

## Kategorie etyczne w myśli politycznej XVI i XVII wieku

### 1. Wprowadzenie

*Politicorum, sive Civilis doctrinae libri sex, qui ad principatum maxime spectant* to główne dzieło Justusa Lipsjusza (1547–1606), które zamierzam traktować w tej rozprawie jako tekst ogniskujący najważniejsze polityczne idee dawnej Europy. Jest to jednocześnie jeden z fundamentalnych w XVI stuleciu utworów proklamujących idee monarchii absolutnej<sup>1</sup>, a zarazem teorie politycznego oraz – by się tak wyrazić – „stylistycznego” czy „estetycznego” tacytyzmu w ich ścisłym powiązaniu z etyczną formacją neostoicką. I to ono – z jednej strony – przełamawszy tradycję mówienia o polityce w jej związku z moralnością<sup>2</sup>, wskazało ścieżki takiej artykulacji treści

---

<sup>1</sup> Zgodnie z maksymą Tacyta (*Ann.* I, 6), przywołaną w zmienionej jednak w stosunku do oryginału postaci w *Polityce* Lipsjusza IV 9 (I. Lipsius, *Ad libros Politicorum notae, et De una religione liber, aucta omnia et innovata*, w: idem, *Politicorum, sive Civilis doctrinae libri sex*, Antwerpia 1604, s. 97): „Ea est imperandi ratio, ut non aliter constet, quam si uni reddatur” [„Taka jest zasada władania, by nie inaczej była sprawowana, jak tylko przez jednego”]. Wszystkie cytaty z *Politicorum...* i wyróżnienia czcionki w tekście za tym wydaniem. W Polsce podobnie dowodził, posłużwszy się wieloma wyimkami z pism antycznych, Biblii oraz dzieł wczesnochrześcijańskich, Piotr Skarga, m.in. w *Kazaniu szóstym z Kazań sejmowych*, silnie zresztą zależnym od dzieła Roberta Bellarmina *De controversiis christianae fidei, adversus huius temporis haereticos*, Ingolstadt 1592.

<sup>2</sup> Na przykład rozdz. 6 ks. I *Politicorum...* Lipsjusz otwiera następującą uwagą (s. 30): „Ramus virtutis mihi alter superest, probitas, quem tamen levi dolabra

państwowo-społecznych, by – z drugiej strony – (mimo wszystko) utrzymać cycerońsko-chrześcijański model wartości, dostosowany już jednak do nowej na Starym Kontynencie sytuacji politycznej i zachodzących tam przemian. Odrzuciwszy więc nauki Niccola Machiavellego, wciąż pozostaje autor pod niewątpliwym urokiem teorii Włocha.

*Politicorum...* ukazało się w Lejdzie, a więc w prowincji Niderlandów ogarniętej wojną domową, w lipcu 1589 r., w oficynie wydawniczej Plantina i Raphelengiusa, i od tego czasu do połowy XVIII stulecia publikowane było ponad 50 razy, tłumaczone zaś na 24 języki nowożytny, w tym na język polski przez Pawła Szczerbica i wydane w 1595 r. (przekład poprawiony i zmieniony wyszedł drukiem ponownie w 1608). Tytuł swego dzieła Lipsjusz sam objaśnił:

POLITICORUM LIBRI. *Ita inscripsi, nec perperam. Nam et si proprie de principatu agimus, et eius instructio mihi scopus, tamen et librorum prior pars velut commune τροαίλιον ad quamque rempubl. est, et passim praecepta ad omnem civilem vitam. SIVE CIVILIS DOCTRINAE. Recte ita licet vertere, imo politicen ipsam civilitatem Apuleius reddidit de philosophia, et Seneca civilem eius partem dixit*<sup>3</sup>.

Z polityczną nauką Lipsjusza zdaje się w szczególny sposób wiązać koncepcja, którą Gerhard Oestreich określił jako *philosophia militans*<sup>4</sup>.

---

expolio, quia in hoc civili aedificio proprie non ei locus. Ad morale pertinet” [„Pozostaje mi druga gałąź cnoty, czyli uczciwość, którą jednak lekko siekierą obciosuję, ponieważ w tym obywatelskim budynku nie jest właściwe jej miejsce. Odnosi się do spraw moralnych”].

<sup>3</sup> „KSIĘGI NAUK POLITYCZNYCH. Tak zatytułowałem i to nie bez słuszności. Albowiem, chociaż traktujemy właściwie o pryncypacie (władzy jednego) i uporządkowanie tego tematu jest dla mnie celem, to jednak pierwsza część ksiąg jest jakby przedśionkiem do każdego państwa, a wszystkie wskazania odnoszą się do wszelkiego życia obywatelskiego. CZYLI NAUKI CYWILNEJ. Wolno mi tak przetłumaczyć, owszem, nawet Apulejusz (O filozofii) słowo polityka oddał właśnie przez obywatelstwo (życie cywilne, obywatelskie), a Seneka nazwał jej część (filozofią) obywatelską”; I. Lipsius, *Ad libros Politicorum notae...*, s. 7.

<sup>4</sup> G. Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State*, wyd. B. Oestreich, H.G. Koenigsberger, tłum. D. McLintock, Cambridge 1982, s. 40.

Wyrażenie to odsyła do teorii legitymizacji scentralizowanej władzy monarchicznej, silnej, opartej na autorytecie, wolnej od wpływów frakcji religijnych i fanatycznych przerosłów ortodoksji czy dewocji, podporządkowanej racji stanu. Koncepcja ta zarazem wspiera się na ideach cnót stoickich i wiążącym się z nimi aktywizmie moralnym; wyraźna jest tu również tendencja do podkreślania doktryny opatrności jako siły najwyższej, której – zgodnie z prawem powszechnym – winniśmy uległość wewnętrzną i posłuszeństwo (traktowanej zaś jako źródło konsolacji oraz duchowej wytrzymałości). Tak rozumiana „filozofia wojująca” została uznana przez Lipsjusza za właściwy i jedynie słuszny w istocie kierunek rozwoju nowożytnej teorii tak politycznej, jak moralnej w dobie kryzysu, konfliktów wewnątrzpaństwowych, zamętu oraz wojen. Mieści się ona – mniej lub więcej – we współczesnych humaniście standardach ideowych przyjętych między innymi przez Francuzów: Michela de Montaigne’a (1533–1592) i Jeana Bodina (1529/1530–1596), a następnie u progu XVIII stulecia przez związanego z Polską dyplomatę François de Callièresa (1645–1717) w mało dziś znanym dziele *De la manière de négocier avec les souverains ou de l'utilité de Négociations, du choix des Ambassadeurs et des Envoyés et des qualités nécessaires pour réussir dans ces emplois* (1716), przez Włochów: Niccolò Machiavellego (1469–1527), Francesca Guicciardiniego (1483–1540), Scipione’a Ammirata (1531–1601) i jezuitę Giovanniego Botera (ok. 1544–1617), również przez hiszpańskiego dyplomatę i literata Diega de Saavedrę Fajardo (1584–1648). Można ją nawet dostrzec (jakkolwiek w wybranych tylko aspektach i na tyle, na ile da się je odnaleźć i ocenić w literaturze powstałej w jakże odmiennych od większości krajów europejskich warunkach polityczno-społecznych) w pismach polskich twórców wieku XVII: Łukasza Opalińskiego (1581–1654), Andrzeja Maksymiliana Fredry (1620–1679), Stanisława Herakliusza Lubomirskiego (1642–1702) czy – choć nie bez zastrzeżeń – Stanisława Jana Witwickiego (1630–1698) jako autora dzieła *Abrys doczesnej szczęśliwości między cieniami ludzkiego nieukontentowania na widok wystawiony dla pożytku duchownego* (1685). Mowa więc o tych wszystkich autorach, którzy albo wznosili swe teorie na pryncypia

„racji stanu”, albo – nie wyrzekając się zasady *ratio status* – łączyli ją z czynnikami natury etycznej. Celem tego rodzaju prac (też Lipsjuszowego dzieła) na ogół było nie tyle rozwinięcie czy zmodyfikowanie istniejących już teorii politycznych, ile dostarczenie praktycznych wskazówek „statystom” bądź panującym<sup>5</sup>. Niektóre z nich chętnie wykorzystywali w swych szkołach jezuiti, działający pod hasłem *Ecclesiae militantis*, kształcący swych uczniów z myślą o ich przyszłej roli jako dyplomatów czy wysokich urzędników państwowych, aktywnie zaangażowanych w kształtowanie rzeczywistości polityczno-społecznej<sup>6</sup>.

*Polityka* Flamanda obejmuje sześć ksiąg. Pierwsze dwie (wyraźnie różne ideowo od następnych) mają charakter silnie parenetyczny i mieszczą się w modelu znanym z humanistycznych prac określanych jako zwierciadła czy wizerunki książąt, kreślących wzór władcy oparty na fundamencie sprawiedliwości, męstwa, umiarkowania i roztropności, na koncepcji (zwłaszcza Arystotelesowej i Cyceronowej) autorytetu cnót moralnych, ściśle powiązanych z chrześcijaństwem, będących probierzem rządów dobrych i skutecznych, na kategorii *pietas*<sup>7</sup>, gwarantującej uznanie w oczach Boga, szacunek poddanych, a w rezultacie pomyślny rozwój wspólnoty państwowej.

Księgi III i IV traktują o instytucjach życia publicznego, urządach i urzędnikach, radzie i senatorach, o „mądrości i powadze pańskiej”, o stosunku państwa do religii, wreszcie o zdradzie, nienawiści, wzgardzie, fortelach i przebiegłości jako mechanizmach regulujących stosunki w ramach struktur społeczno-politycznych.

Księga V – o nieco „technicznym” charakterze – podejmuje zagadnienia wojny i pokoju, reorganizacji armii, mówi o strategiach militarnych (nie pomija kwestii zasadzek i forteli), cechach dowódców wojskowych oraz zasadach zawierania umów, traktatów

<sup>5</sup> Szerzej na ten temat zob. J. Waszink, wstęp do: J. Lipsius, *Politica. Six books of Politicis or political Instruction*, wyd., tłum., wstęp J. Waszink, Assen 2004, s. 3 n. Zob. też G. Oestreich, *op. cit.*, s. 41, *passim*.

<sup>6</sup> Zob. H. Höpfl, *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630*, Cambridge 2004, *passim* (zwł. s. 8–52).

<sup>7</sup> Por. niżej, s. 222–223.

i paktów z obcymi narodami. Najmniej tu cytatów z obcych dzieł, co zresztą wydaje się naturalne, jeśli uświadomimy sobie, że Lipsjusz jest autorem *De militia Romana libri quinque* (1595) oraz pracy *Poliorceticon, sive De machinis, tormentis, telis libri quinque* (1596), doskonale zatem orientował się w historii wojskowości, taktykach militarnych i organizacji armii rzymskiej, o których wiedzę nabył na podstawie lektury antycznych historyków.

Ostatnia część *Politicorum libri* wyrasta niejako z koncepcji wyłożonych przez Lipsjusza uprzednio w księdze IV, wraca on bowiem do zagadnienia roztropności w polityce, pisze o nienawiści, jaką książęta potrafią na siebie kierować, wprowadzając tyranie – częste źródło wojen domowych. I właśnie osobne miejsce w księdze VI zostało poświęcone wojnom domowym oraz okrucieństwu, jakie one ze sobą niosą. Na tym polu odebrał Lipsjusz twardą lekcję, w znacznej mierze mógł więc kierować się osobistym doświadczeniem. Z drugiej strony jednak autor *Polityki* nigdy nie brał udziału w politycznym życiu swego kraju, tym samym nie znalazł się w sytuacji, w której w wyniku podjęcia trudnych decyzji musiałby narażać się na ograniczenie lub utratę wolności, dlatego zalecał w swym dziele postawę wycofania, posłuszeństwa i podporządkowania się tyranii<sup>8</sup>.

## 2. *Prudentia politica*

Obserwujemy w *Politicorum...* wyraźne zderzenie tradycyjnej koncepcji parenetycznej dwu pierwszych ksiąg z silnie ekspozowaną ideą racji stanu i roztropności politycznej w kolejnych częściach dzieła. Owa roztropność została tu zdefiniowana jako „*Intellectum et dilectum rerum, quae publice privatimque fugiendae aut appetendae*”<sup>9</sup>, co polski tłumacz dzieła, Paweł Szczerbic,

---

<sup>8</sup> Przeciwnie niż jego starożytny mistrz – Tacyt – czy w dobie nowożytnej Machiavelli, pisarz, którego bez wątpienia darzył szacunkiem, na co wskazuje kilkakrotnie aprobatywne nawiązanie w *Polityce* do teorii włoskiego autora.

<sup>9</sup> I. Lipsius, *Politicorum...*, I 7, s. 31.

oddaje następująco: „wrozumienie i uważenie rzeczy, których tak wszyscy w pospolitości, jako i każdy z osobna warować się abo pragnąć zwykli”<sup>10</sup>. Lipsjusz podzielił w swym tekście ową roztropność na dwie zasadnicze części: *ab aliis* oraz *ab se*, i zgodnie z tym podziałem w ks. III *Polityki* rozważa przymioty książęcych doradców, w ks. IV z kolei omawia roztropność panującego, tj. cnoty i cechy charakteru potrzebne mu w dobrym sprawowaniu władzy, dokonując tu nadto dodatkowego rozróżnienia *prudential* na dwie sfery – religijną i świecką (*prudential in divinis* omówiona zwłaszcza w rozdz. 2–4 ks. IV i *prudential civilis*, której poświęcił tu resztę swej uwagi). Księgi V i VI dotyczą *prudential militaris*. W ogólnym ujęciu pojęcie roztropności odsyła w dziele Lipsjusza do cech wnikliwości rozeznania oraz słuszności osądu (*discretio et rectum iudicium*) i jako takie uznane jest za prawdziwą sztukę życia (*artem vivendi esse prudentiam*). Podporami zaś tak rozumianej roztropności są doświadczenie (praktyka życiowa) i pamięć (tj. historia) – *usus et memoria*. „[S]prawy wszystkie żadną rzeczą lepiej nie stoją, jako wiadomością i doświadczeniem rzeczy albo jako łacinnicy zowią, eksperyencyją, która jest doktorem wszystkich spraw dobrych i rozumnych” – za Hiszpanem, historykiem Filipa II, Furiuszem Fryderykiem Ceriolem (Fadrique Furió Ceriol, zm. 1592) przekonywał sekretarz Stefana Batorego Jakub Górski (ok. 1525–1585) w *Radzie pańskiej*<sup>11</sup>. „Rozsądek i eksperyencyja są to dwie kolumnie, na których się rada wspiera” – u schyłku XVII w. pisał Lubomirski<sup>12</sup>, mając w pamięci emblemat Diega de

<sup>10</sup> Idem, *Politica pańskie, to jest Nauka, jako pan i każdy przełożony rządnie żyć i sprawować się ma, nie tylko panom przyteczna, ale i niepanom uciezna*, w łacińskim języku do nas przyniesiona, na polski przez ks. Pawła Szczerbica, proboszcza sędomierskiego, sekretarza króla Je[go] M[o]ści przełożona, teraz wtóry raz znowu wydrukowana, przydawszy z tegoż Lipsiusa *Dyskurs o potwarzy*, Kraków 1608, I 7, s. 11.

<sup>11</sup> J. Górski, *Rada pańska (1597)*, wyd. W. Czermak, Kraków 1892, s. 51. Na temat autora przekładu i metod jego pracy literackiej zob. K. Morawski, *Jakub Górski, jego życie i dzieła*, Kraków 1892.

<sup>12</sup> S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, wyd. J. Dąbkowska-Kujko, Warszawa 2006, *Rozm.* XI, 39, s. 208. Duże znaczenie doświadczenia i rozumu w polityce równie silnie podkreślał A.M. Fredro w swej łacińskiej twórczości.

Saavedry Fajardo opatrzony lemmą *Fulcitur experientis*<sup>13</sup>, proponujący linię myślenia nierzadko znacznie zbliżającą się do wskazówek lejdejskiego profesora. Swobodnie zinterpretowany przez marszałka emblemat Hiszpana w istocie obrazuje kolumnę ozdobioną dziobami okrętów (*columna rostrata*) jako pomnik upamiętniający zwycięstwo w morskiej bitwie. W subskrypcji towarzyszącej owej ilustracji Saavedra objaśnia, że mocna i niewzruszona kolumna oznacza wiedzę, dzioby okrętów z kolei – doświadczenie nabyte podczas żeglugi po oceanach. Przedmiotem tej pierwszej (tj. wiedzy) są rzeczy ogólne i wieczne, drugie zaś (tj. doświadczenie) odnosi się do poszczególnych czynów. Autor więc powiada: „Experientia prudentiae mater, qua fulcitur sapientia” [„Doświadczenie jest matką rozważgi, którą wzmacnia mądrość”]. Swoje rozważania Saavedra zamyka przytoczonym wyżej stwierdzeniem, że tylko splot mądrości i doświadczenia daje doskonałego władcę. Źródłem owej mądrości, zarówno dla twórców antycznych<sup>14</sup>, jak i nowożytnych, zawsze była historia starożytna oraz świadectwo wydarzeń nowszych<sup>15</sup>. W ostatnim politycznym dziele Lipsjusza – *Monita et exempla politica* – nauka dziejów została uznana za rodzaj „drugiej praktyki” (*nisi alter usus*)<sup>16</sup>, znacznie bardziej efektywnej niż bezpośrednie doświadczenie, jej więc przypadła wiodąca rola w rozwijaniu umiejętności sprawowania władzy i kierowania państwem<sup>17</sup>.

---

W odniesieniu do literatury wieku XVII zagadnienie rozumu omawia G. Raubo, *Światło przyrodzone. Rozum w literaturze polskiego baroku*, Poznań 2006. Wątek ów obecny jest również w pracy M. Edera *U źródeł aforystyki polskiej. Studium o „Przyśłowiach...”* Andrzeja Maksymiliana Fredry, Wrocław 2008.

<sup>13</sup> D. de Saavedra, *Idea principis christiano-politici centum symbolis expressa*, Amsterdam 1651, *Embl.* 30, s. 228. Oryginał hiszpański pt. *Idea de un príncipe político cristiano. Representada en cien empresas. Dedicada al Príncipe de las Españas nuestro señor*, Monachium 1640.

<sup>14</sup> Zob. np. Arist., *Rhet.* 1393a–1394a; Cic., *De orat.* 2,9,36; Quint., *Inst. orat.* 10,1,34.

<sup>15</sup> Zob. np. J. Górski, *op. cit.*, s. 52–<53> czy S.H. Lubomirski, *op. cit.*, III [22]–[23] i XI [42].

<sup>16</sup> I. Lipsius, *Monita et exempla politica libri duo, qui virtutes et vitia principum spectant*, Antwerpia 1606, I <8>, s. 85.

<sup>17</sup> Zgodnie z tym, co pisał Polibiusz (I. Lipsius, *Politicorum...*, I 9, s. 34): „ἀλλῆθι νοιάτην μὲν εἶναι παιδείαν καὶ γυμνασίαν πρὸς τὰς πολιτικὰς πράξεις τὴν

W świetle powyższych uwag niech wolno mi będzie wyprowadzić wnioski, że w rzeczywistości pozaliterackiej, w praktyce życia społeczno-politycznego etyczny model cycerońsko-chrześcijański nie może być traktowany jako jedynie słuszny czy bezkompromisowy. A jak dowodzi Jan Waszink, oczywisty ciężar ideowy ks. IV–VI *Politicorum...* wobec ks. I–III ujawnia, że dzieło to jako całość (podobnie wiele innych prac późniejszych) jasno postuluje uległość *iustitiae et virtutis* względem *prudentialiae*. Podział ów jest zarazem niejako „symboliczny” – oznacza wszakże taki typ politycznej literatury nowożytnej, w którym uznanie priorytetu dobra publicznego, korzyści wspólnotowej i racji państwowej nie prowadzi do zerwania więzi z tradycją myśli etycznej ani z etyką religijną. Wyrazem tego są teorie Diega de Saavedry Fajardo, przedstawione w znanym emblematycznym dziele, które w dobie potrydenckiej zaproponowało model władcy-katolika jako przeciwwagę dla Machiavellowej teorii „cnoty umieszczonej w horyzoncie świeckim”<sup>18</sup>, nakazującej łamanie norm etyki religijnej w imię prymatu racji stanu<sup>19</sup>. Wynika to z jaskrawo wyeksponowanego w *Monitach* Fredry nakazu: „Sis politicus, non tamen ut te catholicum esse obliviscaris”<sup>20</sup>. Chodzi więc o taki rodzaj

---

*εκτης ιστορίας μάθησιν: verissimam disciplinam exercitationemque ad res civiles historiam esse*” [Polyb. *Hist.* I 1, 2]; przekład: „Historia jest najbardziej prawdziwą nauką i ćwiczeniem do kształcenia się w życiu politycznym”. Potwierdzał to też autorytet Arystotelesa, który w ks. V *Retoryki* pisał (I. Lipsius, *Politicorum...*, I 9, s. 34): „νόμους, πρὸς δὲ τὰς πολιτικὰς συμβουλὰς αἱ τῶν περὶ τὰς πράξεις γραφόντων ἱστορίαι: utiles ad publicas deliberationes, rerum gestarum historiae” [Arist. *Rhet.* 1360a]; przekład: „Badanie spraw historycznych jest pożyteczne w dyskusjach politycznych”.

<sup>18</sup> E. Garin, *Nad myślą Machiavellego*, tłum. H. Kralowa, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1973, s. 6.

<sup>19</sup> Zob. np. T. Bernatowicz, „*Idea principis christiani*” w *emblematyce okolo roku 1600*. (Z badań nad recepcją myśli polityczno-filozoficznej tacytyzmu w Polsce), „Barok” 1996, nr 1, s. 91–118.

<sup>20</sup> „Bądź politykiem, przecię tak, żebyś się nie zapomniał być katolikiem”. Tekst łaciński i przekład za: A.M. Fredro, *Monita politico-moralia / Przestrogi polityczno-obyczajowe*, tłum. J.I. Jankowski oraz *Icon ingeniorum / Wizerunek umysłów i charakterów*, tłum. E.J. Głębińska, wyd. E.J. Głębińska, E. Lasocińska, Warszawa 1999, II 110, s. 112, 113.



piśmiennictwa, w którym proponowana teoria spoistości cnoty i roztropności dopiero w pełni pozwala mówić o trwałym sukcesie politycznym.

W nowożytnej literaturze podejmującej kwestie państwowe rozsądek (*prudentia*) pojmowany jest zwykle jako siła kierownicza cnoty, tj. nakazująca respektować rzeczywiste prawa rządów, nie zaś w bezwzględny sposób pojęte dobro czy w szczególności rozumiane obyczaje i prawa. Na początku rozdz. I ks. I *Polityki* Lipsjusz pisał o roztropności i cnotcie jako dwóch przewodnikach w życiu obywatelskim (*duos rectores vitae civilis*), „*prudentia*” bowiem – kontynuuje autor – „*clavus etsi proprie vitam civilem dirigit, non tamen sine usu et auxilio illius magnetis*”<sup>21</sup>. I tak też będzie dowodził Lubomirski w *Rozmowach Artaksesa i Ewandra*, nierzadko utożsamiając w swych filozoficzno-politycznych teoriach roztropność i rozsądek bądź traktując tę pierwszą jako przymiot drugiego. Rozsądek należy w jego koncepcji rozumieć jako zasadę „praktycznego rozumu” czy też – jak pisał Arystoteles (*Polit.* 1277b) – „doskonałego rozumu”, ujawniającą się w działaniu<sup>22</sup>. Lubomirski uznał go za jedną z podstawowych i kluczowych zalet polityka, pozwalających na działanie rozumne i efektywne, czyli uwzględniające racje pożytku, sytuacji i czasu, działanie podporządkowane racjonalnemu osądowi i takiemu przewidywaniu skutków, będące wynikiem trzeźwości rozumu i idących za tym trafnych diagnoz co do okoliczności oraz ludzi<sup>23</sup>. Tak pojętą cnotę roztropności fundamentem moralności polityka czynią też między innymi Wawrzyniec Goślicki w II ks. dzieła *De optimo senatore*<sup>24</sup> oraz Fredro w swych łacińskich pismach (zwłaszcza *Monita, Peristrommata, Vir consilii*).

---

<sup>21</sup> „[...] słusznie jest kierującym sterem życia politycznego, ale dzieje się też ono nie bez korzystnej pomocy cnoty”; I. Lipsius, *Politicorum...*, I 1, s. 21.

<sup>22</sup> Por. też Arist. *EN* 1140a.

<sup>23</sup> Pisał m.in. (S.H. Lubomirski, *op. cit.*, XI [37], s. 208): „Doskonałość rady każdej wprzód na cnotcie, a potem na rozsądku zawisła. Rozsądek w radzie jest rozeznaniem rzeczy i drogi do każdej rzeczy”. Podobnie zwłaszcza w *Rozm.* IV i XIII.

<sup>24</sup> Zob. W. Goślicki, *De optimo senatore libri duo in quibus magistratuum officia, civium vita beata, rerumpub[licarum] foelicitas explicantur*, Bazylea 1593, s. 147–154.

W rozdz. 7. ks. I Lipsjusz posunął się jednak nieco dalej, wyraźnie wyswobadzając się z gorsetu klasycznej parenezy, uznającej prymat cnoty w działaniach politycznych (tak u większości autorów polskich, a w każdym razie deklaratywnie), statystę zaś i władcę oceniającej nie tyle według „sukcesów i efektywności [...] rządów”<sup>25</sup>, ile w pierwszym rzędzie według prawości oraz godziwości działań, przy założeniu, że wyłącznie takie działania mogą uchodzić za efektywne i pożyteczne<sup>26</sup>. Flamandzki humanista podkreślił bowiem, że roztropność „is non tuus solum, sed si inspicis, virtutis ipsius rector, certe director, sine prudentia enim quae potest esse virtus?”<sup>27</sup>

### 3. *Actio animi*

Tak oto harmonię społeczną i pokój (*pax*) wskazał Lipsjusz jako główny cel sztuki rządów krajem, polityczną roztropność (*prudentia*) zaś uczynił naczelną cnotą księcia (ona kieruje przeciw życiem publicznym, *vita civilis*), cnotą – jak się zdaje – wolną od obciążeń moralnych i dalece ważniejszą niż sprawiedliwość (*iustitia*) czy nawet szeroko rozumiana „pobożność” (*pietas*)<sup>28</sup>. *Pietas* to kolejne pojęcie ważne w systemie etyki humanistycznej. Ma ono rodowód biblijny i obejmuje prawdziwą znajomość

<sup>25</sup> J. Malarczyk, *Niccolò Machiavelli – człowiek polityki i pisarz polityczny*, w: *Niccolò Machiavelli. Paradoksy losów doktryny*, red. A. Tomasiak-Brzost, Warszawa 1973, s. 39.

<sup>26</sup> Zob. J. Dąbkowska, *Mysł polityczno-moralna w „Rozmowach Artaksesa i Ewandra” Stanisława Herakliusza Lubomirskiego wobec tradycji oraz kierunków rodzimych i europejskich*, w: *Literatura i pamięć kultury. Studia ofiarowane Profesorowi Stefanowi Nieznanowskiemu w pięćdziesięciolecie pracy naukowej*, red. S. Baczewski, D. Chemperek, Lublin 2004, s. 233–255.

<sup>27</sup> „[...] nie jest tylko twoim przewodnikiem, ale, jeżeli dokładnie spojrzysz, jest przewodnikiem nawet samej cnoty, a może nawet kierownikiem, bez roztropności bowiem czym może być cnota?”; I. Lipsius, *Politicorum...*, I 7, s. 31. Przeciwnie Estera Lasocińska, wedle której „wyższe miejsce przyznaje Lipsjusz *virtus*”; zob. E. Lasocińska, *Filozofia moralna w „Politykach pańskich” Justusa Lipsjusza*, „Barok” 2008, nr 2, s. 15.

<sup>28</sup> Zob. G. Oestreich, *op. cit.*, s. 42.

Boga oraz właściwą Jemu służbę. Przez Lipsjusza jednak zostało wprowadzone do świeckiego dzieła politycznego i wywiedzione – podobnie jak przez Kalwina i niektórych humanistów barokowych – ze źródeł antycznych, głównie Cycerona (*cognitio Dei*) i Seneki (*cultus Dei*). Wedle przypuszczeń Gerharda Oestreicha mógł to być prawdopodobny powód tego, iż *doctrina civilis* Lipsjusza została bardzo dobrze przyjęta przez protestantów w całej Europie, szczególnie zaś przez hugenotów. O ile jednak – dowodzi dalej uczony – Kalwin wsparł swoją wykarmioną na antyku doktrynę chrześcijańskimi odniesieniami, o tyle niderlandzki profesor pozostawił swoją „teologię” całkiem wolną od biblijnych źródeł, objaśnień oraz interpretacji, ponieważ dla Lipsjusza prawdziwa pobożność zawiera się nie tyle w subtelnościach egzegetycznych, ile wyraża się w czynach i pracy („non in subtilitate religio sed in factis”), co z kolei wyraźnie odsyła do stoickich źródeł doktryny aktywizmu<sup>29</sup>.

W tym miejscu trzeba podkreślić, że właśnie pojęcie aktywizmu pełni kluczową rolę w systemie zarówno myślowym, jak i estetycznym Lipsjusza; wśród Polaków zajmuje ono szczególne miejsce w etyczno-politycznych wypowiedziach Lubomirskiego, zwłaszcza w *Rozmowie VI*, w której pisze na temat osiąganego w trudzie cnoty nadającej sens i godność wszystkim racjom ludzkim. Pamiętajmy zarazem, że postulowana postawa czynna stała się swoistym hasłem całego ruchu humanistycznego od XV stulecia. Humanisci nie tylko mówili o tym, by rozwijać siebie w mozolnej pracy nad sobą, ale także i o tym, by kształtować siebie po to, aby stać się użytecznym społeczeństwu, aby wspomagać sobą przyjaciół i państwo. Idea poświęcenia dla kraju wyrażała się właśnie w owej czynnej postawie – w pracy politycznej dla ojczyzny oraz w stałej gotowości do walki za jej wolność. Jest to jeden z ważniejszych motywów polskiej literatury XVI w., począwszy od pism Andrzeja Frycza

---

<sup>29</sup> *Ibidem*. To samo Lipsjusz powtórzy w swych *Monitach*. Przekonuje tam bowiem, że wszelkie formy aktywności władcy, przyczyniające się do pomyślnego rozwoju kraju i zapewniające dobrobyt oraz bezpieczeństwo jego mieszkańcom, są rodzajem kultu oddawanego Bogu, formą modlitwy, zob. I. Lipsius, *Monita et exempla politica...*, I, 3, s. 25.

Modrzewskiego (1503–1572) czy Jana Ostroroga (1565–1622), na poezji renesansowej, np. Mikołaja Reja *Apoftegmatach* dołączonych do *Żwierciadła* czy Jana Kochanowskiego *Pieśniach*, *Odprawie posłów greckich*, *Muzie* i *Satyrze* skończywszy.

Taki zakres ideowy pojęcia aktywizmu różni się od koncepcji równie silnie akcentowanej na przykład przez Machiavellego, choć jednocześnie u wszystkich wymienionych autorów ów aktywizm jest zazwyczaj wiązany z pojęciami Opatrzności (*Providentia*), Fortuny (*Fortuna*), Konieczności (*Necessitas*), a także heroizmu i cnoty właśnie. Włoski myśliciel uważał bowiem, że „człowiek mocny” (pouczony przez historię i okoliczności) sam jest w stanie zneutralizować bądź wspomóc działanie losu przy pomocy którejś z cnot, określanych w *Księciu* jako roztropność, mądrość i męstwo. Ma więc on wydatny wpływ na przebieg swego życia. Centralnym jednak pojęciem w tej teorii jest *Necessitas*; ona to sprawia, że człowiek staje się istotą ludzką w pełnym znaczeniu tego słowa – przyjmując bowiem postawę aktywną, uzbraja się w cnotę zgodnie z zasadą, że przeciwności hartują panujących (w innym kontekście i z inną intencją zasada ta została wyłożona np. przez Erazma w *Enchiridionie*<sup>30</sup>). Władza księcia pojmowana jest tu jako zmaganie się człowieka mądrego i potężnego duchem z koniecznym i nieodwracalnym losem (u Rotterdamszczyka – jako walka z samym sobą, prowadząca do przewyciężenia swych pokus i nigdy nieprzynoszących chluby afektów; podobnie potem m.in. u jezuitów). Stawiając sobie wyzwania, prowokując nienawiść, uprzedzając kaprysy Fortuny i pokonując trudności, władca staje się wielki. Wielkość jest więc rezultatem heroicznego przewyciężania przeciwności. Dzięki postawie męstwa, pokonując – wydawałoby się – niemożliwe do przewyciężenia trudności i wykorzystując wszystkie okoliczności jako środki wiodące do tego celu, jesteśmy w stanie przekształcić konieczność w wolność, stajemy się zdolni

---

<sup>30</sup> Zob. Erasmus, *Enchird.* 52A–B, F, 53A. Idea, wedle której przeciwności są dla człowieka mądrego i mocnego wewnątrznie okazją do cnoty, znana jest z pism Seneki (silnie eksponowana w dialogu *De Providentia*), przyswoił ją również m.in. Boecjusz w *De consolatione philosophiae* (zob. zwł. IV 7).

do osiągnięcia wyznaczonego celu (jest to więc koncepcja różna np. od stoickiej, wedle której wolny jest ten, kto wykształcił w sobie wewnętrzną uległość względem potęgi *Necessitas*). Na miano wielkości zasługuje się zatem, podejmując próby uniezależnienia się od losu i zaufania własnej potędze wewnętrznej<sup>31</sup>.

Konsekwencją takiego myślenia jest sąd, iż *Necessitas* wiedzie do umocnienia w człowieku cnoty, jednak tylko wówczas, gdy zarazem cechuje go heroizm. Koncepcja taka w prostej linii prowadzi do pojęcia *animus*, rozumianego jednak nie – jak w teoriach klasycznych – jako ‘duch’ czy ‘umysł’, ale ‘siła witalna’, zakorzeniona w najgłębszych pokładach psychiki, ‘źródło życia’. Prawdziwa moralność to trwała dyspozycja do zmagania się z Fortuną, przy czym wcale nie chodzi o obronę przed nią jak przed niebezpiecznym demonem po to, by na drodze wewnętrznych wyrzeczeń uniezależnić się od jej darów (jak pouczali stoicy), lecz przeciwnie – w zuchwałym i mężnym natarciu trzeba ją sobie uczynić uległą i usługującą, by wspomagała człowieka mocnego aż do pełnego rozwinięcia jego mocy i piękna. Fortuna, ugiąwszy się pod naciskiem potęgi jeszcze większej niż ona sama, jaką jest siła ludzkiej *virtù*, pozwala, by człowiek zmienił bieg wydarzeń na swoją korzyść. Ową *virtù* jednak należy rozumieć jako heroiczną tężyznę, zrodzoną z zapału i wytrwałości zdolność do działania i przyjmowania coraz to nowych inicjatyw, obcą więc kardynalnym czy intelektualnym cnotom arystotelików oraz stoików, obcą wreszcie chrześcijańskiej pokorze albo mądrościowej kontemplacji – źródłom, zdaniem Włocha, słabości i biernego wyczekiwania. Zindywidualizowana, niepokorna, daleka od akcentowanej przez Lipsjusza kategorii posłuszeństwa, etyka Machiavellego, z jej trzeźwą koncepcją roli Fortuny w historii i relacji między wolnością wewnętrzną a boską opatrnością czy fatum stała się toposem oddziałującym na wielkich szesnastowiecznych myślicieli włoskich, takich jak Pietro Pomponazzi (1462–1525), Geronimo Cardano (1501–1576) czy Francesco Patrizi (1529–1597); nie

---

<sup>31</sup> Zob. N. Machiavelli, *Książę*, tłum. C. Nanke, Warszawa 1993, rozdz. VII, s. 26–27, rozdz. XX, s. 83.

byli wobec niej też obojętni niemieccy reformatorzy, jak Luter i Kalwin<sup>32</sup>. Bez wątpienia znał ją niderlandzki humanista, znali ją i odwoływali się do niej aprobatywnie dawni polscy literaci-dygnitarze, choć nie lubili się do tego przyznawać. A jednak w *Rozmowie Plebana z Ziemianinem* Opalińskiego znajdujemy wyraźne nawiązania do teorii Florentyńczyka<sup>33</sup>, za przedmową zaś Lipsjusza do *Politicorum...* przeczytamy tam również pozytywną o autorze *Księcia* opinię. Wiedzieli o niej przeciwnicy, rozgłaszający czarną legendę Machiavellego po całej Europie<sup>34</sup>, jak np. jezuita Pedro de Ribadeneira (1526–1611), kontynuator Erazmowej koncepcji dzielności<sup>35</sup>, który otwarcie wystąpił przeciw Machiavellowej teorii cnót w dziele *Tratado de la religion* (1595), po części tłumaczonym na język polski przez Krzysztofa Piekarskiego (1662)<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Zob. R. Bireley, *The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*, Chapel Hill–London 1990, s. 77.

<sup>33</sup> Te z kolei, które bezpośrednio w tekście głównym nie wskazują na włoskiego autora z imienia, dają się łatwo zidentyfikować i zostały odnotowane przez współczesnego wydawcę w przypisach do dzieła; zob. Ł. Opaliński, *Rozmowa Plebana z Ziemianinem*, w: idem, *Wybór pism*, oprac. S. Grzeszczuk, Wrocław 1959.

<sup>34</sup> Legenda ta – pokazując autora *Il Principe* jako krzewiciela zbrodni, cynizmu, relatywizmu etycznego i autokratycznej władzy, „wroga moralności, duchowego proroka wojny, terroru i tyranii” (A. Riklin, *Niccolò Machiavellego nauka o rządzeniu*, tłum. H. Olszewski, Poznań 2000, s. 7) – kształtowała również w Polsce negatywny z reguły sąd na temat doktryny myśliciela z Florencji; zob. H. Barycz, *Mysł i legenda Machiavellego w Polsce w wieku XVI i XVII*, w: idem, *Spojrzenia w przeszłość polsko-włoską*, Wrocław 1965, s. 267–299. Por. też R. Pollak, *Z dziejów Machiavella w Polsce*, „Ruch Literacki” 1926, s. 257–260; B. Leśnodorski, „Polski Makiawel”, w: *Studia z dziejów kultury polskiej*, red. H. Barycz, J. Hulewicz, Warszawa 1949, s. 257–279; J. Malarczyk, *Machiavelli w Polsce*, w: *Niccolò Machiavelli. Paradoksy...*, s. 167–174, *passim*.

<sup>35</sup> Zob. Erasmus, *Enchirid.* 43D–E.

<sup>36</sup> Zob. *Cnoty cel nie ów, do którego zmierza Machiavell i inni w akademiej onegoż promowani politycy. Odkryty piórem polskim przez Krzysztofa z Piekar Piekarskiego*, Warszawa 1662, s. 275–280. Pareneza Ribadeneiry po raz pierwszy w tłumaczeniu łacińskim ukazała się w 1603 r. pt. *Princeps christianus*. Przekład ów został przez wydawcę, Franciszka de Mendozę, przypisany królowi Zygmuntowi III jako przykład dzieła, z którego winien on czerpać wzory królewskiej cnoty. Zob. J. Rytel, *Krzysztofa Piekarskiego polemika z Mikołajem Machiavellim*, w: „*Necessitas et ars*”. *Studia staropolskie dedykowane Profesorowi Januszowi Pelcowi*, red. B. Otwinowska, A. Nowic-

#### 4. *Pulchritudo animi*

Zuchwała koncepcja roztropności i rozsądku Machiavellego cechowała się jednak swoście rozumianym „brakiem”, a „brak” – jak nauczał Stagiryta – uniemożliwia zaistnienie cnoty. Chodzi o brak piękna moralnego – fundamentu wszelkich działań praktycznych. Koncepcja taka więc nie mogła być uwzględniona w czystej swej postaci w teorii zarówno Lipsjusza, jak i dziedziców jego etycznej w istocie doktryny – Graciána, Saavedry, Opalińskiego, Lubomirskiego, Fredry, Witwickiego, Callièresa i wielu innych twórców, którym (wspomniano już o tym) cele państwa nie przesłaniały zasady stosowania probierza etycznego w ocenie i doborze środków działania. Pragmatyzm nie oznaczał przecież radykalnego zerwania z normami taktyki moralności czy – by tak się wyrazić – etyki piękna, biorących pod uwagę nie tylko kategorie skuteczności i pożytku, ale również słuszności, godziwości i szeroko pojętego wdzięku, zgodnie z Platonową jeszcze dyrektywą, utożsamiającą pożytek z pięknem, szkodliwość zaś ze szpetotą<sup>37</sup>. Wiele przy tym wskazuje na fakt, że ów wdzięk, mający za swe źródło *ingenium* (Ceriol wysoko podnosił jego moc i urodę w polityce, co celnie w przekładzie dzieła Hiszpana na język polski oddał Górski w pracy *Rada pańska*<sup>38</sup>), prawdopodobnie traktowany był przez dopiero co przywołanych intelektualistów jako swoisty odpowiednik wspomnianego powyżej witalizmu Machiavellego czy aktywizmu

---

ka-Jeżowa, J. Kowalczyk, A. Karpiński, t. 2, Warszawa 1993, s. 115–120. Dorobek literacki Ribadeneiry omówił R. Bireley, *op. cit.*, s. 111–135. W pracy tej zostały zanalizowane również inne dzieła tego nurtu: Justusa Lipsjusza, Giovanniego Bortera, Adama Contzena, Carla Scribaniego czy Diega de Saavedry Fajardo.

<sup>37</sup> Zob. Platon, *Państwo*, V 457 B; idem, *Państwo, Prawa (VII ksiąg)*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 158.

<sup>38</sup> Zob. J. Górski, *op. cit.*, s. 35–43; tłumacz rozpoczyna tak (s. 35): „Pierwszy tedy znak jest godności, gdy kto jest rozumem z przyrodzenia ostrego, czujnego, rozrywki prędkiej, co wszystko łacinnicy jednym słówkiem zowią: ingenium, dowcip przyrodzony, na którym się wszytki cnoty, jako na gruncie marmurowym, fundują i wszytka się godność w nim zamyka. Wszytkie cnoty, które naleść się mogą w którymkolwiek człowiecze, słabiej i moc swoją utracają, gdy nie będą usadzone dowcipem albo rozrywką i przyrodzonym tym rozumem”.

duchowego stoików. W czasach bowiem, kiedy „prawda jest [...] jako panienka chrześcijańska, która równie ze wstydem wielką łączy piękność i nigdy się inaczej nie pokazuje, tylko pod zasłoną”<sup>39</sup>, *prudencia politica* domaga się bystrości rozumu, „obrotnego dowcipu” (owej „inteligencyjnej przytomnej małemu światowi, to jest człowiekowi”<sup>40</sup>), prędkości podejmowania działań, bezbłędnej trafności decyzji, zwięzłości i śmiałości myśli, biegłości w przedmiocie, taktu, „głębokiej przezorności, która przenika to wszystko, co przed nią chcą ukryć”<sup>41</sup> oraz bogatej, czujnej inwencji. Owe „ruchliwe” zalety ducha i umysłu (czy, jak pisał Gracián, „szczęśliwa żywość”<sup>42</sup>) bez ustanku były podnoszone w nowożytnych pismach tych autorów, dla których normy *ratio status* winny się harmonijnie splatać z modelem etycznym, tożsamym tu – jak już wspomniano – z estetyką zachowań, czyniąc z polityka swego rodzaju utalentowanego artystę, którego cechuje „kunszt rozumu”<sup>43</sup>. Pracuje on w ten sposób nie tylko na rzecz ojczyzny, ale i na własną chwałę, będącą – mawiał autor *Oráculo manual* – „życiem umysłu”<sup>44</sup>. Tak oto sprzeczność polityka – etyka – estetyka została przewyciężona.

A jednak można odnieść wrażenie, że zarówno dla niderlandzkiego autora, jak i wielu jego uczniów rozsianych po całej Europie, to roztropność właśnie – jako nowa cnota obywatelska panującego i polityczny ideał – znalazła swe uzasadnienie w dobru powszechnym, które należy tu rozumieć w kategoriach czysto materialnego utylitaryzmu. Owa powszechność nie należała przecież w tej koncepcji do sfery religijnej czy moralnej, a tym bardziej – estetycznej. Dlatego dzieło Lipsjusza ma odpowiadać nade wszystko na pytanie, jak książę mógłby osiągnąć najlepsze rezultaty w polityce, nie zaś jak najlepiej służyć sprawiedliwości. Władca winien więc

---

<sup>39</sup> B. Gracián, *Człowiek uniwersalny*, tłum. z franc. P. Brzostowski, Wilno 1765, s. 77.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 6, 164.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 79.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 164.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 148.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 121.



podporządkować się nie tyle tej ostatniej, ile podążać za nakazami konieczności czy nadarzającej się okoliczności<sup>45</sup>.

## 5. *Ratio – iustitia – utilitas*

Cnota sprawiedliwości – ważna we wszystkich rejestrach cnót składających się na parenetyczne zwierciadła, nigdy niepomijana w renesansowej i barokowej literaturze o ambicjach filozoficznych, obejmująca w sobie i spełniająca niemal wszystkie postulaty *areté* doskonałego władcy lub obywatela, „Sol inter Virtutes” – jak pisał Lubomirski w *Adverbiach*<sup>46</sup> – zajmuje oczywiście i w *Polityce* Lipsjusza znaczące miejsce wśród innych zalet (zob. II, 10–11). W świetle tego dzieła ma ona wzmacniać powagę i autorytet władcy (zob. IV, 7–9), jakkolwiek traci zarazem swe znaczenie (nadane jej przez Platona, a może zwłaszcza przez Arystotelesa<sup>47</sup>) jako cnota, w której zawarta jest całość *areté*. Jako cnotę obejmującą w sobie ogół norm moralnych i politycznych w piętnastowiecznej Polsce chciał ją widzieć np. Stanisław ze Skarbimierza w *Mowie o tych, którzy mają na względzie sprawiedliwość*<sup>48</sup>. Tak ją też przedstawiał marszałek Lubomirski jeszcze u schyłku XVII w. w swych *Adverbiach moralnych*, Lipsjusz zaś uzależnia ją od prawideł pożytku lub potrzeby Rzeczypospolitej (zob. IV, 9). Sprawiedliwość oddaje on (polscy autorzy nigdy nie posunęli się aż tak daleko) na usługi czysto politycznych celów – „reipublicae utilitas et exempla” – do tego stopnia, że rolę jej przejmuje *prudencia*, traktowana tu jak cnota kardynalna i fundament teorii humanisty z Lowanium. Jest to szczególnie

<sup>45</sup> Zob. J. Waszink, *op. cit.*, s. 84–86.

<sup>46</sup> Zob. S.H. Lubomirski, *Adverbiorum moralium sive de Virtute et Fortuna libellus* wraz z tłumaczeniem A.Ch. Łapczyńskiego *Adverbia moralne abo o cnocie i fortunie książeczka*, w: idem, *Poezje zebrane*, t. 1: *Teksty*, wyd. A. Karpiński, *Adverbia moralia*, oprac. M. Mejor, Warszawa 1995, *Adverbium* IV, s. 161.

<sup>47</sup> Analizie cnoty sprawiedliwości poświęcił Arystoteles ks. V *Etyki nikomachejskiej*, 1129a–1138a.

<sup>48</sup> Zob. *Sermo de his, qui spectant ad iustitiam*, tekst łaciński i przekład w: Stanisław ze Skarbimierza, *Mowy wybrane o mądrości*, oprac. M. Korolko, Kraków 2000, s. 46–59.

czytelne, gdy autor przechodzi do zagadnień oszustwa w polityce. Podzielił je na kilka stopni i rodzajów oraz niektóre z nich dopuścił, gdy ochronę dobra wspólnego nakazuje konieczność<sup>49</sup>, tak jakby próbował stworzyć naukowe podstawy dla teorii „użytecznej niegodziwości”, otwarcie głoszonej przez Machiavellego:

Illud saltem dederim, principem in rebus valde afflictis et adversis, *non speciosa dictu, sed usu necessaria sequi*. Tunc, inquam, abire leviter ab humanis legibus, sed non nisi sui servandi caussa, augendi numquam. *Necessitas enim magnum imbecillitatis humanae patrociniū, omnem legem fra[n]git*. Et, ut poeta ait, *Haud est nocens, quicumque non sponte est nocens*<sup>50</sup>.

[N]on sponte est nocens – pisze Lipsjusz, „nierad używa” – przekłada Szczerbic; jakież silny musiał być priorytet politycznej konieczności, której celem dobro wspólnoty państwowej, nad nakazem moralnym, jednostkową wolą czynienia, sumieniem, a nawet etyczną słusznością! Władca zatroskany o pożytek ogółu musi się niemal zaprzeczyć siebie. Zasada politycznej konieczności przejmuje tu rolę instancji najwyższej i ostatniej, „rozgrzeszając” jednostkę panującą w sensie moralnym z mało zacnych decyzji i czynów, bo w sensie politycznym nie może tu być mowy o naruszeniu jakichkolwiek norm, skoro jedyną normą jest racja państwowa. Tęgo rodzaju balansowanie między tradycyjną etyką a koncepcją *ratio status* potęguje tylko wrażenie, że moralność cycerowska-chrześcijańska służyła Lipsjuszowi do przemycenia w jego dziele Tacytowej zasady *arcana imperii*<sup>51</sup>, którą to zaprawiona jest bez

<sup>49</sup> W *Politicorum...* IV 14: „Quomodo, et quatenus, fraudes admittendae. Triplex earum genus factum, et distincte aliae in regnum receptae, aliae exclusae” [„W jaki sposób i do jakiego stopnia dopuszczalne są oszustwa. Potrójny ich rodzaj. Rozróżnienia, jakie są przyjmowane we władzy królewskiej, a jakie wykluczone”].

<sup>50</sup> „Rzekłbym jednak, żeby pan w rzeczach barzo zatrudnionych i przeciwnych nie to czynił, co się słowy zdobi, ale to, co potrzeba ukazuje. Wtenczas mógłby pan dla zachowania samego siebie cokolwiek prawa uchylić, ale dla zachowania, mówię, nie dla z bogacenia. Potrzeba wielka jest obrona słabości ludzkiej – ta zakon łamie, a nie wadzi, kiedy jej kto nierad używa”. I. Lipsius, *Politicorum...*, IV 14, s. 142; przekład: J. Lipsjusz, *Politica pańskie...*, IV 14, s. 113.

<sup>51</sup> Zob. Tac., *Ann.* 2, 36; por. też *ibidem* 1, 6; 2, 59 oraz idem, *Hist.* 1, 4.

mała cała *Polityka* lejdejskiego scholara<sup>52</sup>. Świecki książę winien być gotów na najwyższe poświęcenie dla kraju, celem jego działań jest świat doczesny, a on sam – wykonawcą boskiego planu na ziemi. *Ratio et iustitia* zatem mają służyć użyteczności rozumianej w kategoriach wartości zapewniającej rzeczywisty porządek, bezpieczeństwo i prawość życia obywatelskiego (*vita civilis*). Stąd nacisk na koncepcję racji stanu w dziele Flamanda musiał przyjąć wydźwięk moralny, zasada koegzystencji siły i etyki zaś współtworzyć wizerunek takiego władcy, jakiego potrzebowały czasy końca XVI stulecia. Można by jednak zaryzykować sąd, że dla Lipsjusza cnoty moralne władcy stanowić miały zaledwie połowę sukcesu w rządach państwem (poświęcił im przecież połowę swego dzieła) i że muszą one być uzupełnione poczuciem realizmu i trzeźwego pragmatyzmu, podporządkowanych dobru społecznemu oraz korzyści wspólnoty obywatelskiej<sup>53</sup>, dopełnione rozsądkiem i umiejętnością dostosowania się do wymogów nadarzającej się okazji czy konieczności<sup>54</sup>. Zachęcał więc władców – podążając śladem przede wszystkim *Roczników* Tacyta – by nie bali się używać siły, jakkolwiek wyłącznie w sytuacjach uzasadnionych i efektywnie, bo cel (pokój publiczny i bezpieczeństwo) zawsze jest ważniejszy niż moralne detale lub konstytucyjna sprawiedliwość.

## 6. Tradycyjna pareneza a nowy model literatury politycznej (Cyceron – Tacyt)

Lipsjusz, spodziewając się, że jego *Politica* spotka się z gwałtowną krytyką zwłaszcza poza granicami Niderlandów, nadał jej osobliwą formę literacką. Dzieło bowiem zbliża się do popularnego

---

<sup>52</sup> Por. J. Lipsjusz, *Politica pańskie...*, IV, 14, s. 87–89.

<sup>53</sup> Otwierając swe dzieło, sam Lipsjusz następująco zdefiniował życie polityczne czy obywatelskie (I. Lipsius, *Politicorum...*, I 1, s. 21): „Vitam civilem definio: quam in hominum societate mixti degimus, ad mutua commoda sive usum” [„Życie polityczne określam jako to, które prowadzimy w społeczności ludzi dla wzajemnego pożytku czy korzyści”].

<sup>54</sup> Zob. *ibidem*, IV 13, s. 131.

głównie we Włoszech wieku XV, kwitnącego zaś w całej uczonej Europie w stuleciu następnym, dydaktyczno-parenetycznego gatunku zwierciadła dla książąt<sup>55</sup>. Utwory tego rodzaju były pisane zasadniczo przez humanistów (występujących w roli nauczycieli władców), kształconych na wzorcach antycznych, czerpiących swą wiedzę z prac historyków i filozofów greckich oraz rzymskich. Miały one pouczać panujących (były też najczęściej im dedykowane) o ich obowiązkach względem państwa i podwładnych. Prezentowały więc rejestr cnót stosowny dla monarchów (różny tym samym od przedstawianego jako odpowiedni dla poddanych, by mogli spełniać rolę dobrych obywateli), cnót, które należy w sobie wykształcać i wzmacniać; można też w nich znaleźć zbiór argumentów przekonujących o potrzebie wzrostu moralnego. Antycznymi źródłami tego rodzaju prac były teksty Cycerona (nade wszystko *De officiis*) oraz Seneki, głównie *De beneficiis* oraz *De clementia*, to ostatnie – jak wiadomo – zostało skierowane do cesarza Nerona. Korzystali z tych wzorców między innymi Erazm z Rotterdamu jako autor choćby *De institutione principis christiani* (*O wychowaniu księcia chrześcijańskiego*) i Reinhard Lorichius (1500–1564) w parenezie zatytułowanej *De institutione principum*, dziele tłumaczonym w połowie XVI stulecia na język polski pt. *Księgi o wychowaniu i o ćwiczeniu każdego przełożonego*<sup>56</sup>. Obaj pisarze postulowali jako główne cele władcy zapewnianie i ugruntowywanie pokoju oraz bezpieczeństwa kraju, kładli nacisk na kanon czterech starohelleńskich cnót (męstwo, roztropność, sprawiedliwość i umiarkowanie) i tradycyjnie już w tego rodzaju dziełach podkreślane zalety, mające ogromny wpływ na życie społeczne: łagodności, wyrozumiałości, prawości, pobożności, świadomej potrzeby dotrzymywania słowa czy stronienia od oszustw i forteli. Wyraźnie też akcentowali, że autorytet księcia opiera się nie tyle

---

<sup>55</sup> Choć zarazem dodajmy – zbliża się do niego zaledwie w swej tkance powierzchniowej, w swych fundamentalnych aspektach bowiem znacznie się od niego oddala.

<sup>56</sup> Tłumaczył je Stanisław Koszutski: *Księgi o wychowaniu i o ćwiczeniu każdego przełożonego, nie tylko panu, ale i poddanemu każdemu ku czytaniu barzo pożyteczne*, Kraków 1558.

na jego wyglądzie zewnętrznym i stanie posiadania (uroda, ubiór, majątek, będące zaledwie symbolami władzy i autorytetu)<sup>57</sup>, ile na wewnętrznych walorach moralnych. Ów cyceroński wzorzec cnót moralnych – dodajmy marginalnie – wyraźnie podbudowany modelem arystotelesowskim, cnót postrzeganych przez pryzmat ich wpływu na życie społeczne, u nas zaprezentował nieco wcześniej między innymi Wincenty Kadłubek na przykładzie rządów Bolesława Chrobrego, Bolesława Krzywoustego i przede wszystkim Kazimierza Sprawiedliwego w swojej *Kronice polskiej*<sup>58</sup>; linię tej tradycji (znacznie jednak już zmodyfikowaną) w Polsce nowożytnej zaś podtrzymywali np. Szymon Marycjusz z Pilzna, Andrzej Frycz Modrzewski, Stanisław Orzechowski, Sebastian Petrycy z Pilzna, Szymon Starowolski, Łukasz Opaliński, Stanisław Herakliusz Lubomirski czy Stanisław Jan Witwicki.

Od czasu śmierci Erazma w 1536 r. wiele jednak w Europie Północnej i Zachodniej się zmieniło. Kościoły reformowane znacznie się umocniły, a konflikty religijne w XVI stuleciu, w które musiały się włączyć kolejne kraje europejskie, zwłaszcza na ziemiach, gdzie kwestie wyznaniowe zaczęły poważnie zagrażać bezpieczeństwu i stabilności porządku politycznego kraju (Anglia, Niemcy, Francja, Niderlandy), przeradzały się w długotrwałe, okrutne wojny. Sytuację taką dodatkowo zaostrzały roszczenia polityczno-ekonomiczne i narodowościowe.

Kiedy więc w drugiej połowie XVI stulecia zniknęły republikańskie państwa-miasta Italii, rozrastać zaczęły się królestwa, a co za tym idzie, upowszechniać centralizacja władzy monarchicznej w większości krajów Europy, polityczna sytuacja sama wymusiła

---

<sup>57</sup> Pamiętajmy jednak i o takich teoriach, w których zalety ciała brane były pod uwagę jako jakości szczęśliwie dopełniające wizerunek cnotliwego władcy lub męża stanu, zob. np. J. Górski, *op. cit.*, s. 111–113. Podobnie i inni, w tym również Lipsjusz, zob. *Politicorum...*, IV 9, przekład: *Politica pańskie...*, s. 68–76. Zob. też np. S.H. Lubomirski, *Rozmowy...*, VI [64], s. 119 (tu w objaśnieniach obszerna lista dzieł, w których występuje ów wątek, zob. *ibidem*, „Objaśnienia”, s. 438).

<sup>58</sup> Zagadnienie to rozwija m.in. J.B. Korolec, *Ideal władcy w kronice Mistrza Wincentego. Rola cnót moralnych w legitymizacji władzy*, w: *Pogranicza i konteksty literatury polskiego średniowiecza*, red. T. Michałowska, Wrocław 1989, s. 71–87.

znaczące korekty wyżej przedstawionego tradycyjnego wzorca parnetycznego i poprowadziła etykę polityczną w nowym kierunku. A był to zasadniczo kierunek obcy kwitnącej wówczas w Polsce demokracji szlacheckiej z jej priorytetową ideą wolności, której w swych mowach ostrożnie i rozważnie bronił Jan Ostroróg<sup>59</sup>, a której przerost poddał krytyce, wpatrzony w ideał Republiki Weneckiej, Łukasz Górnicki (1527–1603) w *Rozmowie Polaka z Włochem o wolnościach i prawach polskich*.

Zachodzące więc na Starym Kontynencie przemiany ustrojowe spowodowały tym samym zwrot ku tematyce imperialnej świetności Rzymu, ku pismom Tacyta, Salustiusza, Machiavellego, Guicciardiniego, Bodina i innych. W szczególności jednak historyczne dzieła autora *Germanii* oraz *Księżę włoskiego* pisarza stały się źródłem idei ustalenia znaczącej relacji między etyką a polityczną siłą oraz dały asumpt do zaistnienia owej idei jako topicznej w wielu ówczesnych dziełach publicystycznych, społeczno-politycznych i literackich pareneczach<sup>60</sup>. Stało się bowiem jasne, że „silne państwo musiało być wolne od wpływów religii i religijnych interesów podporządkowanych politycznym: żadnej konfesji nie powinna być dana szansa użycia rządu dla swoich własnych celów”<sup>61</sup>. Państwo winno więc zawsze przedkładać interesy polityczne nad religijne. Oczywiście, stanowisko takie spotkało się ze zdecydowaną opozycją, co znalazło ujście w antymakiawelicznym nurcie ówczesnego piśmiennictwa. I tak na przykład w Hiszpanii reprezentował go między innymi – znany już nam – jezuita Ribadeneira, czego wyraz dał we wspomnianym wyżej dziele *Tratado de la religion* (1595), przełożonym na język polski przez Krzysztofa Piekarskiego, propagującym idee pobożności chrześcijańskiej. Autor dowodzi w nim, że zasady etyczne winny regulować racje pożytku i określać wszystkie decyzje polityczne konsyliarza, „ponieważ prawdziwie rzecz pożyteczna nie może być

---

<sup>59</sup> Szerzej na temat poglądów Ostroroga w kwestii wolności szlacheckich oraz politycznych zapatrywań wojewody poznańskiego zob. M. Wichowa, *Pisarstwo Jana Ostroroga (1565–1622)*, Łódź 1998, s. 290–308.

<sup>60</sup> Zob. J. Waszink, *op. cit.*, s. 37–42.

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 40.

w żaden sposób i w najmniejszym punkcie przeciwna cnotie”<sup>62</sup>. Liczni reprezentanci tzw. partii umiarkowanych, zarówno we Francji, jak i w Niderlandach, zwolennicy antycznego porządku prawnego, żywiący głęboką awersję wobec okrucieństwa, wszelakich przejawów niesprawiedliwości, ucisku i presji, sprzeciwiali się karze śmierci dla podejrzanych o herezję (Kościół, a także rządy państw najsilniej ogarniętych rebelią ustanawiały specjalne sądy, które ignorowały istniejący system prawny). Kładli też duży nacisk na pokój i bezpieczeństwo, uznając je za ważniejsze niż sprawy wyznaniowe<sup>63</sup>.

Lipsjusz znalazł się wśród tych pisarzy, którzy w sile i jedności scentralizowanego państwa poszukiwali sposobów wyjścia z chaosu wojen domowych i religijnych zalewających Europę. W Polsce tego okresu nie było po prostu ani potrzeby, ani okazji, by zajmować takie stanowisko, co jednak – jak staram się wykazać w tej rozprawie – nie wyklucza rozwoju filozofii politycznej zgodnej z pryncypiami *ratio status*, w jej powiązaniu z doktryną świeckiej i chrześcijańskiej etyki. W przedmowie do *Politicorum libri* otwarcie więc zwrócił się humanista ku teoriom autora *Il Principe*, ale przy tym swój niepokój o losy Niderlandów (w odpowiedzi niejako na koncepcje Machiavellego), które wykrywawiały się na skutek bezwzględnej polityki Hiszpanii i jej okrutnego namiestnika księcia Alby, wprzągnął w etyczną teorię stoicką. Tę ostatnią z kolei powiązał z chrześcijańską<sup>64</sup> tak, by ów splot ideowy mógł odpowiadać okolicznościom późnego stulecia XVI i tworzyć zwartą, logiczną koncepcję. Z tego też względu praktyczna filozofia (*philosophia*

---

<sup>62</sup> *Cnoty cel nie ów...*, s. 249.

<sup>63</sup> Zob. *Reformation, Revolt and Civil War in France and the Netherlands 1555–1585*, red. P. Benedict, G. Marnef, H. van Nierop, M. Venard, Amsterdam 1999; R. Tuck, *Philosophy and Government 1572–1651 (Ideas in Context)*, Cambridge 1993; M. van Gelderen, *The Political Thought of the Dutch Revolt 1555–1590*, Cambridge 1992.

<sup>64</sup> Choć jednocześnie konsekwentnie unikał kwestii dogmatycznych i w znacznej mierze bezpośrednich odwołań do Pisma Świętego, dzięki czemu świadomie dał wyraz stanowisku, że różnice między katolicką i protestancką ortodoksją nie mają dla niego większego znaczenia i jako uczoney w ogóle nie jest nimi zainteresowany.

*practica*), wyłożona w jego *Polityce*, ostatecznie łączona jest przez niektórych badaczy raczej z wzorcem antymakiawelicznym<sup>65</sup>, inni zaś widzą w niej nie tyle czyste preferencje ku makiawelizmowi czy jego przeciwnej opcji, ile ku ich umiarkowanej postaci<sup>66</sup>.

Szczególna jednak atencja dla Tacyta, żywiona przez Lipsjusza<sup>67</sup>, zarówno jako filologa, jak i twórcy nowożytnej teorii politycznej, sceptycznej i niewolnej od atmosfery rozczarowania, wyraźnie pozwalała wiązać niderlandzkiego autora z koncepcjami Machiavellego. Te ostatnie kojarzono bowiem niemal od początku z typem ideowym rzymskiego historyka, choć Tacyt w istocie nigdy nie był dla Włocha modelem. Więcej intelektualnych inklinacji (również osobistych) łączyło autora *Discorsi* z Salustiuszem. U obu da się przecież zauważyć naturalną skłonność do obserwacji i analizy czy też cyniczne spojrzenie na współczesne warunki społeczno-polityczne. Chętniej więc sięgał Florentyńczyk po Salustiuszową, nie Tacytową filozofię dziejów, wyrażoną w historycznych pismach, w których widział cenną doktrynę politycznego realizmu, atrakcyjną koncepcję moralnego relatywizmu, świeże i prowokacyjne interpretacje rzeczywistości<sup>68</sup>.

Uznanie dla autora *Annales* w nieunikniony sposób prowadziło literatów nowożytnych również do teorii sformułowanych przez

<sup>65</sup> Zob. R. Bireley, *op. cit.*, s. 72–100.

<sup>66</sup> Zob. np. R. Tuck, *op. cit.*, s. 45, 57 n.; J. Waszink, *op. cit.*, s. 102.

<sup>67</sup> Zob. np. J. Waszink, *Inventio in the Politica. Commonplace-Books and the Shape of Political Theory*, w: *Lipsius in Leiden. Studies in the Life and Works of a great Humanist on the occasion of his 450<sup>th</sup> anniversary*, red. K. Enenkel, Ch. Heesakkers, Voorthuizen 1997, s. 148–152, *passim*.

<sup>68</sup> Zob. np. Q. Skinner, *Machiavelli's „Discorsi” and the Pre-Humanist Origins of Republican Ideas*, w: *Machiavelli and Republicanism*, red. G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli, Cambridge 1990, s. 121–141 (zwł. s. 123); P.J. Osmond, *Sallust and Machiavelli. From Civic Humanism to Political Prudence*, „Journal of Medieval and Renaissance Studies” 1993, nr 3, s. 407–438. Na temat powiązań Tacyta z Machiavellim oraz początków tacytyzmu w nowożytnej Europie (zwłaszcza na przykładzie Lipsjusza i Montaigne'a) zob. R. Tuck, *op. cit.*, s. 39–64. Autor sądzi jednak, że nie ma pewnych dowodów na to, iż zwrot ku Tacytowi był w istocie sposobem na przemykanie idei Machiavellego (*ibidem*, s. 41). Na temat tendencji kojarzenia Machiavellego z Tacytem zob. m.in. J. Waszink, wstęp do: J. Lipsius, *Politica...*, s. 44–47.



Guicciardiniego<sup>69</sup>, szczególnie jako autora *Ricordi politici* (dzieło wydane dopiero w 1576) oraz Bodina, twórcy opublikowanych w 1576 r. *Six livres de la République* (w staropolskiej literaturze politycznej brak wyraźnych śladów znajomości tej pracy). Pięciu nade wszystko pisarzy – Tacyt i Salustiusz, Machiavelli, Guicciardini oraz Bodin – ogniskowało zatem uwagę tych, którzy jasno dostrzegli, że niezbędne jest wprowadzenie nowych form polityki, iż czas „cycerońskiego humanizmu” (w jego czystej postaci) przeminął, a nadeszła era tacytowej alternatywy.

### 7. *Probitas – fraus*

Niezależnie od faktu, że Lipsjusz *explicite* odnotował w pierwszych częściach swej *Polityki* krytyczne uwagi pod adresem Machiavellego (przedmowa *De consilio et forma nostri operis* i *Notae* III, 4), w kolejnych partiach tegoż dzieła równie więcej idei Włocha przyjął i włączył *implicite* do swego tekstu. Oczywiście, nigdzie wprost nie wypowiedział opinii, jakoby cnoty miały być szkodliwe czy niebezpieczne w polityce, jednak w rozdz. 13 ks. IV, traktującym o oszustwie i podstępnie, pisze o naiwności tych, którzy biernie podążając za wskazówkami Platona czy Arpinaty, sądzą, że można na bezwzględnie rozumianej prawości, przyzwoitości, nieskalanie czystych zachowaniach czy wyłącznie godziwych decyzjach wybudować gmach silnego państwa. Potrzeba nieco „mętów oszustwa” (*fraudium faece*) – stwierdza (jakby przypominając sobie, że tenże sam Platon, który rozprawiał o moralnej prawości, odnotował: „rządzący często powinni korzystać z kłamstwa i oszustwa dla korzyści poddanych”<sup>70</sup>), po czym – w satyrze V Persjusza – odwołuje

---

<sup>69</sup> Znali je także Polacy, czego wyrazem są m.in. dzieła Fredry czy Lubomirskiego, w których nazwisko Guicciardiniego jest bezpośrednio przywoływane.

<sup>70</sup> I. Lipsius, *Politicorum...*, IV 14, s. 137: „*ὄχνη τῷ ψεύδει καὶ τῇ ἀπάτῃ κινδυνεύει ἡμῖν δεήσειν χρῆσθαι τοὺς ἄρχοντας ἐπ’ ὠφελίᾳ τῶν ἀρχομένων: crebro mendacio et fraude uti imperantes debere, ad commodum subditorum*”. Zob. Plato, *Resp.* 459 c8–d1.

się do słynnego, a nade wszystko kojarzonego z *Il Principe*<sup>71</sup>, porównania do lwa i lisa<sup>72</sup>. Nie tylko on wyzyskuje ową powszechnie znaną paralelę, posłużył się nią też Gracián w dziele o znaczącym tytule *Oráculo manual y arte de prudencia*<sup>73</sup>, wykorzystał ją również Saavedra w swych emblematkach<sup>74</sup>, odwołali się do niej Lubomirski w *Rozmowach*<sup>75</sup> oraz pośrednio Fredro<sup>76</sup>.

Wszyscy ci autorzy ze szczególną dbałością wyeksponowali w swych teoriach rolę roztropności czy rozsądku, który nie tylko pozwalał (dzięki przymiotowi przezorności) „wyszpiegować [...] każdy charakter”<sup>77</sup> i przeniknąć każdy zamysł, lecz także nakazywał kierować się dyrektywą rozumnego działania i stanąć po stronie politycznej słuszności. Ta ostatnia z kolei rzadko mogła się obejść bez owej „sztuczności”, tj. sztuki podstępu czy fortelu w sytuacjach wymuszonych przez okoliczności. Zalecana więc była zwłaszcza wobec tych, którzy sami nie znają innych metod i nigdy nie działają zgodnie z kodeksem dyplomatycznym. W przeciwieństwie jednak do Włocha podkreślali oni na ogół, by nie tracić z oczu tego, co godziwe, by sercem przywierać do

<sup>71</sup> Zob. N. Machiavelli, *op. cit.*, XVIII, s. 67–69.

<sup>72</sup> Zob. I. Lipsius, *Politicorum...*, IV 13. Oczywiście porównanie takie jest znane z antycznych pism, wielokrotnie pojawia się np. w dziełach Plutarcha, zob. np. Plutarchus, *Reg. apoph.* 190d–e; *Apoph. Lac.* 229b; *Comp. Lys. et Sul.* 3,1; *Lys.* 7,5. Por. także Aelian, *Varia historia* 13, 8–9 (Klaudiusz Elian, *Opowiadki rozmaite. Listy wieśniaków*, tłum. i wstęp M. Borowska, przyp. M. Borowska przy współpracy A. Masłowskiej-Nowak, Warszawa 2005, s. 243); Polyaeus, *Strategicon libri octo* 2,10,5 (przekład: Poliajnos, *Podstępny wojenne*, tłum. i oprac. M. Borowska, Warszawa 2003, s. 101). Za Plutarchem zob. Erasmus, *Adagia* 3,5,81 i in.

<sup>73</sup> Zob. B. Gracián, *Wyrocznia podręczna*, tłum. S. Łoś, Lublin 1997, nr 220, 243, s. 132, 142.

<sup>74</sup> Zob. D. Saavedra, *op. cit.*, nr 48, s. 365 n.

<sup>75</sup> Zob. S.H. Lubomirski, *Rozmowy...*, *Rozm.* IV [70], s. 78.

<sup>76</sup> Zob. np. A.M. Fredro, *Monita politico-moralia...*, II 109, s. 113. Por. też *ibidem*, III 111, s. 163 oraz idem, *Powtórne przysłowia albo доклад przestroż dawniejszych, w pierwszym druku wydanych*, w: *Zwierzyniec jednorożców z przydatkiem różnych mów sejmowych, listów, pism i dyskursów tak polskich, jako i łacińskich*, oprac. F. Glinka, Lwów 1670, nr 206, s. 38; idem, *Vir consilii monitis ethice nec non prudentiae apparatus oratorii copia ad civiliter dicendum instructus*, Lwów 1730, nr 9, s. 469.

<sup>77</sup> B. Gracián, *Człowiek uniwersalny...*, s. 218.

prawa etycznej słuszności, podnosząc kompromisową czy medialną zasadę *utile a decoro*<sup>78</sup>. Pisał Gracián:

cnota bowiem jest pierwszym fundamentem prawdziwego bohaterstwa, które nas od pospółstwa oddala [...]. Przetoż wielcy panowie powinni jaśnieć przez cnotę na tym świecie<sup>79</sup>.

Lubomirski zaś dodawał:

Powaga idzie za cnotą i wtenczas najbardziej jesteśmy poważnemi, kiedy najbardziej przykładnemi, kiedy nam nikt nie może zadać, abyśmy mieli przeciwko cnotcie w czymkolwiek wykroczyć, kiedy tego, co drugim ganiemy, sami się nie dopuszczamy, kiedy cnoty, pobożności, wiary, prawa i sprawiedliwości przestrzegamy, a nie wtenczas, kiedy zmyślnym i oszukiwającym sposobem, próżną chwałą nadęci, niepotrzebnej przestrzegamy powagi<sup>80</sup>.

Nie znaczy to jednak, że Machiavelli, zarzucawszy w zasadzie piękno moralne na rzecz efektywnego działania, nie zdawał sobie sprawy, że „podstępny, który polega na niedotrzymywaniu przyrzeczeń i na łamaniu układów, mogą [...] czasem przynieść władzę i królestwo, lecz nigdy nie przyniosą [...] chwały”<sup>81</sup>. Owszem, świadomie w *Księżciu* budował model relatywnych cnot nakierowanych wyłącznie na cel polityczny. Mało kto posunął się tak daleko. Renesansowi i barokowi humaniści pomni bowiem byli na fakt, że o chwałę właśnie idzie cnotcie, dlatego tak ważna była dla nich zasada „ratowania” etyki (przystojności, sprawiedliwości, słuszności, regulowanych cnotą rozsądku) przy konieczności zachowań trzeźwych i politycznie pożytecznych. Ci najbardziej bezkompromisowi z nich podejmowali więc wątek forteli i podstępów

---

<sup>78</sup> Przywołał ją Lipsjusz (*Politicorum...*, IV 13, s. 131), a także Lubomirski (*Rozmowy...*, *Rozm.* XI [8], s. 201).

<sup>79</sup> B. Gracián, *Człowiek uniwersalny...*, s. 174. Wcześniej podobnie Ceriol-Górski (J. Górski, *op. cit.*, s. 58–62).

<sup>80</sup> S.H. Lubomirski, *Rozmowy...*, VI [11], s. 103, 104.

<sup>81</sup> N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięciem historii Rzymu Liwiusza*, w: idem, *Wybór pism*, oprac. K. Żaboklicki, wstęp J. Malarczyk, Warszawa 1972, III 40, s. 610.

zwykle po to, by poddać go radykalnej krytyce w otwartym starciu z autorem *Księcia*. Do takich należeli m.in. Ambroży Marliani w dziele *Theatrum politicum*<sup>82</sup> czy Krzysztof Piekarski, jako tłumacz dzieła Ribadeneiry, w pracy *Cnoty cel nie ów, do którego zmierza Machiavell*<sup>83</sup>. Pozostali – jak Lipsjusz i jego intelektualni potomkowie – do taktyki nieszczerości na polu dyplomacji i w czasie działań wojennych podchodzili z postawą umiaru i roztropności, trzymając się zaleceń prawa międzynarodowego, którego zasady wyłożył (dobrze znany w Polsce) Holender Hugo Grotius (Huig de Groot, 1583–1645) w dziele *De iure belli ac pacis*<sup>84</sup>.

Fortel należy rozumieć tu nie jako bezwzględne, niehonorowe łgarstwo, nadwątlające autorytet panującego i będące czytelnym znakiem osobowości podłej, płytkiej i moralnie ułomnej, ale jako godną najwyższego podziwu przemyślność, której źródłem miała być mądrość oraz bystrość władcy lub statysty, podbudowane „polorem” (przez który wyraża się idea stosowności, harmonii i umiaru warunkujących wdzięk oraz piękno) i cnotą. Bez tej ostatniej człowiek staje się próżny, a następnie grubiański<sup>85</sup>, bez „poloru” z kolei (powiada Gracián, posługujący się Arystotelesową koncepcją równowagi w rozumieniu prawideł etyki<sup>86</sup>) sama cnota

<sup>82</sup> A. Marlianus, *Theatrum Politicum, in quo quid agendum sit a principe et quid cavendum accurate praescribitur*, Rzym 1631; przekład: A. Marliani, *Plac polityki albo Szkoła obyczajności*, tłum. J. Zubowski, Wilno 1771, rozdz. 14, s. 192, 193.

<sup>83</sup> *Cnoty cel nie ów...* (zwł. *Traktat III* poświęcony zagadnieniom hipokryzji w polityce).

<sup>84</sup> Zob. H. Grotius, *O prawie wojny i pokoju*, wyd. R. Bierzanek, t. 2, Warszawa 1957, s. 206–208. Zob. też *ibidem*, III 20, 1–60, t. 2, s. 437–478.

<sup>85</sup> Zob. np. S.H. Lubomirski, *Rozmowy...*, zwł. *Rozm. VI O powadze albo imieniu między ludźmi* i *Rozm. IX O ekskuzacyjnej albo wymówce*.

<sup>86</sup> „Moc i potęga w monarsze, żarliwość w ministrze, dzielność w wodzu, umiejętność w człeku uczonym nie są doskonałym przymiotem, gdy z przyzwyczajonym nie są złączone pomiarkowaniem”. B. Gracián, *Człowiek uniwersalny...*, s. 265. Por. też idem, *Oráculo manual y arte de prudencia* 41, 79, 82, 84, 85, 123 (idem, *Wyrocznia podręczna...*, s. 42–43, 61, 62–63, 63–64, 82–83). Prawda ta, znana z pism Arystotelesa (*EN* 2,6 1106b), już w starożytności stała się popularną sentencją; zob. Horatius, *Epist.* 1,18,9; Pomponius Porphyrius, *Comment. Hor. Epist.* 1,18,8-9. Zob. u nas podobnie J. Górski, *op. cit.*, s. 111; Ł. Górnicki, *Dworzanin polski*, oprac. R. Pollak, Kraków 1928, s. 382–384; w wielu miejscach Sebastian Petrycy

surowa jest i nieprzyjemna, a wszelkie dzieła (daleko posunął się Hiszpan!) – choćby najrozsądniejsze i najmądrzejsze – są po prostu bezwartościowe<sup>87</sup>. I tak oto znów polityka spotkała się w literaturze nowożytnej z estetyką myślenia i działania: „Gdzie nie poradzi siła, poradzi zřęczność. Jedną drogą lub drugą – albo bitą drogą męstwa, albo ścieżką przemysłności!”<sup>88</sup>

Panowanie i dyplomacja są sztuką domagającą się wyrafinowanych taktyk, błyskotliwych i celnych decyzji<sup>89</sup>, a:

Dobry negocjator nie powinien nigdy opierać powodzenia układów na fałszywych obietnicach i na nie dochowywaniu wiary. Popelnia się błąd sądząc wedle rozpowszechnionego mniemania, że zřęczny minister winien być mistrzem w sztuce oszukiwania. Oszustwem posługuje się, kto ma ciasny umysł; dowodzi ono, że nie ma się dość rozległych poglądów, by znaleźć środki osiągnięcia celu drogami sprawiedliwymi i rozsądnymi. Zgoda, że matactwem uzyskuje się często sukces, ale zawsze mniej trwały, gdyż pozostaje w sercach oszukanych nienawiść i pragnienie odwetu, których skutki przyjdzie odczuć wcześniej czy później. [...]. Ludzie poczytują sobie za zaszczyt traktowanie z człowiekiem prawym, a mają się zawsze na ostrożności przed ministrem, którego uczciwość jest wątpliwa<sup>90</sup>.

## 8. *Theatrum politicum*

Lipsjusz, jeśli nie za Machiavellim, to zapewne bezpośrednio za Tacytem – o wiele odważniej niż inni moralisci ery nowożytnej – przywiązuje dużą wagę również do budowania pozorów i nakładania masek przez panującego oraz (jak pisał nieco później Gracián) przez „wielkich panów jako najpierwszych aktorów na

---

z Pilzna w *Przydatkach do Etyki Arystotelesowej* czy Lubomirski w *Rozmowach* (zob. np. *Rozm.* VI [66], s. 120).

<sup>87</sup> Zob. B. Gracián, *Człowiek uniwersalny...*, s. 197–214.

<sup>88</sup> Idem, *Oráculo manual...*, 220; przekład: idem, *Wyrocznia podręczna...*, s. 132. Zob. też np. A. Marliani, *op. cit.*, rozdz. 14, s. 189.

<sup>89</sup> Zob. I. Lipsius, *Politicorum...*, IV 13.

<sup>90</sup> F. de Callières, *Sztuka dyplomacji*, tłum. i wstęp M. Szerer, Lublin 1997, s. 46, 47.

teatrum świata”<sup>91</sup> wobec wszystkich tych, których ocenie stale oni podlegają, od których zależy ich majestat i reputacja (zob. *Politicorum...* zwł. IV, 8–12). Ów „polityczny spektakl” zalecali niemal wszyscy wymienieni w tym studium autorzy, pomni, że „rzeczy nie szacują się pospolicie z tego, czym są, ale czym się być zdają”, dlatego też „pozór koniecznie potrzebny jest i drugą daje niejaka rzeczom istotę”<sup>92</sup>. W literaturze europejskiej sąd taki można spotkać przede wszystkim w *Wyroczni podręcznej* oraz w *Człowieku uniwersalnym* Graciána, a także w dziele *Idea principis christiano-politici* Saavedry; u nas myśl tę powielali w szczególności Górski (za dziełem Ceriola) w *Radzie pańskiej*, Fredro w *Monitach*, Lubomirski w *Rozmowach* i Witwicki w *Abrysie*. W pismach tych (jest to ich znamieny rys wspólny) już choćby samo wartościowanie słów *populus* lub *vulgus* na określenie ogółu ludzi (a w Polsce szlachty)<sup>93</sup> wytycza znamieny kierunek interpretacji ich politycznych teorii<sup>94</sup>.

To przede wszystkim Tacyt negatywnie osądził człowieczą naturę jako zepsutą, skłoną do zła i okrucieństwa<sup>95</sup>, przemyślnie więc ukrył w swych pismach etyczne opinie i prawdy na temat ludzkich zachowań, którym potrzeba rządów surowych, silnej ręki

<sup>91</sup> B. Gracián, *Człowiek uniwersalny...*, s. 49.

<sup>92</sup> *Ibidem*, s. 137, 146.

<sup>93</sup> Z natury mało rozumnych i kierujących się jako zasadą afektami, trzeba ich więc przemyślnie oszukiwać i umiejętnie zwodzić, ale z których opinią liczyć się należy, choćby dlatego, że stanowią oni większość w państwie.

<sup>94</sup> Zob. szerzej G. Raubo, *op. cit.*; E.J. Głębigka, *Pojęcia „populus” i „libertas” w politycznych traktatach Andrzeja Maksymiliana Fredry*, w: *Łacina jako język elit*, red. J. Axer, Warszawa 2004, zwł. s. 110, 111.

<sup>95</sup> Lipsjusz zaś, choć przy pomocy Cyceronona, za swym mistrzem pyta i sam udziela odpowiedzi, pozbawiającej wszelkich złudzeń (*Politicorum...*, IV 13, s. 131): „Inter quos enim vivimus? Nempe argutos, malos, et qui ex fraude, fallaciis, mendaciis, constare toti videntur [marg.: *Pro Ros. com.*]” [„Wśród jakich bowiem ludzi żyjemy? Oczywiście wśród przebiegłych i złych, i takich, którzy *cali wydają się złożeni z oszustwa, intryg i kłamstw*”]. Wielokrotnie w dziele tym powróci taki sąd, zob. np. *ibidem* IV, 5–6. Zresztą Lipsjuszowa ocena ludzkiej natury i teoria mas były dość ponure i wzrosły w toku pesymistycznej refleksji, w świetle której lud jawi się jako niestały, nieprzewidywalny, wolny względem prawideł roztropności, zawistny, podejrzliwy i naiwny, zapalczywy, niemający względu na dobro wspólne, lecz wypatrujący wyłącznie swych własnych korzyści i interesów, niepotrafiący znaleźć równowagi w szczęściu i niepowodzeniu.

zwierzchnika, zdolnego do oszustwa, forteli i manipulacji, zawsze gotowego iść za wymogami „Konieczności” (*Necessitas*), bo – jak dowodzi autor *Germanii* (36,1) – „ubi manu agitur, modestia et probitas nomina superioris sunt”<sup>96</sup>. Podobnie pisał Salustiusz, a potem za nim Machiavelli; ten ostatni, wychodząc z założenia, że motorem ludzkich działań jest dążność do własnej korzyści i zaspokajanie wyłącznie swoich interesów, negatywnie ocenił naturę ludzką jako egoistyczną i skłoną do hipokryzji (tak też Lipsjusz prawil w dialogu *De constantia*), a genezę praw i władzy widział w mechanizmach społecznych, jako konieczność zabezpieczającą człowieka przez negatywnymi konsekwencjami zła, do którego z natury jest on skłonny. Głosił więc teorię nie tyle metafizycznego pochodzenia etyki czy jej przyrodzonego charakteru, ile koncepcję moralności będącej rezultatem pewnego społecznego postanowienia w celu zagwarantowania człowiekowi bezpieczeństwa i dobrobytu, źródłem których miało być posłuszeństwo oraz strach przed karą<sup>97</sup>.

Niderlandzki profesor (za nim zaś powtarzali jego ideowi potomkowie) stworzył koncepcję „użytecznego udawania cnót”, która zdaje się wskazywać, że zasadę „wydawać się dobrym” stawia on w niejakiej opozycji czy nawet przedkłada nad nakaz „być dobrym”<sup>98</sup> i mamy takie wrażenie nawet wtedy, gdy w *Notae* do rozdz. 6 ks. I Lipsjusz pouczał i ostrzegał:

Esse, quam videri, probus malis. Machiavellum ergo nemo audiat, qui simulatam nescio quam virtutem principii induit, et scaenae servientem. O dogma ad principis perniciem pariter et subditorum!<sup>99</sup>

<sup>96</sup> „[...] gdzie pięść rozstrzyga, tam umiarkowanie i uczciwość są tytułami silniejszego”; I. Lipsius, *Politicorum...*, IV 9, s. 99; Tacyt, *Germania*, w: idem, *Dzieła*, tłum. S. Hammer, Warszawa 2004, s. 614.

<sup>97</sup> Na ten temat szerzej zob. m.in. P.J. Osmond, *op. cit.*, s. 420 n.; B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1963, s. 311–316. Na temat powiązań teorii Lipsjusza z Salustiuszową ideą rządów pisał J. Waszink, zob. *Inventio in the Politica...*, s. 155–161 i to samo idem, wstęp do: J. Lipsius, *Politica...*, s. 155–162.

<sup>98</sup> J. Waszink, wstęp do: J. Lipsius, *Politica...*, s. 100.

<sup>99</sup> I. Lipsius, *Ad libros Politicorum notae...*, I 6, s. 14. [„Raczej być uczciwym, wolnym od zła, niż za takiego uchodzić. Niech więc nikt nie słucha Machiavellego,

Podobne nauki spotkamy w humanistycznych parenezach powyższej wspomnianych moralistów, nauczających, że – posłużmy się raz jeszcze słowami Graciána – „pozorność ma się gruntować na rzetelnej doskonałości”, bez niej bowiem „próżnym jest cieniem, którym pospólstwo samo może być omamione, ale rozumni ludzie z tego żartują”<sup>100</sup>. Chodziłoby więc o pozory przynoszące korzyść polityczną, zarazem na cal nawet nieodstające od podłoża moralnego.

Teatrem (dodajmy: jednego aktora) Lipsjusz nazwał polityczną sferę działań władcy<sup>101</sup>. Scholar wyobraża więc sobie księcia jako aktora; niezwykle to aktor, bo działając samotnie (mając jednak u boku garstkę doradców i senatorów) na scenie rządów państwem, zdaje się nie dopuszczać zwykłych ludzi do tajemnic polityki. Stoi zatem na scenicznych deskach, za plecami mając opuszczoną kurtynę, zza której nie widać nic, spoza której nie przedostają się żadne dźwięki i nie przezierają *arcana imperii*. Przed sobą zaś ma niezliczone rzędy słuchaczy i widzów, tj. wszystkich tych, którzy pozostają poza sferą jakichkolwiek wpływów na świat wielkiej polityki, bo ta ostatnia wszakże jest sprawą „ludzi wielkich”, teatrem elit, budowniczych dobra powszechnego. Tak też potem u nas dowodził – jako rzecznik arystokratycznego ustroju Rzeczypospolitej, państwa senatorów, książąt, hetmanów i marszałków – Lubomirski, budujący w *Rozmowach* konterfekt „człowieka wielkiego”. To właśnie przed ową widownią władca odgrywa swój spektakl, pokazując się jako przyjaciel ludu, monarcha cnotliwy, sprawiedliwy, miłosierny, hojny i mądry, a wszystko po to, by zyskać podziw i tym samym zasłużyć na uznanie, umacniać swój majestat oraz autorytet. Publiczny wizerunek władcy i swoista celebrowanie przez niego cnót (choćby pozornych) wobec poddanych zdają się mieć kluczowe znaczenie w polityce, od nich przecież – ponieważ rodzą zaufanie – zależy w państwie ład i bezpieczeństwo

---

który nauczył władcę nie wiem jak udawanej cnoty, służącej dla celów sceny. O nauko zgubna dla władcy i poddanych!”].

<sup>100</sup> B. Gracián, *Człowiek uniwersalny...*, s. 146.

<sup>101</sup> Zob. I. Lipsius, *Politicozum...*, IV 14, s. 136.



(nie bez powodu *Rozmowę VI* Lubomirski w całości poświęcił sprawie powagi i autorytetu rządzących, nie przypadkiem też zagadnienie wizerunku panującego w oczach poddanych rozwijali między innymi Fredro w *Monitach* czy Witwicki w *Abrysie*<sup>102</sup> – wszyscy prawili o prawdziwej, nie udawanej, cnocie!). Dzięki poczuciu ufności i szacunku wobec księcia – powiada dalej autor *De constantia* – lud nie będzie miał potrzeby ingerowania w rządy i dobrowolnie usytuuje się w roli „widza”, a więc w roli całkiem pasywnej względem jakiegokolwiek aktywności na scenie polityki, zadowolony się wolnością wewnętrzną, wyrażaną w modelu *vita contemplativa*, od wieków uważanym za najwyższy cel, wiodący człowieka do pełnej realizacji siebie samego w przestrzeni ducha i umysłu<sup>103</sup>. Oto role przyznane przez Lipsjusza księciu i jego podwładnym. Jeśli zostaną one zaakceptowane, państwo będzie nie tylko szczęśliwą oazą bezpieczeństwa, lecz także pomyślnego rozwoju, poddani zaś wolni od prześladowań, cierpień i upokorzeń. Demokracja szlachecka Rzeczypospolitej Obojga Narodów, gdzie rozpanoszona szlachta rwała się do sejmowej mównicy, nie mogłaby usłuchać takich rad, które nawet w pismach dumnego księcia Lubomirskiego nigdy nie zostały wprost wyartykułowane, choć, kto wie, czy nie wybrzmiały równie radykalnie jak u Lipsjusza.

Wiemy już zatem, że „Nescit regnare, qui nescit dissimulare”<sup>104</sup>, a skoro tak, to widziana na zewnątrz prawość władcy

---

<sup>102</sup> Zob. J. Dąbkowska, *Powaga, śmiech oraz śmieszność „niepotrzebnej” powagi w Rozmowie VI z „Rozmów Artaksesa i Ewandra” Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, w: *Śmiech i łzy w kulturze staropolskiej*, red. A. Karpiński, E. Lasocińska, M. Hanusiewicz, Warszawa 2003, s. 94–104.

<sup>103</sup> W jaki sposób ów model współistniał z równie atrakcyjną w XVI stuleciu formułą *vita activa*, zob. np. J. Czerkawski, *Orientacje ideologiczne w Polsce w XVI w.*, w: *Renesans. Sztuka i ideologia. Materiały Sympozjum Naukowego Komitetu Nauk o Sztuce PAN, Kraków, czerwiec 1972 oraz Sesji Naukowej Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Kielce, listopad 1973*, red. T.S. Jaroszewski, Warszawa 1976, s. 35–44.

<sup>104</sup> „Kto nie potrafi udawać, nie potrafi też rządzić”. I. Lipsius, *Politicorum...*, IV 14, s. 135. Na marginesie: *Fridericus sive Sigismundus, nam variant* [„Fryderyk lub Zygmunt, bo są różne wersje”]. Na temat dysymulacji w piśmiennictwie polskim wieków dawnych, na przykładzie dzieł M. Reja, Ł. Górnickiego i A.M. Fredry zob. L. Ślęk, *Ars dissimulandi i jej funkcje*, w: *Między teatrem a literaturą. Księga*

powinna budzić w poddanych trwałe i niezachwiane przekonanie, że nie jest on zdolny do podstępu czy dysymulacji. Jeśli czasem się do nich ucieka, to nie w celu osiągnięcia własnej korzyści, lecz dla dobra wspólnego i cnotliwych celów, a wtedy to i nawet okrucieństwo przyjmie nazwę – by posłużyć się terminologią autora *Il Principe* – „zbożnego”<sup>105</sup>. Dlatego też niezupełnie uczciwe, „ciemne” działania księcia winny być skryte przed ludem za równie nieprzeniknioną zasłoną, a podwładni mogą obserwować władcę wyłącznie w pełni jego cnót i majestacie<sup>106</sup>.

---

ofiarowana Profesorowi Januszowi Deglerowi w 65. rocznicę urodzin, red. A. Juzwenko, J. Miodek, Wrocław 2004, s. 409–416.

<sup>105</sup> N. Machiavelli, *Książę...*, XXI, s. 86.

<sup>106</sup> Por. J. Waszink, wstęp do: J. Lipsius, *Politica...*, s. 102–104.