pożytku publicznego, może w wolnym państwie zostać zmienione lub poprawione[321]. Ostoją wolności i ładu, w którym miała znaleźć zastosowanie, stawały się, obok słusznego prawa, troska o dobro wspólne i obywatelska cnota, zrozumienie zależności jednostkowego dobrobytu od pomyślności publicznej, o czym szerzej będę traktować w rozdziale następnym, tutaj tylko sygnalizując, że owe dodatkowe kwalifikacje nie pozwalają na traktowanie tak pojmowanej wolności bądź jako tylko 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 wprawiać się w cnocie, dlatego „we wszystkich rzeczach pospolitych dobrze postanowionych, wielkie zawsze i pilne ku zachowaniu wolności było staranie"[322].

Wśród pism politycznych podejmujących dyskusję na temat wolności, osobliwie polskiej wolności, na szczególną uwagę zasługuje Orzechowskiego *Mowa do szlachty polskiej*, mająca, obok wymiaru *stricte* retorycznego, istotny wymiar teoretyczny, którego uchwycenie wydaje się niezbędne dla zrozumienia doktryny wolnościowej rozwijanej w Polsce w XVI wieku. To z niej można wyprowadzić republikańską ideę wolności jako braku dominacji, przed którą chroni prawo ustanowione tak, by nie podlegać tylko cudzej woli, lecz woli własnej. Jeśli źródłem wolności miało być prawo, to jej ostoją był ustrój mieszany, unikający bolączek każdego z trzech czystych ustrojów: ucisku ze strony jednego, dominacji frakcji oraz niebezpieczeństwa niestabilności wynikającego z rządów ogółu. Będące trwałym osiągnięciem polskiego ustroju połączenie władzy królewskiej z radą senatorów i udziałem w stanowieniu prawa stanu szlacheckiego pociągało za sobą niemożność decydowania bez zgody tego ostatniego i wzajemne ograniczanie się trzech stanów, co miało stanowić trwałą ostoję wolności. Z punktu widzenia interesów stanu szlacheckiego najistotniejszy był jego równy udział w radzie senatorów i we władzy królewskiej, za sprawą „pewnego rodzaju władzy", dzięki któremu ani senatorowie, ani król bez woli szlachty nie mogli nic postanowić ani

[321] A. Wolan, *De libertate...*, IX.5, s. 139.

[322] *Tamże*, I.1, s. 75.

rozstrzygnąć. Za prawe uznawane miały być te postanowienia, które przyjęte były zgodnie z wolą stanu szlacheckiego, „za radą senatu i przez królewską ustawę"[323]. Zagrożenie wolności, stan wolności przeciwny, pojawiało się wtedy, gdy – tak jak w cesarstwie rzymskim okresu pryncypatu – moc prawa zyskiwało tylko to, co podobało się władcy, zgodnie z formułą: Co panujący postanowił, ma moc ustawy[324]. Jeśli wolność polska zwierała się niejako w prawach, należało wykazać ich doskonałość, co Orzechowski czynił, podkreślając, że są wyrazem mądrości przodków, że zostały skonstruowane w oparciu o *praxis*, czyli tak, jak urządzenia prawne i instytucjonalne Rzeczypospolitej Weneckiej. Stałość ustroju mieszanego opisywanego przez Orzechowskiego wynikała z równoważenia się części składowych, wolność szlachty powściągać miała władzę króla, władza królewska miała ograniczać wolność szlachty, zaś senat miał być strażnikiem i obrońcą zarówno władzy królewskiej, jak i wolności szlachty, przyczyniając się do utrzymania równowagi pomiędzy czynnikiem monarchicznym i demokratycznym. To sprawiało, że niektórzy autorzy, w tym przede wszystkim Goślicki, przypisywali senatowi kluczową rolę w utrzymaniu ładu rzeczypospolitej.

W owej to mieszanej konstytucji Rzeczypospolitej upatrywał Orzechowski wzorca stabilnego, trwałego ładu politycznego i konstytucyjnego zabezpieczenia wolności obywateli. Wolności nierozciąganej jednak na wszystkie stany królestwa, lecz ograniczonej do warstw wyższych, do tych, którym przysługiwały prawa polityczne. Nie wahał się jednak autor *Mowy do szlachty polskiej* uznać, że wolnością i sprawiedliwością przewyższają Polacy wszystkie inne ludy, napominając, by szlachta zachowała wszystkie te prawa, których jest twórcą[325]. Tak utrwalonej i zabezpieczonej instytucjonalnie wolności zagrażać mogła tylko nieznajomość praw i taktyka *causidici*[326]. W podejściu tym ujawniło sie zachowawcze stanowisko autora, który, inaczej niż Frycz Modrzewski, w kwestiach ustrojowo-prawnych chciał zachować uprzywilejowany status warstw wyższych, nie dopuścić do rozszerzenia praw obywatelskich choćby na mieszczaństwo, nie przychodziły mu też do głowy tak radykalne pomysły, jakie Frycz Modrzewski wyrażał w mowach *Łaski, czyli o karze za mężobójstwo.* Dyskurs wolnościowy łączył się tu niezwykle mocno z dyskursem prawa. Wielkie Księstwo Litewskie, Wołoszczyzna, Moskwa to podawane przez Orzechowskiego przykłady krajów, w których dominowały dyskursy ponadprawne i rządy stojącej ponad prawem jednostki. Przedstawione w *Quincunxie* uzasadnienie przewagi królestwa nad księstwem opierało się na uznaniu, że tylko królestwo rządzone przez prawo, a nie wolę księcia było

[323] S. Orzechowski, *Mowa do szlachty polskiej...*, s. 104.

[324] Dokładniej wątek ten podejmie Orzechowski w *Dyjalogu V.*

[325] S. Orzechowski, *Mowa do szlachty polskiej...*, s. 113.

[326] Zob.: K. Koehler, *Stanisław Orzechowski i dylematy...*, s. 311 i n. *Causidici* to „tłumacze" praw, których działanie polega, jak wyjaśnia Koehler, na przejęciu „kontroli nad prawem w celu czerpania zysków z prowadzenia spraw" przez „zaciemnianie prawa i odseparowanie go od szlacheckiego ogółu. Takie majstrowanie przy prawie Orzechowski uznaje za zagrożenie fundamentu Rzeczypospolitej, jaki stanowią prawa"; *tamże*, s. 312.

porządkiem prawdziwie wolnościowym, było rzecząpospolitą. Towarzyszące negatywnej ocenie Wielkiego Księstwa Litewskiego jako pozbawionego dyskursu prawa i wolności wyolbrzymienie miało unaocznić przewagę porządku wolnościowego nad porządkiem podległości; „Nic nie ma bowiem wspólnego wolność z księstwem, tak jak światło z ciemnością" („*Nihil enim ut luci cum tenebris, ita libertati cum ducatibus est commune*")[327].

Zwracając uwagę na rządy stałego prawa, jest Orzechowski kontynuatorem Arystotelesa i wyrastającego z jego teorii namysłu republikańskiego, ujmującego ład i wolność w ścisłym związku z rządami prawa. Wywód przedstawiony w *Mowie do szlachty polskiej*, obok istotnej warstwy retorycznej[328], nie jest tylko opisem stanu faktycznego, lecz także postulatem teoretycznym głoszącym, że przestrzeganie dawnych zasad prawnych przynoszących pożytek wspólnocie, nie narzuconych przez jednego, lecz wypływających z mądrości tych, którzy je dla siebie stanowili, jest gwarancją wolności jako braku dominacji. Gdy w *Ziemianinie* Orzechowski wypowiada znamienne słowa: „Barzośmy tę wolność wyciągnęli. Boże daj to, by się ten rzemyk kiedy nie przerwał", to przemawia przez niego troska o to, iż obwarowanie wolności stałym, zadawnionym prawem osłabło, osłabiając wolność samą i ład, którego była częścią[329].

Przestawione przez Orzechowskiego rozumienie wolności odnosiło się przede wszystkim do braku osobistej podległości woli kogoś innego, braku dominacji, który w Królestwie Polskim przejawiać się miał tym, iż „Polak zawsze wesołym w królestwie swym jest, śpiewa, tańcuje swobodnie, nie mając na sobie niewolnego obowiązku żadnego, nie będąc nic królowi, panu swemu zwierzchniemu, innego winien, jedno to: tytuł na pozwie, dwa grosze z łanu a pospolitą wojnę; czwartego nie ma Polak nic, coby jemu w królestwie myśl dobrą kaziło"[330]. Obowiązki wobec państwa były więc ściśle wyznaczone przez prawo, na które podlegający mu wyrazili zgodę; nie mogło więc być mowy ani o przymuszającej władzy, której wola stawałaby się prawem, ani o narzuconym komukolwiek prawie. Zasadą ustrojową decydującą o wolności państwa i jego obywateli było to, że jego władca królem się staje, a nie rodzi, tak jak w przypadku księstwa (stąd zarzut Orzechowskiego,

---

[327] S. Orzechowski, *Quincunx*, [w:] tenże, *Wybór pism*, s. 553.

[328] Zob. szerzej: K. Koehler, *Stanisław Orzechowski i dylematy...*, s. 196-205.

[329] J. D. Solikowski, *Ziemianin albo rozmowa...*, fol. 27.

[330] S. Orzechowski, *Quincunx*, s. 556-557. Definicję tę Jarema Maciszewski uznał za opisującą wolność od obowiązków obywatelskich i troski o dobro publiczne, tenże, *Szlachta polska i jej państwo*, s. 132. Inni badacze takiemu pojmowaniu wolności zarzucili, że jest to ujęcie bliskie anarchizmowi, który w XVI wieku miałby się charakteryzować nie negacją państwa, jak w wieku XX, lecz mieć na celu utrzymanie bardzo szerokich uprawnień i wolności stanu szlacheckiego, a tym samym jego przewagi ustrojowej prowadzącej do erozji państwa. Zob. np.: M. Ludwikowska, R. R. Ludwikowski, *Stanisław Orzechowski – prekursor szlacheckiego anarchizmu*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Prawnicze" 1980, nr 534, z. 86, s. 101. Skłonność do anarchizmu przypisuje Orzechowskiemu także Ewa Bem w krótkim tekście *Stanisław Orzechowski – ideolog szlachecki?*, [w:] *Kultura, polityka, dyplomacja...*, s. 72. Skłonność ta miałaby być jednym z filarów opisywanej przez niego wizji wolności.

że Litwa, która jest księstwem, a książę w niej się rodzi, a nie staje, nie jest państwem wolnym)[331]. Podobną zasadę sformułował także Frycz Modrzewski, głosząc, że „ponieważ królowie polscy królami się nie rodzą, ale stają się nimi z wyboru wszystkich stanów, tedy nie przysługuje im taka władza, aby mogli, jak im jeno wola (...) coś raz na zawsze ustanawiać. Wszystko, co czynią, czynią za zgodą swych stanów, bądź wedle przepisów prawa"[332]. Obydwaj autorzy łączą wolność z istotą wolnego państwa, różnią się jednak co do zakresu powiązania między wolnością i cnotą oraz wolnością i wypełnianiem obywatelskich obowiązków.

Odpowiadający na kwalifikację Litwy jako państwa niewolnego, poczynioną przez Orzechowskiego, Augustyn Rotundus wskazywał, idąc za Arystotelesem i Cyceronem, na istotę wolności jako możności życia wedle własnego upodobania obwarowaną zastrzeżeniem Cycerona wyrażonym w *Paradoksach stoików*, iż ten żyje wedle własnego upodobania, „kto powoduje się w życiu nakazami prawości, kto raduje się z dopełnienia obowiązku, [czyli ten] czyja droga życiowa jest rozważna i przezorna"[333]. Kierowanie się wymogami tego rodzaju miało się przekładać w działaniu na takie postępowanie, które przyczynia się do dobra pospolitego, a nie sprowadza się jedynie do troski o własny pożytek. Wolny miał więc być ten, czyja mądrość każe mu dobro publiczne stawiać wyżej niż dobro własne, do tego stopnia, iż gotów jest za rzeczpospolitą oddać życie[334]. Co więcej, wolni obywatele starać się mieli o to, by rzeczpospolitą zachować wolną, zarówno od nieprzyjaciół, jak i od domowych tyranów, inaczej bowiem nikt w niej nie mógł być wolny. Tu właśnie tkwi sedno republikańskiego namysłu nad wolnością: po pierwsze, wolnym można być tylko w wolnej rzeczypospolitej, po drugie, wolność jest zaprzeczeniem zepsucia, wolnym bowiem nie może być nazwany ten, kto działa na szkodę dobra publicznego, kto nie kieruje się prawem i wymaganiami słuszności. Wywód Rotundusa wykracza więc poza argumentację Orzechowskiego przedstawioną w *Quincunxie*, przywołuje klasyczną republikańską teorię wolności i odnosi ją do realiów polsko-litewskich. Tam, gdzie zabraknie wolności w tym drugim rozumieniu (a tak zdaniem Rotundusa działo się w Królestwie Polskim, gdzie szlachta kierowała się interesem własnym, a nie dobrem publicznym), tam trudno mówić o wolnej rzeczypospolitej, nawet jeżeli władca nie jest tyranem i jest formalnie ograniczany przez prawo. Tutaj pojawia się fundamentalna kwestia pewnej nieodłącznej od wolności kwalifikacji, niemieszczącej się w rozróżnieniu wolności starożytnych i nowożytnych, wolności pozytywnej i negatywnej, lecz zbliżonej do chrześcijańskiego ujęcia głoszącego, że nie można być w pełni

[331] S. Orzechowski, *Quincunx*, s. 111.

[332] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, I.9, s. 121-122. Trudność, jaką napotykamy przy interpretacji stanowiska Frycza Modrzewskiego, wynika z przyjęcia w późniejszych jego pismach, w szczególności w *Sylwach*, perspektywy teologicznej.

[333] A. Rotundus, *Rozmowa Polaka z Litwinem*, s. 183. Cyt. za: Cyceron, *Paradoksy stoików*, przeł. W. Kornatowski, [w:] tenże, *Księgi akademickie; O najwyższym dobru i złu; Paradoksy stoików; Rozmowy tuskulańskie* Warszawa 1961, 5.34, *Pisma Filozoficzne*, t. 3.

[334] A. Rotundus, *Rozmowa Polaka z Litwinem*, s. 183.

wolnym, jeśli się nie dąży do dobra. Za Cyceronem głosił Rotundus, że wolność prawdziwa jest tylko tam, gdzie wszystkie działania ludzi w państwie są *recta sequintur*, są właściwe, bo dążą do dobra pospolitego, a nie zabiegania o własne interesy, dbając tym samym o to, by rzeczpospolitą zachować wolną[335]. Dlatego też wedle tego rozumowania nie niewoli się kogoś, kogo się skłania, by postępował słusznie i był wolnym, „służył Bogu to jest rzeczy pospolitej, nie mamonie" (*ac Deo id est* rzeczy pospolitej, *serviat, non mamonae*)[336]. Wskazanie to dotyczyło obywateli w ich działalności publicznej oraz urzędów, mających zawsze kierować się względem na wspólny pożytek.

Na niebezpieczeństwa wypływające z wolności, która przekształca się w samowolę, zwracał uwagę też Warszewicki, zauważając, że tyrania wielu jest bardziej uciążliwa niż tyrania jednego. 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"[337]. Prawdziwa wolność była możliwa dopiero tam, gdzie wszyscy podlegają „sprawiedliwemu, słusznemu i jednakowemu osądowi praw"[338]. Subtelne i przenikliwe rozważania na temat wolności w rzeczypospolitej przynoszą inne dzieła Krzysztofa Warszewickiego, zarówno *De optimo statu libertatis libri duo*, jak i *Mowy pogrzebowe*. Nagła śmierć króla Stefana Batorego stała się dla tego autora 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"[339]. Skoro podstawą ładu wszystkich państw jest sprawiedliwość („wszytki państwa nie czem innem więcej, jak sprawiedliwością stoją"[340]), to w jej ramach zawierać się musi korzystanie z wolności. Główne dzieło Warszewickiego, dialog pisany pod wpływem „nieustannej troski" o ojczyznę „rodzicielkę", *De optimo statu libertatis libri duo*, wpisuje się w literaturę „emendacyjną", ma silny wydźwięk teoretyczny, wskazujący na podstawy właściwie urządzonego ładu rzeczypospolitej i na źródła jego zepsucia[341]. Warszewicki uczestniczy w dyskursie praktycznym, odnosi się bowiem do aktualnej sytuacji Rzeczypospolitej, z niej wyprowadza

[335] *Tamże*, s. 184.

[336] *Tamże*, s. 185.

[337] K. Warszewicki, *Paradoxa quae etiam diversis locis* [et] *temporibus semel* [et] *iterum prodierunt*, Cracoviae 1601, s. 78 (tłumaczenie fragmentów *Paradoksów* w przekładzie Janiny Gajdy ukazało się w: *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*).

[338] *Tamże*, s. 77.

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

[340] *Tamże*, s. 21.

[341] Forma dialogu, stosowana także przez Orzechowskiego, Rotundusa i Górnickiego, pozwala wprawdzie na przedstawienie omawianego zagadnienia polemicznie, zwrócenie uwagi na ścierające się racje i punkty widzenia, nie zawsze jednak sprzyja teoretycznej spójności.

wnioski, do niej adresuje postulaty dotyczące zmian instytucjonalnych oraz uwagi na temat trwałości normatywnych podstaw ładu. Ów tytułowy „optymalny stan wolności" wymaga, jak się wydaje, nieustannych zabiegów, silnych i trwałych podstaw, bliskich w części tym opisanym już przez Frycza Modrzewskiego, a także Machiavellego. W jednej kluczowej kwestii, związku wolności i prawa, autorzy ci formułują ten sam wypracowany przez klasyczną tradycję republikańską argument: gwarancją wolności w rzeczypospolitej są prawa. W sformułowaniu Warszewickiego, powtórzonym za Cyceronem, brzmi on następująco: „Prawa bowiem uchwala się po to, by były gwarantami wolności publicznej, a nie zapłatą za posłuszeństwo względem nich"[342]. Dobre prawa miały być „ostoją wolności"[343]. Warszewicki wiązał też ściśle rozważania o wolności z rozważaniami o elekcji, uznawanej często przez szlachtę za kwintesencję wolności w Polsce, przekonując, że prowadzi ona do niezgody i lekkomyślności, które kres kładą wolności[344]. Przekonywał, że o ile wolność wymaga ciągłej troski i zabezpieczeń, o tyle swawola, gdy tylko w taką wolność się przerodzi, zaczyna się potęgować, rodzić zamęt, anarchię i, jak przekonywali starożytni filozofowie, prowadzi do tyranii[345].

Jednym z największych zagrożeń dla wolności republikańskiej, o którym szeroko pisali przywoływani w rozdziale drugim autorzy włoscy, od Dina Compagno po Machiavellego, było tworzenie się frakcji, które nie podzielając celów wspólnotowych i dążąc do realizacji wąskich interesów grupowych, oddalały tym samym możliwość realizowania dobra publicznego i odpowiedzialnej za nie troski. Ktoś, kto przestawał się troszczyć o dobro publiczne, a zaczynał się troszczyć o dobro własne, podkopywał podstawy ładu, które wolność ową miały chronić. Dobro wspólne wymagało jedności i zgody, w oparciu o które ustalane są i przyjmowane normy powszechnie obowiązujące. Uwagi te były w Polsce znane i wykorzystywane w dyskursie teoretycznym. Okazywało się, że z punktu widzenia wolności rozwiązaniem najlepszym jest jednomyślność[346], jest to zarazem rozwiązanie paradoksalne, mogące obrócić się przeciwko ładowi, a tym samym przeciwko

---

[342] K. Warszewicki, *O najlepszym stanie wolności*, s. 282. Por.: M. T. Cicero, *O powinnościach*, I.150.

[343] K. Warszewicki, *O najlepszym stanie wolności*, s. 288.

[344] *Tamże*, s. 297.

[345] W tych uwagach Warszewickiego widać już wyraźny wpływ Tacyta, który wprawdzie opowiadał się za wolnym ustrojem obywatelskim, obwiał się jednak, że niedostatki natury ludzkiej rzadko kiedy pozwalają taki ustrój utrzymać dłużej. Warto zwrócić uwagę choćby na następujący wywód Warszewickiego włożony w usta Orzechowskiego: „Dawno się już przekonałem, że możni mają w zwyczaju patrzeć z zawiścią na wolność obywateli, choćby najbliższych. Albowiem niemal dopóty troszczy się każdy o wolność, dopóki, jak mówią, ust nie napcha chlebem; gdy tylko osiągnie stopnie, o które zabiegał, tępi mniej od siebie wpływowych, by nie doszli tam gdzie on. Krótko mówiąc: jedni zwykli stać po stronie wolności, drudzy – zwalczać ją. Którzy z nich mają rację, nie ma co do tego zgody. Ci jednak, którzy występują przeciw wolności, pragną zaiste, by i rzeczpospolita całkiem zaginęła, a powoduje nimi władza i baczenie na interesy łączące ich rody", *tamże*, s. 319-320.

[346] Szerzej na temat jednomyślności jako zasady ustrojowej piszę w rozdziale VI.

wolności, jak pokazało stosowanie podczas obrad sejmu Rzeczypospolitej XVII i XVIII wieku zasady *liberum veto*. Na zagrożenie frakcyjności zwrócił uwagę Frycz Modrzewski, uznając, że wszelka stronniczość psuje ład i sprawia, że obywatele zaniedbują obowiązki wobec rzeczypospolitej, a ci, którym niesłusznie powierzono urzędy, nie do pożytku, ale do szkody państwa się przyczyniają. O wolności politycznej decydować miało nie tylko prawo, ale także, jak wskazywali niektórzy autorzy, zgoda obywateli uznawana za fundament rzeczypospolitej i zabezpieczenie prawdziwej wolności. Na ten aspekt dyskursu wolnościowego zwrócił uwagę Augustyn Rotundus w *Liście do Andrzeja Wolana*, w którym wyrażał swoją opinię na temat dzieła adresata *De libertate politica sive civili*[347]. W tym kontekście stawiał on pytanie o potrzebę jedności religijnej, jedności w wierze, która byłaby owej obywatelskiej zgody konieczną podstawą, bez niej bowiem wydawały się nie do pomyślenia więź między ludźmi, wzajemna życzliwość i zaufanie. Religia miała być tą więzią, która spaja społeczność i zacieśnia związki między ludźmi[348]. Wątku tego nie uwzględniał w swoim dziele Wolan, który idąc za obozem protestanckim, domagał się nie jedności w wierze, lecz tolerancji. Nie w tym jednak miejscu, nie w kwestii wolności wyznania, choć i tę uznać trzeba za ważną, pojawiał się kłopot, lecz w sporze o zasady ładu normatywnego, o takie podstawy, jak równość wobec prawa, suwerenność i wreszcie jednomyślność.

Kwestia wolności sumienia i wyznania była wówczas najszerzej potraktowana przez Frycza Modrzewskiego, nawiązującego do Pawła Włodkowica, który na soborze w Konstancji uzasadnił niesłuszność nawracania niechrześcijan. W poświęconym tej kwestii szóstym rozdziale księgi *O kościele* wskazał, że nigdy nie należy nikogo nawracać przy użyciu przemocy cielesnej, nie sposób bowiem zadawać gwałt duszy ludzkiej, która nawet podczas tortur „czuje i myśli po swojemu, a nie jak chciałby ten, co zadaje gwałt"[349]. Ważne dla trwałości i jedności rzeczypospolitej cele, do jakich należy umacnianie religii, obrona jej przed podziałem i zapobieganie heretyckim błędom, należało realizować nie groźbą siły, lecz żarliwym nauczaniem, wyznawanie wiary miało bowiem wynikać z „czystej i nieprzymuszonej woli" i z serca, w zgodzie z wolnością sumienia, a nie pod wpływem groźby i przymusu stosowanego czy to przez duchownych, czy przez świeckich. W ostatnim, niedokończonym dziele, *Sylwach*, wskazał, że pojednanie wszystkich wyznań leży w interesie państwa, a od sporów teologicznych ważniejszy jest pokój i wzajemny szacunek. W argumentacji za wolnością sumienia i tolerancją odwoływał się do supremacji rozumu, która powinna obowiązywać także w teologii. Uznając za słuszne to, co zgodne z rozumem, wolnym od przesądów i uprzedzeń, czynił go narzędziem reform i poprawy, zarówno obyczajów, jak i instytucji[350]. Ujawnia się tu także erazmiańska formacja myślowa Frycza Modrzewskiego i jego samodzielność jako filozofa. Opowiadający się za szerokim zakresem wolności

[347] A. Rotundus, *List do Andrzeja Wolana* z 10 XII 1571, [w:] A. Wolan, *De libertate...*, s. 262.
[348] *Tamże*.
[349] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, IV.6, s. 407.
[350] W. Voisé, *Frycza Modrzewskiego nauka...*, s. 183.

sumienia, niedopuszczający, by ograniczać jakiekolwiek wyznanie czy potępiać niewierzących, otwierał niejako drogę tym przekonaniom, które doprowadziły do wydania aktu tolerancyjnego konfederacji warszawskiej w 1573 roku, wbrew stanowisku przedstawicieli reakcji katolickiej oraz swoich polemistów – Orzechowskiego i Stanisława Hozjusza. Za tolerancją wobec różnowierców opowiedział się także Goślicki, który podpisał się pod aktem konfederacji warszawskiej.

W tym punkcie rozchodziły się wyraźnie drogi autorów, którzy podobnie postrzegali właściwie urządzony ład rzeczypospolitej, ale nie zgadzali się w kwestiach światopoglądowych. Jeśli zgodzimy się, że istotą wolności republikańskiej była wówczas także wolność od dominacji, to powinniśmy uznać, że właściwsze było stanowisko głoszone przez Frycza Modrzewskiego, który jedności religijnej nie dozwalał osiągać za pomocą przymusu, groźby czy kary, lecz przez odwołanie się do światła rozumu i słowa Bożego przy poszanowaniu godności każdego, którą to naukę przejął bez wątpienia od swojego wielkiego poprzednika, jakim był Paweł Włodkowic. W podobnym kierunku poszedł dyskurs szlachecki, otwierając drogę pokojowemu współistnieniu wyznań w Rzeczypospolitej. Inaczej Orzechowski, który sugerował, że o trwałości rzeczypospolitej decyduje powrót do jedności wiary, skoro celem Królestwa Polskiego jest, „aby ono w królestwie Bożym, to jest w Kościele chrześcijańskim jednej woli było przez wiarę z Bogiem"[351]. Był on przekonany, że heretycy, czyli zwolennicy reformacji, chcąc podważyć władzę duchowną, zarówno hierarchii kościelnej, jak i papieża, zanegują wraz z nią moralną sankcję dla władzy świeckiej i podkopią tym samym zarówno prawo, jak i wolność. Jeżeli ideałem republikańskiej wspólnoty politycznej jest odpowiedzialna troska o dobro publiczne, stawiane zawsze wyżej niż dobro prywatne, bez której nie sposób mówić o wolności jako braku dominacji, to trzeba ustalić, kto ma stać na straży dobra wspólnego: czy tylko władza świecka, czy również duchowna, Kościół albo raczej Kościoły, gdy – jak w przypadku Rzeczypospolitej – mamy do czynienia z państwem wielowyznaniowym[352]. Frycz Modrzewski zbliżał się w tej kwestii do stanowiska Kalwina, twierdząc, że wprawdzie państwo i Kościół pełnią oddzielne funkcje – każde w ściśle wyznaczonym zakresie, to przecież zmierzają do tych samych celów, do naprawy stosunków społecznych, do podniesienia obyczajów obywateli. W tym zakresie Kościół miał współdziałać z państwem, co wymagało radykalnych reform postulowanych przez Frycza w księdze *O kościele*.

Już w wieku XVII Szymon Starowolski, ideowy przeciwnik Frycza Modrzewskiego, wykorzystujący jednak w dużym stopniu jego dorobek, dowodził, że republiki przynoszą więcej wolności niż monarchie, ale też nakładają na poddanych większe

---

[351] S. Orzechowski, *Policya Królestwa Polskiego...*, s. 56.

[352] W tym kontekście powstaje pytanie, czy model republikański, w znaczeniu klasycznego republikanizmu, rozwijany w Polsce w XVI wieku można wiązać z jakimś określonym wyobrażeniem relacji państwo-Kościół? Spór toczący się u nas w związku z reformacją zdaje się temu zaprzeczać. Pomimo zwycięstwa kontrreformacji dyskurs republikański, podlegający jednak istotnej ewolucji, utrzymał się w Polsce aż do XVIII wieku. Zob.: D. Pietrzyk-Reeves, *Republikanizm a reformacja...*

obowiązki, takie, którymi polska szlachta nigdy nie była zainteresowana, wymagały bowiem karności, posłuszeństwa prawu i równości wszystkich stanów w obliczu prawa, czyli wszystkiego tego, czego w obyczajach polskich nie sposób było już znaleźć. Tak jak autorzy wieku XVI przywoływał przykład Wenecji: „Pojrzyjmy na Wenety jako wolność swoją piastują, równością ją umiarkowawszy. Żaden chodzi w sukni buczniejszej, jeno wszyscy jednako (...). Żaden senatorem zostać nie może, aż pierwej przejdzie niższe stopnie pewnych urzędów (...). Żaden od podatków, gabelle, cła i dziesięciny na rzeczpospolitą należącej, wolnym być nie może, by też na najwyższej godności siedział, a nawet i sam książę weneckie. A ich zasię trybem, jako dyscypułowie jacy, insze rzeczypospolite swoje *communitates* sprawują, *paucis pragmaticis legibus exceptis*, jako Genueńczycy, Raguzanie, Lukkiezowie, Szwajcarowie, Noremberczanie, Genewa i Hollendrowie. U których wolność nic insznego nie rodzi, jeno rząd a sprawiedliwość. I wolnemi je narodami zowiemy, nie dla tego aby tam wolno było zabijać, najeżdżać, wydzierać, gwałty czynić; ale dlatego, że niewolno żadnej rozpusty czynić i każdy bezpiecznie w domu swoim siedzi, ani od żołnierza uciśniony, ani od sąsiada możniejszego; nikogo się nie bojąc jeno prawa a zwierzchności, którą Bóg na swem miejscu na ziemi posadził"[353].

Uwagi Starowolskiego raz jeszcze odsyłają do wyraźnych związków republikańskiej teorii politycznej rozwijanej w Polsce w XVI wieku z wczesnonowożytną tradycją republikańską, jaka dominowała na północy Włoch. O ile bezsporne jest to, że największy wpływ na formułowane wówczas koncepcje republikańskie wywarła antyczna tradycja republikańska, do której przedstawicieli odwoływano się w Polsce najczęściej, parafrazując czy przytaczając dosłownie fragmenty ich dzieł (jak czynili to pisarze polityczni także w innych krajach w okresie odrodzenia), a także tłumacząc je i komentując, o tyle wnikliwych badań wciąż wymaga wpływ autorów współczesnych polskim statystom lub piszących w wieku XV, szczególnie włoskich. Kształcąc się we Włoszech, nie mogli Polacy nie stykać się z tymi dziełami i nie przyswajać ich sobie, czego dowodzi w szczególności wielka popularność u nas dzieła Contariniego, choć nie brakowało i tych, którzy czytali Machiavellego. Tworząc w innym kontekście, ale wykorzystując podobną metodę rozumowania i odwołując się do tych samych ideałów politycznych, autorzy ci formułowali bardzo podobne wnioski jak pisarze włoscy, wychodzili bowiem, powtórzmy, od pojęcia rzeczypospolitej opisującego wolną i praworządną wspólnotę polityczną i odnoszącego się zarówno do aspektu formalnego, czyli konstytucji, ładu instytucjonalnego, na którym się ta wspólnota opiera, jak i do ładu substancjalnego wiążącego się z ustaleniem celów państwa jako trwałej, przekraczającej to, co partykularne, wspólnoty obywatelskiej. Wspólne były im, ale także wielu przywoływanym wcześniej myślicielom angielskim, poszukiwania istoty wolnego ładu politycznego o charakterze teleologicznym, który pojmowany był przez pryzmat celu wspólnoty politycznej ustalonego przez Arystotelesa. Jednak już pobieżne

[353] Sz. Starowolski, *Reformacya obyczajów polskich wszystkim stanom ojczyzny naszej* (1650), wyd. K. Turowski, Kraków 1859, s. 27-28.

porównanie ujęć polskich z włoskimi i angielskimi wskazuje na swoistą przewagę u nas pierwiastka moralno-etycznego w rozważaniach o państwie, a także idących za tym projektów naprawy ładu, odnoszących się w pierwszej kolejności do naprawy obyczajów, a dopiero w drugiej do poprawy ładu instytucjonalnego.

Jednoznaczną interpretację idei republikańskich i porównanie ich z tymi, jakie dominowały w dyskursie włoskim i angielskim, utrudnia fakt, że w Polsce wykształciły się w XVI wieku różne projekty republikańskie, odwołujące się do tej samej filozofii państwa i tych samych idei republikańskich, formułowane w ramach dyskursu teoretycznego, będącego tutaj głównym przedmiotem analizy, i dyskursu praktycznego o charakterze publicystycznym[354]. Ten pierwszy zdaje się wpisywać w nowożytną tradycję republikańską, ale nie zrywa z nią także dyskurs praktyczny, choć prezentuje odmienną hierarchię wartości, jest bardziej przywiązany do pojęcia wolności i praw, do idei rzeczypospolitej, która jest dziełem szlachty[355], do obywatelskiego samorządu i współuczestnictwa w kształtowaniu spraw wspólnoty politycznej, do wolności słowa i wolności religijnej, a z czasem do wolnej elekcji, i przejawia się w rozlicznych wypowiedziach publicystycznych, mowach sejmowych, pamfletach, tutaj tylko nadmienianych, lecz nieanalizowanych, wywierając na umysły obywateli Rzeczypospolitej większy pewnie wpływ niż ówczesna republikańska teoria polityczna[356]. Przedstawicielem takiego podejścia był bez wątpienia Jan Zamoyski, wielu szlacheckich publicystów zarówno z okresu pierwszego bezkrólewia, jak i okresu rokoszu Zebrzydowskiego, w pierwszym okresie swojej działalności także Orzechowski. Dyskurs republikański o charakterze bardziej teoretycznym niż praktycznym, do którego przedstawicieli odnosiłam się w tym rozdziale, wyrastał ze zrozumienia podstaw republikańskiego ładu politycznego i przywiązywał większą wagę do pojęcia cnoty i prawości niż do pojęcia wolności, nie wychwalał stanu zastanego, lecz widział potrzebę jego naprawy, ciągłej troski o te zręby trwałego praworządnego ładu, który najlepiej oddawał termin „rzeczpospolita", wspólnota polityczna obejmująca wszystkich, a nie jeden tylko uprzywilejowany stan. O ile tamten tworzony był głównie na potrzeby praktyki, wyrażał się w debacie i publicystyce, o tyle ten tworzony był na potrzeby teorii, pozostawał wierny republikańskiej filozofii państwa i filozofię

[354] Traktując jednolicie całą szesnastowieczną literaturę polityczną jako posiadającą wspólną cechę ogólną, praktyczność, Stanisław Estreicher stwierdził nawet, że „wobec wysoce praktycznego nastawienia polskiej literatury prawnopublicznej na problemy ściśle polskie" ma ona bardzo mały związek z ówczesną teorią zagraniczną, S. Estreicher, *Kultura prawnicza w Polsce...*, s. 94.

[355] Por.: J. Siemieński, *Polska kultura polityczna...*, s. 121.

[356] Jak słusznie zauważyła Stefania Ochmann, „Ponieważ złe funkcjonowanie państwa wynikało z nadużywania wolności przez szlachtę i jej władzę stanową, przeto każda naprawa wymagała ograniczenia tej wolności. Odjęcie zaś wolności szlachcie byłoby równoznaczne z przydaniem jej królowi, a więc zbyt niebezpieczne", na co szczególnie uwrażliwieni byli myśliciele XVII wieku ze Stanisławem Opalińskim i Andrzejem Maksymilianem Fredrą na czele, S. Ochmann, *Rzeczpospolita jako monarchia mixta – dylematy władzy i wolności*, [w:] *Kultura, polityka, dyplomacja. Studia ofiarowane profesorowi Jaremie Maciszewskiemu w sześćdziesiątą rocznicę jego urodzin*, red. A. Szymanek, Warszawa 1990, s. 278.

tę rozumiał, choć nie potrafił przekuć jej na wskazówki praktyczne. Obydwa dyskursy wyrastały z tego samego kontekstu społecznego i ustrojowego, ale dyskurs teoretyczny potrafił w większym stopniu poza ten kontekst wyjść i oprzeć się na szerszej podstawie, mającej przede wszystkim charakter normatywny, dotyczącej pożądanego stanu rzeczy, *optimus status reipublicae* – rzeczypospolitej najlepszej z możliwych, jako filozofia państwa skupiająca się na wypracowaniu wzorca dobrego ładu politycznego, wolnej, samorządnej rzeczypospolitej. Nie były to jednak cele obce także publicystom, nie sposób więc tych dyskursów radykalnie oddzielić, można co najwyżej wskazać na nieco odmienne projekty republikańskie, jakie się z nich wyłaniały.

Rozdział V
Cnota i dobro wspólne

1. Moralne podstawy ładu

Poczynione w pierwszym i drugim rozdziale ustalenia dotyczące istoty obywatelskiej cnoty, związków między cnotą, sprawiedliwością i szczęściem oraz dobrem wspólnym oraz te dotyczące zepsucia jako zagrożenia ładu pozwalają nam przejść do analizy teorii polskich autorów z owych ustaleń czerpiących. Ukazany w poprzednim rozdziale ścisły związek między prawem, wolnością i cnotą, jaki dostrzegali teoretycy piszący o rzeczypospolitej i jej ładzie normatywnym, każe raz jeszcze wrócić się do tego namysłu, by wydobyć z niego te treści, które odnosiły się bezpośrednio do pojmowania cnoty powiązanej z dobrem wspólnym oraz obywatelskością i służbą publiczną, wymagającej troski nie tylko o ład instytucjonalny, ale nade wszystko o wychowanie. Jest to szczególnie istotne w odniesieniu do kontekstu polskiego, tutaj bowiem silniej niż gdzie indziej w XVI wieku nacisk został położony na moralne warunki trwania ładu rzeczypospolitej, mocniej niż moment instytucjonalny wyakcentowany został moment „cnotliwości", a tym samym utrwaliło się przekonanie, że w cnocie i obyczaju oraz wzmacniającym je prawie szukać należy ostoi *civitas libera*, wolnej rzeczypospolitej. Cnota jest w tym dyskursie i czymś samoistnym, i kategorią związaną z innymi kluczowymi pojęciami politycznymi, nade wszystko z wolnością, sprawiedliwością i słusznością oraz „prawością". Wprawdzie brak jest rozważań teoretycznych poświęconych cnocie etycznej jako takiej i nawet w traktatach moralnych rozważania o cnocie mają w dużej mierze charakter odtwórczy, a jednak to właśnie ład moralny opisywany w kategoriach cnót w odniesieniu do jednostki, a w kategoriach obyczajów w odniesieniu do państwa jest punktem wyjścia całej konstrukcji politycznej, jaką wypracowuje ówczesna teoria polityczna idąca bardziej, jak się okazuje, za antyczną tradycją republikańską niż czy to ujęcia włoskie (tutaj przede wszystkim Machiavelli, który rozszerza i modyfikuje klasyczne pojęcie cnoty, by dało się uczynić podstawą adekwatnej konstrukcji politycznej), czy ujęcia angielskie, w większym stopniu przywiązane do ładu instytucjonalnego.

Ukazując w poprzednim rozdziale specyfikę polskiej refleksji politycznej XVI wieku i jej związki z klasyczną tradycją republikańską, podkreślałam niejednokrotnie niezwykle istotną wagę, jaką najwybitniejsi pisarze polityczni przywiązywali do kategorii obyczaju, cnoty i powinności, a szerzej – moralnych podstaw ładu rzeczypospolitej. Zastanawiając się, co w tym namyśle jest zwornikiem ładu, tym, co jest w nim trwałe, odnosiłam się przede wszystkim do aspektu normatywnego, wskazując, że ład normatywny w pewnym sensie „wyprzedza" ład instytucjonalny, czego najlepszym przykładem jest kategoria wolności ujmowanej wpierw w porządku normatywnym, a dopiero później w instytucjonalnym. Kluczowe dla ładu normatywnego rzeczypospolitej okazywały się normy użyteczne dla wspólnoty jako całości, zarówno prawa, jak i obyczaje, normy dostosowane do dwóch źródeł: prawa naturalnego, przyrodzonego, o którym rozprawiali Przyłuski i Goślicki, oraz obyczaju, który przed prawem stawiał Frycz Modrzewski jako ten rodzaj norm regulujących życie wspólnotowe, „które już to wsparte naszym rozumieniem i rozsądkiem same w nas się zrodziły, już to ukształtowały z naśladowania ludzi szczególnie cnotliwych"[1], głoszący, że od obyczajów (obok surowości sądów i sztuki wojennej) zależy godność i dobro rzeczypospolitej[2]. Ów porządek normatywny uznawany za zwornik ładu politycznego jako takiego i uosabiany w zasadzie rządów prawa miał nie tylko uzewnętrzniać się w porządku instytucjonalnym, lecz także znajdować oparcie w charakterze obywateli, w obywatelskiej cnocie, w wypływającej z niej trosce o dobro wspólne i dostosowanym do tego celu wychowaniu. Moralnych podstaw ładu politycznego dotyczyła cała tocząca się w owym czasie w Polsce dyskusja na temat zagrożeń dla trwania ładu rzeczypospolitej, na temat psucia się obyczajów, prywaty, swawoli etc., odgrywająca u nas większą rolę niż w kontekście weneckim, florenckim czy angielskim. Tutaj też z całą wyrazistością ukazywały się trudności, jakie napotyka każdy projekt republikański pojmujący wspólnotę polityczną przede wszystkim w kategoriach z dziedziny etyki, jako wspólnotę dobrego życia, stawiający wysokie wymagania członkom tej wspólnoty, zarówno rządzącym, jak i rządzonym; projekt, który już w kolejnym stuleciu miał być zastępowany wprowadzonym przez Hobbesa i Locke'a ujęciem odmiennym, niepokładającym nadziei w charakterze obywateli, lecz w odpowiednio skonstruowanej władzy politycznej i w niej widzący zwornik ładu politycznego[3].

---

[1] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, przeł. E. Jędrkiewicz, oprac. S. Bodniak, Warszawa 1953, s. 95, I.4, s. 102, *Dzieła wszystkie*, t. 1.

[2] *Tamże*, I.3, s. 100. Na rolę obyczajów w państwie zwracało uwagę wielu autorów starożytnych, których Frycz Modrzewski skrzętnie wymienia: od Gajusza, Cycerona i Liwiusza po Kwintyliana i Eniusza, *tamże*, s. 101.

[3] Zob.: I. Barwicka-Tylek, *Czy do stworzenia dobrego państwa potrzeba dobrych obywateli? Kilka sugestii z historii doktryn politycznych*, [w:] *Moralność i władza jako kategorie myśli politycznej*, red. J. Justyński, A. Madeja, Warszawa 2011, s. 39-45. Dziewiętnastowieczny komentator pisał: „Niemasz kraju, w którymby więcej projektowano reform, jak w Polsce, bo niemasz kraju, w którymby rzecz publiczna weszła od tak dawna w zakres zajęć powszechnych, w którymby od tak dawna zapanowała wolność myśli i słowa, wolność zastanawiania się nad

Filozofia polska wieku XV, z jej naciskiem na znaczenie filozofii praktycznej i arystotelizmu, z dochodzącym w niej do głosu woluntaryzmem, z głoszonym przez nią przekonaniem o wyższości działania nad kontemplacją, przygotowała w jakiejś przynajmniej mierze podstawy filozoficzne myśli politycznej i etyki wieku XVI, wyrastających z podobnych źródeł, choć mających znaleźć zastosowanie w nowej teorii państwa pojmowanego jako Rzeczpospolita. W XV wieku związek filozofii praktycznej z wyobrażeniem właściwie urządzonego ładu rzeczypospolitej zaczyna się dopiero kształtować i inny jest jego wydźwięk retoryczny niż w następnym stuleciu. Nie znajduje on też bezpośredniego zastosowania w wieku XVI, choć otwiera ścieżki poszukiwań wówczas podjętych.

Dopełnienie analizy ówczesnej teorii ładu politycznego rozwijanej pod wyraźnym wpływem antycznej tradycji republikańskiej przez rozważania dotyczące kluczowych, jak się wydaje, kategorii odnoszących się do trwania ładu republikańskiego, w tym do warunków moralnych ów ład podtrzymujących, takich jak cnota, powinności obywatelskie i obyczaj, obywatelstwo pojmowane w kategoriach troski o dobro wspólne oraz wychowanie do nich dostosowane, pozostaje w ścisłym związku z rozstrzygnięciami poprzedniego rozdziału i przygotowuje grunt pod analizę ładu instytucjonalnego. Zasadnicze pytanie stawiane w tym i w następnym rozdziale brzmi następująco: co ma decydujące znaczenie dla trwania ładu rzeczypospolitej: czy kultywowanie cnoty i charakteru obywateli, który jest wtedy rozumiany jako jedyna właściwa podstawa dobrych instytucji, czy też dobrze urządzony ład instytucjonalny samorządnej rzeczypospolitej, w który wpisana jest wolność jako brak dominacji i który ma być co najwyżej wspierany przez kształcenie właściwego charakteru obywateli i uczestnictwo w realizowaniu publicznego dobra? Jeśli przyjmiemy, że w Polsce dominuje stanowisko Arystotelesa w tej kwestii, to musimy uznać, że chodzi przede wszystkim o charakter człowieka, czyli o cnotę publiczną, o taki ład, w którym człowiek powołany do życia wspólnotowego może realizować właściwy mu cel, jakim jest szczęście polegające na dzielności etycznej, rozwijanej i podtrzymywanej także, a może przede wszystkim w działalności publicznej. Samoistna rola cnoty w etyce Arystotelesa zostanie jednak w pewien sposób przewartościowana, chodzić będzie bowiem nade wszystko o wychowanie dobrego człowieka, który umiejąc właściwie korzystać z wolności, pojmując istotę prawdziwej wolności, przyczyniał się będzie do utrzymania ładu wolnej i praworządnej rzeczypospolitej.

Celem tego rozdziału jest więc przedstawienie niezwykle ważnego poziomu rozważań na temat moralnych podstaw ładu rzeczypospolitej, odnoszącego się i do namysłu normatywnego, i do rozważań ustrojowych. Teza republikańska głosząca, że dobry ład polityczny oparty na ustroju mieszanym nie sprowadza się do wymiaru instytucjonalnego, lecz dotyczy także kształtowania charakteru, czyli powinności i cnót, znajduje w kontekście polskim bardzo żywy oddźwięk

lepszem urządzeniem społeczeństwa", K. B. Hoffman, *Historya reform politycznych w dawnej Polsce*, Lipsk 1867, s. 2.

w wieku XVI, a w drugiej jego połowie staje się wręcz osią rozważań przywoływanych w poprzednim rozdziale autorów. Przyczyniało się do tego przekonanie, że ład się psuje, że konieczny jest i namysł teoretyczny, i konkretne kroki zmierzające do jego naprawy. Wiązało się z tym zasadnicze pytanie, stawiane zarówno w kontekście greckim i rzymskim, jak i florenckim, weneckim, angielskim czy polskim, o warunki trwania ładu rzeczypospolitej.

Większość autorów włoskich, z Machiavellim na czele, była zgodna, że zepsucie (*corruzione*) wśród obywateli jest najważniejszą przyczyną utraty wolności przez republiki, stawiając bowiem dobro partykularne wyżej niż dobro publiczne, nie sposób uchronić wolnej wspólnoty politycznej przed upadkiem i tyranią. Jeżeli uznamy to przekonanie za jedno z najistotniejszych twierdzeń republikańskiej teorii państwa, to z pewnością przeniknęło ono z całą siłą do dyskursu toczonego w Polsce i znalazło w tym dyskursie poczesne miejsce. Zasadnicza różnica, jak wskazałam wyżej, dotyczyła jednak tego, czy trwanie ładu republikańskiego zależy nade wszystko od cnoty i cnotliwości, przede wszystkim cnoty obywatelskiej dopełniającej cnoty moralne, od tego związku, jaki wyrażało przekonanie Goślickiego głoszącego, że takie są rzeczypospolite, jacy ich obywatele, czy też priorytetowe są rozwiązania instytucjonalne, które nawet niecnotliwych obywateli formują tak, iż przeważa wzgląd na dobro publiczne, jak zdawał się sugerować opisany przez Contariniego przykład ładu instytucjonalnego Wenecji.

Zacznijmy od przypomnienia, że podobnie jak w tradycji klasycznej, pojęcie rzeczypospolitej odnoszono w Polsce do pewnego wzorca dobrego ładu politycznego, na który obok fundamentalnych zasad prawa i sprawiedliwości, uznawanych za ostoję państwa, składa się i sfera instytucjonalna, i pewne trwałe wartości, pewne trwałe fundamenty gwarantujące wolnościowy ład *civitas libera*, w tym wybitnie wyakcentowany przez niektórych autorów „moment cnotliwości" obywateli. Odwołując się do idei mitycznego złotego wieku, Goślicki, być może pod wpływem Contariniego, głosił: „Cóż powiemy o naszych przodkach, którzy także stworzyli państwo niewiele różniące się od rzymskiego? Polacy wtedy zupełnie nie znali nauki Platona, Likurga, Arystotelesa, Solona i wielkich filozofów oraz prawodawców, ich rzeczpospolita rosła samą cnotą, którą brali nie z ksiąg, ale z samych siebie. Mądrość, która nimi kierowała, kazała być posłusznym cnocie i nic nie robić ani myśleć przeciwko niej. Królowie tedy i senat służyli im nie do rozsądzania kłótni i nie do rozstrzygania sporów i spraw sądowych, ale mieli ich po to, aby otrzymać od nich przykład i normę cnoty i pod ich wodzą iść na wojnę w obronie ojczyzny"[4]. Z tej cnotliwości i mądrości wyróść miała „prawdziwa Polaków Rzeczpospolita"[5]. W tym, być może przerysowanym, ujęciu zawierał się nie tyle opis historyczny, ile wzorzec prawdziwej rzeczypospolitej, którego urzeczywistnienie i trwanie wiązało się z ciągłą troską i trudem.

---

[4] L. G. Goslicius, *De optimo senatore libri duo*, Basilea 1593, s. 103.

[5] *Tamże.*

Przypisując cnocie[6], a co za tym idzie wychowaniu oraz obyczajom kluczową rolę w ustanawianiu i podtrzymywaniu rzeczypospolitej, opowiadano się więc raczej za rozstrzygnięciem Arystotelesa i jego kontynuatorów niż Polibiusza i Contariniego. Przekonanie to, głoszone przez cały wiek XVI, oddawały dobitnie słowa Sebastiana Petrycego: „Która rzeczpospolita nie jest wedle cnoty, ta nie może być najlepsza i najtrwalsza, bo od cnoty nalepsza rzecz bywa jako od najlepszego dobra"[7]. Cnocie więc należało przyznać w dobrze urządzonej rzeczypospolitej pierwsze miejsce, pośledniejsze zaś bogactwom i wolności. Wynikało to, jak wskazywałam w rozdziale czwartym, z przekonania, że tylko dzięki cnocie wolność może stanowić istotną wartość, a bez miarkowania cnotą jest już tylko swawolą. W ujęciach tych cnota moralna i obywatelska jest priorytetowa, ponieważ priorytetowe jest założenie, że cel wspólnoty, czyli realizacja dobra wspólnego, wymaga nieustannej troski wszystkich członków wspólnoty politycznej, a zwłaszcza tych, którzy biorą na siebie powinność służby publicznej.

Integrującą i kierowniczą rolę w *studia humanitatis* w Polsce, tak jak i we Włoszech, odgrywała filozofia moralna; retoryka, teoria państwa i prawoznawstwo, filologia i historia miały kształtować odpowiednie dyspozycje moralne. Zaczerpnięta z filozofii antycznej i chrześcijańskiej filozofia moralna odnosiła się przede wszystkim do obowiązków jednostki wobec państwa i zbiorowości, czyli wobec stanowiącej jeszcze pewną jedność wspólnoty politycznej, wymagała odpowiedniego ukształcenia charakteru i kierowania się wskazaniami prawego rozumu, skoro, jak głosił Szymon Marycjusz z Pilzna, „nikt nie może pożądania i gniewu,

---

[6] Przypomnijmy, że w polskiej historiografii wiele elementów edukacji moralnej opartej na Arystotelesowskiej kategorii cnót zawierała już *Kronika* mistrza Wincentego Kadłubka oraz piętnastowieczny *Komentarz do Kroniki Polskiej Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem* Jana z Dąbrówki. Cnotę definiował Kadłubek jako „sprawność umysłu dobrze ukształconego", która „niełatwo ulega zmianie" (*Mistrza Wincentego Kronika Polska*, przeł. K. Abgarowicz, B. Kürbis, Warszawa 1974, s. 187), rozpatrując zestaw cnót tkwiący w charakterze polskich władców, począwszy od legendarnego Kraka, po Kazimierza Sprawiedliwego. Jan z Dąbrówki cnoty polityczne uznawał za najniższy stopień cnót i zaliczał do nich cztery cnoty kardynalne: roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie. Jak zauważył Jerzy Korolec, „w myśli polskiej wieku XV polityka w sposób bardzo ścisły związana była z etyką, jej zasadniczym celem było osiąganie tego, co dobre w życiu społecznym, zaś autorytet władcy wynikał z faktu jego doskonałości moralnej, umiejętności poddania swoich czynów kierownictwu rozumu, nawyku do sprawiedliwości, męstwa i powściągliwości", J. B. Korolec, *Wolność, cnota, praxis*, wybór i oprac. M. Olszewski, Warszawa 2006, s. 178. Słowa te trafnie wskazują na bliskie pokrewieństwo myśli politycznej XV wieku z filozofią Arystotelesa, które to pokrewieństwo odnajdujemy także w myśli autorów szesnastowiecznych, skupiających się jednak już nie na cnocie władcy, lecz w związku z utrwaleniem się ustroju mieszanego w Rzeczypospolitej – na cnocie obywateli. Jan z Dąbrówki szedł za innymi humanistami tego okresu, postulując wykorzystanie wiedzy historycznej jako narzędzia kierowania życiem społecznym, uczynienia z historii prawdziwej mistrzyni wychowania nauczającej dobrych obyczajów i cnót.

[7] S. Petrycy z Pilzna, *Przydatki do „Polityki" Arystotelesowej*, [w:] tenże, *Przydatki do „Ekonomiki" i „Polityki" Arystotelesowej*, oprac. W. Wąsik, Warszawa 1956, s. 288, *Pisma wybrane*, t. 2.

i reszty towarzyszy niesfornej namiętności poddać pod panowanie prawego rozumu, jeśli uprzednio nie wyrobił w sobie moralnej siły, stałej roztropności i nie posiadł wiedzy na mocy studiów filozoficznych. Tak samo nikt, zwłaszcza jeśli zajmuje urzędowe stanowisko, nie może należycie i skutecznie być posłuszny prawom, które sam nadał albo od innych przejął, jeżeli z wnętrza swego nie wytnie i nie wyrzuci właściwego zarzewia namiętności, tego niecnego doradcy i nie uczyni tego przez umiłowanie cnoty, przez mądrość, roztropność i naukę"[8]. Kładca nacisk na te wartości refleksja moralna stała się w XVI wieku jedną z głównych, jeśli nie główną, podstaw polskiej myśli politycznej, jej swoistym rusztowaniem, na którym opierano rozważania na temat pojęć i koncepcji odnoszących się do konkretnych zagadnień filozofii państwa. Przyczynił się do tego także wybuch reformacji i kontrreformacji w Polsce, prowadzących do okrzepnięcia obozu reakcji katolickiej, czego skutkiem było powiązanie polityki z teologią czy to protestancką, czy katolicką widoczne w pismach zarówno Frycza Modrzewskiego i Wolana, jak i Orzechowskiego oraz Skargi.

Jednym z najbardziej charakterystycznych założeń republikańskiego myślenia o ładzie politycznym jest przekonanie, że istnieją dwa wyrastającego z tego samego fundamentu filary ładu: dobry człowiek i dobry ustrój, które należy odpowiednio zestroić. Wynikało z tego, przypomnijmy, że podstawą dobrego ładu są nie tyle dobre instytucje, ile obywatele, których charakter został odpowiednio ukształtowany, którzy zarówno w życiu prywatnym, jaki i obywatelskim kierują się wymogami dzielności – obywatelskiej i moralnej. Takie podejście wyrastało przede wszystkim z teorii Arystotelesa kontynuowanej przez Cycerona. Mówiąc o naprawie rzeczypospolitej, w Polsce wskazywano nade wszystko na konieczność podniesienia kwalifikacji moralnych zarówno rządzących, jak i rządzonych, przemianę obyczajów i dostosowanie do nich praw. Wolność miała być obwarowana nie tyle instytucjami, ile wymogiem cnotliwego postępowania. Warunków trwania ładu republikańskiego należałoby więc szukać w mocnych fundamentach moralnych i prawnych wspólnoty politycznej, dzięki którym dopiero możliwe byłoby sprawne funkcjonowanie instytucji. Namysł nad podstawami ładu rozpoczynałby się więc od etyki (jak u Arystotelesa), a nie od zagadnień ustrojowych (jak u Tacyta). W klasycznej tradycji republikańskiej cel polityki jest celem etycznym, skoro głównym powodem istnienia wspólnot politycznych jest dobre życie i pożytek całej społeczności, a nie bezpieczne korzystanie z wolności przez poszczególne jednostki. W tym duchu utrzymane są rozważania polskich autorów, a szczególnie tych, którzy nie wahali się głosić, że „dobro tedy, którem się rzeczpospolita szczyci, nawiętsze jest dla społeczności, iż się po wszystkich ludziach rozlewa i wszyscy uczestnikami są jego; dla godności i zacności (...). Koniec tedy polityki jest dwojaki: jeden z strony duszy, drugi z strony ciała. Z strony duszy koniec jest żyć poczciwie, cnotliwie w towarzystwie ludzkim (...). Drugi koniec z strony ciała dostatek gotowy mieć

[8] Sz. Marycjusz z Pilzna, *O szkołach czyli akademiach ksiąg dwoje*, przeł. A. Danysz, Wrocław 1955, s. 52.

zawżdy"[9]. Piszący te słowa Petrycy z Pilzna wyjaśniał, że w pierwszym przypadku chodzi mu o oparcie życia społecznego na sprawiedliwości, która jest źródłem dobrego życia, w drugim o samowystarczalność rzeczypospolitej. Celem człowieka miało być dobre i cnotliwe życie będące gruntem, „na którym wszystkie rządy mocno stoją" i od którego zależy wszelkie ludzkie szczęście. Owo dobre życie, jak podkreślali wszyscy autorzy idący za Arystotelesem, opierać się miało na rozumie, bo „kto rozum ma, dobrze żyć może"[10]. Rozumem miał się kierować władca oraz każdy obywatel, niepodobna było oczekiwać, że da się stworzyć sprawiedliwy i trwały ład tam, gdzie brakuje wiedzy i poddania się rozumowi. Kluczowe stawało się więc ustalenie, jak ów rozum jest pojmowany, szczególnie w relacji do prawa naturalnego, zastanych obyczajów, tradycji i religii.

Autorzy renesansowi, w szczególności humaniści północnych krajów Europy (Starkey, Elyot, Erazm z Rotterdamu), wymagali cnotliwego i rozumnego postępowania przede wszystkim od władcy, zwracając na nie większą uwagę niż na wychowanie obywateli. W Polsce szli za nimi bez wątpienia Orzechowski[11], jak i Frycz Modrzewski oraz zwracający się do współrządzących senatorów Goślicki, obydwaj dedykujący swoje dzieła królowi Zygmuntowi Augustowi, którego Frycz czynił osobiście odpowiedzialnym za losy Rzeczypospolitej. Wysokie wymagania stawiano jednak także obywatelom, w szczególności tym, którzy sprawowali urzędy publiczne, z senatorami i posłami na czele, od nich bowiem w największej mierze miała zależeć przyszłość wolnej Rzeczypospolitej. Senat miał być złożony z mężów najdzielniejszych, czyli najcnotliwszych i najmądrzejszych, służących dobrą radą królowi i rzeczypospolitej, chętnie i zgodnie współpracujących dla ogólnego dobra[12].

W rozważaniach na temat moralnych podstaw ładu rzeczypospolitej wracamy do punktu wyjścia tradycji republikańskiej odnajdywanego w namyśle Arystotelesa, do przekonania, iż wspólnota polityczna jest wspólnotą naturalną i teleologiczną, że jej najogólniejszym celem jest dobre życie[13] wszystkich jej członków,

---

[9] S. Petrycy, *Przydatki do „Polityki"...*, s. 146-147.

[10] *Tamże*, *Dedykacja Zygmuntowi Trzeciemu*, s. 126.

[11] W *Mowie na pogrzebie Zygmunta I* Orzechowski stwierdzał, odmiennie niż Machiavelli w *Księciu*, że „przez wychowanie (...) życie królów ma nabierać dostojeństw; stąd czerpią obronę przed ciosami fortuny, tu należy doszukiwać się źródeł ich roztropności, powagi i umiejętności panowania". Król, „twórca i strażnik pokoju", miał posiadać cztery cnoty: mądrość, sprawiedliwość, męstwo i łaskawość, S. Orzechowski, *Mowa na pogrzebie Zygmunta I*, [w:] tenże, *Wybór pism*, oprac. J. Starnawski, Wrocław 1972, s. 18, 24.

[12] *Tamże*, s. 45-46; Sz. Marycjusz, *O szkołach...*, s. 58-64.

[13] Por.: S. Orzechowski, *Policya Królestwa Polskiego na kształt Aristotelesowych Polityk wypisana i na świat dla dobra pospolitego trzema księgami wydana*, Poznań 1859, V, s. 51. Za Arystotelesem głosił autor *Quincunxa*: „tenże koniec rzeczypospolitej oznaczamy, który sami sobie za nalepszy obieramy; który koniec nad ten nic jest inny, jedno ten, aby przez zwierzchnią a urzędną sprawę wszyscy w jedną społeczność: zgromadzeni ludzie błogosławionymi byli życiem doskonałem i dostatecznem; co nic innego nie jest, jedno żyć szczęśliwie a dobrze", *tamże*, s. 52. A w innym miejscu: „A iż to nawyższe człowiecze dobro jest: przeto tenże koniec

a więc do przekonania, że cel ten jest polityczny i etyczny zarazem, dlatego też nie sposób oddzielić etyki od polityki. Przyjmujące taki punkt wyjścia koncepcje odwoływały się do jasno określonej wizji natury ludzkiej, z niej wyprowadzając ustalenia odnośnie dobrego ładu politycznego analogicznego do ładu w duszy człowieka, czyli opartego w jednym i drugim przypadku na kierowniczej roli rozumu. To we wczesnej nowożytności, wraz ze sceptycyzmem co do rozumności człowieka (pojawiającym się zresztą już wcześniej w europejskiej filozofii) i możliwości ustanawiania i podtrzymywania dobrego i sprawiedliwego ładu, okazywało się, że nieodzowne jest zweryfikowanie pewnych przyjmowanych przez klasyczną tradycję republikańską założeń dotyczących człowieka, jego rozumności czy szerzej natury. Humaniści łączyli kwestie prawa i cnoty z trwaniem dobrego harmonijnego ładu politycznego i pokoju, uzależniając trwanie wspólnoty dobrze uporządkowanej od powszechnej cnotliwości, nie dopuszczając działań, które negowałyby wymagania sprawiedliwości dla osiągnięcia większych korzyści politycznych (*Książę* Machiavellego), twierdząc, że uprawnione działanie musi się znajdować w zakreślającej granice użyteczności publicznej (*utilitas publica*) sprawiedliwości[14]. Cnota miała znajdować, podobne jak u autorów starożytnych, zastosowanie w etyce i polityce renesansowego humanizmu oraz w dyskursie republikańskim. Bez cnót mądrości, umiarkowania, sprawiedliwości i męstwa nie sposób było właściwie wypełniać powinności obywatelskich, czyli powinności wobec rzeczypospolitej[15].

O ile w rozdziale pierwszym, poświęconym antycznej tradycji republikańskiej, łączyliśmy pojęcia cnoty i dobra wspólnego, w tym rozdziale chciałabym odnieść te pojęcia także do kategorii obywatelstwa i pokazać, że według ujęć polskich autorów kategorie te warunkują trwanie ładu republikańskiego, a więc także wolność. Są bowiem, obok rozwiązań instytucjonalnych, takich jak rządy prawa, pewnymi zasobami odnoszącymi się nade wszystko do charakteru człowieka, do jego właściwego ukształtowania, a zgodnie z antyczną analogią między duszą człowieka a państwem są tymi podstawami, które warunkują dobry ład. Analogia ta była

---

rzeczypospolitej naznaczamy, który sam sobie każdy z nas za nalepszy obiera, ku któremu końcowi ci, którzy nam w policyi naszej pomagają, słusznie przedniejsze miejsce między nami mieć mają. To takowe ostatnie i konieczne dobro po grecku *εὐδαιμονία*, po łacinie felicitas, a po polsku błogosławieństwo się zowie, które Arystoteles wykłada być sprawą człowieczą wedle nalepszej cnoty w żywocie całym jego (...)", *tamże*, XXIII, s. 100. To podobieństwo stanowiska Orzechowskiego do ustaleń Arystotelesa miało jednak swoje granice, ten pierwszy bowiem nie ograniczał szczęścia człowieka do tego, co można osiągnąć w tym życiu, w planie doczesnym, lecz sytuował je w planie doczesnym, w planie zbawienia możliwego dzięki wierze i cnotom nie tylko moralnym, ale i boskim, *tamże*, s. 103.

[14] Przeczyli temu niektórzy szesnastowieczni myśliciele polityczni, od Stephena Gardinera po Guillaume'a Du Vair i Justusa Lipsiusa, podporządkowujący rozum praktyczny, roztropność wymaganiom politycznym, sytuując się więc na stanowisku bliskim „racji stanu". Zob.: Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge–New York 1978, Vol. 1, s. 252-254.

[15] A. Wolan, *De libertate politica sive civili. O wolności Rzeczypospolitej albo ślacheckiej*, przeł. S. Dubingowicz, wyd. i oprac. M. Eder, R. Mazurkiewicz, Warszawa 2010, s. 232.

wyrażana w Polsce np. przez Goślickiego głoszącego: „takie jest bowiem państwo, jakie są obyczaje obywateli. Szczęście ludzi i państw zdaje się wypływać z jednego źródła, w ten sam sposób i dzięki tym samym cnotom i państwo, i ludzie są szczęśliwi. Aby zaś państwa i ludzie byli szczęśliwi, potrzebują oni nie tylko dobrodziejstwa cnoty, ale i losu"[16]. Autor ten dodawał, że „Tak jak zależy doskonałemu państwu na tym, ażeby uczynić dobrych obywateli, by przez to samo ono było dobre, tak i zależy mu na tym, aby dołożono wielkiej staranności do tego, w jaki sposób powinni być wychowani. Jak bowiem dobry ogrodnik starannie podpiera młode roślinki, aby szybciej rosły, tak i państwo, które jest matką i opiekunką, powinno bardzo się troszczyć, aby młodzieńców uczono i przysposabiano do cnoty"[17]. Goślicki wskazywał na dwa rodzaje szczęścia: publiczne i prywatne, uznając to pierwsze, czyli współdziałanie z innymi w sprawach publicznych i w realizacji dobra wspólnego, *vita activa civilis*, za wyższy rodzaj szczęścia niż ten, który „znajduje się tylko w jednej głowie"[18].

Obywatelskość człowieka, jego rozum i cnota, wspierane przez odpowiednie wychowanie, obyczaje i prawo, w większym stopniu niż rozwiązania instytucjonalne przyczyniać się miały do rozkwitu i pomyślnego trwania rzeczypospolitej. Autorzy idący za Arystotelesem, a także św. Tomaszem, uznawali, że twórcy norm prawnych winni spoglądać z perspektywy dobra wspólnego, tworząc tym samym prawo skutecznie prowadzące do cnoty, przyzwyczajające człowieka do dobrego postępowania, zaś nie go nakazujące, zapewniając wychowanie przez prawo ułatwiające nabywanie sprawności moralnej[19]. Wydaje się, że w Polsce w XVI wieku dominowało przekonanie, iż warunkiem dobrego ładu rzeczypospolitej jest właściwie ukształtowany charakter obywateli, ich cnota publiczna, dlatego też cały nurt „emendacyjny" w literaturze politycznej odnosił się w pierwszej kolejności do kwestii naprawy obyczajów i umacniania cnót, a dopiero w dalszej – do naprawy instytucji. Wynikało to z przekonania, które stanowczo wyraził Warszewicki, konstatując: „do upadku Rzeczypospolitej (który oby nie nastąpił!) doprowadzą nie tyle absurdalne prawa czy niedorzeczne ustawy, ale właśnie zepsute obyczaje obywateli i herezja"[20]. Takie podejście różni polski dyskurs od teorii politycznej piszących w tym samym czasie autorów angielskich, mocniej przywiązanych do tradycyjnych instytucji i „antycznej konstytucji". Bliskie polskim autorom podejście, przez niektórych określane mianem moralizatorskiego[21], skłaniało wielu

[16] L. G. Goslicius, *De optimo senatore...*, s. 70.

[17] *Tamże*, s. 82.

[18] *Tamże*, s. 87.

[19] Zob.: B. Szlachta, *Cnota – prawo – uprawnienie. Szkic o dwóch modelach relacji między pojęciami występującymi w etyce i myśli polityczno-prawnej*, [w:] *Cnoty polityczne – dawniej i obecnie. Moralne źródła polityki*, red. R. Piekarski, Gdańsk 1997.

[20] K. Warszewicki, *O najlepszym stanie wolności*, [w:] *Krzysztofa Warszewickiego i Anonima uwagi o wolności szlacheckiej*, red. K. Koehler, Kraków 2010, s. 349.

[21] Piszący na temat moralizatorstwa pisarzy złotego wieku Mieczysław Piszczkowski w monografii *Moraliści staropolscy* (Lwów–Warszawa 1933) podkreślał, że staje się ono „pierwiastkiem rdzennym literatury w języku polskim, wyrastającej w stuleciu XV z wierszy religijno-

z nich nie tylko do poszukiwania podstaw dobrego ładu, lecz także do wskazywania właśnie na potrzebę naprawy Rzeczypospolitej, kwestię niejednoznaczną, gdyż wynikającą nie tyle z istniejącego stanu rzeczy, lecz z obawy, że ład rzeczypospolitej jest zagrożony, kiedy niebezpieczeństw nie dostrzega się w porę i nie próbuje się im zaradzić. Była to również swoista retoryka, która nie pozwalała, by zaniechać prób wzmocnienia ładu, szczególnie w sferze jak się wydawało najbardziej newralgicznej, czyli w sferze obyczajów, wychowania i postaw moralnych.

Na poziomie empirycznym, czyli w odniesieniu do wartości i świadomości politycznej szlachty, a więc tych konstrukcji, wokół których miało być zbudowane życie publiczne Rzeczypospolitej, wskazuje się przede wszystkim na dwie idee, dwie wartości, ściśle ze sobą związane: wolność i równość. To wokół nich „sytuowały się wartości będące konsekwencją poprzednich wyborów, takie jak braterstwo, miłość ojczyzny, legalizm postępowania w życiu publicznym, ideał zgody oraz poszanowanie tradycji"[22]. Z nimi miały współgrać metody walki politycznej, w której odwoływano się do tego wspólnego, jak się wydaje, dla społeczności szlacheckiej systemu wartości. Wolność, stawiana na czele innych wartości, była rozumiana w kategoriach praw, swobód i przywilejów, obejmowała zarówno wolność słowa i wyznania, jak i wolność podatkową, prawo obywateli do współrządzenia, czyli prawa polityczne oraz wolną elekcję, bycie wolnym oznaczało więc nade wszystko niezależność osobistą[23]. Myśliciele polityczni takie rozumienie wolności przenosili niejako na wyższy poziom, zastanawiając się, kiedy faktycznie korzystanie z owej niezależności można określić mianem wolności, *libertas*, a nie rozpasania, czyli *licentia*. Filozoficzne pojmowanie wolności odsyłało więc do tego, co objęliśmy szerszym pojęciem ładu normatywnego dotyczącego obok pojęcia prawa i sprawiedliwości także pojęcie cnoty, w którego ramach można było z wolności właściwie korzystać. Najlepiej oddawały to rozważania Petrycego głoszącego w zgodzie z tradycją klasyczną i chrześcijańską, że „Koniec wolności i przyczyna, dla której człowiekowi dana jest wolność, jest doskonałość ludzka, jakobym rzekł, dla doskonałości ludzkiej dana", przez wolność można było dostąpić „nawyższego końca, to jest nawyższego dobra", wolność więc jest nam dana, „abyśmy nie stali się nędznemi przez złe używanie wolności, ale żebyśmy się stali szczęśliwemi, błogosławionemi przez dobre i przystojne używanie wolności i woli naszej"[24]. Ten omówiony szczegółowo w rozdziale czwartym namysł nad istotą

-dydaktycznych" (s. 41). Badacz ten skupił się na związkach etyki i estetyki w dziełach nade wszystko literackich XVI wieku, nie dostrzegając i nie badając związku etyki i polityki. Zob. też: S. Tarnowski, *Pisarze polityczni XVI wieku, passim*.

[22] E. Opaliński, *Kultura polityczna szlachty polskiej w latach 1587-1652. System parlamentarny a społeczeństwo obywatelskie*, Warszawa 1995, s. 80.

[23] W utworze *Tłumacz rokoszowy* Marcin Błażewski tak opisywał wolność w tym rozumieniu: „Wolność jest żyć, jako chcieć, bezpiecznie w swoim domu, Oprócz Boga, praw, sądów nie podlec nikomu, Mieć wolny plac w braterskim kole do mówienia, Na zjeździech spólnych niczym nie ponieść zelżenia", zob.: *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego...*, t. 1, s. 171-172.

[24] S. Petrycy, *Przydatki do „Etyki" Arystotelesowej*, oprac. W. Wąsik, Warszawa 1956, s. 271-272, *Pisma wybrane*, t. 1.

wolności jest najlepszym przykładem tego, jak wielką wagę w teoretycznym dyskursie politycznym przykładano do rozumności (rozsądku) i dzielności etycznej, czyli kluczowych kategorii filozofii praktycznej inspirowanej *Etyką nikomachejską* Arystotelesa oraz *De officiis* Cycerona. Jeżeli wolność oznaczała ostatecznie brak dominacji, to był on rozumiany dość szeroko i oznaczał nie tylko brak podległości innym oraz brak zagrożenia podlegania komuś lub czemuś, lecz także brak podległości nieprawemu rozumowi, którego kierownictwo uległe woli nie pozwalałoby dostrzec i właściwie rozeznać tego, co powinno być przedmiotem dążenia i wyboru, a co nim być nie może.

Namysł filozoficzny nad kwestią ładu i trwania rzeczypospolitej zbliżał niektórych autorów, przede wszystkich Petrycego, choć podobne podejście można też przypisać Goślickiemu, do stanowiska Platońskiego, kiedy przekonywał, że rzeczpospolita powinna być w pierwszej kolejności uznawana za wzorzec, mamy bowiem pewne wzorce w rozumie, takie jak wzorzec doskonałej rzeczypospolitej: „Szczerze znamienita rzeczpospolita jest jako cel, w który nie każdy ugodzi" i „dla doskonałości swej nie najduje się między ludźmi, ale tylko w rozumie, iż ludzie wiedzą, żeby taka miała być"[25]. Doskonała rzeczpospolita miała się opierać na samej tylko cnocie, mniej doskonała na cnocie i majątku oraz szlachectwie i wolności (Arystotelesowska politeja oparta na klasie średniej). Między ludźmi można było tworzyć co najwyżej „pospolicie znamienitą rzeczpospolitą", pamiętając jednak, że „Znamienita i trwała rzeczpospolita ta jest, w której cnotliwie ludzie żyją i łacno rozumem się rządzą"[26]. To ten wzorzec przeważył w namyśle polskich myślicieli politycznych, którzy w XVI wieku stali się kontynuatorami klasycznej tradycji republikańskiej; to ów wzorzec przykładany do aktualnej rzeczywistości politycznej sprawiał, że ostoi ładu poszukiwano w ustrojowym zmieszaniu pozwalającym znaleźć i wykształcić nie tyle doskonałą cnotę, ile przynajmniej równowagę i średniość, a kwestia naprawy rzeczypospolitej tworzonej przez ludzi, którzy nigdy przecież nie kierują się wyłącznie doskonałą cnotą, stawała się zawsze realną, a niekiedy wręcz palącą potrzebą, gdy od tego wzorca aktualna rzeczpospolita odstępowała zanadto. Konkluzja ta pozwala najlepiej oddać specyfikę polskiej teorii republikańskiej. Za Platonem, Arystotelesem i Cyceronem formułowano u nas dość mocną analogię pomiędzy charakterem obywatela – ładem w duszy człowieka a ładem w państwie i oczekiwano, że jak się dobrze zestroi charakter obywateli, to za tym pójdzie też ład instytucjonalny, bo w cnocie obywatelskiej znajdzie przecież najlepsze oparcie. Autorzy, tacy jak przede wszystkim Warszewicki, którzy byli świadomi zagrożeń dla ładu republikańskiego podnoszonych przez szesnastowiecznych republikanów włoskich, w tym osobliwie Machiavellego, i znali ich stanowiska teoretyczne, inspirowane coraz bardziej przez Tacyta, zaczynali się w drugiej połowie XVI wieku opowiadać owszem za ustrojem poniekąd mieszanym, ale takim, w którym monarcha

[25] Tenże, *Przydatki do „Polityki"...*, s. 285.

[26] *Tamże*, s. 286.

odgrywałby istotną rolę jako czynnik kierowniczy, choć szanujący zasadę suwerenności prawa będącej obok monarchy zwornikiem ładu rzeczypospolitej. Ta zmiana stanowiska, także u Petrycego[27], wynikała z obawy, że ład społeczny i ustrój Rzeczypospolitej szlacheckiej nie gwarantuje, iż wartości ładu republikańskiego będą w nim trwałe, skoro „W naszej Rzeczypospolitej rząd opaczny, iż wszyscy szlachta chcą rządzić, a żaden słuchać nie chce"[28]. Wolność jako brak dominacji, kojarzona z niezależnością, którą umożliwiały i prawa osobiste, i prawa polityczne, nie mogła być zabezpieczana kosztem ładu politycznego czy wbrew niemu i tu pojawiało się najistotniejsze, jak sądzę, pytanie o warunki trwania ładu republikańskiego, w którym tego rodzaju wolność będzie realizowana, tutaj też pojawiał się spór co do ostatecznej formy ustroju. W dalszej części tego rozdziału chciałabym przedstawić analizę kilku uznanych, jak się wydaje, za fundamentalne wartości i wymogów zarazem republikańskiego ładu politycznego, dzięki którym ład ów mógł się wykształcić i przetrwać. Należą do nich przede wszystkim pojęcie cnoty obywatelskiej i dobra wspólnego, obywatelstwa i powinności wobec rzeczypospolitej, czyli służby obywatelskiej, szlachectwa kojarzonego z cnotą oraz zagadnienie obyczaju i wychowania.

2. Cnota i dobro publiczne

Rozważania na temat cnoty i dobra wspólnego, tak jak w klasycznej tradycji republikańskiej, wychodzą w dyskursie polskim od przekonania o społecznej/politycznej naturze człowieka, od konstatacji wyrażonej najdobitniej przez Arystotelesa, a przez Frycza Modrzewskiego i Przyłuskiego powtarzanej za nim niemal dosłownie, iż człowiek jest zwierzęciem politycznym i z natury, a nie przez przypadek żyje we wspólnocie politycznej zapewniającej mu możliwość wszechstronnego rozwoju i zaspokajania potrzeb. Owa polityczność człowieka może być rozumiana także jako predyspozycja do bycia obywatelem, czyli do rządzenia i bycia rządzonym, do współdecydowania i podlegania decyzjom podejmowanym we wspólnocie, a więc także jako pewna nabyta kwalifikacja wiązana w tradycji antycznej ze służbą publiczną, z odpowiedzialnym zaangażowaniem w życie publiczne, wymagające kierowania się obywatelską cnotą, w tym przede wszystkim względem na dobro wspólne[29].

---

[27] Konstanty Grzybowski, uznający Petrycego za autora renesansowego, zarówno ze względu na metodę, jak i przesłanie jego dzieła, we *Wstępie* do *Pism wybranych* Petrycego uznał jego stanowisko za proabsoultystyczne (s. xxxi-xxxiii), idąc chyba w tej interpretacji zbyt daleko, na co wskazuje choćby przedstawione przez Petrycego rozumienie rzeczypospolitej. Z pewnością jednak jest u autora z Pilzna wahanie co do tego, czy ustrój, w którym „każdy chce rządzić", może zapewnić trwanie rzeczypospolitej i realizację celów, dla których ona powstaje.

[28] Por.: S. Petrycy, *Dedykacja Zygmuntowi Trzeciemu*, s. 124.

[29] „Cel, do którego wszystkie rzeczypospolite zmierzają, ten jest, iż człowiek będąc *animal civile*, ciągnie się do pospolitego życia i tego pragnie, aby w zgodzie, miłości, w pokoju, sprawiedliwości, obfitując wszelakimi potrzebami, wiek swój, jako przystoi uczciwemu człowiekowi, wykonywał. A jako jeden każdy, tak wszyscy społem w rzeczypospolitej mieszkający, tego sobie żądają

Już Ostroróg, postulujący przemianę i naprawę Rzeczypospolitej, wzywał obywateli, by troskę o dobro publiczne postawili ponad wszelki interes prywatny i czynił to w znamiennych słowach, które trzeba przytoczyć w całości: „Wy, przezacni panowie, podpory i podstawy, osie i rygle ojczyzny, usiłujecie, jakeście zawsze zwykli, okazać radą i czynami, że więcej ojczyznę niż samych siebie, więcej Rzeczpospolitą niż siebie, niż dzieci, niż swych braci, niż wreszcie wszelkie mienie miłujecie, a tak w powszechnej pomyślności i prywatny byt wzrośnie, a cokolwiek ustanowione będzie, zachowa się stale. Gdy dobro powszechne uszczerbku dozna, tym samym pomyślność każdego upadać i nagle runąć musi"[30]. Stawianie miłości ojczyzny i troski o nią ponad troskę o dobro prywatne, zabieganie o dobro publiczne, o które dbali także przodkowie, zostało tu potraktowane jako wymóg rozumu praktycznego, skoro od tego zależy pomyślność wspólnoty politycznej, a więc i każdego obywatela. Według piszącego o całe stulecie później Górnickiego, powtarzającego ustalenia Arystotelesa i Cycerona oraz takich autorów wczesnonowożytnych, jak Leonardo Bruni[31], „w tym człowieku mężność jest, cnota na świecie zacna, który o niebezpieczeństwa nie dbając rozumnie czyni dla rzeczypospolitej, co dobrego czynić przystoi"[32]. Takie postępowanie wymagało jednak odpowiedniego ukształtowania charakteru za pomocą obyczajów i wychowania oraz prawa.

Rozważania na temat porządku instytucjonalnego dobrze urządzonej rzeczypospolitej Frycz Modrzewski poprzedził rozważaniami o jego moralnych podstawach, które zwieńczyła księga *O szkole* poświęcona wychowaniu i szkolnictwu, będąca ewenementem w ówczesnej teorii politycznej. Autor *Poprawy* przypomniał tym samym przekonanie starożytnych teoretyków o tym, jak ważną rolę w państwie odgrywa wychowanie, niebędące sprawą tylko prywatną, jak wówczas sądzono, ale jednym z najistotniejszych zagadnień publicznych[33]. Rozpoznanie powinności i chętna służba publiczna wymagały kształcenia charakteru i wiedzy, a więc i właściwego szkolnictwa: „Ponieważ zaś dobro Rzeczypospolitej zależy nie tylko od tego, czy ci, którzy rządzą, spełniają swe powinności, lecz także – czy je

---

i ten jest ich *finis*. Do czego przychodzą za pokojem i rządem. A pokój jest dwojaki, wnętrzny i pograniczny", *Naprawa rzeczypospolitej do elekcji nowego króla*, [w:] *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, wyd. J. Czubek, Kraków 1906, s. 5.

[30] J. Ostroróg, *Memoriał w sprawie uporządkowania Rzeczypospolitej*, przeł. i red. A. Obręb-ski, Łódź 1994, s. 19.

[31] Dość przywołać sygnalizowane w rozdziale drugim przekonanie Bruniego o wyższości życia czynnego (*vita activa*), poświęconego służbie publicznej, jako takiego, dzięki któremu możliwe jest praktykowanie cnót, a tym samym spełnianie powinności wobec rzeczypospolitej. Zob. w szczególności: L. Bruni, *Historiarum Florentini populi libri XII e rerum suo tempore gestarum commentarius*, a cura di E. Santini, C. di Pierro, Citta di Castello 1921, lib. IV.

[32] Ł. Górnicki, *Przedmowa* do *Troas. Tragedia z Seneki*, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, wyd. i oprac. P. Chmielowski, t. 2: *Przekłady z Seneki: Troas; Rzecz o dobrodziejstwach*, Warszawa 1886, s. viii.

[33] Por.: S. Kot, *Wpływ starożytności klasycznej na teorie polityczne Andrzeja Frycza z Modrzewa*, Kraków 1911, s. 67.

spełniają rządzeni, przeto mają i oni również pilnie i z dobrą wiarą czynić co do nich należy"[34].

Powinnością człowieka prawego, uczonego, cnotliwego i dzięki temu przygotowanego do działania było „pragnąć pomóc jak najwięcej rodzajowi ludzkiemu, jako ten, który wie, że nie dla siebie samego przyszedł na świat, ale dla przyjaciół, ojczyzny i religii"[35]. Każdy, kto by uciekał od tego obowiązku, od odpowiedzialnej troski za państwo, miał być tak samo winien, „jak ów, co zbiega z ojczyzny i spod znaku ogólnego dobra"[36]. Wszelkie dostojeństwa, jak przekonywał Frycz Modrzewski, powołując się na Cycerona, św. Pawła i Contariniego, miały być nadawane w nagrodę za cnotę, w zależności od jej rodzaju, tak by każdy sprawował ten urząd, do którego sprawowania ma największe zdolności i predyspozycje moralne. Wielkim nieszczęściem dla rzeczypospolitej miało być, „jeśli się nie robi różnicy między dobrymi a złymi", a większym jeszcze, „jeśli odwróciwszy należny porządek rzeczy o dobrych zgoła się nie dba, a złych wielce waży, czyli – jak powiada Katon – gdy drożej się ceni płotki niż woły"[37]. Szło za tym przekonanie bliskie także autorom włoskim i przez nich wyeksponowane, że prawdziwe szlachectwo nie wywodzi się tylko z urodzenia, lecz nade wszystko z zasługi i cnoty[38].

Odnosząc się do namysłu etycznego Frycza Modrzewskiego, Stanisław Kot konstatował z dużą dozą krytycyzmu, że autor ten do tego stopnia przesiąkł pojęciami starożytnej republiki, iż „reformę polityczną swej rzeczypospolitej upatrywał jedynie w przemianie i udoskonaleniu obyczajów społeczeństwa polskiego"[39], poświęcając temu połowę swojej pracy analitycznej, którą – jak zdaje się sugerować Kot – można było lepiej spożytkować. Frycz jest w takim podejściu wierny antycznemu ideałowi republikańskiemu, czego dowodem jest uznanie przez niego obyczaju, a szerzej ładu moralnego, za fundament Rzeczypospolitej. W dziele *O poprawie Rzeczypospolitej* nie kreśli wzoru doskonałego obywatela, jak czynił to będzie Goślicki, lecz porusza zagadnienie obyczajów pozwalających żyć zgodnie z udoskonalonymi prawami; daje pierwszeństwo prawu naturalnemu jako pewnemu drogowskazowi, ideałowi, do którego powinno się zbliżać każde stanowione prawo, i przypisuje fundamentalną rolę wychowaniu publicznemu. Inaczej niż oczekiwałby Kot, Frycz Modrzewski kreślił dużo szerszą niż tylko instytucjonalna podstawę ładu rzeczypospolitej, obejmującą kwestie moralności publicznej i praw, wyznania i obronności oraz szkoły, czyli kształcenia i wychowania, w każdej z tych dziedzin przypisując państwu praworządnemu i dobrze urządzonemu istotną rolę, uznając, że ma się ono troszczyć nie tylko o dobrobyt

[34] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, I.22, s. 193.

[35] *Tamże*, I.19, s. 180.

[36] *Tamże*.

[37] *Tamże*, s. 186.

[38] O tym, że takie stanowisko przeważało także wśród szlachty, przekonuje E. Opaliński, *Kultura polityczna...*, s. 104-105. Zob. też: S. Baczewski, *Szlachectwo. Studium z dziejów idei w piśmiennictwie polskim. Druga połowa XVI wieku-XVII wiek*, Lublin 2009, s. 16 i n.

[39] S. Kot, *Wpływ starożytności...*, s. 62.

materialny człowieka, zaspokojenie jego potrzeb egzystencjalnych, w tym potrzeby bezpieczeństwa i zagwarantowanie wolności (na czym w kolejnych stuleciach poprzestawać będą ujęcia liberalne), lecz także o jego wszechstronny rozwój, o wychowanie, kształcenie i cnotliwość zgodne z wymaganiami gatunkowej natury człowieka. Nie sposób bowiem, jak zdawał się sugerować, realizować celu wspólnoty politycznej, nie dbając wpierw o człowieka – stąd nacisk Frycza Modrzewskiego na równość wobec prawa i godne traktowanie wszystkich członków wspólnoty politycznej bez względu na ich status społeczny.

Zgodzić się jednak należy z niektórymi zarzutami podkreślającymi niesamodzielność Frycza Modrzewskiego w rozważaniach poświęconych cnocie[40] i w sposobie, jakim się tym terminem posługuje, idąc wprost już nawet nie za Arystotelesem, jak bardziej w tym zakresie samodzielny Petrycy z Pilzna, lecz za Cyceronem i etyką stoicką. Nie umniejsza to jednak znaczenia jego teorii politycznej celowo i świadomie ściśle łączącej zagadnienia etyki i polityki, cnoty i dobrego ustroju, moralności publicznej i prawa. Frycz przyznaje zresztą, że zamiast o obyczaju mógłby mówić o cnocie albo o obowiązku, lecz wymagałoby to więcej pracy i trudu, niż sam może się podjąć „na wykładanie i określanie tych rzeczy" i dodaje: „a że inni znamienici je opisali, mojego wykładu już nie potrzeba"[41]. Ten prosty powód sprawia więc, że nie znajdziemy u niego teorii cnoty, znajdziemy zaś przyjęte za oczywiste przekonanie, że „rzeczpospolitą rządzić muszą dobre obyczaje. Bo chociażby wtargnęły złe obyczaje, zawsze je na rozmaity sposób będą ganić ludzie cnotliwi"[42]. Stąd bierze się tak szerokie potraktowanie przez niego roli i znaczenia cnót i obyczajów, czyli moralności indywidualnej i publicznej w dobrze urządzonej rzeczypospolitej. Z rozumności człowieka wynikać miały i cnoty intelektualne, czyli rozsądek, i cnoty etyczne, dlatego jeśli człowiek „nie wykształci rozumu poznaniem tego, co jedynie dobre, jeśli owych iskier cnoty i mądrości nie rozdmucha w gorejące płomienie, zapada się w przepaść tego, co przeciwne uczciwości"[43], przestaje być w pełni człowiekiem, nie może ani swojego życia właściwie kształtować, ani się przyczyniać do dobra i pożytku wspólnoty politycznej. To jest dla Frycza Modrzewskiego punkt wyjścia wszelkich rozważań o ładzie politycznym; nie kwestia takiego czy innego ustroju, lecz koncepcja człowieka jako z natury powołanego do tego, by właściwie, w zgodzie z rozumnością kształtować swoją wolę, dążąc do mądrości i panowania nad namiętnościami. Stąd miała powstawać roztropność, „najlepsza całego żywota ludzkiego kierowniczka, która wszystko kieruje ku stałości, prawdzie i stateczności i innymi cnotami rządzi"[44]. Do głównych cnót obok mądrości zaliczył autor *Poprawy* sprawiedliwość, uznając ją za Arystotelesem za największą z cnót, oraz umiarkowanie

[40] Np.: W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, t. 1: *Scholastyka, Renesans, Oświecenie*, Warszawa 1958, s. 147.

[41] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, I.3, s. 101.

[42] *Tamże*, I.4, s. 102.

[43] *Tamże*, I.5, s. 103.

[44] *Tamże*, s. 107.

i męstwo, łącząc to ostatnie z siłą, jaką człowiek czerpie z rozmyślania o sprawach wiecznych. Cnoty kardynalne wymagały dla swojego utrwalenia i pilności, i przyzwyczajenia do czynienia tego, co należy, zgodnie z wykładnią Arystotelesa ukazującą dzielność etyczną jako efekt przyzwyczajenia i jako pewien środek między skrajnościami[45]. Człowiek miał nie zaniedbywać troski o kształcenie swojej natury, czyli o urzeczywistnianie właściwej mu doskonałości, wspierany w tym wysiłku przez powszechne obyczaje, prawa i samą wspólnotę polityczną. Znaleźć w tych rozważań można także uznanie Frycza Modrzewskiego dla teleologicznego podejścia Arystotelesa, czyli dla przekonania, że człowiek dąży drogą dzielności etycznej do właściwego mu celu, czyli szczęśliwości, i nawet jeśli na tej drodze często się potyka, samo dążenie zbliża go już jednak do cnoty, a wspierać go w tym może boża łaska[46].

W ujęciach bliskich antycznej tradycji republikańskiej obywatel miał być gotów do poniesienia ofiar dla państwa, gdy zaszła taka konieczność, nie pojmował tego jednak jako ograniczenia swojej wolności, lecz jako możność wypełnienia obywatelskiej powinności nakazującej najwyższą troskę o dobro wspólnoty politycznej. Człowiek mógł być wolny tylko jako członek wolnego państwa. To rozumienie wolności wydaje się bliskie Fryczowi Modrzewskiemu, szczególnie w tych rozważaniach, które poświęcił moralności publicznej i wychowaniu, proponując urząd cenzora obyczajów, chcąc zapewnić rzeczypospolitej wpływ na życie prywatne obywateli, tak by charakter jednostki oraz *habitus virtutis moralis* („męstwo dobrych obyczajów") mogły być właściwie kształtowane. Wychowanie państwowe miało się opierać na szeregu ustaw otaczających obywatela i nim kierujących. Był to kierunek myślenia o wolności sprzeczny z rodzącym się wówczas duchem nowożytnym, ale zgodny z wzorcem klasycznym. Wyrażała to kluczowa teza formułowana przez Frycza Modrzewskiego: „Wszystko tak rozważałem, aby wykazać, iż w każdej rzeczy największy wzgląd trzeba mieć na cnotę"[47]. Widział w tym powinność natury ludzkiej, dostrzegając – za wielkimi filozofami, jak sam przyznawał – że podstawą cnót jest pragnienie obyczajności[48], jak wskazywałam w rozdziale poprzednim, zastanawiając się nad relacją między obyczajem, cnotą a prawem, formułując pewną wątpliwość co

[45] „Trzeba jednak, aby do wiedzy, jak postępować, dołączyła się pilność i przyzwyczajenie czynienia tego, co należy. Nic bowiem człekowi nieumiarkowanemu po tym, że wie, jaka miara jest słuszna, nic gwałtownikowi po tym, że zna ustawy sprawiedliwości, jeśli nie nabędzie tamten – zwyczaju umiarkowanego życia, ten – zwyczaju przyznawania każdemu, co mu należne, i jeśli do tego, co zrazu wydaje się trudne i ciężkie, nie będą usiłowali przez częste ćwiczenia nałamać swej woli tak, by sprawy te stały się ich obyczajem", *tamże*.

[46] *Tamże*, s. 110. Charakteryzując punkt wyjścia swoich rozważań o obyczajach, Frycz Modrzewski odwoływał się także do Nowego Testamentu, w tym do Listu św. Pawła do Tymoteusza, łącząc tym samym w swoim namyśle inspiracje pochodzące z antycznej tradycji republikańskiej z czerpanymi z tradycji chrześcijańskiej. Tu po raz kolejny pojawia się aspekt teologiczny w rozważaniach Frycza Modrzewskiego.

[47] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, s. 607.

[48] *Tamże*, I.5, s. 105.

do związku obyczajów i prawa przyrodzonego w teorii Frycza, ważną także dla analizy prezentowanej tutaj.

Orzechowski szedł jeszcze dalej w swoim rozumieniu cnoty publicznej, choć w kierunku odmiennym od tego, jaki chciał wyznaczyć Frycz Modrzewski kojarzący szlachectwo nie z pochodzeniem, lecz z cnotą, dowodząc z jednej strony, że cnota i nauka są czymś, co przynależy człowiekowi z przyrodzenia[49], z drugiej zaś tłumacząc, że jest ona nie do pogodzenia z pracą zarobkową, idąc za ewangelicznym przesłaniem, że nie można „służyć Bogu i mamonie". Analogicznie nie może służyć rzeczypospolitej ten, kto troszczy się o „grosz", dlatego też dodawał, że „policya nasza polska ku cnocie wszytko swe wiodąc królestwo, na tych staniech zacnych, jako na słupiech swych wybornych, postawiła Polskę, którym nad cnotę nic nie jest milszego na świecie"[50]. Ich to, posiadaczy ziemskich, czyli szlachtę, obejmował Orzechowski kategorią obywateli, wykluczając z niej wszystkich tych, którzy podejmują się działalności zarobkowej, „przedkładając zysk ponad cnotę", a więc mieszczan będących często rzemieślnikami i kupcami oraz chłopów. Za takim myśleniem szły też ówczesne rozwiązania prawne, np. te zakazujące mieszczanom nabywania ziemi i ograniczające ich prawa obywatelskie. Autorem *Quincunxa* powodowały jednak najszczersze pobudki, gdy stwierdzał: „Czyż można się spodziewać, że pozostanie w Rzeczypospolitej coś nietkniętego i trwałego tam, gdzie występek ma miejsce przed cnotą, gdzie dobrzy się smucą i źli weselą, gdzie godność ustępuje pieniądzom, cnota urodzeniu, rozum gnuśności i niedbalstwu, wreszcie tam, gdzie ktoś najmniej godny jest kochany, szanowany, obsypany zaszczytami, podniesiony do najwyższych godności z wielkim bólem dla dobrych. W takim państwie, choćby wielkim i sławnym, wszystko runąć musi i pójść na zatracenie"[51]. Zawarł w tym przekonaniu i uznanie dla cnoty jako właściwego źródła szlachectwa i wszelkich godności i potępienie zepsucia, które szkodzi rzeczypospolitej, gdy nie spotyka się z właściwą sankcją.

Rozmówca Polaka w dialogu Górnickiego nie wahał się głosić za Platonem, że „cnota jest dar Boży, a bez cnoty jako królestwo, tak i rzeczpospolita stać nie może"[52]. Męstwo, utożsamiane tu z cnotą obywatelską, polegać miało na działaniu dla dobra publicznego, było umiejętnością odważnego stawienia czoła wszelkim przeciwnościom, które osiągnięcie owego celu, jakim jest troska o dobro publiczne, mogłyby utrudniać, i wymagało kierowania się rozumem praktycznym: „Najsilniejszą zaś łączącą nas więzią jest rozum, dzięki któremu dostrzegamy to, co pożyteczne, oraz mowa pozwalająca przekazywać sobie wzajemnie uczucia i myśli"[53]. Odchodzący od Arystotelesa Przyłuski, uznający prawo przyrodzone

[49] S. Orzechowski, *Policya Królestwa Polskiego...*, XXV, s. 109.

[50] *Tamże*, XV, s. 68.

[51] Tenże, *Mowa na pogrzebie Zygmunta I*, s. 51-52.

[52] Ł. Górnicki, *Rozmowa Polaka z Włochem o wolnościach i prawach polskich*, [w:] tenże, *Pisma*, t. 2, oprac. R. Pollak, Warszawa 1961, s. 469.

[53] J. Przyłuski, *Prawa, czyli statuty i przywileje Królestwa Polskiego*, przeł. M. Cytowska, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, wyb. i oprac. L. Szczucki i in., Warszawa 1978, s. 207.

za najwyższy rodzaj norm odczytywanych rozumem, uznał też, że moralność jest poniekąd ludziom wrodzona, gdyż w nasze sumienia wszczepione zostały zalążki pobożności i szlachetności[54]. Podobną konkluzję znajdujemy u Orzechowskiego głoszącego, że najlepszym celem człowieka jest życie w społeczności ludzkiej i dobre życie[55]. Cnota w tych rozważaniach nabierała charakteru po trosze instrumentalnego, miała służyć czemuś, czy to wolności, czy trosce o dobro wspólne, tracąc swój samoistny charakter, jaki zachowuje jeszcze u Arystotelesa. Był to być może wpływ Cycerona, ale także ówczesnego humanizmu obywatelskiego, który zainteresowany był głównie filozofią praktyczną jako służącą uzasadnieniu określonej konstrukcji politycznej, a w przypadku polskiego dyskursu przyjmował rozstrzygnięcia z zakresu filozofii praktycznej jako podstawę, na której oprzeć się miała cała konstrukcja polityczna.

Przypomnijmy w tym miejscu, że także autorzy włoscy, tacy jak Bruni, Palmieri, Bartolomeo Sacchi (znany jako Platina) i Guicciardini, łączyli cnotę z wolnością wspólnoty politycznej, utrzymując, że gdy pojawia się zepsucie, pojawia się także zagrożenie, jakim jest arbitralna władza, ponieważ zepsucie podkopuje troskę o dobro wspólne i prowadzi do dominacji, czyli do niewoli. Zarówno polscy, jak i włoscy autorzy zgadzali się co do istoty związku charakteru moralnego obywateli i wolności oraz co do roli kształtującej, jaką odgrywać powinno prawo przymuszające do cnoty. *Virtus* przez jednych i przez drugich była kojarzona z troską o dobro wspólne stawiane wyżej niż dobro partykularne, z umiejętnością służby publicznej i chętnym wypełnianiem obowiązków obywatelskich. W polskim dyskursie można jednak wskazać na dwa łączące się, a jednak nieco odmienne stanowiska. W ramach pierwszego z nich, które dominowało w dyskursie teoretycznym, dostrzegano w zepsuciu główne zagrożenie dla wolności, uznając, jak wskazałam wyżej, przywołanie włoskich republikanów, że ostoją wolności jest prawo kształtujące do cnoty i odgrywające podobną rolę wychowanie. Zgodnie z drugim stanowiskiem, które dominowało w dyskursie praktycznym, główne zagrożenie dla wolności dostrzegało w arbitralnej władzy, w *absolutum dominium*, a ostoję wolności widziało w zabezpieczeniu i ochronie praw i wolności stanu szlacheckiego oraz zachowaniu istniejącego *status quo*. Kategorie cnoty i dobra publicznego, które w dyskursie teoretycznym miały charakter substancjalny, tutaj zaczynały mieć charakter instrumentalny, czego utwierdzeniem było przypisanie pierwszeństwa aspektowi woluntarystycznemu, wyższości woli nad rozumem[56]. W tym miejscu różnili się zdecydowanie przedstawiciele jednego i drugiego dyskursu (łącząc się w innych kwestiach, choć nie zawsze w ich uzasadnieniu), jedni bowiem wskazywali na moralne podstawy ładu jako najlepiej warunkujące trwanie rzeczypospolitej, drudzy zaś kładli nacisk na rozwiązania ustawodawcze wolność gwarantujące i zabezpieczające przez dominacją, pomijając jednak te rozwiązania

[54] *Tamże*, s. 218.

[55] S. Orzechowski, *Policya Królestwa Polskiego...*, XVI, s. 30.

[56] Por.: T. Żyro, *Wola polityczna. Siedem prób z filozofii praktycznej*, Warszawa 2008, s. 271, 287.

instytucjonalne, które wysunęły się na czoło w Wenecji i dotyczyły zapobiegania przewadze interesów partykularnych nad dobrem publicznym.

Wywyższenie rozumu i cnoty mądrości, charakterystyczne dla filozofów starożytnych, znajdujemy u polskich arystotelików i platoników, którzy – tak jak Goślicki – w rozumie, a nie w woli widzieli najlepszą cząstkę człowieka, mogącego pod jego kierownictwem ćwiczyć się w cnotach, poznawać dobre rzeczy, a złych unikać, właściwie wypełniać swoje powinności, stawać się mądrym, sprawiedliwym, mężnym i wielkodusznym[57]. Wszystkie poczynania, ustawy i prawa miały być kierowane przez rozum, który w mądrym człowieku był jakby doskonałym prawem. Cnota, sprawiedliwość i prawo miały się więc wywodzić z jednego źródła, do jednego źródła się odnosić i podporządkowywać mu wolę. Dzięki rozumowi człowiek miał poznawać naturę swojej powinności i czynić swoje życie uporządkowanym. Mądrości i kierowania się rozumem tacy autorzy, jak Frycz Modrzewski, Goślicki, Warszewicki i Petrycy, wymagali przede wszystkim od tych, którzy zajmują się sprawami państwa, i stąd brało się przekonanie o konieczności hierarchii i ograniczenia elementu demokratycznego w ustroju mieszanym. Świadczy o tym przypisanie szczególnej roli senatowi przez Goślickiego, uznanie, że król powinien być źródłem prawa u Frycza Modrzewskiego oraz odrzucenie „nierównej równości" i postulat wzmocnienia monarchii u Warszewickiego. W ustroju, w którym dominuje element ludowy, a najwyższą wartością jest wolność, cnota i rozum miały ulegać woli i chwilowym pragnieniom ludu (nawet jeśli ludem tym, tak jak w Polsce, była szlachta). Goślicki dowodził, że w takim ustroju miarą cnoty staje się nie uczciwość, lecz pożytek i wolność ogółu, a prawo ludowe stanowione jest w taki sposób, by każdy otrzymał po równo nie w odniesieniu do godności, lecz liczby, czyniąc sprawiedliwym to, co za takie uzna większość, a nie to, co powinno być sprawiedliwe[58]. Myślenie to było bliskie Arystotelesowskiemu ideałowi ładu mieszanego jako takiego, w którym średnia miara dotyczy nie tylko bogactwa, lecz przede wszystkim cnoty i charakteru. Stan ludowy biorący udział w kierowaniu państwem, jak utrzymywał Goślicki, miał składać się z obywateli „znakomitych pochodzeniem, szlachectwem i cnotą"[59], dzięki czemu zbliżałby się jak najbardziej do stanu arystokratycznego.

Mając na uwadze normatywne podstawy wspólnotowego ładu rzeczypospolitej, Goślicki przenosił na grunt szesnastowiecznej teorii politycznej Platońskie przekonanie, że dobre państwo staje się takie dzięki dobremu życiu obywateli: „Kto chce w ogóle mówić o doskonałym państwie, ten musi przede wszystkim poznać doskonały sposób życia, nie znając bowiem jego nie zna się doskonałego państwa"[60]. Goślicki idzie za Platonem także w tym twierdzeniu, że skoro nie wszyscy w jednakowym stopniu potrafią doskonalić się w wiedzy i mądrości, państwo powierzyć trzeba tym, którzy na tej drodze zaszli najdalej, czyli oddawać

[57] L. G. Goslicius, *De optimo senatore...*, s. 11.

[58] *Tamże*, s. 31.

[59] *Tamże*, s. 38.

[60] *Tamże*, s. 23.

władzę i urzędy mądrzejszym, gdyż oni są do rządzenia najbardziej predysponowani. W rozdzielaniu i otrzymywaniu godności miała obowiązywać równość geometryczna, mierzona „rozumem i osądem", czyli im kto większy cnotą, tym większa przysługiwać mu miała godność i sława[61]. Do tego właściwego sposobu życia i wymagań, jakie stawia człowiekowi natura i rozum, trzeba było dostosować odpowiedni ustrój, w którym ludzie połączeni we wspólnocie politycznej mogliby realizować swoje cele. Szukanie właściwego ustroju miało się więc dokonywać z perspektywy natury i celu człowieka. Dlatego też Goślicki twierdził, że aby przekonać się o wyższości jakiejś wspólnoty politycznej, trzeba wziąć pod uwagę władzę w niej ustanowioną, prawa i wolność[62]. Umiarkowane i sprawiedliwe życie rządzących i obywateli czyniło rzeczpospolitą umiarkowaną i sprawiedliwą[63].

Skoro państwo polskie miało być rzeczą pospolitą, państwem posiadanym wspólnie, o które należało się troszczyć pospołu, wspólnotą obywatelską i polityczną mającą na celu realizację wspólnego dobra, w której ustroju „widziano, posługując się dzisiejszym językiem, realizację państwa prawa"[64], z czym ściśle miała się łączyć koncepcja suwerenności prawa, należało w jednakowym stopniu troszczyć się o normatywne i instytucjonalne podstawy tego ładu, czyli zarówno o dobre obyczaje i cnoty, sprawiedliwe prawo i postawy odpowiedzialnej służby publicznej, jak i o równowagę ustrojową, dobre rządy i na właściwych podstawach opartą zasadę reprezentacji. A jednak i Frycz Modrzewski, i Goślicki, i Warszewicki, i Wolan większą wagę przywiązywali do podstaw normatywnych, powtarzali za Platonem przekonanie, że rządzić powinna prawdziwa mądrość, że do rządu w rzeczypospolitej powinni być dopuszczeni ci, którzy się w mądrości prawdziwie wyćwiczyli, bo z niej pochodzi i umiarkowanie, i sprawiedliwość, i słuszność[65]. U schyłku wieku, gdy niedostatki ładu Rzeczypospolitej stawały się coraz bardziej widoczne, Warszewicki, odnoszący się zarówno do podstaw normatywnych ładu, do właściwego związku prawa i obyczaju, jak i zasad ustrojowych, zauważał, że „gdy upada rzeczpospolita, nikt nie utrzyma swej dawnej pozycji, to nie stany, ale wszyscy obywatele starać się powinni, by poszerzać miast ograniczać wolność", bo „na nic zda się, gdy jedna część królestwa czy Rzeczypospolitej troszczy się o swój interes, cudzy mając w pogardzie"[66]. Było to zgodne z przekonaniem wypracowanym przez filozofów starożytnych i podnoszonym przez wielu, przywoływanych wcześniej, autorów włoskich w okresie renesansu, że tylko troska o dobro publiczne jest działaniem ponad wszelką miarę racjonalnym i zgodnym z wymogiem dzielności, zaś troska o interes partykularny jest wyrazem oddania się pod władanie namiętności i pragnień, a więc działaniem podporządkowanym sferze pozaracjonalnej. Polscy autorzy odwoływali się do tego samego toposu, którzy

[61] *Tamże*, s. 283.
[62] *Tamże*, s. 35.
[63] *Tamże*, s. 74.
[64] J. Tazbir, *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit, upadek, relikty*, Warszawa 1978, s. 63.
[65] A. Wolan, *De libertate...*, s. 225.
[66] K. Warszewicki, *O najlepszym stanie wolności*, s. 331.

wypracowali za tradycją klasyczną wcześni humaniści włoscy (Latini, da Viterbo) głoszący, że aby realizować dobro wspólne, władcy muszą być miłośnikami sprawiedliwości, że nie sposób realizować celu rzeczypospolitej bez cnotliwego rządu dbającego o najwyższą cnotę, jaką jest cnota sprawiedliwości. W ustroju mieszanym owo umiłowanie sprawiedliwości musiało stać się udziałem wszystkich trzech czynników biorących udział w rządzeniu z monarchą na czele, co przekonywało niektórych zwolenników takiego ustroju do tego, by ograniczyć w nim wielość na rzecz jakości, by np., jak zalecał Frycz Modrzewski, nie przekazywać stanowienia prawa w ręce wielości (czynnika demokratycznego), lecz pozostawić je przy królu i najlepszych, najbardziej wykształconych w prawie i innych naukach obywatelach, a izbie poselskiej dać prawo opiniowania ustaw, w przekonaniu, że nic pewnego i długotrwałego nie mogą ustanowić ci, „co troskali się raczej tylko o własne gospodarstwo, a może wprawdzie otarli się o praktykę sądów, ale zgoła nie znają tych nauk, w których leżą źródła praw i wszelkiej sprawiedliwości"[67]. Problemem zasadniczym było więc określenie, kto winien ponosić największą odpowiedzialność za wspólne dobro rzeczypospolitej, kto najlepiej może to dobro rozeznać i nim się kierować. Jeśli troskę tę wziąć mieli na siebie także przedstawiciele ludu, posłowie, to ukształtowanie ich obywatelskiego charakteru przez wychowanie, obyczaje i prawa stawało się kwestią priorytetową.

Autorzy drugiej połowy XVI wieku byli zgodni co do tego, że nic tak nie przyczynia się do zepsucia obyczajów i cnót jak samowola, sprawia ona bowiem, jak wyjaśniał Warszewicki, że każdy chce przewodzić innym, a nikt nie chce się podporządkować, nikt nie postępuje konsekwentnie, czyli nie wypełnia konsekwentnie swoich powinności, nikt nie chce być uczniem, lecz każdy nauczycielem[68]. Źle pojęta wolność przeczyć miała wszelkiemu porządkowi, wszelkiej hierarchii i autorytetom, nie pozwalała odróżnić cnoty od występku, podkopując zasadę sprawiedliwości. Za Arystotelesem pytał więc Warszewicki: „A któż wątpi, że królestwa i państwa powstają nie dla wolności, lecz dla uczciwego życia? (...) Któż wątpi, że wszystkie królestwa i wielkie państwa trwają bynajmniej nie dzięki wielkiej wolności?"[69]. Kontekst społeczny Rzeczypospolitej drugiej połowy XVI wieku, w tym przede wszystkim poczucie bezkarności wśród szlachty, rzutował bardzo wyraźnie na sposób, w jaki teoretyzowano o wolności i moralności, dostrzegając z całą oczywistością, że wolność zawsze musi być ograniczona przez posłuszeństwo prawu i bezstronnej sprawiedliwości, że niepodobieństwem jest, by w społeczeństwie chrześcijańskim ludzie obdarzeni rozumem i oświeceni światłem Ewangelii nie potrafili sami siebie okiełznać. Ten empiryczny kontekst rozważań kazał pytać o to, jakie powinno być właściwe umocowanie wolności w wolnej rzeczypospolitej, jak kształtować charakter i cnotę, czy przez surowość praw i religii, czy przez surowość wychowania, czy przez służbę publiczną. Za

[67] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, II.21, s. 292.

[68] K. Warszewicki, *Paradoksy*, przeł. J. Gajda, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, s. 388-389.

[69] *Tamże*, s. 389.

najwłaściwsze umocowanie wolności Warszewicki uznawał podleganie jednakowemu dla wszystkich, słusznemu i sprawiedliwemu osądowi prawa i szedł tu wyraźnie za Fryczem Modrzewskim i jego *Mowami*. A podejmujący się spolszczenia dzieła Castiglionego *Il cortegiano* Górnicki przedstawił w swoim utworze nie tyle ideał dworzanina, jak się powszechnie uznaje, ile człowieka cnotliwego i obywatela, spośród cnót obywatelskich szczególną wagę przywiązując do dwóch: wykształcenia obywatelskiego (*paideia*) oraz sprawiedliwości[70].

Problem ten był niezwykle ważki także na poziomie dyskursu publicznego. Z wielkim zacięciem o potrzebie zmiany obyczajów posłów i odnowieniu cnót publicznych wypowiedział się Stanisław Karnkowski, arcybiskup gnieźnieński, wytykając niektórym posłom, że podczas obrad sejmu kierują się tym, co partykularne, i niechętnie przystępują do spraw publicznych, chyba że za pieniądze: „częstokroć postulata ziem i województw wtaczają, i chcą aby odprawowane były, odłożywszy na stronę *praegnatia negotia reipubl.*, a onoby to miało poprzedzać"[71]. Poseł jadący na sejm nie miał być swoim przewodnikiem, ale cały się oddać służbie rzeczypospolitej, urząd ten bowiem „*non tam honoris, quam oneris, laboris, ac ministerii* jest *officium*"[72].

Realizacja dobra wspólnego w ustroju mieszanym była możliwa dzięki zgodzie części wspólnie uczestniczących w rządzeniu, dzięki swoistej między nimi równowadze i równej trosce o dobro rzeczypospolitej[73], bo tam, gdzie wszyscy obywatele władają, tam wszyscy jednakowo muszą się kierować rozsądkiem, czyli mądrością praktyczną, której Arystoteles wymagał nie tyle od rządzonych, ile od rządzących[74]. Jeśli więc u podstaw wszelkiego rządzenia stoi stanowienie prawa, to trzeba je powierzyć tym, którzy najlepiej się do tej funkcji nadają: „A na poprawę prawa chciałbym, żeby ludzie cnotliwi a mądrzy na sejmie obrani takowymże kształtem byli, do których kilka doktorów chciałbym, żeby przysadzono; nie dlatego, żebyśmy nasze prawo zarzucili a cudzego się jęli, ale dlatego, iż ludzie uczeni z gruntu rzeczy prowadzą, przyrodzenia naśladują, przyczyny, dlaczego co być ma, ukazują, daleko patrzą i, co z czego urość może, widzą. Przez te tedy cnotliwe i godne ludzie żeby prawo porządnie, bez wiela słów a jaśnie spisane było"[75].

---

[70] Por.: J. Z. Lichański, *Łukasz Górnicki – sarmacki Castiglione*, Warszawa 1998, s. 82-83.

[71] S. Karnkowski, *Egzorbitancje i naprawa Koła Poselskiego*, [w:] tenże, *Pisma*, wyd. K. Turowski, Kraków 1859, s. 8.

[72] *Tamże*, s. 15.

[73] Łukasz Górnicki zwracał uwagę na istotę tej równowagi urzeczywistnianej jeszcze za czasów Zygmunta I, kiedy „władza królewska była cała [król wykonywał najwyższą władzę sądową – przyp. D.P.-R.]; sam król nic nie mógł, a z radą i z posłami mógł wszystko. Dostojeństwo senatorów było nienaruszone; posłowie nie przywłaszczali sobie więcej władzy, tylko tyle, ile im prawa i zwyczaje dopuszczały", Ł. Górnicki, *Droga do zupełnej wolności*, [w:] tenże, *Pisma*, t. 2, s. 481-482.

[74] Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, [w:] tenże, *Polityka; Ekonomika; Retoryka; Retoryka dla Aleksandra; Poetyka; Zachęta do filozofii; Ustrój polityczny Aten; List do Aleksandra Wielkiego; Testament*, Warszawa 2001, *Dzieła wszystkie*, t. 6, 1276b.

[75] Ł. Górnicki, *Droga do zupełnej wolności*, s. 512.

Stanowisko Górnickiego wynikało z przekonania, że w państwie więcej zależy od dobrego sędziego niż od najlepszego prawa, gdyż bez ludzi mądrych, czyli kierujących się rozsądkiem, nie sposób było zachować całości rzeczypospolitej, nie sposób wyznaczyć właściwej miary sprawiedliwości i prawa.

Odpowiedzialność posłów za Rzeczpospolitą była tematem często podejmowanym w ówczesnym dyskursie, zarówno teoretycznym, jak i publicznym. Dobitnie w tej kwestii wypowiedział się biskup Piotr Myszkowski w *Mowie z propozycją sejmową*, stwierdzając, że przedstawiciele narodu o Rzeczpospolitą i jej zachowanie winni się troszczyć najbardziej, bo to od nich samych, ich męstwa i cnót przyszłość Rzeczypospolitej zależy, tylko oni mogą się zatroszczyć o obyczaje powszechne[76]. W podobnym duchu utrzymany jest *Ziemianin, czyli rozmowa ojca z synem* przypisywany Orzechowskiemu: „Chciejmy się o to uprzejmie starać, jakobyśmy wedle powinności swej a wedle potrzeby dzisiejszych czasów tak życzliwie a wiernie Rzeczypospolitej a miłej ojczyźnie swej służyli, żebyśmy ją w tej sprawie, w tej swobodzie, w tej całości i w tym bezpieczeństwie potomstwu swemu zostawić po sobie mogli, jako jest nam od chwalebnych przodków naszych a sławnych onych Polaków przez ręce nasze podana"[77]. Miał się do tego celu przyczyniać także król, dbając nie o własną korzyść i sławę, lecz o dobro publiczne.

Przypomnijmy, że dobro wspólne w tradycji klasycznej było rozumiane substancjalnie, ponieważ człowiek jako taki pojmowany był jako część pewnego ładu normatywnego, który go określał; szczególnie dobitnie wyrażali to stoicy, twierdząc, że właściwe postępowanie to postępowanie zgodne z naturą, a więc z rozumem, który jest nam wszystkim wspólny. A skoro mamy jeden wspólny rozum, to i prawo mamy wspólne[78]. Również arystotelesowscy myśliciele renesansowi nie mieli wątpliwości, że słusznym działaniem kieruje wiedza o ostatecznym celu istot ludzkich. Ten uniwersalny plan dotyczył w jednakowej mierze polityki i moralności pozostających w konstytutywnym związku. Jeżeli jednak odrzucimy wiedzę o ostatecznym celu istot ludzkich albo uznamy ją za nieistotną lub nieosiągalną, również ten związek przestanie mieć znaczenie i zostanie rozerwany[79]. Troska o dobro wspólne wynikać miała z samej istoty rzeczypospolitej, z jej natury i celu, jak wskazywałam w rozdziale czwartym, rzeczpospolita była bowiem zaprzeczeniem takiego porządku, w którym przeważa dobro partykularne, czy to jednostki, czy grupy, przede wszystkim zaś była zaprzeczeniem tyranii. Dostrzegał to w XV wieku Ostroróg, a u początku XVI wieku Zaborowski, uznający, że rzeczpospolita jest państwem realizującym dobro wspólne. Mianem dobrej rzeczypospolitej określał Petrycy z Pilzna tę rzeczpospolitą, która jest zgodna z naturą i rozumem i „to przed się bierze, abyśmy nie swego pożytku szukali, ale tych, którzy żyją

[76] P. Myszkowski, *Mowa z propozycją sejmową na sejmie piotrkowskim w 1565 r.*, [w:] *Wybór mów staropolskich*, oprac. B. Nadolski, Wrocław 1961.

[77] J. D. Solikowski, *Ziemianin albo rozmowa ojca z synem o sprawie Polski*, Kraków 1565, s. 157.

[78] Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, przeł. M. Reiter, Warszawa 1999, IV.4, s. 46.

[79] Por.: A. MacIntyre, *Etyka i polityka*, red. A. Chmielewski, Warszawa 2009, s. 74-75.

spólnie do zachowania społeczności i towarzystwa ludzkiego"[80] bez względu na to, czy jest to monarchia, arystokracja, czy demokracja. Przeciwna rozumowi i naturze miała być każda rzeczpospolita, w której dobro wspólne poświęca się dla dobra partykularnego, tak jak to się dzieje w tyranii, oligarchii i timokracji. Rzeczypospolita, która w XVI wieku widziana była głównie jako wspólne dobro i ostoja wolności, będzie także w wiekach następnych postrzegana jako wartość, o które należy dbać pospołu. O ile wcześniejsze pojęcie królestwa odnosiło się do mieszkańców państwa będących poddanymi króla, nazwa rzeczpospolita tej podległości już nie zawierała, ujmowała bowiem państwo jako dobro wspólne, choć nie dookreślała, czyje to było dobro, każąc domniemywać, że troska o nie spoczywa na barkach obywateli.

Moralność polityczna, do której tak rozumiane pojęcie dobra wspólnego odsyła, dotyczyć miała nie tylko relacji władza – obywatele, ale także relacji obywatele – państwo (wspólnota polityczna); troską o dobro *res publica* mieli się kierować obywatele w swojej działalności publicznej, a służba publiczna polegała na kształceniu umiejętności rozpoznawania i troski o dobro wspólne, zaś zapoznanie tego obowiązku i postępowanie w zgodzie z wymaganiami interesu własnego stojącego w opozycji do dobra wspólnego oznaczało zepsucie, to, co dziś nazwalibyśmy korupcją. Zepsutym obywatelem, jak i zepsutym władcą był ten, któremu nie dostało mądrości i cnoty potrzebnej do właściwego wypełniania służby publicznej i obowiązków wynikających z obywatelskości rozumianej zgodnie z klasycznym ujęciem Arystotelesa. Problematyczność ideału dobra wspólnego w nowożytności miała poniekąd zrodzić nową tradycję myśli politycznej i filozofii polityki – tradycję liberalną[81]. Ład rzeczypospolitej, w którym polityka i etyka stanowią jedność, zawsze narażony jest na upadek spowodowany słabością samej natury ludzkiej, ale dopóki funkcjonują obyczaje, prawa, wychowanie i instytucje wzmacniające moralny charakter obywateli, dopóty groźba zepsucia jest tylko czymś potencjalnym, choć zawsze obecnym. Dzisiejsi zwolennicy ideału republikańskiego zdają się stawiać raczej na instytucje niż na charakter obywateli, przypisują jednak owym instytucjom przede wszystkim rolę kształtującą, poniekąd wychowawczą, inaczej niż stanowiska liberalne[82]. Bez odnowienia konstytutywnego związku etyki

[80] S. Petrycy, *Przydatki do „Polityki"...*, s. 222-223.

[81] Tradycja liberalna i demokratyczna obniżyły wymagania stawiane polityce jako dotyczącej sfery życia zbiorowego ludzi, sfery konieczności raczej niż powinności, uznając za najważniejsze dobro bezpieczeństwo jednostek. Okazywało się, że ładу: prawny, polityczny i instytucjonalny nie powstają, byśmy mogli spełniać nasze powinności moralne, ale po to, by zapewnić nam fizyczne nade wszystko bezpieczeństwo, a tym samym stworzyć warunki, dzięki którym każdy z nas będzie mógł realizować swoje cele, w czym oczywiście będzie hamowany przez prawo i instytucje, którym się poddaliśmy. Kwestią niejako drugorzędną staje się to, w jakim ustroju będziemy żyć, czy będziemy podlegać władzy jednego, grupy czy większości, byleby nikt nie zagroził naszemu bezpiecznemu korzystaniu z przyrodzonych uprawnień. Ideał republiki staje się obcy tradycji liberalnej, choć tak naprawdę jest jej obcy tylko pozornie, co dostrzegali w XIX wieku chociażby Benjamin Constant i Alexis de Tocqueville.

[82] Zob. w szczególności: P. Pettit, *The Freedom of the City: A Republican Ideal*, [w:] *The Good*

i polityki projektowanie takich instytucji wydaje się jednak mało skuteczne, skoro, jak głosił Goślicki, o wiele bardziej pożyteczni są dla państwa ci, którzy swojego szczęścia upatrują w uprawianiu cnoty i w działaniu, dobro bowiem, „im bardziej jest wspólne wszystkim, tym jest uważane za lepsze i bardziej pożyteczne"[83].

Ważne i bliskie głównemu nurtowi refleksji politycznej inspirowanej filozofią Arystotelesa ujecie cnoty i jej związku z dobrem publicznym, a szerzej z ładem, przedstawił Górnicki, głosząc, iż „cnoty czynią człowieka szczęśliwego i błogosławionego, a nie tylko człowieka, ale i rzeczpospolitą, a te zwłaszcza: mądrość, sprawiedliwość, mężność a wierność"[84]. Przekonując, iż bez cnoty ani królestwo, ani rzeczpospolita ostać się nie może, istnieje bowiem ścisły związek między prawym i sprawiedliwym obywatelem a prawym i sprawiedliwym państwem. Podobnie – jak dobry ład w duszy opiera się na cnocie, tak dobry ład w państwie opiera się na prawie wywodzonym z „rozumnego postanowienia" i „ugruntowanym na przyrodzeniu". Dikeologia, jaka się tu zarysowuje, jest pojmowana w duchu filozofii chrześcijańskiej[85], wyodrębnia prawo wyższego rzędu jako „porządek najwyższego Boga", nie określając go jednak, tak jak św. Tomasz, mianem prawa wiecznego, lecz – zgodnie z ujęciem Cycerona – prawa rozumu. Filozofia praktyczna i jej zastosowanie do nauki o państwie to metoda, którą Górnicki stosuje równie świadomie, jak przedstawiciele wczesnonowożytnej tradycji republikańskiej, formułując postulaty dotyczące ładu wspólnoty politycznej. Zrąb owej filozofii czerpie zarówno z Arystotelesa, jak i z Seneki, czego dowodzi przekład *De beneficiis*, a w szczególności rola przypisywana mądrości w kierowaniu wolą rządzących, czy, bardziej ogólnie, kierownicza rola rozumu we wszystkich działaniach i decyzjach człowieka. Mądrość obywatelska i cnota przejawiać się miały najpełniej w człowieku, który „o niebezpieczeństwa nie dbając rozumnie czyni to dla rzeczypospolitej, co dobrego czynić przystoi"[86]. Nie wola, a rozum miał odgrywać rolę kierowniczą w życiu człowieka, naprowadzając go na właściwe mu działanie, które wyznaczać miały cnota i sprawiedliwość[87]. Jeżeli wolność utożsamimy z robieniem „tego, co się chce", to na pierwszym miejscu postawimy chcenie, wolę, a nie rozum. Tezy te odnoszą się do takiego rozumienia wolności, które uznaje wolność za wartość warunkowaną istnieniem ładu etyczno-prawnego na poziomie indywidualnym i wspólnotowym. Podleganie namiętnościom oraz zapoznanie wymogów ustanowionego prawa (w szczególności gdy owo prawo jest stanowione w zgodzie z wyższym rozumem) sprawia, że człowiek popada w niewolę, bo przestaje być panem dla samego siebie. Wracamy tutaj do tego aspektu podleg-

---

Polity: Normative Analysis of the State, eds. A. Hamlin, P. Pettit, Oxford–New York 1989, s. 158-165.

[83] L. G. Goslicius, *De optimo senatore...*, s. 86.

[84] Ł. Górnicki, *Rozmowa Polaka z Włochem...*, s. 453.

[85] Szczegółowo ten aspekt teorii Górnickiego omawia J. Chróściechowski, *Poglądy filozoficzno-prawne Łukasza Górnickiego*, Warszawa 1938, s. 67.

[86] Ł. Górnicki, *Dedykacja* do *Troas. Tragedia z Seneki*, [w:] tenże, *Pisma*, t. 1, s. 459.

[87] Tenże, *Rozmowa Polaka z Włochem...*, s. 333.

łości, którego nie ujmują współczesne ujęcia wolności republikańskiej, biorące za punkt wyjścia inny kontekst i pozostawiające tę kwestię zupełnie na boku jako kojarzoną z wolnością pozytywną[88]. Przeciwieństwo cnoty, czyli zepsucie moralne, uznane zostało w polskim dyskursie republikańskim za autentyczne źródło niewoli albo podległości, np. przez Wolana uznającego, że znikąd nie przychodzi na człowieka większa niewola niż od samej grzesznej natury[89]. W tym kierunku szło także ujęcie chrześcijańskie, kojarzące grzech z niewolą, a cnotę i dążenie do dobra z wolnością. Uznanie, że wolny jest ten, kto żyje tak jak chce, może mieć sens tylko wtedy, jak przekonuje Górnicki, gdy ktoś żyje poczciwie i „kocha się w dobrze czynieniu", kogo nie trapią wyrzuty sumienia. W przedstawionym przez niego projekcie reform, które miały przynieść naprawę Rzeczypospolitej, kluczowe, obok zmian instytucjonalnych, obok ustawicznego sejmu, staje się wychowanie do cnoty i służby publicznej, kwalifikacja obywatelska kojarzona z postawą aktywnej troski o dobro wspólnoty politycznej, z chętnym i odpowiedzialnym wypełnianiem obywatelskich obowiązków, a nie z „libertariańskim" elementem wolności republikańskiej, czyli z wolnościami i przywilejami.

3. Obywatelskość i powinności wobec rzeczypospolitej

Piętnastowieczny autor głosił w Krakowie za Arystotelesem, że „Dla jednego i drugiego typu człowieka życie obywatelskie jest ze swojej istoty (...) najdoskonalsze (...), najrozkoszniejsze, najpożyteczniejsze, najuczciwsze, a to dlatego, że w społeczności wszystko zmierza ku rozkoszy, pożytkowi i uczciwości"[90]. Goślicki uznał, że obywatel jest „podstawą i początkiem każdej rzeczypospolitej" (*omnis reipublicae fundamentum, et origo, civis est*)[91], wyróżniając wśród obywateli najprzedniejszych z nich, czyli senatorów. Oznaczało to, że w centrum teorii politycznej i życia politycznego nie znajduje się władza, lecz wspólnota obywatelska. A skoro w rzeczypospolitej uczestnictwo polityczne było otwarte dla wszystkich obywateli, newralgiczny i problematyczny zarazem stawał się wymóg cnoty obywatelskiej, chodziło bowiem o umiejętność z jednej strony kierowania woli przez rozum – postępowanie cnotliwe – z drugiej zaś o kierowanie się rozumem praktycznym w służbie publicznej, o troskę o dobro wspólne i chwałę ojczyzny. Oddawała to najlepiej relacja pojęciowa przedstawiona przez Górnickiego: rozum – cnota – prawo – wolność; cnota oznaczała postępowanie zgodne z rozumem, który wyznaczał także normy prawa, wolność zaś miała polegać na postępowaniu zgodnym z prawem i wymogami cnoty, a więc zarazem rozumnym. W tym zestawieniu zabrakło odniesienia do sprawiedliwości uznawanej przez Arystotelesa

[88] Por.: P. Pettit, *Keeping Republican Freedom Simple: On a Difference with Quentin Skinner*, „Political Theory" 2002, Vol. 30, No. 3, s. 339-356.

[89] A. Wolan, *De optimo senatore...*, s. 82.

[90] Cyt. za: P. Czartoryski, *Wczesna recepcja „Polityki" Arystotelesa na Uniwersytecie Krakowskim*, Wrocław 1963, s. 129.

[91] L. G. Goslicius, *De optimo senatore...*, s. 57.

za zakorzenienie wszystkich cnót, tkwiącej u podstaw prawa stanowionego i rozpatrywanej także przez Akwinatę jako sprawność pozwalająca działać w sposób prawy, a więc dobry, bo zgodny z zasadami rozumu właściwie kierującego działaniem człowieka i przenikającego jego wolę. Istota życia w zgodzie z prawem wynikała z przyjęcia istnienia norm poprzedzających cnotę-sprawność i ją warunkujących.

Podejście do kategorii obywatela na gruncie polskim spotykało się z podstawowym problemem terminologicznym; pojęciem obywatel, *civis*, w Rzymie czy w Wenecji obejmowano mieszczanina od *civitatis* – miasto, poza tym starożytne pojęcia *civis* i *nobilis* były niejako tożsame, obywatel był zarazem *nobilis*. W Polsce zaś tylko właściciel ziemski był obywatelem, mieszczanin już nim nie był, nie był też *nobilis*. Stanowy podział społeczeństwa przesądzał o tym, że nie mogło być mowy o równym, choćby formalnie, prawie do udziału w „korzyściach płynących z istnienia państwa"[92]. Uprawnienia przysługiwały tylko poszczególnym stanom. Nominalnie w monarchii, choćby mieszanej, wszyscy byli poddanymi oprócz samego króla, a ich stosunek do państwa wyznaczały obowiązki, a nie uprawnienia. Polscy autorzy próbowali niekiedy obejść ten problem, proponując odbiegającą od ówczesnych realiów maksymalistyczną definicję obywatela, jaką przedstawił np. Przyłuski idący w dużej mierze za rozumowaniem Arystotelesa i uznający za obywatela człowieka, który może sprawować urzędy: „dobrym obywatelem jest ten, kto miłuje własną ojczyznę, żyje według tego samego, co inni obywatele prawa, mądrze przewodzi albo słucha rozkazów, zawsze troszczy się o dobro publiczne, nie waha się narazić na niebezpieczeństwo, a nawet na śmierć dla swej rzeczypospolitej"[93]. Autor ten podkreślał zarazem, że rzeczpospolita to nazwa, która odnosi się do całej wspólnoty politycznej. Posługiwanie się pojęciem *respublica* wymagało, zgodnie z terminologią klasyczną, by wobec jej członków stosować termin „obywatel", a nie „poddany", co jednak trudno było zastosować w Polsce szesnastowiecznej z utrwalającym się wówczas ścisłym podziałem stanowym. Wbrew temu Frycz Modrzewski za członków rzeczypospolitej uznawał wszystkich członków społeczeństwa tworzących społeczność obywateli, a termin *civis* odnosił do przedstawiciela każdego stanu[94]. Również Wolana uznawał za obywateli wszystkich mieszkańców Rzeczypospolitej, niezależnie od różnych uprawnień, jakie posiadali w ramach poszczególnych stanów[95]. Z kolei prezentujący wziętą

[92] S. Grodziski, *Obywatelstwo w szlacheckiej Rzeczypospolitej*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Prawnicze" 1963, nr 67, z. 12, s. 8.

[93] J. Przyłuski, *Prawa, czyli statuty...*, s. 237.

[94] Widać to w tłumaczeniu Cypriana Bazylika, który łaciński termin *civis* w dziele Frycza Modrzewskiego zawsze tłumaczy jako obywatel. Zob.: *Andrzeja Frycza Modrzewskiego o poprawie rzeczypospolitej księgi czworo*, przez Cypriana Bazylika z łacińskiego na polski przetłumaczone, Łosk 1577. Zob. też: W. Voisé, *Frycza Modrzewskiego nauka o państwie i prawie*, Warszawa 1956, s. 115, 235.

[95] „Trzeba się o to starać, wszystkim tym, którzy długo chcą całą i zdrową rzeczpospolitą mieć, aby wszystkie stany ludzi tym pomiarkowaniem prawa były porównane, iż chocia jedni nad drugich lepszej kondycji zażywają, jednak aby jeden drugiego w krzywdzeniu nie był poddany,

bezpośrednio z Cycerona definicję rzeczypospolitej Orzechowski, charakteryzujący obywateli jako nade wszystko ludzi wolnych, o których mówił, że są nie tyle poddanymi króla, ile jego towarzyszami i przyjaciółmi[96], odrzucił takie podejście. Wbrew Cyceronowi wykluczał ze społeczności obywateli mieszczan i chłopów i odwracając skalę społeczną, dowodził, że rzeczpospolita bez kupca, rzemieślnika, oracza nie upadnie, choć będzie funkcjonować wadliwie, upadnie zaś bez króla, księdza czy szlachcica, czyniąc tych pierwszych sługami w państwie, niezdolnymi do tego, by „dobrze a cnotliwie żyć"[97]. Wbrew takiemu podejściu jeszcze pod koniec XVI wieku mieszczan jako „synów koronnych" stawiał na równi ze szlachtą Sebastian Petrycy z Pilzna[98]. Używał on przy tym dosłownego spolszczenia łacińskiego terminu *cives* – „mieszczanie" – na określenie „cześników" rzeczypospolitej, zauważając, że w Polsce miano to przysługuje tylko członkom szlachty, bo tylko im dano prawo sprawowania urzędów publicznych i na nich spoczywa obowiązek obrony kraju przed nieprzyjaceielem[99]. U niego też odnajdziemy najbardziej rozbudowaną teorię obywatelstwa oraz przypisanie kluczowej roli w rzeczypospolitej klasie średniej idące wprost za Arystotelesem: „rzeczpospolita (...) nalepsza jest, jaka jest z miernych [tzn. umiarkowanych, „średnich" – przyp. D.P.-R.] ludzi złożona, bądź to wedle cnoty, bądź wedle bogactwa, bądź względem zacności, bądź względem wolności"[100]. W rzeczypospolitej opartej na średnim stanie kwitnąć miała przyjaźń przyczyniająca się do trwałości ładu, bo będąca źródłem zgody i jedności[101]. Zauważmy, że „średniość", o które traktuje Petrycy, odnosiła się zarówno do statusu materialnego i społecznego, jak i – nade wszystko – do charakteru właściwie ukształtowanego dzięki postępowaniu zgodnemu z wymogami dzielności etycznej, owej średniej miary.

Służba publiczna uznawana była za powinność obywatelską w rzeczpospolitej zarówno przez teoretyków głoszących, że nie ma lepszej rzeczy niż „Rzeczypospolitej służyć", czyli przedkładać dobro pospolite nad własne i spełniać wielorakie powinności obywatelskie wobec wspólnoty politycznej[102], jak i publicystów szlacheckich. W okresie pierwszego bezkrólewia stwierdzał publicysta, że „naprzód tedy Rzeczypospolitej, jako własnej matce swej, od której hojne

dla nierówności prawa", A. Wolan, *De libertate...*, s. 24. Pogląd Frycza Modrzewskiego i Wolna przejął w XVII wieku Aron Aleksander Olizarowski, traktując obywatelstwo jako uczestnictwo w *civitas*, społeczności państwowej i w związku z tym miano obywatela przypisując wszystkim członkom rzeczypospolitej, niezależnie od tego, gdzie się znajdują w hierarchii społecznej. Zob.: *De politica hominum societate libri tres*, Dantisci 1651.

[96] S. Orzechowski, *Mowa na pogrzebie Zygmunta I*, s. 79. Por.: tenże, *Mowa do szlachty polskiej...*, s. 99.

[97] Tenże, *Policya Królestwa Polskiego...*, s. 20.

[98] S. Petrycy, *Przydatki do „Polityki"...*, s. 205.

[99] *Tamże*, s. 205-206, 291. Zbyt wielkie odrębności między stanami zwalczał już Jan Ostroróg, głosząc, że *„Tanta iuris diversitas non omnio bona est"*.

[100] *Tamże*, s. 289-290.

[101] *Tamże*, s. 293-294.

[102] *Tamże*, s. 270.

dobrodziejstwo noszę i potomstwo nasze czeka i nosić będzie, jestem więcej powinien, aniżeli komu na świecie"[103], a niektórzy autorzy rokoszańscy nie wahali się głosić, że „najpewniejsza, najsławniejsza, a nawet najpożyteczniejsza jest nad wszystkie inne służba Rzptej"[104]. Służba ta miała zarówno być źródłem sławy i chwały, jakie zapewniają dobre uczynki wobec rzeczypospolitej, jak i przyczyniać się do pożytku ogólnego, ponieważ sytuowała się w dziedzinie spraw publicznych, spraw wspólnych, była zabezpieczeniem przed korupcją i prywatą, była też przejawem prawdziwego szlachectwa opartego na cnocie, a nie tylko pochodzeniu społecznym. Dzięki służbie publicznej obywatele mieli strzec swojej wolności, ale także, co wymaga szczególnego podkreślenia, troszczyć się o rzeczpospolitą jako taką, a więc strzec także jej wolności, pamiętając, że wolnym obywatelem można być tylko w wolnym państwie, *civitas libera*, czego świadomość dobrze oddawał głos przywoływanego już szlachcica sformułowany w publicystyce rokoszowej, podkreślającego, że szlachcic jest zobowiązany strzec „całości i wolności" Rzeczypospolitej, a gdy trzeba, „zastawiać dla niej majętność i zdrowie, a nawet własną krew, gdy ojczyzna potrzebuje obrony"[105]. Służba obywatelska obejmowała więc także obowiązek obrony państwa przed zagrożeniem zewnętrznym, którego wypełniania oczekiwano od stanu rycerskiego (obowiązek szeroko debetowany przez autorów włoskich i angielskich spierających się o to, czy jego wypełnianie przez obywateli wiązać z ideałem republiki), skoro, jak stwierdzał Frycz Modrzewski, nie ma wśród spraw ludzkich niczego, co dawałoby więcej sposobności do okazania cnót niż wojna prowadzona w słusznej sprawie, w obronie ojczyzny[106]. Dzięki służbie rycerskiej ludzie szlachetnego stanu mieli spełniać powinność „najmilszą Bogu i ludziom", zapewniającą obywatelom chwałę, a Rzeczypospolitej godność i pożytek. W szlacheckiej Polsce ideał życia obywatelskiego, *vita activa civilis*, zderzał się z ideałem „ziemiańskim"[107], stawiającym wyżej spokojne życie rodzinne i sąsiedzkie w ziemiańskim dworku, koncentrujące się na zarządzaniu majątkiem i własnymi sprawami raczej niż na współuczestniczeniu w sprawach publicznych. Choć w XVI wieku próbowano łączyć te dwa ideały życia, wyżej stawiając życie obywatelskie jako bardziej szlachetne, obawy o to, że ideał ziemski szlachcica Sarmaty przeważy, wskazywały na realne zagrożenie wpisane w ład rzeczypospolitej, którego sama istota zakładała

[103] *Gdyżechmy przyszli na ten nieszczęsny wiek*, [w:] *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, s. 148.

[104] *Pismo szlachcica jednego, w którym o rozprawie znać daje do braciej*, [w:] *Pisma politycznego z czasów rokoszu Zebrzydowskiego, 1606-1608*, wyd. J. Czubek, Kraków 1916-1918, t. 3, s. 368. Podobnie autor *Philopolitesa*, głoszący, że „powinność ta tedy jest i ma być dobrego obywatela a prawdziwego ojczyzny miłośnika: przestrzegać aby prawa i wolności pospolite w swej zawsze klubie zostawały", *Philopolites, to jest miłośnik ojczyzny, albo o powinności dobrego obywatela, ojczyźnie dobrze chcącego, i onę miłującego, krótki traktat*, Kraków 1588, s. 14.

[105] *Tamże*, s. 358.

[106] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, III.3, s. 317.

[107] J. Maciszewski, *Kultura polityczna Polski „złotego wieku"*, [w:] *Dzieje kultury politycznej w Polsce*, red. J. A. Gierowski, Warszawa 1977, s. 14.

obywatelskość rozumianą w kategoriach aktywnej służby publicznej traktowanej jako obowiązek, a nie tylko przywilej[108]. Realizację ideału życia obywatelskiego w Rzeczypospolitej XVI wieku umożliwiała daleko posunięta integracja społeczeństwa i państwa, pozwalająca na umocnienie się tożsamości politycznej obywateli i samoidentyfikacji oraz towarzyszącej temu świadomości politycznej[109]. Miało to zapobiegać podnoszonemu wielokrotnie w ówczesnej literaturze politycznej niebezpieczeństwu płynącemu z „nierządu" (słynne określenie „Polska nierządem stoi" u Górnickiego rozumiane było jako kwintesencja szlacheckiej swawoli) i *licentia* błędnie kojarzonej z wolnością i będącej zaprzeczeniem obywatelskiego obowiązku troski o dobro publiczne.

W pierwszym rozdziale traktowaliśmy dość szeroko o Arystotelesowskim pojmowaniu obywatela jako tego, kto zarazem rządzi i słucha dla urzeczywistnienia cnotliwego życia, od kogo zależy szczęście rzeczypospolitej. Kluczowy moment cnotliwości, nakazujący szukać cnoty w każdym obywatelu, wymagał ustalenia źródła dzielności etycznej, którym u Arystotelesa są „przyzwyczajenia i obyczaje" oraz „rozumowanie i wywody". Zarówno jedne, jak i drugie były przedmiotem wychowania i wykształcenia, oczywisty więc wydawał się związek między obywatelstwem, cnotą i wychowaniem, który dostrzegali także polscy autorzy idący tu i za Arystotelesem, oraz za przedstawicielami włoskiego Quattrocento, takimi jak Salutati, Bruni i Palmieri. Dyskurs cnoty i obywatelskości łączył się u nas także z wypracowaną w antycznej tradycji republikańskiej i odnowioną w renesansie kategorią życia aktywnego stawianego wyżej niż życie kontemplatywne, które Goślicki uznawał za wartościowe, ale w służbie życia aktywnego i działania[110]. Człowiek godny miał czynić użytek ze swojej cnoty i rozumu, a mógł czynić to najlepiej w służbie publicznej, w życiu obywatelskim, w wypełnianiu powinności. Dotyczyło to szczególnie tych, którzy jak sternicy kierowali państwem, pełniąc urzędy, będące nagrodą za cnotę i zasiadając w radzie. Etyka obywatelska bliska rzymskiemu republikanizmowi przejawiała się dosłownym wręcz czerpaniem z *De officiis* Cycerona, jak na przykład w wywodzie Przyłuskiego: „*Civis autem bonus est, qui patriam suam diligit ac bonos omnes salvos incolumesque desiderat. Eum etiam oportet aequo et pari iure cum civibus vivere, neque submissum neque abiectum, nec sese efferentem, tum in Rep. ea velle quae sint tranquilla et honesta*" („Dobry obywatel to ten, który szanuje swoją ojczyznę i pragnie, aby wszyscy dobrzy ludzie żyli w niej bezpiecznie i spokojnie. Powinien on też żyć na równych prawach z pozostałymi obywatelami, ani uniżany, ani pogardzany, ani też wywyższając siebie ponad nich; powinien chcieć dla rzeczypospolitej tego, co niesie spokój i uczciwość")[111]. Za Arystotelesem szedł natomiast Petrycy, uznający, że pierwszą

[108] Por.: J. Dzięgielewski, *Od staropolskiego „miłośnika ojczyzny", do „sarmackiego patrioty"*, [w:] *Patriotyzm Polaków. Studia z historii idei*, red. J. Kloczkowski, Kraków 2006.

[109] *Tamże*, s. 12.

[110] L. G. Goslicius, *De optimo senatore...*, s. 27.

[111] J. Przyłuski, *Leges seu Statuta ac Privilegia Regni Poloniae Omnia*, Cracoviae 1553, fol. 3. (M. T. Cyceron, *De officiis*, I.34).

powinnością obywatela jest cnota, „to jest cnotliwie i dobrze żyć na świecie"[112], bo im cnotliwsi będą obywatele, tym lepsza będzie rzeczpospolita. Wyrażał więc ten ideał, który przez cały wiek XVI przyświecał poszukiwaniom pisarzy politycznych zajmujących się istotą i warunkami trwania rzeczypospolitej, akcentujących cnotę i moralność publiczną jako właściwe podstawy ładu, bez których żadne rozwiązania instytucjonalne, choćby najlepsze, się nie ostoją. Rzeczypospolitej przedstawianej metaforycznie jako okręt nie sposób było zachować, jeśli wszyscy na nim się znajdujący nie będą właściwie spełniać swojej powinności, zarówno sternicy, jak i pomocnicy, jeżeli ich charakter nie będzie właściwie ukształtowany, jeśli nie zdobędą się i na miłość ojczyzny, i na posłuszeństwo prawom i urzędom, na zapobieganie buntom i niezgodzie, czyli na troskę o pokój i dobro całości[113].

Również autor anonimowego tekstu pt. *Philopolites, to jest miłośnik ojczyzny* stwierdzał, że dobry obywatel nie może być inaczej nazwany, jak tylko „dobrym mężem Rzeczypospolitej potrzebnym", pamiętającym o nauce Platona i Cycerona głoszących, że człowiek rodzi się nie dla siebie, lecz dla szczęścia ojczyzny[114]. Obywatel miał więc dbać o zdrowie i całość ojczyzny i przedkładać nad wszystko inne swoje powinności członka wspólnoty politycznej, czego nie sposób było dokonać bez kierowania się wymogiem cnoty pozwalającej człowiekowi „samego siebie zwyciężyć"[115]. Pojęcie obywatelskości wywodzone z klasycznej tradycji republikańskiej było więc w czasach renesansowego humanizmu wiązane także z postawą wyrażaną określeniem *amor patriae* (nie znano wówczas terminu „patriotyzm"), miłość ojczyzny, którą zaliczano do cnót, powinności obywatelskich, jak czynił np. Petrycy. Jan Kochanowski w jednej z *Pieśni* wychwalał człowieka taką cnotą się kierującego, człowieka, który „swej pospolitej rzeczy służby oddał", uznając, że „jeśli komu droga otwarta do nieba [to] / Tym, co służą ojczyźnie"[116]. Jak zauważa w tym kontekście Krzysztof Koehler, „podkreślane przez Cycerona i Kochanowskiego «strzeżenie ojczyzny» coraz mocniej ukonstytuuje się w strzeżenie jej z bronią przy nodze, a nie strzeżenie jej praw i zasad ustrojowych. Ale, paradoksalnie, można też klasyczną myśl obywatelskości jako cnoty strzeżenia wartości ustrojowych używać do określenia zasadniczych powodów szlacheckiego sarmackiego konserwatyzmu politycznego"[117]. Miłość ojczyzny obejmowała utożsamianie się ze wspólnotą i jej ładem instytucjonalnym, a jej przejawem było praktykowanie cnoty w życiu publicznym. Nie liczba praw miała mieć znaczenie

[112] S. Petrycy, *Przydatki do „Polityki"...*, s. 206.

[113] *Tamże*, s. 207-208.

[114] *Philopolites...*, s. 6. Niektórzy przypisują to dziełko Hieronimowi Moskorzowskiemu, który po przejściu na arianizm stał się wybitnym pisarzem ariańskim (zob. np.: T. Pasierbiński, *Hieronim z Moskorzowa Moskorzowski*, Kraków 1931), przeciwko takiej tezie opowiedział się Aleksander Brückner (zob.: *Piśmiennictwo staropolskie. Hasła osobowe A-M*, oprac. R. Pollak i in., Warszawa 1964, s. 543, *Bibliografia literatury polskiej Nowy Korbut*, t. 2).

[115] *Philopolites...*, s. 10.

[116] J. Kochanowski, *Pieśni*, oprac. L. Szczerbicka-Ślęk, Wrocław 2008, II,12, s. 42.

[117] K. Koehler, *Patriotyzm w okresie kontrreformacji*, [w:] *Patriotyzm Polaków. Studia z historii idei*, red. J. Kloczkowski, Kraków 2006.

w rzeczypospolitej, lecz staranne ich przestrzeganie, jak zauważał nawiązujący do Solona Warszewicki, niewahający się stwierdzić, że rzeczpospolita zasadza się w związku z tym na dwóch rzeczach: na nagrodzie i karze[118]. Dodawał zarazem, idąc z pewnością za Fryczem Modrzewskim, że lepiej jest, gdy lud jest obwarowany dobrym obyczajem, jako że są to normy, którym oddajemy się bez przymusu, niż gdy się go wiąże nazbyt surowymi prawami[119]. Dbanie o rzeczpospolitą miało leżeć w interesie każdego, skoro każda rzeczpospolita powstawała, jak głosił Arystoteles, dla dobrego i szczęśliwego życia, bo gdy ta upadnie, każdy straci swoją dawną pozycję[120]. Szczęśliwe, wolne życie zależało więc od trwania wolnej wspólnoty politycznej, *civitas libera*, której zachowanie było w interesie każdego. Była to uwaga skierowana wyraźnie do szlachty, której Warszewicki wytykał krótkowzroczność i prywatę, stwierdzając, że „wszelki zysk jest niegodziwy, najbardziej jednak, gdy się go ciągnie z rzeczypospolitej"[121]. Takie postępowanie było najbardziej jaskrawym przejawem zepsucia charakteru, co bowiem przystoi w sprawach prywatnych – szukanie własnej korzyści, to nie przystoi w sprawach publicznych, gdzie celem jest szukanie sławy i chwały[122]. W zgodzie z organiczną koncepcją wspólnoty politycznej stwierdzał: „Wszyscy jesteśmy przecież niby członki jednego ciała: jak jedną mamy głowę, co nami kieruje, tak i w życiu publicznym wszyscy winniśmy troszczyć się o wspólne sprawy. Dbając przy tym o jedną część, a zaniedbując inną, osłabiamy Rzeczpospolitą"[123]. W owym dyskursie, toczonym w drugiej połowie wieku XVI, gdy dominować zaczynają w literaturze politycznej wątki „emendacyjne", jasne staje się, że jeśli zawodzi i wychowanie, i obyczaj, czyli moralność publiczna, trzeba się odwołać do praw i instytucji; świadczyłoby o tym np. nawoływanie Warszewickiego do tego, by król ustanowił i egzekwował zwyczaj zwoływania po sejmie walnym sejmików, w czasie których posłowie ziemscy byliby przez nie rozliczani, zdając przed nimi publicznie sprawę ze sprawowanej przez siebie funkcji i pełnionego urzędu[124]. Postulowana reforma miała dotyczyć także ustalenia sposobu prowadzenia obrad sejmu i jego porządku, do których przestrzegania wszyscy byliby zobowiązani, oraz wyboru posłów. Warszewicki sugerował, by wybierając posłów, baczyć na ich cnoty i sposób życia, cnota bowiem, kojarzona z uczciwym, nakierowanym na troskę o dobro wspólne postępowaniem, miała najlepiej zabezpieczać przed groźbą zepsucia, a tym samym przyczyniać się do trwania wolnej rzeczypospolitej.

Z takiego ujmowania cnoty i obywatelstwa wynikało rozwijane przez wczesnonowożytną tradycję republikańską pojęcie szlachectwa kojarzonego nie z pochodzeniem i zamożnością, lecz z cnotą. Czy to w ujęciu włoskim – tu

[118] K. Warszewicki, *O najlepszym stanie wolności*, s. 288.
[119] *Tamże*, s. 293.
[120] *Tamże*, s. 331.
[121] *Tamże*, s. 331, 338.
[122] *Tamże*, s. 278. Warszewicki idzie tu wyraźnie za Machiavellim.
[123] *Tamże*, s. 340.
[124] *Tamże*, s. 342.

dość przypomnieć dzieło Patriziego *De nobilitate*, czy angielskim, wyrażanym np. przez Richarda Morisona uznającego, że prawdziwe szlachectwo jest tam, gdzie jest cnota[125], czy polskim – rozumiane było nie jako status społeczny, który się osiąga przez urodzenie, lecz taki, który się zdobywa dzięki zasługom, dzięki cnotom i wypełnianiu powinności wobec ojczyzny. Pytając, „Któż jest tedy szlachcicem?", odpowiadał Goślicki: „Stworzony przez naturę do cnoty. Jeśli jest coś dobrego w szlachectwie, to jak uważa Boetius jedynie to, że szlachta zdaje się mieć nałożoną konieczność, aby nie odrodziła się od cnót swych przodków"[126]. Zgodnie z humanistyczną interpretacją głoszoną przez wielu włoskich autorów przywoływanych w poprzednim rozdziale szlachectwo miało według Goślickiego dwa walory: filozoficzny, gdy dotyczyło tych, którzy nie zajmowali się sprawami państwowymi, obywatelskimi, lecz cenili życie poświęcone *otium*, filozoficznej kontemplacji, uprawiając cnoty niejako bezczynne, oraz obywatelski, odnoszący się do tych, którzy aktywnie uczestniczyli w życiu publicznym, sprawując urzędy, okrywając się chwałą w służbie dla wspólnoty politycznej oraz broniąc ojczyzny w czasie wojny (cnota rycerska)[127]. Wyraźny był tu związek, szczegółowo omawiany w poprzednich rozdziałach, z dyskusją na temat *vita contemplativa* i *vita activa*[128]. „Bogactwo i sławni przodkowie ozdabiają szlachectwo, ale też je bardzo oszpecają, jeśliby kto odstąpił od ich cnót"[129], lepiej bowiem, twierdził Goślicki za Cyceronem, słynąć własną cnotą i czynami, niż opierać się na sławie przodków. Cnota miała być dostępna wszystkim, niezależnie od ich stanu. Czy w związku z tym Goślicki rozszerzałby pojęcie szlachectwa na wszystkich, którzy kierują się doskonałą cnotą, niezależnie od tego, gdzie się sytuują w społecznej hierarchii? Twierdził wszak, że rolnicy, rzemieślnicy i kupcy nie powinni być dopuszczeni do rządzenia państwem, ich powinnością bowiem jest praca i służenie rzeczypospolitej; wolne państwo „potrzebuje narodu wolnego i szlachetnego, który je uczyni szczęśliwym"[130]. To niejednoznaczne stanowisko Goślickiego wynika z całej jego filozofii państwa, w którym rolę kierowniczą mieli odgrywać najlepsi, zarówno gdy idzie o wiedzę, jak i gdy idzie o cnotę, a więc ci, których charakter jest właściwie ukształtowany, a ich wiedza wynika i z nauki, i z doświadczenia. Senator

[125] R. Morison, *A Remedy for Sedition*, London 1536, B4.

[126] L. G. Goslicius, *De optimo senatore...*, s. 67.

[127] *Tamże*, s. 68.

[128] Jan z Trzciany, autor dzieła *De natura ac dignitate hominis*, przedstawiając szeroką refleksję na temat człowieka, jego moralnych powinności i uprawnień, czerpiący z tych samych źródeł, z których czerpali włoscy humaniści, w szczególności Giannozzo Manetti – Platona, Arystotelesa, św. Augustyna, Cycerona i Pisma Świętego, zalecający, zgodnie z dyrektywą wypisaną na świątyni Apollina, poznanie samego siebie jako punkt wyjścia wszelkiej analizy teoretycznej, kazał łączyć dwa ideały życia: *vita contemplativa* i *vita activa*, mądrość i działanie. Życie kontemplatywne, poznanie siebie miało być punktem wyjścia życia czynnego, sprzyjającego kształtowaniu doskonałości chrześcijańskiej, bo służącego doskonaleniu moralnemu i przygotowującego do tego, by być „użytecznym dla Rzeczypospolitej".

[129] L. G. Goslicius, *De optimo senatore...*, s. 133.

[130] *Tamże*, s. 83.

tym wyróżniał się spośród innych obywateli, że był niejako predysponowany do tego, by odgrywać ową średnią rolę w ustroju mieszanym, być „moderatorem rzeczypospolitej", by zawsze się kierować właściwym mu umiarkowaniem w radach i sądach.

Nad wadliwym pojmowaniem szlachectwa w Polsce ubolewał Frycz Modrzewski, stwierdzając: „Jakaż więc, u licha, głupota, iż na szlachectwo rodowe stawia się świadków i składa przysięgi, a o szlachectwie cnoty i nauki nie ma nigdzie żadnej wzmianki. Tak jakby to ostatnie z konieczności musiało iść za owym pierwszym i jak gdyby nigdy takich nie bywało, którzy pierwsze posiadali, a tego drugiego całkowicie byli pozbawieni"[131]. Mądrość praktyczna, której autor *Poprawy* oczekiwał od rządzących, miała im pozwalać kierować się właściwym osądem, umiejętnością wyznaczania właściwej miary, uczciwością i szacunkiem dla zasług położonych w służbie rzeczypospolitej, a nie względami czysto partykularnymi i solidarnością z własnym stanem. Było to przekonanie bliskie także Warszewickiemu, który stwierdzał, że „to cnotliwym (...) należy się poważanie, im należą się urzędy i godności, nie oni bowiem są sługami urzędów: cnota góruje i zawsze górowała nad majątkiem, choćby był to majątek zgromadzony ogromnym wysiłkiem przodków"[132]. Z takim rozumieniem szlachectwa zgodna miała być praktyka, w tym np. polityka nominacyjna, na którą zwrócił uwagę Orzechowski, chwaląc politykę nominacyjną Zygmunta Starego, chcącego, by w jego królestwie stopniem do najwyższych stanowisk była cnota, nie ród, czego przykładem było wyróżnienie Mikołaja Wolskiego, który choć nie pochodził z rycerskiego rodu, „dał się poznać Zygmuntowi nie dla [jego] urodzenia czy bogactw, lecz dla cnoty"[133].

Na błędną opinię na temat szlachectwa, jaka się rozpowszechniła w Polsce, zwrócił uwagę Wolan, wskazując, „że po to, by cieszyć się chwałą, wystarczy być szlachetnie urodzonym bez żadnej własnej zasługi", a przecież ci, którym Fortuna dozwoliła zajmować wybitne miejsce wśród społeczności, zyskali je dzięki tym samym cnotom, „które przysporzyły ich przodkom zaszczytne imię"[134]. Powołując się na Petrarkę, uznał, że „szlachta nie tyle się rodzi, ile się staje"[135], a jeśli godność

---

[131] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, IV.24, s. 551.

[132] K. Warszewicki, *O najlepszym stanie wolności*, s. 414.

[133] S. Orzechowski, *Mowa na pogrzebie Zygmunta I*, s. 51-52.

[134] A. Volano, *De vita beata*, Wilno 1696, k. D3, cyt. za: A. Kempfi, *Frycz a Wolan. Zapomniana karta recepcji Frycza w Polsce*, [w:] *Andrzej Frycz Modrzewski i problemy kultury polskiego Odrodzenia*, red. T. Bieńkowski, Wrocław 1974, s. 215-216. W XVII wieku Szymon Starowolski przestrzegał: „Wiele nas tak nieostrożnych zawodzi to szlachectwo nasze, że inszego nic z niego nie szukamy, jedno wolności do wielkiej swej woli, która szlachectwu tak jest przeciwna, że żadnym obyczajem stać i mieszkać nie może pospołu ze szlachectwem". I dodawał: „Dajże to Panie Boże by to na przestrogę naszym było, żeby cnot i dzielność wyżej siadała, a wolność prawdziwa tam była, gdzie nie wolno nice czynić coby było przeciwko przystojności i prawu bożemu", Sz. Starowolski, *Reformacja obyczajów polskich wszystkim stanom ojczyzny naszej* (ok. 1650), wyd. K. Turowski, Kraków 1859, s. 29, 32.

[135] A. Wolan, *De libertate...*, s. 118 (*nobiles nimirum non tam nasci quam fieri*). Dla potwierdzenia tego stanowiska Wolan powołał się także na Cycerona (*tamże*, s. 126, 128).

ta pochodzi od przodków, to cnotą ją ozdobić należy. Szlachectwo miało się realizować w działaniu, w dziedzinie spraw publicznych i zobowiązaniach militarnych[136]. Ze szlachectwem wiązały się bowiem powinności obywatelskie, a nade wszystko troska o dobro rzeczypospolitej. Wolan głosił więc za współczesnymi mu autorami republikańskimi, w szczególności weneckimi, że konieczne jest, aby w rzeczypospolitej istniał stan ludzi, którzy „zaniechawszy wszystkich innych rzemiosł zyskowi służących", w tym się tylko ćwiczą i tym się zajmują, co sprawia, że „samą tylko dostojność i pożytek rzeczypospolitej przed oczy mają"[137]. Tak jak Contarini Wolan dowodził, że szlachectwo wywodzone z samego tylko urodzenia, bez ćwiczenia, bez zasług, bez cnoty, nie wystarcza, nie jest szlachectwem pełnym, lecz pozornym, uznając zarazem konieczność hierarchii społecznej, która do życia publicznego nie dopuszcza warstw niższych – ludu, i głosząc zarazem, że sprawiedliwość nie dozwala, by uznawać różnicę między szlachcicem a plebejuszem, między bogatym a ubogim, lecz nakazuje tą samą karą ścigać wszystkich. W tym nawiązaniu była wyraźna wskazówka, że niektóre rozwiązania instytucjonalne Wenecji nie tylko są godne podziwu, ale i mogłyby zostać zaszczepione w Rzeczypospolitej[138].

Przeciwko „stanowemu zdeterminowaniu" cnoty i związkowi między cnotą-szlachectwem a pochodzeniem wypowiedział się Petrycy, głosząc, że „cnota, z której szlachectwo, jak z korzenia wynika, nie pochodzi z natury, nie zależy na przyrodzeniu, ale na wolej ludzkiej"[139]. Ten woluntarystyczny akcent łączy się u Petrycego z kultem rozumu jako wiodącego do cnoty. Szlachectwo pochodzące z urodzenia musiało więc być wzmocnione wychowaniem formującym cnotliwość charakteru. Rozumieli to doskonale już Spartanie, jak dowodził Goślicki, którzy mieli w zwyczaju wybierać spośród szlachetnych obywateli publicznych pedagogów odpowiedzialnych za wychowanie dzieci, stając się „najbardziej znamienitymi cnotą i czynami spośród wszystkich Greków"[140]. Tak jak od starożytnych, tak i od ówczesnych akademii oczekiwał Goślicki „żniwa dobrych umiejętności", zarówno cnót, jak i nauk, kształcenia umysłów „do dobrego życia" raczej aniżeli do dysputowania, zaprawiania młodych ludzi do podejmowania powinności obywatelskich i aktywnej służby publicznej[141]. Goślicki wyrażał obecne we wszystkich tych ujęciach przekonanie, że dobry ład rzeczypospolitej zależy nade wszystko od właściwego ukształtowania człowieka, zarówno przez obyczaje, prawa, jak i nade

---

[136] S. Baczewski, *Szlachectwo...*, s. 46.

[137] *Tamże*, s. 133. Stosunek między szlachetnością (cnotliwością) a szlachectwem Wolan rozwinął w dialogu *De vita beata* i w *Zwierciadle księcia De principe et propriis eius virtutibus*.

[138] Por.: C. Backvis, *Główne tematy polskiej myśli politycznej w XVI wieku*, [w:] tenże, *Szkice o kulturze staropolskiej*, wybór i oprac. A. Biernacki, przeł. M. Daszkiewicz i in., Warszawa 1975.

[139] S. Petrycy, *Przydatki do „Polityki"...*, s. 158. Szlachetny mógł być każdy, kto „dobrze i poczciwie na świecie żyje, rzeczypospolitej i ludziom służy obroną, radą", *tamże*, s. 159.

[140] L. G. Goslicius, *De optimo senatore...*, s. 81.

[141] *Tamże*, s. 84.

wszystko odpowiednie wychowanie. Te trzy sfery zostały więc uznane w dyskursie teoretycznym za w pewnym sensie newralgiczne, za takie, o które państwo, a tym samym cała wspólnota polityczna winna się troszczyć w sposób szczególny. Wśród nich wychowanie młodzieży miało być jednym z naczelnych zagadnień publicznych.

Prezentowane tu ujęcia koncentrujące się na walorze cnotliwości członków rzeczypospolitej oraz obywatelskości rozumianej przede wszystkim w kategoriach powinności wobec wspólnoty politycznej nie obejmowały tego, na co zwrócili uwagę niektórzy autorzy włoscy wskazujący na ścisły związek pomiędzy rozwiązaniami ustrojowymi i instytucjonalnymi a realizacją dobra wspólnego, dyskutowany w rozdziale drugim, gdzie przywoływałam użyte przez Pococka określenie „mechanizacja cnoty". Nie tylko cnota obywatelska, lecz nade wszystko wyrafinowana machina instytucjonalna, na wzór tej, jaką wykształciła Wenecja, miała zapewnić maksymalizację dobra publicznego, ograniczać lub nawet hamować partykularne interesy frakcji, a co za tym idzie zabezpieczać wolność. Wenecka Rada (Consiglio Grande), czyli przedstawicielskie ciało obywatelskie, była siedliskiem wolności (*libertà*) zapewniającym *vivere civile*, dając wszystkim obywatelom na zasadzie równości (do roku 1297) możliwość ubiegania się o urząd członka Rady poprzez współzawodnictwo w cnocie[142]. Zarówno Contarini, jak i Paruta uznali rozwiązania instytucjonalne – konstytucję Wenecji – za najlepsze, niejako samokorygujące się, zabezpieczenie trwałości ładu rzeczypospolitej, chroniące przed wewnętrznym rozkładem i niezgodą. Wolność wspólnoty politycznej i jej trwały ład nie były więc w prosty sposób uzależnione od cnoty jako dzielności etycznej obywateli i rządzących, lecz od takiej mechaniki instytucjonalnej (na którą zwrócił uwagę, przypomnijmy, już Polibiusz), która wymuszałaby zachowanie zgodne z wymogami dobra publicznego albo inaczej, nie dopuszczałaby zachowań z nimi niezgodnych. To, obecne choćby u Thomasa Smitha, przeniesienie punktu ciężkości z cnoty na instytucje, którym w wieku XVII miał się zafascynować James Harrington, a w wieku XVIII idący za nim amerykańscy ojcowie założyciele, a także Hume, nie znalazło podatnego gruntu w polskim dyskursie ani w wieku XVI, ani XVII. Nacisk położono u nas – za Arystotelesem, a nie za Polibiuszem czy później Contarinim i Giannottim – na cnotę i kształtowanie charakteru, uznając, że to od nich zależy trwałość ładu mieszanego rzeczypospolitej, zarówno w dyskursie teoretycznym, jak i praktycznym. Goślicki głosił więc, że nie da się ukształtować dobrej rzeczypospolitej bez cnotliwych obywateli, Contarini zaś utrzymywał w oparciu o przykład Wenecji, że cnotę da się niejako „wpisać" w urządzenia instytucjonalne, dające lepsze zabezpieczenie przed zepsuciem niż cnotliwość charakteru, której nie sposób zagwarantować. Uwagi Contariniego były zasadne o tyle, o ile odnosiły się do wypracowanego już trwałego ładu instytucjonalnego, który sprawdził się w długiej praktyce, tam jednak, gdzie brakowało takiego

[142] J. G. A. Pocock, *Giannotti and Contarini: Venice as Concept and as Myth*, [w:] *The Italian Renaissance*, ed. H. Bloom, New York 2004, s. 52.

ładu, punkt ciężkości przenosił się na cnotę i charakter rządzących i rządzonych, czyli tak jak w teorii Goślickiego. W polskiej praktyce ustrojowej nie obwarowano rozwiązań instytucjonalnych, np. wolnej elekcji, takimi zabezpieczeniami, które chroniłyby dobro publiczne i przeciwdziałały ujawnianiu się tego, co partykularne, będąc jednocześnie zabezpieczeniem *civitas libera*, tak jak postulował w swoim realistycznym opisie rzeczypospolitej angielskiej (*Republica Anglorum*) Thomas Smith. Choć rolę taką w pewnym sensie miała odgrywać zasada zgody wszystkich, mająca przybrać skrajną postać *liberum veto*, to właściwie stała się ona przeszkodą w realizacji dobra wspólnego blokującą wszelkie rozstrzygnięcia, za którymi nie stała jednomyślność, przeciwko którym wychyliła się czyjaś wola[143]. Być może tutaj ujawnia się największa słabość polskiej teorii republikańskiej, która nadmierne zaufanie położyła w cnocie i moralnych podstawach ładu, szukając w obyczajach i ich naprawie oraz wychowaniu środków mających ową podstawę umocnić i utrwalić.

4. Obyczaje, wychowanie, naprawa

Zapowiedzią stanowiska głoszącego, że Rzeczpospolita jest „źle postanowiona" tam, gdzie są złe obyczaje, formułowanego przez Górnickiego pod koniec XVI wieku, była *Poprawa* Frycza Modrzewskiego, który – tak jak inni współcześni mu i późniejsi autorzy – uznał, że nic tak nie przyczynia się do utrzymania dobrego ładu politycznego, jak dobre obyczaje. „Zaiste szczęśliwe i pomyślne zwykły być państwa" – stwierdzał Goślicki – „mające również szczęśliwych i cieszących się pomyślnością obywateli, takie jest bowiem każde państwo, jakie są obyczaje obywateli. Szczęście ludzi i państw zdaje się wypływać z jednego źródła, w ten sam sposób i dzięki tym samym cnotom i państwo, i ludzie byli szczęśliwi"[144]. Zepsucie ładu miało być wynikiem zepsucia i osłabienia dwóch najistotniejszych czynników ów ład podtrzymujących – prawa i obyczajów, „abowiem jako dobre

[143] Było to wynikiem swoistego przewrotu woluntarystycznego dokonującego się w Polsce – wbrew Fryczowi Modrzewskiemu i autorom za nim idącym. „Tak wielka jest wolność woli ludzkiej i jej moc – pisał w tym kontekście Faust Socyn – że człowiek nie tylko inaczej niż zwierzę musi wybierać to, czego pożądał i co uznał, że jest dla niego dobre, lecz może także wybrać faktycznie to, czego nie pożądał i co uznał za złe dla siebie, byleby był przekonany, że jest to rzecz prawa", F. Socyn, *List XXIV*, [w:] tenże, *Listy*, oprac. L. Chmaj, przeł. T. Bieńkowski i in., t. 1, Warszawa 1959, s. 227. W ujęciach republikańskich idących za stanowiskiem filozofów klasycznych kontemplacja i deliberacja, czyli poznanie, miały motywować ludzkie postępowanie i wybory; przełom woluntarystyczny oznaczał zawieszenie takiego dążenia i oswobodzenie woli z więzów prawdy. Zasada jednomyślności realizowana za pomocą *liberum veto* była zarazem przejawem zwycięstwa nominalizmu, niepozwalającego przyjąć rozwiązania wypracowanego w Anglii, polegającego na uzgadnianiu woli korporacji z wolą ciała przedstawicielskiego w oparciu o zasadę głosów ważonych, a nie liczonych, pozwalającą na ustalenie woli ogólnej nawet przy sprzeciwie woli poszczególnej. Zagrożenie wynikającego z przyjęcia przez szlachtę woluntaryzmu wyraźnie dostrzegł Górnicki.

[144] L. G. Goslicius, *De optimo senatore...*, s. 79.

obyczaje, żeby się nie skaziły, potrzebują dobrego prawa, tak też dobre prawa, żeby zostały całe, dobrych obyczajów potrzebują. Ze złych tedy obyczajów i ze słabego prawa urosły wielkie a gwałtowne w Polsce złości tak, iż ile jest ludzi możnych w Polszcze a złego sumienia, tyle jest tyranów"[145]. W *Dialogu Polaka z Włochem* obyczaje, odgrywające podobną rolę jak prawa, zostały zaliczone do norm powszechnie obowiązujących i ściśle złączone z wychowaniem: „jeśli około młodych ludzi wychowania porządek taki nie będzie, iżby w nich były dobre obyczaje, tedy próżno i prawa stanowić"[146]. Wprawienie się w dobrych obyczajach było równoznaczne niemal z przywyknięciem do cnotliwego postępowania. Uwagi te miały dowodzić, że większym jeszcze tyranem niż absolutny władca, czyhającym na wolność jednostki, źródłem dominacji okazać się może sąsiad niedbający o respektowanie wymogów prawa, sprawiedliwości i obyczajów; osłabienie władzy królewskiej, ustanowienie nieprzekraczalnej bariery dla absolutyzmu nie oznaczało, że wolność jest w pełni zagwarantowana, gdy nie dba się ani o wymogi praw i obyczajów, ani o dobro publiczne[147]. Po raz kolejny ujawniło się tutaj przekonanie, że ład moralny jest ważniejszy niż ład instytucjonalny, że nie sposób oprzeć dobrego ustroju na samych tylko mechanizmach instytucjonalnych i suwerenności prawa, jeśli nie będzie ich wspierać właściwie ukształtowana moralność publiczna, na którą składają się cnoty obywatelskie i obyczaje.

W ujęciach przywoływanych tu autorów obyczaj odnosił się i do cnoty, i do obowiązku, stąd już blisko było do optymistycznej konkluzji, że „rzecząpospolitą muszą rządzić dobre obyczaje", bo nawet gdyby „wtargnęły do niej złe obyczaje, zawsze je w różny sposób będą ganić ludzie cnotliwi. Rządzić tedy muszą rzecząpospolitą te obyczaje, które ludzie poważni i zacni zgodnie pochwalają i które się wiążą z dobrymi ustawami albo i same są nimi"[148]. Dobre obyczaje miały być wsparte rozumieniem i rozsądkiem bądź kształtować się dzięki naśladowaniu ludzi cnotliwych[149]. Wynikał z tych rozważań ścisły związek trzech kategorii, prawa, obyczaju i cnoty, opisywany i przez Frycza Modrzewskiego, i przez Goślickiego, który stwierdzał, że prawami trzeba określić także obyczaje, dając tym samym wzorce do naśladowania i zasady ćwiczenia się w cnotach przez obywateli. Temu celowi miała także służyć dyscyplina obywatelska skłaniająca obywateli, zarówno w czasie pokoju, jak i wojny, do kultywowania cnót[150].

W tym kontekście podejmowano rozważania odnośnie do roli wychowania w rzeczypospolitej, które zaprawiałoby do cnoty, a więc i do przestrzegania do-

[145] Ł. Górnicki, *Droga do zupełnej wolności*, s. 484.

[146] Tenże, *Rozmowa Polaka z Włochem...*, s. 402.

[147] *Tamże*, s. 405.

[148] L. G. Goslicius, *De optimo senatore...*, s. 50, 102.

[149] Stanisław Herakliusz Lubomirski stwierdzał pod koniec XVII wieku w odniesieniu do złotego wieku oświaty, w którym to już pokazała się anarchia, że „łatwiejsza jest rzecz dać narodowi naukę, aniżeli obyczaje", S. H. Lubomirski, *Próżność y prawda rady*, przeł. J. K. Rubinkowski, Poznań 1739, s. 83.

[150] L. G. Goslicius, *De optimo senatore...*, s. 152.

brych obyczajów i praw oraz do służby publicznej i obywatelskości. Utrzymywano, że da się przez wychowanie urobić dobrego, czyli cnotliwego, człowieka i nie ma nic ponad to ważniejszego dla zachowania prawdziwej wolności wspierającej dobry ład rzeczypospolitej. Podzielający takie przekonanie Górnicki głosił, że „gdzie ma być dobrze, tam nie prawa same władać mają, ale mądrzy, bogobojni a cnotliwi ludzie"[151], prawa pisane bowiem nie mogą zagwarantować, że zawsze wygra ten, przy kim jest sprawiedliwość. W cnocie szukać należało właściwej ostoi *civitas libera*, skoro „w rzeczypospolitej wolnej, gdzie nie sam król, ale rzeczpospolita rządzi, trudno tam inym czym wskórać, jedno cnotą a dzielnością"[152]. Wychowanie do cnoty i dzielności obywatelskiej przestawało więc być sprawą indywidualną i obowiązkiem rodziców, a stawało się zadaniem rzeczypospolitej, państwa biorącego odpowiedzialność za kształtowanie człowieka.

Wielka zasługa Frycza Modrzewskiego w kwestii wychowania polegała na zwróceniu uwagi na rolę szkoły w rzeczypospolitej, na powiązanie szkolnictwa z pomyślnością państwa, szkoły bowiem, jak stwierdzał, „odkryły źródła i przyczyny wszystkich cnót, na jakich, niby na podwalinie, wzniesiono prawa, którymi rządzi się państwo"[153]. Szkoła miała być „twórczynią" i „rodzicielką najlepszych praw" zaprawiającą i kształcącą do prowadzenia spraw publicznych[154]. Wielki pożytek miało więc przynosić rzeczypospolitej troszczenie się o szkoły i stan nauczycielski oraz szacunek dla nauki. Nie szło przy tym o to, by władze państwa przejęły szkolnictwo pod swoją pieczę, lecz o powiązanie naprawy rzeczypospolitej z naprawą szkolnictwa i jego reformą w duchu humanistycznym, o uznanie kluczowej roli, jaką ono w państwie odgrywa, a więc i jego za nie odpowiedzialności, o zobowiązanie duchowieństwa do materialnego wsparcia szkół. Przyzwyczajenie do tego, co uczciwe, miało popychać do szukania chwały w cnotach, stąd tak dużą wagę przykładano do wychowania i edukacji, w tym nade wszystko wychowania moralnego, gdyż „i tego dzieci trzeba uczyć, co winne innym, co rodzicom, co obywatelom, co Rzeczypospolitej, i jak winne zgodę i towarzystwo z ludźmi utrzymywać, jak się mają zachować wobec wyższych, niższych i równych sobie (...) i to zarówno w życiu prywatnym, jak i publicznym"[155]. Szedł tu Frycz Modrzewski bez wątpienia i za myślicielami antycznymi, z Arystotelesem, Cyceronem i Kwintylianem na czele, i za włoskimi humanistami, takimi jak Vergerio i Salutati, jak i za współczesnym profesorem Akademii Krakowskiej

[151] Ł. Górnicki, *Droga do zupełnej wolności*, s. 499.

[152] *Tamże*, s. 526.

[153] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, V.1, s. 592.

[154] *Tamże*, s. 593, 595. Zdaniem Stanisława Kota, będąc gorącym zwolennikiem wychowania publicznego, Frycz Modrzewski nie nauczył się należycie odgraniczać dziedziny moralności od dziedziny polityki, co więcej, miało go to uczynić wyznawcą ścisłej zależności jednostki od państwa, S. Kot, *Wpływ starożytności...*, s. 61-62. Zależność ta miała jednak wówczas odmienne znaczenie niż to, jakie przypisalibyśmy mu w czasach późniejszych, kiedy do głosu doszedł indywidualizm i liberalne przekonanie o autonomii jednostki.

[155] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, I.6, s. 113.

Szymonem Marycjuszem, autorem dzieła *De scholis seu Academijs*[156] w całości poświęconego wychowaniu, które stawiał Rzeczypospolitej i jej rządowi za główny cel. Rozpatrując szereg konkretnych zagadnień związanych z rolą, właściwą funkcją i urządzeniem szkół, troskę o ten cel powierzał państwu, uzasadniając to przekonaniem, że nic bardziej nie może podnieść „drzemiących sił narodu", nic nie może bardziej przyczynić się „do utrzymania jego dobrobytu, pokoju i bezpieczeństwa", nic silniej nie wesprze „powagi duchowieństwa, króla i senatu, niż dobrze urządzone szkoły i gimnazja"[157]. Tak jak inni humaniści, Marycjusz dowodził, że odpowiedniego wykształcenia i wychowania potrzebuje przede wszystkim każdy monarcha, następnie jego urzędnicy i rada, czyli senatorowie, oraz wszyscy obywatele, ci więc, którzy o dobrobyt i pożytek każdej rzeczypospolitej winni zabiegać i walnie się doń przyczyniać. Dobre szkoły miały być podwaliną państwa, a dobre nauczanie młodych miało zapewniać „wszystkie, albo przynajmniej najważniejsze korzyści tak dla religii, jak i dla społeczności ludzkiej"[158], dlatego też państwu powinno zależeć na dobrym wychowaniu obywateli[159]. Nacisk położony na wychowanie, które spoczywałoby na barkach rzeczypospolitej i jej instytucji, o które troszczyłby się rząd[160], pozostawał w zgodzie z tym, co postulował Arystoteles i czego dotyczyła grecka *paideia*, wpisywał się w ten namysł republikański, w którym za priorytetowe uznana została nie właściwie skonstruowana konstytucja, lecz formowanie charakteru obywateli, rządzących i rządzonych, bo tylko dzięki temu owe normatywne podstawy rzeczypospolitej, o których szeroko traktowaliśmy w poprzednich rozdziałach, mogły trwać. Wszelkie przedsięwzięcia wychowawcze miały wynikać, tak jak u autorów greckich, z krytyki obecnego stanu, krytyki współczesności i jej poglądów i wiązały się z celami naprawczymi służącymi ustanowieniu na nowo gmachu państwa na moralności indywidualnej znajdującej swoje przedłużenie w życiu publicznym. Problem wychowania, które państwo miało ulepszać i umacniać, uświadamiał polskim autorom, tak jak przed wiekami autorom greckim, współzależność jednostki i wspólnoty[161]. Domagał się

---

[156] *Simonis Maricii Pilsnensis, De scholis seu Academijs libri duo*, Cracoviae 1551. Przekład: Sz. Marycjusz, *O szkołach...*

[157] Sz. Marycjusz, *O szkołach...*, s. 13.

[158] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, s. 100.

[159] *Tamże*, s. 161 i n.

[160] Również Goślicki uważał, że to państwo powinno zatroszczyć się o wychowanie, uznając, że tak jak doskonałemu państwu zależy na tym, by mieć dobrych obywateli, by dzięki temu ono samo było dobre, tak również zależy mu na tym, by dołożono wszelkich starań do właściwego wychowania obywateli, L. G. Goslicius, *De optimo senatore...*, s. 79. Państwo miało się nade wszystko troszczyć o przysposobienie młodych ludzi do cnoty, jak czynili Grecy. Obydwaj autorzy, Marycjusz i Goślicki, szczegółowo opisywali, w jakich dyscyplinach należy kształcić młodzież, by ów nadrzędny cel rzeczypospolitej, czyli dobre i szczęśliwe życie państwa i jego obywateli, zrealizować, wymieniali filozofię, historię i naukę spraw państwowych, znajomość prawa, wymowy i sztuki wojennej, gimnastykę i muzykę. W tym procesie wychowawczym niezwykle istotną rolę odgrywać miało prawo i nauka obywatelska (*civilis disciplina*).

[161] W. Jaeger, *Paideia*, przeł. M. Plezia, Warszawa 1964, t. 2, s. 17.

rozstrzygnięcia w postaci wychowania publicznego i umocnienia obyczajów, którym Frycz Modrzewski, a za nim inni autorzy, w tym dziele odnowy wychowania, czyli moralnej substancji społeczeństwa, przypisywali szczególną rolę.

W program wychowawczy rzeczypospolitej wpisywały się pisma wielu autorów, którzy nie rozwijali szerszej teorii państwa inspirowanej ideami republikańskimi, ale wykształceni na klasycznych tekstach dostrzegali wagę wychowania jako niezbędnego czynnika przyczyniającego się do dobrobytu wspólnoty. Taki charakter ma np. *Mowa o potrzebie kształcenia młodzieży szlacheckiej* Andrzeja Gostyńskiego[162], dziełko *O sztuce dialektyki* Jakuba Górskiego[163] oraz *Marka Tuliusza Cycerona „Fragmentów" tomy cztery* Andrzeja Patrycego Nideckiego[164], który ubolewał nad upadkiem sztuk i nauk towarzyszącym upadkowi dawnego ducha publicznego: „teraz zaś, gdy w rzeczypospolitej przeniesiono zaszczyty z nauki na wszystko inne, jakież są te nasze obyczaje? Takie mianowicie, że ludzie widząc dla siebie swobodny bez nauki dostęp do stanowisk, w pogardzie mają wykształcenie. Czemuż by nie mieli bowiem lekceważyć nauki zdobywanej w pocie i w kurzu, a nie przynoszącej żadnej korzyści?"[165].

Dla celów wychowawczych pisane były dzieła zaliczane do gatunku *speculum*, wśród których bez wątpienia najwybitniejsze to Goślickiego *De optimo senatore* i Górnickiego *Dworzanin polski*[166]. Wychowanie miało tak samo dotyczyć obywateli, jak i władcy. Idąc być może za Erazmem i jego *Institutio principis christiani*, Orzechowski w *Fidelis subditius* wskazał, że źródłem tyranii jest złe ćwiczenie i złe wychowanie: „Jakie ćwiczenie, taki żywot"[167]. Jego utwór *Życie i śmierć Jana Tarnowskiego* zawierający opis życia i czynów mężnego i cnotliwego obywatela Rzeczypospolitej, który mógł posłużyć za wzór innym, stanowi też istotny wkład do *paidei* społeczno-politycznej, proponując aktywne rozumienie cnoty i dobroci jako odnoszących się do umiejętności życia „z ludźmi mądrze,

---

[162] Zob.: A. Gostyński, *Pro nobilium, primorum, principumque liberis magnarum disciplina artium perpoliendis oratio*, Cracoviae 1558 (polski przekład Tadeusza Bieńkowskiego: *Mowa o potrzebie kształcenia młodzieży szlacheckiej*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, s. 154-162).

[163] J. Górski, *Commentariorum artis dialecticae libri decem*, Lipsiae 1563.

[164] *M. Tullii Ciceronis Fragmentorum tomi IIII cum Andreae Patricii adnotationibus*, Venetiis 1565 (pierwodruk 1561).

[165] A. P. Nidecki, *tamże*, k2II. Cyt. w przekładzie Janiny Czerniatowicz: *Marka Tuliusza Cycerona „Fragmentów" tomy cztery wraz z komentarzami*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, s. 172.

[166] *Speculum*, lustro, staje się w XVI wieku bardzo popularnym gatunkiem literackim w Polsce, jak i w całym piśmiennictwie europejskim, prezentującym ideał człowieka doskonałego, dość wymienić obok *De optimo senatore*... Goślickiego i *Dworzania polskiego* Górnickiego takie utwory, jak Reja *Zwierciadło* (1567), Bartosza Paprockiego *Hetmana* (1578), Krzysztofa Warszewickiego *De legato et legatione* (1595, pol. przekład Jerzego Życkiego *O pośle i poselstwach*, 1935) czy Reinholda Heidensteina *Cancellarius sive de dignitate et officio cancellari regni Poloniae* (wyd. 1610, O godności i obowiązkach kanclerza królestwa polskiego).

[167] S. Orzechowski, *Fidelis subditius seu Respublica Polona* (1543), Warszawa 1900, s. 9, *Biblioteka zapomnianych poetów i prozaików polskich*.

sprawiedliwie, mężnie, uczciwie"[168]. Tarnowski był przykładem szlachcica, którego szlachectwo nie sprowadzało się do samego herbu, lecz potwierdzone zostało osobistymi cnotami i zasługami[169]. Buduje Orzechowski w ten sposób wzorzec polityka i szlachcica, kierującego się we wszystkim umiarem (złoty środek), postępującego zgodnie z wzorcem wypracowanym przez Arystotelesa i Cycerona, dopasowanym do przedstawionego przez nich rozumienia rzeczypospolitej. Podobnie anonimowy senator, jednak w odróżnieniu od Orzechowskiego w dyskursie negatywnym, dowodził, że wzór postępowania płynie z góry, „Bo chciwość a gotowość pańska chciwe i gotowe też poddane czyni, *regis enim ad exemplum totus componitur orbis*"[170] („przykładem władcy kieruje się cały świat, dążąc do jakiegoś porządku").

Stawiając bardziej na charakter obywateli niż na instytucje, autorzy polscy znajdowali w wychowaniu i kształceniu, jak również w prawie umacniającym dobre obyczaje, właściwie jedyny sposób na zbudowanie trwałych podstaw ładu, w zakresie wychowania przypisywali przy tym więcej praw państwu niż samym rodzicom (szczególnie Frycz Modrzewski i Przyłuski). Czy jednak właściwe wychowanie i prawo mogły wyeliminować wszystkie przyczyny upadku rzeczypospolitej, szczególnie te, na które zwracał uwagę Jan Kochanowski wyrażający w swoim niewielkim dziele *Wróżki* intuicję niezwykle ważną i czyniącą powyższą tezę dość problematyczną: „Rzeczypospolite upadają, jak wszystkie rzeczy przez wewnętrzną albo przez zwierzchnią przyczynę: zwierzchnią jest gwałt albo nieprzyjaciel postronny; wnętrznych zda się być więcej, ale się wszystkie jako strumienie do głównej rzeki, do niezgody ciągną, przez którą Rzeczypospolite niszczeją"[171]. Kochanowski miał tu na myśli przede wszystkim niezgodę religijną, która inne ówczesne państwa europejskie pociągała w przepaść. W dalszym jednak wywodzie powracał na tory myślenia już utarte: „Złe tedy a swawolne obyczaje przyczyną zginienia Rzeczpospolitej"[172], one bowiem pociągają za sobą brak troski o dobro publiczne i zaniechanie służby publicznej, brak podatków na wojsko, łamanie prawa, granice pozostawione bez obrony.

Swoją filozofią wychowania, dopełniającą refleksje o rzeczypospolitej, miał Petrycy z Pilzna wyprzedzać o sto lat Johna Locke'a[173], zalecając kształcić nie tylko młodzież szlachecką, ale także mieszczańską. Nie ograniczając obywatelstwa do praw jednego tyko stanu, widział on jasno, jak ważne jest dla pomyślności rzeczypospolitej, by w jej służbę włączyć jak najwięcej członków wspólnoty politycznej,

---

[168] Tenże, *Życie i śmierć Jana Tarnowskiego*, [w:] tenże, *Wybór pism*, s. 217. Zob. też: K. Koehler, *Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego*, Kraków 2004 s. 419-425.

[169] W dziele tym Orzechowski formułuje również zasadę wewnątrzstanowej równości, twierdząc, że „równość w państwie oparta jest nie na stosunku geometrycznym, lecz arytmetycznym", S. Orzechowski, *Życie i śmierć Jana Tarnowskiego*, s. 228).

[170] [Anonim Senator], *Deliberacje o królu, panach...*, s. 131.

[171] J. Kochanowski, *Wróżki*, Kraków 1587, s. 20.

[172] *Tamże*, s. 21.

[173] W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, t. 1, s. 161.

uczynić ich odpowiedzialnymi za dobro publiczne i pożytecznymi. Przedstawiony przez niego program kształcenia miał obejmować religię, w przekonaniu o pożytku, jaki dla każdego i całej społeczności wynika z bojaźni bożej, oraz takie nauki świeckie, jak *„oratoria, poetica, historia, moralis philosophia, iurisprudentia"*, a także język łaciński (dla stanu szlacheckiego). A dla stanu mieszczańskiego: filozofię, teologię, medycynę, jurysprudencję i język niemiecki, przygotowujące do właściwych każdemu stanowi funkcji[174]. Przed naukami miało jednak zawsze iść wychowanie młodych ludzi, za które odpowiedzialni byli rodzice i nauczyciele, mający zapewnić im nie tylko wiedzę i umiejętności, ale też przyzwyczajać do cnót, do szacunku dla innych, do szukania właściwego towarzystwa[175]. Chciał więc Petrycy, podobnie jak Frycz, ukazać nie tylko kwestie prawne i ustrojowe, nie tylko dookreślić podstawy filozofii państwa, ale też ująć w ramach tej filozofii kwestie, które nie mieściły się w wielu traktatach politycznych ówczesnej Europy, dotyczące wychowania i kształcenia, obyczajów, czyli moralności publicznej, jak i rozwiązań odnoszących się do dziedziny ekonomicznej. Nie umniejsza jego wkładu to, że szedł w tych wszystkich przedsięwzięciach za Arystotelesem, bo wzorce z niego czerpane wypracowywał na nowo i odnosił do bliskiej mu rzeczywistości politycznej.

W traktatach politycznych ówczesnej Europy nie poświęcano też tak wiele jak u nas uwagi kwestii „naprawy" rzeczpospolitej, czyli wzmocnieniu lub uzdrowieniu czy to obyczajów, czy prawa, czy cnót, czy wreszcie reformy porządku instytucjonalnego; poprawy moralnej, społecznej i politycznej. Poczynając od *Commentariorum de Republica emendanda* Frycza Modrzewskiego, a może już *Monumentum pro Reipublicae ordinatione* Ostroroga, zagadnienia te są ściśle związane z głównym trzonem refleksji politycznej, z fundamentami wypracowywanej filozofii państwa, która miała mieć też cele praktyczne, miała dostrzegać konkretne problemy, z jakimi zmagało się państwo polskie, i do nich się odnosić oraz proponować wskazówki co do naprawy ustroju, obyczajów i praw. Drobne a istotne uwagi w tej kwestii znajdujemy nawet w tak teoretycznych pracach jak *Przydatki do „Ekonomiki" i „Polityki" Arystotelesowej* Sebastiana Petrycego, który ubolewa nad nadużyciami wolności przekształcającej się w swobodę oraz nad wadami monarchii elekcyjnej. Ten silny nurt „emendacyjny" dowodził niesłabnącej troski pisarzy politycznych tego okresu o przyszłość wspólnotowego ładu, o jego właściwe podstawy i właściwe wzorce, z których powinien czerpać.

Przepojone troską o przyszły los Rzeczypospolitej są *Kazania sejmowe* Skargi rozważającego po kolei wszystkie słabości ówczesnego ładu, ubolewającego nad brakiem karności i szacunku dla urzędów i praw, nad nadmierną wolnością przechodzącą w swawolę, bo stawianą ponad prawo[176], nad niezgodą i brakiem

[174] S. Petrycy, *Przydatki do „Ekonomiki" Arystotelesowej*, [w:] tenże, *Przydatki do „Ekonomiki" i „Polityki" Arystotelesowej*, s. 47-48.

[175] *Tamże*, s. 33-35.

[176] Nie przebierając w słowach, Skarga pisał: „diabelska wolność jest: bez prawa, bez urzędu żyć, na zwierzchność nie dbać, mędrszemu i starszemu nie ustąpić, wolność mieć do grzechu, do zabi-

mądrości w kierowaniu sprawami publicznymi[177]. Za pierwszą chorobę Rzeczypospolitej, którą nazywał ojczyzną i matką, Skarga uznał „nieżyczliwość ludzką ku Rzeczypospolitej i chciwość domowego łakomstwa"[178], czyli brak troski o dobro publiczne i przywiązanie do tego, co partykularne, do dobra prywatnego. Właściwym lekarstwem na tę bolączkę wspólnoty politycznej miało być zaszczepienie miłości do ojczyzny, której, jak matce, należy się cześć i miłość. Choć argumentacja ta wypływa z najszczerszych pobudek, filozoficznie jest słabo umocowana. Dla Skargi rzeczpospolita to nie tylko państwo jako pewna polityczna organizacja życia społecznego, lecz przede wszystkim wspólnota ludzi, dobro najwyższe stojące ponad jakimkolwiek dobrem partykularnym[179], dlatego też od podmiotów tej wspólnoty wymaga najwięcej. Podobnie u Frycza Modrzewskiego naprawa ładu miała wiązać się nie z szeroko zakrojoną reformą instytucjonalną, lecz przede wszystkim obyczajową. W jej powodzenie powątpiewano już w drugiej połowie XVI wieku. Jan Dymitr Solikowski, arcybiskup lwowski, sekretarz królewski, pisał w 1572 roku: „Jeżeli trudno wyleczyć chorego, co pogardza nie tylko lekarstwem, ale i lekarzami, to i o zbawieniu rzeczypospolitej, głuchej na użyteczne rady, gardzącej ludźmi, którzy z czystej ku ojczyźnie miłości wskazują publiczne bóle – powątpiewać należy. Tam, gdzie siły ludzkie nie pomogą, jedyna nadzieja w Bogu (...). Rzeczpospolita jest podobna do lampy, którą każdy chce rozjaśnić, a nikt nie dolewa oleju, i lampa zamiast się rozjaśnić, gaśnie"[180].

Schyłek XVI i początek XVII wieku nie napawał pisarzy politycznych w Polsce takim optymizmem co do przyszłości ojczyzny jak wcześniejsze dekady[181]. Wyraźniejsza stawała się metafora rzeczypospolitej jako organizmu, który cierpi, jako matki domagającej się uzdrowienia[182]. Po śmierci Batorego stało się jasne, że ustrój polityczno-prawny niedomaga, że słabnie autorytet władzy monarszej, wadliwie działa wymiar sprawiedliwości. Coraz częściej też zagrożenia dla trwałości rzeczypospolitej upatrywano w nadmiernej wolności jej obywateli. Świadomy tego zagrożenia Warszewicki oświadczył, że „szlachty a wolności, nie trzeba w Polsce rozmnażać. Rzplta każda nie dla swawolnego życia, ale dla dobrego rządu i sprawiedliwości jest postanowiona"[183]. Nadmierna wolność miała iść w parze

jania i wydzierania", tenże, *Kazanie szóste*, [w:] tenże, *Kazania sejmowe*, oprac. J. Tazbir, Wrocław–Kraków 1995, s. 128.

[177] Zob. szczególnie *Kazanie trzecie*, w którym tak Skarga zwraca się do swoich adresatów: „Macie jednego pana i króla, jedną spólną matkę, ojczyznę miłą, jedno ciało, z rozmaitych narodów i języków skupione i spojone, i dawno zrosłe. Jakoż się wadzić, dzielić tym nie zgadzać możecie?", *tamże*, s. 57.

[178] P. Skarga, *Kazanie wtóre*, [w:] tenże, *Kazania sejmowe*, s. 31.

[179] Por.: *tamże*, s. 41-42, 49.

[180] J. D. Solikowski, *Oratio in funere Sigismundi Augusti*, Bazylea 1589.

[181] Por.: W. Czapliński, *Główne nurty myśli politycznej w Polsce w latach 1587-1655*, [w:] tenże, *O Polsce siedemnastowiecznej. Problemy i sprawy*, Warszawa 1966, s. 64-65.

[182] Zob. w szczególności: *Rozmowa synów z matką*, [w:] *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego...*, t. 2, s. 138.

[183] K. Warszewicki, *Dwie mowy pogrzebowe*, wyd. K. Turowski, Kraków 1858, s. 32.

z zepsuciem instytucji, które dla trwałości ładu politycznego są niezbędne. Służba publiczna i troska o dobro wspólne uznane zostały za najwyższą powinność obywateli, zgodnie ze wzorcem obywatelskości ustalonym przez antyczną tradycję republikańską: „Ale jeśli chcemy dobrze sejmować, tedy zjechawszy się, odłóżmy na stronę swe prywaty, nie sobie, ale R.P. służmy. Już tam na ten czas *publica persona privatam depone*. Waśni, niezgoda niech na stronie będą, bo z tym niesprawiemy nic"[184]. Ten sam autor dodawał, że każdy w rzeczypospolitej, czy to król, czy członek rady (senator lub poseł), winien trzymać się powierzonej mu funkcji lub urzędu i wiernie wypełniać swoje powinności, zgodnie z prawem pisanym, bo „wszytek porządek wni na królu i na tym przełożeństwie, na dygnitarstwach i urzędach przez przodki nasze jest postanowion i ugruntowan"[185]. Od tego zależeć miała wolność i porządek rzeczypospolitej, a jej zachowanie miało być dziełem trzech zgodnie współdziałających stanów[186].

Najlepszych zabezpieczeń ładu rzeczypospolitej upatrywali autorzy związani z klasyczną tradycją republikańską w dwóch podstawach: moralnej i prawnej, w cnocie i suwerenności prawa, na co Frycz Modrzewski, jak na puentę, wskazał w zakończeniu swojego dzieła, przypominając, że „Rzeczpospolita jest normą i jakby prawem, które nakłada wędzidło złym rządzom (...). Aby zaś życzliwość była mocna i stała, musi wyrastać z zakorzenionego głęboko poznania, co uczciwe, i z przyzwyczajenia do niego. Chwiejne bowiem są wszystkie ludzkie sprawy, które nie opierają się na takiej podwalinie. Ponieważ taka jest słabość ludzkiej natury, iż często z najsłabszej przyczyny dopuszczamy do tego, by nas pozbawiono prawdziwej życzliwości albo przynajmniej w nas ją osłabiono, dlatego ustanowiono prawa, by dzięki nim uspokajać burzliwość namiętności, przywracać życzliwość, która jest więzią społeczności, karać winnych, a dobrych nagradzać"[187]. Stawiając wysoko ideał Rzeczypospolitej, stawiał też Frycz Modrzewski, jak i późniejsi autorzy, wysokie wymagania jej obywatelom. Nie zaniedbywał jednak refleksji na temat ładu instytucjonalnego, który byłby dopasowany do ładu normatywnego i moralnego. W porządku rozważań ład ów zawsze pojawia się u większości autorów XVI wieku jako drugi[188], choć przecież nie mniej ważny, bo

---

[184] [anonim Senator], *Deliberacye o królu, panach, radzie i urzędnikach, sejmie i bezkrólewiu*, [w:] *Sześć broszur politycznych z XVI i początku XVII stulecia*, wyd. B. Ulanowski, Kraków 1921, s. 174.

[185] *Tamże*, s. 116.

[186] *Tamże*, s. 169. „Już tedy żaden w tym wątpić nie może, że jako niezgodą a niestwornością Rad koronnych za ich różnością w wierze i za ich nierządem giniemy, tak zasię, gdy zgodni będą, powinności swy i urzędom swym dosyć czynić będą, różność tych rozmaitych wiar między sobą zgodzą i postanowią, władze powagi swych dostojeństw strzec będą, snadnie bardzo ten wszystek nasz nierząd (...) naprawić się może, i za tym wnet wolni będziemy od tej bojaźni upadku swego", *tamże*, s. 170.

[187] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, s. 608.

[188] Stanisław Tarnowski wytknął pisarzom politycznym XVI wieku, że umieli ganić zło w rzeczypospolitej, ale nie potrafili wskazać, jak mu zaradzić, że brakowało im tego geniuszu męża stanu działającego praktycznie, którego najlepszym przykładem był Machiavelli („To prawda, że

dotyczący modelu ustrojowego, który by ideał rzeczypospolitej mógł realizować w najwyższym stopniu. Jak się przekonamy w następnym rozdziale, także w tych rozważaniach punktem wyjścia są ustalenia klasycznej tradycji republikańskiej. Topos naprawy wynikał wprost z zarysowanej wyżej perspektywy dociekań, z jej koła hermeneutycznego, z uwikłania w próbę zrozumienia sytuacji kulturowej społeczeństwa polskiego XVI wieku w oparciu o kategorie klasycznej filozofii politycznej z ich humanistycznym przełożeniem.

Kochanowski (jak oni wszyscy) za wiele mówi o obyczajach, nie dość o instytucjach, i to prawda, że on, jak inni, wpada w ten błąd za przykładem Rzymian, głównie uwielbianego Cycerona, którego zna, jak wszyscy, z jego pism moralnych i filozoficznych, a nie z bardziej politycznej *Republiki*", S. Tarnowski, *Pisarze polityczni XVI wieku*, s. 414). Twierdził, że kiedy pisarze ci rozprawiają o wolności i o tym, jak pogodzić ją z ładem i spokojem wewnętrznym, nie potrafią wskazać ustaw, które by wolność właściwie obwarowały i zapobiegły jej przekształcaniu się w swawolę, sugerując, że cała ta mowa o naprawie, niepostulująca żadnych konkretnych rozwiązań, nie odniosła żadnego skutku, konkludując, że stało się tak nie dlatego, że pisma te, stawiające zawsze wysoko ideał rzeczypospolitej, nie miały wartości, lecz dlatego, że poprawy nie chciał naród, a król nie był do niej zdolny, *tamże*, s. 927.

Rozdział VI
Ustrój mieszany, źródła i cele władzy

1. Instytucjonalne podstawy ładu rzeczypospolitej

Pojęcie rzeczypospolitej odnosi się zarówno do pewnego ładu normatywnego, jak i instytucjonalnego, konstytucyjnego, opisywanego najczęściej jako ustrój mieszany, poczynając od Arystotelesowskiej politei będącej zmieszaniem dwóch ustrojów i opartej na klasie średniej, stającej się, wraz z późniejszymi ujęciami Polibiusza i Cycerona, wzorcem rozważań o państwie podjętych na nowo przez włoskich humanistów i autorów szesnastowiecznych. Mówiąc o rzeczypospolitej jako ustroju, odnosimy się więc do pewnego rodzaju zmieszania, który można rozumieć dwojako: jako pewną mechanikę ustrojową, czyli połączenie elementów trzech wzorcowych ustrojów, tak jak opisywali to Cyceron i Polibiusz, wskazując, że najlepszy jest ten ustrój, w którym współistnieje element monarchiczny, arystokratyczny i demokratyczny; albo jako takie zmieszanie, które odnosi się nade wszystko do charakteru ludzkiego i średniego stanu. Pierwszy rodzaj republikańskiego zmieszania miał osłabiać element demokratyczny i opierać się na silnej równowadze trzech części składowych. Występował tu podmiotowy podział władzy mający zapewniać trwałość i efektywność działania oraz wzajemne równoważenie się poszczególnych elementów[1]. Ustrój mieszany miał przewyższać ustroje czyste, ponieważ dzięki połączeniu silnej władzy (monarchia), szerokiej reprezentacji (demokracja) i statusu majątkowego oraz hierarchii zasług (oligarchia, arystokracja) zapewniał równoważnie różnorakich dążeń, wartości, celów poszczególnych grup politycznych współuczestniczących w sprawowaniu władzy i w życiu publicznym. Dodajmy na marginesie, że w drugiej połowie XVI wieku

[1] J. Ekes, *Trójpodział władzy i zgoda wszystkich. Naczelne zasady „ustroju mieszanego" w staropolskiej refleksji politycznej*, Siedlce 2001, s. 8-9. Zob. też: tenże, *Natura, wolność, władza. Studia z dziejów myśli politycznej Renesansu*, Warszawa 2001.

większy wpływ niż Polibiusz na rozważania ustrojowe humanistów zaczął wywierać Tacyt, który nie wierzył w urzeczywistnienie ustroju mieszanego, stwierdzając: „*Cunctas nationes et urbes populous aut primores aut singuli regunt: delecta ex his et consociata rei publicae forma laudari facilius quam evenire, vel si evenit haud diuturna esse potest*"[2] („Wszystkie bowiem narody i miasta rządzone są albo przez lud, albo przez szlachtę, albo przez jedynowładców; formę rządów polegającą na dobrowolnym zespole tych trzech czynników łatwiej da się wychwalać niż urzeczywistnić albo jeśli się ona kiedy zdarzy, nie może trwać długo").

Drugi rodzaj zmieszania odnosił się do właściwie ukształtowanego „średniego" charakteru, czyli wspólnoty politycznej, w której najliczniejszą grupę stanowią ludzie umiarkowani, zarówno pod względem cnotliwości, jak i zamożności. Chodziło przede wszystkim o kierowanie się przez obywateli rzeczypospolitej obywatelską cnotą, wykształcaną w procesie wychowania obejmującego uczestnictwo w życiu publicznym; „trwanie ustroju zależało zatem ostatecznie od skutecznego i stanowczo wprowadzanego systemu wychowawczego, formującego dobrego obywatela i w ten sposób reprodukującego moralne warunki istnienia państwa"[3]. To podejście jest szczególnie mocno obecne u Arystotelesa, u którego ustrój mieszany, politeja, paradoksalnie – jak by się wydawało – będący połączeniem oligarchii i demokracji, służyć miał kształceniu odpowiedniego, średniego charakteru. Ustrój ten miał się oprzeć na klasie średniej, a więc na tych, którzy nie dążą ani do nadmiernego bogactwa, ani do nadmiernej wolności, lecz i w jednym, i drugim dążeniu kierują się cnotą. W najlepszym ustroju obywatelem miał być ten, kto zdoła i pragnie słuchać i rządzić dla urzeczywistnienia życia dobrego, czyli cnotliwego[4]. Wydaje się, że to Arystotelesowskie myślenie o dobrym ustroju jako ufundowanym niejako na właściwym charakterze człowieka będzie w polskiej refleksji XVI wieku przeważać, a u późniejszych komentatorów będzie wywoływać zarzut moralizatorstwa, o tyle niesłuszny, że formułowany z perspektywy późniejszej, pomijającej albo nie w pełni ujmującej kontekst, w którym ta refleksja była formułowana.

Pierwszy rodzaj zmieszania, czyli ową mechanikę ustrojową, dobrze uchwycił Polibiusz w odniesieniu do republiki rzymskiej, dostrzegając w niej połączenie trzech form ustrojowych i zwracając uwagę na instytucjonalny aspekt zmieszania, jego instytucjonalne mechanizmy. Cyceron szedłby tutaj chyba jednak za

---

[2] *Annales*, IV.33. W polskim tłumaczeniu: Tacyt, *Dzieje roczne (Annales)*, przeł. A. Naruszewicz, oprac. J. Starnawski, Łódź 2000, s. 24.

[3] R. Legutko, *Republika i demokracja*, [w:] *Oblicza demokracji*, red. R. Legutko, J. Kloczkowski, Kraków 2002, s. 149. Skoro, jak uznawał Arystoteles, celem państwa było szczęśliwe życie, to ten cel etyczny mógł być realizowany tylko przez wychowanie do cnoty, przez nabywanie stałej sprawności do tego, by właściwie postępować. Zob.: Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, [w:] tenże, *Polityka; Ekonomika; Retoryka; Retoryka dla Aleksandra; Poetyka; Zachęta do filozofii; Ustrój polityczny Aten; List do Aleksandra Wielkiego; Testament*, Warszawa 2001, 1280b, s. 89.

[4] Arystoteles, *Polityka*, 1284a, s. 96.

Arystotelesem, bo choć w ustroju mieszanym widział połączenie trzech form, tak jak Polibiusz, to dla niego punktem wyjścia była teoria etyczna przedstawiona w *De officiis*, czyli nacisk położony raczej na kształtowanie charakteru obywateli niż na instytucje. W formułowanych w Polsce w XVI wieku koncepcjach ładu politycznego silniejszy wydaje się wpływ Arystotelesa i Cycerona, a słabszy Polibiusza i tych, którzy mechanice instytucjonalnej przypisywaliby rolę kluczową w dobrze urządzonym ustroju mieszanym. Istotne jest tu i to, że ustrój mieszany, kształtujący się wówczas w Polsce, odbiegał zarówno od republikańskiego modelu rzymskiego, jak i od modelu angielskiego, którego stopniowa ewolucja w kierunku republikańskiej monarchii polegała na umacnianiu instytucji parlamentarnych i konstytucjonalizmu, instytucjonalnym gwarantowaniu praw i wolności obywatelskich, rozwiązaniu kwestii religijnej wraz z ostatecznym zwycięstwem protestantyzmu i Kościoła narodowego w 1688 roku oraz umocnieniem się kultury politycznej nastawionej na kompromis, przynajmniej gdy w grę wchodziły fundamentalne kwestie ustrojowe, w tym przetrwanie „antycznej konstytucji" angielskiej.

Mając na uwadze te dwa aspekty zmieszania obecne w ładzie republikańskim, chciałabym skupić się na koncepcji ustroju wypracowanej bądź przyjmowanej przez polskich pisarzy politycznych XVI wieku idących zarówno za autorytetami starożytnymi, jak i republikanami renesansowymi, czerpiącymi także z ustaleń myślicieli politycznych wieków średnich wypracowujących uzasadnienie konstytucyjnych podstaw ładu politycznego, takich choćby jak Jan z Salisbury, Henry Bracton czy Franciszek Zabarella. To drugie zmieszanie, odnoszące się do charakteru obywateli republiki, było w Polsce równie istotne czy wręcz ważniejsze, warunkowało bowiem w dużym stopniu prawidłowe funkcjonowanie zmieszania pierwszego, czego świadomi byli właściwie wszyscy autorzy republikańscy, także polscy. Ten aspekt republiki, omawiany w poprzednim rozdziale, który odnosi się do charakteru obywateli i warunków trwania ładu republikańskiego, spinający niejako teorię polityczną wypracowaną w Polsce w XVI wieku, wydawał się wielu autorom istotniejszy niż wymiar instytucjonalny, któremu w związku z tym poświęcili mniej uwagi.

Zaznaczmy od razu, że wyodrębnione w pierwszym rozdziale cztery główne kategorie namysłu nad ładem rzeczypospolitej uzupełniane były o rozważania na temat ustroju i porządku instytucjonalnego, w którym zasady wspólnoty politycznej nakierowanej na realizację publicznego dobra, rządów prawa i słuszności oraz wolności pojmowanej jako brak dominacji mogłyby znaleźć zastosowanie i realizację. Przejdę więc teraz do pytania o to, w jakim ustroju ów republikański ład mógł się najpełniej realizować i rozwijać. Jeśli za taki najbardziej pożądany ład instytucjonalny autorzy republikańscy uznają ustrój mieszany, to jak jest on uzasadniany w kontekście polskim i do jakich rozwiązań instytucjonalnych jest odnoszony? Jeżeli wolność i rządy prawa mogą być najlepiej zabezpieczane w takim porządku, który niekiedy określa się mianem *respublica mixta*, a nawet „monarchia mixta", to o jakim rodzaju zmieszania jest mowa i na czym opiera się jego

równowaga? Przedstawiając kontekst włoski, odnosząc się do idei politycznych włoskich miast-republik, podkreślałam, że w ujęciu szesnastowiecznych humanistów, w szczególności Machiavellego, ale także jego prekursorów, zarówno we Florencji, jak i w Wenecji, trwałość republiki miała zależeć i od charakteru jej obywateli, i od trwałości i stałości jej instytucji i praw. Cieszący się w Polsce największym poważaniem Contarini podkreślił jednak, że najistotniejszy dla trwałości rzeczypospolitej jest ten drugi element, czyli ład prawno-instytucjonalny, jednak twierdzenie to nie znalazło u nas w XVI wieku zdecydowanych kontynuatorów.

Ustrój mieszany uważany był tradycyjnie, jak dowodziłam w rozdziale pierwszym, za wyższy od czystych ustrojów i bardziej trwały, bo niepodatny na wyrodnienie i przekształcanie się w swoje przeciwieństwo. Doskonała równowaga konstytucji mieszanej miała zapewniać niepodatność ustroju na zepsucie. Każda republika to jakiś model zmieszania, który można uznać za mniej lub bardziej oryginalny wkład w doświadczenie polityczne[5]. Ustrój mieszany został uznany przez Cycerona, kojarzącego go z ustrojem republiki rzymskiej, za najlepszy typ porządku politycznego, zgodny z definicją rzeczypospolitej jako praworządnej wspólnoty politycznej. Nie bez przyczyny więc w polskich rozważaniach interesującego nas okresu na temat ustroju rzeczypospolitej przeważają te stanowiska, którym najbliższy jest ustrój mieszany ucieleśniający, można by powiedzieć, ideał republikański i w ówczesnej Polsce realizowany. Pierwowzór właściwego zmieszania ustrojów miała stanowić republika rzymska, podniesiona przez Polibiusza do rangi wzorca czy ideału ustroju, bowiem, jak głosił, „Siła każdego ustroju polega na równowadze poszczególnych czynników władzy, tak żeby żaden z nich nigdzie nie skłaniał się i zbytnio nie przechylał, lecz żeby państwo utrzymywało się stale w tej równowadze i trwało w niej jak okręt płynący pod wiatr. (...) Choć każdy z tych czynników ma możność szkodzenia innym bądź pomagania, to (...) wzajemne ich połączenie działa korzystnie we wszystkich trudnych sytuacjach"[6]. W XVI wieku argumentację tę powtarzał za historykami Machiavelli, twierdząc, że mądrzy prawodawcy stworzyli ustrój łączący trzy formy rządów: monarchiczną, arystokratyczną i demokratyczną, bo uznali, że jest on trwalszy i bardziej zrównoważony, gdyż „przy połączeniu w obrębie jednego państwa władzy księcia, możnych i ludu, siły te pilnują się nawzajem"[7]. Dodawał on jednak, że republikę rzymską silną uczyniła nie zgoda wszystkich, lecz waśnie między ludem a senatem. Nie u Machiavellego jednak, lecz u Arystotelesa szukaliśmy w pierwszym rozdziale pierwowzoru ustroju mieszanego. Przypomnijmy, że w jego krytyce idealnego ustroju proponowanego przez Platona pojawiał się argument, że wspólnoty polityczne nie rozwijają się ku coraz ściślejszej jedności, jak chciał Platon, lecz z natury są wielością, składają się bowiem z osób różnorodnych, ustrój mieszany nie miał więc prowadzić do jedności, lecz do harmonijnego

[5] R. Legutko, *Republika i demokracja*, s. 150.

[6] Polibiusz, *Dzieje*, t. 1, przeł. S. Hammer, Wrocław 2005, VI.10, s. 387-388.

[7] N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 2009, I.2, s. 20.

współdziałania części: w dobrze zmieszanym ustroju (u Arystotelesa obejmującego dwie części składowe) miały się ujawniać i zaznaczać cechy obydwu ustrojów[8]. W polskim kontekście szczególną uwagę będzie się zwracać nie tylko na owo zrównoważenie dające trzem stanom sejmującym równy udział we władzy, lecz także na zabezpieczenie wolności, jakie ustrój mieszany miał zapewniać, dopuszczając do szerokiego udziału w rządzeniu szlachtę. W relacji władza – wolność ta pierwsza, utożsamiana z szeroko pojętym rządem, czyli z władzą wykonawczą działającą przy współudziale senatu i izby poselskiej, miała zapewniać wolność, być jej orędownikiem i nie dopuszczać do swawoli, gdyż, jak głoszono podczas przygotowań do konwokacji i wyboru króla w 1572 roku, nie o poprawę „swej woli" należało się starać, lecz o poprawę swobód, „przetoż nam, którzy chcemy wolni być, króla wolnie obierać, najwięcej rządu potrzeba"[9]. Wolna elekcja miała być wyrazem egzekucji praw, czyli utrzymania istniejącego ładu ustanowionego przez przodków[10]. W interpretacji Warszewickiego Rzeczpospolita opierała się na takim ustroju, który Arystoteles nazwał mieszanym, „takim zatem, w którym trzeba mieć wzgląd nie tylko na władzę królewską, ale i na wolność obywateli"[11]. Nie rozważał on jednak szczegółowo zasad takiego ustroju, czyli tego, że w ustroju mieszanym, jaki się wykształcił w Rzeczypospolitej, znalazły zastosowanie dwie zasady: wolność i równość polityczna. Stan szlachecki bowiem, czyli obywatele we właściwym rozumieniu, rządzący i rządzeni pospołu, w owej równości politycznej przejawiającej się we współuczestniczeniu we władzy widział ostoję swojej wolności jako braku dominacji.

Władza i jej uzasadnienie oraz forma ustroju, dwa kluczowe zagadnienia każdej teorii politycznej, w rozważaniach podejmowanych przez polskich autorów w XVI wieku schodzą niekiedy na plan dalszy, odnoszą się do konkretnego ustroju, do Rzeczypospolitej i biorą istniejący w niej ład instytucjonalny i formę rządu za punkt wyjścia. Takie podejście można przypisać zarówno Orzechowskiemu, jak i Górnickiemu. Poświęcając więcej uwagi normatywnym fundamentom ładu rzeczypospolitej niż jego instytucjonalnym podstawom, przyczyniają się ci autorzy

---

[8] Arystoteles, *Polityka*, 1261a, s. 45, 1294b, s. 120.

[9] *Rzecz o mającej nastąpić konwokacyej*, [w:] *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, wyd. J. Czubek, Kraków 1906, s. 223. Zob. też: *Naprawa Rzeczypospolitej do elekcji nowego króla*, [w:] *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, s. 191.

[10] Elekcyjność tronu, jak stwierdza jedna z badaczek, „tkwiła u podstaw państwowości popiastowskiej. Była źródłem umowy pomiędzy przyszłym panującym a poddanymi, którzy wyrażali zgodę na objęcie tronu przez pretendenta, zobowiązującego się jednocześnie do przestrzegania określonych warunków zawartego w ten sposób porozumienia społecznego". Utrwalało to zasadę „Myśmy cię (...) wolnemi głosy za króla obrali" (*Volumina legum*, t. 1) oraz „Prawa koronne (...) są jako dusza Rzeczypospolitej, bez których żadna rzeczpospolita nigdy stać nie może". A. Sucheni-Grabowska, *Przedmowa*, [w:] *Tradycje polityczne dawnej Polski*, red. A. Sucheni-Grabowska, A. Dybkowska, Warszawa 1993.

[11] K. Warszewicki, *O najlepszym stanie wolności* (*De optimo statu libertatis, libri Duo*, 1598), [w:] *Krzysztofa Warszewickiego i Anonima uwagi o wolności szlacheckiej*, red. K. Koehler, Kraków 2010, s. 378.

do pewnej słabości wypracowywanej przez siebie republikańskiej teorii politycznej, bo choć opowiadają się za ustrojem mieszanym, niewiele wnoszą nowego do jego uzasadnienia i zrozumienia właściwej mu równowagi, raz opowiadając się za osłabieniem władzy króla (Orzechowski), raz za tej władzy wzmocnieniem (Frycz Modrzewski, Goślicki, Górnicki, Warszewicki). Szesnastowiecznym pisarzom politycznym zarzucać się będzie, szczególnie w wieku XIX, że są doktrynerami oddającymi się moralizowaniu, niedostrzegającymi potrzeby reform instytucjonalnych, których brak doprowadzić miał kraj do upadku. Formułując taki zarzut, pominęlibyśmy to, co wydaje się najbardziej charakterystycznym aspektem republikańskiej teorii formułowanej w XVI wieku przez polskich autorów, którzy zwracają uwagę przede wszystkim na silne podstawy etyczne ładu rzeczypospolitej, a nie na podstawy instytucjonalne (choć ich nie pomijają, bo przecież do takich zaliczyć trzeba fundamentalną zasadę, jaką są rządy prawa), oczekując, że gdy ustanowi się te pierwsze, te drugie zostaną do nich dostosowane. Dlatego zaczynają od poprawy obyczajów i prawa, od teorii cnót obywatelskich (ale również moralnych) i dobra publicznego, od wskazywania na źródła zepsucia, wierząc, że gdy te podstawy będą dobre, to i rządzenie będzie dobre, i prawo, i sądy. Takie podejście było zgodne z klasyczną tradycją republikańską. Rzeczą do rozważenia pozostaje, czy wystarczyło tylko przejąć tę tradycję, jak czynili też Włosi, uciekać się do klasycznych wzorców ładu politycznego, czy też szukać rozwiązań nowych, wychodzących poza ustalenia klasyków, tak jak uczynią to w XVII wieku prekursorzy tradycji liberalnej i konstytucjonalizmu, ale też jak przez kilka stuleci czynili Wenecjanie, opierając ład swojej rzeczypospolitej na mocnej podstawie instytucjonalnej, nie oczekując, że zawsze będzie ją wspierać cnota obywateli.

Nie przesądzając na razie, czy pisarze polityczni XVI wieku idący za klasyczną tradycją republikańską nie podejmują kwestii ustrojowych w wystarczającym stopniu, chciałabym zwrócić uwagę na to, że w ich przekonaniu normatywny ład rzeczypospolitej mógł być realizowany tylko w określonej formie ustrojowej, jaką jest ustrój mieszany. Ład instytucjonalny ustroju mieszanego został niejako dostosowany do ładu normatywnego, a zarazem miał być tym ładem normatywnym obwarowany. Zgodnie z tradycją republikańską ustrój mieszany został uznany za najwłaściwszy do realizacji ideałów republikańskiego ładu, nade wszystko do urzeczywistnienia ideału rzeczypospolitej jako wolnej i praworządnej wspólnoty politycznej.

Rozważania na temat ustroju i władzy podejmowane w Polsce w XVI wieku miały charakter zarówno czysto teoretyczny, odnosiły się do pewnego wzorca *respublica mixta*[12] wyprowadzanego od Polibiusza i Cycerona, ale też od

[12] Edward Opaliński sugeruje, że od połowy XVI wieku kształtuje się teoria *monarchia mixta* znajdująca swoich wybitnych przedstawicieli w osobach Frycza Modrzewskiego i Orzechowskiego, odwołująca się bezpośrednio do Arystotelesa i będąca wyrazem zwycięstwa systemu demokracji szlacheckiej ograniczającego zarówno rolę monarchy, jak i senatu (E. Opaliński, *Civic Humanism and Republican Citizenship in the Polish Renaissance*, [w:] *Republicanism: A Shared European Heritage*, eds. Q. Skinner, M. van Gelderen, vol. 1, Cambridge 2002, s. 156).

Arystotelesowskiej formy ustrojowej, jaką była politeja[13], jak i wybitnie praktyczny. W tym drugim przypadku namysł dotyczył formy ustrojowej Rzeczypospolitej, jej konstytucji, roli trzech stanów sejmujących i ich udziału we władzy, prerogatyw każdego z nich, relacji, jakie między nimi zachodziły, pożądanej równowagi i jedności, sposobu podejmowania decyzji, zasady zgody wszystkich itd. Rozważania teoretyczne łączyły się zresztą często z namysłem praktycznym; to, co wypracowywano na poziomie normatywnym, miało być przykładane do tego, co istniało na poziomie empirycznym, dzięki czemu możliwe stawało się wskazanie trwałych podstaw republikańskiego ustroju mieszanego, jak i pożądanego kierunku zmian, gdy owe podstawy były zagrożone. Na poziomie empirycznym odnoszącym się do rozwiązań ustrojowych, konstytucyjnych spór toczył się o to, jak najlepiej zabezpieczyć równowagę stanów i nie dopuścić do rozszerzenia władzy monarszej, czyli jak uchronić się przed *absolutum dominium*. Chodziło i o ruch egzekucyjny, i o formę elekcji. Na poziomie teoretycznym snuto refleksję na temat związku między ustrojem mieszanym a wolnością, nad charakterem stanowionego w takim ustroju prawa czy wreszcie nad racjami przemawiającymi za monarchią ograniczoną przez prawo oraz uzasadniającymi trwanie ładu mieszanego jako ładu wolnościowego i praworządnego. Szlachta miała żywić przekonanie, że wobec stałego zagrożenia, jakim jest dążenie królów do dominacji i koncentracji władzy, analogicznie do procesu, który zaczął się dokonywać w innych krajach Europy, musi starać się, dzięki zdobytej pozycji ustrojowej i prawom, o zachowanie równowagi w obrębie dualizmu władzy. Uznawała więc ustrój mieszany, który współtworzyła poprzez izbę poselską i aktywny udział w stanowieniu prawa, za idealny ład polityczny zapewniający wolność od dominacji i gwarancję wolności osobistej. Oczywiste było, że ustrój niepozbawiony przecież różnego rodzaju napięć i zachodzący w nim podział władzy wymagały stałego uzasadnienia,

Orzechowski jednak posługuje się tu raczej terminem *policya*, natomiast Frycz Modrzewski mówi o formach *reipublicae*, uznając formę mieszaną za najbardziej właściwą, używając niekiedy zamiennie terminów *respublica* i *politia*, A. Frycz Modrzewski, *Commentariorum de Republica emandanda Libri quinque*, Basileae 1554, s. 12. Zob. też: S. Orzechowski, *Mowa do szlachty polskiej przeciw prawom i ustawom Królestwa Polskiego uporządkowanym przez Jakuba Przyłuskiego*, [w:] tenże, *Wybór pism*, oprac. J. Starnawski, Wrocław 1972. Por.: A. Grześkowiak-Krwawicz, *Anti-Monarchism in Polish Republicanism in Polish in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, [w:] *Republicanism: A Shared European Heritage*, Vol. 1, s. 44 (sugestia, że używano wówczas za Polibiuszem terminu *regimine mixtum*).

[13] Konstanty Grzybowski uznał, że ideał rządu mieszanego wyprowadzano u nas od Arystotelesa i może Polibiusza, K. Grzybowski, *Teoria reprezentacji w Polsce epoki Odrodzenia*, Warszawa 1959, s. 23. U Jana Januszowskiego znajdujemy np. taki fragment, potwierdzający, że przekonania Arystotelesa w tej materii miały licznych zwolenników w Polsce XVI i początku XVII wieku: „(...) i tym sposobem umiarkuje rzeczy, jako Arystoteles chce, aby *in mixtis rebus publicis* miarkowane były, gdy i zacność królewska i wolności koronne całe zostaną", J. Januszowski, *Zwierciadło królewskie. Z wielu miejsc ludzi wielkich zebrane i na polski przełożone* (1606), [w:] *Sześć broszur politycznych z XVI i początku XVII wieku*, wyd. B. Ulanowski, Kraków 1921, s. 222-223. Zob. też: S. Bodniak, *Autorstwo „Zwierciadła królewskiego" traktatu z końca XVI stulecia*, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej" 1939, t. 46, z. 3, s. 277.

szczególnie gdy pojawiało się jakiekolwiek zagrożenie dla wolności, jakiekolwiek widmo tyranii. Uzasadnienie to formułowano dwojako, bądź odwołując się do klasycznej tradycji republikańskiej i pojęcia *res publica* jako wolnej wspólnoty politycznej, w której obywatele rządzą i są rządzeni pospołu, bądź odwołując się do praw przodków, którzy swoją mądrością zapewnili trwałe podstawy ustrojowe wolnemu państwu, tak jak czynili to Wenecjanie. W *Policyi* Orzechowskiego znajdziemy uzasadnienie pierwszego rodzaju, zaś w jego *Mowie do szlachty polskiej* uzasadnienie drugiego rodzaju, które oczywiście się nie wykluczają.

Uznając ustrój mieszany za wzorcowy, bo zgodny z wymaganiami dobrze urządzonego ładu politycznego, polscy autorzy powoływali się zarówno na wzorce klasyczne, zwłaszcza na wzorzec republiki rzymskiej, jak i na współczesny im wzorzec wenecki[14]. Na początku XVII wieku pisał o nim szczegółowo Paweł Palczowski w dziele *Status Venetorum sive Brevis tractatus de origine et vetustate Venetorum*. Wenecjanin Girolamo Lippomano podkreślał, że „Polacy szanują wielce Wenecję, widząc w niej podobieństwo do organizacji rządu ich własnej Rzeczypospolitej"[15]. Dzieło Contariniego poświęcone ustrojowi Wenecji, omawiane przeze mnie w rozdziale drugim, było znane i często przywoływane przez autorów polskich drugiej połowy XVI wieku, którzy szukając uzasadnienia ustroju mieszanego, w pewnym sensie szukali uzasadnienia ustroju, jaki w Polsce zaczął się w tym czasie utrwalać na dobre, lecz który wymagał ustalenia zarówno szczegółowych zasad, jak i instytucji, na których miałby się oprzeć. Choć termin ten nie był wówczas używany, chodziło o wypracowanie dobrych podstaw polskiego „konstytucjonalizmu"[16] obejmującego zasadę reprezentacji, podział i równowagę władzy itd. Tego zadania nie podjął się w pełni żaden z teoretyków XVI

[14] Zob. ostatnio: A. Grześkowiak-Krwawicz, *Admirabilis ordo. Polacy wobec mitu Wenecji*, [w:] *Literatura, historia, dziedzictwo. Prace ofiarowane profesor Teresie Kostkiewiczowej*, red. T. Chachulski i A. Grześkowiak-Krwawicz, Warszawa 2006, s. 67-77. Zob. też: K. Koranyi, *La costituzione di Venezia nel pensiero politico della Polonia (Età del Rinascimento)*, [w:] *Italia, Venezia e Polonia. Tra umanesimo e rinascimento*, a cura di M. Brahmer, Wrocław 1967, s. 206-214; S. Kot, *Venezia vista dai Polacchi nel corso dei secoli*, Venezia 1947; tenże, *Wenecja w oczach Polaków*, [w:] tenże, *Polska złotego wieku a Europa...*; C. Backvis, *Jak XVI-wieczni Polacy widzieli Włochy i Włochów*, [w:] tenże, *Szkice o literaturze staropolskiej*, wybór i oprac. A. Biernacki, przeł. M. Daszkiewicz i in., Warszawa 1975, s. 515. Zob. też: D. Wootton, *Ulisses Bound? Venice and the Idea of Liberty*, [w:] *Republicanism, Liberty and Commercial Society, 1649-1776*, ed. D. Wootton, Stanford 1994, s. 342. Anna Grześkowiak-Krwawicz zauważyła wręcz, że Wenecja stała się dla szlachty polskiej nie tyle ideałem rządu, ile towarzyszką w wolności. Miała nią pozostać aż do XVIII wieku, A. Grześkowiak-Krwawicz, *Admirabilis ordos...*, s. 76. Tymczasem Jean Bodin twierdził pod koniec XVI wieku, że żaden ustrój nie może być mieszany, a Wenecja jest po prostu arystokracją. Krytycznie odniósł się do zafascynowania Wenecją Piotr Skarga w swoich *Kazaniach sejmowych*.

[15] Cyt. za: M. Brahmer, *Powinowactwa polsko-włoskie. Z dziejów wzajemnych stosunków kulturalnych*, Warszawa 1980, s. 208.

[16] Na temat problemów z interpretacją terminu „konstytucjonalizm" zob.: B. Szlachta, *Konstytucjonalizm czy absolutyzm? Szkice z francuskiej myśli politycznej XVI wieku*, Kraków 2005, s. 9-12.

wieku, wpracowane zostały jednak podstawy teoretyczne ładu mieszanego i jego uzasadnienie.

Zaznaczmy na marginesie, że próba opisania przez badaczy ustroju, jaki się wykształcił w I Rzeczypospolitej, zaowocowała terminem, którym chyba nie posłużyliby się główni teoretycy XVI wieku na opisanie pożądanego ustroju, mianowicie określeniem „demokracja szlachecka". Stwierdza np. Estreicher, że „Broniąc dawnych, w znacznej części średniowiecznych, ustaw i rozwijając zawarte tam *in nuce* zasady – a opierając się równocześnie zwycięsko wtargnięciu praw i poglądów obcych (francuskich, niemieckich, włoskich, rzymskich), stwarza szlachta już w XVI w. ten oryginalny polski ustrój, który miał przetrwać do końca Rzeczypospolitej. Opiera się on na poglądach, które ujęte razem, tworzą teorię «złotej wolności». (...) Władza monarsza doznaje w ciągu XVI w. coraz szybszej likwidacji, a współrządy stanów przekształcają się pod wpływem ideału «złotej wolności» na demokrację szlachecką"[17]. Używany w odniesieniu do podmiotu władzy i zasady reprezentacji termin ten miał jednoznacznie wskazywać na źródło władzy-suwerena, którym w XVI wieku była szlachta i magnateria. Między nimi toczył się spór o pierwszeństwo, o to, kto w Rzeczypospolitej odgrywa rolę decydującą, rozstrzyga o stanowionych normach i stoi na straży jej wolności (*respublica libera*). „Szczególnym znamieniem demokracji szlacheckiej", jak zauważył Henryk Olszewski, stawały się „te normy, które miały ją chronić przed gwałtem ze strony senatorów". Skwapliwie wyznaczano więc nie tylko rezydentów do boku monarchy, ale i ponawiano zakaz podejmowania przez radę senatu uchwał w sprawach zastrzeżonych „całej Rzeczypospolitej", czyli stanom sejmowym *in corpore*, z udziałem izby poselskiej[18]. Szczególnie pod koniec XVI wieku, w okresie pierwszego bezkrólewia, ujawniły się obawy szlachty o pozycję ustrojową, o gwarancje demokratycznego ładu w państwie, czemu towarzyszyły próby utrzymania równowagi trzech stanów sejmujących bądź uzyskania przewagi dla szlachty. Służyć temu miała zasada jednomyślności w obradach czy *incompatibilitas*. Szlachta uważała rządy prawa za najpewniejszą gwarancję i zabezpieczenie uprzywilejowanej pozycji w państwie, gwarancję wynikającą z przekonania o niedopuszczalności jakiejkolwiek formy absolutyzmu monarszego bądź dominacji jednego ze stanów sejmujących. Orzechowski w połowie XVI wieku konstatował, że w Polsce „prawo tak królowi, jako poddanemu rozkazuje"[19]. Do połowy XVI wieku jednak to król odgrywał często pierwszoplanową rolę w procesie tworzenia i egzekwowania prawa, a jego wola była wolą państwa[20]. Wola ta miała jednak być ograniczana właśnie zasadą rządów prawa, na co wskazywał diariusz sejmu

[17] S. Estreicher, *Kultura prawnicza w Polsce XVI wieku*, [w:] *Kultura staropolska*, Kraków 1932, s. 89.

[18] H. Olszewski, *Sejm w dawnej Rzeczypospolitej. Ustrój i idee*, t. 2: *Studia i rozprawy*, Poznań 2002, s. 69.

[19] S. Orzechowski, *Dyjalog albo rozmowa około egzekucyjej Polskiej Korony*, [w:] tenże, *Wybór pism*, s. 327.

[20] K. Grzybowski, *Teoria reprezentacji...*, s. 143.

z 1592 roku: „Każdy z nas jest dziedzicem tego królestwa, na które króla obieramy, i to tak, aby nam rozkazował wedle prawa"[21]. Umacnianiu się tego swoistego wolnościowego ładu republikańskiego w Polsce XVI wieku sprzyjał też wysoki poziom kultury politycznej szlachty, jej wykształcenie i zaangażowanie w życie publiczne[22]. Co więcej, „Zjednoczenie polityczne, a za nim ujednolicenie prawno-ustrojowe terenu państwa polskiego, jego centralizacja nie tylko wokół króla, ale i sejmu, były również jednym z warunków ułatwiających tworzenie się narodu"[23]. Inny badacz zwrócił uwagę na daleko posuniętą w Polsce demokratyzację ustroju państwowego rozumianą jako udział wszystkich w sprawach państwowych. W Rzeczypospolitej udział we władzy brało stosunkowo najwięcej obywateli i był on najbardziej równy dla wszystkich (posiadających prawa polityczne)[24], szerszy też niż gdzie indziej był zakres samorządu stanowego i ziemskiego. Do tego dochodziła „liberalizacja", czyli prawa wolnościowe, nietykalność majątkowa i *neminem captivabimus*, która jednak nie obejmowała nawet całej szlachty, lecz wymagała osiadłości albo rękojmi[25]. Słaba była w porównaniu z innymi krajami tego okresu reprezentacja w Polsce rozumiana nie tyle liczebnie, ile pod względem reprezentacji poszczególnych stanów. W senacie reprezentowane były dwa stany, duchowny i świecki, ten pierwszy wyłącznie przez wirylistów-biskupów, ten drugi przez możnych. Izba poselska była wyłącznie szlachecka, co więcej, cała szlachta, mimo różnic majątkowych i niezależnie od stanowiska społecznego, miała równe prawa polityczne. Wprawdzie na urzędy wyższe wymagany był cenzus *bene possesionatus*, ale na sejmiku wotować mogli już wszyscy. Mieszczaństwo miało bardzo niewielki udział w sprawach państwowych, chłopi nie mieli żadnego. Fakt, że sejm składał się „tylko z przedstawicieli jednego stanu – szlacheckiego", miał pociągać za sobą w praktyce „likwidację jakiejkolwiek równowagi stanów i wielostanowości w organie przedstawicielskim"[26]. Większe też uprawnienia niż gdzie indziej miał w Polsce parlament wobec monarchy, choć pozycja króla w XVI wieku była jeszcze dość silna, miał on inicjatywę prawodawczą, stał na czele władzy wykonawczej, był rozdawcą dóbr i urzędów i najwyższym w wielu sprawach sędzią. Sam jednak nie mógł uczynić nic wbrew izbie poselskiej.

Przypomnijmy, że władza w rzeczypospolitej nie miała przesądzać o charakterze ładu, lecz do ładu już pomyślanego i ukonstytuowanego się dostosowywać. Rzeczpospolita miała się opierać na takim porządku instytucjonalnym, który by

---

[21] *Diariusz sejmowy z 1592 r.*, [w:] *Diariusze i akta sejmowe r. 1591-1592*, wyd. E. Barwiński, Kraków 1911, s. 208, *Scriptores Rerum Polonicarum*, t. 21.

[22] E. Opaliński, *Sejm srebrnego wieku 1587-1652*, Warszawa 2001, s. 193; tenże, *Kultura polityczna szlachty polskiej w latach 1587-1652. System parlamentarny a społeczeństwo obywatelskie*, Warszawa 1995, *passim*; H. Olszewski, *Sejm w dawnej Rzeczypospolitej...*, t. 2, s. 350-351.

[23] A. Wyczański, *Polska Rzeczą Pospolitą Szlachecką*, Warszawa 1991, s. 147.

[24] Tę równość polityczną Krzysztof Warszewicki określał jako „nierówną równość".

[25] J. Siemieński, *Polska kultura polityczna XVI wieku*, [w:] *Kultura staropolska*, s. 131.

[26] K. Grzybowski, *Teoria reprezentacji...*, s. 31.

utwierdzał wolny ład, zapewniał niezależność zewnętrzną i wewnętrzną, a więc był podstawą *civitas libera*, warunkiem praworządności i wolności obywateli, których wola, a nie wola władcy-zwierzchnika, miała moc prawodawczą. Pamiętając o tym dwupoziomowym niejako rozumieniu wolności, ujmować należy ład instytucjonalny jako mający wolność tak pojmowaną zabezpieczać. Spór, który się w tym miejscu rozpoczynał, dotyczył wagi dwóch wspomnianych wyżej rodzajów zmieszania. W rozdziale drugim wspominałam o nim w odniesieniu do idei politycznych Guicciardiniego, u którego sceptycyzm co do natury ludzkiej kazał zwracać się raczej ku silnej władzy monarchy, niż polegać na charakterze obywateli. Pogląd taki ujawnił się także u niektórych autorów polskich, u Warszewickiego, Skargi i Petrycego, postulujących nie osłabienie, lecz wzmocnienie monarchii przy zachowaniu normatywnych podstaw ładu republikańskiego. Oznaczałoby to przekonanie, że skoro ten rodzaj zmieszania, który odnosi się do charakteru obywateli, trudno osiągnąć, trzeba wzmocnić zmieszanie mechaniki ustrojowej czy wręcz je przemodelować tak, by wyraźnie wzmocnić jednoosobowy organ kierowniczy, a nie wielogłowy organ przedstawicielski. Tutaj jednak pojawia się problem centralny dla republikańskiej teorii politycznej, która przecież uznawała za kluczowy aspekt ładu politycznego rzeczypospolitej związek wolności w obydwu jej wymiarach z udziałem wolnych osób w stanowieniu norm, znaczące zawężenie tego udziału albo całkowite wykluczenie go nie mieściłoby się w ujęciu republikańskim. Napięcie to będzie się ujawniać w sporze o formę ustroju w Polsce, zarówno w wieku XVI, jak i w dwóch następnych, pokazując być może różne projekty republikańskie.

2. Źródła władzy i zasada zwierzchności

Przyjęcie zasady ustroju mieszanego wymaga ustalenia źródeł władzy i jej przedmiotu, określenia podmiotu suwerenności oraz konsekwencji ustrojowych, jakie stąd wynikają. Wraz z późnośredniowiecznym nominalizmem i uznaniem niezależności władzy politycznej od władzy duchownej osłabieniu uległa sama istota władzy politycznej skupionej w rękach monarchy, umocniło się bowiem w Polsce już w wieku XVI przekonanie, że władca ma być wybierany przez lud (wolna elekcja), a prawo jest wyrazem woli ludu (zasada reprezentacji i umocnienie pozycji sejmu walnego). Nie bez znaczenia pozostawała tu kształtująca się u schyłku średniowiecza teoria polityczna, której przedstawiciel, Marsyliusz z Padwy, zakładał, że lud nigdy sobie nie szkodzi, nie może więc ustanowić niesprawiedliwych praw. Dlatego też „w zaproponowanym systemie zgoda wewnątrz społeczeństwa była pozostawiona albo zdolności władcy do narzucenia chrześcijaństwa lub jakiegokolwiek innego systemu wierzeń (antycypacja głównej tezy Machiavellego) – zgoda narzucona, albo rozsądnemu podejściu obywateli zgadzających się, w ich «naturalnej sprawiedliwości» stanowić prawo dla dobra publicznego"[27].

[27] T. Molnar, *Średniowieczne początki sekularyzacji politycznej*, przeł. K. Markulewska, „Dialogi Polityczne" 2007, nr 8, s. 225-237.

W Polsce umacniają się te tendencje, które w Anglii wyrażał sędzia John Fortescue uznający, że król nie może stać ponad prawem, a sędziowie mają się zawsze kierować stałym prawem, nawet wbrew woli władcy, który może stanowić prawo jedynie za zgodą trzech stanów królestwa[28]. We Francji takie przekonanie głosił Jean Gerson, w Niemczech Mikołaj z Kuzy wyprowadzający władzę od ludu mającego aprobować stanowione prawo, ku czemu przychylał się także Machiavelli odwołujący się do przykładu Francji[29]. W literaturze wieków XIV i XV „powszechnie powtarzano dogmat, że człowiek jest istotą ze swej natury polityczną, teza ta powoli zaczynała jednak mieć znaczenie drugorzędne, podkreślano natomiast woluntarystyczny charakter powstawania państwa, utworzonego przez określony (kontraktualny) akt poddaństwa"[30]. Gdy pod koniec XVI wieku wydane zostało słynne dzieło Jeana Bodina *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej* (1576) głoszące ideę suwerennej władzy monarchy podlegającego tylko prawom boskim i prawu natury, oddalające i krytykujące Arystotelesowską koncepcję obywatelstwa jako współuczestniczenia w rządzeniu państwem (co jeszcze wyraźniej zarysuje się u Hobbesa), skoro obywatelem jest ten, kto podlega (absolutnej w powyższym znaczeniu) władzy monarszej, w Polsce umocniła się już zasada rządów prawa i parlamentaryzmu, do której dołączyła inna, osłabiająca pozycję monarchy, tj. zasada wolnej elekcji władcy dokonywanej przez naród-obywateli. Bodin nakazywał wprawdzie suwerenowi, którego nie miały wiązać prawa, rządzić tak dalece jak to możliwe, kierując się wskazaniami prawa, a nie arbitralnej woli[31], nie dopuszczał jednak, by suwerenność rozciągać na wspólnotę czy grupę osób[32]. Władza księcia kojarzona z absolutną możnością (choć przecież nie nieograniczoną) rozumiana była jako „suwerenny rodzaj rozkazywania, który jest absolutny, nieskończony i ponad prawami"[33]. Tak określona możność

---

[28] J. Fortescue, *De natura legis naturae*, [w:] *The Works of Sir John Fortescue, Knight: Chief Justice of England and Lord Chancellor to King Henry the Sixth*, ed. Thomas (Fortescue) Lord Clermont, London 1869, I.16.

[29] Zob.: N. Machiavelli, *Rozważania...*, III.1, s. 247-249.

[30] J. W. Gough, *The Social Contract: a Critical Study of Its Development*, Oxford 1957, s. 72, cyt. za: J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, przeł. D. Pietrzyk-Reeves i in., Kraków 2006, s. 193.

[31] J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, przeł. R. Bierzanek, Z. Izdebski, J. Wróbel, Warszawa 1958, IV.4, s. 413.

[32] Jednym z najistotniejszych elementów państwa określanego mianem rzeczypospolitej jest u Bodina „prawe rządzenie", czyli taki ustrój, który znajduje podstawę w prawie będącym fundamentem władzy – Bodin mówi tutaj o prawie naturalnym transcendentnym wobec woli suwerena i ustanowionym przez Boga. Jest to prawo, którego żaden władca przekroczyć nie może bez naruszenia fundamentalnych zasad określających jego władzę w państwie. Za Arystotelesem przyjmuje Bodin, że najwyższe dobro jednostki i wspólnoty są tym samym; jest to zasadniczy cel, do którego odnosić się powinno prawe rządzenie. O szczęściu państwa decydować miały jednak nie tylko dobre rządy, lecz także prawi i mądrzy obywatele, odznaczający się cnotami umysłowymi i moralnymi, za sprawą których możliwe jest dobre życie zarówno w działaniu, jak i w kontemplacji, *tamże*, s. 20-21.

[33] *Tamże*, s. 310. Zob.: B. Szlachta, *Konstytucjonalizm czy absolutyzm*, s. 300-303; J. Basz-

jako moc rozkazywania mająca charakter czysto podmiotowy wyposażała władcę w uprawnienia w stosunku do obywateli, zastępując niejako uprawnienia państwa wobec obywateli i wykraczając poza zasadę *princeps legibus solutus*. Była to interpretacja, której nie przyjmowali tacy autorzy, jak Suárez, odwołujący się do pojęciowego instrumentarium tomizmu i traktujący władzę polityczną jako rodzaj władzy moralnej, której zakres ma charakter przedmiotowy, skoro władza publiczna kieruje tylko tam, gdzie „dotyczy to wspólnego dobra społeczności, a może mu szkodzić lub je wspierać"[34].

W tym i podobnych ujęciach formułowanych u schyłku renesansu i przeciwnych do kierunku wyznaczonego przez Bodina przedmiot władzy politycznej miał ograniczać jej zasięg, miała ona szanować godność i dobra jednostek. Do osłabienia władzy przyczyniało się też zróżnicowanie jej materii, wedle podziału wskazanego już przez Arystotelesa: „jedną z tych części jest czynnik obradujący nad sprawami państwowymi, drugą czynnik rządzący (...), trzecią zaś czynnik sądzący"[35]. Uważany często za najdoskonalszy ustrój monarchiczny, także i u nas, napotykał trudność wynikającą z konieczności skupienia tych różnych funkcji i materii w rękach jednego władcy, stąd postulat ustroju mieszanego, „poliarchicznego", w którym zróżnicowany jest zarówno podmiot, jak i przedmiot władzy[36]. U Roberta Bellarmina znajdujemy przedstawienie władzy publicznej jako należącej bezpośrednio do całego zrzeszenia, niby do podmiotu, za którym idzie Suárez kwestionujący także, jakoby władza została komukolwiek dana bezpośrednio od Boga, i głoszący, że na mocy prawa natury władza przynależy nie do jednostki-władcy, lecz do społeczności ludzi, władza wydawania ustaw przynależy do wspólnoty mającej się kierować dobrem wspólnym, czyli właściwie uporządkowanej[37]. Powraca tu wyrażona przez Arystotelesa i dyskutowana w rozdziale

---

kiewicz, *Francuski absolutyzm XVII stulecia*, [w:] *Europa i świat w początkach epoki nowożytnej*, cz. 2: *Ideologie, kryzysy, konflikty*, red. A. Mączak, Warszawa 1992, s. 221; J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, London 1960, s. 413-414.

[34] F. Suárez, *De legibus*, Lugduni 1613, III.11, s. 142.

[35] Arystoteles, *Polityka*, 1297b, s. 126.

[36] Por.: B. Keckermann, *Politica specialis Gemina, Polonica et Germanica*, [b.m.] 1610, s. 538.

[37] F. Suárez, *De legibus*, s. 120-121, 142. W Polsce na temat pochodzenia władzy monarszej najpełniej wypowiedział się Paweł Włodkowic głoszący, że „władza królewska na ziemi powstaje w trojaki sposób: pierwszym (sposobem) z woli Boga, objawionej ludziom w jakiś sposób; drugim sposobem przez zgodę tych, którzy są rządzeni; trzecim sposobem przez gwałt. W pierwszy i drugi sposób władza królewska jest sprawiedliwa; w trzeci sposób nie. Wedle pierwszego sposobu jest sprawiedliwa władza papieża, zaczynając od władzy przekazanej patriarchom w St. Testamencie, potem podjęta przez Chrystusa i przeniesiona na Piotra i jego następców. Ponadto ta władza jest sprawiedliwa w drugi sposób, ponieważ cały K. katolicki i zrzeszenie wszystkich wiernych godzi się na to, a to już jest aprobowane przez bardzo starożytny zwyczaj, którego przeciwieństwa nikt nie pamięta. Co do trzeciego sposobu nie potrzeba mówić więcej, ponieważ opiera się na fakcie raczej niż na prawie", P. Włodkowic, *Pisma wybrane*, t. 1, s. 56-57. Dalej Włodkowic wyprowadzał zasadę dwóch mieczy przynależnych papieżowi: „Chrystus bowiem, Syn Boży, był naturalnym panem całego świata, a On poruczył klucznikowi żywota wiecznego prawa zarówno ziemskiego, jak niebieskiego imperium", *tamże*, t. 3, s. 160.

pierwszym zasada, iż władza polityczna jest władzą nad równymi i wolnymi, bo w takim, jak przedstawione przez Suáreza i bliskie także niektórym polskim autorom, rozumieniu władzy zarówno rządzeni, jak i rządzący są jej poddani; jedni są przymuszani do uległości wynikającej zarówno z natury zobowiązania politycznego, jak i z obywatelskiej cnoty, drudzy zaś pozostają sługami wspólnoty politycznej, wykonują władzę publiczną jako publiczną służbę[38].

W Polsce zwierzchność była często rozumiana dwojako, odmiennie niż u Bodina, czyli tak, jak wskazywał autor *Naprawy Rzeczypospolitej*, głosząc, że mamy nad sobą dwa rodzaje zwierzchności: „Jedną, która bojaźnią bożą serca ludzkie króci" (chodziło tu o zalecenia prawa bożego), oraz „Drugą, która *metu poenarum, premio virtutum*, ludzie do powinności przywodzi"[39], czyli zwierzchność prawa w porządku świeckim. Pytanie o źródła władzy i zwierzchności dobitnie postawił już Włodkowic, którego rozstrzygnięcia nie mogły być obojętne także autorom republikańskim XVI wieku. To u niego obecne jest jasne określenie istoty i granic władzy świeckiej oraz powiązanie kwestii władzy, wolności i godności człowieka. Władca, według Włodkowica, nie jest właścicielem, lecz administratorem królestwa, nie może więc traktować go jako swojej własności. To samo stwierdzenie znajdujemy w *Traktacie* Zaborowskiego u początków XVI wieku. Rysuje się tu swoista doktryna domniemanej umowy wynikająca z przyjęcia zasady, iż podleganie drugiemu człowiekowi może się dokonywać tylko z własnej woli, a władza musi być ograniczona zasadą godności człowieka. Władza jest prawomocna, sugerował Włodkowic, gdy pochodzi z woli rządzonych; trzeba zgody obywateli czy mieszkańców, aby darowizna była ważna, „bo i pan miasta nie może pozbyć miasta bez zgody ludu"[40]. Władca, który działał ze szkodą dla swojego królestwa, stawać się miał osobą prywatną, bo przekraczał granice swej władzy, tracąc niejako mandat do jej sprawowania, naruszając prawo, którym był wiązany. Jest tu wyraźne nawiązanie do Henry'ego Bractona, angielskiego prawnika głoszącego, że król podlega Bogu i prawu[41]. Włodkowic nawiązuje także do Franciszka Zabarelli, głosząc wyższość władzy duchownej, władzy papieskiej nad władzą świecką. My zwróćmy jednak uwagę na rzecz najistotniejszą, na to mianowicie, że dla Włodkowica regułę stanowi, że źródłem i podstawą państwa i władzy jest wola rządzonych. Nie idzie tu o suwerenność ludu, lecz o ludową genezę władzy, o regułę przyjmującą „lud" za pierwotne źródło władzy, za jedyne źródło powstania i istnienia państwa. Widać tu wpływ Zabarelli i przede wszystkim Marsyliusza z Padwy[42], ale także Ulpiana i *Digestów*. Konsekwencją tej reguły jest odrzucenie przez Włodkowica faktycznego i prawnego istnienia nadrzędnych nad państwem

[38] Zob. szerzej: J. Ekes, *Natura, wolność, władza...*, s. 110-112.

[39] *Naprawa Rzeczypospolitej...*, s. 192.

[40] P. Włodkowic, *Pisma wybrane*, wyd. L. Ehrlich, t. 3, Warszawa 1968, s. 141-142, 174.

[41] H. Bracton, *De legibus et consuetudinibus Angliae* (ok. 1235), ed. G. E. Woodbine, New Haven 1922, s. 127.

[42] K. Grzybowski, *Włodkowica nauka o państwie a „proces doktrynalny"*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne" 1961, nr 48, z. 8, s. 27. Zob.: Marsyliusz

tworów, takich jak cesarstwo, i odmówienie Kościołowi prawa ingerencji w zarządzanie sferą państwową. Inne podejście prezentował Ostroróg, głoszący, że „niezwyciężonego króla naszego i pana postanowień nikomu nie godzi się naginać, bo serce jego w mocy Boga, i przechyla się, jak się Bogu podoba, w tę lub w ową stronę"[43]. Władza królewska była przez niego ujmowana jako niezależna, samodzielna i uwolniona z podległości władzy duchownej, papieża. Czy jednak jeśli władca świecki nikogo nad sobą nie uznaje, to nie uznaje też prawa?[44] Czynniki osłabiające władzę kościelną dawały o sobie znać już w XIII wieku, by z czasem doprowadzić do uznania, że to wspólnota chrześcijańska jako całość jest jedynym źródłem władzy i prawa, co skutkowało daleko idącymi rozstrzygnięciami politycznymi i koncyliaryzmem[45] oraz doktryną, przejętą w Polsce pod koniec XVI wieku, że władca powinien być wybierany przez lud[46].

Umiejscowienie zwierzchności w porządku politycznym miało decydować o typie ustroju; takie rozumienie proponował Andrzej Wolan, uznając, że albo mamy zwierzchność królewską, przynależną jednemu, albo panowanie ludzi najprzedniejszych właściwe arystokracji, albo zwierzchność ludową w ustroju określanym przez niego jako „demokracja-policyja", to jest takim, w którym wszyscy na równi uczestniczą w stanowieniu praw i ich wykonywaniu (na wzór ateński), tworząc tym samym „pospolitego człowieka rząd"[47]. W praworządnym ładzie każdy z tych rodzajów zwierzchności byłby ograniczany przez prawo. Skupiając uwagę na zwierzchności królewskiej, Wolan nie tylko sugeruje, że król musi być „mówiącym prawem", a więc nie wolno mu działać wyłącznie wedle własnej woli, ale chce też,

---

z Padwy, *Obrońca pokoju*, przeł. i oprac. W. Seńko, Kęty 2006, I.VII, par. 2; L. Ehrlich, *Wstęp*, [w:] P. Włodkowic, *Pisma wybrane*, t. 1, s. XLII-XLV.

[43] J. Ostroróg, *Memoriał w sprawie uporządkowania Rzeczypospolitej*, przeł. i red. A. Obrębski, Łódź 1994, j. 19.

[44] Zob.: A. Pawiński, *Jana Ostroroga żywot i pismo o naprawie Rzeczypospolitej. Studium z literatury politycznej XV wieku*, Warszawa 1884, s. 113.

[45] Koncyliarysta Mateusz z Krakowa miał stwierdzać, że chrześcijanin nie jest biernym poddanym Kościoła, ale sam jest źródłem i nosicielem jego władzy, zob.: R. Palacz, *Filozofia polska wieków średnich*, Warszawa 1980, s. 176; Mateusz z Krakowa, *Kazanie synodalne*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XIII-XV wieku*, wyb. i oprac. J. Domański, Warszawa 1978. Analogicznie, członkowie rzeczypospolitej mieli być uznawani za źródło i nosicieli władzy politycznej. Wyraźnym zwolennikiem koncyliaryzmu był Frycz Modrzewski, głosząc np. „Nie widzę przyczyny, dla której ktoś mógłby z uzasadnionych powodów nie zgodzić się z twierdzeniem wielu, że zebrany prawomocnie sobór powszechny reprezentuje cały kościół katolicki; nie może bowiem kościół zebrać się w całości w inny sposób. Jak tedy całą Rzeczpospolitą obowiązuje to, co postanowi król wraz z sejmem, tak dla całego kościoła winno być ważne, co postanowi sobór prawomocnie i zgodnie z przepisami", A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, przeł. E. Jędrkiewicz, oprac. S. Bodniak, Warszawa 1953, IV.3, s. 378. Do reprezentacji w Kościele stosował Frycz Modrzewski zasadę *Quod omnes tangit*, uznając, że to, co wszystkich dotyczy, „wszyscy roztrząsać i wszyscy się na to godzić powinni", *tamże*, IV.3, s. 382.

[46] Zob.: W. Ullmann, *The Papacy and Political Ideas in the Middle Ages*, London 1976.

[47] A. Wolan, *De libertate politica sive civili. O wolności Rzeczypospolitej albo ślacheckiej*, przeł. S. Dubingowicz, wyd. i oprac. M. Eder, R. Mazurkiewicz, Warszawa 2010, IV.2, s. 93.

by zwierzchność ta niczego nie ujmowała wolności pospolitej, nie stawała się źródłem dominacji, jak powiedzielibyśmy, idąc za interpretacją przedstawioną w poprzednim rozdziale, lecz by zapewniała umiarkowane rządy władcy kierującego się prawem, a więc i wymogami cnoty. W kontekście polskim dodatkowym ograniczeniem zwierzchności królewskiej (czy w takim razie była to nadal zwierzchność?) była zasada, iż władca nie mógł żadnych praw stanowić, a istniejących zmieniać bez zgody obywateli[48]. Zasada ta bardzo często podnoszona była przez publicystów szlacheckich jako zabezpieczenie wolności: „Jest też i ta niepodlejsza wolność polska, że król polski nie może nic stanowić nowego na wszytki stany bez ich zezwolenia"[49]. Chodziło tu wyraźnie o zgodę wszystkich, a nie tylko radę, której w pierwszej kolejności udzielać miał senat, a więc i o przekonanie, że wszyscy zdolni są do dokonania właściwego osądu i wyboru tego, co słuszne i sprawiedliwe, wbrew tym ustaleniom republikańskim, np. Goślickiego, które decydującą rolę w tym zakresie przypisywały najlepszym obywatelom, tym, którzy rzeczywiście potrafili się wznieść ponad interes partykularny. To tu ujawniało się napięcie między obywatelską równością a obywatelską cnotą, między szlachectwem kojarzonym z urodzeniem a szlachectwem kojarzonym z cnotą i zasługami. Szło za tym być może przekonanie głoszone przez Marsyliusza, że skoro celem wspólnoty politycznej jest wspólny pożytek, a rządzenie to zabieganie o to, co dla wszystkich najkorzystniejsze (najistotniejsza jest więc liczba), to rozpoznanie owej korzyści należało pozostawić tym, których rozstrzygnięcia prawne bezpośrednio dotyczyły. Ale jeśli tak, to Marsyliuszową zasadę suwerenności ludu należałoby faktycznie na lud rozciągnąć, dopuścić przynajmniej jakiś udział, taki choćby, jaki miał miejsce w republikańskim Rzymie czy w Wenecji, warstw niższych społeczeństwa. Wolan nie szedł tak daleko, ale uzasadniał choćby równość wobec prawa jako jedną z podwalin sprawiedliwego ładu[50]. Dość bezkrytycznie stwierdzał też, że rozwiązanie prawne polegające na tym, że wszystko, co czyni monarcha, jest obwarowane prawem, łączyć się musi z innym, uznanym przez niego za twierdzę wolności, tzn. z tym, że „te same prawa, które wszystkim panują, nie za upodobaniem kilku ludzi abo samego pana zwierzchnością bywają postanowione, ale wszytka ślachta tę władzę ma, aby je sobie stanowiła. A jeśliby się w ich stanowieniu nieco omyliła a od pospolitego pożytku wszytkich odbłądziła, wszakoż sama władza, że je mogą odmienić abo poprawić, wielki znak wolności z siebie okazuje"[51]. Górnicki upatrywał w tym zagrożenie dla fundamentów rzeczypospolitej, obawiając się, że de-

[48] *Tamże*, IV.8, s. 97. Wolan wprawdzie posługuje się określeniem „bez zezwolenia wszystkiego ludu", ale rozumie je wąsko i odnosi do obywateli Rzeczypospolitej, czyli warstw wyższych, tych, wobec których wybrany zgodnym postanowieniem szlachty monarcha składa przysięgę, iż nie będzie postępował przeciwko prawu, a tym samym nie zagrozi ich wolności.

[49] *Krótkie rzeczy potrzebnych z strony wolności a swobód polskich zebranie...*, [w:] *Krzysztofa Warszewickiego i Anonima uwagi...*, s. 89. Zob.: S. Baczewski, *Szlachectwo. Studium z dziejów idei w piśmiennictwie polskim. Druga połowa XVI wieku-XVII wiek*, Lublin 2009, s. 97.

[50] A. Wolan, *De libertate...*, *passim*.

[51] *Tamże*, IX.4, s. 139.

cydujący głos jednej warstwy w sprawach publicznych, w dodatku gdy nie dostaje jej cnoty, nie może się przyczyniać do realizacji celu wspólnoty politycznej, jakim jest pożytek i szczęście wszystkich jej członków. Zasadnicze stawało się tu pytanie o właściwą równowagę elementów składowych ustroju mieszanego, o to, jak nie dopuścić do przewagi jednego z nich i wreszcie, jak zadbać o zmieszanie dotyczące charakteru obywateli, komu powierzyć troskę o wychowanie.

Powróćmy jeszcze na chwilę do wątku kontraktualnego w pojmowaniu władzy politycznej, jaki się zaznaczył w *Tractatus de natura iurium et bonorum regis* Zaborowskiego, uznającego, że instytucja królewska została ustanowiona niejako w wyniku pojawienia się własności oraz z konieczności zapewnienia porządku i sprawiedliwości ludziom, którzy początkowo żyli bez praw i władców[52]. Ustanowienie monarchy poprzedzać miała zgoda ludu, który poddaje się jego władzy, ale tylko warunkowo, jeśli bowiem król gardzi prawami i popełnia czyny niegodne, winien zostać usunięty[53]. Prawo, o którym tu mowa, wynikało wprawdzie z umowy, ale było oparte na prawie naturalnym i dlatego mogło się stać trwałym fundamentem ładu politycznego. Jeśli Konstanty Grzybowski wskazuje na wpływy koncyliaryzmu widoczne w *Traktacie* Zaborowskiego, to przecież nie chodzi mu o głoszenie przez autora teorii koncyliarystycznej, lecz o słynną tezę *Quod omnes tangit*, czyli teorię głoszącą, że władca w państwie, analogicznie do władcy w Kościele według koncyliarystów, nie uosabia wspólnoty i nie może sam decydować o wszystkich jej sprawach, lecz musi to czynić w porozumieniu z poddanymi, to oni bowiem tworzą wspólnotę, której król jest tylko administratorem. Jak sobór w Kościele, tak parlament reprezentujący wspólnotę w państwie miał współdecydować z królem o najważniejszych sprawach królestwa[54]. W dobrze urządzonym państwie władcy mieli się troszczyć o wypełnianie swoich obowiązków, pamiętając, że przez lud i dla ludu, a nie dla siebie samych zostali wybrani i na tronie osadzeni (*reges populo porter populum, non sua causa electos et inauguratos esse se recordenutr*[55]). Ów fakt wyboru i delegowania uprawnień władczych wiązać się miał z pożytkiem całej wspólnoty,

---

[52] S. Zaborowski, *Traktat w czterech częściach o naturze praw i dóbr królewskich oraz o naprawie królestwa i o kierowaniu państwem*, przeł. H. Litwin, J. Staniszewski, oprac. H. Litwin, Kraków 2005, II.3, s. 27. Por.: C. Backvis, *Główne tematy polskiej myśli politycznej w XVI wieku*, [w:] tenże, *Szkice o kulturze staropolskiej*, wybór i oprac. A. Biernacki, przeł. M. Daszkiewicz i in., Warszawa 1975, s. 476-479. Większość badaczy przypisuje dzieło Zaborowskiego do tradycji średniowiecznej. Np. Estreicher uznał, że *Tractatus de natura iurium et bonorum regis* „należy wybitnie do literatury średniowiecznej", S. Estreicher, *Kultura prawnicza...*, s. 91.

[53] Zob.: S. Zaborowski, *Traktat...*, II.3, s. 31. Zob. też: M. Bobrzyński, *Stanisław Zaborowski. Studium z historii literatury politycznej XVI stulecia*, [w:] tenże, *Szkice i studia historyczne*, t. 2, Kraków 1922.

[54] Por. zarzuty do tez Grzybowskiego: H. Litwin, *W poszukiwaniu rodowodu demokracji szlacheckiej...* W moim przekonaniu Grzybowski miał na myśli wpływ koncyliarystycznego myślenia na teorię władzy Zaborowskiego.

[55] Ch. Varsevicii, *Paradoxa. Quae Etiam Diversis Locis [et] temporibus semel [et] iterum prodiurent*, Cracoviae 1598, s. 71-72.

która w ten sposób zyskiwała w osobie monarchy sternika i zarządcę, jak go nazywał Zaborowski, a nie absolutnego władcę, mylne więc wydawało się przekonanie żywione przez szlachtę polską, że jedynowładztwo musi się niechybnie przekształcić w tyranię. W przekonaniu Warszewickiego zagrożenie takie nie wynikało z samej istoty ustroju monarchicznego, lecz z niechybnej słabości ludzkiej, ujawniającej się w każdym ustroju, w tym w preferowanej przez wielu filozofów republice łączącej cechy różnych, uznanych za dobre ustrojów. Nie było tu mowy o mechanice instytucjonalnej, która sama w sobie miałaby zapewniać praworządność i odpowiedzialne rządy, krępowane nie tyle poczuciem moralnym i cnotą rządzącego, lecz wymogiem wypełniania jasno sformułowanych obowiązków. Wybór króla za zgodą poddanych jako źródło jego władzy Orzechowski, inaczej niż Warszewicki, uznał za wystarczającą rękojmię praworządności, król nie miał bowiem być niczym więcej jak „ustami królestwa", „związanym dobrowolnym i prawowitym wyborem", czyniącym tylko to, co zgodne jest z wolą poddanych i prawem[56]. To jednostki więc określały wspólną korzyść, o ile były zdolne epistemicznie.

Zaborowski, mimo że nie formułował spójnej teorii politycznej, był świadom tych podstaw ładu politycznego, które u ówczesnych autorów republikańskich, w szczególności włoskich, rozwijane były co najmniej od końca XIV wieku, gdy głosił na przykład, że rządzić trzeba nie według opinii, lecz według praw[57], i gdy za podstawę i genezę ładu politycznego uznawał, w zgodzie z Cyceronem i *De officiis*, konieczność ustanowienia zasad sprawiedliwości i porządku, czyli uchwalenia praw i ustanowienia władcy[58]. Fragment ten sugeruje podejście kontraktualne do państwa, które pojawia się także na sejmie z 1553 roku[59], wraz z uznaniem, że najpoważniejszym niebezpieczeństwem dla trwałości ładu jest zaniedbywanie prawa, co stanowi niejako naruszenie samego fundamentu, samej racji, dla której ład polityczny istnieje. Zaborowski nie miał więc wątpliwości, że jeżeli król nie wypełnia zadania, do którego władca jako taki po raz pierwszy został powołany, jeśli nie przyczynia się do dobra swojego królestwa i jego mieszkańców, jeśli gardzi prawami lub popełnia czyny niegodziwe, winien zostać usunięty i zastąpiony takim, który by umiał „i przystojnie rządzić, i prawom podlegać"[60]. Co więcej,

[56] S. Orzechowski, *Mowa do szlachty polskiej...*, s. 104.

[57] Zaborowski, pisarz skarbu królewskiego, przygotowuje swoje dzieło w chwili, gdy ciężar władzy ustawodawczej przesunął się z sejmików ziemskich i prowincjonalnych na sejm walny, czyli ośrodek centralny. Dzieło to powstaje w kontekście postulatów egzekucji dóbr królewskich, a z czasem także egzekucji praw, czyli oparcia ustroju wewnętrznego państwa na nowych podstawach, obejmujących połączenie Polski z Litwą, zniesienie jurysdykcji biskupiej, próbę utworzenia Kościoła narodowego oraz zwrot dóbr koronnych niegdyś przez króla nadanych. Zaborowski zabiera głos w tej ostatniej sprawie, podejmując przy okazji rozważania na temat właściwych podstaw wewnętrznego ładu państwa.

[58] S. Zaborowski, *Traktat...*, II. 3, s. 23.

[59] *Diariusz sejmowy z 1553 r.*, [w:] *Diariusze sejmów koronnych 1548, 1553 i 1570 r.*, wyd. J. Szujski, Kraków 1872, s. 17-21, *Scriptores Rerum Polonicarum*, t. 1.

[60] S. Zaborowski, *Traktat...*, II. 3, s. 24. Por.: M. T. Cicero, *O powinnościach*, [w:] tenże, *O państwie; O prawach; O powinnościach; O cnotach*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1960.

głosił, że władza została ustanowiona po to, by wszystkich objąć władaniem prawa, by „sprawiedliwość dosięgła tak samo potężnych, jak najniższych równym prawem"[61]. Zaborowski nie wahał się też stwierdzić, że władca nie może nadawać przywileju zwalniającego od ciężarów podatkowych, ponieważ nie wolno mu wydawać decyzji i przywilejów przeciwko rzeczy pospolitej[62]. W tym samym tonie wypowiedział się Mikołaj Taszycki, zwracając się do króla Zygmunta w 1537 roku i wskazując, że głównym warunkiem utrzymania potęgi monarchii i odbudowy jedności społecznej jest spojenie w jedną wiązkę sił całej Korony, przywiedzenie „nawet wyłamujących się spod powinności wspólnej obrony Rzeczy Pospolitej do poddania się ciężarom na jej korzyść"[63].

Wnioski Zaborowskiego, przygotowującego grunt teoretyczny ruchu egzekucyjnego, wynikały z uznania zasady *quod omnes tangit*: „Społeczeństwo to, naród, nie ma władzy nad królem, ale jest panem swego życia i mienia"[64], którym król winien administrować, ale którego mu nie wolno samowolnie naruszyć. Ilekroć więc naruszenie takie wydaje się konieczne, winien król uzyskać zezwolenie całego narodu. Co bowiem dotyczy wszystkich, powinno być uznane przez wszystkich, „Jest to bowiem powszechne prawo [należące do] całego królestwa, nie zaś do jednej osoby lub tylko nielicznych"[65]. Bez zezwolenia całego narodu nie mógł król pozbywać się żadnej części kraju[66], nie mógł pozbywać się, rozdawać lub zadłużać dóbr koronnych, stanowiących własność narodu[67], nie mógł nakładać nadzwyczajnych podatków[68]. Warto też podkreślić, że Zaborowski wiązał majestat monarchy z urzędem, a nie osobą, dlatego też jego pozycję ustrojową kojarzył nie tyle z rządzeniem, ile z administrowaniem, z byciem zarządcą królestwa i tak jak glosatorzy opowiadał się za umiarkowaną monarchią ograniczoną prawem, w radzie koronnej widząc stróża praw[69]. Interpretacja źródeł i pozycji władzy królewskiej, uznanie, że król ma troszczyć się o wspólnotę polityczną, być jej opiekunem i administratorem, idzie za tym myśleniem, które od Jana z Salisbury i *Policraticusa* utrwala się i silnie przenika do Polski. Jest to uznanie, że dla dobra i ochrony wspólnoty utworzone zostało państwo i jego władza i cel ten nie może nigdy ulec zmianie. Powołując się na Pismo Święte i na powagę starożyt-

[61] S. Zaborowski, *Traktat...*, II. 3, s. 24.

[62] *Tamże*, I.3, s. 19.

[63] *Mowa Taszyckiego*, [w:] *Krótkie rzeczy potrzebnych z strony wolności a swobód polskich zebranie*, [w:] *Krzysztofa Warszewickiego i Anonima uwagi o wolności szlacheckiej*, red. K. Koehler, Kraków 2010, s. 71-72.

[64] S. Zaborowski, *Traktat...*, II.5, s. 81.

[65] *Tamże*, II.2, s. 23.

[66] *Tamże*, I.5, s. 19.

[67] *Tamże*, s. 21.

[68] *Tamże*, IV.6, s. 243. Por.: T. Starkey, *Dialogue between Pole and Lupset*, ed. K. M. Burton, London 1948. Na temat podobnych ujęć w ówczesnej myśli politycznej zob.: J. W. Allen, *A History of Political Thought...*, s. 151, 261; Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 2, Cambridge–New York 1978, s. 125-126.

[69] S. Zaborowski, *Traktat...*, IV.4.14-15, s. 253.

nych autorów, Zaborowski streszczał swoje zapatrywanie w słowach następujących: „Władza [królów] na mocy prawa obejmuje tylko te [działania], które są korzystne dla wspólnoty, czyli poddanych. Gdyby zatem czynili coś, co byłoby sprzeczne [z tą zasadą,] postępowaliby wbrew prawu i na zgubę swoich dusz. Na to się tylko prawnie rozciąga, co jest korzystne poddanym, czyli społeczeństwu. Gdyby zatem przeciw temu działali, łamaliby prawo, a duszę swoją narażali na niebezpieczeństwo. Takim bowiem Bóg grozi śmiercią wieczną: Biada pasterzom, którzy sami siebie pasą! Czyż pasterze nie powinni paść owiec?"[70]. Władzę królewską pojmował więc Zaborowski jako samoistną i nieograniczoną, ale tylko w pewnym, sobie właściwym zakresie działania[71].

Na poglądy polityczno-prawne Zaborowskiego wyraźny wpływ wywarli koncyliaryści krakowscy uznający ministerialny charakter papieża, a stąd jego podległość koncylium, soborowi. Idąc tym tropem, Zaborowski określał króla, jak wspomniałam wyżej, jako tego, kto *non dominus coronae est sed rector, administrator*[72]. Król był wszak identyfikowany z *regnum*, z celem państwa i nie podlegał żadnemu organowi stojącemu od niego wyżej, tak jak w *Quincunxie* Orzechowskiego, gdzie wyżej niż monarcha stawiany jest prymas i papież. O udziale narodu w ustawodawstwie Zaborowski nic nie wspomina, jak również nie tłumaczy, w jaki sposób i przez jakie organa naród w danym wypadku ma objawiać swoje przyzwolenie panującemu. Wysuwane przez niego postulaty dotyczyły właściwego rozumienia zasady zwierzchności i jej ograniczania, które stawało się jeszcze wyraźniejsze u autorów późniejszych. W ujęciach republikańskich wspólne było przekonanie o źródłach władzy króla dostrzeganych we wspólnocie politycznej, a nie w jakimś zewnętrznym, „transcendentnym" nadaniu. Do ustalenia pozostawało jednak źródło władzy dwóch pozostałych członów ustroju mieszanego, działających przecież także w imieniu i dla dobra całej wspólnoty politycznej.

3. Ustrój mieszany i „monarchia mixta"

Zastanówmy się teraz, co wynika z fundamentalnego, jak się wydaje, przekonania Frycza Modrzewskiego, iż podmiotem suwerenności nie jest władca, lecz *res*

[70] *Tamże*, II.3, s. 27. Por.: Ez 34,2.

[71] Michał Bobrzyński tak skomentował ustalenia Zaborowskiego: „Uzasadnione w nim pojęcie, że naród do ponoszenia ciężarów publicznych bezwzględnie jest obowiązanym, lecz w rozporządzeniu jego życiem i mieniem pytanym być musi, a obok tego pojęcie władzy królewskiej jako samoistnej, w rządach swych zupełnie nieograniczonej, stanowi niewątpliwie jeden z najzdrowszych, najlepiej obmyślanych, na ówczesne stosunki polityczne Polski poglądów. Jeśli zaś do tego dodamy, że Zaborowski obok sądownictwa i obrony kraju kładzie panującemu za zadanie administrację, zmierzającą ku wszechstronnemu rozwojowi społeczeństwa, to możemy śmiało powiedzieć, że traktat ten, idąc ręka w rękę z rozwojem współczesnych stosunków, zrywa z ideą średniowiecznego, na kontrakcie między stanami a panującym opierającego się, patrymonjalnego państwa, a ideę państwa prawnego stawia narodowi przed oczy jako cel dalszego dążenia i pracy", M. Bobrzyński, *Stanisław Zaborowski. Studium...*, s. 102.

[72] S. Zaborowski, *Traktat...*, I.3.

publica. Nie monarcha ma więc sam w sobie tytuł do zwierzchności i bezwzględnej moralnej wyższości nad poddanymi, nie monarcha dzierży *absolutum dominium*, lecz cała rzeczpospolita pojęta jako wspólnota polityczna, jako ciało posiadające zwierzchność. Najlepszym zabezpieczeniem tej zwierzchności miała być suwerenność prawa, czyli starożytna zasada głosząca, że w rzeczypospolitej rządzi prawo, a nie władca. Powyższa zasada przyjęta przez Frycza Modrzewskiego nie ma u niego konsekwencji demokratycznych. Demokracja, kojarzona z rządami pospólstwa, nie spełniała, w przekonaniu polskich autorów, podstawowego warunku dobrze urządzonego ustroju, który opiera się na prawie i sprawiedliwości oraz obywatelskiej cnocie i trosce o dobro publiczne, a nie na swobodzie i zmiennej woli „wszystkich"[73]. Właściwym ustrojem rzeczypospolitej, zgodnie z ustaleniami antycznych i wczesnonowożytnych autorów republikańskich, miał być ustrój mieszany, złożenie trzech pierwiastków niewykluczające ani zmieszanej monarchii, ani zmieszanej arystokracji, z definicji rzeczypospolitej jako opartej na ustroju mieszanym nie wynikało bynajmniej, że miał to być ustrój antymonarchiczny i tak doktrynę tę pojmowano w Polsce. Nikt z ówczesnych autorów nie postulował zniesienia monarchii i zastąpienia jej jakimś czynnikiem monarchicznym, czyli jakimś urzędem kierowniczym na wzór urzędu rzymskiego konsula czy weneckiego doży. Podobnych głosów brakowało także wśród autorów angielskich opisujących swoje państwo mianem *Republica Anglorum* czy *commonwealth*. Nie było natomiast zgody wśród polskich pisarzy politycznych, którym bliskie były idee republikańskie, co do tego, komu w tym ustroju mieszanym przypisać najistotniejszą rolę, czy królowi – i domagać się wzmocnienia jego pozycji, czy senatowi jako ostoi mądrości i cnoty, czy też uznać, że stan szlachecki, jako najbardziej zabiegający o wolność, najlepiej będzie się troszczył o utrzymanie mieszanego ładu i swoich praw, a tym samym o utrzymanie *civitas libera* (jak w odniesieniu do Florencji sugerował Rinucini). Była to kwestia pierwszorzędnej wagi w ówczesnej Rzeczypospolitej i od jej rozstrzygnięcia wiele miało w przyszłości zależeć. Zdawali sobie z tego sprawę ówcześni teoretycy, którzy szli za autorytetami klasycznymi, nie traktując o ustroju mieszanym jako tylko o mechanice instytucjonalnej, lecz dostrzegając szersze podłoże norm i zasad, dzięki którym owa mechanika instytucjonalna mogła funkcjonować. Szło za tym przekonanie o pierwszeństwie cnoty, obyczaju i prawa przed instytucjami – do tych pierwszych przywiązywano większą wagę i to w ich naprawie widziano konieczny warunek właściwego ładu instytucjonalnego. Ustrój mieszany miał być podwaliną wolnej i praworządnej rzeczypospolitej i jako taki zyskiwał w XVI wieku powszechne uznanie wśród teoretyków polityki, którzy chcieli kontynuować wzorce wyznaczone przez klasyczną tradycję republikańską.

[73] L. G. Goslicius, *De optimo senatore libri duo*, Basilea 1593, s. 28. *„In statu populari* (...) *Ius enim populare est, ut aequale quisque non dignitate, sed numero obtineat, non id iustum iudicans, quod iuste fieri debeat, sed qoud pluribus videatur"* („W demokracji (ustroju ludowym) prawo ludowe jest tak stanowione, by każdy otrzymał po równo w odniesieniu nie do godności, lecz liczby, nazywając nie to sprawiedliwym, co sprawiedliwie winno być ustanowione, lecz to, co za takie uważa większość", *tamże*).

Zastanawiając się, dlaczego do rządzenia Rzecząpospolitą potrzebny jest ustrój mieszany, tj. król, senat i posłowie ze stanu szlacheckiego, z władzą króla jako sternika traktowaną jako władza najwyższa, Frycz Modrzewski zauważał, że nie do zniesienia byłoby powierzenie władzy najwyższej w Rzeczypospolitej komuś jednemu, komu mogło nie dostawać wiedzy o sprawach ludzkich i kto ulegał ludzkim namiętnościom, ponieważ jednak „władza królewska ma się wspierać na szczególnej cnocie i rozumie wielu ludzi, [to] uznano za słuszne, by ją sprawował jeden człowiek i by on sam rządził wszystkimi; łatwiej jest bowiem dać posłuch jednemu niż wielu; łatwiej okiełzać zapędy jednego i powściągnąć je, gdy dąży tam, gdzie trzeba, niż wielu"[74]. Senat miał być tym czynnikiem w ustroju mieszanym, który zachęca króla do rzeczy pięknych i uczciwych, miarkuje jego namiętności, służy najwyższą radą rzeczpospolitej i stoi na straży dobra publicznego i godności[75]. Tylko w rzeczypospolitej opartej na ustroju mieszanym przy udziale głosów wszystkich obywateli wspólnie ustanawiane miały być dla wszystkich obowiązki; tam, gdzie o prawach, którym podlegają wszyscy, stanowiła jedna tylko część, wykluczywszy pozostałe, można było mówić tylko o tyranii[76]. Tak jak w człowieku, tak w państwie łączyć się miały cztery pierwiastki (cnoty kardynalne): mądrość, umiarkowanie, męstwo i sprawiedliwość, powinno więc państwo posiadać „mądrą radę", tj. mądrych władców, senatorów, wodzów i sędziów zajmujących się sprawami państwa. O jego męstwie decydować mieli wodzowie, dowódcy i żołnierze[77]. Sprawiedliwe i umiarkowane państwo miało być wtedy, gdy zarówno jego władcy, jak i obywatele żyją umiarkowanie i sprawiedliwie dzięki przestrzeganiu praw. Na doskonałość człowieka zaś składają się trzy rzeczy: natura, obyczaje i rozum[78].

Frycz Modrzewski był zdecydowanym arystotelikiem (w szesnastowiecznym rozumieniu arystotelizmu), nie wierząc w boskie pochodzenie władzy królewskiej ani w Platońską zasadę uzasadniającą, że monarcha ma tytuł do swojej władzy niejako w sobie samym, że przesądza o nim jego moralna wyższość nad poddanymi. Przekonany, że suwerenność spoczywa w *res publica*, nie przyjmował poglądu zwolenników absolutyzmu uznających boskie pochodzenie władzy monarszej oraz suwerenność panującego stawiającą go ponad prawem. Podobnie jak Cyceron uznawał za najlepszy ustrój monarchię, ale na poziomie czysto teoretycznym, jako ideę regulatywną, ustrój bowiem, na którego czele stałby monarcha wyposażony we wszystkie cnoty, dawał się pomyśleć, lecz nie dawał się osiągnąć. Za ustrój dający się urzeczywistnić w Rzeczypospolitej uznał nie ideał króla-filozofa, bliski wielu humanistom, lecz ustrój mieszany będący ostoją wolności i praworządności, taki zarazem, który dałby się najdłużej i najskuteczniej utrzymać. Głosząc, że trwałość ładu mieszanego zależy od harmonii i równowagi

[74] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, I.10, s. 140.

[75] *Tamże*, s. 142.

[76] Tenże, *O soborze*, [w:] tenże, *O kościele księga druga*, przeł. I. Lichońska, H. Krępska, oprac. K. Górski, Warszawa 1957, s. 356, *Dzieła wszystkie*, t. 3.

[77] Tenże, *O poprawie...*, I.10, s. 143.

[78] *Tamże*, I.11, s. 148-149.

stanów w Rzeczypospolitej, szedł Frycz za Arystotelesem, który w piątej księdze *Polityki* wyjaśnia, iż upadek ustroju państwa wynika z nieproporcjonalnego rozrostu danej warstwy[79]. Podkreślał, że „samą tylko szlachtą rzeczpospolita kwitnąć nie może", bo kto by jej dostarczał żywności i ubioru. O ile więc inni autorzy będą kłaść nacisk na równowagę stanów sejmujących w ustroju mieszanym, o tyle Frycz Modrzewski mówić będzie o równowadze całego ciała-organizmu rzeczypospolitej, wybiegając tu znacznie przed swoich współczesnych[80]. Przyrównując Rzeczpospolitą do okrętu, będzie wskazywać na równe obowiązki wszystkich żeglujących, czyli wszystkich obywateli biorących udział w rządzeniu wspólnotą polityczną: „Wszyscy się wieziemy niby w jednej łodzi Rzeczypospolitej. Gdy jeden członek ciała się trudzi, nie mogą inne mieć lekkiego żywota"[81].

Zginie takie państwo, jak uznawał za Platonem Goślicki, w którym będą rządzić ludzie urodzeni do słuchania, a nie kierowania[82]. W rzeczypospolitej, w której nie swoboda, lecz właściwie rozumiana wolność polegająca na tym, że słucha się prawa, a nie woli innego, miała być ostoją ładu opartego przede wszystkim na cnocie, w myśl przywoływanego już twierdzenia „takie bowiem są państwa, jakich mają ludzi"[83], ustrój mieszany mógł funkcjonować właściwie tylko dzięki drugiemu zmieszaniu odnoszącemu się do cnoty i charakteru. Mając na uwadze normatywne podstawy wspólnotowego ładu rzeczypospolitej, Goślicki przenosił na grunt szesnastowiecznej teorii politycznej Platońskie przekonanie, że dobre państwo staje się takie dzięki dobremu życiu obywateli. Szedł Goślicki za Platonem także w tym twierdzeniu, że skoro nie wszyscy w jednakowym stopniu potrafią doskonalić się w wiedzy i mądrości, państwo powierzyć trzeba tym, którzy na tej drodze zaszli najdalej, czyli oddawać władzę i urzędy mądrzejszym, bo oni jakby z natury są zdolni do rządzenia. Do tego właściwego sposobu życia i wymagań, jakie stawia człowiekowi natura i rozum, trzeba było dostosować odpowiedni ustrój, w którym ludzie połączeni we wspólnocie politycznej mogliby realizować swoje

---

[79] Arystoteles, *Polityka*, 1302a, s. 137, 138. („Bo ci, co pragną równości, burzą się, jeżeli dojdą do przeświadczenia, że są upośledzeni w stosunku do warstwy uprzywilejowanej, mimo że są jej równi, ci zaś, którzy się domagają nierówności i uprzywilejowania, burzą się, jeśli nabiorą przekonania, że mimo swej przewagi nie mają większych praw, lecz równe tylko albo i mniejsze", *tamże*, s. 138). Por.: S. Kot, *Wpływ starożytności klasycznej na teorie polityczne Andrzeja Frycza z Modrzewa*, Kraków 1911, s. 58, 89.

[80] Zob.: M. T. Cyceron, *O powinnościach*, I.25, s. 372. Przypomnijmy, że Cyceron przestrzegał, iż „zarówno piecza, jak i rządy w państwie winny mieć na celu dobro tych, którym je zlecono. Tymczasem ci, którzy troszczą się tylko o część obywateli, a inną ich część zaniedbują, wprowadzają do swej państwowości rzecz niezmiernie szkodliwą: rozterki i niezgodę; wskutek czego jedni uchodzą za zwolenników ludu, inni za sprzyjających możnym, a niewielu tylko za obrońców całego społeczeństwa", *tamże*. Frycz Modrzewski, bardziej niż ktokolwiek inny w XVI wieku, konsekwentnie wyrażał podobne stanowisko, poczynając od jego pierwszego publicznego wystąpienia w sprawie kary za mężobójstwo.

[81] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, III.9, s. 346.

[82] L. G. Goslicius, *De optimo senatore...*, s. 29-30.

[83] *Tamże*, s. 21.

cele. Właściwego ustroju należało szukać z perspektywy natury i celu człowieka. Dlatego też, by przekonać się o wyższości jakiejś wspólnoty politycznej, trzeba wziąć pod uwagę władzę w niej ustanowioną, prawa i wolność[84]. Szukając najwłaściwszego określenia państwa jako takiego, jego istoty i celu, Goślicki przyrównał dobrze urządzoną wspólnotę polityczną do człowieka cnotliwego, dowodząc, że szczęście ludzi i państw pochodzi z tego samego źródła, bowiem „i państwo, i ludzie stają się szczęśliwi dzięki tym samym cnotom"[85]. Władza (*imperium*), obok prawa i wolności, została tu uznana za jeden ze wskaźników dobrego ładu, a za wzór ustroju wyróżniającego się trwałością i stabilnością zostały uznane ustroje mieszane Sparty i Wenecji, ucieleśniające ten rodzaj państwa, który, jak dowodzili Cyceron i Polibiusz, jest najsprawiedliwszy[86]. Ostrożny w swych dociekaniach Goślicki, który świadomie podejmował się dzieła mającego się zaliczać do nauki o państwie, podkreślał, że sposób rządzenia jest zawsze dostosowany do państwa, do jego obyczajów i praw. Z różnorodności obyczajów, umysłów i wychowania miała się rodzić różnorodność ustrojów[87]. Bo przecież i ustrój mieszany przybiera różne formy, bądź to zbliżając się bardziej do arystokracji, jak w ustroju weneckim, bądź szukając ścisłej równowagi między stanami. Jednocześnie zauważał, że to złożenie z trzech części, którego powodzenie zależy od trwałej równowagi między nimi, współdziałania i zgody, narażone jest na wielkie niebezpieczeństwo, gdy tej zgody i współdziałania zabraknie, każda bowiem z części może się przekształcić w swoje przeciwieństwo, nie dopuszczając do harmonijnego funkcjonowania całości[88]. Za jedyną ostoję ustroju mieszanego Goślicki uznał prawo i jego ścisłe przestrzeganie: „Dlatego jeśli w tej Rzeczypospolitej prawa nie będą ściśle określały zakresu władzy, godności i powagi każdego stanu i każdy z obawy kary nie będzie musiał żyć godziwie i przestrzegać prawa, wówczas dobrzy ludzie na próżno szukać tu będą spokoju"[89]. Świadom tych zagrożeń idzie Goślicki za Arystotelesem i Cyceronem, uznając ten rodzaj państwa, który jest oparty na ustroju mieszanym, za najbardziej sprawiedliwy, ponieważ w nim z połączenia trzech części, jak z połączenia trzech różnych dźwięków, powstaje prawdziwa harmonia, „jak bowiem na strunach zgodny dźwięk powstaje przez zespolenie różnych tonów:

---

[84] *Tamże*, s. 13.

[85] *Tamże*, s. 68. Chodziło tu Goślickiemu o pewien paradygmat ładu instytucjonalnego wyrażonego w ustroju mieszanym, a nie o dosłowne stosowanie przywoływanych wzorców w odmiennym zupełnie kontekście historycznym i społecznym.

[86] *Tamże*, s. 68-69.

[87] *Tamże*, s. 18.

[88] *„Quemadmodum nostrae Reipublicae corpus, ex trium ordinum coniunctione, est constitutum, quorum omnium concetus et temperamentum, Rempublicam optimam efficit et falicissimam: ita si corpus hoc dissociatum et distractum extiterit, Rempublicam omnium aliarum teterrimam et infelicissimam reddit"* („Skoro nasza Rzeczpospolita utworzona jest z połączenia trzech stanów, a ich zgodne współdziałanie czyni ją dobrą i szczęśliwą, to jeśli ciało jej zostanie rozerwane i skłócone, wówczas stanie się najgorszym i najbardziej nieszczęśliwym ze wszystkich państw"), *tamże*, s. 137-138.

[89] *Tamże*, s. 138.

najwyższych, najniższych i średnich stanów, jak mówi Cycero, jakby z dźwięków, jest wywołana harmonia, która w państwie stanowi najmocniejszy i najściślejszy węzeł bezpieczeństwa dla wszystkich. Ja również uważam za najlepszy ustrój składający się najpierw z dobrych i znamienitych cnotą obywateli, a następnie z tych trzech stanów ludzi, z króla, senatorów i ludu"[90]. Uznając ustrój mieszany za najlepszy, Goślicki miał na myśli nie tylko mechanikę ustrojową, lecz nade wszystko zmieszanie odnoszące się do charakteru obywateli, ład mieszany bowiem tworzyć mieli dobrzy, wyróżniający się doskonałością cnót obywatele oraz trzy stany: król, senatorowie i lud[91]. Senat w rzeczypospolitej miał nawet być pożyteczniejszy od króla, ponieważ miał udzielać rady zarówno jemu, jak i państwu. Pojawiało się tu zarazem przekonanie o trojakiej funkcji władzy, omawianej w związku z zadaniami senatora, do których należało zarządzanie miastami, utwierdzanie ich ustawami oraz naprawianie sądami (*regere Consilii urbes, fundare legibus, emandare iudiciis*)[92]. Nie była to jeszcze nowożytna koncepcja trójpodziału władzy w sensie separacji władz, ale jasne rozgraniczenie trzech funkcji władzy, czyli ustawodawstwa, wykonywania ustaw przez władzę wykonawczą oraz władzy sądowniczej[93].

Ograniczenie władzy w ustroju mieszanym zaczęto więc przyjmować w ówczesnej polskiej teorii politycznej jako jeden z istotniejszych argumentów za takim ustrojem. Wyjaśniający genezę polskiego ustroju Marcin Kromer wskazywał, że o ile dawniej rządził król lub książę, a władza monarsza była rozległa i nieograniczona żadnymi prawami, o tyle z czasem bądź to dla zasług stanu rycerskiego, bądź to z obawy przed nim królowie i książęta większość praw, jakie do tej pory sami dzierżyli, przelali na szlachtę, tak iż „władza panującego jest dziś ściśle zakreślona"[94]. Przyczyniło się to do przekształcenia ustroju państwa na wzór Sparty lub Wenecji. Król, który dawniej, czyli jeszcze w monarchii piastowskiej, był żywym prawem, dla zabezpieczenia przed absolutyzmem został ograniczony przez radę i przedstawicielstwo szlacheckich posłów[95], a obowiązkiem senatorów stało się, by „zamysły i czyny panującego obracać na pożytek Rzeczypospolitej, kie-

[90] *Tamże*, s. 32-33.

[91] *Tamże*. Również stan ludowy składać się miał ze znamienitych obywateli, gdy idzie o ich pochodzenie, szlachectwo i cnotę, bo z niego mieli się wywodzić przyszli senatorowie. Skoro to ten stan miał prowadzić życie obywatelskie, czyli uczestniczyć w rządzeniu państwem, jego członkowie musieli więc mieć odpowiednie ku temu kwalifikacje, musieli być ludźmi zdolnymi do cnoty, szczęścia i uczciwości. Goślicki wykluczał z rządzenia państwem rzemieślników, kupców, rolników (służących), ponieważ ich życie „jest liche i przeciwne cnocie", co więcej, trudnią się oni zajęciami niegodnymi ludzi wolnych, *tamże*, s. 35. Wskazywał zarazem, że nie należy ich jednak całkowicie pozbawiać zaszczytów i nagród, ale udzielać im odpowiednich zaszczytów i nagród za cnotę, *tamże*, s. 37.

[92] *Tamże*, s. 54.

[93] Por.: E. Jarra, *Wawrzyniec Goślicki jako filozof prawa*, „Themis Polska" 1931, t. 6, seria 3, s. 51-52.

[94] M. Cromero, *Polonia, sive de situ, populis, moribus, magistratibus et Republica regni Polonici libri duo*, (Coloniae 1578), wyd. W. Czermak, Kraków 1901, s. 72.

[95] *Tamże*, s. 78-79.

rować sądy ku słuszności, a miarkując jego potęgę zbawiennymi upomnieniami i rady, czuwać nad nim jakoby żyjące prawo"[96]. W XVI wieku zaczęto się jednak obawiać, czy w tym ustroju mieszanym udało się osiągnąć harmonię trzech stanów, która decydowała o jego trwałości i skuteczności. Kromer wyraził tę obawę następująco, rozpoczynając cały szereg podobnych wypowiedzi formułowanych w drugiej połowie tego stulecia: „Lękać się należy, aby władza nieograniczona posłów naszych nie zamieniła się w swawolę, nie stała się przyczyną zupełnego zniesienia wolności i obalając majestat królewski i powagę senatu, nie stała się sama najsmutniejszą i najsroższą tyranią"[97].

Rzeczpospolita, jak głosił Orzechowski, nie jest ani monarchią, bo monarchia to państwo jednego, ani demokracją, bo nie rządzi w niej samo pospólstwo, poza tym demokracja to „człowieka pospolitego władza"[98]. Nie jest też oligarchią, nie władają w niej sami wybrani spośród możniejszych, a oligarchia to przecież „władza niektórych możniejszych". Rzeczpospolita to „osobliwe zmieszanie z panowania jednego, z niektórych i z pospolitego, pod jednem a spólnem prawem wszystko zamknione"[99]. Uzasadnianie ustroju mieszanego odnosiło się u niego ściśle do kontekstu polskiego. Głosząc pochwałę takiego ustroju, chciał go Orzechowski pojmować nade wszystko jako zabezpieczenie przed utratą wolności i prawa przekazanego przez przodków. Prawo uchwalane przez posłów i zatwierdzane przez senat miało obowiązywać i krępować króla, sprawiając, że nie mógł on stać ponad prawem i zagrażać wolności obywateli. W tym duchu utrzymana była wolnościowa ideologia szlachecka. Orzechowski kładł szczególny nacisk na trwałość zasad rzeczypospolitej, posuwając się nawet do stwierdzenia: „*Nam*

---

[96] Cytat według wydania: M. Kromer, *Polska czyli o położeniu, obyczajach, urzędach i Rzeczypospolitej Królestwa Polskiego ksiąg dwoje*, przeł. W. Syrokomla, Wilno 1853, s. 81. Dostrzegający tę ewolucję ustrojową anonim Senator głosił w tym samym czasie: „Wiemy to, że nie na jakim innym rada pospolita należy, jeno na królu, na Radach koronnych a na ziemskich poślech", [anonim Senator], *Deliberacje o królu, panach, radzie i urzędnikach, sejmie i bezkrólewiu*, [w:] *Sześć broszur politycznych*, s. 143. Bez przyzwolenie posłów nie można było postanawiać niczego, co by dotyczyło wszystkich. Winni oni jednak wszystkie swoje sprawy i potrzeby przedkładać królowi i radzie koronnej. Cały ogół szlachty, a szczególnie najaktywniejsi jej przedstawiciele (Estreicher wymienia następujących: Hieronim Ossoliński, Mikołaj Sienicki, Rafał Leszczyński, Zborowscy, Jan Taszycki, Waldemar Dembiński, Lupa Podlodowski, Jakób Niemojewski, Marcin Leśnowolski i wreszcie Jan Zamoyski) dążą do stworzenia republiki szlacheckiej; przyczyniła się do tego także bogata literatura polityczna tego wieku. Co ciekawe, autorzy podejmujący namysł nad mieszaną formą rządu najwięcej uwagi poświęcali czynnikowi monarchicznemu, czyli władzy króla, oraz czynnikowi arystokratycznemu, czyli senatowi i senatorom, pozostawiając jakby z boku rozważania dotyczące czynnika demokratycznego, czyli pochodzących z wyboru przedstawicieli narodu (w kontekście polskim w wieku XVI był to już wyłącznie naród szlachecki), a tym samym faktycznej zasadzie reprezentacji. Uznaje się ją za fakt i za ostoję wolności od dominacji, którą miała się cieszyć warstwa szlachecka.

[97] M. Kromer, *Polska czyli o położeniu...*, ks. XXVII.

[98] S. Orzechowski, *Policya Królestwa Polskiego na kształt Aristotelesowych Polityk wypisana i na świat dla dobra pospolitego trzema księgami wydana*, Poznań 1859, s. 19.

[99] *Tamże.*

haec sunt principia regni Poloniae, de quibus nullo modo neque dubitandum, neque disputandum est" („zasady Królestwa Polskiego są takie, że w żaden sposób nie można o nich wątpić ani się z nimi spierać")[100]. Chodziło więc o pewien optymalny stan zasad ustrojowych i społecznych, które zapewniałyby trwały, dobrze urządzony ład, a w związku z tym każde odstępstwo od nich stanowiłoby zagrożenie dla tego ładu wypracowanego wysiłkiem i mądrością przodków. To stwierdzenie Orzechowski wzmacniał jeszcze parafrazą z Wergiliusza, głosząc, że dopóki trwają zasady królestwa, trwa i Polska, jednak wraz z ich upadkiem również Polska upaść może z wysokiego szczytu, na jaki owe zasady ją wniosły[101]. Czy jednak, skoro – jak głosi Orzechowski – „Królestwo dobrze sprawione jest wizerunek Królestwa Bożego"[102], ten trwały zbiór zasad, któryby wymaganiu takiego podobieństwa podołał, da się raz a trwale wypracować? Republikańskie w duchu przekonanie o trwałych zasadach ładu tutaj znajduje teologiczne uzasadnienie i wzmocnienie, wymaga uwzględnienia „przełożonego"-kapłana, za którego pośrednictwem Bóg przekazuje swojemu ludowi różne dary, o które król ma staranie. Przez kapłana miała się w rzeczypospolitej dokonywać naprawa jej ładu, kapłan miał namaszczać króla i służyć mu radą, jego też dziełem i własnością miał być pokój w królestwie[103]. Orzechowski dowodził, że jeżeli król odwróciłby się od rzymskiego kapłana, odwróciłby się tym samym od pokoju, i dodawał: „a jeśli chemy się w Polszcze osiedzieć i polską koronę postanowić, słuchajmy kapłana; bo jeśli tego słuchać nie będziemy, tak nas, Polaki, roztyrk domowy rozproszy, jako wiatr proch rozprasza"[104]. W osobie kapłana, czyli urzędu zwierzchnika reli-

[100] Tenże, *Quincunx*, [w:] tenże, *Wybór pism*, s. 476.

[101] *Tamże*, s. 477. Intuicje Orzechowskiego dotyczyły także tej istotnej i od początku kojarzonej z ustrojem mieszanym cechy, jaką jest równowaga tworzących go części. Zachwianie tej równowagi, wykroczenie poza to, co do powinności i zadań danej części – pospólstwa, rady i króla – należy, miało być przyczyną niezgody, stwarzającej zagrożenie dla trwania takiego ustroju: „Ale skoro albo król radą swą wzgardzi, abo rada od króla się swego oddzieli, abo pospólstwo radzie radzi: wnet tam w królestwie bywa niezgoda, która urodzić musi albo jednego tyrana, albo możniejszych gwałt, albo swąwolę wszytkich", tenże, *Policya Królestwa Polskiego...*, s. 52. Orzechowski zdawał się nie dostrzegać możliwości wprowadzenia rozwiązań prawnych, instytucjonalnych, które mogłyby zapobiec takiej sytuacji, a które stały się powszechne w republikach nowożytnych.

[102] Tenże, *Quincunx*, s. 488-489.

[103] *Tamże*, s. 497. Orzechowski, który miał wielki wpływ na ówczesne społeczeństwo, sprzeciwiał się myśli egzekucyjnej, występując szczególnie gwałtownie przeciw egzekucji dóbr, kierowany, jak dowodzi np. Stanisław Krzyżanowski, bardzo egoistycznymi pobudkami, zob.: *Dyalog albo rozmowa...*, s. 18, 73, 74, *Quincunx*, s. 465. Z programu szlacheckiego przyjął tylko myśl unii z Litwą i reformy sądownictwa, choć nie wskazywał bliżej, jak jej pragnął dokonać. Por.: S. Krzyżanowski, *Andrzej Ciesielski. Studium z literatury politycznej XVI wieku*, Kraków 1886, s. 46-47.

[104] S. Orzechowski, *Quincunx*, s. 497. Zob. też: S. Orzechowski, *Chimera, czyli o zgubie, jaką Królestwu Polskiemu niesie sekta Stankara*, przeł. K. Nowak, [w:] *Stanisława Orzechowskiego i Franciszka Stankara pisma o państwie i religii – „Chimera" i „Reguły reformacji"*, red. K. Koehler, Kraków 2012, s. 279, 347, 352-355, 361.

gijnego, szukał więc Orzechowski źródła jedności w państwie, budując osobliwą figurę retoryczną odbiegającą od ówczesnych polskich uwarunkowań.

Ustrój mieszany miał zapewniać dobre prawa, zabezpieczać przed naruszaniem wymogów sprawiedliwości. W *Mowie do szlachty polskiej* Orzechowski charakteryzował go jako najcenniejsze dziedzictwo przodków, którzy wiedzieli, że „w życiu ludzkim trzy są rodzaje prowadzenia spraw publicznych, że każde zgromadzenie ludzi rządzone jest albo przez panowanie jednego, albo przez rządy garstki, albo przez władzę ogółu. Żadnego z tych rodzajów nie uznali za dobry sam przez się. Uważali bowiem, że władza jednego człowieka łatwo może stać się drogą do ucisku, a rządy mniejszości snadnie mogą doprowadzić do zguby pozostałych; rządy zaś ogółu jako burzliwe są niebezpieczne dla dobra pospolitego. Dlatego mieli w swojej Rzeczypospolitej taki sposób rządzenia, aby zawierał w sobie to, co u innych narodów jest rozdzielone na te trzy rodzaje rządów. W was, w jakiś dziwny i niezwykły sposób powstała pewna mieszanina tych trzech sposobów rządzenia, tak że wasza Rzeczpospolita nie jest ani królestwem, ani panowaniem mniejszości, ani państwem, którym rządzi lud"[105]. W tak zmieszanym ustroju król związany dobrowolnym wyborem obywateli miał być tylko „ustami Królestwa"[106], zaś senator miał powściągać króla swoją radą, by nie dążył do nadmiernej potęgi. Na straży wolności w Rzeczypospolitej stać miała zasada rządów prawa, gdyż prawo stanowione przez szlachtę wraz z senatem i królem w takim samym stopniu obowiązywało te trzy stany. Jeśli to prawa są gwarantem wolności, nie można być w pełni wolnym, nie znając ich, dlatego też Orzechowski chwali dzieło Przyłuskiego polegające na zebraniu i uporządkowaniu praw Rzeczypospolitej. W tym zmieszaniu i związaniu wszystkich prawem odziedziczonym przez przodków (wolności i przywileje szlacheckie) oraz tym wspólnie przez trzy stany uchwalanym widział Orzechowski wyjątkowość ustroju polskiego. Rzeczpospolita żyjąca w zgodzie z tego rodzaju prawami, w których „poznać się daje istota, duch, rada i myśl waszej [tj. szlachty – przyp. D.P.-R.] wolności", ustanawiająca króla jako praw wykonawcę, senat jako ich wyraziciela oraz mająca posłów i obywateli prawa te znających i im służących, miała być oparta na trwałym ustroju zapewniającym wolność obywateli; brak podobnego ustroju u innych narodów miał być przyczyną ucisku wynikającego bądź to z rządów jednego, bądź to garstki możnych, a często i upadku[107]. Zmieszanie łączące trzy czynniki miało zapewniać stałość rzeczypospolitej: „Jeżeli bowiem są jakiekolwiek przyczyny rozkładu królestwa, muszą powstawać albo z władzy króla, albo z winy senatu, albo z waszej samowoli. Skoro zaś wasza wolność powściąga władzę króla, a władza królewska ogranicza waszą wolność, senat zaś jest strażnikiem i obrońcą zarówno władzy królewskiej, jak i waszej wolności, któż będzie się wahał przyznać, że w waszym królestwie nie kryje się żadne niebezpieczeństwo wewnętrzne?"[108].

[105] Tenże, *Mowa do szlachty polskiej...*, s. 103-104.

[106] Por.: tenże, *Policya Królestwa Polskiego...*, s. 16.

[107] Tenże, *Mowa do szlachty polskiej...*, s. 106.

[108] *Tamże*, s. 105.

Zawierało się w tym myśleniu spore zaufanie do praw i urządzeń Rzeczypospolitej. Orzechowski nie nawoływał, tak inni autorzy republikańscy, do jej naprawy, lecz w zmieszaniu formalnym, w mechanice ustrojowej widział zabezpieczenie trwałości ładu instytucjonalnego gwarantującego wolność obywatelom, a wraz z nimi wspólnocie politycznej jako takiej.

Na trwałości i niezmienności praw dających podstawy ustroju mieszanego w Rzeczypospolitej miała się więc zasadzać wyjątkowość i wyższość ustanowionego w niej ładu. W *Policyi Królestwa Polskiego* Orzechowski nie tylko rozpatrywał zasady ustroju mieszanego, lecz także, idąc ściśle za Arystotelesem, proponował, by na opisanie takiego ładu używać terminu „policya", odnosił je bowiem do takiej rzeczypospolitej, w której nie jednego lub wszystkich wola, lecz „prawo wszystkim rozkazuje"[109]. Najznamienitszą policyą mogła być tylko rzeczpospolita chrześcijańska, czyli taka, która obok dobra wspólnego, celu wyznaczonego przez Arystotelesa, miała zabiegać również o cel pozadoczesny. Dodajmy na marginesie, że dowiódłszy, iż zwierzchność kapłańska jest na świecie najwyższa, bo pochodzi od samego Boga, w związku z tym jest początkiem wszystkich w Polsce urzędów, w tym urzędu królewskiego, Orzechowski przypisywał wprawdzie monarsze najwyższe miejsce w hierarchii urzędów, ale nie czynił go, tak jak Bodin, najwyższym zwierzchnikiem, czyli suwerenem. W pojmowanym jako teleologiczny porządku rzeczywistości politycznej ustalić należało nie tylko gdzie spoczywa zwierzchność, lecz także jaki jest koniec, czyli najwyższy cel, do którego winna zmierzać rzeczpospolita. Tu Orzechowski szedł za Arystotelesem, ale tylko do pewnego stopnia, zgadzał się bowiem, że cel najwyższy człowieka i doczesny cel państwa są tym samym – w obu przypadkach jest to życie doskonałe i dostateczne, dobre i szczęśliwe. Eudajmonia ta nie jest jednak, jak u Arystotelesa, wiązana z życiem tylko doczesnym, lecz także z widokiem na szczęście pozadoczesne: „Ku temu końcowi jednemu w Królestwie Polskiem wszytek stan kapłański i królewski i rycerski się ściąga, aby Królestwo Polskie tak na ziemi jako i na niebie królestwem bożem było. (...) Aby Królestwo Polskie jednej woli będąc z Bogiem, prawdziwie Boga chwaliło, a w sobie samo pod ręką bożą zjednoczone będąc, w mierze a w pokoju żyło"[110]. Widzimy tu przejście z poziomu teoretycznego, na którym prowadzone były rozważania na temat istoty prawej rzeczypospolitej, na poziom konkretnych polskich uwarunkowań, na poziom refleksji o Rzeczypospolitej Polskiej. Ten poziom teoretyczny jest tu ogromnie ważny, ujawnia się w nim z całą wyrazistością ów moment normatywny, czyli uznanie wyższości porządku ustanowionego przez Boga i rozpoznawanego przez Kościół nad porządkiem politycznym i związek tego, co doczesne, z tym, co pozadoczesne. Orzechowski był przekonany, że tak długo, jak długo kapłan i król wspólnie prowadzą Rzeczpospolitą do jej celu, nic złego jej na tej drodze nie grozi, o policyi polskiej można śmiało powiedzieć, że „zewsząd doskonała jest" i bardziej na to miano policyi zasługuje

[109] Tenże, *Policya Królestwa Polskiego...*, s. 19.
[110] Tenże, *Mowa do szlachty polskiej...*, s. 112.

niż Księstwo Moskiewskie albo Litewskie[111]. Czy stanowisko to, przyjmujące nadrzędną pozycję papieża, pozwala jeszcze na uzasadnienie ustroju mieszanego? Czy da się je jeszcze zaliczyć do teorii republikańskiej, polemicznej wprawdzie wobec innych stanowisk formułowanych na temat ustroju mieszanego, źródeł i podmiotów władzy, ale odnoszącej się do pewnych trwałych i bliskich klasycznej tradycji republikańskiej rozstrzygnięć normatywnych?

Odwołujący się do osiągnięć przodków opis ustroju mieszanego przedstawił także anonimowy autor *Naprawy Rzeczypospolitej*, głosząc: „Przodkowie naszy moderując z tych trzech porządków, odciąwszy co wadziło, dobre wziąwszy, taką rzeczpospolitą postanowili, w której się wszystkie trzy ordunki najdują. Jest *optimatum status*, jest jedne rozkazowanie, jest *multitudinis*. *Optimatum statum* trzymają rady, *popularem*, stan poselski od rycerstwa; jednego też jest rozkazowanie, to jest królewskie. Wszakże nie puścili pana samopas: obyczaj rozkazowania, co zowiemy prawa, jemu spisali, do tego stróże przydali rady. Ażeby pewniejszy byli wolności swoich, urzędniki koronne do boku przysadzili obecne, a tych wszystkich przysięgą nie tylko królowi, ale i Koronie obowiązali"[112]. Osobliwość tego zmieszania w odniesieniu do takiego ustroju, jak polski, będącego rzecząpospolitą i monarchią zarazem (do czego można odnieść określenie „monarchia mixta"[113]), wyjaśnia Sebastian Petrycy z Pilzna, wskazując, iż jest to rzeczpospolita mieszana łącząca trzy dobre formy ustrojowe, w której prawo jest wspólnie stanowione przez króla, senat i pospólstwo (posłów będących przedstawicielami ziem), jednak egzekucja prawa, czyli samo rządzenie, „na królewskiej poważności zależy"[114]. Taką rzeczpospolitą nazywa się monarchią ze względu na podmiot władzy wykonawczej, ze względu zaś na podmiot władzy ustawodawczej jest to ustrój mieszany. Określenie „rzeczpospolita" nie odnosi się więc u Petrycego do formy ustroju, lecz do celu, dla którego wspólnota polityczna określana tym mianem istnieje, a którym jest dobro publiczne i szczęście jej członków. Petrycy przyznawał także, że mieszana rzeczpospolita występuje u „przednich narodów", wymieniając obok Polski Francję

[111] W tych poglądach ujawniła się z całą siłą polemika Orzechowskiego z Fryczem Modrzewskim, który w dziełku pt. *O prymacie papieskim* nakazywał na wzór Wenecji odsunąć biskupów od spraw politycznych i poddać urzędom państwowym, tak by nad wszystkimi był jeden król i jedno prawo. Odmawiał też papieżowi mieszania się w sprawy polityczne i świeckie oraz narzucania swojej woli biskupom, choć nie odmawiał mu pozycji pierwszego biskupa w Kościele. Argumenty przeciwko prymatowi papieża zawarł Frycz Modrzewski w traktacie *O stanach w kościele* przesłanym Pawłowi VI.

[112] *Naprawa Rzeczypospolitej...*, s. 191.

[113] Zob.: J. Dzięgielewski, *Stan szlachecki w życiu publicznym Rzeczpospolitej w pierwszym stuleciu po Unii Lubelskiej*, [w:] *Tradycje polityczne dawnej Polski*, red. A. Sucheni-Grabowska, A. Dybkowska, Warszawa 1993, s. 79-82; S. Ochmann, *Rzeczpospolita jako monarchia mixta – dylematy władzy i wolności*, [w:] *Kultura, polityka, dyplomacja. Studia ofiarowane profesorowi Jaremie Maciszewskiemu w sześćdziesiątą rocznicę jego urodzin*, red. A. Bartnicki i in., Warszawa 1990.

[114] S. Petrycy, *Przydatki do „Polityki" Arystotelesowej*, [w:] tenże, *Przydatki do „Ekonomiki" i „Polityki" Arystotelesowej*, oprac. W. Wąsik, Warszawa 1956, s. 226, *Pisma wybrane*, t. 2.

i Anglię[115]. Rzeczpospolita we właściwym znaczeniu miała się skłaniać bądź to do pospólstwa, czyli uznania wolności, bądź do rządów przednich ludzi, czyli uznania cnoty i szlachectwa za wartości naczelne w ustroju[116]. Co ciekawe, to rozumienie rzeczypospolitej, które, jak sądzę, dominuje w Polsce w XVI wieku wśród pisarzy politycznych, odnosi się do właściwego połączenia zarówno wolności, jak i cnoty i szlachectwa; mamy więc do czynienia z paradoksalnym być może oczekiwaniem, że nie sposób oprzeć ustroju na wolności bez oparcia go na cnocie. Świadom tego Petrycy podkreślał, że istnieje wiele kształtów rzeczypospolitej mieszanej, dzięki rozumowi odkrywamy pewne wzorce doskonałej rzeczypospolitej, pamiętając jednak, że „szczerze znamienita" (czyli oparta wyłącznie na cnocie) „dla doskonałości swojej wielkiej nie najduje się między ludźmi, ale tylko w rozumie, iż ludzie wiedzą, żeby taka miała być"[117]. Wśród ludzi możliwa jest rzeczpospolita drugiego rodzaju, jak można by powiedzieć za Platonem, „pospolicie znamienita", tj. taka, „w której przy cnocie bogactwo, szlachectwo, wolność płuży"[118]. Chodziło więc, przypomnijmy, przede wszystkim o takie zmieszanie, w którym, jak zakładał Arystoteles, cnota hamuje bogactwo i wolność, dając w rezultacie średnią miarę i klasę średnią mającą być podporą takiego ustroju. Idąc za wzorcem znamienitej rzeczypospolitej, trzeba by przyznać, że wolność jest największa – znów paradoksalnie z punktu widzenia dominującego wyobrażenia – w monarchii i arystokracji, w nich bowiem „rząd postępuje wedle cnoty", rządzą ci, którzy się wyróżniają cnotą, a wolność to żyć pod dobrym rządem[119]. Widać tu raz jeszcze, jak mocny oddźwięk znajdowała teoria Stagiryty u autorów polskich, którzy nauki o ustroju mieszanym szukali nie u autorów rzymskich, nie u Polibiusza piszącego o Rzymie, ale właśnie u Arystotelesa oraz idącego za nim Cycerona.

O ile w ujęciu Polibiusza, tym, w którym, przypomnijmy, ważna była mechanika instytucjonalna, ustrój mieszany zapewniać miał równowagę, dzięki której dawało się godzić sprzeczności interesów i dążeń różnych części społeczeństwa, o tyle w pojmowaniu istoty takiego ustroju w Polsce w XVI wieku dominowało przekonanie, że jest weń wpisane dążenie do zgody i jedności, nie chodziło więc jedynie o rzeczywisty podział władzy między stany sejmujące, lecz o ich współudział w rządzeniu, o wspólne decydowanie. Przykładem takiego myślenia są nie tylko traktaty polityczne, lecz także pisma publicystyczne, okolicznościowe, np. te, które powstawały w okresie pierwszego bezkrólewia, przygotowujące do mającej nastąpić elekcji i podejmujące fundamentalne często zagadnienia

[115] *Tamże*, s. 258.

[116] *Tamże*, s. 271.

[117] *Tamże*, s. 285.

[118] *Tamże*. O takiej rzeczypospolitej traktować miały I i X księga Arystotelesowskiej *Etyki nikomachejskiej*, w której filozof przedstawiał swoją naukę cnoty. Petrycy wielokrotnie powtarza, że najlepszymi rzeczamipospolitymi są monarchia i arystokracja, zakładając, że rzeczywiście oparte są na cnocie, czyli najbardziej zbliżają się do wzorca najdoskonalszej rzeczypospolitej. Zob. np.: *tamże*, s. 412.

[119] *Tamże*, s. 374.

ustrojowe. Autor jednego z nich głosił: „Wszak dobrze wiemy prawa i przywileje swe, iż stan wyższy przez niższego nic czynić i stanowić nie może, aż na co się wszyscy spólnie zezwolą" i dodawał: „aby każde przedsięwzięcie nasze ku zgodzie a ku miłości spólnej się ściągało"[120]. W tym samym duchu były utrzymane słowa autora uznającego, że „to jest R.P. własna, zupełna, gdzie *multorum concordantia vota ad unam pacem et unam salutem, ut bene beatque vivatur, universos iugo quasi aheneo nectunct*"[121]. Na miłości i zgodzie obywateli zasadzać się miało zdrowie Rzeczypospolitej. Nie wyobrażano sobie wyboru króla inaczej niż za zgodą wszystkich (*de consensu omnium*)[122].

U autorów piszących po pierwszym bezkrólewiu i pod koniec XVI wieku, dostrzegających słabości ustrojowe Rzeczypospolitej, widać już nie tyle nieufność do zasady ustroju mieszanego, co niewiarę, że da się w Polsce osiągnąć pełną równowagę trzech stanów sejmujących. Jeśli któryś z nich miałby odgrywać większą rolę niż pozostałe, niech będzie to senat, jak pisał Goślicki, bądź król, jak twierdzili zgodnie Warszewicki i Górnicki. Interpretacja stanowiska Warszewickiego nastręcza pewnego kłopotu, bo czyż można do autorów republikańskich zaliczyć zwolenników monarchii, nawet jeśli miarkowanej prawem, obyczajem i cnotą? (Stanowiska niektórych autorów angielskich przekonywałyby, że jednak tak). Trudno jednak nie uznać Warszewickiego za zwolennika ładu rzeczypospolitej przedstawionego w rozdziale czwartym, szedł on przecież za Fryczem Modrzewskim, znał autorów klasycznych i do nich się odnosił oraz współkształtował republikański dyskurs teoretyczny w Polsce. Wydaje się, że jego sceptyczne nastawienie do ustroju mieszanego wynikało z obawy, że ów ustrój w Polsce zaczyna się psuć, bo brakuje w nim wewnętrznych mechanizmów naprawy, bo równowaga instytucjonalna i troska o pożytek całości przegrywa z ideałem szlacheckiej wolności, bo nie ma w tym ustroju tego, co stałoby się rzeczywistą podstawą jedności, czyli dążenia do realizacji dobra wspólnoty politycznej z pominięciem dóbr partykularnych, takich jak interes jednego stanu. O niebezpieczeństwach wypływających z wolności, która przekształca się w samowolę, pisał w *Paradoksach*, zauważając, że tyrania wielu jest bardziej uciążliwa niż tyrania jednego. Właściwie pojęta wolność miała polegać nie na swobodzie robienia tego, co się komu podoba, lecz na „pewnym umiarkowaniu i powściągliwości ducha, na poskramianiu jego afektów, na utrzymywaniu ludzi w posłuszeństwie wobec praw i bezstronnej sprawiedliwości"[123]. Warszewicki, podobnie jak Skarga, opowiedział się w tym dziele za ustrojem monarchicznym, nie widząc w ustroju mieszanym dostatecznej zapory przed wspomnianymi niebezpieczeństwami. Monarchia jako forma rządów nie tylko wydała mu się bardziej zgodna z naturą,

[120] *Napominanie braciej stanu rycerskiego*, [w:] *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, s. 211, 212.

[121] *Kto zna, co jest R.P. zupełna i cała...*, [w:] *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, s. 215.

[122] *Tamże*, s. 218, 217.

[123] K. Warszewicki, *Paradoxa*, s. 75.

„jak bowiem rodzina odczuwa potrzebę jednego ojca – głowy domu, okręt – jednego sternika, wojsko – jednego wodza, tak państwo potrzebuje jednego władcy, by w najtrudniejszych sytuacjach i okolicznościach, gdy ważą się losy wszystkich, jeden miał w ręku władzę ustanawiania tego, co by uznał za właściwe"[124]. Celem państwa miało być stworzenie „dobrych warunków egzystencji", a nie zapewnienie wolności politycznej. Bo wszak dzięki wspólnocie politycznej, jak można by interpretować, można było być („istnieć"), rozumiejąc, „jak" należy być, w czym ujawniała się zależność wolności od istnienia wspólnoty politycznej, warunkującej z kolei wolność jednostek. Co więcej, władzy jednego łatwiej się podporządkowujemy niż takiej, którą dzierży wielu.

Inaczej jednak, polemicznie do autorów republikańskich, podszedł do kwestii ustroju i godności władzy Skarga, głoszący, że w państwie, podobnie jak w ciele ludzkim głowa i dusza, rządzić winien jeden – monarcha, który może państwu zapewnić jedność i zgodę wszystkich jego części: „Tak i w Rzeczypospolitej, gdy jeden nie rządzi, a różności ludzkich nie miarkuje, wszystko się królestwo niezgodą obala"[125]. Podobnie jak św. Tomasz z Akwinu, autor *Kazań sejmowych* we władzy królewskiej widział wzór ustanowiony przez Boga, a w rządach monarchicznych naśladowanie rządów niebieskich, najbardziej dla wspólnot ludzkich odpowiednie. Skarga nawiązywał tu, choć nie wprost, do teorii Platońskiej, podkreślając, że w rzeczypospolitej każdy powinien trwać na swoim miejscu i jak najlepiej sprawować właściwą sobie funkcję. Jedność rzeczypospolitej gwarantować miała nie tylko osoba monarchy, będącego w państwie odpowiednikiem głowy w ciele ludzkim, lecz również stałość i jedność w wierze, którą to jedność wiara katolicka najlepiej mogła zapewnić. W rozszerzeniu się znaczenia i władzy urzędu poselskiego Skarga dostrzegał dalsze osłabienie władzy królewskiej, a tym samym osłabienie owej jedności i zwornika, jaki zapewnia królestwu osoba monarchy, gdy jego władza jest wystarczająco silna, by mógł taką rolę odgrywać. W rządzie „wielogłowym" nie sposób było utrzymać zgody i jedności rzeczypospolitej, niezbędnych do realizacji dobra ogólnego, czyli nie sposób zrealizować celu, do którego wspólnota polityczna jest powołana. Tak więc w rozważaniach na temat wspólnoty politycznej i jej celu, prawa i sprawiedliwości, wolności i powinności obywatelskich stanowisko i Warszewickiego, i Skargi bliskie jest tym

[124] *Tamże*, s. 79.

[125] P. Skarga, *Kazanie trzecie*, [w:] tenże, *Kazania sejmowe*, oprac. J. Tazbir, Wrocław–Kraków 1995, s. 69-70. „Przyrodzony sposób jest w ciele, aby jedna głowa rządziła. Tak też w Rzeczypospolitej przyrodzona i najlepsza i nawłasniejsza rozumowi ludzkiemu jest monarchija abo jednowładztwo i rząd jednego. Który gdy się mieni, a na wiele się głów dzieli, ciężka jest i śmiertelna Rzeczypospolitej choroba", tenże, *Kazanie szóste*, s. 114. Również Górnicki uznaje, że „władza jednego nie jest zła, gdy ten jeden cnotliwy jest i podług prawa poddane rządzi", przypominając, że przecież najwięksi filozofowie przedkładają władzę jednego nad inne sposoby urządzenia rzeczypospolitej, Ł. Górnicki, *Rozmowa Polaka z Włochem...*, s. 467. O problematyczności stanowiska Skargi w kwestii właściwej formy ustroju dowodzi interpretacja Opalińskiego, uznającego (a za nim idzie Janusz Ekes), że Skarga był zwolennikiem ustroju mieszanego. Zob.: E. Opaliński, *Kultura polityczna szlachty...*, s. 39; J. Ekes, *Trójpodział władzy...*, s. 18.

ustaleniom, które przedstawiałam w poprzednim rozdziale jako dziedzictwo republikańskie, ale różni się od niego nie tyle odrzuceniem ustroju mieszanego jako takiego, w którym ideały republikańskie dałoby się zrealizować, ile odrzuceniem takiego ustroju, który monarchią jest już tylko z nazwy, który odmawia królowi roli kierowniczej w państwie. Napotykamy tu pewien istotny problem interpretacyjny: czy można uznać za zwolennika i kontynuatora tradycji republikańskiej kogoś, kto opowiada się za silną władzą królewską, a zarazem za takim wyobrażeniem państwa, które rozumiane jest jako *res publica*, w którym rządzi prawo, a jego przestrzeganie jest wyrazem obywatelskiej cnoty i gwarancją wolności?

Te dwie ważne wypowiedzi za ustrojem monarchicznym, za jedynowładztwem przynosi koniec XVI wieku, ma to być jednak ustrój w dużej mierze obwarowany tymi samymi urządzeniami, o jakich mówili zwolennicy ustroju mieszanego, a więc przede wszystkim zasadą rządów prawa. Dobry ład według Warszewickiego i Skargi miał opierać się nie na cnocie i mądrości wielu współuczestniczących w rządzeniu rzecząpospolitą (bo jeśli rządy wielu przekształcą się w tyranię, to czyż nie będzie ona straszniejsza niż tyrania jednego? – pytał Warszewicki), lecz na cnocie i mądrości jednego, bo ta miała dawać większe gwarancje jedności i stałości rządów, bliższa była też naturalnemu porządkowi rzeczy. W *Paradoksach* Warszewicki formułuje teorię polityczną niezależną od polskiego kontekstu, idącą wbrew i ówczesnym zasadom ustrojowym, i dominującej opinii. W dialogu zatytułowanym *De optimo statut libertatis libri duo* uwagi swe koncentruje na ustroju Rzeczypospolitej i polskiej wolności, wyjaśniając sens wolności właściwie pojętej i to, jak ukształtowany powinien być dobry ład polityczny. I tu jednak jednoznacznie opowiada się za ustrojem monarchicznym, choć bliższym tym urządzeniom ustrojowym, jakie się w Polsce zakorzeniły, nie tyle więc odrzuca ustrój mieszany, ile raczej wskazuje, że rządzić ma jeden, choć przy pomocy rady znamienitych obywateli, i tych zebranych w sejmie, i tych zebranych w senacie. Przyrównuje więc dobry ład do tego, jaki w naturze można znaleźć u pszczół: „Cóż piękniejszego, cóż mądrzejszego wynalazła zapobiegliwa i przemyślna natura nad pszczoły? U nich to rządzi jeden król, choć pozbawiony jest żądła, by najwyższej władzy nie łączyć ze srogością obyczaju. Są tam za to słudzy i strażnicy, którzy strzegą majestatu swych królów; jest i lud, którzy baczy na możnych; jest wojsko, które nie daje dostępu wrogom; są kary, które spadają na winnych; mają pszczoły i swoje nagrody, którymi zaszczycają zacnych i zasłużonych, a których dostępują raz te, które im przewodzą w ich wysiłkach, raz pozostałe"[126]. Królestwo i państwo powstawać miały nie dla wolności – bo wolność nigdy nie jest celem samym w sobie – lecz dla uczciwego życia[127]. Nie dzięki wolności miały trwać państwa, lecz dzięki cnotom, prawom i obyczajom, wolność nie stawała się przez to mniej ważna, ale też nie należało jej sytuować na piedestale wszystkich norm i wartości, jak to czyniono wśród szlachty polskiej. Tak jak Cyceron i św. Tomasz, Warszewicki uznał za ideał

[126] K. Warszewicki, *O najlepszym stanie wolności*, s. 436.

[127] Tenże, *Paradoxa*, s. 76.

ustroju monarchię, „najznakomitszą i najmądrzejszą ze wszystkich form rządów, w której wszyscy – jak sięgnąć pamięcią wstecz i po krańce świata – nie nauczeni, lecz wtajemniczeni zachowali naukę nie z Liceum wyniesioną, lecz zesłaną z nieba, niewzruszoną i nietkniętą"[128]. Nie przyznaje jednak, jak Cyceron, że ideał ten trudno urzeczywistnić, dlatego też najlepszy jest ustrój mieszany, choć zgodę na taki ustrój da się bez wątpienia wyczytać w *De optimo statu libertatis*, mimo że Warszewicki stwierdza tam, że w środek trudno utrafić, a nie ma nic bardziej niebezpiecznego niż zmiana ustroju[129].

Warszewicki zdaje się bardziej cenić ustrój wenecki niż polski, argumentując, że w takim zmieszaniu, jakie się w Polsce ukształtowało, samowola wzięta została za wolność, bo kiedy każdy chce przewodzić, a nikt nie chce słuchać, można mówić o tyranii wielu, którzy przestają odróżniać to, co cnotliwe, od tego, co występne, zapoznając etos obywatelski[130]. W stwierdzeniu, że wolność upada pod ciężarem samowoli, mamy do czynienia z tą samą argumentacją, dyskutowaną w rozdziale poprzednim, która kładzie nacisk na etyczną stronę wolności, nie na jej stronę formalną, prawną. Nieumiarkowane korzystanie z wolności miało prowadzić do upadku królestw, samowola bowiem jest „matką występków" i „zarzewiem niezgody", dlatego to u wolnych narodów pożyteczne staje się podporządkowanie prawu, nie tyle ze strachu przed nimi, ile za sprawą poczucia wstydu i obyczajności, a więc sprawności moralnych[131]. Nie wierząc więc, że da się ustrój mieszany podeprzeć cnotą i obyczajem, że da się owe sprawności moralne wzmocnić przez wychowanie publiczne, jak zakładał Frycz Modrzewski, przeciwstawia się Warszewicki takiemu zmieszaniu ustrojowemu, które do współrządzenia dopuszcza element demokratyczny, pozwalając, by jego rola stała się nadrzędna, w którym wielość i liczba głosów decydują, w którym nie ocenia się wartości poglądów, lecz tylko liczbę ich zwolenników[132]. Dla niego więc „demokracja szlachecka" jest niejako zaprzeczeniem dobrego ładu politycznego, nic dobrego nie może bowiem wynikać z dopuszczenia do udziału w rządach wielkiej liczby niemiarkowanej cnotą umiaru, stałością, mądrością i rozsądkiem. W ten sposób Warszewicki staje się krytykiem takiej teorii republikańskiej, która poprzestaje na mechanice ustrojowej

[128] *Tamże*, s. 105 (podaję w tłumaczeniu Janiny Gajdy, *Paradoksy*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, oprac. L. Szczucki i in., Warszawa 1978, s. 404).

[129] Tenże, *Paradoxa*, s. 105, 107. Stąd taka rozmaitość interpretacji stanowiska Warszewickiego, uznawanego przez jednych za jawnego zwolennika absolutyzmu (Tarnowski, Estreicher, Bernacki), przez innych za zwolennika wzmocnienia władzy królewskiej przy równoczesnym poszanowaniu instytucji parlamentarnych, krytykującego uprzywilejowaną pozycję izby poselskiej (Leśnodorski, Czapliński, Opaliński)? Leśnodorski twierdzi zarazem, że Warszewicki opowiadał się „za monarchią, a przeciw republice" (B. Leśnodorski, *„Polski Makiawel"* [w:] *Studia z dziejów kultury polskiej*, red. H. Barycz, J. Hulewicz, Warszawa 1949, s. 270), a przecież Rzeczpospolita była monarchią, o której można było zarazem powiedzieć, że jest „monarchią republikańską".

[130] K. Warszewicki, *Paradoksy*, s. 388.

[131] *Tamże*, s. 383.

[132] Tenże, *O najlepszym stanie wolności*, s. 404.

ładu mieszanego, a wolności nie obwarowuje wymogami moralnymi, choćby wpisanymi w rozwiązania instytucjonalne, tak jak czynił to ustrój wenecki.

Dodajmy jeszcze, że ideał umiarkowanej monarchii wzmocnionej izbą senatorską jako ciałem doradczym głosił już w połowie XVI wieku Szymon Marycjusz z Pilzna twierdzący, że król, „jeśli chce nie tylko nazywać się królem, ale nim być rzeczywiście, powinien znać warunki szczęśliwego i dobrego życia"[133]. Podstawą sprawiedliwego i umiarkowanego rządzenia miało być krępowanie króla prawem i podleganie kierownictwu rozumu, wbrew bowiem Ulpianowi uznawał Marycjusz, że król jest związany prawem, które sam stanowi i tłumaczy, w przeciwnym razie stawałby się tyranem niedbającym o zachowanie państwa, lecz prowadzącym do jego zguby[134]. Wyższość monarchii nad innymi formami ustroju wynikać miała stąd, iż jest to forma charakteryzująca się największą prostotą i jednością, przewyższającą inne formy, których różnorodność i zmienność sprawia, że łatwo mogą zacząć odbiegać od swego pierwowzoru. Monarchia miała być urządzona na wzór boskiego i nieśmiertelnego państwa, w którym rządzi jedna wola[135]. Autor ten przestrzegał zarazem, że tę właśnie formę rządów należy otoczyć szczególnymi staraniami, obwarować mądrością i roztropnością, które zapewniać miało właściwe wychowanie i wykształcenie władcy[136], „blask cnót, czystość obyczajów, obszerne i wielostronne wykształcenie", także filozoficzne i naukowe[137]. Był więc ów „moment monarchiczny" czymś, co różnicowało stanowiska teoretyków XVI wieku, choć we wszystkich tych ujęciach, w których się pojawiał, był uzasadniany bądź przywiązaniem do tradycyjnego sposobu myślenia o władzy i jej źródłach, bądź przekonaniem, że ideał ustroju mieszanego narażony jest na wielorakie zagrożenia, że rzeczypospolitej „szczerze znamienitej", jak ją nazywał Petrycy, opartej wyłącznie na cnocie, nie sposób ustanowić i utrzymać wśród ludzi.

Był tego świadom także Górnicki, którego sądy zawierają sporą dozę przenikliwości i rozwagi wynikających i z czynnego zaangażowania w służbę publiczną, najpierw w kancelarii królewskiej, później na stanowisku starosty, i ze studiowania autorów klasycznych oraz współczesnych. W *Rozmowie Polaka z Włochem* Górnicki przestrzegał, że ustrój Rzeczypospolitej, który miał być wzorowany na spartańskim ustroju Likurga, odszedł od wyznaczonego fundamentu, tj. rządu ludzi dzielnych, kierujących się względem na dobro publiczne, niepodatnych na

[133] Sz. Marycjusz, *O szkołach...*, s. 37.

[134] *Tamże*, s. 50.

[135] *Tamże*, s. 25.

[136] Najlepszy skutek właściwe wykształcenie miało odnosić w przypadku przyszłego władcy: „Ponieważ znana siła wykształcenia, filozofii i dobrego wychowania daleko świetniejszy skutek osiąga, jeżeli działanie jej przypada na jedynowładztwo, niż przy ustroju demokratycznym. Zaniedbanie zaś filozofii i wykształcenia daleko straszniejsze jest w skutkach i niebezpieczniejsze przy rządzie monarchicznym, ponieważ obniża najwspanialszy ustrój państwowy do najhaniebniejszego stanu, tj. do tyranii", *tamże*, s. 31.

[137] *Tamże*, s. 26.

zepsucie, dbających o całą rzeczpospolitą. Odejście od takiego fundamentu, czyli rządy mające na względzie wąsko pojęty interes stanowy, grozić miało upadkiem Rzeczypospolitej. Idąc być może za Machiavellim i jego *Księciem*, postulował Górnicki ustanowienie silnego rządu na czas jakiś, powierzenie komuś *absoluta potestas*[138] dla przywrócenia ładu moralnego i prawnego, dla poprawy obyczajów, skoro „próżne są prawa, gdzie nie masz dobrych obyczajów, a dobre obyczaje być nie mogą, gdy młodzi ludzie w rozpuście zrostą"[139]. Na występki i wady, jakie się ujawniły w ładzie Rzeczypospolitej, „ten, komu by się dała do pewnego czasu *absoluta potestas*, nalazłby taki munsztuk, którym by to wszystko pohamował"[140]. Powstawało pytanie, na czym miał się oprzeć ład mieszanego ustroju, jeśli zawodził w nim moment rządzenia zarówno w związku z niedostatkiem rozwiązań ustrojowych bądź rozwiązaniami wadliwymi, jak i w związku z niedostatkiem moralnych podstaw republikańskiego ładu? Skoro niepodobna było mówić o wolności tam, gdzie nie ma rządu, a więc nie ma też sprawiedliwości, bez której wolność jest nie do pomyślenia[141]. A przecież w republikańskim ujęciu ładu istotne stawało się połączenie zasady zwierzchności z zasadą wolności wykluczającą zwierzchność skupioną w rękach jednej osoby, bo jak stwierdzał sam Górnicki, „w tym państwie, gdzie nie pod jednego zwierzchnością, ale pod wiela ludzi porządną sprawą ludzie żywą, wdy wspólna a pospolita swoboda być musi"[142]. Skoro jeden człowiek jest bardziej skłonny do błędu niż gromada ludzi i skoro u wielu większą można znaleźć stałość niż u jednego, okazywało się pożądane, by władzy nie skupiać, lecz rozpraszać (czy Górnicki przeczył więc sobie, nakazując zarazem tymczasowe skupienie władzy w rękach jednego dla naprawy rzeczypospolitej?).

Podobnie jak innym autorom, także Górnickiemu bliski był wzorzec wenecki, czyli taki model rządzenia, którego stałość i równowaga walnie się przyczyniały do zabezpieczenia przed tyranią. Skoro swawoli nie może być tam, gdzie jest prawo[143], ustrój rzeczypospolitej należało oprzeć na zasadzie rządów prawa, zadbać o to, by zasady instytucjonalne były urządzone w taki sposób, iż zakusy rządzących zawsze powściąga prawo, którym muszą się kierować. Ustrój mieszany oparty na zasadzie rządów prawa i równowadze pomiędzy jego częściami zagrożony był jednak szczególnie wtedy – jak dowodził Górnicki, mając na uwadze wady, jakie dostrzegał w ówczesnym ustroju polskim – gdy jeden z jego czynników, w tym przypadku ludowy, *populus* (przez który trzeba tu rozumieć naród szlachecki), zyskiwał nad innymi czynnikami przewagę, wówczas *populus*, wziąwszy zbyt dużą władzę, stawał się tyranem, stwarzając groźbę przemiany rzeczypospolitej z tyranii wielu w tyranię jednego[144]. Powracając do porównania z ustrojem

[138] Ł. Górnicki, *Rozmowa Polaka z Włochem...*, s. 447, 449.
[139] *Tamże*, s. 455.
[140] *Tamże*, s. 449.
[141] *Tamże*, s. 440.
[142] Tenże, *Dworzanin*, [w:] tenże, *Pisma*, t. 1, ks. IV, s. 339.
[143] Tenże, *Rozmowa Polaka z Włochem...*, s. 356.
[144] *Tamże*, s. 420.

lacedemońskim, wkłada Górnicki w usta Włocha następujące słowa: „Otóż jako rzeczpospolita lacedemońska, która także ku rycerskim tylko rzeczom sposobiona była, póki walczyła, kwitnęła, a skoro w pokoju siedzieć poczęła, zaraz upadła i zginęła; tak ja o tę waszą barzo się boję, iżby ona, nie umiejąc w pokoju żyć, nogami w górę nie była wywrócona"[145]. Przewaga jednego stanu w ustroju mieszanym przyczyniać się miała do tego, że ginie zupełnie zasada zwierzchności, dlatego Górnicki zdawał się postulować, że dla poratowania ustroju mieszanego w Polsce lepiej by było, gdyby radzono nie w dwu izbach, lecz w jednej przy królu, a nie z dala od niego, pozostawiając zarazem każdy stan w jego funkcji, a władzę sądowniczą w rękach króla, a nie sejmu[146]. Był tu orędownikiem rozwiązań weneckich, szukając w ustroju polskim podobnej do weneckiej równowagi. W *Drodze do zupełnej wolności* dowodził, że każdy ze stanów sejmujących winien odgrywać właściwą mu rolę; sternikiem okrętu o nazwie Rzeczpospolita miał być sterujący ku dobremu król, który do pomocy w tym dziele potrzebował cnotliwych doradców. Jako strażnik dobra wspólnego miał dbać o całe ciało Rzeczypospolitej, miał być niepodatny na głosy i podszepty takiej czy innej frakcji. Górnicki uważał, że w rzeczypospolitej król nie dąży do władzy absolutnej, bo woli rozkazywać ludziom wolnym, woli radzić ze współuczestniczącymi w rządzeniu senatorami i posłami, troszcząc się o taki kształt ładu rzeczypospolitej, który zapewnia trwałość i równowagę. Podobnie jak Frycz Modrzewski, przekonywał, że zepsucie ładu jest rezultatem zepsucia i osłabienia dwóch najistotniejszych czynników ów ład podtrzymujących – prawa i obyczajów. Osłabienie władzy królewskiej, ustanowienie nieprzekraczalnej bariery absolutyzmowi nie oznaczało, że wolność jest w pełni zagwarantowana. Ład rzeczypospolitej wymagał nieustannych starań, nieustannego kształcenia i wychowywania, a także troski o ład instytucjonalny, o naprawę i reformę tych mechanizmów i instytucji, które w ustroju mieszanym miały przyczyniać się do realizacji wymogów sprawiedliwości i praworządności, a zostawione same sobie przyczyniały się do jego degeneracji. Stąd postulat ustawicznego sejmu, który zapewniałby stałą troskę o sprawy publiczne i stałby na ich straży. Widzimy tu doskonale, jak u Górnickiego namysł teoretyczny wyrasta z materiału empirycznego, a dialog, na którego publikację się nie odważył, powstał ze zrozumienia właściwych podstaw dobrze urządzonego ładu politycznego odniesionych do Rzeczypospolitej, by wskazać możliwości naprawy jej obyczajów, prawa i instytucji, przypomnieć te wzorce, na jakich miała się wspierać, i powody stopniowego ich zapoznawania.

Choć więc w dziele Górnickiego zarysowuje się zgodne z klasyczną tradycją republikańską przekonanie, że najlepszy jest ustrój mieszany, czyli taki, w którym włada „król, rada i od wszystkich posłani", wobec tego ustroju czy raczej sposobu jego realizacji w Polsce miał on poważne wątpliwości. Dostrzegając poważne niedomagania państwa nasilające się pod koniec XVI wieku wraz z zawirowaniami

[145] *Tamże*, s. 458.
[146] *Tamże*, s. 467.

wokół wolnej elekcji, psuciem obyczajów i prawa, złym wychowaniem oraz brakiem koniecznych reform instytucjonalnych, Górnicki nie proponuje wprawdzie całościowego programu reform, ale zwraca uwagę na co najmniej trzy zasadnicze kwestie: uzdrowienie obyczajów, ustawiczność obrad sejmu oraz utworzenie instytucji wzorowanych na rozwiązaniach stosowanych w Wenecji, w których głos i rada mądrości i cnoty w sprawach rzeczypospolitej mogłyby się ujawniać i odgrywać istotną rolę. Szło przecież nie o dopuszczenie do głosu wszystkich, którym z racji urodzenia przysługują prawa polityczne, ale o zabieganie o to, by wyznacznikiem szlachectwa oprócz urodzenia była cnota, czyli by prawa polityczne wiązały się nade wszystko z powinnościami etycznymi i obywatelskimi. Nie może przecież troszczyć się o dobro rzeczypospolitej ktoś, kto nie kieruje się w swoim działaniu publicznym wymogami cnoty. Polemizujący ze szlacheckim dyskursem praktycznym (reprezentowanym przez wielu publicystów, a w pewnym sensie także przez Orzechowskiego) Górnicki był przekonany, że dobry ład polityczny wymaga nie tylko tego, by rządziło prawo oparte na sprawiedliwości, ale również i tego, by rządzili „mądrzy, bogobojni a cnotliwi ludzie"[147]. Wszelka naprawa ładu miała za punkt wyjścia brać naprawę postawy moralnej obywateli, trudno bowiem było mówić o sprawiedliwym i trwałym ładzie bez sprawiedliwych i cnotliwych obywateli. W tym ujęciu, dyskutowanym szerzej w rozdziale poprzednim, ujawniło się z całą siłą Arystotelesowskie rozumienie podstaw dobrze urządzonego ustroju, które były nade wszystko podstawami moralnymi, dotyczyły bowiem charakteru obywatela, umiejętności i chęci podejmowania służby publicznej oraz właściwego korzystania z praw i wolności oraz niepodatności na zepsucie. Górnicki pozostał więc wierny klasycznej teorii republikańskiej, idąc za jej głównymi przedstawicielami w Polsce i dając raz jeszcze w wieku XVI wyraz namysłowi teoretycznemu o wydźwięku praktycznym.

W szlacheckim dyskursie praktycznym przywiązanie do ustroju mieszanego i niechęć do jego modyfikacji, szczególnie takiej, która uszczuplałaby pozycję ustrojową szlachty i jej organu przedstawicielskiego, czyli izby poselskiej, dominowało przez cały wiek XVI. Ustrój taki uznano za konieczną podstawę *respublica libera*, czyli wolnego państwa, w czasach rokoszu Zebrzydowskiego: „To zowiemy *rempublicam liberam*, kędy nie jeden, ale trzy stany w nich rządzą i panują *simul et semper*, nie jeden stan więcej niż drugi, a rządzą prawem pospolitym. Która to rzeczpospolita złożona jest z trzech sposobów: *ex monarchia, aristocratia et democratia*. Jest w niej król, jest senat, jest stan rycerski, jednak te trzy stany stawają się jednym ciałem Rzeczpospolitej"[148]. *Absolutum dominium* zostało przez autora rokoszowego utożsamione z niewolą, z podleganiem władzy jednego, który wszystkich chce poddać swojej woli i rozkazowi, podległością, która nie jest ograniczona prawem, lecz panującego prawem czyni[149]. Autor broszury uznał

[147] Tenże, *Droga do zupełnej wolności*, [w:] tenże, *Pisma*, t. 2, s. 499.

[148] *Libera respublica – absolutum dominium – rokosz* (1606), [w:] *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego, 1606-1608*, wyd. J. Czubek, Kraków 1918, t. 2, s. 403.

[149] *Tamże*, s. 409.

stan szlachecki za główny filar Rzeczypospolitej, co wyprowadził z dawnych praw i przywilejów tego stanu, a Rzeczpospolitą za trzecie tego rodzaju wolne państwo (*respublica libera*) w historii, obok Rzymu i Wenecji[150]. Zagrożenie *absolutum dominium* stawało się w opinii publicystów tym bardziej realne, iż – jak głosił jeden z nich – „w Rzpltej naszej wszelka władza zostawa przy panu zwierzchnym, który mając w ręku swych *dignitates et officia*, wiele może rzeczy przeciwnych prawom i wolnościom naszym czynić, zatrzymywając takie wszystkie *dignitates et officia* nie na ugruntowaniu praw i wolności i całości Rzpltej, ale na ugruntowaniu panowania (choć i co przeciwnego czyni) swego, zaczem wolności i prawa nasze *in abusum* się obracają, a ci stróżowie nie strzegą, ale prawa wątlą i obalają, pozwalając na wszystko czego jedno król potrzebuje, by jedno to otrzymali, o co pilnie instancye czynią, aby sami siebie i familie swe wynieśli"[151]. Przeciwstawia się tu prawa wolnościowe władzy zwierzchniej, której zabezpieczeniem mogą być tylko rządy prawa i właściwie obsadzane urzędy. Co istotne, szlachta rokoszowa nie tylko nie dostrzegała w senacie tego czynnika równowagi i siedliska mądrości, o jakim pisał Goślicki, lecz przeciwnie, widziała w nim stronnika interesów króla i postrzegała go jako zagrożenie dla własnej pozycji i przywilejów.

W tym namyśle nad istotą wolnej rzeczypospolitej, nad istotą wolności obywatelskiej brakowało jednak wskazania, jakie są mechanizmy i rozwiązania ustrojowe, które zachowywałyby wolność, nie niszcząc podstaw ładu mieszanego i nie dopuszczając do przekształcania się wolności w swawolę. Już wtedy przecież odczuwalne były skutki elekcji *viritim* opartej na zasadzie jednomyślności, przed którą wprawdzie przestrzegał Zamoyski, ale w powszechnym przekonaniu szlachty utrwalił się aksjomat: „nikt u nas żadnego rządu nie uznaje, jeżeli mu się sam dobrowolnie nie oddał"[152]. Zasada ta pokazuje, że to jednostka i jej wola, a nie wspólnota i zobowiązania wobec niej staje się podstawą ładu, czyli tak jak w teorii kontraktualnej. Wraz z zanikaniem równości społecznej i wspólności przekonań, 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 przed prawem i jednomyślnością.

Rzeczpospolita o ustroju mieszanym, uznawana u nas niekiedy wręcz za spadkobierczynię lub kontynuatorkę republiki rzymskiej, co uznać można za modną wówczas figurę retoryczną, ale i ważny czynnik ideologii sarmackiej, istotny „składnik staropolskiej autointerpretacji odrębności i wyjątkowości własnego sposobu rządzenia się"[153], przestawała w opinii niektórych ówczesnych badaczy życia

[150] *Tamże*, s. 407.

[151] *Przestroga i sposób na czasy przyszłej naprawy Rzpltej*, [w:] *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego...*, t. 2, s. 561-462.

[152] Cyt. za: W. Konopczyński, *Liberum veto. Studium porównawczo-historyczne*, Kraków 2002 (1918), s. 170.

[153] J. Axer, *«Latinitas» jako składnik polskiej tożsamości*, [w:] *Tradycje antyczne w kulturze europejskiej – perspektywa polska*, oprac. i red. A. Rabińska, Warszawa 1995, s. 74.

politycznego być kategorią właściwie stosowaną, czyli odnoszącą się do rządu republikańskiego. O swoistym pomieszaniu pojęciowym, jakie zaczynało się wówczas ujawniać, świadczyć miała opinia Włochów – Juliusza Ruggiera i Hieronima Lippomana – głoszących, że szesnastowiecznej Polski nie sposób uznać za republikę, rzeczpospolitą, jak chciała tego szlachta. Lippomano pisał: „Trzy stany, to jest król, senat i szlachta, stanowią to, co Polacy nazywają rzecząpospolitą, wyraz, który ciągle mają w ustach, lecz jeżeli sądzą, że rząd ich jest republikański, mocno się mylą. Nie możemy powiedzieć, aby rząd polski był zupełnie jednym z trzech, o których piszą politycy. Nie jest monarchiczny, bo monarcha ma zupełną władzę nad swoimi poddanymi, król zaś polski nie może nic postanowić bez zezwolenia stanów zgromadzonych w sejmie. Nie jest rządem możnowładczym, bo szlachty w Polsce jest około 200 tysięcy, senat zaś nic uchwalić nie może bez króla, który po wysłuchaniu wszystkich swem zdaniem rozstrzyga, a jeżeli jest rzecz wielkiej wagi, to idzie pod rozwagę izby poselskiej, bez której zezwolenia żadna uchwała senatu mocy prawnej nie ma, do czego i to dodać należy, nie rzeczpospolita, ale król rozdaje dożywotnie urzędy i godności. Nie jest nareszcie rządem gminowładczym, bo gmin, bez którego nie masz żadnej rzeczypospolitej, nie jest reprezentowany w sejmie, szlachta zaś władająca nie jest zgromadzona w żadnem mieście, ale rozproszona po całym kraju. Dlatego powiedzieć można, że rząd polski jest mieszany i że jest raczej umiarkowaną monarchią"[154]. Bodin zaś zaprzeczał, jakoby Rzeczpospolita była oparta na ustroju mieszanym, widząc w niej czystą oligarchię kryjącą się za fasadą konstytucji mieszanej typu antycznego[155]. Z kolei Giovanni Botero pisał w roku 1592 w pracy *Relazioni universali*, że ustrój Polski jest raczej republikański niż monarchiczny, bo „szlachta, która posiada wielką władzę, na sejmach wybiera króla i udziela mu tyle tylko władzy, ile zechce, jej zaś władza wciąż się powiększa"[156]. Uwagi te ukazują pewien kłopot, jaki napotykają historycy myśli politycznej również dzisiaj, a który wiąże się z uzasadnieniem celowości określania mianem republiki państwa, które jest monarchią. A przecież, jak dowodzi tego praktyka polska, nie chodzi tu o monarchię jako władzę jednego tylko, ale o monarchię silnie ograniczoną przez czynnik arystokratyczny i demokratyczny, o porządek wolności, gdzie wprawdzie władza królewska stoi najwyżej, ale jest ograniczana innymi władzami. Wychwalając ustrój mieszany, Polacy mieli się powodować umiłowaniem wolności i nadziei osobistego prawa, jak pisał Orzechowski[157], ale mieli też świadomość ceny, jaką trzeba za nie płacić w postaci nieskutecznej władzy. Widząc w monarchii absolutnej niechybne staczanie się ku tyranii, gotowi byli jednak ową cenę zapłacić i utrzymać wolność[158]. Wbrew

[154] Cyt. za: S. Kot, *Rzeczpospolita Polska w literaturze politycznej Zachodu*, Kraków 1919, s. 5-6.

[155] J. Bodin, *Sześć ksiąg...*, s. 45-68 J. Moreau-Reibel, *Jean Bodin et le droit public comparé dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire*, Paris 1933, s. 153-161.

[156] S. Kot, *Rzeczpospolita Polska...*, s. 13.

[157] Cyt. za: T. Sinko, *Erudycja klasyczna Orzechowskiego*, Kraków 1939, s. 8, *Rozprawy Wydziału Filologicznego PAU*, t. 65, nr 7.

[158] C. Backvis, *Główne tematy...*, s. 499.

jednak takiemu przekonaniu wyrażonemu przez Backvisa i chyba bardziej adekwatnemu do okresu późniejszego, być może drugiej połowy XVII wieku, kiedy sprzeczności interesów w łonie klasy rządzącej stawały się coraz dotkliwsze dla ustroju, argument o nieskuteczności władzy w ustroju mieszanym rzadko się w XVI wieku pojawiał, dominowało bowiem przekonanie, że najważniejsze jest utrzymanie praworządnego ładu i wolności oraz że da się osiągnąć jedność decyzyjną trzech stanów, ową słynną „zgodę wszystkich", ponieważ wszyscy umieją rozpoznać interes publiczny, dobro rzeczypospolitej. Pojęcie *omnes* miało w zasadzie obejmować wszystkich uczestniczących w aktach państwowych, w państwie, które „zezwoleniem pospólstwa swe konsylia i sprawy odprawuje"[159].

„Zgoda wszystkich", tj. wszystkich uczestniczących w sprawowaniu władzy, już w XVI wieku staje się niezwykle mocno zarysowaną zasadą ustrojową, która się ujawniła zarówno w polskiej praktyce ustrojowej, jak i w teorii politycznej. Ona miała spajać trzy części i, wbrew chyba Arystotelesowi, zapewniać jedność w złożonym z nich ustroju. Zasadzie zgody, rozumianej jako porozumienie dla dobra publicznego, mieli ówcześni przypisać dużą rolę jako jednej z kluczowych wartości, od której zależało, „czy i na ile uczestnicy życia publicznego gotowi będą dla dobra wspólnego ograniczyć swe uprawnienia, czyli powściągać stanowe wolności, a nawet poświęcać jednostkowe, partykularne czy grupowe interesy"[160]. Na zasadzie *nihil sine conesenus omnium* opierała się praktyka parlamentarna, ale zabrakło wykładni co do tego, jak tę zasadę realizować, czy *omnium* rozumieć jako większość, czy jednomyślność posłów i województw[161]. Zasadę „zgody wszystkich" jako właściwie zasadę ustrojową miał u początku XVI wieku wyrażać Jan Ostroróg głoszący na sejmie 1605 roku, że obywatelska wolność i władza królewska spoczywają razem na szalach, których ramieniem jest senat, „ale przecie, aby się i pręt i ważki zostały, potrzeba fundamentu, to jest słupnika, który by utrzymał wszytką intezę. Co to za firmament, za słupek, u nas w Polszcze? Żaden nie jest, tylko Zgoda. Rusz ze swego miejsca słupnika w wadze, pewnie i pręt, i waga, i ważki, nie ostoją się w Polszcze"[162]. Zasada ta mogła być rozumiana dwojako, jako wyraz woli ciała organizmu, która musi być wolą zgodną, bądź też jako mechanizm zapewniający właściwe działanie całej struktury. Można było tę zgodę rozumieć np. tak, jak autor *Miłośnika ojczyzny* głoszący, że „Żadne bowiem bogactwa, żadne dochody, żadne cła, nie tak pomnażają i bezpieczną czynią

[159] P. Grabowski, *Zdanie syna koronnego o piąciu rzeczach rzeczypospolitej polskiej należących*, wyd. K. Turowski, Kraków 1858, s. 19. Grabowski dodawał jednak, że „w tak wielkiej liczbie ludzi nie może być, aby się wszyscy na rzeczach tak jak przystoi, baczyli, i żeby różne różnych prywaty do zdrowych rad rzeczypospolitej na przeszkodzie nie były", *tamże*.

[160] J. Dzięgielewski, *Stan szlachecki w życiu publicznym...*, s. 77.

[161] Zob.: J. Maciszewski, *Wojna domowa w Polsce (1606-1609). Studium z dziejów walki przeciw kontrreformacji*, Wrocław 1960, s. 69 (autor przywołuje wypowiedź Czarnkowskiego, który na sejmie 1597 roku dowodził, że „bez jednego województwa pewnego nic być nie może", *tamże*); W. Konopczyński, *Liberum veto*, s. 182.

[162] J. Ostroróg, *Wotum na sejmie 1605 roku*, Biblioteka Narodowa w Warszawie, rps BOZ, nr 855.

każdą rzeczpospolitą, jako to, gdy obywatele są ze sobą zgodni ku zachowaniu jej". Zgoda „to mur bezpieczny, to twierdza gruntowna do zachowania w całości Ojczyzny"[163].

Polityka oparta na zgodzie nie wymagała jednomyślności i zarzucania własnych poglądów przez uczestników deliberacji, lecz była chyba rozumiana podobnie jak zasada, jaka się miała ujawnić w XVII wieku w Anglii, w okresie Chwalebnej Rewolucji i która przez wigowskich historyków została określona mianem „polityki kompromisu" (*politics of compromise*), której towarzyszyły „rządy oparte na dyskusji" (*government by discussion*)[164]. W Polsce, poza daleko posuniętą retoryką dotyczącą zgody jako wręcz fundamentu ładu rzeczypospolitej, zabrakło jednak uznania tego, co głosił Machiavelli w odniesieniu do republiki rzymskiej i ujawniających się w niej konfliktów, a więc pewnej zasady nie tyle zgody, wymagającej daleko posuniętej jedności, ile raczej zasady wypracowywanego w ogniu debat na forum parlamentu kompromisu ujawniającego różnice stanowisk i ścieranie się opinii, których końcowy rezultat, jak wymagała teoria republikańska, miał przychylać się do tego, co najkorzystniejsze dla wspólnoty, rozum publiczny miał bowiem być nakierowany na szukanie takiego rozwiązania, które miałoby charakter ponadpartykularny. Zgoda nie musiała więc oznaczać jedności, lecz porozumienie pomimo różnic; uznanie, że zgoda wymaga jedności, prowadziło z czasem do wykształcenia się zasady jednomyślności, znów niezgodnej z teorią Arystotelesowską, a której wyrazem w praktyce ustrojowej miało się stać *liberum veto*.

Według ostrożniejszego podejścia niż to, które prowadziło do *liberum veto* i postulatu jednomyślności, zgoda nie miała oznaczać jedności poglądów, lecz jedność woli, zawarty w niej imperatyw moralny miał pozwalać obywatelowi „myśleć i mówić co chce o dobru Rzeczypospolitej", nakazując mu jednocześnie, „by przedmiotem swej woli czynił to tylko, co ją zachowuje w całości"[165]. Zgoda, jak głoszono w okresie pierwszego bezkrólewia, miała być uznana za „królową i panią wszystkich królestw i miast", bowiem „żadna insza cnota nie ma takiej mocy ku zachowaniu każdego królestwa i miasta, jako zgoda"[166]. Zabrakło jednak interpretacji tej zasady, określenia właściwego sposobu podejmowania decyzji, choć przecież głos w tej kwestii zabierali autorzy traktatów politycznych. Goślicki stwierdzał wyraźnie, że „Podczas godzenia różnicy zdań powinno zwyciężyć zdanie większości. Na co bowiem godzi się większość, to jest sprawiedliwsze i rozsądniejsze"[167]. I dodawał, że zdania trzeba ważyć, a nie liczyć,

[163] *Philopolites...*, k. 6B-7A.

[164] Zob.: J. W. Barrow, *A Liberal Descent. Victorian Historians and the English Past*, Cambridge 1981, s. 33, 79.

[165] J. Ekes, *Trójpodział władzy...*, s. 70.

[166] *Elekcya króla krześcijańska*, [w:] *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, s. 291-292.

[167] L. G. Goslicius, *De optimo senatore...*, s. 177 (cytat w tłumaczeniu Tadeusza Bieńkowskiego, *O senatorze doskonałym księgi dwie. W których są wyjaśnione obowiązki urzędników oraz szczęśliwe życie obywateli i pomyślność państwa (1568)*, przeł. T. Bieńkowski, oprac. M. Korolko, Kraków 2000, s. 345).

pilnując, aby większa część nie zwyciężyła części lepszej[168]. Petrycy rozważający zasadę jednomyślności opowiadał się za rozwiązaniem, które podpowiadał rozsądek, bo skoro nie sposób oczekiwać, by każda decyzja była podejmowana za zezwoleniem wszystkich, rozwiązaniem najwłaściwszym jest przyjąć to, co większa część uradzi, „to ma być miasto wszystkich"[169]. Do zasady powszechnej zgody odniósł się krytycznie także Warszewicki, z dystansem podchodzący do szlacheckiej retoryki wolnościowej i ustrojowej: „Zgoda (...) łatwiej zapanowałaby w murach miasta niż w tak rozległym królestwie [Rzeczypospolitej – przyp. D.P.-R.], targanym do tego przez mnogie stronnictwa. Ba, nawet w miastach nieczęsto jej uświadczysz"[170]. Jeśli zgoda miałaby być zasadą ustroju Rzeczypospolitej, musiałaby wynikać z dyskusji nad jej najważniejszymi sprawami, w której zdano by się na rozsądek, a nie na przypadek, np. losowanie[171]. Dyskusja i dialog miały nadawać sejmowym przetargom formę racjonalną, deliberatywną, zapewniać przewagę argumentów nad emocjami[172]. W tej jednak zasadzie, jeżeli nie dopuszczono jej realizacji większością głosów, tkwiło niebezpieczeństwo dla ustroju mieszanego, dla jego równowagi i harmonii. Skoro tak wiele zależało od zgodnej decyzji współdecydentów, czyli stanów sejmujących, utrudniało to rządzenie, gdyż bez dobrego rozeznania przez wszystkich decydujących tego, co rzeczywiście będzie się przyczyniać do dobra publicznego, nie sposób było zapewnić, że zawsze przeważy dobro wspólnoty politycznej, a nie interes tego czy innego stanu sejmującego, szczególnie wtedy, gdy wzmocnieniu zaczynała ulegać pozycja jednego z nich. Zgoda wszystkich miała jednak właśnie przed taką arbitralnością i partykularyzmem zabezpieczać, podobnie jak sformułowana w XVIII wieku przez Rousseau zasada woli powszechnej. Nie rozstrzygano jeszcze wówczas, czy jeśli zgoda miałaby być osiągana na drodze jednomyślności, to szłoby o jednomyślność trzech stanów, czy też o jednomyślność jednostek, a może także o jednomyślność w izbie poselskiej.

4. Król, senatorowie i posłowie

Kiedy od teoretycznego uzasadnienia ustroju mieszanego przechodzimy do rozważań dotyczących konkretnych zasad ustrojowych oraz pozycji i roli trzech stanów sejmujących, to widzimy tu pewną trudność ze sprecyzowaniem owych zasad, trudność, która się zresztą zaczęła mocno ujawniać w samym ustroju Rzeczypospolitej. Pisarze polityczni postulujący rozmaite reformy, które miałyby Rzeczpospolitą naprawić, proponowali rozwiązania słabo umocowane teoretycznie, rzadko odwołujące się do obcych wzorców, formułowane niekiedy jakby z obawą o to, jak zostaną przyjęte, czego najlepszym przykładem są dzieła

[168] L. G. Goslicius, *De optimo senatore...*, s. 178.
[169] S. Petrycy, *Przydatki do „Polityki"...*, s. 392.
[170] K. Warszewicki, *O najlepszym stanie wolności*, s. 305.
[171] *Tamże*, s. 304.
[172] Zob. szerzej: J. Ekes, *Trójpodział władzy...*, s. 114 i n.

polityczne Górnickiego, których autor nie odważył się wydać drukiem. Nie oznacza to jednak – nawet jeśli uznamy to za słabość polskiej myśli politycznej tego okresu – osłabienia republikańskiego trzonu namysłu politycznego, bo i w tej materii ujawnia się przekonanie, że nie mechanika instytucjonalna, nie takie czy inne zasady debatowania na forum parlamentarnym, lecz charakter rządzących, ich umiejętność współdziałania dla dobra rzeczypospolitej, ich etos obywatelski mają decydujące znaczenie dla utrzymania dobrego ładu politycznego. Podejście takie sugerowałoby, że na nic się zdadzą rozwiązania instytucjonalne i ustawy, jeśli zabraknie owego etosu obywatelskiego, jeżeli podupadną obyczaje i cnoty. Takie przekonanie pokazuje dobitnie odmienność podejścia do zagadnień instytucjonalnych w Polsce i w Wenecji, która tak często stawiana była u nas za wzór trwałego, umiarkowanego ładu. Wenecka konstytucja miała zapewniać instytucjonalne ekwilibrium niezależne od charakteru rządzących, stanowiące zaporę dla zepsucia, wzmacniające postawę obywatelską. To wzorzec wenecki miał w XVII wieku zainspirować Jamesa Harringtona, angielskiego myśliciela republikańskiego, a za jego pośrednictwem amerykańskich ojców założycieli. W Polsce, podobnie jak w Wenecji, wychwalano dzieła przodków, ustanowione przez nich prawa i instytucje, jednak podczas gdy u nas szło przede wszystkim o prawa i przywileje szlachty i jej umocowanie w ustroju mieszanym, to w Wenecji owo dzieło przodków odnosiło się do całej mechaniki instytucjonalnej, do rozważnie zaprojektowanych zasad wynikających ze znajomości natury ludzkiej. W Polsce zachwycano się Rzecząpospolitą Wenecką jako uosobieniem *civitas libera*, utwierdzano się w przekonaniu, że zarówno Wenecja, jak i Rzeczpospolita Obojga Narodów są spadkobierczyniami Rzymu i jego ustroju mieszanego, ale Wenecja nie była nigdy traktowana jako wzór ładu instytucjonalnego, na którym można by się oprzeć[173], uważano bowiem, jak się wydaje, że Rzeczpospolita, będąc uosobieniem dobrego ładu, takiego wzorca nie potrzebuje. Przyrównywanie Rzeczypospolitej do Wenecji krytykował jedynie Skarga, pokazując, że Rzeczpospolita zbyt od wzorca weneckiej konstytucji odbiega, by porównanie takie było zasadne[174].

Poczynając od dzieła Frycza Modrzewskiego, rozważania polskich autorów o królu koncentrują się nie na jego pozycji ustrojowej, politycznej[175], nie na wyjaśnieniu, jaką rolę król powinien odegrać w dziele naprawy instytucji państwa, ale raczej na wyobrażeniu idealnego, kierującego się mądrością i cnotą władcy, umiejącego poskromić swoje namiętności i działać zawsze w interesie dobra publicznego. Ów aspekt „powinnościowy" dominował także w refleksji na temat senatu i senatorów, najpełniej ukazanej w dziele Goślickiego *De optimo senatore*. W pu-

[173] Jak słusznie ujął to C. Backvis, *Główne tematy...*, s. 500.

[174] Zob.: P. Skarga, *Kazanie szóste*, [w:] tenże, *Kazania sejmowe*.

[175] Zresztą niełatwo było ową pozycję ustrojową i zakres władzy króla w okresie Jagiellonów, ale i później, wyartykułować ze względu na ubóstwo legislacji w tym zakresie. Zob.: A. Suchenia-Grabowska, *Obowiązki i prawa królów polskich w opiniach pisarzy epoki odrodzenia*, [w:] *Między monarchią a demokracją...*, s. 55-73.

blicystyce szlacheckiej zaś nacisk kładziono zawsze na te aspekty ustroju, które miały decydujące znaczenie dla utrzymania i zabezpieczenia wolności i w tym duchu utrzymane są np. słowa Zamoyskiego, który głosił w 1573 roku: „Najpierw obieramy królów każdy osobiście, po wtóre nad poddanymi naszymi mamy nie tylko moc zupełną, ale nawet prawo życia i śmierci bez apelacji, po trzecie sami tak jesteśmy wolni, że ani król, ani żaden urzędnik żadnej nad nami władzy nie mają, jeno tę, jaką im sami nad sobą nadali", a na sejmie 1592 roku stwierdzał: „bośmy są członkami, a nie posesją WKMci, i nie sam WKMć włada, ale władają prawa, włada Senat i Rycerstwo i ten jest sposób najlepszy do zadzierzenia powagi Pańskiej"[176]. Jest też obecna zasada związania króla prawem przyrodzonym i boskim, której bronili u nas Frycz Modrzewski, Orzechowski, Januszowski i inni, podobnie jak czynili to monarchomachowie francuscy i Bodin, a w Anglii np. Ponet, wiążący osobę króla także prawem pozytywnym[177].

Podejmując rozważania na temat władzy, Frycz Modrzewski rozpoczynał od najwyższego w ustroju mieszanym i w państwie jako takim urzędu, jakim jest urząd królewski. Choć przyznawał, iż władzę królewską należy poczytać za najbardziej boską, bo jest analogiczna do władania Boga nad światem, to dodawał, że jako urząd powstała ona raczej z przyzwyczajenia, z dostrzegania przez ludzi tego, iż podleganie kierownictwu jednego jest dla nich pożyteczne, szczególnie gdy jest on obdarzony wielkimi i licznymi cnotami[178]. Autor *Poprawy* uznawał zarazem, że choć w naturalny sposób w większości krajów, także w Polsce, ukształtowały się monarchie dziedziczne, to jednak u nas przyjęła się z czasem zasada, że „polscy królowie królami się nie rodzą, ale stają się nimi z wyboru wszystkich stanów", co miało wywrzeć istotny wpływ na ograniczenie ich władzy (wskazywał na to także Orzechowski). W związku z tą zasadą oraz wymogami sprawiedliwości królowi nie mogła przysługiwać władza absolutna, lecz ograniczona, wszystko bowiem, co czynił, miał czynić za zgodą stanów lub według przepisów prawa. W rozważaniach o władzy królewskiej mielibyśmy znajdować u Frycza Modrzewskiego, jak ubolewał badacz jego twórczości Stanisław Kot, raczej klasyczne *speculum*

[176] J. Zamoyski, *Diariusz Sejmu 1592 r.*, [w:] *Diariusze i akta sejmowe r. 1591-1592*, wyd. E. Barwiński, Kraków 1911, s. 363, *Scriptores Rerum Polonicarum*, t. 21. Jak twierdzi Edward Opaliński, „W drugiej połowie XVI w. i w pierszej XVII w. nie było w Rzeczypospolitej jawnych przeciwników monarchii. Konieczność istnienia władzy królewskiej akceptowali zarówno zwolennicy jej wzmocnienia, jak i osłabienia, regaliści i opozycja, katolicy i protestanci." Zarazem „Szlachta miała nieufny stosunek do każdego władcy. Jednocześnie jednak bardzo pragnęła mieć monarchę, który odpowiadałby jej własnym wyobrażeniom o królu idealnym", E. Opaliński, *Postawa szlachty polskiej wobec osoby królewskiej jako instytucji w latach 1587-1648*, „Kwartalnik Historyczny" R. 90, 1983, nr 4, s. 792.

[177] Ponet dowodził, że królowie i książęta winni respektować prawo pozytywne ze względu na prawo Boże, prawo natury, prawa ludzkie oraz ze względu na dobro (*good reason*), nie mogli go też naruszać ani uchylać, chyba że upoważnili ich do tego twórcy prawa, J. Ponet, *A Short Treatise of Politique Pouuer and of the True Obedience which Subjects owe to Kings, and Other Civil Governours* (1556), London 1642, s. 27.

[178] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, I.9, s. 121.

principis, raczej szereg uwag moralizatorskich o cnotach i powinnościach władcy aniżeli o jego pozycji ustrojowej, politycznej[179]. Król nie jest widziany jako reprezentant narodu, lecz jako jego ojciec, opiekun. Władza królewska jako urząd ma boski charakter, a skoro przedstawia niejako obraz Boga na ziemi, to „nie może tej władzy sprawować szczęśliwie nikt, kto nie jest obdarzony wieloma i bardzo wielkimi cnotami"[180]. Król, nie inaczej niż każdy obywatel, winien był posłuch obyczajom i prawom ojczystym i podług nich miał rządzić. Na takim postępowaniu zasadzać się miała godność urzędu królewskiego (spod tej godności Frycz Modrzewski wykluczył jedynie Bolesława Śmiałego jako zabójcę biskupa Stanisława)[181]. Władza królewska nieodmiennie jest łączona w *Poprawie* z mądrością i uznaniem, że nie wystarczy dzielność i godność bez mądrości, bez niej bowiem ani sobą, ani innymi rządzić nie sposób. Na mądrość tę składać się miały rozwaga i wiedza płynąca zarówno z wykształcenia, jak i doświadczenia, ale również z poznania słowa Bożego[182]: „nie może tak być, aby bez mądrości rządzono dobrze państwami. Mądrość bowiem jest sternikiem i przewodnikiem dobrego postępowania i wszystkich cnót"[183]. Umiarkowanie, sprawiedliwość, mądrość i męstwo to cnoty, które w przypadku każdego człowieka są niezbędne do życia szczęśliwego, jak nauczał Arystoteles, uznający, że tylko dzielność etyczna jest drogą do szczęśliwości, tym bardziej niezbędne są dla władcy, którego Frycz Modrzewski postrzega jako tego, kto przez swoje zasługi, mądrość i cnotę zasługuje na sprawowany urząd. Już bowiem u Herodota odnaleźć można przekonanie, że dla zachowania sprawiedliwości ustanawia się królów spośród ludzi o dobrych obyczajach, by umieli przyznawać każdemu to, co mu się słusznie należy, zarówno gdy idzie o nagrodę, jak i karę[184]. Najważniejszym obowiązkiem króla, tym, co właściwie przesądza o jego kwalifikacji, miała być troska o dobro poddanych; jako obrońca ludzi i ich stróż nie może bardziej troszczyć się o siebie niż o tych, którym winien jest swoją służbę, a kto tego dopełnić nie potrafi, „kto w Rzeczypospolitej myśli bardziej o swoich korzyściach", ten nie spełnia wymagań stawianych władcy,

---

[179] S. Kot, *Wpływ starożytności...*, s. 68. Te same zarzuty wysuwa Kot wobec rozważań Frycza Modrzewskiego dotyczących senatu. Karol Estreicher podobnie: „Będąc humanistą, teologiem i głównie etykiem, przywiązuje też większą wagę do poprawy obyczajów, do podniesienia serc i oświecenia umysłów aniżeli do formy rządów", K. Estreicher, *Kultura prawnicza...*, s. 95. Mirosław Korolko przedstawił Frycza Modrzewskiego jako moralistę i utopistę, który zaproponował model idealnego państwa oderwany od realiów społecznych i politycznych, H. Korolko, *Andrzej Frycz Modrzewski. Humanista, pisarz*, Warszawa 1962, s. 62, 102 i n. Krytycznie wobec Frycza Modrzewskiego wypowiedział się też C. Backvis, *Nurt utopijny w Polsce w dobie renesansu*, [w:] tenże, *Szkice o kulturze staropolskiej*, s. 651-686. Por.: J. Tazbir, *Wrogowie i krytycy Frycza Modrzewskiego*, „Przegląd Historyczny" 1973, t. 64, z. 3, s. 485-495.

[180] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, s. 121.

[181] *Tamże*, s. 122.

[182] *Tamże*, s. 125: „Był czas, że ci, którzy obowiązki królewskie sprawowali, byli albo filozofami, albo prorokami, i godzi się sądzić, że wtedy rzeczypospolitej najlepiej były rządzone".

[183] *Tamże*, s. 126.

[184] *Tamże*, I.9, s. 127.

gdyż „nie może przestrzegać majestatu władzy tak, jak przystoi"[185]. Ten wymóg stawiany rządzącym obecny jest u wszystkich autorów republikańskich, u Frycza Modrzewskiego wiąże się on z jednym jeszcze zastrzeżeniem, tym mianowicie, by władca organizmu, jakim jest ciało polityczne, troszczył się o wszystkie jego członki, a nie tylko o niektóre, by dbał o wszystkich poddanych, a nie tylko o tych, którzy stoją wyżej z racji urodzenia i korzystają z kwalifikacji obywatelskiej[186]. Władza królewska została przez Frycza powiązana także z powinnością posłuszeństwa ze strony poddanych, których rzeczą „miało być posłusznym we wszystkim, co nie obraża godności Rzeczypospolitej i religii, i stać przy nich [królach i przełożonych – przyp. D.P.-R] przeciw wszystkim nieprzyjaciołom zewnętrznym i przeciw buntowniczym współobywatelom"[187]. Bez tego posłuszeństwa nie mogłaby bowiem utrzymać się harmonia rzeczypospolitej. Frycz Modrzewski dodawał jednak jeszcze jedno twierdzenie, zgodne za zasadami mieszanego ładu Rzeczypospolitej: „Ale odnosi się to do tych, którzy nie mają żadnego prawa do rozstrzygania spraw Rzeczypospolitej. Bo o panach rady i o tych stanach, które mają to prawo [...] ci, widzi mi się, popełniliby zdradę Rzeczypospolitej, gdyby nie przeciwstawiali się chęciom władcy knującego coś, co się nie godzi i gdyby we wszystkim nie baczyli, by Rzeczpospolita nie poniosła jakiej szkody"[188]. Za tym szedł wymóg równego traktowania przez prawo i równej ochrony dla wszystkich poddanych[189].

Frycz Modrzewski widział więc jasno, wbrew opinii Kota, iż pozycja monarchy w ustroju mieszanym jest uwarunkowana zasadami normatywnymi, na których opiera się ład rzeczypospolitej i które zostały przez niego przemyślane i przedstawione nie tylko jako rozważania teoretyczne i mające wartość same w sobie, ale jako namysł odnoszący się bezpośrednio do Rzeczypospolitej. Do niej również odniósł uwagi o dostojeństwach i szlachectwie, głosząc: „Widzę, że u nas najwyższe dostojeństwa, od których zależy dobro publiczne, wedle obyczaju i ustanowienia przodków rozdaje się jedynie szlachcie. I słusznie, jak się okazuje. Bo bodaj tylko szlachta ma u nas stałe posiadłości i trwałe majętności, nie zajmuje się też brudnym zajęciem ani nie ma zysków, które by budziły nienawiść ludzi. I z korzyścią jest to dla Rzeczypospolitej, że ma takich dostojników, którzy się opierają na mieniu dobrze zabezpieczonym", bo to powstrzymuje ich od „szukania zysków w samej Rzeczypospolitej"[190]. Dodatkowo prawo do najwyższych dostojeństw

[185] *Tamże*, s. 128.

[186] *Tamże*.

[187] *Tamże*, I.22, s. 194.

[188] *Tamże*, s. 194-195.

[189] Frycz Modrzewski miał wyprzedzać jemu współczesnych także i w postulatach dotyczących władzy sądowniczej, której najwyższym przedstawicielem w Rzeczypospolitej był król. Wskazał na potrzebę utworzenia sądów generalnych, do których mogłyby się odwoływać wszystkie stany, i powołania Trybunału Koronnego, zob.: A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, s. 616 i II.16.

[190] *Tamże*, I.19, s. 174.

wzmacniać miał udział szlachty w obronie Rzeczypospolitej i gotowość poniesienia za nią najwyższej ofiary. Frycz Modrzewski dodawał jednak stanowczo, i tu szedł wyraźnie za autorami włoskimi, szczególnie Poggio Bracciolinim i współczesnym mu Platiną, którzy inspirowali podobny namysł u autorów angielskich, takich jak Elyot i Heywood[191], że „Rzeczpospolita przeznacza dostojeństwa nie tyle dla jednego stanu", a więc nie tylko ze względu na urodzenie i majątek, „ile dla cnoty jego stanu; jeśli się z niej kto wyrodził, uważany jest za zgoła niegodnego swoich przodków i takim jest"[192]. W tej właśnie kwestii powołał się bezpośrednio na Gaspara Contariniego, przywołując jego uwagi o wyborze doży; kandydaci na to stanowisko na forum senatu musieli odeprzeć wszelkie zarzuty postawione im przez tych, w których przekonaniu ich wybór nie byłby korzystny dla rzeczypospolitej. Frycz Modrzewski stwierdzał, że obyczaj ten mógłby być przestrzegany nie tylko przy wyborze weneckiego doży, ale także innych urzędników, zwłaszcza dożywotnich w każdej dobrze urządzonej rzeczypospolitej[193]. Wynikało stąd przekonanie, że pozycja społeczna człowieka wyrasta z jego rozumu, wierności i cnoty i niegodne jest, gdy przypisywana jest komuś bez żadnego względu na te rzeczy[194]. Wprawdzie dziedziczy się herby, ale nie sposób odziedziczyć cnoty, jeśli więc nie utwierdzi się szlachectwa praktykowaniem cnót, obyczajami, nauką i sławnymi czynami, to na nic się zdadzą starożytność rodu i jego sława[195].

Podzielający w dużej mierze te intuicje, uznający króla za administratora rzeczypospolitej, a nie jej właściciela, poprzednik Frycza Modrzewskiego Stanisław Zaborowski, którego uznaliśmy w rozdziale czwartym za prekursora myślenia republikańskiego, podkreślał, że cała wspólnota jest „zwierzchnikiem" króla lub „pełni rolę zwierzchnika"[196]. Zwrócił też uwagę na potrzebę znajomości sztuki rządzenia, bez której ład polityczny trudno utrzymać, na wiedzę zarówno teoretycz-

[191] Zob.: Q. Skinner, *Sir Thomas More's „Utopia" and the Language of Renaissance Humanism*, [w:] *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, ed. A. Pagden, Cambridge–New York 1987, s. 135-137.

[192] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, I.19, s. 174. Frycz powoływał się bezpośrednio na Arystotelesa, uznając za niezwykle adekwatną do czasów, w których żył, jego zasadę głoszącą, że starodawne szlachectwo zawsze opierało się na cnocie i majętnościach, zawsze jednak bogaci przeważali liczebnie nad ludźmi szlachetnymi i prawymi, *tamże*, s. 177-178.

[193] *Tamże*, s. 185-186.

[194] *Tamże*.

[195] Tutaj ujawnia się ów charakterystyczny sposób pisania i argumentowania Frycza Modrzewskiego, który trafnie ujął Waldemar Voisé, wskazując, że da się w nim wyodrębnić trzy warstwy: „pierwszą tworzyły opisy zastanej rzeczywistości, w których po prostu stwierdzał »jak jest«, drugą – rozważania wokół poprawy szlacheckiej Rzeczypospolitej, w których ukazywał »jak mogłoby być«, trzecią wreszcie warstwę tworzyły refleksje na temat wizji idealnego państwa «jakie być powinno»", W. Voisé, *Wstęp*, [w:] A. Frycz Modrzewski, *Wybór pism*, przeł. E. Jędrkiewicz i in., oprac. W. Voisé, Wrocław 1977, s. LXVIII, *Biblioteka Narodowa*, seria 1, nr 229.

[196] S. Zaborowski, *Traktat...*, II.4, s. 81. („*Non dico, quia rex noste habeat superiorum singularem in republica saeculari, tamen tota communitas regni est superior seu est loco superioris, nam eiu administrationem gerit*", *tamże*, s. 80).

ną, jak i praktyczną, której brak wśród rządzących może prowadzić państwo do ruiny: „Cóż bowiem innego doprowadziło nasze królestwo do takiego nienormalnego stanu, jeśli nie brak znajomości rządzenia, którą to umiejętność zyskuje się poprzez studia nad filozofią moralną, prawem świeckim i kanonicznym oraz studia nad boską mądrością"[197]. Platońskie podejście Zaborowskiego widać najlepiej w jego przekonaniu, że obok monarchy mającego kierować się w swoim działaniu mądrością, czyli wiedzą, bez której nie mógłby właściwie zarządzać sprawami państwa, sprawiedliwie sądzić według praw czy ustanawiać sprawiedliwych norm zgodnie z wymaganiami prawa wyższego rzędu, istotną rolę w państwie odgrywa grupa osób wyróżniających się nie majątkiem, ale wybitnością i nieskazitelnością charakteru oraz wiedzą. One to powinni wybierać urzędników troszczących się o ład państwa, którzy nie zwracaliby uwagi na względy osobiste, lecz kierowali się jedynie uczciwością oraz dobrem i miłością ojczyzny[198]. W tym podejściu ujawnia się też nawiązanie, niekiedy wręcz bezpośrednie, do Arystotelesa uznającego dbanie o dobro rzeczypospolitej, a nie o własną korzyść za najistotniejszy przejaw obywatelskiej cnoty[199]. Rządzący mogą przyczynić się do pożytku ogólnego, jeśli na tę funkcję faktycznie się nadają, jeżeli są to mężowie posiadający prawdziwą wiedzę i cnotę, a dzięki temu prawdziwą szlachetność, dzięki której będą mogli służyć Kościołowi (wymienianemu przez Zaborowskiego jako pierwszy), rzeczypospolitej, królestwu, religii chrześcijańskiej swoją radą i nauką, doświadczeniem, wymową i pamięcią. Powracał tu wątek znany nam już z rozważań włoskich autorów dociekających istoty prawdziwego szlachectwa i wiązania go raczej z charakterem człowieka aniżeli tylko z urodzeniem. Cechą decydującą o przydatności do rządzenia i zajmowania się sprawami publicznymi była niepodatność na korupcję, kierowanie się nie względami osobistymi, lecz uczciwością, znajomością cnót, zdolnościami wymowy (retorycznymi). Możnym i szlachcie powierzał nadto Zaborowski obowiązek służby publicznej obejmującej obronę kraju, finansowanie wojska i opiekę nad poddanymi[200].

Postulaty Zaborowskiego mogły znaleźć zastosowanie w takim ładzie, na którego szczycie, dosłownie na szczycie jego władz, zgodnie z rozstrzygnięciem Arystotelesa, stało prawo. Świadom tego wymogu Przyłuski stawiał *ius commune* ponad królem, zespalając go zarazem z prawem i czyniąc, tak zespolonego, elementem jednoczącym ład rzeczypospolitej[201]. Zarówno król, jak i prawo mieli kierować rzecząpospolitą jako jej zwierzchnicy, będący niejako częścią naturalnego ładu: „Dlatego więc z wyroku bożego zostali dani królowie ludom i panowie poddanym, aby wszyscy podlegali wymogom sprawiedliwości i sądowi oraz władzy monarszej

[197] *Tamże*, II.8, s. 91.

[198] *Tamże*, IV.5, s. 263.

[199] Przytoczony przez Zaborowskiego w tym miejscu cytat z Arystotelesowskiej *Polityki* brzmi: „tegoż weź za rządcę, który troszczy się o rzeczpospolitą, a nie dba tylko o własną korzyść" (1255b).

[200] *Tamże*, IV.4, s. 245, 247.

[201] J. Przyłuski, *Leges seu Statuta ac Privilegia Regni Poloniae Omnia*, Cracoviae 1553, s. 1-23.

i aby królowie sami wymierzali każdemu sprawiedliwość, kładąc na szalach wagi jednakowe dla wszystkich odważniki"[202]. Dobry król miał dobierać sobie właściwą radę (senat) i wraz z nią kierować sprawami rzeczypospolitej. W poświęconym senatowi obszernym wywodzie dowodził Przyłuski, iż tylko tyran obawia się rady, która chciałaby go powstrzymać, w wolnej rzeczypospolitej król nic nie czyni bez zgody senatu (*absque senatu rex nihil in republica faciat*[203]). Wywód Przyłuskiego był mocno osadzony w ówczesnej rzeczywistości ustrojowo-prawnej, mocniej niż dzieła Frycza Modrzewskiego i Orzechowskiego, ale też autor ten spoglądał na tę rzeczywistość z dystansem, podkreślając w swoim namyśle teoretycznym te cechy dobrego ładu, na które zwracali uwagę orędownicy ideału praworządnej rzeczypospolitej, czerpiąc z rzymskiego prawa publicznego okresu republikańskiego oraz ze zwyczajów ukształtowanych w Rzeczypospolitej, a wreszcie wsłuchując się w postulaty ruchu egzekucyjnego[204].

Dostosowane z jednej strony do ideologii szlacheckiej, z drugiej do założeń natury teologicznej są ustalenia, jakie na temat władzy poszczególnych stanów sejmujących czynił Orzechowski w najbardziej radykalnych swoich utworach, przede wszystkim w *Quincunxie*, proponujący swoistą „teokrację katolicką", koncepcję niedającą się już łatwo z tradycją republikańską uzgodnić. Autor *Dyjalogu* wyrażał bez wątpienia republikańskie przekonanie na temat władzy, głosząc, że w państwie chrześcijańskim „najwyższa ze wszystkiego jest rzeczpospolita", słuszne jest to, co jest pożyteczne dla rzeczypospolitej, król zaś jest rzeczypospolitej sługą, inaczej niż w królestwie pogańskim, gdzie król jest celem wszystkiego, a słuszne jest to, co jest pożyteczne dla króla[205]. Ogólna definicja urzędu królewskiego w Polsce odsyła jednak do tej głównej powinności króla, która wiąże się z obroną wiary chrześcijańskiej, przez Orzechowskiego stawianej wyżej niż wszelkie inne obowiązki. Król polski miał więc być stróżem „przywilejów koronnych, językiem praw pospolitych, od Pana Boga przeto ręką kapłańską Polszcze dany, aby ludzie w Polszcze w wierze, a w pokoju służąc Panu Bogu, spokojnie między sobą żyli"[206]. Najważniejsze rozstrzygnięcia i zasady, jakie przynoszą rozważania Orzechowskiego ubrane w formę dialogów, dotyczą związania króla prawem tak samo jak wszystkich innych poddanych. Nie chodzi przy tym o jakiekolwiek prawo, lecz o takie, które nie pozostaje w sprzeczności z prawem przyrodzonym, z zasadami wiary chrześcijańskiej, czyli prawo, które – podobnie jak u Cycerona i św. Tomasza – zgodne jest z prawem wyższego rzędu. Kto jednak ostatecznie miałby strzec tej zgodności, czy Kościół, posługując się monarchą,

[202] *Tamże*, s. 3 (cytat w tłumaczeniu Anny Sucheni-Grabowskiej, *Obowiązki i prawa królów polskich...*, s. 66).

[203] J. Przyłuski, *Leges seu Statuta...*, s. 23.

[204] Anna Sucheni-Grabowska zaryzykowała nawet tezę, że czerpiąc z tych źródeł oraz z obserwacji bieżącej sytuacji politycznej, Przyłuski stworzył własną doktrynę ustrojową, A. Sucheni-Grabowska , *Obowiązki i prawa królów polskich...*, s. 68.

[205] S. Orzechowski, *Dyjalog ablo rozmowa...*, s. 382.

[206] *Tamże*, s. 386.

czy każdy rozumny prawodawca, a więc w odniesieniu do ustroju mieszanego król wraz z senatem i izbą poselską? Wywód ten jest zupełnie przeciwny do tego, jaki Machiavelli zawarł w *Księciu*, uznaje bowiem, że władca chrześcijański musi nie tylko kierować się cnotą (szczodrobliwością, prawdomównością, uczciwością i troską o dobro publiczne), lecz nade wszystko otaczać się dobrymi ludźmi zgodnie z zasadą *Ditissimus regum, non auro, sed populo* (najbogatszy z królów nie złotem, lecz ludźmi)[207]. Rolę monarchy w państwie o ustroju mieszanym porównał Orzechowski do roli cieśli przy budowie domu: tak jak bez cieśli nikt nie zbuduje domu, tak bez monarchy nie da się zbudować rzeczypospolitej[208]. Jakiego jednak monarchę ma Orzechowski na myśli, podkreślając, że w jednym tylko Królestwie Polskim monarcha się nie rodzi, czyli nie jest monarchą dziedzicznym w sensie dosłownym, lecz jest powoływany przez obywateli, co więcej, nie stoi on ponad prawem, lecz tak samo jak obywatele Rzeczypospolitej prawu podlega? Pierwsza zwierzchność miała być wykonywana przez stan duchowny, druga przez stan świecki, zaś źródłem, z którego wynikać miały wszystkie prawa, zarówno przyrodzone, jak i stanowione przez ludzi, miał być rozum. Konsekwentne, radykalne stanowisko katolickie, za jakim opowiadał się Orzechowski, odwoływałoby się do takiego rozumienia rzeczypospolitej, które przypisywałoby Kościołowi rolę także poniekąd polityczną, stawiałoby go co najmniej na równi z monarchą, zgodnie z trójkątem *Quincunxa*: król, kapłan, Kościół, wedle definicji: „Królestwo Polskie jest jedno w Sarmacyjej państwo, własnemu królowi swemu wolnie wybranemu z łaski Bożej przez kapłana poddane, ołtarzem Krzyża świętego uraczóne, wiarą krześcijańską od Boga oświecóne, a w jednym, świętym, powszechnym i apostolskim Kościele zawarte i zamknióne"[209]. W takim opisie Rzeczypospolitej na plan dalszy schodzi kwestia ustroju mieszanego, nie wiadomo nawet, czy można tu jeszcze mówić o ustroju mieszanym, skoro przeciwwagą dla monarchy nie jest senat i lud, lecz Kościół i stan duchowny. Takiego wzmocnienia dla tego stanu nie przewidywał Frycz Modrzewski ani żaden – poza Orzechowskim – z katolickich pisarzy politycznych.

Dosłowne odczytanie *Quincunxa* wskazywałoby, że Orzechowski za najlepszy ustrój uznaje monarchię, powołując się zarówno na VII księgę *Państwa* Platona, jak i na *Politykę*, *O niebie* i *Metafizykę* Arystotelesa, zwracających uwagę na to, że rządy jednego, w przeciwieństwie do rządów wielu, są najbardziej zgodne z naturą – „rząd od jednego z natury swej poczyna się"[210], a w związku z tym nie ma państwa trwalszego, sprawiedliwszego, zgodniejszego niż to, które poddane jest władzy jednostki. Orzechowski rozumowanie to wykorzystuje jednak nie po to, by postulować monarchię w formie czystej jako najlepszą formę rzeczypospolitej, lecz raczej do wskazania, iż w tej piramidzie, za pomocą której opisał rzeczpospolitą, jedna jest najwyższa zwierzchność, tj. zwierzchność kapłana, który jest

[207] *Tamże*, s. 399.
[208] *Tamże*, s. 326.
[209] Tenże, *Quincunx*, s. 510.
[210] *Tamże*, s. 546.

odpowiednikiem króla filozofa z teorii Platona, tylko on bowiem jako głosiciel świętej wiary ma dostęp do prawdy pełniejszy niż jakikolwiek władca świecki. Dowodziłby tego fragment następujący: „Ale iż to, co oni [filozofowie pogańscy] około monarchijej pisali, barzo się zgadza z nami, którzy jednego Boga i jedno królestwo jego wyznawamy i wielbimy, przeto i my z nimi przełóżmy monarchią, to jest jednego zwierzchność, inym wszytkim ludzkim zwierzchnościam"[211]. Co więcej, Rzeczpospolita była monarchią, ale specyficzną i na tę specyfikę Orzechowski chce wskazać. *Quncunx* przynosi bowiem zasadnicze stanowisko w kwestii określenia istoty królestwa i króla jako sprawującego w nim najwyższą władzę; miano królestwa przysługuje tylko wolnemu państwu, miano króla zaś temu, kto stoi na czele wolnego państwa, skoro królestwo jest przeciwieństwem tyranii. Król nie może czynić ze swoim ludem tego, co mu się podoba, nie może też samodzielnie ustanawiać dla niego prawa, innymi słowy nie może być władcą absolutnym decydującym o wszystkim dla swoich poddanych, wtedy bowiem przestaje być królem. Odniesienie tej zasady do Rzeczypospolitej oznacza, że w niej król „nie ma wyższego i niższego prawodawstwa, nie ma zasady dziedziczności, jako prawowity pan nie wciela, nie przyłącza, nie daje na własność, komu chce, królestwa, bo nie może – inaczej Polska nie byłaby wolnym królestwem"[212]. Własnością królestwa, tak jak pierwotnego stanu ludzkości, jest wolność. To podejście zgodne byłoby z republikańskim pojmowaniem rzeczypospolitej jako *civitas libera* – wolnego państwa, czyli takiego, w którym nie ma groźby tyranii, a każdy obywatel, podlegając królowi, jest panem dla samego siebie, nie podlega dominacji, lecz cieszy się wolnością. Zgodnie z takim ujęciem, w przekonaniu Orzechowskiego Litwa nie była wolnym państwem, po pierwsze, będąc księstwem, a nie królestwem, po drugie, podlegając władcy, który nie tylko nie został przez poddanych wybrany, lecz także decydował o wszystkich sprawach ich dotyczących, np. o połączeniu swojego księstwa z Rzecząpospolitą[213].

O pozycji i powinności króla w ustroju mieszanym opisywanym przez Orzechowskiego i odnoszącym się do kontekstu polskiego decydowało źródło, z którego jego władza się wywodziła: „my urodzeni nie w monarchii Nerona, a w ojczyźnie Zygmuntowego dziedzica, tak zostaliśmy nauczeni przez naszych przodków, iż rozumiemy to, że króla obiera się dla królestwa, a nie – że zakłada się królestwo ze względu na osobę króla"[214]. „Król to nic innego nie jest jedno stróż przywile-

[211] *Tamże*, s. 550.

[212] *Tamże*, s. 551.

[213] Polemikę z tym stanowiskiem podjął Augustyn Rotundus w *Rozmowie Polaka z Litwinem, z której to snadnie każdy obaczyć może, co jest prawa wolność abo swoboda i jakoby uniją Korona Polska z Księstwem Litewskim przyjąć miała, przeciw sromotnemu i omylnemu Stanisława Orzechowskiego pisaniu, którym niewinnie sławne Księstwo Litewskie zelżeć chciał, uczyniona*. Debata, jak zapowiadał tytuł, dotyczyła zasadniczej kwestii, jaką jest pojmowanie wolności w państwie. Zob.: A. Rotundus, *Rozmowa Polaka z Litwinem*, [w:] *Stanisława Orzechowskiego i Augustyna Rotundusa debata o Rzeczypospolitej*, red. K. Koehler, Kraków 2010, s. 181 i n.

[214] S. Orzechowski, *Fidelis subditus seu Respublica Polona*, Warszawa 1900, s. 31.

jów koronnych, język praw pospolitych"[215], „szlachetny pies strzegący trzody"[216], którego pozycję w ustroju mieszanym trzeba zawsze rozpatrywać przez pryzmat celu władzy monarszej, przez Orzechowskiego rozumianej podobnie jak przez Zaborowskiego jako służba rzeczypospolitej, administrowanie jej sprawami, a nie władanie, podporządkowane zasadzie, że słuszne w królestwie jest to, co pożyteczne dla rzeczypospolitej[217]. Skoro król tak samo jak poddani miał podlegać prawu, to za jego naruszanie winien być pociągany do odpowiedzialności; taką rolę przypisuje Orzechowski sądowi prymasa z możliwością ostatecznego rozstrzygnięcia „roztyrku" króla z poddanymi przez papieża[218]. Podobne problemy rozważali w tym czasie katolicy angielscy.

Orzechowski przypisywał zarazem szczególną rolę senatowi, czyniąc go równorzędnym niemal królowi. Sucheni-Grabowska twierdzi wręcz, że był zdecydowanym zwolennikiem dominacji hierarchii świeckiej i duchownej skupionej w senacie, opowiadając się za ograniczeniem „demokracji szlacheckiej", czyli roli izby poselskiej[219]. Potwierdzeniem tego miałoby być wystąpienie pisarza przeciwko ruchowi egzekucyjnemu, któremu zależało właśnie na wzmocnieniu roli izby poselskiej dzięki demokratyzacji mechanizmów parlamentarnych, głosił program tolerancji religijnej oraz domagał się ograniczenia przewagi senatu i biskupów poprzez odebranie królewszczyzn. O tym, że Orzechowski nie zajmował jednoznacznego stanowiska w tej kwestii, świadczyłaby choćby *Mowa do szlachty polskiej*, gdzie wypowiadał się bardziej jako trybun szlachecki, niż myśliciel republikański[220].

Z innej zupełnie perspektywy na tę samą kwestię patrzył Warszewicki, który, jak wskazywałam wcześniej, domagał się umocnienia, a nie osłabienia władzy monarszej. Podkreślał więc, że poddani winni są królowi posłuszeństwo, szacunek i pomoc, a wówczas uzyskają od niego dobre prawo, sprawiedliwość i opiekę, pod warunkiem wszakże, że król będzie się kierował poczuciem obowiązku, męstwem oraz szczodrością, „dobrze jest bowiem, gdy tak poddani wobec króla, jak król wobec poddanych wypełnia swoją rolę"[221]. Powinność troski o rzeczpospolitą mo-

---

[215] Tenże, *Dyjalog albo rozmowa...*, s. 61.

[216] Tenże, *Fidelis subditus*, s. 23

[217] Tenże, *Dyjalog albo rozmowa...*, s. 382.

[218] Tenże, *Quincunx*, s. 606.

[219] A. Sucheni-Grabowska, *Obowiązki i prawa królów polskich...*, s. 90. Zob.: S. Orzechowski, *Fidelis subditus*, s. 24; *Diariusz sejmu lubelskiego 1566 roku*, oprac. I. Kaniewska, Wrocław 1980 (podczas obrad tego sejmu wyrażano poglądy na temat uprawnień sejmu i senatu oraz ich prawa do przeciwstawiania się królowi, ale pojawia się też ciekawe sformułowanie na temat Rzeczypospolitej, zgodne z tym, jakie przedstawiał Frycz Modrzewski: „Polska Korona z tych sześciu stanów ludu sprawiona od Boga jest. Z kmiecia, który ją żywi, z rzemieślnika, który ją odziewa, z kupca, który ją bogaci, z rycerze, który ją broni, z króla, który ją sądzi, z kapłana, który ją uczy. Nad to siódmego nic nie masz obcych Polskiej Koronie przydać mógł, a cokolwiek z tych sześci rzeczy weźmiesz, Koronę Polską pewnie skazisz", *tamże*, s. 60.

[220] Por.: K. Koehler, *Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego*, Kraków 2004, s. 307-313.

[221] K. Warszewicki, *O najlepszym stanie wolności*, s. 381.

gła być właściwie spełniana, gdy podejmował się jej nie tylko monarcha, ale i jego poddani, gdy współdziałali w trosce o ład i dobro publiczne. Warszewicki zgadzał się z innymi autorami republikańskimi, że urzędy i godności, a więc i rządzenie, należy powierzyć cnotliwym, a nie tylko dobrze urodzonym i zamożnym, cnota bowiem zawsze góruje nad majątkiem[222]. Takimi winni być doradcy króla – senatorowie, moderatorzy rzeczypospolitej[223], wspomagający go w trudzie rządzenia, umiejący rozpoznać właściwą miarę i nią się kierować, idący za głosem rozsądku, niepodatni na korupcję. Dobrze urządzona rzeczpospolita miała najwięcej zyskiwać pod kierownictwem umiarkowanego władcy, który, tak jak zalecał Arystoteles, pragnąłby sprawować rządy nad wolnymi, a nie uciskanymi. Władza królewska nie miała więc być zagrożeniem dla wolności obywateli, lecz miała zaprowadzać ład, w którym wolność ta zyskiwałaby ochronę. Wbrew Machiavellowskiemu *Księciu* dodawał: „powinien mieć władca wzgląd na swoich poddanych. A jeśli rzeczywiście władcą chce być, niechaj baczy na dwie rzeczy: niech dotrzymuje danych przez siebie obietnic i, gdy już wspiął się na szczyty, niech będzie w swych własnych sprawach ludzki, w publicznych zaś – pełen godności"[224].

Pod koniec XVI wieku prawie wszyscy najważniejsi pisarze polityczni, wśród nich Józef Wereszczyński, Stanisław Karnkowski i Piotr Skarga, wypowiadają się o urzędzie królewskim z wielkim uznaniem, bądź to – jak Wereszczyński – twierdząc, że króla obiera sam Bóg, stąd jego znaczące stanowisko w społeczeństwie[225], bądź – jak Warszewicki – podkreślając, że *„Reges et principes, tamquam coelo demissos et divina autoritate confirmatos summa fide et veneratione coli debere"* („Królów i książąt, jako danych nam z nieba, umocnionych powagą Bożą, należy obdarzać pełnym zaufaniem i szacunkiem")[226], bądź jak prymas Karnkowski, który mówił o królu jako o *Imago dei* i duszy królestwa[227]. Jeszcze dalej szedł Skarga, uznając, że władza królewska jest obrazem rządów Boga na ziemi i stoi wyżej niż jakakolwiek inna władza czy forma ustrojowa[228]. Skoro wśród tych pisarzy

[222] *Tamże*, s. 414.

[223] *Tamże*, s. 261, 389. „Najbardziej godni pochwały", stwierdzał Warszewicki za Hezjodem, mieli być ci władcy, którzy, choć pewni swojego zdania, umieją słuchać „rozsądnie radzących", *tamże*, s. 261. Por.: L. G. Goslicius, *De optimo senatore...*

[224] K. Warszewicki, *O najlepszym stanie wolności*, s. 391.

[225] J. Wereszczyński, *Reguła, to jest nauka albo postępek dobrego życia króla chrześcijańskiego*, [w:] tenże, *Pisma polityczne ks. Józefa Wereszczyńskiego... z wiadomością o jego życiu i pismach i z dołączeniem podobizny własnoręcznego jego podpisu*, wyd. K. Turowski, Kraków 1858, s. 79.

[226] Ch. Varsevicii, *Pardoxa*, s. 87. Zob. też: B. Boczek, *Krzysztofa Warszewickiego nauka o państwie i dyplomacji*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej. Historia Nauk Społecznych" 1957, nr 70, z. 1.

[227] S. Karnkowski, *Exorbitancye i naprawa Koła Poselskiego*, [w:] tenże, *Pisma*, wyd. K. Turowski, Kraków 1859, s. 12.

[228] P. Skarga, *Kazanie szóste*, s. 117. Skarga daleki był jednak od wychwalania *absolutum dominium* kojarzonego z tyrańskim rządami sprawowanymi nad ludami Wschodu: „Nie taką monarchiją chwalimy, jaka jest u Turków, Tatar i Moskwy, która ma bezprawne panowanie. Ale

dominują przedstawiciele katolickiego kleru, uzasadnienie wyższości władzy monarszej wydaje się dość oczywiste, wzorujące się i na Starym Testamencie, i na hierarchicznej strukturze Kościoła, którego głową jest papież[229]. Były to przekonania idące niejako pod prąd szlacheckiej ideologii i problematyczne z punktu widzenia dyskursu republikańskiego, dające się z nim uzgodnić tylko o tyle, o ile uznaniu szczególnej pozycji króla w rzeczypospolitej towarzyszyło uznanie dla ustroju mieszanego i praworządnego. I Wereszczyński, i Karnkowski opowiadali się za współpracą króla z sejmem, skoro król „ani może *suo privato consilio rempublicam regni* rządzić i sprawować, jendo na co się z radą zgodzi"[230], a na sejmie konkluduje nie na podstawie własnego zdania, lecz zgodnie ze zdaniem senatu i koła rycerskiego (*non ex iudico eius proprio, sed ex sententia omnium ordinum*[231]). W pismach politycznych z okresu rokoszu Zebrzydowskiego widoczna jest niechęć do wzmocnienia czy to pozycji króla, czy senatu. Za jedyną właściwie *praeminentia et prerogativa* króla w rzeczypospolitej uznana zostaje ta „*dignitas*, iż pod tytułem KJMci wszystkie sprawy się Rzpltej odprawują, sejmy składa i to, co z konsensu wszystkich krajów przypadnie [król] w egzekucją przywodzić powinien"[232]. Zdrowie i szczęście rzeczypospolitej spoczywać miało zarówno w rękach króla, jak i senatu pośredniczącego między monarchą a stanem rycerskim i zależało od tego, czy ten pierwszy nie skłania się *ad tyrannidem*, a ten ostatni *ad seditionem*. Stan rycerski w ustroju mieszanym miał odgrywać rolę wybitną, jako że przy nim miała być *summa potestas regni* (według przywileju mówiącego *Nobilitas regni, potissima pars regni*)[233]. Republikański dyskurs teoretyczny był wobec takiego ujęcia sceptyczny, nie przychylając się do wzmocnienia czynnika w ustroju mieszanym najliczniejszego, ale takiego, którego mądrość i cnota dawałyby gwarancję, że cel rzeczypospolitej, wspólne dobro i pożytek wszystkich, będzie realizowany.

Wbrew utrwalanym od XIX wieku opiniom niektórych badaczy, nie sposób uznać za zwolennika absolutyzmu żadnego z myślicieli szesnastowiecznych postulujących wzmocnienie władzy królewskiej. Nie jest absolutystą, wbrew opinii np. Bobrzyńskiego, Warszewicki, z pewnością nie jest nim Skarga ani uznany przez Bobrzyńskiego za „polityka" Górnicki. Nie sposób bowiem uznać za zwolennika absolutyzmu monarszego autora, który uznaje wolność obywateli za „pomocnicę sprawiedliwości, puklerz i ozdobę godności państwa"[234]. Każdy z tych autorów jest teoretykiem praworządnego ładu rzeczypospolitej, który nie stawia

taką, która prawy sprawiedliwymi i radą mądrą podparta jest, i moc swoją ustawami pobożnymi umiarkowaną i okraszoną ma", *tamże*, s. 123.

[229] W. Czapliński, *Główne nurty myśli politycznej w Polsce w latach 1587-1655*, [w:] tenże, *O Polsce siedemnastowiecznej. Problemy i sprawy*, Warszawa 1966, s. 67.

[230] J. Wereszczyński, *Reguła...*, s. 80.

[231] S. Karnkowski, *Exhorbitancje i naprawa Koła Poselskiego*, s. 12.

[232] *Libera respublica – absolutum dominium – rokosz*, s. 404.

[233] *Tamże*.

[234] Ch. Varsevicii, *Paradoxa*, s. 65.

władcy ponad prawem stanowionym, lecz go tym prawem krępuje. Co więcej, wzmocnienie pozycji monarchy nie miało u żadnego z nich skutkować wykluczeniem z życia politycznego i udziału w rządach obywateli, lecz ograniczeniem czynnika demokratycznego w ustroju mieszanym dla zapewnienia jego trwałości. Warszewicki był nieprzychylnie nastawiony do aspiracji politycznych szlachty, której wolność w jego przekonaniu łatwo przeradzała się w samowolę, „matkę występków i zarzewie niezgody"[235], ale zarazem podkreślał, że królowie muszą pamiętać, iż „zostali wybrani i osadzeni na tronie przez lud dla ludu, a nie dla nich samych" (*reges populo propter populum, non sua causa electos et inauguratos esse recordentur*[236]) i w najważniejszych sprawach mogą zasięgać rad innych. Tutaj jednak pojawia się trudność dotycząca tego, jaki ustrój uznać za zgodny z ideałem republikańskim, trudność, na którą wskazali i Arystoteles, i Cyceron, i św. Tomasz, podkreślając, że najbardziej zgodna z naturą jest praworządna monarchia, czyli królestwo, choć w praktyce – jak dowodził Cyceron – lepszym ustrojem wydaje się ład mieszany, *respublica mixta* czy nawet *monarchia mixta*. Warszewicki zdaje się iść tym tropem myślenia, kiedy wskazuje, że najpoważniejsi i najmądrzejsi mówcy i historycy – Cyceron i Demostenes, Homer i Hezjod, Ksenofont i Plutarch – przedkładali zawsze władzę jednego króla nad inne formy władzy[237]. Ujawnia się u niego pewna tęsknota za Platońskim królem-filozofem, który jednak nie kontemplacji, lecz życiu czynnemu i zgodnemu z wymaganiami i cnoty, i pobożności by się poświęcał i umiał zdobywać sławę; pojawia się polemika z Machiavellim, kiedy stwierdza, że miłość ludzi, a nie strach ma być podporą tronu. Rządy jednego człowieka miały być lepsze od rządów wielu ludzi, Warszewicki uznał bowiem, że o ile można wybitnych cech charakteru i cnót wymagać od jednego, o tyle trudno je znaleźć u wielu i dodawał, przywołując księgi Starego Testamentu, że „z woli Boga nie wolno ludowi nosić sukni utkanej z dwóch rodzajów nici"[238]. W innym miejscu stwierdzał jednak wyraźnie: „Pamiętać powinniśmy natomiast, że ustrój nasz nazwał Arystoteles mieszanym, takim zatem, w którym trzeba mieć wzgląd nie tylko na władzę królewską, ale i na wolność obywateli"[239]. Jak bardzo odległy był Warszewicki, przywołujący wielokrotnie Cycerona, od zalecania arbitralnej władzy króla, dowodzą także i te słowa: „Nasi przodkowie chcieli bowiem, by królowie byli nie panami, lecz patronami, przewodnikami, nie zaś łupieżcami Rzeczypospolitej"[240]. Nawet jednak jeśli uznamy, że Warszewicki dopuszczał ustrój mieszany, to trzeba dodać, że tylko taki, w którym swawola nie dochodzi do głosu, który wolny jest od niszczących państwo frakcji i w którym „wolność nie jest nadmiernie wybujała"[241].

---

[235] *Tamże*, s. 70.

[236] *Tamże*, s. 71.

[237] *Tamże*, s. 83.

[238] *Tamże*, s. 107.

[239] Tenże, *O najlepszym stanie wolności*, s. 378.

[240] *Tamże*, s. 382.

[241] *Tamże*, s. 392.

Tutaj zdaje się tkwić sedno namysłu republikańskiego, który w Polsce XVI wieku odnosił się do rzeczypospolitej będącej zarazem monarchią (podobnie jak w Anglii) i zmagał się z problemem legitymizacji władzy, którą dałoby się uzgodnić z normatywnymi i moralnymi podstawami ładu politycznego.

Drugim obok monarchy stanem rządzącym w rzeczypospolitej mieszanej był senat, określany w Polsce także mianem rady królewskiej, stan wybitny, wprowadzający element arystokratyczny, odgrywający szczególną rolę w zapewnieniu w państwie równowagi i stałości[242]. Przekonani o tym byli wszyscy niemal autorzy, którzy przenosili idee republikańskie na grunt polski, idący w uznaniu szczególnego znaczenia ustrojowego senatu za wzorcem rzymskim, ale także weneckim, pomimo że już w wieku XVI pozycja ustrojowa senatu w Polsce słabła na rzecz izby poselskiej i przedstawicielstwa szlachty. Senat jawił się im jako instytucja, która nie tylko odgrywa istotną rolę w ustroju mieszanym, zapewniając w nim właściwą równowagę, ale też zajmuje w nim szczególne miejsce ze względu na charakter jej członków. Owej równowagi, dzięki której ustrój mieszany nie miał być narażony na bunty i szybką przemianę na inny, nie mógł zapewnić element demokratyczny, nadmiernie zainteresowany używaniem swobód; mogli ją zapewnić tylko ci, którzy kierują się sądem rozumu i cnotą. Urząd senatorski miał zajmować w państwie najwyższe miejsce, ponieważ „dookoła niego jak wokół osi obracają się wszystkie rady i dobro państwa, dlatego przy wybieraniu jego członków powinna być zachowana wielka troska i staranność"[243]. Cnota senatorska, jak głosił biskup Karnkowski, to miłować ponad wszystko dobro rzeczypospolitej, troszczyć się o nie oraz *„publico omnium ordinum consensu* na sejmie utwierdzić", dalej – znać i rozumieć prawo koronne, być prawdomównym i stać na straży prawdy i wreszcie ze względu na to, że wszyscy mają jedną rzeczpospolitą i jedno prawo, „zawsze *unitati, Concordia et paci studere, ut non sint schismata*"[244]. O roli senatu pisał autor *Zwierciadła królewskiego*, ubolewając nad tym, że pośród trzech stanów rządzących szlachta chce zyskać bezwzględną przewagę w ustroju mieszanym, wbrew jego logice. Upominał się o przywrócenie należnego znaczenia senatowi i przed królem, i przed stanem rycerskim, bo on, będąc w środku, „uczestnikiem jest obu brzegów" i w jego gestii pozostaje wprowadzanie postanowień królewskich, aczkolwiek nie przeciwko stanowi

[242] Na temat genezy i roli ustrojowej senatu w Rzeczypospolitej zob. np.: *Senat w Polsce – dzieje i teraźniejszość. Sesja naukowa, Kraków 25 i 26 maja 1993*, red. K. Matwijowski, J. Pietrzak, Warszawa 1993 (szczególnie teksty: A. Sucheni-Grabowska, *Kształtowanie się koncepcji Senatu w XVI wieku* i J. Wyrozumski, *Geneza senatu w Polsce*); W. Uruszczak, *Sejm w latach 1506-1540*, [w:] *Historia sejmu polskiego*, t. I, red. J. Michalski, Warszawa 1984, s. 75 i n.; A. Stępkowski, *Senat doby jagiellońskiej*, [w:] *O senatorze doskonałym studia Prace upamiętniające postać i twórczość Wawrzyńca Goślickiego*, red. A. Stępkowski, Warszawa 2009 s. 83-91; K. Grzybowski, *Teoria reprezentacji w Polsce...*, s. 94-97; H. Litwin, *W poszukiwaniu rodowodu demokracji szlacheckiej Polska myśl polityczna w piśmiennictwie XV i początków XVI wieku*, [w:] *Między monarchą a demokracją...*, s. 37-41.

[243] L. G. Goslicius, *De optimo senatore...*, s. 112.

[244] S. Karnkowski, *Exorbitancye...*, s. 15.

rycerskiemu[245]. Słabość idącego w tym kierunku namysłu republikańskiego wiąże się z brakiem jednoznacznego ustalenia, kto miał spełniać w Rzeczypospolitej obowiązki obywatelskie, uczestnicząc w rządzeniu, jak uzgodnić wolność obywateli z wymaganiami służby publicznej, kogo spośród obywateli uznać za posiadającego kwalifikacje „epistemiczne" i moralne wystarczające do tego, by podjąć się odpowiedzialnej, czynnej troski o dobro publiczne.

Urzędowi i osobie senatora poświęcił swoje dzieło jeden z naszych najbardziej znanych poza granicami kraju myślicieli, autor *De optimo senatore*, posługujący się popularnym wówczas gatunkiem *speculum* i czyniący osią rozważań swojej republikańskiej teorii państwa wzorzec doskonałego senatora. Goślicki uznał, że senat jest w państwie nawet bardziej pożyteczny od króla, ponieważ udziela rady zarówno jemu, jak i państwu[246], rzeczpospolita staje się mądra, czyli nie tylko jest właściwie urządzona, ale i mądrze rządzona, wtedy, gdy posiada „roztropną i doskonałą radę" mającą wiedzę i znajomość spraw państwa[247]. Senatorami mieli być ludzie posiadający wielką cnotę, będący doradcami i przyjaciółmi króla, który posługiwałby się ich cnotą i radą „i dzięki nim był nazwany królem o wielu nogach, oczach i rękach". Wedle analogii pomiędzy ładem w duszy człowieka (cnota) a ładem w państwie, przyjętej przez Goślickiego za Platonem, dobrze urządzony ład polityczny miał ucieleśniać cztery cnoty: mądrość (dobra rada), męstwo (cnota żołnierska), umiarkowanie i sprawiedliwość (przestrzeganie praw). Szczęście oraz wiedza i mądrość senatora miały polegać na działaniu, miał on wybitnie spełniać się w tym, co w poprzednich rozdziałach określałam za Cyceronem jako *otio*, w aktywnym życiu publicznym. Miał być i dobrym człowiekiem, i dobrym obywatelem, umiejącym kierować zarówno sprawami prywatnymi, jak i państwowymi. Senator miał korzystać z wiedzy, jaką dostarcza filozofia, znać etykę, politykę i ekonomię (wyraźne nawiązanie do tytułów dzieł Arystotelesa), ale także ludzkie dzieje, prawo, zasady rządzące państwem, dotyczące wychowania i obyczajów ludzkich[248], dzięki którym miał się stawać dobrym prawodawcą[249]. Goślicki, który w urzędzie senatora widział jakby zwierciadło dobrej rzeczypospolitej, odnosząc się z rzadka do rodzimego ustroju, podkreślał, że taki sposób wyboru senatorów, jaki został przyjęty w Polsce, czyli przyznanie tej władzy królowi, najlepiej się sprawdził, jeżeli tylko król, pamiętając o tym, że wybiera nie tyle swoich doradców, ile współtowarzyszy „w dobrym rządzeniu państwem, zachowaniu obywateli i wydawaniu praw"[250], w powierzaniu godności senatora kierował się względem na cnoty, prawa, wiek, roztropność i szlachectwo.

---

[245] J. Januszowski, *Zwierciadło królewskie. Z wielu miejsc ludzi wielkich zebrane i na polski przełożone* (1606), [w:] *Sześć broszur politycznych...*, s. 221.

[246] L. G. Goslicius, *De optimo senatore...*, s. 34.

[247] *Tamże*, s. 68.

[248] *Tamże*, s. 87.

[249] *Tamże*, s. 98.

[250] *Tamże*, s. 126.

To wielkie poważanie, jakim polscy autorzy darzyli senat, czyli element arystokratyczny w ustroju mieszanym, dowodzi tego, że wzorce republikańskie były im szczególnie bliskie, że uznawali za właściwe powierzenie roli moderatorów (takim terminem łacińskim w odniesieniu do senatorów posługuje się Goślicki) i powołanie na urzędy we wspólnocie politycznej ludzi odznaczających się cnotą, mądrością i stałością, traktując urząd jako nagrodę za cnoty i zasługi dla państwa. Zabezpieczeniem przed zepsuciem mogło być tylko powierzenie urzędów i godności tym, którzy stawiają dobro i godność państwa wyżej niż własną korzyść i status[251]. Chodziło więc przede wszystkim o to, by nie powierzać godności bogactwu, lecz cnocie, ci bowiem, którzy nie dla własnej cnoty, lecz ze względu na własne bogactwo zyskiwaliby urzędy, nie kierowaliby się pożytkiem publicznym, lecz własnym. Szło za tym także przekonanie, że gdy senat posiadać będzie „moc najwyższej rady państwowej", a inne stany będą chętnie wykonywać jego zalecenia, „wówczas dopiero zaistnieje najlepsza równowaga wolności i równości wśród obywateli"[252]. Goślicki był zwolennikiem debatowania, które – w szczególności w senacie – miałoby poprzedzać podejmowanie decyzji w każdej sprawie. Opowiadał się za zasadą większości, uznając, że to, na co godzi się większość, jest rozsądniejsze i sprawiedliwsze[253], a przy różnicy zdań jest to jedyny sposób, aby podjąć decyzję. Frycz Modrzewski szedł chyba jeszcze dalej, proponując zasadę deliberacji we wszelkich rozważaniach na temat spraw państwa i gruntowny namysł kierujący się uczciwością, przekonując, że „nic nie jest lepszym dowodem rozumu skromnego i bardziej służącego Rp. niż sobie i własnej chwale, jak to, gdy się szczerze przytaknie zdaniu innych, odstąpiwszy od własnego niesłusznego"[254], i dodając: „Kto tedy po gruntownym namyśle przystąpi do omawiania sprawy biorąc pod uwagę przede wszystkim uczciwość, kto nie będzie ulegał przewrotnym namiętnościom, przytaknie zdaniu innych bezstronnie, powie swobodnie, co uważa za słuszne, a przy uchwałach będzie głosy bardziej ważył, niż liczył, o tym będziemy wiedzieli, że nie mówi z lenistwa niczego lekkomyślnie ani przewrotnie ze słabości rozumu, ale że mówi poważnie, wiernie i mężnie; że nie czyni niczego dla chwały własnej czy stronniczo, ale wszystko z miłości do Rzeczypospolitej; że, jednym słowem, wypełnia całkowicie obowiązki senatora"[255]. Ideał rzeczypospolitej opartej na mocnej podstawie moralnej wymagałby takiej postawy od wszystkich obywateli, zatroskanych nie tylko o własną wolność, lecz nade wszystko o gwarantującą ją wolność rzeczypospolitej – o *civitas libera*.

Senator miał więc występować jako „stróż, opiekun i obrońca Rzeczypospolitej", biorąc udział w stanowieniu prawa, sprawowaniu sądów i prowadzeniu wojny[256].

---

[251] *Tamże*, s. 110.

[252] *Tamże*, s. 144.

[253] *Tamże*, s. 177.

[254] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, l.11, s. 148. Zob. też: tenże, *Mowa o wysłaniu posłów na sobór*, [w:] tenże, *Mowy*, s. 207.

[255] Tenże, *O poprawie...*, l.11, s. 151.

[256] *Tamże*, l.10, s. 143.

Senat jest tu widziany nie tylko jako ciało doradcze, ale i deliberatywne, oddane praktyce długiego roztrząsania i rozważania powierzonych mu najważniejszych spraw w rzeczypospolitej: „powinnością jest również dobrego doradcy zgodzić się z uczciwym zdaniem innych, a nie z niechęci do nich przedrwiwać i odrzucać to, co oni słusznie powiedzieli. Wiadomo bowiem dobrze, że często ten i ów wypowiada mądre myśli o Rzeczypospolitej, które gdyby je inni w głosowaniu przyjęli, wyszłyby na korzyść państwu"[257]. Z tym wiązało się także przekonanie Frycza Modrzewskiego, że przy uchwałach senatu głosów nie należy liczyć, lecz je ważyć, nie chodzi bowiem o to, by przeważyło zdanie większości, lecz zdanie słuszniejsze, do którego monarcha z łatwością by się przychylił, o owej słuszności przekonany[258].

Zasada deliberacji była szczególnie pożądana na sejmie, gdzie trzy stany sejmujące ostatecznie decydowały o stanowionym prawie i podejmowały decyzje dotyczące spraw całego państwa, mając na względzie *salus et incolumitas Reipublicae* (zdrowie i bezpieczeństwo Rzeczypospolitej), które wymagały zgody między stanami i „spólnej miłości"[259]. Karnkowski dowodził, że od króla, jako od głowy rzeczypospolitej i najwyższego w państwie urzędu, wszystko ma się zaczynać jako *motus, ordo et progressus actionum* na sejmie, jemu też przynależy konkluzja, ostatnie słowo, król w państwie chrześcijańskim jest bowiem niczym dusza w ciele, to on porusza uniwersalne ciało królestwa „jako słońce, które świat ożywia i oświeca"[260]. Król jednak nie miał rządzić sam, lecz zawsze zasięgać rady dwóch innych stanów sejmujących, w szczególności senatu, „gdzie bowiem rada, tam i zdrowie"[261], zdanie się na swój tylko rozum nie mogło się bowiem do pożytku rzeczypospolitej przyczynić, lecz raczej do jej zguby. W odniesieniu do ustroju Rzeczypospolitej Frycz Modrzewski podkreślał, że w Polsce obok króla i senatu największe znaczenie ma stan szlachecki i jego reprezentacja w postaci izby poselskiej. Reprezentanci szlachty na sejm walny mieli się sprzeciwiać wszystkim tym projektom i ustawom, które byłyby ze szkodą dla Rzeczypospolitej, nie miał więc nimi kierować interes stanowy, lecz troska o dobro wspólne[262]. Rolę posłów przyrównywał Frycz Modrewski do tej, jaką odgrywali rzymscy trybunowie ludowi, którzy mieli dawać baczenie na dobro rzeczypospolitej. Reprezentacja rodzi jednak zagrożenie zepsucia, które pojawia się zawsze wtedy, gdy reprezentanci bardziej umiłują własne wolności i troskę o nie niż dobro i pomyślność rzeczypo-

[257] *Tamże*, s. 147-148.

[258] *Tamże*, s. 149.

[259] P. Myszkowski, *Mowa z propozycją sejmową...*, s. 150. Poseł ten dodawał, że wewnętrzna choroba państwa jest szkodliwsza niż zewnętrzne zagrożenie, a pojawia się wtedy, gdy wolność zostaje wyparta przez swawolę i nieposłuszeństwo, *tamże*, s. 154.

[260] S. Karnkowski, *Exorbitancye...*, s. 11-12. Zob. też: W. Uruszczak, *Kultura polityczna i prawna w sejmie polskim doby odrodzenia*, „Czasopismo Prawno-Historyczne" 1980, t. 32, z. 2, s. 47-62, tenże, *System władzy w Polsce ostatnich Jagiellonów (1506-1572)*, „Czasopismo Prawno-Historyczne" 1986, t. 38, z. 2, s. 41-62.

[261] J. Januszowski, *Zwierciadło królewskie...*, s. 270.

[262] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, l.10, s. 139.

spolitej. Zagrożenia tego nie ma, gdy władza królewska rzeczywiście wspiera się radą tych, którym dostaje szczególnej cnoty i rozumu. Czynnik monarchiczny odgrywać miał rolę kierowniczą, czy to w arystokracji, czy w demokracji, jak sternik na okręcie czy głowa w ciele, miał kierować pozostałymi częściami, wsłuchując się jednak w ich radę. O podobnej roli sejmu pisał także Warszewicki, głosząc, że „Nic wszak większego nie przynosi pożytku i zaszczytu królowi i stanom królestwa, jak sejmy ustanowione z poszanowaniem prawa i obierane z myślą o korzyści i godności państwa"[263]. Cel, jaki powinien przyświecać obradom sejmu, to powodzenie i godność państwa, wspólna sprawa, o którą obywatele-posłowie winni dbać pospołu. Sejmy miały zapewniać wszystkim ludziom i stanom możliwość „radzenia o państwie", a więc o tych wszystkich sprawach, które ich dotyczą, aby dla zachowania samych siebie korzystać ze wzajemnej pomocy i rad. Publiczna narada miała także stawać się ostoją wolności, jeżeli tylko sejmy zwoływane były zgodnie z prawem i obradowały przy powszechnej zgodzie[264]. Ten sam autor szczególnie krytycznie wyrażał się o sejmie i posłach Rzeczypospolitej, ostrzegając, że „cnota udaje się na wygnanie, gdy w państwie panoszy się beztroska. Stąd i na zgromadzeniach daje się usłyszeć, jak wygrażają królowi i senatorom, że nie szybko zasiądą do dyskusji i narady o sprawach kraju, jeśli ci nie uczynią tego czy owego"[265]. Brak zrozumienia istoty dobrego ładu rzeczypospolitej nie pozwalał jej obywatelom uchwycić oczywistej prawidłowości polegającej na tym, że gdy jedna z części państwa, którą tworzą obywatele powołani do służby publicznej, zaczyna troszczyć się o swój interes, mając w pogardzie dobro pozostałych części, a tym samym dobro rzeczypospolitej, nie da się takiego ustroju uchronić przed upadkiem[266]. Ta konkluzja Warszewickiego pokazuje raz jeszcze, że ówczesny namysł polityczny daleki był od uznania, że ustrój Rzeczypospolitej jest ucieleśnieniem ideału dobrze urządzonego ładu politycznego na wzór republiki rzymskiej i weneckiej.

Warszewicki ostrzegał też, że urzędnicy wypełniają swoje obowiązki najmniej starannie i gorliwie wtedy, „gdy milknie rzeczpospolita" (tu można ten termin

---

[263] K. Warszewicki, *O najlepszym stanie wolności*, s. 419.

[264] *Tamże*, s. 421.

[265] *Tamże*, s. 331.

[266] Znamienne są tu uwagi Warszewickiego na temat posłów w Rzeczypospolitej: „Wszystko dziś, uwierz mi, to sprawka fortelu, wszędzie pozór tylko i udawana miłość do ojczyzny. To, w rzeczy samej, sprawia, że z powodu kłótni między posłami ziemskimi nierzadko rozwiązuje się, nim się na dobre zaczęły, sejmy, a i posłów połowę przybyło", *tamże*, s. 327. To posłowie mieli być siewcami przeróżnych sporów w państwie, bo koncentrując się na toczeniu debat, „miast na cnoty" walczą „na nienawiść", lecz nie są w stanie ani podjąć właściwych decyzji, ani ich w czyn wprowadzić („nie raczą niczego do końca doprowadzić"): „gdzie wiele słów, tam brak nadziei i wszelkiej wnikliwości, a tym samym i prawdy", *tamże*, s. 330. Również Marcin Kromer przestrzegał: „Lękać się należy, aby władza nieograniczona posłów naszych nie zamieniła się w swawolę, nie stała się przyczyną zupełnego zniesienia wolności i obalając majestat królewski i powagę senatu, nie stała się sama najsmutniejszą i najsroższą tyranią", H. Kromer, *Polska, czyli o położeniu...*, ks. XXVII, s. 123.

rozumieć dosłownie). Ponieważ „gdy milkną prawa, gdy nieme stają się ustawy, o władzę ubiegają się nie tylko godni jej sprawowania, ale i ci najmniej tego godni"[267]. W tym stwierdzeniu powracał wątek u Warszewickiego często obecny, tj. przekonanie, wyrażane także przez Frycza Modrzewskiego i Goślickiego, że swawola i brak szacunku dla prawa podkopują cały ład rzeczypospolitej, która zaczyna się wnet chylić ku upadkowi; należało więc uzdrowić obyczaje, by uzdrowić prawa, jak głosił Górnicki. Etos obywatelski i niepodatność na korupcję, którą w tradycji republikańskiej rozumiano jako zapoznanie troski o dobro publiczne i zabieganie o interes prywatny z uszczerbkiem dla tego pierwszego, wymagały więc mocnych podstaw w instytucjach wychowawczych, ale i w prawie regulującym np. sposób egzekwowania odpowiedzialności za sprawowany urząd, co postulował Frycz Modrzewski. Wolan zaś stwierdzał wręcz, że „W interesie państwa leży, by istniał taki stan i taki zastęp ludzi, który, porzuciwszy wszelkie dochodowe zajęcia – ćwiczyłby się wyłącznie i doskonalił w sztukach mających na względzie jedynie godność i dobro rzeczypospolitej. Jeśli bowiem powierzy się urzędy ludziom niegodnym, a małodusznym i lichym zleci się prowadzenie wojny, będą oni raczej myśleć o własnej wygodzie, a nie o powszechnym pożytku. Kiedy zaś władzę w państwie będą dzierżyli tacy ludzie, nie należy się spodziewać, że szczęśliwie i bezpiecznie płynąć będzie nawa państwowa"[268]. Nie idąc tak daleko, ale tą samą troską powodowany Górnicki, zwracający uwagę na doniosłość i istotę sejmu, bez którego trudno sobie wyobrazić stabilny ład, domagał się, by instytucja ta funkcjonowała ustawicznie: „Nasza Rzeczpospolita okrętem jest, w którym, gdy wszyscy ci siedzą, co do jego sprawowania należą, to sejm jest. Ten sejm, gdy rozpuszczą, to wyjście jest z okrętu tych ludzi, bez których okręt iść dobrze nie może"[269]. Dopiero sejm ustawiczny mógł stać się „niejakim początkiem do poratowania złego zdrowia Rzeczypospolitej", pozwalającym wrócić „do starych obyczajów polskich" i zapewniającym mocniejszą więź między stanami i ludźmi[270].

W rzeczypospolitej złożonej z trzech stanów sejmujących kluczowe stawało się związanie prawem władzy i godności każdego z nich, tak by żaden nie przyczyniał się do wyrodnienia ustroju. Zgodne współdziałanie części biorących udział w rządzeniu rzecząpospolitą, króla, senatu i narodu, zapewniać miało trwałość i szczęśliwość takiego państwa, niezgoda zaś i rozerwanie tego ciała czyniło je bardziej nieszczęśliwym od innych. Ustrój mieszany był narażony na większe niebezpieczeństwo, bo wymagał stałej harmonii i współdziałania, tego mianowicie, by wszystkie trzy jego części kierowały się troską o dobro wspólne, a nie względem na własny interes. Jak trudno było te interesy stanów uzgodnić, miało się w Polsce okazać w czasie rokoszu Zebrzydowskiego. Dlatego Goślicki w oparciu

[267] K. Warszewicki, *O najlepszym stanie wolności*, s. 301.
[268] A. Wolan, *De libertate...*, XVI, s. 348-349.
[269] Ł. Górnicki, *Droga do zupełnej wolności*, s. 486.
[270] *Tamże.*

tego ustroju na prawie, które nie pozwalałoby na prywatę stanów, widział jedyną – poza może obyczajami – ostoję[271].

Te dość ogólne rozważania na temat trzech stanów współuczestniczących w sprawowaniu władzy w Rzeczypospolitej, pozostające pod dużym wpływem klasycznej tradycji republikańskiej i teoretycznych rozstrzygnięć czy szerzej filozofii państwa przez nią wypracowanej, pozostawiały pewien niedosyt, szczególnie u komentatorów epok późniejszych, bo choć zapewniały pewien mocny normatywny fundament dla myślenia o urządzeniu instytucjonalnym państwa, to nie proponowały prawie żadnych konkretnych rozwiązań i reform, które mogłyby przyczynić się do uzdrowienia życia publicznego i lepszego funkcjonowania ładu instytucjonalnego w Rzeczypospolitej. Przeciwko instrukcjom poselskim opowiadali się Piotr Grabowski[272] oraz Sebastian Petrycy, widzący w mandacie wiązanym zagrożenie dla istoty przedstawicielstwa i brak zaufania do posłów ze strony reprezentowanych. Dokonujące się na przełomie XVI i XVII wieku umocnienie i zabezpieczenie pełni wolności politycznej szlachty, jej przewaga prawna nad mieszczaństwem i stanem kmiecym oraz niedokończona walka o naprawę Rzeczypospolitej niepokoiły wielu autorów, nie podjęli się oni jednak pełnego wypracowania i teoretycznego uzasadnienia podstaw konstytucjonalizmu, na którym ustrój mieszany mógłby się oprzeć i utrzymać. Najmocniejsze pod tym względem wydaje się stanowisko Goślickiego opowiadającego się za silną pozycją senatu i ją uzasadniającego, niedostrzegającego jednak, że przewaga jednej z części składowych ustroju mieszanego pociąga za sobą zgubne konsekwencje, chyba że wypracowane są, na wzór wenecki, solidne mechanizmy równoważenia i kontroli. Trudno byłoby jednak oczekiwać od filozofii polityki, że pełnić będzie funkcję programu politycznego; większość naszych teoretyków, w mniejszym czy większym stopniu aspirujących do uprawiania filozofii polityki, próbowała wprawdzie łączyć ów namysł teoretyczny z namysłem praktycznym, ale nie za cenę projektu radykalnych reform, których przecież i tak żaden z nich nie mógłby przeforsować. W ostatniej interesującej nas tutaj kwestii, jaką jest sprawa wolnej elekcji władcy, brak jest wprawdzie zgody co do tego, czy jest to instytucja dobra, czy nie, ale sposób prowadzenia rozważań pozostaje podobny.

5. Wolna elekcja

„Pirwsza a nacelniejsza wszystkich wobec obywatelów wolność jest wolne wybieranie pana, potym, że każdy jest pewien gardła i majętności swej. Która wolność obieranie wolne pana to w sobie zawiera, iż pan do gotowych praw przychodzi, a nie on, ale my sami na się prawa i zakon stawimy, przysięgą swą nam to iszcząc, iż na nas bez nas nic stanowić nie ma"[273], głosił publicysta w okresie pierwszego

[271] L. G. Goslicius, *De optimo senatore...*, s. 138-139.

[272] *Zwierciadło Rzeczypospolitej Polskiej na początku roku 1598 wystawione*, Kraków 1859, s. 7.

[273] *Naprawa praw i swobód i wolności naszych*, [w:] *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, s. 186-187. Podobnie autor *Naprawy Rzeczypospolitej*: „Czasu *interregni*, u ludzi, którzy

bezkrólewia, dając tym samym wyraz dominującemu wśród szlachty poglądowi na temat elekcji króla kojarzonej najsilniej z wolnością. Publicyści szlacheccy szli tym samym za poglądami niektórych współczesnych im autorów włoskich, którzy, tak jak Guicciardini, głosili, że monarchia elekcyjna, a nie dziedziczność tronu, jest rozwiązaniem najlepszym, pozwala bowiem uniknąć niebezpieczeństw związanych ze wstąpieniem na tron złego władcy. Dyskusja o elekcji władcy w drugiej połowie XVI wieku znowu toczy się jakby na dwóch poziomach; na poziomie właściwego dyskursu republikańskiego, prowadzonego pod wpływem klasycznej tradycji republikańskiej i republikańskiego doświadczenia Rzymu, a przede wszystkim Wenecji, rozważania na ten temat są częścią szerszego namysłu nad podstawami dobrze urządzonego ładu politycznego. Na poziomie dyskursu publicystycznego wolna elekcja jest postrzegana jako jedna z kluczowych instytucji wolnościowych szlachty, jako zabezpieczenie przed dominacją i gwarancja wolności obywateli w Rzeczypospolitej, zapora przed tyranią, a zarazem silną władzą. Regaliści, zwolennicy wzmocnienia władzy monarszej, pozostają w tej grupie w mniejszości.

O istocie wolnej elekcji rozprawiano w XVI wieku przede wszystkim w kontekście wolności obywatelskiej, dostrzegając w niej istotny warunek wolnościowego ładu Rzeczypospolitej. Dobitnie wyraził to np. anonim Senator, pisząc: „Z tejże naprzód przyczyny Królestwo Polskie jest królestwem wolnym, bo przy obieraniu nowego króla bywają przedsięwzięte i pilnie obejrzane wszystkie prawa koronne i przywileje wolności naszych"[274]. Nie tylko więc sam wybór króla za zgodą wszystkich utwierdzał wolność, ale także każdorazowo następujące po elekcji utwierdzenie praw, wolności i przywilejów szlachty, obwarowujących władzę monarchy, chroniących przed *absolutum dominium*: „Tak przodkowie naszy na miejsce onego wolnego *absoluta potestate* pierwszych swych dziedzicznych Panów rozkazowaniem dzisiejszym Panom swym panowanie i rozkazywanie zamierzoną mocą postanowili, a tą drogą wolnością, siebie i nas, potomstwo swe, opatrzeli, że Pan nie tak, jako chce, ale tak, jako może i jako mu jest prawem zamierzono, nam rozkazywać jest powinien"[275]. Z czasem zaczęto uznawać, że wyższość monarchy elekcyjnego nad monarchą absolutnym wynika z tego, że panuje on nad wolnymi ludźmi jako *dominus dominatium*, suweren wśród suwerenów[276].

Przyjmujący odmienny punkt wyjścia Frycz Modrzewski, uznający czynnik monarchiczny ustroju mieszanego za coś w rodzaju sternika, wskazywał, że zasadę wyboru króla, która została przyjęta w Polsce, można logicznie uzasadnić, wskazując, że nikt rozsądny nie pomyśli, żeby sternika okrętu wybierać, bacząc

sobie wolnie pana obierają, nie tylko ten jest pożytek, że sobie mogą pana obrać, nie, jakiego *casus*, szczęście albo sukcessya przyniesie, i owszem dobrego, cnotliwego i im pożytecznego; ale obierając go stawią mu zakon, jako im pan rozkazować, a oni pokąd jemu posłuszni być mają", *Naprawa Rzeczypospolitej...*, s. 190.

[274] [anonim Senator], *Deliberacje o królu, panach...*, s. 114.

[275] *Tamże*, s. 115.

[276] A. Grześkowiak-Krwawicz, *Anti-Monarchism in Polish Republicanism...*, s. 48.

nie na jego doświadczenie żeglarskie, ale na świetność jego rodu. Tedy i królów nie należy wybierać dla świetności ich rodu, lecz gwoli ich umiejętności rządzenia rzecząpospolitą. Frycz Modrzewski nie ograniczał się jednak do uzasadnienia elekcji, a więc do pewnego argumentu li tylko teoretycznego, lecz wskazywał, iż elekcja musi być obwarowana konkretnymi zasadami dotyczącymi obioru króla. Władza najwyższa może łatwo z powodu swej bezkarności przemienić się w tyranię, dlatego też Frycz Modrzewski nakazywał szczególną ostrożność przy wyborze króla i zalecał, by nie powierzano najwyższego urzędu żadnemu cudzoziemcowi, ponieważ ci „nie mają tyle serca dla innych narodów, co dla swego"[277]. Dlatego też godnym zalecenia wydawał się autorowi *Poprawy* obyczaj Francuzów, którzy wybrali kilka starożytnych rodów i na nich przenosili godność królewską, gdy zabrakło potomka i następcy tronu[278]. Choć Frycz zaznaczał, że królów w Polsce się wybiera, przewidywał jednak, zgodnie ze stanem faktycznym w odniesieniu do dynastii jagiellońskiej, następstwo synów królewskich jako dziedziców. Uregulowanie prawne sprawy elekcji było jednym z palących problemów Rzeczypospolitej, dlatego też postulował, by przy obiorze króla kierować się takimi zasadami, jakie powinny według niego obowiązywać przy wyborze biskupów, a które przedstawił w pierwszym rozdziale księgi *O kościele*[279]. Zasada wolnej elekcji, w której udział biorą wszystkie stany, przesądzać miała o istotnym ograniczeniu władzy króla, który nie mógł się kierować wyłącznie własną wolą czy to układając prawa, czy nakładając podatki, lecz wszystko, co czynił, czynić miał bądź to za zgodą swych stanów, bądź wedle przepisów prawa[280].

Zarówno Orzechowski, jak i Wolan, idąc za dominującym wśród szlachty stanowiskiem, uznawali wybór króla za oznakę i gwarancję wolności. Wolan nie wahał się wręcz uznać za jedną z ozdób wolności zasady, że inaczej niż w tych państwach, gdzie królowie i książęta na drodze dziedzicznego prawa i „przyrodzonego następowania" panują, w Rzeczypospolitej władcami się nie rodzą, lecz

---

[277] A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, II.6, s. 246-247.

[278] *Tamże*, s. 247. Frycz Modrzewski przypisujący prawu i obyczajom rolę w rzeczypospolitej kluczową, uznający, że od prawa i obyczajów zawisło powodzenie wspólnoty politycznej i dobrze urządzony ład, uważał, że prawo powinno regulować życie publiczne i społeczne, dlatego też prawem uregulowany miał być także sposób wyboru króla i jego obowiązki, również to, co „dotyczy jego żony i posagu", przepisów odnoszących się do wychowania jego synów, podobnie jak prawami należało określić obowiązki poszczególnych urzędników w państwie i co roku oceniać ich sprawowanie urzędu, *tamże*, s. 247-248.

[279] Wskazywał tam, że na zwołanym przez króla po śmierci biskupa zjeździe danej diecezji składającym się z przedstawicieli czterech stanów: magnatów, szlachty, mieszczan oraz chłopów, każdy ze stanów wybierałaby trzech elektorów, a ci w połączeniu z elektorami duchownych w takiej samej liczbie mieliby dokonywać wyboru biskupa większością głosów składanych pisemnie. W przypadku równości głosów stosowane miało być głosowanie. Wprowadzenie takiego rozwiązania w odniesieniu do biskupów uzasadniał Frycz Modrzewski tym, iż ci, którzy godności kościelne osiągnęli dzięki poparciu dworu, a nie własnym zasługom, chętniej krzątają się wokół spraw własnych i swoich bliskich niż około Kościoła, a biskupstwa traktują jako nagrodę za służbę dworską, *tamże*, III.25, s. 262-266.

[280] *Tamże*, I.9, s. 122.

są obierani zgodną uchwałą całej szlachty[281]. Wybór osłabiał zasadę zwierzchności monarchy, która miała odtąd być nadana przez tych, którzy jej podlegają, z czego Wolan wyprowadzał ogólniejszą regułę: „Bo jeśli tego sposobu i zwyczaju zażywa, że tego za pana przyznawa, którykolwiek się u niego panem rodzi, jednak nie inaczej zwierzchności jemu nad sobą popuszcza, jedno aż podawszy mu pewne prawa, już dziedziczna sukcesyja pospolitej wolności nic nie szkodzi, chyba żeby pan zgwałciwszy prawa to sobie wszystko poczynał, do czego by go jedno zła myśl przywodziła"[282]. Świadom zagrożeń, jakie wynikać mogą z takiej pozycji szlachty w życiu publicznym, z pewnego skrępowania zarówno monarchicznego, jak i arystokratycznego czynnika ustroju mieszanego, nie wskazał jednak Wolan jakichś konkretnych zabezpieczeń, jakie w tym ustroju miałyby funkcjonować i nie pozwalać, by przestał on służyć celowi wspólnoty. Jedyne zabezpieczenie, jakie dostrzegał, wynikało z Arystotelesowskiej nauki o polityce jako pełniącej funkcję w pewnym sensie pomocniczą wobec etyki, czyli życia moralnego ludzi, z przekonania, że wolność nie przekształci się w swawolę, tym się bowiem od swawoli różni, że o ile ta pierwsza oddaje rozum we władanie chciwości, o tyle ta druga wszelkie popędliwości powściąga „wędzidłem rozumu" i nie pozwala zejść z drogi cnoty. Dlatego wszyscy prawotwórcy mieli się starać, by pod osłoną wolności, która się ma gruntować na prawach rzeczypospolitej, „zepsowana jaka swawola w obyczaje ludzkie i żywot nie była wprowadzona"[283].

W Rzeczypospolitej nie przyjął się pogląd, że wszelka władza pochodzi od Boga i obwarowana jest prawem boskim i naturalnym, ale nie prawem stanowionym – jak głosił Jean Bodin[284]. Teorie uniwersyteckie formułowane w Akademii Krakowskiej w XV wieku przygotowały i utrwaliły grunt pod dominację koncepcji ograniczonego *dominium regale*, zarówno przez samą procedurę dochodzenia do władzy (elekcja), jak i „poprzez sprowadzenie elekcji do faktycznej umowy między suwerenem a jego wyborcami"[285]. Celem rządów w państwie chrześcijańskim (*finis in regno christiano*) był, jak głosił Orzechowski, pożytek pospolity[286], autorom

[281] A. Wolan, *De liberate...*, s. 141.

[282] *Tamże*, s. 143.

[283] *Tamże*, s. 147-148.

[284] Brygida Kürbis stwierdziła wręcz w oparciu o *Kronikę* Wincentego Kadłubka i inne źródła, że w świadomości polskich elit monarchowie już od XIII wieku znaleźli się w sferze *profanum*, co z pewnością miało wpływ na środowiska uniwersyteckie w XV wieku. Zob.: B. Kürbis, *„Sacrum" i „profanum". Dwie wizje władzy w polskim średniowieczu*, „Studia Źródłoznawcze" 1977, t. 22, s. 28-38. Warto także przytoczyć słowa Jana Długosza: *„Regimem et libertatem regni no in regia sed in sua [consilii regni] potestate consistere"* („rządy i wolność królestwa nie w godności królewskiej, lecz w jej [rady królewskiej] władzy się spotykają"), oddające pogląd Zbigniewa Oleśnickiego. Cyt. za: E. Maleczyńska, *Rola polityczna królowej Zofii Holszańskiej na tle walki stronnictw w Polsce w latach 1422-1433*, Lwów 1936, s. 9.

[285] S. Russocki, *Od Krewa do Radomia. Monarchia w Polsce pod rządami Jagiellonów (1385-1505)*, „Przegląd Humanistyczny" R. 28, 1984, nr 11/12, s. 28.

[286] S. Orzechowski, *Dyjalog albo rozmowa...*, s. 382.

polskim bliższy był jednak wywód na temat suwerenności prezentowany przez Marsyliusza z Padwy, uznającego, że władza należy do ludu.

Należałoby w tym miejscu zapytać, czy zasada wolnej elekcji zgodna była z republikańską teorią polityki, czy rzeczywiście sprzyjała właściwej realizacji celu rzeczypospolitej, czy przyczyniała się bardziej niż zasada dziedziczności tronu do realizacji dobra publicznego w rzeczypospolitej i ochrony wolności. Ten drugi powód, jak uzasadniali przywoływani wyżej autorzy, przemawiał za ograniczeniem władzy monarchy, czyli za elekcją, która jednak nie gwarantowała w żadnym razie, że wybrany władca będzie się zawsze kierował względem na dobro publiczne, że będzie prawdziwym sternikiem rzeczypospolitej. O wyższości zasady elekcyjności tronu nad zasadą dziedziczności decydować miała sama formuła ustroju mieszanego[287]. Dowodził jej Robert Bellarmino, uznający, że w ustroju mieszanym „ani król, ani pomniejsi panowie, nie otrzymują swych godności w dziedzictwie, lecz z całego narodu są na nie wynoszeni najlepsi"[288], a w Polsce Goślicki, uznający, że wolne narody, poczynając od Rzymian, zawsze wybierały dla siebie króla: „Wybieranie zwykło być właściwe dla najlepszych i najbardziej wolnych i cnotliwych narodów, które nienawidzą tyranów i nieprzyjaciół cnoty króla (...). Ci, którzy chcieli stawiać na czele państw królów dziedzicznych, jako pierwsi naśladowali obyczaje barbarzyńców, albo buntowniczych obywateli, u których, jak widzimy, wszystkim rządzi jedynowładztwo i tyrania"[289]. Dziedziczność tronu została więc skojarzona przez Goślickiego jednoznacznie z niechybną tyranią, elekcyjność zaś z wolnością[290].

W ówczesnych dyskusjach angielskich na temat sukcesji tronu zaczęto postrzegać parlament, reprezentację królestwa, jako władny wybierać króla zgodnie z rozwiązaniami ustroju mieszanego. W wyjątkowych okolicznościach dopuszczono więc postrzeganie Anglii na wzór „republiki w polskim stylu" albo „państwa mieszanego" (*mixed polity*)[291]. Pretendent do korony miał być wskazany ze względu na pożytek wspólnoty. John Foord, odwołując się, co interesujące, do *Polityki* Arystotelesa, uznał, że również urząd królewski może być obsadzany w drodze elekcji, i twierdził, że parlament ma prawo obsadzać go w imieniu wspólnoty politycznej po śmierci monarchy[292]. Te silne elementy republikańskie, które miał zawierać

[287] J. Ekes, *Trójpodział władzy...*, s. 51.

[288] R. Bellarmino, *De Summo Pontifice*, [w:] tenże, *De controversiis Christianae Fidei adversus huius temporis haereticos*, Ingolstadt 1586, I, 610n.

[289] L. G. Goslicius, *De optimo senatore...*, s. 27.

[290] Fragment o przewadze elekcji nad dziedzicznością tronu został pominięty w pierwszym angielskim tłumaczeniu dzieła Goślickiego wydanym w 1598 roku. Zob.: T. Bałuk-Ulewiczowa, *Goslicius' Ideal Senator and His Cultural Impact over the Centuries. Shakespearean Reflections*, Kraków 2009.

[291] P. Collinson, *The Monarchical Republic of Queen Elizabeth I*, „Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester" 1987, Vol. 69, No. 2, s. 419, 421; M. Peltonen, *Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought 1570-1640*, Cambridge–New York 1995, s. 48-49.

[292] J. Foord, *Synopsis politica*, Londinis 1582, fo. 22: *In electione Regis cavendum, ne quis nisi Senator, aut Eques isque regendae reipub. Scientissimus ad regiam dignitatem admittatur: quod*

traktat Foorda, uznali urzędnicy Korony Lord Burghley i Sir Francis Walsingham, choć żaden z nich nie rozważał, jak dowodzi Peltonen, zasad republikańskiego ustroju mieszanego[293]. Jeszcze dalej szedł jezuita Robert Persons, który w wydanym w 1594 roku traktacie *A Conference abovt the Next Svccession to the Crowne of Ingland* przejął koncepcję Anglii jako ustroju mieszanego wypracowaną przez Thomasa Smitha, opowiadając się za ograniczoną monarchią, w której sukcesja, na wzór rzymski, następuje po elekcji[294]. Dowodząc za Platonem, Arystotelesem, Cyceronem i Plutarchem, że nie istnieje jedna właściwa forma ustrojowa ustanowiona z woli Boga, choć władza jako taka istnieje z konieczności naturalnej, występował przeciwko boskiemu uprawnieniu królów, dowodząc, że wspólnotami politycznymi powinny rządzić tylko ci, którzy mają na względzie dobro publiczne, „nie wystarczy więc następstwo krwi"[295]. Persons zbliżał się do zasad wypracowanych w Polsce także wtedy, kiedy głosił, że najistotniejszym punktem związku między wspólnotą polityczną a wybranym przez nią władcą jest przysięga koronacyjna zobowiązująca króla do honorowania zwierzchnictwa wspólnoty i prawa[296]. Uznając, że to rzeczpospolita przekazuje swoją władzę i może ją odebrać, Persons nie zawahał się stwierdzić, wbrew wielu jemu współczesnym, że władca łamiący ograniczające go prawo o proweniencji boskiej i naturalnej może zostać przez wspólnotę ukarany[297]. Nawet jednak w tych ujęciach, inaczej niż w koncepcjach formułowanych przez większość polskich autorów republikańskich z Goślickim na czele, opowiadano się za elekcją jako wynikającą z konieczności, spowodowaną np. bezdzietną śmiercią władcy, albo traktowano ją jako zasadę niejako „początkową", nie dopuszczając wpisanej w ustrój mieszany jako jeden z jej elementów monarchii elekcyjnej, czyli takiej, w której każdy poszczególny monarcha pochodzi z wyboru wspólnoty politycznej. Ustalenia Personsa zostały odrzucone przez zwolenników sukcesji Stuartów i unii angielsko-szkockiej, wśród nich np. przez szkockiego prawnika Thomasa Craiga, który zwracał uwagę na niestabilność i słabość

prudenter Aristoteles Quito lib. polit. Admonet. Por.: Arystoteles, *Polityka*, 1310b. Zob. też: S. J. Brutus, *Vindiciae contra tyrannos, sive De prinicipis in populum populique in principem legitima potestate*, przypisane Philippe'owi Duplessis-Mornay i Hubertowi Languet, Edimbvrgi 1579, Tertia Questio, s. 76 i n.

[293] M. Peltonen, *Classical Humanism and Republicanism*..., s. 50.

[294] Zob. szerzej: P. Kewes, *Monarchy, Constitutional Change, and the Example of Ancient Rome*, [w:] taż, *Translations of State: Ancient Rome and Political Culture of Elizabethan England*, Oxford (maszynopis, w przygotowaniu do druku), s. 11-14.

[295] R. Persons, *A Conference abovt the Next Svccession to the Crown of Ingland*, Antwerpien 1594, B3-B4.

[296] B. Szlachta, *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Kraków 2008, s. 566. Na republikańskie elementy w traktacie Personsa zwraca uwagę także Paulina Kewes, zob.: P. Kewes, *Monarchy, Constitutional Change*..., s. 14. „[T]he iustice therof is playne, given those examples of the Romans and Grecians already mentioned, who lawfully deposed their kings vppon iust considerations, & chainged also ther monarchie and kingly gouerment, into other formes of regiment", R. Persons, *A Conference*..., s. 33. Por.: Salustiusz, *Bellum Catilinae*, 7.2-3.

[297] R. Persons, *A Conference*..., s. 32.

monarchii elekcyjnej, zarówno starożytnej, jak i wczesnonowożytnej. Choć w teorii była to idea pociągająca, to w praktyce dziedziczność tronu miała zapewniać bardziej sprawiedliwe, stałe i skuteczne rządy[298].

Spór ten ujawnił się także w polskim dyskursie politycznym. Argumentów za wolną elekcją nie podzielali ci autorzy, którzy opowiadali się za wzmocnieniem władzy królewskiej i jej autorytetu w Rzeczypospolitej[299]. Sceptycznie na temat elekcji wypowiadał się Warszewicki, który w dialogu *O najlepszym stanie wolności* ustami jednego z rozmówców formułował przekonanie, że instytucja ta, przejęta z dawnego obyczaju i nawyków, grozi całkowitym upadkiem Rzeczypospolitej, „każdy wszak dobrze wie, że największe ryzyko niesie przyznanie wszystkim na równi prawa wyboru króla Polski"[300]. Oddaje się w ten sposób los rzeczypospolitej w ręce zarówno prawych obywateli, jak i buntowników i wichrzycieli, którzy często nad tymi pierwszymi biorą przewagę. Wolna elekcja, stwierdzał Warszewicki – odwołujący się już nie do tak często przywoływanego przez autorów republikańskich Liwiusza, lecz do Tacyta pod koniec XVI w. zyskującego nad Liwiuszem przewagę jako źródło namysłu politycznego – nigdy nie wydawała się mu wolną z tego właśnie powodu, iż rezultat, do jakiego prowadzi, wcale nie musi być zgodny z dobrem rzeczypospolitej, a lekkomyślność i niezgoda obywateli, jakie powszechnie towarzyszą elekcji władcy, „kładą kres wolności"[301].

Wywód ten zdaje się sugerować, że instytucja elekcji jest zła, jeżeli prawo wyboru monarchy przysługuje wszystkim obywatelom, bez żadnych dodatkowych kwalifikacji. W dialogu oponentem wyrażającego takie poglądy Jana Ocieskiego jest Orzechowski, mający zaufanie do prawości obywateli Rzeczypospolitej i ich wierności wobec ojczyzny, a na poparcie przekonania o wyższości elekcji nad dziedziczeniem tronu podaje argument wzięty z Frycza Modrzewskiego, że tylko ci, którym jej zabrakło, mogą właściwie docenić jej wagę, król bowiem jest jak sternik okrętu, a przecież tak jak niepodobna powierzyć sterowania okrętem komuś, kto nie posiada siły rozsądku i roztropności, tak samo niepodobna powierzyć rządzenia krajem komuś, kto rządzić nie potrafi, komu brakuje właściwych cnót i rozwagi, co łatwo mogłoby się zdarzyć w przypadku monarchii dziedzicznej[302]. Argumenty te łatwo jednak zbija Ocieski, pokazując, że ani prawość

[298] T. Craig, *De jure successionis regni Angliae, libri duo*, London 1602; P. Kewes, *Monarchy, Constitutional Change...*, s. 21.

[299] Warto przypomnieć, że w XV wieku dążenia centralizacyjne popierali tacy autorzy, jak Kallimach, Ostroróg i Biernat z Lublina. Kallimach miał popierać stworzenie w Polsce absolutnej monarchii, w której istotną rolę odgrywałoby mieszczaństwo. Ostroróg chciał powierzyć królowi decydującą rolę w państwie i opowiadał się za centralizacją w pełni suwerennego państwa. Zob. szerzej: W. Sobociński, *Kallimach w ideologii państwowo-prawnej polskiego odrodzenia*, „Państwo i Prawo" 1953, nr 12, s. 794-799; J. Ostroróg, *Memoriał...*, s. 19 (Przedmowa autora), 36, 38; Biernat z Lublina, *Dialog Palinura z Karonem*, [w:] tenże, *Wybór pism*, oprac. J. Ziomek, Wrocław 1954, s. 194 i n.

[300] K. Warszewicki, *O najlepszym stanie wolności*, s. 295.

[301] *Tamże*, s. 297.

[302] *Tamże*, s. 308.

obywateli, ani umiejętność dochodzenia do kompromisu i zgody nie są zwykle na tyle silne i powszechne, by zdawać los rzeczypospolitej na wybór władcy, który jest zazwyczaj rezultatem targów i nierozwagi. To tutaj, w instytucji wolnej elekcji miały się ujawniać wady tzw. demokracji szlacheckiej, która nie zapewniała żadnego mechanizmu „jakościowego" zabezpieczającego przed lekkomyślnością i nieodpowiedzialnymi wyborami szlachty-obywateli, np. „drakońskich praw", jak je określał Warszewicki, które zapewniłyby, że pomimo braku sternika nawy państwowej utrzymane są bezwzględne rządy prawa, by „niepohamowana tłuszcza" nie wyzwalała się spod ich władzy. Okres *interregnum*, w czasie którego takich praw by zabrakło, stanowić miał największe zagrożenie dla wolności i rządów prawa, bo wyzwalał nie tylko ukryte wcześniej namiętności, ale i instynkty, które wraz z brakiem władzy królewskiej mogły zagrozić trwałości ładu. Za takim argumentem przemawiała, jak się wydaje, niewiara Warszewickiego w moc obyczajów i obywatelskich cnót, w powszechny szacunek dla prawa w każdym czasie i miejscu, jednym słowem, chciałoby się powiedzieć, niewiara we właściwe moralne ukształtowanie człowieka w rzeczypospolitej. Żywił on te wątpliwości wobec własnych współobywateli, nie wiemy, czy wątpił w ład republikański jako taki. Jeżeli więc uznawać już Warszewickiego za „polskiego Makiawela"[303], to właśnie z tego powodu, ze względu na to wahanie co do tego, jak ład republikański ustanowić i jak zadbać o jego trwałość, znając słabość ludzkiej natury. Wolna elekcja, instytucja uznawana za ostoję wolności w ustroju Rzeczypospolitej, mogła więc łatwo stać się zagrożeniem ładu Rzeczypospolitej, a tym samym i wolności z tego ładu wyrastającej. To samo zresztą dotyczyło, jak zauważał Warszewicki, obrad sejmu, podczas których tłumom pozwalałoby się podjąć decyzje, niekierowane rozsądkiem i namysłem, lecz chwilowymi antypatiami i niezadowoleniem, które najczęściej posiadało moc burzycielską i do żadnej stabilności i trwałości w stanowieniu prawa przyczyniać się nie mogło[304]. Skarga i Warszewicki kładli szczególny nacisk na trzy plagi Rzeczypospolitej: elekcję królów, nieporządne i bezwładne sejmy oraz ucisk chłopów. Warszewicki, w mowach sejmowych i w dziele *De optimo statu libertatis*, opierając się na zdaniu Tacyta: *„Minore periculo summi quam quaeri reges"*, dowodził, że potrzeba chyba praw drakońskich, by z elekcji wyciągnąć jakikolwiek pożytek dla kraju. Radził powrócić do sposobu używanego w dawnej Rzeczypospolitej, podkreślając, że wszystko zależy od tego, komu się powierzy prawo wybierania, czy ciemnej gawiedzi, wotującej z wrzaskiem na skinienie swych chlebodawców, czy tym, którzy umieją dokonać wyboru zgodnego z dobrem publicznym. Przywoływał króla Stefana Batorego, który mówił, że jeżeli Polacy w wyborze królów nie będą mądrzejsi od Węgrów (na których system gromadnej elekcji sprowadził jarzmo tureckie), ulegną temu samemu co oni losowi[305].

---

[303] B. Leśnodorski, *„Polski Makiawel"*, [w:] *Studia z dziejów kultury polskiej*, Warszawa 1949.

[304] *Tamże*, s. 301.

[305] Ch. Varsevicii, *In Obitum Stephani Primi Regis Poloniae Oratio*, Cracoviae 1587, s. 6.

Podobnie Petrycy dowodził, że rozsądek wskazuje, iż lepiej jest dla Rzeczypospolitej, jeżeli posiada dziedzicznego króla niż elekta, elekcja bowiem, zwłaszcza taka, która wymaga zgody wszystkich stanów, prowadzi do podziałów i „rozerwania między elektorami", bo rzeczą przeciwną rozsądkowi jest oczekiwać, że wszyscy zgodzą się na to samo. Dlatego też „elekcja, która by od wszystkich stanów zgodna miała być, nie może być lepsza niż dziedzictwo"[306]. Opowiedzenie się za dziedzicznością tronu wynikało także z uznania, że lepsza i pewniejsza jest natura (dziedziczenie) niż to, co wynika z konwencji (elekcja), zwłaszcza gdy dziedziczeniu towarzyszy odpowiednie wychowanie przyszłego władcy umocnione cnotą i zwyczajem. Jako zgodne z naturą, czyli z przyrodzeniem, dziedziczenie nie miało przecież pozbawiać poddanych ani praw żadnych, ani wolności (dlatego też monarchia dziedziczna została utrzymana w Anglii nawet wtedy, gdy pojawiła się możliwość wprowadzenia elekcyjności tronu). Tezę tę miało dodatkowo wzmacniać stanowisko historyków dowodzących, że elekcja często przynosiła zgubę rzeczypospolitej[307]. Petrycy ogranicza swój filozoficzny wywód do obrony tezy o wyższości dziedziczności tronu, nie proponując ani reform zasadę tę wprowadzających, ani nie starając się wpłynąć na stanowisko szlachty. Trzyma się w tym wiernie przyjętej przez siebie metody dowodzenia niepozwalającej na mieszanie tego, co teoretyczne, z tym, co empiryczne.

Po śmierci króla Stefana na zjeździe mazowieckim mowa Warszewickiego jest przykładem publicystyki, w której sprawa wolnej elekcji jest żywo podnoszona jako ważne zagadnienie ustrojowe w związku z zagrożeniem bezkrólewiem, do jakiego instytucja ta niechybnie prowadziła Rzeczpospolitą. Warszewicki, przeciwnik elekcji i bezkrólewia, podobnie jak przed nim Frycz Modrzewski, wysuwa tu szereg argumentów za tym, by wolną elekcję obwarować rozwiązaniami prawnymi, które chroniłyby przed niepokojami społecznymi, przed zaburzeniem podstaw ładu po śmierci lub ustąpieniu urzędującego władcy, „bo tem są i doma i za granicą wsze rzeczy nasze krzepczejsze, im jest lepiej ugruntowana władza urzędu królewskiego"[308]. Jeden z publicystów z czasów pierwszego bezkrólewia głosił nawet, w zgodzie, jak się wydaje, z republikańskim rozumieniem podstaw

[306] S. Petrycy, *Przydatki do „Polityki"...*, s. 249-250. Petrycy rozpoczyna swoje rozważania na ten temat od wymienienia argumentów za elekcją, np. dobra jest elekcja i wybór króla według cnoty, „to jest przez roztropność i mądrość ludzi wybierających cnoty najprzedniejsze między wszystkimi; a dziedzictwo bywa według przyrodzenia, które jest mdłe i niepewne. Przeto raczej elekt niż dziedzic ma być w Rzeczypospolitej królem". Elekcja pozwalałaby więc na wybór lepszego władcy, podczas gdy dziedziczenie zdaje się na przypadek. „Elekcja broni wolności, waruje sprawiedliwość, bo przedtym, nim króla obiorą, artykuły mu pewne podają, które się tkną wolności szlacheckiej, warunek praw i swobody swojej, i przysięgą potwierdzić każą", *tamże*, s. 246. Król dziedziczny nie czuje się do tego zobowiązany, może strzec lub nie wolności swoich obywateli. Ale są też dobre argumenty za dziedziczeniem tronu, wzięte z Arystotelesa. Petrycy wskazuje na istotne wady elekcji takiej jak w Polsce, gdzie wszyscy muszą się na elekta zgodzić, *tamże*, s. 250.

[307] *Tamże.*

[308] K. Warszewicki, *Dwie mowy pogrzebowe*, wyd. K. Turowski, Kraków 1858, s. 19.

dobrego ładu, iż posłowie wybierający króla muszą być cnotliwi, bo inaczej nie dokonają dobrego wyboru, gdyż „swawola z rządem pospołu stać nie może", a wolność zginie, gdy nie będzie rządu[309].

Już na początku XVII wieku ustrój mieszany połączony z elekcją króla został poddany ciężkiej próbie, jaką był rokosz Zebrzydowskiego. Wybór Zygmunta III doprowadził do wydarzeń pokazujących, jak trudno utrzymać równowagę w ramach ustroju mieszanego, w którym czynnik demokratyczny chce odgrywać rolę kluczową, nie godząc się na dążenia zarówno możnowładztwa reprezentowanego w senacie, jak i samego króla do odgrywania takiej kierowniczej roli. Szlachta nie uznawała ani przekonania Frycza Modrzewskiego o tym, że okręt, jakim jest Rzeczpospolita, potrzebuje silnego sternika i że sternik musi być jeden, ani przekonania Goślickiego o tym, że kierowniczą rolę w państwie powinno się przyznać senatowi z racji mądrości, cnoty i doświadczenia tych, którzy w senacie zasiadają (być może zresztą wielu ówczesnych senatorów wymogów tych nie spełniało). Zabrakło więc ufności między trzema stanami, zabrakło też instytucjonalnych mechanizmów współdziałania, które każdą ze stron powstrzymałyby przed roszczeniami do odgrywania roli większej niż części pozostałe, np. mechanizmu podejmowania decyzji większością głosów obydwu izb, który w tym czasie zdążył już okrzepnąć w wielu krajach Europy. Rokosz 1606 roku, czyli ukonstytuowanie się szlacheckiej reprezentacji niezależnie od króla, wymawiające mu posłuszeństwo[310], miał znajdować swoje podstawy konstytucyjne w zasadzie suwerenności narodu, był ważnym organem zajmującym istotne miejsce w systemie reprezentacji, będąc jej niejako ostatnim ogniwem[311], a jego wpływ na dalszy rozwój konstytucyjny Rzeczypospolitej, jak zgodnie przyznają historycy różniący się co do samej oceny rokoszu, jest nie do przecenienia. Rokosz bowiem, nie tworząc żadnej nowej zasady, miał być najskrajniejszą konsekwencją systemu reprezentacji, jaki się w Polsce wytworzył, podobnie jak *liberum veto*[312]. Miałoby to dowodzić, że

[309] *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, s. 223.

[310] Rokosz Zebrzydowskiego doczekał się wielu odmiennych interpretacji wśród polskich historyków, od uznania rokoszan za prawych obywateli, którzy chwycili się jedynych dostępnych środków dla ratowania potęgi narodu i naprawy Rzeczypospolitej, przez np. Henryka Szmitta, dowodzącego, że w rokoszu tkwiła wielka myśl narodowa, bo to ogół narodu miał rozstrzygnąć, po czyjej stronie jest słuszność i czy zawinił rząd, czy też nie, ogół też miał pociągnąć do odpowiedzialności winnych oraz doprowadzić do gruntownej naprawy rzeczypospolitej, czyli rokosz byłby przejawem wszechwładztwa narodowego (t e n ż e, *Rokosz Zebrzydowskiego*, Lwów 1858, s. 23, 24, 27, 52, po opinię Józefa Szujskiego, według którego był to ruch lokalny i anarchiczny, swawolny i niepatriotyczny, w każdej bowiem szlacheckiej głowie dominowało przekonanie, że „Polska to ja", rodząc chwiejność i zmienność nawet najlepszych ludzi w rzeczypospolitej, J. S z u j s k i, *Dzieje Polski*, Lwów 1864, t. 3.

[311] Tak twierdzili historycy państwa i prawa, np. Gotfridi Lengnich, *Jus publicum Regni Poloni*, Gedani 1742, t. 2, s. 395; W. S k r z e t u s k i, *Prawo polityczne narodu polskiego*, Warszawa 1782, t. 1, s. 344.

[312] A. R e m b o w s k i, *Przedmowa*, [w:] *Rokosz Zebrzydowskiego. Materiały historyczne*, wyd. A. R e m b o w s k i, t. 1, Warszawa 1886, s. XIX. W tym samym wydaniu opublikował Rembowski rozprawę pt. *Konfederacja i rokosz w dawnem prawie państwowem polskiem*, t. 1, s. 3-311.

nie udało się wypracować w wieku XVI trwałych instytucjonalnych zasad, które pozwoliłyby umocnić mieszany ustrój Rzeczypospolitej.

Koncepcja ustroju mieszanego będąca przedmiotem namysłu politycznego została wpisana w normatywną teorię ładu dobrze urządzonej praworządnej rzeczypospolitej, który w takim ustroju miał się realizować najpełniej. Było to zgodne z ustaleniami zarówno antycznej, jak i wczesnonowożytnej teorii republikańskiej, której polscy autorzy i w tym kluczowym aspekcie w większości pozostali wierni. Okazywało się jednak, że ustrój mieszany nie może dobrze funkcjonować, jeżeli owe normatywne podstawy nie zostały dostatecznie zabezpieczone. A przecież zasady trwania ładu republikańskiego, które analizowałam w rozdziałach poprzednich, zarówno gdy idzie o kategorię cnoty publicznej, obywatelskości, odpowiedzialności za dobro wspólne, służby publicznej, jak i dostosowanej do nich edukacji, zostały w XVI wieku wypracowane i były inspirowane namysłem klasycznej tradycji republikańskiej równie mocno jak rozważania o prawie, wolności i ustroju. Wykształciły się wówczas trzy obozy prezentujące odmienne postulaty odnośnie ewolucji ustroju politycznego: obóz regalistów zmierzający do zwiększenia samodzielności króla i ograniczenia wpływu instytucji przedstawicielskich, obóz zwolenników utrzymania modelu „monarchia mixta", czyli ogromna większość niezależnej szlachty, oraz magnaci będący zwolennikami „fakcyjnych metod sprawowania władzy", chcący umocnić swoją pozycję ustrojową z pomocą szlachty[313]. Konsekwencją rokoszu było przyjęcie kompromisowego rozwiązania dającego, na mocy sejmów 1607 i 1609 roku, dodatkowe uprawnienia izbie poselskiej, która miała występować w roli „stróża praw" i „kontrolera rządu"[314]. Zachowana została mieszana forma rządu, choć nie udało się wbudować w nią takich zasad, które zapewniłyby harmonijne, zgodne z celem Rzeczypospolitej współdziałanie części i ich trwałą równowagę. „Bieg wydarzeń politycznych w okresie otwartym rządami ostatniego z Jagiellonów i zamkniętym panowaniem pierwszego Wazy, dowiódł daremności wszystkich trzech tendencji zmierzających do przemodelowania formy *mieszanego ustroju* Rzeczypospolitej. Myślimy tu o tendencji do monarchizacji formy ustroju (...), o tendencji do arystokratyzacji ustroju, czego idee niosły przychylne stanowi senatorskiemu wypowiedzi z czasów I Bezkrólewia (...), myślimy wreszcie o tendencji do jego demokratyzacji, jaka znalazła wyraz w hasłach Rokoszu Sandomierskiego; (...) główną przyczynę wymienionych tendencji stanowiła subiektywna siła przywiązania, jakie łączyło decydującą o biegu wydarzeń część opinii publicznej z podstawowymi zasadami praktyki

Najradykalniejsze stanowisko formułowane w czasie rokoszu głosiło, że rokosz posiada suwerenne prawa w Rzeczypospolitej, łącznie z detronizacją króla panującego i elekcją nowego, *Dyskurs szlachcica polskiego*, [w:] *Pisma politycznego z czasów rokoszu Zebrzydowskiego*, t. 2, s. 443-444. Zob. też: *Dyskurs około rokoszu*, [w:] *Pisma politycznego z czasów rokoszu Zebrzydowskiego*, t. 2, s. 421.

[313] J. Dzięgielewski, *Stan szlachecki w życiu publicznym...*, s. 90.

[314] *Tamże*, s. 91.

ustroju mieszanego"[315]. To na poziomie praktyki i dyskursu praktycznego. Na poziomie teorii inspirowanej klasyczną tradycją republikańską formuła ustroju mieszanego właściwie ukonstytuowanego miała – w opinii najważniejszych przedstawicieli myśli politycznej XVI wieku, zarówno polskiej, jak i włoskiej, a w niektórych ujęciach także angielskiej – zapewniać najlepsze warunki instytucjonalne do funkcjonowania wolnej, praworządnej i samorządnej rzeczypospolitej. Jednak w Polsce, inaczej niż w Wenecji i Anglii, gwarancji trwania takiego ładu upatrywano nie w instytucjach, lecz w moralnym poziomie życia publicznego.

[315] J. Ekes, *Trójpodział władzy...*, s. 121-122. Ekes dowodzi dalej, że formuła ustroju mieszanego pozwalała na jego demokratyzację, której towarzyszyła oligarchizacja jego treści i deformacja zrównoważonego trójpodziału władzy oraz reinterpretacja zasady zgody wszystkich prowadząca wprost do *liberum veto*, *tamże*, s. 123. Zob. też: H. Olszewski, *Sejm Rzeczypospolitej epoki oligarchii (1652-1773). Prawo – praktyka – teoria – programy*, Poznań 1996.

Uwagi końcowe
Jeden czy wiele projektów republikańskich?

Przedstawiona w tej książce analiza wczesnonowożytnej tradycji republikańskiej, a w szczególności będącej jej częścią refleksji polskiej, przyjmująca za pojęcie klucz kategorię „ład rzeczypospolitej", każe zastanowić się nad istotą i spójnością namysłu republikańskiego jako takiego. Tytułowy ład rzeczypospolitej jest kategorią odnoszącą się nie tylko do polskiej myśli politycznej XVI wieku, lecz także do teorii politycznych włoskich republik, nade wszystko Florencji i Wenecji, oraz do angielskiej *commonwealth* opisywanej także terminem *Republica Anglorum*, jest to bowiem kategoria obejmująca ustalenia dotyczące zarówno podstaw normatywnych, jak i instytucjonalnych pozwalających na realizację kluczowych wartości republikańskich, takich jak dobro wspólne odnoszące się do pożytku wspólnoty i dobrego życia jej członków oraz wolności w obydwu jej wymiarach i obywatelskości, którą można praktykować jedynie w wolnej i samorządnej rzeczypospolitej. Ustalenia poczynione w tej książce oraz rozstrzygnięcia teoretyczne, które są rezultatem analizy antycznej i wczesnonowożytnej tradycji republikańskiej, każą postawić zasadnicze pytanie, czy we wczesnonowożytnej tradycji republikańskiej obejmującej te trzy konteksty, polski, włoski i angielski, mamy do czynienia z jednym „ładem rzeczypospolitej", czy też z kilkoma projektami republikańskimi, które wychodzą wprawdzie od wspólnego rdzenia normatywnego i poniekąd także wspólnych rozstrzygnięć odnośnie do ładu instytucjonalnego, ale różnicują je rozstrzygnięcia dotyczące tego, kto tworzy ową rzecz pospolitą i kto jest podmiotem poszukiwanego ładu – czy jest to wspólnota jako całość, czy też zbiorowisko jednostek, czy jakaś konkretna grupa jednostek. Różnicuje je także, chociaż w stopniu mniej istotnym, podejście do równowagi ustroju mieszanego i wyeksponowanie bądź to czynnika monarchicznego, bądź arystokratycznego, bądź demokratycznego, przy czym żadnego z tych projektów nie można uznać za antymonarchiczny; miano to można przypisać dopiero republikanizmowi nowożytnemu, ujawniającemu się w wieku XVII i XVIII.

XVI wiek jest niezwykle ciekawym okresem w dziejach myśli politycznej. Z jednej bowiem strony jest to swoiste apogeum renesansowego humanizmu i odnowienia antycznej tradycji filozoficznej promieniujące zarówno na teorię polityczną, jak i pozostającą z nią w ścisłym związku teorię moralną, co doskonale widać we wszystkich omawianych tutaj kontekstach. Z drugiej zaś jest to okres będący – szczególnie za sprawą nurtów reformacyjnych oraz dochodzącego z czasem coraz bardziej do głosu nominalizmu i woluntaryzmu – preludium myśli nowożytnej, zapowiadający niektóre rozstrzygnięcia teoretyczne wieku XVII wyraźnie odchodzącego od ważnych jeszcze w wieku XVI klasycznych ustaleń co do podstaw ładu politycznego. W XVI stuleciu dostrzegane jest już napięcie między takimi kategoriami, jak jednostka i wspólnota, rozum i wola, suwerenność prawa i suwerenność państwa albo ludu. Wiąże się z tym także swoiste pęknięcie ujawniające się w teorii republikańskiej XVI wieku, której przedstawiciele przyjmujący kluczowe ustalenia Arystotelesa i Cycerona dotyczące właściwie urządzonego ładu rzeczypospolitej zaczynają różnie określać punkt wyjścia tego ładu, podmiot, do którego się odnosi, szukając go bądź w organicznej całości, jaką jest wspólnota polityczna (jak choćby w projekcie Frycza Modrzewskiego, Przyłuskiego, Contariniego i Starkeya), bądź w poszczególnych częściach ciała zbiorowego oraz w tworzących je jednostkach (jak w projekcie Orzechowskiego i szlacheckich publicystów oraz Machiavellego)[1]. Zwolennicy pierwszego ujęcia byli zazwyczaj niechętni wzmacnianiu czynnika demokratycznego, widząc źródło stabilności i prawowitości ustroju mieszanego w czynniku arystokratycznym (Goślicki, Contarini, Guicciardini) lub monarchicznym (Frycz Modrzewski, Warszewicki, Elyot)[2]. Zwolennicy ujęcia drugiego obawiali się ograniczenia głosu poszczególnych obywateli (na co zwracał uwagę np. powołujący się na dzieje republiki rzymskiej Machiavelli), a tym samym czynnika demokratycznego obejmującego w kontekście polskim wyłącznie przedstawicieli szlachty, nie dostrzegając niekiedy, że może się okazać, iż nie sposób uzgodnić interesu konkretnej grupy z dobrem całości, że już w tym wydzieleniu pewnej grupy jednostek i utożsamieniu z nią całej rzeczypospolitej kryje się niebezpieczeństwo odchodzenia od teleologicznego ujęcia ładu i jasno zakreślonego celu, jakiemu miał służyć, a którym było dobro całej wspólnoty politycznej. Zastanawiając się nad tym, kto najlepiej mógłby się o ten cel troszczyć, autorzy republikańscy proponowali odmienne rozstrzygnięcia, spośród których dwa są najistotniejsze. Jedno głosi, że cel ten należy powierzyć obywatelom wyróżniającym się mądrością i cnotą, nie tyle szlachetnie urodzonym, ile tym, którzy zasłużyli na szlachectwo swoim postępowaniem i zasługami dla wspólnoty politycznej, potrafią chętnie i odpowiedzialnie wypełniać obowiązki służby publicznej i są niepodatni na zepsucie,

[1] Można zaryzykować tezę, że projekty republikańskie formułowane w I Rzeczypospolitej, od wieku XVI po wiek XVIII, nie przyniosły ostatecznego rozstrzygnięcia tej kwestii.

[2] Niezrozumienie tego aspektu tradycji republikańskiej prowadzi do swoistej konfuzji i wyrzucania poza nią autorów opowiadających się za wzmocnieniem monarchii w ustroju mieszanym, a zarazem uznających wszystkie zasadnicze ideały klasycznej tradycji republikańskiej.

bo we wszystkim, co czynią, kierują się troską o dobro całości, a nie względem na interes własny. Drugie rozstrzygnięcie koncentruje się bardziej na wolności i prawach jednostek-obywateli, które ład rzeczypospolitej ma umożliwiać i zabezpieczać, widząc w ustroju mieszanym, którego czynnik monarchiczny – czy to król, doża, gonfaloniere, czy podestà – miał pochodzić z wyboru uprawnionych do tego obywateli bądź ciał przedstawicielskich, ostoję wolności i równości oraz gwarancję praw obywateli.

Różnice, na które zwracałam uwagę w drugiej części książki, ujawniały się także w sposobie odczytania i zaadaptowania rozstrzygnięć teoretycznych tradycji antycznej – dotyczących przede wszystkim roli cnoty i ładu instytucjonalnego. Zarówno w rozdziale piątym, jak i szóstym wskazywałam, że tym, co wyróżniało polski namysł republikański na tle szesnastowiecznych republikańskich koncepcji włoskich i angielskich, było przypisanie kluczowej roli moralnym podstawom opartego na zasadzie suwerenności prawa ładu rzeczypospolitej, momentowi cnotliwości odnoszącemu się do właściwie ukształtowanego charakteru rządzących i rządzonych. Miało to decydujący wpływ na pojmowanie związku między wolnością i cnotą oraz prawem, oczekiwano bowiem, idąc za Arystotelesem, że nie da się właściwie ukształtować ładu instytucjonalnego bez ukształtowania wpierw człowieka, który ów ład dopiero ma tworzyć, a to oznaczało uznanie cnoty i średniego, czyli cnotliwego, charakteru za zasadnicze podstawy ładu rzeczypospolitej, bez których ani prawo, ani wolność, ani sprawiedliwość i słuszność ostać się nie mogą. Jest to podejście bliskie szczególnie autorom eksponującym walor wspólnotowości zarówno w pojmowaniu prawa, jak i pożytku i wyróżniające ich projekt republikański na tle tych, które, podchodząc sceptycznie do ideału doskonalenia charakteru człowieka i jego niejako naturalnej skłonności do postępowania zgodnie z wymogami rozumu, a więc i cnoty, kładły nacisk raczej na mechanikę instytucjonalną, w niej upatrując zabezpieczenia przed zepsuciem wśród rządzących i rządzonych, czego najlepszy wyraz dają ustalenia Contariniego i Sir Thomasa Smitha. Rozstrzygnięcia te mają też istotne znaczenie dla pojmowania wolności, która w koncepcjach polskich autorów silnie akcentujących moralny walor ładu oraz sprawiedliwe prawo, jest możliwa dopiero wtedy, gdy urzeczywistnione są te dwie kluczowe jego podstawy. Nie chodzi bowiem tylko o ograniczenie władzy monarchy w ustroju mieszanym, lecz także o stworzenie warunków realizacji zasadniczego celu wspólnoty politycznej ustalonego przez Arystotelesa, czyli dobrego życia. Podejście to zdecydowanie wyróżniało republikański projekt polskich autorów (od Frycza Modrzewskiego i Goślickiego po Górnickiego i Petrycego) na tle ujęć włoskich i angielskich. Refleksja moralna skupiająca się na obowiązkach jednostki wobec wspólnoty politycznej, stawiająca w centrum namysłu pojęcie cnoty, przez cały wiek XVI kształtowała postawy i tworzyła punkt wyjścia filozofii politycznej obejmującej także namysł nad wychowaniem i kształceniem. Nikt bowiem, jak stwierdzał Szymon Marycjusz z Pilzna, „zwłaszcza jeśli zajmuje urzędowe stanowisko, nie może należycie i skutecznie być posłuszny prawom, które sam nadał albo od innych przejął, jeżeli z wnętrza swego nie wytnie i nie wyrzuci

właściwego zarzewia namiętności, tego niecnego doradcy i nie uczyni tego przez umiłowanie cnoty, przez mądrość, roztropność i naukę"[3].

Projekty ładu politycznego wczesnonowożytnej tradycji republikańskiej różnią się więc w kwestiach dość istotnych i choć czerpią z tych samych źródeł, czyli z opisywanej w rozdziale pierwszym tradycji antycznej, to przecież w różny sposób łączą rozmaite jej kategorie i w rozmaity sposób odczytują starożytnych autorów – czego przykładem jest choćby *Cicero novus* Bruniego – odwołując się w większym stopniu, jak czynił to przede wszystkim Machiavelli, raczej do kontekstu empirycznego, np. do dziejów republiki rzymskiej i dzieł historycznych, niż do koncepcji filozoficznych. Co ciekawe, to czerpiący z kontekstu empirycznego namysł republikański autora *Rozważań nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza* został uznany przez niektórych współczesnych badaczy za projekt wnoszący największy wkład do wczesnonowożytnej, a jak sugeruje Pocock, również nowożytnej tradycji republikańskiej. Oznaczałoby to, że projekt Machiavellego jest właściwie preludium do koncepcji autorów XVII i XVIII wieku, ponieważ niektóre z jego ustaleń, odrzucanych na gruncie polskim, zapowiadają przełom w myśleniu o człowieku i rzeczypospolitej.

Owo pęknięcie widoczne w szesnastowiecznej tradycji republikańskiej poszczególnych krajów, mocno jeszcze związanej z antycznymi ideałami politycznymi, skutkujące wykształceniem się kilku projektów republikańskich, wiązać należy z odmiennymi koncepcjami podstaw i warunków trwania ładu rzeczypospolitej. Teza, jaka w związku z tym się nasuwa, głosiłaby, iż w każdym przypadku chodzi o pewien wzorzec ładu rzeczypospolitej, któremu przypisywane są takie same cele i wartości, ale już szczegółowe ustalenia dotyczące pojmowania wspólnoty politycznej bądź jako organicznej całości, bądź jako ciała zbiorowego złożonego z jednostek posiadających wolę, rozstrzygnięcia dotyczące tego, kto ostatecznie powinien być prawodawcą oraz jaki sens nadać sprawiedliwości rozumianej i jako cnota, i jako normy wyższego rzędu oraz wolności warunkowanej czy to cnotliwością i niepodatnością na zepsucie, ładem normatywnym, czy też zagwarantowaniem pewnych „konstytucyjnych" praw, nie wspominając o różnicach wynikających z ustaleń odnośnie do porządku instytucjonalnego, każą wskazywać na odmienne rozstrzygnięcia teoretyczne szukające odpowiedzi na pytanie, jak ów ład rzeczypospolitej urzeczywistnić i utrwalić. Sugeruje to pewną niekonkluzywność niektórych teorii republikańskich, widoczną także w ujęciach antycznych, choćby w koncepcjach Cycerona zmagającego się z pytaniem o podmiot rzeczypospolitej i jej prawodawcę. Istnienie kilku różniących się w pewnych istotnych szczegółach projektów republikańskich nie jest jednak, w moim przekonaniu, dowodem słabości klasycznej tradycji republikańskiej, wynika bowiem z próby takiego przewartościowania niektórych z jej kategorii, by dało się w oparciu o nie przedstawić najbardziej adekwatny w danym kontekście empirycznym wzorzec

[3] Sz. Marycjusz z Pilzna, *O szkołach czyli Akademiach ksiąg dwoje*, przeł. A. Danysz, Wrocław 1955, s. 52.

ładu rzeczypospolitej. Różnice te warunkowane są także funkcjami retorycznymi dzieł autorów republikańskich. Niekonkluzywność ta w odniesieniu do samego wieku XVI ma jednak ograniczony charakter, da się bowiem wskazać, w ramach którego z projektów udało się wypracować spójne i przekonujące, przynajmniej z punktu widzenia dzisiejszego badacza, oraz zgodne z ustaleniami tradycji antycznej koncepcje i wzorce ładu rzeczypospolitej. Wybór kryteriów do takiej oceny jest jednak zawsze subiektywny, nie sposób więc podejmować jej w projekcie naukowym w sposób szerszy niż ten, jakiego wymaga rzetelność badawcza, dopuszczająca wszak analizowanie spójności teorii i różnych sposobów zastosowania pojęć w koncepcjach wyobrażeń pożądanego ładu politycznego, mających charakter normatywny, a tym samym preskryptywny.

W pracy tej podjęta została próba uzasadnienia kilku podstawowych tez, które warto zestawić. Po pierwsze, tezy głoszącej, że istnieje ciągłość między namysłem antycznej tradycji republikańskiej i wczesnonowożytną teorią republikańską zapoczątkowaną włoskim humanizmem, pozwalająca mówić o klasycznej tradycji republikańskiej, która – pomimo odmiennych projektów republikańskich różniących się w kwestiach szczegółowych – zasadniczej modyfikacji ulega dopiero w XVII wieku wraz z przeciwstawieniem republiki monarchii. Po drugie, tezy dotyczącej związku polskiej teorii politycznej XVI wieku z tak rozumianą klasyczną tradycją republikańską, a także osobliwości polskich projektów republikańskich kładących szczególny nacisk na normatywne podstawy ładu rzeczypospolitej, w tym przede wszystkim podstawy moralne – cnotę i dobro wspólne – oraz uzasadniających relację między prawem, wolnością i cnotą. Poświęcona tym zagadnieniom druga, kluczowa część książki dowodzi, że jest to dorobek nie tylko znaczny, ale i znaczący, wymagający wciąż szczegółowych badań, wnoszący dość istotny wkład do wczesnonowożytnej tradycji republikańskiej, szczególnie za pośrednictwem dzieł mających wybitnie teoretyczny, by nie powiedzieć filozoficzny charakter, jakimi są przede wszystkim dzieła Frycza Modrzewskiego, Goślickiego i Petrycego z Pilzna. Po trzecie, idącej za tym tezy głoszącej, że tym, co wyróżnia republikańską koncepcję wolności wyrastającą z tej tradycji spośród innych ujęć, jest zakorzenienie wolności w szerszym ładzie moralno-prawnym rzeczypospolitej, co sprawia, że wolność nie jest czymś, co ów ład wyprzedza (tak jak kategoria naturalnych uprawnień w projekcie liberalnym), lecz tym, co jego istnienie dopiero umożliwia. Jest to ujęcie szczególnie widoczne w polskim namyśle republikańskim, inspirowane teorią antyczną. Istotne w tym kontekście jest zawsze pytanie o rolę, jaką się przypisuje instytucjom, w tym prawu i wychowaniu.

Tezy te pozwalają na sformułowanie kilku uwag ogólniejszych, odnoszących się z jednej strony do istoty namysłu republikańskiego jako takiego, z drugiej zaś do ustaleń poczynionych przez polskich autorów będących spadkobiercami klasycznej tradycji republikańskiej, a zarazem jej przedstawicielami. Główny dyskurs teoretyczny toczony w Polsce przez całe XVI stulecie określiłam mianem republikańskiego, jako tego, który pozostawał w silnym związku z antyczną tradycją republikańską oraz, w mniejszym stopniu, z włoskim obywatelskim humanizmem

i republikanizmem. Kategorie wypracowane w tym dyskursie można zrozumieć dopiero wtedy, gdy odniesie się je do tego szerszego dziedzictwa teoretycznego, w którym są zakorzenione. W Polsce sięgano do nich nieprzypadkowo, jak wyjaśniałam w rozdziale trzecim, wpłynął na to zarówno dominujący wówczas prąd umysłowy, jakim był renesansowy humanizm, jak i potrzeba wypracowania teorii politycznej, dzięki której dałoby się ustalić, jakie powinny być właściwe podstawy ładu politycznego wówczas ukształtowanego. Podobne dążenie przyświecało autorom weneckim i florenckim szukającym odpowiedzi na pytanie o to, jak umocnić i zabezpieczyć ład republiki, jak pojmować jego podstawy normatywne.

Klasyczna tradycja republikańska znalazła w Polsce wiernych naśladowców i kontynuatorów, którzy zręby filozofii i myśli politycznej chcieli oprzeć nie tylko na wnioskach wyprowadzanych indukcyjnie, z tego, co empiryczne, lecz szukali także trwałej podstawy teoretycznej pozwalającej zarówno na ocenę ładu politycznego, jaki ukształtował się w Polsce w XVI wieku, jak i postulowanie jego „naprawy" według przyjętego za tradycją klasyczną wzorca ładu rzeczypospolitej. Wzorzec, będący przecież przedmiotem sporu, był wyrazem twórczego namysłu pisarzy politycznych zainteresowanych zarówno zrozumieniem i wypracowaniem podstaw dobrego ładu politycznego jako takiego, jak i tym, by swoimi traktatami politycznymi przyczynić się do naprawy owego ładu, mieli więc na myśli przede wszystkim kontekst polski. Znajdujemy wśród nich teorie wybitne pod względem filozoficznego rozmachu, takie jak dzieło Frycza Modrzewskiego, z którego czerpać będą autorzy publikujący swoje traktaty polityczne w drugiej połowie XVI wieku.

W przedstawionej tu analizie polskiej myśli politycznej XVI wieku, tych jej dzieł, które mają zdecydowanie republikański charakter, koncentrowałam się na ukazaniu koncepcji i pojęć mających mocną podbudowę teoretyczną odnoszącą się do teorii ładu rzeczypospolitej, do właściwego rozumienia celu i zasad teleologicznej wspólnoty politycznej, która, jak zakładano, winna być ostoją sprawiedliwości, praworządności, pokoju, zgody i cnotliwego życia. W ujęciu republikańskim to, co polityczne, jest w pewnym sensie tożsame z tym, co etyczne, polityka i etyka mają bowiem ten sam cel, na który wskazał Arystoteles, jakim jest dobre życie. Stanisław Tarnowski w swoim opracowaniu dorobku pisarzy politycznych XVI wieku wielokrotnie wyraża przekonanie, że mówią oni za wiele o obyczajach, a nie dość o instytucjach, że wpadają w ten błąd za przykładem Rzymian, a osobliwie Cycerona znanego im bardziej z pism moralnych i filozoficznych, „a nie z politycznej *Republiki*" (*O państwie*)[4]. Na przewagę czynnika moralnego, etycznego (czy duchowego) w analizowanych tu dziełach nad czynnikiem pragmatycznym, politycznym interesem czy nawet chwałą wskazał także Backvis w przywoływanym tu kilkakrotnie opracowaniu[5]. Taka interpretacja ma jednak wyraźne słabe

[4] S. Tarnowski, *Pisarze polityczni XVI wieku*, oprac. B. Szlachta, Kraków 2000, s. 414.

[5] C. Backvis, *Główne tematy polskiej myśli politycznej XVI wieku*, [w:] tenże, *Szkice o kulturze staropolskiej*, wybór i oprac. A. Biernacki, przeł. M. Daszkiewicz i in., Warszawa 1975.

strony, staje się projekcją własnej postawy i oczekiwań badacza, podejmującego badania z perspektywy odległej czasowo. W pracy tej świadomie zrezygnowałam z takiego podejścia, próbując idee polityczne XVI wieku ująć we właściwej im perspektywie filozoficznej i historycznej. Trzeba pamiętać, że realizacja wolności w rzeczypospolitej miała się dokonywać ze względu na wymogi sprawiedliwości, a nie przeciwko niej, sprawiedliwości wyznaczanej przez naturę (stworzoną przez Boga) wskazującą właściwy cel wspólnoty politycznej. Przyjęcie takiej perspektywy na dalszym planie sytuowało rozważania dotyczące problemu władzy, jej karzącego ramienia (bliskie przecież nie św. Tomaszowi, lecz św. Augustynowi, jedynemu chyba w okresie przednowożytnym, przed Machiavellowskim *Księciem*, wyrazicielowi polityczności), pozostając w planie refleksji nade wszystko moralnej, świadomej zepsucia ujawniającego się w stosunkach między ludźmi. Dyskurs republikański, zarówno substancjalny, jak instrumentalny, odnosi się do wartości, które mają jednoczyć, przede wszystkim do wartości wspólnotowych, takich jak sprawiedliwość i słuszność, i zakorzenione w nich prawo, dobro wspólne, zgoda i pokój, nie podejmując szerszej refleksji nad tym, co dzieli.

Polska szesnastowieczna myśl polityczna, w której centrum można umieścić kategorię państwa-rzeczypospolitej, wnosi cenny wkład do nowożytnej tradycji republikańskiej, wypracowuje bowiem dość trwałe podstawy teoretyczne refleksji o ładzie politycznym i prawnym. I choć nie są to kategorie na tyle silne, by dało się w oparciu o nie stworzyć podstawy silnego państwa, stają się one pewną płaszczyzną wspólną, pewnym moralnym cementem jednoczącym – pomimo licznych podziałów i niesnasek – polskie społeczeństwo. Przenikliwość autorów, do których odwoływałam się w tej książce, dowodzi nie tylko umiejętności twórczego rozwijania kategorii i koncepcji politycznych klasycznej tradycji republikańskiej, ale i wrażliwości na specyfikę polskich uwarunkowań, co sprawia, że ich podejście ma niekiedy charakter bardziej politologiczny niż filozoficzny. Myśl ta nie ma więc charakteru czysto postulatywnego, nie stawia celów, których osiągnąć się nie da, jest świadoma natury rzeczy i natury człowieka, i choć nie jest wolna od idealizacji pewnej formy ładu politycznego opisywanego mianem rzeczypospolitej, trudno zarzucić jej krótkowzroczność, była to bowiem często refleksja krytyczna i świadoma zagrożeń wewnętrznych dla państwa, które aspirowało do roli prawdziwej *civitas libera*. Przedstawiciele różnych projektów republikańskich zgodni byli co do podstaw normatywnych państwa tak rozumianego, choć niektóre rozstrzygnięcia szczegółowe przez nich proponowane prowadziły w różnych kierunkach, ulegając z czasem dość istotnemu osłabieniu gdy idzie o walor czysto teoretyczny rozważań, co ujawni się w wieku XVII. Podczas rokoszu sandomierskiego pisał anonimowy szlachcic: „wielkie utrapienie Rzpltej naszej dzieje się dla nieporządku i niedbalstwa nas samych i z inszych wielu miar, że my nie oddawamy tego, cośmy powinni, ojczyźnie swojej"[6]. Wskazywał dalej i na konieczność

[6] *Votum szlachcica polskiego*, [w:] *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego, 1606-1608*, wyd. J. Czubek, t. 3, Kraków 1918, s. 62.

obrony ojczyzny, uznawanej za obowiązek obywatelski, i na konieczność przestrzegania zasad sprawiedliwości, oddawania każdemu tego, co mu się należy, i na praworządność. Był to ten kluczowy moment historyczny, kiedy starły się różne wyobrażenia ładu rzeczypospolitej i zasadnicze stało się pytanie, czy przeważą te o charakterze substancjalnym, czy też te o charakterze instrumentalnym.

W pracy tej starałam się określić granice klasycznej tradycji republikańskiej, przyjmując koniec wieku XVI i początek wieku XVII za istotną cezurę wynikającą z próby ustalenia momentu krytycznego dla trwania namysłu politycznego inspirowanego najsilniej antyczną tradycją republikańską, podejmującego pytanie o istotę substancjalnego ładu rzeczypospolitej. Powiew nowożytności i nowe rozstrzygnięcia teoretyczne zapowiadane dziełami Bodina, Botera, a następnie filozofów XVII wieku z Kartezjuszem i Lockiem na czele otwiera nowy rozdział w tradycji myśli politycznej, w której wprawdzie republikańskie inspiracje będą nadal żywe, ale zarazem będą pozostawać pod wpływem nowych ustaleń w zakresie filozofii człowieka i państwa. Nowożytny republikanizm obejmować będzie projekty o tyle odmienne od tych, które zaliczyłam do klasycznej tradycji republikańskiej, iż szukające podstaw ładu rzeczypospolitej nade wszystko w porządku instytucjonalnym, a nie moralnym, nie tyle w prawie opartym na wyższej sprawiedliwości, ile w podziale i równowadze władzy, nie tyle w cnocie każdego obywatela, ile w zabezpieczeniu przed dominacją, w osłabieniu skutków zepsucia, w zastąpieniu monarchicznej formy rządów niemonarchiczną republiką. Współczesne projekty neorepublikańskie muszą się uporać z tym istotnym przewartościowaniem następującym w czasach nowożytnych, którego najlepszym świadkiem i wyrazicielem był Monteskiusz, które wyraźnie dostrzegał Alexis de Tocqueville i które nie pozwala być może twierdzić, że w projekcie tym da się wykazać wyraźną ciągłość z klasyczną tradycją republikańską. Konieczne wydaje się tutaj rozróżnienie między klasyczną tradycją republikańską a nowożytnym republikanizmem[7].

Omawiane w drugiej części książki projekty republikańskie XVI wieku można śmiało określić jako próbę stworzenia filozofii publicznej w Rzeczypospolitej, filozofii mającej charakter wybitnie praktyczny, a nie czysto teoretyczny, zgodnie z ustaleniami Arystotelesa. Miała ona istotny wpływ na ówczesną kulturę polityczną i, tak jak w północnych republikach włoskich, była wyrazem obywatelskiego humanizmu pielęgnującego ideał *vita activa*. Późniejsze przypisanie tej filozofii charakteru „moralizatorsko-patriotycznego", mające niekiedy zabarwienie negatywne, nie oddaje jej istoty, zapoznaje bowiem fakt, że tego typu filozofia pozbawiona szerokiej podbudowy metafizycznej, rezygnująca z metafizycznych dociekań na temat natury świata, człowieka i Boga, dominowała także w innych krajach pozostających pod wpływem humanizmu; „praktycyzm myślicieli pozostających

[7] Por. problematyczne z tego punktu widzenia założenia takiego projektu neorepublikańskiego przedstawione w: F. Lovett, P. Pettit, *Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program*, „Annual Review of Political Science" 2009, Vol. 12, s. 11-29.

pod wpływem *via moderna* zbiegał się z praktycyzmem reprezentantów wczesnego humanizmu włoskiego"[8]. Jej cele praktyczne wynikały z takiego oglądu rzeczywistości, w którym na plan pierwszy wysuwała się refleksja na temat człowieka i jego celu, czyli dobra, które należy realizować w życiu, oraz pojmowanych teleologicznie wspólnot. Ścisły związek etyki i polityki, filozofii moralnej i filozofii państwa przejęty z filozofii antycznej i wynikający z przyjęcia za punkt wyjścia kategorii najwyższego dobra nie pozwalał rozważać celów wspólnoty politycznej w oderwaniu od koncepcji człowieka jako istoty rozumnej i zdolnej do cnoty, czyli moralnego doskonalenia się. Gdy ten fundamentalny związek zostaje zapoznany lub osłabiony, tak jak w siedemnasto- i osiemnastowiecznym republikanizmie traktującym aspekt „cnotliwościowy" instrumentalnie i inspirowanym mającą co najmniej ambiwalentny do niego stosunek teorią Machiavellego, tracą oparcie również odnoszące się doń normatywne podstawy ładu politycznego. Najlepiej uchwycił charakter filozofii ówczesnej Sebastian Petrycy z Pilzna, mówiąc, że jest ona częścią filozofii moralnej, która uczy o rzeczypospolitej, bo „Gdzie będzie zachowana sprawiedliwość, będzie dobre i cnotliwe życie i sprawiedliwy rząd ludzki, bo w nich sprawiedliwość swoje miejsce ma, a bezbożność wszelka rozproszy się wniwecz"[9]. Jeżeli dziś mielibyśmy sięgać do polskiego dziedzictwa republikańskiego, to z pewnością znaleźlibyśmy w filozofii publicznej wieku XVI spójną koncepcję rzeczypospolitej o silnych podstawach normatywnych formułowaną w duchu przednowożytnym, zakorzenioną w filozofii Arystotelesa, ale mającą też mniej lub bardziej eksponowane podłoże chrześcijańskie. Wykorzystanie tego dorobku dziś, po przełomie indywidualistycznym i demokratycznym, dla zbudowania nowej filozofii publicznej wymaga nie tylko pogłębionych studiów poświęconych polskiej tradycji republikańskiej, ale także określenia celów tej filozofii oraz wizji wspólnoty politycznej opartej na jakiejś koncepcji dobrego życia, czego zdecydowanie unikają formułowane w kręgu anglosaskiej filozofii politycznej współczesne projekty neorepublikańskie. Skupienie rozważań na przedstawionej przez Philipa Pettita „trzeciej" koncepcji wolności kojarzonej z brakiem dominacji i koncentrującej się na warunkach instytucjonalnych, które miałyby sprzyjać jej realizacji, odbiega od klasycznego namysłu republikańskiego, dla którego kluczowe są ustalenia Arystotelesa, a nie Cycerona, Machiavellego i Madisona. W pracy tej kierowało mną uzasadniane tu przekonanie, że punktem wyjścia tego namysłu jest przedstawione przez Arystotelesa w *Etyce nikomachejskiej* i *Polityce* teleologiczne ujęcie ludzkich celów, jego koncepcja rozumu praktycznego i cnoty oraz opartej na prawie wspólnoty politycznej. Wolność, która w tych rozważaniach da

---

[8] J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin 1992, s. 87. Zob. też: W. Seńko, *Z badań nad historią myśli społeczno-politycznej w Polsce w XV wieku*, [w:] *Filozofia polska XV wieku*, red. R. Palacz, Warszawa 1972, s. 28-30.

[9] S. Petrycy z Pilzna, *Przedmowa do Czytelnika*, [w:] tenże, *Przydatki do „Polityki" Arystotelesowej*, [w:] tenże, *Przydatki do „Ekonomiki" i „Polityki" Arystotelesowej*, oprac. W. Wąsik, Warszawa 1956, s. 137, *Pisma wybrane*, t. 2.

się odnaleźć, jest uwarunkowana ładem normatywnym i dopiero w drugiej kolejności ładem instytucjonalnym. W perspektywie Arystotelesowskiej punktem wyjścia do usytuowania wolności, zarówno jednostki-obywatela, jak i wspólnoty politycznej, jest ład moralny i sprawiedliwościowy, który wynika z określenia celów kierujących działaniem indywidualnym i publicznym, skupiających się w pojęciu eudajmonii. Odnowienie tej perspektywy, a co za tym idzie odnowienie substancjalnej teorii republikańskiej, w przeciwieństwie do proponowanego przez Pettita i innych zwolenników „wolności republikańskiej" podejścia instrumentalnego, jest zadaniem, którego podjęcie się może dużo bardziej przyczynić się do zrozumienia niektórych wyzwań, przed jakimi stoją współczesne demokracje liberalne, niż skupienie się na alternatywnym wobec liberalnego i komunitariańskiego pojęciu wolności.

Bibliografia

A. TEKSTY ŹRÓDŁOWE

[anonim Senator], *Deliberacye o królu, panach, radzie i urzędnikach, sejmie i bezkrólewiu*, [w:] *Sześć broszur politycznych z XVI i początku XVII stulecia*, wyd. Bolesław Ulanowski, Kraków 1921.

Acta Tomiciana. Epistolae, legationes, responsa, actiones, res gestae Serenissimi Principis Sigismundi eius nominis Primi Regis Poloniae, Magni Ducis Lithuaniae, per Stanislaum Gorski, ed. Vladislaus Pociecha, t. 16, pars 1: *A.D. 1534*, Posnaniae 1960.

Aneks: Wawrzyńca Grzymały Goślickiego o Senatorze doskonałym księga pierwsza, [w:] *O senatorze doskonałym studia. Prace upamiętniające postać i twórczość Wawrzyńca Goślickiego*, red. Aleksander Stępkowski, Warszawa 2009.

Arystoteles, *Etyka eudemejska*, przeł. Witold Wróblewski, [w:] tenże, *Etyka nikomachejska; Etyka wielka; Etyka eudemejska; O cnotach i wadach*, Warszawa 2000, *Dzieła wszystkie*, t. 5.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. Daniela Gromska, [w:] tenże, *Etyka nikomachejska; Etyka wielka; Etyka eudemejska; O cnotach i wadach*, Warszawa 2000, *Dzieła wszystkie*, t. 5.

Arystoteles, *Etyka wielka*, przeł. Witold Wróblewski, [w:] tenże, *Etyka nikomachejska; Etyka wielka; Etyka eudemejska; O cnotach i wadach*, Warszawa 2000, *Dzieła wszystkie*, t. 5.

Arystoteles, *Polityka*, przeł. Ludwik Piotrowicz, [w:] tenże, *Polityka; Ekonomika; Retoryka; Retoryka dla Aleksandra; Poetyka; Zachęta do filozofii; Ustrój polityczny Aten; List do Aleksandra Wielkiego; Testament*, Warszawa 2001, *Dzieła wszystkie*, t. 6.

Arystoteles, *Retoryka*, przeł. Henryk Podbielski, [w:] tenże, *Polityka; Ekonomika; Retoryka; Retoryka dla Aleksandra; Poetyka; Zachęta do filozofii; Ustrój polityczny Aten; List do Aleksandra Wielkiego; Testament*, Warszawa 2001, *Dzieła wszystkie*, t. 6.

Augustyn św., *Przeciw Faustusowi. Księgi XXII-XXXIII*, [w:] tenże, *Przeciw Faustusowi. Księgi XXII-XXXIII; Przeciw Sekundynowi*, przeł. Jan Sulowski, wstęp i oprac. Wincenty Myszor, Warszawa 1991.

Augustyn św., *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, przeł. i oprac. Wiktor Kornatowski, Warszawa 1977.

Aylmer John, *An Harborowe for Faithfull and Trewe Subiectes... At Strasborowe the 26. of April*, London 1559.

Azo Portius, *Lectura super codicem*, [w:] *Corpus glossatorum juris civilis*, a cura di Mario E. Viora, vol. 3, Torino 1966.

Baldus de Ubaldis, *In primam Digesti veteris partem commentaria*, Venice 1616.

Biernat z Lublina, *Dialog Palinura z Karonem*, [w:] tenże, *Wybór pism*, oprac. Jerzy Ziomek, Wrocław 1954.

Bellarmino Roberto, *De Summo Pontifice*, [w:] tenże, *De controversiis Christianae Fidei adversus huius temporis haereticos*, Ingolstadt 1586.

Berlin Isaiah, *Dwie koncepcje wolności*, przeł. Hanna Bartoszewicz, [w:] tenże, *Cztery eseje o wolności*, Warszawa 1994.

Błażewski Marcin, *Tłumacz rokoszowy*, [w:] *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego, 1606-1608*, wyd. Jan Czubek, t. 1: *Poezja rokoszowa*, Kraków 1916.

Bodin Jean, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, przeł. Remigiusz Bierzanek, Zygmunt Izdebski, Jerzy Wróbel, Warszawa 1958.

Botero Giovanni, *Relazioni universali*, Venice 1640.

Botero Giovanni, *Relatiae powszechne*, przeł. Paweł z Łęczycy, Kraków 1609.

Bracciolini Poggio, *De Nobilitate*, [w:] tenże, *Opera omnia*, ed. Riccardo Fubini, vol. 1, Torino 1964.

Bracciolini Poggio, *In laudem rei publicae Venetorum*, [w:] tenże, *Opera omnia*, ed. Riccardo Fubini, vol. 2, Torino 1965.

Bracton Henry, *De legibus et consuetudinibus Angliae*, ed. George E. Woodbine, New Haven 1922.

Bruni Leonardo, *Aristotelis politicorum libri octo*, Paris 1506.

Bruni Leonardo, *Cicero novus*, [w:] tenże, *Opere letterarie e politiche*, a cura di Paolo Viti, Torino 1996.

Bruni Leonardo, *Historiarum Florentini populi libri XII e rerum suo tempore gestarum commentarius*, a cura di Emilio Santini, Carmine di Pierro, Citta di Castello 1921, *Rerum italicarum scriptores*, vol. 19.

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

Bruni Leonardo, *O ustroju politycznym Florencji*, przeł. Włodzimierz Olszaniec, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 2001, t. 45.

Bruni Leonardo, *Vita di Dante*, [w:] tenże, *Opere letterarie e politiche*, a cura di Paolo Viti, Torino 1996.

Brutus Stefan Junius, *Vindiciae contra tyrannos. A Defense of Liberty against Tyrants*, Amsterdam 1660.

Brutus Stefan Junius, *Vindiciae contra tyrannos, sive De principis in populum populique in principem legitima potestate*, Basel 1580.

Buonaccorsi Filip, zw. Kallimachem, *Ad Innocentium Octavum... de bello inferendeo. Turcis oratio*, Cracoviae 1524.

Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts, ed. Jill Kraye, vol. 1: *Moral Philosophy*, Cambridge 1997.

Ciesielski Andrzej, *Ad equites legatos at conventionem Varsoviensem publice... Andrea Ciesielski, equitis Poloni oratio*, [w:] *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, wyd. Jan Czubek, Kraków 1906.

Codex Justininianus, ed. Paul Krueger, Berlin 1877.

Constant Benjamin, *O wolności starożytnych i nowożytnych*, przeł. Zuzanna Kosno, „Arka" 1992, nr 42.

Contarini Gasparo, *The Commonwealth and Government of Venice*, transl. by Lewes Lewkenor, London 1599 (New York 1969).

Contarini Gasparo, *Della Republica et magistrati di Venetia*, Venetia 1678.

Contarini Gasparo, *De magistratibus et republica Venetorum libri quinque*, [w:] *Gasparis Contareni, cardinalis, opera*, Paris 1571.

Contarini Gasparo, *Quattro lettere*, pubblicate da Anton Maria Faroso, Florence 1558.

Cicero Marcus Tulius, *De oratore*, Cambridge (Mass.) 1942.

Cicero Marcus Tulius, *O państwie; O prawach; O powinnościach; O cnotach*, przeł. Wiktor Kornatowski, Warszawa 1960, *Pisma Filozoficzne*, t. 2.

Craig Thomas, *De jure successionis regni Angliae, libri duo*, London 1602.

Cromero Martino, *Polonia sive de situ, populis, moribus, magistratibus et Republica regni Polonici libri duo* (1578), wyd. Wiktor Czermak, Kraków 1901.

Cyceron Marek Tuliusz, *Mowa za Aulem Kluencjuszem Avitem (Pro Cluentio)*, [w:] tenże, *Mowy Marka Tulliusza Cycerona*, przeł. Erazm Rykaczewski, t. 2, Paryż 1870.

Cyceron Marek Tuliusz, *O państwie; O prawach*, przeł. Iwona Żółtowska, Kęty 1999.

Cyceron Marek Tuliusz, *Paradoksy stoików*, przeł. Wiktor Kornatowski, [w:] tenże, *Księgi akademickie; O najwyższym dobru i złu; Paradoksy stoików; Rozmowy tuskulańskie* Warszawa 1961, *Pisma Filozoficzne*, t. 3.

Cyceron Marek Tuliusz, *Pisma krasomówcze i polityczne Marka Tuliusza Cycerona*, przeł. Erazm Rykaczewski, Poznań 1873, *Dzieła M.T. Cycerona*, t. 6.

Cyceron Marek Tuliusz, *Rozmowy tuskulańskie*, przeł. Józef Śmigaj, [w:] tenże, *Rozmowy tuskulańskie; O przyjaźni; O starości; O wróżbiarstwie*, Warszawa 2010.

Dante Alighieri, *Monarchia*, przeł. Władysław Seńko, Kęty 2002.

Diariusz sejmu lubelskiego 1566 roku, oprac. Irena Kaniewska, Wrocław 1980.

Diariusze i akta sejmowe r. 1591-1592, wyd. Eugeniusz Barwiński, Kraków 1911, *Scriptores Rerum Polonicarum*, t. 21.

Diariusze sejmów koronnych 1548, 1553, 1570, wyd. Józef Szujski, Kraków 1872, *Scriptores Rerum Polonicarum*, t. 1.

Dionysius of Halicarnassus, *The Roman Antiquities*, transl. by Earnest Cary, vol. 1, London–Cambridge (Mass.) 1937.

Dzienniki sejmów walnych koronnych za panowania Zygmunta Augusta, króla polskiego, W.X. Litewskiego 1555 i 1558 r. w Piotrkowie założonych, wyd. Tadeusz Lubomirski, Kraków 1869.

Elyot Thomas, *The Book Named the Governor*, ed. Stanford E. Lehmberg, London–New York 1962.

Erasmus Desiderius, *Institutio principis christiani*, transl. by Percy Ellwood Corbett, London 1921.

Ferguson Adam, *Principles of Moral and Political Science*, New York 1978.

Filozofia i myśl społeczna XIII-XV wieku, wybór i oprac. Juliusz Domański, Warszawa 1978, *700 lat myśli polskiej*.

Filozofia i myśl społeczna XVI wieku, oprac. Lech Szczucki i in., Warszawa 1978, *700 lat myśli polskiej*.

Filozofia i myśl społeczna XVII wieku, cz. 1, oprac. Z. Ogonowski i in., Warszawa 1979.

Foord John, *Synopsis politica*, Londinis 1582.
Fortescue John, *De laudibus legum Angliae*, ed. and transl. by S. B. Chrimes, Cambridge 1949.
Fortescue John, *De natura legis naturae*, [w:] *The Works of Sir John Fortescue, Knight. Chief Justice of England and Lord Chancellor to King Henry the Sixth*, ed. Thomas (Fortescue) Lord Clermont, London 1869.
Fredro Andrzej Maksymilian, *O wyższości rzeczypospolitej nad monarchią* (frag.), przeł. Tadeusz Włodarczyk, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, cz. 1, oprac. Zbigniew Ogonowski i in., Warszawa 1979.
Giannotti Donato, *Libro della Repubblica de' Viniziani*, [w:] tenże, *Opere*, vol. 1, Pisa 1819.
Goslicius Laurentius Grimalius, *De optimo senatore libri duo*, Basilea 1593.
Gostyński Andrzej, *Pro nobilium, primorum, principumque liberis magnarum disciplina artium perpoliendis oratio*, Cracoviae 1558, pol. przekład (fragm.): *Mowa o potrzebie kształcenia młodzieży szlacheckiej*, przeł. Tadeusz Bieńkowski, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, oprac. Lech Szczucki i in., Warszawa 1978.
Goślicki Wawrzyniec Grzymała, *O senatorze doskonałym księgi dwie. W których są wyjaśnione obowiązki urzędników oraz szczęśliwe życie obywateli i pomyślność państwa* (1568), przeł. Tadeusz Bieńkowski, oprac. Mirosław Korolko, Kraków 2000.
Górnicki Łukasz, *Droga do zupełniej wolności*, [w:] tenże, *Pisma*, t. 2, oprac. Roman Pollak, Warszawa 1961.
Górnicki Łukasz, *Droga do zupełnej wolności; Rozmowa o elekcji, wolności, prawie i obyczajach polskich*, oprac. Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś, Kraków 2011.
Górnicki Łukasz, *Dworzanin*, [w:] tenże, *Pisma*, t. 1, oprac. Roman Pollak, Warszawa 1961.
Górnicki Łukasz, *Dzieła wszystkie*, wyd. i oprac. Piotr Chmielowski, Warszawa 1886.
Górnicki Łukasz, *Rozmowa Polaka z Włochem o wolnościach i prawach polskich*, [w:] tenże, *Pisma*, t. 2, oprac. Roman Pollak, Warszawa 1961.
Górski Jakub, *Commentariorum artis dialecticae libri decem*, Lipsiae 1563.
Grabowski Piotr, *Zdanie syna koronnego o piąciu rzeczach rzeczypospolitej polskiej należących*, wyd. Kazimierz Turowski, Kraków 1858.
Giovanni da Ravenna, *Dragmalogia de eligibili vite genere*, ed. and transl. by Helen Lanneau Eaker, Lewisburg (Pa)–London 1980.
Guicciardini Francesco, *Considerations on the „Discourses" of Machiavelli*, [w:] tenże, *Selected Writings*, ed. Cecil Grayson, transl. by Margaret Grayson, London–New York 1965.
Guicciardini Francesco, *Dialogue on the Government of Florence*, ed. and transl. by Alison Brown, Cambridge 1994.
Guicciardini Francesco, *Discorso di Logrogno*, [w:] Athanasios Moulakis, *Republican Realism in Renaissance Florence. Francesco Guicciardini's Discorso di Logrogno*, Lanham 1998.
Guicciardini Francesco, *Ricordi*, introduzione di Mario Fubini, premessa al testo a bibliografia di E. Barelli, Milano 1977.
Harrington James, *The Oceana and Other Works*, Dublin 1737.
Hobbes Thomas, *Leviathan*, ed. Richard Tuck, Cambridge–New York 1996.
Hobbes Tomasz, *Lewiatan, czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Czesław Znamierowski, Warszawa 1954.
The Humanism of Leonardo Bruni. Selected Texts, ed. and transl. by Gordon Griffiths, James Hankins, David Thompson, Binghamton 1987.

James of Viterbo, *De regimine Christiano*, a critical edition and translation, ed. R. W. Dyson, Boston 2009.

Jan z Salisbury, *Policraticus albo O paplaninie dworaków i przekazach filozofów*, przeł. Magdalena Kruk, oprac. Lech Dubel, Lublin 2008.

Januszowski Jan, *Wywód i obmowa: ze strony Statutów Koronnych od siebie dla korektury praw sporządzonych, spisanych i wydanych*, Kraków 1602 (nowsze wydanie tego druku w: *Dwie broszury prawne z r. 1602 i 1608*, wyd. Bolesław Ulanowski, Kraków 1920).

Januszowski Jan, *Wzór Rzeczypospolitej rządnej do ciała człowieczego przystosowany, krótko spisany*, Kraków 1613.

Januszowski Jan, *Zwierciadło królewskie. Z wielu miejsc ludzi wielkich zebrane i na polski przełożone*, [b.m.] 1606.

John of Salisbury, *Policraticus. Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers*, ed. and transl. by Cary J. Nederman, Cambridge–New York 1990.

Justinian, *Domini nostri sacratissimi principis Iustiniani iuris enucleati ex omni vetere iure collecti digestorum seu pandectarum (Digesta)*.

Justinian, *Imperatoris Ivstiniani institvtionvm (Institutes)*.

Karnkowski Stanisław, *Exorbitancye i naprawa Koła Poselskiego*, [w:] tenże, *Pisma*, wyd. Kazimierz Turowski, Kraków 1859.

Keckermann Bartłomiej, *Politica specialis Gemina, Polonica et Germanica*, [b.m.] 1610.

Kochanowski Jan, *Pieśni*, oprac. Ludwika Szczerbicka-Ślęk, Wrocław 2008.

Kochanowski Jan, *Wróżki*, Kraków 1587.

Korespondencja Erazma z Rotterdamu z Polakami, przeł. i oprac. Maria Cytowska, Warszawa 1965.

Kromer Marcin, *Polska czyli o położeniu, obyczajach, urzędach i Rzeczypospolitej Królestwa Polskiego ksiąg dwoje*, przeł. Władysław Syrokomla, Wilno 1853.

Krótkie rzeczy potrzebnych z strony wolności a swobód polskich zebranie przez tego który wszego dobrego życzy ojczyźnie swojej, [w:] *Krzysztofa Warszewickiego i Anonima uwagi o wolności szlacheckiej*, red. Krzysztof Koehler, Kraków 2010.

Latini Brunetto, *Skarbiec wiedzy*, przeł. i oprac. Małgorzata Frankowska-Terlecka, Teresa Giermak-Zielińska, Warszawa 1992.

Libera respublica – absolutum dominium – rokosz, [w:] *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego, 1606-1608*, wyd. Jan Czubek, t. 2: *Proza*, Kraków 1918.

Locke John, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Zbigniew Rau, Warszawa 1992.

Lubomirski Stanisław Herakliusz, *De vanitate cansiliorum liber unus, in quo vanitas et veritas rerum humonarum politicis et moralibus rationibus clare demonstratur et dialogice exhibiteur*, 1699.

Lubomirski Stanisław Herakliusz, *Próżność y prawda rady*, przeł. Jakub Kazimierz Rubinkowski, Poznań 1739.

M. Tulli Ciceronis Fragmentorum tomi IIII cum Andreae Patricii adnotationibus, Venetiis 1565, przekład pol. (fragm.): *Marka Tuliusza Cycerona „Fragmentów" tomy cztery wraz z komentarzami*, przeł. Janina Czernatowicz, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku* oprac. Lech Szczucki i in., Warszawa 1978.

Machiavelli Niccolò, *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurenti Medices*, [w:] tenże, *Arte della guerra e scritti politici minori*, a cura di Sergio Bertelli, Milano 1951.

Machiavelli Niccolò, *Historie florenckie*, przeł. Karol Estreicher, Warszawa 1990.

Machiavelli Niccolò, *Książę*, przeł. Czesław Nanke, Warszawa 1999.
Machiavelli Niccolò, *Le Istorie fiorentine*, Firenze 1857.
Machiavelli Niccolò, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, przeł. Krzysztof Żaboklicki, Warszawa 2009.
Macrobius, *Commentary on the Dream of Scipio*, ed. and transl. by William Harris Stahl, New York 1952.
Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, przeł. Marian Reiter, Warszawa 1999.
Mariana Juan de, *De rege et regis institutione libri III*, Mayence 1611.
Marsyliusz z Padwy, *Obrońca pokoju*, przeł. i oprac. Władysław Seńko, Kęty 2006.
Marycjusz Szymon z Pilzna, *O szkołach czyli Akademiach ksiąg dwoje*, przeł. Antoni Danysz, Wrocław 1955.
Mateusz z Krakowa, *Kazanie synodalne*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XIII-XV wieku*, wybór i oprac. Juliusz Domański, Warszawa 1978.
Mateusz z Krakowa, *O praktykach kurii rzymskiej oraz 2 kazania synodalne o naprawie obyczajów kleru*, przeł. i wyd. Władysław Seńko, Warszawa 1970.
Milton John, *The Readie and Easie Way to Establish a Free Commonwealth*, [w:] tenże, *Complete Prose Works*, ed. Don Wolfe, vol. 7, New Haven 1974.
Modrevij Andreae Fricii, *Commentariorum de Republica emandanda Libri quinque*, Basileae 1554.
Modrevius Andrea Fricius, *Orationes*, ed. Casimirus Kumaniecki, Warszawa 1954, *Opera omnia*, vol. 2.
Modrevius Andrea Fricius, *Orichovius sive depulsio calumniarum Stanislai Orichovij Roxolani*, Cracoviae 1562.
Modrzewski Andrzej Frycz, *Mowy*, przeł. Edwin Jędrkiewicz, Warszawa 1954, *Dzieła wszystkie*, t. 2.
Modrzewski Andrzej Frycz, *O poprawie Rzeczypospolitej*, przeł. Edwin Jędrkiewicz, oprac. Stanisław Bodniak, Warszawa 1953, *Dzieła wszystkie*, t. 1.
Modrzewski Andrzej Frycz, *O soborze*, [w:] tenże, *O kościele księga druga*, przeł. Irmina Lichońska, Helena Krępska, oprac. Konrad Górski, Warszawa 1957, *Dzieła wszystkie*, t. 3.
Modrzewski Andrzej Frycz, *Pisma 1560-1562*, przeł. Edwin Jędrkiewicz, red. Konrad Górski, Warszawa 1957, *Dzieła wszystkie*, t. 4.
Modrzewski Andrzej Frycz, *Sylwy*, przeł. Leon Joachimowicz, red. Konrad Górski, Warszawa 1959, *Dzieła wszystkie*, t. 5.
Modrzewski Andrzej Frycz, *Wybór pism*, przeł. Edwin Jędrkiewicz i in., oprac. Waldemar Voisé, Wrocław 1977, *Biblioteka Narodowa*, seria 1, nr 229.
Molina Luis de, *Iustitia et Iure*, Moguntiae 1614, vol. 1.
More Thomas, *Utopia. Książeczka zaiste złota i nie mniej pożyteczna jak przyjemna o najlepszym ustroju państwa i nieznanej dotąd wyspie Utopii*, przeł. Kazimierz Abgarowicz, Warszawa 1954.
Morison Richard, *A Remedy for Sedition*, London 1536.
Mussato Albertino, *De Gestis Italicorum post mortem Henrici VII caesaris*, ed. Ludovico Muratori, Milano 1727, *Rerum Italicarum Scriptores*, t. 10.
Myszkowski Piotr, *Mowa z propozycją sejmową na sejmie piotrkowskim w 1565 r.*, [w:] *Wybór mów staropolskich*, oprac. Bronisław Nadolski, Wrocław 1961, *Biblioteka Narodowa*, seria 1, nr 175.

Naprawa Rzeczypospolitej do elekcji nowego króla, [w:] *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, wyd. Jan Czubek, Kraków 1906.

Olizarowski Aron Aleksander, *De politica hominum societate libri tres*, Dantisci 1651.

Orzechowski Stanisław, *Chimera, czyli o zgubie, jaką Królestwu Polskiemu niesie sekta Stankara*, przeł. Krzysztof Nowak, [w:] *Stanisława Orzechowskiego i Franciszka Stankara pisma o państwie i religii – „Chimera" i „Reguły reformacji"*, red. Krzysztof Koehler, Kraków 2012.

Orzechowski Stanisław, *Conciones in maximo totius regni Poloniae*, przekład: *O wielkości a zacności wolności i swobód polskich oracyje obywatelów koronnych*, [w:] *Krótkie rzeczy potrzebnych z strony wolności a swobód polskich zebranie przez tego który wszego dobrego życzy ojczyźnie swojej*, [w:] *Krzysztofa Warszewickiego i Anonima uwagi o wolności szlacheckiej*, red. Krzysztof Koehler, Kraków 2010.

Orzechowski Stanisław, *Dyjalog albo rozmowa około egzekucyjej Polskiej Korony*, [w:] tenże, *Wybór pism*, oprac. Jerzy Starnawski, Wrocław 1972, *Biblioteka Narodowa*, seria 1, nr 210.

Orzechowski Stanisław, *Fidelis subditus seu Respublica Polona* (1543) wyd. J. Wierzbowski, Warszawa 1900, *Biblioteka Zapomnianych Poetów i Prozaików Polskich XVI-XVIII w.*, z. 14.

Orzechowski Stanisław, *Fidelis subditus albo O stanie królewskim*, przeł. Jan Januszowski, Kraków 1606, przedruk w: *Sześć broszur politycznych z XVI i początku XVII stulecia*, wyd. Bolesław Ulanowski, Kraków 1921.

Orzechowski Stanisław, *Mowa do szlachty polskiej przeciw prawom i ustawom Królestwa Polskiego uporządkowanym przez Jakuba Przyłuskiego*, [w:] tenże, *Wybór pism*, oprac. Jerzy Starnawski, Wrocław 1972, *Biblioteka Narodowa*, seria 1, nr 210.

Orzechowski Stanisław, *Mowa na pogrzebie Zygmunta I*, [w:] tenże, *Wybór pism*, oprac. Jerzy Starnawski, Wrocław 1972, *Biblioteka Narodowa*, seria 1, nr 210.

Orzechowski Stanisław, *Policya Królestwa Polskiego, na kształt Aristotelesowych Polityk wypisana i na świat dla dobra pospolitego trzema księgami wydana*, Poznań 1859.

Orzechowski Stanisław, *Quincunx*, [w:] tenże, *Wybór pism*, oprac. Jerzy Starnawski, Wrocław 1972, *Biblioteka Narodowa*, seria 1, nr 210.

Orzechowski Stanisław, *Orichovii Ruthenii ornata et copiosa oratio habita in funere Sigismundi Jagellonis Polaniae regis*, [w:] Ignacy Chrzanowski, Stanisław Kot, *Humanizm i reformacja w Polsce. Wybór źródeł dla ćwiczeń uniwersyteckich*, Lwów 1927.

Orzechowski Stanisław, *Życie i śmierć Jana Tarnowskiego*, [w:] tenże, *Wybór pism*, oprac. Jerzy Starnawski, Wrocław 1972, *Biblioteka Narodowa*, seria 1, nr 210.

Ostroróg Jan, *Memoriał w sprawie uporządkowania Rzeczypospolitej*, przeł. i red. Andrzej Obręgski, Łódź 1994.

Ostroróg Jan, *Votum Jana Ostroroga na sejmie 1605 roku*, BN, rękopis Biblioteki Ordynacji Zamojskich, nr 855.

Palmieri Matteo, *Della vita civile*, Milano 1825.

Paley William, *Principles of Moral and Political Philosophy*, London 1785.

Paruta Paolo, *Della perfezione della vita politica*, [w:] tenże, *Opere politiche*, a cura di Cirillo Monzani, Firenze 1852.

Patrizi Francesco, *A Moral Methode of Ciuile Policie Contayninge a Learned and Fruictful Discourse of the Institution, State and Gouernment of a Common Weale*, transl. by Richard Robinson, London 1576.

Paweł z Worczyna, *Komentarz do „Etyki nikomachejskiej"*, przeł. Tadeusz Włodarczyk, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XIII-XV wieku*, oprac. Juliusz Domański, Warszawa 1978.

Persons Robert, *A Conference abovt the Next Svccession to the Crowne of Ingland*, Antwerpien 1594.

Petrycy Sebastian, *Przydatki do „Etyki" Arystotelesowej*, oprac. Wiktor Wąsik, Warszawa 1956, *Pisma wybrane*, t. 1.

Petrycy Sebastian, *Przydatki do „Ekonomiki" i „Polityki" Arystotelesowej*, oprac. Wiktor Wąsik, Warszawa 1956, *Pisma wybrane*, t. 2.

Philopolites, to jest miłośnik ojczyzny, albo o powinności dobrego obywatela, ojczyźnie dobrze chcącego, i onę miłującego, krótki traktat, Kraków 1588.

Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia, wyd. Jan Czubek, Kraków 1906.

Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego, 1606-1608, wyd. Jan Czubek, t. 1-3, Kraków 1916-1918.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Wydawnictwo Pallotinum, wyd. 5, Poznań 2000.

Platon, *Fajdros*, przeł. Władysław Witwicki, Kęty 2002.

Platon, *Gorgias*, przeł. Władysław Witwicki, Warszawa 1991.

Platon, *Państwo*, przeł. Władysław Witwicki, Kęty 2003.

Platon, *Polityk*, [w:] tenże, *Sofista; Polityk*, przeł. Władysław Witwicki, Kęty 2002.

Platon, *Prawa*, przeł. i oprac. Maria Maykowska, Warszawa 1997.

Plutarch, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-popularnych*, przeł. i oprac. Zofia Abramowiczówna, Wrocław 2005.

Polibiusz, *Dzieje*, t. 1-2, przeł. Seweryn Hammer, Wrocław 2005.

Ponet John, *A Short Treatise of Politique Pouuer and of the True Obedience which Subjects owe to Kings, and Other Civil Governours*, London 1642.

Ptolemy of Lucca, *De regimine principum*, [w:] Thomas Aquinas, *De regimine principum*, cura et studio Raymundi M. Spiazzi, Torino 1973.

Przyłuski Jakub, *Leges seu Statuta ac privilegia Regni Poloniae omnia*, Cracoviae 1553.

Przyłuski Jakub, *Prawa, czyli statuty i przywileje Królestwa Polskiego* (fragm.), przeł. Maria Cytowska, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, oprac. Lech Szczucki i in., Warszawa 1978.

Quintilianus Fabius M., *Institutio oratoria*, with an English transl. by H. E. Butler, London 1921.

Rej Mikołaj, *Zwierciadło albo kształt, w którym każdy stan snadnie się może swym sprawom iako we zwierciadle przypatrzyć*, Kraków 1568.

Rinuccini Alamanno, *De libertate*, [w:] *Humanism and Liberty. Writings on Freedom from Fifteenth-Century Florence*, transl. and ed. by Renée Neu Watkins, Columbia 1978.

Rinuccini Alamanno, *Lettere ed orazioni*, a cura di Vito R. Giustiniani, Firenze 1953.

Rotundus Augustyn, *List do Andrzeja Wolana* z 10 XII 1571, [w:] Andrzej Wolan, *De libertate politica sive civili. O wolności Rzeczypospolitej albo Ślacheckiej*, przeł. Stanisław Dubingowicz, wyd. i oprac. Maciej Eder, Roman Mazurkiewicz, Warszawa 2010.

Rotundus Augustyn, *Rozmowa Polaka z Litwinem*, [w:] *Stanisława Orzechowskiego i Augustyna Rotundusa debata o Rzeczypospolitej*, red. Krzysztof Koehler, Kraków 2010.

Rousseau Jan Jakub, *Uwagi nad rządem Polski*, przeł. i oprac. Maciej Starzewski, Kraków 1924.

Saint German Christopher, *Doctor and Student, or Dialogues between Doctor of Divinity and a Student in the Laws of England*, Dublin 1792.
Salamonio Mario, *Patritii Romani de Principatu*, Roma 1544.
Salustiusz Gajus, *Sprzysiężenie Katyliny i Wojna z Jugurtą*, przeł. Kazimierz Kumaniecki, Wrocław 2006.
Salutati Coluccio, *De nobilitate legum et medicinae*, Venetiis 1542.
Salutati Coluccio, *De tyranno*, [w:] *Humanism and Tyranny. Studies in the Italian Trecento*, ed. Ephraim Emerton, Cambridge 1925.
Salutati Coluccio, *Epistolae*, ed. Giuseppe Rigacci, vol. 1, Florentiae 1741-1742.
Sarpi Paola, *Istoria del Concilio tridentino*, vol. 1-2, Torino 1974.
Savonarola Girolamo, *Prediche italiane ai Fiorentini*, a cura di Francesco Cognasso, vol. 1, Perugia–Venecia 1930.
Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, przeł. i oprac. Izydora Dąmbska, Warszawa 1970.
Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. Wiktor Kornatowski, Warszawa 1961.
Seneka, *O bezczynności*, [w:] tenże, *Dialogi*, przeł. Leon Joachimowicz, Warszawa 1989.
Seneka, *O łagodności*, [w:] tenże, *Dialogi*, przeł. Leon Joachimowicz, Warszawa 1989.
Sidney Philip, *The Countess of Pembroke's Arcadia*, [w:] tenże, *Complete Works*, ed. Albert Feuillerat, vol. 4, Cambridge 1926.
Skarga Piotr, *Kazania sejmowe*, oprac. Janusz Tazbir, Wrocław–Kraków 1995, *Biblioteka Narodowa*, seria 1, nr 70.
Smith Adam, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, przeł. G. Wolff i in., t. 1-2, Warszawa 1954.
Smith Thomas, *De Republica Anglorum. The Maner of Gouernement or Policie of the Realme of England*, ed. Mary Dewar, Cambridge–New York 1982.
Socyn Faust, *Listy*, oprac. Ludwik Chmaj, przeł. Tadeusz Bieńkowski i in., t. 1-2, Warszawa 1959.
Solikowski Jan Dymitr, *Oratio in funere Sigismundi Augusti*, Bazylea 1589.
Solikowski Jan Dymitr, *Ziemianin albo rozmowa ojca z synem o sprawie Polski*, Kraków 1565 (broszura przypisywana Stanisławowi Orzechowskiemu).
Sosa Francesco di, *Discorso contro due trattati stampati senza nome d'auttore, intorno le censure che N. Signore Papa Paolo V pronuntiò contro la republica di Venetia*, trad. Ambrosio Cordova, Napoli 1607.
Stanisław ze Skarbimierza, *Mowy wybrane o mądrości*, oprac. Mirosław Korolko, przeł. Bożena Chmielowska i in., Kraków 1997.
Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, wyd. Bożena Chmielowska, t. 1-3, Warszawa 1979.
Stanisław ze Skarbimierza, *Pochwała Uniwersytetu na nowo ufundowanego*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XIII-XV wieku*, oprac. Juliusz Domański, Warszawa 1978.
Stanisława Orzechowskiego i Augustyna Rotundusa debata o Rzeczypospolitej, red. Krzysztof Koehler, Kraków 2009.
Starkey Thomas, *Dialogue between Pole and Lupset*, ed. Kathleen M. Burton, London 1948.
Starowolski Szymon, *Reformacja obyczajów polskich wszystkim stanom ojczyzny naszej*, wyd. Kazimierz Turowski, Kraków 1859.
Suárez Francisco, *De legibus*, Lugduni 1613.
Suárez Francisco, *Tractatus de legibus ac deo legislatore: in decem libros distributus*, Neapoli 1872.

Sześć *broszur politycznych z XVI i początku XVII wieku*, wyd. Bolesław Ulanowski, Kraków 1921.

Tacitus Publius Cornelius, *Dialogus de oratoribus*, wyd. Ryszard Ganszyniec, Lwów 1937.

Tacitus Publius Cornelius, *Germania; Agricola; Dialogus de oratoribus*, ed. Erich Koestermann, Lipsiae 1962.

Tacyt Publiusz Korneliusz, *Dzieje roczne (Annales)*, przeł. Adam Naruszewicz, oprac. Jerzy Starnawski, Łódź 2000.

Tomasz z Akwinu św., *Traktat o cnotach. Summa teologii I-II, 49-67*, przeł. i oprac. Włodzimierz Galewicz, Kęty 2006.

Varsevicii Christophori, *In Obitum Stephani Primi Regis Poloniae Oratio*, Cracoviae 1587.

Varsevicii Christophori, *Paradoxa. Quae Etiam Diversis Locis [et] temporibus semel [et] iterum prodiurent*, Cracoviae 1598.

Vergerii Petri Pauli senioris, *De republica Veneta fragmenta*, ed. E. A. Ciconia, Venecia 1830.

Villani Matteo, *Cronica*, ed. Francesco Gherardi-Dragomanni, Mediolan 1848.

Vladimiri Paulus, *Tractatus de ordine Cruciferorum et de bello Polonorum contra dictos fratres*, [w:] *Rerum publicarum scientiae quae saeculo XV in Polonia viguit monumenta litteraria*, ed. curavit Michael Bobrzyński, Cracoviae 1878, *Starodawne Prawa Polskiego Pomniki*, t. 5, cz. 1.

Volano Andrea, *De vita beata*, Wilno 1696.

Volano Andrea, *Panegyricus principi Nicolao Christophoro Radivillo*, Wilno 1598.

Volumina Constitutionum, t. 1: *1493-1549*, wyd. Stanisław Grodziski, Irena Dwornicka, Wacław Uruszczak, Warszawa 1996.

Volumina legum, t. 1, Petersburg 1859.

Wapowski Bernard, *Dzieje Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego od roku 1380 do 1535*, przeł. i oprac. M. Malinowski, t. 1-3, Wilno 1847.

Warszewicki Krzysztof, *Dwie mowy pogrzebowe*, wyd. Kazimierz Turowski, Kraków 1858.

Warszewicki Krzysztof, *O najlepszym stanie wolności*, [w:] *Krzysztofa Warszewickiego i Anonima uwagi o wolności szlacheckiej*, red. Krzysztof Koehler, Kraków 2010.

Warszewicki Krzysztof, *Paradoksy* (fragm.), przeł. Janina Gajda, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, oprac. Lech Szczucki i in., Warszawa 1978.

Warszewicki Krzysztof, *Wenecya. Poemat historyczno-polityczny z końca XVI wieku*, wyd. Teodor Wierzbowski, Warszawa 1886.

Wereszczyński Józef, *Pisma polityczne ks. Józefa Wereszczyńskiego... z wiadomością o jego życiu i pismach i z dołączeniem podobizny własnoręcznego jego podpisu*, wyd. Kazimierz Turowski, Kraków 1858.

Wincenty Kadłubek, *Mistrza Wincentego Kronika Polska*, przeł. Kazimierz Abgarowicz, Brygida Kürbis, Warszawa 1974.

Włodkowic Paweł, *Ad videndum*, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, wyd. Ludwik Ehrlich, t. 3, Warszawa 1968.

Włodkowic, Saevientibus, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, wyd. Ludwik Ehrlich, t. 1, Warszawa 1968.

Wolan Andrzej, *De libertate politica sive civili. O wolności Rzeczypospolitej albo Ślacheckiej*, przeł. Stanisław Dubingowicz, wyd. i oprac. Maciej Eder, Roman Mazurkiewicz, Warszawa 2010.

Wybór mów staropolskich, oprac. Bronisław Nadolski, Wrocław 1961, *Biblioteka Narodowa*, seria 1, nr 175.

Wybór mów staropolskich świeckich sejmowych i innych, zebr. Antoni Małecki, Kraków 1860.

Zaborowski Stanisław, *Tractatus de natura iurium et bonorum regis et reformatione regni ac eius reipublicae regimine incipit feliciter*, [w:] *Rerum publicarum scientiae quae saeculo XV in Polonia viguit monumenta litteraria*, ed. curavit Michael Bobrzyński, Cracovia 1878, *Starodawne Prawa Polskiego Pomniki*, t. 5, cz. 1.

Zaborowski Stanisław, *Traktat w czterech częściach o naturze praw i dóbr królewskich oraz o naprawie królestwa i o kierowaniu państwem*, przeł. Henryk Litwin, Jerzy Staniszewski, oprac. Henryk Litwin, Kraków 2005.

Zamoyski Jan, *De Senatu Romano libri duo*, Venetiis 1563.

Zamoyski Jan, *Diariusz Sejmu 1592 r.*, [w:] *Diariusze i akta sejmowe r. 1591-1592*, wyd. Eugeniusz Barwiński, Kraków 1911, *Scriptores Rerum Polonicarum*, t. 21.

Zamoyski Jan, *Rozprawa Jana Zamoyskiego o senacie rzymskim. Tekst łaciński, przekład oraz komentarz historyczno-prawny*, oprac. Marek Kuryłowicz, Wojciech Witkowski, Lublin 1997.

Zamoyski Jan, *Votum Jmci pana Zamoyskiego, hetmana i kanclerza koronnego, na sejmie warszawskim, w r. 1605*, [w:] *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego, 1606-1608*, wyd. Jan Czubek, t. 2: *Proza*, Kraków 1918.

Zwierciadło Rzeczypospolitej Polskiej na początku roku 1598 wystawione, Kraków 1859.

B. OPRACOWANIA

Adkins Arthur W. H., *The Connection between Aristotle's „Ethics" and „Politics"*, [w:] *A Companion to Aristotle's Politics*, eds. David Keyt, Fred D. Miller, Jr., Oxford–Cambridge (Mass.) 1991.

Allen John William, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, London 1957.

Andrzej Frycz Modrzewski i problemy kultury polskiego Odrodzenia, red. Tadeusz Bieńkowski, Wrocław 1974.

Arendt Hannah, *Co to jest wolność?*, [w:] taż, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. Mieczysław Godyń, Wojciech Madej, Warszawa 2011.

Arendt Hannah, *Kondycja ludzka*, przeł. Anna Łagodzka, Warszawa 2000.

Augustyniak Urszula, *Granice wolności obywatela Rzeczypospolitej w XVI-XVII wieku. Jednostka wobec władzy, prawa i społeczeństwa*, [w:] *Wolność i jej granice. Polskie dylematy*, red. Jacek Kloczkowski, Kraków 2007.

Augustyniak Urszula, *Polska i łacińska terminologia ustrojowa w publicystyce politycznej epoki Wazów*, [w:] *Łacina jako język elit*, red. Jerzy Axer, Warszawa 2004.

Axer Jerzy, *Kultura polska z punktu widzenia mechanizmów recepcji tradycji antycznej. Prolegomena do syntezy*, [w:] *Humanistyczne modele kultury nowożytnej wobec dziedzictwa starożytnego*, red. Marek Prejs, Warszawa 2010.

Axer Jerzy, *„Latinitas" jako składnik polskiej tożsamości*, [w:] *Tradycje antyczne w kulturze europejskiej – perspektywa polska*, oprac. i red. Agnieszka Rabińska, Warszawa 1995.

Backvis Claude, *Główne tematy polskiej myśli politycznej w XVI wieku*, [w:] tenże, *Szkice o kulturze staropolskiej*, wybór i oprac. Andrzej Biernacki, przeł. Maria Daszkiewicz i in., Warszawa 1975.

Backvis Claude, *Jak XVI-wieczni Polacy widzieli Włochy i Włochów*, [w:] tenże, *Szkice o kulturze staropolskiej*, wybór i oprac. Andrzej Biernacki, przeł. Maria Daszkiewicz i in., Warszawa 1975.

Backvis Claude, *Nurt utopijny w Polsce w dobie renesansu*, [w:] tenże, *Szkice o kulturze staropolskiej*, wybór i oprac. Andrzej Biernacki, przeł. Maria Daszkiewicz i in., Warszawa 1975.

Backvis Claude, *Orientacja stoicka a recepcja Lipsjusza w dawnej Polsce*, [w:] tenże, *Renesans i barok w Polsce. Studia o kulturze*, wybór i oprac. Hanna Dziechcińska, Ewa J. Głębicka, Warszawa 1993.

Baczewski Sławomir, *Szlachectwo. Studium z dziejów idei w piśmiennictwie polskim. Druga połowa XVI wieku – XVII wiek*, Lublin 2009.

Bailyn Bernard, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge (Mass.) 1967.

Bałuk-Ulewiczowa Teresa, *Goslicius' Ideal Senator and His Cultural Impact over the Centuries. Shakespearean Reflections*, Kraków 2009.

Bałuk-Ulewiczowa Teresa, *The Senator of Wawrzyniec Goślicki and the Elizabethan Counsellor*, [w:] *The Polish Renaissance in Its European Context*, ed. Samuel Fiszman, Bloomington–Indianapolis 1988.

Bardach Juliusz, *Początki sejmu*, [w:] *Historia sejmu polskiego*, t. 1: *Do schyłku szlacheckiej Rzeczypospolitej*, red. Jerzy Michalski, Warszawa 1984.

Baron Hans, *Cicero and the Roman Civic Spirit in the Middle Ages and the Early Renaissance*, „Bulletin of the John Rylands Library" 1938, Vol. 22, no. 1.

Baron Hans, *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton 1966.

Baron Hans, *Franciscan Poverty and Civic Wealth as Factors in the Rise of Humanistic Thought*, „Speculum" 1938, Vol. 13, no. 1.

Baron Hans, *In Search of Florentine Civic Humanism. Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*, Vol. 1-2, Princeton 1988.

Baron Hans, *Machiavelli: The Republican Citizen and the Author of „The Prince"*, „The English Historical Review" 1961, Vol. 76, No. 299.

Baron Hans, *The Memory of Cicero's Roman Civic Spirit in the Medieval Centuries and in the Florentine Renaissance*, [w:] tenże, *In Search of Florentine Civic Humanism. Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*, vol. 1, Princeton 1988.

Barrow John W., *A Liberal Descent: Victorian Historians and the English Past*, Cambridge 1981.

Barwicka-Tylek Iwona, *Czy do stworzenia dobrego państwa potrzeba dobrych obywateli? Kilka sugestii z historii doktryn politycznych*, [w:] *Moralność i władza jako kategorie myśli politycznej*, red. Janusz Justyński, Andrzej Madeja, Warszawa 2011.

Barycz Henryk, *Dzieje nauki w Polsce w epoce Odrodzenia*, Warszawa 1957.

Barycz Henryk, *Myśl i legenda Machiavellego w Polsce w wieku XVI i XVII*, [w:] tenże, *Spojrzenia w przeszłość polsko-włoską*, Wrocław 1965.

Barycz Henryk, *W blaskach epoki Odrodzenia*, Warszawa 1968.

Barycz Henryk, *Z epoki renesansu, reformacji i baroku. Prądy, idee, ludzie, książki*, Warszawa 1971.

Baszkiewicz Jan, *Francuski absolutyzm XVII stulecia*, [w:] *Europa i świat w początkach epoki nowożytnej*, cz. 2: *Ideologie, kryzysy, konflikty*, red. Antoni Mączak, Warszawa 1992.

Baszkiewicz Jan, *Myśl polityczna wieków średnich*, Warszawa 1970.
Bełch Stanisław F., *Wielkość P. Włodkowica*, „Życie" 1958, t. 12, z. 2.
Bem Ewa, *Stanisław Orzechowski – ideolog szlachecki?*, [w:] *Kultura, polityka, dyplomacja. Studia ofiarowane profesorowi Jaremie Maciszewskiemu w sześćdziesiątą rocznicę jego urodzin*, red. Andrzej Bartnicki i in., Warszawa 1990.
Bem-Wiśniewska Ewa, *Funkcjonowanie nazwy Polska w języku czasów nowożytnych (1530-1795)*, Warszawa 1998.
Bem-Wiśniewska Ewa, *Wizja Rzeczpospolitej w epoce staropolskiej. Od historii języka do historii kultury*, [w:] *Rzeczpospolita w XVI-XVIII wieku. Państwo czy wspólnota?*, red. Bogusław Dybaś, Paweł Hanczewski, Tomasz Kempa, Toruń 2007.
Berlin Isaiah, *Oryginalność Machiavellego*, przeł. Zofia Dorosz, „Literatura na Świecie" 1986, nr 6.
Berman Harold Joseph, *Prawo i rewolucja. Kształtowanie się zachodniej tradycji prawnej*, przeł. Stefan Amsterdamski, Warszawa 1995.
Bernacki Włodzimierz, *Myśl polityczna I Rzeczpospolitej*, Kraków 2011.
Bernacki Włodzimierz, *Wolność w polskiej myśli politycznej XVI wieku*, [w:] *Wartości polityczne*, red. Jacek M. Majchrowski, Barbara Stoczewska, Kraków 2010.
Berry Christopher, *The Idea of a Democratic Community*, New York 1989.
Bielański Stefan, *Giovanni Botero – historyk i pisarz polityczny epoki kontrreformacji*, Kraków 1995.
Bieńkowski Tadeusz, *Antyk w literaturze i kulturze staropolskiej (1450-1750). Główne problemy i kierunki recepcji*, Wrocław 1976.
Black Antony, *Monarchy and Community: Political Ideas in the Later Conciliar Controversy, 1430-1450*, Cambridge 1970.
Black Antony, *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge–New York 1992.
Bobrzyński Michał, *Dzieje Polski w zarysie*, oprac. Marian Serejski, Andrzej Grabski, Warszawa 1986.
Bobrzyński Michał, *Jan Ostroróg. Studium z literatury politycznej XV wieku*, Kraków 1884.
Bobrzyński Michał, *Szkice i studia historyczne*, t. 2, Kraków 1922.
Bobrzyński Michał, *Stanisław Zaborowski. Studium z historii literatury politycznej XVI stulecia*, [w:] tenże, *Szkice i studia historyczne*, t. 2, Kraków 1922.
Boczek Bolesław, *Krzysztofa Warszewickiego nauka o państwie i dyplomacji*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej. Historia Nauk Społecznych" 1957, nr 70, z. 1.
Bodniak Stanisław, *Autorstwo „Zwierciadła królewskiego" traktatu z końca XVI stulecia*, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej" 1939, t. 46, z. 3.
Bojarski J. Stanisław, *Ioannis de Ludzisko „De laudibus et dignitate philosophia oratio"*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum" 1968, t. 13.
Bojarski J. Stanisław, *Jan z Ludziska i przypisywane mu mowy uniwersyteckie*, „Studia Mediewistyczne" 1973, t. 14.
Bolton Holloway Julia, *Introduction*, [w:] Brunetto Latini, *Il tesoretto (The Little Treasure)*, ed. and transl. by Julia Bolton Holloway, New York–London 1981.
Bouwsma William, *Venice and the Defense of Republican Liberty: Renaissance Values in the Age of the Counter Reformation*, Berkeley 1968.
Bouwsma William, *Venice and the Political Education of Europe*, [w:] *Renaissance Venice*, ed. John Rigby Hale, London 1973.

Brahmer Mieczysław, *Powinowactwa polsko-włoskie. Z dziejów wzajemnych stosunków kulturalnych*, Warszawa 1980.

Briggs William D., *Political Ideas in Sidney's „Arcadia"*, „Studies in Philology" 1931, vol. 28, no. 2.

Brugger Bill, *Republican Theory in Political Thought. Virtuous or Virtual?*, Basingstoke 1999.

Brückner Aleksander, *Dzieje kultury polskiej*, t. 2: *Polska u szczytu potęgi*, Warszawa 1931.

Budkowa Zofia, *Mowa Mistrza Jana z Kluczborka na cześć Władysława Jagiełły*, [w:] *Mediaevalia. W 50 rocznicę pracy naukowej Jana Dąbrowskiego*, oprac. Józef Garbacik i in., Warszawa 1960.

Budzyńska-Dacy Agnieszka, *Cnoty i retoryka w dziele Sebastiana Petrycego z Pilzna*, Katowice 2005.

Burckhardt Jacob, *Kultura Odrodzenia we Włoszech. Próba ujęcia*, przeł. Maria Kreczowska, Warszawa 1991.

Burgess Glenn, *British Political Thought 1500-1660. The Politics of the Post-Reformation*, Basingstoke–New York 2009.

Burrow John, *A History of Histories. Epics, Chronicles, Romances and Inquiries from Herodotus and Thucydides to the Twentieth Century*, New York 2007.

The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy, ed. David Sedley, Cambridge–New York 2003.

The Cambridge History of Political Thought 1450-1700, ed. J. H. Burns, Cambridge–New York 1995.

The Cambridge History of Renaissance Philosophy, eds. Quentin Skinner, Eckhard Kessler, Cambridge–New York 1988.

Carlyle Robert W., Carlyle Alexander J., *A History of Medieval Political Theory in the West*, vol. 1-6, Edinburgh–London 1903-1936.

Caspari Fritz, *Humanism and the Social Order in Tudor England*, Chicago 1954.

Choińska-Mika Jolanta, *„Jako miłujący tej ojczyzny synowie" – kilka uwag o staropolskim patriotyzmie*, [w:] *Patriotyzm Polaków. Studia z historii idei*, red. Jacek Kloczkowski, Kraków 2006.

Chróściechowski Julian, *Poglądy filozoficzno-prawne Łukasza Górnickiego*, Warszawa 1938.

Cicero the Philosopher: Twelve Papers, ed. J. G. F. Powell, Oxford–New York 1999.

Clarke Martin L., *The Roman Mind: Studies in the History of Thought from Cicero to Marcus Aurelius*, Cambridge (Mass.) 1956.

Cnoty polityczne – dawniej i obecnie. Moralne źródła polityki, red. Romuald Piekarski, Gdańsk 1997.

Coleman Janet, *A History of Political Thought: From the Middle Ages to the Renaissance*, Oxford–Malden (Mass.) 2000.

Collinson Patrick, *The Monarchical Republic of Queen Elizabeth I*, „Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester" 1987, Vol. 69, no. 2.

Crick Bernard, *W obronie polityki*, przeł. Andrzej Waśkiewicz, Warszawa 2004.

Czapliński Władysław, *Główne nurty myśli politycznej w Polsce w latach 1587-1655*, [w:] tenże, *O Polsce siedemnastowiecznej. Problemy i sprawy*, Warszawa 1966.

Czapliński Władysław, *Jeszcze raz o Warszewickim*, „Przegląd Historyczny" 1970, t. 61, z. 3.

Czartoryski Paweł, *Wczesna recepcja „Polityki" Arystotelesa na Uniwersytecie Krakowskim*, Wrocław 1963.

Czerkawski Jan, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin 1992.

Człowiek renesansu, red. Eugenio Garin, przeł. Anna Osmólska-Mętrak, Warszawa 2001.

Dembiński Bronisław, *Stosunek włoskiej literatury politycznej do polskiej w XVI wieku*, [w:] tenże, *Z dziejów i życia narodu*, Lwów 1913.

Domański Juliusz, *Czym były* studia humanitatis*? Leonarda Bruniego De studiis et litteris (1422-1425)*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 1999, t. 43.

Domański Juliusz, *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Warszawa 2001.

Domański Juliusz, *Początki humanizmu*, Warszawa 1982, *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. 9.

Domański Juliusz, *„Scholastyczne" i „humanistyczne" pojęcie filozofii*, Kęty 2005.

Domański Juliusz, Ogonowski Zbigniew, Szczucki Lech, *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII-XVII*, Warszawa 1989.

Dunin Kozicki Zygmunt, *Nieznane pismo Łukasza Górnickiego o szlachcie wolnej i niewolnej*, „Miesięcznik Heraldyczny" 1911, R. 4.

Dzieje kultury politycznej w Polsce, red. Józef Andrzej Gierowski, Warszawa 1977.

Dzięgielewski Jan, *Od staropolskiego „miłośnika ojczyzny", do „sarmackiego patrioty"*, [w:] *Patriotyzm Polaków. Studia z historii idei*, red. Jacek Kloczkowski, Kraków 2006.

Dzięgielewski Jan, *Stan szlachecki w życiu publicznym Rzeczpospolitej w pierwszym stuleciu po Unii Lubelskiej*, [w:] *Tradycje polityczne dawnej Polski*, red. Anna Sucheni-Grabowska, Alicja Dybkowska, Warszawa 1993.

Ekes Janusz, *Natura, wolność, władza. Studium z dziejów myśli politycznej Renesansu*, Warszawa 2001.

Ekes Janusz, *Trójpodział władzy i zgoda wszystkich. Naczelne zasady „ustroju mieszanego" w staropolskiej refleksji politycznej*, Siedlce 2001.

Ekes Janusz, *Złota demokracja*, Kraków 2010.

Estreicher Stanisław, *Kultura prawnicza w Polsce XVI wieku*, [w:] *Kultura staropolska*, Kraków 1932.

Femia Joseph V., *Machiavelli Revisited*, Cardiff 2004.

Ferguson Arthur B., *The Articulate Citizen and the English Renaissance*, Durham 1965.

Ferguson Wallace K., *The Renaissance in Historical Thought: Five Centuries of Interpretation*, Boston 1948.

Figgis John Neville, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625*, Cambridge 1900.

Fijałek Jan, *Mistrz Jakób z Paradyża i Uniwersytet Krakowski w okresie Soboru Bazylejskiego*, t. 1-2, Kraków 1900.

Filipowicz Stanisław, Nina Gładziuk, Sławomir Józefowicz, *Republika. Rozważania o przemianach archetypu*, Warszawa 1995.

Filipowicz Tytus, *Goślickiego „De optimo senatore" a myśl polityczna w krajach anglosaskich*, „Przegląd Współczesny" 1934, t. 48.

Filozofia polska XV wieku, red. Ryszard Palacz, Warszawa 1972.

Fink Zera S., *Classical Republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England*, Evanston 1945.

Fischer Markus, *Well-Ordered License: On the Unity of Machiavelli's Thought*, Lanham 2000.

Florentine Studies: Politics and Society in Renaissance Florence, ed. Nicolai Rubinstein, London 1968.

From Irenaeus to Grotius. A Sourcebook in Christian Political Thought, 100-1625, eds. Oliver O'Donovan, Joan Lockwood O'Donovan, Gran Rapids 1999.

Gabba Emilio, *Dionysius and the History of Archaic Rome*, Berkeley 1991.

Garin Eugenio, *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, przeł. Krzysztof Żaboklicki, Warszawa 1969.

Garin Eugenio, *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari 1964.

Garin Eugenio, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Bari 1965.

Gelderen Martin van, *The Machiavellian Moment and the Dutch Revolt: the Rise of Neostoicism and Dutch Republicanism*, [w:] *Machiavelli and Republicanism*, eds. Gisela Bock, Quentin Skinner, Maurizio Viroli, Cambridge–New York 1990.

Gierke Otto, *Political Theories of the Middle Age*, transl. by Frederic William Maitland, Cambridge 1922.

Gilbert Felix, *The Date of the Composition of Contarini's and Giannotti's Books on Venice*, „Studies in the Renaissance" 1967, Vol. 14.

Gilbert Felix, *The Humanist Concept of the Prince and „The Prince" of Machiavelli*, „The Journal of Modern History" 1939, Vol. 11, no. 4.

Gilbert Felix, *Religion and Politics in the Thought of Gasparo Contarini*, [w:] *Action and Conviction in Early Modern Europe. Essays in Memory of E.H. Harbison*, eds. Theodore K. Raab, Jerrold E. Seigel, Princeton 1969.

Gilbert Felix, *The Venetian Constitution in Florentine Political Thought*, [w:] *Florentine Studies: Politics and Society in Renaissance Florence*, ed. N. Rubinstein, London 1968.

Gilson Étienne, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. Jan Rybałt, Warszawa 1998.

Gleason Elisabeth G., *Gasparo Contarini: Venice, Rome, and Reform*, Berkeley 1993.

Goldsmith Maurice M., *Liberty, Luxury and the Pursuit of Happiness*, [w:] *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, ed. Anthony Pagden, Cambridge–New York 1987.

Górski Konrad, *Pisma polskie w obronie Związku Pruskiego a geneza „złotej wolności"*, „Roczniki Historyczne" 1949, R. 18.

Graciotti Sante, *Europejskość umysłowości polskiego renesansu*, [w:] *Cracovia litterarum. Kultura umysłowa i literacka Krakowa i Małopolski w dobie Renesansu. Księga zbiorowa Międzynarodowej Sesji Naukowej w czterechsetlecie zgonu Jana Kochanowskiego (w Krakowie, 10-13 października 1984 r.)*, red. Tadeusz Ulewicz, Wrocław 1991.

Grafton Anthony, *Humanism and Political Theory*, [w:] *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, ed. J. H. Burns, Cambridge–New York 1995.

Grodziski Stanisław, *Obywatelstwo w szlacheckiej Rzeczypospolitej*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Prawnicze" 1963, nr 67, z. 12.

Gromelski Tomasz W., *The Commonwealth and Monarchia Mixta in Polish and English Political Thought in the Later Sixteenth Century*, [w:] *Britain and Poland-Lithuania: Contact and Comparison from the Middle Ages to 1795*, ed. Richard Unger, Boston 2008.

Grześkowiak-Krwawicz Anna, *Admirabilis ordo. Polacy wobec mitu Wenecji*, [w:] *Literatura, historia, dziedzictwo. Prace ofiarowane profesor Teresie Kostkiewiczowej*, red. Tomasz Chachulski, Anna Grześkowiak-Krwawicz, Warszawa 2006.

Grześkowiak-Krwawicz Anna, *Anti-Monarchism in Polish Republicanism in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, [w:] *Republicanism: A Shared European Heritage*, eds. Martin van Gelderen, Quentin Skinner, vol. 1, Cambridge 2002.

Grześkowiak-Krwawicz Anna, *Dawna i nowa wolność?*, „Academia" 2005, nr 3.

Grześkowiak-Krwawicz Anna, *Idea wolności a tworzenie się wspólnoty narodowej i państwowej Rzeczypospolitej Obojga Narodów*, [w:] *Humanizm polski i wspólnoty. Naród, społeczeństwo, państwo, Europa*, red. Marcin Cieński, Warszawa 2010.

Grześkowiak-Krwawicz Anna, *Noble Republicanism in the Polish-Lithuanian Commonwealth (an Attempt at Description)*, „Acta Poloniae Historica" 2011, vol. 103.

Grześkowiak-Krwawicz Anna, *Quentin Skinner i teoria wolności republikańskiej*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 2000, t. 45.

Grześkowiak-Krwawicz Anna, *Regina libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, Gdańsk 2006.

Grześkowiak-Krwawicz Anna, *Staropolska koncepcja wolności i jej ewolucja w myśli politycznej XVIII w.*, „Kwartalnik Historyczny" 2006, R. 113, nr 1.

Grzybowski Konstanty, *Rozwój myśli państwowej na Uniwersytecie Krakowskim w pierwszej połowie w. XV*, [w:] *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364-1764*, red. Kazimierz Lepszy, Kraków 1964.

Grzybowski Konstanty, *Systematyka prawa w Polsce Odrodzenia. Jej rola i podłoże klasowe*, [w:] *Odrodzenie w Polsce. Materiały sesji naukowej PAN, 25-30 października 1953 roku*, t. 2: *Historia nauki*, cz. 2, red. Bogdan Suchodolski, Warszawa 1956.

Grzybowski Konstanty, *Teoria reprezentacji w Polsce epoki Odrodzenia*, Warszawa 1959.

Grzybowski Konstanty, *Włodkowica nauka o państwie a „proces doktrynalny"*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne" 1961, nr 48, z. 8.

Hankins James, *Exclusivist Republicanism and the Non-Monarchical Republic*, „Political Theory" 2010, Vol. 38, no. 4.

Hanson Donald W., *From Kingdom to Commonwealth: the Development of Civic Consciousness in English Political Thought*, Cambridge (Mass.) 1970.

Hazeltine Harold Dexter, *General Preface*, [w:] John Fortescue, *De laudibus legum Angliae*, ed. and transl. by S. B. Chrimes, Cambridge 1949.

Hejdensztejn Rajnold, *Dzieje Polski od śmierci Zygmunta Augusta do roku 1594. Ksiąg XII*, t. 1-2, przeł. Michał Gliszczyński, Petersburg 1857.

Historia sejmu polskiego, t. 1: *Do schyłku szlacheckiej Rzeczypospolitej*, red. Jerzy Michalski, Warszawa 1984.

Holmes George, *The Emergence of an Urban Ideology at Florence c. 1250-1450*, „Transactions of the Royal Historical Society" 1973, Vol. 23.

Honohan Iseult, *Civic Republicanism*, London–New York 2002.

Hoffman Karol Boromeusz, *Historia reform politycznych w dawnej Polsce*, Lipsk 1867.

Höffe Otfried, *Aristotle*, transl. by Christine Salazar, New York 2003.

Höffe Otfried, *Etyka państwa i prawa*, przeł. Czesław Porębski, Kraków 1992.

Humanizm polski i wspólnoty. Naród, społeczeństwo, państwo, Europa, red. Marcin Cieński, Warszawa 2010.

The Impact of Humanism in Western Europe, ed. Anthony Goodman, Angus MacKay, London 1990.

The Invention of the Modern Republic, ed. Biancamaria Fontana, Cambridge–New York 1994.

Jaeger Werner, *Paideia*, przeł. Marian Plezia, t. 1-2, Warszawa 1962-1964.

Jarra Eugeniusz, *Andrzej Frycz Modrzewski, pisarz polityczny*, „Horyzonty" (Paryż) 1965, III.

Jarra Eugeniusz, *Historia polskiej filozofii politycznej 966-1795*, London 1968.

Jarra Eugeniusz, *Jakub Przyłuski. Ewangelicki pisarz polityczny XVI wieku*, „Horyzonty" (Paryż) 1963, IX.

Jarra Eugeniusz, *Łukasz Górnicki jako pisarz społeczny*, „Horyzonty" (Paryż) 1965, III.

Jarra Eugeniusz, *Monumentum Ostroroga w świetle filozofii prawa*, „Themis Polska" 1933, t. 8, seria 3.

Jarra Eugeniusz, *Polskie piśmiennictwo polityczne*, „Horyzonty" (Paryż) 1963, V.

Jarra Eugeniusz, *Wawrzyniec Goślicki jako filozof prawa*, „Themis Polska" 1931, t. 6, seria 3.

Kaczmarczyk Zdzisław, Leśnodorski Bogusław, *Historia państwa i prawa Polski*, red. Juliusz Bardach, t. 2: *Od połowy XV wieku do r. 1795*, Warszawa 1966.

Kalita Zdzisław, *Etyka renesansowego humanizmu. Wykłady z dziejów myśli etycznej*, Wrocław 1992.

Kantorowicz Ernest H., *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, przeł. Maciej Michalski, Adam Krawiec, Warszawa 2007.

Kąkolewski Igor, *Melancholia władzy. Problem tyranii w europejskiej kulturze politycznej XVI stulecia*, Warszawa 2007.

Kelly John M., *Historia zachodniej teorii prawa*, przeł. Dorota Pietrzyk-Reeves i in., Kraków 2006.

Kelsen Hans, *O istocie i wartości demokracji*, przeł. Felicja Turynowa, Warszawa 1936.

Kempfi Andrzej, *Frycz a Wolan. Zapomniana karta recepcji Frycza w Polsce*, [w:] *Andrzej Frycz Modrzewski i problemy kultury polskiego Odrodzenia*, red. Tadeusz Bieńkowski, Wrocław 1974.

Kewes Paulina, *Monarchy, Constitutional Change, and the Example of Ancient Rome*, [w:] taż, *Translations of State: Ancient Rome and Political Culture of Elizabethan England*, Oxford (maszynopis, w przygotowaniu do druku).

Kiliańczyk-Zięba Justyna, *Wzór Rzeczypospolitej rządnej do ciała człowieczego przystosowany, krótko spisany przez ks. Jana Januszowskiego, archidiakona sądeckiego*, „Politeja" 2009, nr 2 (12).

Kinneging Andreas A., *Liberty and Virtue: a Ciceronian View*, [w:] *Cnoty polityczne – dawniej i obecnie. Moralne źródła polityki*, red. Romuald Piekarski, Gdańsk 1997.

Kizwalter Tomasz, *O nowoczesności narodu. Przypadek polski*, Warszawa 1999.

Klinger Antoni, *Państwo idealne w twórczości Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, „Miesięcznik Literacki" 1977, nr 2.

Klinger Antoni, *Stanisława Zaborowskiego traktat o rewindykacji dóbr koronnych*, „Przegląd Humanistyczny" 1986, R. 30, nr 7/8.

Klein Alessandro, *La dignità dell'uomo nel pensiero del Rinascimento*, Torino 1976.

Kochan Anna, *Człowiek – obywatel – prawo. Kwestie prawne a myśl i praktyka humanistyczna w procesach budowania polskiego społeczeństwa i narodu (do przełomu*

oświeceniowo-romantycznego), [w:] *Humanizm polski i wspólnoty. Naród, społeczeństwo, państwo, Europa*, red. Marcin Cieński, Warszawa 2010.

Koehler Krzysztof, *Patriotyzm w okresie kontrreformacji*, [w:] *Patriotyzm Polaków. Studia z historii idei*, red. Jacek Kloczkowski, Kraków 2006.

Koehler Krzysztof, *Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego*, Kraków 2004.

Koenigsberger Helmut G., *Republicanism, Monarchism and Liberty*, [w:] *Royal and Republican Sovereignty in Early Modern Europe. Essays in Memory of Ragnhild Hatton*, eds. Robert Oresko, G. C. Gibbs, H. M. Scott, Cambridge–New York 1997.

Kołakowski Leszek, *Problematyka polskiej filozofii XV-XVII wieku*, [w:] *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*, t. 1: *Wiek XV-XVII*, red. Leszek Kołakowski, Warszawa 1956.

Konopczyński Wacław, *Liberum veto. Studium porównawczo-historyczne*, Kraków 2002 (1918).

Koranyi Karol, *La costituzione di Venezia nel pensiero politico della Polonia (Età del Rinascimento)*, [w:] *Italia, Venezia e Polonia. Tra umanesimo e rinascimento*, a cura di Mieczysław Brahmer, Wrocław 1967.

Korolec Jerzy B., *Wolność, cnota, praxis*, wybór i oprac. Mikołaj Olszewski, Warszawa 2006.

Korolko Mirosław, *Andrzej Frycz Modrzewski. Humanista, pisarz*, Warszawa 1962.

Korolko Mirosław, *Retoryka*, [w:] *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, t. 2, Warszawa 1987.

Kosiński Kazimierz, *Pierwszy traktat w Polsce o naprawie Rzeczypospolitej*, Warszawa 1916.

Kot Stanisław, *Andrzej Frycz Modrzewski. Studium z dziejów kultury polskiej w. XVI*, Kraków 1923.

Kot Stanisław, *Andrzej Frycz z Modrzewa o wychowaniu i szkole (na tle ówczesnej literatury pedagogicznej)*, Lwów 1910.

Kot Stanisław, *Andrzeja Frycza Modrzewskiego list do króla Zygmunta Augusta przy wręczeniu dzieła o poprawie Rzeczypospolitej*, „Reformacja w Polsce" 1928, t. 5.

Kot Stanisław, *Polska złotego wieku a Europa. Studia i szkice*, wybór Henryk Barycz, Warszawa 1987.

Kot Stanisław, *Rzeczpospolita Polska w literaturze politycznej Zachodu*, Kraków 1919.

Kot Stanisław, *Venezia vista dai Polacchi nel corso dei secoli*, Venezia 1947.

Kot Stanisław, *Wenecja w oczach Polaków*, [w:] tenże, *Polska złotego wieku a Europa. Studia i szkice*, wybór Henryk Barycz, Warszawa 1987.

Kot Stanisław, *Wpływ starożytności klasycznej na teorie polityczne Andrzeja Frycza z Modrzewa*, Kraków 1911.

Kotarski Edmund, *Dziedzictwo i tradycja. Szkice o literaturze staropolskiej*, Gdańsk 1990.

Kowalczyk Maria, *Mowy i kazania uniwersyteckie Łukasza z Wielkiego Koźmina*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej" 1960, R. 12, nr 2.

Kozielewski Ignacy, *Łukasz Górnicki. Studium historyczno-literackie*, Lwów 1929.

Kristeller Paul O., *Humanism*, [w:] *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, eds. Quentin Skinner, Eckhard Kessler, Cambridge–New York 1988.

Kristeller Paul O., *Humanizm i filozofia. Cztery studia*, przeł. Grzegorz Błachowicz, Mikołaj Szymański, Lech Szczucki, Warszawa 1985.

Kristeller Paul O., *Renaissance Thought and its Sources*, ed. Michael Mooney, New York 1979.

Kristeller Paul O., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, vol. 1-4, Roma 1956-1996.

Kristeller Paul O., *Życie czynne i życie kontemplacyjne w humanizmie renesansowym*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 1993, t. 37.

Krzyżanowski Stanisław, *Andrzej Ciesielski. Studium z literatury politycznej XVI wieku*, Kraków 1886.

Kumaniecki Kazimierz, *Cyceron i jego współcześni*, Warszawa 1959.

Kumaniecki Kazimierz, *Literatura rzymska. Okres cyceroński*, Warszawa 1977.

Kürbis Brygida, *„Sacrum" i „profanum". Dwie wizje władzy w polskim średniowieczu*, „Studia Źródłoznawcze" 1977, t. 22.

Kutrzeba Stanisław, *Idee wolności w ustroju dawnej Rzeczypospolitej*, „Themis Polska" 1930, t. 5, seria 3.

Kutrzeba Stanisław, *Sejm walny dawnej Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 1919.

Lane Frederic C., *At the Roots of Republicanism*, „American Historical Review" 1966, Vol. 71, no. 2.

La Salle John, Blythe James M., *Was Ptolemy of Lucca a Civic Humanist? Reflections on a Newly-Discovered Manuscript of Hans Baron*, „History of Political Thought" 2005, Vol. 26, no. 2.

Legutko Ryszard, *Republika i demokracja*, [w:] *Oblicza demokracji*, red. Ryszard Legutko, Jacek Kloczkowski, Kraków 2002.

Lengnich Gotfridi, *Jus publicum Regni Poloni*, vol. 2, Gedani 1742.

Leśnodorski Bogusław, *„Polski Makiawel"*, [w:] *Studia z dziejów kultury polskiej*, red. Henryk Barycz, Jan Hulewicz, Warszawa 1949.

Liberté. Héritage du passé ou idée des Lumières?, ed. Anna Grześkowiak-Krwawicz, Izabella Zatorska, Kraków 2003.

Lichański Jakub Z., *Łukasz Górnicki. Sarmacki Castiglione*, Warszawa 1998.

Lichański Jakub Z., *Retoryka od średniowiecza do baroku. Teoria i praktyka*, Warszawa 1992.

Lis Rafał, *Wojciech Turski przeciw sukcesji tronu. Próba ponownego odczytania myśli republikańskiej z okresu Sejmu Czteroletniego*, „Politeja" 2011, nr 1 (15).

Literatura staropolska i jej związki europejskie. Prace poświęcone VII Międzynarodowemu Kongresowi Slawistów w Warszawie w roku 1973, red. Jerzy Pelc, Wrocław 1973.

Literatura staropolska w kontekście europejskim (związki i analogie). Materiały konferencji naukowej poświęconej zagadnieniom komparatystyki (27-29 X 1975), red. Teresa Michałowska, Jan Ślaski, Wrocław 1977.

Litwin Henryk, *Narody Pierwszej Rzeczypospolitej*, [w:] *Tradycje polityczne dawnej Polski*, red. Anna Sucheni-Grabowska, Alicja Dybkowska, Warszawa 1993.

Litwin Henryk, *W poszukiwaniu rodowodu demokracji szlacheckiej. Polska myśl polityczna w piśmiennictwie XV i początków XVI wieku*, [w:] *Między monarchią a demokracją. Studia z dziejów Polski XV-XVIII wieku*, red. Anna Sucheni-Grabowska, Małgorzata Żaryń, Warszawa 1994.

Long Anthony A., *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford 1987.

Long Anthony A., *Roman Philosophy*, [w:] *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, ed. David Sedley, Cambridge–New York 2003.

Lovett Frank, Pettit Philip, *Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program*, „Annual Review of Political Science" 2009, Vol. 12.

Ludwikowska Małgorzata, Ludwikowski Rett R., *Stanisław Orzechowski – prekursor szlacheckiego anarchizmu*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Prawnicze" 1980, nr 543, z. 86.

Luther and the Dawn of the Modern Era. Papers for the Fourth International Congress for Luther Research, ed. Heiko A. Oberman, Leiden 1974.

Lyly John, *Eupheus. The Anatomy of Wit*, Birmingham 1868.

Łempicki Stanisław, *Renesans i humanizm w Polsce. Materiały do studiów*, Warszawa 1952.

Łukasz Górnicki i jego czasy, red. Barbara Noworolska, Wiesław Stec, Białystok 1993.

Łukasz Górnicki i jego włoskie inspiracje. Materiały z sesji zorganizowanej przez Komisję Dziejów Odrodzenia i Reformacji przy Komitecie Nauk Historycznych PAN (Warszawa, 28-29 listopada 2003), red. Piotr Salwa, Warszawa 2005.

Machiavelli and Republicanism, eds. Gisela Bock, Quentin Skinner, Maurizio Viroli, Cambridge–New York 1990.

Machiavelli's Liberal Republican Legacy, ed. Paul Rahe, New York 2006.

MacIntyre Alasdair, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. i oprac. Adam Chmielewski, Warszawa 1996.

MacIntyre Alasdair, *Etyka i polityka*, red. Adam Chmielewski, Warszawa 2009.

Maciszewski Jarema, *Kultura polityczna Polski „złotego wieku"*, [w:] *Dzieje kultury politycznej w Polsce*, red. Józef Andrzej Gierowski, Warszawa 1977.

Maciszewski Jarema, *Szlachta polska i jej państwo*, Warszawa 1986.

Maciszewski Jarema, *Wojna domowa w Polsce 1606-1609. Studium z dziejów walki przeciw kontrreformacji*, cz. 1: *Od Stężycy do Janowca*, Wrocław 1960.

Major John, *Sir Thomas Elyot and Renaissance Humanism*, Lincoln 1964.

Maleczyńska Ewa, *Rola polityczna królowej Zofii Holszańskiej na tle walki stronnictw w Polsce w latach 1422-1433*, Lwów 1936.

Mansfield Harvey C., *Machiavelli's Virtue*, Chicago 1996.

Mańkowski Jerzy, *Moderator i filozof*, [w:] *O senatorze doskonałym studia. Prace upamiętniające postać i twórczość Wawrzyńca Goślickiego*, red. Aleksander Stępkowski, Warszawa 2009.

Mayer Thomas F., *Thomas Starkey and the Commonwealth: Humanist Politics and Religion in the Reign of Henry VIII*, Cambridge 1989.

Maynor John, *Republicanism in the Modern World*, Cambridge 2003.

Mączak Antoni, *Klientela. Nieformalne systemy władzy w Polsce i Europie XVI-XVIII w.*, Warszawa 1994.

McCormick John P., *Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School's „Guicciardinian Moments"*, „Political Theory" 2003, Vol. 31, No. 5.

McIlwain Charles, *Constitutionalism, Ancient and Modern*, Indianapolis 1975.

McLaren A.N., *Political Culture in the Reign of Elizabeth I. Queen and Commonwealth 1558-1585*, Cambridge–New York 1999.

Między monarchią a demokracją. Studia z dziejów Polski XV-XVIII wieku, red. Anna Sucheni-Grabowska, Małgorzata Żaryn, Warszawa 1994.

Mitchell Thomas, *Roman Republicanism: The Underrated Legacy*, „Proceedings of the American Philosophical Society" 2001, Vol. 145, No. 2.

Molnar Thomas, *Średniowieczne początki sekularyzacji politycznej*, przeł. Kinga Markulewska, „Dialogi Polityczne" 2007, nr 8.

The Monarchical Republic of Early Modern England. Essays in Response to Patrick Collinson, ed. John F. McDiarmid, Aldershot 2007.

Morawska Helena, *Św. Tomasz More 1478-1535*, Kielce 1947.

Moreau-Reibel Jean, *Jean Bodin et le droit public comparé dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire*, Paris 1933.

Mouritsen Per, *Four Models of Republican Liberty and Self-Government*, [w:] *Republicanism in Theory and Practice*, eds. Iseult Honohan, Jeremy Jennings, London–New York 2008.

Moulakis Anastasios, *Republican Realism in Renaissance Florence: Francesco Guicciardini's Discorso di Logrogno*, Lanham 1998.

Nadolski Bogdan, *Rola Jana z Ludziska w polskim Odrodzeniu*, „Pamiętnik Literacki" 1929, t. 26.

Nauert Charles G., *Humanism as Method: Roots of Conflict with the Scholastics*, „The Sixteenth Century Journal" 1998, Vol. 29, No. 2.

Nederman Cary J., *Rhetoric, Reason, and Republic: Republicanisms – Ancient, Medieval, and Modern*, [w:] *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, ed. James Hankins, Cambridge–New York 2000.

Nelson Eric, *The Greek Tradition in Republican Thought*, Cambridge–New York 2004. Nicolet Calude, *The World of the Citizen in Republican Rome*, transl. by Paul Stephen Falla, Berkeley 1980.

Niebuhr Reinhold, *Augustine's Political Realism*, [w:] tenże, *Christian Realism and Political Problems*, New York 1953.

Niebuhr Reinhold, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, Vol. 1, New York 1941.

Nihil Novi. Z dorobku sejmu radomskiego 1505 roku, materiały źródłowe przeł. Henryk Wójtowicz, wstęp historyczny Andrzej Szymanek, Radom 2005.

Ochmann Stefania, *Rzeczpospolita jako monarchia mixta – dylematy władzy i wolności*, [w:] *Kultura, polityka, dyplomacja. Studia ofiarowane profesorowi Jaremie Maciszewskiemu w sześćdziesiątą rocznicę jego urodzin*, red. Andrzej Bartnicki i in., Warszawa 1990.

Odrodzenie w Polsce. Materiały sesji naukowej PAN 25-30 października 1953 roku, t. 1: *Historia*, red. Stanisław Arnold, Warszawa 1955.

Oestreich Gerhard, *Neostoicism and the Early Modern State*, eds. Brigitta Oestreich, H. G. Koenigsberger, transl. by David McLintock, Cambridge–New York 1982.

Ogonowski Zbigniew, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, Warszawa 1999.

Olszewski Henryk, *Sejm w dawnej Rzeczypospolitej. Ustrój i idee*, t. 1: *Sejm Rzeczypospolitej epoki oligarchii (1652-1763). Prawo, praktyka, teoria, programy*, Poznań 2002.

Olszewski Henryk, *Sejm w dawnej Rzeczypospolitej. Ustrój i idee*, t. 2: *Studia i rozprawy*, Poznań 2002.

Olszewski Henryk, *Sejm Rzeczypospolitej epoki oligarchii (1652-1763). Prawo – praktyka – teoria – programy*, Poznań 1966.

Olszewski Henryk, *Rzeczpospolita. Przyczynek do dziejów ideologii polityczno-prawnej w dawnej Polsce*, [w:] tenże, *Sejm w dawnej Rzeczypospolitej. Ustrój i idee*, t. 2: *Studia i rozprawy*, Poznań 2002.

Opaliński Edward, *Civic Humanism and Republican Citizenship in the Polish Renaissance*, [w:] *Republicanism: A Shared European Heritage*, eds. Martin van Gelderen, Quentin Skinner, Vol. 1, Cambridge 2002.

Opaliński Edward, *Kultura polityczna szlachty polskiej w latach 1587-1652. System parlamentarny a społeczeństwo obywatelskie*, Warszawa 1995.

Opaliński Edward, *Postawa szlachty polskiej wobec osoby królewskiej jako instytucji w latach 1587-1648*, „Kwartalnik Historyczny" 1983, R. 90, nr 4.

Opaliński Edward, *Sejm srebrnego wieku 1587-1652. Między głosowaniem większościowym a liberum veto*, Warszawa 2001.

The Origins of Modern Freedom in the West, ed. Richard W. Davis, Stanford 1995.

O senatorze doskonałym studia. Prace upamiętniające postać i twórczość Wawrzyńca Goślickiego, red. Aleksander Stępkowski, Warszawa 2009.

Palacz Ryszard, *Filozofia polska wieków średnich*, Warszawa 1980.

Pawiński Adolf, *Jana Ostroroga żywot i pismo o naprawie Rzeczypospolitej. Studium z literatury politycznej XV wieku*, Warszawa 1884.

Pawiński Adolf, *Sejmiki ziemskie. Początek ich i rozwój aż do ustalenia się udziału posłów ziemskich w ustawodawstwie sejmu walnego 1374-1505*, Warszawa 1895.

Pelc Janusz, *Europejskość i polskość literatury naszego renesansu*, Warszawa 1984.

Pelc Janusz, *Literatura renesansu w Polsce*, Warszawa 1998.

Pelc Janusz, *Renesans w literaturze polskiej w kontekście europejskim*, Warszawa 1988.

Peltonen Markku, *Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought 1570-1640*, Cambridge–New York 1995.

Peltonen Markku, *Citizenship and Republicanism in Elizabethan England*, [w:] *Republicanism. A Shared European Heritage*, Vol. 1, eds. Quentin Skinner, Martin van Gelderen, Cambridge 2002.

Pettit Philip, *Freedom as Anti-Power*, „Ethics" 1996, Vol. 106, No. 3.

Pettit Philip, *The Freedom of the City. A Republican Ideal*, [w:] *The Good Polity: Normative Analysis of the State*, eds. Alan Hamlin, Philip Pettit, Oxford–New York 1989.

Pettit Philip, *Keeping Republican Freedom Simple: On a Difference with Quentin Skinner*, „Political Theory" 2002, Vol. 30, no. 3.

Pettit Philip, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford–New York 1997.

Piekarski Romuald, *Cyceron o cnotach politycznych*, „Christianitas" 2000, nr 3/4.

Piekarski Romuald, *Koncepcja cnót politycznych Machiavellego na tle elementów klasycznej etyki cnót*, Gdańsk 2007.

Pietrzyk-Reeves Dorota, *Corruption and Democratization: A Civic Republican View*, „Acta Politica: International Journal of Political Science" 2006, Vol. 41, no. 4.

Pietrzyk-Reeves Dorota, *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*, Wrocław 2004.

Pietrzyk-Reeves Dorota, *Kto nam ustanowi obywatelską wspólnotę? Republikańskie wzorce w demokratycznej Rzeczpospolitej*, „Pressje" 2009, teka 18.

Pietrzyk-Reeves Dorota, *O pojęciu „Rzeczpospolita" (*res publica*) w polskiej myśli politycznej XVI wieku*, „Czasopismo Prawno-Historyczne" 2010, t. 62, z. 1.

Pietrzyk-Reeves Dorota, *Pojęcie dobra wspólnego a relacja moralność – polityka w klasycznej tradycji republikańskiej*, [w:] *Moralność i władza jako kategorie myśli politycznej*, red. Janusz Justyński, Andrzej Madeja, Warszawa 2011.

Pietrzyk-Reeves Dorota, *Republikanizm a reformacja w polskiej myśli politycznej XVI w. Postulaty badawcze*, [w:] *Reformacja w dawnej Rzeczypospolitej i jej europejskie konteksty. Postulaty badawcze*, red. Piotr Wilczek, Warszawa 2010.

Pietrzyk-Reeves Dorota, *Wolność i ład republiki: włoscy humaniści i znaczenie tradycji republikańskiej*, „Politeja" 2010, nr 2 (14).

Pietrzyk-Reeves Dorota, *Wstęp*, [w:] Łukasz Górnicki, *Droga do zupełnej wolności; Rozmowa o elekcji, wolności, prawie i obyczajach polskich*, oprac. Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś, Kraków 2011.

Pietrzyk-Reeves Dorota, Szlachta Bogdan, *Republika*, [w:] *Słownik społeczny*, red. Bogdan Szlachta, Kraków 2004.

Piszczkowski Mieczysław, *Moraliści staropolscy*, Lwów–Warszawa 1933.

Piśmiennictwo staropolskie. Hasła osobowe A-M, oprac. Roman Pollak i in., Warszawa 1964, *Bibliografia literatury polskiej Nowy Korbut*, t. 2.

Pitkin Hanna, *Are Freedom and Liberty Twins?*, „Political Theory" 1988, Vol. 16, No. 4.

Plezia Marian, *Okruchy ze stołu Arystotelesa i Cycerona. Studia i szkice*, oprac. Barbara Brzuska, Warszawa–Kraków 2000.

Pocock John G. A., *Giannotti and Contarini: Venice as Concept and as Myth*, [w:] *The Italian Renaissance*, ed. Harold Bloom, New York 2004.

Pocock John G. A., *The Ideal of Citizenship since Classical Times*, [w:] *The Citizenship Debates. A Reader*, ed. Gershon Shafir, Minneapolis–London 1998.

Pocock John G. A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton 1975.

Pocock John G. A., *Virtues, Rights and Manners: A Model for Historians of Political Thought*, „Political Theory" 1981, Vol. 9, no. 3.

Pole Jack Richon, *Political Representation in England and the Origins of the American Republic*, London 1969.

Pollak Roman, *Wśród literatów staropolskich*, Warszawa 1966.

Pollak Roman, *Z dziejów Machiavela w Polsce*, „Ruch Literacki" 1926, R. 1, nr 9.

Raab Felix, *The English Face of Machiavelli, a Changing Interpretation, 1500-1700*, London 1964.

Rahe Paul, *Republics Ancient and Modern: Classical Republicanism and the American Revolution*, Chapel Hill 1992, 2nd ed., vol. 1-2, 1993.

Reale Giovanni, *Arystoteles i systematyzacja wiedzy filozoficznej*, [w:] tenże, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2: *Platon i Arystoteles*, przeł. Edward Iwo Zieliński, Lublin 1996.

Rebeta Jerzy, *Komentarz Pawła z Worczyna do „Etyki nikomachejskiej" Arystotelesa z 1424 roku. Zarys problematyki filozoficzno-społecznej*, Wrocław 1970.

Rebeta Jerzy, *Początki nauk społecznych. Podstawy metodologiczne*, Wrocław 1988, *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. 11.

Rembowski Alexander, *Konfederacja i rokosz w dawnem prawie państwowem polskiem*, [w:] *Rokosz Zebrzydowskiego. Materiały historyczne*, wyd. Alexander Rembowski, Warszawa t. 1, 1886.

Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections, ed. James Hankins, Cambridge–New York 2000.

Republicanism: A Shared European Heritage, Vol. 1-2, eds. Quentin Skinner, Martin van Gelderen, Cambridge 2002.

Republicanism in Theory and Practice, eds. Iseult Honohan, Jeremy Jennings, London–New York 2008.

Republicanism, Liberty and Commercial Society 1649-1776, ed. David Wootton, Stanford 1994.

Riklin Alois, *Einfürung*, [w:] Donato Giannotti, *Die Republik Florenz*, Hrsg. und eingel. von Alois Riklin, München 1997.

Robbins Caroline, *The Eighteenth-Century Commonwealthman: Studies in the Transmission, Development, and Circumstance of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II until the War with the Thirteen Colonies*, Cambridge (Mass.) 1959.

Robinson Olivia F., Fergus Thomas D., Gordon William M., *Introduction to European Legal History*, Abingdon 1985.

Ross David, *Aristotle*, London–New York 1995.

Rowen Herbert H., *The Dutch Republic and the Idea of Freedom*, [w:] *Republicanism, Liberty and Commercial Society 1649-1776*, ed. David Wootton, Stanford 1994.

Rozkwit i upadek Rzeczypospolitej, red. Richard Butterwick, przeł. Daria Kuczyńska-Szymala, Warszawa 2010.

Rubinelli Sara, *Ars Topica: The Classical Technique of Constructing Arguments from Aristotle to Cicero*, Lugano 2009.

Rubini Riccardo, *Renaissance Historian: The Career of Hans Baron*, „Journal of Modern History" 1992, Vol. 64.

Rubinstein Nicolai, *Florentine Constitutionalism and Medici Ascendancy in the Fifteenth Century*, [w:] *Florentine Studies: Politics and Society in Renaissance Florence*, ed. Nicolai Rubinstein, London 1968.

Rubinstein Nicolai, *The History of the Word „Politic"*, [w:] *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, ed. Anthony Pagden, Cambridge–New York 1987.

Rubinstein Nicolai, *Machiavelli and Florentine Republican Experience*, [w:] *Machiavelli and Republicanism*, eds. Gisela Bock, Quentin Skinner, Maurizio Viroli, Cambridge–New York 1990.

Russocki Stanisław, *Od Krewa do Radomia. Monarchia w Polsce pod rządami Jagiellonów (1385-1505)*, „Przegląd Humanistyczny" 1984, R. 28, nr 11/12.

Ryan Magnus, *Bartolus of Sassoferrato and Free Cities*, „Transactions of the Royal Historical Society" (Sixth Series) 2000, Vol. 10.

Rybicki Paweł, *Pojęcie społeczności u pisarzy polskiego Odrodzenia*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej" Seria A: *Historia Nauk Społecznych* 1957, z. 1.

Rzegocki Arkady, *Racja stanu a polska tradycja myślenia o polityce*, Kraków 2008.

Sartori Giovanni, *Teoria demokracji*, przeł. Piotr Amsterdamski, Daniel Grinberg, Warszawa 1994.

Schmitt Henryk, *Rokosz Zebrzydowskiego. Według źródeł, głównie rękopisemnych*, Lwów 1858.

Schofield Malcolm, *Cicero's Definition of Res Publica*, [w:] *Cicero the Philosopher: Twelve Papers*, ed. John G. F. Powell, Oxford–New York 1999.

Sebastian Petrycy. Uczony doby Odrodzenia, red. Henryk Barycz, Wrocław 1957.

Segel Harold B., *Renaissance Culture in Poland. The Rise of Humanism, 1470-1543*, Ithaca–London 1989.

Seigel Jerrold E., *„Civic Humanism" or Ciceronian Rhetoric*, „Past and Present" 1966, Vol. 34.

Seigel Jerrold E., *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism: the Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla*, Princeton 1968.

Senat w Polsce – dzieje i teraźniejszość. Sesja naukowa, Kraków 25 i 26 maja 1993, red. Krystyn Matwijowski, Jerzy Pietrzak, Warszawa 1993.

Seńko Władysław, *Z badań nad historią myśli społeczno-politycznej w Polsce w XV wieku*, [w:] *Filozofia polska XV wieku*, red. Ryszard Palacz, Warszawa 1972.

Siemieński Józef, *Polska kultura polityczna XVI wieku*, [w:] *Kultura staropolska*, Kraków 1932.

Sinko Tadeusz, *Erudycja klasyczna Orzechowskiego*, Kraków 1939, *Rozprawy Wydziału Filologicznego PAU*, t. 65, nr 7.

Skinner Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol. 1-2, Cambridge–New York 1978.

Skinner Quentin, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge–New York 2008.

Skinner Quentin, *Liberty before Liberalism*, Cambridge–New York 1998.

Skinner Quentin, *Machiavelli's „Discorsi" and the Pre-Humanist Origins of Republican Ideas*, [w:] *Machiavelli and Republicanism*, eds. Gisela Bock, Quentin Skinner, Maurizio Viroli, Cambridge–New York 1990.

Skinner Quentin, *Political Philosophy*, [w:] *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, eds. Quentin Skinner, Eckhard Kessler, Cambridge–New York 1988.

Skinner Quentin, *The Republican Ideal of Political Liberty*, [w:] *Machiavelli and Republicanism*, eds. Gisela Bock, Quentin Skinner, Maurizio Viroli, Cambridge–New York 1990.

Skinner Quentin, 'Scientia Civilis' *in Classical Rhetoric and in the Early Hobbes*, [w:] *Political Discourse in Early Modern Britain*, eds. Nicholas Philipson, Quentin Skinner, Cambridge–New York 1993.

Skinner Quentin, *Sir Thomas More's „Utopia" and the Language of Renaissance Humanism*, [w:] *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, ed. Anthony Pagden, Cambridge–New York 1987.

Skinner Quentin, *The State*, [w:] *Political Innovation and Conceptual Change*, eds. Terence Ball, James Farr, Russell L. Hanson, Cambridge 1989.

Skinner Quentin, *Visions of Politics*, Vol. 2: *Renaissance Virtues*, Cambridge–New York 2002.

Skoczyński Jan, Woleński Jan, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010.

Skrzetuski Wincenty, *Prawo polityczne narodu polskiego*, t. 1, Warszawa 1782.

Słownik historii doktryn politycznych, red. Michał Jaskólski, t. 3, Warszawa 2007.

Sobociński Władysław, *Kallimach w ideologii państwowo-prawnej polskiego odrodzenia*, „Państwo i Prawo" 1953, nr 12.

Stankiewicz Władysław J., *The Accomplished Senator of Laurentius Goslicius*, London 1946.

Stępkowski Aleksander, *O rozumności człowieka w „De optimo senatore" i dziś*, [w:] *O senatorze doskonałym studia. Prace upamiętniające postać i twórczość Wawrzyńca Goślickiego*, red. Aleksander Stępkowski, Warszawa 2009.

Stępkowski Aleksander, *Senat doby jagiellońskiej*, [w:] *O senatorze doskonałym studia. Prace upamiętniające postać i twórczość Wawrzyńca Goślickiego*, red. Aleksander Stępkowski, Warszawa 2009.

Stockton David, *Cicero: a Political Biography*, Oxford 1984.

Strauss Leo, *Co to jest filozofia polityki?*, [w:] *Czym jest filozofia polityki?*, red. Romuald Piekarski, Gdańsk 1999.

Strauss Leo, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. Tomasz Górski, Warszawa 1969.
Strauss Leo, *Trzy fale nowożytności*, przeł. Wojciech Madej, „Res Publica" 1988, nr 11.
Studia porównawcze o literaturze staropolskiej, red. Teresa Michałowska, Jan Ślaski, Wrocław 1980.
Sucheni-Grabowska Anna, *Obowiązki i prawa królów polskich w opiniach pisarzy epoki odrodzenia*, [w:] *Między monarchią a demokracją. Studia z dziejów Polski XV-XVIII wieku*, red. Anna Sucheni-Grabowska, Małgorzata Żaryn, Warszawa 1994.
Sucheni-Grabowska Anna, *Odbudowa domeny królewskiej w Polsce (1504-1548)*, Wrocław 1967.
Sucheni-Grabowska Anna, *Społeczność szlachecka a państwo*, [w:] *Polska w epoce odrodzenia. Państwo, społeczeństwo, kultura*, red. Andrzej Wyczański, Warszawa 1986.
Sucheni-Grabowska Anna, *Wolność i prawo w staropolskiej koncepcji państwa*, Warszawa 2009.
Swieżawski Stefan, *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, Kraków 1987.
Swieżawski Stefan, *Z dziejów etyki. U progu etyki nowożytnej*, [w:] tenże, *Studia z myśli późnego średniowiecza*, Warszawa 1998.
Szczucki Lech, *Aspekty myśli polskiej XVI wieku*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, oprac. Lech Szczucki i in., Warszawa 1978.
Szlachta Bogdan, *Cnota – prawo – uprawnienie. Szkic o dwóch modelach relacji między pojęciami występującymi w etyce i myśli polityczno-prawnej*, [w:] *Cnoty polityczne – dawniej i obecnie. Moralne źródła polityki*, red. Romuald Piekarski, Gdańsk 1997.
Szlachta Bogdan, *Koncyliaryzm*, [w:] *Słownik historii doktryn politycznych*, red. Michał Jaskólski, t. 3, Warszawa 2007.
Szlachta Bogdan, *Konstytucjonalizm czy absolutyzm? Szkice z francuskiej myśli politycznej XVI wieku*, Kraków 2005.
Szlachta Bogdan, *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Kraków 2008.
Szlachta Bogdan, *Monarchia prawa. Szkice z historii angielskiej myśli politycznej do końca epoki Plantagenetów*, Kraków 2001.
Szlachta Bogdan, *Nowożytny przełom w pojmowaniu prawa naturalnego*, [w:] *Kształtowanie postawy obywatelskiej*, red. Piotr Lenartowicz, Kraków 1997.
Szlachta Bogdan, *Status – civitas – res publica: kilka uwag o kształtowaniu się nowożytnego państwa*, „Państwo i Społeczeństwo" 2003, R. 3, nr 1.
Szlachta Bogdan, *Wolność republikańska. Na marginesie debaty o tradycji republikańskiej w „atlantyckiej" myśli politycznej*, „Państwo i Społeczeństwo" 2001, R. 1, nr 1.
Szlachta Bogdan, *Wstęp*, [w:] Stanisław Tarnowski, *Pisarze polityczni XVI wieku*, oprac. Bogdan Szlachta, Kraków 2000.
Szmydtowa Zofia, *Erazm z Rotterdamu a Kochanowski*, „Przegląd Humanistyczny" 1958, R. 2, nr 2.
Szmydtowa Zofia, *O Erazmie i Reju*, Warszawa 1972.
Szujski Józef, *Dzieje Polski podług ostatnich badań*, t. 3: *Królowie wolno obrani*, cz. 1: *R. 1572-1668*, Lwów 1864.
Szujski Józef, *Odrodzenie i reformacja w Polsce. Pięć prelekcji publicznych, mianych r. 1880 w Krakowie*, Kraków 1881.
Ślaski Jan, *Polskie dialogi polityczne St. Orzechowskiego na tle sejmów egzekucyjnych*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 1967, t. 12.

Tarnowski Stanisław, *Pisarze polityczni XVI wieku*, oprac. Bogdan Szlachta, Kraków 2000.

Tazbir Janusz, *Kultura staropolska na tle europejskim*, [w:] tenże, *Spotkania z historią*, Warszawa 1979.

Tazbir Janusz, *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit, upadek, relikty*, Warszawa 1978.

Tazbir Janusz, *Myśl polska w nowożytnej kulturze europejskiej*, Warszawa 1986.

Tazbir Janusz, *Wrogowie i krytycy Frycza Modrzewskiego*, „Przegląd Historyczny" 1973, t. 64, z. 3.

Todd Margo, *Christian Humanism and the Puritan Social Order*, Cambridge–New York 1987.

Toffanin Giuseppe, *La Religione degli umanisti*, Bologna 1950.

Toffanin Giuseppe, *L'Umanesimo di Dante e il cielo di Giove*, Torino 1959.

Toffanin Giuseppe, *Storia dell'umanesimo*, vol. 2: *L'Umanesimo italiano (dal XIV al XVI secolo)*, Bologna 1964.

Tradycje polityczne dawnej Polski, red. Anna Sucheni-Grabowska, Alicja Dybkowska, Warszawa 1993.

Tuck Richard, *Humanism and Political Thought*, [w:] *The Impact of Humanism in Western Europe*, eds. Anthony Goodman, Angus MacKay, London 1990.

Twardowski Jan, *Jan Ludwik Vives i Andrzej Frycz Modrzewski*, Kraków 1921.

Ulanowski Bolesław, *Jakub Przyłuski i jego Statut*, „Reformacja w Polsce" 1922, R. 2.

Ullmann Walter, *The Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore 1966.

Ullmann Walter, *The Papacy and Political Ideas in the Middle Ages*, London 1976.

Ullmann Walter, *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, przeł. Jolanta Mach, Łódź 1985.

Uruszczak Wacław, *Kultura polityczna i prawna w sejmie polskim doby odrodzenia*, „Czasopismo Prawno-Historyczne" 1980, t. 32, z. 2.

Uruszczak Wacław, *Respublica Bene Constituta. Ustrojowy kształt polskiej monarchii Jagiellonów. Pamięci syna Adama Uruszczaka*, [w:] *Historia vero testis temporum. Księga jubileuszowa poświęcona Profesorowi Krzysztofowi Baczkowskiemu w 70. rocznicę urodzin*, red. Janusz Smołucha i in., Kraków 2008.

Uruszczak Wacław, *Sejm w latach 1506-1540*, [w:] *Historia sejmu polskiego*, t. 1: *Do schyłku szlacheckiej Rzeczypospolitej*, red. Jerzy Michalski, Warszawa 1984.

Uruszczak Wacław, *Sejm walny w epoce złotego wieku (1493-1569)*, [w:] *Społeczeństwo obywatelskie i jego reprezentacja (1493-1993)*, red. Juliusz Bardach, Warszawa 1995.

Uruszczak Wacław, *System władzy w Polsce ostatnich Jagiellonów (1506-1572)*, „Czasopismo Prawno-Historyczne" 1986, t. 38, z. 2.

Urwanowicz Jerzy, *Ideologia a działalność polityczna szlachty w czasach Zygmunta III. Wokół wartości ustrojowych*, [w:] *Między monarchią a demokracją. Studia z dziejów Polski XV-XVIII wieku*, red. Anna Sucheni-Grabowska, Małgorzata Żaryn, Warszawa 1994.

Venturi Franco, *Utopia and Reform in the Enlightenment*, Cambridge 1971.

Vereecke Louis, *Droit et morale chez Jean Gerson*, „Revue historique de droit français et étranger" 1954, t. 32.

Viroli Maurizio, *From Politics to Reason of State. The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*, Cambridge–New York 1992.

Viroli Maurizio, *Machiavelli*, Oxford–New York 1998.

Viroli Maurizio, *Machiavelli and the Republican Idea of Politics*, [w:] *Machiavelli and Republicanism*, eds. Gisela Bock, Quentin Skinner, Maurizio Viroli, Cambridge–New York 1990.

Voisé Waldemar, *Andrzej Frycz Modrzewski, 1503-1572*, Wrocław 1975.

Voisé Waldemar, *Frycza Modrzewskiego nauka o państwie i prawie*, Warszawa 1956.

Voisé Waldemar, *Myśl społeczna siedemnastego wieku*, Warszawa 1970.

Voisé Waldemar, *Początki nowożytnych nauk społecznych. Epoka Renesansu, jej narodziny i schyłek*, Warszawa 1962.

Voisé Waldemar, *Podstawowe założenia etyki Andrzeja Frycza Modrzewskiego i jego stosunek do szlacheckiego dualizmu etycznego*, „Ruch Filozoficzny" 1949/1950, t. 17, nr 4.

Voisé Waldemar, *Wstęp*, [w:] Andrzej Frycz Modrzewski, *Wybór pism*, oprac. Waldemar Voisé, Wrocław 1977, *Biblioteka Narodowa*, seria 1, nr 229.

Wachlowski Zenon, *Suwerenność prawna i polityczna w historii i teorii angielskiej*, Lwów 1938.

Walicki Andrzej, *Trzy patriotyzmy*, [w:] tenże, *Polskie zmagania z wolnością. Widziane z boku*, Kraków 2000.

Walicki Andrzej, *Trzy patriotyzmy. Trzy tradycje polskiego patriotyzmu i ich znaczenie współczesne*, Warszawa 1991.

Wąsik Wiktor, *Historia filozofii polskiej*, t. 1: *Scholastyka, Renesans, Oświecenie*, Warszawa 1958.

Wielgus Stanisław, *Filozofie w Rzeczpospolitej*, Płock 2002.

Wierzbicka Anna, *Semantyka. Jednostki elementarne i uniwersalne*, przeł. Adam Głaz, Krzysztof Korżyk, Ryszard Tokarski, Lublin 2006.

Wilson Ronald C., *Ancient Republicanism: Its Struggle for Liberty against Corruption*, New York 1989.

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

Wood Gordon S., *The Creation of the American Republic, 1776-1787*, Chapel Hill 1969.

Wood Neal, *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley 1988.

Wootton David, *Introduction. The Republican Tradition: From Commonwealth to Common Sense*, [w:] *Republicanism, Liberty and Commercial Society, 1649-1776*, ed. David Wootton, Stanford 1994.

Wootton David, *The True Origins of Republicanism, or* de vera respublica, [w:] *Il repubblicanesimo moderno. L'idea di repubblica nella riflessione storica di Franco Venturi*, a cura di Manuela Albertone, Napoli 2006.

Wootton David, *Ulisses Bound? Venice and the Idea of Liberty*, [w:] *Republicanism, Liberty and Commercial Society, 1649-1776*, ed. David Wootton, Stanford 1994.

Worden Blair, *Marchamont Nedham and the Beginnings of English Republicanism, 1649-1656*, [w:] *Republicanism, Liberty and Commercial Society, 1649-1776*, ed. David Wootton, Stanford 1994.

Worden Blair, *Republicanism, Regicide and Republic: the English Experience*, [w:] *Republicanism: A Shared European Heritage*, eds. Martin van Gelderen, Quentin Skinner, Vol. 1, Cambridge 2002.

Worden Blair, *The Sound of Virtue: Philip Sidney's „Arcadia" and Elizabethan Politics*, New Haven 1996.

Wójtowicz Andrzej, *Model władzy państwowej Marsyliusza z Padwy*, Katowice 1977.

Wróblewski Witold, *Filozofia praktyczna Arystotelesa i jej antropologiczne aspekty*, Toruń 1991.

Wyczański Andrzej, *Polska Rzeczą Pospolitą Szlachecką*, Warszawa 1991.

Wyczański Andrzej, *Polska w Europie XVI stulecia*, Poznań 1999.

Wysocki Samuel, *Orator polonus*, Warszawa 1740.

Zagorin Perez, *A History of Political Thought in the English Revolution*, London 1954.

Zarębski Ignacy, *Okres wczesnego humanizmu*, [w:] *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364-1764*, red. Kazimierz Lepszy, Kraków 1964.

Zarębski Ignacy, *Problemy wczesnego Odrodzenia w Polsce. Grzegorz z Sanoka – Boccaccio – Długosz*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 1957, t. 2.

Zawadzki Roman Maria, *Spuścizna pisarska Stanisława ze Skarbimierza. Studium źródłoznawcze*, Kraków 1979.

Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej, t. 1: *Wiek XV-XVII*, red. Leszek Kołakowski, Warszawa 1956.

Zins Henryk, *Polska w oczach Anglików XIV-XVI w.*, Warszawa 1974.

Zmierzch kultury staropolskiej. Ciągłość i kryzysy (wieki XVII-XIX), red. Urszula Augustyniak, Adam Karpiński, Warszawa 1997.

Żyro Tomasz, *Wola polityczna. Siedem prób z filozofii praktycznej*, Warszawa 2008.

Indeks osobowy

Abgarowicz Kazimierz 112, 295
Abramowiczówna Zofia 52
Adkins Arthur W. H. 61
Ajschylos 14
Albertone Manuela 11, 38
Aleksander Jagiellończyk 185
Alighieri Dante 91, 97, 143
Allen John William 130, 158, 349, 355
Almond Gabriel A. 225
Ambroży św. 194
Amsterdamski Stefan 66, 86
Andegawenowie 168
Antoniusz Marek 56
Archidamus 234
Archimedes 58
Arendt Hannah 52, 72, 78
Arnold Stanisław 25
Arystoteles 8, 10, 12, 14-16, 20, 22, 29-51, 53-54, 56-68, 71, 73-76, 78-81, 83-85, 88-91, 95-96, 98, 100, 109-111, 113-116, 118-120, 124--125, 129, 131, 133-134, 138, 142-143, 151--156, 161, 163, 170, 172-173, 194-195, 207--209, 211, 213-214, 216-217, 219-220, 222, 224-227, 231-232, 237, 241, 243, 245-246, 249, 265, 269, 273, 275-277, 279, 282-283, 288, 293-299, 301-303, 305-309, 311-312, 314-318, 320, 322-323, 326, 329-330, 332--333, 337-343, 348-349, 359-360, 365, 367, 375, 378-379, 383, 385-386, 388, 391, 393, 395, 403-405, 408, 414-415, 418, 420-422
Ascham Roger 103
August Oktawian 56
Augustyn, św. 14-15, 41, 46-47, 86, 103-104, 109, 116, 134, 144, 171, 194, 268, 323, 419
Augustyniak Urszula 201, 260
Aureliusz Marek 53, 313
Axer Jerzy 168, 201, 376
Aylmer John 156
Azo Portius 120
Backvis Claude 20, 25, 174, 178, 188, 190, 205--206, 211, 325, 344. 353, 377-378, 381,383, 418

Bacon Francis 99, 106
Baczewski Sławomir 304, 325, 352
Bailyn Bernard 12
Ball Terence39
Bałuk-Ulewiczowa Teresa 99-100, 212, 404
Baranowski Wojciech 261
Barbaro Francesco 89, 152
Bardach Juliusz 181, 183, 185
Barelli Ettore 149
Baron Hans 89-92, 109, 121-122, 124, 136
Barrow John W. 379
Bartnicki Andrzej 24, 366
Bartoszewicz Hanna 262
Barwicka-Tylek Iwona 26, 292
Barwiński Eugeniusz 183, 203, 261, 346, 382
Barycz Henryk 24, 108, 186, 371
Baszkiewicz Jan 349
Beacon Richard 99, 140
Bellarmin Robert 349, 404
Bełch Stanisław F. 176
Bem-Wiśniewska Ewa 201, 282
Berlin Isaiah 119, 262-264
Berman Harold Joseph 86
Bernacki Włodzimierz 24, 219, 262, 371
Berry Christopher 72
Bertelli Sergio 147
Bielański Stefan 108

Bieńkowski Tadeusz 7, 25, 194, 212, 324, 327, 331, 379
Bieńkowski Wiesław 226, 235
Biernacki Andrzej 20, 174, 205, 325, 344, 353, 418
Biernat z Lublina 173, 406
Bierzanek Remigiusz 348
Biesius Nicolas 17
Black Antony 87, 175
Bloom Harold 140, 326
Blythe James M. 133
Błachowicz Grzegorz 89
Błażewski Marcin 300
Bobrzyński Michał 24, 170, 174, 187, 194, 206, 239, 261, 353, 356, 392
Bock Gisela 9, 88, 98, 263
Boczek Bolesław 391
Bodin Jean 17, 130, 156, 189, 202, 217, 229-230, 236, 344, 348-350, 365, 377, 382, 403, 420
Bodniak Stanisław 208, 292, 343, 351
Boecjusz 176, 323
Bojarski Jan Stanisław 170
Bolesław Chrobry 259
Bolesław Śmiały 383
Bolingbroke Viscount 18
Botero Giovanni 108, 150, 155, 377, 420
Bouwsma William 86-87, 103, 105, 107-108, 150-151, 153
Bracciolini Poggio 86-87, 91, 120, 385
Bracton Henry 228, 339, 350
Brahmer Mieczysław 344
Brandolini Lippo 88
Briggs William D. 159
Brown Alison 142
Bruckner Aleksander 179, 251, 321
Brugger Bill 21, 29
Bruni Leonardo 17, 89-93, 98, 100, 109-110, 116, 120, 123, 126, 132, 144, 242, 303, 308, 320, 416
Brutus Junius Stefan 189, 218, 405
Brygida św. 194
Brzuska Barbara 33, 174
Budkowa Zofia 173
Burckhardt Jacob 73, 93, 116
Burgess Glenn 101
Burghley Lord 405
Buridan Jan 194
Burns James H. 90
Burrow John 92
Burton Kathleen M. 105, 355
Butler Harold Edgeworth 83
Carlyle Alexander J. 228
Carlyle Robert W. 228
Cary Ernest 68
Caspari Fritz 106, 158
Castiglione Baldassare 312
Castro da Paulos 194
Cezar Juliusz 52
Chachulski Tomasz 344
Chester Robert 99
Chmaj Ludwik 327
Chmielewski Adam 9, 37, 313
Chmielowska Bożena 123, 171-172
Chmielowski Piotr 178, 303
Chrimes S. B. 162
Chróściechowski Julian 247, 315
Chryzyp 236
Chrzanowski Ignacy 190
Cicogna Emmanuele Antonio 152
Cieński Marcin 210, 240
Ciesielski Andrzej 243
Clarke Martin L. 38
Clermont Lord Thomas(Fortescue) 348
Coleman Janet145
Collinson Patrick 101-102, 404
Compagni Dino 122, 285
Constant Benjamin 73-74, 82, 262, 264, 314
Contarini Gasparo 13, 99, 105, 112, 115, 134--135, 140-141, 145, 150-151, 153-155, 163, 276, 288, 294-295, 304, 325-326, 340, 344, 385, 414-415
Corbett Percy Ellwood 114, 131
Cordova Ambrosio 107
Craig Thomas 405-406
Crick Bernard 81
Cyceron Marek Tuliusz 9-14, 16-17, 19-20, 22, 29-31, 33-35, 37-45, 47-57, 59-60, 63-66, 68-71, 74-80, 82-85, 89-92, 95-96, 98, 101, 106, 109-110, 113, 116, 118, 122, 124, 126--127, 129, 131-132, 141, 151, 160-163, 169--170, 172, 174, 185, 194-195, 200-202, 206, 208-209, 211-213-214, 216, 219, 221, 226, 228-230, 232, 234-237, 240-241, 244, 254, 268-269, 276, 279, 283-285, 292, 296, 301, 303-305, 308, 315, 318, 320-321, 323-324, 329, 331-332, 336-340, 342, 354, 358-361, 367, 370-371, 387, 393, 395, 405, 414, 416, 418, 421
Cyprian Bazylik 317
Cytowska Maria 179, 214, 307
Czapliński Władysław 25, 261, 334, 371, 392

Czarnkowski 378
Czartoryski Paweł 171, 316
Czerkawski Jan 421
Czermak Wiktor 202, 361
Czerniatowicz Janina 331
Czubek Jan 189, 209, 260, 303, 319, 341, 375, 419

Danysz Antoni 230, 296, 416
Daszkiewicz Maria 20, 174, 205, 325, 344, 353, 418
Davila Enrico 150
Dąmbska Izydora 83
Decjusz Ludwik 188
Dembiński Bronisław 25, 108
Dembiński Waldemar 362
Demostenes 236, 243, 393
Dewar Mary 115
Diogenes 234
Dionizjusz z Halikarnasu 68-69, 160
Długosz Jan 201, 403
Domański Juliusz 92, 97, 100, 169-170, 175, 178, 205, 351
Dorosz Zofia 119
Dragomanni Francesco Gherardi 116
Dubel Lech 15
Dubingowicz Stanisław 218, 233, 298, 351
Duplessis-Mornay Philippe 405
Du Vair Guillaume 298
Dwornicka Irena 185
Dybaś Bogusław 201
Dybkowska Alicja 25, 197, 228, 341, 366
Dyson R. W. 104
Dzięgielewski Jan 228, 320, 366, 378, 410

Eder Maciej 218, 233, 298, 351
Ehrlich Ludwik 173, 350-351
Ekes Janusz 24, 182, 184, 337, 350, 369, 379-380, 404, 411
Elyot Thomas 100, 103, 107, 113-114, 140, 157--158, 161, 297, 385, 414
Elżbieta I 156
Emerton Ephraim 144
Empedokles 83
Eniusz 292
Epikur 79
Erazm z Rotterdamu 100, 111, 113-114, 126, 131, 140, 158, 162, 179, 188, 207, 235, 297, 331
Estreicher Karol 147, 383
Estreicher Stanisław 25, 185, 218, 250, 289, 345, 353, 362, 371

Falier Marino 135
Falla Paul Stephen 31
Faroso Anton Maria 154
Farr James 39
Femia Joseph V. 136
Fergus Thomas D. 228
Ferguson Arthur B. 128
Ferguson Adam 18
Ferguson Wallace K. 93
Feuillerat Albert 159
Ficino Marsilio 88-89
Figgis John Neville 126
Fijałek Jan 168-169, 174
Filipowicz Stanisław 31
Fink Zera Silver 12, 29, 67-68, 101, 154
Fischer Markus 136
Fisher Jan 255
Fiszman Samuel 100
Fontana Biancamaria 18
Foord John 129, 141, 404-405
Fortescue John 161-162, 348
Frankowska-Terlecka Małgorzata 85
Fredro Andrzej Maksymilian 265, 289
Frycz-Modrzewski Andrzej 13, 21-22,51, 57, 108, 145, 157, 163, 170, 177-179, 189-191, 193-194, 200-201, 204, 207-212, 214-215, 218, 220, 222, 224, 226, 228-233, 235, 239--255, 268-269, 271, 274-275, 277, 279, 281, 283, 285-287, 292, 296-297, 302-307, 309--312, 317-319, 322, 324, 327-335, 342-343, 351, 356-359, 366, 368, 371, 374, 381-385, 387-388, 390, 396-397, 399, 401-402, 406, 408-409, 414-415, 417-418
Fubini Mario 149
Fubini Riccardo 86, 94

Gabba Emilio 68
Gajda Janina 284, 311, 371
Galewicz Włodzimierz 45, 239
Gałka Andrzej z Dobroczyna 177
Ganszyniec Ryszard 69
Garbacik Józef 173
Gardiner Stephen 298
Garin Eugenio 87, 90, 97-99, 126
Gelderen van Martin 9, 37, 98, 101, 195, 203, 260, 342
Gelnhausen von Konrad 175
Gerson Jean 228, 348
Giannotti Donato 140 134, 152, 154-155, 326
Gibbs Graham C. 221

Gierke Otto 37
Giermak-Zielińska Teresa 85
Gierowski Józef Andrzej 319
Gilbert Felix 87, 104, 134, 149, 151-152, 155
Gilson Etienne, 14
Giustiniani Vito R. 126
Glaukon 41
Gleason Elisabeth G. 105, 154
Gliszczyński Michał 257
Gładziuk Nina 31
Głaz Adam 95
Godyń Mieczysław 72
Goldsmith Marice M. 19
Goodman Anthony 105
Gordon Thomas 18
Gordon William M. 228
Gostyński Andrzej 331
Goślicki Wawrzyniec 7, 21-22, 51, 71, 84, 99--100, 107-108, 113, 115, 141, 157, 191, 193--194, 204, 212-214, 218-220, 222, 225-226, 231, 233-236, 238, 241-242, 252-255, 268--269, 271, 277, 281, 287, 292, 294, 297, 299, 301, 304, 309-310, 315-316, 320, 323, 325--328, 330-331, 342, 352, 357, 359-361, 368, 376, 379-381, 391, 394-396, 399-400, 404--405, 409, 414-415, 417
Gough John Wiedhofft 348
Górnicki Łukasz 21, 178, 191, 193, 194, 204, 218, 222, 226, 247-249, 260, 263, 268-269, 272, 275-277, 284, 303, 307, 312-313, 315--316, 320, 327-329, 331, 341-342, 352, 368--369, 372-375, 381, 392, 399, 415
Górski Jakub 194, 210, 331
Górski Konrad 194, 268, 358
Górski Stanisław 179
Górski Tomasz 119
Grabowski Piotr 378
Grabski Andrzej 187
Gracchus Gajusz 68, 244, 292
Graciotti Sante 20
Gracjan 229
Grafton Anthony 90
Grayson Cecil 148
Grayson Margaret 148
Griffiths Gordon 109
Grimalde Nicholas 129
Grinberg Daniel 66
Grodziski Stanisław 25, 185, 203, 219, 317
Gromelski Tomasz Witold 201
Gromska Daniela 15, 30
Grzegorz z Sanoka 171
Grześkowiak-Krwawicz Anna 24, 26, 167, 181, 191, 195, 210, 260, 263, 265, 268, 343-344, 401
Grzybowski Konstanty 24, 168, 171, 174, 176--177, 183, 215, 229, 233, 235, 239, 302, 343, 345-346, 350, 353, 394
Guicciardini Francesco 22, 70, 134, 139, 141-142, 145, 147-150, 155, 157, 308, 347, 401, 414

Hale John Rigby 105
Hamlin Alan 29, 138, 315
Hammer Seweryn 66, 340
Hanczewski Paweł 201
Hankins James 11, 18, 74, 94, 102, 109
Hanson Donald W. 101
Hanson Russell L. 39
Harrington James 12, 101, 129, 154-156, 264, 326, 381
Hazeltine Harold Dexter 162
Hejdensztejn Rajnold 257, 331
Henryk VIII 99, 114
Henryk Walezy 186
Henryk z Hesji 88
Herodot, 16, 195, 383
Hesse Benedykt z Krakowa 175
Heywood John 103, 385
Hezjod 391, 393
Hobbes Thomas 15, 22, 30, 39, 73, 84, 116-119, 129, 141, 238, 265-266, 268, 292, 348
Höffe Otfried 78
Hoffman Karol Boromeusz 293
Holmes George 121
Homer 393
Honohan Iseult 9, 11, 30
Horacy 170
Hotman Francois 156, 218
Hozjusz Stanisław 179, 287
Huber Steffen 26
Hugolinus 120
Hulewicz Jan 371
Hume David 133, 326

Idzi Rzymianin 194, 197
Innocenty IV 176
Isokrates 194
Izdebski Zygmunt 348

Jaeger Werner 58, 73, 78, 330
Jagiellonowie 410

Jakub z Paradyża 174, 177
Jan de Viterbo 104
Jan z Dąbrówki 88, 295
Jan z Kluczborka 173
Jan z Ludziska 169
Jan z Salisbury 15, 113, 161, 173-174, 194, 339, 355
Jan z Trzciany 323
Januszowski Jan 220, 233-234, 251, 255, 343, 382, 395, 397
Jarra Eugeniusz 24, 238, 246, 361
Jaskólski Michał 175
Jennings Jeremy 11
Jędrkiewicz Edwin 190, 208, 215, 268, 292, 351, 385
Joachimowicz Leon 79
Józefowicz Sławomir 3
Justus Lipsius 98, 298
Justynian 130, 144, 228
Justyński Janusz 54, 138, 223, 292

Kadłubek Wincenty 201, 295, 403
Kalita Zdzisław 97
Kallimach Filip(Buonaccorsi) 84, 173, 187, 406
Kalwin Jan 156, 232, 235, 287
Kaniewska Irena 390
Kant Immanuel 181
Kantorowicz Ernest H. 162
Karneades 77
Karnkowski Stanisław 312, 391-392, 394, 397
Kartezjusz 15, 420
Katon 95, 304
Kazimierski, poseł, 203
Kazimierz Sprawiedliwy 295
Kazimierz Wielki 234, 251
Kąkolewski Igor 136
Keckermann Bartłomiej 349
Kelly John M. 50, 86, 120, 227-228, 348
Kelsen Hans 277
Kempa Tomasz 201
Kempfi Andrzej 273, 324
Kessler Eckhard 92
Kewes Paulina 26, 156-157, 405-406
Keyt David 61
Kiliańczyk-Zięba Justyna 221
Kinneging Andreas A. 52-53
Kizwalter Tomasz 225
Klein Alessandro 87
Klinger Antoni 205
Kloczkowski Jacek 67, 260, 320-321, 338
Knox John 100
Kochan Anna 240
Kochanowski Jan 178, 194, 321, 332, 336
Koehler Krzysztof 25-26, 95, 108, 192-193, 216, 249, 262, 281-282, 299, 321, 332, 341, 363, 389-390
Koenigsberger Helmut G. 98, 221
Koestermann Erich 69
Kołakowski Leszek 214
Kołłątaj Hugon 210
Konopczyński Wacław 278, 376, 378
Koranyi Karoly 344
Kornatowski Wiktor 10, 15, 35, 38-41, 77, 116, 171-172, 229, 283
Korolec Jerzy Bartłomiej 295
Korolko Mirosław 7, 96, 123, 171, 212, 379, 383
Korżyk Krzysztof 95
Kosno Zuzanna 74, 262
Kot Stanisław 17, 20, 24, 155, 186-187, 190, 192, 194-195, 200, 202-203, 303-304, 329, 344, 359, 377, 382-384
Kotarski Edmund 25, 167
Kowalczyk Maria 173
Krawiec Adam 162
Kraye Jill 125
Kreczowska Maria 73, 116
Krępska Helena 358
Kristeller Paul O. 79, 89-90, 92-93, 96
Kromer Marcin 202, 361-362, 398
Kruk Magdalena 15
Krzycki Andrzej 202
Krzyżanowski Stanisław 243, 363
Ksenofont 194, 243, 393
Kuczkiewicz-Fraś Agnieszka 247
Kumaniecki Kazimierz 52, 68, 70, 82, 172, 231
Kurbis Brygida 295, 403
Kuryłowicz Marek 187, 251
Kwintylian 83-84, 96, 244, 292, 329

Landino Cristoforo 87
Lane Frederic Chapin 9
Languet Hubert 405
La Salle John 133
Latini Brunetto 85, 95-96, 121-122, 133, 143, 169, 311
Legutko Ryszard 67, 338, 340
Lehmberg Stanford E. 113
Lenartowicz Piotr 50
Lengnich Gottfridi 409
Lepszy Kazimierz 168

Leszczyński Rafał 362
Leśnodorski Bogusław 371, 407
Leśnowolski Marcin 362
Lichański Jakub Zdzisław 25, 96, 247, 312
Lichońska Irmina 358
Likurg 66-67, 125, 139, 294, 372
Lippomano Girolamo 344, 377
Lis Rafał 24, 26
Litwin Henryk 25, 171, 177, 194, 204-205, 353, 394
Livio Tito 147
Liwiusz 9, 11, 16, 33, 76, 91, 118, 160, 170, 195, 221, 244, 292, 406, 416
Locke John 39, 240-241, 292, 332, 420
Lockwood O'Donovan Joan 162
Long Anthony A. 34
Lorenzetti Ambrogio 132
Lovett Frank 420
Lubomirski Stanisław Herakliusz 328
Ludwikowska Małgorzata 282
Ludwikowski Rett R. 282
Lupa-Podlodowski Stanisław 362
Lupset Thomas 103
Luter Marcin 208, 232-233, 235
Lyly John 141

Łagodzka Anna 52
Łaski Jan 179, 251
Łukasz z Wielkiego Koźmina 173, 177

Mach Jolanta 98, 197
Machiavelli Niccolò 12-13, 29, 33, 39, 57, 84, 88, 93, 97, 99, 104, 106-108, 116-119, 121-122, 132-140, 142, 145-147, 149-150, 152-153, 155, 163, 178-179, 247-248, 253, 264, 266--267, 277, 285, 288, 291, 294, 297-298, 301, 322, 335, 340, 347-348, 373, 379, 388, 391, 393, 407, 414, 416, 419, 421
Machura Piotr 37
Maciejko Paweł 119
MacIntyre Alasdair 9, 37, 54, 313
Maciszewski Jarema 25, 203, 224-225, 271, 282, 319, 378
MacKay Angus 105
Madej Wojciech 72, 119
Madeja Andrzej 54, 138, 223, 292
Madison James 421
Maitland Frederic William 37
Majchrowski Jacek Maria 262
Major John 14, 114
Makrobiusz 79-80
Maleczyńska Ewa 403
Malinowski Mikołaj 186
Małecki Antoni 203
Manetti Giannozzo 323
Mansfield Harvey C. 136
Mańkowski Jerzy 71
Mariana Juan de 227
Markulewska Kinga 347
Marsyliusz z Padwy 88, 97, 100, 120, 130, 143, 161, 174, 197, 228-230, 347, 350-352, 404
Marycjusz Szymon z Pilzna 230, 236-238, 295--297, 330, 372, 415-416
Mateusz z Krakowa 173-176, 205, 351
Matwijowski Krystyn 394
Mayer Thomas F. 114-115
Maykowska Maria 44
Maynor John 9, 30
Mazurkiewicz Roman 218, 233, 298, 351
Mączak Antoni 225, 349
McCormick John P. 124, 149
McDiarmid John F. 102
McIlwain Charles 43, 143-144
McLaren Anne 157
McLintock David 98
Melanchton Filip 207, 233
Michalski Jerzy 183, 394
Michalski Maciej 162
Michałowska Teresa 25
Mikołaj z Kuzy 131, 228, 348
Miller Fred D. 61
Milton John 100-101
Mitchell Thomas 76
Molina de Luis 130
Molnar Thomas 347
Monteskiusz Karol 11, 63, 163, 420
Monzani Cirillo 151
Mooney Michael 93
Morawska Helena 126
More Thomas 99-100, 103, 107, 111-114, 126, 140, 156, 158, 255
Moreau-Reibel Jean 377
Morison Richard 103, 323
Moskorzowski Hieronim 321
Moulakis Athanasios 139, 149
Mouritsen Per 11
Munzer Thomas 235
Muratori Ludovico 121
Mussato Albertino 90, 121
Myszkowski Piotr 272, 313, 397
Myszor Wincenty 104

Nadolski Bronisław 170, 273, 313
Naruszewicz Adam 69, 338
Nauert Charles G. 97
Nederman Cary J. 21, 173
Nelson Eric 31
Neron 389
Neu Watkins Renee 125
Niccoli Niccolo 87
Nicolet Calude 31
Nidecki Andrzej Patrycy 331
Niebuhr Reinhold 73, 86
Niemojewski Jakub 362
Nowak Krzysztof 363

Oberman Heiko A. 86
Obrębski Andrzej 184, 229, 303, 351
Ochmann Stefania 24, 289, 366
Ocieski Jan 406
Ockham William 15, 88, 175, 183
O'Donovan Oliver 162
Oestreich Brigitta 98
Oestreich Gerhard 98
Ogonowski Zbigniew 25, 190-191, 263, 265
Oldisworth William 100
Oleśnicki Zbigniew 170, 403
Olizarowski Aron Aleksander 318
Olszaniec Włodzimierz 109
Olszewski Henryk 182-183, 203-204, 345-346, 411
Olszewski Mikołaj 295
Opaliński Edward 25, 181-182, 195, 198, 203--204, 225, 258-259, 289, 300, 304, 342, 346, 369, 371, 382
Oresko Robert 221
Orzechowski Stanisław, 17, 21, 25, 107, 168, 178-180, 183, 190-191, 193, 196, 198, 202, 204, 215-217, 221, 224, 230, 232, 242, 250, 252-253, 255, 259, 262, 271, 277, 280-285, 287, 289, 296-298, 307-308, 313, 318, 324, 331-332, 341-345, 354, 356, 362-366, 375, 377, 382, 387-390, 402-403, 406, 414
Ossoliński Hieronim 362
Ostroróg Jan 84, 168, 170, 173, 177, 181, 184, 193-194, 205, 228-229, 242, 303, 313, 318, 333, 351, 378, 406
O'Sullivan Noel 26
Otton III 259

Pagden Anthony 19, 29, 110, 385
Palacz Ryszard 175, 177, 205, 242, 351, 421
Palczowski Paweł 344
Paley William 268
Palmieri Matteo 84, 89, 124, 131, 308, 320
Panajtios 56
Panoramitanus 194
Paprocki Bartosz 331
Paruta Paolo 140, 150-151, 153, 155, 326
Pasierbiński Tadeusz 321
Patrizi Francesco 111, 128, 137, 141, 323
Pauzaniusz 234
Paweł IV 366
Paweł, św. 304, 306
Paweł z Łęczycy 155
Paweł z Worczyna 88, 124, 170
Pawiński Adolf 24, 183-185, 229, 351
Pelc Janusz 25
Peltonen Markku 19, 101, 127-129, 141, 404--405
Persons Robert 160, 405
Perykles 11
Petrarka Francesco 89, 91, 93, 143, 324
Petrycy Sebastian z Pilzna 8, 21, 108, 191, 204, 219-220, 222, 226, 240-241, 243, 249, 253, 259, 269-271, 277, 279, 295, 297, 300-302, 305, 309, 313-314, 318, 320-321, 325, 332--333, 347, 366-367, 372, 380, 400, 408, 415, 417, 421
Pettit Philip 9, 11-12, 29, 74, 94, 137-138, 142, 181, 262-265, 271, 314-316, 420-422
Philipson Nicholas 84
Piekarski Romuald 51, 53, 133, 136, 191, 299
Pierro di Carmine 123, 303
Pietrzak Jerzy 394
Pietrzyk-Reeves Dorota 13, 25, 37, 50, 54, 86, 117, 137-138, 203, 223, 227, 247, 267, 287, 348
Piotr, św. 349
Piotr z Lilly 88
Piotrowicz Ludwik 34, 207, 312, 338
Piszczkowski Mieczysław 299
Pitkin Hanna 264
Pizystrat 118, 138
Platina Bartolomeo 87, 308, 385
Platon 12, 14-16, 32, 38-39, 41, 43-46, 49-56, 59-60, 64, 71, 75-76, 78, 83, 85, 91, 96, 107, 113, 153, 161, 169, 194-195, 212-214, 226--227, 232, 234, 243, 247, 253, 273, 279, 294, 301, 307, 309-310, 321, 323, 340, 358-359, 367, 386, 388-389, 393, 395, 405
Plezia Marian 33, 58, 174, 330

Plotyn 103
Plutarch 52, 84, 393, 405
Pociecha Władysław 179
Pocock John Greville Agard 9, 12-13, 29-30, 81, 87, 93-94, 96, 101, 111, 128, 135, 137-141, 149, 152, 155, 326, 416
Podbielski Henryk 362
Pole Jack Richon 12
Polibiusz 9, 16, 18-19, 22, 32-33, 40, 60, 62, 65--67, 94, 140, 152, 156, 185, 195, 210, 267, 295, 326, 337-340, 342-343, 360, 367
Poliziano Angelo 84
Pollak Roman 25, 247, 269, 307, 321
Pompejusz Wielki 125
Ponet John 100, 156, 160-162, 382
Powell John G. F. 38
Prejs Marek 168
Przyłuski Jakub 21, 168, 189, 214-215, 222, 229, 233, 235-237, 239, 242, 251, 292, 302, 307, 317, 320, 332, 364, 386-387, 414
Ptolemeusz z Lukki 110-111, 113, 133, 143

Raab Felix 101, 106, 140
Raab Theodore K. 134
Rabińska Agnieszka 376
Rahe Paul 29, 31
Rau Zbigniew 241
Ravenna da Giovanni 112
Rawls John 12
Reale Giovanni 57
Rebeta Jerzy 170, 173
Reiter Marian 53, 313
Rej Mikołaj 178, 194
Rembowski Aleksander 409
Rienzo di Cola 90
Rigacci Giuseppe 8
Riklin Alois 155
Rinuccini Alamanno 125-126, 357
Robbins Caroline 18
Robinson Olivia F. 228
Robinson Richard 128
Rojzjusz Piotr 233, 251
Romulus 68
Ross David A. 34-35
Rotundus Augustyn 108, 202, 216, 283-284, 286, 389
Rousseau Jan Jakub 11, 163, 253, 380
Rubinkowski Jakub Kazimierz 328
Rubinstein Nicolai 104, 110, 116, 123
Ruggieri Juliusz 377
Russocki Stanisław 403
Ryan Magnus 87
Rybałt Jan 14
Rybicki Paweł 222
Rykaczewski Erazm 38, 49
Rzegocki Arkady 86
Rzewuski Adam Wawrzyniec 11

Saint Germain Christopher 227, 234
Salamonio Mario 131
Salazar Christine 78
Salustiusz 9, 17, 33, 52, 68, 118, 122, 160, 171--172, 221, 244, 267, 405
Salutati Coluccio 88-89, 91-93, 100, 109, 143--144, 320, 329
Salwa Piotr 247
Santini Emilio 123, 303
Sarnicki Stanisław 251
Sarpi Paolo 22, 70, 84, 107, 139, 141, 150-151
Sartori Giovanni 66, 73
Sassoferrato Bartolus de 87-88, 194
Savonarola 17
Scala Bartolomeo 17
Schofield Malcolm 38
Scott Harnish M. 221
Sedley David 34
Segel Harold B. 169
Segusio de Henryk 176
Seigel Jerrold E. 96, 134
Sekstus Empiryk 83
Seneka 9, 22, 42, 51, 77, 79, 90, 194, 315
Seńko Władysław 97, 120, 173-175, 177, 230, 242, 351, 421
Serejski Marian 187
Shafir Gershon 81
Shaftesbury Anthony Ashley Cooper 17
Sidney Algernon 100-101
Sidney Philip 99, 158-159
Siemieński Józef 17, 195, 289, 346
Sienicki Mikołaj 362
Sinko Tadeusz 25, 377
Skarga Piotr 191, 193, 204, 216, 218, 230-231, 253, 261, 272, 296, 333-334, 344, 347, 368--370, 381, 391-392, 407
Skinner Quentin 9, 11-12, 29, 37, 39, 72, 74, 84, 87-88, 92, 98, 101, 105, 111-112, 116-122, 130-131, 136-138, 140, 143, 152, 156, 180, 195, 203, 260, 263, 265-269, 298, 342, 355, 385
Skoczyński Jan 219

Skrzetuski Wincenty 409
Smith Adam 18
Smith Thomas 99, 103, 112, 115, 127-128, 131, 134, 141, 156-157, 160, 326-327, 405, 415
Sobociński Władysław 406
Socyn Faust 327
Sokrates 79, 226, 234
Solikowski Jan Dymitr 221, 282, 313, 334
Solon 62, 125, 233, 294, 322
Sosa di Francesco 107
Spiazzi Raymundi M. 143
Stahl William Harris 80
Stanisław, biskup, św. 383
Stanisław z Dąbrówki 126
Stanisław ze Skarbimierza 122-123, 171-173, 177-178, 261
Staniszewski Jerzy 177, 204, 353
Stankiewicz Władysław J. 100
Starkey Thomas 99, 103, 105, 114-115, 131-132, 140, 155, 158-160, 297, 355, 414
Starnawski Jerzy 17, 69, 183, 297, 338, 343
Starowolski Szymon 287-288, 324
Starzewski Maciej 253
Stefan Batory 284, 334, 407-408
Stępkowski Aleksander 71, 238, 394
Stockton David 57
Stoczewska Barbara 262
Strauss Leo 119, 191
Stuartowie 162, 405
Suárez de Francisco 39, 227, 349-350
Sucheni-Grabowska Anna 25, 167, 171, 197, 205, 228, 341, 366, 381, 387, 390, 394
Suchodolski Bogdan 229
Sulla 109
Sulowski Jan 104
Swieżawski Stefan 84, 88, 90, 110, 126, 136, 179
Syrokomla Władysław 362
Szczerbicka-Ślęk Ludwika 321
Szczucki Lech 20, 89, 179, 214, 307, 371
Szlachta Bogdan 8, 13, 19, 26, 30, 37, 51, 57, 88, 100-103, 106, 111, 115, 125, 130, 156, 159, 162, 173, 175, 180, 189, 193, 199, 299, 344, 348, 405, 418
Szmitt Henryk 409
Szmydtowa Zofia 179
Szujski Józef 194, 354, 409
Szymanek Andrzej 184, 289
Szymański Mikołaj 89

Śląski Jan 25
Śmigaj Józef 33
Śpiewak Paweł 119

Tacyt, 16, 30, 69, 91, 195, 247, 285, 296, 301, 338, 406-407
Tarnowski Jan 197, 331-332
Tarnowski Stanisław 8, 25, 180, 191, 193, 195, 199, 205, 214, 274, 300, 335-336, 371, 418
Taszycki Jan 362
Taszycki Mikołaj 355
Tazbir Janusz 25, 188, 196, 216, 264-265, 310, 334, 369, 383
Thompson David 109
Tocqueville de Alexis 314, 420
Todd Margo 100
Toffanin Giuseppe 93
Tokarski Ryszard 95
Tomasz z Akwinu, św. 14, 44-45, 94, 107, 143, 194, 227, 239, 269, 299, 315, 317, 369-370, 387, 393, 419
Trenchard John 17
Tuck Richard 105, 116
Tudor Maria 156
Tudorowie 162
Tukidydes 16, 195
Turowski Kazimierz 284, 288, 312, 324, 334, 378, 391, 408
Turynowa Felicja 277
Twardowski Jan 207
Tymoteusz 306

Ubaldis de Baldus 87-88, 110, 194
Ulanowski Bolesław 214, 234, 238, 335, 343
Ulewicz Tadeusz 20
Ullmann Walter 87, 98, 104, 106, 120, 140, 197, 351
Ulpian 49, 229, 231-232, 237-238, 350, 372
Unger Richard 201
Uruszczak Wacław 181, 185-186, 394, 397
Urwanowicz Jerzy 260

Vala Lorenzo 88
Valerius Cornelius 141
Venturi Franco 11
Verba Sidney 225
Vereecke Louis 88
Vergerio Pier Paolo (starszy) 151
Vergerio Pier Paolo 91, 112, 329
Villani Filippo 93
Villani Matteo 116

Viora Mario E. 120
Viroli Maurizio 9, 80, 88, 98, 109, 136, 142, 263
Visconti, ród, 93
Viterbo da Giovanni 122, 311
Viti Paolo 89
Vives Ludwik 207
Voise Waldemar 178, 193, 207, 232-233, 286, 317, 385

Wachlowski Zenon 228
Walicki Andrzej 224, 262-263
Walsingham Francis 405
Wapowski Bernard 186
Warszewicki Krzysztof 21, 111, 149, 193, 204, 249-250, 260, 284-285, 299, 301, 309-312, 322, 324, 331, 334, 341-342, 346-347, 353--354, 368-371, 380, 390-393, 398-399, 406--408, 414
Waśkiewicz Andrzej 81
Wawrzyniec z Raciborza 124, 170-171
Wąsik Wiktor 8, 194, 219, 295, 300, 305, 332, 366, 421
Wereszczyński Józef 391-392
Wergiliusz 363
Wespazjan 69
Wielgus Stanisław 98, 179
Wierzbicka Anna 95
Wierzbowski Teodor 230
Wilczek Piotr 223
Wilson Ronald C. 31
Wirszubski Chaim 32, 38, 69, 74, 265
Witkowski Wojciech 187, 251
Witwicki Władysław 14-15, 41, 83, 96
Włodarczyk Tadeusz 170, 265
Włodkowic Paweł 124, 168-169, 173, 176-177, 193, 201, 205, 239, 261, 286-287, 349-351
Wolan Andrzej 21, 191, 193, 204, 214, 218, 229, 233, 235-236, 240, 244, 252, 255-257, 261, 273-275, 277, 280, 286, 296, 298, 310, 316--318, 324-325, 351-352, 399, 402-403
Woleński Jan 219
Wolff Stefan 18
Wolski Mikołaj 324
Wood Gordon S. 12
Wood Neal 34
Woodbine George Edward 228, 350
Wootton David 10-11, 17, 26, 37-38, 100, 116, 344
Worden Blair 26, 100-102
Wójtowicz Henryk 184, 197
Wróbel Jerzy 348
Wróblewski Witold 35-36, 79
Wyczański Andrzej 190, 201, 203, 346
Wyrozumski Jerzy 394
Wysocki Samuel 260

Zabarella Francesco 176, 339, 350
Zaborowski Stanisław 21, 106, 174, 177, 183, 194, 204-207, 228-229, 235, 241, 313, 350, 353-356, 385-386, 390
Zagorin Perez 100
Zamoyski Jan186, 251, 257, 260, 271, 289, 362, 376, 382
Zarębski Ignacy 168
Zatorska Izabella 263
Zawadzki Roman Maria 171-172
Zborowscy 362
Zebrzydowski Mikołaj 252, 270, 289, 375, 392, 399, 409
Zenon 79
Zieliński Edward Iwo 57
Zins Henryk 196
Ziomek Jerzy 406
Znamierowski Czesław 73
Zwingli Ulrich 232
Zygmunt August 189, 212, 297
Zygmunt Stary 185, 248, 312, 324, 355, 389
Zygmunt III Waza 203, 234, 409-410

Żaboklicki Krzysztof 90, 116, 248, 340
Żaryń Małgorzata 25, 171, 205
Żółtowska Iwona 38-40
Życki Jerzy 331
Żyro Tomasz 308

Summary
The Order of Respublica: Sixteenth-century Polish Political Thought and the Classical Republican Tradition

One of the main goals of this book is to demonstrate that the Polish republican discourse of the sixteenth century was not only influenced by the ancient republican tradition, but can in itself be seen as a contribution to the classical republican tradition. The most important aspect of the approach presented in this book is its focus on the normative foundations of the political order of *respublica*, as well as an attempt to present a well-thought delineation of the classical republican tradition, which was deeply influenced by Aristotle in contrast to modern versions of republicanism.

The concept of *respublica* (rzeczpospolita, commonwealth) and the concept of order (in the normative and institutional sense) are two fundamental categories of the analysis presented here; "the order of respublica" reflects the normative and institutional foundations of *de optimo statu reipublicae*, the best polity that can be obtained. It is argued that these categories best depict the essence of a republican theory of politics that many authors have presented, which belongs to the ancient and early-modern republican tradition that in many respects differs from modern republicanism.

The starting pint of the analysis is the classical republican tradition with its ancient origins and early-modern revival, and the concept of *respublica* which is central to it. Despite growing interest in that tradition, its origins, main concepts as well as its time scope and significance are not always clear in the scholarly literature. The introduction therefore brings clarification as to what is meant here by the classical republican tradition. It is also argued that Renaissance political thought in Italy, England and specifically in Poland can only be understood in the context of this revival of interest in the ancient political ideals of *politia* (Aristotle) and *res publica* (Cicero), and the theory of a free, self-governing political

community based on the rule of law and active citizenship that aspired to achieve the common good.

The first chapter discusses the ideas of a well-ordered *respublica* or a mixed polity in Aristotle and Cicero, as well as in the works of Greek and Roman historians. This remarkable development was to have a tremendous impact upon the political thought of Renaissance humanists, which underwent a radical transformation that led to a departure from medieval political theory. Classical republican ideas of *respublica*, justice, law, virtue, citizenship and the harmonious order of a mixed polity were widely used and modified in accordance with political experience in the northern Italian republics – especially in Florence and Venice –England and Scotland, and also in Poland, which by this time was called Rzeczpospolita. Their political discourse, which had both a theoretical and practical character, searched for the best foundations of *civitas libera*, a law-abiding, free political community that was either a republic (mixed government) or a mixed monarchy (*monrchia mixta*, like in the case of Poland and England). The way these ideas were used, modified and applied in a given empirical context (Florence, Venice and England) is discussed in chapter two.

The second part of the book presents an analysis of Polish political thought in the sixteenth century for which the most important point of reference was the concept of *respublica* (rzeczpospolita) and the classical republican tradition. A number of Polish or Polish-Lithuanian authors of the time, above all Stanisław Zaborowski, Jakub Przyłuski, Andrzej Frycz Modrzewski, Wawrzyniec Goślicki, Stanisław Orzechowski, Andrzej Wolan, Krzysztof Warszewicki, Łukasz Górnicki, Sebastian Petrycy of Pilzno, contributed to the theoretical republican discourse of Rzeczpospolita; this also had a practical character for it referred to the problems and institutional arrangements of the Polish *monarchia mixta*. The starting point of the analysis is thus a discussion of the historical and political context, including the constitutional arrangements of Rzeczpospolita and the rise of humanism in Poland in the fifteenth century. This context helps to understand the development of republican theory in the sixteenth century and its main concepts, which were particularly inspired by Aristotle and Cicero, and also by Gasparo Contarini and his treatise on the constitution of Venice.

In chapters four and five the analysis focuses on a number of crucial normative categories of the Polish republican discourse that include the concept of *respublica*, political community, justice and law, the paradigm of liberty, virtue, common good, citizenship, education and customs that are discussed as representing a coherent normative political theory influenced by the classical republican tradition, even if it was limited, to some extent, to the empirical context of Rzeczpospolita. It is argued that among these categories liberty was always seen by Polish authors as conditioned by the teleological character of *respublica*, and by the moral foundations of the political order, including above all civic virtue and the responsible and virtuous conduct of citizens, both rulers and ruled, whose main duty was to contribute to the public good. Corruption was inimical to liberty. Thus the moral

and civic character of citizens, and not just the institutional order of the mixed constitution, was seen as vital for the attainment of *res publica*, the best political order that can be. It does not mean, however, that the institutional order was of no importance; all republican authors argued in favour of a mixed government comprised of monarchical, aristocratic and democratic elements. In the Polish as well as in the English context, however, these elements were to coexist in the monarchical political form later called *monarchia mixta*, or 'monarchical republic'. This view was very much in accordance with the ancient republican tradition for which *respublica* could have a monarchical or aristocratic or even popular form of government as long as it was at the same time a government based on the rule of law that preserved the common good. Polish republican authors of the sixteenth century disagreed as to which of the elements of the mixed constitution should be strengthened; some argued in favour of a stronger monarchical element, some supported a senate and thus wanted an aristocratic element to play a predominant role. Close examination of these issues in the last chapter demonstrates that it is possible to talk about several republican projects in Poland at the time as well as in later epochs, but there is no doubt that in the sixteenth century, the republican projects were predicated upon the belief that the mixed constitution of *respublica* would not only be the best guarantee of its normative foundations, but that it could not function well without them. Therefore a number of thinkers, above all Andrzej Frycz Modrzewski, called for the improvement of Rzeczpospolita, referring above all to its normative and moral foundations.

This is the first monograph that attempts to analyze the republican heritage of sixteenth-century Polish political thought as belonging to the classical republican tradition, while also discussing the meaning, concepts and the time-span of that tradition.

Dorota Pietrzyk-Reeves – adiunkt w Katedrze Filozofii Polityki w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Jagiellońskiego, stypendystka Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, visiting scholar w Nuffield College w Oxfordzie. Jest autorką monografii *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła* (2004, 2012), a także redaktorką kilku prac zbiorowych, np. *Pytania współczesnej filozofii polityki* (2007). Opublikowała wiele artykułów z zakresu historii myśli politycznej i współczesnej filozofii polityki, dotyczących teorii społeczeństwa obywatelskiego, demokracji i demokratyzacji, sfery publicznej, wielokulturowości, klasycznej i polskiej tradycji republikańskiej oraz neorepublikanizmu – m.in. w "Politics", "Czasopiśmie Prawno-Historycznym", "Acta Politica: International Journal of Political Science", "Polish Sociological Review" i "Politei".

Pytając o ład rzeczypospolitej w odniesieniu do antycznej i wczesnonowożytnej tradycji republikańskiej, pytamy przede wszystkim o te kategorie, które stanowią o istocie rzeczypospolitej, wolnej wspólnoty politycznej; które przesądzają o tym, że to właśnie rzeczpospolita może być uznana za uosobienie ładu zgodnego z istotą człowieka i naturą jego powinności rozpoznawanych przez rozum. Kategoria ładu politycznego nie odnosi się więc tylko do zasad ustrojowych, do zespołu instytucji i sposobu politycznej organizacji wspólnoty, ale nade wszystko do norm i wartości, w oparciu o które pewne rozwiązania ustrojowe mogą dobrze funkcjonować. Jest to pojęcie szersze, ale i bardziej ukontekstowione, owe normatywne podstawy ustroju są bowiem kształtowane w określonym kontekście historycznym i społecznym, i tylko w pewnym sensie mają charakter uniwersalny – w tym, w jakim odnoszone są do uniwersalnego wzorca rzeczypospolitej uchwytywanego przez rozum. [...] Monografia ta podejmuje próbę analizy polskich idei politycznych XVI wieku, kształtowanych w ramach dyskursu republikańskiego, jako przynależących do tradycji myśli politycznej określanej mianem klasycznej tradycji republikańskiej, dociekając zarazem istoty właściwego dla niej namysłu politycznego i znaczenia jej najważniejszych kategorii.

Fragmenty *Wstępu*

www.akademicka.pl

ISBN 978-83-7638-229-6