

Dorota Pietrzyk-Reeves

Wolność warunkowana cnotą : moralne podstawy wspólnotowego ładu politycznego w dawnej Rzeczypospolitej

Łódzkie Studia Teologiczne 26/2, 91-102

2017

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

DOROTA PIETRZYK-REEVES
Uniwersytet Jagielloński

WOLNOŚĆ WARUNKOWANA CNOTĄ: MORALNE PODSTAWY WSPÓLNOTOWEGO ŁADU POLITYCZNEGO W DAWNEJ RZECZYPOSPOLITEJ¹

Słowa kluczowe: tradycja republikańska, I Rzeczpospolita, wiek XVI, podstawy moralne, cnota, prawo, ład polityczny, *civitas libera*, *res publica*, tradycja liberalna

1. Wprowadzenie. Tradycja republikańska w I Rzeczypospolitej. 2. Prawo. 3. Cnota. 4. Ustrój mieszany. 5. Konkluzja

1. WPROWADZENIE. TRADYCJA REPUBLIKAŃSKA W I RZECZYPOSPOLITEJ

Przedmiotem rozważań w tym artykule jest najważniejsza tradycja w polskiej myśli politycznej, czyli tradycja republikańska, której najpełniejszy rozwój przypadł na XVI w., a jej dorobek oddziaływał aż do schyłku I Rzeczypospolitej. To właśnie tradycja republikańska, czerpiąca bardzo mocno z ustaleń tradycji antycznej greckiej i rzymskiej, rozstrzygała nie tylko pożądaną kształt ustroju politycznego, ale także, a może przede wszystkim wskazywała na jego podstawy normatywne, czyli zarówno prawo, jak i cnotę – podstawy moralne. Uznawała, że są one kluczowe, by można było mówić o dobrym ładzie politycznym wspólnoty. Wynikało to z przekonania po raz pierwszy wyrażonego przez Arystotelesa, że celem wspólnoty politycznej jest dobre życie, nie sposób tego celu realizować jedynie poprzez instytucje, potrzebne jest także kształtowanie cnoty i charakteru. Istniała tutaj swoista korelacja, oczywiście z punktu widzenia Arystotelesowskiej filozofii politycznej i etyki, między rozumem, sprawiedliwością, prawem i cnotą. Rozważania wielu autorów kształtujących republikański dyskurs Rzeczypospolitej w XVI w. łączył szczególnie wzgląd na aspekt wybitnie praktyczny, czyli troskę o trwanie i właściwy kształt ładu wspólnoty politycznej, nacisk na „naprawę” zarówno charakteru, jak i rozwiązań instytucjo-

¹ Szersze i nieco inne ujęcie tego zagadnienia zostało przeze mnie przedstawione w książce *Ład Rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, Kraków 2012.

nalnych. Co istotne, w XVI w. 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 obyczajach oraz wzmacniającym je prawie szukać należy ostoji *civitas libera*, wolnej Rzeczypospolitej. 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.

Nasze dzisiejsze pojmowanie wolności zostało silnie ukształtowane przez tradycję liberalną, która kładzie nacisk na indywidualne uprawnienia i prawnie zagwarantowaną sferę niezależności prywatnej. Istnieje jednak dużo starsza teoria wolności indywidualnej i obywatelskiej, która wywodzi się z klasycznej tradycji republikańskiej, a ta z filozofii politycznej Arystotelesa i Cycerona i przekształconej we wczesnonowożytną Europie. To wówczas kategorie prawa, wolności i *res publica* zostały połączone, dając koncepcję wolnej wspólnoty politycznej, *civitas libera*. To właśnie *civitas libera* miała być jedyną ostoją wolności i dobra publicznego. Jednym z kluczowych pytań, jakie stawiali przedstawiciele tej tradycji, czy to w republikach włoskich, w Niderlandach, w Anglii, czy Rzeczypospolitej dotyczyło warunków, które zapewniają powstanie i trwanie *civitas libera*, pozwalając na realizację wolności oraz zobowiązania politycznego. Wolność była tu pojmowana nie jako coś, co realizuje się w sferze prywatnej, lecz jako pochodną właściwie urządzonej wspólnoty politycznej – *res publica*. Zarówno Wawrzyniec Grzymala Goslicki, jak i Gasparo Contarini, do których będę się kilkakrotnie odwoływać, należą do tradycji renesansowego humanizmu, podzielają to samo przywiązanie do zrozumienia i wypracowania zasad dobrego ładu politycznego opartego na prawie, wolności i cnocie publicznej. Jest to szczególnie widoczne tam, gdzie kładą nacisk na warunkowanie wolności zarówno dobrze ustanowionym prawem, jak i cnotą obywateli oraz *vita activa*. Podejście to zmienia się radykalnie w XVII i XVIII w., wraz z wykształceniem się ujęć kontraktualnych Hobbesa, Locke’a i Rousseau. Ta starsza tradycja była jednak źródłem inspiracji polskich i litewskich autorów nie tylko w XVI w., ale także XVII i w pierwszej połowie XVIII w. Była ona ważna także dla amerykańskich Founding Fathers i najważniejszych angielskich myślicieli politycznych XVII w. z Jamesem Harringtonem na czele. Nawet jednak w tradycji republikańskiej pojawia się dość istotne napięcie, gdy idzie o pojmowanie prawdziwych warunków ładu Rzeczypospolitej. Jest to napięcie między cnotą a instytucjami, które szczególnie mocno ujawnia się właśnie w pracach Goślickiego i Contariniego; pierwszego akcentującego rolę cnoty, drugiego zaś rolę instytucji.

W polskim dyskursie republikańskim 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 Jakub 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”. Frycz-Modrzewski głosił, że od obyczajów (obok surowości sądów i sztuki wojen-

nej) zależy godność i dobro Rzeczypospolitej. 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 cnotcie, w wypływającej z niej trosce o dobro wspólne i dostosowanym do tego celu wychowaniu. Autorzy ówczesni zdawali się sugerować, że nic nam po prawach, jeżeli obywatele je omijają, jeśli je łamią, wykorzystując np. zajmowany przez siebie urząd do własnych celów, jeżeli są zepsuci, dziś powiedzielibyśmy skorumpowani. Moralnych podstaw ładu politycznego dotyczyła cała tocząca się w owym czasie w Polsce dyskusja na temat zagrożeń trwania Rzeczypospolitej, na temat psucia się obyczajów, prywaty, swawoli etc.

2. PRAWO

Zacznijmy jednak od roli i funkcji prawa, by przejść do dyskusji dotyczącej kształtowania charakteru i cnoty. Już w późnym średniowieczu, wraz z nominalizmem i osłabianiem władzy politycznej skupionej w rękach monarchy, umacniało się przekonanie, głoszone przez Marsyliusza z Padwy, że prawo nie może być narzucane przez władcę, lecz ma być „suwerenne”, władca bowiem 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. Zaczęła się utrwalać zasada, głoszona już u początku XV w. np. przez S. Zaborowskiego, że „To, co obowiązuje wszystkich, powinno być aprobowane przez wszystkich” (*quod omnes tangit ab omnibus aprobari debet*)². Już u Jana Ostroroga w XV w. kielkować zaczęła zasada głosząca postulat suwerenności prawa państwowego, łącznie z postulatem spisania prawa, i zasadą, że prawo to powinno być jednakowe dla wszystkich³. Co więcej, istotne było źródło stanowionych norm, czyli sprawiedliwość. Sprawiedliwe prawa miały najlepiej zaszczerpieć ludzką cnotę i być właściwym zwierzchnikiem w Rzeczypospolitej, celem każdej zwierzchności, w tym zwierzchności praw, miało być czynienie ludzi dobrymi, także dobrymi obywatelami (*bonos cives*). Jak głosił Frycz Modrzewski, „nie może być prawem to, co się nie wiąże ze sprawiedliwością, bo ona jest niby źródłem, z którego wypływają wszystkie ustawy”⁴. Skoro rozum, *recta ratio*, jest głównym źródłem prawa, 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. Według Goślickiego za najsprawiedliwszych należało uznawać

² S. Zaborowski, *Traktat w czterech częściach o naturze praw i dóbr królewskich oraz o naprawie królestwa i o kierowaniu państwem*, tłum. z łac. H. Litwin, J. Staniszewski, oprac. H. Litwin, Kraków 2005, II.2, 22.

³ J. Ostroróg, *Memorial w sprawie uporządkowania Rzeczypospolitej*, tłum. z łac. i red. A. Obrębski, Łódź 1994.

⁴ A. Frycz-Modrzewski, *Lascius, sive de poena homicidii oratio prima*, w: tenże, *Opera omnia*, vol. 2: *Orationes*, ed. C. Kumaniecki, Warszawa 1954, 44.

tych, którzy postępują według prawa natury, 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 żywiolom, 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”⁵. Również Frycz Modrzewski i Przyłuski, gdy mówią o prawie naturalnym i o „naturalnej sprawiedliwości”, odnoszą się bez wątplenia do natury stworzonej przez Boga, zgodnie z doktryną chrześcijańską. Również idący 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”⁶. Tylko takie prawo, z takiego wywodzące się źródła miało być ostoją wolności⁷. Stanowienie prawa okazywało się mieć fundamentalne znaczenie do zapewnienia właściwie pojmowanej wolności, która nie narusza zasad sprawiedliwości nakazującej oddawać każdemu to, co mu się słusznie należy wedle słynnej zasady z *Digesta*, głoszonej już przez Stanisława ze Skarbimierza⁸. W zdecydowanej sprzeczności z tą zasadą stała praktyka pozwalająca na odmienny wymiar kary za mężobójstwo wobec szlachcica, a odmienny wobec mieszczanina lub chłopca, którą szeroko rozważał Frycz Modrzewski, głosząc, że *respublica* jest rzeczą wspólną, która nikogo nie pomija i nie odrzuca, jest wspólnotą polityczną obejmującą wszystkie składające się na nią części, jest „wspólną wszystkim matką” stanów sejmujących, czyli króla, senatu i szlachty, jak i „najzaciejszych mężów wszystkich stanów”⁹. Równość wobec prawa także Przyłuski uznał za kluczową zasadę praworządności i oznakę właściwego odczytania i zastosowania prawa przyrodzonego, cel prawa cywilnego mógł bowiem być właściwie realizowany tylko wtedy, gdy wszystkim wymierzana jest ta sama sprawiedliwość, niezależnie od pozycji społecznej i statusu majątkowego¹⁰.

⁵ W.G. Gośliński, *O senatorze doskonały księgi dwie. W których są wyjaśnione obowiązki urzędników oraz szczęśliwe życie obywateli i pomyślność*, tłum. z łac. T. Bieńkowski, oprac. M. Korolko, Kraków 2000, 353.

⁶ A. Wolan, *De libertate politica sive civili. O wolności Rzeczypospolitej albo Ślacheckiej*, tłum. S. Dubingowicz, wyd. i oprac. M. Eder, R. Mazurkiewicz, Warszawa 2010, V.5, 103.

⁷ Baldus de Ubaldis, uznawany za autora wczesnonowożytnego pojęcia *civitas*, wskazywał, że jedynie o takiej wspólnotce, która jest oparta na rządach prawa i sprawiedliwości, można mówić jako o wspólnotce politycznej, słowo *politicus* odnosi się bowiem do *respublica* rządzonej sprawiedliwie, Baldus de Ubaldis, *In primam Digesti veteris partem commentaria*, Venice 1616, I.1.20.

⁸ Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, t. 3, wyd. B. Chmielowska, Warszawa 1979, nr 294.

⁹ A. Frycz Modrzewski, *I Mowa o karze za mężobójstwo*, w: tenże, *Dziela wszystkie*, t. 2: *Mowy*, tłum. z łac. E. Jędrkiewicz, Warszawa 1954, 41.

¹⁰ J. Przyłuski, *Prawa, czyli statuty i przywileje Królestwa Polskiego* (fragm.), tłum. z łac. M. Cy-towska, w: *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, oprac. L. Szczucki i in., Warszawa 1978.

3. CNOTA

Drugi kluczowy wątek w dyskursie republikańskim dotyczył cnoty, a co za tym idzie właściwie ukształtowanego charakteru obywatela oraz jego odpowiedzialności za realizację dobra publicznego we wspólnocie politycznej¹¹. 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. Zasadnicze pytanie stawiane przez tradycję republikańską było takie: co ma pierwotne znaczenie dla trwania ładu państwa, czy kultywowanie cnoty i charakteru obywateli, który jest wtedy rozumiany jako jedyna właściwa podstawa dobrych instytucji, czy też dobrze urządzonego ładu instytucjonalnego państwa, 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 działalności etycznej, rozwijanej i podtrzymywanej także, a może przede wszystkim w działalności publicznej, *vita activa civilis*. Samoistna rola cnoty w etyce Arystotelesa zostanie jednak w pewien sposób przewartościowana, chodzić będzie bowiem nade wszystko o wychowanie dobrego człowieka, który, gdy umie właściwie korzystać z wolności i pojmuje istotę prawdziwej wolności, przyczyniał się będzie do utrzymania ładu państwa i państwa republikańskiego. W polskim dyskursie republikańskim, przynajmniej w XVI w., kiedy ład instytucjonalny jeszcze nie okrzepł, kiedy pojawiły się nowe wyzwania w tym zakresie, przede wszystkim kwestia wolnej elekcji, akcentowanie roli instytucji nie wydawało się jeszcze tak kluczowe, choć dyskusja na temat samego ustroju mieszanego toczyła się od samego początku.

Większość ówczesnych autorów włoskich, z Machiavellim na czele, była zgodna, że zepsucie (*corruzione*) wśród obywateli jest najważniejszą przyczyną utraty wolności państwa republikańskiego, stawiając bowiem dobro państwa wyżej niż dobro publiczne, nie sposób uchronić wolnej wspólnoty politycznej przed upadkiem i tyranią. Przekonanie to z całą siłą przeniknęło do dyskursu toczącego w Polsce i znalazło w tym dyskursie poczesne miejsce. Zasadnicza różnica, dotyczyła jednak tego, czy trwanie ładu republikańskiego zależy nade wszystko od cnoty i cnotliwości, przede wszystkim cnoty obywatelskiej dopełniającej cnoty moralnej, od tego związku, jaki wyrażało przekonanie Goślickiego, głoszącego, że takie są państwa republikańskie, jacy ich

¹¹ Zob. szerzej D. Pietrzyk-Reeves, *Pojęcie dobra wspólnego a relacja moralność – polityka w klasycznej tradycji republikańskiej*, w: J. Justyński, A. Madeja, *Moralność i władza jako kategorie myśli politycznej*, Warszawa 2011, 212–228.

obywatele, czy też priorytetowe są rozwiązania instytucjonalne, które nawet niecnotliwych obywateli formują w taki sposób, iż przeważa wzgląd na dobro publiczne, jak zdawał się sugerować opisany przez Contariniego przykład ładu instytucjonalnego Wenecji.

Przypisując cnotcie (tutaj już Jan z Dąbrówki i mistrz Wincenty Kadłubek wypowiedzieli się na ten temat), 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 XVI w., oddawały dobitnie słowa Sebastiana Petrycego: „Która rzeczpospolita nie jest wedle cnoty, ta nie może być najlepsza i najtrwalsza, bo od cnoty najlepsza rzecz bywa jako od najlepszego dobra”. Cnotcie więc należało przyznać w dobrze urządzonej rzeczypospolitej pierwsze miejsce, pośledniejsze zaś bogactwom i wolności. Wynikało to z przekonania, że tylko dzięki cnotcie wolność może stanowić istotną wartość, a bez miarkowania nie cnotą jest już tylko swawola. Cel wspólnoty, czyli realizacja dobra wspólnego, wymagał, jak zakładano, nieustannej troski wszystkich członków wspólnoty politycznej, a zwłaszcza tych, którzy biorą na siebie powinność służby publicznej. 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 wskazaniem prawnego rozumu. Stawiająca na wysokie kwalifikacje moralne refleksja moralna stała się w XVI w. jedną z głównych, jeśli nie główną, podstawą polskiej myśli politycznej, jako jej swoiste rusztowanie, 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 Stanisława Orzechowskiego oraz Piotra Skargi.

Mówiąc o naprawie rzeczypospolitej, 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). To 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, a nie nakazujące, zapewniające wychowanie przez prawo ułatwiające nabywanie sprawno-

ści moralnej. 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”¹².

Filozoficzne pojmowanie wolności odsyłało więc do tego, co objęliśmy szerszym pojęciem ładu normatywnego obejmującego obok pojęcia prawa i sprawiedliwości także pojęcie cnoty, w którego ramach można było z wolności właściwie korzystać. Takie ujęcie znakomicie oddawały rozważania arystotelika Sebastiana 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”¹³, przez wolność można było osiągnąć najwyższy cel, to jest najwyższego dobra, wolność więc jest nam dana, „abyśmy nie stali się nędznymi przez złe używanie wolności, ale żebyśmy się stali szczęśliwymi, błogosławionymi przez dobre i przystojne używanie wolności i woli naszej”¹⁴.

Mając na uwadze normatywne podstawy wspólnotowego ładu państwa, Goślicki przenosił na grunt szesnastowiecznej teorii politycznej Platoniejsze 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”¹⁵. 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 są do rządzenia najbardziej predysponowani. W rozdzielaniu i otrzymywaniu godności miała obowiązywać równość geometryczna, mierzona „rozumem i osądem”, czyli im kto większą cnotą, tym większą przysługiwać mu miała godność i sława. Do tego właściwego sposobu życia i wymagań, jakie stawia człowiekowi natura i rozum, trzeba było dostosować odpowiedni urząd, 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. Umiarkowane i sprawiedliwe życie rządzących i obywateli czyniło państwo umiarkowaną i sprawiedliwą. Skoro państwo polskie miało być państwem pospolitą, państwem posiadającym 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, 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,

¹² W.G. Goślicki, dz.cyt., 88.

¹³ S. Petrycy z Pilzna, *Pisma wybrane*, t. 1: *Przydatki do „Etyki” Arystotelesowej*, oprac. W. Wąsik, Warszawa 1956, 271–272.

¹⁴ Tamże, 272.

¹⁵ W.G. Goślicki, dz.cyt., 23.

jak i o równowagę ustrojową, dobre rządy i na właściwych podstawach opartą zasadę reprezentacji. Byli tego świadomi zarówno co przedniejsi publicyści, szczególnie z okresu pierwszego bezkrólewia, jak i najwybitniejsi pisarze polityczni, świadomi napięć, jakie są wpisane w sam ustrój mieszany, który był przedmiotem szerszego namysłu, do jakiego teraz przejdziemy.

4. USTRÓJ MIESZANY

W ustroju mieszanym umiłowanie sprawiedliwości musiało stać się udziałem wszystkich trzech czynników biorących udział w rządzeniu: monarchicznego, arystokratycznego i demokratycznego, 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. Frycz był przekonany, 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”¹⁶. Problemem zasadniczym było więc określenie, kto winien ponosić największą odpowiedzialność za wspólne dobro Rzeczypospolitej, kto najlepiej może to dobro rozeznąć 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. Odpowiedzialność posłów za Rzeczpospolitą była tematem często podejmowanym w ówczesnym dyskursie zarówno teoretycznym, jak i praktycznym. W tej kwestii wypowiedział się np. biskup Piotr Myszkowski, który w *Mowie z propozycją sejmową*, przygotowanej na sejm piotrkowski 1565 r., stwierdzał, 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 powszechnie¹⁷. Retoryka ta była w drugiej połowie XVI w. dość powszechna, szczególnie w okresie kryzysu dynastycznego i pierwszego bezkrólewia, kiedy zdano sobie sprawę, jak wiele w ustroju mieszanym zależy od samych obywateli. Autor anonimowego tekstu pt. *Philopolites, to jest miłośnik ojczyzny* stwierdzał, że dobry obywatel nie może być inaczej nazwany, jak tylko „dobrym mężem Rzeczypospolitej potrzebnym”¹⁸. Z takim pojmowaniem cnoty publicznej i obywatelstwa wiązało się rozwijane przez wczesnonowożytną tradycję republikańską pojęcie szlachectwa, kojarzonego nie z pochodzeniem i zamoż-

¹⁶ A. Frycz Modrzewski, *Dzieła wszystkie*, t. 1: *O poprawie Rzeczypospolitej*, tłum. z łac. E. Jędrkiewicz, oprac. S. Bodniak, Warszawa 1953, 292.

¹⁷ P. Myszkowski, *Mowa z propozycją sejmową na sejmie piotrkowskim w 1565 r.*, w: *Wybór mów staropolskich*, oprac. B. Nadolski, Wrocław 1961.

¹⁸ [Anonim] *Philopolites to jest miłośnik ojczyzny, albo o powinności dobrego obywatela, ojczyźnie dobrze chcącego, i onę milującego, krotki traktat*, Kraków 1588, 6.

nością, lecz z cnotą. Ujęcie takie prezentował zarówno Patrizi w słynnym traktacie *De nobilitate*, wśród innych włoskich autorów, jak i Sir Richarda Morisona uznający, że prawdziwe szlachectwo jest tam, gdzie jest cnota. Szlachectwo miało więc być 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.

Co istotne, rozmaite ujęcia prezentowane w polskim dyskursie republikańskim, koncentrujące się na walorze cnotliwości członków Rzeczypospolitej oraz obywatelskości rozumianej przede wszystkim w kategoriach powinności wobec wspólnoty politycznej, nie dostrzegały tego, na co zwrócili uwagę niektórzy autorzy włoscy, wskazujący na ścisły związek między rozwiązaniami ustrojowymi i instytucjonalnymi a realizacją dobra wspólnego. Nie tylko cnota obywatelska, lecz nade wszystkim 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 1297 r.) możliwość ubiegania się o urząd członka Rady poprzez współzawodnictwo w cnotcie. 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 już Polibiusz), która wymuszałaoby zachowanie zgodne z wymogami dobra publicznego albo inaczej, nie dopuszczałaoby zachowań z nimi niezgodnych. To przeniesienie punktu ciężkości z cnoty na instytucje, którym w XVII w. miał się zafascynować James Harrington, a w XVIII w. idący za nim amerykańscy ojcowie założyciele, a także David Hume, nie znalazło podatnego gruntu w polskim dyskursie ani w XVI, ani XVII w. 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 na przykładzie 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 jednak zasadne o tyle, o ile odnosiły się do wypracowanego już trwałego ładu instytucjonalnego, który sprawdził się w długiej, kilkusetletniej praktyce, tam jednak, gdzie brakowało takiego porządku instytucjonalnego, gdzie dopiero się kształtował, punkt ciężkości przeniesiony został na cnotę i charakter rządzących i rządzonych, czyli tak jak w teorii Goślickiego. W polskiej praktyce ustrojowej nie zdołano obwarować 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. Być może tutaj ujawnia się największa słabość polskiej teorii republikańskiej, która nadmierne zaufanie położyła w cnotie i moralnych podstawach ładu, szukając w obyczajach i ich naprawie oraz wychowaniu środków mających ową podstawę umocnić i utrwalić. Trudno by było jednak rozważać dzisiaj konsekwencje takiego myślenia jako oczywiste czy jednoznaczne. Autorzy polscy i litewscy doskonale rozumieli w XVI w. napięcie, jakie stale jest obecne w ustroju mieszanym, gdzie czynnik najliczniejszy, czyli demokratyczny zabiega o to, by chronić się przed dominacją dwóch pozostałych i gdzie bardzo trudno wypracować idealną równowagę, jeżeli od samego początku nie została ona oparta na solidnych rozwiązaniach instytucjonalnych. Spór o takie rozwiązania toczył się wówczas zarówno w Anglii, jak i we Florencji czy Niderlandach. Choć więc polscy i litewscy autorzy powoływali się najczęściej na Wenecję jako wzorcowy ład polityczny, nie sugerowali prostego przeszczepienia jej instytucji, zdając sobie sprawę z tego, jak odmiennym bytem politycznym była Rzeczpospolita Obojga Narodów.

5. KONKLUZJA

Klasyczna tradycja republikańska nie tylko znajdowała w XVI w. wielu orędowników, ale była także źródłem namysłu na temat właściwie ukształtowanego ładu politycznego *civitas libera*. Pojęcie *libertas* we wczesnonowożytnej tradycji republikańskiej było używane zarówno w odniesieniu do wolności obywateli i republikańskiego samorządu, jak i w odniesieniu do niezależności wspólnot politycznych od podmiotów zewnętrznych. Obydwa znaczeń zresztą nie sposób oddzielić, bycie wolnym obywatelem było bowiem możliwe tylko w wolnej, tj. samorządnej, wspólnocie politycznej¹⁹. Republikańskie idee polityczne na długo ukształtowały dyskurs polityczny Rzeczypospolitej, przenikając do nas głównie z Wenecji, dokąd wielu Polaków udawało się na studia. To one w dużej mierze formowały postawy obywatelskie oraz pojmowanie wolności w związku zarówno z prawem wspólnie

¹⁹ We Florencji już pod koniec XII i w XIII w. wolność była kojarzona z niezależnością od cesarza i z samorządem, czyli z prawem do własnej formy rządu, tj. samorządnej republiki. Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge–New York 1978, vol. 1, 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 w., zob. tenże, *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton 1966, 9, 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, 111–134.

stanowionym, jak i cnotą i odpowiedzialnością za dobro wspólne. Retoryka republikańska miała kształtować postawy i sposób myślenia o państwie, zabezpieczać i przestrzegać przed jego degeneracją, która w ustroju mieszanym jest zawsze czymś możliwym, choć w stopniu mniejszym, jak zakładali zarówno Cynceron, jak i Polibiusz, niż w ustrojach czystych. Ustrój mieszany wymagał podwójnej równowagi, z jednej strony równowagi cnoty, z drugiej równowagi władz²⁰. To z tej równowagi pochodzić miało zabezpieczenie przed zepsuciem każdej rzeczypospolitej. Była ona jednak, jak najdobitniej wykazał Machiavelli, przedmiotem nie tylko zabiegów rządzących i obywateli, ale podlegała także wpływom fortuny, którą można było do pewnego stopnia pokierować, zaprzęgając do tego rozum i cnotę rządzących-obywateli, jak sądzili przywoływani tu myśliciele republikańscy, ale której nie sposób było do końca ujarzmić²¹.

BIBLIOGRAFIA

- [Anonim] *Philopolites to jest miłośnik ojczyzny, albo o powinności dobrego obywatela, ojczyźnie dobrze chcącego, i onę miłującego, krotki traktat*, Kraków 1588.
- Baldus de Ubaldis, *In primam Digesti veteris partem commentaria*, Venice 1616.
- Baron H., *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton University Press, Princeton 1966.
- Frycz-Modrzewski A., *Lascius, sive de poena homicidii oratio prima*, w: tenże, *Opera omnia*, t. 2: *Orationes*, red. C. Kumaniecki, Warszawa: PWN 1954.
- Frycz Modrzewski A., *Dziela wszystkie*, t. 2: *Mowy*, tłum. z łac. E. Jędrkiewicz, Warszawa: PIW 1954.
- Frycz Modrzewski A., *Dziela wszystkie*, t. 1: *O poprawie Rzeczypospolitej*, tłum. z łac. E. Jędrkiewicz, oprac. S. Bodniak, Warszawa: PIW 1953.
- Goślicki W.G., *O senatorze doskonałym księgi dwie. W których są wyjaśnione obowiązki urzędników oraz szczęśliwe życie obywateli i pomyślność*, tłum. T. Bieńkowski, oprac. M. Korolko, Kraków: Arcana 2000.
- Holmes G., *The Emergence of an Urban Ideology at Florence c. 1250–1450*, Transactions of the Royal Historical Society 1973, Vol. 23, 111–134.
- Myszkowski P., *Mowa z propozycją sejmową na sejmie piotrkowskim w 1565 r.*, w: *Wybór mów staropolskich*, oprac. Nadolski B., Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1961.
- Ostroróg J., *Memorial w sprawie uporządkowania Rzeczypospolitej*, tłum. i red. A. Obrębski, Łódź: Łódzkie Towarzystwo Naukowe 1994.
- Petrycy z Pilzna S., *Pisma wybrane*, t. 1: *Przydatki do „Etyki” Arystotelesowej*, oprac. W. Wąsik, Warszawa: PWN 1956.
- Pietrzyk-Reeves D., *Ład rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, Kraków: Księgarnia Akademicka 2012.
- Pietrzyk-Reeves D., *Pojęcie dobra wspólnego a relacja moralność – polityka w klasycznej tradycji republikańskiej*, w: J. Justyński, A. Madeja, *Moralność i władza jako kategorie myśli politycznej*, Warszawa: Wolters Kluwer 2011.
- Pocock J.G.A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton: Princeton University Press 1975.

²⁰ J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton 1975, 363.

²¹ Zob. szerzej N. Machiavelli, N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, tłum. z włoskiego K. Żaboklicki, Warszawa 2009

- Przyłuski J., *Prawa, czyli statuty i przywileje Królestwa Polskiego* (fragm.), tłum. M. Cytowska, w: *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, oprac. L. Szczucki i in., Warszawa: PWN 1978.
- Skinner Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge–New York: Cambridge University Press 1978.
- Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, wyd. B. Chmielowski, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1979.
- Wolan A., *De libertate politica sive civili. O wolności Rzeczypospolitej albo Ślacheckiej*, tłum. z łac. S. Dubingowicz, wyd. i oprac. M. Eder, R. Mazurkiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Neriton 2010.
- Zaborowski S., *Traktat w czterech częściach o naturze praw i dóbr królewskich oraz o naprawie królestwa i o kierowaniu państwem*, tłum. z łac. H. Litwin, J. Staniszewski, oprac. H. Litwin, Kraków: Arcana 2005.

LIBERTY CONDITIONED BY VIRTUE: MORAL FOUNDATIONS OF A COMMUNITY POLITICAL ORDER IN THE FIRST POLISH REPUBLIC

Summary

In the sixteenth century the three terms “law”, “liberty” and “respublica” became intertwined in a broader conception of a well-ordered political community, *civitas libera*, which was seen as the only guarantee of liberty and the public good. For the authors who belong to the tradition of classical republicanism, one of the central questions concerned the nature of the conditions that need to be fulfilled in order to meet the requirements of civil liberty and political obligation. Unlike modern political philosophers who have introduced the language of rights, they understood civil freedom as being one of the benefits derived from living under a well-ordered government – *res publica* for the attainment of which virtue was of crucial importance.

This article focuses on the Polish republican discourse of the sixteenth century that was preoccupied with these questions.

Key words: republican tradition, the First Polish Republic, 16th century, moral foundations, virtue, law, political order, *civitas libera*, *res publica*, liberal tradition

Nota o Autorze

Dorota PIETRZYK-REEVES, doktor habilitowany, profesor nadzwyczajny w Katedrze Filozofii Polityki w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kontakt: d.pietrzyk-reeves@uj.edu.pl