

Marta Czapińska-Bambara

Èthos

przywódcy politycznego
w myśli starożytnej
i renesansowej

Platon, Cynceron, Machiavelli, Guicciardini



Èthos

**przywódcy politycznego
w myśli starożytnej
i renesansowej**

Platon, Cyceron, Machiavelli, Guicciardini



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Marta Czapińska-Bambara

Èthos

**przywódcy politycznego
w myśli starożytnej
i renesansowej**

Platon, Cyceon, Machiavelli, Guicciardini

Marta Czapińska-Bambara – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filologiczny
Katedra Filologii Klasycznej, Zakład Latynistyki i Językoznawstwa
90-236 Łódź, ul. Pomorska 171/173

RECENZENT

Robert K. Zawadzki

REDAKTOR INICJUJĄCY

Urszula Dzieciatkowska

REDAKTOR WYDAWNICTWA UŁ

Aurelia Hołubowska

SKŁAD I ŁAMANIE

Munda – Maciej Torz

PROJEKT OKŁADKI

Katarzyna Turkowska

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/ginmanshin, STYLEPICS

© Copyright by Marta Czapińska-Bambara, Łódź 2019
© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2019

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.08699.18.0.M

Ark. wyd. 15,8; ark. druk. 15,75

ISBN 978-83-8142-342-7

e-ISBN 978-83-8142-343-4

<https://doi.org/10.18778/8142-342-7>

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. (42) 665 58 63

Moim Kochanym Rodzicom

SPIS TREŚCI

Słowo wstępne.....	11
--------------------	----

Część I. *Èthos* przywódcy politycznego według Platona

Wprowadzenie	19
1. <i>Polis</i>	20
2. Polityka ateńskiej <i>polis</i>	22
3. Obywatel	25
4. Struktury władzy w ateńskiej <i>polis</i>	28
PLATON	31
1. Myśl Sokratesa jako źródło Platońskich koncepcji politycznych	31
1.1. Sokratejska koncepcja przywódcy politycznego	31
1.2. Przywódca polityczny a religia urzędowa	36
1.3. Własne doświadczenia oraz wpływ Sokratesa punktem wyjścia do Platońskich rozważań na temat <i>èthosu</i> przywódcy politycznego	38
2. Struktura duszy ludzkiej jako odpowiednik struktury politycznej	41
3. Warunki, które powinien spełniać przywódca polityczny.....	43
3.1. Wrodzone dyspozycje jako czynnik kształtujący pożądane cechy osobowe	43
3.2. Rola ustroju politycznego w kształtowaniu cech osobowych przywódcy	44
3.3. Wychowanie zgodne z predyspozycjami	46
3.4. Typ królewski ucieleśnieniem <i>èthosu</i> przywódcy politycznego	49
4. Sprawiedliwość podstawową zasadą działania przywódcy politycznego..	52
4.1. Zasada sprawiedliwości fundamentem <i>polis</i>	52
4.2. Sprawiedliwość warunkiem szczęścia wiecznego przywódcy i <i>polis</i> , którą kieruje	55
4.3. Retoryka w służbie sprawiedliwości	57
5. Rola przywódcy politycznego	60
5.1. Wychowawca	60
5.2. Filozof i mistagog	63
5.3. Arcykapłan	67
5.4. Prawodawca i sędzia	71
Podsumowanie	77

Część II. *Èthos* przywódcy politycznego według Cycerona

Wprowadzenie	81
1. <i>Res publica</i>	83
2. Polityka republiki rzymskiej	87
3. Obywatel	89
4. Struktury władzy w republice rzymskiej	92
CYCERON	95
1. Myśl Platona jako źródło Cycerońskich koncepcji politycznych	95
2. Warunki, które powinien spełniać przywódca polityczny	101
2.1. Wrodzone cechy charakteru	101
2.1.1. <i>Sapientia</i>	101
2.1.2. <i>Iustitia</i>	105
2.1.3. <i>Eloquentia</i>	107
2.1.4. <i>Virtus</i>	110
2.2. Wychowanie	112
2.2.1. <i>Copiose loquens sapientia</i> , czyli przygotowanie retoryczne ...	112
2.2.2. <i>Legibus parere et amicitiam colere</i> , czyli sposoby wyrabiania poczucia sprawiedliwości	116
2.2.3. <i>Prudentia</i> , czyli mądrość w działaniu	120
3. Etyka obywatelska podstawową zasadą działania przywódcy politycznego ..	122
3.1. Postawa etyczna rządzących fundamentem państwa	122
3.2. Oparcie obywatelskiej etyki rządzących na przesłaniu eschatolo- gicznym	126
3.3. <i>Sen Scypiona</i> a Platowska wizja pośmiertnej wędrówki Era	130
4. Obowiązki przywódcy politycznego względem tradycji rzymskiej	134
5. Rola przywódcy politycznego	137
5.1. Zarządca	137
5.2. Kapłan	140
Podsumowanie	145

Część III. *Èthos* przywódcy politycznego według Machiavellego i Guicciardiniego

Wprowadzenie	149
1. Państwo-miasto.....	158
2. Polityka renesansowej Florencji.....	161
3. Obywatel	163
4. Struktury władzy w państwie regionalnym	166

MACHIAVELLI i GUICCIARDINI	171
1. Koncepcje polityczne Machiavellego i Guicciardiniego a poglądy Platona i Cyncerona	171
2. Warunki, które powinien spełniać przywódca polityczny	176
2.1. Wrodzone cechy charakteru	176
2.1.1. <i>Aspetto fisico</i>	176
2.1.2. <i>Virtù</i>	178
2.1.3. <i>Eloquenza</i>	183
2.2. Wychowanie	185
2.2.1. Wiedza historyczna	186
2.2.2. Wiedza prawnicza	190
2.2.3. Wiedza wojskowa	193
2.2.4. Wiedza na temat postępowania z ludźmi	195
3. Lojalność wobec współrządzących i doradców podstawową zasadą działania przywódcy politycznego	200
4. Porozumienie między władzą świecką i Kościołem warunkiem skuteczności działań przywódcy politycznego	203
5. Rola przywódcy politycznego	206
5.1. Wychowawca	206
5.2. Opiekun	210
Podsumowanie	213
Wnioski końcowe	217
1. <i>Èthos</i> przywódcy politycznego	218
2. Przywódca polityczny a obywatel	222
3. <i>Èthos</i> przywódcy państwa a rzeczywistość polityczna	228
Wykaz skrótów	233
Bibliografia	237
Summary	245
Indeks nazwisk	247

SŁOWO WSTĘPNE

Platon, Cyceeron i Machiavelli są uważani za klasyków filozofii polityki. Ich dociekania nieustannie pobudzają wyobraźnię badaczy i prowokują do kolejnych wykładni i interpretacji. Mnie szczególnie ciekawe wydało się pokazanie na przykładzie rozważań zogniskowanych na *ethosie* przywódcy politycznego pewnej ciągłości myśli, jaką można dostrzec w poglądach owych myślicieli, oraz wskazanie różnic także w nich występujących, a wynikających z osobistego charakteru ich spostrzeżeń i indywidualnego rozumienia rzeczywistości państwowej. Mimo żywego zainteresowania dziełami Platona, Cyceerona czy Machiavellego oraz nielicznych prac porównujących przemyślenia starożytnych z opiniami pisarzy renesansowych ciągle brakuje bowiem tego rodzaju opracowania¹. Mój niedosyt wzbudził dodatkowo fakt, iż twórczość Francesca Guicciardiniego, która jest cennym źródłem informacji dotyczących sytuacji społeczno-politycznej renesansowej Florencji, a poprzez konfrontację z opiniami Machiavellego daje pełniejszy obraz tamtej epoki oraz pozwala lepiej zrozumieć ówczesne tendencje, na gruncie literatury polskiej nie znalazła wystarczającego uznania².

¹ W bardzo bogatej literaturze odnoszącej się do twórczości Platona przywódcą polityczny zwykle przedstawiany jest jako król-filozof mający rządzić wspólnotą obywateli według określonych zasad teoretycznych, a Platońskie rozumienie władzy omawiane jest w kontekście problematyki idealnego państwa. Dużo uwagi badacze poświęcili także Cyceerońskiemu spojrzeniu na doskonałego przywódcę. Przez lata, począwszy od R. Reitzensteina (R. Reitzenstein, *Die Idee des Prinzipats bei Cicero und Augustus*, „Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften” 1917, s. 399–436), a na R. Heinze (R. Heinze, *Vom Geist des Römertums*, Leipzig–Berlin 1939) skończywszy, ciągnęła się debata oscylująca wokół tego zagadnienia. Uczeni nieprzerwanie sięgają również do utworu *Książę* N. Machiavellego, ściśle związanego z podjętą przeze mnie problematyką, oraz do *Rozważań nad pierwszym dziesięcioksięciem historii Rzymu Liwiusza*, też tej kwestii w znacznej mierze poświęconych. Porównania zwykle dotyczą tekstów Cyceerona i Machiavellego. Wystarczy wymienić artykuły M. Colish (M. Colish, *Cicero’s De officiis and Machiavelli’s Prince*, „Sixteenth Century Journal” 1978, vol. 9, no. 4, s. 81–93) czy J. N. Stephensa (J. N. Stephens, *Ciceronian Rhetoric and the Immorality of Machiavelli’s Prince*, „Renaissance Studies” 1988, vol. 2, no. 2, s. 258–267).

² W języku polskim nie tylko nie powstało żadne opracowanie dotyczące spojrzenia tego florenckiego autora na kwestię przywódcy politycznego, ale także jego dzieła – poza pracą historyczną Piotra Trafiłowskiego na temat wojen, jakie stoczono w okresie odrodzenia na Półwyspie Apenińskim (P. Trafiłowski, *Wojny włoskie. 1494–1559*, Zabrze

Ze względu na obrany cel badań za najwłaściwszą metodę badawczą uznałam ujęcie komparatystyczne. Zestawienie teorii politycznych z czasów starożytnych z poglądami renesansowymi bowiem nie tylko daje ogląd rozwoju myśli uogólniającej dotyczącej przywódcy politycznego i stwarza skalę porównawczą dla oceny poszczególnych stadiów tego procesu, ale także umożliwia dostrzeżenie ewolucji w rozważaniach nad miejscem obywatela w państwie i generalnie nad państwowością, która dokonała się w tamtych czasach.

Prowadzone przeze mnie analizy wpisują się także w szeroko pojętą dziedzinę badań nad recepcją literatury. Są one bowiem skoncentrowane nie tylko na przedstawieniu podobnego spojrzenia Platona, Cyserona, Machiavellego i Guicciardiniego na *ethos* przywódcy politycznego, ale także na wskazaniu tych czynników kulturotwórczych, które wpłynęły na odmienne, w niektórych kwestiach, jego pojmowanie. Trzeba zaś pamiętać o tym, że każda interpretacja tekstu, przez to, że jest uwarunkowana kulturowo, jako że utwory literackie funkcjonują w ramach wspólnot interpretacyjnych, odzwierciedla zależność sposobu rozumienia tekstu literackiego przez jego odbiorcę od kultury, która owego czytelnika ukształtowała. Utwory literackie zatem odczytywane przez przedstawicieli innych kultur niż ta, w której powstały, często zyskują nowy walor i jawią się w całkiem odmiennej perspektywie, co zdecydowanie poszerza i pogłębia ujęcie komparatystyczne.

Za podstawowe kryterium doboru analizowanych przypadków przyjąłam podobieństwo sytuacji społeczno-politycznej. Działalność Platona w Grecji epoki klasycznej, Cyserona w republikańskim Rzymie, Niccola Machiavellego i Francesca Guicciardiniego w renesansowej Florencji przypadła na okres niemal w przeddzień nastania jedynowładztwa. W 338 r. p.n.e. władzę nad Grecją przejął Filip II Macedoński, od 27 r. p.n.e. Rzymem zaczął niepodzielnie rządzić Oktawian August, a Florencja od roku 1537 dostała się ostatecznie pod panowanie księcia Kosmy I Medyceusza. Ugruntowanie się władzy jednostki w tych państwach-miastach poprzedził długi okres przemian, pełen konfliktów, przemocy i okrucieństwa. Trudna sytuacja społeczno-polityczna, w której znalazło się w owych czasach każde z tych państw, skłoniła osoby zajmujące się wówczas polityką do poszukiwań takiego modelu władzy, który mógłby ją ustabilizować. Platon, Cyseron, Machiavelli, Guicciardini, którzy albo brali czynny udział w życiu politycznym, albo wręcz byli w jakiejś mierze sprawcami i jednocześnie ofiarami określonego zwrotu polityki państwowej, podjęli się wtedy takiego zadania. Każdy z nich, na podstawie poczynionych w trakcie działalności politycznej spostrzeżeń, stworzył własną koncepcję właściwego przywódcy politycznego.

2007), w pisaniu której autor w dużej mierze oparł się na utworze pt. *Storia d'Italia* autorstwa F. Guicciardiniego – w ogóle nie są dostępne w polskim tłumaczeniu.

W tym miejscu należy także wyjaśnić, w jakim znaczeniu używam słowa „przywódca” w tej pracy. Termin ten, w literaturze poświęconej zagadnieniu przywództwa, jest – ogólnie rzecz ujmując – rozumiany jako tożsamy z władzą sprawowaną przez jedną osobę. Wynika to z faktu, iż powszechnie przyjmuje się, że przywództwo jest ze swej natury zindywidualizowane i jest atrybutem jednostki. W tekstach dotyczących problematyki przywództwa można wprawdzie trafić na kategorię „przywództwa kolektywnego”, ale ostatecznie jest ona kwalifikowana jako efekt pomieszania kategorii „elita polityczna” i „przywódca”, gdyż kolektyw wyklucza przywództwo³. Z analizy tekstów Platona, Cyserona, Machiavellego i Guicciardiniego wynika jednak, że owi autorzy, charakteryzując przywódcę, opisują raczej „typ” człowieka, który powinien ich zdaniem sprawować władzę poprzez udział w rządzeniu państwem, niż deklarują się jako zwolennicy rządów jednostki. W kontekście omawianych i akceptowanych przez nich ustrojów mowa jest bowiem o ludziach, którzy, spełniając kryteria kwalifikujące ich do nazwania „przywódcą” – nawet jeśli miałoby ich być kilkunastu czy więcej – są potencjalnie godni tego miana. Co więcej, ów „typ” stanowi *èthos*⁴ przywódcy – polityka, którego największą wartością są zalety etyczne.

W dzisiejszych czasach badacze proponują, aby zagadnienie *przywództwa* rozumieć jako proces społeczny, w którym przywódca pozyskuje zwolenników, wpływa na ich zachowanie, a zwolennicy go wybierają, akceptują, akredytują, a następnie legitymizują⁵. Autorzy skłaniają się do przyjęcia tej definicji, poddawszy krytyce pojmowanie przywództwa jako umiejętności, ponieważ trudno jest ustalić taki zastaw umiejętności, których opanowanie pozwoliłoby w każdych warunkach skutecznie przewodzić innym. Podobnie rzecz się ma w przypadku przywództwa opartego na relacji, którą lider nawiązuje ze swoimi

³ *Przywództwo polityczne. Teorie i rzeczywistość*, red. L. Rubisz, K. Zuba, Toruń 2004, s. 13.

⁴ Warto podkreślić, iż termin *èthos* nie jest tożsamy z funkcjonującym w języku polskim słowem „etos”, które oznacza odtworzony *a posteriori* zespół norm i wartości moralno-obyczajowych właściwych danej grupie społecznej. Pojęcie *èthos* ma swoje korzenie w Arystotelesowskiej koncepcji przekonywania za pomocą argumentów racjonalnych (*logos*), emocjonalnych (*pathos*) i „etycznych” (*èthos*), mających swe ugruntowanie w osobie prawego i pełnego cnót retora. Obraz mówcy przedstawia w tym ujęciu konstruowany *a priori* model idealny, który uwzględnia cechy człowieka godnego zaufania, a przez to godnego poparcia. Termin *èthos*, powstały w ramach retoryki sądowniczej, szybko znalazł zastosowanie w retoryce doradczej i pochwalnej (epideiktycznej), co umożliwiło z kolei budowanie modelu doskonałego polityka, nauczyciela, historyka czy poety. We współczesnych badaniach nad retoryką humanistyczną służy zatem do określenia tego, co potocznie nazwalibyśmy ideałem.

⁵ P. Żukiewicz, *Przywództwo labilne. Mechanizm powrotu do władzy w świetle teorii przywództwa politycznego*, Wrocław–Poznań 2012, s. 32.

sympatykami, gdyż nie można jednoznacznie wskazać zestawu konkretnych więzi i emocji, które musiałyby zostać zaktywizowane, by można było mówić o przywództwie. W przeciwieństwie do tych nowych tendencji interesujący mnie autorzy dostrzegali możliwość wyjaśnienia pojęcia *przywództwa* właśnie poprzez wskazanie na umiejętność przewodzenia komuś i/lub na relację, która wytwarza się między przywódcą a jego zwolennikami. Stąd model przywódcy politycznego według Platona, Cyserona, Machiavellego i Guicciardiniego zbudowany jest głównie w oparciu o czynniki personalne, jak wrodzone cechy charakteru czy nabyte umiejętności. Z nich bowiem miała wynikać szczególna skłonność przyszłych rządzących do zachowań podporządkowanych pewnym zasadom moralnym lub owych norm pozbawionych. Dodatkowo każdy z nich podkreślał wagę czynników instytucjonalnych, do jakich należała w ich przekonaniu na przykład odpowiednia forma rządów, bez której właściwe przewodnictwo wydawało się im niemożliwe do zrealizowania. Poza tym trzeba pamiętać, że w przeciwieństwie do współczesnych badań poszukujących uniwersalnego „przepisu na przywódcę”, który można by było wykorzystać i zastosować niemal w każdych warunkach, autorzy starożytni i renesansowi prowadzili rozważania nad „typem” przywódcy, który mógłby sprawdzić się w konkretnym czasie i w konkretnej sytuacji politycznej.

Niniejsza rozprawa składa się ze słowa wstępnego, trzech części poświęconych rozumieniu pojęcia przywódcy politycznego przez poszczególnych myślicieli (koncepcje Machiavellego i Guicciardiniego z uwagi na ich wzajemną bliskość, a także wspólny niejako „teatr” działań i proponowanych rozwiązań zostaną omówione w jednej części pracy) oraz uwag końcowych, w których dokonam zestawienia i porównania ich opinii na podjęty temat, a także spróbuję zauważyć, jaki oddźwięk znalazły ich koncepcje w zderzeniu z rzeczywistością polityczną. Pierwsza część jest więc poświęcona poglądom Platónskim, nie pomijając jednak myśli Sokratejskiej, która była dla Platona silną inspiracją na obranej później drodze rozważań. Druga część zawiera analizę sądów Cyserona. Trzecia jest poświęcona przemyśleniom Machiavellego i Guicciardiniego. Każda z części pracy opatrzona jest osobnym wprowadzeniem w realia polityczne i społeczno-kulturowe miast-państw, z których pochodzili interesujący mnie autorzy i które zasadniczo wpłynęły na kształtowanie się ich przekonań politycznych (kolejno Grecji, Rzymu i Florencji), ze szczególnym zwróceniem uwagi na kwestie obowiązujących ustrojów, kierunku prowadzonej polityki państwowej, statusu prawnego obywatela oraz elit politycznych faktycznie rządzących wtedy owymi formami politycznymi. Zasadniczy przedmiot rozważań każdej części rozprawy stanowi jednak omówienie naturalnych dyspozycji modelowego przywódcy politycznego i rodzaju wykształcenia niezbędnego w rządzeniu państwem, następnie analiza zasad, jakimi powinien kierować się w działalności politycznej, wreszcie wskazanie roli, jaką ma odgrywać w społeczeństwie. Każdą z części zamyka krótkie podsumowanie.

Wypada zauważyć, iż nie jest moim zamiarem przedstawienie wszystkich czynników, które miały wpływ na kształtowanie się poglądów Platona, Cyncerona, Machiavellego i Guicciardiniego na *ethos* przywódcy politycznego. Ograniczenie zakresu badawczego dysertacji przez pominięcie wpływu na koncepcje wyżej wymienionych myślicieli innych autorów (jak w przypadku Cyncerona np. Fajdrośa, Filona z Laryssy, Diodota, Antiocha z Askalonu, Zenona czy Posejdoniosa, a w wypadku Machiavellego m.in. Polibiusza, Liwiusza, Waleriusza Maksymusa, Florusa czy Petrarki⁶) i systemów filozoficznych (np. stoicyzmu i epikureizmu na opinie Arpinaty⁷) zostało podyktowane chęcią pokazania w sposób czytelny i wyrazisty podobieństw i różnic w spojrzeniu na kwestię przywództwa, występujących przede wszystkim w tekstach wybranych twórców.

Zarówno Platon, Cynceron, jak i wreszcie Machiavelli oraz Guicciardini rodzaj władzy w państwie ściśle wiązali z postawą etyczną jednostek, które ją w rzeczywistości sprawowały. Z tego powodu analiza wybranych tekstów jest zogniskowana przede wszystkim na ich rozważaniach dotyczących natury moralnej kandydata na przywódcę politycznego, zasad etycznych, jakimi ów kandydat powinien kierować się w zarządzaniu wspólnotą, oraz odgrywania ról społecznych, jakie wiązały się z tego rodzaju kryteriami.

Celem niniejszej dysertacji jest zatem pokazanie z jednej strony, jaki powinien być według Platona, Cyncerona, Machiavellego i Guicciardiniego przywódca polityczny, z drugiej jednak także wykazanie, że Arpinata i Florentczycy, mimo różnic kulturowych, językowych i czasowych, w znacznej mierze podzielali poglądy swoich poprzedników na temat przywódcy politycznego. Zwrócę uwagę również na to, do jakich wniosków w wyniku wielowiekowej dyskusji na temat ogólnej sytuacji człowieka w społeczeństwie, która ma miejsce u podstaw rozważań dotyczących przywódcy politycznego, doszli po blisko dwudziestu stuleciach renesansowi komentatorzy myśli starożytnej.

⁶ Vide F. Bausi, *Fonti classiche e mediazioni moderne nei „Discorsi” machiavelliani: gli episodi di Scipione, Torquato e Valerio*, „Interpres. Rivista di studi quattrocenteschi” 1987, vol. 7, s. 183, a także M. Martelli, *Machiavelli e i classici*, [w:] *Cultura e scrittura di Machiavelli. Atti del Convegno di Firenze–Pisa 27–30 ottobre 1997*, a cura di J.–J. Marchand, Roma 1998, s. 279–309.

⁷ Szerokie ujęcie wpływu stoicyzmu i epikureizmu na poglądy Cyncerona znajduje się na przykład w pracy Anny Nawrockiej (A. Nawrocka, *Problem szczęścia w filozofii Cyncerona*, Warszawa 1992).

CZĘŚĆ I

ÈTHOS PRZYWÓDCY POLITYCZNEGO WEDŁUG PLATONA

WPROWADZENIE

Czas od 478 r. p.n.e. do 323 r. p.n.e. w dziejach Grecji jest nazywany okresem klasycznym. Wtedy nastąpił niezwykle rozwój, a następnie upadek Aten. W połowie wieku V p.n.e. Ateny w wielu dziedzinach były ośrodkiem życia duchowego Hellady. Wówczas stały się imperium morskim, a ich znaczenie polityczne w świecie greckim było ogromne. Supremacji Aten przeciwstawiła się niezwykle silna militarnie Sparta. Wybuchła długotrwała, wyniszczająca i okrutna wojna między tymi *poleis*¹, zwana wojną peloponeską (431–404 p.n.e.). Na konflikt interesów obu mocarstw złożyły się różne sprzeczności i antagonizmy między ich sojusznikami, ale z całą pewnością była to wojna o panowanie nad Grecją, a także starcie idei, bowiem oligarchiczna Sparta walczyła z demokratycznymi Atenami. Główne linie podziałów biegły zatem nie tylko wedle granic stref wpływów walczących stron, ale także przez poszczególne miasta-państwa².

Po blisko dwudziestu siedmiu latach wojna zakończyła się w roku 404 p.n.e. całkowitą klęską Aten. Wśród Ateńczyków pojawił się strach wywołany ówczesną „bezprzykładną eskalacją okrucieństwa”³, ale także pragnienie zapobieżenia nawrotom kryzysów politycznych i porażek wojskowych, jakich doświadczyli w czasie wojny peloponeskiej. Troska o przyszłe losy wspólnoty ateńskiej była tym bardziej aktualna, że na północy wciąż narastała potęga Macedonii.

Ateńczycy poszukując winnych, odpowiedzialnością za klęskę wojenną obarczyli jednostki, które nadużywając zasad radykalno-demokratycznego ustroju, nakłoniły lud do przyjęcia zgubnej polityki. Z drugiej strony jednak pojawiły się także rozważania dotyczące tego, co należałoby zrobić, aby do takiej sytuacji nie dopuścić, a w rezultacie – kim powinien być przywódca ludu zdolny do tego,

¹ Na świat grecki w okresie klasycznym składało się około siedmiuset pięćdziesięciu *poleis* nazywanych zwykle miastami-państwami. Termin *polis* oznaczał miasto oraz dołączone do niego tereny wiejskie. W źródłach słowo *polis* występuje w sytuacjach, w których dzisiaj używa się określenia „państwo”: *polis* uchwalala prawa, prowadziła wojny, nakładala podatki, decydowała o wydatkach publicznych, miała granice z innymi *poleis* i dopuszczano się wobec niej zdrady. *Polis* stanowiła zatem termin zbiorczy oznaczający „kraj”, a w kategoriach politycznych „państwo”. M. H. Hansen, *Demokracja ateńska w czasach Demostenesa. Struktura, zasady i ideologia*, przeł. R. Kulesza, Warszawa 1999, s. 70–71.

² R. Kulesza, *Wojna peloponeska*, Warszawa 2006, s. 8.

³ *Ibidem*, s. 7.

by poprowadzić go w słusznym kierunku. Do grona filozofów podejmujących to zagadnienie należeli Sokrates oraz Platon.

Przed przystąpieniem do analizy zmierzającej do wyjaśnienia, kto, spośród tych, którzy mieli faktyczny wpływ na władzę w Atenach, w ujęciu Sokratesa i Platona powinien sprawować w nich rządy, warto przyrzeć się, jak wtedy funkcjonowała i zmieniała się ustrojowo ateńska *polis* oraz jaki był charakter prowadzonej przez nią polityki, a także na czym polegała specyfika roli obywatela w społeczeństwie i struktur rządzących wspólnotą ateńską w okresie klasycznym.

1. *Polis*

W demokratycznych Atenach władzę ustawodawczą sprawowało zgromadzenie ludowe (*ekklesia*), do którego należeli wszyscy pełnoprawni obywatele⁴. Decydowali oni o sprawach polityki zewnętrznej i wewnętrznej, takich jak podjęcie działań wojennych, zaopatrzenie miasta w żywność, nadawanie obywatelstwa, kontrola sędziów i urzędników. Wszyscy uczestnicy owego zgromadzenia mieli prawo przemawiania i zgłaszania wniosków.

Głównym organem wykonawczym była rada (*bule*), złożona z pięciuset członków wybieranych na rok przez eklezję drogą losowania spośród pełnoprawnych obywateli, którzy ukończyli trzydziesty rok życia. Rada zasadniczo nie sprawowała władzy w całości jednocześnie, gdyż bezpośrednio po wyborze dzielono ją na dziesięć mniejszych jednostek zwanych prytaniami, które urzędowały w wylosowanej kolejności (każda dziesiąta część rady urzędowała przez dziesiątą część roku). Radni codziennie wybierali spośród siebie epistatesa, który pełnił funkcję przewodniczącego. Jeśli na dany dzień wypadło posiedzenie zgromadzenia, przewodniczył również i jemu. Od IV w. p.n.e. radą i zgromadzeniem kierowało dziesięciu urzędników (*proedroi*). Prytani kierowali polityką wewnętrzną i zewnętrzną *polis*, przyjmowali poselstwa, przygotowywali wnioski do zgromadzenia ludowego, wykonywali uchwały eklezji, administrowali finansami, flotą, konnicą i powoływali komisję logistów, czyli kontrolerów wydatków państwowych.

Najwyższym organem sądowniczym była heliaja, która składała się z sześciu tysięcy członków wybieranych drogą losowania. Dzieliła się ona na dziesięć trybunałów, które mogły działać połączone, jeśli wymagała tego waga sprawy. Od 462 r. p.n.e. sądownictwo w sprawach o rozmysłne zabójstwo i podpalenie oraz nadzór nad sprawami kultu religijnego należały do areopagu, złożonego z kolegium dziesięciu byłych archontów. Archonci byli urzędnikami sądowymi, którzy zajmowali się sprawami sakralnymi, sprawami z zakresu prawa rodzinnego

⁴ Nowa forma ustrojowa zwana demokracją została wprowadzona w Atenach po wyprawie tyranów w 507 r. p.n.e.

i religii, sądami nad cudzoziemcami, organizacją uroczystości ku czci poległych żołnierzy oraz kierowali wyborem urzędników.

Kompetencje wojskowe, administracyjne i sądowe związane z wojskowością spoczywały w rękach dziesięciu strategów. Do ich obowiązków należała obrona kraju, dowództwo nad armią i flotą w czasie wypraw wojennych oraz negocjowanie traktatów pokojowych w imieniu *polis*. Mieli także prawo domagać się od prythanów zwołania zgromadzenia. Strategów można było po roku wybrać ponownie na ten urząd, ponieważ „uważano, że dowódcy, którzy zdali egzamin na swych stanowiskach, powinni w interesie publicznym mieć możliwość kontynuowania służby publicznej”⁵. Samego Peryklesa przez piętnaście lat bez przerwy wybierano na stanowisko stratega i chociaż oficjalnie był równorzędnym członkiem kolegium strategów, to jednak posiadał wśród pozostałych głos decydujący. Historyk Tukidydes był nawet zdania, iż wówczas w Atenach „wprawdzie z imienia panowała demokracja, w rzeczywistości jednak były to rządy pierwszego obywatela”⁶.

W Atenach działały również kolegia urzędników podatkowych (kolegium dziesięciu poborców, kolegium dziesięciu zarządzających skonfiskowanymi majątkami, kolegium dziesięciu egzekutorów) oraz tzw. funkcjonariusze policyjni, którzy nadzorowali porządek i bezpieczeństwo publiczne, gmachy użyteczności publicznej i port w Pireusie, handel artykułami żywnościowymi, przestrzeganie ustawy o zbytku oraz sprawowali zarząd nad więzieniami i egzekucjami. Stosowano roczną rotację na tych stanowiskach⁷.

W 411 r. p.n.e. dokonano przewrotu oligarchicznego. Przyznano wówczas władzę prawodawczą tylko pięciu tysiącom obywateli, a niedługo potem całą władzę powierzono Radzie Czterystu, której członków wybrano spośród kandydatów wyłonionych przez okręgi terytorialne (*fyly*)⁸. Na Radę Czterystu przeniesiono kompetencje wszystkich istniejących dotychczas organów ateńskiej demokracji. Rada sprawowała rządy despotyczne podparte aresztowaniami, egzekucjami i konfiskatami mienia.

⁵ R. Flacelière, *Życie codzienne w Grecji za czasów Peryklesa*, przeł. Z. Bobowicz i J. Targalski, Warszawa 1985, s. 42.

⁶ Cyt. za M. H. Hansen, *Demokracja ateńska...*, s. 53. Wielokrotne piastowanie urzędu stratega było normą także w IV w. p.n.e. Fokion zajmował stanowisko stratega nie mniej niż czterdzieści pięć razy, Filokles z Eroiadai dziesięć razy, Ifikrates trzynastą, Chabrias czternaście, Timotheos dwanaście, Chares dziewiętnaście. *Ibidem*, s. 273.

⁷ N. G. L. Hammond, *Dzieje Grecji*, przeł. A. Świderkówna, Warszawa 1973, s. 352 i 396; R. Flacelière, *Życie codzienne...*, s. 42; O. Jurewicz, L. Winniczuk, *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym*, Warszawa 1968, s. 335.

⁸ Zdaniem M. H. Hansena pełne prawa polityczne mieli w owym czasie otrzymać ci, których stać było na ekwipunek hoplity, więc w rzeczywistości musiało być takich ludzi około dziewięciu tysięcy. M. H. Hansen, *Demokracja ateńska...*, s. 56.

Wewnętrzne tarcia w obozie oligarchicznym doprowadziły jednak po czterech miesiącach do obalenia Rady Czterystu. Ustanowiono wtedy demokrację ograniczoną, w której władzę sprawowało zgromadzenie złożone z pięciu tysięcy obywateli, wyłonionych na podstawie cenzusu majątkowego. Taki ustrój utrzymał się przez rok.

W 410 r. p.n.e. ponownie przywrócono demokrację z czasów Peryklesa, z pewnym jednak okrojeniem uprawnień zgromadzenia ludowego⁹. Oligarchia znów doszła do władzy już kilka lat później, korzystając z niepomyślnego dla Aten przebiegu wojny peloponeskiej. W roku 404 p.n.e., gdy do Aten wkroczyli Spartanie, a spartański garnizon zajął Akropol, zamordowano ponad tysiąc pięciuset obywateli. Król Lizander narzucił miastu rządy Trzydziestu Tyranów. Prawa polityczne pozostawiono trzem tysiącom obywateli¹⁰. Spośród nich wyłoniono Radę Pięciuset, do której obowiązków należało organizowanie i nadzorowanie codziennego funkcjonowania ateńskiej *polis*, przygotowywanie obrad zgromadzenia oraz rozpatrywanie donosów na urzędników. Ludowe sądy przysięgłych zniesiono. Obywateli niebezpiecznych dla nowej władzy usunięto przemocą. Przywództwo Trzydziestu trwało przez osiem miesięcy, do czasu gdy wygnańcy i zbiegowie znajdujący się poza Atenami dokonali zbrojnego odbicia miasta.

Po obaleniu tyranii, w 403 r. p.n.e. znowu przywrócono w Atenach rządy demokratyczne, które utrzymały się do roku 338 p.n.e., kiedy to po bitwie pod Cheroneją władzę przejął Filip II Macedoński. Był to koniec niepodległego bytu ateńskiej *polis*. Potem Ateńczycy, wraz z całą Grecją, dzielili losy monarchii Aleksandra i jego europejskich spadkobierców – Antygonidów, by w II w. p.n.e. wejść w skład Imperium Romanum jako prowincja Achaja (*provincia Achaia*).

2. Polityka ateńskiej *polis*

Pojęcie polityki można rozumieć w szerszym znaczeniu jako całość wiedzy dotyczącej państwa, a w węższym jako „sztukę rządzenia państwem, czyli metodę działania zmierzającą do osiągnięcia pewnych celów państwowych”¹¹. W węższym rozumieniu tego słowa można zatem wskazać odmienne typy polityki w zależności od różnych dziedzin bytu społeczno-państwowego. Aby zrozumieć Sokratejski i Platoński *ethos* przywódcy politycznego postrzegany jako model, który mógłby i powinien, w przekonaniu obu myślicieli, sprawdzić się w konkretnych warunkach politycznych, należy choćby naszkicować, jaka była wówczas polityka Aten rozpatrywana w aspekcie międzynarodowym, ekonomicznym i społeczno-kulturowym oraz jakie wyniknęły z niej konsekwencje.

⁹ *Ibidem*, s. 161.

¹⁰ *Ibidem*, s. 57.

¹¹ W. Kornatowski, *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*, Warszawa 1968, s. 5.

W pierwszym pięćdziesięcioleciu wieku V p.n.e. miał miejsce moment zwrotny w dziejach Aten. W zakresie stosunków międzynarodowych, pod względem ekonomicznym i społeczno-kulturowym ateńska *polis* przeżyła ogromną zmianę. Około roku 478 p.n.e. Ateńczycy doprowadzili do zawiązania przymierza, na mocy którego Grecy małoazjatyccy oficjalnie uznali hegemonię Aten na morzu, oddając w ich ręce kierownictwo nad nowo utworzonym układem, zwanym symmachią¹². Był to czas powstania imperium morskiego pod przewodnictwem Aten. *Polis*, która jeszcze niedawno była krajem rolniczym, a jej flota nie dorównywała wspaniałej flocie korynckiej czy egineckiej, nagle stała się pierwszą potęgą morską w Grecji.

Kiedy Perykles objął rządy w 461 r. p.n.e., na morzu trwała walka z Persami, a na lądzie wybuchł konflikt ze Spartą. W tej toczącej się na dwóch frontach wojnie Ateny początkowo odnosiły sukcesy. Ponoszone straty okazały się jednak zbyt wielkie. Perykles zmienił wówczas całkowicie kierunek polityki międzynarodowej i gospodarczej. W 454 r. p.n.e. polecił przenieść z Delos do Aten skarb *poleis*, które przystąpiły do symmachii, oraz zawarł układ pokojowy z Persją w roku 448 p.n.e., a ze Spartą dwa lata później. Po przeniesieniu do Aten pieniędzy należących do wspólnot stowarzyszonych w symmachii zaczęła się nowa era w organizacji finansowej tego układu. Ateny otwarcie „zaczęły traktować miasta sprzymierzone jak zależne, ograniczając ich autonomię, tłumiąc przejawy niezależności, poddając je eksploatacji finansowej”¹³. Ateny stały się wówczas gospodarczą stolicą imperium, w którego skład wchodziło prawdopodobnie około trzydziestu podległych *poleis*. W latach 454–431 p.n.e. około stu osiemdziesięciu wspólnot płaciło Atenom daniny, a w roku 425 p.n.e. było ich już ponad trzysta¹⁴.

Okres pokoju, który wówczas nastąpił w basenie Morza Śródziemnego, niezwykle sprzyjał rozwojowi handlu. Ateny pośrednicząc w wymianie towarów między Wschodem i Zachodem, szybko stały się centrum handlowym świata egejskiego. Ateńska *polis* kontrolowała także obrót materiałami koniecznymi do

¹² Symmachia Ateńska, zwana niekiedy Związkiem Morskim (lub Związkiem Delijskim), a w starożytności znana pod nazwą „Ateńczycy i ich sprzymierzeńcy”, została zawiązana w latach 478–477 p.n.e. W jej skład wchodziły Ateny oraz Grecy świeżo wyswobodzeni spod panowania perskiego, głównie Jonowie zamieszkujący wyspy Morza Egejskiego oraz wybrzeża Azji Mniejszej. Celem związku miała być najprawdopodobniej obrona przed Persami i dalsze wyzwolenie Greków znajdujących się jeszcze pod panowaniem perskim. Członkowie symmachii zobowiązywali się mieć „tych samych przyjaciół i wrogów”, co zdaniem R. Kuleszy wskazuje na zaczepno-obronny charakter sojuszu. Władzę symmachii tworzyło z jednej strony zgromadzenie sprzymierzonych, w którym każda *polis* rozporządzała jednym głosem, z drugiej zaś Ateńczycy, którzy jako hegemon sprawowali naczelne dowództwo nad flotą i określali wysokość daniny oraz liczbę okrętów dostarczanych przez poszczególne miasta. R. Kulesza, *Wojna...*, s. 42–43.

¹³ *Ibidem*, s. 43.

¹⁴ N. G. L. Hammond, *Dzieje...*, s. 393.

zbrojeń i nie ograniczała przy tym wolnego rynku wymiany produktów i usług. Dzięki tym zabiegom Ateny znacznie przewyższały współczesne sobie *poleis* świata greckiego bogactwem przeznaczonym na użytek całej wspólnoty ateńskiej i zamożnością poszczególnych obywateli.

Pokój ze Spartą wedle założeń miał trwać lat trzydzieści. W praktyce zakończył się po latach piętnastu. Mimo to w owym czasie Perykles kontynuował nową linię polityki i stworzył warunki dla rozwoju kulturalnego, na który dodatkowo wpływała pozycja gospodarcza Aten oraz swobodna wymiana myśli związana z napływem obcej ludności. Nawet jeśli cudzoziemcy nie otrzymywali praw obywatelskich, to kusili ich dobre warunki bytowe prężnie rozwijającego się miasta, a osiedlając się w Atenach, wnosili duży udział w intelektualny i praktyczny rozwój tej *polis*. Nastąpił wówczas rozkwit sztuki i nauk teoretycznych. W Atenach powstały liczne szkoły, w których uczyli nauczyciele, zwani sofistami, pochodzący z różnych stron Grecji. Przyczyniali się oni do rozwoju wielu dziedzin, jak teoria wymowy, literatura, filozofia, astronomia, matematyka, medycyna czy sztuka. Poprzez politykę kulturalną Perykles świadomie dążył do stworzenia w Atenach duchowego centrum Hellady. Zatrudnił wtedy najwybitniejszych artystów, architektów i rzeźbiarzy, aby projektując i wznosząc tak niezwykle budowle jak Partenon czy Propyleje unaocznili innym narodom wielkość i wspaniałość Aten.

Trzeba zaznaczyć, że nie wszystkie jego przedsięwzięcia zakończyły się sukcesem. Nie udało się zwołanie do Aten panhelleńskiego kongresu w sprawie powszechnego pokoju, wolności, bezpieczeństwa mórz oraz restauracji zniszczonych miast i świątyni, gdyż Sparta i jej sprzymierzeńcy odmówili w nim udziału. Nie powiodło się także założenie panhelleńskiej kolonii w Turion w południowej Italii. Perykles usiłując nadać Atenom status centrum kulturowego, bezskutecznie próbował również wykorzystać leżący na terytorium Aten ośrodek religijny Eleusis. Starał się przeforsować ustawę zobowiązującą obywateli i sprzymierzeńców Aten do składania bogini Demeter dziesięciny z plodów ziemi. Dzięki temu Eleusis stałoby się najważniejszym miejscem kultu w świecie greckim. Projekt ten, poza strefą wpływów ateńskich, nie znalazł aprobaty.

Mimo tych niepowodzeń znaczenie Aten rosło. Zasoby skarbcza nieustannie się powiększały, przedsięwzięcia budowlane dawały zarobek masom, a handel ateński skutecznie rywalizował z handlem państw Peloponezu. Stosunki między Atenami i Spartą zaczęły się jednak psuć. Jeszcze za życia Peryklesa Sparta wykorzystwała za targ Aten z Korkyrą i w 431 r. p.n.e. wszczęła wojnę, która na trzydzieści lat podzieliła greckie *poleis* na dwa wrogie obozy. Konflikt dwóch politycznych gigantów przyniósł im i pozostałym wspólnotom głównie ruinę moralną i materialną, bowiem „słabość świata greckiego w IV w. była niewątpliwie następstwem bratobójczego konfliktu, w którym i zwycięzcy, i zwyciężeni właściwie przegrali”¹⁵.

¹⁵ R. Kulesza, *Wojna...*, s. 188.

Po zakończeniu wojny peloponeskiej i zawarciu pokoju ze Spartą, chociaż Ateny nie przestały być głównym ośrodkiem kulturalnym Grecji, społeczeństwo ateńskie weszło w stadium głębokiego kryzysu. Ludność Attyki bardzo zubożała wskutek długotrwałych walk i utraty panowania na morzu. Liczba osób potrzebujących pomocy ze strony władz ateńskiej *polis* nieustannie rosła, a w skarbcu brakowało pieniędzy na zasiłki. Na wsi zubożałe włościanstwo porzucało gospodarstwa, które przechodziły w posiadanie lichwiarzy i spekulantów. Zarysował się wyraźny kontrast między zamożnością i biedą. Wówczas „Ateny składały się jak gdyby z dwóch miast: miasta bogaczy i miasta nędzarzy”¹⁶. W późniejszym okresie Ateńczycy jeszcze kilkakrotnie próbowali odzyskać swą dawną pozycję na arenie międzynarodowej. Prowadzili ze Spartą wojnę koryncą (395–386 p.n.e.) i podjęli próby odbudowania symmachii. Panowania w Grecji jednak już nie odzyskali. Po upadku krótkotrwałej hegemonii Teb w roku 362 p.n.e. w Grecji zapanował dwudziestoczteroletni pokój. Po przeżyciach związanych z wojną peloponeską lęk przed dalszymi starciami zbrojnymi był wśród Ateńczyków tak głęboki i rozpowszechniony, że tendencje pacyfistyczne stały się głównym nurtem ówczesnej polityki¹⁷.

3. Obywatel

Obywatelom Aten w czasach Sokratesa i Platona był każdy wolny mężczyzna, który posiadał pełnię praw obywatelskich¹⁸. Takiego przywileju nie posiadali niewolnicy, cudzoziemcy (metojkowie) oraz kobiety i dzieci¹⁹. Prawa przysługujące obywatelom w ateńskiej *polis* obejmowały prawa publiczne: 1) czynne i bierne

¹⁶ W. Kornatowski, *Zarys dziejów...*, s. 121.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Przyjmuje się, że w V w. p.n.e., kiedy Perykles stał na czele Aten, było około sześćdziesięciu tysięcy obywateli-mężczyzn, a w IV w. p.n.e. liczba obywateli utrzymywała się na poziomie około trzydziestu tysięcy. M. H. Hansen, *Demokracja ateńska...*, s. 69.

¹⁹ Młodzi Ateńczycy zyskiwali pełnię praw obywatelskich wraz z uzyskaniem pełnoletniości w wieku osiemnastu lat. Wpisywano ich wówczas do demu i zapisywano w rejestrze członków (od roku 451 p.n.e. możliwość uzyskania praw obywatelskich mieli tylko ci chłopcy, których oboje rodzice byli Ateńczykami). R. Flacelière, *Życie codzienne...*, s. 34. Cudzoziemcy (metojkowie) mogli otrzymać obywatelstwo ateńskie tylko wówczas, gdy niezwykle zasłużyli się wobec ateńskiej *polis*. Kobiety i niewolnicy nie mieli żadnej możliwości nabycia praw obywatelskich. O. Jurewicz, L. Winniczuk, *Starożytni Grecy...*, s. 330. Z racji tego, iż ustrój zwany demokracją ateńską nie dawał najmniejszych praw politycznych większości ludności, czyli kobietom, niewolnikom oraz cudzoziemcom (metojkom), niektórzy badacze uważają go raczej za nieco rozszerzoną oligarchię. I. Biezuńska-Małowist, *Sytuacja wewnętrzna Aten w dobie wojny peloponeskiej*, „Meander” 1955, R. X, z. 1–2, s. 16.

prawo wyborcze w wyborach do rady i zgromadzenia ludowego; 2) prawo piastowania urzędów; 3) prawo do stawania przed sądem; 4) prawo do udziału w publicznych aktach kultu, oraz prawa prywatne: 1) prawo do zawierania związków małżeńskich z Atenkami; 2) prawo nabywania i posiadania mienia nieruchomego w Attyce (handel i rzemiosło nie podlegały ograniczeniom). Każdemu obywatelowi przysługiwały ponadto: 1) równość urodzenia (*isogonia*); 2) równość praw politycznych (*isonomia*); 3) równe prawo przemawiania na zgromadzeniach publicznych (*isegoria*); 4) równość władzy (*isokratia*). Należy przy tym pamiętać, że równość była w Atenach pojęciem czysto politycznym, które nigdy nie rozciągało się na sferę stosunków społecznych i ekonomicznych.

Od czasów Peryklesa, gdy Ateńczykom zaczęto płacić za wykonywanie obowiązków publicznych, obywatelstwo łączyło się także z przywilejami finansowymi. Najubożsi obywatele otrzymywali regularną zapłatę (*misthos*), która stanowiła formę pomocy finansowej umożliwiającej im sprawowanie urzędu. Ci, którym owo wsparcie nie przysługiwało, mogli czerpać korzyści z piastowanej funkcji w postaci dodatkowych dochodów, głównie tzw. darów (*doron*), spośród których *gros* stanowiło zwyczajną łapówkę, przyczyniając się tym samym do tworzenia w *polis* mechanizmów korupcyjnych. Obywatelom w wieku poborowym i zdolnym do służby wojskowej płacono za udział w uroczystych procesjach. W dni świąteczne, kiedy nie odbywały się posiedzenia organów politycznych, najbiedniejsi Ateńczycy również nie pozostawali bez datków finansowych, gdyż otrzymywali wówczas tzw. pieniądze teatralne (*theorikon*), pozwalające im na udział w spektaklach i kulcie religijnym. Obywatele niepełnosprawni i bez środków do życia mogli liczyć na zapomogę, a jeżeli obywatel ateński zginął na wojnie, *polis* przejmowała obowiązek wychowania jego niepełnoletnich synów. W okresach, kiedy występowały trudności związane z pozyskiwaniem żywności, Ateńczykom przysługiwał przydział darmowego zboża. Obywatele zajmowali również uprzywilejowaną pozycję wobec prawa. Zabójstwo obywatela Aten uznawano za cięższą zbrodnię niż zabójstwo metojka czy niewolnika. Obywatela nie można było także poddawać torturom i karom cielesnym (wyjąwszy karę śmierci) ani sprzedać w niewolę (chyba że został wykupiony jako jeniec wojenny i nie zwrócił pieniędzy temu, kto go wykupił)²⁰.

Konsekwencją posiadania pełnych praw obywatelskich było nie tylko pozyskiwanie przywilejów, ale także podleganie sankcjom prawnym. Najbardziej uciążliwą karę dla Ateńczyka stanowiła tzw. *atimia*, czyli pozbawienie wszystkich praw, które obejmowało zarówno utratę praw politycznych, jak i zakaz przebywania na agorze oraz w świątyniach. Karę tę stosowano wobec tych, którzy nadużyli swoich przywilejów albo nie wypełniali obowiązków obywatelskich. Obowiąz-

²⁰ M. H. Hansen, *Demokracja ateńska...*, s. 108–111.

kiem obywatela ateńskiego było zaś płacenie podatków, służba wojskowa oraz nienaganne życie prywatne²¹. Obywatelowi nie groziły jednak kary, jeśli nie korzystał ze swoich praw, tzn. nie brał udziału w zgromadzeniu, w sądach, nie zgłaszał swojej kandydatury na urzędy lub uchylał się od uczestnictwa w kierowaniu instytucjami politycznymi.

Obywatele ateńskiej *polis*, począwszy od czasu reform Solona, dzielili się według kryterium majątkowego na cztery klasy (*tele*)²². Najbogatszą z nich (zwaną *pentakosiomedimnoi*) stanowili Ateńczycy, którzy produkowali rocznie co najmniej pięćset medymnów zboża czy pięćset miar wina lub oliwy. Do drugiej klasy majątkowej należeli „jeźdźcy” (*hippeis*), którzy wytwarzali od trzystu do pięćset medymnów. Jeśli obywatele dostarczali od dwustu do trzystu medymnów, zaliczano ich do klasy „właścicieli zaprzęgu wołów” (*zeugitai*). W czwartej klasie majątkowej, posiadającej mniej niż dwieście medymnów, znajdowali się robotnicy najemni (*thetes* – dosłownie „służebni”). Bogactwo mierzono zatem w naturze, a nie w kapitale, a za jego podstawowy miernik uznawano zboże²³. Posiadany majątek miał zaś znaczenie, bowiem od niego zależał dostęp do urzędów i uzyskiwana dzięki niemu sposobność do współdecydowania w sprawach dotyczących ateńskiej *polis*²⁴. W Atenach VI i V w. p.n.e. robotnicy najemni nie mieli prawa do sprawowania funkcji obywatelskich, a na najważniejsze stanowiska wyborcy mogli proponować jedynie obywatele z najwyższej klasy lub, jak w przypadku dziewnięci archontów, z dwóch najwyższych klas. W IV w. p.n.e. przepis piastowania stanowisk jedynie przez członków trzech klas wyższych stał się jednak już tylko martwą literą prawa i sprawowali je nawet *thetes*²⁵.

²¹ Jedynym podatkiem bezpośrednim był podatek od majątku (*eisphora*), nakładany na obywateli powyżej pewnego poziomu zamożności. Służba wojskowa obowiązywała wszystkich Ateńczyków w wieku poborowym, cieszących się dobrym zdrowiem. W celu sprawdzenia, czy Ateńczycy właściwie wypełniają swoje obowiązki finansowe, religijne i wojskowe wynikające ze statusu obywatela Aten, co pewien czas przeprowadzano lustrację zwaną *dokimasia*.

²² Solona obrano pierwszym archontem w roku 594 p.n.e. i powierzono mu przeprowadzenie reform ustawodawczych i politycznych, gdyż prawa Drakona z 621 r. p.n.e. okazały się niewystarczające. Solon po wypełnieniu powierzonego mu zadania złożył władzę i opuścił Ateny na dziesięć lat.

²³ M. H. Hansen, *Demokracja ateńska...*, s. 58.

²⁴ *Ibidem*, s. 46. Bycie obywatelem ateńskim oznaczało poświęcenie znacznej części swojego czasu sprawom *polis*. Było to możliwe bez uszczerbku dla zdolności produkcyjnej i handlowej Aten, gdyż pozwalały na to bogactwo ateńskiej *polis* oraz praca cudzoziemców i niewolników. Cudzoziemiec bowiem w sferze ekonomicznej stanowił część społeczeństwa, nie będąc nią jednak w sferze politycznej. N. G. L. Hammond, *Dzieje...*, s. 396.

²⁵ M. H. Hansen, *Demokracja ateńska...*, s. 100.

4. Struktury władzy w ateńskiej polis

Po obaleniu, najprawdopodobniej w roku 471 p.n.e., Temistoklesa – przywódcy stronnictwa radykalno-demokratycznego reprezentującego interesy rzemieślników i kupców, który, będąc człowiekiem wyróżniającym się rozległą wiedzą, siłą woli, stanowczością i ambicjami politycznymi, przygotował Ateńczyków do zwycięstwa nad Persami pod Salaminą, „nie było w Atenach polityka, który mógłby kontynuować jego działalność”²⁶. Na plan pierwszy wysunęła się zatem arystokracja wzmocniona silną pozycją areopagu, czyli rady będącej organem strzegącym praw, obyczajów i moralności Ateńczyków. Wkrótce jednak ich mocną przeciwwagą ponownie stały się ugrupowania demokratyczne, którym przewodzili Efiaktes i Perykles. Efiaktes osłabił obóz arystokratyczny, wikłając wielu arystokratów w procesy o nadużycia. Tym samym skompromitował ich i pozbawił autorytetu społecznego. Ponadto w roku 462 p.n.e. przeprowadził na zgromadzeniu ludowym uchwałę odbierającą areopagowi dotychczasowe uprawnienia administracyjne i kontrolne oraz przenoszącą je przede wszystkim na zgromadzenie ludowe.

Po tym, jak Efiaktes padł ofiarą zamachu, jego miejsce zajął Perykles (ok. 490–429 p.n.e.), który przez następne przeszło trzydzieści lat wywierał największy wpływ na losy Aten i życie Ateńczyków. Zwycięstwo tego polityka oznaczało ugruntowanie rządów ludu. Władza Peryklesa była powszechnie akceptowana. Jego autorytet był na tyle silny, że w okresach krytycznych właśnie on rządził ateńską polis, a „demokracja” ulegała zawieszeniu. Nie był zresztą jedyną osobą cieszącą się takim poważaniem, wcześniej słuchano m.in. Temistoklesa, Kimona czy Efiaktesa. Wszystkich wybierano jednak w wolnych wyborach i w razie potrzeby można ich było pozbawić stanowiska. Lud ulegał im z własnej woli²⁷. Działo się tak dlatego, że demokratyczne, wielotysięczne zgromadzenie ludowe Ateńczyków nie mogłoby skutecznie funkcjonować bez ośrodka kierowniczego. Tworzyli go zatem ci politycy-obywatele, którzy częściej niż inni wypowiadali się, służąc wspólnie radą w sprawach dotyczących polis. Nazywano ich słowami *politeuomenos* (osoba, która czynnie korzysta ze swoich praw obywatelskich), *rhetor* (mówca) albo *demagogos* (doradca ludu)²⁸. Z reguły byli oni dobrymi mówcami, okazjonalnie sprawowali różne urzędy, zwłaszcza stratega, a ich pozycja zależała głównie od stosunku ludu

²⁶ J. Wolski, *Historia powszechna. Starożytność*, Warszawa 1997, s. 173.

²⁷ Najbliżsi przyjaciele i doradcy Peryklesa nie cieszyli się już takim poważaniem wśród ludu. Damon padł ofiarą ostracyzmu, Anaksagoras i Fidiasz oskarżeni o bezbożność i nadużycia musieli uciekać z Aten. N. G. L. Hammond, *Dzieje...*, s. 398.

²⁸ M. H. Hansen, *Demokracja ateńska...*, s. 270; W. Kornatowski, *Zarys dziejów...*, s. 114. W V w. p.n.e. ludzie tacy jak Temistokles, Arystydes, Kimon, Perykles, Kleon, Nikiasz i Alkibiades raz po raz byli wybierani do kolegium strategów i jednocześnie angażowali się jako mówcy i wnioskodawcy na zgromadzeniu. M. H. Hansen, *Demokracja ateńska...*, s. 271.

do ich propozycji oraz ich osobistych opinii na temat wniosków zgłaszanych przez innych. Wywodzili się przeważnie ze środowiska arystokratycznego, ale byli wśród nich zwolennicy zarówno oligarchii, jak i demokracji²⁹.

Zmiany w obrębie ateńskiej elity politycznej zaszły w okresie wojny peloponeskiej, kiedy to nowi politycy, wywodzący się z warstw rzemieślniczych i kupieckich, zastąpili arystokratów³⁰. Przestali oni zabiegać o urząd stratega i całkowicie poświęcili się działalności na zgromadzeniu ludowym, w radzie, w sądach, gdzie albo sami byli wnioskodawcami, albo popierali lub zwalczali inicjatywy zgłaszane przez innych. Podobnie jak strategowie mieli oni faktyczny wpływ na decyzje podejmowane w polis, nie piastując jednak przy tym żadnego oficjalnego stanowiska. Owi mówcy czy demagodzy pozostawali więc niejako poza strukturami rządzącymi wspólnotą, korzystali bowiem jedynie ze swoich praw obywatelskich, nie piastując przy tym urzędów. Nie podlegali ogólnemu systemowi kontroli, a to zwielokrotniło problemy związane z kwestią ich odpowiedzialności politycznej³¹. Po śmierci Peryklesa demokracja ateńska coraz bardziej przybierała zatem postać „nieuporządkowanego i terrorystycznego władztwa tłumu”, w którym to ustroju wybijali się głównie hołdujący własnym ambicjom karierowicze³².

Demagodzy, usiłując za wszelką cenę utrzymać się przy władzy mimo braku zdolności i osobistych zasług, wikłając się we współzawodnictwo w proponowaniu zarządzeń, które mogły znaleźć poklask, przyczynili się do przyspieszenia upadku nie tylko demokracji, ale i struktur politycznych ateńskiej polis w ogóle³³. Ich działalności sprzyjał nie zawsze pomyślny przebieg działań wojennych, który podsycił niepewność i niepokój ludności Aten. Ponadto szerzyły się powstania niewolników, którzy w nowej sytuacji dostrzegali możliwość wyzwolenia się. Na sile przybrały również starcia między wolnymi członkami społeczności. Nakładane na bogatych dodatkowe świadczenia na rzecz państwa były postrzegane jako krzywdzące i wzbudzały nienawiść obarczonych nimi obywateli do pozostałej części społeczeństwa, która takich kosztów nie ponosiła. Powstawały wówczas liczne związki czy też kluby o charakterze politycznym (*hetaireiai*) zakładane głównie przez arystokratów, którzy dążyli do obalenia ustroju demokratycznego. Przedstawiciele starych rodów

²⁹ R. Kulesza, *Wojna...*, s. 38.

³⁰ Do najlepiej znanych polityków nowego pokolenia należeli Kleon, właściciel garbarni, Hyperbolos, wytwórca lamp, i Kleofont, wytwórca lir. Politykami starego typu byli Nikiasz i Alkibiades, których jednak wzajemna rywalizacja także miała zgubne skutki. M. H. Hansen, *Demokracja ateńska...*, s. 55.

³¹ R. Kulesza, *Wojna...*, s. 39. Rozwiązaniu owych problemów służyła procedura zwana ostracyzmem, która umożliwiała usunięcie z kraju na dziesięć lat polityka wskazanego przez sześć tysięcy obywateli. Po raz pierwszy zastosowano ją w roku 488, a po raz ostatni około 417 r. p.n.e.

³² W. Kornatowski, *Rozwój pojęć o państwie w starożytnej Grecji*, Toruń 1949, s. 373.

³³ Idem, *Zarys dziejów...*, s. 120.

zrzeszeni w klubach w swym działaniu posługiwali się zarówno środkami legalnymi, jak i nielegalnymi – głównie terrorem³⁴. Czasem sprzymierzali się z wrogami zewnętrznymi, dążąc do zdobycia władzy nawet za cenę niepodległości ateńskiej *polis*³⁵. Oni to dokonali przewrotu w roku 411 p.n.e., a w roku 403 p.n.e. zdobyłą władzę powierzyli znanemu z okrucieństwa i bezwzględności Krycjaszowi³⁶.

Po przywróceniu demokracji w latach 403–402 p.n.e. zaczął się pogłębiać rozdział między mówcami a strategami. Strategowie, którzy prowadzili wojny (Ifikrates, Chabrias, Timotheos, Chares i inni) bardzo rzadko występowali jako mówcy, podczas gdy na zgromadzeniach prym wiedli retorzy (Eubulos, Demostenes, Demades, Hyperejdes i Likurg), których nigdy nie wybrano do kolegium strategów. Przyczyna owego rozdziału leżała zarówno w rosnącej specjalizacji w dziedzinie wymowy, jak i w postępkach w dziedzinie wojskowości³⁷. Ponadto w IV w. p.n.e. utworzono nowe stanowiska urzędników finansowych obsadzanych w drodze wyboru, na cztery lata, którzy uzyskali pozycję równą stanowisku strategów. Przywódcami politycznymi w ówczesnych Atenach byli zatem mówcy, stratedzy i urzędnicy finansowi, którzy podejmowali inicjatywy na zgromadzeniach politycznych. Oni właśnie zaczęli tworzyć coś w rodzaju elity, więc w praktyce z tysięcy Ateńczyków biorących udział w zgromadzeniu i sądach tylko kilkuset zgłaszało wnioski i wносиło oskarżenia. Biorąc pod uwagę liczbę uchwał, jakie przyjęli Ateńczycy w ciągu osiemdziesięciu dwóch lat „nowej demokracji”, okazuje się zatem, że władzę sprawowało wtedy około stu przywódców politycznych³⁸.

Z krótkiej charakterystyki struktury politycznej Aten wynika, że lud ateński, mimo zdecydowanego poparcia dla instytucji demokratycznych, pozwalał wybranym jednostkom na zajmowanie w *polis* uprzywilejowanej pozycji. Tym samym wspólnotą ateńską rządziła w istocie grupa osób nietworzących jednej frakcji politycznej, ale pełniących swą funkcję społeczną dzięki indywidualnym predyspozycjom i umiejętnościom oraz za sprawą przychylnych głosów większości obywateli. Mimo to owi działacze nie uchronili ateńskiej *polis* od konfliktów wewnętrznych i zewnętrznych, a ich poczynania i decyzje ostatecznie przyczyniły się do klęski imperium. Wielka przegrana mechanizmów demokratycznych dała jednak Ateńczykom asumpt do wielu przemyśleń na temat przyczyn upadku. Jednym z kluczowych zagadnień okazał się model takiego przywódcy, który w sposób właściwy i skuteczny umiałby pokierować wspólnotą obywateli tak, aby uchronić jej członków od wojen i przemocy, a także długotrwale zapewnić im szczęście i dobrobyt.

³⁴ M. H. Hansen, *Demokracja ateńska...*, s. 56.

³⁵ W. Kornatowski, *Zarys dziejów...*, s. 120.

³⁶ M. H. Hansen, *Demokracja ateńska...*, s. 57.

³⁷ Jedynym mężem stanu starego typu był Fokion, ale nie zyskał on wielkiego znaczenia ani jako mówca, ani jako strateg. *Ibidem*, s. 271.

³⁸ *Ibidem*, s. 273–274.

PLATON

1. Myśl Sokratesa jako źródło Platónskich koncepcji politycznych

1.1. Sokratejska koncepcja przywódcy politycznego

Sokrates w ciągu swojego życia był świadkiem zarówno rozwoju, jak i upadku ateńskiej *polis*, w której mieszkał, dla której walczył, o którą się troszczył i decyzją której odebrano mu życie. Jego młodość przypadła na czas szybkiego rozwoju Aten po zwycięstwie nad Persami. Ukształtowała się wtedy *polis* Peryklesa i pełna demokracja. W dojrzałym wieku widział potęgę Aten u szczytu, a po wojnie peloponeskiej był świadkiem klęski tego wspaniałego miasta. Doświadczył także ustroju oligarchicznego, który zwycięska Sparta usiłowała narzucić miastom dawnej symmachii. Sokrates niewiele podróżował¹. Był niewyróżniającym się obywatelem. Bywał jednak w domu Peryklesa i Aspazji, a wokół niego gromadzili się młodzi z kręgu arystokracji ateńskiej przygotowujący się do kariery politycznej. Gdyby w ich obecności nie krytykował organizacji politycznej ateńskiej *polis*, najprawdopodobniej inaczej potoczyłyby się jego losy. Zarówno Platon, jak i Ksenofont poświadczają, iż Sokrates nauczał polityki. Bez tego nie można by było bowiem zrozumieć jego konfliktu z *polis* i wynikłego stąd procesu. Gdyby jego działalność nie była polityczna, nie znalazłby chętnych słuchaczy w ówczesnych Atenach².

¹ Diogenes Laertios podaje, iż Sokrates praktycznie stale przebywał w Atenach. Opuścił je tylko kilkakrotnie, głównie dopełniając obowiązku obywatelskiego nakazującego udział w wyprawach wojennych, w które były zaangażowane wówczas Ateny. Wziął zatem udział w wyprawie do Potidei w roku 432 p.n.e., w bitwie pod Delium w 424 r. p.n.e. i dwa lata później w kampanii amfipolijskiej. Diogenes Laertios za Ionem z Chios twierdzi także, że wraz z Archelaosem odbył podróż na Samos, za Arystotelesem informuje, iż udał się do Delf, a za Faworynusem dodaje, że był także na Istmie. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 1984, s. 89–90.

² W. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 600.

Jednym z tematów rozważań Sokratesa poruszanych z rozmówcami było zagadnienie właściwego wzorca przywódcy politycznego, którym w systemie ówczesnej demokracji teoretycznie mógł zostać każdy obywatel³. Tych spośród interlokutorów, którzy pragnęli kariery politycznej i dążyli do zaszczytów, Sokrates przekonywał, że do pełnienia urzędów publicznych należy się odpowiednio przygotować⁴. Tłumaczył, że wszyscy powszechnie się zgadzają, iż na przykład muzykiem, rzeźbiarzem, kapitanem statku winien być zawsze ten, kto posiada określone umiejętności, i ubolewał jednocześnie, że kierowników ateńskiej *polis* nie obowiązują te same zasady. „Królem i władcą – mówił – nie jest ani ten, kto trzyma berło, ani ten, kogo wybrało społeczeństwo, ani kto w drodze losowania, ani kto siłą lub podstępem zdobył władzę, ale ten, kto umie rządzić”⁵.

Za podstawową umiejętność sprawującego władzę uważał postępowanie zgodnie z zasadą sprawiedliwości. W jego opinii widocznym brakiem jej przestrzegania były kłótnie wśród obywateli, liczne sprawy sądowe oraz wojny między greckimi *poleis*⁶. Sprawiedliwość jego zdaniem można było urzeczywistnić, postępując zgodnie z prawem⁷. Ponieważ za normy prawne uważał zbiór zasad zgodnych z zasadami rozumu, a z moralnością utożsamiał wiedzę, była ona zatem podstawą prawa i sprawiedliwości. Zdaniem Sokratesa powinni się nią kierować wszyscy, zarówno rządzący, jak i poddani. Był przekonany, że bez sprawiedliwo-

³ Mimo iż ważne decyzje podejmowano kolegią, a czynności przygotowawcze, wprowadzające do podjęcia decyzji, oraz odpowiedzialność za jej wykonanie spoczywały na urzędnikach, to samo postawienie sprawy należało do obywatela. Osobą występującą z wnioskami mógł być „każdy Ateńczyk, który chce, spośród tych, którzy mogą” (*Athenaion ho boulomenos hois eksestin*). Obywatel, który przemawiał przed ludem, nie mógł być winny żadnego przestępstwa podlegającego prawu wojskowemu, postępować źle wobec swoich rodziców, trwonić odziedziczony majątek ani trudnić się prostytucją. Stąd formuła: „spośród tych, którzy mogą”. Od *boulomenos* wychodziły projekty praw, dekrety i oskarżenia. Ową ważną postacią demokracji ateńskiej mógł być w zasadzie każdy (M. H. Hansen, *Demokracja ateńska...*, s. 268–269). Największe szanse na skuteczne promowanie wniosków miał człowiek pełniący funkcję stratega oraz sprawny mówca. Pamiętać należy także, że pięćdziesięciu prythanów codziennie wybierało spośród siebie epistatesa, który owego dnia pełnił funkcję przewodniczącego rady. R. Flacelière nazywa go prezydentem (R. Flacelière, *Życie codzienne...*, s. 41), a R. Kulesza głową państwa (R. Kulesza, *Wojna...*, s. 34).

⁴ Xen., *Mem.*, III, 1, 1, [w:] Xenophon, *Memorabilia*, Lipsiae 1889. Wszystkie następne odwołania do tekstu *Memorabilia* dotyczą tego wydania pism Ksenofonta.

⁵ Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, [w:] idem, *Pisma sokratyczne*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1967, s. 158. Wszystkie następne cytaty ze *Wspomnień o Sokratesie* pochodzą z tego przekładu.

⁶ Xen., *Mem.*, IV, 4, 8.

⁷ *Ibidem*, IV, 4, 12; IV, 6, 6.

ści i prawa opartych na rozumnych zasadach moralnych *polis* czeka niechybny upadek. Dlatego za podstawowe zadanie ludzi pełniących funkcje przywódcze uważał to, by zadbali o wychowywanie obywateli w duchu poszanowania praw, dzięki którym zapanuje powszechna zgoda, a panujący będą cieszyli się szacunkiem i uznaniem⁸. Sokrates sądził, że każda jednostka, kiedy pozna dobro moralne, nie będzie czyniła nic przeciw niemu, a tym samym przeciw prawu, gdyż będzie zdawała sobie sprawę, że godzi to w jej interesy. Każdy bowiem z natury dąży do szczęścia. W mniemaniu Sokratesa mogła je zapewnić tylko wiedza o tym, co jest dla człowieka dobre, a co złe.

Zdobycie wiedzy o tym, co należy w życiu czynić, a czego się wystrzegać, zależało w ujęciu Sokratesa zarówno od wrodzonych skłonności, jak i od woli ludzkiej. Zauważał on, że niektórzy ludzie z natury są na przykład bardziej odważni niż pozostali, wychowani w tych samych prawach i obyczajach. Poprzez naukę i ćwiczenia mogą zaś nabrać jeszcze większego męstwa⁹. Sokrates twierdził zatem, że również umiejętności rządzącego wymagają koniecznych predyspozycji, lecz można je także rozwinąć poprzez odpowiednią edukację¹⁰. Problem wychowania ludzi przeznaczonych do władzy szczególnie widoczny staje się u Ksenofonta, gdzie Sokrates tłumaczy swojemu rozmówcy Eutydemowi, iż najważniejszą zaletą człowieka, który ma w przyszłości dokonać wielkich czynów dla dobra wspólnoty, jest wstrzemięźliwość¹¹. Ona bowiem pomaga opanować głód, pragnienie, żądę cielesną i potrzebę snu. Uczy cierpliwości i pomaga zahartować się przeciw niekorzystnym warunkom pogodowym. Dzięki niej człowiek staje się niezależny od ograniczeń własnego ciała i warunków zewnętrznych. Może zatem „zwracać myśli do rzeczy najlepszych zarówno w praktycznym działaniu, jak w teoretycznej dyskusji, rozróżniając rzeczy według rodzajów, dążyć w rezultacie do tego, co dobre, a unikać tego, co złe”¹². Dzięki wstrzemięźliwości zdaniem Sokratesa jednostka może osiągnąć najwyższą doskonałość moralną, poczucie szczęścia,

⁸ *Ibidem*, IV, 4, 15.

⁹ *Ibidem*, III, 9, 1–3.

¹⁰ *Ibidem*, I, 1, 7. Według relacji Ksenofonta Sokrates rozpoznał wrodzone zdolności Charmidesa do wykonywania publicznego urzędu po słusznych radach udzielanych przez niego obywatelom na zebraniach i umiejętności wytykania im błędów. Stwierdził przy tym, iż ten, kto objawia predyspozycje do wykonywania obowiązków publicznych, nie powinien się od nich uchylać. *Ibidem*, III, 7, 2. Sokrates był przekonany, że „ci, którzy pragną się wybić na polu politycznym, powinni się ćwiczyć znacznie więcej i usilniej niż wszyscy inni w swoich specjalnościach”. Ksenofont, *Wspomnienia...*, s. 184.

¹¹ Na określenie takiego wychowania w duchu powściągliwości i panowania nad sobą Sokrates używał wyrazu „asceza”, którą rozumiał jako cnotę rządzących (sens pierwotny słowa „asceza” [*askesis*] był inny niż obecnie i oznaczał ćwiczenia, które dziś nazywamy treningiem sportowym). *Ibidem*, IV, 5, 1.

¹² Ksenofont, *Wspomnienia...*, s. 220.

biegłość w dyskusji i zostać najlepszym człowiekiem, najznakomitszym mężem stanu i najbieglejszym w dyskusji dialektykiem¹³.

Z rozmowy Sokratesa z Arystypem z Cyreny wynika, iż celem tej edukacji przywódcy, dążącej do rozwinięcia i umocnienia w nim wrodzonej cnoty wstrzeмиężliwości, jest nauczenie przyszłego rządzącego tego, by przedkładał zobowiązania wobec wspólnoty ponad własne potrzeby i ograniczenia fizyczne, by tym lepiej mógł służyć obywatelom. Zarządzanie *polis* i jej majątkiem bowiem, w opinii Sokratesa, polegało na tym, aby dzięki panowaniu nad sobą być człowiekiem pożytecznym dla innych. Uważał taką umiejętność za właściwość królów i nazywał ją sztuką królewską¹⁴. Dobrze obrazują tę myśl ironiczne słowa Arystypa, który stwierdza, iż tylko głupiec pragnie panować nad innymi, gdyż mimo tego, że sam z wielkim trudem zaspokaja własne potrzeby, to obarcza się dodatkowo obowiązkiem realizowania żądań innych obywateli. Kiedy zaś nie spełnia pokładanych w nim oczekiwań, ponosi karę, gdyż w każdej *polis* obywatele mają zwyczaj traktować swoich przywódców jak niewolników. Wymagają bowiem od nich, aby przygotowywali dla obywateli wszystko, co jest im potrzebne do życia, ale żeby jednak sami z tego nie korzystali. W jego mniemaniu zatem należałoby wychowywać na przywódców tylko tych, którzy szukają kłopotów¹⁵.

Według Sokratesa rządzenie jako najważniejsza rzecz w działalności ludzkiej, ponieważ stanowi o losie całych społeczności, powinno także opierać się na wykształceniu specjalistycznym. To przekonanie ilustruje jego rozmowa z Glaukonem, w której Sokrates uświadamia młodzieńcowi nieprzygotowanemu, ale pragnącemu zająć się kierowaniem sprawami *polis*, iż aby podjąć się tego ważnego i odpowiedzialnego zadania, powinien on najpierw nabyć wiadomości fachowe w zakresie prowadzenia wojen, utrzymywania bezpieczeństwa wewnątrz kraju, zapewniania mu zapasów żywnościowych oraz dostarczania obywatelom możliwości pomnażania ich dóbr materialnych¹⁶.

Ze względu na to, iż według Sokratesa nie można było uznać za prawo tego, co narzucano innym przemocą, nieodzowną umiejętnością dla przywódcy politycznego, szczególnie po tym, kiedy dawne prawa ateńskie powołujące się na sankcję religijną zostały obalone, a prawem stawało się to, co uchwalał lud na zgromadzeniu, była umiejętność przekonywania do własnych racji, czyli retoryka¹⁷. Sokrates nie pochwałal jednak umiejętności retorycznych, które służyły

¹³ Xen., *Mem.*, IV, 5, 1–12; II, 1, 20.

¹⁴ *Ibidem*, IV, 2, 11; II, 1, 28; III, 6, 3.

¹⁵ *Ibidem*, II, 1, 8–9.

¹⁶ *Ibidem*, III, 5, 4–18.

¹⁷ Zdaniem W. W. Jaegera słuszność tego, że Sokrates przywiązywał duże znaczenie do daru wymowy u przywódcy, potwierdzają mowy wodzów u Tukidydesa i Ksenofonta. W. W. Jaeger, *Paideia...*, s. 603.

jedynie pozyskaniu większości dla przeforsowania własnych projektów. Jego zdaniem zdolność wypowiedzenia myśli, w której sam celował, była darem ofiarowanym człowiekowi przez bogów, dzięki któremu ludzie mogą dzielić się między sobą swoją wiedzą, ustanawiać prawa i brać udział w rządzeniu krajem¹⁸. Z tego powodu więc nakłaniał, aby umiejętności retoryczne były wykorzystywane tylko w celu przedstawiania propozycji ustaw korzystnych dla danej *polis*.

Jedynie ludzie posiadający wiedzę o tym, co słuszne i co naganne, oraz wyróżniający się właściwym przygotowaniem specjalistycznym powinni zatem w ujęciu Sokratesa brać udział w rządach. Tam zaś, gdzie wiedza nie byłaby czynnikiem decydującym o sprawowaniu funkcji publicznych, przywódca polityczny powinien przynajmniej korzystać z pomocy wykwalifikowanego doradcy¹⁹. Sokrates sam siebie nie uważał ani za doradcę, ani za wychowawcę²⁰. Wprost twierdził, że szuka dla siebie „prawdziwego nauczyciela”. W trakcie tych poszukiwań zadawał wiele pytań, by w ten sposób odnaleźć istotę każdego problemu. Dzięki temu uświadamiał swoim rozmówcom, że nie tylko nie znają wszystkich odpowiedzi, lecz i często źle ujmują nawet same zagadnienia. Twierdził przy tym, że wskutek błędnego formułowania pytań są oni nieświadomi własnych niedoskonałości i nawet nie wiedzą, że powinni nad nimi pracować. Swoim postępowaniem więc dawał im przykład, że w życiu należy nieustannie poszukiwać wiedzy o tym, co jest właściwe, a co złe. W opinii Ksenofonta Sokrates sam był człowiekiem wstrzemięźliwym w zaspokajaniu własnych potrzeb, gdyż to uczyło go cierpliwości i odporności w znoszeniu trudów. Miał skromne wymagania wobec stroju, obuwia i warunków, w jakich mieszkał. Nie był też chciwy pieniędzy²¹. Pokazywał zawsze, że najważniejszym zadaniem człowieka jest praca nad sobą i chęć niesienia pomocy innym²².

Nowością wprowadzoną przez Sokratesa było to, że sedno życia społeczniego upatrywał w moralnej postawie każdej jednostki. Najważniejszy był dla niego obywatel. Szczególną uwagę, w jego przekonaniu, należało jednak poświęcić wychowaniu tych, którzy mieli największy wpływ na działania podejmowane w ramach wspólnoty. W Atenach urzędników wybierano drogą losowania. Sokrates

¹⁸ Xen., *Mem.*, IV, 6, 15; IV, 3, 12.

¹⁹ *Ibidem*, III, 9, 11.

²⁰ *Ibidem*, I, 2, 3.

²¹ *Ibidem*, I, 2, 1–5. Arystofanes, w krzywym zwierciadle, potwierdza ten sposób bycia Sokratesa, pisząc: „Witaj, starcze, nauk chciwy, / Z młodą głową, z siwym włosom! / [...] / Żeś cierpliwy, żeś wytrwały, / Że po mieście chodzisz bosy...”. Arystofanes, *Chmury*, 415–426, [w:] idem, *Komedie wybrane*, przeł. A. Sandauer, S. Srebrny, Kraków 1977, s. 140. – Cf. R. Legutko, *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Poznań 2013, s. 29–30.

²² Xen., *Mem.*, I, 2, 59–61.

ostro krytykował ten sposób obsadzania stanowisk²³. Uważał, że kierujący sprawami publicznymi powinni być wzorem do naśladowania dla pozostałych obywateli. Winni zatem wyróżniać się konsekwencją w przestrzeganiu zasad sprawiedliwości, bowiem przez to, że władza daje niemal nieograniczone możliwości, a tłum zbyt łatwo pozwala się prowadzić i sobą manipulować, są oni szczególnie narażeni na pokusy łamania prawa i realizowania prywatnych celów kosztem pozostałych obywateli. Należałoby także, aby prezentowali możliwie najwyższy poziom fachowej wiedzy prawnej i politycznej oraz kompetencji retorycznych. Według Sokratesa tylko działania takich osób i ich opieka nad współobywatelami mogły zapewnić całość *polis* rozwój i pomyślne trwanie.

1.2. Przywódca polityczny a religia urzędowa

W opinii Ksenofonta Sokrates wprost twierdził, że ci, którzy pragną pełnić funkcję przywódcy, powinni w tej sprawie poradzić się wyrocni (którą *polis* uznawała), bowiem człowiek o ile może opanować umiejętności niezbędne do rządzenia, o tyle nie jest zdolny przewidzieć, czy jego działalność okaże się pożyteczna dla wspólnoty obywateli, czy też nie²⁴. Dla dobra całej *polis* należało zatem, w ujęciu Sokratesa, aby człowiek, który ma zamiar sprawować w niej kierownicze funkcje, odwołał się do najwyższej instancji, czyli bogów, którzy oznajmiają swą wolę poprzez wyrocnie, kapłanów lub wróżbitów, i poprosił o boskie usankcjonowanie swojej władzy²⁵.

Działalność i poglądy Sokratesa wywoływały jednak w jego środowisku wiele nieporozumień. Z jednej strony znany był wśród współobywateli z wiernej służby bogom i składanych im ofiar, z drugiej zaś otwarcie przyznawał, że towarzyszy mu jakiś wewnętrzny „demon” – duchowy przewodnik – i ostrzega go w trudnych momentach życia. To szczere przyznawanie się Sokratesa do słuchania owego *daimonion* miało być w przekonaniu Platona przyczyną oskarżenia go przez Meletosa o nieuznawanie ateńskiego panteonu bóstw i wprowadzanie nowych bogów²⁶.

²³ *Ibidem*, I, 2, 9.

²⁴ *Ibidem*, I, 1, 7–8.

²⁵ *Ibidem*, I, 1, 9.

²⁶ Pl., *Euth.*, 3 b, [w:] *Platonis Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet, Oxonii 1961–1962. Wszystkie następane odwołania do dzieł Platona dotyczą tego wydania. R. Kulesza jest przekonany, iż oskarżenie Sokratesa było efektem społecznych urazów i rozliczeń po przegranej wojnie peloponeskiej. Sokrates miałby w jego ujęciu ponieść odpowiedzialność za czyny swoich uczniów, takich jak Alkibiades i Krycjusz, którzy należeli do rządu Trzydziestu Tyranów (R. Kulesza, *Wojna...*, s. 187). I. Krońska także jest zdania, że Sokratesa oskarżono w istocie o wrogość wobec instytucji demokratycznych i podważanie ich autorytetu (*misodemia*), a wyrok skazujący był niejako wynikiem zachowania się filozofa podczas procesu. Sokrates bowiem nie dość, że nie potwier-

Werner W. Jaeger balansowanie Sokratesa między bogami uznawanymi przez *polis* a jego wewnętrznym „demonem” tłumaczy jako antynomię pomiędzy przynależnością człowieka do ziemskiej społeczności a jego bezpośrednią, wewnętrzną przynależnością do boga²⁷. Jest on przekonany, że Sokrates stał się „zwiastunem nowej, ziemskiej religii i szczęścia, które w tym życiu zdobywa się własnym duchowym wysiłkiem, bo nie opiera się ono na łasce, lecz na nieustannym dążeniu do osobistej doskonałości”²⁸. Z perspektywy wieków taki wniosek jest uzasadniony. Trzeba jednak pamiętać, że postawa Sokratesa była wówczas przede wszystkim jawnym wyrazem odczuwanej dychotomii między religią urzędową a indywidualnymi relacjami jednostki z bogiem. W czasach Sokratesa takie zachowanie było nie do przyjęcia przez władze wspólnoty ateńskiej, bowiem człowiek, który (niepowołany do tego oficjalnie) jawnie manifestował osobisty kontakt z bóstwem, był zagrożeniem nie tyle dla całej społeczności i jej praw, ile dla ludzi pragnących odgrywać w niej decydującą rolę.

Władze Aten skazały Sokratesa na śmierć. Jego przypadek stał się jednak świadectwem tego, że w ówczesnych Atenach instytucje demokratyczne wykorzystywały obowiązujące kultury i związane z nimi prawa religijne w zależności od doraźnych potrzeb politycznych i nie wahały się eliminować jednostek, które mogłyby w ich mniemaniu przeszkodzić im w osiągnięciu obranego celu. Człowiek wybrany przez boga i pozostający w nieustannym kontakcie z wewnętrznym *daimonion*, które można było interpretować jako głos bóstwa przemawiający w istocie ludzkiej, stwarzał niebezpieczeństwo, że osiągnie status społecznego autorytetu²⁹. Jego słowa byłyby wówczas nie do podważenia, ponieważ byłyby traktowane

dził stawianych mu zarzutów, to jeszcze sam oskarżył swoich oskarżycieli, a na koniec domagał się nagrody za swoją działalność (I. Krońska, *Sokrates*, Warszawa 1983, s. 62 oraz 67–68). Oficjalne oskarżenie Sokratesa o ateizm i „psucie” młodzieży było zatem jedynie „przykrywką” rzeczywistych zarzutów. – Cf. R. Legutko, *Sokrates...*, s. 42–43.

²⁷ W. W. Jaeger, *Paideia...*, s. 631.

²⁸ *Ibidem*, s. 563. Sokrates podkreślając w swych filozoficznych dyskursach znaczenie wewnętrznego przekonania w poszukiwaniu prawdy, coraz wyraźniej odchodził od mitologii, krytykując różne przejawy irracjonalizmu tkwiące w tradycyjnej religii i wprowadzając na to miejsce nowe wartości (J. Sieroń, *Status jednostki i państwa w greckiej polis w świetle filozofii Sokratesa, Platona i Arystotelesa*, Katowice 2003, s. 39).

²⁹ Wyrocznia Apollina głosząca, iż Sokrates jest najmądrzejszym z ludzi, była w Atenach powszechnie znana. Sokrates twierdził, że z opowieści Chajrefonta odnośnie do twierdzenia Pytii (Pl., *Apol.*, 21 a–e), że Sokrates jest najmądrzejszym człowiekiem, wnioskuje, iż skoro sam nie uważa się za mądrego, znaczy to, że Apollo posłużył się nim jako przykładem, i uznał, że najmądrzejsze, co może zrobić człowiek, to być świadomym swojej niewiedzy (W. K. C. Guthrie, *Sokrates*, przeł. K. Łapiński i S. Żuławski, Warszawa 2000, s. 107). Ponieważ mało kto uświadamiał sobie taki stan rzeczy, Sokrates doszedł do wniosku, że sam powinien podjąć się tego rodzaju „misjonarskiego” zadania

jak kapłan, przez którego bóg oznajmia swą wolę. Sokrates na mocy prawa został zatem unieszkodliwiony. Doświadczenia związane z przekonaniem i losem Sokratesa wywołały jednak widoczne następstwa w poglądach jego słuchaczy. Od danym i wiernym nauczycielu swego mistrza uczniem, szczególnie w kwestii dotyczącej przywódcy politycznego, był Platon.

1.3. Własne doświadczenia oraz wpływ Sokratesa punktem wyjścia do Platońskich rozważań na temat *éthosu* przywódcy politycznego

Platon, podobnie jak Sokrates, był Ateńczykiem. Ze strony matki, Periktiony, związany był więzami rodzinnymi z prawodawcą ateńskim Solonem, a ze strony ojca, Aristona, miał w swoim rodzie legendarnego króla Aten, Kodrosa³⁰. Około dwudziestego roku życia poznał Sokratesa i przez następne osiem lub dziewięć lat pozostawał pod jego wpływem³¹. Za jego radą zajął się ostatecznie filozofią³². Platon w *Liście VII* wyjaśnia, że wzorem innych młodzieńców wywodzących się z kręgów arystokratycznych zamierzał poświęcić się karierze politycznej³³. W tamtym czasie doszło w Atenach do przewrotu, w wyniku którego obalono rząd demokratyczny, a władzę przejęło Trzydziestu Tyranów. Wśród nich byli krewni i znajomi Platona, którzy namawiali go, by wraz z nimi zajął się sprawami *polis*³⁴. Kiedy jednak oligarchowie zaczęli stosować politykę siły i nastawiać na niektórych obywateli (w tym na Sokratesa), by zmusić ich do współpracy, Platon rozczarowany ich postępowaniem zrezygnował z udziału w życiu politycznym³⁵. Kiedy runęła władza Trzydziestu, znów na krótko zatliła się w nim chęć powrotu do działalności publicznej, ale wówczas demokraci, zdaniem Platona całkowicie niesłusznie, pozwali przed sąd Sokratesa i ogłosili wyrok skazujący³⁶. Wtedy, zrażony zarówno rządami oligarchów, jak i demokratów, odsunął się od polityki i za-

(J. Sieroń, *Status jednostki...*, s. 30–31). Ksenofont usiłując podważyć oskarżenie Sokratesa o wprowadzanie nowych bóstw poprzez słuchanie wewnętrznego „demonu”, twierdził, że ów *daimonion* dawał Sokratesowi znaki wróżebne, a przeciw wróżbiarstwo było wówczas powszechnie przyjętą praktyką. Xen., *Mem.*, I, 1, 2–4.

³⁰ Diogenes Laertios, *Żywoty...*, s. 163; K. Pawłowski, *Życiorys Platona i korzenie jego filozofii* w „*De Platone et eius dogmate*” Apulejusza z Madaury, „*Meander*” 1991, R. XLVI, z. 1–2, s. 45.

³¹ Platon urodził się w 427, a zmarł w 347 r. p.n.e.

³² Diogenes Laertios, *Żywoty...*, s. 165.

³³ Pl., *Ep. VII*, 324 b–c. – Cf. A. Capizzi, *Platone nel suo tempo. L'infanzia della filosofia e i suoi pedagoghi*, Roma 1984, s. 13–14.

³⁴ Charmides był rodzonym bratem matki Platona, a Krycjasz – przywódca Trzydziestu Tyranów, jej bratem stryjecznym.

³⁵ Pl., *Ep. VII*, 324 d–325 a.

³⁶ *Ibidem*, 325 b–c.

czął wiele podróżować. Udał się do Megary, Cyreny, Egiptu i Tarentu³⁷. Trzykrotnie był na Sycylii. Za pierwszym razem został zaproszony na dwór Dionizjosa I, tyrana Syrakuz³⁸. Drugi raz udał się na Sycylię na zaproszenie Diona, zięcia tyrana, który poprosił Platona, aby ten zajął się kształceniem syna zmarłego władcy, wówczas około trzydziestoletniego Dionizjosa II, zw. Młodszym³⁹. Dion pragnął, aby Dionizjos dzięki naukom Platona został wychowany na „króla, który by władzę monarszą sprawować był godny”⁴⁰. Za trzecim razem Platon przyjechał do Syrakuz na zaproszenie samego Dionizjosa II⁴¹. Nie zdołał jednak nakłonić młodego tyrana do przestrzegania zasad swojej filozofii i w roku 360 p.n.e. powrócił do Aten, gdzie aż do swojej śmierci kontynuował zajęcia w założonej przez siebie Akademii. Platon po powrocie z Sycylii nie angażował się w sprawy polityczne swojej *polis*, gdyż uznał, że nie zdoła zmienić postępowania ludu ateńskiego, który przywykł już do obowiązującej formy rządów⁴². Sam był zaś zadeklarowanym przeciwnikiem przemocy fizycznej i uważał, iż należy zaniechać wprowadzania choćby najlepszego ustroju, jeśli wiązałoby się to z ofiarami w ludziach bądź wygnaniami obywateli⁴³. Chociaż odsunął się od czynnej polityki, to nie przestał zastanawiać się nad tym, w jaki sposób można by było poprawić życie publiczne.

³⁷ W Megarze słuchał jednego z pierwszych uczniów Sokratesa, eleaty Euklidesa. W Cyrenie uczył się geometrii u matematyka Teodora. Do Egiptu udał się, by poznać astrologię i obrzędy prorocze. Wybierał się również do Indii, ale z powodu toczących się tam wojen porzucił ten zamiar (F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1: *Grecja i Rzym*, przeł. H. Bednarek, Warszawa 2004, s. 111). Prawdopodobnie wziął udział w wyprawie wojennej na Korynt (*ibidem*, s. 124; Diogenes Laertios, *Żywoty...*, s. 166). U Archytasa z Tarentu prawdopodobnie uczył się matematyki. W Italii Platon zetknął się także z pitagorejczykami Filolaosem i Eurytosem (Diogenes Laertios, *Żywoty...*, s. 165).

³⁸ Tam Platon zaprzyjaźnił się z mężem córki tyrana – Dionem, który został jego oddanym uczniem. Ta pierwsza podróż na Sycylię (w 388 r. p.n.e.), wzorem poprzednich, miała podobno charakter naukowy, Platon zamierzał bowiem poznać naturę wulkanu Etna. Pl., *Ep. VII*, 327 a–b.

³⁹ Pozostałe dwie wyprawy na Sycylię (w latach 367 i 361 p.n.e.) miały już charakter *stricto* polityczny. Według świadectwa Diogenesa Laertiosa Platon poprosił wtedy Dionizjosa Młodszego o ziemię i ludzi, którzy mogliby żyć wedle opracowanego przez niego modelu ustroju politycznego. Dionizjos nie spełnił jednak prośby Platona. Diogenes Laertios, *Żywoty...*, s. 172.

⁴⁰ Platon, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 38. Wszystkie następne cytaty z listów Platona pochodzą z tego przekładu.

⁴¹ Pl., *Ep. VII*, 330 d–e; 338 b.

⁴² Diogenes Laertios, *Żywoty...*, s. 173. Najprawdopodobniej chodzi tutaj o ustaloną formę ustroju demokratycznego, autor ten bowiem zaraz potem podaje przykład, że Platon nie pomógł Arkadyjczykom i Tebańczykom w założeniu miasta Megalopolis, ponieważ nie chcieli wprowadzić pełnej równości praw mężczyzn i kobiet.

⁴³ Pl., *Ep. VII*, 331 d.

Po rozczarowaniu rządami oligarchów i demokratów oraz zniechęcających doświadczeniach związanych z tyranią syrakuząską, której nie zdołał, wedle życzenia Diona, przekształcić w monarchię, Platon doszedł do wniosku, że owe ustroje są wadliwe, a *poleis* z powodu złego ustawodawstwa i zmieniających się na gorsze obyczajów społecznych zmierzają w złym kierunku⁴⁴. Zauważył, że w działalności politycznej dominuje przemoc będąca efektem nieprzestrzegania zasady sprawiedliwości⁴⁵. Uznał wtedy, że dopiero dzięki filozofii można zrozumieć, na czym polega sprawiedliwość w polityce i życiu jednostek⁴⁶. Ten, który miałby sprawować pieczę nad pozostałymi obywatelami, powinien zatem nabyć umiejętność opierania się pokusom, jakie niesie z sobą posiadanie władzy, i okazując się niepomnym na osobiste korzyści, świadomym zaś obowiązków, jakie na nim ciążyą, być dobrym „dla wszystkich pospołu”⁴⁷.

Platon, naśladując wskazówki Sokratesa w tym względzie, poszerzył swoją koncepcję o bardzo ważny czynnik: rolę samych obywateli w budowaniu i utrzymaniu słusznego ustroju. Sokrates sądził, iż do tego, aby *polis* dobrze funkcjonowała, potrzebny jest dobry przywódca, który weźmie za nią odpowiedzialność i będzie umiejętnie nią kierował, a swoją postawą będzie wszystkim obywatelom dawał przykład, jak należy postępować. Platon po tym, jak demokraci skazali na śmierć Sokratesa, najwyraźniej zrozumiał, że sam, choćby najlepszy, przykład nie wystarcza. Jego zdaniem należało zatem szczególnie zwrócić uwagę na pogłębienie wzajemnych relacji rządzącego z obywatelami. Platon pragnął, by przywódca wspólnoty ateńskiej był nie tylko punktem odniesienia dla podejmowanych przez rodaków decyzji i działań, ale przede wszystkim, by dzięki odpowiedniemu przygotowaniu miał rzeczywisty wpływ na obywateli, w tym głównie na kształtowanie młodych ludzi. W myśli Platona zatem przywódca powinien stać się dla obywateli pierwszym wychowawcą i głównym mentorem oraz najwyższym kapłanem, prawodawcą i ostatecznym sędzią.

Dalsza część rozważań będzie poświęcona wyobrażeniom Platona na temat słusznego układu społeczno-politycznego *polis*, warunków, które powinien spełniać jej przyszły przywódca, i zasad, według których powinien postępować, aby skutecznie wypełniać wyznaczone mu role, a także celu działań owego przywódcy.

⁴⁴ *Ibidem*, 326 a.

⁴⁵ W dialogu *Prawa* Platoński Ateńczyk tłumaczy Kleiniaszowi, że każdy prawodawca ma do wyboru dwa środki perswazji: sztukę namawiania (*peitho*) i przemoc (*bia*). Dla niego zaś pozostaje rzeczą niezrozumiałą, dlaczego zawsze posługują się oni tylko przemocą. Pl., *Legg.*, 722 b.

⁴⁶ Pl., *Ep. VII*, 325 e–326 b. Przyjmuję za F. Coplestonem, że dialogi *Teajtet*, *Sofista*, *Polityk*, *Fileb*, *Timajos*, *Prawa* i *List VII*, czyli utwory Platona kluczowe dla moich rozważań, powstały po podróżach sycylijskich, gdy ich autor był już w sędziwym wieku. Dialogi zaś *Państwo* (z wyłączeniem księgi I) oraz *Fajdros* zostały napisane najprawdopodobniej między pierwszą a drugą podróżą sycylijską. F. Copleston, *Historia...*, s. 134.

⁴⁷ Platon, *Listy*, s. 45.

2. Struktura duszy ludzkiej jako odpowiednik struktury politycznej

Platon, podążając za poglądem Sokratesa, twierdził, że o człowieku nie stanowi jego fizyczność, ale dusza utożsamiana z wewnętrznym, „świadomym, poznającym i moralnym «ja»”⁴⁸. To ona jego zdaniem wpływa na postrzeganie przez jednostkę rzeczywistości, która ją otacza, i to zarówno tej racjonalnej, jak i irracjonalnej. W myśli Platona na duszę każdej istoty ludzkiej składają się trzy pierwiastki: intelekt, temperament i pożądlivość⁴⁹.

W dialogu *Państwo* Platon ilustruje ten pogląd, używając symboliki, w której dusza ludzka złożona jest z wielogłowego potwora, lwa i człowieka⁵⁰. Potwór mający głowy wielu dzikich i domowych zwierząt to człowiek jako stworzenie żyjące popędami, odpowiada on pożądlivej części duszy. Lew przedstawia człowieka jako istotę zapalczą, zdolną do odczuwania gniewu, wstydu, odwagi i podniecenia. Prawdziwy człowiek jednak, czyli „człowiek w człowieku”, to rozumna część duszy⁵¹. W aspekcie psychologicznym zatem potwór jest nawiązaniem do sił tworzących najniższe warstwy naszej duchowej struktury, złożone z silnych potrzeb biologicznych wyzwających zachowania, które mają na celu ich zaspokojenie. W ujęciu symbolicznym motyw potwora, najczęściej pokazywanego jako bestia pustosząca kraj, przedstawia złowrogie rządy przewrotnego, despotycznego bądź słabego władcy⁵². Lew, z psychologicznego punktu widzenia, jest odzwierciedleniem postawy, jaką człowiek zajmuje wobec okoliczności zewnętrznych, takich jak niebezpieczeństwo, czy też uczucia niezadowolenia, wzburzenia i podniecenia, które one wywołują. W symbolice lew ze względu na odwagę i krwiożerczość powiązany jest z postacią potężnego króla. Siła, odwaga, potęga widoczne w budowie jego ciała i głosie czynią z lwa ucieleśnienie władzy i jej sakralnych powiązań z bóstwami⁵³. Człowiek wyraża zdolność myślenia,

⁴⁸ J. Sieroń, *Status jednostki...*, s. 67.

⁴⁹ Pl., *Resp.*, 439 d–441 a. Zdaniem Platona intelekt znajdował się w głowie, temperament między szyją a przeponą, a pożądlivość między przeponą a pępkiem. Pl., *Tim.*, 70 a–e.

⁵⁰ Pl., *Resp.*, 588 c–d.

⁵¹ W. W. Jaeger, *Paideia...*, s. 941.

⁵² J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, przeł. I. Kania, Kraków 2000, s. 326–327.

⁵³ P. Kowalski, *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa–Wrocław 1998, s. 276–277. Autor podaje, iż w starożytności, głównie za sprawą Arystotelesa i Pliniusza, lwa postrzegano jako zwierzę *stricte* powiązane z symboliką władzy oraz kierujące się w swoim postępowaniu sprawiedliwością i poczuciem miłosierdzia, gdyż nie krzywdził tych, którzy jemu nie wyrządzili krzywdy. Zarówno w Grecji, jak i w Rzymie postać lwa rzeźbiono w kamieniu, by pełnił funkcję strażnika tronów królewskich czy świątyń. Często wyobrażenia lwów umieszczano także na pomnikach nagrobnych władców.

analizowania, wnioskowania i pojmowania, która pomaga mu zająć właściwe stanowisko wobec odczuwanych potrzeb wewnętrznych i wpływających na niego okoliczności zewnętrznych.

W dialogu *Fajdros* Platoniński Sokrates przedstawia duszę jako zaprzęg złożony z uskrzydłonej pary koni, którą kieruje woźnica. W tym zaprzęgu konie są odmiennej natury, jeden jest piękny, szlachetnego pochodzenia i pełen wdzięku, drugi zaś stanowi jego całkowite przeciwieństwo. Kierowanie nimi jest zatem trudne, uciążliwe i wymaga od woźnicy nie lada umiejętności. Tylko bowiem opanowanie narowistego konia, tak aby stworzył ze swoim towarzyszem zgodną parę, powoduje, że dusza może oglądać wiedzę rzeczywiście istniejącą o tym, co jest prawdziwym Bytem. Jedynie w przypadku, gdy lepsza strona duszy weźmie górę i poprowadzi ją na prawą drogę życia i ku umiłowaniu mądrości, człowiek będzie mógł wieść życie szczęśliwe i wyzwalać z siebie to, co rodzi prawdziwą cnotę⁵⁴. Piękny i pełen wdzięku koń byłby zatem uosobieniem ludzkiego temperamentu, koń narowisty i trudny do okiełznania – pożądlivej części duszy, woźnica natomiast pełniłby funkcję przewodnika – intelektu. Platon maluje ten plastyczny obraz, aby tym wyraźniej zobaczyć wnętrze człowieka i dzięki temu zrozumieć jego zachowanie oraz predyspozycje do wykonywania określonych zadań w społeczeństwie.

Platon przekonuje, że opisana budowa duszy przypomina strukturę społeczną *polis*. Trójdzielny podział duszy odpowiada zatem analogicznemu podziałowi społeczeństwa, które zgodnie z wizją Platona powinno składać się z trzech warstw: ludzi pracy (rolników, rzemieślników i kupców), strażników i przywódców⁵⁵. Pierwsza warstwa społeczna powinna być odpowiedzialna za dobra materialne związane z potrzebami fizycznymi człowieka, odpowiada ona zatem pożądlivej części duszy. Zalety wojowników koncentrują się wokół takich cech jak odwaga czy męstwo i ma na nie wpływ część duszy związana z temperamentem⁵⁶. Jej części rozumnej odpowiada klasa rządzących, którą powinni tworzyć filozofowie, ponieważ w sytuacji, gdy istotę człowieka stanowi jego dusza, prawdziwa polityka powinna opierać się na „dbaniu o duszę”, a „nie ma innego sposobu «dbania o duszę» niż filozofia”⁵⁷. W aspekcie społecznym potwór i narowisty koń odzwierciedlają zatem lud dający się wodzić własnym potrzebom i zachciankom, waleczny lew i szlachetny koń są odpowiedzialnym warstwy wojowników usiłującej okiełznać kaprysy ludu, a także

⁵⁴ Pl., *Phaedr.*, 248 a–b.

⁵⁵ Pl., *Resp.*, 369 a–373 d; 374 a–417 b.

⁵⁶ Zdaniem Platona strażnicy winni być tylko i wyłącznie skoncentrowani na ochronie wolności swojej *polis* i zapewnieniu bezpieczeństwa obywatelom. *Ibidem*, 395 b–c.

⁵⁷ G. Reale, *Mysł starożytna*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2003, s. 199.

gotowej stawić czoła niebezpieczeństwom płynącym z zewnątrz, człowiek i woźnica reprezentują zaś przywódców umiejętnie kierujących całe społeczeństwo we właściwą stronę.

3. Warunki, które powinien spełniać przywódca polityczny

3.1. Wrodzone dyspozycje jako czynnik kształtujący pożądane cechy osobowe

Platon był przekonany, że ludzie z urodzenia różnią się między sobą⁵⁸. Każdy człowiek zatem według niego przychodzi na świat z predyspozycjami do pełnienia określonych funkcji w społeczeństwie⁵⁹. Wrodzone zdolności człowieka są zaś *stricte* związane z trójdzielnym podziałem duszy. Jej części z natury nie występują w takich samych proporcjach u wszystkich ludzi. U jednych dominuje część pożądliva, u innych popędliwa, u pozostałych rozumna. U najliczniejszej grupy ludzi prym wiedzie pożądliva część duszy. Są oni zainteresowani głównie przyjemnościami życia i dobrami materialnymi⁶⁰. Tacy ludzie nie mają aspiracji do zajmowania się nauką czy administrowania *polis*. Drugą grupę stanowią ludzie czynu, którzy realizują się w działaniach praktycznych. Są z natury odważni, nie lubią zmian i na ich wierności można polegać. Są zazdrośni, ambitni i gwałtowni. Lubią rywalizację i satysfakcjonuje ich jedynie zwycięstwo⁶¹. Także i oni nie nadają się na przywódców. Jedynie bowiem ci, u których dominuje rozumna część duszy, wyróżniają się przestrzeganiem zasad sprawiedliwości i łagodnością. Dzięki temu są zdolni do uprawiania filozofii i rządzenia wspólnotą obywateli⁶². Oni stanowią trzecią grupę. Dla nich najważniejsza jest wiedza i prawda. Z tego powodu nauka przychodzi im z łatwością i zapamiętują to, czego się nauczyli. Charakteryzują się szlachetną postawą, wdziękiem, umiejętnością życia w przyjaźni. Są odważni i panują nad sobą. Czas im upływa na zdobywaniu wiedzy i ustawicznym poszukiwaniu prawdy⁶³. Tego rodzaju wrodzone dyspozycje wynikające z wewnętrznej budowy duszy jednostki wyznaczają cechy osobowe przywódcy.

⁵⁸ Pl., *Resp.*, 370 b.

⁵⁹ *Ibidem*, 433 a. W *Państwie* Platona Sokrates rozważając rolę społeczną każdej jednostki, tłumaczy: „każdy obywatel powinien się zajmować czymś jednym, tym, do czego by miał największe dyspozycje wrodzone”. Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 132. Wszystkie następane cytaty z dialogu *Państwo* Platona podaję w przekładzie W. Witwickiego z tego wydania.

⁶⁰ Pl., *Resp.*, 586 a–b.

⁶¹ *Ibidem*, 503 d; 586 c–e.

⁶² *Ibidem*, 486 b.

⁶³ *Ibidem*, 486 b–487 a.

3.2. Rola ustroju politycznego w kształtowaniu cech osobowych przywódcy

Na charakter człowieka mającego w przyszłości podjąć się kierowania wspólnotą obywateli mają jednak wpływ także czynniki zewnętrzne. Ponieważ w rozumieniu Platona istnieje ścisły związek między człowiekiem i *polis*, w której żyje, wzajemny wpływ obu tych podmiotów na siebie jest nieunikniony i konieczny. W dialogu *Państwo* Platoński Sokrates w rozmowie z Glaukonem wyjaśnia mu, że „musi istnieć tyle postaci charakterów ludzkich, ile jest postaci ustrojów państwowych”⁶⁴. Następnie wyróżnia pięć różnych typów ustroju politycznego i pięć różnych rodzajów charakteru człowieka.

Ustrojowi timokratycznemu, za przykład którego Sokrates podaje system kreteński i lakoński, odpowiada typ człowieka kłótliwego i ambitnego⁶⁵. Rządzący, których charakter uformował ustrój timokratyczny, są chciwi bogactwa i żądni tego, by je osiągnąć. Według nich prawo do sprawowania władzy dają im zasługi wojskowe i siła oręża⁶⁶. Przywódcę typu timokratycznego w opinii Platona kształtuje sytuacja, w jakiej dorasta. Jeśli bowiem ojciec młodego chłopca jest osobą, która unika stanowisk rządowych i zaszczytów, ponieważ jako człowiek rozumny nie chce prowadzić działalności politycznej w źle rządzonej *polis*, a matka – żądna korzyści płynących z pełnienia funkcji publicznych – nie akceptuje biernej postawy męża, wtedy syn, pragnąc niejako zadośćuczynić frustracjom i oczekiwaniom matki, oddaje władzę nad sobą temperamentowi i staje się człowiekiem dumnym i ambitnym, gotowym siłą realizować swoje zamierzenia⁶⁷.

W oligarchii wyznacznikiem władzy jest cenzus majątkowy, rządy sprawują zatem bogaci. Są oni w tym ustroju chwaleni, podziwiani i oferuje się im stanowiska rządowe⁶⁸. Skutkiem tego ludzie pełnią funkcje publiczne niezgodnie z posiadanymi umiejętnościami, a wedle posiadanego majątku. Jeśli zaś hołubi się w *polis* bogatych, to tym mniej doceniani, a w efekcie mniej liczni są ludzie dzielni, ponieważ zdaniem Platona obywatele „rozwijają zawsze i uprawiają to, co jest w cenie, a zaniedbują to, czego się nie ceni”⁶⁹. Wśród społeczeństwa rośnie zatem liczba złoczyńców⁷⁰. Typ przywódcy oligarchicznego kształtuje się więc, kiedy syn, mając ojca piastującego ważne funkcje polityczne, dostrzega, że traci

⁶⁴ Platon, *Państwo*, s. 252.

⁶⁵ Pl., *Resp.*, 545 a.

⁶⁶ *Ibidem*, 548 d–549 a.

⁶⁷ *Ibidem*, 549 c–550 b.

⁶⁸ *Ibidem*, 551 a.

⁶⁹ Platon, *Państwo*, s. 259.

⁷⁰ Pl., *Resp.*, 552 d–e.

on wszystko z powodu niegodziwości i zawiści innych obywateli⁷¹. Wtedy syn postanawia za wszelką cenę zdobyć pieniądze i uniezależnić się od innych. Zaczyna u niego dominować pierwiastek pożądlivosti i chciwości⁷².

Demokracja powstaje w sytuacji, w której liczni ludzie pozbawieni majątku zapragną zmienić swój status życiowy i dokonają przewrotu politycznego. Typ przywódcy demokratycznego tworzy się więc, kiedy młody człowiek wyrosły w biedzie i pozbawiony wykształcenia spotka ludzi zdolnych do wszystkiego, którzy roztoczą przed nim wizję innego, w ich ujęciu lepszego życia oraz nakłonią go do współdziałania we wprowadzaniu jej w czyn. Przywódca polityczny ukształtowany przez ustrój demokratyczny będzie zatem zmienny, chaotyczny w swoim działaniu i podatny na wpływ innych ludzi⁷³.

Reżim demokratyczny zdaniem Platona często ciąży w kierunku dyktatury, ponieważ lud ma zwyczaj cenić jakąś jednostkę i stawiać ją na czele wspólnoty obywateli. Ulubieniec ludu w mniemaniu filozofa bywa jednak wybierany według bliżej nieokreślonych kryteriów i ponieważ z reguły nie są to kryteria etyczne, nie potrafi powstrzymać się w swoich działaniach od niesprawiedliwości wobec współrodaków. W ten sposób z przywódcy nie rodzi się dobry i rozumny król, tylko niebezpieczny tyran. Tyrania zaś może ukształtować jedynie okrutnego, samowolnego, stosującego gwałt i przemoc despotę.

Ustrojem idealnym według Platona jest monarchia „arystokratyczna”, czyli *polis* strzeżona i kierowana przez ludzi najlepszych co do natury i wychowania⁷⁴. Człowiek wychowany w ustroju arystokratycznym ma charakter dobry i sprawiedliwy. Platon dosyć skrótowo określa ten typ organizacji politycznej. Z szeroko omówionych przez niego innych systemów politycznych można jednak wnioskować, że jest on ich ewidentnym zaprzeczeniem. W ustroju arystokratycznym zatem przyszły przywódca uczy się, że pieniądze i zaszczyty nie są najważniejsze. Ludzie bowiem powinni pełnić funkcje odpowiadające ich zdolnościom i posiadanym umiejętnościom, w swoim postępowaniu zaś zdecydowanie nie powinni kierować się namowami innych, niepowołanych do tego osób, własnymi zachciankami czy przemocą. Tylko przywódca wychowany w takim ustroju, w przekonaniu

⁷¹ *Ibidem*, 553 a–b.

⁷² W. W. Jaeger wylicza cztery główne cechy ustroju oligarchicznego: 1) panuje w nim pieniądź; 2) państwo jest rozbite na biednych i bogatych; 3) jeden obywatel pełni wiele funkcji, zamiast robić to, co do niego należy; 4) każdy może sprzedać swoją własność, przez to przestać być członkiem organizmu państwowego, a mimo to pozostać w nim jako biedak. W. W. Jaeger, *Paideia...*, s. 917.

⁷³ *Pl., Resp.*, 561 e.

⁷⁴ Platon odrzucił rozumienie pojęcia rządów arystokratycznych jako działania zorientowanego na korzyść uprzywilejowanej klasy społecznej, a rozszerzył je o imperatyw pracy na rzecz wszystkich ludzi, niezależnie od pochodzenia społecznego. W. Wróblewski, *Arystokracja Platona*, Warszawa–Poznań 1972, s. 34.

Platona, potrafi zaprowadzić i utrzymać wśród obywateli zgodę i wzajemne poszanowanie.

Platon w *Państwie* przedstawił różne fazy degeneracji, jakiej mogą ulegać ustroje i przez to także charaktery przyszłych rządzących. Nieco odmienną koncepcję zaprezentował w *Polityku*, gdzie monarchię, arystokrację i demokrację uznał za ustroje sprawiedliwe i praworządne, o ile politycy kierowaliby się wiedzą, sprawiedliwością i dobrem obywateli⁷⁵. Jeśliby tego nie robili, to każdy z tych reżimów mógłby popaść w swoje przeciwieństwo: monarchia w tyranie, arystokracja w oligarchię, a demokracja w demagogię lub ochlokrację, prawdopodobnie powodując wyżej omówione konsekwencje w stosunku do ludzkich charakterów. W *Prawach* palmę pierwszeństwa przyznał Platon ustrojowi mieszanemu, w którym najwyższym autorytetem byłoby prawo, a jego stróżami demokratycznie wybrani najdoskonalsi z obywateli⁷⁶.

Niezależnie od ewolucji przymysłów Platona nad tym, która z form politycznych byłaby najlepsza dla *polis*, nie podlega dyskusji fakt, że według niego ustroj odgrywa ważną rolę w kształtowaniu cech osobowych przyszłego przywódcy. Przypomnijmy, że w ateńskiej *polis* młodzieniec, który z chwilą osiągnięcia pełnoletności stawał się pełnoprawnym obywatelem, nabywał tym samym prawo do uczestniczenia w zgromadzeniu ludowym odpowiedzialnym za podejmowanie decyzji w zakresie polityki wewnętrznej i zewnętrznej oraz prawo do piastowania funkcji publicznych. Skoro zatem brak wieloletniego doświadczenia i fachowej wiedzy nie był przeszkodą w zajmowaniu się sprawami *polis*, tym bardziej znaczący okazuje się Platónski postulat tworzenia w kraju takiego „klimatu” politycznego, który korzystnie wpływałby na kształtowanie świadomości społeczno-politycznej najmłodszych Ateńczyków. Platónski Sokrates w rozmowie z Adejmantem jest przekonany, że człowiek „na tle odpowiedniego ustroju i sam bardziej by urósł, i ocalając dobro własne, pomnażałby dobro pospolite”⁷⁷. Zdaniem Platona więc system polityczny obowiązujący w kraju, stwarzając określone warunki w *polis*, utrudnia lub pomaga tym, którzy w przyszłości będą decydować o losie całej wspólnoty, rozwijając we właściwy sposób ich wrodzone dyspozycje. Tym samym stanowi on formułę wytyczającą kierunek wychowania przyszłych rządzących.

3.3. Wychowanie zgodne z predyspozycjami

W *Prawach* Ateńczyk w rozmowie z Kleiniaszem rozważa kwestię wychowania młodych obywateli, zastanawiając się, czym ono właściwie jest i jakie ma znaczenie⁷⁸. Twierdzi on, że wychowanie to coś, co ze swej natury leży pomię-

⁷⁵ Pl., *Polit.*, 302 c.

⁷⁶ Pl., *Legg.*, 756 e.

⁷⁷ Platon, *Państwo*, s. 201.

⁷⁸ Pl., *Legg.*, 643 a.

dzy napomnieniem a ustawą i jest prowadzeniem dzieci do „tego sposobu myślenia, jaki prawo uznało za słuszny i jaki najzacniejsi i wiekiem najpoważniejsi ludzie na podstawie swego doświadczenia przyznają, że słuszny jest rzeczywistość”⁷⁹. Wychowanie w ujęciu Platona nie jest jednak jedynie przyuczaniem dzieci do przestrzegania w przyszłości praw. Ateńczyk zwraca uwagę swojemu rozmówcy, że o tym, czy młodzi ludzie w przyszłości będą postępowali należyście, będzie stanowiła nie tyle ich znajomość ustaw, co odpowiednio ukształtowana osobowość. U podstaw każdej decyzji jednostki leży bowiem doznawanie przez nią dwóch uczuć – przyjemności i przykrości, które stawiają ją ciągle w sytuacji wyboru. Twierdzi zatem, że najważniejszym zadaniem wychowania powinno być wyrobienie w dziecku (każdym, bez względu na klasę społeczną czy płeć) odpowiednich nawyków, aby w chwilach wahania od razu wybrało właściwą drogę⁸⁰.

Platon jest przekonany, że niektórzy ludzie – z racji tego, że dominuje u nich rozumna część duszy i dlatego mają oni większe wrodzone możliwości intelektualne od innych – z natury „łgną do mądrości”⁸¹. Według niego w ich przypadku istnieje zatem niebezpieczeństwo, że jeśli nie zostaną odpowiednio przysposobieni do życia w społeczeństwie, ich inteligencja zostanie niewłaściwie wykorzystana i wyrosną nie na wspaniałych przywódców, ale – wprost przeciwnie – na bezlitosnych i okrutnych tyranów. Ze względu na to, że zdolności intelektualne dzieci można poznać przede wszystkim w pracy z nimi, proces wychowawczy należałoby rozpocząć jak najwcześniej, najpierw w zabawie, a potem w poważnej formie⁸².

Na poziomie wczesnowychowawczym zdaniem Platona powinny obowiązywać dwa przedmioty nauczania: jeden dotyczący ciała, czyli gimnastyka (taniec i walka zapaśnicza), która przyda się w dojrzałym wieku we wszelkich działaniach wojskowych, oraz drugi, dotyczący duszy, czyli muzyka, która ukształtuje wrażliwość na rytm, melodię i słowo⁸³. Dziesięcioletka należy uczyć czytania i pisania, a potem gry na lirze i skłaniać go do poznawania wybranych utworów

⁷⁹ Pl., *Legg*, 822 d i 659 d. – Platon, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1960, s. 62–63. Wszystkie kolejne cytaty z dialogu *Prawa* Platona pochodzą z tego przekładu.

⁸⁰ Ponieważ przyjemność i przykrość są pierwszymi wrażeniami, jakie zdaniem Platona pojawiają się u dzieci, więc najpierw właśnie za ich pośrednictwem objawiają się predyspozycje dziecka, jego dobry lub zły charakter. Pl., *Legg*, 653 b–c; 656 d; 665 c; 792 e.

⁸¹ Platon, *Państwo*, s. 195.

⁸² Już nawet kobieta w ciąży powinna swoim zachowaniem rozpocząć przygotowanie dziecka do wychowania, nie popadając w skrajne emocje i dbając o pogodny nastrój przez miłe spędzanie czasu. Pl., *Legg*, 792 e.

⁸³ *Ibidem*, 813 d–e; 942 d. Muzyka dla Platona jest „sztuką odtwórczą i naśladowczą”, wystarcza zatem jedynie na poziomie wczesnowychowawczym. Pl., *Legg*, 668 a; *Tim.*, 88 c.

literackich⁸⁴. Dalej droga wiedzie poprzez arytmetykę, geometrię i astronomię⁸⁵. Te umiejętności bowiem, oprócz praktycznego zastosowania, wiodą do „posługiwania się rozumem i prowadzą do kontaktu z uprzywilejowaną częścią bytu, czyli bytami i prawami matematyczno-geometrycznymi”⁸⁶.

W ujęciu Platona celem wychowania jest dojście do największej wiedzy, poznania „dobra samego w sobie”, które w jego wyobrażeniu umożliwia dialektyka. Dlatego młodzież między dwudziestym a trzydziestym rokiem życia, przez około dziesięć lat powinna być poddawana uważnym obserwacjom, czy zdoła sobie przyswoić zasady dialektyczne. Jeśli próby przejdzie pomyślnie, przez następne pięć należy ją kształcić w sztuce prowadzenia dyskusji i dochodzenia do prawdy. Dopiero długa droga mozolnych ćwiczeń dialektycznych poprowadzi młodych ludzi od tego, co zmysłowe, złudne i mało istotne, do poznania prawdziwych dóbr duchowych. Następnie powinni zajmować się sprawami praktycznymi i zdobywać doświadczenie. Dopiero po pięćdziesiątym roku życia kończy się właściwa *paideia* rządzących⁸⁷.

Platon uznaje, że jedynie tych, którzy „cało wyjdą z prób i okażą się najlepszymi wszędzie i pod każdym względem – i w praktyce, i w teoriach – tych już trzeba poprowadzić do końca drogi i zmusić, żeby wzniesli w górę światło swojej duszy i zaczęli patrzeć na to, co wszystkiemu jedności dostarcza”⁸⁸. W *Państwie* Platoński Sokrates przybliżając swojemu rozmówcy możliwości, których może dostąpić myśl za pomocą dialektyki, zarazem odwołując się do jego wyobraźni, posługuje się przykładem jaskini. Ludzie w niej osadzeni tkwią zdaniem Sokratesa w niewiedzy. Gdyby kogoś jednak uwolniono, pomimo początkowych wań, wreszcie przyzwyczailby się do oglądania nowych, prawdziwych postaci rzeczy. Owa przemiana spowodowałaby w jego świadomości skutki trwałe, dlatego w przekonaniu Platona należałoby kogoś tak odmienionego wręcz zmusić do powrotu do jaskini, gdzie ludziom wciąż zaciemnia wzrok ich ignorancja, aby

⁸⁴ Zdaniem Platona dzieci należy uważnie obserwować i nie wymagać od wszystkich tego samego. Jeśli na przykład niektóre dzieci wolno i słabo czytają, znaczy to, że z natury są mniej zdolne i należy dać im spokój. Pl., *Legg*, 810 b.

⁸⁵ W opinii Platona nie może być mowy o tym, żeby „boskie cechy rozwinął w sobie człowiek, który nie wie, co to jest jeden, dwa, trzy i w ogóle parzyste i nieparzyste, który rachować nie umie i długości dnia i nocy obliczyć nie potrafi, który o obiegu księżyca, słońca i innych ciał niebieskich nie ma żadnego pojęcia”. Platon, *Prawa*, s. 326.

⁸⁶ G. Reale, *Mysł...*, s. 208.

⁸⁷ Platon jest przekonany, że w rozwoju intelektualnym przywódców politycznych ważną rolę odgrywa czas poświęcony na odpowiednie wychowanie, bowiem „nie ma człowieka, który by był zdolny, gdy jest młody [...], wytrzymać brzemień najwyższej władzy nad ludźmi tak, żeby nie dać najcięższej chorobie, głupocie, opanować swych myśli”. Platon, *Prawa*, s. 117.

⁸⁸ Platon, *Państwo*, s. 249.

dzieląc wraz z nimi trudy ich ułomnego życia, próbował przekazać im swoją świeżo nabytą mądrość⁸⁹. Właśnie tacy ludzie, filozofowie, powinni utworzyć klasę rządzącą w *polis*⁹⁰.

W opinii Platona ludzie, którzy ubiegają się o sprawowanie urzędów, powinni spełniać określone kryteria dotyczące ich postępowania od dzieciństwa aż do chwili objęcia swego stanowiska⁹¹. Platon jednak zauważał, że nie jest sprawą prostą dostrzec i rozwinąć wrodzone dyspozycje przywódcze. Probierzem zdolności jednostki do tego, by przewodzić innym, uczynił zatem długoletni i trudny proces wychowawczy. Jego celem zaś było zdobycie doskonałości – *arete*, którą łączył ze szczęściem człowieka. Tylko najwyższy stopień wiedzy etycznej zdaniem Platona znamionuje tych, którzy nadają się do sprawowania władzy w *polis*.

3.4. Typ królewski ucieleśnieniem *èthosu* przywódcy politycznego

W dialogu *Polityk* Platon prowadzi rozważania nad typem doskonałego męża stanu. Proponuje, aby przyjąć, że umiejętność polityka i umiejętność królewska są tożsame⁹². Polityk i król spełniają zatem w jego przekonaniu tę samą funkcję. Król, posiadając odpowiednią zdolność poznawczą, wydaje własne polecenia i dlatego do niego należy przewodzenie innym ludziom⁹³. Króla przyrównuje zatem do pasterza ludzi i woźnicy, który dzierży w rękach „cugle państwa”⁹⁴. Ponieważ król troszczy się nie o jednostki, ale o całe gromady, za umiejętność królewską uważa Platoński Gość hodowanie ludzi stadami, a króla za tego, który „po dobrej woli chętnymi dwunogami rządzi”⁹⁵.

Gość zauważa zatem, że opiekę nad kimś można sprawować na dwa sposoby, albo zawsze przestrzegając zasady sprawiedliwości, albo stosując niekiedy przemoc. Na tej podstawie Gość wyróżnia typ króla i tyrana⁹⁶. W jego mniemaniu oba typy wyrastają z jednego korzenia⁹⁷. W opinii Platona dyktator jednak

⁸⁹ Pl., *Resp.*, 539 e. – Cf. D. Zygmontowicz, *Praktyka polityczna. Od „Państwa” do „Praw” Platona*, Toruń 2011, s. 191.

⁹⁰ Pl., *Resp.*, 485 a.

⁹¹ Pl., *Legg.*, 751 c.

⁹² Pl., *Polit.*, 259 c; *Euthyd.*, 291 c.

⁹³ Pl., *Polit.*, 259 d; 260 e; 261 c.

⁹⁴ *Ibidem*, 266 e. – Cf. Pl., *Resp.*, 566 c–d – przywódca jako dyktator stający na „rydwanie państwa” (Platon, *Państwo*, s. 276).

⁹⁵ Platon, *Polityk*, [w:] idem, *Dialogi*, t. 2, przeł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 527. Wszystkie kolejne cytaty z dialogu *Polityk* Platona pochodzą z tego przekładu.

⁹⁶ Pl., *Polit.*, 276 e.

⁹⁷ Pl., *Resp.*, 565 d.

już z natury jest typem słabszym, pełnym strachu, pożądań i zazdrości⁹⁸. Z tej przyczyny jest bardziej skłonny do niewłaściwego zachowania niż król. Jego zdaniem przywódca zmienia się w dyktatora głównie wtedy, gdy postępując niesprawiedliwie wobec współobywateli, z tego tytułu czerpie korzyści⁹⁹. Jeśli więc w ujęciu Platona jednostka nie okaże wystarczającej determinacji w rozwijaniu swoich predyspozycji, lecz i w ograniczaniu swoich możliwości, to zwycięży w niej chęć zaspokajania własnych potrzeb i zachcianek poprzez panowanie nad innymi przy użyciu siły.

Platon typ królewski uznaje za najdoskonalszy, typ despotyczny zaś za jego całkowite zaprzeczenie. W dialogu *Fajdros* tę przeciwstawność ujawnia kolejność, według której dusza powinna wcielać się w określone ciała w zależności od stopnia doznanego oświecenia. W wyobrażeniu Platona dusza, która najwięcej zobaczy w czasie swojej pozaziemskiej wędrówki poznawczej, winna wejść w człowieka, który będzie filozofem, a ta, która będzie najdalej od ujrzenia prawdziwego bytu, dziewiąta i ostatnia w hierarchii, w tyra¹⁰⁰. Typ despotyczny jest ostatecznym ponizieniem i upadkiem jednostki, dobrowolną zgodą na wieczną niewolę. Taki człowiek jest najżałośniejszy, bowiem posiadając predyspozycje i perspektywy osiągnięcia szczytów doskonałości, nie dąży do nich i z powodu własnej słabości i niechęci do pracy nad sobą niszczy nie tylko siebie, ale w konsekwencji także obywateli i *polis*, którą włada¹⁰¹.

W ujęciu Platona typ królewski odróżniają od typu despotycznego przede wszystkim wyjątkowe właściwości duszy. By je uzasadnić, funkcji królewskiej przypisuje on boską proveniencję i obrazuje tę myśl, opowiadając w dialogu *Prawa* mit dotyczący *polis* Kronosa, który rozumiejąc, iż człowiek ma już taką naturę, że w żadnym wypadku nie potrafi sprawować nieograniczonej władzy nad sprawami wszystkich ludzi tak, żeby nie napęlić się zbrodniczą zuchwałością i niesprawiedliwością, opiekę nad dawnymi *poleis* powierzył nie ludziom, tylko boskim duchom. One sprowadzały pokój, wstyd, praworządność, sprawiedliwość, gasiły wojny domowe i przynosiły szczęście rodzajowi ludzkiemu¹⁰². W dialogu *Polityk* Platon wyjaśnia, że w czasach Kronosa sam bóg pasał ludzi i czuwał nad nimi, podobnie jak dzisiaj ludzie są istotami bardziej boskimi od innych, ponieważ pasą zwierzęta, czyli lichsze od siebie rodzaje¹⁰³.

⁹⁸ W. W. Jaeger, odwołując się do dwudziestowiecznych teorii psychologicznych, wyróżniających trzy części duszy, tłumaczy platoński typ tyra¹⁰⁰ jako fazę dominacji popędów niegodziwych nad *właściwym „ja”*. W. W. Jaeger, *Paideia...*, s. 930–931.

⁹⁹ Pl., *Resp.*, 565 d; *Polit.*, 301 b–c.

¹⁰⁰ Pl., *Phaedr.*, 248 c–e.

¹⁰¹ Pl., *Resp.*, 579 b–580 c; *Legg.*, 711 b–c.

¹⁰² Pl., *Legg.*, 713 c–714 a.

¹⁰³ Pl., *Polit.*, 271 e; *Legg.*, 713 c–d.

W *Polityku* Platoński Gość rozważając boskie cechy typu królewskiego, dokonuje rozróżnienia między królem a kapłanem. Porusza więc kwestię urzędników zajmujących się służbą wobec bogów i podkreśla wagę posługi kapłańskiej w *polis*, podając za przykład Egipt, gdzie królem nie może być ten, kto nie posiada wiedzy kapłańskiej. Dodaje też, że podobnie wśród Hellenów często najwyższym funkcjonariuszom wspólnot obywateli poleca się składanie ofiar¹⁰⁴. Kapłanów i wieszczków, podobnie jak wróżbitów, Platon nie zalicza jednak do typu królewskiego, w jego opinii bowiem, o ile mieszczą się oni w grupie ludzi wydających polecenia, to wydają je nie od siebie – jak powinni to robić królowie – ale komunikują wolę bogów, często bez udziału własnej świadomości¹⁰⁵. W *Filebie* Sokrates zaznacza, że wieszczkowie przekazują wyrocznie niepodbudowane ich własną umiejętnością rozumienia prawdy¹⁰⁶.

W wyobrażeniu Platona, aby zostać królem, nie wystarczy słuchać woli boga, ale nosząc w sobie boski pierwiastek, należy pracować nad sobą samym, aby świadomie, posługując się metodą dialektyczną, zbliżyć się do najwyższych wartości i, poznawszy je, pomagać osiągnąć ten poziom poznawczy innym współobywatelom. Ta myśl pojawiła się już w *Eutydemie*, gdzie Sokrates stwierdza, iż umiejętność królowania, jeżeliby miała być tą umiejętnością, która przynosi pożytek i daje szczęście, powinna obywateli czynić mądrymi i udzielać im wiedzy¹⁰⁷. Prawda zatem, jaką rządzący powinni poznać drogą własnego wysiłku, „jest wiedzą o wartościach, czyli o rzeczach, które warto robić”, a kulminacją ich systematycznego poznawania będzie poznanie najwyższego Dobra i zachęcanie swoich rodaków do podążania tą drogą¹⁰⁸.

W teorii politycznej Platona obywatele posiadają odmienne cechy osobowości odpowiadające formom ustroju politycznego. Wyróżnia on wśród nich typ króla i pozostający do niego w opozycji typ tyra. Oba typy stanowią dwa przeciwstawne krańce jednej osi. Troska o zdobycie wiedzy i rezultaty wynikające z jej posiadania są w tej kwestii rozstrzygające. Typ królewski zajmuje zatem najwyższe miejsce w jego hierarchii społecznej i jest reprezentowany przez jednostkę najlepszą pod względem natury i wychowania, a przez to najbardziej sprawiedliwą, najszczęśliwszą i potrafiącą rzeczywiście rządzić i panować, która „zespala wszystkich ludzi w państwie” oraz „panuje nad wszystkim i czuwa”¹⁰⁹. W przekonaniu Platona uosobieniem typu królewskiego powinien być przywódca polityczny.

¹⁰⁴ Pl., *Polit.*, 290 d–e.

¹⁰⁵ *Ibidem*, 260 d–261 a; 290 c.

¹⁰⁶ Pl., *Phil.*, 44 c.

¹⁰⁷ Pl., *Euthyd.*, 292 b–c. Dialog *Eutydem* powstał w okresie przejściowym, w którym Platon pozostając jeszcze pod silnym wpływem Sokratesa, zaczynał już formułować własne koncepcje. F. Copleston, *Historia...*, s. 133.

¹⁰⁸ W. W. Jaeger, *Paideia...*, s. 1203.

¹⁰⁹ Platon, *Polityk*, s. 569.

4. Sprawiedliwość podstawową zasadą działania przywódcy politycznego

4.1. Zasada sprawiedliwości fundamentem *polis*

W dialogu *Państwo* Platoński Sokrates tłumaczy, jak należy rozumieć pojęcie sprawiedliwości, które uważa za kluczowe dla rozumienia zarówno duszy, jak i *polis*, dla której dusza jest prawzorem. Jego zdaniem sprawiedliwość, rozumiana jako wewnętrzna wartość, jest czynnikiem, który warunkuje harmonię między trzema komponentami duszy (pożądliwością, temperamentem i intelektem)¹¹⁰. Dzięki sprawiedliwości człowiek panuje nad sobą. W *polis* zaś, analogicznie, sprawiedliwość stanowi o równowadze między trzema warstwami społecznymi (ludem pracującym, strażnikami i przywódcami), która przejawia się w tym, że każda z tych warstw robi to, co do niej należy (*ta heautou prattein*)¹¹¹. Rola sprawiedliwości została zatem przez Platona dokładnie określona. Pozostaje jednak pytanie, w jaki sposób sprawiedliwość przyczynia się do osiągnięcia wyznaczonego celu. Platońska koncepcja sprawiedliwości, którą Platon, wzorem Sokratesa, uznał za podstawę prawidłowo funkcjonującej *polis*, a przestrzeganie jej za najważniejszą umiejętność rządzącego, jest w tym aspekcie dość niespójna.

W ujęciu Platońskim środkiem do osiągnięcia wewnętrznej harmonii nie jest bowiem zachowanie równowagi między trzema elementami duszy, a zdobycie przewagi przez jeden z nich. Platon, posługując się alegorią potwora, lwa i człowieka, stwierdza, że te trzy czynniki z natury występują w nierównych proporcjach, bowiem największą jest postać potwora, średnią lwa, a najmniejszą człowieka¹¹². Wyjaśnia on, iż brak sprawiedliwości powoduje, że potwór i lew rosną w siłę, człowiek zaś zaczyna słabnąć. Wtedy potwór i lew prowadzą człowieka tam, dokąd chcą, a przy tym same sobie często skaczą do gardeł. Taki człowiek czuje się zagubiony, pogrążony w chaosie i w efekcie nieszczęśliwy. Platon uważa za sprawę oczywistą, że lepiej jest dla człowieka wykorzystać siłę lwa, aby oswoić potwora, hodować go i, ciągle trzymając w ryzach, nie dopuszczać do jego rozwoju¹¹³. Według niego umożliwia to człowiekowi sprawiedliwość. Jest ona zatem bronią intelektu, by mógł on zdobyć przewagę nad pozostałymi komponentami duszy. Dzięki sprawiedliwości człowiek może ujarzmić emocje i popędy, które próbują nim zawładnąć, i podporządkować je władzy rozumu. Człowiek rozważny umie więc sprawić, żeby intelekt wiódł prym nad pierwiastkami temperamen-

¹¹⁰ Pl., *Resp.*, 439 d–441 a.

¹¹¹ *Ibidem*, 441 d.

¹¹² *Ibidem*, 588 d.

¹¹³ *Ibidem*, 588 c–589 c.

tu oraz pożądlności, ponieważ taki układ służy dobru zarówno pojedynczego człowieka, jak i całej *polis*. Dominacja rozumnej części duszy charakteryzuje ludzi zdolnych do rządzenia. To nie sprawiedliwość zatem, jak pisze Platon, „nie pozwala, żeby którykolwiek z nich (sc. trzech składników duszy) robił mu w duszy to, co do niego nie należy, ani żeby spełniał kilka funkcji naraz”, a czyni to intelekt za pomocą sprawiedliwości¹¹⁴. W perspektywie całej *polis* sprawiedliwość staje się orężem mądrego przywódcy w walce o utrzymanie w niej porządku¹¹⁵. Platon sądzi, że rządzący są zdolni zapanować nad większością, bowiem strażnicy, z natury będący ich pomocnikami, posiadają wrodzone umiłowanie mądrości, które skłania ich do posłuszeństwa¹¹⁶. Ateńczyk potwierdza to przekonanie w dialogu *Polityk*, tłumacząc, że przywódca polityczny nigdy nie powinien dopuścić do sytuacji, w której charaktery odważne oddzielią się od mądrych¹¹⁷.

Platon zwraca uwagę, że dla przywódcy jest sprawą priorytetową, aby sami obywatele zrozumieli konieczność przestrzegania zasady sprawiedliwości. W dialogu *Państwo* Sokrates próbuje wytłumaczyć swoim rozmówcom, że sprawiedliwość nie jest wynikiem umowy obywatelskiej powstałej wbrew interesom jednostek, aby chronić tych, którzy nie potrafią ze względu na własną słabość wyrażać krzywd innym i bronić się przed nimi, a świadomym wyborem każdego człowieka, by utrzymać obowiązujący *consensus* społeczny. Sokrates wyjaśnia im znaczenie sprawiedliwości na przykładzie *polis*. Twierdzi, że każdy członek społeczeństwa ma – we wspólnocie, do której przynależy – do spełnienia sobie tylko właściwą rolę. Z tego powodu każdy powinien być strażnikiem samego siebie i nie kierować się dobrem własnym, a dobrem całej *polis*. W tym celu każdy

¹¹⁴ Platon, *Państwo*, s. 145.

¹¹⁵ Cf. G. Klosko, którego zdaniem sprawiedliwość w Platońskiej *polis* polega na tym, że każda grupa społeczna robi to, co do niej należy, i nie wtrąca się do działań pozostałych obywateli. G. Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, New York–London 1986, s. 65.

¹¹⁶ Pl., *Resp.*, 376 c. Wątek owej skłonności części duszy odpowiedzialnej za męstwo i temperament Platon porusza także w dialogu *Fajdros*, w którym używając alegorii duszy jako skrzydlatego rydwanu, wyjaśnia, iż koń szlachetny, w wypadku gdyby sam woźnica pod wpływem miłosnego zaślepienia na chwilę stracił z oczu właściwy cel swoich starań, winien przeciwstawić się jego woli do momentu, w którym woźnica odzyska utracony zmysł orientacji. Pl., *Phaedr.*, 254 a–c. Z kolei w *Timajosie* wyjaśnia: „Tę część duszy, która ma w sobie męstwo i gniew, więc łatwo w pasję wpada, osadzili bliżej głowy, [...] aby rozumu słuchała i razem z nim gwałtem hordę pożądań poskramiała, ile razy ta nie zechce dobrowolnie słuchać rozkazu myśli idącej z Wysokiego Zamku” (Platon, *Timajos*, 70 a, [w:] idem, *Dialogi*, t. 2, przeł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 722). W dialogu *Menon* (89 a) Platon ustami Sokratesa stwierdza, że w duszy wszystko jest zawisłe od rozumu. – Cf. M.-P. Edmond, *Le philosophe-roi. Platon et la politique*, Paris 2006, s. 67.

¹¹⁷ Pl., *Polit.*, 310 e.

obywatel – za pomocą sprawiedliwości, która pomaga okiełznać szkodliwe pragnienia – powinien nauczyć się panowania nad sobą i nad własnymi zachciankami. Jeśli zatem rządzący zdołają, poprzez odpowiednie wychowanie obywateli, wpoić im przestrzeganie zasad sprawiedliwości, wówczas będą mogli kierować nimi bez odwoływania się do argumentów siłowych, gdyż dzięki sprawiedliwości ludzie z własnej woli będą wykonywali wyznaczone im zadanie. Trzeba wszakże pamiętać, że bronią sprawujących władzę w ewentualnym starciu z powodowanym emocjami ludem mają być jedynie ich umiejętności dialektyczne i wsparcie strażników.

Sprawiedliwość w ujęciu Platona jest ponadto czynnikiem zabezpieczającym przed tym, aby dobry przywódca polityczny w swoich działaniach nie zmienił się w swoje zaprzeczenie, czyli tyrana. W myśli Platona bowiem przywódca będący ucieleśnieniem typu królewskiego, mimo naturalnych inklinacji do czynienia dobra, może zaniechać słusznego postępowania. Wynika to z tego, że rządzący, którzy poznają Najwyższe Dobro, z konieczności poznają także jego przeciwieństwo, czyli Zło¹¹⁸. To przekonanie Platoński Sokrates uzasadnia w dialogu *Hippiasz Mniejszy*, w którym rozważa kwestię świadomego czynienia zła. Twierdzi on, że każdy, kto czyni zło świadomie, jest lepszy od tego, kto postępuje źle nieumyślnie. W opinii Platońskiego Sokratesa bowiem tylko człowiek, który posiada wiedzę o danym problemie, potrafi udzielać nieprawdziwych informacji w jego zakresie, ponieważ ma świadomość tego, co jest prawdą, a co nie. Tylko zatem rachmistrz umie dobrze kłamać w sprawach rachunkowych i tylko dobry geometra umie zarówno mówić prawdę, jak i kłamać w sprawie figur geometrycznych¹¹⁹. Podobnie ma się rzecz w innych zawodach¹²⁰. Na zarzut Hippiasza, że „prawa przecież znacznie surowiej traktują rozmyślnych przestępców i kłamców niż nieumyślnych”, a ci, którzy umyślnie popełniają wykroczenia oraz świadomie i celowo knują zdrady i źle postępują, nie mogą być przecież lepszymi od tych, którzy to robią nieumyślnie, Sokrates odpowiada, iż „kiedy robi się coś brzydkiego, robi się to umyślnie dzięki zdolności i umiejętności; a to będą cechy sprawiedliwości, albo obie, albo przynajmniej jedna z dwóch”¹²¹. Konkluduje, że mądry człowiek występki popeł-

¹¹⁸ Platon w dialogu *Prawa*, w świecie idei, obok rozumnej dostrzega także nierozumną duszę świata, którą zdaniem J. Gajdy można pojmować jako ideę zła i destrukcji. J. Gajda, *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód Platońskiej ontologii*, Wrocław 1993, s. 97. – Cf. Pl., *Hipp. min.*, 369 b.

¹¹⁹ Pl., *Hipp. min.*, 367 c–d.

¹²⁰ *Ibidem*, 367 e.

¹²¹ Platon, *Hippiasz Mniejszy*, [w:] idem, *Dialogi*, t. 1, przeł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 143 i 152. W *Gorgiaszu* (526 a) Sokrates opowiadając Kaliklesowi mit o losie dusz po śmierci, konstatuje, że jest rzeczą wyjątkowo trudną przepędzić życie uczciwie, „jeśli się posiadało wielką moc czynienia złego” (Platon, *Dialogi*, t. 1, przeł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 447. Wszystkie kolejne cytaty z dialogu *Gorgiasz* Platona pochodzą z tego przekładu).

nia umyślnie, a głupi mimo woli¹²². Mądry przywódca polityczny (w wyniku przewagi intelektu w duszy) wie zatem, co jest dla obywateli dobre, a co złe, a – mając możliwość czynienia obydwu tych rzeczy – właśnie za sprawą zasady sprawiedliwości podejmuje się jedynie rzeczy dobrych dla mieszkańców *polis*.

Zdaniem Platona zasada sprawiedliwości, stosowana przez przywódcę uosabiającego typ królewski zarówno wobec obywateli, jak i wobec samego siebie, umożliwia mu rządzenie *polis* bez przemocy i stanowi fundament jego władzy. Wzajemna interakcja bowiem sprawiedliwości i intelektu sprawia, iż tego typu rządzący nie tylko czerpią indywidualne korzyści, osiągając spokój ducha i możliwości dalszego zgłębiania prawdy, ale przede wszystkim są zdolni zachować spokój w *polis* i dbać o dobro całej społeczności. Ład wewnętrzny sprawującego władzę oparty na hegemonii rozumu osiągniętej dzięki *arete* sprawiedliwości jest w przedstawieniu Platona gwarantem ładu powszechnego oraz wspólnego wszystkim obywatelom dobrobytu.

4.2. Sprawiedliwość warunkiem szczęścia wiecznego przywódcy i *polis*, którą kieruje

W ujęciu Platona przywódca polityczny, dzięki nieustannej trosce o swój rozwój wewnętrzny i stałe panowanie nad sobą za sprawą przestrzegania zasady sprawiedliwości, nie tylko dozna prawdziwej przyjemności i pełni szczęścia oraz zapewni pokój i dobrobyt całej *polis*, ale także ma szansę znacznie przedłużyć trwanie owego stanu na pokolenia czy nawet na wieczność¹²³. Platon wyjaśnia bowiem, że każdy czyn, zarówno sprawiedliwy, jak i niesprawiedliwy, wyciska trwale piętno na duszy¹²⁴. Na poparcie tej tezy w dialogu *Gorgiasz* Platoński Sokrates opowiada mit o Zeusie, Posejdonie i Plutonie, którzy po śmierci Kronosa podzielili się władzą. Wśród bogów panowało wówczas prawo, że:

kto z ludzi sprawiedliwie przez życie przeszedł i zbożnie, po śmierci na Wyspy Szczęśliwych odchodzi i mieszka w szczęściu zupełnym tam, gdzie nie ma zła, a kto niesprawiedliwie i bezbożnie, ten do więzienia idzie, gdzie jest pokuta i sprawiedliwość karząca, a nazywają to miejsce Tartarem¹²⁵.

Kiedy jednak ludzie przychodzili na sąd ostateczny w ostatnim dniu życia, zapadały niesłuszne wyroki. Zeus postanowił zmienić ten obyczaj i od tamtej pory sądzono duszę ludzką po śmierci, kiedy pozbywała się zewnętrznej powłoki

¹²² Pl., *Hipp. min.*, 376 b.

¹²³ Pl., *Gorg.*, 493 a–c; 507 d–e. W *Liście VII* (335 d–e) Platon stwierdza, że stosowanie zasady sprawiedliwości jest warunkiem koniecznym szczęśliwego życia.

¹²⁴ Pl., *Gorg.*, 522 e.

¹²⁵ Platon, *Gorgiasz*, s. 445.

w postaci ciała, które, jeśli było ładne, mogło przykrywać ohydłą naturę duszy. Zdaniem Sokratesa śmierć to właśnie oddzielenie duszy od ciała, a kiedy się rozłączą, każde z nich zachowuje stan, jaki miało za życia. Dusza zatem po śmierci dalej nosi w sobie niegodziwości, które popełniła. Ci, którzy dopuścili się największych zbrodni i doszło do tego, że już nie można uleczyć ich duszy, stają się odstręczającymi przykładami dla tych, którzy mogą jeszcze wyciągnąć wnioski ze skutków swojego postępowania. Ogromną część takich egzemplifikacji stanowią jego zdaniem dawni tyrani, królowie, możnowładcy i politycy. Im bowiem było tyle wolno, że popełniali największe i najbardziej bezbożne grzechy¹²⁶. Jeśli zaś sędziowie dostrzegali duszę filozofa, wtedy ją odsyłali na Wyspy Szczęśliwych¹²⁷.

Kwestię kary za działanie na szkodę innych i nagrody za wprost przeciwne postępowanie, którą szczególnie należy odnieść do wszystkich mających przewodzić społeczności, jako że skala skutków ich działań dotyka największej grupy ludzi, Platon omawia również w dialogu *Państwo*. Opisuje w nim losy duszy na przykładzie żołnierza Era z Pamfilii, który zginął na wojnie. Po dziesięciu dniach zabrano jego ciało do domu, aby je pochować dwunastego dnia. Tymczasem dusza Era, chwilowo wolna od balastu ciała, podjęła podróż poznawczą, której przebieg Er opowiedział po tym, jak wrócił do życia. Zgodnie z jego wspomnieniami, dusza Era w towarzystwie innych dusz dotarła do jakiegoś nadziemskiego miejsca, gdzie sędziowie rozdzielali je na dwie grupy. Sprawiedliwych kierowali do nieba, natomiast niesprawiedliwych opatrywali świadectwem ich czynów i wysyłali do podziemi. Za każdą popełnioną zbrodnię czekała ich tam dziesięciokrotna pokuta. Analogicznie ci, którzy wyświadczyli komuś jakieś dobrodziejstwo, odnosili w niebie zasłużoną nagrodę. Dusze, które już odebrały wynagrodzenie czy poczyniły pokutę, opuszczały miejsce swojego tymczasowego pobytu i ponownie udawały się w drogę, aby dotrzeć do wrzeczona konieczności i wybrać sobie nowy los.

Według narratora tej opowieści kara wobec tego, kto wyrządził krzywdę innym, nie ograniczała się jedynie do odpokutowania popełnionych grzechów. Platon wyraża bowiem przekonanie, że skoro niesprawiedliwości zwykle dopuszcza się ten, kto z powodu dążenia do pozornej przyjemności czy korzyści lekceważy głos rozumu i łamie zasadę sprawiedliwości, to z tego samego powodu nie będzie

¹²⁶ Pl., *Gorg.*, 525 d.

¹²⁷ *Ibidem*, 526 c. W dialogu *Menon* (81 c), który powstał w podobnym okresie jak utwór *Gorgiasz*, Sokrates prowadząc rozważania na temat dzielności, uzasadnia konieczność spędzenia życia jak najzbożniej, posługując się wersami Pindara, według którego dusza ludzka na przemian kona i odradza się, i nie ginie nigdy. Ponieważ dusza jest nieśmiertelna, widziała już wszystko to, co dzieje się na Ziemi, jak i to, co dzieje się w Hadesie. Jej udziałem jest *anamnesis*, czyli zdolność przypominania sobie o dzielności i innych wartościach, które widziała w trakcie swojej wędrówki.

on umiał odpowiednio wybrać kolejnego żywota¹²⁸. Platónski Sokrates wyjaśnia Glaukonowi, że wielu ludzi, którzy nie przykładali się do rozwoju wewnętrznego, dzieli taki los¹²⁹. Jego zdaniem tylko życie pełne ćwiczeń, nieustannej samodyscypliny, trudów i wyrzeczeń, ale prowadzące do nawyku stosowania zasady sprawiedliwości jest gwarantem dobrego losu duszy – tego po śmierci ciała i tego, kiedy znowu przyjmie ona swą ziemską powłokę. Można zatem sądzić, że jeśli przywódca polityczny spędził całe życie na rozwoju intelektualnym i w poszanowaniu sprawiedliwości, to istnieje wszelkie prawdopodobieństwo, że będzie ponownie potrafił wybrać żywot podobny do poprzedniego. Wynika z tego, że w mniemaniu Platona dusze rządzących urzeczywistniających typ królewski (mimo różnej, zmieniającej się powłoki cielesnej) mogą pełnić swą funkcję na rzecz wspólnoty nie tylko przez pokolenia, ale poprzez wieki. Tym samym sprawiedliwy przywódca polityczny w *polis*, w której rządzi i którą będzie kierował w kolejnym wcieleniu, przedłuży trwanie powszechnego ładu i bezpieczeństwa.

Stosowanie zasady sprawiedliwości przez sprawującego władzę, jak sądzi Platon, gwarantuje mu nie tylko osiągnięcie poczucia zadowolenia i spełnienia w doczesnym życiu, ale także ma wpływ na pośmiertne losy duszy przywódcy, a konkretnie na jej udział w szczęściu wiecznym oraz na wybór kolejnego, równie szczęśliwego żywota, jaki przyjdzie jej pędzić na ziemi. Rezultatem sprawiedliwego postępowania rządzącego będzie także długo utrzymujący się porządek w *polis*, który w ujęciu Platona nie tylko jest odzwierciedleniem układu panującego w duszy przywódcy, lecz także (szczególnie w rozległej perspektywie czasowej) jest zależny od jej dalszych losów i poczynań.

4.3. Retoryka w służbie sprawiedliwości

Według Platona umiejętność przekonywania słowami uważano w jego czasach za największe dobro, ponieważ umożliwiała ona panowanie nad innymi ludźmi i ratowała z najcięższych opresji¹³⁰. Z tego powodu retoryce przypisywano

¹²⁸ Pl., *Resp.*, 618 b–c i 619 e; *Tim.*, 75 c.

¹²⁹ Pl., *Resp.*, 619 d. O dobroczynnym wpływie rozwoju intelektualnego na los duszy mowa jest także w dialogu *Fajdros* (248 e), gdzie Platon tłumacząc prawo, którym kieruje się bogini Nieuchronna podczas rozdzielania duszom ich przyszłych żywotów, stwierdza, że ci, którzy odpowiednio postępowali w kolejnych swoich wcieleniach, otrzymają lepszy los od tych, którzy tego nie zrobili. W dialogu *Teajtet* (175 b–d) Platónski Sokrates tłumaczy swojemu rozmówcy Teodorowi, jak ważny jest odpowiedni tryb życia, za który uważa poświęcenie się filozoficznej refleksji nad bytem. W *Prawach* (647 c–d) prowadzący rozważania Gość twierdzi, że życie człowieka rozumnego i mężnego będzie najprzyjemniejsze i będzie przewyższało pozostałe typy pod względem piękna, słuszności, dzielności, dobrej opinii i takie życie da człowiekowi prawdziwe szczęście.

¹³⁰ Pl., *Gorg.*, 452 d–e; 466 b–c; *Phil.*, 58 a–b.

niemal „nadmocną” moc¹³¹. Platon był przeciwny takiemu rozumieniu roli sztuki krasomówczej. W dialogu *Gorgiasz* Platoński Sokrates wyjaśnia, że postrzeganie retoryki w ten sposób jest rezultatem błędnego rozumienia określenia „wiele moc”. W jego opinii nie opisuje ono sytuacji, kiedy ktoś – głównie bazując na niewiedzy słuchaczy i odpowiednim sposobie argumentowania¹³² – bez ponoszenia konsekwencji może robić to, na co ma ochotę (np. wyrządzić komuś krzywdę i nie ponieść kary), ale oznacza sposobność zrobienia dla drugiego człowieka czegoś pożytecznego¹³³. W rozumieniu Platona zaś pożytkiem dla obywateli byłaby pomoc w stawaniu się jak najlepszymi, retoryka powinna więc służyć rządzącemu jedynie jako środek do tego celu¹³⁴.

W dialogu *Fajdros* Platon stwierdza, że retorykę należałoby podporządkować prawdzie i filozofii. Nauka o ideach i dialektyka bowiem, jego zdaniem, jako jedyne prowadzą do poznania ludzkiej duszy. Znajomość zaś natury rzeczy i natury ludzkiej duszy jest konieczna do zbudowania prawdziwej sztuki retoryki, czyli sztuki przekonywania za pomocą słów¹³⁵. W ujęciu W. W. Jaegera, skłaniającego się ku pogładowi, że dialog *Fajdros* powstał w okresie dojrzałości jego autora, utwór ten można rozumieć jako nowy etap podejścia Platona do sztuki krasomówczej. W *Gorgiaszu* stosunek ten był jeszcze zdecydowanie negatywny, bowiem retoryka była tam utożsamiana z wykształceniem, które nie opierało się na prawdzie, lecz tylko na złudnych pozorach. W opinii W. W. Jaegera Platon napisał *Fajdrosa*, aby pokazać, że wstępnym warunkiem wszelkiego oddziaływania na umysły słuchaczy powinna być precyzja i jasność pojęciowych rozróżnień¹³⁶. Platon kategorycznie zaprzecza, jakoby tradycyjna w jego ujęciu *rhetorikē technē* była sztuką w ścisłym rozumieniu tego słowa, i określa ją mianem rutyny pozbawionej wszelkiego rzeczowego uzasadnienia. Mogłaby nią natomiast zostać, gdyby służyła do poznania prawdy. Zdaniem W. W. Jaegera Platon podkreśla, że trzy mowy z pierwszej części *Fajdrosa* – mowa Lizjasza i dwie mowy Sokratesa – miały służyć za przykład ukazujący zależność retoryki od dialektyki. Platon postuluje przy tym trening logiczny, jaki dawała filozofia, która okazywała się niezbędna zwłaszcza dla kogoś, kto pragnął nauczyć czegoś innych. Krytyka tradycyjnej retoryki zatem dała podwaliny pod nową koncepcję tej sztuki, polegającą na połączeniu retoryki z filozofią, formy z naukową treścią, techniki środków wyrazu ze znajomością prawdy¹³⁷.

¹³¹ Pl., *Gorg.*, 456 a.

¹³² *Ibidem*, 459 c.

¹³³ *Ibidem*, 470 a.

¹³⁴ *Ibidem*, 513 e.

¹³⁵ Pl., *Phaedr.*, 276 e–277 a.

¹³⁶ W. W. Jaeger, *Paideia...*, s. 1114.

¹³⁷ *Ibidem*, s. 1120.

W dialogu *Sofista* Platon przestrzega, aby odróżniać retorów od sofistów¹³⁸. Retoryka w rękach sofistów stała się w jego przekonaniu środkiem wykorzystywanym do manipulowania drugim człowiekiem, którego sofisci traktowali jak adwersarza, a nie jak partnera w dyskusji. Wywoływała jedynie mniemania, nie dając wiedzy o przedmiocie. Z tego powodu Platon zaliczył ją do umiejętności ludzkiej, a nie boskiej¹³⁹. W utworze *Timajos*, komentując podejście sofistów do retoryki, Platon również zaznacza, że są oni jedynie wędrownymi dysputantami i dla nich wartość ma kunszt retoryczny oraz umiejętność przekonywania rozmówcy w ogóle, a nie to, czy rezultat takiej dysputy byłby korzystny dla grupy ludzi większej niż tylko jeden z uczestników rozmowy¹⁴⁰. Oni zatem nie mają na uwadze dobra *polis*, nie przyświecają im wyższe cele, dążą jedynie do chwilowego własnego zwycięstwa.

W *Polityku* Gość w rozmowie z Młodszym Sokratesem wyraża uznanie dla skuteczności retoryki w przekonywaniu tłumów. Stwierdza jednak, że skoro dokonuje ona tego z pomocą „opowiadania baśni, ale nie z pomocą nauczania”, należałoby ją podporządkować innej wiedzy – takiej, która wie, czy nakłaniać należy, czy nie¹⁴¹. Tego rodzaju umiejętnością nadzorczą, która decydowałaby o tym, czy – i w stosunku do kogo – zastosować techniki retoryczne, czy też w ogóle wycofać się i nie podejmować dyskusji, powinna być umiejętność polityka. Platon, jak już wykazałam, traktował ją jako tożsamą z umiejętnością królewską¹⁴². W jego opinii zatem *rhetorikē technē*, będąc podległą wiedzy królewskiej, winna służyć do nakłaniania obywateli, by postępowali według zasady sprawiedliwości, i należałoby ją traktować jedynie jako narzędzie pomocnicze w sterowaniu biegiem spraw państwowych¹⁴³.

Platon w dialogu *Fajdros* umiejętność odpowiedniego wysławiania się traktuje jak dziedzinę, która powinna być zastrzeżona dla przywódcy politycznego, i tym samym zapowiada przedstawiony w *Polityku* pogląd o służebnej roli sztuki krasomówczej wobec umiejętności królewskiej. Pokazuje także, że dialektyczne

¹³⁸ Pl., *Soph.*, 231 d–236 c. Platon nie szczędzi sofistom negatywnych epitetów. Zdaniem Platońskiego Gościa sofista to: „płatny łowca młodych i bogatych ludzi”, „kupiec handlujący naukami dla duszy”, „kramarz i sprzedawca własnych wytworów w dziedzinie nauk”, „zapaśnik w dziedzinie walki na słowa, wyróżniający się jako mistrz w dysputacie”, „czarodziej, naśladowca rzeczywistości”, „jeden z tych, którzy zawodowo uprawiają żarty”, „wykonawca podobizn i mistrz stwarzania złudnych wyglądów”. Platon, *Sofista*, [w:] idem, *Dialogi*, t. 2, przeł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 453–459.

¹³⁹ Pl., *Soph.*, 268 c–d.

¹⁴⁰ Pl., *Tim.*, 19 e–20 a.

¹⁴¹ Platon, *Polityk*, s. 560.

¹⁴² Pl., *Polit.*, 304 e.

¹⁴³ *Ibidem*, 303 e–304 a. W dialogu *Gorgiasz* (527 c) Platoński Sokrates stwierdza, iż retoryka dotyczy duszy, i także łączy ją ze sprawiedliwością.

wychowanie, które stanowiło szczyt przygotowania filozoficznego przywódcy w *Państwie*, jest również podstawą jego wyższości w umiejętnym przekonywaniu współobywateli. W ujęciu Platona zatem każda wypowiedź retoryczna rządzącego winna wyrażać prawdę, jak również w bezpośrednim dialogu z obywatelami, w dialektycznej formie wymiany myśli i słów, bez stosowania argumentów siłowych, uczyć zasady sprawiedliwości i nakłaniać do jej przestrzegania¹⁴⁴.

5. Rola przywódcy politycznego

5.1. Wychowawca

W ustroju demokratycznym Aten czasów Platona ważne decyzje polityczne zapadały podczas głosowania na podstawie aprobaty obywateli wyrażonej większością głosów osób do tego uprawnionych. W przekonaniu Platona metoda była słuszna, lecz wyniki tej procedury wielokrotnie pozostawiały wiele do życzenia. Jediną szansę na to, aby obywatele właściwie oddawali głos w sprawie, która miała być przedmiotem wspólnego postanowienia, upatrywał w odpowiednim przygotowaniu ich do tego zadania. Jego zdaniem można je było osiągnąć tylko poprzez należyte wychowanie młodzieży pod stosownym do tego nadzorem¹⁴⁵.

W opinii Platona tej najważniejszej, ponieważ najbardziej brzemiennej w realne skutki dla całej *polis*, roli powinni podjąć się jedynie ci, którzy sami w długoletnim procesie wychowawczym osiągnęli najwyższy stopień rozwoju, czyli przywódcy polityczni. Jego zdaniem to właśnie oni powinni być prawdziwymi wychowawcami, którzy poprowadzą młodzież do momentu, aż zostanie w niej wyrobiony odpowiedni ustrój wewnętrzny oparty na osiągniętej dzięki sprawiedliwości umiejętności panowania nad sobą¹⁴⁶. Platon zwraca zarazem uwagę na to, że rola wychowawcy jest głównie rolą doradczą, ponieważ dusza każdego człowieka sama w sobie zawiera zdolność poznawczą. Często potrze-

¹⁴⁴ Pl., *Phil.*, 58 a. K. Tuszyńska-Maciejewska analizując model słusznej retoryki Platona na przykładzie utworów *Uczta* i *Fajdros*, zauważa, iż Platon docenia w retoryce umiejętność przekonywania słuchaczy bez stosowania agresji. Zarówno bowiem Eros, jak i *logos* wykluczają stosowanie siły. Retor czy polityk zatem, który „potrafi przekonać za pomocą kunsztownego słowa, osiąga cel bez uciekania się do jakiegokolwiek przemocy”. K. Tuszyńska-Maciejewska, *Platon a retoryka. Od krytyki do modelu*, Poznań 1996, s. 107.

¹⁴⁵ Pl., *Legg.*, 753 e.

¹⁴⁶ Pl., *Resp.*, 590 e. Zdaniem Platona dobre kierownictwo jest najważniejszą sprawą w wychowaniu, bowiem to ono prowadzi duszę dziecka do doskonałości (*Legg.*, 643 d). – Cf. W. W. Jaeger, *Paideia...*, s. 809.

buje ona jednak kogoś, kto skieruje ją w odpowiednią stronę: „nie o to chodzi, żeby człowiekowi wszczepiać wzrok, on go ma, tylko się w złą stronę odwrócił i nie patrzy tam, gdzie trzeba”¹⁴⁷. Dzielność duszy bowiem, którą stanowi intelekt, chociaż zawiera w sobie coś boskiego, „coś, co nigdy nie traci siły”, dopiero za sprawą wychowania, czyli „od momentu nawrócenia”, staje się czymś przydatnym i pożytecznym albo nieprzydatnym i szkodliwym¹⁴⁸. Finalnym zaś zadaniem wychowawców powinno być przymuszenie najlepszych, aby dorosli do tego przedmiotu nauki, który Platon uważał za najważniejszy, i zobaczyli Dobro oraz potrafili się do niego zbliżyć, tzn. odbyć drogę wzwyż – ku prawdziwemu poznaniu. Gdy się tam wzniosą i dostatecznie napatrzą na Dobro, wychowawcy powinni sprawić, żeby tam nie zostali, tylko schodzili i dzielili trudy z tymi na dole¹⁴⁹. Najważniejszym zadaniem wychowawcy nie było zatem zdaniem Platona przekazanie młodzieży konkretnych umiejętności zawodowych, ale – za pośrednictwem pieśni, bajek i rozpraw oraz dzięki umiejętnej stymulacji potrzeb fizycznych – nauczenie młodych ludzi, jak dokonać właściwego wyboru wytycznych, którymi mieli kierować się w życiu¹⁵⁰.

W trosce o skuteczność i trwałość przyjętych pod wpływem wychowawcy zasad Platon wskazywał na potrzebę uświadomienia sobie i zaakceptowania przez młodzież pewnych wartości, wśród których jako niezwykle ważną wyróżniał przyjaźń (*philia*)¹⁵¹. Giovanni Reale odróżnia ją od pojęcia miłości (*eros*), twierdząc, że w greckiej *philia* przeważa czynnik racjonalny i nie występuje w niej namiętność oraz „boskie szaleństwo”, które stanowią szczególne cechy *erosa*¹⁵². Charles Kahn, podziеляjąc ten pogląd, uważa ponadto, że termin *philia* zakłada przede wszystkim obustronne relacje między osobami, a nie, jak w przypadku *erosa*, związek między ludzką *psyche* a dobrem i pięknem, w którym pragnienie wzajemności nie występuje¹⁵³. Te wzajemne więzi międzyludzkie, których wspólnym celem jest dążenie do najwyższego Dobra, byłyby zatem jednym z najważniejszych czynników kształtujących stosunki społeczne i w wyobrażeniu Platona powinny być one uznane za silniejsze niż relacje rodzinne¹⁵⁴.

¹⁴⁷ Platon, *Państwo*, s. 225.

¹⁴⁸ *Ibidem*, s. 225. Platon był przekonany, że człowiek nie rodzi się w pełni zły. Choć z natury posiada wadliwą konstytucję ciała, to staje się takim dopiero w wyniku nieodpowiedniego wychowania (*Tim.*, 86 e).

¹⁴⁹ *Pl.*, *Resp.*, 519 c–d.

¹⁵⁰ *Pl.*, *Legg.*, 664 a; 783 a.

¹⁵¹ Na temat zagadnienia przyjaźni u Platona vide J. Sowa, *Między Erosem i Arete. Przyjaźń w etyce Platona i Arystotelesa*, Łódź 2009.

¹⁵² G. Reale, *Myśl...*, s. 195.

¹⁵³ Ch. Kahn, *Plato and Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge 1996, s. 261.

¹⁵⁴ Cf. M. Baldini, *L'amicizia secondo i filosofi*, Roma 1998, s. 8.

Platon nie lekceważy roli rodziców w paidei młodych ludzi, twierdząc, że pełnią oni ważną funkcję wychowawczą, szczególnie w dzieciństwie, kiedy powinni tłumaczyć dzieciom ewentualne wady ustrojowe lub błędy występujące w mowach wygłaszanych czy to prywatnie, czy publicznie¹⁵⁵. Rodzice bowiem poprzez swoje reakcje na prezentowane treści lub poprzez opinie odnoszące się do zasad danego systemu politycznego wpływają na późniejszą postawę swoich potomków¹⁵⁶. Platon jest przekonany, że rodzicielski przykład w dużym stopniu stanowi o kierunku przyszłych wyborów i działań dzieci. Odrzuca jednak instytucję rodziny rozumianą jako wspólnota kierująca się interesem nielicznej grupy ludzi, a pragnie rozszerzyć ową społeczność na całą *polis* tak, aby wszystko było w miarę możliwości wspólne, podobnie jak „wspólna jest dola przyjaciół”¹⁵⁷. Zdaniem Anthony’ego W. Price’a zamierzeniem Platona była „kolektywizacja” nie tylko dóbr posiadanych, ale i emocji, gdyż w prawdziwej wspólnocie, tak jak w rodzinie, jej uczestnicy winni dzielić między sobą także doznawane uczucia¹⁵⁸. Tego rodzaju relacje przyjacielskie są zdaniem Platona możliwe do zawiązania, ponieważ każde społeczeństwo tworzą ludzie mówiący jednym językiem i mający wspólne obrzędy i prawa¹⁵⁹.

W ujęciu Platona przywódca polityczny-wychowawca, aby uzyskać i utrzymać porządek i bezpieczeństwo w *polis*, powinien nauczyć obywateli tego, by kierowali się wspólnym dobrem, a nie osobistą korzyścią. W tym celu powinien więc dawać przykład własnym postępowaniem i nieustannie nadzorować poczynania rodaków poprzez wspólne z nimi przebywanie, aby pomagać im zrozumieć, jak ważna jest powszechna akceptacja zróżnicowania ról i zadań wewnątrz wspól-

¹⁵⁵ W *Prawach* wymienia rodziców jako pierwsze osoby z grupy uprawnionych do rządzenia innymi (690 a). Jednym z kryteriów, jakie Platoński Ateńczyk postawił przed wychowawcą w idealnym ustroju tworzonej kolonii knossyjskiej, było doświadczenie zdobyte w czasie wychowywania własnego, prawego potomstwa (765 d). Ponadto Platon postuluje, aby prawnie zobowiązać wszystkich obywateli do okazywania czci i szacunku swoim rodzicielom (932 a–b; 930 e). Z uwagi zaś na to, że młodym ludziom można wmówić wszystko, co kto tylko zechce, proponuje, aby szczególnie zastanowić się, w jaki sposób można by odpowiednio urządzić *polis*, w której dorastają (664 a; *Tim.*, 87 a–b).

¹⁵⁶ *Pl.*, *Resp.*, 549 c–562 e.

¹⁵⁷ Platon, *Państwo*, s. 122. Platon jest zdania, że przyjaciele winni dzielić między sobą wszystkie dobra, więc także kobiety, dzieci i niewolników (*Resp.*, 449 c; *Legg.*, 739 c).

¹⁵⁸ A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford 1989, s. 181. Zdaniem G. Vlastosa „indywidualizacja” odczuć implikuje różnorodność w ocenach wartości, która byłaby zabójcza dla społecznych więzi emocjonalnych. Stąd skrzepowanie elementarnej wolności w zakresie uczuć stanowi w jego ujęciu konieczny teoretyczny warunek Platońskiego rozumienia pojęcia *philia*. G. Vlastos, *Platon. Indywiduum jako przedmiot miłości*, przeł. P. Paliwoda, Warszawa 1994, s. 20–21.

¹⁵⁹ *Pl.*, *Legg.*, 708 c.

noty oraz wynikająca z tego współpraca poszczególnych warstw społecznych¹⁶⁰. Taka kooperacja, w opinii Platona, jest możliwa tylko dzięki dostrzeżeniu wzajemnej zależności, użyteczności i niezbędności wszystkich szczebli hierarchii społecznej, a także dzięki zrozumieniu korzyści płynących dla ogółu ze sprawnego funkcjonowania całej wspólnoty¹⁶¹. Więzy o charakterze przyjacielskim mogłyby zdaniem Platona zapewnić społeczeństwu tak rozumianą jedność, którą on uważał za jedną z najważniejszych cech idealnej *polis* i główny cel dążeń każdego przywódcy-wychowawcy pragnącego urzeczywistnić marzenie o doskonałości moralnej obywateli¹⁶².

5.2. Filozof i mistagog

Platon w dialogu *Państwo* zauważa, że w społeczeństwie greckim aż roi się od oszustów i szarlatanów, którzy mając do dyspozycji „całe stopy” ksiąg Muza-josa i Orfeusza, twierdzą, że umieją nakłaniać bogów, by byli im posłuszni i spełniali ich życzenia, oraz gotowi są odprawiać misteria, by oczyszczać ludzi z grzechu ich przodków lub rzucać szkodliwe zaklęcia na wrogów, niezależnie od tego, czy dopuścili się zarzucanych im czynów, czy nie¹⁶³. Platon jest zdania, że ich działalność szkodliwie wpływa na dusze młodych ludzi, którzy naiwnie wierząc

¹⁶⁰ Platon nie wymaga od przywódców, aby sami wyzbyli się majątku i, jak strażnicy (*Resp.*, 416 c–417 b), byli całkowicie zdani na łaskę ludu, który miałby im zapewniać żywność i ubrania. Nie zrobił tego prawdopodobnie z tej przyczyny, iż sam pochodził z rodziny arystokratycznej i posiadany majątek nie przeszkodził mu w prowadzeniu działalności filozoficzno-edukacyjnej. Ponadto był z pewnością świadom tego, iż realizacja cnót etycznych nie niesie z sobą zagrożenia, jakie mogłoby się pojawić na przykład w grupie strażników – silnych wojowników, których posiadane bogactwo mogłoby zachęcić do zejścia z wyznaczonej im drogi. – Cf. K. Pawłowski, *Życiorys Platona...*, s. 50.

¹⁶¹ Pl., *Legg.*, 757 a–c. – Cf. J. Sowa, *Między Erosem i Arete...*, s. 87. Każda *polis* zdaniem Platona powinna posiadać ogólnie przyjęty system wartości, w którym na ostatnim miejscu byłyby dobra materialne, ponieważ taki układ minimalizuje wzajemne pretensje wśród obywateli i kształtuje ich przyjazne wspólne relacje (*Legg.*, 743 c–d; 697 a–c).

¹⁶² Zdaniem H.-G. Gadamera koncepcja idealnej *polis* daje wstępną odpowiedź na kwestię jedności cnót. To, że państwo stanowi fundament, określa z góry, że przedmiotem rozważań jest zagadnienie jedności w wielości. Wielość stanów politycznych, tak jak i wielość części duszy, jest podporządkowana jedności i zgodzie. O *arete* nie należy jego zdaniem myśleć jako o jedności czy wielości sposobów postępowania, lecz jako o samowiedzy, czyli doskonałości ducha. H.-G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, przeł. Z. Nerczuk, Kęty 2002, s. 47–48. W dialogu *Timajos* Platon mówi, że przyjaźń, oprócz tego, iż jednoczy społeczeństwo, jest także warunkiem jednorodności wszechświata (32 c) i zdrowia ciała ludzkiego (88 e–89 a).

¹⁶³ Pl., *Resp.*, 364 b–e. – Cf. W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, przeł. K. Bielawski, Kraków 1999, s. 135.

w prawdziwość ich obietnic, skłonni są jak najkrótszą drogą realizować swe pragnienia. Wstępują zatem w tajne związki i zawiązują towarzystwa, by jak najszybciej zyskać wiedzę potrzebną w życiu społecznym. W opinii Platona jednak młodzi ludzie dzięki nabytym w ten sposób umiejętnościom tylko udają mądrych i sprawiedliwych, bo w rzeczywistości są „chytrymi i farbowanymi lisami”, którzy z prawdziwą sprawiedliwością nie mają w ogóle do czynienia¹⁶⁴. W przekonaniu Platona należało zatem sprawić, by młodzież, szczególnie ta najzdolniejsza i gotowa działać, ze względu na dobro całej wspólnoty dostąpiła rzeczywistego kontaktu z bogami, czy też – innymi słowy – rzeczywistego oświecenia.

Platon wielokrotnie w swoich dialogach przywołuje bogów, których uznawała grecka *polis*¹⁶⁵. Wiare w nich uważa za naturalną własność ludzkiego intelektu. W dialogu *Meneksenos*, głosząc pochwałę Ateńczyków, mówi, że człowiek z natury został obdarzony inteligencją i dzięki temu uznaje bogów¹⁶⁶. Najwyższym bogiem jednak według niego jest Demiurg, czyli Najwyższy Umysł, który jest

¹⁶⁴ Pl., *Resp.*, 365 d.

¹⁶⁵ Od postaci boskich – muz i Apollina – zdaniem starożytnych Greków pochodzi początek wychowania. W dialogu *Prawa* Platon wskazuje ich jako odpowiedzialnych przede wszystkim za wychowanie muzyczne i taneczne (654 a). W zakres ich działalności Platon liczy także natchnienie zsyłane na poetów. W dialogu *Ion* Platoński Sokrates dowodzi tytułowemu bohaterowi, że prawdziwie wartościowe dzieła poetyckie powstają pod wpływem boskiego natchnienia, a nie w oparciu o umiejętność poetów. Ich dusza w natchnionym transie przemierza boskie przestrzenie i w trakcie owej podróży powstają poematy (534 b; cf. *Phaedr.*, 265 b). W. W. Jaeger zauważa, że twórczy akt poety jest w oczach Platona fenomenem wychowawczym, bowiem poetycka spuścizna stanowi zaplecze pedagogiczne dla wielu pokoleń (W. W. Jaeger, *Paideia...*, s. 1117). Dionizos w religii greckiej odgrywa ważną rolę mistyczną. Rozmówcy Platońskich *Praw* przyjmują, że bogowie dali ludziom święta, a Dionizos pilnuje, aby w tym szczególnym czasie ludzie mogli odpocząć po codziennych trudach i powrócić do uczucia przyjemności właściwego okresowi dziecięcemu i aby dzięki temu zachowali równowagę między pracą i odpoczynkiem oraz między czasem poświęcanym ludzkim obowiązkom a czasem przeznaczonym na kontemplację i kontakt z bogami (653 c–d). Afrodyta i Eros w przekonaniu Greków piastują pieczę nad sferą miłosną. W *Uczcie* Platon uznaje miłość zsyłaną przez Erosa za element ładu społecznego. Jego zdaniem chęć odznaczenia się w oczach własnego ukochanego jest tak silna, że ten, który kocha, gotów jest ponieść wszelkie koszty, aby tylko jego ukochany miał o nim jak najlepsze zdanie. W ten sposób miłość powstrzymuje od złych postępów i zachęca innych, poprzez rywalizację, do podobnych zachowań. Ludzie, którzy kochają, są zdolni do tego, by zwyciężyć silniejszych i liczniejszych od siebie. Człowiek zakochany ze strachu przed niekorzystnym ocenieniem go przez ukochaną osobę nigdy nie ucieknie z pola walki i nie podda się (178 e–179 b). Ponadto miłość do drugiej osoby zmusza do pracy nad sobą i jest motywacją do ciągłego udoskonalania się (185 b–c).

¹⁶⁶ Pl., *Menex.*, 237 d.

„najlepszym z bytów rozumnych” i „najdoskonalszą z przyczyn”¹⁶⁷. Od tego boga zdaniem Platona świat otrzymał rozum i to on wprowadził w nim harmonię¹⁶⁸. Człowiek zaś jest elementem boskiego stworzenia i nosi w sobie jego ślady. Pierwiastek boski ma w człowieku ruchy pokrewne myślom i obrotom wszechświata¹⁶⁹. Celem człowieka więc winno być jego poznanie.

Bezpośredni kontakt z najwyższym z bogów, czyli Rozumem Wszechświata, może w przekonaniu Platona nawiązać tylko filozof dzięki własnemu wysiłkowi intelektualnemu. W dialogu *Fedon* Sokrates tłumaczy swoim uczniom Simmiaszowi i Kebesowi, że człowiek kochający mądrość swoje życie poświęca na uwolnienie się od ograniczeń ciała, przez które rozumie zależność od spstrzeżeń zmysłowych, pragnień doznawania rozkoszy i różnych obaw i boleści. Jego zdaniem filozofia wyzwala takiego człowieka z balastu ciała, pozwalając jego duszy oglądać to, co prawdziwe i boskie¹⁷⁰. Podobnie w utworze *Teajtet* Sokrates wyjaśnia Teodorowi, iż tylko dusza filozofa, czyli człowieka, który odpowiednio postępuje za życia, ma możliwość osiągnięcia poziomu rzeczywistego poznania „tego, co stanowi dzielność i mądrość prawdziwą”, i tym samym zbliżenia się do tego, co boskie¹⁷¹. W dialogu *Uczta* Diotyma w rozmowie z Sokratesem, tłumacząc mu, jak należy rozumieć istotę miłości, przedstawia jednocześnie drogę wyzwiania się ludzkiej duszy od świata zmysłowych, konkretnych i dotykalnych przedmiotów. W jej opisie naturalna droga miłości wiedzie od umiłowania pięknego ciała poprzez piękne postępowanie, piękne nauki aż do tej nauki, która daje człowiekowi piękno samo w sobie i dzięki niej człowiek poznaje istotę piękna¹⁷². Zdaniem Diotymy tylko ludzie dokładający starań, by rozwijać duszę, są zdolni zrozumieć porządek istniejących we wszechświecie stosunków, dzięki którym panuje harmonia między światem ludzkim i boskim, czyli między światem ograniczającej człowieka fizyczności oraz światem ofiarującym intelektualną wolność¹⁷³. W dialogu *Fajdros* Platon pokazuje, że nieumiejętność zapanowania nad sobą i uleganie przez to zmysłowym potrzebom ciała prowadzi do niezgody w duchowym zaprzęgu i utrudnia dostęp do wiedzy rzeczywistości istniejącej¹⁷⁴. Jednocześnie wskazuje na to, że tylko nieustanne obcowanie duszy z boskim pięknem wprawia ją w stan niezwykłego, radosnego

¹⁶⁷ G. Reale, *Myśl...*, s. 172; Pl., *Phil.*, 30 d–e.

¹⁶⁸ Pl., *Polit.*, 269 c–d.

¹⁶⁹ Pl., *Tim.*, 90 d.

¹⁷⁰ Pl., *Phaed.*, 109 e.

¹⁷¹ Platon, *Teajtet*, [w:] idem, *Dialogi*, t. 2, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 380.

¹⁷² Pl., *Conv.*, 210 a–211 c.

¹⁷³ *Ibidem*, 202 e–203 a; *Phaedr.*, 244 a–e.

¹⁷⁴ Pl., *Phaedr.*, 248 a–249 b.

uniesienia, który w rezultacie prowadzi ją na drogę umiłowania mądrości, gdzie będzie mogła wieść szczęśliwe życie i wyzwać to, co rodzi prawdziwą cnotę będącą podstawą właściwie funkcjonującej *polis*.

W dialogu *Państwo* Platon przedstawia etapy, jakie dusza musi przebyć w drodze, która prowadzi ją do prawdziwej wiedzy. Zgodnie z tym opisem dusza poprzez świat obrazów (*eikones*), przedmiotów poprzednio odwzorowywanych przez obrazy (*pragmata*) dociera najpierw do założeń (*hypothesesis*), a na końcu drogi poznawczej do samych postaci, czyli idei (*eide*)¹⁷⁵. Kulminację tego opisu stanowi metafora jaskini, w której człowiek żyjący w niewiedzy, symbolizowanej przez ciemne otchłanie groty, wyzwolony z kajdan biologicznych ograniczeń jego ciała, jeśli obróci szyję w kierunku prawdziwego światła wiedzy, będzie miał do czynienia z prawdziwą rzeczywistością i pozna jej najjaśniejszy pierwiastek zwany Dobrem¹⁷⁶. W *Liście VII* Platon tłumacząc konieczność nieustannego rozwijania umiejętności intelektualnych, ilustruje swoje rozumowanie wywodem wyróżniającym pięć etapów procesu poznania. Dusza, poprzez kolejne stopnie wiodące przez nazwy, określenia, wzrokowe obrazy i doznania zmysłowe, metodą pytań i odpowiedzi dociera do tego, co naprawdę istniejące, „do światła właściwego ujmowania każdej rzeczy”¹⁷⁷.

W czasach Platona misteria, których uczestnik miał nawiązać kontakt z bogami, aby pozyskać boską przychylność w życiu doczesnym, a także zapewnić sobie wiecznie szczęśliwą egzystencję pośmiertną, były dość popularne i rozpowszechnione w Atenach. Udział w nich nie należał do obowiązków obywatelskich i był sprawą całkowicie prywatną¹⁷⁸. Świadek Platon wskazuje, że młodzi ludzie całkiem chętnie w nich uczestniczyli. Sam Platon był przeciwny mniemaniu, że praktyki misteryjne są wystarczające do tego, aby przekroczyć ludzkie ograniczenia i zjednoczyć się z bóstwem. Uważał, że wędrowni kapłani i wieszczkowie (*agyrtai* i *manteis*) krążący od domu do domu, oferujący swoje umiejętności i modlitwy, przekazują jedynie śmieszne i nieprawdziwe historie o bogach, a organizowane przez nich misteria według zasad wyłożonych w „całych stosach” ksiąg są oparte na błędnym rozumieniu doznania określanego jako zbliżenie do bóstwa i przez to są nieskuteczne¹⁷⁹. Według Platona odkrywanie tajemnicy poznania i kształtowanie duszy jest bowiem długofalowym procesem, wymagającym zaangażowania, silnej woli i dużego wysiłku intelektualnego zarówno każdego misty (*mystes*), czyli tego, kto jest wprowadzany

¹⁷⁵ Pl., *Resp.*, 510 a–511 c.

¹⁷⁶ *Ibidem*, 515 c–519 d.

¹⁷⁷ Platon, *Listy*, s. 55.

¹⁷⁸ W. Lengauer, „Hieroi logoi” – tajne nauki starożytnych Greków?, „Ars Regia” 1993, t. 2, nr 1(2), s. 16.

¹⁷⁹ Pl., *Resp.*, 364 b–e.

w tajemnicę poznania, jak i mistagoga (*mystagogos*) – wprowadzającego, który może właściwie pokierować podążających za nim tylko dlatego, że niegdyś sam odbył długą i mozolną drogę, wiodącą z mroków niewiedzy ku światłu, czyli prawdziwej wiedzy.

Przywódcą polityczny Platona powinien zatem być filozofem, skoro za sprawą jego nauk ma zapłonąć w sercach młodych Ateńczyków chęć zbliżenia się do boskiego ideału, źródła ludzkiego intelektu. Filozof bowiem przenosi na poziom racjonalnego myślenia pytania, na które w nieskuteczny lub błędny sposób usiłują odpowiedzieć młodzieży nieprzygotowani do tego szarlatani. Okazuje się przy tym, że przywódca polityczny-filozof w wyobrażeniu Platona powinien również sprawować rolę mistagoga, który dzięki temu, że sam jest prawdziwie oświeconym, poprzez nieustanne pobudzanie i wzmaganie obcowania dusz młodych ludzi z kolejnymi, coraz doskonalszymi postaciami bytu może poprowadzić je krok po kroku na coraz wyższe poziomy poznania. Wychowanie młodzieży zyskuje zatem w ujęciu Platona także charakter swego rodzaju misterium, ale dobrze pojętego, czyli takiego, w trakcie którego młodzi ludzie nie ograniczają się do wysłuchania wybranych formuł i uczestnictwa w kilku obrzędach, lecz pod okiem doświadczonego filozofa uczą się zamykać oczy¹⁸⁰ na doczesne sprawy świata i – poprzez stopniowe wprowadzenie w tajemnicę poznania wiedzy rzeczywiście istniejącej – otwierać swą duszę na prawdę.

5.3. Arcykapłan

Platon, nauczony przykładem Sokratesa, iż zachowania dotyczące publicznych praktyk religijnych mogą być rozmaicie interpretowane i wykorzystywane do manipulacji decyzjami podejmowanymi przez wspólnotę, bardzo długo nie przyznawał, że religia stanowi ważny czynnik, który wpływa na proces tworzenia się *polis*. Najwyraźniej zbyt swobodnie w jego opinii można było zonglować argumentami dotyczącymi zjawisk i zwyczajów religijnych, by dowolnie sterować mentalnością nieoświeconego tłumu, a strach przed oskarżeniem o bezbożność był zbyt wielki, by ów tłum mógł otworzyć się na Platońskie spojrzenie na bogów. Platon ostatecznie stwierdza jednak, iż religia jest nieodłącznym aspektem życia społecznego i włącza ją do swojego systemu politycznego, podporządkowując ją jednak władzy przywódcy politycznego¹⁸¹. Platon uznaje wtedy, że życie religijne wspólnoty niezwykle silnie wzmacnia więź społeczną, a tym samym ma ogromny wpływ na postawę jej członków. Zauważa jednak, że religia grecka nie opiera się

¹⁸⁰ Wyraz *mysterion* pochodzi od czasownika *myo* – „zamykać się” lub „zamykać oczy”. W. Lengauer, „*Hieroi logoi*”..., s. 14.

¹⁸¹ Cf. E. R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Kraków 2001, s. 165–166.

na scentralizowanej władzy kapłańskiej, która kompleksowo sprawowałaby pieczę nad życiem religijnym wspólnoty¹⁸². Problem powołania takiej instytucji oraz tego, kto powinien zająć naczelne miejsce u jej steru, pojawia się w jego późnych tekstach.

W dialogu *Timajos* jeden z kapłanów egipskich opowiada o tym, jak niegdyś bogini Atena utworzyła niezwykłą *polis* będącą prototypem *polis* ateńskiej. W kraju tym powołała trzy warstwy społeczne: ludzi pracy, wojowników i kapłanów¹⁸³. Można się domyślać, iż warstwa kapłańska dzierżyła w nim najwyższą władzę i kompetencjami odpowiadała klasie przywódców-filozofów w organizacji politycznej opisanej w dialogu *Państwo*. W utworze *Prawa* Platon twierdzi z kolei, że wybory najwyższych urzędników w społeczeństwie należałoby przeprowadzać w miejscu będącym siedzibą bogów danej *polis*, czyli w świątyni, a wybrani przywódcy powinni w trakcie całego okresu pełnienia funkcji urzędowych w tym miejscu zamieszkiwać¹⁸⁴. W zakresie ich uprawnień, oprócz kontrolowania całego aparatu politycznego, Platon umieszcza sprawowanie najwyższych funkcji kapłańskich¹⁸⁵. Temu zaś, kto spośród nich cieszy się największym autorytetem społecznym, proponuje na rok przydzielić godność arcykapłana (*archiereus*)¹⁸⁶. W ujęciu Platona zatem ten, kto posiada naczelną władzę polityczną w społeczeństwie, powinien jednocześnie piastować najwyższą godność kapłańską. Jeśli przypomnimy sobie, że w ateńskiej *polis* kapłani nigdy nie byli urzędnikami, to zauważymy, że Platon, łącząc oba urzędy – świecki i kapłański – postuluje dokonanie znaczącej transformacji w ateńskim systemie politycznym¹⁸⁷. Sformułowany przez Platona w *Prawach* dezyderat miał jednak na celu wprowadzenie na ateńskiej scenie politycznej zmiany nie tyle formalnej, ile jakościowej. W Atenach epoki archaicznej funkcje kapłańskie były zarezerwowane dla członków rodów arystokratycznych. Początkowo pełniono je dożywotnio, ale z czasem zaczęto stosować system rocznej rotacji urzędów. Najwyższą władzę wśród kapłanów posiadali archonci. Ich rola cieszyła się du-

¹⁸² Cf. J.-P. Vernant, *Mit i religia w starożytnej Grecji*, przeł. K. Środa, Warszawa 1998, s. 19; R. Garland, *Priests and Power in Classical Athens*, [w:] *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, ed. M. Beard, J. North, London 1990, s. 78.

¹⁸³ Pl., *Tim.*, 23 d–24 a.

¹⁸⁴ Pl., *Legg.*, 753 b; 778 c; 848 e; 945 e–946 a; 946 c–d.

¹⁸⁵ *Ibidem*, 945 b–946 d.

¹⁸⁶ *Ibidem*, 947 a–b. Platon nazwy *archiereus* używa tylko raz, w ostatnim ze swoich dzieł – *Prawach*. – Cf. F. D. Ast, *Lexicon Platonicum sive vocum Platoniarum index*, vol. I, Lipsiae 1835, s. 285. Zdaniem E. R. Doddsa tytuł ten nie jest nigdzie poświadczony przed czasami hellenistycznymi i stanowi innowację Platona, która jest dowodem na odzyskaną przez niego potrzebę ściślejszej organizacji życia religijnego greckich społeczności. E. R. Dodds, *Grecy...*, s. 180.

¹⁸⁷ M. H. Hansen, *Demokracja ateńska...*, s. 77.

zym prestiżem społecznym i miała charakter elitarny. Archonci po wypełnieniu swoich społecznych obowiązków wchodzili w skład areopagu i prawdopodobnie nadal mieli wpływ na życie religijno-polityczne ateńskiej *polis*. Od reform Klejstenesa większość obowiązków dawnego archontatu – decyzje o finansowaniu kultów publicznych i wynagrodzeniu kapłanów, aprobowanie nowych kultów, kontrola nad skarżami świątyn, osąd większości zbrodni o charakterze religijnym – spoczęła w rękach ludu zasiadającego w eklezji, archontem zaś mógł zostać wybrany przez losowanie każdy obywatel ateński¹⁸⁸. Władza religijna w Atenach epoki klasycznej należała zatem z jednej strony do kapłanów, a z drugiej do laików należących do zgromadzenia ludowego, a żadna grupa społeczna nie mogła wykazać indywidualnej inicjatywy bez konsultacji swoich propozycji i bez uzyskania dla nich aprobaty¹⁸⁹. Skutkowało to wprawdzie równowagą sił politycznych, ale jednocześnie utrudniało prowadzenie spójnej i przemyślanej polityki ateńskiej *polis*. Zauważmy, że Platon jako warunek sprawowania funkcji najwyższego kapłana w *polis* stawia ukończenie pięćdziesiątego roku życia¹⁹⁰. Jest to podobna cezura wiekowa, jak w przypadku przywódcy-filozofa, który dopiero po pięćdziesiątce kończy naukę dialektyki i nabywa odpowiednie doświadczenie praktyczne, dzięki którym może podjąć się uczenia innych. Platon, głosząc potrzebę powołania arcykapłana odpowiedzialnego nie tylko za sprawy religijne, ale i administracyjne, dąży więc nie tylko do skoncentrowania władzy i ujednoczenia dzięki temu kierunku prowadzonej przez *polis* polityki, ale przede wszystkim – poprzez nałożenie na kandydata obowiązku przebycia określonego treningu umysłowego – podkreśla konieczność wyeliminowania przypadkowości i braku przygotowania kapłanów do pełnionych funkcji¹⁹¹.

Postulowane przez Platona odpowiednie przeszkolenie intelektualne kapłanów wynikało także z jego troski o dobór i właściwą wykładnię treści kształtujących zachowania religijne starożytnych Greków, czyli mitów. Kapłaństwo

¹⁸⁸ R. Garland, *Priests and Power...*, s. 86.

¹⁸⁹ W dalszym ciągu wybranymi, ważnymi dla całej wspólnoty rytuałami zajmowali się kapłani i kapłanki należący do możliwych rodów, np. z rodu Eteobutadów pochodziły kapłanki Ateny Polias, której składano ofiary w trakcie Małych Panatenaidej, czy kapłan Posejdonu Erechtheusa, a kapłani należący do rodu Eumolpidów i Keryków sprawowali pieczę nad misteriami eleuzyńskimi. M. H. Jameson, *Cults and Rites in Ancient Greece. Essays on Religion and Society*, United Kingdom 2014, s. 247–248.

¹⁹⁰ Pl., *Legg.*, 946 a.

¹⁹¹ Nie ma dowodu na to, że przyszli kapłani przechodzili jakieś specjalistyczne szkolenie, przygotowujące ich do wykonywania czekających ich zadań związanych z kultem, rytuałami czy zarządzaniem sanktuarium i jego finansami. Jedyne przygotowanie stanowiło najprawdopodobniej pouczenie ich przez poprzedników ustępujących im stanowiska. R. Garland, *Priests and Power...*, s. 77.

w starożytności nie miało charakteru duszpasterskiego, bo pobożność dla Greka polegała przede wszystkim na posłuszeństwie rytualnym. Rytuał z kolei był ściśle związany z mitem, będącym teoretycznym uzasadnieniem obrzędu religijnego. Platon, chociaż większość opowieści mitycznych – przez to, że źle obrazowały naturę bogów i herosów – uważał za fałszywe, to nie lekceważył paideutycznej funkcji mitu i traktował go jako metodę oddziaływania na obywateli oraz ważny element współtworzący społeczeństwo¹⁹². Wyraźnie doceniał on społeczno-kulturową rolę opowieści mitycznych, twierdząc, iż ludzie poznając mity, zyskują poczucie własnej tożsamości i odpowiedzialności za wspólne dziedzictwo kulturowe¹⁹³. Mit bowiem przez to, że opiera się na pewnych schematach, które pozwalają objaśniać rzeczywistość tak, by była ona rozumiana w ten sam sposób przez wszystkich członków danej społeczności, uczy lojalności w stosunku do mieszkańców tej samej *polis* oraz posłuszeństwa wobec czczonych w niej bóstw¹⁹⁴. W przekonaniu Platona mit w przystępny sposób prezentował zarówno treści dotyczące historii powstania i kształtowania się społeczeństwa, jak i treści inaczej trudne do wyrażenia, zwłaszcza te odnoszące się do natury bogów, genezy powstania świata czy pośmiertnych losów duszy¹⁹⁵. Nieskomplikowana i obrazowa forma mitu ludziom nieposiadającym odpowiedniego przygotowania filozoficznego umożliwiała zrozumienie złożonych problemów etycznych, a dzieciom zaszczebiała określone wzorce postępowania¹⁹⁶. Ten zatem, kto zarówno posiadałby umiejętność wyboru jedynie tych mitów, które w odpowiedni sposób kształtowałyby wyobrażenia religijne, jak i miałby sposobność uczynienia ich powszechnie obowiązującymi w *polis*, mógłby kompleksowo i efektywnie edukować społeczeństwo.

O ile nowością był postulat Platona, aby zreformować istniejący system polityczny poprzez określenie najważniejszych zadań administracyjnych i kapłańskich w jednym, wspólnym pakiecie kompetencyjnym, to, biorąc pod uwagę

¹⁹² Pl., *Resp.*, 377 a–e. – Cf. Z. J. Czarnecki, *Religia i społeczeństwo*, Warszawa 1968, s. 142.

¹⁹³ Pl., *Resp.*, 415 c–d.

¹⁹⁴ Mit nie stanowił wyrazu indywidualnej fantazji poety, a podlegał dość ścisłym społecznym ograniczeniom i dlatego stosowano go jako środek dydaktyczny. J.-P. Vernant, *Mit i religia...*, s. 32–34. – Cf. S. Filipowicz, *Mit i spektakl władzy*, Warszawa 1988, s. 13–14.

¹⁹⁵ Pl., *Crit.*, 109 b–110 a; *Tim.*, 29 c–d.

¹⁹⁶ M. Domaradzki, *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji. Rozwój alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa*, Poznań 2013, s. 222–224. E. R. Dodds zwraca uwagę na to, że nikt przed Platonem nie zdawał sobie sprawy ze znaczenia wczesnego szkolenia religijnego jako środka warunkującego postawę przyszłego dorosłego. E. R. Dodds, *Grecy...*, s. 178.

fakt, że w jego ujęciu szkolenie przygotowujące do pełnienia tego rodzaju funkcji zdolna była przejść stosunkowo nieliczna grupa osób, w rezultacie głosił on potrzebę powołania wąskiego grona urzędników odpowiedzialnych za sprawy związane z kultem i niejako przywoływał elitarność urzędu dawnego archonta. Prawdziwie rewolucyjne było natomiast kryterium wyboru nowych arcykapłanów-urzędników. Platon głosił bowiem, że koligacje rodowe, majątek czy ślepy los nie powinny decydować o powołaniu na najważniejsze stanowiska w *polis*, a jedynie najwyższa próba moralna i intelektualna kandydatów. Tylko tacy ludzie byłiby bowiem rękojmią właściwego wykorzystania tradycji religijnej w nauce młodzieży i kierowania czynnościami kultowymi wspólnoty ateńskiej w taki sposób, aby nie istniało ryzyko manipulacji decyzjami podejmowanymi przez całą społeczność.

5.4. Prawodawca i sędzia

O zamiłowaniu Greków epoki Platona do procesowania się świadczyły liczne, różnego rodzaju sprawy sądowe, jakie miały miejsce w V–IV w. p.n.e. Zgodnie z założeniami demokracji ateńskiej każdy, kto czuł się w jakiś sposób poszkodowany, mógł skierować swoją sprawę do sądu. Obywatele wnosili oskarżenie osobiście, metożków reprezentowali patroni, niewolników właściciele, a kobiety i dzieci przedstawiały swoje skargi za pośrednictwem ojców, mężów lub opiekunów. Przegrana w sądzie – w przypadku oskarżeń prywatnych – niczym nie groziła oskarżycielowi, więc powszechne stało się sądowe pieniactwo osób, dla których rodzaj sprawy nie miał znaczenia, a procesowanie się było sposobem na życie i zarazem jego celem. Plagą tamtych czasów okazało się również donosicielstwo. Donosiciele (*sykofantes*) osiąkali wielkie zyski ze swojej działalności, bowiem za sprawą wprowadzonego za czasów Solona trybu wniosku o nazwie *graphe*, który pozwalał osobie prywatnej wnosić o rozpatrzenie krzywdy innej osoby czy całej wspólnoty, przy oskarżeniu uznanym przez sąd za słuszne skazaniec oddawał oskarżycielowi część swojego bogactwa.

Ponadto pod koniec V w. p.n.e. pomysłodawcami nowych praw, a także popierającymi lub zwalczającymi inicjatywy zgłaszane przez innych na zgromadzeniu ludowym zaczęli być nowi politycy, którzy nie piastowali żadnego oficjalnego stanowiska, a jedynie korzystali ze swoich przywilejów obywatelskich, co wielokrotnie problemy związane z kwestią ich odpowiedzialności politycznej. Owi demagodzy, starając się za wszelką cenę utrzymać wpływy w społeczeństwie, konkurowali między sobą, proponując zarządzenia, które mogły przysporzyć im popularności, ale nie ulepszały systemu prawnego i przyczyniali się w ten sposób do przyspieszenia upadku nie tylko sądownictwa demokratycznego, ale i struktur politycznych ateńskiej *polis* w ogóle.

Trzeba także pamiętać, że w epoce klasycznej obowiązki sądowe były rozdzielone na kilka instytucji: zgromadzenie ludowe rozpatrywało sprawy

obywateli oskarżonych o zagrożenie demokracji ateńskiej, rada (*bule*) pełniła funkcję trybunału sądowego w sprawach karnych dotyczących poważnych zbrodni politycznych lub naruszenia ustaw, areopag rozpatrywał sprawy kryminalne dotyczące zabójstwa lub jego usiłowania oraz sprawy o podpalenie, sędziowie polubowni, czyli diaiteci, stanowili kolegialny sąd rozjemczy w sprawach prywatnych, archonci tworzyli kolegium sądowe do zbierania materiałów dowodowych w sprawach cywilnych i karnych, a po ukończeniu śledztwa jego wyniki przekazywali sądowi heliastów (*heliaja*) i przewodniczyli kolegium sędziowskiemu w danym procesie. Warto przy tym zauważyć, że heliastów, czyli sędziów przysięgłych było w sumie sześć tysięcy i (podobnie jak w przypadku archontów) wylaniano ich na roczną kadencję w drodze losowania. Tego rodzaju system miał zminimalizować ryzyko korupcji, ale jego wyróżnikiem stał się brak kompetencji osób ferujących wyroki.

Platon dostrzegał wady ówczesnego systemu ustawodawczo-sądowniczego i poszukiwał takiego rozwiązania, które mogło choćby częściowo owe defekty naprawić albo całkiem wyeliminować. Ateńczyk nie podważał prawa każdego człowieka do dochodzenia swoich roszczeń, nie zgadzał się jednak z założeniem, że zasady prawne powinny być niezienne i jednako stosowane wobec wszystkich. W dialogu *Prawa* Platon podkreśla, że wszystko w życiu człowieka i wokół niego podlega nieustannym zmianom, które najczęściej zupełnie od niego nie zależą¹⁹⁷. Wyraża zatem przekonanie, iż także prawo nie powinno być niezienne i ostateczne, a powinno za tymi zmianami nadążać¹⁹⁸. Platon zauważa ponadto, że prawo spisane dla dobra ogółu obywateli, a zatem z konieczności podporządkowujące korzyść jednostki interesom grupy, niesłusznie nie uwzględnia różnic między ludźmi¹⁹⁹. Skutkiem tego niekiedy staje się ono jedynie bezwolnym, niebezpiecznym narzędziem w rękach rządzących i na jego podstawie zapadają błędne wyroki. Tę niedoskonałość prawa mógłby jednak w przekonaniu Platona zniwelować przywódca polityczny swym mądrym działaniem. W dialogu *Polityk* umiejętność nadawania praw Platon przypisuje królom. Stwierdza, że najkorzystniejszą sytuacją dla każdej *polis* jest ta, w której nie prawa mają największą władzę, tylko człowiek, który jest królem²⁰⁰. Ponieważ w jego duszy w najwyższym stopniu panuje rozum, może on nie tylko

¹⁹⁷ Pl., *Legg.*, 709 a–b.

¹⁹⁸ M.-P. Edmond zauważa, że system legislacyjny jest według Platona systemem otwartym, a nie ostatecznym. Platon dostrzegał ułomność prawa w tym, że ustawy prawne można było stosować w przypadkach najczęstszych, ale nie wszystkich. Głosił on więc konieczność ich modyfikowania stosownie do sytuacji. M.-P. Edmond, *Le philosophe-roi...*, s. 191–193.

¹⁹⁹ Pl., *Legg.*, 751 d; *Polit.*, 294 b–c.

²⁰⁰ Pl., *Polit.*, 294 a.

pilnować przestrzegania prawa, ale także potrafi je odpowiednio modyfikować zależnie od wymogów sytuacji²⁰¹.

Platon wskazuje główne kryterium, do którego powinien stosować się rządzący przy korygowaniu starych czy powoływaniu nowych ustaw. W utworze *Prawa* Platoński Ateńczyk w rozmowie z Kleiniaszem przypisuje pierwszemu Prawodawcy boskie pochodzenie, a za właściwy powód ustanowienia przez niego norm prawnych uznaje chęć stworzenia człowiekowi możliwości zdobycia dwóch rodzajów dóbr: boskich i ludzkich. W obrębie pierwszej grupy jako najważniejsze Platoński Ateńczyk klasyfikuje roztropność (*fronesis*) i umiarkowanie (*sophrosyne*), które wraz z męstwem (*andreia*) stanowią o sprawiedliwości (*dikaiosyne*). Do drugiej grupy zalicza zdrowie (*hygieia*), urodę (*kallos*), siłę (*ischys*) i bogactwo (*ploutos*)²⁰². Cztery cnoty duszy, które nazywa boskimi, stawia on wyżej od dóbr ludzkich. Jeśli bowiem ludzie zabiegają o dobra boskie, z konieczności przypadają im w udziale i dobra ludzkie, kiedy jednak zależy im jedynie na dobrach ludzkich, nie zyskują w efekcie ani jednych, ani drugich. Z racji tego, że punktem docelowym prawodawstwa ma być jedynie pełna doskonałość (*pasa arete*) oparta na dobrach boskich²⁰³, zadaniem każdego dobrego prawodawcy powinno być zatem ustanawianie takich zasad, których przestrzeganie czyniłoby obywatele najlepszymi, a przez to najszcześniejszymi²⁰⁴.

Podstawowym celem wdrażania i stosowania zasad prawnych zdaniem Platona nie jest osądzanie czynów jednostki, a pomaganie jej w stawianiu się lepszą. Prawo w życiu człowieka bowiem powinno pełnić funkcję swego rodzaju przewodnika. W celu łatwiejszego zrozumienia takiego punktu widzenia Platoński Ateńczyk proponuje swojemu rozmówcy, aby wyobraził sobie człowieka jako boską marionetkę, która tak została stworzona, że powodują ją określone struny. Rozum, jako boski opiekun, wskazuje duszy, za pociągnięciem której struny powinna podążyć. Tę strunę nazywa prawem *polis* i przedstawia ją jako miękką, złotą, łagodną i niestosującą przemocy wobec duszy. Z kolei za czynnik decydujący samoistnie o kierunku ludzkiego postępowania uważa dzielność. Ateńczyk konkluduje, że wszyscy powinni przyjąć „sens tej opowieści i zgodnie z nim postępować”, a „państwo, gdy uzyska jego zrozumienie, oświecone przez jakiegoś boga czy człowieka obdarzonego tą wiedzą,

²⁰¹ Cf. Pl., *Gorg.*, 504 d, gdzie Platoński Sokrates wygłasza opinię, iż prawo powinno odzwierciedlać reguły panujące w duszy, w której najważniejszą rolę odgrywa rozum i sprawiedliwość.

²⁰² Pl., *Legg.*, 631 b; 964 b.

²⁰³ *Ibidem*, 630 e. Jako przykłady prawodawców, znających się na tym, co boskie, i będących pośrednikami pomiędzy bogami i ludźmi, Platon wskazuje króla Krety Minosa i króla Sparty Likurga (632 d).

²⁰⁴ *Ibidem*, 707 d.

uczynić go winno prawem” i kierować się nim w życiu wewnętrznym i w stosunkach z innymi *poleis*²⁰⁵.

Posłuszeństwo wobec prawa jest w ujęciu Platona posłuszeństwem wobec boga, a zatem posłuszeństwem wobec zasad rozumu, który okazuje się najwyższą normą. Prawo w rękach rządzącego staje się więc bezpośrednim wyrazem owych zasad oraz narzędziem służącym do oceniania ludzi na podstawie tego wzorca. Platon, dostrzegając przy tym niebezpieczeństwo, jakie niesło z sobą powierzenie tak ogromnej władzy przypadkowej istocie ludzkiej, z samej swej natury będącej słabą, podatną na uleganie pokusie krzywdzenia innych ludzi dla osiągnięcia korzyści własnej, stwierdza, że cokolwiek robi rozumny panujący, jest dobre, dopóki przestrzega zasady, aby zawsze postępować wobec obywateli sprawiedliwie²⁰⁶. Podstawą właściwego prawa czyni zatem świadome wypełnianie boskiego logosu przez najlepszego z ludzi – człowieka będącego jego rozumnym wykonawcą²⁰⁷. Przywódcy, którzy nie podzielają tej postawy i których celem nie jest wolność, rozsądek i harmonia *polis* opartej na przyjaźni, nadużywają władzy i stają się w jego mniemaniu tyranami zaprzeczającymi ideałowi, którym jest panowanie nad sobą, a nie uleganie pragnieniu sprawowania kontroli wyłącznie nad innymi²⁰⁸.

Platon ustawom prawnym obowiązującym w *polis* przypisuje rolę edukacyjną w życiu obywateli. Tym samym uznaje je za narzędzie w rękach przywódcy politycznego, którego predyspozycje i przygotowanie intelektualne stają się gwarantem ich właściwego tworzenia i stosowania. W dialogu *Prawa Ateńczyk* tłumaczy swojemu rozmówcy, że w jego opinii, kiedy się urządza *polis*, trzeba pamiętać o tym, że najważniejszy jest wybór tych, którzy będą sprawować władzę²⁰⁹. Same normy prawne są według niego kwestią drugorzędną, gdyż niesprawiedliwości ludzie doznają ze strony ludzi, a nie praw. Jest on przekonany, że to ludzkie ułomności królów, a nie prawa, wiodą do zdegenerowania władzy²¹⁰. Z ich powodu ustawy prawne stają się jedynie wyrazem woli tej klasy, której przyjdzie rządzić, ponieważ do natury prawa nie należy to, by było prawem silniejszego²¹¹.

W opinii Platona prawa – o czym usiłował on przekonać Laodamasa w jednym ze swych listów – nie wystarczały, aby stworzyć trwałe podwaliny *polis*. Jego

²⁰⁵ Platon, *Prawa*, s. 40.

²⁰⁶ Pl., *Polit.*, 297 a–b.

²⁰⁷ Zdaniem Platona nazwa *Nomos* (Prawo) już samym brzmieniem podkreśla pokrewieństwo, jakie łączy je z *Nous* (Umysłem). *Ibidem*, 957 c.

²⁰⁸ *Ibidem*, 693 b; 701 d; 743 c.

²⁰⁹ Pl., *Legg.*, 751 a–c.

²¹⁰ *Ibidem*, 691 a; 713 c.

²¹¹ *Ibidem*, 715 a–d.

zdaniem konieczny był przywódca, który sprawowałby pieczę nad zmienną codziennością życia obywateli, nie tylko praw przestrzegając, ale i je ulepszając, a zatem zmieniając stare zasady prawne i tworząc nowe. Mógłby nim być zaś jedynie mąż zacny i dzielny (*aner kalos te kai agathos*)²¹². Tylko ktoś taki, czyli prawdziwy przywódca polityczny, mógłby być w przekonaniu Platona rzeczywistym stróżem prawa, a zarazem jego twórcą i ostatecznym wykonawcą jego nakazów.

²¹² Pl., *Ep.* XI, 359 b. W opinii K. J. Dovera Ateńczycy epoki Platona wyrażenia *kalos kagathos* używali do określenia rzeczy, które chcieliby posiadać, jak zdrowie, sławne nazwisko czy wielcy przodkowie, a także do wyrażenia cech, którymi chcieliby się odznaczać, jak wykształcenie, dobry strój, zadbanie czy nienaganna sylwetka ukształtowana dzięki ćwiczeniom fizycznym. K. J. Dover, *Greek Popular Morality. In the Time of Plato and Aristotle*, Berkeley–Los Angeles 1974, s. 45. Zdaniem R. Turasiewicza Platon termin *kalos kagathos* stosuje głównie w odniesieniu do klasy strażników, dla których wyznacza on ideał wychowawczy, do jakiego dążą. Autor ów odnotowuje także, iż pojęcie to Platon stosuje tylko raz w stosunku do przywódców-filozofów w *Państwie* (*Resp.*, 489 e), i tłumaczy ten fakt tym, iż pojęcie filozofa-rządcy zawierało taką treść znaczeniową, której nie mógł oddać tak popularny wówczas termin językowy jak *kalos kagathos*. R. Turasiewicz, *Studia nad pojęciem „kalos kagathos”*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historycznoliterackie” 1980, z. 41, s. 79–82. Podsumowując niejako dyskusję wokół tego tematu, można stwierdzić, że termin ten oczywiście wiązał się z systemem wychowawczym strażników, ale nie tylko ich. Trzeba bowiem pamiętać, iż w ujęciu Platona wychowaniu miały podlegać wszystkie dzieci w *polis*. Ich możliwości intelektualne decydowały o tym, do jakiego stopnia rozwoju intelektualno-fizycznego dosięgną. Ideałem, do którego dążyli strażnicy, był ideał *kalos kagathos*. Przywódcy natomiast stawali się uosobieniem tego ideału. Termin *kalos kagathos* w ujęciu Platona oznaczał zatem ludzi, którzy wyróżniali się spośród innych pełną doskonałością (*pasa arete*), na którą składały się zarówno doskonałość fizyczna, jak i intelektualna. Odznaczali się oni więc połączeniem czterech *aretai* ludzkich, jak zdrowie fizyczne, uroda, siła i bogactwo, oraz *aretai* boskich, jak roztropność, umiarkowanie, męstwo i sprawiedliwość. Właśnie dlatego w przekonaniu Platona mogli podjąć się wychowywania innych obywateli i dlatego Platon w *Liście do Laodamasa* życzy mu przywódcy zacnego i dzielnego, ponieważ tylko ktoś taki będzie zdolny zaopiekować się obywatelami i zapewnić pokój, stabilizację i dobrobyt całej *polis*.

PODSUMOWANIE

W Atenach Sokratesa i Platona urzędy piastowano zawsze kolegialnie, przez rok, bez możliwości powtarzania raz pełnionej funkcji publicznej, a urzędników wyłaniano przez losowanie spośród obywateli powyżej trzydziestego roku życia. Wyjątkiem był urząd stratega. Wymagał on umiejętności wojskowych, których nie mógł mieć przeciętny obywatel. Administrację ateńską w przeważającej części tworzyli zatem amatorzy, którzy podlegali ciągłej rotacji¹. Taka procedura zmniejszała wprawdzie ryzyko długoterminowego zajmowania stanowisk publicznych przez określoną grupę osób, a przez łączenie urzędników w dziesięcioosobowe kolegia hamowała ambicje jednostek, ale pod względem przygotowania ludzi do podejmowania właściwych decyzji była daleka od doskonałości. Ten słaby punkt rządów demokratycznych dostrzegali zarówno Sokrates, jak i Platon.

Sokrates uważał, iż należy wyeliminować przypadek w wyborze urzędników, którzy, podobnie jak stratedzy, winni wykazać się jednak określonym przygotowaniem do sprawowania urzędu publicznego. Powinni także, jak choćby Perykles, być wzorem obywatelskich zalet dla pozostałych członków swojej wspólnoty, a ci, którzy zajęli się karierą polityczną, winni zawsze zasięgać porady wyroczni, by ta sankcjonowała ich zamierzenia.

Platon, wychodząc od tych założeń, posunął się znacznie dalej. Po pierwsze uznał, że należy ludność *polis* odpowiednio wykształcić, by mogła samodzielnie podejmować właściwe decyzje, po drugie stwierdził, iż należy starannie wyselekcjonować tych, którzy byliby zdolni podjąć się przywództwa w tak rozumianym procesie wychowawczym i odpowiednio nim sterować. W jego opinii jedynie jednostki z natury zdolne do podążania drogą rozwoju intelektualnego, ukształtowane przez odpowiedni ustrój polityczny, a także długi i żmudny proces edukacji mogą urzeczywistnić typ królewski godny funkcji przewodzenia innym ludziom.

Platon dodaje także, iż na miano przywódców politycznych zasługują jedynie ci, którzy: 1) posiadają znajomość celu, do którego powinni dążyć w służbie *polis*; 2) znają sposób, w jaki należy go osiągnąć; 3) umieją rozpoznać, jakie prawo i jaki człowiek byłby dla nich dobrym doradcą w realizacji wyznaczonego zamierzenia². Platon wyraźnie określa również cel, jaki powinien przyświecać wszelkim działaniom owych przywódców. Ów cel w jego ujęciu jest ściśle etyczny, bowiem

¹ R. Kulesza, *Wojna...*, s. 36–37.

² Pl., *Legg.*, 962 a–b.

jest nim doskonałość (*arete*) obywateli³. Tylko dzięki niej każdy z nich będzie mógł czuć się w swojej *polis* naprawdę wolny i szczęśliwy. Będzie także przygotowany, by tę etyczną wiedzę szerzyć wokół i powiększać przewagę moralną współobywateli nad obywatelami innych narodów, czyniąc to z dużym wysiłkiem własnym, ale – podobnie jak pragnął Sokrates – bez przemocy wobec bliźniego⁴.

W opinii Platona przywódca, aby mogli pomóc współobywatelom wprowadzić w czyn wyżej wymienione zamierzenie, sami powinni zawsze przestrzegać zasady sprawiedliwości i reprezentować wysoki poziom przygotowania pod względem intelektualnym, pedagogicznym, religijnym i prawnym. W *Prawach* uznaje on, że do grona mężów sprawujących nadzór nad prawami, czyli tych, którzy regulują życie we wspólnocie i są rzeczywistymi przywódcami politycznymi, powinni należeć „kapłani, którym zostało przyznane pierwszeństwo w cnocie”, strażnicy praw oraz wychowawcy młodzieży⁵. Tym samym Platon dokładnie określa funkcje, jakie przywódca polityczny powinien pełnić w społeczeństwie. Jest przekonany, że jedynie rządzący, który odgrywa wobec obywateli rolę wychowawcy i mentora, najwyższego kapłana, prawodawcy i sędziego, urzeczywistnia w istocie *ethos* przywódcy i przez to ma upoważnienie do przewodzenia pozostałym mieszkańcom *polis*.

³ *Ibidem*, 963 a.

⁴ *Ibidem*, 962 e.

⁵ Platon, *Prawa*, s. 558.

CZĘŚĆ II

ÈTHOS PRZYWÓDCY POLITYCZNEGO WEDŁUG CYCERONA

WPROWADZENIE

Czas od objęcia urzędu trybuna ludowego przez Tyberiusza Semproniusza Grakcha w 133 r. p.n.e. do końca wojen domowych w 30 r. p.n.e. jest uważany za schyłek rzymskiej struktury państwowej zwanej republiką. Był to przede wszystkim okres nieustających walk w Italii. Ówczesne konflikty można podzielić na cztery typy: 1) powstania niewolników; 2) opór mieszkańców prowincji przeciw władzy Rzymu; 3) walki Italików z Rzymianami; 4) konflikty, których uczestnikami byli sami obywatele rzymscy¹. Wszystkie one były niewątpliwie skutkiem niezwyklej ekspansji Rzymu, jaka nastąpiła po drugiej wojnie punickiej, i faktu, że w jej rezultacie Rzym stanął w obliczu całkowicie nowej sytuacji społecznej, kulturowej i politycznej, bowiem z w miarę jednolitego państwa-miasta stał się rozległym i zróżnicowanym pod wieloma względami Imperium Romanum.

W latach osiemdziesiątych i siedemdziesiątych I w. p.n.e. wyciszeniu uległa większość tych sporów. Italikowie osiągnęli swój cel – obywatelstwo rzymskie (91–89 p.n.e.), od 85 r. p.n.e. mieszkańcy Grecji i Azji Mniejszej zaprzestali oporu, krwawe stłumienie powstania Spartakusa w 71 r. p.n.e. zakończyło rewolty niewolników. Nie zostały jednak rozwiązane problemy, które były przyczyną scysji wybuchających wśród obywateli rzymskich. Zatargi te miały charakter społeczno-kulturowy i polityczny, toczyły się bowiem między warstwami społecznymi i stronnictwami politycznymi. Charakteryzowały się również złożoną strukturą, powstawały bowiem wśród szeregów rządzącej *nobilitas* wspieranej przez swoich klientów, między arystokracją senatorską a ekwitami, między warstwą rządzącą a proletariatem miejskim i między bogatymi właścicielami ziemskimi a ubogą ludnością rolniczą².

¹ G. Alföldy, *Historia społeczna starożytnego Rzymu*, przeł. A. Gierlińska, Poznań 1998, s. 99.

² Nazwą *nobilitas* określano nieliczną elitę w kręgu arystokracji senatorskiej, której członkowie w republice pełnili urząd konsula. N. Rogosz, *Polityczna rola senatu w Republice Rzymskiej w latach 59–55*, Katowice 2004, s. 31–36; S. Śnieżewski, *Salustiusz i historia Rzymu. Studia porównawcze na tle historiografii greckiej i rzymskiej*, Kraków 2003, s. 152–154. Klienci (*clientes*) zaś byli ludźmi wolnymi, lecz pozostającymi w zależności od patronów należących do rodów patrycjuszowskich. W zamian za ochronę polityczną i osobistą klienci byli zobowiązani do posłuszeństwa i wierności swojemu patronowi oraz do wykonywania pewnych świadczeń na jego rzecz. *Prawo rzymskie. Słownik encyklopedyczny*, red. W. Wołodkiewicz, Warszawa 1986, s. 33.

Schyłek republiki jest czasem, w jakim żyła i działała jedna z najważniejszych postaci tej epoki – Marek Tulliusz Cynceron. Urodził się on w roku 106 p.n.e. w latyńskim mieście Arpinum. Był prawdopodobnie pochodzenia królewskiego, gdyż początki jego rodu wywodzono najczęściej od króla Wolsków Attiusza Tullusa³. Dopiero zmienne koleje losu tej rodziny spowodowały utratę jej znaczenia i późniejszą przynależność do stanu ekwickiego. Cynceron wyróżniał się spośród innych ogromnymi zdolnościami. Dzięki nim pełnił ważne funkcje państwowe i jaśniał wyjątkowym blaskiem na arenie politycznej tamtego okresu. Mając trzydzieści jeden lat, objął urząd kwestora w Lilybaeum na Sycylii. W 69 r. p.n.e. został wybrany edylem, a trzy lata później pretorem. W roku 63 p.n.e. piastował najznamienitszy z urzędów republiki – konsul. Przez rok (od lipca 51 do sierpnia 50 r. p.n.e.) był namiestnikiem Cylicji. Niestety, o jego funkcjach sakralnych wiemy jedynie to, że przed wyjazdem do prowincji został wybrany członkiem kolegium kapłanów, zwanych w Rzymie augurami⁴. Gorliwe zaangażowanie Cyncerona w sprawy polityczne jego kraju przysporzyło mu sławy i wielu korzyści, ale sprowadziło na niego także wiele kłopotów, a na koniec śmierć, którą w roku 43 p.n.e. poniósł z rąk siepaczy Antoniusza.

Przed próbą wskazania tego, kto – spośród tych, którzy mieli rzeczywisty wpływ na decyzje podejmowane w ówczesnym państwie rzymskim, czyli spośród najbardziej wpływowych społecznych warstw arystokracji i ekwitów oraz spośród dwóch ugrupowań politycznych: optymatów, skupiających wokół siebie rządzącą wówczas *nobilitas*, i reprezentujących lud popularów⁵ – zdaniem Cyncerona powinien sprawować władzę w republice, warto na chwilę pochylić się nad specyfiką owego ustroju i tendencjami dominującymi wówczas w polityce państwowej, a także nad funkcją, jaką pełnił w republice obywatel, oraz strukturami decydującymi wtedy o charakterze państwa.

³ Plutarch podaje również inną wersję, według której rodzina Cynceronów nie posiadała większego znaczenia społecznego, a ojciec Marka Cyncerona był prostym rzemieślnikiem zajmującym się folusznictwem; Plutarch, *Cynceron*, rozdz. 1, [w:] idem, *Cztery żywoty*, Warszawa 2003, s. 133. Biografia renesansowa Cyncerona sporządzona przez Leonarda Aretina pomija ten wariant i ogranicza się do podkreślenia jego królewskiego pochodzenia. L. Bruni Aretino, *Żywot Cyncerona*, [w:] *Humanistyczne żywoty filozofów starożytnych*, red. W. Olszaniec, K. Rzepkowski, Warszawa 2008, s. 43. Współczesne biografie Cyncerona podają zwykle za Plutarchem obie wersje. M. Fuhrmann, *Cicero and the Roman Republic*, trans. by W. E. Yuill, Oxford–Cambridge, Massachusetts 1992.

⁴ Plutarch, *Cynceron*, 36, s. 168.

⁵ Przyjmuję za M. Jaczynowską, iż stronnictwa te, choć nie miały charakteru formalnego, wyrażały konkretne sympatie polityczne. Optymatami (*optimates*) zwano obrońców interesów senatu, popularami (*populares*) zaś tych, którzy proponowali reformy w interesie chłopów i ludu miejskiego. M. Jaczynowska, *Historia starożytnego Rzymu*, Warszawa 1982, s. 146.

1. *Res publica*

W republikańskim ustroju Rzymu, który ostatecznie wykształcił się pod koniec III w. p.n.e. i który stulecie później zaczął chylić się ku upadkowi, władzę suwerenną sprawował lud – *populus Romanus*. Naród rzymski, złożony z arystokracji senatorskiej, ekwitów, drobnych rolników, kupców, rzemieślników, proletariuszy i wyzwolenców, wypowiadał się przez zgromadzenia. Istniało kilka typów zgromadzeń, w których każdy obywatel miał obowiązek wziąć udział bezpośrednio. Głosowanie jednak miało charakter pośredni, odbywało się bowiem poprzez jednostki organizacyjne, takie jak kurie, centurie i okręgi (*tribus*). Najwcześniejszą formę zgromadzeń stanowiły zebrania „kurialne” (*comitia curiata*), składające się z trzydziestu kurii, po dziesięć z każdego z trzech tradycyjnych okręgów⁶. Prawdopodobnie nadawały one zwierzchnią władzę urzędnikom (*imperium*), rozpatrywały odwołania od decyzji urzędników (*provocatio ad populum*), aprobowaly lub odrzucały wyroki dotyczące zdrady stanu (*de perduellionis*), rozstrzygały różnorodne kwestie dotyczące życia rodzinnego (np. adoptowania i przyjmowania do rodów nowych członków, sporów w sprawie dziedziczenia), a także zatwierdzały usunięcie z kurii. Zgromadzenia „centuralne” (*comitia centuriata*) zostały powołane do życia wraz z rozwojem republiki rzymskiej. Obowiązywał w nich podział na centurie, czyli jednostki wojskowe. Ponieważ na lepiej uzbrojonych, to jest zamożniejszych, spoczywały poważniejsze obowiązki natury militarnej, ludzie ci mieli na zgromadzeniu więcej do powiedzenia. Jednostki lepiej uzbrojonych głosowały jako pierwsze, mimo że ich liczba była mniejsza niż centurii gorzej zaopatrzonych, czyli uboższych. Stąd decyzje *de facto* podejmowało relatywnie niewielu obywateli tworzących stosunkowo niedużo jednostek głosujących. Wybierali oni wyższych urzędników (konsulów, pretorów i cenzorów), decydowali o wojnie i pokoju, a także stanowili sąd apelacyjny w sprawach gardłowych. Organizacja zgromadzenia „trybusowego” (*comitia tributa*) opierała się z kolei na jednostkach terytorialnych zwanych *tribus*, których liczba ustaliła się ostatecznie na trzydzieści pięć. Komicja trybusowe głosowały nad projektami ustaw, wybierały trybunów ludowych i wojskowych oraz niższych urzędników kurulnych (edylów kurulnych i kwestorów). Inaczej niż na komicjach centuralnych na komicjach trybusowych ważną rolę odgrywały warstwy uboższe, a szczególne znaczenie mieli trybunowie ludu, którzy występowali z inicjatywą ustawodawczą.

Pośredni wpływ na ustawodawstwo w republikańskim Rzymie oraz władzę wykonawczą miał senat⁷. Początkowo liczył on trzystu członków, Sulla

⁶ Kurie były to najprawdopodobniej większe jednostki plemienne utworzone z rodów rzymskich. T. Łoposzko, *Historia społeczna republikańskiego Rzymu*, Warszawa 1987, s. 15.

⁷ K. Kolańczyk, *Prawo rzymskie*, Warszawa 1986, s. 36.

rozszerzył jego skład do sześciuset, a Cezar powiększył go do dziewięciuset senatorów. Senat, dobierany głównie spośród byłych dygnitarzy państwowych, zawiadywał finansami republiki, przeprowadzał wybory urzędników, wyznaczał prokonsulów i propretorów na namiestników prowincji, zarządzał pobór rekrutów, przyznawał wodzom najwyższe wyróżnienia za zwycięstwa na polu walki, nadzorował życie religijne, ustalał lub znosił kulty i nabożeństwa dziękczynne, a także ogłaszał stan wyjątkowy, wyposażając konsulów we władzę dyktatorską⁸. Ponadto senat miał wpływ na politykę zagraniczną – przygotowywał wnioski dotyczące wypowiedzenia wojny lub zawarcia pokoju, przyjmował posłów obcych państw i prowadził negocjacje dyplomatyczne za pośrednictwem wysyłanych przez siebie poselstw. Władzę wykonawczą stanowili również wybierani rokrocznie w drodze głosowania urzędnicy, których Rzymianie dzielili na zwyczajnych, a wśród nich na wyższych (np. konsulów, pretorów i cenzorów) i niższych (np. edylów i kwestorów), oraz na nadzwyczajnych (np. interreksów, dyktatorów, prefektów miasta, dowódców jazdy), powoływanych na krótszy okres do wykonania wyjątkowo ważnych zadań⁹. Po złożeniu urzędu można było pociągnąć ich do odpowiedzialności za wykroczenia czy nadużycie władzy¹⁰.

⁸ Senatorów wpisywał (*conscript*) na listę konsul, dlatego członków senatu nazywano także „ojcami wpisanymi na listę” (*patres conscripti*). Z czasem zadanie to powierzono cenzorom. Kolejność senatorów na liście zależała od piastowanych przez nich poprzednio urzędów i wieku. Konsul czy cenzor mieli również prawo usunąć senatora z listy za popełnione przestępstwa, niemoralny tryb życia itp.

⁹ Trzeba pamiętać, że w Rzymie działało dodatkowo kilka kolegiów urzędniczych: 1) dziesięciosobowe kolegium sędziowskie (*decemviri litibus iudicandis*) rozpatrujące sprawy dotyczące wolności osobistej; 2) czteroosobowe kolegium sędziowskie (*quattuorviri iuri dicundo*) zajmujące się sprawami obywateli kampańskich, podlegających zarządowi prefektów rzymskich; 3) kolegia czuwające nad utrzymaniem czystości ulic w mieście i dróg łączących poza miastem w odległości mili rzymskiej; 4) trzyosobowe kolegium policyjne (*tresviri capitales sive nocturni*) egzekwujące zarządzenia edylów, wykonujące wyroki śmierci, nadzorujące więzienia i zapewniające obywatelom bezpieczeństwo w nocy; 5) trzyosobowe kolegium urzędników sprawujące nadzór nad mennicą państwową (*tresviri monetales*). O. Jurewicz, L. Winniczuk, *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym*, Warszawa 1968, s. 371.

¹⁰ Vide mowy Cycerona przeciwko namiestnikowi Sycylii Gajuszowi Werresowi: Cicéron, *Discours*, Tome II: *Pour M. Tullius – Discours contre Q. Caecilius, dit “La Divination” – Première action contre C. Verrès – Seconde action contre C. Verrès – Livre I: La Préture urbaine*, Tome III: *Seconde action contre C. Verrès – Livre II: La Préture de Sicile*, Tome IV: *Seconde action contre C. Verrès – Livre III: Le Froment*, éd. et trad. H. de La Ville de Mirmont, Paris 2002; idem, *Discours*, Tome V: *Seconde action contre C. Verrès – Livre IV: Les Œuvres d’art*, éd. H. Bornecque, P. Moreau, Paris 2008; idem, *Discours*, Tome VI: *Seconde action contre C. Verrès – Livre V: Les supplices*, éd. H. Bornecque, Paris 2002.

Organem sędziowskim w postępowaniu karnym było początkowo zgromadzenie ludowe, a od roku 149 p.n.e. jego obowiązki przejęły obywatelskie sądy kryminalne złożone z sędziów przysięgłych, których listę sporządzał pretor. Czynności sędziowskie w sprawach cywilnych prowadzili najpierw konsulowie, potem pretorzy, a od ich wyroków obywatele mogli odwoływać się do zgromadzenia ludowego. Od połowy I w. p.n.e. proces sądowy obejmował postępowanie u pretora (*in iure*), a następnie u sędziego (*in iudicio*). Pretor pilnował prawidłowego przebiegu procesu, a także referując stanowisko obu stron, sporządzał sprawozdanie dla sędziego, sugerując skazanie lub uniewinnienie oskarżonego bądź uznanie czy odrzucenie roszczeń powoda.

Mimo iż postanowienia w sprawach republiki były zależne przede wszystkim od woli zgromadzenia ludowego, to jednak najistotniejszą cechą ustroju republikańskiego było to, że „ów system zakładał kolegialne rządy oligarchii i opierał się na ideologii dominacji grupy”¹¹. Przewaga rzymskich klas rządzących znalazła odbicie w instytucji klienteli – archaicznej formie zależności osobistej między dwoma obywatelami. Instytucja ta powierzała klienta, mocą obyczajów i zarazem jego własnej decyzji, protekcji człowieka o większej władzy i możliwościach w zamian za świadczenie pewnych usług i okazywanie czci. Do takich świadczeń należało przede wszystkim udzielanie patronowi wsparcia politycznego. Ktoś otrzymywał urząd dzięki głosom swoich klientów, a także klientów przyjaciół i współpracowników, ci zaś oczekiwali, że w rewanżu zapewni im głosy własnych klientów. Stosunki klienteli należy w rezultacie rozpatrywać jako bardzo starą „instytucję patriarchalną”, gdyż klienci byli powiązani nie bezpośrednio z państwem, lecz z poszczególnymi rodami¹². Aktywność obywatelska Rzymianina przejawiała się więc w przynależności do stowarzyszenia mającego zarówno coś z rodziny, gdyż grupowało ludzi o mniej więcej wspólnym pochodzeniu, jak i ze spółki handlowej (jedno ze znaczeń terminu *societas*), w której każdy był zobligowany

¹¹ M. Crawford, *Rzym w okresie republiki*, przeł. J. Rohoziński, Warszawa 1992, s. 93. Jak trafnie ujął M. Crawford: „U podstaw struktury ustroju rzymskiego znajdował się tradycyjny obowiązek zasięgania rady u grupy doradców przez każdego, kto chciałby podjąć jakiegokolwiek działania. W rzymskim społeczeństwie można to było zaobserwować na każdym kroku. Ostateczną decyzję mogła podjąć jednostka, ale zwyczaj pytania o radę miał charakter obligatoryjny. *Pater familias* mógł zwołać rodzinne *consilium*, polityk – zgromadzić wokół siebie rodzinę i przyjaciół, [...] a urzędnik w prowincji – zasięgnąć opinii otoczenia. Senat stanowił *consilium* dla dwóch najwyższych urzędników – konsulów, a w ostatnich latach istnienia republiki – dla całego świata. Ugrupowania polityczne późnej republiki można potraktować jako *consilia* czołowych mężów stanu. Dyskusje, które prowadzono, stanowiły przygotowanie do posiedzeń senatu i obrad zgromadzenia”. *Ibidem*, s. 35.

¹² S. Utczenko, *Kryzys i upadek republiki w starożytnym Rzymie*, przeł. M. Łesiów, Warszawa 1973, s. 298.

do ścisłego rozliczania wkładów i wynoszonych korzyści¹³. Formalnie zatem decyzje podejmował lud w czasie organizowanych przez urzędników państwowych głosowań, w rzeczywistości zaś uchwały zapadały pod dyktando grupy rządzącej, która dysponowała bogatym zapleczem finansowym oraz rozległą siatką układów i powiązań ze środowiskiem klas niższych.

Charakter republiki rzymskiej tworzyło nie tylko obowiązujące prawo i układy polityczne, ale także szereg tradycyjnych i religijnych zachowań dających podwaliny jego tożsamości kulturowej. Tradycja rzymska opierała się głównie na tzw. *mos maiorum*, rozumianym jako obyczaj dziedziczony po przodkach. To właśnie on zdaniem Cycerona leży u podstaw najdoskonalszej formy państwa, jaką była republika¹⁴. W okresie archaicznym obyczaj przodków stanowił źródło prawa ściśle związane z wyobrażeniami magicznymi i sakralnymi, ale nie był prawem zwyczajowym. W okresie późnej republiki określenie to zaczęło oznaczać szereg pozytywnych przymiotów przodków, takich jak pobożność, dotrzymywanie danego słowa, przyzwoitość moralna czy oszczędność. Do tych cnót starorzzymskich odwoływali się działacze polityczni od Katona Starszego począwszy, poprzez Cycerona, aż do Augusta. U schyłku republiki ów *mos maiorum* utracił jednak zdolność moralnego i ideologicznego oddziaływania na społeczeństwo. O jego kryzysie duchowym świadczył upadek starych obyczajów przejawiający się w upodobaniu do zbytku, korupcji i wykorzystywaniu przewagi finansowej w niegodnym celu¹⁵.

Z racji tego, że Rzymianie pojmowali miasto, lub szerzej – każdą cywilizowaną wspólnotę, jako miejsce współzamieszkiwania bogów i ludzi, w republice rzymskiej bardzo ważne miejsce zajmowała również religia. Wedle tradycji koegzystencja bogów i ludzi trwała od samych początków miasta, a bogowie uczestniczyli w życiu wspólnotowym razem z ludźmi i dążyli wraz z nimi do wspólnego dobra. Religia była zatem zespołem relacji, jakie miasto utrzymywało ze swoimi bogami, i zostały one nazwane kultem bogów – *cultus deorum*. To wyrażenie służyło Rzymianom do określania hołdów należnych potężnym „współobywatelom” z racji ich zwierzchnictwa i w zamian za otrzymywane od nich dobrodziejstwa oraz mobilizowało ich do nawiązywania z nimi regularnego dialogu¹⁶. Taka „roz-

¹³ C. Nicolet, *Obywatel, polityk*, [w:] *Człowiek Rzymu*, red. A. Giardina, przeł. P. Bravo, Warszawa 1997, s. 34–36.

¹⁴ Cic., *Rep.*, I, 70.

¹⁵ Majątek ludzi bogatych bowiem postrzegano jako gwarancję finansowej odpowiedzialności w wypadku sprzeniewierzenia pieniędzy państwowych, poza tym w przekonaniu ówczesnych Rzymian człowiek bogaty nie był tak podatny na przekupstwo, jak biedny. J. Korpanty, *Studia nad łacińską terminologią polityczno-socjalną okresu republiki rzymskiej*, Wrocław–Kraków 1976, s. 47.

¹⁶ J. Scheid, *Kapłan*, [w:] *Człowiek Rzymu*, red. A. Giardina, przeł. P. Bravo, Warszawa 1997, s. 86.

mowa” z bogami objawiała się poprzez bardzo liczne kultury: prywatne i publiczne. Rzymskimi kapłanami byli ojcowie rodzin – *patres familias*, urzędnicy i kapłani – *sacerdotes*, czyli wszyscy ci, którzy byli odpowiedzialni za praktyki kultowe dla wspólnoty. Troska o postrzeganie religii jako elementu współtworzącego społeczność obywatelską znalazła wyraz w obowiązującym prawie, w myśl którego za występki religijne popełnione przez jednostkę odpowiedzialność ponosiła cała Rzeczpospolita¹⁷. W ten sposób religia rzymska odgrywała rolę nie tylko społeczną, ale także polityczną.

2. Polityka republiki rzymskiej

Jednym z najbardziej charakterystycznych rysów polityki rzymskiej były zabiegi o posiadanie i odpowiedni nadział ziemi. Kwestia zdobywania i podziału gruntów na Półwyspie Apenińskim i poza nim stanowiła ważny punkt każdego liczącego się programu politycznego, a decyzje podejmowane w sprawie agrarnej stawały się jednocześnie motorem napędowym działań, które wpływały na kształt przeobrażeń, jakim podlegał ówczesny Rzym. Wniesiony przez Tyberiusza Grakcha w 133 r. p.n.e. projekt ustawy rolnej, która zakładała zahamowanie rozwoju latyfundiów kosztem ziemi państwowej i wzmocnienie warstwy rolniczej poprzez wydzielenie dla obywateli działek z terenów należących do państwa (*ager publicus*), a zdobytych po drugiej wojnie punickiej oraz z terenów odebranych tym, którzy niezgodnie z prawem użytkowali ziemię publiczną, rozpętał walki polityczne w kraju. Po śmierci Tyberiusza, który zginął w wyniku starć z przeciwnikami tej reformy, kontynuatorem tego dzieła został jego młodszy brat Gajusz. Plan reformy Gajusza Grakcha zakładał dodatkowo rozbięcie jednościi warstw posiadających i osłabienie władzy senatu w republice rzymskiej. Z inicjatywy Gajusza powstało stronnictwo popularów złożone ze wszystkich grup społecznych niezadowolonych z rządów senatu, a jego działalność poważnie zachwiała monopol władzy *nobilitas*. Duży opór warstw nobilew w stosunku do kierunku polityki wewnętrznej obranego przez Grakchów przybrał z czasem formę otwartej wojny domowej i osiągnął punkt kulminacyjny w reformie agrarnej przeprowadzonej przez optymatę Lucjusza Korneliusza Sullę, który skonfiskowane swoim przeciwnikom politycznym oraz municypiom walczącym po stronie popularów ziemie nadał weteranom. Poczynania Sulli okazały się niekorzystne nie tylko dla rolnictwa (działki otrzymali ludzie, którzy nigdy nie pracowali na roli), ale także przyczyniły się do zróżnicowania ekonomicznego wśród arystokracji senatorskiej, a przez to do pogłębienia konfliktu pomiędzy warstwami społecznymi

¹⁷ Kara spadała więc nie tyle na winowajcę, ile na całe państwo. M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987, s. 13.

w Rzymie. Zainicjowana przez Gajusza Grakcha walka z senatem zdominowała ówczesną scenę polityczną Rzymu i aż do momentu ustanowienia monarchii absolutnej stanowiła główny wyznacznik podejmowanych decyzji politycznych.

Coraz bardziej zażarte rozgrywki o władzę w Rzymie przeszkadzały w wytyczeniu konsekwentnej linii polityki zagranicznej. Błędne decyzje senatu dotyczące powierzania dowództwa w wojnach doprowadziły do wzmocnienia się władców państw jeszcze niezależnych i podważenia autorytetu Rzymu na zewnątrz i pozycji *nobilitas* wewnątrz republiki rzymskiej. Efektem tego była wojna z królem numidyjskim Jugurtą (111–105 p.n.e.) oraz wojna z germańskimi plemionami Cymbrów i Teutonów (105–101 p.n.e.). Trudności Rzymu wykorzystał również król Pontu Mitrydates VI Eupator, który dążył do stworzenia silnego państwa nad Morzem Czarnym, a być może nawet do zajęcia całej Azji Mniejszej. Groźba powstania wielkiego i potężnego państwa w pobliżu Imperium Romanum doprowadziła do konfliktu, który znalazł ujście w trzech wielkich wojnach (toczonych z przerwami w latach 88–68 p.n.e.). Skutkiem walki stronnictw w Rzymie było także powstanie przeciw władzom rzymskim armii Sertoriusza, który szykując atak na Italię w celu obalenia rządów senatu, stawiał w Hiszpanii silny opór przez kilka lat (80–72 p.n.e.).

Prowadzona przez republikę rzymską polityka społeczno-ekonomiczna doprowadziła do starć również z jej sprzymierzeńcami. Italikowie sprzeciwiali się reformie agrarnej, ponieważ bogatsi z nich tracili w jej wyniku tereny *ager publicus* przez nich użytkowane, a ubożsi nowych terenów i tak nie dostawali, bo nie byli obywatelami. Co więcej, Italikowie – na mocy przymierzy zawartych z Rzymem – pełnili służbę w armii i byli zobowiązani do różnych świadczeń materialnych, a nie mieli nic do powiedzenia w sprawach państwowych. Podjęli wówczas walkę o równouprawnienie polityczne. Po wojnie (90–88 p.n.e.) – jednej z najcięższych w dziejach Rzymu – jaka się wówczas rozpętała, częściowo uzyskali prawa, o jakie zabiegali, i większa ich liczba zyskała status obywatela.

Nadanie obywatelstwa ogromnej liczbie sprzymierzeńców, pomimo że wzmocniło Rzym poprzez zniesienie różnic między poszczególnymi mieszkańcami Italii, uwidoczniło jednak słabości organizacyjne republiki rzymskiej. Władza rzymska nie dysponowała bowiem odpowiednio rozwiniętą siecią administracyjną. Rozwiązaniem problemu stało się uznanie samorządów poszczególnych miast, ale w praktyce oznaczało podzielenie republiki na wielką liczbę autonomicznych republik miejskich. Dalszą konsekwencją tych działań okazał się kryzys roli zgromadzeń ludowych, gdyż bezpośredni udział w nich tak ogromnej masy ludności był nierealny, a w rezultacie prawa obywatela stawały się fikcją¹⁸.

Warto także zauważyć, że w epoce zdobywania przez Rzym władzy nad światem Rzymianie zaczęli stykać się z nowymi kulturami, innymi religiami i odmien-

¹⁸ J. Wolski, *Historia powszechna. Starożytność*, Warszawa 1997, s. 356.

nyymi poglądami. Lud rzymski zaczął mieć do czynienia nie tylko z plemionami italskimi, które zresztą pod wieloma względami różniły się między sobą, ale także z ludami o całkowicie odmiennej kulturze. Plemiona galijskie, hiszpańskie, ludy Afryki, Azji Mniejszej czy Grecji posługiwały się innymi językami, miały inne zwyczaje, innych bogów oraz inny dorobek literacki i naukowy. Ludy, z którymi zetknął się Rzym, pozostawiały na nim swoje mniej lub bardziej widoczne ślady. W przypadku kultury greckiej stopień jej przyswojenia stał się z czasem wyznacznikiem wykształcenia i zaostriął rywalizację wśród najwyższych warstw społecznych w Rzymie. Bogate rody arystokratyczne czy ekwickie nie szczędziły pieniędzy, czasu i trudu, aby uzupełnić i wzbogacić edukację swoją bądź swoich dzieci¹⁹. Ponadto, w sferze życia religijnego, jakkolwiek hellenizacja poprzez ikonografię i mitologię urozmaiciła sztukę i religię rzymską, to z drugiej strony doprowadziła do osłabienia tradycyjnej, chłopskiej pobożności wśród Rzymian, dla których wszystkie procesy w przyrodzie były podporządkowane nadnaturalnej, czyli boskiej kontroli²⁰.

Prowadzenie ekspansywnej polityki skoncentrowanej na zdobywaniu i zachowaniu władzy na Półwyspie Apenińskim, a poza Italią opartej na poszerzaniu terytorium podległego Rzymowi i utrzymywaniu na nim strefy wpływów doprowadziło do ogólnej destabilizacji wewnątrz kraju oraz kryzysu obowiązującej w republice formy rządów. Uwidoczniło bowiem nieprzygotowanie władz rzymskich do zarządzania tak ogromną, zróżnicowaną i podlegającą nieustannym zmianom społecznością zarówno pod względem organizacyjnym, jak i społeczno-kulturowym. Stopniowy upadek wartości wyznawanych przez przodków, a konstytuujący mentalność rzymską i stanowiący o tożsamości tego narodu znalazł zaś wyraz w niepohamowanej żądzy bogacenia się urzędników rzymskich oraz dążeniach zdolnych wodzów wojskowych do zdobywania zaszczytów i wpływów w państwie przy pomocy silnej i oddanej im armii.

3. Obywatel

Obywatel rzymski (*civis Romanus*) to członek rzymskiego ludu (*populus Romanus*). Mógł nim zostać tylko ten, kto posiadał obywatelstwo rzymskie (*civitas Romana*). Człowiek w Rzymie stawał się obywatelem zaś dopiero wtedy,

¹⁹ Przykładem może być sam Ciceron, który u Greków studiował filozofię. Słuchał epikurejczyka Fajdrosa, kierownika Akademii Platńskiej Filona z Larysy (który w 88 r. przebywał w Rzymie), stoika Diodota, studiował u kolejnego kierownika Akademii Platńskiej Antiocha z Askalonu i epikurejczyka Zenona, a na Rodos słuchał filozofa stoicznego Posejdoniosa.

²⁰ *Cywilizacje starożytne. Przewodnik encyklopedyczny*, red. A. Cotterel, red. nauk. wyd. pol. W. Ceran, przeł. R. Grygiel et al., Łódź 1996, s. 269.

gdy został powołany do życia publicznego i stał się podmiotem wzajemnych relacji prawnych, a zatem po okresowej operacji zaszeregowania określanego jako *census*. Stosując wybrane kryteria (dotyczące przede wszystkim majątku, imienia zdradzającego pochodzenie i jasno wyrażającego status, wieku oraz zasług), urzędnicy nadzorujący *census* przeprowadzali podział obywateli według systemu, który przyznawał każdemu z nich ściśle określone miejsce w rygorystycznie hierarchicznym porządku²¹. Ono dokładnie określało rolę i pozycję każdego obywatela w rozległej sieci układów, klas oraz systemów „centuriałnych” i „trybusowych”²². Pełnoprawny Rzymianin mógł utrzymywać swą władzę w rodzinie, posiadać prawa dotyczące własności, sporządzania testamentu, otrzymania spadku, był w pełni uprawniony do czynności prawnych w zakresie zobowiązań i korzystał ze szczególnej ochrony w procesach karnych, posiadał także prawo głosowania na zgromadzeniach, wykonywania czynności kultowych, pełnienia służby wojskowej oraz, co najważniejsze, miał prawo piastowania godności państwowych.

Sprawowanie funkcji publicznych implikowało awans społeczny, a z drugiej strony gwarantowało uzyskanie i rozwijanie umiejętności niezbędnych do zajmowania się polityką państwową. W Rzymie nie istniała bowiem żadna szkoła administracji publicznej czy akademii wojskowej²³. Minimum kompetencji w dziedzinach i czynnościach, jakich republika wymagała od obywateli, czyli w działaniach finansowych, dyplomatycznych, prawnych i wojskowych, zapewniał system polityczny, wymuszając z góry określone następstwo urzędów, które umożliwiało roztropnie stopniowane przeszkolenie. Każdy pokonywany szczebel na drabinie społecznej, szczególnie w jej wyższym odcinku, niósł jednak z sobą konkretne korzyści i możliwość dostępu do ogromnych bogactw materialnych, a w zależności od posiadanych wpływów w ramach stosunków klienteli prowadził do pozyskania znacznego poparcia politycznego.

Rzymianie zdając sobie sprawę z niebezpieczeństw płynących z możliwości, jakie niesło rozszerzenie władzy Rzymu i związane z tym korzyści finansowe, usiłowali zapanować nad rosnącymi apetytami poszczególnych jednostek tak, aby nadać ich dążeniom określony kierunek w myśl politycznych interesów republiki. Ograniczono zatem dostęp do urzędów. W 180 r. p.n.e. ówczesny trybun ludowy

²¹ F. Dupont, *La vita quotidiana nella Roma repubblicana*, trad. R. Cincotta, Roma-Bari 2006, s. 9–12.

²² C. Nicolet, *Obywatel...*, s. 38. Chociaż pełnię praw obywatelskich mieli wszyscy obywatele rzymscy, to w praktyce z praw wyborczych mogli korzystać jedynie Rzymianie przebywający w stolicy, gdyż tam odbywały się wszystkie zgromadzenia opierające się na zasadzie bezpośredniego udziału głosujących. M. Jaczynowska, *Dzieje Imperium Romanum*, Warszawa 1995, s. 18.

²³ M. Żyromski, *Stanowiska kapłańskie jako czynnik ruchliwości społecznej w starożytnym Rzymie*, [w:] *Religia i polityka w świecie antycznym*, red. R. Sajkowski, Ostróda 2005, s. 201.

Lucjusz Wiliusz, wydając ustawę (*lex Villia annalis*) regulującą minimalny dopuszczalny wiek dla sprawowania pewnych urzędów i wprowadzając dwuletnią przerwę w ich piastowaniu, ustalił kryteria i tryb promocji na poszczególne stanowiska, zwany *cursus honorum*. W myśl tej ustawy nikt nie mógł zostać edylem bez wcześniejszego sprawowania kwestury, w tamtym czasie najniższego z ustawowych urzędów, i przed ukończeniem trzydziestego szóstego roku życia, pretorem – przed rokiem trzydziestym dziewiątym, a konsulem – przed czterdziestym drugim. Z jednej strony było to sformalizowanie przebiegu kariery, który odzwierciedlał znaczenie urzędów. W tym kontekście ustawa była kolejną próbą ujęcia w karby ambicji niektórych polityków. Z drugiej zaś stopniowo precyzowany porządek kariery senatorskiej miał zapewnić rzymskim obywatelom możliwie wszechstronne i różnorodne doświadczenie. Dlatego rzymski senator po uzyskaniu pozycji konsula mógł już zarządzać jedną z coraz liczniejszych prowincji.

Tylko obywatel mógł realizować obowiązki kultowe. W Rzymie bowiem o możliwości bycia kapłanem decydował status społeczny. „Skoro akty religijne odprawiano w imieniu wspólnoty, a nie pojedynczych ludzi, jedynie ci, którzy przez swoje urodzenie i status byli przeznaczeni do jej reprezentowania, mogli spełniać funkcje kapłańskie”²⁴. Kapłani na planie religijnym sprawowali władzę równą konsularnej i zachowywali ją dożywotnio. Wszystko zaś wskazuje na to, że Rzymianie pozostawiali kapłanom centralne miejsce w republice, przeciwstawiając ich w pewien sposób urzędnikom²⁵.

Ważnym elementem statusu obywatelskiego była także służba wojskowa. „Społeczeństwo rzymskie było głęboko militarystyczne, w taki sposób i w takim stopniu, jakiego nie znało żadne z państw greckich, nawet Sparta”²⁶. Jeszcze za czasów Scypionów w szeregach wojska rzymskiego znajdowali się jedynie obywatele rzymscy, których do służby wojskowej kwalifikował cenzus majątkowy (*assidui*). Pragnienie obrony własnych ziem, społeczeństwa i kultury, w której zostali wychowani, a także chęć zdobycia nowych bogactw dostarczały im silnej motywacji do walki. Sytuacja zmieniła się dopiero w chwili przeprowadzenia przez Mariusza reformy wojskowej, która polegała na tym, że do wojska przyjmowano jako ochotników proletariuszy, a nie tylko obywateli z cenzusem majątkowym. Niezależnie od indywidualnych zasług Mariusza w przygotowaniu tej reformy zmiana systemu rekrutacji spowodowała, że armia przestała mieć charakter obywatelski, a zaczęła być armią zawodową²⁷. Od tego czasu zacieśniły

²⁴ J. Scheid, *Kapłan*, s. 75.

²⁵ *Ibidem*, s. 79.

²⁶ M. Crawford, *Rzym...*, s. 55.

²⁷ Lawrence Keppie w pracy z 1989 r. uznał, że zmiany w rekrutacji do armii następowały ewolucyjnie i nie zostały do końca uregulowane do czasów Augusta. M. Jaczynowska, *Dzieje...*, s. 123.

się relacje między wojskiem a jego wodzem, na którym spoczywał obowiązek zabezpieczenia finansowego przede wszystkim tych żołnierzy, którzy ukończyli już służbę. Okres spędzony wspólnie w czasie wojen i płynące stąd później korzyści prowadziły do zawiązania się między nimi szczególnej więzi. Dzięki niej dobry wódz, mający szacunek, zaufanie i lojalność swojego wojska, zyskiwał znaczący argument w swej drodze po władzę.

Obywatel republiki rzymskiej był zatem jednostką umieszczoną w ściśle określonym miejscu w układzie społecznym, kulturowym i politycznym. Spoczywał na nim głównie obowiązek płacenia podatków i pełnienia służby wojskowej w razie wojny, ale posiadanie wszystkich praw publicznych otwierało przed nim także rozległe perspektywy. Przywilejem wynikającym z ich posiadania była bowiem możliwość rozpoczęcia i kontynuowania kariery politycznej, która skutkowałą poszerzeniem zakresu wiedzy i własnych umiejętności, polepszeniem sytuacji materialnej oraz zdobyciem prestiżu społecznego.

4. Struktury władzy w republice rzymskiej

Elitę społeczną republiki rzymskiej tworzyła arystokracja senatorska. W wyniku nieustającej ekspansji Rzymu po drugiej wojnie punickiej, której konsekwencją było zdobycie nowych ziem, bogatych złóż surowców, taniej siły roboczej i rynków zbytu, wzmacniała ona swoją władzę i pozycję dzięki rosnącej potędze ekonomicznej. Efektem tego było coraz mocniejsze poczucie przynależności stanowej oraz izolacja wobec innych warstw społecznych (uwidacznia to nazwa *ordo senatorius* i wystąpienie tej grupy w 129 r. p.n.e. z centurii *equites*, do których arystokraci należeli w ramach zgromadzenia ludowego; w ten sposób jeszcze bardziej odgraniczyli się oni od warstwy nowobogackich i podkreślili znaczenie starej struktury rodowej)²⁸. Członkowie rodzin należących do najwyższej arystokracji piastowali zazwyczaj najwyższe godności państwowe. Z racji tego jednak, że ich liczba była ograniczona, ludzie piastujący w swojej karierze najwyższy urząd w strukturze politycznej, jaką była republika, czyli urząd konsula, tworzyli w kręgu arystokracji senatorskiej nieliczną, elitarną grupę, zwaną *nobilitas*. Nobilowie swą uprzywilejowaną pozycję zawdzięczali doświadczeniu w działalności politycznej i sukcesom odnoszonym w tej dziedzinie. Kwalifikacje konieczne do tego, by dowodzić wyprawami wojennymi do obcych krajów i prowadzić rokowania z ich królami, można było zdobyć jedynie dzięki wychowaniu w duchu tradycji rodzin należących do *nobilitas*. Powodzenie danego polityka czy wodza nie tylko dodawało prestiżu jego rodzinie, ale dzięki popularności wśród ludu rzymskiego i żołnierzy oraz dzięki rzeszy klientów w Italii i w prowincjach, przysparzało mu

²⁸ G. Alföldy, *Historia społeczna...*, s. 71–72.

ogromnej liczby stronników politycznych, a co za tym idzie, wielkich wpływów politycznych. Tym sposobem umacniał się system oligarchiczny²⁹. Do zróżnicowania, przede wszystkim ekonomicznego, wewnątrz owej *nobilitas* przyczyniły się rządy Sulli, dzięki którym pewne rodziny znacząco się wzbogaciły, a inne mocno podupadły. Drugą przyczyną „dalszej dyferencjacji ekonomicznej arystokracji senatorskiej” była reforma wojskowa Mariusza i jej konsekwencje. Od chwili wprowadzenia tej reformy zwiększyło się bowiem nie tylko uzależnienie od armii wodza, który musiał zdobyć wielkie łupy, aby ją zabezpieczyć, ale także bogactwo samych wodzów, którzy lwia część zdobyczy pozostawiali sobie. W ten sposób powstały wielkie majątki Lukullusa, Pompejusza czy Cezara – po zdobyciu Galii. Ponadto w okresie posullańskiego reguła stało się długie sprawowanie namiestnictwa prowincji, a dochody czerpane z tego tytułu były ogromne³⁰. Zróżnicowanie finansowe *nobilitas* skutkujące hegemonią poszczególnych rodów czy pojedynczych *nobiles*, prowadziło w efekcie do rozbicia politycznego, zachwiania dawnych ideałów, rozluźnienia zasad moralnych i osłabienia poczucia obowiązku wobec republiki.

Bogactwa i możliwości, które stwarzało młode imperium, zwiększyły znaczenie nie tylko rodów arystokratycznych. Warstwą wpływową stał się także stan ekwitów. Wprawdzie *ordo equester* uformował się w pełni dopiero w okresie reform grakchańskich, to jednak właśnie ekspansja w basenie Morza Śródziemnego, a wraz z nią niesłychany rozkwit handlu, przedsiębiorczości i wszelkiego rodzaju instytucji oraz operacji finansowych pociągnęły za sobą wykształcenie się nowej, silnej warstwy przedsiębiorców. Tworzyli oni spółki, nazywane spółkami publikanów, wspomagające finansowo republikę rzymską i przyjmujące od niej zamówienia. Publikanie byli kupcami, bankierami, lichwiarzami i właścicielami ziemskimi³¹. Ekwici mogli ubiegać się także o niższe urzędy (kwestora i edyla).

Wykształcenie się warstwy ekwickiej oraz ugruntowanie jej pozycji doprowadziło jednak do powstania napięć w społeczeństwie rzymskim. Wyrosła bowiem nowa klasa panująca, rywalizująca z arystokracją senatorską, której siła polegała na wywieraniu wpływu politycznego przez uzależnienie ekonomiczne senatorów³². Jak podaje Maria Jaczynowska, „w interesie ekwitów jako stanu leżało [...] nie jednostkowe wybicie się któregoś z jego przedstawicieli, [...] ale zdobycie

²⁹ *Ibidem*, s. 73–74.

³⁰ M. Jaczynowska, *Dzieje...*, s. 143.

³¹ G. Alföldy, *Historia społeczna...*, s. 78–79.

³² Ustawa zwana *Lex Claudia* (218 p.n.e.) w praktyce zakazała senatorom prowadzenia działalności handlowej i bankowej. Od tego czasu podstawą ekonomicznej potęgi stały się dla nich głównie posiadłości ziemskie. W. Litewski, *Rzymskie prawo prywatne*, Warszawa 1995, s. 38.

pozycji politycznej dla całego stanu, dopuszczenie do współudziału w rządach”³³. Ekwici nie dość, że mieli wystarczające środki finansowe, aby zapewnić sobie wpływ na ważne decyzje podejmowane na zgromadzeniach, to przede wszystkim mieli w swoim gronie wiele zdolnych i ambitnych osobowości chętnych i często zdeterminowanych, aby podjąć trud rządzenia Rzeczpospolitą.

Warto wspomnieć, że sam Cynceron należał do grupy ludzi określanych mianem *homines novi*. Matka jego pochodziła wprawdzie z rodu senatorskiego, ale ojciec był ekwitą, a tym samym nie mógł poszczycić się przodkami, którzy sprawowali wyższe urzędy w republice. Arpinata do grupy nobilów dostał się dzięki niezwyklej inteligencji, talentowi i umiejętnościom. To one doprowadziły go do sprawowania urzędów kurulnych. Dzięki nim zyskał wysoką pozycję w republice oraz szacunek wśród ludu rzymskiego i sprzymierzeńców.

Cynceron był świadkiem lub bezpośrednim uczestnikiem większości tych wydarzeń, których rezultatem stało się skoncentrowanie pełni władzy w rękach jednostki. Na własnej skórze doświadczył chwiejności zawartych sojuszy w obliczu niebezpieczeństwa lub możliwości wzbogacenia się³⁴. Arpinata, będąc gorącym i oddanym zwolennikiem republiki, mając zarazem świadomość nieuchronnych zmian zachodzących w polityce państwowej, podjął rozważania nad kwestią właściwego sprawowania władzy i warunkami, jakie powinien spełniać rządzący. Cynceron zaczął poszukiwać wartości, które pomogłyby republikańskim urzędnikom okiełznać swą żądzę wzbogacania się za wszelką cenę oraz przewyciężyć pragnienie zdobywania i utrzymywania władzy za pomocą siły oręża. Chciwość i przemoc uważał on za dwie największe słabości, które wiodły republikę ku zagładzie. Arpinata ratunku szukał w filozofii greckiej, która dostarczyła mu głównej inspiracji, a także uzasadnienia dla własnych przemyśleń.

³³ M. Jaczynowska, *Dzieje...*, s. 148.

³⁴ W listach do swojego przyjaciela Attyka Cynceron dawał upust swej goryczy i rozczarowaniu *nobilitas*. Kiedy udał się na przeszło roczne (od 19 marca 58 r. do 4 września 57 r. p.n.e.) wygnanie do Dyrachium i Tessaloniki, pisał: „Niepodobna do uwierzenia, jakie jest wiarołomstwo w tych ludziach, którzy chcą uchodzić za naczelników dobrej partii, i którzy byłiby takimi, gdyby mieli choć odrobinę prawości. Czuję to, wiedziałem, uwiedziony, opuszczony, zdradzony od nich byłem”. Cynceron, *Listy Marka Tulliusza Cyncerona*, przeł. E. Rykaczewski, t. 1, Poznań 1873, s. 244. Wszystkie kolejne cytaty z listów Cyncerona pochodzą z tego wydania.

CYCERON

1. Myśl Platona jako źródło Cycerońskich koncepcji politycznych

Od czasu, kiedy w 1822 r. Angelo Mai odnalazł zapisaną na palimpseście watykańskim znaczną część, bo jak się powszechnie przyjmuje, jedną czwartą całego dzieła *O państwie*, rozgorzały dyskusje nad znaczeniem treści zawartych w tekście Cicerona. Odnalezione fragmenty utworu rzuciły nowe światło na wymowę dialogu, nie oświetliły jej jednak w całości. Jednym z dyskutowanych zagadnień był i wciąż pozostaje problem, jak Ciceron postrzegał rolę przywódcy politycznego. Badacze starali się wyjaśnić stanowisko Arpinaty w tym przedmiocie, stosując różne metody. Dokonywali zatem analizy leksykograficznej słów oznaczających przywódcę i określających czynność rządzenia państwem, a z drugiej strony brali za punkt odniesienia konkretne wydarzenia polityczne i ich wpływ na zachowanie Cicerona. W rezultacie ukształtowały się trzy główne nurty badań. Pierwszy podąża za koncepcją Richarda Reitzensteina¹, który uznał, że Arpinata zmierzał do stworzenia projektu reformy konstytucyjnej i postawienia jednostki na czele państwa, co ostatecznie zrealizowało się w pryncypacie Augusta. Z kolei badacze podzielający pogląd Eduarda Meyera² utrzymują, że utwór *O państwie* był uzasadnieniem dla pozycji i aspiracji Pompejusza w 52 r. p.n.e. Trzeci nurt wyjaśnień zainspirował Richard Heinze³, który zanegował tendencję monarchistyczną dialogu *O państwie* i stwierdził, że przez pojęcie *princeps* Ciceron nie rozumiał jednego człowieka. Nie chodziło mu zatem o usprawiedliwienie idei władzy jednostki, ale o ideał całej klasy politycznej, którą stanowiła stara arystokracja rzymska.

Ettore Lepore podsumowując wieloletnią debatę na temat orientacji politycznej przypisywanej cycerońskiemu przywódcy, doszedł do wniosku, iż argumentacja jej czołowych uczestników opiera się głównie na ustaleniach leksykalnych, a nie koncepcyjnych i dlatego doprowadza ona Reitzensteina i Heinzego

¹ R. Reitzenstein, *Die Idee des Prinzipats bei Cicero und Augustus*, „Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften” 1917, s. 399–436.

² E. Meyer, *Caesars Monarchie und das Principat des Pompeius*, Stuttgart–Berlin 1922, s. 189.

³ R. Heinze, *Vom Geist des Römertums*, Leipzig–Berlin 1939, s. 142–170.

do dwóch skrajnie różnych poglądów⁴. Z tej przyczyny w swym dowodzeniu odwołuje się on przede wszystkim do ówczesnych tendencji politycznych i sytuacji historycznej. Za Hendrikiem Wagenvoortem przyjmuje on, iż początek częstego użycia w nowym aspekcie słowa *princeps* przypada na rok 57 p.n.e., w którym ideał *concordia ordinum*, oznaczający porządek dwóch najwyższych stanów społecznych, przechodzi w pojęcie *consensus omnium bonorum*, czyli „powszechnie porozumienie”⁵. W tamtym okresie miała zdaniem Ettore Leporego pojawić się wraz z projektem porozumienia nowa koncepcja przywódcy politycznego. W odróżnieniu od Richarda Heinzego, który uważał, iż Cynceron przez całe życie był wierny jednemu i temu samemu pogładowi na temat przywódcy, twierdzi on, że w rozwoju myśli politycznej Arpinaty *concordia ordinum* i *consensus omnium bonorum* stanowią dwie odrębne fazy myślenia, które doprowadziły w efekcie do

⁴ E. Lepore uważa, że skoro termin *princeps* pojawia się w dialogu *O państwie* obok innych terminów, takich jak: *rector*, *gubernator*, *moderator*, *tutor*, *procurator*, *conservator*, to nie ma powodu, aby sądzić, jak R. Reitzenstein, że jako najbardziej eksponowany miał on szczególne znaczenie dla Cyncerona. Jest on przekonany, iż Cynceron pisząc: „quod quoniam nomen minus est adhuc tritum sermone nostro” (II, 51), słowu *nomen* nadaje znaczenie raczej koncepcji niż nazwy, i według niego należy owo zdanie tłumaczyć jako „nadszedł czas, żeby podkreślić podstawowe cechy takiego przywódcy”. E. Lepore zwraca uwagę na to, że inne terminy były raczej rzadko używane wcześniej, termin *princeps* zaś miał różne znaczenia. E. Lepore, *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica*, Napoli 1954, s. 34–35.

⁵ H. Wagenvoort przeprowadził analizę semantyczną słowa *princeps* i doszedł do wniosku, że słowo to raz znaczy *pierwszego w sensie hierarchii ważności*, a innym razem *pierwszego w sensie hierarchii wyższości stanowisk urzędniczych i wojskowych*. Jego zdaniem to drugie znaczenie ma korzenie bardziej starożytne, natomiast pierwsze pojawia się właśnie u Cyncerona. H. Wagenvoort założył nierozzerwalność obu znaczeń: pierwszeństwa w hierarchii ważności oraz wyższości stanowiska i w terminie *princeps* dostrzegł połączenie elementów monarchicznych i republikańskich z akcentem położonym na czynnik wyższości i inicjatywy jednostki w obronie wolności i republiki. Utrzymywał, że to nowe znaczenie jest oryginalnym pomysłem Cyncerona i że jego pogląd na temat przywódcy formował się szczególnie począwszy od roku 57, i że na początku ważniejszy był aspekt wyższości, a później stał się on drugorzędny. *Ibidem*, s. 35–39.

Koncepcja *concordia ordinum* została przeniesiona z Grecji i funkcjonowała w Rzymie już od początku IV w. p.n.e. W myśl przekonań kół konserwatywnych, jak na przykład kręgu Scypionów, *concordia ordinum* była oparta na rządach *nobilitas*, chociaż powstanie nowej warstwy ekwitów, która żądała ciągłego poszerzania swych przywilejów, zaczęło już powodować jej rozpad. Tradycja rządzącej *nobilitas* znalazła swój wyraz w działalności Cyncerona. Korzenie ekwickie nie przeszkodziły mu w zbliżeniu się do Mucjuszów i współtworzeniu koła arystokratycznego, podobnego Scypionom, walczącego z oligarchią sullzańską. Dzięki temu Cynceron przejął tradycje polityczne tej warstwy i był świetnie zorientowany w wewnętrznych sporach *nobilitas*.

dojrzałej i oryginalnej syntezy owych treści⁶. Nawiązując do dociekań leksykalnych swoich poprzedników, wnioskuje, iż *princeps* Cyncerona jest bliski greckiemu *politikos*, przypisując cechy tego ostatniego każdemu, kto będzie występował w myśli Arpinaty jako *rector et gubernator civitatis*, i podkreślając, że pojęcie to nie oznacza monarchy czy ogólnie rzecz ujmując jednostki, która dominuje nad pozostałymi⁷. W opinii Ettore Leporego *princeps* jest starym, tradycyjnym terminem, który Cynceron wypełnił nową zawartością. Jego zdaniem rozumienie wyrażenia „warstwa społeczna” jako określenia środowiska politycznego powiązanego związkami krwi lub związkami finansowymi po rozpadzie wspomnianej *concordii* rozszerzyło się o aspekt etyczny, a tworzenie życia politycznego stało się zadaniem polityczno-społecznym jednostek⁸. Punkt ciężkości został zatem przeniesiony z konkretnej warstwy społecznej na pewien porządek polityczny, z drugiej strony zaś na jednostkę, a wszyscy uważający się za „dobrych” (*boni*) mieli od tamtej chwili dążyć do stworzenia nowego układu politycznego, kierując się dobrowolnie zawierającym porozumieniem, nieograniczonym związkami rodowymi czy związkami klienteli. U podstaw owego „powszechnego porozumienia” (*consensus omnium bonorum*) legło dążenie ludzi określanych jako *homines novi* do stworzenia nowego typu układu politycznego, zgodnego z zasadami prawnymi i nieodwołującego się do przemocy. Miała to być nowa klasa polityczna, zdolna odmienić życie wspólnoty rzymsko-italskiej, w której „najlepszy obywatel” (*optimus civis*) nie byłby identyfikowany z tradycyjnie pojmowanym optymatą, ale odznaczałby się większą świadomością moralno-polityczną, pozostając przede wszystkim wzorem dla innych obywateli w przestrzeganiu prawa⁹.

W celu pełnej oceny koncepcji Cyncerona dotyczącej przywódcy republiki należy badać źródła nie tylko pod kątem leksykograficznym czy historyczno-politycznym, ale przede wszystkim trzeba odkryć i zrozumieć ich przesłanie etyczne¹⁰. Z tego powodu swoje rozważania oprę głównie na analizie pism filozoficznych, politycznych i retorycznych Arpinaty, z pominięciem jednak mów sądowych czy politycznych, których przeznaczenie wymuszało na autorze dostosowywanie się do konkretnych przypadków i sytuacji. Jako w pełni zawisłe od doraźnych często okoliczności nie są zatem wyznacznikiem teorii Cyncerona dotyczącej tak ważnego w ówczesnych realiach tematu, jakim było zagadnienie przywódcy rzeczpospolitej.

⁶ *Ibidem*, s. 30–34.

⁷ *Ibidem*, s. 75.

⁸ *Ibidem*, s. 154.

⁹ *Ibidem*, s. 187.

¹⁰ Analizie korzeni etycznego aspektu cycerońskiej koncepcji przywódcy republiki E. Lepore poświęca jedynie kilka ustępów swej książki przy okazji rozważań nad hellenistycznymi metodami usprawiedliwiania dominacji monarchy, szukając ich uzasadnienia u Ksenofonta, Platona (*Polityk*), a przede wszystkim Arystotelesa. *Ibidem*, s. 281–284.

Przywódca polityczny w ujęciu Arpinaty staje się prawdziwym ideałem polityka dopiero dzięki głębokiemu wpływowi greckiej myśli politycznej, a w szczególności myśli Sokratesa i Platona. Przede wszystkim bowiem w śladach ich koncepcji odnajduje Ciceron grunt dla własnych kroków, a polem konfrontacji głoszonych wcześniej poglądów na ten temat staje się wspomniana grupa jego pism.

Podobnie jak Sokrates i Platon, Ciceron uznaje, że ludzie sprawujący władzę powinni być wzorem dla pozostałych obywateli – i to nie tylko pod względem posłuszeństwa wobec prawa. Scypion w utworze *O państwie* wyraża opinię, że nie ma wspanialszego państwa od tego, w którym obywatel wydający rozkazy innym obywatelom sam przestrzega zasad, których stosowania wymaga, i staje się wzorem dla współobywateli dzięki duchowej doskonałości oraz chwalebnie pędzonemu życiu¹¹. W dialogu *O prawach* Ciceron konstatuje, że generalnie „przywódcy nadają ton całemu społeczeństwu”¹². Jest przekonany, że społeczeństwo natychmiast się przekształca, gdy wśród najwyższych warstw następuje zmiana obyczajów i sposobu życia. Występni przywódcy są więc tym groźniejsi, że nie tylko sami czynią zło, ale zarażają nim całe społeczeństwo. Bardziej szkodzą obywatelom dawanym przykładem niż podłymi uczynkami samymi w sobie. Zatem postępowanie rządzących powinno być zdaniem Cicerona niemal pod każdym względem bez zarzutu, gdyż zwykle szybko znajduje ono w społeczeństwie swoje naśladownictwo.

Śladem Sokratesa i Platona za najważniejszy cel działań przywódcy politycznego Ciceron poczytuje zabieganie, najlepiej metodą pokojową, o powszechną zgodę i szczęście obywateli¹³. Przekonanie o potrzebie harmonii w życiu oby-

¹¹ Cic., *Rep.*, II, 69.

¹² Ciceron, *O prawach*, [w:] idem, *O państwie, O prawach*, przeł. I. Żółtowska, Kęty 1999, s. 162. Wszystkie kolejne cytaty z dialogów *O prawach* i *O państwie* Cicerona pochodzą z tego wydania. Vide Cic., *Rep.*, I, 47, 64–65, 69; II, 52.

¹³ Cic., *Ad Quint.*, I, 1. List ten powstał w roku 59 p.n.e. M. Plezia uważa go za pierwszy esej filozoficzny Cicerona, w którym autor ten przedstawia już poglądy dotyczące przywódcy politycznego, zaprezentowane później w utworze *O państwie* (M. Plezia, *Okruchy ze stołu Arystotelesa i Cicerona*, Warszawa–Kraków 2000, s. 132). Przekonanie, że nadrzędnym celem działań rządzącego jest szczęście obywateli, Ciceron powtarza w liście z roku 49 p.n.e. skierowanym do Attyka (*Ad Att.*, VIII, 11). Arpinata informuje w nim swojego przyjaciela, iż cały czas rozważa cechy modelowego przywódcy, o których ma napisać w piątej księdze dialogu *O państwie*. Ten fragment nie zachował się w rękopisie odnalezionym przez A. Maiego, ale jego treść znamy właśnie z wyżej wspomnianego listu. Jest następująca: „Jak sternik ma na celu pomyślną żeglugę, lekarz uzdrowienie chorego, wódz zwyciężenie obywatela, tak kierujący losami Rzeczypospolitej nie powinien spuszczać z oka szczęśliwości obywateli, która przez to tylko daje się osiągnąć, jeżeli Rzeczpospolita będzie potężna, zamożna, kwitnąca, dla cnót obywatelskich sławna i szanowana. Chcę, żeby on dopełnił tego dzieła największego, najlepszego w ludz-

watelskim artykułuje w księdze drugiej dialogu *O państwie*, w księdze piątej stwierdza zaś, że „człowiek kierujący państwem powinien dokładać starań, by powierzona jego opiece ludność wiodła szczęśliwe życie w dostatku, bez trosk materialnych, wśród rozgłosu i chwały, szanowana za męstwo”¹⁴. Podobna troska o pomyślność obywateli pojawia się w traktacie *O powinnościach*, gdzie Cyceron wyraża opinię, iż ktokolwiek będzie rządził rzeczpospolitą, powinien dbać przede wszystkim o jej mieszkańców. W tym celu winien dokładać starań, by zachowali oni swoją własność prywatną, a także rozszerzać granice państwa, by pomnażając jego dochody utrzymać równowagę ekonomiczną¹⁵.

Wzorem Sokratesa za najcenniejszą w człowieku uznaje Cyceron jego duszę, a za Platonem jako najważniejszy jej element wskazuje władzę rozumu, który będąc najlepszą częścią duszy, opanowuje impulsy ciała i steruje nim¹⁶. Cyceron przywołuje także platońskie postrzeganie duszy jako miniaturowego państwa, którego jest ona źródłem i odzwierciedleniem zarazem. W utworze *O państwie* bowiem Afrykańczyk porównuje władzę królewską w państwie do władzy rozumu nad ciałem. Jego zdaniem przywódca, podobnie jak umysł w człowieku, winien być najważniejszym i najsilniejszym organem ciała państwowego. Z tego powodu powinien być on z jednej strony jak bóg, który przewiduje nadchodzące zmiany i sprawiedliwie włada niebem, a z drugiej strony jak król i ojciec, który chroni poddanych i dba o nich jak o własne potomstwo¹⁷. Przyznaje zatem, że takim rządzącym mógłby być tylko „wybitny obywatel o boskich niemal przymiotach”, i wyraża przekonanie, że właśnie ktoś taki powinien sprawować władzę w republice¹⁸.

Rozpatrując dzieje władzy w Rzymie, Cyceron analizuje rządy wybitnych jednostek. Zaczyna od ubóstwionego Romulusa, po śmierci którego ludność domagała się nadal jednego, wzorującego się na nim przywódcy. Podaje również przykłady innych królów, którzy podobnie jak Romulus mądrze zarządzili. Wymienia Numę Pompiliusza, który położył duże zasługi na polu działań pokojowych, a także umacniania rozwoju ekonomicznego i systemu prawnego państwa. Podkreśla, że przy nim Rzymianie dostąpili rozwoju cywilizacyjnego głównie za sprawą wrodzonych zalet króla¹⁹. Wspomina również Tullusa Hostyliusza, który

kim społeczeństwie”. Cyceron, *Listy...*, s. 666. – Cf. Cic., *Fin.*, V, 12, gdzie Marek Pizon stwierdza, iż szczęśliwe życie to jedyny przedmiot, który filozofia powinna mieć na oku i za którym winna podążać.

¹⁴ Cyceron, *O państwie*, s. 84.

¹⁵ Cic., *Off.*, II, 72–89.

¹⁶ Cyceron za najważniejszą w człowieku uznaje jego duszę, ona bowiem jest źródłem najwyższego dobra. Cic., *Tusc.*, III, 50; *Rep.*, I, 60.

¹⁷ Cic., *Rep.*, I, 54–55.

¹⁸ Cyceron, *O państwie*, s. 28.

¹⁹ Cic., *Rep.*, II, 29.

szczególnie wykazał się na polu działań wojennych, a mimo to bez przyzwolenia ogółu nie używał oznak władzy królewskiej²⁰. Za zasługę Ankusa Marcjusza uznał rozszerzenie obszaru panowania Rzymu, a Lucjusza Tarkwiniusza – stworzenie silnego zaplecza militarnego miasta. Podkreśla, ile dobrych i pożytecznych dla państwa elementów wniósł każdy z królów. Za władcę najlepiej rozumiejącego istotę rządzenia uważa Serwiusza Tulliusza, który choć nie był królewskim synem, to za przyzwoleniem ogółu objął władzę po Lucjuszu²¹.

W ujęciu Cyncerona, gdyby człowiek w pojedynkę mógł podolać wszystkim zadaniom w rzeczpospolitej, to nikogo więcej nie byłoby potrzeba na stanowisku kierowniczym. Niestety, w obliczu rozmaitych wyzwań i potrzeb, jakie niesło z sobą rządy Imperium Romanum, jednostka – nawet genialna, o ile nie oparłaby swojej władzy na przemoc, a tej Cynceron, podobnie jak Platon, chciał uniknąć – nie podolałaby im. Afrykańczyk w utworze *O państwie* podkreśla w swoich rozważaniach fakt, że to nie decyzje i działania jednostki leżą u podstaw istnienia państwa rzymskiego, a ustroj Rzymu nie jest powstałym w krótkim czasie dziełem jednego człowieka²². Do zobrazowania tej myśli przywołuje pogląd Katona, iż państwo rzymskie przoduje nad innymi, ponieważ nie ukształtował go jeden wybitny człowiek, lecz doskonalilo się dzięki staraniom wielu mądrych ludzi i formowało się przez wieki²³. Dlatego Cynceron za największą zasługę Serwiusza poczytuje dokonanie zmian w zasadach prowadzenia publicznych głosowań tak, by najliczniejsi nie znaczyli najwięcej, a największy wpływ na wyniki głosowania miała grupa obywateli, której najbardziej zależałoby na pomyślności państwa²⁴. W wyniku owych postanowień lud miał poczucie uczestnictwa w rządzeniu, a prawdziwa władza spoczywała w rękach świadomej i wykształconej elity. W ujęciu Cyncerona ze wszystkich form ustroju rządu elit mają największą szansę na to, by sprawdzić się w trudnej rzeczywistości politycznej, gdyż wybrani, a zarazem najlepsi, unikając agresji, umieją znaleźć złoty środek między bezsilną jednostką i nierozważą tłum, nad którego żądzami trudno jest zapanować²⁵. Również na tej podstawie można sądzić, iż Cynceron poszukując wzoru przywódcy politycznego, podąża śladem teorii Platona. Twierdząc bowiem, że w republice powinna rządzić odpowiednio wyselekcjonowana grupa ludzi, kryteria ich doboru formuluje, odwołując się do platońskiego typu królewskiego – ludzi, których do sprawowania najwyższych urzędów w państwie predestynują konkretne, wrodzone cechy charakteru. To one konstytuują typ przywódcy i dzięki nim może on reali-

²⁰ *Ibidem*, II, 31.

²¹ *Ibidem*, II, 39.

²² Cf. Cic., *Ad Quint.*, I, 1.

²³ Cic., *Rep.*, I, 70; II, 2.

²⁴ *Ibidem*, II, 39.

²⁵ *Ibidem*, I, 52.

zować spoczywające na nim główne zadanie: troskę o powszechną zgodę i szczęście obywateli. Pozostaje zatem określić, jak Ciceron z jednej strony wykorzystał wskazówki Platona dotyczące przygotowania „ludzi typu królewskiego” do pełnienia funkcji przywódcy (chodzi tutaj o kierownicze stanowiska w organizacji państwowej, jaką była wówczas republika), z drugiej zaś, w jaki sposób adaptował jego w owym względzie wskazania do tego, by można je było zastosować w sytuacji politycznej ówczesnego Imperium Romanum.

2. Warunki, które powinien spełniać przywódca polityczny

2.1. Wrodzone cechy charakteru

2.1.1. *Sapientia*

Ciceron, wzorem Platona, uważa, że ludzie z natury różnią się między sobą, i przyczynę tego faktu upatruje w zróżnicowanej budowie ludzkiej duszy. W opinii Arpinaty dusza składa się z dwóch części²⁶. Jedną z nich wypełnia rozum (*ratio*), drugą różnego rodzaju emocje²⁷. Immanentną cechą tej części duszy, w której dominuje rozum, jest mądrość (*sapientia*)²⁸. Arpinata jest przekonany,

²⁶ W tym względzie Cycerońska koncepcja duszy różni się od myśli Platona, według którego duszę współtworzą trzy części: rozumna, zapalcząca i pożądliva.

²⁷ Cic., *Tusc.*, II, 47: „Albowiem nasza dusza jest podzielona na dwie części, z których jedna jest wyposażona w rozum, a druga jest go pozbawiona. Gdy się więc daje radę, abyśmy rozkazywali sobie samym, radzi się, by rozum powściągał nierozwagę” („Est enim animus in partibus tributus duas, quarum altera rationis est particeps, altera expertus. Cum igitur praecipitur ut nobismet ipsis imperemus, hoc praecipitur, ut ratio coerceat temeritatem”). Ciceron, *Rozmowy tuskulańskie*, przeł. J. Śmigaj, [w:] idem, *Pisma filozoficzne*, t. 3, Warszawa 1961, s. 576. – Cf. Cic., *Rep.*, I, 60.

²⁸ Cic., *Rep.*, III, 37: „mądrość, najszlachetniejsza częśćka ludzkiego ducha, która zmaga się z tkwiącymi w nim słabościami – żądzą, gniewem i całą resztą tego rodzaju zaburzeń...” („optima pars animi, id est sapientia, eiusdem animi vitiosas imbecillasque partes, ut libidines, ut iracundias, ut perturbationes ceteras...”). Ciceron, *O państwie*, s. 72. Według współczesnych definicji „rozum” to właściwa człowiekowi zdolność myślenia, poznawania świata, analizowania i wyciągania wniosków, „mądrość” natomiast to wiedza nabyta przez naukę lub doświadczenie i umiejętność jej wykorzystania (*Słownik 100 tysięcy potrzebnych słów*, red. J. Bralczyk, Warszawa 2005, s. 389 i 726). Innymi słowy, „rozum” uznawany jest za zdolność wrodzoną, a „mądrość” za umiejętność nabytą. Ciceron natomiast pojmuje „mądrość” jako cechę wrodzoną, będącą skutkiem obecności „rozumu” (*ratio*) w duszy i podobnie jak on stanowiącą część duszy człowieka od momentu jego urodzenia.

że u niektórych ludzi z natury występuje przewaga rozumnej części duszy i tym samym odznaczają się oni większymi zdolnościami intelektualnymi od innych. Te wrodzone zdolności są jednak właściwe tylko jednostkom i jedynie przez nielicznych są dostrzegane oraz doceniane. Potwierdzeniem tego jest błędna, ale powszechna opinia, iż prawdziwą elitę stanowią ludzie zamożni i opływający w dostatki czy wysoko urodzeni²⁹. W opinii Cycerona zaś wyłącznie ci, u których występuje dominacja pierwiastka rozumnego, są w pełni predestynowani do pełnienia przywódczych funkcji w państwie³⁰. Rządzący bowiem muszą podejmować wiele ważnych decyzji, których skutki dotyczą całą społeczność³¹.

W ujęciu Arpinaty dowodem na przewagę mądrości w duszach tych, którzy powinni rządzić pozostałymi obywatelami, jest ich zdolność do poskramiania wszelkich namiętności i słabości, które również oni odczuwają. To przekonanie ilustruje porównaniem wpływu intelektu na człowieka do poczynań rzeźbiarza, ponieważ mądrość kształtuje człowieka tak, jak Fidiasz obrabia kamień w doskonały posąg³². Niejako konsekwencją tak silnego wpływu rozumu na duszę jest bowiem zdolność zachowania wewnętrznej władzy nad sobą (*temperantia*), która na zewnątrz przejawia się poprzez umiarkowane postępowanie w każdej dziedzinie życia³³. Zdaniem Cycerona wstrzemięźliwość powoduje, że człowiek, który

²⁹ Cic., *Rep.*, I, 51. U schyłku republiki coraz częściej wyższe urzędy państwowe sprawowali tzw. *homines novi*, czyli ci, którzy wśród przodków nie mieli wyższych urzędników, a do grona nobilów dostali się głównie dzięki własnej pracy. Ci, którzy dostrzegali słuszność tych zmian, podjęli więc walkę, aby *virtus* nie była rozumiana jako cecha, którą się dziedziczy, ale jako przymiot wynikający przede wszystkim z moralnej wartości danej jednostki. Rzecznikiem takiego punktu widzenia był Cyceron. Uważał on, że o pozycji człowieka nie powinno decydować urodzenie czy majątek, lecz wrodzone zdolności konkretnej osoby, które byłyby rękojmią jej przydatności w służbie publicznej i które dopiero zapewniałyby przynależność do grupy *nobilitas*. Ich posiadanie w jego ujęciu sankcjonowało zatem dostęp do najwyższych urzędów w państwie i zmieniało charakter grupy opierającej się dotąd na ścisłym podziale rodowym. S. Śnieżewski, *Salustiusz...*, s. 180.

³⁰ Cic., *Rep.*, III, 37.

³¹ Cic., *Off.*, I, 92.

³² Cic., *Fin.*, IV, 34. Na temat mądrości, która umożliwia człowiekowi panowanie nad sobą: Cic., *Tusc.*, III, 7, 10–11; IV, 19; *Cato mai.*, 40–41.

³³ Cyceron niekiedy jako odpowiednik cechy zwanej *temperantia* podaje określenie *modestia*. Cic., *Fin.*, II, 60. Zdaniem Cycerona *temperantia* (*vel modestia*) to panowanie nad sobą, które hamuje ludzkie pragnienia i dążenia oraz podporządkowuje je rozumowi. Cic., *Fin.*, I, 47; II, 60 i 73; IV, 18; V, 67; *Tusc.*, III, 36; IV, 22 i 34; V, 42; *Off.*, I, 15; III, 117; *Cato mai.*, 41; *Lael.*, 47; *Nat.*, III, 38. Umiarkowanie objawia się na zewnątrz w opinii Arpinaty w pięknym wyglądzie, pięknych wypowiedziach i równie pięknych czynach. Cic., *Fin.*, II, 47. Cecha, którą Arpinata określa terminem *temperantia*, jest dyspozycją wrodzoną. Cic., *Off.*, I, 98.

się nią odznacza, zdolny jest okiełznać wszystkie swoje pragnienia i żądze oraz dążyć do doskonałości moralnej. W opinii Arpinaty następstwem supremacji rozumnej części duszy jest również męstwo (*fortitudo*), które gwarantuje zwycięstwo nad ludzkimi słabościami, powodując w rezultacie nieustraszoną w obliczu zbliżającego się zagrożenia, odporność na trud, ból i wszelkie lęki³⁴. Ujawnia się więc w sytuacjach trudnych i niebezpiecznych³⁵. Męstwo jest w ujęciu Cyserona ściśle powiązane z rozumem, gdyż można je rozwinąć jedynie dzięki odpowiedniej nauce, tzn. poprzez przewyciężanie niewiedzy³⁶. Arpinata sądzi, że ludzi męźnych bardziej niż los (*fortuna*) wspiera rozum, gdyż odpowiednimi wskazówkami kształtuje ich odwagę³⁷. Rzeczywistemu męstwu nie towarzyszy zatem gniew czy wściekłość, ponieważ o ile poddawanie się takim emocjom przystoi centurionom czy chorążym i dopuszczalne jest na polu walki, to nie wypada, by im się podporządkowywali ludzie mądrzy, którzy kierują sprawami państwa³⁸.

Cyseron jest zdania, że ci, u których występuje przewaga pierwiastka rozumnego, z natury są przeznaczeni do tego, by przewodzić wszystkim tym jednostkom, które takiej właściwości są pozbawione, oraz współrzędzić z tymi, które taką zdolność posiadają³⁹. Arpinata, podobnie więc jak Platon, uważa, że wrodzone

³⁴ Cic., *Tusc.*, II, 32 i 43; III, 14; IV, 51; V, 41; *Off.*, III, 117 i 118; *Fin.*, II, 46, 94 i 95; IV, 31. Męstwo (*fortitudo*) jest w przekonaniu Arpinaty cechą wrodzoną. Cic., *Fin.*, V, 43.

³⁵ Cic., *Fin.*, V, 67; *Rep.*, I, 2.

³⁶ Cic., *Fin.*, I, 64.

³⁷ Cic., *Tusc.*, II, 11. *Fortuna* w starożytnym Rzymie była uważana za boginię losu, pomyślności i powodzenia. Cyseron zdaje się tłumaczyć jej znaczenie w kulturze rzymskiej jako uosobienie losu, który kierując się bliżej nieokreślonymi dla człowieka kryteriami, sprzyja działaniom pewnych ludzi. Arpinata na określenie zjawisk niezależnych od człowieka używa również pojęcia *fatum*, które w utworze *O wróżbiarstwie* dokładnie wyjaśnia jako odwieczną przyczynę wszechrzeczy, „przez którą stało się to wszystko, co już przeminęło, dokonywa się to, co teraz nastaje, i będzie się działo to, co nastąpi w przyszłości”. Cyseron pojęcie to rozumie jako przeznaczenie, które wynika z rytmu i praw przyrody. Cyseron, *O wróżbiarstwie*, [w:] idem, *Pisma filozoficzne*, t. 1, przeł. W. Kor-natowski, Warszawa 1960, s. 300–301. Wszystkie kolejne cytaty z dialogów *O naturze bogów*, *O wróżbiarstwie* i *O przeznaczeniu* Cyserona pochodzą z tego wydania.

³⁸ Cic., *Tusc.*, IV, 50, 52 i 55. Cyseron jest zdania, że waleczny mąż kieruje się korzyścią republiki i powinien wykazywać się męstwem zarówno na polu walki, jak i w zarządzaniu sprawami państwa, gdzie jego odwaga jest szczególnie pożądana (Cic., *Off.*, I, 78; III, 99). Cyseron powołuje się na Platona, twierdząc, że odwaga niewywołana pragnieniem dobra powszechnego nie jest męstwem (Cic., *Off.*, I, 62).

³⁹ Arpinata mądrość (*sapientia*) oraz wynikające z niej panowanie nad sobą (*temperantia*) i męstwo (*fortitudo*) ściśle przeciwstawia skłonnościom do poddawania się pragnieniom i lękom (Cic., *Fin.*, I, 50). Cyseron za najważniejsze zadanie przywódców politycznych uznaje osiągnięcie stanu, w którym ich dusza dzięki mądrości uwolni się od wpływu i ograniczeń ciała. Wtedy zapomną oni o lęku przed śmiercią, zyskają poczucie

dyspozycje człowieka do pełnienia funkcji przywódcy w społeczeństwie są konsekwencją wynikającą z budowy duszy i dominującej roli intelektu⁴⁰. Wzorem Sokratesa i Platona twierdzi także, iż dzięki mądrości jednostka może osiągnąć doskonałość moralną i zostać najlepszym człowiekiem oraz najznakomitszym mężem stanu. Cynceron zgadza się z nimi co do tego, iż rozumne postępowanie rządzących polega na przedkładaniu obowiązków państwowych ponad własne potrzeby i sprawia, że kierownicy państw umieją jak najlepiej służyć obywatelom. Arpinata jednak, w odróżnieniu od Sokratesa, który mądrość przywódcy politycznego łączył głównie z cechą wstrzemięźliwości ujawniającą się poprzez zdolność poskromienia osobistych potrzeb, takich jak głód, pragnienie, żądza cielesna, konieczność snu, oraz poprzez odporność na niekorzystne warunki zewnętrzne, i w odróżnieniu od Platona, dla którego intelekt rządzących skłaniał ich przede wszystkim do tego, by dążyli ku poznaniu, a następnie prowadzili ku niemu innych, przymiot mądrości u przywódcy wzbogaca o cechę pozwalającą poskromić strach oraz ból i nazywa ją męstwem. Cynceron twierdzi, iż właśnie rozum jest źródłem prawdziwej siły i odwagi, które uznaje za niezbędne do piastowania kierowniczych stanowisk w tak ekspansywnej i pełnej różnego rodzaju niebezpieczeństw formie państwowej, jaką było Imperium Romanum⁴¹.

więzi z podobnymi sobie oraz bystrość wzroku i umysłu, które pozwolą im na wybór tego, co jest dobre. Kiedy taki człowiek pozna istotę wszechrzeczy, wówczas w przekonaniu Arpinaty dowie się, skąd naprawdę pochodzi i dokąd odejdzie, pozna, co jest śmiertelne i przemijające, a co boskie i wieczne. Kiedy zaś ujrzy niemal na własne oczy samego władcę kierującego wszechświatem i kiedy pojmie, że jest obywatelem świata, wtedy zrozumie również samego siebie, a także odrzuci dobra uznawane powszechnie za cenne (Cic., *Leg.*, I, 60–61). Zdaniem Cyncerona człowiek, który pozyska taką mądrość, nie pozwoli ani sobie, ani innym na odstąpienie od dobrych obyczajów i nieodpowiednie postępowanie w życiu. Dzięki temu przyrodzone człowiekowi iskiereki dobra nie zgasną i nie pozwolą wadom urosnąć w siłę (*ibidem*, I, 33). W opinii Cyncerona tylko taki człowiek staje się doskonały i w pełni szczęśliwy i tylko taki człowiek jest godzien tego, by przewodzić innym ludziom, tworząc zasady prawne i sprawnie posługując się sztuką krasomówczą. – Cf. A. Litman, *Cicero's Doctrine of Nature and Man*, New York 1930, s. 28.

⁴⁰ Arpinata ubolewa także wraz z Platonem, iż człowiek mimo najbystrzejszego zmysłu wzroku nie jest zdolny fizycznie dostrzec mądrości, bo gdyby tak się stało, byłaby ona dla ludzi najważniejsza. Cic., *Fin.*, II, 52; *Off.*, I, 15. – Cf. Pl., *Phaed.*, 65.

⁴¹ Chociaż w czasach Cyncerona do dobrego tonu należało, aby młodzi ludzie o aspiracjach politycznych służyli w wojsku, Arpinata nie był zwolennikiem działań wojskowych. Twierdził, że woli jedną dobrą mowę od dwóch zdobytych twierdz i dwóch triumfów (Cic., *Brut.*, 256). Nieliczne też są jego dokonania wojskowe. Walczył pod dowództwem Sulli w wojnie marsyjskiej (lata 90–88 p.n.e.). Jako namiestnik Cylicji (lata 51–50 p.n.e.) zdobył Amanus, Sepyrę, Kommoris i Pindenissus. L. Bruni Aretino, *Żywot...*, s. 46–47, 99. W przekonaniu Cyncerona politykowi niezbędna była przede wszystkim tzw. odwaga cywilna do stawiania czoła trudnościom wynikającym z wciąż zawiązywanych intryg politycznych.

2.1.2. *Iustitia*

Do wrodzonych dyspozycji człowieka, które predestynują go do sprawowania kierowniczych funkcji w państwie, Ciceron zalicza również poczucie sprawiedliwości (*iustitia*)⁴². Arpinata sprawiedliwe postępowanie uzależnia z jednej strony od posiadanej przez człowieka zdolności myślenia, twierdząc, że zwierzętom nie przypisuje się tego przymiotu, ponieważ nie posiadają one rozumu, z drugiej zaś za podstawę sprawiedliwości uznaje wynikającą z natury człowieka miłość do bliźnich⁴³. W traktacie *O powinnościach* konstatuje on, że człowiek sprawiedliwy stara się nie krzywdzić innych i służyć pozostałym członkom społeczności⁴⁴. Na poparcie tej tezy przytacza pogląd Platona, że „nie dla siebie samych na świat przyszlśmy, ale częścią ojczyzna, częścią rodzice, częścią przyjaciele roszczą do nas prawo”⁴⁵. Arpinata wymienia zatem sprawiedliwość wśród najważniejszych czynników kształtujących społeczeństwo, a umiejętność stosowania się do jej zasad uznaje za warunek konieczny do tego, by sprawować w nim funkcje kierownicze.

W dialogu *O państwie* Ciceron wyjaśnia, że sprawiedliwość „każe liczyć się ze wszystkimi, zabiegać o dobro rodzaju ludzkiego, każdemu oddawać, co mu się należy, nie tykać własności boskiej, państwowej ani cudzej”⁴⁶. Jego zdaniem tylko sprawiedliwe postępowanie może zapewnić rządzącym prawdziwą władzę i panowanie⁴⁷. Dlatego za grunt sprawiedliwości w traktacie *O powinnościach* uznaje „dobrą wiarę” (*fides*), to jest niezłomną wierność w dotrzymywaniu słowa, zawartych umów i zobowiązań, a samą etymologię terminu *fides* jako określenia wiary wyprowadza od czasownika *fio, fieri* – stać się, co skutkuje rozumieniem tego pojęcia jako „tak się stało, jak się rzekło”⁴⁸. Jest przy tym przekonany, że zasada

⁴² Cic., *Off.*, III, 24; *Leg.*, I, 28 i 42.

⁴³ Cic., *Off.*, I, 50; *Leg.*, I, 30. Ciceron jest zresztą zdania, że człowiek ma wrodzony zmysł społeczny czy też państwowy, który Grecy nazywają zmysłem politycznym (*politikon*). Cic., *Fin.*, V, 66.

⁴⁴ Cic., *Off.*, I, 20 i 31.

⁴⁵ Ciceron, *O powinnościach*, [w:] idem, *Pisma filozoficzne Marka Tulliusza Cicerona*, cz. II, przeł. E. Rykaczewski, Poznań 1879, s. 231. Wszystkie kolejne cytaty z traktatu *O powinnościach* Cicerona pochodzą z tego wydania. W utworze *O naturze bogów* Ciceron stwierdza, że „sprawiedliwość zrodziła się we współżyciu społecznym” (*Nat.*, III, 38). Ciceron, *O naturze bogów*, s. 187.

⁴⁶ Ciceron, *O państwie*, s. 70. Ciceron przytacza przykład króla Numy Pompiliusza, który od poszanowania zasad sprawiedliwości uzależnił rozwój gospodarczy swojego państwa (*Rep.*, II, 26).

⁴⁷ Cic., *Off.*, II, 41–43; *Rep.*, III, 11.

⁴⁸ Ciceron, *O powinnościach*, s. 232. – Cf. Cic., *Off.*, I, 26, 39, 40, 124; II, 32; III, 43, 70, 77, 79, 82, 87, 98, 102; *Rep.*, I, 55; III, 8, 27 i 28; IV, 7; *Div.*, II, 146; *Lael.*, 19 i 39;

dotrzymywania słowa powinna być stosowana nawet wobec kłamców, ludzi najniższego stanu, czyli niewolników, oraz cudzoziemców⁴⁹. W ujęciu Arpinaty sprawiedliwym postępowaniem powinni szczególnie wyróżniać się ci, którzy pragną przewodzić pozostałym obywatelom, za jego sprawą bowiem zyskują oni zaufanie w społeczeństwie i powszechnie dobrą sławę, które w efekcie przynoszą szerokie poparcie społeczne i polityczne dla podejmowanych przez nich działań⁵⁰.

Zdaniem Cyncerona dzięki poczuciu sprawiedliwości człowiek szanuje także więzi, które łączą go z bóstwem i wyraża ten szacunek poprzez sprawowane obrzędy religijne⁵¹. Pobożność (*pietas*), którą w utworze *O naturze bogów* uznaje on za wyraz sprawiedliwości (*iustitia*) wobec bogów, zjednuje ludziom w tych działaniach ich przychyłność⁵². W opinii Arpinaty człowiek dzięki pobożności (*pietas*) i wierze (*fides*) wyraża i podkreśla ową szczególną potrzebę więzi z siłami wyższymi, a ta z kolei stanowi podłoże jednej z najważniejszych zalet człowieka, jaką jest sprawiedliwość (*iustitia*), a przez to tworzy fundament całej społeczności ludzkiej⁵³. W dialogu *O prawach* w poetycki sposób wychwala Cynceron niezwykłą pobożność (*pietas*) dawnych Rzymian, którzy mieli zwyczaj bardzo żarliwie czcić swoich bogów⁵⁴. Pochwala zarówno u swoich przodków, jak i u Greków to, że dla podtrzymania swej pobożności i nawiązania możliwie najbliższych kontaktów z bóstwami budowali bogom świątynie w swoich miastach. Bliska obecność bogów w jego przekonaniu tym bardziej bowiem wzbudzała w mieszkańcach uczucia religijne, które w skutkach okazywały się korzystne dla funkcjonowania całego państwa⁵⁵.

Kazimierz Kumaniecki w artykule poświęconym rekonstrukcji zaginionego pisma Cyncerona pod prawdopodobnym tytułem *Katon* analizuje ewentualne, wychwalane przez Arpinatę cechy tytułowego bohatera tego pochwalnego utworu. Jedną z zalet, którymi historyczny Katon miałby sobie zasłużyć na rolę bohatera naśladowanego przez młodzież, jest wrodzone poczucie sprawiedliwości. Ów badacz, dociekając treści pojęcia sprawiedliwości wskazuje na jego złożoność. Potwierdzają ją jego zdaniem różne nazwy, jakich używali w stosunku do tego słowa współcze-

Tusc., I, 98. Dlatego Cynceron słowo *fides* tłumaczy również jako łaskę wodzów, do której uciekają się zwyciężeni w wojnie (*Cic.*, *Off.*, I, 35). Pojęcie *fides* często jest kojarzone z określeniem *constantia*, oznaczającym działanie zgodnie z głosem sumienia, wierność pewnym zasadom, dotrzymywanie przyrzeczeń, lojalność, wierność ojczyźnie. *Fides* była przez to jedną z zalet kandydata na konsula. J. Korpanty, *Studia...*, s. 20.

⁴⁹ *Cic.*, *Off.*, I, 41; II, 40; III, 28 i 106.

⁵⁰ *Ibidem*, II, 21, 31, 33–34, 38; *Rep.*, I, 49; II, 61; *Lael.*, 88.

⁵¹ *Cic.*, *Leg.*, I, 43.

⁵² *Cic.*, *Nat.*, I, 116; II, 153; *Off.*, II, 11.

⁵³ *Cic.*, *Nat.*, I, 4.

⁵⁴ *Cic.*, *Div.*, I, 21.

⁵⁵ *Cic.*, *Leg.*, II, 26.

śni Cynceronowi, czyli obok wspomnianej *iustitia* określenia *pietas* i *fides*, oraz wyjaśnia zakres semantyczny każdej z nich. W jego ujęciu *pietas* oznaczała przywiązanie do rodziny i przyjaciół, a słowem *fides* określano rzetelność w wywiązywaniu się z powierzonych zadań. Oba terminy stanowiły czynniki składowe pojęcia *iustitia*, które w odniesieniu do bogów zyskiwało cechę religijności⁵⁶. Cynceron poprzez nawiązywanie do tradycji przodków wykorzystuje szeroki zakres semantyczny tego terminu, aby szczególnie uwydatnić znaczenie posiadania przymiotu sprawiedliwości i przestrzegania jej zasad przez rządzących państwem dla korzyści całej wspólnoty. W utworze *O państwie* Arpinata, powołując się na słowa Enniusza, akcentuje wagę istnienia wrodzonego poczucia sprawiedliwości u przywódców politycznych i ich umiejętności stosowania się do jej zasad dla całej społeczności, twierdząc, iż już dawni Rzymianie byli przekonani, że godne życie i sławę zawdzięczają przede wszystkim sprawiedliwości swojego przywódcy, i dlatego sprawiedliwego króla określali mianem nie tylko „strażnika ojczyzny”, „ojca”, ale także „bóstwa”⁵⁷. Przymiot sprawiedliwości był zatem zdaniem Cyncerona podstawą umocowania władzy w państwie. Ludność dobrowolnie poddawała się kierownictwu człowieka wyróżniającego się cechą sprawiedliwości, ponieważ była ona dla niej gwarantem stabilizacji, bezpieczeństwa i bogactwa, zdobytych jeśli nie dzięki przychylności bóstw, to z pewnością dzięki powszechnej wierze w jej istnienie.

2.1.3. *Eloquentia*⁵⁸

Za największą ozdobę zwierzchników państwowych uznaje Cynceron wymowę (*eloquentia*) i czyni ją tym samym zewnętrznym wyrazem predyspozycji jednostek do pełnienia kierowniczych funkcji w państwie⁵⁹. Arpinata wyraźnie podkreśla konieczność posiadania wrodzonych zdolności ku temu, by przyswoić sobie sztukę dobrej wymowy⁶⁰. Wśród nich we wstępie do dialogu *O mówcy*

⁵⁶ K. Kumaniecki, *Cyncerona „Katon”, „Meander”* 1969, R. XXIV, z. 7–8, s. 302–303. – Cf. Cic., *Off.*, II, 46; III, 41; *Lael.*, 11.

⁵⁷ Cic., *Rep.*, I, 64.

⁵⁸ Na gruncie języka łacińskiego do określenia wrodzonych dyspozycji do dobrej wymowy zwykle stosowano pojęcie *facundia* (*Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. 2, Warszawa 1998, s. 495). Cynceron natomiast w miejsce tego słowa stosuje pojęcie *eloquentia*. W utworze *Mówca* nazwę „mówca” wywodzi Arpinata od greckiego słowa *rhetor* i łacińskiego *eloquens* (*Or.*, 61).

⁵⁹ Cic., *Fin.*, IV, 61. Cynceron jest przekonany, że naturalny talent retoryczny ujawnia charakter człowieka. Zakłada on bowiem, że im lepsza wymowa, tym lepszy jest charakter człowieka. Dar krasomówczy czyni więc jego zdaniem widocznym stopień przydatności jednostki do zajmowania wysokich stanowisk urzędniczych w republice (Cic., *Orat.*, I, 34; III, 34; *Opt. gen.*, 2).

⁶⁰ Cic., *Or.*, 61.

wylicza on naturalny wdzięk, poczucie humoru, zdolność natychmiastowego reagowania, aby szybko znajdować odpowiedzi na głosy przeciwników, oraz wyjątkową pamięć⁶¹. Zagadnienie jest jego zdaniem na tyle złożone, że postanawia poświęcić mu cały utwór. Rozwijając ten temat, jeden z bohaterów dzieła – Krassus – wygłasza pogląd, że największej siły wyrazu dostarcza wymowie wrodzony talent. W jego opinii objawia się on poprzez rozwiniętą wyobraźnię, bystrość umysłu, łatwość w wysławianiu się i bardzo dobrą pamięć⁶². Do tych predyspozycji zalicza także silny głos, a za pomocną w uzyskiwaniu oczekiwanych rezultatów uważa odpowiednią budowę ciała⁶³. Tak wyposażonego przez naturę człowieka uznaje za ukształtowanego przez boga, którego wskazuje przy tym jako twórcę niezwyklej sztuki umiejętnego wypowiadania się⁶⁴. Drugi z głównych uczestników dyskusji – Antoniusz, podobnie jak i Krassus, wielki mówca, również podkreśla wagę wrodzonego talentu, twierdząc, że jeśli ktoś go posiada, wtedy i bez odpowiedniego przeszkolenia może osiągnąć pewien stopień doskonałości, natomiast pozbawiony naturalnych dyspozycji niczego nie osiągnie, nawet jeśli pobierałby nauki u najlepszego z nauczycieli⁶⁵. Dlatego jest zdania, że należy wszelkimi sposobami zachęcać do rozwijania wrodzonych zdolności tego, kto dzięki nauce może uwidocznic swój talent, ponieważ jego zdaniem jest on darem boskim i nie powinno się go marnować⁶⁶. Przedstawiając sylwetki wspaniałych mówców rzymskich, potwierdza Ciceron swój pogląd, że wymowa jest świadectwem geniuszu i słusznie przypisuje się takim jednostkom szczególne miejsce w państwie. Popiera to przekonanie stwierdzeniem, że celującego w niej Marka Korneliusza Cetegusa nie bez racji nazywano „kwiatem narodu”⁶⁷.

⁶¹ Cic., *Orat.*, I, 17–18.

⁶² *Ibidem*, I, 113.

⁶³ Za wady wrodzone uważa Ciceron tym samym głos słaby lub kobiecy, piskliwy i śmieszny albo surowy i chłopski. Podkreśla wagę słodczy wymawiania słów, nie pochodzącej jednak z ich doboru (*ibidem*, III, 42). Za ważny atut poczytuje Ciceron silną budowę ciała mówcy, która stanowi o jego zdrowiu (*ibidem*, I, 114). W utworze *Brutus* podaje przykład Tytusa Juniusza, syna Lucjusza, który choć posiadał talent retoryczny i wszystkie cechy charakteru niezbędne, by osiągnąć sukces w polityce, niczego nie osiągnął ze względu na wątłe i słabowite zdrowie (*Brut.*, 48, 180).

⁶⁴ Cic., *Orat.*, I, 115.

⁶⁵ *Ibidem*, I, 126; II, 356–357; III, 125. W dialogu *Brutus* Ciceron wśród wielu utalentowanych rodaków wskazuje Kuriona jako tego, który miał wrodzony dar czystego wysławiania się, mimo braku odczytania i niezbędnego przygotowania prawniczego i historycznego (*Brut.*, 59).

⁶⁶ Cic., *Orat.*, II, 86.

⁶⁷ Ciceron, *Brutus, czyli o sławnych mówcach*, przeł. M. Nowak, Warszawa 2008, s. 73. Wszystkie kolejne cytaty z tego dialogu Cicerona pochodzą z tego wydania. Marek Korneliusz Cetegus był konsulem w roku 204 p.n.e.

Arpinata umiejętność dobrej wymowy do tego stopnia uzależnia od posiadania naturalnych skłonności do przyswojenia sobie tej sztuki, iż jego zdaniem, aby tego dokonać, nie jest nawet konieczny nauczyciel. Wyraża przekonanie, że jeśli ktoś ma zapał i dryg do nauki, często ćwiczy roztrząsanie pytań obejmujących wszelkie rodzaje przedmiotów, a także jeśli wybrał wspaniałych mówców i pisarzy jako wzór do naśladowania, nie będzie szukał pomocy retorów, ale znajdzie w rozmaitości rzeczy pożądane ozdoby mowy sam, bez przewodnika, a tylko za pomocą ćwiczonego talentu⁶⁸. Cynceron opierając się na myśli platońskiej dotyczącej teorii idei, twierdzi, że człowiek posiada w umyśle wzór doskonałej wymowy i musi jedynie znaleźć indywidualny sposób naśladowania go za pomocą własnej wypowiedzi⁶⁹. Za przykład podaje Fidiasza, który tworząc Jowisza lub Minerwę, nie korzystał ze wzoru istniejącego w naturze, tylko w duszy miał wyryty przedziwny obraz piękna, na podobieństwo którego ukształtował swoje rzeźby⁷⁰. Arpinata uważa, że podobnie nie widać ideału wymowy, ale można go pojąć myślą i nawet samotnie do niego dążyć⁷¹.

Cynceron umiejętność zjednywania sobie umysłów różnych ludzi i przekonywania ich do własnych racji uznaje za szczególną zdolność człowieka, która obdarzonych tym przymiotem ludzi w widoczny sposób wyróżnia spośród innych⁷². Arpinata w utworze *O prawach* konstatuje, że jeśli człowiek zrozumie, iż pragnieniem jego natury jest istnienie w zbiorowości, pojmie wtedy, że konsekwencją wypływającą z tego jest nie tylko konieczność, by nauczył się prowadzenia zwykłej rozmowy, lecz także by praktykował szeroko pojętą i zawsze przydatną biegłość w przemawianiu do innych. Taka umiejętność pozwoli mu bowiem we wspólnocie, w której żyje, zająć miejsce wśród tych, którzy mają realny wpływ na decyzje podejmowane w państwie. Będzie mógł wtedy współustanawiać prawa i będzie miał wpływ na politykę międzynarodową. Zyska przy tym znaczenie wśród rodaków, nauczy się bowiem bez trudu podsuwać współobywatelom potrzebne rady oraz zachęcać ich do godnego życia. Będzie umiał także pocieszać strapionych. Zdobędzie umiejętność, która dzięki temu, że pomoże mu utrwalić dla potomności dokonania i pomysły ludzi godnych naśladowania, odważnych

⁶⁸ Cic., *Orat.*, II, 90; III, 125; *Brut.*, 17; *Or.*, 23 i 40.

⁶⁹ Cic., *Or.*, 9–10. Dowodem na to jest fakt, że choć jedna jest umiejętność przekonującej wymowy, to nie istnieją dwie takie same mowy wygłoszone przez dwóch różnych ludzi. W utworze *O mówcy* podaje Cynceron przykłady mówców jedynych w swoim rodzaju. Jako cechę charakterystyczną Scypiona Afrykańskiego wymienia powagę, Leliusza łagodność, Galby chropowatość, język Karbona uznaje za wyjątkowo płynny i śpiewny (III, 28). – Cf. *Brut.*, 24.

⁷⁰ Cic., *Or.*, 8–9.

⁷¹ *Ibidem*, 101.

⁷² Cic., *Orat.*, I, 31; III, 55.

i mądrych oraz napiętnować haniebne uczynki niegodziwców, rozślawi jego imię na wieki⁷³. Nikomu zatem w ujęciu Cyncerona wrodzony talent do przekonującego przemawiania nie jest tak niezbędny, jak ludziom rządzącym państwem, bowiem od ich zdolności krasomówczych zależą niejednokrotnie losy całego społeczeństwa.

2.1.4. *Virtus*⁷⁴

Cynceron, podobnie jak Platon, jest przekonany, że każdy człowiek ma wrodzone dyspozycje do pełnienia określonych funkcji w społeczeństwie. Warto przypomnieć, że za przykładem Platona Arpinata, łącząc ten fakt z podziałem duszy człowieka, twierdzi, że ci, u których dominuje jej rozumna część, czyli urodzeni przywódcy polityczni, są odważni, że istotne jest dla nich słuszne i wyważone postępowanie, przestrzeganie zasad sprawiedliwości, umiejętne wysławianie się oraz ciągle doskonalenie się. Zdaniem Cyncerona dzieje się tak dlatego, ponieważ ludzie z talentem do przewodzenia innym obywatelom zostali przez naturę wyposażeni w przymiot zwany *virtus*⁷⁵. *Virtus* w ujęciu Arpinaty jest predyspozycją moralną człowieka do wdrażania w codzienne postępowanie mądrości, męstwa, umiarkowania i sprawiedliwości. Jest ona zatem zawarta w tych czterech przymiotach, a ponieważ wszystkie one, łącznie z ową *virtus*, kierowane są przez działanie rozumu, stanowią swoistą jedność w wielości⁷⁶. W przekonaniu Cy-

⁷³ Cic., *Leg.*, I, 62.

⁷⁴ Ze względu na to, że przymiot *virtus* w ujęciu Cyncerona jest rezultatem dominacji rozumnej części duszy człowieka, a do wyjaśnienia jego znaczenia niezbędne jest nie tylko wyróżnienie, ale i omówienie innych przymiotów, które stanowią jego części składowe, zasadną jest analiza tego zagadnienia dopiero po przedstawieniu pojedynczych pojęć, z których każde wynika z supremacji intelektu i w efekcie tworzy całość w postaci przymiotu *virtus*.

⁷⁵ Cic., *Rep.*, I, 1; *Leg.*, I, 25 i 56. W opinii Cyncerona to natura wyposażyła wybrane jednostki w cechy wytrwałości, umiarkowania, wstrzemięźliwości, skromności i zarazem nauczyła je, jak mają postępować z innymi ludźmi (Cic., *Off.*, I, 98). Trzeba zauważyć, że Arpinata przypisuje ten przymiot jedynie obywatelom, czyli mężczyznom posiadającym prawa obywatelskie, co odzwierciedla sposób pojmowania słowa *virtus* jako wywodzącego się od słowa *vir* i oznaczającego postępowanie, jakie przystoi mężczyźnie. O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, przeł. P. Domański, Warszawa 1996, s. 204–205.

⁷⁶ A. Nawrocka, *Problem szczęścia w filozofii Cyncerona*, Warszawa 1992, s. 99–100. Rzymską *virtus* uważa się za jedno z tych ogólnych pojęć, którego możliwości semantyczne realizują się dopiero w konkretnych sytuacjach. Pod kątem problematyki polityczno-społecznej tłumaczona jest ona jako ideał postawy ludzkiej i obywatelskiej wypracowany przez arystokrację rzymską w okresie republiki. Postawa człowieka odznaczającego się *virtus* była postawą aktywną, którą należało wykazać szczególnie w służbie publicznej,

cerona człowiek może też rozwijać *virtus* poprzez wysiłek intelektualny⁷⁷. Wraz z osiągnięciem coraz wyższego poziomu jej doskonałości uwalnia się on od ograniczeń ciała i uzyskuje nad nim władzę. Wtedy przestaje bać się śmierci i cierpienia, a pragnie jedynie czynić dobrze i zdobywać rzeczy dobre⁷⁸.

Cycon, bez wątpienia zainspirowany myślą Platona, sądzi zatem, że doskonałość moralna przywódców politycznych powinna być pełna i całkowita (greckiemu *pasa arete* odpowiada łacińskie *tota virtus*). W utworze *O najwyższym dobru i złu* Arpinata wspomnianą doskonałość pojmuje bowiem jako współdziałanie męstwa (łac. *fortitudo*, gr. *andreia*), które uwidacznia się w trudach i niebezpieczeństwie, umiarkowania (łac. *temperantia*, gr. *sophrosyne*) przejawiającego się w panowaniu nad przyjemnościami, roztropności (łac. *prudencia*, gr. *fronesis*) dostrzegalnej w rozróżnianiu przejawów dobra i zła oraz sprawiedliwości (łac. *iustitia*, gr. *dikaiosyne*) realizowanej w przyznawaniu każdemu tego, co mu się należy⁷⁹. Dla Cyconera, wszystkie te cechy ujawniają się za pośrednictwem zdolności właściwego wysławiania się. Dzięki niej rządzący państwem okazują swoją rozagę, opanowanie, odwagę oraz umieją zdobyć zaufanie i poparcie społeczne. Przywódca musi więc posiadać je wszystkie, by osiągnąć pełen sukces i skuteczność w działalności państwowej. Arpinata zaznacza jednak, iż wspomniane

a więc na forum, w senacie, w kierowaniu sprawami państwa z zachowaniem hierarchii ważności spraw, zgodnie z którą pierwsze miejsce wśród powinności zajmował obowiązek wobec ojczyzny, drugie wobec rodu, a na trzecim miejscu stały sprawy jednostki. *Virtus* dopełniają pokrewne jej pojęcia, takie jak: *industria* (oznaczaąca aktywność w celu zdobycia pozycji społecznej), *diligentia* (wyrządzająca sumiennoość i skrupulatnooość), *labor* (rozumiany przede wszystkim jako gotowość do znoszenia trudów żołnierskich, ale także jako wysiłek czyniony w trakcie starania się o urzędy). Jako swego rodzaju *opposita* do tejsze *virtus*, określające jednak również jej znaczenie, można wskazać terminy: *desidia* (skłonnooość do beczynnooości), *inertia* (brak energii w działaniu), a także *ignavia* (lenistwo). Rzymska *virtus* początkowo odnoszona była wyłącznie do czynów wojennych i dopiero Cyconer obok dokonań wojskowych umieścił w jej zakresie działalnooość w sferze cywilnej jako równie ważną. Arpinata przyczynił się w ten sposób do nadania podstawowego biegu ewolucji pojęcia *virtus*, jakiej uległo ono w czasach republiki. Określenie *virtus* oznaczało zatem postawę imperatora, który zdobywa dla Rzymu nowe tereny i zachowuje stare, żołnierza, który idzie do ataku i wytrwale znosi trudy, oraz cyconerskiego polityka i męza stanu walczącego o słuszną sprawę. Ideał cyconerskiej *virtus* to zatem cały szereg cech będących syntezą łączącą różnego rodzaju *virtutes* stanowiące o zdolnooości i charakterze człowieka. J. Korpanty, *Studia...*, s. 9–14.

⁷⁷ Cic., *Tusc.*, II, 47.

⁷⁸ Cic., *Leg.*, I, 60.

⁷⁹ Cf. Pl., *Legg.*, 631 b. Cyconer w utworze *Rozmowy tuskulańskie* używa pojęcia *temperantia* jako odpowiednika greckiego słowa *sophrosyne* (*Tusc.*, III, 16), zaś w traktacie *O powinnooościach* stosuje pojęcie *prudencia* jako odpowiednik greckiego słowa *fronesis* (*Off.*, I, 153).

przymioty (*virtutes*) chociaż są wrodzone, zależą również od woli człowieka i to on decyduje, w jakim stopniu je rozwinie⁸⁰. Fakt zatem, iż wybrane jednostki posiadają wrodzone dyspozycje do pełnienia kierowniczych funkcji w państwie, nie jest sam w sobie wystarczający do tego, aby w rzeczywistości najwyższe urzędy piastowały.

2.2. Wychowanie

2.2.1. *Copiose loquens sapientia*, czyli przygotowanie retoryczne⁸¹

Cyceron był przekonany, że kandydat na przywódcę politycznego przede wszystkim powinien rozwinąć w sobie zdolność właściwego wysławiania się. Sądził tak, bowiem już od końca II w. p.n.e. praktycznie wszystko – w tym obsadzanie najwyższych stanowisk państwowych w republice – zależało w Rzymie od głosowania ludu. Jeśli zatem ktoś pragnął kariery politycznej, to najpierw musiał wstąpić na ścieżkę *cursus honorum* i awansować. Najlepszą z prowadzących do tego metod, akceptowanych przez Cycerona, było zaistnienie na arenie publicznej dzięki umiejętnościom krasomówczym⁸². Arpinata w swoich pismach poświęconych zagadnieniu właściwej wymowy opracował szereg zaleceń i porad dla młodych mających predyspozycje oratorskie, aby mogli wyróżnić się w tej dziedzinie, a tym samym uzyskać wysoką pozycję w społeczeństwie i zdobyć realne szanse na zajmowanie kierowniczych stanowisk w państwie.

Cyceron powołując się na myśl Platona, że wszystkie nauki, sztuki, umiejętności, które mają na celu wychowanie człowieka, pozostają ze sobą w ścisłym związku, zwraca uwagę, że sztuka wymowy wymaga znajomości wielu dziedzin⁸³. Arpinata

⁸⁰ Cic., *Fin.*, V, 36.

⁸¹ Cic., *Part. orat.*, 79.

⁸² Osiągnięcia Arpinaty na polu retorycznym były jego podstawowym atutem w zdobywaniu kolejnych stanowisk państwowych. Cyceron swoje sukcesy krasomówcze zawdzięczał temu, że już od młodych lat zdobywał i pogłębiał swoją wiedzę na temat sztuki wymowy. W tym celu przedsięwziął podróże do Grecji i Azji Mniejszej. W Azji słuchał Ksenoklesa z Adramyttion, Dionizjosa z Magnezji, Menipposa z Karii, Demetriosa z Syrii i Ajschylosa z Knidos. Na Rodos zaś Apolloniosa Molona (L. Bruni Aretino, *Żywot...*, s. 50–51). Arpinata swoje umiejętności retoryczne doprowadził do takiej perfekcji, iż nawet przeciwnicy obwołali go mianem „króla”, bowiem nikt nie został uwolniony lub skazany, jeśli on tego nie chciał (*ibidem*, s. 123–124). Z dużej liczby mów, których treść, tytuły lub o których wzmianki dotarły do naszych czasów, najprawdopodobniej tylko pięć (*Pro Vareno*, *Pro Scamandro*, *Pro Gabinio*, *Pro Milone*, *Pro Aemilio Scauro ambitus reo*) nie wywołało oczekiwanego przez Cycerona efektu (vide K. Kumaniecki, *Literatura rzymska. Okres cyceroński*, Warszawa 1977, s. 192–290).

⁸³ Cic., *Orat.*, I, 17; III, 21.

szczególnie podkreśla umiejętności językowe, czyli posługiwanie się poprawną łacińską oraz jasne, zrozumiałe, lecz i kunsztowne wyrażanie się stosownie do podjętego tematu⁸⁴. Tego typu umiejętności można jego zdaniem zdobyć poprzez naukę gramatyki doskonaloną czytaniem dzieł mówców i poetów (co wzmacnia przy okazji pamięć) oraz dzięki nauce podstawowych zasad retorycznych⁸⁵. Arpinata jest również zdania, że poprawna i staranna wymowa pozwala zachować tożsamość narodową. W dialogu *O mówcy* podkreśla na przykład wagę utrzymania akcentu odziedziczonego po przodkach, skoro właściwe wymawianie słów odróżnia Rzymianina od cudzoziemca⁸⁶. W utworze *Brutus* ubolewa nad tym, że język łaciński jest zaśmiecany przez obce wpływy, i dlatego za fundament sztuki retorycznej uznaje poprawne i prawdziwie łacińskie wysławianie się⁸⁷.

Zdaniem Cyncerona mówca powinien poznać także ustawy i prawo cywilne, które dotyczą wewnętrznego funkcjonowania państwa i jego instytucji oraz postępowania w polityce zewnętrznej głównie wobec prowincji i sprzymierzeńców⁸⁸. Za niezbędną dla retora uznaje on również wiedzę z zakresu historii, która kształtuje pewne nawyki, takie jak nakaz prawdomówności, stosowanie porządku chronologicznego i odpowiedniego opisu położenia miejsc, a także studiowanie zamiarów, czynów i rezultatów wydarzeń⁸⁹. Prawdziwemu mówcy Arpinata przypisuje ponadto rolę przewodnika i doradcy obywateli w czasie sporów między nimi, dysput publicznych czy w niebezpiecznych sytuacjach i wymaga od niego również wiedzy z zakresu polityki. Jest więc według niego rzeczą konieczną, aby retor miał pojęcie o sprawiedliwości, obowiązkach obywatelskich, zakładaniu państw i sposobie rządzenia nimi⁹⁰.

W ujęciu Cyncerona doskonałym mówcą jest ten, którego mowa dzięki odpowiedniemu opracowaniu podoba się słuchaczom, a poprzez odwołania do wiedzy z zakresu prawa i polityki oraz wiadomości historycznych może ich czegoś nauczyć⁹¹. W dialogu *O mówcy* Krassus za największą siłę odpowiedniej wymowy uważa jednak wzbudzanie wśród słuchaczy emocji, takich jak gniew, nienawiść, łaskawość czy współczucie. Dlatego poleca przyszłemu mówcy dokładne poznanie natury człowieka. Jest to zaś możliwe jego zdaniem tylko dzięki filozofii, którą dzieli na trzy

⁸⁴ *Ibidem*, I, 17 i 144; III, 37.

⁸⁵ *Ibidem*, III, 39.

⁸⁶ *Ibidem*, III, 44.

⁸⁷ *Cic., Brut.*, 74.

⁸⁸ *Cic., Orat.*, I, 18 i 201; *Or.*, 119.

⁸⁹ *Cic., Orat.*, I, 159; II, 62–63; *Or.*, 119.

⁹⁰ *Cic., Orat.*, III, 122. Cynceron twierdzi też, że wspaniała wymowa jest cechą charakterystyczną tylko dobrze już urządanego państwa, bo kunsztu retorycznego nie można rozwijać w trakcie powstawania układu społecznego, w czasie wojny czy w ustroju spętanych więzami władzy królewskiej (*Brut.*, 12).

⁹¹ *Cic., Orat.*, II, 121 i 310; *Brut.*, 23; 49; 80; *Or.*, 69; *Opt. gen.*, 3.

części: fizykę rozumianą jako naukę o przyrodzie, dialektykę i etykę, czyli naukę o obyczajach i moralności⁹². Sam Arpinata jest przekonany, że bez przygotowania filozoficznego nie podobna mówić przekonująco, a zarazem obszernie i wnikliwie o różnych istotnych sprawach dotyczących człowieka, takich jak kwestie religijne i etyczne, zjawisko śmierci, cierpienia, namiętności, powinności, przywiązanie do krewnych, miłość do ojczyzny. Podaje przykład Peryklesa, który osiągnął przewagę nad innymi mówcami, gdyż uczył się u Anaksagorasa, oraz przykład Demostenesa, który zyskał niezwykłą siłę wyrazu dzięki temu, że słuchał nauk Platona⁹³.

Cyceron przyznaje jednak, że każdy człowiek, który ma bystry i przenikliwy umysł, może zapoznać się z tekstami filozoficznymi i wybrać z nich to, co jest podobne do prawdy, a potem, jeśli ma doświadczenie w publicznym przemawianiu, interesująco to zaprezentować⁹⁴. Z racji tego podkreśla, że skoro dobrze przygotowany retor może według własnego uznania manipulować wolą słuchaczy, ten, kto nie wyróżniałby się mądrością i nie posiadałby prawego charakteru, a jedynie dar wymowy, byłby szaleńcem z bronią w ręku⁹⁵. W utworze *O mówcy* Scewola podaje przykład Grakchów, którzy dzięki swoim umiejętnościom retorycznym doprowadzili jego zdaniem do konfliktów w Rzeczypospolitej⁹⁶. W dialogu *Brutus* Cyceron wspomina przypadek Publiusza Krassusa, który mimo najlepszego wychowania i wykształcenia, będąc człowiekiem dość inteligentnym i o ładnej wymowie, dał się ponieść żądzy sławy i od razu, wbrew obowiązującym regułom *cursus honorum*, zapragnął zostać wodzem, a w efekcie niczego znakomitego w życiu nie osiągnął⁹⁷. W utworze *Brutus*, tytułowy mówca również wyraża pogląd, że nie może dobrze mówić ten, kto nie nauczył się mądrze myśleć⁹⁸. Arpinata jest więc przekonany, iż poprzez sprawność krasomówczą trzeba jednak wykazać swoją mądrość (*sapientia*)⁹⁹. Uosobieniem doskonałego mówcy będzie zatem

⁹² Cic., *Orat.*, I, 56 i 68; *Or.*, 118.

⁹³ Cic., *Or.*, 15; *Brut.*, 31.

⁹⁴ Cic., *Orat.*, III, 79.

⁹⁵ *Ibidem*, III, 55; *Rep.*, V, 11. Zdaniem Arpinaty mądrze i kunsztownie wygłoszona mowa wzbudza zachwyt i podziw wśród jej odbiorców i sprawia, że uważają oni takiego mówcę za mądrzejszego i roztropniejszego od innych ludzi (*Off.*, II, 14). Dzięki niej zyskuje on więc powszechny autorytet, który w dobie głosowań nad niemal każdą ustawą okazuje się potężną bronią. W utworze *O mówcy* Krassus wyraża przekonanie, że umiejętne wyrażanie myśli prowadzi do zniewalania umysłów ludzi, a taka umiejętność zawsze oznacza władzę i panowanie w państwie (I, 30). – Cf. Cic., *Brut.*, 10.

⁹⁶ Cic., *Orat.*, I, 38.

⁹⁷ Cic., *Brut.*, 81.

⁹⁸ *Ibidem*, 6.

⁹⁹ Cyceron uznaje rozsądek mówcy za grunt dobrej wymowy także dlatego, że pomaga mu on dostosować się do tego, co przystoi, czyli *decorum* rozumianego jako zasada zgodności czynów, słów, mimiki, gestów, chodu z osobami, którym się te zachowania,

ten, kto wykształcenie filozoficzne połączy ze znajomością zasad retorycznych, a także doświadczeniem w mówieniu¹⁰⁰. Punktem wyjścia dla Cicerona do nakreślenia ideału mówcy stało się więc platońskie rozumienie retoryki jako sztuki będącej immanentną częścią filozofii.

Arpinata jednak, w odróżnieniu od Platona, odrzuca radykalny indywidualizm jako podstawę etycznego postępowania. Dochodzi on bowiem do wniosku, że z powodu tego, iż człowiek żyje w społeczeństwie, każda z zalet moralnych powinna być podległa normom użyteczności. Zastanawia się zatem nad rolą w życiu jednostki tego, co jest uczciwe (*honestum*), i tego, co jest dla niej użyteczne (*utile*), oraz wyjaśnia, jaki powinien być ich wzajemny stosunek. Ciceron za uczciwe poczytuje działania odzwierciedlające cnotę sprawiedliwości, mądrości, odwagi i umiarkowania, a za użyteczne uważa te, które zapewniają republice bezpieczeństwo, wolność i wielkość. Sprawiedliwe jest zatem postępowanie pozbawione agresji wobec innych, a jego celem jest korzyść całej społeczności. Jeśli jednak w życiu politycznym zaszłaby konieczność (np. w czasie wojny) ukarania wyrządzającego krzywdy i zastosowania podstępu czy przemocy, należałoby to uczynić¹⁰¹. Dążenie do wiedzy rozumiane jako poszukiwanie prawdy jego zdaniem ma sens, jeśli dzięki niemu człowiek przestaje zbyt interesować się dobrami materialnymi i stawia przed sobą wzniosłe zadania, jak ubieganie się o urzędy i mądre zarządzanie republiką¹⁰². Należałoby zatem, aby tego rodzaju mądrością praktyczną wyróżniali się przede wszystkim przywódcy polityczni¹⁰³. Podobnie pragmatyczne zastosowanie ma w przekonaniu Arpinaty odwaga. Dzięki niej człowiek nie tylko może dokonywać wielkich czynów, ale także powiększać osobisty majątek w celu zdobycia i utrzymania pozycji w społeczeństwie¹⁰⁴. Cnota umiarkowania natomiast, poza tym, że pomaga jednostce

wypowiedzi i cechy przypisuje, a także z czasem (*Or.*, 70; 123) i okolicznościami miejsca – innego rodzaju mowy wymaga bowiem gmach senatu, a innego świątynia czy forum (*Orat.*, II, 333–334). Rozsądek pozwala właściwie zdecydować o stylu oraz rodzaju mowy, dostosowując je do specyfiki sprawy (*Orat.*, I, 223). Ten jest jego zdaniem prawdziwym mówcą, kto o rzeczach małych po prostu, o pośrednich pośrednio, a o wielkich wzniosłe mówić potrafi (*Or.*, 101). Za dodatkową korzyść poczytuje, jeśli mówca potrafi wykazać się poczuciem humoru i żartobliwą ripostą (*Orat.*, II, 236). Za dodające siły przekonywania przemówieniu uznaje własne postępowanie mówcy – jego obyczaje, dokonania czy tryb życia (*Orat.*, II, 182; III, 57). Dużą wagę przywiązuje przy tym do przygotowania fizycznego: ćwiczenia głosu, oddychania, płynności wysłowienia się i ruchów ciała (*Orat.*, I, 156; *Or.*, 59–60).

¹⁰⁰ Cic., *Orat.*, III, 55 i 80.

¹⁰¹ Cic., *Off.*, I, 35.

¹⁰² *Ibidem*, I, 66.

¹⁰³ *Ibidem*, I, 72–73.

¹⁰⁴ *Ibidem*, I, 92.

zachować umiar w każdym słowie i czynie, podnosi jej wartość w oczach innych i zjednuje jej opinię publiczną¹⁰⁵. Można zatem wyraźnie dostrzec, że Ciceron wskazane wyżej zalety moralne postrzega nie jako cele same w sobie i jako nagrody same w sobie, ale jako środki do zdobycia korzyści w życiu społecznym. Arpinata dochodzi do przekonania, że między *honestum* i *utile* nie zachodzi konflikt, a ponadto *utile* samo w sobie jest celem godnym szacunku¹⁰⁶. W ujęciu Cicerona przywódca polityczny postępując zgodnie z nakazem norm etycznych, zyskuje aprobatę i poparcie obywateli, a w konsekwencji może sprawnie i dobrze rządzić.

Nie inaczej sprawa przedstawia się w przypadku politycznej wypowiedzi retorycznej, której ostatecznym celem winno być w przekonaniu Arpinaty zarówno to, co uczciwe, jak i to, co użyteczne¹⁰⁷. Mając zaś świadomość, że w działalności politycznej użyteczności nie zawsze towarzyszy uczciwość, Ciceron doradza, aby w sytuacji wyboru między działaniem uczciwym a przeciwnym mu, ale przynoszącym profity, retor przedkładał to, co uczciwe, nad to, co użyteczne. Podkreśla jednak, że jeśli Rzeczypospolitej groziłoby prawdziwe niebezpieczeństwo, a chwilowemu uchybieniu zasadom uczciwości będzie można zadośćuczynić w przyszłości etycznym postępowaniem i niestrudzonym wysiłkiem, wówczas mówca powinien bezpieczeństwo republiki postawić na pierwszym miejscu i bronić decyzji łamiącej nakazy etyczne¹⁰⁸. W opinii Cicerona zatem wypowiedź retoryczna przywódcy politycznego powinna być wyrazem praktycznego stosowania norm etycznych. Niejako rezultatem takiego sposobu rozumowania jest według Arpinaty wymóg przyzwolenia na tymczasowe odstępianie od nakazów moralnych na rzecz przetrwania i ochrony wspólnoty, na której czele rządzący stoi.

2.2.2. *Legibus parere et amicitiam colere*, czyli sposoby wyrabiania poczucia sprawiedliwości¹⁰⁹

Drugie ważne zadanie, wokół którego według Cicerona powinno koncentrować się wychowanie przywódcy politycznego, to umocnienie jego wewnętrznego poczucia sprawiedliwości. Arpinata jest przekonany, że owo poczucie sprawiedliwości jest wrodzone i w wysokim stopniu powinni je rozwijać głównie ci, którzy są predestynowani do zajmowania stanowisk przywódczych w społeczeństwie. Cy-

¹⁰⁵ *Ibidem*, I, 98. Na temat cnoty umiarkowania, która pomaga powściągnąć emocje w trakcie wygłaszania mowy vide: V. Bonsangue, *Canina eloquentia. Cicerone, Quintiliano, e il causidico strillone*, „Pan” 2005, no 23, s. 132–135.

¹⁰⁶ M. Colish, *Cicero's De officiis and Machiavelli's Prince*, „Sixteenth Century Journal” 1978, vol. 9, no. 4, s. 88.

¹⁰⁷ *Cic., Inv.*, II, 12 i 156.

¹⁰⁸ *Ibidem*, II, 174.

¹⁰⁹ *Cic., Fin.*, III, 64; *Lael.*, 30 i 51.

ceron nie podaje jednak dokładnej instrukcji, w jaki sposób można dokonać. Ogranicza się on jedynie do nielicznych wskazówek, za którymi należałoby podążać. Owe wytyczne przede wszystkim zawarte są w nakazie posłuszeństwa prawom (*legibus parere*) i zachęcie do troski o więzi przyjacielskie (*amicitiam colere*).

Arpinata twierdzi, że urodzeni do tego, by przewodzić innym obywatelom, mają wrodzone poczucie sprawiedliwości, które rozumie jako wewnętrzny nakaz postępowania zgodnie z odwiecznym naturalnym prawem (*vera lex*). Ciceron jest zdania, że tego rodzaju prawo istnieje od zarania dziejów i kieruje wszechświatem przez mądre nakazy i zakazy. W jego opinii prawo najpierwsze i ostateczne jest myślą bóstwa, które do jednych rzeczy popycha, a od innych odwodzi¹¹⁰. W ujęciu Arpinaty jest owo prawo boskie wewnętrznym, władczym głosem obowiązku i stanowczym ostrzeżeniem przed zbrodnią. Ani senat, ani ogół obywateli nie mogą zatem zwolnić człowieka z jego przestrzegania¹¹¹.

Ciceron sądzi, że owo odwieczne prawo wyrażają ustawy prawne uchwalone przez wspólnotę. Jeśli zaś owe uchwały są odzwierciedleniem rzeczywistej sprawiedliwości, to w ujęciu Arpinaty należałoby kształcenie wrodzonego poczucia sprawiedliwości jednostek, których celem są kierownicze funkcje w republice, prowadzić przede wszystkim poprzez naukę prawa. Studiowanie reguł prawnych, które z zasady zdaniem Cicerona przedkładają dobro ogólne nad dobro jednostki, wykształci i umocni w człowieku świadomość nadrzędnej roli obywatelskich powinności oraz troskę o potrzeby całej społeczności¹¹².

Zarządzanie Imperium Romanum niosło z sobą określone wymagania administracyjne. Rzym dysponował szczupłą liczbą stałych urzędników i potrzebował bezpośrednich powiązań między członkami własnej arystokracji i dostojnikami społeczności zamieszkujących prowincje, by móc tam umacniać swoje zwierzchnictwo. Więzy osobiste, przyjaźń (*amicitia*) i klientela (*clientela*) były więc w zasadzie głównymi drogami, którymi rzymska władza mogła sięgać do prowincji¹¹³.

¹¹⁰ Cic., *Leg.*, II, 8.

¹¹¹ Cic., *Rep.*, III, 33. W opinii Arpinaty tylko pospółstwo pojmuje prawo jako formę przymusu wyrażonego na piśmie w nakazach i zakazach i które przy nadarzającej się okazji należy omijać, jako że ogranicza ono wolność człowieka (*ibidem*, I, 19).

¹¹² Cic., *Fin.*, III, 64. Zdaniem Cicerona ludzie dzięki studiowaniu filozofii uczą się postępować z własnej woli tak, jak każe prawo (*ibidem*, I, 2). Nauka pozwalająca zgłębiać tajniki przyrody i natury ludzkiej w opinii Arpinaty nie wystarcza jednak do tego, aby być człowiekiem sprawiedliwym. Kiedy bowiem w traktacie *O powinnościach* zastanawia się nad wypowiedziami Platona na temat filozofów, dochodzi do wniosku, że przez to, iż są oni sprawiedliwi i trudnią się poszukiwaniem prawdy, to gardzą tym, o co pozostali orężem się dobijają, i w rezultacie, choć unikają pierwszego rodzaju niesprawiedliwości, bo nikomu nie szkodzą, popełniają drugą niesprawiedliwość – nie bronią tego, czego powinni (I, 28).

¹¹³ M. Crawford, *Rzym...*, s. 81.

Cyceron doskonale rozumiał tę potrzebę, bowiem właśnie przyjaźni przypisuje on ważną rolę w kształtowaniu poczucia sprawiedliwości. W opinii Arpinaty ludzie odczuwający wrodzoną miłość do bliźniego i realizujący ją w układach przyjacielskich w naturalny sposób uczą się przestrzegania zasad prawnych i tego, by nie kierować się jedynie własną korzyścią¹¹⁴.

Cyceron związek między jednostką a grupą (rozumianą przede wszystkim jako państwo) uznaje za nadrzędną relację społeczną. Na drugim planie są według niego osobiste związki jednostki z rodzicami, dziećmi i krewnymi¹¹⁵. Podobnie jak dla Platona układ między pojedynczym człowiekiem a wspólnotą, z punktu widzenia dobra publicznego, jest dla niego bardziej istotny niż indywidualne relacje między osobami. W przekonaniu Arpinaty przyjacielskie stosunki między wszystkimi ludźmi tworzą trwałe społeczeństwo, natomiast kierowanie się jedynie interesem własnym czy rodziny rozbija je¹¹⁶. Za obowiązek rządzących uważa zatem szczególnie skwapliwą naukę myślenia o całym społeczeństwie jak o swoich najbliższych, których dobro jest ważniejsze niż ich własne i ich wąsko pojętej rodziny.

Arpinata twierdzi, iż także z rozumu największa korzyść płynie wtedy, gdy jest używany dla dobra społeczności, którą łączą więzi przyjacielskie¹¹⁷. Jest zdania, że bardzo ważne jest to, by górujący nad pozostałymi intelektem nie krzywdzili słabszych od siebie, a niżsi stopniem godzili się z tym, że inni przewyższają ich pod względem inteligencji czy znaczenia¹¹⁸. Przyjaźń, zwłaszcza wśród ludzi, którzy zajmują stanowiska kierownicze, w jego opinii uczy sprawiedliwości i niweluje przymus prawny poprzez wzajemne doradzanie sobie, krytykę błędnych decyzji czy postaw oraz udzielanie wsparcia w trudnych chwilach. Relacje przyjacielskie i związana z nimi konieczność przestrzegania zasad prawnych mogłyby zmniejszyć, w przekonaniu Cycerona, potrzebę używania przemocy wobec ludności Imperium Romanum, chronić ją od nadużyć finansowych oraz zapewnić stabilne i trwałe rządy w Rzeczypospolitej¹¹⁹.

¹¹⁴ Cyceron z całym przekonaniem popiera opinię Platona, że ustawy powinny głównie zachęcać do sprawiedliwego postępowania, a nie przymuszać do niego siłą i groźbami (*Leg.*, II, 14). – Cf. R. Tokarczyk, *Przymus a prawo*, [w:] *Przemoc i filozofia*, red. J. Mizińska i M. Kociuba, Lublin 2004, s. 24.

¹¹⁵ *Cic.*, *Off.*, I, 57.

¹¹⁶ *Ibidem*, I, 56. Cyceron podkreśla zarazem, że zasadą przyjaźni jest, iż nie należy prosić przyjaciół o nic niegodziwego ani spełniać podobnych prośb (*Lael.*, 40).

¹¹⁷ *Cic.*, *Lael.*, 70.

¹¹⁸ *Ibidem*, 69 i 71.

¹¹⁹ Dowódcy i namiestnicy prowincji, działający z dala od czujnego oka senatu, mieli nieograniczone możliwości bogacenia się, również niezgodnego z prawem. Zdobywany majątek tylko nasilał rywalizację i niezgodę w łonie rzymskiej elity. Niezadowolony zaś grabionych mieszkańców prowincji stanowiło z kolei zagrożenie dla

Platon sądził, że przestrzeganie przez rządzących zasady sprawiedliwości z jednej strony umożliwi utrzymanie porządku i spokoju w społeczeństwie, z drugiej zaś zabezpieczy państwo przed przemianą władcy w tyra. Arpinata pojmując sprawiedliwość przede wszystkim jako poszanowanie wspólnych praw i własności oraz dotrzymywanie umów, które pozwalają zachować obowiązujący *consensus* społeczny. Wydaje się jednak, że Ciceron, przerażony ogromem okrucieństwa i skrajnej przemocy, jakie niosły z sobą poczynania wodzów i polityków dążących do zdobycia pełni władzy w republice, wzorem Platona dostrzega w sprawiedliwości czynnik zmniejszający pragnienie dominacji i ograniczający stosowanie agresywnych rozwiązań¹²⁰. Arpinata, w obliczu przewagi, jaką niosło z sobą zdobyte bogactwo, siły armii i ludzkiej żądzy władzy, w trosce o pomyślne i spokojne życie obywateli oraz stabilność rzymskiego panowania w Italii i poza nią, za kluczowy uznaje wymóg sprawiedliwego postępowania szczególnie tych, którzy mają bezpośredni dostęp do władzy i udział w niej¹²¹.

Ciceron za priorytetową uważa zasadę przestrzegania nakazów prawa, zwłaszcza przez osoby, które przewodzą pozostałym obywatelom. W opinii Arpinaty jedynie ludzie szlachetni, mający wrodzone poczucie sprawiedliwości mogą urzeczywistnić ten postulat, bowiem z natury słuchają oni poleceń wewnętrznego, odwiecznego prawa zobowiązującego do kierowania się w życiu dobrem drugiego człowieka¹²². Przymiot sprawiedliwości wzmocniony u tego rodzaju przywódców nauką prawa i kultywowaniem więzi przyjacielskich w ujęciu Cicerona staje się zabezpieczeniem dla obywateli, że rządzący nimi będą dbali o dobro całej wspólnoty, a równocześnie hamulcem wszelkich działań, których celem byłoby dążenie w sposób nieuprawniony do władzy.

utrzymania władzy na tamtym terenie. T. Łoposzko, *Historia społeczna...*, s. 140–141; S. Utczenko, *Kryzys i upadek republiki...*, s. 283–284.

¹²⁰ W liście do przyjaciela Ciceron pisze, iż wzdryga się na myśl o wojnie (między Cezarem i Pompeuszem), która będzie jego zdaniem straszniejsza i okrutniejsza niż ludzie myślą. Potępia tych, którzy sprowadzili obce wojska przeciw ojczyźnie byleby tylko zachować władzę, jak Tarkwiniusz Pyszny czy Koriolan. Sulla, Mariusz, Cynna mieli jego zdaniem lepszy cel, bo walczyli albo w sprawie senatu, albo ludu, ale ich zwycięstwo uważa za okrutne i smutne. Arpinata nie wyobraża sobie sytuacji, w której chcąc pomóc zwyciężyć Pompeuszowi, miałby sprowadzić wojska posiłkowe przeciw własnej ojczyźnie (*Ad Att.*, IX, 10).

¹²¹ W utworze *O powinnościach* Ciceron wyraźnie stwierdza, że nakaz przestrzegania sprawiedliwości winien mieć pierwszeństwo przed obowiązkiem i wysiłkiem zmierzającym do zdobycia wiedzy (I, 155).

¹²² Arpinata twierdzi, że jednostka, choćby miała najwspanialszy umysł, jeśli nie kieruje się zasadą sprawiedliwości, która nakazuje walczyć o dobro powszechne, a nie o własne, jest nic nie warta (*Off.*, I, 62; *Leg.*, I, 42).

2.2.3. *Prudentia*, czyli mądrość w działaniu

Cyceron jest przekonany, że ci, którzy mają kierować innymi obywatelami, czyli przywódcy polityczni, powinni nieustannie umacniać swoje wewnętrzne poczucie sprawiedliwości poprzez naukę i respektowanie obowiązujących w państwie uchwał prawnych. Arpinata, podobnie jak Platon, zauważa jednak, że prawa nie zawsze są sprawiedliwe¹²³. W ujęciu Cycerona wynika to z faktu, iż rzeczywistość sprawiedliwość wyrażają jedynie prawa wywodzące się z prawa naturalnego (*vera lex*), a nie z nakazu człowieka¹²⁴. W opinii Arpinaty potrzebny jest zatem taki przywódca, który potrafiłby tego rodzaju różnicę zauważyć i nieodpowiednie ustawy właściwie zmodyfikować. Taką umiejętność Arpinata określa słowem *prudentia*.

Dla Cycerona roztropność (*prudentia*), podobnie jak zdolność panowania nad pragnieniami (*temperantia*) i przewyciężania słabości (*fortitudo*), jest efektem wpływu intelektu na działanie człowieka. Wszystkie te cechy razem stanowią trzy oblicza mądrości (*sapientia*) i zarazem predestynują go do pełnienia przywódczych funkcji w państwie. Z tej przyczyny Arpinata wymienia je (obok sprawiedliwości – *iustitia*) jako elementy składające się na doskonałość moralną (*tota virtus*) osób przeznaczonych do rządzenia wspólnotą.

Według Cycerona *prudentia*, czyli roztropność, to zdolność rozróżniania tego, co należy czynić i czego się wystrzec¹²⁵. W opinii Arpinaty cecha ta jest wrodzona, ale jej rozwój zależy wyłącznie od woli i wysiłków człowieka¹²⁶. Istnieją zaś dwa sposoby, dzięki którym można ją kształtować. Pierwszy polega na zgłębianiu nauk teoretycznych z dala od zgiełku spraw państwowych, drugi zaś na doskonaleniu przymiotu roztropności w działalności publicznej¹²⁷. Cyceron przyznaje wprawdzie, że wyjaśnianie zjawisk natury, nauka zasad poprawnego rozumowania oraz dociekanie istoty rzeczy znacznie przewyższają „wszelkie inne zainteresowania”, niemniej jednak jego zdaniem owe studia nie są najważniejsze¹²⁸. Arpinata twierdzi, że na gruncie rzymskim termin *sapientia* odpowiada greckiej

¹²³ W jego opinii nie wszystkie postanowienia i uchwały rozmaitych społeczności mogą być uznane za sprawiedliwe. Za przykład braku poszanowania dla zasady sprawiedliwości podaje zarządzenia tyranów (*Leg.*, I, 42).

¹²⁴ Cyceron wyraża głębokie przekonanie, że tylko prawo wywodzące się z prawa boskiego eliminuje niewłaściwe postępowanie i zachęca ludzi do męstwa (*Leg.*, I, 58).

¹²⁵ *Cic., Off.*, I, 153; *Fin.*, V, 18 i 67; III, 31; *Leg.*, I, 60.

¹²⁶ *Cic., Fin.*, V, 36.

¹²⁷ *Cic., Rep.*, III, 6.

¹²⁸ Cyceron, *Rozmowy tuskulańskie*, przeł. J. Śmigaj, [w:] idem, *Pisma filozoficzne*, t. 3, Warszawa 1961, s. 687. Wszystkie kolejne cytaty z utworu *Rozmowy tuskulańskie* Cycerona pochodzą z tego wydania. – Cf. *Cic., Rep.*, III, 12; *Tusc.*, V, 68 i 81; *Off.*, I, 19.

nazwie *sophia* i odnosi się do znajomości rzeczy boskich i ludzkich¹²⁹. W tej treści zawiera się zatem jego zdaniem łączność ludzi z bogami i zachodzące między nimi niemal społeczne relacje¹³⁰. Skoro zaś, wnioskuje, tego typu mądrość jest uważana za najwyższą, to i powinność utrzymania społeczeństwa należy uznać za najważniejszą¹³¹. Człowiek mądry powinien zatem poświęcać swój czas przede wszystkim na rozwiązywanie problemów społecznych, a za największy pożytek płynący z mądrości Cynceron uznaje możliwość opanowania tych umiejętności, które czynią ludzi użytecznymi dla państwa¹³².

Arpinata sądzi, że roztropność przywódców politycznych w działalności publicznej wyraża się w dostrzeganiu tego, co jest pożyteczne dla obywateli, i przewidywaniu przebiegu wypadków¹³³. W tym celu powinni oni zgłębiać zagadnienia dotyczące nauki o państwie, której najważniejszym elementem jest poznanie zasad rozwoju form ustrojowych i przyczyn wywołujących ich zmianę. Dzięki tej wiedzy rządzący mogą z góry określić bieg wydarzeń, a nawet powstrzymać go lub mu zapobiec¹³⁴. Roztropny polityk przewiduje zatem przyszłe zdarzenia oraz rozważa i podejmuje ważne decyzje, aby nie dopuścić do sytuacji niekorzystnej dla swojego kraju¹³⁵. Cynceron dokładnie precyzuje etapy takiego roztropnego postępowania. Jego zdaniem zaczyna się ono od dochodzenia prawdy poprzez dostrzeganie przyczyn i skutków istniejących praw¹³⁶. Później następuje rozważanie, w jaki sposób tę prawdę wykorzystać, aby stała się podstawą konkretnej nauki i umiejętności¹³⁷. Ostatnim etapem jest podjęcie określonych działań w stosownym czasie¹³⁸. Arpinata konstatuje, że bez roztropności rządzących, która objawia się poprzez idące we wskazanym kierunku kompetencje, państwo nie może istnieć¹³⁹.

W przekonaniu Cyncerona przymiot roztropności implikuje jako swoją zasadę prawość i szlachetność, dlatego w żadnym razie nie należy owej roztropności

¹²⁹ Cic. *Tusc.*, IV, 57; V, 7; *Off.*, II, 5; *Nat.*, II, 18.

¹³⁰ Cic., *Fin.*, III, 64.

¹³¹ Cic., *Off.*, I, 153.

¹³² Cic., *Tusc.*, V, 72; *Rep.*, I, 33.

¹³³ Cic., *Tusc.*, V, 72; *Rep.*, VI, 1. Cynceron znajomość rzeczy boskich i ludzkich, z której wynikają praktyczne zasady życiowe: trzeźwe poczucie korzyści, umiejętność przewidywania rozwoju wypadków, działanie zgodne z okolicznościami, definiuje terminem *sapientia* i w tym sensie uważa ją za cechę mężów stanu i przymiot stanu senatorskiego. J. Korpany, *Studia...*, s. 17.

¹³⁴ Cic., *Rep.*, II, 45.

¹³⁵ Cic., *Off.*, I, 81; II, 33 i 34.

¹³⁶ *Ibidem*, I, 15.

¹³⁷ Cic., *Nat.*, II, 11 i 13; *Fin.*, III, 65; IV, 76; *Off.*, I, 151.

¹³⁸ Cic., *Off.*, I, 143 i 160.

¹³⁹ Cic., *Leg.*, III, 5.

łączyć z podstępem¹⁴⁰. Wprawdzie w ujęciu Arpinaty roztropne postępowanie polega na wybieraniu tego, co dobre, i unikaniu zła, ale w jego intencji nigdy nie jest ono jednoznaczne z przebiegłą manipulacją¹⁴¹. Roztropność uważa on bowiem za podstawę prawa, które również nakazuje, co czynić, a czego nie¹⁴². Tak pojęta roztropność wyklucza zatem postępowanie zgodne z interesem jednostki, narzuca zaś kierowanie się dobrem wspólnoty.

W opinii Platona prawa nie wystarczały, aby nadać trwałe podstawy państwu. Jego zdaniem konieczny był przywódca, który nie tylko byłby prawdziwym stróżem respektowania przyjętych ustaw, ale zarazem ich twórcą i moderatorem dostosowującym je do zmieniających się potrzeb obywateli. Cynceron podąża za tym punktem widzenia, uznając za obowiązek przywódcy rozwijanie wrodzonego przymiotu roztropności, ponieważ dzięki niemu, uważnie obserwując życie społeczno-polityczne, rządzący zdoła dostrzec oraz zrozumieć zachodzące w nim procesy i eliminując ewentualne nieprawidłowości czy braki w systemie prawnym, odpowiednio uzupełni lub dostosuje go do niestałej rzeczywistości politycznej, a w dalszym swoim postępowaniu będzie przestrzegał owych przyjętych już przez wspólnotę ustaleń prawnych.

3. Etyka obywatelska podstawową zasadą działania przywódcy politycznego

3.1. Postawa etyczna rządzących fundamentem państwa

Cynceron był przekonany, że przywódcom politycznym nie powinna wystarczać jedynie świadomość posiadania określonej predyspozycji moralnej do samodoskonalenia się (ujmowanej słowami *habere virtutem*), należałoby bowiem nieustająco kształtować ją w codziennym postępowaniu, gdyż spełnia się ona dopiero w praktyce¹⁴³. Za przykład najdoskonalszej formy urzeczywistniania się tej

¹⁴⁰ Cic., *Fin.*, V, 19.

¹⁴¹ Cic., *Off.*, III, 71, 96 i 113.

¹⁴² Cic., *Leg.*, I, 19.

¹⁴³ Kluczowymi pojęciami etyki starożytnej w ogóle są terminy *eudaimonia* i *arete*, wyraz *eudaimonia* (szczęście) można rozumieć jako „życie spełnione”, słowo *arete* natomiast oznacza swego rodzaju stan wewnętrzny, trwałą dyspozycję, która sprawia, że człowiek działa należycie, w sposób harmonijny wykorzystując swoje intelektualne i emocjonalne możliwości, a zatem świadomie kieruje swoim życiem. Obu pojęć (*eudaimonia* i *arete*) nie da się rozdzielić, ponieważ nie można określić „wypełniania życia (*eudaimonii*)” inaczej, jak przez odwołanie się do działania przymiotu *arete*, czyli „zdolności”, która sprawia, że życie staje się „prawdziwie spełnione” (J. Jaśtał, *Etyka cnót, etyka*

wartości podaje rządzenie państwem oparte na roztropnym zastosowaniu poznanych zasad teoretycznych i etycznych w działalności publicznej¹⁴⁴.

Naturalną konsekwencją rozwijanych w czasie pełnienia służby publicznej przymiotów moralnych jest w ujęciu Arpinaty uzyskiwany autorytet (*auctoritas*), który nie tylko skutkuje społecznym uznaniem, ale przede wszystkim powoduje, że obywatele dobrowolnie poddają się władzy przywódców politycznych, a oni dzięki temu nie mają potrzeby odwoływania się do argumentów siłowych czy korupcyjnych. Pojęcie *auctoritas* – ogólnie rzecz ujmując – początkowo oznaczające wsparcie radą przez tego, do którego proszący o nią posiada zaufanie i ze zdaniem którego się liczy, w starożytnym Rzymie przekształciło się w koncepcję polityczną. Hierarchia stosunków międzyludzkich była uważana wówczas za stan naturalny, nie wymagała zatem uzasadnienia. *Pater familias* zajmował bowiem wyższą pozycję niż pozostali członkowie rodziny, patron stał wyżej w hierarchii niż klient, a obywatele określani jako *boni* lub *optimi* znajdowali się wyżej na drabinie społecznej niż pozostali określani mianem *multi*. Przedmiotem powszechnej uwagi nie była więc kwestia istnienia hierarchii społecznej, a jedynie odpowiednie w niej zwierzchnictwo. Rzymska *auctoritas* zakładała dobrowolne podporządkowanie się radzie kogoś innego z powodu wiary w jego wyższość. W rezultacie, nie będąc rozkazem, funkcjonowała, jakby nim była. Stosowano się bowiem do czyjejś porady nie ze względu na jej treść, ale z powodu osobowości czy znaczenia osoby jej udzielającej¹⁴⁵. W opinii Cycerona ideałem byłby zatem rządzący republiką poprzez ową *auctoritas* – rozumianą przez Arpinatę jako autorytet moralny oparty na najwyższych zaletach, takich jak mądrość, sprawiedliwość i zdolności krasomówcze, któremu należy jest dobrowolny posłuch, a nie przemoc, ktoś taki, kogo słuchano by z szacunku, a nie ze strachu, istniałoby bowiem przekonanie, że służy on celom wspólnoty, a nie własnym, a obywatele nie są jedynie środkiem do realizacji jego indywidualnych pragnień i ambicji¹⁴⁶.

Na rzeczywisty autorytet społeczny zaś mogli zasłużyć jedynie ci, którzy poprzez aktywność publiczną zyskali uznanie obywateli w postaci zaszczytu – *honoros*, i sławy – *gloria*. Zdaniem Cycerona zaszczyt (*honoros*) „jest nagrodą cnoty (*praemium virtutis*), sądem i przychylnością współobywateli przyznaną”, a ten, kto ją otrzymał „za ich wolą i głosem, ten [...] się zdaje czciogodnym i szanowanym

charakteru, [w:] *Etyka i charakter*, red. J. Jaśtał, Kraków 2004, s. 22–23). Dla Cycerona życie obywatela pełniącego funkcje przywódcze w państwie mogło być w tym sensie „prawdziwie spełnione” tylko wtedy, gdy realizowało się poprzez zdolności (gr. *arete*, łac. *virtus*) niezbędne w życiu obywatelskim.

¹⁴⁴ Cic., *Rep.*, I, 2.

¹⁴⁵ T. Eschenburg, *Dell'autorità*, trad. L. Malaguzzi Valeri, Bologna 1970, s. 8–9.

¹⁴⁶ Cic., *Top.*, 73.

człowiekiem”¹⁴⁷. Termin *honos* oznaczał więc odpowiednią godność, którą mógł zyskać jedynie Rzymianin szczególnie wyróżniający się na polu działań podjętych dla dobra całej *civitas*. Ów *honos* był uznaniem obywateli dla człowieka aktywnego politycznie wyrażanym poprzez przyznawane urzędy. Udziałem takiego polityka stawała się także *gloria*, czyli sława zyskiwana dzięki zasługom dla państwa. Oba wyróżnienia były efektem indywidualnego wysiłku urzędnika, męża stanu czy wodza, wynikającym z realizacji wartości określanej jako *virtus*. *Gloria* zdobyta dzięki owej *virtus* była dla Rzymianina równoznaczna z osiągnięciem chwały nieśmiertelnej, bowiem dziedziczyli ją następnie potomkowie wybitnego obywatela¹⁴⁸.

Cyceron w bardzo poetycki sposób uzasadnia owo wywyższenie społeczne obywateli, którzy w sposób szczególny służą dobru republiki i stanowią o jej trwaniu¹⁴⁹. W ujęciu Arpinaty takie ich postępowanie wynika ze swoistego powołania ich do tego celu już u zarania ich doczesnej egzystencji. W *Rozmowach tuskulańskich* Cyceron wprawdzie za ważne i przekonujące uznaje argumenty, że wszystkie dusze ludzkie zawierają w sobie jakąś boską cząstkę, a jednak wśród niewielu istot mających prawdziwie boskie pochodzenie wymienia tego, kto zgromadził rozproszonych ludzi i powołał ich do życia społecznego, czyli pierwszego przywódcę politycznego¹⁵⁰.

W szóstej księdze utworu *O państwie*, w jego odcinku zwanym *Sen Scypiona* (*Somnium Scipionis*), przybyła z zaświatów zjawa Scypiona Afrykańskiego Starszego poucza we śnie swojego wnuka Publiusza, że najwyższe bóstwo, które włada całym światem, ze wszystkiego, co jest na Ziemi, najbardziej upodobało sobie ludzkie zbiorowiska nazywane państwami¹⁵¹. Można przypuszczać, że skoro bóstwu zależy na ich bezpieczeństwie i trwałości, ono samo wyznacza dla owych ludzkich zbiorowości przywódców, którzy o nie zadbają i odpowiednio nimi

¹⁴⁷ Cyceron, *Brutus*, s. 87.

¹⁴⁸ J. Korpanty, *Studia...*, s. 21–24. Vide Cic., *Leg.*, II, 60; *Nat.*, III, 50.

¹⁴⁹ Zdaniem Cycerona osiągnięta dzięki *virtus* doskonałość moralna człowieka najbardziej przypomina moc bóstwa w jednej dziedzinie: zakładaniu nowych państw i trosce o już istniejące (*Rep.*, I, 12).

¹⁵⁰ Cyceron uważa, że gdyby w duszy nie było nic więcej ponad to, że dzięki niej żyjemy, można by uznać, że życie człowieka utrzymuje się w tak naturalny sposób jak życie roślin, podobnie, gdyby zawierała jedynie przekonanie, aby do czegoś dążyć lub czegoś unikać, byłaby podobna zwierzętom, a zdaniem Arpinaty posiada ona przecież coś więcej, na przykład nieograniczoną pamięć niezliczonych rzeczy. Cyceron sądzi, że dusza pochodzi od boga, ponieważ za cechy boskie uważa samo życie, posiadanie rozumu, poznanie i pamięć (*Tusc.*, I, 65). Przytacza on przy tej okazji pogląd Platona przekazany w dialogu *Menon*, w którym pada teza, iż uczenie to nic innego jak przypomnianie sobie (*ibidem*, I, 62 i 67).

¹⁵¹ Cic., *Rep.*, VI, 13; *Nat.*, II, 79–80.

pokierują. Zgodnie bowiem ze słowami niegdyś wielkiego wodza, Afrykańczyka Starszego, jednostki mające wpływ na funkcjonowanie wspólnoty pochodzą z niebiańskiej krainy wiecznej szczęśliwości i do niej, po życiu w pełni oddanym działaniom na rzecz ojczyzny, powracają¹⁵². Ojciec śniącego Scypiona, Paulus – również obecny w jego widzeniu – dodaje, że tylko bóstwo decyduje o tym, kiedy dusza kierowników państw, uwolniona od ciała, powróci do owej boskiej krainy¹⁵³. Wydaje się, że bóstwo decyduje także i o tym, kiedy zostanie ona na Ziemię wyprawiona¹⁵⁴. Jeżeli zaś człowiek nie wywiąże się z powierzonej mu przez pana świata roli i na przykład sam zdecyduje o dniu swojej śmierci, popełniając samobójstwo, będzie to równoznaczne z uchyleniem się od wyznaczonego zadania i utratą możliwości powrotu do owego wspaniałego miejsca¹⁵⁵. Dlatego Paulus gorąco zachęca syna, aby jak najsumienniejszym wypełniał swoje obowiązki wobec państwa i utwierdzał się w przekonaniu, iż dzięki temu, choć jego ciało w końcu się zużyje, on sam uniknie śmierci¹⁵⁶. W *Rozmowach tuskulańskich* Ciceron również wygłasza to przekonanie, twierdząc, że ci, którzy przewyższają innych zaletami charakteru i dzięki temu najbardziej służą przyszłości całej wspólnoty, z pewnością nie doznają nicości po śmierci¹⁵⁷.

Można uznać, iż w ujęciu Arpinaty wspomniane najwyższe bóstwo wybiera jednostki przeznaczone do rządzenia państwem i wyposaża je w dar przymiotu *virtus*, aby mogły sprostać dużej wagi obowiązkom związanym z kierowaniem społecznością ludzką¹⁵⁸. Najwyższego boga Ciceron przedstawia jako duszę swobodną i wolną, pozbawioną wszelkiej materii śmiertelnej, zarazem taką, która wszystko wie¹⁵⁹. Pobrzmiwa w tej koncepcji echo Platońskiego pojęcia boga jako Najwyższego Umysłu, który jest uosobieniem doskonałego intelektu. Cyceroński przywódca polityczny, dzięki wrodzonym przymiotom we właściwy sposób zarządzając wspólnotą ludzką, zyskuje w jakimś stopniu możliwość zbliżenia się do tego boga i zdobycia podobnych mu właściwości, głównie intelektualnych¹⁶⁰. Dlatego rozwijanie wrodzonych zdolności podczas działania na rzecz dobra publicznego staje się wręcz imperatywem etycznym dla rządzących, a zalety moralne przywódców politycznych, które nakazują im traktowanie dobra ojczyzny jako wartości nadrzędnej

¹⁵² Cic., *Rep.*, VI, 13. – Cf. Macrobio, *Il "Somnium Scipionis" nell'egsegesi di Macrobio*, I, 9, [w:] *Corso di Letteratura latina per l'anno accademico 1969–1970*, a cura di N. Marinone, Torino 1970, s. 127.

¹⁵³ Cic., *Rep.*, VI, 15.

¹⁵⁴ Cic., *Leg.*, I, 27; *Tusc.*, I, 66.

¹⁵⁵ Cic., *Rep.*, VI, 15.

¹⁵⁶ *Ibidem*, VI, 26.

¹⁵⁷ Cic., *Tusc.*, I, 35–36.

¹⁵⁸ Cic., *Nat.*, III, 86; II, 79–80.

¹⁵⁹ Cic., *Tusc.*, I, 66.

¹⁶⁰ Cic., *Nat.*, I, 96; II, 39; *Leg.*, I, 25; *Tusc.*, I, 70.

i implikują podporządkowanie pomysłności państwa interesów prywatnych, nie wyłączając poświęcania życia jednostki dla dobra wspólnoty, stają się tym samym fundamentem zjednoczonego, a przez to silnego państwa¹⁶¹.

3.2. Oparcie obywatelskiej etyki rządzących na przesłaniu eschatologicznym

W utworze *O prawach* Cyceon tłumaczy, że skoro dusza przywódców politycznych jako istot dzielnych i szlachetnych jest boska, to prawo ludzkie słusznie nakazuje oddawanie hołdów takim ludziom¹⁶². Arpinata w dialogu *O państwie* wyraża jednak opinię, że dokonania człowieka, który dzięki zaletom moralnym w konkretny sposób zasłużył się dla swojej wspólnoty, nie tylko wymagają tak wspaniałej nagrody, jaką jest autorytet wśród współobywateli oraz pamięć wśród potomnych, ale także powinny skutkować wyjątkowym zadośćuczynieniem dla samego dokonującego owych czynów¹⁶³. Twierdzi bowiem, że jego boskie cechy wymagają „hołdów ważniejszych i trwalszych niż posągi umieszczone na ołowianej podstawie i triumfalne pochody uświetnione więdnącym laurem”¹⁶⁴.

W utworze *Rozmowy tuskulańskie* Cyceon wyraża przekonanie, że dusze rządzących państwami po śmierci nie znikają, lecz „po wyjściu z ciał wznoszą się w górę”¹⁶⁵. W pierwszej księdze dialogu *O państwie* podaje przykład losów duszy Romulusa – wybitnego przywódcy politycznego, przez wielu uważanego za założyciela Rzymu¹⁶⁶. Gdy Romulusowi „wyroki losu miały w nagłym mroku przynieść zwykłą ludziom śmierć, [...] męstwo (*virtus*) zaprowadziło go prosto do nieba”¹⁶⁷. Arpinata uznaje ponadto, że dusze uwolnione z cielesnej powłoki zachowują zasługi dobrze przepędzonego minionego życia, kiedy w utworze *O starości* konstatuje, że człowiekowi, gdy nadejdzie kres jego żywota, jako jedyne pozostają „owoce cnót (*virtus*) i dobrych uczynków”¹⁶⁸. Motyw przywódcy, który

¹⁶¹ Taki nakaz moralny miał być przekazywany w opowieściach sławiących rzymskich bohaterów. R. Piekarski, *Cyceon o cnotach politycznych*, „Christianitas: religia, kultura, społeczeństwo” 2000, nr 3/4, s. 168.

¹⁶² Cic., *Leg.*, II, 28.

¹⁶³ Cf. Macrobio, *Il "Somnium Scipionis"*..., I, 5, s. 82.

¹⁶⁴ Cyceon, *O państwie*, s. 87.

¹⁶⁵ Cyceon, *Rozmowy tuskulańskie*, s. 505.

¹⁶⁶ Cf. S. Stabryła, *Bracia i wrogowie*, [w:] idem, *Księga legend rzymskich*, Warszawa–Kraków 1998, s. 156–173.

¹⁶⁷ Cyceon, *O państwie*, s. 21.

¹⁶⁸ W oryginale: „virtute et recte factis consecutus sis” (*Cato mai.*, 69). Cyt. za: Cyceon, *O starości*, przeł. Z. Cierniakowa, [w:] idem, *Pisma filozoficzne*, t. 4, Warszawa 1963, s. 49. Wszystkie kolejne cytaty z utworu Cyceona *O starości* w tłumaczeniu Z. Cierniakowej i z dialogu *O przyjaźni* w przekładzie W. Kornatowskiego pochodzą z tego wydania.

dzięki zaletom charakteru po śmierci staje w chlubnym zastępie nieśmiertelnych niebian, powraca w *Śnie Scypiona*, w którym do głównego bohatera, Afrykańczyka Młodszego, przychodzi we śnie – o czym była mowa powyżej – dwie figury oniryczne¹⁶⁹. Ciceron z jednej strony przedstawia ów sen Scypiona jako sen zwykły, będący efektem długiej, wieczornej rozmowy Scypiona Młodszego z gospodarzem, u którego się zatrzymał – królem Masynisą¹⁷⁰. Z drugiej zaś strony wizja zarysowana w omawianej części utworu przybiera charakter snu szczególnego, niosącego swego rodzaju prorocstwo. Słowa: „Scypionie. Wysłuchaj mnie i wszystko zapamiętaj”, podkreślają wagę tej przepowiedni¹⁷¹.

Scypionowi objawia się najpierw jego dziadek, a później ojciec – Paulus, który po zakończeniu swojego wywodu znika¹⁷². Występujące na początku opowiadania wyrażenie „pojawił się” (*se ostendit*) odpowiada końcowemu wyrażeniu „odszedł” (*discessit*) i wyraźnie wskazuje na to, że mamy do czynienia z wizją czy też zjawiskiem nadnaturalnym. Afrykańczyk Młodszy jest przy tym świadom, że wszystko odbywa się we śnie i ukazuje mu się zjawa, o czym świadczy jego reakcja pełna religijnego przestachu. Lęk, który odczuwa, nie wynika z nieoczekiwanego pojawienia się istoty pozaziemskiej, ale z niezwyklej czci dla postaci, która przybyła, bowiem sen „religijny” stanowi rodzaj snu proroczego, w którym osoba ciesząca się wielkim autorytetem, bez uciekania się do języka symbolicznego, odsłania to, co się wydarzy lub powinno się wydarzyć¹⁷³. Potem Scypion Młodszy

¹⁶⁹ Temat pojawiającej się we śnie wizji eschatologicznej ma długą tradycję literacką i filozoficzną. Z jednej strony ma ona swój archetyp u Homera, a w literaturze łacińskiej jest wprowadzana przez Enniusza, z drugiej pochodzi od Platona i rozgrywa się w scenarii mitu filozoficznego. Wśród wizji pozaziemskich szczególnie miejsce zajmują wizje Hermetimosa z Kladzomeny, Empedotimosa z Syrakuzy, a także Kleonima. O podróży duszy tego ostatniego, która oddzielona od ciała za sprawą magicznej różdżki przeżyła wędrówkę eschatologiczną, żeby potem znowu połączyć się z ciałem, opowiedział Klearch z Soli, perypatetyk, w utworze *De somno*. Cicerone, *Somnium Scipionis*, intr. e com. di A. Ronconi, Firenze 1967, s. 14–15.

¹⁷⁰ Cic., *Rep.*, VI, 9–10.

¹⁷¹ Ciceron, *O państwie*, s. 88.

¹⁷² Cic., *Rep.*, VI, 10, 14 i 29.

¹⁷³ Schematu „odsłaniania” nie tylko przyszłych wydarzeń, ale także natury duszy i życia pozaziemskiego przez cieszącego się wielkim autorytetem zmarłego członka rodziny użył później Wergiliusz w *Eneidzie*, gdzie Eneaszowi po wejściu do Hadesu Anchizes „odsłania” przyszłe losy Rzymu (E. A. Fontecedro, *Della materia dei sogni: l'illusione della vita. Virgilio come Shakespeare?*, „Paideia” 2005, s. 32). Należy również zauważyć, że Grecy w każdej epoce, kiedy opisywali jakikolwiek rodzaj snu, posługiwali się językiem sugerowanym przez sytuację, w której śniący otrzymywał przedmiotową wizję. Grecy mówili, że sen się „widzi” (*onar idein*), nigdy zaś, że sen się „ma” lub „śni” (E. R. Dodds, *Modello onirico e modello culturale*, [w:] idem, *Il sogno in Grecia*, a cura di G. Guidorizzi,

uspokaja się i wizytę swojego ojca przyjmuje już bez strachu, a z wielkim żalem, który dowodzi jego pełnej świadomości tego, że spotyka kogoś bezpowrotnie dla siebie straconego¹⁷⁴.

Scypion Afrykański przepowiada wnukowi zwycięstwo nad Kartaginą i Numancją oraz ogólnie znakomitą karierę męża stanu. Aby jednak zachęcić młodego Scypiona do czekających go trudnych przedsięwzięć na arenie państwowej, zapewnia, że „dla wszystkich, którzy strzegli ojczyzny, wspierali ją i umacniali, istnieje w niebiosach pewna kraina, gdzie zaznają wiecznej szczęśliwości”. Tam, jego zdaniem, docierają przywódcy i obrońcy państw. Później pojawia się postać ojca, który potwierdza słowa Afrykańczyka, tłumacząc, iż ten, kto kieruje się w życiu zasadą sprawiedliwości (*iustitia*) oraz głębokim przywiązaniem do ojczyzny (*pietas*), „dąży prostą drogą ku niebu i wspólnocie jego mieszkańców, którzy uwolnieni z więzów ciała naprawdę żyją” w tamtej krainie. Następnie roztacza przed synem wizję wspomnianego miejsca, na które składają się: jaśniejąca cudownym blaskiem „Droga Mleczna” oraz niezwyklej rozmiarów ciała niebieskie, niedostrzegane zwykle z Ziemi. Wszystko, co Scypion zobaczył, przerastało rozmiarami kulę ziemską do tego stopnia, że niewielki w porównaniu z nim obszar państwa rzymskiego wprawił śniącego w zażenowanie¹⁷⁵. Paulus, ponieważ spostrzegł, że Scypion, mimo zachwyty nad ogromem ukazanego mu wszechświata, cały czas spogląda na Ziemię, napomina go, aby nigdy nie zważał na czekające go trudności i ciągle pamiętał o znikomości miejsca, w którym żyje. Chwała bowiem, którą może zyskać na Ziemi, będzie niewielka, gdyż nie rozejdzie się szeroko, bo tylko po obszarach zamieszkałych przez człowieka, których jest niedużo i które w porównaniu z objawionym wszechświatem są niewielkich rozmiarów, a ich mieszkańcy w większości nawet nie kontaktują się ze sobą¹⁷⁶. Także pamięć potomnych

Roma–Bari, 1988, s. 5). W starożytności najbardziej charakterystyczną formą snu szczególnie była ta, która przedstawiała sen jako istotę obdarzoną autonomiczną osobowością (*ibidem*, s. XIII). Taką naturę miała większość snów homeryckich, w których scena oniryczna odbywała się nie w psychice śpiącego, ale w realnej przestrzeni. Był to tzw. *Aussertraum*, *dream-visitation* lub *sogno oggettivo*, który Grecy określali słowem *eidolon*. Poeci homeryccy w opisach snu widziane rzeczy traktowali jako rzeczywistość obiektywną. Zazwyczaj sen przybierał formę wizyty figury onirycznej, a nie doświadczenia onirycznego. Figura oniryczna mogła być bogiem, zjawą, posłannikiem, wyobrażeniem wytworzonym okazjonalnie, jednak w ówczesnej świadomości istniała obiektywnie w przestrzeni i była niezależna od śniącego. Śniący, podobnie jak Scypion Afrykańczyk Młodszy w *Śnie Scypiona*, był zwykle niemal zupełnie pasywny: widział postać, słyszał ją, czasem tylko odpowiadał i to wszystko. Wiedział przy tym zazwyczaj, że jest w swoim łóżku i zdawał sobie sprawę z tego, że śpi (*ibidem*, s. 5).

¹⁷⁴ Cic., *Rep.*, VI, 14.

¹⁷⁵ Cyceron, *O państwie*, s. 88–89.

¹⁷⁶ Cic., *Rep.*, I, 26–27; VI, 20–22.

w obliczu wieczności uznać należy za krótkotrwałą i zawodną¹⁷⁷. Scypion potwierdzając, że zrozumiał sens objawionej mu wizji, zapewnia ojca, że w sytuacji, gdy „dobrze zasłużonym ojczyźnie otwarta jest droga do nieba”, mimo iż już od dzieciństwa wstępował w ślady dziadka i ojca i niczym nie splamił ich imienia, „teraz świadomy wielkiej nagrody”, która będzie czekała na jego duszę po śmierci, podwoi swoje starania¹⁷⁸. Paulus przed odejściem jeszcze raz zapewnia syna, że poza „pracą dla dobra ojczyzny” nic nie ma większej wartości w owej cudownej krainie, a najszybciej może się dostać do niej jedynie dusza tego sprawującego władzę, który będzie ją odpowiednio pobudzał i zachęcał do działania na rzecz państwa¹⁷⁹. Łatwiej zaś przyjdzie mu podjąć się tego, jeśli mimo krępujących duszę więzów ciała, poprzez rozważanie wartości czekających nagród w miarę możliwości uniezależni ją od ograniczeń doczesnej powłoki i będzie próbował patrzeć ku odległym sferom.

Zjawa Afrykańczyka, która wzywa Scypiona Młodszego do kontemplowania spraw niebiańskich, i tenże Scypion, który od czasu do czasu spogląda na Ziemię, „przedstawiają dwa przeciwstawne punkty widzenia dotyczące poglądu na temat życia idealnego: teoretycznego (*theoretikos bios*) i praktycznego (*praktikos bios*)”¹⁸⁰. Ciceron próbuje dokonać syntezy obu poglądów, twierdząc, że życie polegające na nieustannym praktykowaniu ludzkiej *virtus* jest podstawowym warunkiem osiągnięcia czystości duszy. Ową *virtus* zaś postrzega jako cechę, którą należy wykazywać się w służbie innym, najlepiej w rządzeniu państwem. Dlatego tylko dla mądrych zarządców państwa Ciceron rezerwuje nagrodę, którą jest „naznaczone pewne w niebie miejsce” (*certus ac definitus locus*), czyli „droga mleczna” (*Via Lactea*), najwyższy i najjaśniejszy obszar na firmamencie. Dostępują go ci, którzy bronili ojczyzny i uczynili ją wielką. Arpinata pokazuje również, że między światem nadnaturalnym i ziemskim istnieje nieustanna łączność i wzajemna zależność. Przywódca polityczny stanowi zaś ważne ogniwo wiążące oba te światy. Dzięki działaniom na rzecz dobra publicznego wypełnia on misję powierzoną mu przez najwyższe bóstwo, a jego dusza zyskuje możliwość powrotu

¹⁷⁷ *Ibidem*, VI, 23–24. Ciceron jeszcze w *Trzeciej mowie przeciw Katylinie* uznaje pamięć wśród potomnych za jedyne godne wynagrodzenie doniosłych czynów (III, 26).

¹⁷⁸ Ciceron, *O państwie*, s. 92.

¹⁷⁹ *Ibidem*, s. 93.

¹⁸⁰ Cicerone, *Somnium Scipionis*, przekł. wł., s. 12. Według Makrobiusza motywem przewodnim *Snu Scypiona* jest element mistyczny, eschatologiczny, który określa on terminem *theoria*, oznaczającym kontemplację świata ponadnaturalnego, ale tylko z odwołaniem się do *praxis*, czyli konkretnej aktywności życiowej. Ciceron, w jego opinii, za pośrednictwem zjaw sennych zaprasza i nakłania do ostatecznej i najważniejszej analizy z jednej strony wartości nagród niebiańskich i wiecznych, z drugiej natomiast znaczenia, jakie zyskuje wspaniałe rządzenie państwem – dwóch nierozłącznych biegunów osi, wokół której przebiega *Sen Scypiona*. Macrobio, *Il "Somnium Scipionis" ...*, I, 3–4, s. 81–82.

do miejsca, z którego przybyła, natomiast wspólnota, w której działa i którą się opiekuje, można przypuszczać, iż zgodnie z wolą najwyższego bóstwa, staje się za sprawą jego wysiłków coraz doskonalsza i bliższa nieśmiertelnym wzorcom¹⁸¹.

3.3. *Sen Scypiona* a Platowska wizja pośmiertnej wędrówki Era

Sen Scypiona, którym Ciceron zakończył swój największy utwór polityczny, czyli dzieło *O państwie*, zdaniem wielu komentatorów został zainspirowany opowieścią wplecioną przez Platona w ostatnie rozdziały jego *Państwa*¹⁸². Jest w nich mowa o tym, że Er z Pamfilii, dziesiątego dnia, odkąd został zabity w czasie wojny i ułożony na marach, nagle ponownie otworzył oczy, jakby doznał śmierci i prawdziwego zmartwychwstania, a odzyskawszy i świadomość, i mowę, zaczął opowiadać, ile zobaczył kar i nagród czekających na dusze. Można dostrzec jednak dwie istotne różnice między tymi opowieściami. Jedna z nich dotyczy ich formy, druga zaś zawartości.

Po pierwsze Platon jako formę, czy raczej drogę, przekazania treści wybrał zmartwychwstanie, natomiast Ciceron umieścił opis niezwyklej doznań niebiańskich, które będą nagrodą dla zasłużonych ojczyźnie, w ramach objawienia dokonującego się we śnie. Ten pomysł pomógł mu zatem nadać opowiadaniu charakter prawdopodobieństwa. Jak zauważył Carlo Pascal:

O ile ową inspirację (sc. Platonem) natychmiast można dostrzec, wystarczy prosta lektura, żeby się zorientować, że w rzeczywistości w przebiegu swojego *Somnium* Ciceron zmienił jednak głęboko naturę spraw nadnaturalnych, o których chciał rozprawiać. Zmartwychwstanie człowieka wydało mu się przesadą, więc ograniczył się do doświadczenia mniej nadzwyczajnego, czyli snu¹⁸³.

Platon zakładając, iż myśl przychodząca w czasie snu może być zarówno fałszywa, jak i prawdziwa, żeby uwiarygodnić swoje poglądy na temat losów duszy po śmierci, każe najpierw umrzeć bohaterowi, aby on, a raczej jego dusza mogła odbyć prawdziwą wędrówkę unaoczniającą losy duszy po śmierci i wyjaśniającą okoliczności tego stanu rzeczy, a potem powołuje Era z powrotem do życia, aby mógł pozostałym opowiedzieć, co mu się przydarzyło. W ten sposób podróż odbywa naprawdę czysta myśl bez udziału ciała człowieka, które zdaniem Platona jest podstawową przeszkodą w prawdziwym poznaniu.

¹⁸¹ Cic., *Leg.*, I, 22–23.

¹⁸² Pl., *Resp.*, 614 b–621 b. – Cf. M. Plezia, *Okruchy ze stołu...*, s. 152–156. Autor ten jest przekonany, że pogląd o tym, iż dla przywódców państwa jest przeznaczone miejsce w niebie, oraz sam pomysł powierzenia narracji bohaterowi historycznemu Arpinata zaczerpnął z epigramu Kwintusa Enniusza.

¹⁸³ C. Pascal, *Le credenze d'Oltretomba nelle opere letterarie dell'antichità classica*, vol. II, przekł. wł., Catania 1912, s. 26.

Porównanie przygód Era z wizją Scypiona Młodszego zostało już dokonane przez Fawoniusza Eulogiusza, św. Augustyna, Proklosa i Makrobiusza¹⁸⁴. Proklos i Makrobiusz piszą także o krytyce, z jaką spotkał się wątek Era ze strony epikurejczyków, a w szczególności ze strony Kolota z Lampsaku (IV/III w. p.n.e.) ze względu na uprawdopodobnioną tam fikcję zmartwychwstania. Jego zdaniem było to nie tylko mało wiarygodne, ale także dialektycznie niepoprawne, gdyż z góry zakładało istnienie egzystencji pozaziemskiej. Epikurejczycy uważali, że Platon powinien przekonywać o nieśmiertelności duszy za pomocą argumentów logicznych, a nie uciekać się do mieszania mitu z prawdą. Dlatego właśnie zdaniem Makrobiusza Arpinata, chcąc uniknąć krytyki ze strony innych filozofów, postanowił użyć konwencji snu. Jak podaje Fawoniusz Eulogiusz:

(Cyceron) przekonywał nie za pomocą bajecznej fikcji, jak ów (Platon), lecz ułożył historię, używając pomysłowego wyobrażenia widzenia sennego, niemal rzeczywistego; oczywiście podkreślając, że te rzeczy, które mówi się o niebie i nieśmiertelności duszy, zostały przedstawione nie na podstawie opowieści nie do uwierzenia, które wyśmiewają epikurejczycy, ale na podstawie tłumaczenia snów mądrych filozofów¹⁸⁵.

¹⁸⁴ Cicerone, *Somnium Scipionis*, s. 13. Proklos łączy wizję przedstawioną przez Platona z tradycją literacką snu eschatologicznego, cytując sen Empedotimosa z Syrakuzy opowiedziany przez Heraklidesa z Pontu. Ten fakt był najprawdopodobniej znany również Cyceronowi i mógł mu zasugerować formę snu dla przedstawienia poglądu o szczególnym posłannictwie działających na rzecz państwa (*ibidem*, s. 14–15).

¹⁸⁵ Cyt. za: Cicerone, *Somnium Scipionis*, przekł. wł., s. 13. Cyceron, pragnąc uwiarygodnić pogląd o wiecznym trwaniu wielkiej chwały wybitnych jednostek, które poświęciły życie na rzecz dobra swojego państwa, i uzasadnić podstawy tego przeswiadczenia, posłużył się środkami ofiarowanymi mu przez ówczesną naukę. Arpinata powoływał się na poglądy dotyczące właściwości dusz ludzkich oraz ich losu po śmierci ciała znane najprawdopodobniej powszechnie, przynajmniej w kręgach intelektualnych ówczesnej elity rzymskiej. W *Rozmowach tuskulańskich* Cyceron wyraża opinię, iż podobnie jak ludzie wierzą w istnienie bogów dzięki wrodzonym skłonnościom, a boskie przymioty poznają rozumem, tak o dalszym losie dusz żywią określone przekonania na podstawie powszechnego mniemania. Jego zdaniem należy dociekać rozumowo, gdzie znajduje się i jakie jest miejsce pośmiertnego pobytu duszy i jakie zachowuje ona własności (I, 35). Później wycisza autorów, którzy głosili pogląd, że dusze są wieczne. Jako pierwszego znanego sobie autora wymienia Ferecydesa Syryjczyka. Jest też zdania, że pogląd Ferecydesa w tym przedmiocie ugruntował jego uczeń Pitagoras. Następnie wskazuje Platona, który po przybyciu do Italii zapoznał się z naukami pitagorejczyków. W opinii Arpinaty Platon nie tylko myślał o wieczności dusz to samo co Pitagoras, ale jako pierwszy jej dowiódł (I, 38–39). Cyceron konkluduje przy tym, rozważając różne znane sobie poglądy na istotę duszy, że nie zna żadnej teorii czy poglądu, który mógłby obalić prawdziwość zdania Platona w tej materii (I, 49). Tych zaś, którzy nie wierzą w nieśmiertelność duszy, czyli jego zdaniem

W opinii Carla Pascala idea, która najbardziej podpała i pobudza myśl Cycerona, dotycząca wyzwolenia z więzów ciała, mogła być bezpośrednio przez niego zaczerpnięta ze źródeł platońskich, a koncepcje mistyczne i etyczne pochodzenia orfickiego, pitagorejskiego i przede wszystkim platońskiego połączyły się w przedstawieniu *Snu Scypiona*, nie zamykając jednakże możliwości dostrzeżenia ich źródeł¹⁸⁶. Z drugiej strony zwraca on uwagę także na to, że elementy astronomicznego modelu świata zaprezentowanego w tymże *Śnie Scypiona* mają swe ujęcie w wątku z *Państwa* Platona, w ramach którego jest opowiadana historia Era. Świetlista droga, prosta jak kolumna, jest Drogą Mleczną; „wrzeczono konieczności” symbolizuje oś świata; nad pojedynczymi sferami górują Syreny i ze zgodności ich tonów wynika niebiańska harmonia. Podobnie w *Timajosie* (31 b–41 d) dyskutuje się na temat formy sferycznej świata i ruchu obrotowego jego kręgów niebiańskich¹⁸⁷.

Cyceron na bohaterów swojej opowieści rozgrywającej się w scenerii snu wybrał postaci, które realnie istniały, a ich czyny spisała historia. Chociaż więc prawdopodobnie sam ukrył się pod postacią Afrykańczyka i wypowiadał własne poglądy, jako element przepowiedni podał zaistniałe fakty¹⁸⁸. Wszystkie wspomniane przez niego zdarzenia naprawdę miały miejsce: Scypion w roku 147 p.n.e. został konsulem, rok później zdobył Kartaginę, a w roku 134 p.n.e. ponownie wybrany konsulem zburzył Numancję. Przywołanie zatem tych wydarzeń ze znacznym wyprzedzeniem z punktu widzenia czasu przedstawionego w utworze, tym bardziej uwiarygodniło treść, którą pragnął przekazać. Nie istniał tym samym żaden powód, aby podać w wątpliwość i pozostałą część przepowiedni dotyczącą losów duszy przywódców politycznych, która jest najważniejszym przesłaniem całego utworu.

Po drugie Platon pragnął pokazać, co czeka duszę każdego człowieka po śmierci, aby ludzie mając tę wiedzę, mogli w odpowiedni sposób kierować swoim życiem. Cyceron chciał natomiast przekazać, iż należy przede wszystkim dobrze i skutecznie rządzić swoją *civitas*. Pragnął zatem zmotywować głównie rządzących państwem, aby robili to w odpowiedni sposób¹⁸⁹.

Arpinata powierzył przedstawienie swej wspaniałej wizji nie osobie nieznaney, ale właśnie wspaniałemu wodzowi – Afrykańczykowi Starszemu, sławnemu z głębokiej i prawie mitycznej religijności, o której Seneka miał powiedzieć:

tych, którzy odstąpili od Platona i Sokratesa oraz całej ich szkoły, nazywa filozofami ludowymi, którzy nie mają nic wspólnego z naukowym dociekaniami prawdy (I, 55).

¹⁸⁶ C. Pascal, *Le credenze d'Oltretomba...*, przekł. wł., s. 37.

¹⁸⁷ *Ibidem*, s. 38–39.

¹⁸⁸ Cic., *Rep.*, VI, 11.

¹⁸⁹ *Ibidem*, VI, 13.

Co się tyczy zaś jego duszy, to mam przekonanie, że wróciła do nieba, z którego pochodziła. Poszła tam nie dlatego, że dowodził wielkimi wojskami [...], lecz ze względu na niezwykle umiarkowanie oraz poczucie obowiązku, o którym jestem zdania, że gdy Scypio opuścił ojczyznę, było jeszcze bardziej godne podziwu niż wtedy, gdy jej bronił¹⁹⁰.

Ponadto Ciceron wyraźnie zaznacza, jak wielkim autorytetem cieszył się Scypion Afrykański, przywołując przykład Enniusza, który napisał, że Homer mu się we śnie ukazał¹⁹¹. W utworze *O przyjaźni* ustami Leliusza twierdzi Arpinata z przekonaniem, że Scypiona spotkał niezaprzeczalnie świetny los – los godny tego, kto swoje zdolności i wysiłki oddał obywatelom i państwu. Nawet jeśli zamierzeniem Afrykańczyka nie było uzyskanie nieśmiertelnej chwały, to z pewnością osiągnął on wszystko, czego zdaniem Cicerona godzi się pragnąć człowiekowi. Już jako młodzieniec przewyższył wszystkich swoją *virtus*. Nie zabiegając o godności urzędnicze, został przez współobywateli uhonorowany dwukrotnie konsulem. Dokonał wspaniałych czynów wojennych, oddalając niebezpieczeństwo od swojej ojczyzny. Poza tym odznaczał się miłym sposobem bycia, szacunkiem wobec wartości rodzinnych i sprawiedliwością wobec wszystkich. Cyceroński Leliusz wyraża przekonanie, że Scypion po śmierci z „wysokiego stopnia godności dostał się raczej do bogów niebiańskich niżli do świata podziemnego”¹⁹².

W ujęciu Arpinaty celem wszystkich działań jednostek wybranych do rządzenia *civitas* nie miała być zwykła popularność, którą można było zdobyć wśród współobywateli i cudzoziemców. Najlepiej wyraził to, konstatując w *Rozmowach tuskulańskich*, iż wielkość duszy jest najpiękniejszą rzeczą ze wszystkich, szczególny zaś walor zyskuje wtedy, gdy trzyma się z dala od ludu i nie pragnie poklasku,

¹⁹⁰ Seneka, *List LXXXVI*, [w:] idem, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1998, s. 384–385.

¹⁹¹ „[...] często bywa, że nasze dyskusje i rozmyślenia znajdują odzwierciedlenie w nocnych wizjach; nawiedzały Enniusza wdującego w sny Homera, o którym na jawie wciąż myślał i mówił” (Ciceron, *O państwie*, s. 88). Ciceron swoje filozoficzne przekonania ożywia natchnieniem poetyckim. Język *Snu Scypiona* wyróżnia się z całej prozy cycerońskiej ze względu na szczególnie koloryt, który zdaje się odzwierciedlać staranie Arpinaty, aby dostosować wspaniałość stylu utworu do wzniosłości tematu. Tak więc już odwołanie się na samym początku do Enniusza wyraża świadomość Cicerona, że zagłębia się on w tradycję literacką i adaptuje model poetycki, który ma dla niego to samo znaczenie, jakie dla Enniusza ma odwołanie się do Homera w *prooimion* poematu *Annales*. Enniusz jest zarazem dla Arpinaty wielkim wzorem stylistycznym. Enniusowski charakter mają zatem także archaizmy użyte w *Śnie Scypiona*, które miały w założeniu autora swoim epickim charakterem odpowiadać podniosłości zagadnienia. A. Ronconi, *Osservazioni sulla lingua del „Somnium Scipionis”*, [w:] *Studi in onore di Gino Funaioli*, Roma 1955, s. 394–405.

¹⁹² Ciceron, *O przyjaźni*, s. 69.

natomiast rozkoszuje się samą swoją wartością. Nie dlatego, iżby należało unikać uznania. Z pewnością każdemu ówczesnemu Rzymianinowi, który próbował swoich sił w polityce, marzył się triumf w pełnej chwale. Cyцерon doszedł jednak do wniosku, że dla obywatelskich zalet nie ma bardziej odpowiedniej widowni niż własne sumienie¹⁹³. Oprócz apoteozy wielkiego Afrykańczyka – symbolu najbardziej chwalebnej okolicy w historii Rzymu, gdy wspinanie się po szczeblach kariery było jeszcze połączone z surową dyscypliną wewnętrzną, Arpinata dokonuje zatem gloryfikacji ideałów platońskich (mimo wskazanych różnic), aby wytyczyć drogę naprawczą dla republiki rzymskiej pogrążonej w chaosie ideologicznym i chwiejącej się w swoich etycznych podstawach.

4. Obowiązki przywódcy politycznego względem tradycji rzymskiej

W piątej księdze utworu *O państwie* czytamy zdania, z których wynika, że sprawujący władzę w republice powinni wszystkie swoje działania opierać na starej tradycji rzymskiej, czyli na zasadach postępowania, obyczajach i poglądach utrwalonych zwyczajowo i przechodzących w Rzymie z pokolenia na pokolenie, ponieważ takie działanie stanowi o trwałości i wyjątkowym charakterze państwa rzymskiego. Autor tej opinii uzasadnia swój pogląd, twierdząc, że nawet gdyby w społeczeństwie rzymskim znalazły się wybitne jednostki o wspaniałym charakterze, to jeśli nie kierowałyby się w swoim działaniu dawnymi zwyczajami, nie udałoby się im ani założyć państwa, ani utrzymać go przez wieki, ani rozszerzyć jego granic i potęgi. Jego zdaniem ta zasada znajduje obustronne zastosowanie, gdyż podobna sytuacja miałaby miejsce, gdyby na przykład powszechnie przestrzegano nakazów tradycji, a brakowałoby w państwie wybitnych jednostek przywódczych. W jego ujęciu od zarania dziejów odwieczne wartości formowały wyjątkowych ludzi, a oni z kolei dbali o zachowanie dawnych wzorów i przestrzegali zasad ustanowionych przez praojców¹⁹⁴.

W dialogu *O prawach* Cyцерon podąża za poglądem Afrykańczyka zaprezentowanym w utworze *O państwie*, według którego ustrój dawnej republiki rzymskiej przewyższał wszystkie inne¹⁹⁵. W jego przekonaniu o doskonałości tamtej formy rządu przesądziły dobre ustawy prawne, a na równi z nimi przestrzegane zwyczaje rzymskich przodków (*mores maiorum*). Wśród owych zasad zwyczajowych jako najważniejsze wymienia religijność i postawę etyczną dawnych Rzymian. W jego opinii praojcowie Rzymian odznaczali się szczerą pobożnością

¹⁹³ Cic., *Tusc.*, II, 64.

¹⁹⁴ Cic., *Rep.*, V, 1.

¹⁹⁵ *Ibidem*, I, 70.

i dzięki niej było im bliżej do bóstwa, dlatego można sądzić, iż w mniemaniu Arpinaty rządzący powinni kłaść nacisk na zachowywanie starych kultów jako danych od bogów. Należałoby zatem, w ujęciu Cyclerona, nakazywać obywatelom, by strzegli dawnych obrzędów religijnych, które odprawiali ich antenaci¹⁹⁶. Równie ważna dla przodków Rzymian była troska o nieskazitelność duszy, aby po śmierci swojej cielesnej powłoki mogła udać się do bogów w stanie czystości¹⁹⁷. Ponieważ skazy duszy, jako że nie jest ona sama w sobie substancją materialną, nie dają się niczym zmyć ani zmazać i nie znikają z upływem lat, nakaz ten równał się z zasadą trwałego zachowania czystości moralnej. Wśród tradycyjnych wartości etycznych, które umożliwiały utrzymanie pożądanej nieskazitelności obyczajów, autorzy antyczni dostrzegający wagę tej problematyki wymieniali przede wszystkim skromność (jej zaprzeczeniem było upodobanie do zbytku i żądza bogactw), umiarkowanie, szacunek okazywany rodzicom i osobom starszym, posłuszeństwo wobec praw, które gwarantowało również właściwe postępowanie urzędników w Rzymie i na prowincjach, oraz dotrzymywanie słowa i zawartych umów, a także zaangażowanie w sprawy publiczne¹⁹⁸.

Arpinata hołdując wartościom dawnych Rzymian, w perspektywie małej wspólnoty społecznej, jaką jest rodzina, za najlepszy spadek, jaki ojciec zostawia dzieciom, uważa sławę zyskaną dzięki zaletom charakteru i wielkim czynom, której splamienie powinno być uważane za wykroczenie przeciw powinności dzieci względem rodziców¹⁹⁹. Każdy człowiek jego zdaniem powinien pomnażać rodzinne zasoby szacunku i znaczenia²⁰⁰. W perspektywie dużej wspólnoty, jaką stanowi społeczeństwo, najcenniejszą spuścizną okazuje się według Cyclerona chwała przymiotów charakteru i wspaniałych dokonań dawnych przywódców politycznych, którą rządzący powinni wciąż podtrzymywać i ciągle powiększać.

Ścisła wzajemna zależność między wspaniałością obyczajów dawnych Rzymian a nieprzeciętnymi osobowościami, której efektem stała się niezwykła wielkość państwa rzymskiego, z czasem przerodziła się w legendarny już w epoce Arpinaty autorytet przodków (*auctoritas maiorum*)²⁰¹. Jego kontynuację Cycleron

¹⁹⁶ Cic., *Leg.*, II, 27.

¹⁹⁷ *Ibidem*, II, 24.

¹⁹⁸ Pol., *Hist.*, VI, 57.

¹⁹⁹ Cic., *Off.*, I, 121.

²⁰⁰ Cic., *Lael.*, 70.

²⁰¹ W rzymskim prawie publicznym pojęcie *auctoritas* oznaczało prerogatywy senatu, który stanowił radę państwa (G. Agamben, *Stato di eccezione*, Torino 2003, s. 99). Już w epoce królów głowy najstarszych i najbogatszych rodzin lub ich przedstawiciele tworzyli radę starszych. Nazywano ich *patres*. Oni byli tzw. *auctores* (*auctor*, czyli ten, który doradzając, przekonuje; M. Bettini, *Alle soglie dell'autorità*, [w:] B. Lincoln, *L'autorità. Costruzione e corrosione*, Torino 2000, s. XXX), którzy tworzyli *auctoritas patrum* i nadawali ważność decyzjom zebrań ustawodawczych i komicjów. *Patres* byli jednocześnie radą

dostrzegał z jednej strony w instytucji senatu, a z drugiej w osobach starszych, zwłaszcza tych, które zajmowały wysokie urzędy publiczne i posiadały dzięki temu duże doświadczenie w zarządzaniu sprawami państwa²⁰². Żałował jednak, że minęły już czasy, kiedy uwaga senatorów była skoncentrowana na pracy dla wspólnego dobra, a uzyskany dzięki niej prestiż społeczny pozwalał skutecznie rozwiązywać problemy socjalne i ekonomiczne. Winą za ten stan rzeczy Arpinata obarczał upadek moralny arystokracji rzymskiej, w rezultacie którego bezinteresowność w sprawowaniu obowiązków publicznych ustąpiła miejsca walce w obronie partykularnych interesów²⁰³. W efekcie szacunek wobec dawnych wartości powoli zaczął słabnąć i odchodzić w niepamięć. Z tego powodu Cynceron o współczesnym sobie państwie wyraża się jako o malowidle, które jest już nieco spłowiałe ze starości. Ubolewa, że Rzymianie zaniedbują odświeżenie jego barw, a co więcej, nie starają się nawet odnowić ogólnego zarysu i konturów obrazu. Twierdzi, że rzymskie obyczaje tak dalece poszły w zapomnienie, iż trudno wymagać, by ich przestrzegano, skoro już nawet nie wiadomo dokładnie, jakie były. Obowiązek kontynuowania tradycji rzymskiej ma dla Cyncerona tak wielkie znaczenie, że fakt jej zaniedbania jest dla niego wystarczającym powodem, aby odebrać wszystkim ludziom, którzy dopuścili do jej obumarcia – nawet mimo innych

króla. W republice rzymskiej senat stanowił *consilium publicum* i miał prawo powoływania uchwał. *Auctoritas* senatu była opartym na tradycji swego rodzaju aktem woli całej społeczności wobec konieczności zaopiniowania i zaaprobowania ze strony rady starszych różnego rodzaju projektów. W tym sensie słowo *auctoritas* oznaczało coś więcej niż radę i mniej niż rozkaz, była to bowiem rada, której należało posłuchać i nie można było pozostać wobec niej obojętnym w zależności od uznania. T. Eschenburg, *Dell'autorità*, s. 11–12.

²⁰² W utworze *O starości* Cynceron stwierdza, że autorytet stanowi koronę starości – *apex est autem senectutis auctoritas* (*Cato mai.*, 60).

²⁰³ *Cic., Rep.*, V, 1–2. Katon Starszy (234–149 p.n.e.), uważany za prekursora swoistej teorii upadku rzymskich obyczajów, degenerację dawnej moralności rzymskiej wiązał z wpływem kultury greckiej (M. Cytowska, H. Szelest, L. Rychlewska, *Literatura rzymska. Okres archaiczny*, Warszawa 1996, s. 203). Na odejście od dyscypliny życia prywatnego i publicznego przodków zwracali uwagę także Fabiusz Piktora (III w. p.n.e.) oraz L. Kalpurniusz Pizon Frugi (II w. p.n.e.), który usiłował ustalić dokładną datę pojawienia się w Rzymie zbytku (*luxuria*) i odejścia od powściągliwości (*pudicitia subversa*) (J. Korpanty, *Rzeczpospolita*, s. 118–119; M. Cytowska, H. Szelest, L. Rychlewska, *Literatura rzymska...*, s. 325). Diodor Sycylijski zaś zauważał objawy upadku dawnej moralności rzymskiej w zniewieściałości i nieumiarkowaniu młodzieży, lenistwie i zamiłowaniu do przepychu. Przyczynę tego stanu rzeczy upatrywał w rosnącej hegemonii państwa rzymskiego i braku poczucia zagrożenia ze strony innych narodów (J. Korpanty, *Rzeczpospolita*, s. 120). Lenistwo (*ignavia*), brak energii w działaniu (*inertia*) oraz nieangażowanie się w sprawy publiczne (*socordia*) za występki przeciw ideałowi *virtus* dawnych Rzymian uważał Salustiusz (J. Korpanty, *Studia...*, s. 32).

wyjatkowych zasług – miano wybitnych indywidualności. Zdaniem Arpinaty o charakterze państwa stanowią obowiązujące w nim obyczaje, dlatego odarta z tradycyjnych zwyczajów wspólnota jest dla niego państwem jedynie z nazwy²⁰⁴. Ten, kto pozwala na lekceważenie tradycji rzymskiej, nie zasługuje więc na to, aby go nazywano przywódcą państwa rzymskiego.

Szacunek dla tradycyjnych wartości starożytnych Rzymian stanowi charakterystyczny rys poglądów Cyncerona na istotę państwa rzymskiego. Próżno by szukać takiego zainteresowania zwyczajami dawnych Ateńczyków u Platona, który po tym, jak odsunął się od czynnego uczestnictwa w życiu publicznym na rzecz rozległych rozważań teoretycznych, najwyraźniej doszedł do wniosku, że tylko nowe spojrzenie na sposób zarządzania *polis* może ją zmienić i ulepszyć. W odróżnieniu od Platona, Arpinata, praktycznie cały swój czas poświęcający na czynną służbę publiczną, był przekonany, że tylko w ten sposób można mieć realny wpływ na prowadzoną politykę państwową. W obliczu przemian politycznych coraz wyraźniej zmierzających ku przeobrażeniu republiki w cesarstwo szukał mocnego oparcia dla swych przekonań także w starej tradycji rzymskiej, która dla niego była niemal synonimem dobrych rządów republikańskich. Nakaz jej podtrzymywania, zwłaszcza wśród rządzących państwem, stał się więc dla niego jednym z imperatywów, któremu podporządkowanie się mogłoby uratować upadający ustrój rzeczpospolitej.

5. Rola przywódcy politycznego

5.1. Zarządca

Kiedy panowanie Rzymu zaczęło rozciągać się na tereny poza Italią za sprawą aneksji lub stopniowego uzależniania kolejnych państw, powstało Imperium Romanum. Tworzyła je federacja państw (*civitates foederatae*) o najróżniejszych ustrojach, na czele której stał Rzym zachowujący ciągle formę państwa-miasta. Chociaż Rzymianie dokonywali podbojów w sposób niezwykle brutalny i z równym okrucieństwem karali akty niesubordynacji, to jednak armia rzymska niezbyt liczna w stosunku do olbrzymiego terenu Imperium oraz brak aparatu politycznego rodziły pytanie o to, jak zachować porządek i trwałość rozbudowanego państwa rzymskiego²⁰⁵. Ludy podbite, które poddawano procesowi romanizacji, dążyły do utrzymania autonomii i odrębności kulturowej. Zdobyte prowincje

²⁰⁴ Cic., *Rep.*, V, 2.

²⁰⁵ A. Ziółkowski, *Podbój Italii przez Rzym: motywy i mechanizmy*, [w:] *Starożytny Rzym we współczesnych badaniach: państwo, społeczeństwo, gospodarka*, red. J. Wolski, T. Kotula, A. Kunisz, Kraków 1994, s. 49–80.

wymagały zatem odpowiedniego sposobu zarządzania nimi i eksploatacji. Powstawał problem, jak utrzymać kompromis między potrzebami władzy centralnej a poszanowaniem odrębności lokalnych, aby w rezultacie zapewnić skuteczność rzymskiej administracji.

Cycon dostrzegał możliwość osiągnięcia takiego konsensusu poprzez odpowiedni dobór kadry rządzącej i dobrze skonstruowane prawodawstwo. W piątej księdze dialogu *O państwie*, która zachowała się jedynie w fragmentach, pada opinia, że nie ma zajęcia godniejszego królów niż wymierzanie sprawiedliwości, w której zawiera się wykładnia prawa²⁰⁶. Scypion konstatuje, że warunkiem koniecznym sprawiedliwych rządów jest zatem doskonała znajomość ustaw. Przywódcy polityczni bowiem dzięki biegłości w prawie mogą sprawnie zarządzać tak państwem, jak posiadłością ziemską, a prawnicza wiedza pomaga im odpowiednio wykonywać ich pracę²⁰⁷. Arpinata potwierdza ten pogląd w dialogu *O prawach*, wyjaśniając, że istotą sprawowania urzędu jest rządzenie, które wymaga uczynków właściwych, pożytecznych i zgodnych z prawem. Prawo bowiem w jego ujęciu to niemy urzędnik, podobnie jak urzędnik to obdarzone głosem prawo²⁰⁸.

W dialogu *O prawach* Cycon dobitnie podkreśla tę myśl, wymagając, aby rozmówcy dobrze zapamiętali to, że „rzeczpospolita opiera się na swych urzędnikach oraz przywódcach”, a ich wzajemne zależności stanowią o ustroju państwa, za spoiwo obywatelskiej wspólnoty uważając zarazem system prawny²⁰⁹. Jest przekonany, że pierwsi prawodawcy opracowali i ogłosili rozporządzenia prawne, ponieważ sądzili, że ich przyjęcie i stosowanie umożliwi współobywatelom pomyślną i uczciwą egzystencję²¹⁰. Podobnie antenaci Rzymian, kierując się słusznymi pobudkami, urządzili wszystko nadzwyczaj rozumnie i z wielkim umiarem ustanowili prawa. Arpinata uważa zatem, że przywódcy polityczni, którzy po nich następują, nie powinni wprowadzać poważniejszych zmian w systemie prawnym, a jedynie drobne innowacje, jeżeli w świetle zmieniających się okoliczności zachodzi taka potrzeba. Do tego jednak jest konieczna znajomość praw i obyczajów dawnych Rzymian, Cycon zaś, używając wspomnianej powyżej metafory starego malowidła, sam przyznaje, że jest ono już zbyt zniszczone, by wiedzieć na pewno, jakie było. Arpinata więc za barwy przywracające świeżość obrazowi i wypełniające braki w nim uznaje między innymi filozoficzno-etyczną myśl Platonską.

²⁰⁶ Cic., *Rep.*, V, 3. Zdaniem Cycon nie da się rządzić bez sprawiedliwości, dlatego powinna ona stanowić najwyższą z norm (*ibidem*, II, 70).

²⁰⁷ *Ibidem*, V, 5.

²⁰⁸ Cic., *Leg.*, III, 2–3.

²⁰⁹ Cycon, *O prawach*, s. 155.

²¹⁰ Cic., *Leg.*, II, 11.

Platon za najważniejszą umiejętność rozumnego panującego uznaje przestrzeganie zasady sprawiedliwości. Arpinata podziela ten pogląd. W utworze *O powinnościach* Cynceron precyzuje go, twierdząc, że ci, którzy pełnią kierownicze funkcje w państwie, powinni być zobowiązani do przestrzegania dwóch zasad Platona dotyczących sprawiedliwości. Po pierwsze powinni strzec dóbr obywateli bardziej niż swoich własnych, po drugie winni czuwać z równą troskliwością nad całą *civitas*. Ci bowiem, którzy chronią tylko część obywateli, zaniedbują pozostałych i wprowadzają przez to wśród społeczeństwa rozterki i niezgodę, a one stają się przyczyną niebezpiecznych rozruchów²¹¹. Arpinata zaznacza, że w układzie społecznym każda warstwa ma do spełnienia sobie właściwą rolę i każda z nich jest równie ważna. Za obowiązek sprawujących władzę uważa natomiast utrzymywanie równowagi między nimi. Cynceron czyni zatem zasadę sprawiedliwości, nakazującą traktowanie wszystkich ludzi jak członków jednej rodziny, normą w zarządzaniu państwem, obejmującym zarówno struktury wewnętrzne społeczeństwa rzymskiego, jak i federację państw należących do Imperium Romanum.

Arpinata wskazuje poza tym sprawiedliwość jako czynnik, który gwarantuje także stabilność rządów. Dopóki bowiem obierani królowie rzymscy kierowali się zasadą sprawiedliwości, dopóty sprawowali władzę. Kiedy zaś od niej odstąpili, zostali pozbawieni swej godności, a obywatele, zniechęceni do reprezentowanego przez nich ustroju monarchistycznego, powierzyli panowanie nad sobą nowo wybranemu zgromadzeniu. W jego opinii zatem obywatele godni najważniejszych miejsc w państwie, by uniknąć społecznych zamieszek i destabilizacji władzy, powinni równo traktować wszystkich, nie ubiegając się ani o dostatki, ani o potęgę. Za ich obowiązek Cynceron uważa przy tym tak stanowcze przestrzeganie reguł sprawiedliwości, że nawet gdyby stosując się do nich, mieli kogoś ciężko obrazić z narażeniem własnego życia, to winni raczej wybrać śmierć, niż od nich odstąpić²¹². W jego ujęciu tylko bowiem konsekwentne wdrażanie i respektowanie zasad sprawiedliwości zapewnia możliwość sprawnego i długoletniego zarządzania życiem państwa.

Cynceron wyraża także przekonanie, że nie zasługuje na sprawowanie publicznych urzędów ten, kto piastuje je dzięki sławie zdobytej podstępem i chytrością²¹³. Sądzi on, że im ktoś jest bardziej przewrotny i przebiegły, to cechy te, choć ułatwiają zdobywanie zamierzonych celów, tym mniejszego przysparzają jednak zaufania i poparcia społecznego²¹⁴. Ludzie z natury skłonni są bowiem powierzać władzę nad sobą jedynie tym, o których mniemają, że będąc ponad wszelkie

²¹¹ Cic., *Off.*, I, 86; *Rep.*, III, 39.

²¹² Cic., *Off.*, I, 86.

²¹³ *Ibidem*, I, 62.

²¹⁴ *Ibidem*, II, 34.

oszustwa i podejrzenia o dopuszczanie się niesprawiedliwości, w chwilach zagrożenia zatroszczą się o swoich podwładnych i zadbają, aby ich majątek został nienaruszony, a oni sami i ich dzieci byli bezpieczni²¹⁵. Arpinata, podsumowując swoje rozważania w tej kwestii, jako główne zadanie i obowiązek obywateli sprawujących publiczną władzę wskazuje starania o „dobrą sławę”, w trosce o którą należy unikać najmniejszego nawet posądzenia o chciwość. Jego zdaniem cecha ta wydaje się w powszechnym mniemaniu jeszcze bardziej ohydna, jeśli wykazują ją najprzedniejsi obywatele rządzący państwem. Nazywa chciwość w ich przypadku nie tylko hańbą, ale występkiem czy wręcz zbrodnią²¹⁶.

Przywódców politycznych postrzega zatem Cynceron przede wszystkim jako zarządców życia społecznego i dóbr wspólnoty, którzy spełniają swoją rolę poprzez przestrzeganie prawa i równe traktowanie wszystkich członków społeczeństw należących do Imperium Romanum. Dlatego twierdzi, że rządzący powinni kierować państwem w oparciu o posiadany wśród obywateli najwyższej próby autorytet moralny (*auctoritas*), a nie przemoc. Będą wówczas podobni nie monarchom czy tyranom narzucającym społeczeństwu swoją wolę, lecz doradzającym ludowi liderom politycznym, którzy za sprawą słowa – zdaniem Cyncerona najskuteczniejszej broni służącej do przekonania drugiego człowieka – a nie oręża, dają przede wszystkim impuls do rozpoczęcia pewnych procesów czy działań. Obywatele i pozostała ludność Imperium Romanum będzie im posłuszna wtedy nie ze strachu, a z przeświadczenia, że sprzyjają oni dążeniom całego społeczeństwa. Dzięki temu pozostaną dla wszystkich szanującymi prawo promotorami koniecznych do podjęcia postanowień oraz administratorami i strażnikami nadzorującymi respektowanie przyjętych ustaw.

5.2. Kapłan

W republikańskim Rzymie istniał ścisły związek między sferą polityczną i religijną. Decydujący głos w sprawach religijnych miała bowiem najważniejsza wtedy instytucja polityczna, czyli senat. Kapłani w Rzymie, tacy jak pontyfikowie czy augurowie, posiadali status ekspertów religijnych i pełnili jedynie funkcję doradczą. Ostateczna decyzja w kwestii wprowadzania nowych kultów państwo-

²¹⁵ *Ibidem*, II, 33.

²¹⁶ *Ibidem*, II, 75–77; *Rep.*, V, 9. Ponadto dobrzy przywódcy polityczni w opinii Cyncerona winni także wśród obywateli wyrabiać przekonanie o wartości „dobrej sławy” w ogóle poprzez umacnianie wrodzonego człowiekowi poczucia wstydu, które objawia się jako strach przed zasłużonym potępieniem ze strony współobywateli. Zdaniem autora tych słów poczucie wstydu na równi z lękiem przed karą powstrzymuje ludność od popełniania przestępstw i tym samym pomaga utrzymać ład społeczny w państwie (*Rep.*, V, 6).

wych, rozpoznawania i uznawania cudownych znaków, rozwiązywania problemów powstałych w relacjach między bogami i ludźmi należała do senatu. O jego pozycji świadczy także fakt, że posiedzeń senatu nigdy nie przerywano na podstawie złych znaków, jak miało to miejsce w przypadku innego rodzaju zgromadzeń obywateli²¹⁷. Trzeba również pamiętać, że senatorowie rzymscy niejednokrotnie łączyli obowiązki kapłańskie z karierą polityczną²¹⁸. Efektem tego rodzaju kumulacji kompetencji był między innymi fakt, że sprawowane funkcje polityczno-religijne stanowiły silny nośnik władzy, nie zawsze wolny od prób różnego rodzaju manipulacji.

Cyceron nie postulował całkowitej reformy ówczesnego układu. Nie miał bowiem wątpliwości, że prawo i religia to dwa elementy silnie łączące państwo, a przywódcy polityczni powinni być reprezentantami i koordynatorami obu tych wartości²¹⁹. Arpinata proponował jedynie pewne zmiany organizacyjne. Uznał, że liczbę kolegów kapłańskich należałoby zredukować do trzech i nieco zmodyfikować ich obowiązki²²⁰. Pierwsza grupa kapłanów powinna jego zdaniem przewodzić obrzędom i składaniu ofiar. Do obowiązków drugiej winno należeć wyjaśnianie proroctw wróżbitów i wieszczków uznanych przez senat i lud. Największą rolę w państwie przypisuje trzeciej grupie – augurom. Ich właśnie uznaje za tłumaczy wyroków samego Jowisza Najlepszego Największego (*Iovis Optimi Maximi*), którzy powinni uważać na boskie

²¹⁷ M. Beard, *Priesthood in the Roman Republic*, [w:] *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, ed. M. Beard, J. North, London 1990, s. 30–33.

²¹⁸ Cic., *Dom.*, I, 1, [w:] Cicéron, *Discours*, Tome XIII, 1^{re} partie: *Au sénat – Au peuple – Sur sa maison*, trad. P. Wuilleumier, Paris 1952.

²¹⁹ Cic., *Leg.*, II, 69.

²²⁰ W republikańskim Rzymie działało około dziewięciu kolegów kapłańskich. Pod koniec okresu republikańskiego większość kapłanów w Rzymie należała do jednego z czterech wielkich kolegów: 1) pontyfików (zaliczali się do niego pontyfikowie, flaminowie, *rex sacrorum* i westalki, a przewodniczył im *pontifex maximus*); 2) augurów; 3) decemwirów (a od około 80 r. p.n.e. quindecemwirów); 4) septemwirów. Pontyfikowie regulowali życie religijne rodzin, wypełniali obowiązki rytualne, sprawowali pieczę nad stroną administracyjną wydarzeń o charakterze sakralnym oraz doradzali senatowi w kwestiach religijnych (flaminowie, *rex sacrorum* i westalki – ogólnie rzecz ujmując – byli odpowiedzialni za poszczególne kulty i udział w niektórych rytuałach). Augurowie pośredniczyli niejako między bogami a senatem, przekazując senatorom boską aprobatę lub jej brak dla działań politycznych i wojskowych, posiadali prawo przerywania posiedzeń zgromadzeń na podstawie złych znaków oraz wybierali miejsca pod świątynie. Do obowiązków decemwirów, a później quindecemwirów należała opieka nad księgami sybillińskimi i nadzór nad obcymi kultami w Rzymie. W gestii septemwirów leżało wyprawianie rytualnych ucztd dla bóstw. Dokładny wykaz wszystkich kolegów kapłańskich vide: M. Beard, *Priesthood...*, s. 20–21.

znaki, auspicje i pilnie strzec swych umiejętności²²¹. Dodatkowo, w kompetencjach augurów winno leżeć także prawo unieważniania decyzji wodzów czy urzędników, jeśli pojawiłyby się w odniesieniu do nich zastrzeżenia o charakterze religijnym²²². Wodzowie i politycy powinni zaś dowiadywać się od nich o przepowiedniach i według ich zaleceń postępować²²³. Takie uporządkowanie obowiązków i czynności religijnych w przekonaniu Cyncerona z jednej strony zapobiega oszustwom czy nadużyciom w interpretacji cudownych znaków, mogącym przeszkadzać w podjęciu ważnych politycznie decyzji, a z drugiej przyznaje kapłanom centralne miejsce w republice²²⁴. W ujęciu Arpinaty augurowie łączą dwie ważne role: jako urzędnicy kontrolują życie wspólnoty w aspekcie jej związków z bogami, natomiast występując w roli kapłanów, są postrzegani jako fizyczny objaw boskiej dominacji nad światem²²⁵. Dzięki temu stają się oni w opinii Cyncerona autorytetami w kwestiach porozumienia ludzi z bogami na płaszczyźnie sakralnej oraz czynnie administrują wraz z senatem życiem religijnym wspólnoty.

W czasach Cyncerona do pełnienia obowiązków augurów wyznaczano jednostki sprawujące najwyższe urzędy świeckie, funkcja ta zatem bezpośrednio przyczyniała się do utrzymania porządku publicznego. Cynceron wiedział, że plenipotencje religijne w rękach osób dzierżących władzę niosły z sobą ryzyko manipulacji w kwestiach kultowych. Było ono tym bardziej realne, że wielu wybitnych Rzymian powoływało się na osobistą więź z bóstwami, a ludność przypisywała im boskie atrybuty²²⁶. Arpinata sądził, że zabezpieczeniem przed tego rodzaju działaniami mogłyby być dla społeczeństwa rzymskiego jedynie określone

²²¹ Cic., *Leg.*, II, 20.

²²² *Ibidem*, II, 30–31.

²²³ *Ibidem*, II, 21.

²²⁴ Cf. M. Jaczynowska, *Religie świata...*, s. 46; J. Scheid, *Kapłan*, s. 79.

²²⁵ J. Scheid usiłując ustalić, jaka zachodziła relacja między kapłanem a urzędnikiem i między urzędnikiem wykonującym swe funkcje związane z rządem a urzędnikiem wykonującym funkcje religijne, stwierdza, że odpowiedź na to pytanie nie jest jednoznaczna, gdyż Rzymianie nie mieli ani stałej konstytucji politycznej, ani usystematyzowanego i kompletnego kodeksu religijnego. Autor opierając się na przesłankach pośrednich, dochodzi jednak do wniosku, że być kapłanem w Rzymie oznaczało działać na mocy boskiego poparcia i wiedzieć, jak się z bogami obchodzić, by ich nie obrazić i zyskać ich przychylności, zaś kapłańskie kompetencje urzędników polegały na możliwości nawiązania kontaktu z bogami jedynie w pewnych okolicznościach, aby zasięgnąć konkretnych informacji, oraz na decydowaniu co do wartości sakralnej tych aktów (J. Scheid, *Kapłan*, s. 87–89).

²²⁶ O przychylności bogów mówiło wielu uczestników walk politycznych za czasów Cyncerona. Źródła często wspominają o rywalizacji Pompejusza i Cezara w zabiegach o przypisanie sobie boskiego patronatu. – Cf. M. Crawford, *Rzym...*, s. 188.

przymioty moralne osób rządzących²²⁷. Wyłącznie bowiem mądrość i sprawiedliwość rządzących mogłyby powstrzymać ich od nadużywania swoich stanowisk w państwie i korzystania z łączących się z nimi profitów. Nie bez powodu Ciceron w jednym z listów przywołuje zwyczaj panujący wśród antenatów Rzymian, wedle którego kapłanom nie tylko nie wolno było pogwałcić zasad przyjaźni wobec siebie, ale nie można było obrać kapłanem tego kandydata, który pozostawał we wrogich stosunkach z którymś spośród kapłanów²²⁸. Przypomnijmy, że Ciceron pielęgnowanie więzi przyjacielskich wśród osób zajmujących kierownicze stanowiska w państwie uznał za jeden z kluczowych elementów kształtujących poczucie sprawiedliwości, a w konsekwencji za gwarancję trwałych i stabilnych rządów.

W czasie poszerzania granic państwa, które stopniowo stawało się wielkim Imperium Romanum, Rzymianie wielokrotnie mieli do czynienia z pantheonami bóstw odmiennymi od ich własnego²²⁹. Codziennie stykali się oni z kapłanami obcych wspólnot religijnych, które osiadły nad brzegami Tybru. Należeli do nich Egipcjanie, Żydzi czy Grecy z Syrii lub Azji Mniejszej. Zdaniem Arpinaty konieczne było zatem, aby przywódcy polityczni sprawowali także takie funkcje kapłańskie, które nadawałyby im uprawnienia do interpretowania ogólnie pojętego prawa sakralnego. Dzięki temu zyskaliby możliwość zachowania rzymskiej tradycji religijnej, która w opinii Cicerona była warunkiem koniecznym ocalenia i utrwalenia tożsamości kulturowej narodu, a w przypadku konfliktów na tle religijnym posiadałaby wszelkie pełnomocnictwa do zastosowania takich środków, które pozwoliłyby przezwyciężyć zaistniałe trudności²³⁰.

Ciceron, podobnie jak Platon, docenia państwowotwórczą rolę religii i popiera skupienie i scentralizowanie władzy świeckiej i religijnej, by wzmocnić pozycję przywódców politycznych, a zarazem uchronić wierzenia religijne od zaniku i dzięki temu ocalić moralność społeczeństwa. Arpinata jednak – w odróżnieniu od Platona, traktującego przekonania religijne utylitarnie, jako środek do realizacji

²²⁷ Na temat manipulacji religijnej dokonywanej przez rządzących w Rzymie schyłku republiki vide: *ibidem*, s. 175.

²²⁸ Cic., *Ad fam.*, III, 10.

²²⁹ Masowe pojawianie się obcych kultów państwo rzymskie traktowało jako zagrożenie dla bezpieczeństwa społecznego i tożsamości kulturowej. M. Crawford, *Rzym...*, s. 168. Na temat reakcji Rzymian na kult dionizyjski vide: *ibidem*, s. 125.

²³⁰ Z tego powodu Ciceron w dialogu *O prawach* zastrzega, że obywatele nie powinni sami sprawować obrzędów, a jedynie brać w nich udział pod okiem tych, którzy oficjalnie zostali wyznaczeni do przewodzenia kultom. Za prawdziwą religijność należy bowiem uznawać jedynie tę prawnie ustanowioną i uporządkowaną (II, 19, 23–26). W przekonaniu Arpinaty takie zasady umacniają i stabilizują sytuację w państwie, skoro obywatele cały czas wymagają rady i wyjaśnień znaczniejszych od siebie osób i od nich uczą się, jak właściwie sprawować obrzędy prywatne czy państwowe. – Cf. J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1986, s. 388–389.

celów, które sam wyznacza w wykreowanym przez siebie systemie politycznym – uważa te wierzenia za konieczne, aby zachować jedność i stabilność społeczną państwa w obliczu wciąż napływających do Rzymu przedstawicieli odmiennych wspólnot kulturowych. W ujęciu Cyserona scalenie urzędu kapłańskiego i świeckiego uprawomocnia priorytetową pozycję rzymskiej religii w państwie, a w dalszej kolejności nadrzędną władzę Imperium Romanum nad podległymi mu ludami. Dzięki takiej fuzji rzymscy przywódcy polityczni stają się najważniejszymi kapłanami i jednocześnie zarządcami wszelkich podległych im dóbr.

PODSUMOWANIE

Wojna domowa w 49 r. p.n.e. była apogeum konfliktu narosłego wewnątrz społeczeństwa rzymskiego, który z całą mocą uwidocznił się już po zabójstwie trybuna ludowego Tyberiusza Grakcha. W czasie zamieszek, do jakich doszło po tamtym wydarzeniu, po raz pierwszy zaakceptowano przemoc, która później stała się powszechna w polityce wewnętrznej Rzymu, a już w latach osiemdziesiątych I w. p.n.e. ci, którzy bezwzględnie dążyli do zdobycia władzy, zaczęli w jawny sposób posługiwać się armią dla osiągnięcia swoich celów politycznych¹. W roku 57 p.n.e. Ciceron, reagując na opisany stan rzeczy, przedstawił koncepcję powszechnego porozumienia (*consensus omnium bonorum*), a wraz z nią nowy model przywódcy politycznego². Arpinata stwierdził wówczas, że wśród obywateli zajmujących się polityką są tacy, którzy chcą jedynie przypodobać się ludowi, i nazwał ich popularami, oraz tacy, którym zależy tylko i wyłącznie na opinii „najlepszych obywateli” (*optimates*). Za tych ostatnich uznał nie tylko ludzi należących do pierwszych stanów, lecz także mieszkańców municypiów, rolników, kupców, a nawet wyzwolenców. Jego zdaniem są nimi wszyscy, którzy nie są szkodnikami, z natury nie są nieuczciwi ani szaleni i z własnej winy nie znajdują się w biedzie. Ludzie zaś, którzy służą ich woli, interesom i poglądom, w opinii Cicerona zasługują na miano „obrońców optymatów” (*defensores optumatum*) i „sami godni są nazwy najważniejszych i najlepszych obywateli i przywódców państwa” (*ipsique optimates, gravissimi et clarissimi cives numerantur et principes civitatis*). Ciceron wyraźnie określa także cel, jaki powinien przyświecać owym „przewodnikom rzeczpospolitej” (*rei publicae gubernatoribus*). Jego zdaniem powinien to być „pokój połączony z godnością” (*cum dignitate otium*). Ci, którzy go pragną, są zatem „najlepszymi obywatelami”, a ci, którzy działają czynnie, aby go osiągnąć, są „mężami najwybitniejszymi i obrońcami społeczeństwa” (*summi viri et conservatores civitatis putantur*)³. Przytoczone wyżej określenia pochodzą z jednej z mów sądowych i są siłą rzeczy wyjęte z kontekstu. Przemyślenia zaprezentowane w *Państwie i Prawach* są jednak ich konsekwentną kontynuacją. Świadczą więc o tym, że owe słowa padły wówczas nie tylko po to, by zyskać

¹ Ch. S. Mackay, *Starożytny Rzym. Historia wojskowa i polityczna*, przeł. W. Gałąska, L. Otrębski, M. Stopa, Warszawa 2009, s. 238.

² E. Lepore, *Il princeps...*, s. 23–30.

³ Cicero, *Pro Sestio*, 45, 97–98, przekł. wł., [w:] Cicéron, *Discours*, Tome XIV: *Pour Sestius – Contre Vatinius*, éd. et trad. J. Cousin, Paris 2002.

wyrok uniewinniający w określonym postępowaniu sądowym, ale były także publiczną prezentacją poglądów ich autora.

Cyceron wskazując pokój w państwie jako najważniejszy cel działań osób sprawujących władzę, próbuje powstrzymać ową spiralę przemocy, która nakreślała się już za trybunatu Tyberiusza Grakcha. Arpinata był przekonany, iż można tego dokonać jedynie poprzez pohamowanie nadmiernej ambicji dobrze urodzonych, bogatych i wpływowych jednostek, oraz uważał, że w celu uspokojenia i uzdrowienia państwa należy odbudować starorzymską moralność i utworzyć stabilny układ polityczny oparty na zasadach prawa i etyki obywatelskiej, a także uświęconej tradycją religii. Tworzący go obywatele powinni więc odznaczać się dużą świadomością etyczno-polityczną, a ci, którzy ubiegają się o udział w rządach, nie powinni rościć sobie pretensji do władzy jedynie na podstawie pochodzenia czy stanu posiadania. Ponieważ już wtedy granice obyczajności i praworządności rzymskiej były mocno zatarte, Cyceron sięgnął do wzorów Platónskich, aby je ponownie nakreślić. Arpinata za podstawowe kryterium doboru przywódców politycznych – wzorem Platona – uznaje więc formowane odpowiednim wychowaniem cechy wrodzone, takie jak predyspozycje intelektualne i wypływające z nich umiejętności panowania nad pragnieniami i słabościami, sprawiedliwość oraz zdolności retoryczne. Jest też przekonany, że jedynie odpowiednie kształcenie tych cech może zapewnić to, że kierująca społeczeństwem grupa rządzących będzie kompetentna i stanie się wzorem dla współobywateli, dbając o powszechną zgodę i szczęście. Jednak – inaczej niż w ujęciu Platona – cel, jaki stawia przed tego rodzaju przywódcami politycznymi Cyceron, nie jest jednak w głównej mierze etyczny. W sytuacji ówczesnego, rozległego i zróżnicowanego Imperium Romanum nie było rzeczą ani konieczną, ani możliwą, aby dążyć do indywidualnej doskonałości moralnej jego obywateli i sprzymierzeńców. Sprawą palącą natomiast była kwestia sprawnej administracji i zgody w strukturach rządzących, których celem nie byłaby tym samym okrutna walka za wszelką cenę o zdobycie lub utrzymanie władzy, lecz zachowanie pokoju i zapewnienie zgodnej egzystencji obywatelom państwa i jego sojusznikom.

CZĘŚĆ III

ÈTHOS PRZYWÓDCY POLITYCZNEGO WEDŁUG MACHIAVELLEGO I GUICCIARDINIEGO

WPROWADZENIE

Myśl starożytna wykroczyła daleko poza ramy, które wyznaczył kres życia jej twórców. Była ciągle obecna w późniejszych epokach¹. W średniowieczu czytano zarówno Platona, jak i Cyserona. Dzieła Platona zaczęły być szerzej znane w średniowiecznej Europie głównie dzięki tłumaczeniom Arabów. Kiedy Hunajn ibn Ishak stanął w 832 r. na czele szkoły tłumaczeń utworzonej przez kalifa Al-Mamuna w Bagdadzie, przetłumaczono *Państwo*, *Prawa* i całego *Timajosa* Platona². Z czasem rozpowszechniono i inne utwory tego autora³. Myśl Arpinaty żyła przede wszystkim dzięki podręcznikom szkolnym, w których zagościła ze względu na walory stylistyczne i retoryczne jego dzieł⁴. Podobną żywotność całe teksty i wybrane myśli obu starożytnych twórców wykazywały w renesansie⁵. Filozofia

¹ E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. A. Borowski, Kraków 2005, s. 24.

² W. Heinrich, *Zarys historii filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1963, s. 124; L. D. Reynolds, N. G. Wilson, *Skrybowie i uczeni. O tym, w jaki sposób antyczne teksty literackie przetrwały do naszych czasów*, przeł. P. Majewski, Warszawa 2008, s. 85. W Bizancjum przynajmniej dwa woluminy zawierające dzieła Platona przetrwały tzw. wieki ciemne (L. D. Reynolds, N. G. Wilson, *Skrybowie i uczeni...*, s. 89). Średniowieczni uczeni i nauczyciele sami kopiowali rękopisy starożytnych pisarzy, niejednokrotnie wprowadzając do nich zmiany albo dopisując odmienne lekcje nad głównym tekstem. Możliwe jest zatem, że takie kopie rękopisu *Praw* Platona z początku X w. znajdowały się w bibliotece szkoły patriarchalnej Bardasa w Konstantynopolu (*ibidem*, s. 90).

³ Dialogi Platona tłumaczono na Sycylii około roku 1160 pod auspicjami Henryka Arystypa, archidiacona Katanii, który miał podobno dostęp do manuskryptów wysłanych jako dar dla normńskiego władcy Sycylii przez cesarza Bizancjum. Sam Arystyp przełożył dialogi Platona *Fedon* i *Menon* (*ibidem*, s. 163).

⁴ L. D. Reynolds, N. G. Wilson, *Skrybowie i uczeni...*, s. 140, 154. Niemal pełen zbiór dzieł Cyserona obejmujący utwory z zakresu retoryki, filozofii, dużą liczbę mów i część listów *Ad familiares* został sporządzony w XII w. w Korbei przez Wibalda, tamtejszego opata (*ibidem*, s. 156). Petrarca zebrał prawie wszystkie dzieła filozoficzne Arpinaty, większość prac poświęconych retoryce, listy do Attyka i Kwintusa oraz kolekcję mów (*ibidem*, s. 177).

⁵ Liczne passusy z takich utworów jak *Rozmowy tuskulańskie* czy *O wróżbiarstwie* Cyserona były w użyciu szkolnym (C. Vasoli, *Machiavelli e la filozofia degli antichi*, [w:] *Cultura e scrittura di Machiavelli. Atti del Convegno di Firenze-Pisa 27-30 ottobre 1997*, a cura di J.-J. Marchand, Roma 1998, s. 59). W 1421 r. Gerardo Landriani w katedrze

Platońska z całą mocą zaznaczyła swą obecność we Florencji w roku 1440, kiedy to wykłady bizantyńskiego uczonego Gemistosa Plethona dały początek założonej tam Akademii Platońskiej. Do Machiavellego tezy Platońskie docierały raczej drogą pośrednią, głównie za Polibiuszem lub poprzez dyskusje ze znawcami dzieł wielkiego Ateńczyka⁶. Także Francesco Guicciardini znał utwory Platona, jeśli nie dzięki bezpośredniej lekturze, to za sprawą ojca, z którym przyjaźnił się platończyk Marsilio Ficino i którego filozoficzne zamiłowania podzielał Piero Guicciardini⁷. Utwory Arpinaty były w renesansie łatwo dostępne. Nie licząc przekładów na język włoski i inne języki, w XV w. zostały opublikowane nie mniej niż trzydzieści cztery edycje drukowane samego traktatu *O powinnościach*⁸. Badacze, którzy przeczą temu, że Niccolò Machiavelli posiadał pogłębione wykształcenie klasyczne, twierdząc, że w jego przypadku można raczej mówić o pośredniej znajomości większości tekstów antycznych, przyznają, iż z pewnością znał on utwór *O powinnościach* Cycerona dzięki bezpośredniej lekturze⁹. Florencyccy czytelnicy, zwłaszcza tak dobrze wykształceni jak Francesco Guicciardini, nie mieli żadnych

miasta Lodi odnalazł między innymi nieuszkodzoną wersję utworów *O mówcy* i *Mówca* oraz nieznanego dotąd tekstu Cycerona pt. *Brutus* (L. D. Reynolds, N. G. Wilson, *Skrybowie i uczeni...*, s. 187). – Cf. pracę A. Moss, *Les Recueils de lieux communs. Méthode pour apprendre à penser à la Renaissance*, trad. P. Eichel-Lojkine, M. Lojkine-Morelec, M.-Ch. Munoz-Teulié et G.-L. Tin, sous la direction de P. Eichel-Lojkine, Genève 2002, która analizuje myśl starożytną w tradycji średniowiecznej i jej wpływ na renesans.

⁶ W opinii C. Vasolego Machiavelli za pośrednictwem Polibiusza poznał *passusy* z *Praw*, *Timajosa* i *Krycjusza* Platona, a *Polityka* mógł znać z bezpośredniej lektury (C. Vasoli, *Machiavelli e la filosofia...*, s. 50–51). Trzeba jednak pamiętać, że w XV w., szczególnie pod patronatem papieża Mikołaja V (1447–1455), powstało bardzo wiele tłumaczeń tekstów greckich, w tym dialogów Platona, na język łaciński i były one łatwo dostępne (L. D. Reynolds, N. G. Wilson, *Skrybowie i uczeni...*, s. 199). Na temat nawiązań do *Praw* Platona vide M. Martelli, *Machiavelli e gli storici antichi. Osservazioni su alcuni luoghi dei „Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio”*, Roma 1998, s. 183–186.

⁷ Dzieła Platona w oryginale zostały wydrukowane we Włoszech w 1513 r., ale ich łacińska wersja sporządzona przez Marsilia Ficina ukazała się już w roku 1484 w ogromnym nakładzie 1025 egzemplarzy (zwykle publikowano ich około 250). Całość pierwszego wydania dzieł Platona wyprzedano w ciągu sześciu lat, a wkrótce potem wypuszczono następną edycję. L. D. Reynolds, N. G. Wilson, *Skrybowie i uczeni...*, s. 207.

⁸ M. Colish, *Cicero's De officiis and Machiavelli's Prince*, „Sixteenth Century Journal” 1978, vol. 9, no. 4, s. 82.

⁹ F. Bausi, *Machiavelli*, Roma 2005, s. 182. Zdaniem J. N. Stephensa Machiavelli znał najprawdopodobniej z bezpośredniej lektury także utwór *O prawach* Cycerona (J. N. Stephens, *Ciceronian Rhetoric and the Immorality of Machiavelli's Prince*, „Renaissance Studies” 1988, vol. 2, no. 2, s. 264). – Cf. M. Martelli, *Machiavelli e gli storici antichi...*, s. 183–186. Na temat nawiązań Machiavellego do utworu *O najwyższym dobru i złu* Cycerona vide: *ibidem*, s. 175.

trudności z dostępem do tego dzieła. Guicciardini z pewnością znał także utwór *O mówcy*¹⁰.

Renesans był epoką, w której przeobrażeniom uległa nie tylko kultura w bar-dziej ogólnym pojęciu, przejawiająca się w życiu prywatnym, w obyczajach i sztuce¹¹. W tamtym bowiem okresie „dysproporcja między kulturą artystyczną a słabością militarną Włoch stała się niemal przysłowiowa”¹². Włochy były wówczas areną walk toczonych przez obcych władców i, co najgorsze dla samych mieszkańców Italii, również nagrodą dla zwycięzcy¹³. Te wieloletnie konfrontacje zbrojne zapoczątkował król Francji Karol VIII (1483–1498), który zapragnął zdobyć Neapol – mityczne dziedzictwo Andegawenów – i uczynić go bazą militarną zamierzonego podboju Wschodu¹⁴. Ich kontynuację podsyciała długoletnia rywalizacja między następcą Ludwika XII (który sam prowadził dziesięcioletnią wojnę o Półwysep Apeniński) na tronie Francji, Franciszkiem I (1515–1547), i później jego synem Henrykiem II (1547–1559), a Karolem V, królem Hiszpanii (którą rządził jako Karol I od roku 1516) i jednocześnie władcą Świętego

¹⁰ E. Cochrane, *L'eredità del Guicciardini*, [w:] *Francesco Guicciardini, 1483–1983: Nel V° centenario della nascita*, a cura di G. Sasso, Firenze 1984, s. 282; F. Guicciardini, *Prefazione*, [w:] *La storia d'Italia di Francesco Guicciardini sugli originali manoscritti*, a cura di A. Gherardi, vol. I, Firenze 1919, s. XXI–XXVIII; F. Gilbert, *Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografico a Firenze nel Cinquecento*, Torino 1970, s. 232; M. Fumarioli, *L'Âge de l'éloquence. Rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Paris 1994, s. 47–57. W ujęciu J. N. Stephensa Machiavelli nie mógł nie czytać dzieła *O mówcy* Cyncerona, jako że w renesansie toczyła się gorąca debata na temat wpływów Cyncerona na rozwój retoryki (J. N. Stephens, *Ciceronian Rhetoric...*, s. 264). M. Viroli również jest zdania, że Machiavelli z pewnością czytał w młodości utwór *O mówcy* Cyncerona, gdyż to dzieło posiadał w domu i czytał jego ojciec, Bernardo. Machiavelli miał zatem do niego bezpośredni dostęp. Ponadto o tym, że je znał, świadczą już pierwsze teksty napisane przez Machiavellego (M. Viroli, *Machiavelli oratore*, [w:] *Machiavelli senza i Medici (1498–1512). Scrittura del potere, potere della scrittura. Atti del Convegno di Lissana. 18–20 novembre 2004*, a cura di J.-J. Marchand, Roma 2006, s. 376). Vide etiam E. Cutinelli-Rèndina, *Introduzione a Machiavelli*, Roma–Bari 2003, s. 4.

¹¹ Cf. E. Garin, *La cultura del Rinascimento. Dietro il mito dell'età nuova*, Milano 2006.

¹² G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, przekł. wł., [w:] idem, *Opere complete di Giovanni Gentile*, Firenze 1940, s. 39.

¹³ Guic., *St. Fior.*, [w:] F. Guicciardini, *Opere*, vol. I, a cura di E. Lugnani Scarano, Torino 1983, s. 138. Przy omawianiu tekstów *Storie Fiorentine*, *Ricordi*, *Discorso di Logrogno* i *Dialogo del reggimento di Firenze* korzystam z tego wydania pism Guicciardiniego.

¹⁴ F. Guicciardini nazywa Karola VIII płomieniem i zarazą, które zmieniły nie tylko państwa, ale i sposoby rządzenia nimi oraz metody prowadzenia wojen. Dodaje przy tym, że wraz z Karolem VIII na tereny Italii wkroczyła krwawa wojna rozgrywana na polu bitewnym, a nie – jak dotąd – na białych kartach państwowych dokumentów. *Ibidem*, s. 117–118.

Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego (1519–1556). Koniec wieku XV i początek XVI był jednym z „najsmutniejszych okresów w dziejach Italii, w którym była ona grabiona, rozdzielana, skonfliktowana politycznie i militarnie, rozbita wewnętrznie”¹⁵.

Francesco Guicciardini komentując skutki wkroczenia Karola VIII na Półwysep Apeniński, stwierdził, że jego pojawienie się tam zniszczyło jedność Italii i troskę jej mieszkańców o wspólne dobro. Od tamtej pory bowiem państwa nie tyle zajmowały się własnym rozwojem i utrzymywaniem dobrych kontaktów z sąsiednimi społecznościami, ile zabieganiem o to, aby żadne z pozostałych państw włoskich nie stało się zbyt silne. Każde z nich więc było dla innych potencjalnym wrogiem¹⁶. Owa brutalna i dojmująca strona ówczesnej rzeczywistości spowodowała, że najwspanialsze umysły tamtego okresu poświęciły lata na rozważania i poszukiwanie rozwiązań mających wydobyć ukochaną ojczyznę ze stanu upadku, w którym wtedy się znalazła. Szczególnie palącym problemem było znalezienie odpowiedzi na pytanie, kto mógłby opanować niszczący chaos, w którym pograżała się Italia, i ocalić dzięki temu swoje państwo oraz stanąć na jego czele. W tamtym okresie nie funkcjonowała jeszcze idea zjednoczonych Włoch, ale z pewnością istniała świadomość związku terytorialnego mieszkańców Półwyspu Apenińskiego¹⁷. Poszukiwano zatem modelu przywódcy politycznego, który, obejmując ster władzy, zadbałby o siłę i niezależność państw Italii oraz któremu leżałaby na sercu idea „bycia członkiem tej samej społeczności kulturowej”. Rzym republikański po tym, jak rozrósł się w Imperium Romanum, wymagał przywódców, którzy w sposób właściwy i skuteczny zarządzaliby całym podbitym obszarem. Renesansowe państwa włoskie potrzebowały rządzących, którzy przede wszystkim zadbałby o ich przetrwanie, a następnie uczynili je silnymi w oparciu o wzajemne poszanowanie i umieścili we właściwym miejscu na politycznej mapie Europy.

Losy Florencji i Włoch XV i XVI w. znalazły swoje odbicie i teoretyczny komentarz w pracach dwóch wybitnych Florentczyków: Niccolò Machiavellego (1469–1527) oraz Francesca Guicciardiniego (1483–1540), biorących czynny

¹⁵ P. Trafłowski, *Wojny włoskie. 1494–1559*, Zabrze 2007, s. 7.

¹⁶ Guic., *St. Fior.*, s. 118; idem, *St. d'It.*, I, I, I; I, V, III, [w:] F. Guicciardini, *Storia d'Italia*, presentazione critica e note di E. Mazzali, Milano 2006.

¹⁷ W sprawie zjednoczenia Włoch nie pojawiały się wówczas poważniejsze głosy, które w ewidentny sposób propagowałyby tę myśl. Trzeba jednak wspomnieć tutaj o utworze *Monarchia* Dantego Alighieri, w którym autor głosząc ideę powszechnego państwa ziemskiego, twierdzi, że starożytny lud rzymski słusznie zdobył prawo do panowania nad innymi narodami. Skoro zaś ludność Italii traktuje on jako spadkobierców dawnych Rzymian, można tę myśl rozumieć jako przyczynek do tematu jedności państwa włoskiego. Dante Alighieri, *Monarchia*, II, 2–3, przeł. W. Seńko, Kęty 2002, s. 50–51.

udział w życiu politycznym i kulturalnym tamtego okresu. Słusznie powiedział o nich Roberto Ridolfi:

Urodzeni, z różnicą kilku lat jeden po drugim, w tym samym mieście, obaj Florentczycy z pochodzenia i umysłowości, obaj politycy i historycy, byli tak różni z natury, pod względem wykształcenia i warunków życia, że ich porównanie wydaje się możliwe jedynie z uwagi na niepodobieństwo i różnice. Ich umysły nie miały ze sobą nic wspólnego poza wielkością: można by powiedzieć, że ludzie tacy jak oni zdarzają się jeden na wieczność, a Florencja, w wąskim kręgu swoich murów, miała ich obu, i to w tym samym czasie¹⁸.

O życiu Machiavellego do czasu, kiedy objął stanowisko sekretarza drugiej kancelarii w 1498 r. i zajął się polityką, niewiele wiadomo¹⁹. Znany jest jedynie fakt, iż pochodził z rodziny szlacheckiej, której tradycją była obecność w szeregach obozu antymedycejskiego²⁰. Kiedy Niccolò po obaleniu rządów Savonaroli został sekretarzem, do jego obowiązków należała obsługa korespondencji związanej z administrowaniem ziemią florencką w Toskanii, wojskiem i polityką zagraniczną. Sekretarzy wysyłano wówczas także jako posłów, głównie w celu prowadzenia obserwacji, analiz i notowania ważnych spraw, a nie z zadaniem prowadzenia negocjacji czy zawierania paktów. Machiavelli zajął się zatem wytężoną działalnością praktyczną, polegającą przede wszystkim na udziale w różnych misjach dyplomatycznych w służbie Florencji oraz na sporządzaniu szczegółowych i skrupulatnych zapisów swoich spostrzeżeń²¹.

¹⁸ R. Ridolfi, *Vita di Francesco Guicciardini*, przekł. wł., Milano 1982, s. 3.

¹⁹ E. Cutinelli-Rèndina, *Introduzione...*, s. 3–4.

²⁰ Girolamo di Agnolo Machiavelli był prawnikiem i należał do opozycji Kosmy Medyceusza. Z tego powodu był więziony, torturowany i wygnany. Po ponownym aresztowaniu zmarł w więzieniu. Podobny los spotkał brata Girolama – Piera di Agnolo. Prawnikiem był także ojciec Niccola, Bernardo. Efektem nieprzynależności do grona zwolenników Medyceuszy była izolacja polityczna i bieda rodziny Bernarda oraz – po obaleniu rządów Medyceuszy, a potem Savonaroli – raptowne mianowanie Niccola sekretarzem drugiej kancelarii (F. Bausi, *Machiavelli*, s. 28 i 33). F. Bausi jest zdania, iż odpowiedzią na pytanie, dlaczego Niccolò zajął się karierą urzędniczą, a nie polityczną, może być fakt, iż podobnie jak jego ojciec, Bernardo, nie należał do grupy, z której wybierano członków Rady Większej (*Consiglio Maggiore*), a zatem nie mógł zajmować ważniejszych stanowisk urzędniczych, dzięki którym można było rozpocząć karierę polityczną (*ibidem*, s. 34–35).

²¹ W 1499 r. udał się na przykład do władczyni Forlì w Romanii, a rok później do samego króla Francji Ludwika XII. Machiavelli przebywał wówczas w Lyonie przez sześć miesięcy i miał okazję poznać charakter Francuzów oraz organizację polityczną, administracyjną i wojskową ich monarchii. Kolejne misje powiodły go w roku 1502 do włoskich miast Urbino i Imoli, gdzie pertraktował z synem papieża Aleksandra VI, Cezarem Borgią.

Kiedy 26 sierpnia 1502 r. na cywilnego zarządcę republiki florenckiej (*gonfaloniere di giustizia*) wybrano Piera Soderiniego, Niccolò szybko stał się jego prawą ręką. Lata 1502–1512 były bez wątpienia najbardziej intensywne i najszcześniejsze dla Machiavellego, który w tamtym okresie osiągnął i ugruntował swoją silną pozycję polityczną oraz zyskał osobisty prestiż, zdecydowanie większy od tego, jaki formalnie należał mu się z racji jego prostej funkcji sekretarza²². Piero Soderini powierzał Niccolòwi najdelikatniejsze misje międzynarodowe²³. Kiedy Cezar Borgia oblegał Città di Castello w Bolonii i poprosił o reprezentanta republiki florenckiej w celu zawarcia ewentualnego przymierza, wysłano właśnie Machiavellego. Postępowanie Borgii ogromnie go poruszyło. Nawet listy napisane przez Machiavellego w czasie tamtego poselstwa pokazują, jak silne wrażenie zrobiły na nim umiejętności polityczno-wojskowe i zdecydowanie Borgii, który już na zawsze pozostał dla niego, nawet mimo negatywnych wniosków wyciągniętych z tej krótkiej przygody, idealnym modelem „nowego księcia”²⁴.

Machiavelli od roku 1504 zajmował się także organizacją milicji – ochotniczych sił zbrojnych Florencji, które miałyby zastąpić wojska najemne. Milicję tę w roku 1512 pokonali Hiszpanie, co doprowadziło do upadku republiki i powrotu wypędzonych Medyceuszy. Machiavelli usiłował wówczas zdobyć również ich przychyłość. Usunięto go jednak z urzędu (nie tyle jako człowieka związanego z poprzednim ustrojem, ile przede wszystkim jako zaufanego Piera Soderiniego), a później wtrącono do więzienia pod zarzutem udziału w spisku przeciw Medyceuszom. Gdy go wypuszczono, zarazem uznając go za wroga, Machiavelli opuścił Florencję i zamieszkał w podmiejskim San Casciano. W roku 1513 narodził się jednak ponownie jako teoretyk polityczny²⁵. Wolny od zajęć urzędowych bardzo dużo pisał. Najprawdopodobniej w tamtym okresie powstał utwór *Książę (Il principe)*. Być może, aby zbliżyć się do Medyceuszy, w latach 1515–1517 Machiavelli odwiedzał często ogrody możnej rodziny Rucellai we Florencji (Orti Oricellari), gdzie zbierali się humaniści, literaci i politycy, przeważnie pochodzący z rodów patrycjuszowskich. Po śmierci Wawrzyńca Wspaniałego przyjaciele z Orti Oricellari pomogli Machiavellemu w zbliżeniu się do kardynała Juliusza Medyceusza. Francesco Bausi zwraca uwagę na to, że podkreślali oni wtedy przygotowanie Niccola nie tyle polityczne (które ciągle jeszcze było podejrzane), ale literackie, a efektem tego stało się zlecenie Machiavellemu w 1519 r. napisania

²² F. Bausi, *Machiavelli*, s. 42–43.

²³ W 1503 r. Machiavelli udał się do Rzymu, rok później na dwór królewski do Francji, w roku 1505 do Mantui i Sieny, a po dwóch kolejnych latach do Tyrolu na dwór cesarza Maksymiliana I Habsburga. W 1510 r. ponownie pojechał do Ludwika XII do Francji.

²⁴ F. Bausi, *Machiavelli*, s. 44.

²⁵ *Ibidem*, s. 76.

historii Florencji²⁶. Potem Niccolò wziął jeszcze udział w kilku malej wagi poselstwach. Pod koniec życia związał się serdeczną przyjaźnią z Franceskiem Guicciardinim, dostojnikiem Państwa Kościelnego, a papież Klemens VII Medyceusz powierzył mu odpowiedzialne zadanie przeglądu obwarowań florenckich wobec zbliżającej się wojny z cesarstwem Karola V. Kiedy w maju 1527 r. na krótko odrodziła się we Florencji republika, Machiavelli nie odzyskał urzędu sekretarza, gdyż uznano, że zbyt blisko się do rodziny Medyceuszy. Zmarł nagle, w czerwcu tego samego roku.

Francesco Guicciardini należał do florenckiego patrycjatu. Jego ojciec, Piero Guicciardini, przyczynił się do powrotu Kosmy Medyceusza w roku 1434. Od tamtego czasu los Guicciardinich splótł się z losem rodziny Medyceuszy. Ojca Francesca bardziej od polityki interesowały jednak studia humanistyczne. Piero był platonikiem. Jego mistrzem i nauczycielem był Marsilio Ficino. On też trzymał Francesca do chrztu. Ponieważ Piero pragnął, aby jego dzieci miały wykształcenie humanistyczne, Francesco od szóstego do dwunastego roku życia uczył się łaciny²⁷. Później poznał także grekę. Czytał zarówno autorów łacińskich, jak i greckich. Zdaniem Roberta Ridolfiego Guicciardini w młodości pragnął uznania i chciał, by inni go słuchali i za nim podążali. Przezywano go Alcybiadesem. Był żądny szacunku, honorów i podejmowania wielkich spraw. Pragnąc zrealizować swoje aspiracje, zapisał się na studia prawnicze i lata 1498–1504 poświęcił na naukę prawa. Po tym, jak w lutym 1504 r. zmarł jego wuj Rinieri, archidiakon Florencji i biskup Cortony, syn z nieprawego łoża Luigiego Guicciardiniego, Francesco dostrzegł okazję pozyskania godności kościelnych. Guicciardini miał wtedy uznać, że szlachectwo rodziny, autorytet ojca, inteligencja i odbyte studia będą mocnym fundamentem kariery w Kościele i, być może, pomogą mu w uzyskaniu godności kardynała. Nie przeszkadzała mu perspektywa wkroczenia w szeregi tych, których nazywał „nikczemnymi księżmi”, oraz brak osobistego powołania w sprawach boskich, wystarczało powołanie do tego, by stać się osobą znaczącą²⁸. Ostatecznie porzucił jednak pomysł zrobienia kariery duchownej, która okazała się tylko jedną z możliwych form realizowania ambitnych planów. Z racji tego, iż w czasie, kiedy Guicciardini obronił doktorat z prawa, niewiele było osób, które mogły poszczycić się podobnym osiągnięciem, otworzyła się przed nim szeroka i łatwa droga do honorów i urzędów, a jedyną rzeczą, która mu wtedy przeszkadzała, był jego młody wiek. W oczekiwaniu na to, aż przestanie on być zawadą, przykładał się Francesco do adwokatury. Miał w niej świetne wyniki i szybko zyskał dobrą klientelę. Swoje ambicje usiłował także zrealizować poprzez małżeństwo z Marią Salviati, córką Alamanna Salviatiego, który miał duże wpływy

²⁶ *Ibidem*, s. 84.

²⁷ R. Ridolfi, *Vita di Francesco...*, s. 8–9.

²⁸ *Ibidem*, s. 12.

w mieście i razem ze swoim kuzynem Iacopem dawał odpór Pierowi Soderinemu. Guicciardini podobnie jak „trzy lata wcześniej chciał poślubić Kościół nie z miłości do Boga czy z chciwości; teraz poślubił pannę Salviati nie z miłości ani nie dla pieniędzy; cały czas pragnął wielkości”²⁹.

W roku 1511 Guicciardini jako ambasador został skierowany do Ferdynanda Katolickiego, króla Hiszpanii. Instrukcje dla ambasadorów i dla tych, którzy byli wysyłani *ad principes*, były pisane w imieniu gonfaloniera i signorii, ale w rzeczywistości to Rada Dziesięciu (*Dieci*) zarządzała polityką zewnętrzną republiki i do niej udawano się po instrukcje. Sekretarzem Rady i prawą ręką gonfaloniera był w tamtym czasie Machiavelli. W opinii Roberta Ridolfiego właśnie Machiavelli miał być tak naprawdę autorem wytycznych dla udającego się z poselstwem Guicciardiniego³⁰. Francesco wyjechał na początku 1512 r. W tym czasie we Florencji zniesiono urząd gonfaloniera, a władza powróciła w ręce Medyceuszy. Guicciardini w pisanych do nich listach oddał się im do dyspozycji. Kiedy w 1513 r. zmarł papież Juliusz II, a jego następcą został kardynał Jan Medyceusz, późniejszy Leon X, swoje zadowolenie z tego faktu wyrazili zarówno Piero, jak i Francesco Guicciardini. Wkrótce potem Piero zmarł³¹. Francesco objął po nim urząd w Najwyższej Radzie (*Balia*) liczącej siedemnastu obywateli. W 1514 r. wszedł do Rady Ośmiu, a rok później do signorii. We Florencji służył Medyceuszom krótko, bo już w roku 1516 został mianowany przez papieża Leona X gubernatorem Modeny. W połowie maja 1521 r. do Modeny przyjechał Machiavelli. Zaprzyjaźnili się. Potem spotkali się jeszcze kilkakrotnie i Machiavelli zagościł w życiu Guicciardiniego na stałe. Zarówno wymieniali między sobą uwagi na temat różnych zdarzeń politycznych oraz własnej twórczości literackiej, jak i dzielili się spostrzeżeniami dotyczącymi ich życia osobistego³².

Za Klemensa VII Medyceusza Guicciardini zarządzał już całą prowincją zwaną Romanią. Kiedy klęska króla Francji Franciszka I pod Pawią (1525) otworzyła drogę panowaniu hiszpańskiemu w Europie i w odczuciu wielu stała się zapowiedzią kresu niepodległości Italii, papież Klemens VII, chociaż miał wokół siebie

²⁹ *Ibidem*, s. 24.

³⁰ *Ibidem*, s. 33.

³¹ Zdaniem R. Ridolfiego Francesco odziedziczył po ojcu niezwykle pomocną rzecz – wspaniałą reputację wśród obywateli. Piero bowiem miał taką naturę, że we Florencji nie znalazłby się nikt, kto by go nie lubił. Sprzyjał Medyceuszom, a kiedy stracili władzę w 1494 r., został zaakceptowany przez rząd ludowy Savonaroli, który doprowadził do ich wygnania. Kiedy upadł rząd ludowy, na nowo został przyjęty przez Medyceuszy, najpierw do Najwyższej Rady liczącej pięćdziesięciu pięciu obywateli, a potem, kiedy papieżem został Leon X, do rady liczącej siedemnastu wybranych obywateli. Ten urząd Piero miał objąć 17 marca, a ponieważ zmarł, stanowisko przejął po nim Francesco. *Ibidem*, s. 60–61.

³² Vide F. Guicciardini, *Le lettere*, a cura di P. Jodogne, vol. V, Roma 1993.

wielu doradców, wezwał Guicciardiniego, aby został jego ministrem i udzielał mu porad. Guicciardini, w którego rękach znalazły się sprawy polityki zagranicznej miast italskich, został „główną sprężyną złożonej z Państwa Kościelnego, Wenecji, Mediolanu, Florencji i Francji antyhiszpańskiej Ligi”³³. Ponowny upadek władzy Medyceuszy we Florencji i odrodzenie republiki odsunęły Francesca od życia politycznego. Udało mu się do niego powrócić w 1531 r., kiedy został papieskim gubernatorem Bolonii. Trzy lata później ofiarował swoje usługi księciu Aleksandrowi Medyceuszowi, w którego ręce przeszła władza po upadku krótkotrwałych rządów republikańskich. Po tym, jak w roku 1537 księżę Aleksander został zamordowany przez Lorenzina di Pierfrancesca Medyceusza, Guicciardini utorował drogę do władzy jego kuzynowi, młodziutkiemu Kosmie Medyceuszowi. Kosma jednak szybko zrezygnował z pomocy swojego opiekuna, który ostatecznie usunął się w cień życia politycznego. Francesco Guicciardini zmarł w roku 1540 w zaciszu swej wiejskiej willi w Montici.

Zarówno Machiavelli, jak i Guicciardini byli osobiście głęboko zaangażowani w sprawy polityczne nie tylko Florencji, ale i całego Półwyspu Apenińskiego. Chociaż obu Florentczyków łączyła przyjaźń i zamiłowanie do polityki, sprawowali inne funkcje publiczne, reprezentowali odmienne poglądy i różnie zapatrywali się na ówczesną sytuację polityczną. Zgadzała się jedynie co do tego, że państwa włoskie pogrążone są w kryzysie i zagraża im całkowita utrata samodzielności i tożsamości. Z tego powodu obaj zastanawiali się, w jaki sposób można by było przywrócić Italii niezależność i siłę, nawet podobną do tej, która stała się udziałem dawnego Imperium Romanum, oraz kim musiałby być ten, kto byłby zdolny tego dokonać, a potem zdobytą władzę utrzymać. W dalszych rozważaniach rozpatrzą zatem równoległe koncepcje polityczne obu Florentczyków jako dwa odrębne, ale i uzupełniające się spojrzenia na jedną rzeczywistość. Nie będę jednak trzymać się porządku diachronicznego, w jakim rodziły się owe koncepcje, ale skoncentruję się na istniejących między nimi związkach tematycznych. Muszę jednocześnie podkreślić, że moim celem nie jest dokładne porównanie poglądów obu autorów, lecz stwierdzenie, czy jest w ich sądach nawiązanie do koncepcji Platona i Cyce-rona, a jeśli ono istnieje, to określenie, co z ich rozważań Florentczycy przysposobili na potrzeby własnych teorii i na ile wierna była to rekonstrukcja, lub też konstatacja, że nie ma przekonującego związku między koncepcjami Machiavellego i Guicciardiniego a Platonską i Cycerońską myślą polityczną dotyczącą przywód- cy politycznego, oraz określenie, w jakim stopniu ówczesna sytuacja polityczna Italii warunkowała ich punkt widzenia w tej sprawie.

Przed rozpatrzeniem kwestii dotyczącej tego, kto zdaniem Machiavellego i Guicciardiniego powinien sprawować władzę w renesansowej Italii, wyjaśnię

³³ J. Malarczyk, *U źródeł włoskiego realizmu politycznego. Machiavelli i Guicciardini*, Lublin 1963, s. 176.

pokrótkce, jak Florencja działała i zmieniała się ustrojowo w tamtym okresie, oraz przedstawię charakterystyczne rysy florenckiej polityki wewnętrznej i międzynarodowej, a także przeanalizuję strukturę społeczną ludności „Perły Arno” i wskażę, kim byli ci, którzy posiadali zdolność decyzyjną i rzeczywiście sprawowali władzę w państwach włoskich. Uwagę skoncentruję głównie na strukturze politycznej Florencji, nie tyle jako państwa reprezentatywnego dla całego Półwyspu Apenińskiego, ile przede wszystkim jako państwa, które miało największy wpływ na kształtowanie się koncepcji politycznych Machiavellego i Guicciardiniego³⁴. Obaj bowiem urodzili się i wychowali we Florencji. Tam zdobywali doświadczenie polityczne, podlegając wpływom ludzi sprawujących w niej władzę, i czynnie sprawowali tamtejsze urzędy.

1. Państwo-miasto

Republikański ustrój XIV-wiecznej Florencji był zgodny z normami ustalonymi w roku 1282 i z postanowieniami ujętymi w *Zbiór przepisów prawnych* (*Ordinamenti di giustizia*) z roku 1293, na mocy których opierał się on na zasadzie kolegiального udziału w sprawowaniu władzy cechów większych i średnich, a także na zamkniętym systemie rotacji urzędów³⁵. „Perłę Arno”, jak zwano Florencję, w XIV w. tworzyły cztery dzielnice (San Spirito, Santa Croce, Santa Maria Novella i San Giovanni), z których każda była podzielona na cztery gonfalony. Najwyższa władza należała do ośmiu priorów (dwóch w każdej dzielnicy), dwunastu *buoni uomini* (trzech w każdej dzielnicy) i gonfaloniera sprawiedliwości (*gonfaloniere di giustizia*). Oni tworzyli „triumwirat stanowiący *Signorie*”³⁶. W czasie

³⁴ Cf. V. de Caprariis, *Francesco Guicciardini. Dalla politica alla storia*, Napoli 1993, s. 57. Obaj autorzy byli zresztą przekonani o nadrzędnej roli Florencji w stosunku do innych państw włoskich. Guicciardini był zdania, że jak za czasów Wawrzyńca Wspaniałego Florencja była języczkiem u wagi całych Włoch (*St. Fior.*, s. 98), tak późniejsze zamieszki wewnątrz miasta doprowadziły do zmian, konfliktów i rozruchów w całej Italii (*ibidem*, s. 89; *Ric.*, C 107). – Cf. Mach., *Prin.*, XX, [w:] N. Machiavelli, *Il principe*, a cura di M. Martelli, Roma 2006. Wszystkie następne odwołania do oryginału *Il principe* dotyczą tego wydania pism Machiavellego.

³⁵ G. Procacci, *Historia Włochów*, przeł. B. Kowalczyk-Trupiano, Warszawa 1983, s. 84. – Cf. Mach., *Ist. fior.*, II, XI, [w:] N. Machiavelli, *Istorie fiorentine e altre opere storiche e politiche*, a cura di A. Montevicchi, Torino 2007. Wszystkie następne odwołania do oryginałów *Istorie fiorentine*, *Del modo di trattare i popoli della Valdichiana* oraz *Discorso dell'ordinare lo stato di Firenze alle armi* dotyczą tego wydania pism Machiavellego.

³⁶ J.-M. L. Dubreton, *Życie codzienne we Florencji. Czasy Medyceuszów*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1961, s. 19. System signorii we Włoszech przyczynił się do utrwalenia policentryzmu włoskiego i w efekcie doprowadził do powstania małych, despotycznie rządzonych państweczek. J. A. Gierowski, *Historia Włoch*, Wrocław 1986, s. 127.

sprawowania urzędu *signori* rezydowali w pałacu (Palazzo della Signoria). Byli traktowani z wielkim szacunkiem i mieli do dyspozycji liczną służbę. Był to tryb życia na tyle godny pozazdrosczenia, że praktycznie każdy obywatel czynił co mógł, by dostać się do signorii. Ponieważ warunkiem ubiegania się o urząd było wykazanie, iż ojciec lub dziadek sprawowali już jeden z trzech urzędów miejskich, dochodziło do licznych oszustw, a nawet korupcji³⁷. Obok signorii wpływ na władzę w mieście mieli trzej wysocy urzędnicy niepochozący z Florencji: podesta (zajmował się testamentami, posagami i procesami cywilnymi), kapitan ludowy (strażnik miasta) oraz egzekutor (miał dopilnować, aby żaden człowiek z ludu nie był krzywdzony przez możnych obywateli miasta).

Oprócz pojedynczych urzędników władzę w „Perle Arno” sprawowały liczne rady. Nad poszanowaniem praw czuwała Rada Ludowa (należało do niej dziesięciu ludzi z każdego gonfalonu), natomiast ochroną wolności i przyjmowaniem skarg od ludzi uważających się za skrzywdzonych i oszukanych zajmowała się Rada Dziesięciu (*Dieci*). Na czas wojny powoływano też Najwyższą Radę (*Balia*)³⁸. Policję państwową tworzyło Ośmiu Straży (*degli Otto*). Taka mnogość urzędów i instytucji z jednej strony zapewniała „rozparcelowanie” władzy, ale z drugiej hamowała wszelkie zdecydowane działania. Doszło do tego, że trzeba było sześciu narad, aby przegłosować udzielenie najmniejszego kredytu czy zdecydować o posłaniu umierającego do szpitala. Poza tym, z racji tego, że każdy urząd w signorii sprawowany był tylko przez dwa miesiące, we Florencji trwał niekończący się okres wyborczy³⁹.

W roku 1382 oligarchia patrycjuszy i bankierów zdołała uzyskać wyłączną władzę w mieście. Zapoczątkowało to okres konsolidacji rządów oligarchicznych i przejście do rządów tyrańskich. Początkowo władzę dzierżyła oligarchia z rodziną Albizzich na czele, a w roku 1434 panowanie nad miastem przejęła rodzina Medyceuszy⁴⁰. Kosma Stary Medyceusz pozostawił sam ustrój demokratyczny pozornie bez zmian, ale tak kierował sprawami, aby najwyższe stanowiska znajdowały się w rękach jego stronników⁴¹. Powołał na przykład Radę Stu, w taki sposób jednak dobierał jej członków, że nie mogło być mowy o dopilnowaniu wolności obywatelskiej⁴².

³⁷ J.-M. L. Dubreton, *Życie codzienne...*, s. 19.

³⁸ Guic., *St. d'It.*, II, XI, IV.

³⁹ J.-M. L. Dubreton, *Życie codzienne...*, s. 21.

⁴⁰ Dojście do władzy Medyceuszy, którzy, poczynając od Kosmy Starego, stali się rzeczywistymi przywódcami politycznymi i arbitrami życia miejskiego, było nie tyle otwarciem nowej fazy historii Florencji, co ukoronowaniem procesu kształtowania się i organizacji rządów oligarchicznych rozpoczętego wiele dziesiątek lat wcześniej. G. Procacci, *Historia...*, s. 88–89; V. de Caprariis, *Francesco Guicciardini...*, s. 39.

⁴¹ Mach., *Ist. fior.*, IV, XXX.

⁴² J.-M. L. Dubreton, *Życie codzienne...*, s. 48.

W kolejnych latach (1494–1559) Medyceusze na przemian tracili i odzyskiwali władzę. Po raz pierwszy stracili ją w 1494 r. wskutek powstania ludowego. Wtedy przez cztery lata rządził w mieście Hieronim Savonarola. Ów zakonnik z klasztoru Świętego Marka we Florencji zyskał ogromny rozgłos dzięki niezwykle żarliwości kaznodziejskiej. Z racji tego, że śmiało piętnował zarówno rozkład moralny, jak też błędy i winy władzy świeckiej i duchownej, szybko stał się największym autorytetem moralnym tamtego czasu. Savonarola opowiadał się za taką organizacją społeczeństwa, która byłaby najbliższa ideałom ewangelicznym. Za jego radą wprowadzono ustrój, w którym tradycyjne demokratyczne formy florenckie przeplatały się z wzorami weneckimi. Zasadniczym organem władzy była więc Wielka Rada. Składała się z tych obywateli, których krewni pełnili funkcje urzędnicze we Florencji i spełniali kryteria wiekowe. W ramach Wielkiej Rady utworzono zgromadzenie liczące osiemdziesięciu obywateli w wieku ponad czterdziestu lat, które podobnie jak senat wenecki miało kierować administracją i polityką Florencji. Zgodnie z sugestiami Savonaroli zmieniono także system opodatkowania oraz wprowadzono surową reformę obyczajów. Królem Florencji obwołano Chrystusa, a jego reprezentantem miał być sam Savonarola uosabiający „głos Boga”. Ze względu na to, iż Savonarola przeciwstawił się papieżowi Aleksandrowi VI, otwarcie piętnując grzechy „rzymskiego Babilonu”, ten w odpowiedzi obłożył go ekskomuniką. W jej efekcie signoria, obawiając się rzucenia przez papieża interdaktu na Florencję, zakazała zakonnikowi wygłaszania kazań. Przeciwnicy Savonaroli doprowadzili następnie do jego procesu, w wyniku którego został on uznany za heretyka i w 1498 r. powieszony, a potem spalony⁴³.

Po śmierci Hieronima Savonaroli ponownie powołano rząd ludowy. Florentczycy znowu podlegali Wielkiej Radzie, ale faktyczną władzę w „Perle Arno” posiadał Piero Soderini mianowany dożywotnio gonfalonierem. Był to przyczynek do kolejnej zmiany ustroju, bowiem Florentczycy z jednej strony byli znużeni niestałością Rady, której członkowie zmieniali się co dwa miesiące, a z drugiej musieli ponieść konsekwencje swej lojalności wobec Francji, która ustąpiła pod naporem wojsk papieskich, hiszpańskich i niemieckich⁴⁴. Kiedy zatem Medyceusze, przy pomocy oddziałów wielkiego kapitana Gonsalva, odzyskali władzę w roku 1512, nastąpiła era pryncypatu. Ponownie wygnani w latach 1527–1530, powrócili do władzy w 1531 r. za sprawą wojsk papieskich i hiszpańskich. Aleksander Medyceusz, książę Urbino, dzięki małżeństwu z Małgorzatą Parmeńską, córką cesarza Karola V, zdołał nawet w 1532 r. przekształcić swe posiadłości w księstwo. Po tym, jak w roku 1537 został on zamordowany przez swojego kuzyna Lorenzina, do władzy we Florencji doszła młodsza linia Medyceuszy, wywodząca się od Giovanniego delle Bande Nere. W roku 1537 księciem Florencji, a w 1569 pierwszym wielkim księciem Toskanii został Kosma I, zwany Wielkim.

⁴³ J. A. Gierowski, *Historia...*, s. 194–195.

⁴⁴ J.-M. L. Dubreton, *Życie codzienne...*, s. 144.

2. Polityka renesansowej Florencji

Polityka wewnętrzna Florencji była zdominowana przez walki obywateli o dostęp do władzy. Życie publiczne wniknęło bowiem tak głęboko w ich egzystencję, że „odsunięcie od spraw państwowych zdawało się sprowadzać człowieka do nicości”⁴⁵. Rezultatem gorącego zaangażowania Florentczyków w sprawy polityki swojego miasta była fala ruchów społecznych, która przetoczyła się przez „Perłę Arno”. Szczególnie brzemiennie w skutki okazały się konflikty między starą szlachtą a umacniającym swą pozycję bogatym mieszczaństwem (złożonym z kupców i bankierów), jak też między bogatym a drobnym mieszczaństwem (składającym się głównie z rzemieślników) i chłopami⁴⁶. Decydującym krokiem w walce mieszczaństwa ze szlachtą stało się częściowe odsunięcie jej od urzędów i umożliwienie ich sprawowania oligarchii bogatych rodów mieszczańskich. Z kolei konfrontacja między tendencjami demokratycznymi i oligarchicznymi w roku 1378 znalazła wyraz w powstaniu tzw. *ciompi*, czyli robotników tekstylnych niezrzeszonych w cechach rzemieślniczych i chłopów. Krótko jednak cieszyli się oni efektami tego tumultu⁴⁷, bowiem w odpowiedzi bogate mieszczaństwo w porozumieniu ze szlachtą doprowadziło do obalenia w 1382 r. rządów niższych cechów. W ten sposób kryzys w stosunkach wewnętrznych Florencji zakończył się korzystnie dla patrycjatu i bankierów. Nastąpiły wtedy typowe rządy oligarchiczne, niecieszące się szerszym poparciem ludności, które otworzyły drogę do wprowadzenia we Florencji w 1434 r. signorii Medyceuszy i zapoczątkowały tam hegemonię tego rodu⁴⁸.

Politykę wewnętrzną miasta dodatkowo bardzo silnie przenikała polityka zagraniczna, która znacząco przekładała się na poglądy i nastroje obywateli. Głównymi uczestnikami zewnętrznego układu politycznego były dwa zwalczające

⁴⁵ *Ibidem*, s. 14.

⁴⁶ Vide A. Kłoskowska, *Machiavelli jako humanista na tle włoskiego Odrodzenia*, Łódź–Wrocław 1954, s. 38.

⁴⁷ Skutkiem „buntu ciompich” było zniesienie przywilejów mieszczan i ogłoszenie nowej republiki nędzarzy. Utworzono wtedy trzy mniejsze cechy, co pozwoliło na chwilowe uwolnienie ludu miejskiego od ciężącego nad nim patronatu cechu wełniarzy, gdyż wszystkie uznane cechy traktowane były wtedy na równi. Zniesiono także kary cielesne i przeprowadzono reformę systemu podatkowego.

⁴⁸ Członkowie stronnictwa Kosmy Medyceusza w ciągu dwudziestu jeden lat (1434–1455) sześciokrotnie uzyskali uprawnienia specjalne nadawane im przez Rady. Machiavelli za jedyną dobrą stroną istnienia podziałów uznaje fakt, że gdy jedno stronnictwo, jak to miało miejsce w przypadku stronnictwa Kosmy Medyceusza w roku 1434, obawia się potężnej i wpływowej strony zwyciężonej, wtedy utrzymuje się w jedności i baczy, by nie popełnić jak najmniejszego błędu, dzięki czemu zaskarbia sobie przychylność ludu. Mach., *Ist. fior.*, VII, I.

się stronnictwa polityczne: gibelini i gwelfowie. Stronnictwa te powstały w wyniku walki między dwoma najpotężniejszymi rodami niemieckimi: Hohenstaufami (gibelini) i Welfami (gwelfowie), które w Niemczech rywalizowały o tron i koronę cesarską, a we Włoszech o tron Królestwa Sycylii. Istnienie ich zwolenników odnotowano po raz pierwszy we Florencji w roku 1215. Już w XIII w. nazwy te nabrały jednak innej treści, bowiem gibelini przestali być poplecznikami określonej dynastii, a stali się zwolennikami cesarza i korzystając z protekcji cesarskiej, występowali przeciwko angażowaniu się papieżstwa w sprawy świeckie i teokratycznym roszczeniom papieża, gwelfowie zaś byli zwolennikami papieża i przeciwstawiali się ingerencjom cesarzy w sprawy włoskie oraz ich próbom podporządkowania sobie Włoch. Na przełomie XIII i XIV w. gwelfowie florency, reprezentujący interesy mieszczaństwa, dzielili się na dwa stronnictwa: białych, którzy stanowili partię bardziej umiarkowaną, skłonną do ugody z magnatami, oraz czarnych, którzy byli zaprzysiężonymi wrogami szlachty, a w dążeniu do realizacji swojego programu politycznego opierali się na ubogim mieszczaństwie (*popolo minuto*), dla którego żądali równouprawnienia z patrycjatem⁴⁹.

Niccolò Machiavelli uznał podział na gwelfów i gibelinów za przyczynę wojen wewnętrznych, które zaczęły rozdzierać całe Włochy⁵⁰. Francesco Guicciardini z kolei oba te stronnictwa obarczył odpowiedzialnością za niezgodę wśród mieszkańców miast, ponieważ ich istnienie nie tylko dzieliło obywateli, ale często było przyczyną waśni wewnątrz rodzin⁵¹. Ci, którzy zostali pokonani w tej rywalizacji, często nie mieli innego wyjścia, jak przyłączyć się do stronnictwa przeciwnego grupie rządzącej w mieście, a jedyną możliwością ich powrotu do władzy był przewrót polityczny⁵². Guicciardini był przekonany, że wspomniane podziały i wzajemne animozje w ostatecznym rozrachunku prowadzą do tyranii, a ta sprowadza obywateli do roli niewolników⁵³. Obaj autorzy zauważali więc, że rządzący powinni dokładać wszelkich starań, aby umiejętnie kontrolować wpływ stronnictw na życie polityczne państwa-miasta, co mogłoby w efekcie zapewnić spokojne urzędowanie i ogólne poszanowanie praw.

⁴⁹ Mach., *Ist. fior.*, II, XVI i XVII.

⁵⁰ Mach., *Ist. fior.*, I, XV i XXI; II, IV, VII i XVI; III, III. Machiavelli twierdził, że działalność tych stronnictw osłabia państwo od wewnątrz, skoro niesnaski wśród obywateli są podsycane przez agresorów z zewnątrz i w ich wyniku obywatele nie potrafią zjednoczyć się w obliczu wspólnego niebezpieczeństwa (Mach., *Prin.*, XX). Był on przekonany, że Florencja osiągnęłaby o wiele więcej, gdyby nie wewnętrzne waśnie i wciąż odnawiające się dawne niechęci (Mach., *Ist. fior.*, III, XXIX; V, IV).

⁵¹ Guic., *St. d'It.*, II, VII, V; *Cose Fior.*, s. 711.

⁵² Cf. G. Procacci, *Historia...*, s. 37.

⁵³ Guic., *St. Fior.*, s. 97. – Cf. Mach., *Ist. fior.*, III, XI.

W pierwszej połowie wieku XV Florencja była również uczestniczką sporów w łonie samego Kościoła. Wprawdzie we Włoszech ruch reformacyjny nie działał w wielkiej skali społecznej, niemniej jednak Florencja wzięła udział w jednym z ważnych soborów, który odbył się w latach 1431–1445 w Bazylei, Ferrarze, Florencji i Rzymie. Zarówno ten sobór, jak i wcześniejszy, obradujący w Konstancji w latach 1414–1418, miał miejsce w czasach burzliwych tarć wewnątrzkościelnych związanych z najdłuższą w historii Kościoła, prawie czterdziestoletnią, schizmą papieską (1378–1417) oraz ponowną schizmą (1439–1449) po wyborze antypapieża Feliksa V w Bazylei⁵⁴. W trakcie soboru w Bazylei, Ferrarze, Florencji i Rzymie po raz kolejny wysunięto tezę o wyższości soboru nad papieżem, co prowadziło do podważenia monarchiczno-absolutnej władzy papieża i zaszczerpienia idei kolegialności rządów w Kościele. Celem kardynałów było zatem ograniczenie władzy papieskiej, liczne zaś państwa świeckie – wśród nich Florencja – dążyły z kolei do większej swej niezależności od Stolicy Apostolskiej. Wyrazem tych konfliktów były trwające Europę prawie przez cały XVI w. wojny religijne.

Arena polityki międzynarodowej w pierwszej połowie wieku XV była polem nieustannych starć. Florencja, podobnie jak inne, silniejsze państwa-miasta włoskie, dążyła do uzależnienia od siebie słabszych sąsiadów i zwiększenia możliwości odgrywania samodzielnej roli politycznej. W wojnach, które toczyły się na Półwyspie Apenińskim między końcem wieku XIV a pokojem w Lodi w roku 1454 i w których Florencja miała z reguły za sprzymierzeńca Wenecję, a za przeciwnika Mediolan, lawirowała ona dosyć zręcznie i udało jej się uzyskać znaczne przychody terytorialne. Najznaczniejszym nabytkiem była Piza zdobyta w 1406 r., która zapewniła republice dostęp do morza. Innymi „przychodami” (zdobyczami lub terytoriami odzyskanymi) były Arezzo, Cortona i Livorno. W ten sposób powoli – ponieważ pod koniec wieku XV i na początku XVI Italia była ciągle najeżdżana przez obce wojska: Francuzów, Hiszpanów, Niemców, Szwajcarów, nie oddalało się także widmo ekspansji tureckiej – zaczęło kształtować się przyszłe Wielkie Księstwo Toskanii, które jednak początkowo bardziej przypominało federację miast będących pod protekcją zwierzchnika niż stanowiące całość państwo⁵⁵.

3. Obywatel

Za obywatela Florencji uważano jej stałego mieszkańca zarejestrowanego w miejscowych spisach, które przydzielały go do jednego z szesnastu gonfalonów. W wyniku tego Florentczyk nabywał określone uprawnienia i obowiązki,

⁵⁴ *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński, grecki, arabski, ormiański, polski*, t. 3: (1414–1445) *Konstancja, Bazylea–Ferrara–Florencja–Rzym*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 7.

⁵⁵ G. Procacci, *Historia...*, s. 87.

głównie prawne i ekonomiczne, mógł bowiem pełnić funkcje urzędnicze i musiał płacić podatki. Strukturę społeczną ówczesnej Florencji tworzyły trzy wyraźnie wyodrębnione warstwy: szlachta (*nobili, magnati*), lud (*popolo*) oraz pozacechowa ludność wyrobnicza. Miejskowa szlachta, w przeciwieństwie do na przykład szlachty francuskiej, porzuciwszy swe zamki i wiejskie posiadłości, osiadła w mieście i stąd usiłowała wywierać wpływ na życie polityczne. Do ludu natomiast nie należała cała ludność miejska, a tylko wyższa, bardziej uprzywilejowana jej warstwa, mająca swe miejsce w instytucjach politycznych miasta. Podział w obrębie mieszczaństwa odzwierciedlały ustalone z czasem nazwy: lud tłusty (*popolo grasso*) i lud drobny (*popolo minuto*). Pierwszy był zrzeszony w siedmiu wyższych cechach miejskich (*arti maggiori*), na które składały się trzy gildie kupiecko-przemysłowe oraz cechy sędziów, notariuszy, wekslarzy, sukienników i kuśnierzy. Lud drobny reprezentowało czternaście cechów średnich i niższych (*arti minori*) zrzeszających pospolite i uboższe rzemiosła⁵⁶. Do nich należeli rzeźnicy, kowale, szewcy, cieśle, karczmarze, oberżyści, garbarze, sprzedawcy oliwy, soli i sera, płatnerze i piekarze. Pozacechową ludność wyrobniczą tworzyli robotnicy najemni, stanowiący najniższy szczebel drabiny społecznej.

Obywatele Florencji w okresie odrodzenia pełnili także rozmaite funkcje społeczno-kulturowe, które w dużej mierze były związane z istnieniem szczególnej instytucji, jaką był dwór renesansowy. Uważano go za ucieleśnienie układu politycznego i społecznego, mikrokosmos odzwierciedlający porządek natury i odbicie nadprzyrodzonej hierarchii. Z definicji był obszarem pobytu i działania księcia. Nie oznaczał jednak wyłącznie miejsca, bowiem duża część władców XV i XVI w. często podróżowała, odwiedzając główne miasta swoich księstw lub przenosząc się z jednego pałacu do drugiego. Dwór odgrywał także rolę „rodziny” władcy, która liczyła często setki, a czasem tysiące osób zarejestrowanych w dokumentach finansowych⁵⁷. Sami dworzanie nie tworzyli jednolitej grupy. Na szczycie hierarchii byli arystokraci zajmujący stanowiska o dużym prestiżu, jak szambelan, marszałek dworu czy koniuszy. Służyli władcy radą i podlegali jego kontroli. Dworzanie szlacheckiego pochodzenia starając się zyskać łaskę i względy panującego oraz zostać przez niego dostrzeżeni, w rezultacie stawali się często adresatami licznych darowizn i prebend. Ludzie mniej ważni, liczący na awans społeczny, stanowili grupę pośrednią między tymi pierwszymi a skromnymi sługami. Byli to zarządcy, prawnicy, politycy i duchowni. Teoretycznie ich rolą było udzielanie rad władcy i przekazywanie dalej jego rozkazów, ale w rzeczywistości możliwa była ich ściślejsza z nim współpraca i podejmowanie z ich udziałem nawet kluczowych decyzji. Ważną rolę na dworze odgrywali także faworycy, czyli

⁵⁶ A. Kłoskowska, *Machiavelli...*, s. 46; Mach., *Ist. fior.*, III, XII.

⁵⁷ P. Burke, *Dworzanie*, [w:] *Człowiek renesansu*, red. E. Garin, przeł. A. Osmólska-Mętrak, Warszawa 2001, s. 147–148.

najczęściej młodzi szlachcice, z którymi władca spędzał swój czas wolny na śpiewie, czytaniu powieści rycerskich i dyskusjach⁵⁸. Człowiek dworu był rozpoznawalny przez sposób noszenia się i swoisty język ciała, który przejawiał się w chodzeniu, gestykulowaniu, dosiadanu konia i tańcu. Dworzanina obowiązywało również określone zachowanie, czyli tzw. dobre maniere w zakresie wypowiadania się, milczenia, śmiechu i kłamstwa. Baldassare Castiglione w utworze *Il libro del Cortegiano* (pierwsze wydanie tej książki ukazało się w roku 1528) przedstawia „idealnego dworzanina” jako człowieka wszechstronnego, wyróżniającego się estetycznym wyglądem zewnętrznym oraz walorami umysłowymi i moralnymi. W przekonaniu Castiglione modelowy dworzanin posiada biegłość w sprawach wojskowych i literaturze, umie śpiewać, tańczyć, malować i uwodzić kobiety⁵⁹.

Mieszczanie byli głównie kupcami, którzy – podobnie jak pielgrzymi czy żołnierze – podróżowali najdłużej, najczęściej i z najróżniejszych powodów. Dzięki podróżom nawiązywali trwałe kontakty, gromadzili ogromne środki, poszerzali swoją wiedzę na temat świata i ludzi oraz zdobywali umiejętności w zakresie zarządzania własnymi zasobami⁶⁰. Jako grupa społeczna mieli dobre stosunki z tak wpływową instytucją, jaką był Kościół katolicki czy Kościoły protestanckie. W rodzinach kupieckich wiele osób poświęcało się karierze kościelnej. Kupcy zasiadali także we władzach miasta. Najbogatsi finansjści łatwo przejmowali takie wzory zachowań, które podnosiły ich prestiż i przybliżały do stylu życia arystokracji. Często kupowali więc posiadłości poza miastem, inwestowali w rezydencje miejskie oraz bywali na dworach książęcych. Jako osoby prywatne finansowali przedsięwzięcia artystyczne lub kulturalne. Dzięki nim rozwinęło się na przykład malarstwo portretowe i architektura nagrobkowa. Byli kolekcjonerami monet i medali oraz drukarzami-wydawcami. Nie wszyscy kupcy zarządzali bankiem, ale często był on dopełnieniem rodzinnych fortun i ważnych spółek finansowych. Ze względu na korzyści, jakimi owocowała przychylność monarchów, często zgadzało się pożyczać im pokaźne sumy. Dzięki temu uzyskiwali liczne przywileje, a swoją potęgę ekonomiczną nierzadko zamieniali na potęgę polityczną. We Florencji

⁵⁸ *Ibidem*, s. 152. Na każdym dworze było również kilka stanowisk przeznaczonych dla literatów, którzy piastowali zarazem funkcje dworskich kaznodziej, dla lekarzy królewskich, nauczycieli dzieci książęcych, poetów, bibliotekarzy, antykwariuszy, zielarzy, astrologów, sekretarzy, historyków (jak np. Benedetto Archi i Giambattista Adriani na dworze wielkiego księcia Kosmy Medyceusza) czy wreszcie filozofów, artystów, malarzy i muzyków.

⁵⁹ B. Castiglione, *Il libro del Cortegiano*, a cura di V. Cian, Firenze 1947.

⁶⁰ Tłumaczy to, dlaczego nie ograniczyli się oni jedynie do organizacji cechowej i zawodowej, ale również postarali się o zdobycie praw do kierowania sprawami miasta. G. Procacci, *Historia...*, s. 52.

majątek stał się z czasem podstawą sprawowania władzy politycznej. Ród Medyceuszy na całe sześćdziesiąt lat (1434–1494) przemienił się z najbogatszych obywateli w rzeczywistych władców Florencji. Medyceusze zresztą dzięki finansom i poparciu politycznemu uczynili z państwa rodzaj własności rodzinnej. Na przełomie XV i XVI w., wraz z uzyskaniem przez dwóch członków rodu godności kardynała i tronu papieskiego, owa rodzina kupców stała się rodziną książąt i rządziła Florencją aż do wieku XVIII⁶¹.

Florentczyk w dobie renesansu był jednostką usytuowaną w ściśle określonym miejscu w układzie społecznym, kulturowym i politycznym. O jego statusie świadczyły pochodzenie, stan majątkowy, przynależność do konkretnej grupy zawodowej, działalność polityczna i duchowna oraz ambicje i umiejętność wykorzystania koniunktury gospodarczej. Jego pozycja nie była jednak określona przez owe czynniki ostatecznie. Przed sprawnym graczem czasem stawały otworem drzwi bądź do pałacu signorii, bądź do domu, serca lub sakwy osób sprawujących władzę, a w rezultacie możliwy był awans i zmiana statusu społecznego.

4. Struktury władzy w państwie regionalnym

W renesansie na elitę rządzącą składały się dwa główne filary potęgi tego okresu, czyli władza świecka i Kościół. Na płaszczyźnie świeckiej wiek XV (począwszy już od końca XIV stulecia) był dla Włoch czasem, w którym, wbrew istniejącej w Europie zachodniej tendencji do konsolidacji wielkich monarchii narodowych, nieduże signorie zmieniały się jedynie w państwa regionalne. Termin *signore* odnoszący się do osoby stojącej na szczycie hierarchii władzy, zwanej signorią, można uznać za odpowiednik słowa oznaczającego w języku polskim rządzącego tyrana. Szerokie uprawnienia tyрана płynęły z dwóch źródeł, które umożliwiały mu panowanie: 1) woli ludności (zgoda gmin i tytuły przez nie przyznawane miały jednak znaczenie tylko propagandowe, bowiem takie przejawy „wolnego wyboru” w istocie uzależniały poddanych od nowych władców); 2) inwestytury papieskiej lub cesarskiej, której wyrazem było przyznanie godności wikariusza. Obie te sankcje umożliwiały zdobycie władzy suwerennej, podobnej do władzy absolutnej monarchów⁶². W opinii Jakuba Burckhardta powstanie typu specyficznego władcy tyрана we Włoszech XIV w. było efektem działań jednostek, które miały

⁶¹ A. Tenenti, *Kupiec i bankier*, [w:] *Człowiek renesansu*, red. E. Garin, przeł. A. Osmólska-Mętrak, Warszawa 2001, s. 243–244.

⁶² Stosowanie autokratycznych metod rządzenia ułatwiało tyranom korzystanie z usług wojsk najemnych, zwanych *compagnie di ventura*, które zdaniem wielu badaczy odzwyczaiły ludność włoską od bezpośredniego udziału w obronie swego kraju i przez to wpłynęły ujemnie na jej obecność w życiu publicznym we Włoszech. J. A. Gierowski, *Historia...*, s. 127.

świadomość, że z jednej strony posiadają duże środki ekonomiczne, a z drugiej mają wielu nieprzyjaciół i są osoby spiskujące przeciw nim⁶³. Z tego względu nieodłączną towarzyszką zdobycia, utrzymania i utraty władzy tyrańskiej stała się przemoc, wskutek której władca pozbywał się rywali, mógł okiełznać poddanych, wreszcie sam paść ofiarą spisku krewnych lub obywateli. Ścisły związek między przemocą a tyranią był w tamtym okresie powszechnym elementem życia publicznego. Również Medyceusze przed uzyskaniem tytułu feudalnego w 1532 r. sprawowali coś w rodzaju „ukrytej tyranii”, mimo iż pod względem politycznym i ekonomicznym dzielili władzę z innymi wielkimi rodami florenckimi. Umocnienie pozycji *signorie* uzyskiwano dzięki obsadzaniu najważniejszych urzędów związanymi z nim członkami rządzącej koterii oraz zagwarantowaniu panującemu potęgi militarnej przez opłacanie najemnego wojska. Signorie włoskie były wskutek tych zabiegów państwami regionalnymi, ale też państwami o silnie skoncentrowanej władzy⁶⁴.

Na płaszczyźnie religijnej władza spoczywała w rękach kleru, a ściślej rzecz ujmując elity kardynalskiej, nawet jeśli, jak twierdził Jakub Burckhardt, Włosi w okresie odrodzenia byli osławieni raczej z powodu swojej niewiary niż posłuszeństwa wobec Kościoła. Ten bowiem, posługując się wszelkiego rodzaju przemocą, narzucał wypaczoną na korzyść swej wszechwładzy naukę jako czystą prawdę, a w poczuciu swojej nietykalności wchodził na drogę krańcowego znieprawienia⁶⁵. W epoce renesansu Kościół ze stolicą w Rzymie był rządzony

⁶³ J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, przeł. M. Kreczowska, Kraków 1930, s. 10. Źródłami dochodów władców były podatki oraz należności „nadzwyczajne” ściągane w czasie wojen, epidemii czy okresów głodu. J. Law, *Książę*, [w:] *Człowiek renesansu*, red. E. Garin, przeł. A. Osmólska-Mętrak, Warszawa 2001, s. 41–43.

⁶⁴ Władcy renesansowi zwalczali średniowieczne swobody, którymi tradycyjnie cieszyła się szlachta, Kościół i cechy rzemieślnicze, i aby móc realizować swoje cele, narzucali im własne zwierzchnictwo z pomocą rozwiniętej i profesjonalnej biurokracji. Do tego celu służył książętom dwór, który stał się odbiciem nowego sposobu sprawowania władzy i coraz większych ambicji renesansowego księcia. Dwór stawał się też narzędziem jego propagandy. Jednak z drugiej strony mnożenie stanowisk publicznych odzwierciedlało jedynie chaos administracyjny i pragnienie wynagrodzenia stronników i popleczników oraz rozszerzenia źródeł kredytowania władzy. J. Law, *Książę*, s. 39.

⁶⁵ J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia...*, s. 482. Przykładem rozpusty, chciwości i powszechnej korupcji ogarniającej wówczas wierzchołek Kościoła, którego dobra były odstępowane krewnym i przyjaciołom lub odprzedawane, podczas gdy kardynałowie zajmowali się obroną interesów władców i swoich rodzin, a także zdobywaniem miast, zamków, diecezji, opactw, urzędów i funkcji reprezentacyjnych, był papież Aleksander VI, który nadał purpurę jednemu ze swych licznych synów z nieprawego łoża, sławnemu księciu Valentino (Cezar Borgia w roku 1498 otrzymał księstwo Valence w Delfinacie i od tamtej pory zwano go księciem Valentino), jak i innym pięciu kandydatom

przez papieży zdolnych cynicznie wykorzystywać zarówno wojska, jak i interdykty czy klątwy. Kościół przyciągał bowiem głównie ludzi energicznych, oferując im możliwość zrobienia kariery oraz stwarzając szanse awansu społecznego. Pozycja kardynałów w ówczesnym społeczeństwie równała się ze statusem książąt krwi. Duchownymi byli raczej z tytułu i stroju, a sami dalecy byli od przekonania, że ich funkcja wymaga jakiegokolwiek zaangażowania religijnego⁶⁶. W XV w. kolegium purpuratów udzielało rad papieżowi, przyjmowało poselstwa oraz przydzielało diecezje i beneficja. Przeważali Włosi, wśród których wyróżniali się kardynałowie noszący nazwiska wielkich rodzin patrycjuszowskich i książęcych, jak Medyceusze czy Soderini z Florencji. Między rokiem 1513 a 1534 na tronie Piotrowym zasiedli zresztą dwaj Medyceusze. Papież Innocenty VIII w 1492 r. powołał na kardynała Jana Medyceusza, który potem jako papież Leon X umocnił panowanie swojej rodziny nad Florencją. Od tamtej pory przedstawiciel owego rodu był stale obecny w kolegium kardynalskim, poczynając od Juliusza (1513; w roku 1523 został wybrany papieżem i jako Klemens VII sprawował tę funkcję do 1534), przez Hipolita (1529), Jana (1560) i Ferdynanda (1563), po Aleksandra (1583).

Główną podstawą władzy kardynałów była możliwość gromadzenia wielkich bogactw uzyskanych dzięki względom panujących i papieży oraz dzięki utrwalonej praktyce oddzielania dochodów kościelnych od pełnionych powinności religijnych, z którymi pierwotnie były związane. Każdy pałac kardynalski był zatem w istocie rodzajem małego dworu książęcego, odgrywającego niemalą rolę na rzymskiej i międzynarodowej scenie politycznej, na którym pełno było przyjaciół kardynała, współpracowników, sekretarzy, sług, kucharzy, żołnierzy, muzyków, malarzy, błaznów, astrologów, krewnych i różnego rodzaju pasożytów. „Dwory” Piotra Riario i Hipolita Medyceusza, młodych krewnych papieży Sykstusa IV i Klemensa VII, liczyły razem około pięciuset osób⁶⁷. Książęca wystawność, a także dworska i paradna sceneria były demonstracją siły i bogactwa, dających wyraz nie tylko osobistej i rodzinnej wielkości kardynała, ale także godności Kościoła i jego triumfującemu wywyższeniu. Mecenas artystyczny i kulturalny, finansowanie instytucji religijnych i charytatywnych, upodobanie do gromadzenia przedmiotów sztuki, zaspokajanie zachłanności krewnych, dworzan i klienteli

wywodzącym się spośród jego wnuków, kuzynów, prawnuków, zapełniając święte kolegium ludźmi czynu, gotowymi kupić kardynalski kapelusze za gotówkę. Oni to zaspokajali aspiracje papieża i jego ambicje wywyższenia rodu.

⁶⁶ M. Firpo, *Kardynał*, [w:] *Człowiek renesansu*, red. E. Garin, przeł. A. Osmólska-Mętrak, Warszawa 2001, s. 116.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 106. Machiavelli opisując działania podejmowane przez Sykstusa IV, zauważa, że jego brat Piero, będąc jedynie kardynałem, wydał w Rzymie ucztę, która nawet dla monarchy byłaby zbyt kosztowna. Mach., *Ist. fior.*, VII, XXXI.

tworzyły obraz książęcego stylu życia kardynałów jako absolutnego wymogu, aby udowodnić wagę własnych wpływów, z całą symboliką władzy i wielkości, jaką niosła z sobą ich szczególna pozycja⁶⁸.

Na przełomie XV i XVI w. rządy świeckie sprawowano na mocy pochodzenia bądź posiadanego bogactwa i uzyskanych dzięki niemu wpływów politycznych, zaś na szczyty hierarchii kościelnej można było dotrzeć dzięki zdolnościom, doświadczeniu w prowadzeniu spraw kurii, związkom rodzinnym lub osobistym z papieżami, bogactwu, udziałowi we władzach zakonów religijnych czy protekcji zagranicznych książąt, znaczącej niemało w dyplomacji papieskiej. Ta dość szeroka skala możliwości stwarzała jednostkom ambitnym, takim jak na przykład członkowie rodziny Medyceuszy, szansę awansu w ówczesnej hierarchii społecznej, jakiej nie dawały godności świeckie. Skutkiem tego było z jednej strony wciąż rosnące znaczenie kleru i jego rozległy wpływ na politykę państwową, z drugiej zaś nieustannie nakręcająca się spirala współzawodnictwa w zabieganiu o władzę między reprezentantami stanu kapłańskiego a władcami świeckimi. Pieniądze i przemoc stały się w tej walce głównymi atutami.

Niccolò Machiavelli i Francesco Guicciardini byli świadkami, obserwatorami, a nawet uczestnikami owych rozgrywek politycznych. Zmiany, jakie one z sobą niosły, pobudzały obu florenckich pisarzy do rozważań nad sposobami zachowania autonomii przez państwa włoskie, ich uniezależnienia się od obcych władców i ograniczenia lub zdecydowanego przekształcenia funkcji Kościoła w państwowej polityce wewnętrznej i międzynarodowej. Obaj podjęli próbę narysowania sylwetki takiego przywódcy, który mógłby spełnić wyżej wymienione oczekiwania. W tym celu analizowali jego cechy wrodzone i umiejętności, którymi powinien się wyróżniać, oraz wytyczne, którymi należałoby, aby kierował się w postępowaniu w stosunku do obywateli podlegającego mu państwa.

⁶⁸ M. Firpo, *Kardynał*, s. 106–107.

MACHIAVELLI I GUICCIARDINI

1. Koncepcje polityczne Machiavellego i Guicciardiniego a poglądy Platona i Cycerona

Francesco Guicciardini rozpatrywał różne systemy władzy, jakie były sprawowane we Florencji, aby odnaleźć taki, który mógłby sprostać jego oczekiwaniom¹. Rządy ludowe nie zyskały jego pełnej aprobaty. Oceniał je jako niedoskonałe, ponieważ w sprawach państwowych decydowały osoby niemające doświadczenia i autorytetu, a jedynie opinię ludzi wolnych od zamiaru przejęcia władzy absolutnej². Jego zdaniem nie było miasta tak źle administrowanego jak Florencja w czasach rządów ludowych. Istnienie dużej liczby obywateli uprawnionych do podejmowania decyzji skutkowało bowiem długim czasem orzekania, niemożnością utrzymania czegokolwiek w tajemnicy, brakiem korelacji działań prowadzonych przez miasto z działaniami i uchwałami przyjmowanymi w całej Italii, a zmieniający się co dwa miesiące skład Rady powodował brak faktycznej odpowiedzialności jej członków za aprobowane projekty i akty legislacyjne. Książęta i władcy z zewnątrz zaczęli wówczas unikać bliższych związków z Florencją, nie mając pewności, kto i co ma w swoich kompetencjach. To doprowadziło do izolacji politycznej „Perły Arno” i ponoszenia przez nią strat materialnych³. W opinii Guicciardiniego zatem traktowanie wielu obywateli na równi wprowadzało zamieszanie w polityce wewnętrznej i zewnętrznej państwa⁴.

Guicciardini nie był także zwolennikiem powierzenia władzy we Florencji grupie oligarchów. I choć snuł rozważania nad zaletami i wadami trzech typów rządów (mianowicie rządów jednostki, „kilku” i wielu), to rząd „kilku” stanowczo odrzucił, twierdząc, że władza powinna spoczywać w rękach jednego albo wielu, a nigdy kilku, bo byłaby to wtedy pomnożona tyrania, w której panuje tylko chaos i wzajemne spory⁵.

¹ Vide V. de Caprariis, *Francesco Guicciardini...*, s. 28, 32–33.

² Guic., *St. Fior.*, s. 159.

³ *Ibidem*, s. 184.

⁴ Guic., *Disc. di Log.*, s. 253; *St. d'It.*, I, II, II. V. de Caprariis krytykę tyranii i rządu ludowego uważa za główny cel *Historii florenckich* napisanych przez F. Guicciardiniego. V. de Caprariis, *Francesco Guicciardini...*, s. 56.

⁵ Guic., *Dial. del Regg.*, s. 318 i 398; *St. d'It.*, I, II, II.

Francesco Guicciardini był zarazem zdecydowanym przeciwnikiem tyranii jednostki. Doceniał jednak korzyści, jakie jego miasto czerpało z obecności Medyceuszy u władzy⁶. I choć ubolewał, że za czasów Wawrzyńca Wspaniałego Florencja pozostawała wolna tylko z nazwy, bo w praktyce podlegała absolutnej władzy jednego ze swoich obywateli, to zauważał, iż w tamtym okresie była wewnętrznie najspokojniejsza, na zewnątrz zaś miała dobrą opinię, gdyż posiadała przywódcę o najwyższym autorytecie⁷. Guicciardini szczerze przyznawał, że Florencja, nie będąc wówczas miastem wolnym, nie mogła jednak mieć „lepszego i bardziej miłego pana”⁸.

Guicciardini doszedł więc do wniosku, że nie powinno się rezygnować z rządów jednostki, która mogłaby pełnić najważniejsze funkcje w polityce wewnętrznej i międzynarodowej, należałoby jednak uwarunkować je w taki sposób, aby jak najbardziej ograniczyć możliwości podejmowania indywidualnych decyzji i tym samym zminimalizować ryzyko nastania tyranii⁹. Najlepszy jego zdaniem byłby więc system władzy oparty na wzajemnej kontroli sprawujących tę władzę, złożony z Wielkiej Rady (*Consiglio Grande*), senatu, Rady Dziesięciu (*signorii*) i urzędu gonfaloniera (*gonfaloniere*), z zastrzeżeniem, że stanowiska gonfaloniera, członka Rady Dziesięciu czy senatu byłyby długoletnie¹⁰. Władza ustawodawcza powinna spoczywać w rękach senatu i powołanej w jego ramach signorii, a prawo aprobowania ich decyzji powinno należeć do Wielkiej Rady (złożonej z wszystkich obywateli miasta, którzy ukończyli dwudziesty czwarty rok życia)¹¹.

⁶ Guic., *Dial. del Regg.*, s. 323.

⁷ Guic., *St. Fior.*, s. 98 i 100; Guic., *Dial. del Regg.*, s. 376 i 389. – Cf. Guic., *Considerazioni sui "Discorsi" del Machiavelli*, I, II, [w:] F. Guicciardini, *Opere*, vol. I, a cura di E. Lugnani Scarano, Torino 1983, s. 609–610. Przy omawianiu oryginału *Rozpraw nad „Rozważaniami” Machiavellego* korzystam z tego wydania pism Guicciardiniego.

⁸ Guic., *St. Fior.*, przekł. wł., s. 106.

⁹ Guicciardini był przekonany, że jak łodzi nie wystarczy dobry sternik, jeśli nie są dobrze obsługiwane inne przyrządy, które ją prowadzą, tak miastu, jeśli chce pozostać wolne i niezagrożone tyranją, nie wystarczy jedynie obrać przywódcę, by rządził, jeśli nie są odpowiednio wykonywane inne funkcje publiczne w mieście. *Ibidem*, s. 199.

¹⁰ Guic., *Disc. di Log.*, s. 273, 276 i 277. Guicciardini wyrażał opinię, że państwu najbardziej szkodzą zmiany (*Dial. del Regg.*, s. 304). Z tego powodu, choć nie był zwolennikiem tyranii, był przeciwny wygnaniu Piotra Medyceusza, skoro zaś ten został wygnany, potem nie był także zwolennikiem dążeń do tego, aby Medyceusz wrócił do miasta (*ibidem*, s. 382).

¹¹ Guic., *Dial. del Regg.*, s. 402 i 421. F. Battaglia Guicciardiniemu, którego podobnie jak Machiavellego zalicza w poczet „wielkich polityków tokańskich”, przypisuje główną rolę w kształtowaniu naukowej teorii rządów mieszanych (*Stato misto*). F. Battaglia, *La dottrina dello Stato misto nei politici fiorentini del Rinascimento*, [w:] „Rivista internazionale di filosofia del diritto” 1927, a. VII, s. 289.

Na szczycie tego systemu władzy stałby zaś wzorem weneckiego doży gonfalonier, w którego gestii leżałoby zgłaszanie projektów decyzji, jakie należałoby podjąć¹². W poczet senatorów zalicziliby się mądrzy ludzie, doświadczeni w sprawach politycznych, pochodzący z rodzin patrycjuszowskich, czyli należący do tej samej warstwy, do której należał sam Guicciardini. Rada Dziesięciu powinna mieć na tyle szerokie uprawnienia, aby trzymać na wodzy nierozumne zachowania tłumu, a przede wszystkim za pomocą praw hamować ambicje gonfaloniera, aby nie wyrósł na księcia absolutnego (*principe assoluto*)¹³. Florencji bowiem nie był potrzebny zdaniem Guicciardiniego pan (*signore*), lecz opiekun (*padrone*), który, wzorem dawnych królów rzymskich broniących swoich poddanych od krzywd, traktowałby miasto jako ukochane miejsce, o które należy dbać i które należy chronić za wszelką cenę¹⁴. Dzięki temu byłby przywódcą godnym miłości i zaufania swoich obywateli¹⁵. W przekonaniu Guicciardiniego przywódca polityczny, przy pomocy pozostałych jednostek współrządzących, powinien więc dokładać wszelkich starań, aby powierzona jego opiece ludność wiodła szczęśliwe i spokojne życie w dostatku, z dala od krzywd i niebezpieczeństw. Jest zatem Guicciardini kontynuatorem myśli Sokratejskiej, która za pośrednictwem Platona i Cycerona przeniknęła do kultury renesansu, skoro twierdzi, że najważniejszym zadaniem rządzących jest zabieganie, najlepiej metodą pokojową, o powszechną zgodę, szczęście obywateli i spokojne trwanie państwa. Zanika jednak w poglądzie Guicciardiniego Sokratejskie i Platońskie rozumienie szczęścia obywateli w wymiarze indywidualnego rozwoju duchowego przebiegającego w oparciu o zasady moralne i intelektualny wysiłek, a zaczyna dominować Cycerońskie spojrzenie na szczęśliwe życie członków społeczeństwa jako urzeczywistnianie indywidualnych potrzeb i osiąganie korzyści, niekoniecznie o charakterze etycznym, ale dzięki poczuciu bezpieczeństwa i zaufania do przywódcy.

Niccolò Machiavelli, poszukując najlepszego systemu władzy dla współczesnej mu Florencji, nie opowiedział się jednoznacznie za żadną z klasycznych form rządów, jak monarchia, rządy optymackie lub też kilku oligarchów, a wreszcie demokracja. Jego zdaniem dyskusji podlegał bowiem nie problem, czy dany ustrój jest lepszy od innego, ale który ustrój jest lepszy od innych w konkretnej sytuacji politycznej¹⁶. Dlatego też, analizując poglądy Machiavellego dotyczące tego, kto powinien rządzić we Florencji, można zauważyć głęboką ewolucję jego przekonań, która była ściśle związana z dziejami politycznymi „Perły Arno” i losami

¹² Guic., *Disc. di Log.*, s. 285; *Dial. del Regg.*, s. 402.

¹³ Idem, *Disc. di Log.*, s. 272; *Dial. del Regg.*, s. 419.

¹⁴ Idem, *Disc. di Log.*, s. 287; *Dial. del Regg.*, s. 436.

¹⁵ Idem, *Dial. del Regg.*, s. 398 i 404.

¹⁶ G. Sasso, *Il pensiero politico di Niccolò Machiavelli*, Torino 1964, s. 39.

samego ich głosiciela¹⁷. Początkowo bowiem Machiavelli – po wygnaniu Medyceuszy z Florencji, a także w czasie rządów Savonaroli – był zwolennikiem rządów oligarchicznych. W latach 1504–1512, będąc zaufanym Piera Soderiniego, popierał z kolei rządy obywatelskie (*principato civile*), a po ich obaleniu skłonił się ostatecznie ku rządóm książęcym (*principe civile*). Przyczyną tej niestałości przekonań były odzwierciedlające się zarówno w dziełach Machiavellego, jak i w jego życiu zmiany na scenie politycznej nie tylko ówczesnej Florencji, ale całej Italii, i nie były owe przeobrażenia jedynie wynikiem zwykłego przystosowania się do sytuacji i opowiedzenia po stronie zwycięzców, ale efektem jego dojrzewającej myśli politycznej, która rozwijała się od idei republikańskich aż po koncepcję rządów monarchicznych¹⁸. Zdaniem Maria Martellego Machiavelli dostrzegał możliwość rozwiązania problemów Florencji w powiązaniu z przewyciężeniem problemów całej Italii. Między rokiem 1517 a 1518 władza była bowiem skoncentrowana w rękach Medyceuszy, którzy we Florencji zachowywali pozór republikańskiej formy rządu, w księstwie Urbino dzierżyli władzę absolutną, zasiadali także na tronie Państwa Kościelnego, a istniały poza tym realne możliwości rozciągnięcia ich władzy na mniejsze państwa, jak Siena, Piombino czy Lukka. Ta sytuacja nasunęła Machiavellemu myśl, by utworzyć w centrum Italii silne państwo, które zwycięsko mogłoby przeciwstawić się Francji i Hiszpanii, uwalniając całą Italię od ich dominacji. W takich okolicznościach Machiavelli był gotów poświęcić ideę wolności republikańskiej samej Florencji na rzecz niepodległych Włoch zjednoczonych pod wodzą silnego monarchy. Przejście od republiki do pryncypatu znaczyło więc dla niego tyle, co rozszerzenie zakresu dociekań z problemów Florencji na sytuację całej Italii¹⁹.

Od 1517 r. Machiavelli stał się zatem zwolennikiem przywództwa silnego monarchy. Trzeba jednak zwrócić uwagę na to, że upatrywał on możliwość rozwiązania ówczesnych problemów społeczno-politycznych Florencji nie tyle w powierzeniu rządów silnej jednostce, ile w skupieniu pełni władzy w rękach jednostki, która należy do rodziny tworzącej mocny układ polityczny. Machiavelli nie był więc zwolennikiem *stricte* monarchii czy oligarchii, ale swego rodzaju scalenia obu tych systemów. Byłby to zatem układ oparty na władzy jednostki

¹⁷ A. Guidi, *L'esperienza di governo di Machiavelli e l'Ordinanza fiorentina*, [w:] *Machiavelli senza i Medici (1498–1512). Scrittura del potere, potere della scrittura. Atti del Convegno di Losanna. 18–20 novembre 2004*, a cura di J.-J. Marchand, Roma 2006, s. 149–159. – Cf. L. Firpo, *Machiavelli politico*, [w:] *Machiavelli nel V° centenario della nascita*, a cura di R. Aron, Bologna 1973, s. 120.

¹⁸ M. Martelli, *Machiavelli e Firenze. Dalla repubblica al principato*, [w:] *Niccolò Machiavelli. Politico, storico, letterato. Atti del Convegno di Losanna. 27–30 settembre 1995*, a cura di J.-J. Marchand, Roma 1996, s. 16 i 20.

¹⁹ *Ibidem*, s. 26.

połączonej z władzą „kilku”, pod warunkiem że owi „nieliczni” należeliby do tej samej rodziny. Mielibyśmy, inaczej mówiąc, do czynienia z rodzajem władzy klanowej, opartej na ścisłym związku krwi, czy też władzy *in spe* dynastycznej, jaka utrzymywała się zarówno we Francji, jak i w Hiszpanii, których supremacji Florencja ulegała. Machiavelli dostrzegł więc, że stworzenie w Italii podobnej struktury politycznej, jaka obowiązywała w obu tych państwach, mogłoby doprowadzić jego kraj do równie silnej pozycji. Przywódcy polityczni reprezentowaliby określony układ rodzinny i sprawowali rządy w poszczególnych państwach Italii należących do jednego systemu władzy.

Platon wzajemne więzi międzyludzkie uznawał za silniejsze niż więzi rodzinne i odrzucał instytucję rodziny rozumianą jako wspólnota kierująca się interesem nielicznej grupy ludzi. Sądził, że jedynie głębokie przekonanie wszystkich obywateli o tym, iż najważniejsze jest dążenie do wspólnego dobra, a nie osobistej korzyści, mogłoby zapewnić porządek i bezpieczeństwo w całej *polis*. Cynceron podzielał poglądy Platona w tej kwestii. W przekonaniu Arpinaty natomiast właściwe zarządzanie Imperium Romanum wymagało przede wszystkim bezpośrednich powiązań między członkami rzymskiej arystokracji i dostojnikami społeczności zamieszkujących prowincje. Przyjacielskie stosunki pomiędzy ludźmi, którzy zajmowali stanowiska kierownicze, w jego opinii mogłyby nie tylko zapewnić stabilne i trwałe rządy w republice, ale także zmniejszyć potrzebę używania przemocy wobec ludności Imperium i chronić ją od nadużyć finansowych. W ujęciu Platona i Cyncerona kierowanie się interesem wąsko pojętej rodziny nie zapewniało społeczeństwu jedności, a przeciwnie – rozbijało je. Machiavelli w odróżnieniu od wspomnianych starożytnych poprzedników uznał, że porządek i bezpieczeństwo obywateli spoczywa głównie w rękach rządzących i aby ich władza była skuteczna, powinni oni koniecznie przynależać do jednej dynastii. Jedynie bowiem związki krwi mogą przewyciężyć egocentryzm jednostki w dążeniu do korzyści własnej i skłonić ją do współdziałania na rzecz większej społeczności, co w konsekwencji może przynieść pożytek wszystkim obywatelom.

Podsumowując powyższe uwagi, można stwierdzić, że Francesco Guicciardini, wzorem Sokratesa, Platona i Cyncerona, sądził, że przywódcą politycznym Florencji powinien być jedynie taki człowiek, który opiekowałby się obywatelami, zapewniając im spokój i dobrobyt, a także dbałby o silną i stabilną jej pozycję wśród innych państw włoskich. Zabezpieczeniem dla obywateli przed ewentualną przemianą przywódcy-opiekuna w tyrana byłoby jednak ograniczenie jego kompetencji na rzecz innych odpowiednich organów władzy. W ujęciu Niccolò Machiavellego zaś – wbrew przekonaniu starożytnych, że kierowanie się interesem jednej rodziny nie doprowadzi nigdy do jedności społeczeństwa – rządzący powinni współtworzyć nowy układ polityczny oparty na związku krwi, a dzięki temu pozycja Florencji na Półwyspie Apenińskim i w dalszej perspektywie stanowisko Italii w Europie zostałyby wzmocnione, a obywatele w efekcie mieliby zapewnione bezpieczeństwo.

Dalsze rozważania poświęcę zatem cechom charakteru i rodzajowi wykształcenia, jakie Machiavelli i Guicciardini uważali za niezbędne dla przywódcy politycznego, a także zasadom, którymi według nich powinien kierować się on w swoich działaniach, aby jego starania były skuteczne. Przyjrę się także temu, jakie role obaj Florentczycy wyznaczyli rządzącemu w przedstawianym przez siebie ustroju politycznym państwa.

2. Warunki, które powinien spełniać przywódca polityczny

2.1. Wrodzone cechy charakteru

2.1.1. *Aspetto fisico*

Platon wśród czterech dóbr, którymi natura obdarza człowieka, wymienia urodę (*kallos*)²⁰. Ona to, obok zdrowia, siły i bogactwa, stanowi o szczęściu człowieka i jest nierozzerwalnie związana z czterema kardynalnymi zaletami duszy. W ujęciu Platona tylko bowiem o jednostce, która dba o rozwój umysłowy, wykazuje się umiarkowanym zachowaniem, a jest zarazem sprawiedliwa i odważna, można powiedzieć, że jest piękna. Osoby, które nie zabiegają o dobra duchowe, są zdaniem Platona pozbawione wszelkiej urody i atrakcyjności dla drugiego człowieka. Przywódcy polityczni, którzy sami dążą do pełnej doskonałości i pragną w tym pomóc pozostałym obywatelom, rodzą się zatem jako piękni, ale ich uroda jest odzwierciedleniem piękna wewnętrznego, a tym samym wrodzonych zalet duchowych, które predestynują ich do pełnienia funkcji przywódczej w społeczeństwie. Są więc piękni, ponieważ piękny jest ich charakter. Cyceron z kolei, opisując konkretne przymioty, jakie powinien posiadać przywódca, nie wiąże ich z fizycznym wyglądem rządzącego. Można się jednak domyślać, że u niego o urodzie przywódcy politycznego, podobnie jak u Platona, stanowi piękno charakteru. W utworze *O najwyższym dobru i złu* bowiem Arpinata zaznacza, że zaleta umiarkowania uwidacznia się w pięknym wyglądzie²¹. Chodzi w tym wypadku oczywiście raczej o schludną powierzchowność i strój dobrany odpowiednio do okoliczności za sprawą wrodzonego zamiłowania do poszukiwania równowagi w każdej czynności, a nie o piękną budowę ciała. Niemniej jednak przykład ten wyraźnie pokazuje, że w przekonaniu Cycerona cechy charakteru mają wpływ na zewnętrzny wygląd człowieka.

²⁰ Pl., *Legg.*, 631 c.

²¹ Cic., *Fin.*, II, 47.

Francesco Guicciardini okazuje się w tym względzie kontynuatorem myśli Platńskiej²². Uważa on bowiem, że charakter kształtuje ludzkie ciało i tym samym wartości wewnętrzne stają się widoczne dla innych ludzi. Jest przekonany, że słaby charakter króla Francji Karola VIII (1483–1498) ujawniała jego fizyczna brzydota. Według opisu Guicciardiniego ów Francuz „był [...] niskiego wzrostu, [...] miał bardzo brzydką twarz, a proporcje pozostałych części ciała czyniły go bardziej podobnym do potwora niż do człowieka”²³. W odmiennym, pozytywnym świetle Guicciardini przedstawia natomiast następcę Karola VIII, jego kuzyna, księcia Orleanu, który wstąpił na tron pod imieniem Ludwika XII (1498–1515). W jego opinii był on młodzieńcem o pięknym ciele, który zarazem odznaczał się niezwykle hojnością i wyrozumiałością²⁴. Guicciardini jest więc również przekonany, że uroda, będąc zaletą wrodzoną, jest zewnętrznym wyrazem wewnętrznych predyspozycji do czynienia rzeczy pięknych i ważnych, a tym samym widocznym świadectwem zdolności do tego, by pełnić funkcję przywódcy. Piękna *physis* rządzącego, która jest wyrazem jego pięknego wnętrza, czyni go zarazem człowiekiem mile widzianym i szanowanym przez obywateli, odpychająca powierzchowność władcy jest natomiast świadectwem jego równie ohydneho charakteru i słusznie wywołuje jego pełen niechęci odbiór wśród poddanych²⁵.

Niccolò Machiavelli zgadza się jedynie z tym, że wygląd zewnętrzny ma znaczenie, ponieważ ludzie oceniają drugiego człowieka dość powierzchownie. Twierdzi on jednak, iż nie jest ważne to, czy przywódca polityczny jest mężczyzną urodziwym, wystarczy bowiem, by za sprawą odpowiedniej postawy i stroju wyraźnie określającego sprawowaną przez niego funkcję prezentował się dostojnie i okazałe, ponieważ wtedy wszyscy okażą mu szacunek. Jako dobitny przykład potwierdzający słuszność tego przekonania podaje on osobę biskupa Voltery (a od roku 1503 kardynała) Francesca Soderiniego, który w czasie zamieszek wszczętych we Florencji w kwietniu 1494 r. przez zwolenników i przeciwników Savonaroli, przybrawszy szaty wzbudzające posłuch, wstrzymał płądrowanie

²² W średniowieczu, wzorem starożytnej twórczości epideiktycznej, uroda fizyczna była stałym składnikiem schematu pochwały władcy. Uważano ją za dar natury i podziwiano na równi z innymi zaletami (E. R. Curtius, *Literatura europejska...*, s. 189). Guicciardini kontynuując tę tradycję, urodę władcy uważa za ważny atut, ale, w odróżnieniu od średniowiecznych tendencji, pogłębia znaczenie pięknej *physis* rządzącego, uważając ją za zewnętrzną oznakę zalet charakteru niezbędnych do sprawowania funkcji przywódczych w państwie.

²³ Guic., *St. d'It.*, I, I, IX, przekł. wł. F. Guicciardini opisując króla Francji, wspominał także o jego lichym zdrowiu. Platon zdrowie również umieszczał wśród dóbr ludzkich obok urody.

²⁴ *Ibidem*, II, XII, X.

²⁵ Cf. F. Gilbert, *The Humanist Concept of the Prince and "The Prince" of Machiavelli*, „The Journal of Modern History” 1939, vol. XI, no. 4, s. 465–466.

domu swojego brata Pagolantonia²⁶. Machiavelli zatem, w przeciwieństwie do Guicciardiniego, nie uważa wyglądu zewnętrznego za oznakę wrodzonych dyspozycji do pełnienia funkcji przywódcy. Sądzi on, że dla obywateli nie ma większej wagi fakt, jakiej urody jest rządzący, a ludzie na ogół łączą jego wygląd zewnętrzny z dzierzoną przez niego władzą i posiadanym bogactwem, a nie z cechami jego charakteru.

2.1.2. *Virtù*

Platon uważał, że ludzi, którzy powinni pełnić funkcje przywódcze w państwie, od innych obywateli odróżniają ich wrodzone dyspozycje dające podstawy szczególnego rozwoju wewnętrznego. Był on przekonany, że wyłącznie jednostki, które osiągną doskonałość moralną (*arete*) – pojmowaną jako całkowita supremacja rozumu nad ludzkimi słabościami wynikającymi zarówno z ułomności charakteru, jak i potrzeb ciała – powinny sprawować opiekę nad całą wspólnotą, ponieważ ich zasady etyczne staną się gwarancją tego, że będą dążyły do dobrego celu dobrymi środkami. Również w ujęciu Cycerona *virtus* była swoistą predyspozycją niektórych jednostek do tego, by zmierzały ku najwyższemu stopniowi rozwoju wewnętrznego poprzez doskonalenie takich przymiotów moralnych jak mądrość, odwaga, umiarkowanie i sprawiedliwość. Dzięki tym zaletom bowiem, za sprawą nieustannego treningu intelektualnego, zdobywały one zdaniem Arpinaty przekonanie, że w życiu warto robić jedynie rzeczy dobre i tylko o rzeczy dobre zabiegać. Tym samym zyskiwały one prawo do tego, by wodzić przym wśród istot mniej doskonałych, a przez to słabszych, co czyniło je przywódcami całej społeczności.

Francesco Guicciardini twierdził, że stanowisko przywódcze w państwie można zdobyć wszelakimi metodami, niekoniecznie zgodnymi z prawem czy obowiązującym zwyczajem, również przy użyciu drastycznych środków i dużych pieniędzy. Wymieniał przy tej okazji dokonania papieża Aleksandra VI, ojca księcia Valentino, który wybrał dwunastu kardynałów nie wedle ich zalet, ale wedle tego, kto więcej mu zapłacił²⁷. Guicciardini był jednak przekonany, że zdobyty już urząd ujawnia prawdziwą wartość tego, który go sprawuje (*Magistratus virum ostendit*), bo wtedy niewiele istnieje przeszkód, by spełniać swe zachcianki²⁸. Są-

²⁶ Mach., *Disc.*, I, I, LIV, [w:] N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di F. Bausi, Roma 2001. Wszystkie następane cytaty i odwołania do oryginału *Rozważań nad pierwszym dziesięcioksięciem historii Rzymu Liwiusza* pochodzą z tego wydania pism Machiavellego.

²⁷ Guic., *St. d'It.*, I, V, II; *St. Fior.*, s. 209.

²⁸ Guic., *Ric.*, B 163; C 36. Jako przykład człowieka wykształconego w literaturze i obytego w życiu towarzyskim, który wypełniał misję kardynalską w znacznie właściw-

dził zatem, że osoba, której zadaniem ma być opieka nad obywatelami, winna posiadać wewnętrzny przymus do działania na rzecz dobra obywateli i jednocześnie wewnętrzny hamulec, który powstrzymałby ją od popełniania rozmaitych nieprawości. Tego rodzaju regulatorem mogłyby być zdaniem Guicciardiniego, podobnie jak sądzili Platon i Cyceron, odpowiednie dyspozycje intelektualne, a co się z tym wiąże, także zalety moralne owej jednostki, z natury większe niż u pozostałych obywateli.

Określenie *virtù* (gr. *arete*, łac. *virtus*) w opinii Guicciardiniego ma szeroki zakres treści. Na przykład do *virtù* Aleksandra VI zalicza on wyjątkową przenikliwość, skuteczność w przekonywaniu do własnych pomysłów, pilność, gorliwość i zręczność wykazywaną w każdym podjętym działaniu. Z kolei do cech negatywnych Aleksandra VI, będących przeciwstawieniem owej *virtù*, zalicza „nieprzyzwoite obyczaje, brak szczerości, wstydu, wiary i zaangażowania w sprawy religijne, nienasyconą chciwość, nieumiarkowaną ambicję, niezwykle okrucieństwo oraz gorące pragnienie wyniesienia na wysokie urzędy własnych licznych synów”²⁹. Piotrowi Medyceuszowi, najstarszemu spośród synów Wawrzyńca Wspaniałego, zarzuca zaś brak roztropności (*prudenza*) i umiarkowania (*moderazione*) – *virtù*, którymi odznaczał się jego ojciec w zarządzaniu sprawami publicznymi i prywatnymi³⁰. Już dzięki tym kilku przykładom można dostrzec, że Guicciardini pojmuje przymiot *virtù* głównie jako odpowiednik szczególnych cech psychicznych właściwych wybranym jednostkom oraz, wzorem Platona i Cyce-rona, w zakres znaczeniowy terminu *virtù* wlicza także określone zalety moralne, przede wszystkim roztropność i wynikające z niej, w jego ujęciu, umiarkowanie.

Francesco Guicciardini, podobnie jak Platon, jest zdania, że roztropność polega na przewidywaniu tego, co może się wydarzyć, i dostosowywaniu do tego swoich decyzji, a zyski płynące z posiadania tej zalety łączy on bezpośrednio nie z interesem publicznym, a z dobrem jednostki³¹. Inaczej jednak niż u Platona u Guicciardiniego pojęcie to zatracza ograniczony aspekt związany ze zdobywaniem przez człowieka dobra duchowego, a zostaje rozszerzone do roli czynnika

szy sposób niż ten, w jaki zdobył swoją godność, Guicciardini podał osobę Aleksandra Farnese, późniejszego papieża Pawła III (*St. d'It.*, III, XX, VII). Z kolei w jego opinii Ferdynand Aragoński, król Neapolu, ulegając wrodzonym skłonnościom, które wcześniej zręcznie ukrywał, nie oparł się upodobaniu do dominacji i okazywaniu pragnienia wielkości (*ibidem*, I, I, VI; *Ric.*, B 32).

²⁹ Guic., *St. d'It.*, I, I, II, przekł. wł.

³⁰ *Ibidem*, I, I, II. – Cf. *ibidem*, I, I, XVIII, gdzie Guicciardini wypowiada się na temat wad Ferdynanda Aragońskiego.

³¹ Kiedy człowiek Platona osiąga wizję Dobra, wówczas uaktywnia się w nim cnota roztropności (*phronesis*), która wyraża się poprzez dobre doradzanie mu, co powinien robić lub czego unikać, aby utrwaląc zdobyty ład wewnętrzny. Z. Planinc, *Plato's Political Philosophy. Prudence in the Republic and the Laws*, Columbia and London 1991, s. 11.

decydującego o osiągnięciu ogólnie pojmowanej korzyści indywidualnej³². Roztropność zdaniem Guicciardiniego wyraża się bowiem głównie w zdolności wykorzystania nadarzającej się okazji, umiejętności wybrania w ciężkich sytuacjach mniejszego zła oraz świadomości, że w rządzeniu trzeba rozważyć każdą, nawet najdrobniejszą sprawę, bo drobne zdarzenia bywają często przyczyną wielkich nieszczęść lub ogromnego powodzenia³³. Przymiot ten jest zatem w ujęciu Guicciardiniego rodzajem wrodzonej zdolności reagowania na wymogi sytuacji, związanej z nią umiejętności sprawnego dokonywania trudnych wyborów, zarazem umiarkowania i zachowawczej postawy wobec okoliczności zewnętrznych, lecz i zdolności wykorzystywania ich na własny użytek. Zdaniem Francesca Guicciardiniego cała potęga rodziny Medyceuszy została zbudowana dzięki wyjątkowej roztropności jednego z jej członków – Kosmy Medyceusza. Dzięki niej umiejętnie wykorzystując czas i okazje, zyskał on godne podziwu bogactwo i sławę w całej Europie³⁴. Roztropność zauważał zresztą Guicciardini również u obcych władców: Ferdynanda Aragońskiego, króla Neapolu Ferdynanda II czy Franciszka Sforzy³⁵.

Machiavelli wśród najważniejszych cech, którymi winien z natury odznaczać się przywódca polityczny, również wymienia przede wszystkim ogólnie pojętą *virtù*. W opinii Romualda Piekarskiego ów Florentczyk używa pojęcia *virtus* w kilku znaczeniach i żadne z nich nie odnosi się do doskonałości moralnej jednostki. Machiavelli bowiem pojmuje ową *virtus* jako: 1) cechy psychiczne, takie jak gorliwość, wigor czy ogólna sprawność psychofizyczna; 2) wysoką sprawność fizyczną, do której zalicza również zdolności intelektualno-poznawcze, sprawną wyobraźnię i dobrze wytrenowane umiejętności percepcyjne, które przydają się

³² Vide J. Kielbasa, który zwraca uwagę, że pojęcie roztropności (*phronesis*) jest w dialogach Platónskich kategorią niemal czysto intelektualną. Idem, *Wartość skonkretyzowana, czyli o nocie roztropności i kontrowersjach z nią związanych*, „Znak” 1994, nr 8 (471), s. 22.

³³ Guic., *St. d'It.*, III, XVI, XIV. Guicciardini był przekonany, że nie ma nic bardziej ulotnego niż „okazja” i tylko człowiek roztropny potrafi ją dostrzec i odpowiednio wykorzystać (*ibidem*, II, XI, IV; *Ric.*, B 80; C 76 i 142). Samo pojawienie się „okazji” zdaje się być wyrazem przychylności Fortuny (czyli siły, która decyduje o ostatecznym powodzeniu bądź klęsce działań człowieka), która wraz z Losem (rozumianym jako siła, za sprawą której wszystko podąża z góry zapisaną drogą) jej dostarcza (*St. d'It.*, II, XIII, XI; II, XIII, XI; III, XV, V, X i XIV; *Ric.*, B 82 i 187; C 25; *Dial. del Regg.*, s. 360).

³⁴ Guic., *St. d'It.*, I, I, II; *St. Fior.*, s. 125. Również w przekonaniu Machiavellego Kosma głównie dzięki własnej roztropności zapewnił potęgę rodowi Medyceuszy (*Mach., Disc.*, I, I, XXXIII; *Ist. fior.*, IV, XXVI; IV, XVI). Machiavelli uważał, że roztropność Wawrzyńca Medyceusza także była powszechnie znana i podziwiana we Włoszech i poza Italią (*Ist. fior.*, VIII, XXXVI; VII, VI).

³⁵ Guic., *St. d'It.*, I, I, I i IV; I, III, VII.

w czasie rywalizacji; 3) dzielność pojmowaną w sensie militarnym³⁶. Jednym zbiorczym terminem *virtus* nazywa zatem rozmaite kategorie teje *virtus*, które należałoby rozgraniczyć na przykład na cnotę założycieli miast, wodzów armii, prawodawców, agitatorów czy rządzących. Machiavelli łączy te wszystkie role, funkcje i umiejętności w jednym modelu władcy (*principe*) nowego typu i *virtus* traktuje jako ogólnie pojętą cnotę polityczną.

Warto jednak podkreślić, że mimo tego, iż Machiavelli terminem *virtù* określa szereg przymiotów niezbędnych do zajmowania się polityką, wyraźnie wskazuje, że najważniejszą zaletą spośród wszystkich cnót, które rozumie on pod pojęciem *virtù*, jest roztropność (*prudenza*)³⁷. Machiavelli postrzega ową cechę jako szczególną przezorność wynikającą ze zdolności przewidywania przyszłych wypadków. Jest on bowiem przekonany, że ludzie o małej roztropności nie zasługują na miano dobrych władców, gdyż panujący, którzy zło dostrzegają dopiero wówczas, gdy stoi ono już w progu ich państwa, nie mogą uchodzić za władców mądrych³⁸. Roztropność przywódców politycznych objawia się zdaniem Machiavellego także w ich umiarkowanym postępowaniu, gdyż dzięki niej rządzący nie są nadmiernie pewni siebie i nie stają się przez to nieostrożnymi, nie są także nadmiernie nieufni, co mogłoby ich uczynić ludźmi nie do zniesienia³⁹. Rodolfo de Mattei analizując pojęcia mądrości (*sapienza*, *sapere*, *saviezza*) i roztropności (*prudenza*) występujące u Machiavellego, doszedł do wniosku, że starożytne znaczenie „mądrości”, które rozumie on jako dotyczące poznania wartości uniwersalnych, u Machiavellego nie występuje. Dla Florentczyka bowiem w opinii wspomnianego badacza człowiek mądry (*savio*) to taki człowiek, który jest doskonale zorientowany w otaczającej go rzeczywistości, jak również zna zasady załatwiania spraw doczesnych i umie tę wiedzę wykorzystać. Mądrość u Machiavellego staje się zatem w ujęciu de Matteiego maską starożytnej „roztropności”, lecz i główną regułą postępowania w działaniach związanych z rządzeniem w państwie. Roztropność jest w nich warunkiem koniecznym i wystarczającym do sprawowania rządów, ponieważ ludzie roztropni umieją przede wszystkim „podążać za tym, co jest dla nich dobre, i unikać tego, co jest dla nich szkodliwe”. Jeśli zaś coś jest dla nich dobre czy złe, będzie też takie dla państwa, w którym sprawują rządy⁴⁰. Nie

³⁶ R. Piekarski, *Koncepcja cnót politycznych Machiavellego na tle elementów klasycznej etyki cnót*, Gdańsk 2007, s. 24. – Cf. Mach., *Prin.*, III.

³⁷ Mach., *Disc.*, II, XXIV. Vide M. Santoro, *Fortuna, ragione e prudenza nella civiltà letteraria del Cinquecento*, Napoli 1967, s. 207–208.

³⁸ Mach., *Prin.*, XIII.

³⁹ *Ibidem*, XVII.

⁴⁰ R. de Mattei, *Sapienza, sapere, saviezza e prudenza nel Machiavelli*, „Lingua Nostra” 1976, vol. XXXVII, s. 14–17. – Cf. F. Chiappelli, „Prudenza” in Machiavelli (*Il principe, Discorsi, Arte della Guerra*), [w:] *Letteratura e critica. Studi in onore di Natalino Sapegno*,

można także nie dostrzec, że Machiavelli ujmuje zaletę roztropności w znaczeniu Cycerońskiej „mądrości praktycznej”, która z jednej strony jest rodzajem mądrości (*sapientia*), gdyż jest wynikiem oddziaływania intelektu na postępowanie człowieka, z drugiej zaś ów intelekt (*prudentia*) jest w ujęciu Machiavellego nierozzerwalnie związany z realizacją celów praktycznych, najlepiej dotyczących aktywności obywatelskiej. Machiavelli zatem, podobnie jak Cyceron, jest zdania, że roztropność przywódców politycznych w służbie publicznej wyraża się w przewidywaniu przebiegu wypadków i podejmowaniu takich decyzji, dzięki którym nie dojdzie do niekorzystnej sytuacji dla państwa.

Konkludując, można zauważyć, że zarówno Machiavelli, jak i Guicciardini, za Platonem i Cyceronom, twierdzą, iż ludzie mający rządzić innymi powinni przewyższać ich przede wszystkim pod względem intelektu i należałoby, aby ta zdolność służyła im w działalności publicznej. Obaj Florentczycy ową wrodzoną intelektualną dyspozycję do przewodzenia innym określają terminem *virtù* i uważają, że wyraża się ona głównie poprzez roztropność. Machiavelli w odróżnieniu od Guicciardiniego sądzi jednak, że *virtù* i związana z tym przymiotem roztropność nie są przejawem cnoty etycznej w rozumieniu Platońskim, a jedynie wyrazem nieprzeciętnych cech psychofizycznych jednostki, które umożliwiają jej rządzenie innymi, ponieważ pozwalają jej rozpoznać to, co w działaniu i poprzez działanie prowadzi do osiągnięcia pożądanego celu⁴¹. Według Machiavellego zatem *virtù* i połączona z nią roztropność są synonimem Cycerońskiej mądrości praktycznej *stricte* podporządkowanej celowi, którego realizacji ma służyć.

vol. IV, a cura di W. Binni, Roma 1977, s. 211. Pojęcie roztropności u Machiavellego definiuje on jako umiejętność określenia w porę sytuacji i jej właściwej oceny oraz zdolność przedsięwzięcia odpowiednich kroków.

⁴¹ Machiavelli uważał, że Rzymianie sukcesy zawdzięczali swojej przezorności, nie zaś hołdowaniu, jak współcześni Machiavellemu, zasadzie „cieszenia się dobrodziejstwem chwili”. W jego opinii takie zachowanie tych ostatnich było wyrazem lekceważenia czasu, który niesie ze sobą zarówno rzeczy dobre, jak i złe (*Prin.*, III i XXV; *Disc.*, I, I, XLII). Machiavelli twierdził, że roztropność pomaga księciu zachować się odpowiednio do okoliczności, raz być szczodrobliwym, ofiarnym, łagodnym, wiernym, odważnym, srogim, przystępnym, niewinnym, szczerym, pobłażliwym, poważnym czy religijnym, a innym razem skąpym, chciwym, zaborczym, okrutnym, wiarołomnym, tchórzliwym, zniewieściałym, dumnym, rozpustnym, obłudnym, surowym, lekkoduchem czy niewierzącym. Dla księcia byłoby lepiej, aby posiadał i w pełni wykorzystywał te wszystkie przymioty, które są uważane za dobre, ponieważ jednak natura ludzka mu na to nie pozwala, powinien być przede wszystkim na tyle roztropny, aby unikać tych, które mogłyby spowodować utratę przez niego władzy nad państwem (*Prin.*, XV). Machiavelli sądził też, że trzeba bardzo dobrze się przygotować, zanim podejmie się jakiegokolwiek działania, a roztropność jest na przykład niezastąpiona w rozważaniach dotyczących okoliczności oraz różnic strukturalno-ustrojowych i kulturowych, na jakie można natrafić w kraju, który władca postanowił podbić (*ibidem*, IV).

2.1.3. Eloquentia

Zarówno Platon, jak i Cyceon, doceniając skuteczność technik retorycznych, uważali, że rządzący powinien łączyć je z odpowiednim przygotowaniem intelektualnym, ponieważ ono właśnie będzie dla obywateli gwarancją zastosowania przez niego umiejętności retorycznych w słusznej sprawie⁴². Tym samym retoryka stawała się w ujęciu Platona i Cyceona środkiem do uzewnętrznienia posiadanych zalet moralnych.

Pogląd Machiavellego i Guicciardiniego na konieczność posiadania przez przywódcę politycznego wrodzonej zdolności posługiwania się stosowną do sytuacji wymową, w sposób bardzo powierzchowny, ale widoczny odzwierciedla Platońskie czy Cyceońskie spojrzenie na tę sprawę. Wrodzony dar krasomówstwa (*eloquentia*) zdaniem obu Florentczyków był ważny, bowiem władcy wyróżniający się w dziedzinie sztuki przekonywania słowem i odnoszący w niej sukcesy byli postrzegani przez obywateli jako mądrzy przywódcy i tym samym zasługiwali na ogólny posłuch i szacunek. Niccolò Machiavelli uważał dar dobrej wymowy za konieczną zdolność władcy⁴³. Francesco Guicciardini twierdził, że Bernardo Rucellai (zaufany doradca Wawrzyńca Wspaniałego i główny nieprzyjaciel Piera Soderiniego) właśnie dzięki niezwyklej wymowności był powszechnie uważany za człowieka bardzo mądrego⁴⁴. W jego opinii również Ludwik Sforza przez to, że był księciem wspaniałym pod względem wymowy, stał się godny otrzymania imienia „mądrego” i pozostałby takim, gdyby jego zalet nie przysłoniło zabójstwo bratanka⁴⁵. Do grona władców uzdolnionych pod względem wymowy, którzy dzięki niej zdobywali poważanie i posłuszeństwo wśród obywateli, zaliczał Guicciardini także kolejnych przywódców Florencji: Wawrzyńca Wspaniałego, Hieronima Savonarolę czy Piera Soderiniego⁴⁶.

W wypowiedziach Machiavellego i Guicciardiniego na temat zdolności retorycznych, jakimi powinien odznaczać się przywódca polityczny, pobrzmiewa zatem zaledwie dalekie echo Platońskiego rozumienia retoryki jako środka umożliwiającego rządzącemu okazanie swojej mądrości. Obaj Florentczycy podkreślają bowiem, że odpowiednia wymowa przede wszystkim pozwala wydawać się mądrym. Żaden z nich nie uważa jednak za konieczne, aby przywódca polityczny w istocie rzeczoną wiedzę posiadał. Najlepiej ilustrują ten punkt widzenia słowa

⁴² Ów postulat starożytnych popierali humaniści i kanclerze florenccy XIV i XV w., jak Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Alamanno Rinuccini czy Angelo Poliziano. M. Viroli, *Machiavelli oratore*, s. 372–375.

⁴³ Mach., *Ist. fior.*, VII, VII; VIII, XXXVI.

⁴⁴ Guic., *St. Fior.*, s. 228.

⁴⁵ *Ibidem*, I, IV, XIV; I, I, II; *St. d'It.*, I, V, VI.

⁴⁶ Guic., *St. Fior.*, s. 107, 180, 197.

Machiavellego, który konstatuje, że „książę nie musi posiadać wszystkich zalet, a tylko winien udawać, że je posiada”⁴⁷. Ludzie nie dociekają bowiem tego, kim ktoś jest naprawdę, a wystarczy im to, jakim ktoś się wydaje. Retoryka w ujęciu Machiavellego i Guicciardiniego umożliwia zatem „popisywanie się dzielnością przed innymi”, ale nie stanowi rzeczywistego wyrazu wewnętrznych zalet i właściwego narzędzia do ich okazywania⁴⁸. Zarówno Machiavelli, jak i Guicciardini traktują zdolność skutecznego przekonywania jedynie jako podstawowy warunek zdobywania i umacniania przez rządzącego swojej pozycji wśród innych władców i poddanych⁴⁹.

Zarówno Platon, jak i Cynceron byli przekonani, że dar wymowy wyróżnia człowieka urodzonego po to, by przewodzić innym ludziom, tym samym więc zdolności krasomówcze powinny być nierozzerwalnie związane z określonymi wrodzonymi dyspozycjami jednostki, takimi jak wewnętrzne poczucie sprawiedliwości, umiarkowanie czy szczególna skłonność do rozwoju intelektualnego. Machiavelli i Guicciardini natomiast zdolność właściwej wymowy (*eloquenza*) wiązali jedynie z pewną operatywnością umysłu, dzięki której przywódca polityczny umiejętnie i skutecznie mógłby wykorzystać posiadany talent krasomówczy, i nazywali ją *industria*. Za jej sprawą, zdaniem obu Florentczyków, władcy potrafią sprawnie manipulować słowem w rozmowie z innymi przywódcami państw i dzięki temu szybko osiągają to, do czego dążą i na czym im zależy⁵⁰. Zdaniem Machiavellego „przemysłność” (*industria*) była niezbędna każdemu typowi władcy⁵¹. Dla Guicciardiniego ewidentnymi przykładami osób posiadających taką „przemysłność” byli książę Valentino, Kosma, Wawrzyniec i Jan (Giovanni delle Bande Nere) Medyceusze⁵².

Platon dostrzegał w retoryce – ściśle podporządkowanej nakazom etycznym – głównie możliwości edukacyjne. Rozmiłowany w tekstach Platona Cynceron twórczo zmodyfikował poglądy Ateńczyka. Podzielając jego zdanie, że wykorzystywanie umiejętności krasomówczych powinno być podporządkowane ograniczeniom wynikającym z hołdowania takim zasadom etycznym jak sprawiedli-

⁴⁷ Mach., *Prin.*, XVIII, przekł. wł.

⁴⁸ R. Piekarski, *Koncepcja cnót...*, s. 28.

⁴⁹ Przywódca polityczny według Machiavellego powinien być mistrzem sztuki ozdabiania wypowiedzi i manipulowania słowem, ponieważ zdolność ta decyduje o realizacji przez niego nawet najtrudniejszych planów poprzez możliwość zaskarżenia sobie przychylności osób postronnych i usprawiedliwienia swoich działań. M. Viroli, *Machiavelli oratore*, s. 384.

⁵⁰ Machiavelli uważał, że dar dobrej wymowy objawia się głównie w ciętych ripostach i umiejętnie stosowanych powiedzeniach (*Ist. fior.*, VII, VII; VIII, XXXVI).

⁵¹ Mach., *Prin.*, II i III.

⁵² Guic., *St. d'It.*, I, V, XI i IX; I, I, I; III, XVII, XVI; *Dial. del Regg.*, s. 360; *St. Fior.*, s. 100.

wość, roztropność, umiarkowanie czy odwaga, Arpinata jednocześnie uznał, że rozległa i zróżnicowana struktura społeczno-polityczna republiki rzymskiej czyni postulat edukacyjnej roli retoryki niemożliwym do spełnienia. Stwierdził zatem, że owe zalety moralne nie powinny stanowić dla człowieka celu samego w sobie, ale należałoby je wykorzystywać przede wszystkim do osiągnięcia dobrze pojętej korzyści w życiu społecznym. Jeśli bowiem przywódca polityczny sam przestrzega norm moralnych, tym samym zyskuje oparty na szacunku i zaufaniu obywateli autorytet i dzięki temu, za ich dobrowolnym przyzwoleniem, jest zdolny dobrze i skutecznie nimi rządzić.

Obaj Florentczycy zwrócili uwagę na fakt, że w systemie politycznym włoskich państw-miast poddanych silnemu wpływowi polityki zagranicznej jedynym warunkiem osiągnięcia sukcesu w życiu publicznym jest wolna od wymogów nieskazitelnej postawy moralnej biegła znajomość technik retorycznych i umiejętność ich stosowania zależnie od potrzeb sytuacji. Zarówno Machiavelli, jak i Guicciardini, podzielając zdanie Arpinaty, że do sprawnego zarządzania państwem niezbędne są u przywódcy takie cechy jak roztropność czy umiarkowanie, dokonali jednak zręcznej reinterpretacji ich definicji, całkowicie podporządkowując je praktycznej korzyści jednostki – możliwej do osiągnięcia jedynie za sprawą umiejętnego wypowiedzania się. Podkreślali oni bowiem, że sam polityk niekoniecznie musi być uosobieniem cnót moralnych, gdyż znajomość technik retorycznych zapewni mu pozór ich posiadania, a ten wystarczy do zdobywania i umacniania swojej pozycji. W ich ujęciu sztuka krasomówcza traci zatem ograniczenia natury etycznej, którym podlegała według Sokratesa, Platona czy nawet Cyserona, a zyskuje charakter *stricte* utylitarny – ma służyć jednostce, w tym przypadku przywódcy, w realizacji jej planów i zamierzeń. Obaj Florentczycy odrzucili zatem antyczny idealizm, w myśl którego retoryka była szlachetną sztuką ukazującą wspaniałą osobowość mówcy, na rzecz instrumentalizacji *ars bene dicendi* i tym samym wypaczenia jej klasycznej istoty. Przekonaniem, iż retoryka powinna sprzyjać mistyfikacji, nie prawdzie, ewidentnie, chociaż być może nie-intencjonalnie, nawiązali oni do koncepcji sofistycznych.

2.2. Wychowanie

Platon był przekonany, że każdego człowieka należy umiejętnie wychować, by właściwie rozumiał swoją rolę w społeczeństwie. W tym celu opracował spójny program edukacyjny mający kształtować młodych ludzi pod względem fizycznym, umysłowym i moralnym. Jego ukoronowaniem miało być wyłonienie jednostek wybitnych, zdolnych pełnić funkcje przywódcze w państwie. Cyseron zalecał, aby jednostki z natury predestynowane do zajmowania się sprawami państwa oprócz kariery urzędniczej – która była sposobem na zdobywanie umiejętności praktycznych koniecznych w życiu publicznym – nie szczędziły wysiłków na indywidualną pracę nad sobą ukierunkowaną na kształtowanie określonej

postawy etycznej. W renesansie, po okresie scholastycznego nauczania i religijno-kościelnego wychowania, w oparciu o nauki klasyczne zmodyfikowano spojrzenie na proces edukacji i oczekiwane jego rezultaty⁵³. Zarówno Niccolò Machiavelli, jak i Francesco Guicciardini nie pozostali obojętni na to zagadnienie. Niezgodnie jednak z ówczesną tendencją tworzenia w miarę kompleksowych systemów wychowawczych obaj Florentczycy ograniczyli się do sformułowania pewnych wskazówek postępowania wobec przyszłych rządzących. Wychowanie człowieka, który ma w przyszłości pełnić funkcję przywódcy, polega bowiem według nich przede wszystkim na przyswojeniu określonej wiedzy z zakresu czterech dziedzin: historii, prawa, wojskowości i relacji społecznych.

2.2.1. Wiedza historyczna

Cyceron, studiując dzieje władzy w Rzymie, wnikliwie analizował informacje dotyczące rządów królów rzymskich. Ich dokonania traktował jako ważne przykłady do naśladowania dla kolejnych przywódców politycznych albo jako wzorce, które powinni zdecydowanie odrzucić. Podobnie rozumie rolę wzorów historycznych w wykształceniu rządzących Niccolò Machiavelli. Uważa on, że historia jest „nauczycielką życia politycznego” i należy czerpać z niej wskazówki cenne dla przyszłego postępowania polityka⁵⁴. Jest przekonany, że najbardziej powinni z niej skorzystać sprawujący władzę, gdyż dostarczy im ona wielu informacji, dzięki którym będą mogli przewidywać przyszłe wydarzenia. Machiavelli sądzi bowiem, że z racji tego, iż świat od zarania dziejów był zamieszany przez ludzi, którzy mieli te same pragnienia – jedni chcieli rządzić, drudzy być poddanymi, a inni jeszcze pragnęli zmian i dążyli do buntu, ten, kto dokładnie zbada przeszłość i porówna ją z teraźniejszością, będzie potrafił bez trudu wnioskować na temat tego, co zdarzy się w danym państwie⁵⁵. Należałoby, aby w analogicznych do zaistniałych w historii sytuacjach stosował podobne, niegdyś skuteczne środki

⁵³ Vide E. Garin, *La cultura del Rinascimento...*, s. 66–84.

⁵⁴ Wzorem dla historiografów humanistycznych byli autorzy starożytni. Narrację historyczną budowano, naśladowując styl Liwiusza i Salustiusza, a w ślad za Cyceronem przypisywano historii cel *stricte* dydaktyczny. Na przełomie XV i XVI w. cel ogólnopedagogiczny zaczął być zastępowany przez cel szczegółowy – przywoływano przeszłość, żeby wyjaśnić teraźniejszość i zasugerować wybór konkretnego działania politycznego. Pojawiła się troska o detale, które wskazywały na przyczyny zająć, i elementy łączące różne wydarzenia. Machiavelli z jednej strony nie był obojętny na sposób prezentowania przeszłości stosowany przez takich historiografów jak Leonardo Bruni i Poggio Bracciolini, z drugiej jednak pozostał wierny cycerońskiemu rozumieniu historii jako nauczycielki ogólnie pojętego życia politycznego. F. Gaeta, *Machiavelli storico*, [w:] *Machiavelli nel V° Centenario della nascita*, a cura di R. Aron, Bologna 1973, s. 139–143.

⁵⁵ Mach., *Vald.*, s. 93. – Cf. F. Gaeta, *Machiavelli storico*, s. 143.

lub wymyślał nowe, ale do nich zbliżone. Machiavelli konstatuje jednak, że niemal każdy piastujący władzę, podobnie jak większość ludzi, lekceważy te uwagi, dlatego ciągle na świecie występuje to samo zło⁵⁶. Według niego powszechne niedocenywanie roli nauk historycznych w ogólnym wykształceniu jednostki prowadzi do ich zaniedbania, objawiającego się niedostatkiem pogłębionych studiów historycznych i stagnacją w ich rozwoju. W efekcie nawet ci, którzy starają się poznać historię, nie mogą uchwycić jej właściwej wymowy ani należyście z niej skorzystać⁵⁷. W ujęciu Florentczyka zatem przykłady historyczne są przez rządzących bagatelizowane z powodu braku prawdziwej znajomości historii.

W opinii Machiavellego z posiadania wiedzy historycznej, oprócz umiejętności przewidywania przyszłych wydarzeń, wynika dla przywódców jeszcze jedna korzyść. Sądzi on, że dzięki studiowaniu przykładów historycznych mogą oni także nabyć świadomość pewnej nieuchronności zdarzeń. Twierdzi bowiem, że śledząc bieg rzeczy ludzkich, można zauważyć, iż często zachodzą sytuacje, przed którymi nie sposób się zabezpieczyć. Dlatego ludzie, którzy cieszą się wielką pomyślnością lub trapią się ogromnym nieszczęściem, w mniejszym stopniu, niż się powszechnie uważa, zasługują na chwałę lub współczucie czy potępienie. Okazuje się bowiem, że o ich wielkości i upadku postanowiły siły wyższe, obdarzając ich sposobnością (*occasione*) wykazania się swymi zaletami lub sposobności tej im odmawiając. Fortuna (*fortuna*), która jest odpowiedzialna za tworzenie takiego rodzaju możliwości, kiedy chce urzeczywistnić wielkie przedsięwzięcia, wybiera człowieka mającego dość rozumu i zalet, by rozpoznał okazje, które ona mu nadarzy⁵⁸. Kiedy zaś pragnie wywołać wielkie nieszczęścia, wybiera z kolei ludzi, którzy je przyspieszą. Zdaniem Machiavellego historia potwierdza wieloma przykładami, że ludzie, dokładając wszelkich starań ze swojej strony, mogą wspierać Fortunę, ale nie mogą się jej przeciwstawić. Fortuna zatem pomaga człowiekowi zdobyć lub utrzymać władzę w państwie, gdy piętrzą się przed nim same trudności, a także odbiera mu w nim wpływy, kiedy zdawałoby się, że wszystko układa się pomyślnie. W ujęciu Machiavellego rządzący powinni mieć świadomość tego, że nie wszystko zależy od nich, nie powinni jednak nigdy poddawać się i ustawać

⁵⁶ Mach., *Disc.*, I, I, XXXIX.

⁵⁷ *Ibidem*, I, I, wstęp.

⁵⁸ Słowo Fortuna (*fortuna*) oznacza tutaj siłę wyższą, która zgodnie ze swoim planem kieruje losami ludzkimi. Ponieważ jej decyzje nie są znane ludziom, często jest ona postrzegana jako ślepy traf czy ślepy los. Machiavelli natomiast wyraźnie odróżnia je od Fortuny, stosując określenia: „Ślepy i głuchy Traf i Los” (*Senz’occhi e senza orecchi Caso e Sorte*). (N. Machiavelli, *Opere minori*, con note filologiche e critiche di F. L. Polidori, Firenze 1852, s. 491). W ujęciu Machiavellego Fortuna ma dokładny plan działania, a jedynie ludzie nie znając go, a podlegając nagłym odmianom w życiu, ulegają wrażeniu przypadkowości jej działań. – Cf. G. Paparelli, *Virtù e Fortuna nel Medioevo, nel Rinascimento e in Machiavelli*, „Cultura e scuola” 1970, a. IX, n. 33–34, s. 77.

w swoich wysiłkach, mimo iż nie znają zamysłów Fortuny i nie wiedzą, czy jeszcze im sprzyja, czy już ich skazała na niepowodzenie⁵⁹.

W opinii Francesca Guicciardiniego nie należy rozprawiać o sprawach świata pojmowanych jednolicie i całościowo, jakby istniała jakaś reguła rządząca całą rzeczywistością⁶⁰. Dlatego błędem przywódcy byłoby osądzanie danej sytuacji na podstawie przykładów historycznych, bo scenariusz wydarzeń nigdy nie jest identyczny. Zawsze coś ulega przeobrażeniom (często w sposób najmniej oczekiwany), a „im więcej czasu upływa, tym łatwiej o zmiany”⁶¹. Odgadywanie przyszłości za pomocą dedukcji z tego, co miało miejsce w przeszłości, jest metodą zawodną, ponieważ w przypadku, gdy choćby jeden element hipotezy ulegnie zmianie, całe rozważanie okaże się błędne. Zbyt wiele zaś różnych nowych okoliczności zachodzi dzień po dniu, a poza tym jedno zdarzenie dopiero implikują drugie, czego nie sposób przewidzieć wcześniej⁶². Guicciardini nie neguje wprawdzie poglądu, iż rzeczy przeszłe wpływają na rzeczy przyszłe, a to, co było, znów się pojawi, ale w jego opinii te same na pozór sprawy przybiorą jednak zawsze inną postać, co mogliby dostrzec zawczasu jedynie ludzie, którzy niezwykle uważnie by je obserwowali⁶³. Przywódca polityczny mógłby zatem w ujęciu Guicciardiniego wzorować swoje działania na przykładach historycznych tylko i wyłącznie pod takim warunkiem, że korzystałby z wiedzy wykwalifikowanych doradców, którzy wnikliwie studiują i analizują zarówno historię starożytną, jak i współczesną oraz umięją zauważyć lub przewidzieć zachodzące zmiany⁶⁴.

⁵⁹ Mach., *Disc.*, I, II, XXIX. Pogląd Machiavellego na temat wpływu Fortuny na człowieka ulegał przeobrażeniom. Początkowo Machiavelli uważał, że człowiek nie może się zmienić, bowiem wrodzone cechy charakteru zawsze będą determinowały jego postępowanie, a o wpływie Fortuny na jego działanie można sądzić tylko i wyłącznie wówczas, gdy akurat posiada on takie cechy charakteru, jakie są konieczne w konkretnej sytuacji politycznej. Machiavelli z czasem jednak uznał, że człowiek może kontrolować swoją naturę poprzez odpowiednie wykształcenie. Dzięki właściwej edukacji nabywa w rezultacie takie umiejętności, które pozwalają mu uzupełnić brakujące cechy charakteru, i może sprostać wymogom Fortuny. M. Santoro, *Fortuna, ragione...*, s. 182, 200, 220.

⁶⁰ Guic., *Ric.*, B 6.

⁶¹ *Ibidem*, B 33, przekł. wł.; B 117; C 103, 140, 170–172.

⁶² *Ibidem*, B 114; C 96.

⁶³ *Ibidem*, B 76; C 114; *Dial. del Regg.*, s. 314.

⁶⁴ Guicciardini wyjaśnia swoje stanowisko w tej kwestii na przykładzie Piotra Medyceusza, który wierząc bardziej w samego siebie i w porady aroganckich i zuchwałych w czasie pokoju, a bezużytecznych w razie niebezpieczeństwa urzędników, nierozważnie zwrócił przeciw sobie potężnego i wspieranego przez księcia Mediolanu króla Francji. Piotr, kiedy więc przeraził się sytuacją wojenną zaistniałą w Serezanie, postanowił udać się do wrogów po pokój, ponieważ wydawało mu się, że w ten sposób zachowa się jak jego ojciec Wawrzyniec, udając się w 1479 r. po pokój do króla Ferdynanda Aragońskiego-

Guicciardini nie traktuje wiedzy historycznej jako swego rodzaju podręcznika pełnego przykładów do naśladowania, ale jako źródło, które wzbogaca znajomość natury ludzkiej i dzięki temu dostarcza człowiekowi pewnego przydatnego doświadczenia⁶⁵. Z tego powodu Guicciardini uważa znajomość historii jedynie za punkt wyjścia do interpretacji teraźniejszości i prowadzenia rozważań na temat przyszłości⁶⁶. Przywódca polityczny w ujęciu Guicciardiniego powinien zatem studiować literaturę historyczną, aby dzięki niej uzupełniać swoją wiedzę na temat świata, ludzi i różnych zjawisk, nie traktując jednak przykładów historycznych jak sztywnych wzorów do naśladowania i nie czyniąc z nich podstawy swych decyzji czy planów.

W swoich rozważaniach Guicciardini dochodzi do wniosku, że dla przywódcy politycznego większe znaczenie niż dobra znajomość historii ma płynąca z pobieżnego jej studiowania świadomość istnienia takich sił wyższych jak *Los* (*sorte*) i *Fortuna* (*fortuna*). W mniemaniu Guicciardiniego za sprawą *Losu* świat, miasta, państwa czy ludzie podążają z góry zapisaną drogą⁶⁷, *Fortuna* zaś decyduje o ostatecznym powodzeniu bądź klęsce działań człowieka⁶⁸. W opinii Guicciardiniego nawet ci, którzy chcieliby wszelkie powodzenie przypisać wrodzonym zaletom jednostki, muszą przyznać, że *Fortuna* ma istotne znaczenie, bo ona decyduje chociażby o tym, że w danym okresie (jest on przekonany, że z wieku na wiek zmienia się nie tylko słownictwo, zwyczaje, sposób ubierania się i gusta kulinarne, ale ulegają przeobrażeniu także postawy i oczekiwania ludzi) są w powszechnym poważaniu te zalety, którymi ktoś właśnie się odznacza⁶⁹. Jego zdaniem podlegają

go, który wtedy wraz z papieżem Sykstusem IV wypowiedział wojnę Florencji. Guicciardini komentuje to zdarzenie, stwierdzając, iż ryzykownym jest słuchać złych doradców i kierować się przykładami niepasującymi do danej sytuacji, bo jeśli sprawy nie są rozważane z jednakową roztropnością, nie dzielają tego samego losu (*St. d'It.*, I, I, XIV).

⁶⁵ M. Santoro, *Fortuna, ragione...*, s. 274, 279.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 275.

⁶⁷ *Guic., Ric.*, C 114; *St. Fior.*, s. 109 i 189; *Disc. di Log.*, s. 263; *Dial. del Regg.*, s. 351 i 411; *St. d'It.*, I, IV, XIV.

⁶⁸ *Guic., Ric.*, B 30 i 147; *St. d'It.*, III, XVII, X; *St. Fior.*, s. 220; *Dial. del Regg.*, s. 454. Podobnie jak przekonania Machiavellego poglądy Guicciardiniego dotyczące wpływu *Fortuny* na człowieka także ulegały zmianie. Początkowo ów Florentczyk sądził bowiem, że człowiek może w pełni kontrolować okoliczności zewnętrzne dzięki zaletom umysłu i doświadczeniu, później jednak doszedł do wniosku, że ujarzmienie *Fortuny* nie jest rzeczą możliwą dla człowieka, gdyż istnieje zbyt wiele czynników, których nie może on przewidzieć. M. Santoro, *Fortuna, ragione...*, s. 252, 255, 270, 280–281, 306–307.

⁶⁹ *Guic., Ric.*, C 52 i 116. W opinii Guicciardiniego ludzie wobec *Fortuny* zajmują dwojakie stanowisko. Jedni sądząc, że podległość *Fortunie* zbliża człowieka do zwierzęcia, za wszelką cenę pragną poprzez racjonalizowanie faktów przewidzieć przyszłość (*Ric.*, C 160) i dostosować swoje działania do okoliczności panujących w danym czasie

tak pojętej Fortunie nawet ludzie Kościoła⁷⁰. Dlatego przywódca polityczny powinien zaakceptować jej rolę w swym życiu i starać się nie być zbyt pewnym siebie w podejmowanych działaniach⁷¹.

Podsumowując, można zauważyć, że w ujęciu Niccolò Machiavellego podstawowym warunkiem pełnienia funkcji przywódczych powinno być posiadanie wiedzy o rządzeniu państwem zaczerpniętej w znacznej mierze z przykładów historycznych. Podobnie jak Ciceron uważa on, że przewyciężanie niewiedzy poprzez naukę jest najlepszym orężem w starciu z trudnościami. Przywódca polityczny powinien więc dokładać wszelkich starań, aby dogłębnie analizować przykłady historyczne, ponieważ dzięki nim będzie mógł zawczasu podjąć odpowiednie decyzje. Studiowanie historii pozwoli mu także zrozumieć, że każdy człowiek bezwzględnie i nieuchronnie podlega sile zewnętrznej – Fortunie, której rozkazom nie jest zdolny się przeciwstawić. Francesco Guicciardini natomiast, mimo sceptycyzmu odnośnie do pożytków płynących z nauki historii, podziela przekonanie Machiavellego, że mądry przywódca polityczny wzbogacając swoją wiedzę o wydarzenia historyczne, przede wszystkim zrozumie, że czynniki nieprzewidywalne mają ogromny wpływ na życie człowieka, i nauczy się zachowywać dystans do własnych sukcesów czy porażek, a także zachodzących w państwie zdarzeń.

2.2.2. Wiedza prawnicza

Imperium Romanum utworzyła grupa państweczek o najróżniejszych ustrojach, której przewodził Rzym zachowujący ciągle formę państwa-miasta. Rzymianie stanęli wówczas przed problemem, jak zapewnić skuteczność rzymskiej administracji na całym podległym sobie obszarze. Ciceron uznał, że jedynym rozwiązaniem jest dobór takiej kadry rządzącej, która będzie wyróżniała się doskonałą znajomością ustaw i dzięki nim będzie tak sprawnie zarządzała państwem, jak gospodarz posiadłością ziemską. Arpinata przekonany, że słuszny system prawny jest spoiwem wspólnoty obywatelskiej, doszedł bowiem do wniosku, że tylko konsekwentne wdrażanie i przestrzeganie ujętych tym systemem reguł

(*Ric.*, B 31). Drudzy przeciwnie, w zupełności poddają się wpływom Fortuny zgodnie z maksymą „*ducunt volentes fata, nolentes trahunt*”. Guicciardini przyznaje nawet, że często owi „pragnący” zdobywają więcej od tych, którzy w ogóle nie podejmują pewnych działań (*Ric.*, B 138; C 80). Zastrzega on jednak, że Fortuna, chociaż pozornie sprzyja odważnym ludzkim działaniom, ostatecznie może okazać się największym nieprzyjacielem człowieka. Możliwości, które z sobą niesie, mogą bowiem doprowadzić go do złego (*Ric.*, B 164). W ujęciu Guicciardiniego oba wyżej wymienione zachowania po pierwsze nie gwarantują pełnego sukcesu, po drugie również świadczą o tym, że wpływ Fortuny na ludzkie działania jest bezsprzeczny.

⁷⁰ Guic., *St. d'It.*, II, X, I.

⁷¹ Guic., *Ric.*, C 55; *St. d'It.*, III, XVI, V; *Dial. del Regg.*, s. 446.

sprawiedliwości przez przywódców politycznych zapewni możliwość sprawnego i długoletniego zarządzania życiem społecznym państwa.

Wiek XV i początek wieku XVI były dla Florencji bardzo burzliwym i niespokojnym okresem. Wewnątrz trawiły ją tarcia społeczne. Z zewnątrz zaś przenikały „Perłę Arno” wpływy obcych stronnictw politycznych oraz niszczyły ją najazdy obcych wojsk. Mimo tych kłopotów Florencja w celu umocnienia swojej pozycji na arenie międzynarodowej dążyła do powiększenia należącego do niej terytorium i uzależnienia od siebie słabszych sąsiadów. Niccolò Machiavelli rozważając okoliczności, w których znajdowała się tak Florencja, jak i cała Italia, a także nakreślając model przywódcy zdolnego ustabilizować tę trudną sytuację, jednym z najważniejszych czynników, które pozwoliłyby tego typu rządzącemu zapewnić spokój wewnątrz Florencji, a także wewnątrz państw tworzących układ polityczny podobny do układu imperium rzymskiego, czyni dobre prawo⁷². Machiavelli, wzorem Cycerona, dochodzi do wniosku, że prawa podtrzymują trwanie społeczeństw przez to, że regulują postępowanie obywateli i w efekcie cywilizują ludzką społeczność. Machiavelli sądzi bowiem, że „ludzie z natury mają raczej skłonność do tego, by czynić zło, i tylko z konieczności zdolni są do czynienia dobra”⁷³. Prawa zaś wymuszają na nich właściwe zachowanie, czyli takie, które respektowałyby przede wszystkim dobro wspólnoty, a nie jednostki. Dlatego Machiavelli twierdzi, że przywódca polityczny kierujący państwem powinien przykładać szczególną wagę do znajomości obowiązującego w nim systemu prawnego, gdyż to on gwarantuje bezpieczeństwo wszystkich obywateli, a nie tylko jednostek czy wybranych grup społecznych, nawet po śmierci sprawującego władzę⁷⁴. Należałoby zatem w ujęciu Machiavellego, aby przyszły rządzący przyswoił sobie w trakcie procesu wychowawczego konieczną wiedzę prawniczą, ponieważ umożliwi mu ona skuteczne zarządzanie państwem. Machiavelli, podobnie jak Cyceron, uważa ponadto, że przywódca polityczny sam powinien celować w konsekwentnym przestrzeganiu praw, gdyż dzięki temu buduje on swój autorytet wśród poddanych i przyczynia się do tego, aby i oni szanowali obowiązujące ustawy⁷⁵.

Francesco Guicciardini, tak jak Machiavelli, twierdzi, że podstawą sprawnego funkcjonowania państwa jest dobrze skonstruowany system prawny. Wzorem starszego przyjaciela także on nie uważa przyjętych uchwał za warunek wystarczający do tego, aby w rzeczywistości w państwie panowała stabilna sytuacja, a ono samo dobrze prosperowało. Zdaniem Guicciardiniego jedynym zabezpieczeniem

⁷² Mach., *Disc. dell'ord.*, s. 99; *Disc.*, I, I, II; *Ist. fior.*, IV, I; *Prin.*, XII.

⁷³ Mach., *Disc.*, I, I, III, przekł. wł.

⁷⁴ *Ibidem*, I, I, XI. Machiavelli krytycznie wypowiadał się o prawodawcach Florencji, którzy jego zdaniem kierowali się w formułowaniu przepisów prawnych głównie korzyścią własnych stronnictw (*ibidem*, I, I, XLIX).

⁷⁵ *Ibidem*, I, I, XLV.

przed tym, aby państwo, mimo nawet najlepszego systemu prawnego, nie pogrążyło się w kłótniach i podziałach, jest przede wszystkim ogólnie przestrzegana sprawiedliwość, którą „łatwo wprowadzić w prawa, ale trudno wprowadzić w czyn”⁷⁶, tzn. w codzienne postępowanie obywateli. „Prawa bowiem nie mają własnego życia i nie mogą egzekwować swojego przestrzegania same przez się”⁷⁷. Wzorem Cyncerona Guicciardini sądzi zatem, że oprócz korzystnych dla państwa ustaw potrzebni są urzędnicy, którzy zadbają o to, aby były one respektowane i dzięki temu staną się głównymi reprezentantami i obrońcami sprawiedliwości. W ujęciu Guicciardiniego przywódca polityczny, stojący na czele kreowanego przez owego Florentczyka systemu politycznego, powinien być zatem najważniejszym stróżem prawa, a także jego współtwórcą. Z tego powodu należałoby, aby rządzący górował nad innymi przede wszystkim w znajomości powyższych uchwał i miał zarazem możliwość uczestniczenia w tworzeniu nowych ustaw. W tym celu przyszły przywódca powinien w trakcie procesu wychowawczego studiować prawo i uczyć się jego stosowania.

Platon uważał, że słabością prawa jest fakt, iż wszystkich obywateli w każdej sytuacji traktuje tak samo i nie uwzględnia dodatkowych okoliczności. Sądził dlatego, że człowiek zarządzający państwem powinien wziąć na siebie odpowiedzialność indywidualnej oceny każdego przypadku prawnego i ewentualnie zmodyfikować ustawy prawne w zależności od potrzeb sytuacji. Cynceron z kolei w sztywno przestrzeganych zasadach prawnych upatrywał szansę na utrzymanie stabilnej sytuacji w Imperium Romanum. Podobnie jak Platon uważał jednak za słuszne, aby przywódcy polityczni uważnie nadzorowali stosowanie uchwał prawnych, a w przypadku gdy dostrzegą w nich jakiegokolwiek uchybienia, stopniowo je ulepsza. Ani Machiavelli, ani Guicciardini nie zalecają, aby rządzący mieli swobodę polegającą na stosowaniu zarządzeń prawnych w oparciu o jednostkową interpretację zaistniałego stanu rzeczy. Obaj pisarze renesansowi, wzorem Cyncerona, są zdania, że dobry, ale sztywny system prawny jest warunkiem utrzymania równowagi w państwie, a Guicciardini dodaje, że przywódca polityczny ewentualnie mógłby wpływać na jego przeformułowanie, ale ostateczna decyzja w tej kwestii powinna należeć tylko do niego.

Machiavelli jest przekonany, że prawo, powściągając negatywne skłonności ludzkiej natury, tłumi w ludziach ich społeczne instynkty i staje się przez to głównym czynnikiem, który stanowi o stabilnym istnieniu społeczeństw. Guicciardini, chociaż w odróżnieniu od Machiavellego sądzi, że „ludzie z natury są bardziej dobrzy niż źli”, to konstatuje jednak, że ich natura jest niestety na tyle krucha, że z łatwością ulegają złu⁷⁸. Dlatego, również w jego ujęciu, do funkcjo-

⁷⁶ Guic., *Disc. di Log.*, przekł. wł., s. 255.

⁷⁷ *Ibidem*, przekł. wł., s. 255. – Cf. Cic., *Leg.*, III, 2–3.

⁷⁸ Guic., *Ric.*, B 134, przekł. wł.; C 3; *Dial. del Regg.*, s. 354.

nowania państwa konieczne są ustawy prawne, które w pewnym sensie umacniają w ludziach poczucie sprawiedliwości, a nawet pełnią w ich życiu funkcję norm moralnych i dzięki temu utrzymują jedność społeczności. Zarówno Machiavelli, jak i Guicciardini, w przeciwieństwie do Platona i Cyserona, nie dociekają jednak natury norm prawnych i poprzestają na traktowaniu ich jako instrumentalnie wykorzystywanych zasad, koniecznych dla istnienia zbiorowości ludzkich⁷⁹. Jeśli więc przywódca polityczny pragnie utworzyć oraz utrzymać sprawnie funkcjonujące państwo, w opinii obu Florentczyków musi posiadać niezbędną wiedzę z zakresu prawa. Machiavelli i Guicciardini zgadzają się ze sobą także co do tego, że ideałem byłoby, gdyby sam rządzący był wzorem dla innych obywateli w przestrzeganiu powziętych uchwał.

2.2.3. Wiedza wojskowa

Zarówno u Platona, jak i u Cyserona wiedza wojskowa nie wchodziła w zakres najważniejszych kompetencji przywódcy politycznego. Także Francesco Guicciardini, chociaż nie unika w swoich pismach zamieszczania informacji i komentarzy odnoszących się do spraw wojskowych, nie formułuje wyraźnego postulatu dotyczącego wykształcenia wojskowego rządzących⁸⁰.

W odróżnieniu od nich wszystkich Niccolò Machiavelli jest głęboko przekonany, że wychowanie przywódcy powinno również obejmować szkolenie z zakresu wiedzy wojskowej. Uważa wręcz za słabych tych z książąt, którzy nie znają się na sztuce wojennej⁸¹. Sądzi, że władca, który, wzorem Romulusa, odznacza się umiejętnościami wojskowymi, zawsze zachowa swoje państwo⁸². Z tego powodu książę również w czasie pokoju powinien jego zdaniem cały czas ćwiczyć sztukę wojenną teoretycznie i praktycznie. W tym celu winien stale jeździć na łowy, aby przystosować ciało do trudów, a także dobrze poznać okolicę. Znajomość miejsc w ujęciu Machiavellego daje władcy podwójną korzyść, bo dzięki niej może lepiej bronić swojego własnego terytorium, a wie też więcej o innych krajach, gdyż ze znajomości ukształtowania jednego z nich łatwo można wnioskować o ukształtowaniu innego. Z zakresu teorii sztuki wojennej książę powinien także poznać historię i czyny wielkich ludzi, studiując ich zwycięstwa i porażki, aby się na nich wzorować lub unikać ich błędów⁸³.

⁷⁹ F. Gilbert, *Machiavelli e Guicciardini...*, s. 90.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 88.

⁸¹ Mach., *Disc.*, I, I, XIX.

⁸² *Ibidem*, I, I, XIX.

⁸³ Mach., *Prin.*, XIV. – Cf. J. C. Macfarland, *Machiavelli's Imagination of Excellent Men: An Appraisal of the Lives of Cosimo de' Medici and Castruccio Castracani*, „American Political Science Review” 1999, vol. 93, no. 1, s. 133–146.

Zdaniem Machiavellego rządzący powinien również zadbać o to, aby jego naród był gotowy do obrony, jeśli bowiem będzie rozbrojony, to agresor z zewnątrz w razie ataku napotka niewielki opór. Uważa on, że Florencja postępowała zawsze wbrew tej zasadzie, uciskając i tym samym osłabiając ludność w głębi kraju, a dbając o tych, którzy mieszkali na obrzeżach miasta, i ponadto przekupując sąsiadów⁸⁴. Machiavelli dostrzegając nieskuteczność wojsk włoskich w porównaniu na przykład z wojskami francuskimi, uznaje, że należałoby powołać milicję obywatelską, w skład której wchodziłoby jedynie obywatele państwa i podległego mu terytorium, gdyż tylko żołnierz-obywatel będzie gotów gorliwie bronić swojego kraju, a po wygranej walce wróci do swoich poprzednich zajęć i nie zagrozi państwu przejściem władzy. Według Machiavellego temu rodzajowi milicji powinien w czasie wojny przewodzić książę jako przedstawiciel głównej władzy politycznej⁸⁵. Przywódca powinien też „stałe szkolić swych żołnierzy i trzymać ich w karności”⁸⁶. Machiavelli jest przekonany, że tylko silna armia może zagwarantować władcy bezpieczeństwo ziem posiadanych i ewentualną aneksję nowych⁸⁷.

Machiavelli jest świadomy tego, że znajomość sztuki wojennej może zostać wykorzystana do zdobycia najwyższej władzy, a także tego, że przeciwnicy jego pomysłu powołania milicji obywatelskiej obawiają się, iż taka armia w rękach nieodpowiedniego człowieka mogłaby stać się narzędziem ułatwiającym wprowadzenie tyranii⁸⁸. Podkreśla on zatem, że ten, kto rządzi, powinien umieć walczyć i prowadzić wojsko, ale winien także kochać pokój. Dlatego należałoby, aby nie dopuścił do tego, by obywatele stali się zawodowymi żołnierzami, i zawsze pa-

⁸⁴ Mach., *Disc.*, I, II, XXX. Machiavelli przyrównując państwo do ludzkiego organizmu, tłumaczył, że trzeba dbać, by silne było serce i żywotne części kraju, a nie jego „kończyny”, jako że tylko rana serca powoduje śmierć, a bez kończyn można żyć.

⁸⁵ Mach., *L'art. d. guer.*, s. IV–VII, [w:] N. Machiavelli, *L'arte della guerra*, a cura di F. Cinti, Siena 2007. Wszystkie następne odwołania do oryginału *L'arte della guerra* dotyczą tego wydania pism Machiavellego.

⁸⁶ Mach., *Prin.*, XIV, przekł. wł.

⁸⁷ Mach., *Disc. dell'ord.*, s. 99; *Disc.*, I, I, II; *Ist. fior.*, IV, I; *Prin.*, XII. Zdaniem F. Chaboda najważniejszym spostrzeżeniem Machiavellego było właśnie zauważenie konieczności wyposażenia państwa w dobre wojsko, czyli rozpoznanie ścisłego związku między problemem politycznym i wojskowym. F. Chabod, *Scritti su Machiavelli*, Torino 1993, s. 222. Według A. Guidiego Machiavelli dostrzegał konieczność wykształcenia wojskowego obywateli, ponieważ zdaniem owego Florentczyka poprzez trening i dyscyplinę uczy ono tego, by przewycięzać myślenie jednostkowe na rzecz myślenia o całej wspólnocie. A. Guidi, *L'esperienza di governo di Machiavelli...*, s. 154–155.

⁸⁸ Mach., *L'art. d. guer.*, s. LXIII. Machiavelli powoływał się w tej materii na przykład Franciszka Sforzy, który dzięki sile wojennej ze stanu prywatnego wzniósł się na tron księżęcy Mediolanu (*Prin.*, XIV).

miętał o tym, że oręż i siła są jednak środkiem ostatecznym, do którego należy się odwołać dopiero wtedy, gdy zawiodą wszystkie inne⁸⁹. Machiavelli przestrzega bowiem, że zwrot ku zbrojnym rozwiązaniom jest zawsze krokiem ryzykownym, gdyż o ile rozpoczęcie wojny zależy od woli władcy, o tyle jej zakończenie już nie. Dlatego każdy przywódca, jego zdaniem, zanim wyruszy na wojnę, powinien bardzo dokładnie i roztropnie oszacować siły, którymi dysponuje⁹⁰.

2.2.4. Wiedza na temat postępowania z ludźmi

Zarówno Francesco Guicciardini, jak i Niccolò Machiavelli w zakres podstawowego wychowania przywódcy wliczali pewną szczególną wiedzę o społeczeństwie, czyli wiedzę o tym, jak powinien on postępować z obywatelami, aby uzyskać to, na czym mu zależy, i utrzymać swą władzę.

Według Guicciardiniego jedną z najważniejszych zasad wyżej wymienionej dziedziny, którą uważał za konieczną do przyswojenia sobie przez sprawującego władzę, był priorytetowy bodaj postulat zabiegania o powszechnie dobrą na swój temat opinię (zdaniem Florentczyka jest ona ważniejsza nawet niż bogactwo, choć przyznaje, że w jego czasach trzeba być bogatym, aby ją mieć)⁹¹. Należałoby także, aby rządzący nauczył się nie ujawniać swoich planów, zanim inni przedwcześnie nie powiedzą czegoś wiążącego, gdyż takie zachowanie pomoże mu przekonywać ludzi do udziału w swoich działaniach, a potencjalnym przeciwnikom trudno będzie przeniknąć zamiary panującego i przeszkodzić mu w tych zamierzeniach⁹². Jako mistrza w takim postępowaniu Guicciardini wskazuje króla Ferdynanda II⁹³. Florentczyk jest przekonany, że owemu królowi Hiszpanii pomagała osiągać wybrane cele głównie opinia człowieka działającego dla dobra ogółu, czyli w celu wzmocnienia wiary chrześcijańskiej i obrony Kościoła⁹⁴. Ponadto Ferdynand II potrafił zdaniem Guicciardiniego umiejętnie wykorzystywać ludzką naiwność i lawirować wśród ludzkich pragnień, hołdując zasadzie, że ludzie z chęcią wyrzekną się poznania prawdy i uwierzą nawet kłamcy, jeśli tylko ten poprowadzi ich do celów, które uznają za swoje⁹⁵.

Florentczyk analizując sposób sprawowania swych funkcji przez dwóch papieży: Juliusza II i Klemensa VII, stwierdza, że do skutecznego rządzenia

⁸⁹ Mach., *L'art. d. guer.*, s. LXVII. Florentczycy jego zdaniem nadużywali rozwiązań siłowych. Machiavelli był przekonany, że władaliby całą Toskanią, gdyby nie zrazili do siebie sąsiadów, używając siły zamiast pomocy i przymierza (*Disc.*, I, II, XXI).

⁹⁰ Mach., *Disc.*, I, II, X.

⁹¹ Guic., *Ric.*, B 42, 158, 217; C 18, 45, 130, 161, 168, 174.

⁹² *Ibidem*, B 88, 184, 186, 196; C 13, 48–50, 74; *Disc.*, I, I, XLIV.

⁹³ Guic., *Ric.*, B 77; C 51.

⁹⁴ *Ibidem*, B 142.

⁹⁵ *Ibidem*, B 105; *St. d'It.*, III, XVII, II.

społeczeństwem potrzebna jest również umiejętność zachowania cierpliwości, a zarazem pokazania niekiedy gwałtownego usposobienia. Guicciardini sądzi, że chociaż teoretycznie najlepiej byłoby okazywać obywatelom jedynie cierpliwość, to w praktyce lepiej jest jednak stosować rządy surowe, ponieważ ludzie dobrzy i roztropni stanowią mniejszą część społeczeństwa⁹⁶. Przestrzega jednak, aby przywódca zachowywał umiar w swej surowości, bo ludzie bardzo długo pamiętają wyrządzone im krzywdy⁹⁷. Florentczyk pochwała zaś zdecydowanie tych rządzących, którzy „stosując w istocie mało surowości, są zdolni stworzyć i zachować pozory bycia strasznymi”⁹⁸. Guicciardini dochodzi więc do wniosku, że przywódca polityczny powinien koniecznie nabyć umiejętność postępowania łączącego gwałtowność z cierpliwością, które bardzo dobrze sprawdzało się w zarządzaniu tak Kościołem, jak i Florencją⁹⁹.

Zalecał również, aby sprawujący władzę jawnie nie wyrażał swojej niechęci wobec wybranych obywateli. Takie zachowanie przynosi mu bowiem niesławę wykorzystywania urzędu publicznego do prywatnych celów¹⁰⁰. Jeśli jednak rządzący pragnie na kimś się zemścić, niech zrobi to w otwarty sposób. Przekona dzięki temu ludność, że nie walczy z ukrytej nienawiści, lecz występuje w obronie dobrego imienia, ponieważ jest człowiekiem, który nie znosi wyrządzania krzywd¹⁰¹. Florentczyk odradza także obrażanie innych, jeśli nie płynie z tego natychmiastowa i konkretna korzyść, bo doświadczenie pokazuje, że ludzie, nie wiedząc o żywionej wobec nich wrogości, wyświadczają przysługi¹⁰².

Guicciardini uznaje także za skuteczną i przez to niezbędną w postępowaniu z ludźmi metodę wzbudzania w nich nadziei poprzez różnego rodzaju obietnice¹⁰³. Zaznacza on jednak, że trzeba robić to na tyle umiejętnie, by „nie obiecywać niczego dokładnie, a jedynie używać słów pełnych nadziei”¹⁰⁴. Należałoby w ujęciu Guicciardiniego, aby sprawujący władzę nauczył się też wynagradzać tych, którzy mu dobrze służą¹⁰⁵. Doradzał jednak, aby czynił to zawsze w spo-

⁹⁶ Guic., *Ric.*, B 41, 48; C 38, 39, 85, 95 i 159. Guicciardini sądzi, że mimo tego, iż ludzie z natury są raczej dobrzy niż źli, jednak z łatwością ulegają złu i w efekcie w społeczeństwie jest więcej ludzi nikczemnych niż prawych.

⁹⁷ *Ibidem*, C 41, 120, 153.

⁹⁸ *Ibidem*, C 119, przekł. wł.

⁹⁹ Guic., *St. d'It.*, III, XVI, XII.

¹⁰⁰ Guic., *Ric.*, B 175.

¹⁰¹ *Ibidem*, B 202; C 37.

¹⁰² *Ibidem*, C 88, 102.

¹⁰³ *Ibidem*, B 62; C 40, 72.

¹⁰⁴ *Ibidem*, C 87, przekł. wł.

¹⁰⁵ *Ibidem*, B 204. Guicciardini tego rodzaju zachowanie uważa za przejaw roztropności ekonomicznej (*prudenza della economica*), która polega na inwestowaniu, czyli wydawaniu pieniędzy ze spodziewanym zyskiem (B 56).

sób wyważony, gdyż obywatele mają zwyczaj krytykować u rządzących zarówno oszczędność, jak i rozrzutność¹⁰⁶.

Niccolò Machiavelli, podobnie jak Guicciardini, przekonuje, że przywódca polityczny powinien przede wszystkim nauczyć się zabiegać o dobrą opinię wśród obywateli. Machiavelli sugeruje jednak, aby oparł ją on przede wszystkim na autorytecie i sławie, zdobywanych za sprawą wielkich przedsięwzięć i bohater-
skich czynów¹⁰⁷.

Machiavelli, jak Guicciardini, rozważa, czy z punktu widzenia sprawującego władzę lepiej jest być kochanym czy też wzbudzać strach wśród obywateli. Sądzi, że jedno i drugie jest pożądane, ale ponieważ trudno jest jednocześnie budzić tak sprzeczne uczucia, dochodzi do wniosku, że bezpieczniej dla rządzącego jest wzbudzać strach. Ludzie bowiem bywają niewdzięczni, zmienni, obłudni, tchórzliwi, chciwi zysku, a są oddani, póki są im świadczone dobrodziejstwa. Nie można jednak na takich ludziach polegać, bowiem przyjaźń kupowana nie sprawdza się w godzinach próby. Poza tym ludzie wolą narazić się temu, którego lubią, niż temu, którego się boją, gdyż lęk przed groźbą kary jest silniejszy niż wdzięczność¹⁰⁸. Uznaje zatem za konieczną dla przywódcy politycznego umiejętność wywoływania wśród obywateli lęku i bojaźni nawet za pomocą zniewag i skazujących wyroków. Nie należy jednak zdaniem Machiavellego trzymać poddanych w ciągłym strachu i niepewności, gdyż takie postępowanie prowadzi do rozruchów¹⁰⁹.

Machiavelli nalega także, aby przywódca zawsze zachowywał umiar w postępowaniu z obywatelami i nawet budząc w nich strach, nigdy nie budził w nich nienawiści. W tym celu trzeba, aby unikał zamachów na mienie obywateli oraz na ich kobiety, a jeśli już istnieje konieczność zastosowania kary gardłowej, to przyczyna takiej decyzji powinna być usprawiedliwiona i oczywista¹¹⁰. Dzięki temu nie dosięgnie go zemsta za wyrządzone innym krzywdy, do której ludzie mają skłonność, ponieważ sądzą, że przyniesie im ona satysfakcję¹¹¹.

Machiavelli nie wyklucza jednak stosowania przez rządzącego przemocy. Zaznacza on tylko, że ze środków drastycznych można źle lub dobrze korzystać. W jego ujęciu okrucieństwo jest dopuszczalne, jeśli raz jest użyte w koniecznej

¹⁰⁶ *Ibidem*, B 172 i 173; C 93.

¹⁰⁷ W tej kwestii imponował mu Ferdynand II, król Hiszpanii, który utrzymując za pieniądze Kościoła i poddanych wojsko, przybrawszy maskę obrońcy wiary, w imię pobożnego okrucieństwa wypędził Maurów ze swego królestwa i niedługo potem napadł na Afrykę, Włochy i Francję (*Prin.*, XXI).

¹⁰⁸ *Mach.*, *Prin.*, XVII.

¹⁰⁹ *Mach.*, *Disc.*, I, I, XLV.

¹¹⁰ *Mach.*, *Prin.*, XVII i III.

¹¹¹ *Mach.*, *Ist. fior.*, IV, X; *Disc.*, I, I, XXIX; I, II, XXIII.

potrzebie utrwalenia władzy, a potem rządzący już do niego nie wraca i działa na pożytek obywateli. Także, jeśli książę stoi na czele wojska, nie powinien według Machiavellego unikać opinii człowieka brutalnego. Przykład Hannibala, który utrzymywał ogromną karność w swoim wojsku, będąc nieludzko surowym, pokazał jego zdaniem, że do dyscyplinowania żołnierzy nie wystarczają same umiejętności wojskowe, ale potrzebna jest także gotowość do wymierzenia srogiej kary¹¹². Natomiast okrucieństwo źle użyte, czyli stosowane permanentnie, ciągle się wzmacnia i w efekcie prowadzi do nienawiści obywateli wobec władcy. Przywódca powinien więc przyswoić sobie zasadę, aby wyrządzać owo zło w jednorazowym działaniu i potem powstrzymać się przed tym, by się do niego dalej odwoływać. W przeciwnym wypadku będzie musiał spodziewać się ataku w każdej chwili i nie będzie mógł w ogóle ufać poddanym.

Przywódca w ujęciu Machiavellego winien posiadać także umiejętność skutecznego hamowania różnych skłonności obywateli do niecných postępów i pozabawiania ich nadziei na to, że będą mogli być występni bezkarnie¹¹³. Proponuje zatem, aby w sytuacji, gdy jednostki lub jakieś grupy ludzi popełnią przewinienia wobec państwa – dla własnego bezpieczeństwa i dania przykładu innym – rządzący nie okazywał słabości i ukarał ich śmiercią. Zaszczyt bowiem przynosi konsekwentne wymierzanie kary, nie zaś oszczędzanie winnych z wielkim zagrożeniem dla siebie samego. Przywódca, który nie ukarze przestępcy tak, aby ten nie mógł już nigdy więcej szkodzić, jego zdaniem będzie uchodził w powszechnym mniemaniu za „głupca lub tchórza”¹¹⁴.

Machiavelli jest również przekonany, że rządzący powinien zgłębić sztukę kontrolowania nastrojów wśród obywateli. Dzięki niej zapobiegnie bowiem wewnętrznym waśniom, które niosąc ze sobą straszne niepokoje i cierpienia, zwykle kończą się upadkiem rodzin, wygnaniem lub śmiercią obywateli, jak i temu, że niezadowolony lud stanie się „instrumentem w rękach tych, którzy pragnęliby coś zmienić”¹¹⁵.

W *Historiach florenckich* ustami Jana Medyceusza Machiavelli stwierdza, że najbardziej krzywdzące dla ludzi są zmiany w systemie władzy, bowiem wtedy zawsze pojawiają się jacyś niezadowoleni, a jeśli ich liczba jest znaczna, w każdej chwili można się spodziewać jakichś złych następstw¹¹⁶. W jego opinii przywódca polityczny powinien zatem nauczyć się również zjednywać sobie lud¹¹⁷.

¹¹² Mach., *Prin.*, XVII.

¹¹³ Mach., *Disc.*, I, I, XLII.

¹¹⁴ *Ibidem*, I, II, XXIII, przekł. wł.; *Prin.*, XVII.

¹¹⁵ Mach., *Ist. fior.*, VII, XII, przekł. wł.

¹¹⁶ *Ibidem*, IV, X.

¹¹⁷ Machiavelli podziwiał Kosmę Medyceusza za to, że umiejętnie władał ludem poprzez faworyzowanie go. Był zdania, że gdyby jego przeciwnicy użyli tej samej broni, osiągnęliby lepsze rezultaty, niż wypędzając go (*Disc.*, I, I, LII).

Zaleca, aby w tym celu ćwiczył się on w stopniowym wyświadczeniu innym dobrodziejstw oraz czuwaniu nad tym, aby obywatele „stale, w każdym czasie i okolicznościach” go potrzebowali¹¹⁸. Za niepozbawione racji uważa więc zajmowanie ludu uroczystościami i widowiskami oraz wynikające z pamięci o tym, że każde miasto dzieli się na cechy i korporacje, honorowanie mieszkańców obecnością od czasu do czasu na ich zgromadzeniach, a także dawaniem im przykładów łaski i wspianiałomyślności¹¹⁹. Machiavelli doradza jednak rządzącemu raczej umiarkowanie niż nadmierną hojność wobec obywateli¹²⁰.

Konkludując, można stwierdzić, że obaj Florentczycy przywiązywali dużą wagę do tworzenia pożądanego wizerunku rządzącego wśród obywateli, jaki przywódca zdobywał według nich przede wszystkim poprzez umiejętne postępowanie wobec członków społeczeństwa. Platon sądził, że jest rzeczą konieczną, aby przywódca polityczny pozostawał w rzeczywistym i ścisłym związku z obywatelami. W tym celu powinien w jego opinii ich uczyć, doradzać im, dbać o nich, ale i oceniać ich czy karać. Zarówno Guicciardini, jak i Machiavelli są zwolennikami podobnie bezpośredniej relacji między sprawującym władzę a zwykłymi obywatelami, ale nie po to, by dzięki niej rządzący mógł efektywnie kierować wewnętrznym rozwojem członków społeczeństwa. Ich zdaniem bowiem przede wszystkim skutecznie zrealizuje on w ten sposób własne plany, utrzyma władzę i uniknie ewentualnych niebezpieczeństw czy przeszkód. Guicciardini jest w tym wypadku zwolennikiem gry pozorów, w której przywódca poznaje obywateli, ale sam nie daje się im poznać. Rządzący według Guicciardiniego powinien jawić się społeczeństwu jako dobry i umiarkowanie hojny opiekun, który z jednej strony nęci poddanych obietnicami, by uzyskać potrzebne informacje czy wymóc pożądanego działania, a z drugiej wynagradza tych, którzy mu dobrze służą. Guicciardini utrzymując, że ludzie w większości są słabi i nieroztropni, sądzi też, że przywódca dla zapewnienia sobie posłuszeństwa powinien nauczyć się sprawiać wrażenie, że umie użyć siły w razie potrzeby. Machiavelli, w przeciwieństwie do swojego młodszego przyjaciela, uważa, że rządzący powinien stworzyć wśród obywateli czytelny wizerunek silnego przywódcy, który w każdej chwili zdolny jest do zastosowania przemocy czy nawet okrucieństwa. Należałoby jego zdaniem, aby obywatele doskonale wiedzieli, że jest on konsekwentny w karaniu przewinień i aktów niesubordynacji, ale potrafi także być łaskawym i skorym do dawania różnego rodzaju gratyfikacji dobrodziejem. Dlatego przywódca polityczny zdaniem Machiavellego powinien nieustannie kontrolować nastroje społeczne, a zarazem uczyć się, jak zachować równowagę między stosowaniem przemocy i świadczeniem łask.

¹¹⁸ Mach., *Prin.*, IX, przekł. wł.

¹¹⁹ *Ibidem*, XXI.

¹²⁰ Mach., *Disc.*, I, I, XXIX; *Prin.*, XVI; *Ist. fior.*, VIII, II i VIII.

3. Lojalność wobec współrządzących i doradców podstawową zasadą działania przywódcy politycznego

Platon wykorzystał metaforę państwa, aby w sposób zrozumiały wyjaśnić strukturę duszy, jej funkcje i znaczenie oraz wskazać na nierozzerwalny związek między jednostką ludzką i społeczeństwem, które człowiek współtworzy. Francesco Guicciardini również odwołuje się do metafory państwa, ale po to, by w sposób czytelny zwrócić uwagę na wzajemne, niemal fizyczne, zależności między rządzącym a innymi obywatelami. Ów Florentczyk tłumaczy, że jak człowiekowi nie wystarczy tylko zdrowa głowa, bo i członki jego ciała muszą być zdrowe dla dobrego samopoczucia, tak w państwie nie wystarczy, żeby tylko przywódca odznaczał się najlepszymi cechami i umiejętnościami, jeśli jego doradcy i urzędnicy będą pozbawieni odpowiednich zalet¹²¹. Najlepszy system władzy według Francesca Guicciardiniego powinien być bowiem złożony z jednostek jej sprawowania, które wzajemnie by się uzupełniały i kontrolowały. Przypomnijmy, że uważa on, iż w jego skład w przypadku Florencji powinny wchodzić: Wielka Rada, senat, Rada Dziesięciu i urząd gonfaloniera. Senat według Guicciardiniego miałby liczyć dwustu senatorów – około osiemdziesięciu członków desygnowanych przez Wielką Radę, pozostali zaś winni być rekrutowani z grupy byłych gonfalonierów, byłych i obecnych członków Rady Dziesięciu, wreszcie byłych ambasadorów i komisarzy¹²². Guicciardini sądzi, że tego rodzaju senat wraz z urzędującym gonfalonierem, podobnie jak rada w starożytnej *polis* ateńskiej czy senat w republice rzymskiej, mógłby stać się „sterem miasta (*el timone della città*) i przewodniczącym w każdej ważnej sprawie”¹²³. Z tego powodu zwraca on szczególną uwagę na ścisłą współpracę między tymi dwiema jednostkami administracyjnymi: gonfalonierem i senatem.

Francesco Guicciardini jest przekonany, że przywódca, urzędnicy i doradcy muszą ze sobą ściśle współpracować i mieć do siebie wzajemne zaufanie. Z racji tego bowiem, że przywódcy nie są przyzwyczajeni do powstrzymywania się od spełniania swoich pragnień, zazwyczaj czynią to, na co mają ochotę, lub to, co umieją, a nie to, co powinni¹²⁴. Z tego powodu należałoby, aby korzystali ze wskazówek ludzi lojalnych, oddanych i odpowiednio wykwalifikowanych. Oni śledziliby uważnie wydarzenia na arenie politycznej, znaliby naturę osób, z którymi przychodzi rządzącym mieć do czynienia, i doradzali, kogo należy wynagrodzić, a kogo ukarać¹²⁵. Prowadziliby też pertraktacje dyplomatyczne i walczyli

¹²¹ Guic., *St. d'It.*, I, VI, VII.

¹²² Guic., *Disc. di Log.*, s. 260. – Cf. F. Gilbert, *Machiavelli e Guicciardini...*, s. 81–82.

¹²³ Guic., *Disc. di Log.*, s. 276, przekł. wł.

¹²⁴ Guic., *Ric.*, B 128; *St. d'It.*, II, VII, X.

¹²⁵ Guic., *Ric.*, B 3; C 99.

o przekonanie drugiej strony, nawet w nie do końca czystej sprawie, w którą jednak powinni być w pełni wtajemniczeni¹²⁶. W opinii Guicciardiniego odpowiedni doradcy i urzędnicy mają ogromny udział w powodzeniu sprawujących władzę. Jest bowiem przekonany, że interpretacje różnych faktów w pełni zależą od stanu umysłu i zamiłowań osób, które ich dokonują¹²⁷. To przekonanie Guicciardiniego najlepiej ilustruje chętnie przywoływane przez niego powiedzenie Ludwika Sforzy, który miał zwyczaj mawiać, że przywódca jest jak kusza, bo „jego wartość można poznać po ludziach, których wysyła z poselstwem”¹²⁸.

Guicciardini twierdzi jednak także, że mimo wzajemnego zaufania i lojalności wszystkich osób mających wpływ na decyzje podejmowane w państwie przywódca polityczny zawsze powinien zachować własną ocenę sytuacji i mieć dystans do udzielanych mu porad. Na przykładzie Juliusza Medyceusza, późniejszego Klemensa VII, pokazuje, że wrodzona nieśmiałość i niezdecydowanie Juliusza były przyczyną jego podejrzliwości i wahania przy podejmowaniu decyzji. Z tego powodu ów papież zbyt przychylił się do opinii swoich dwóch doradców i ulegał ich pragnieniom i życzeniom. Zważywszy zaś na to, że jeden z nich był konsekwentnym zwolennikiem cesarza, a drugi był niestały w poglądach politycznych, Juliusz słuchając ich zmiennych porad, zyskał opinię śmiesznego i narażał się na pogardę¹²⁹.

Guicciardini ubolewa jednak, że sprawujący władzę mimo tego, iż niejednokrotnie mają wielu lojalnych doradców i urzędników, sami im nie ufają i nie kierują się ich wskazówkami, bowiem świadomość większej niż u innych ludzi swobody działania i poczucie, że sami są sobie panami, powodują, iż ulegają swoim pragnieniom i przez to postępują często nieroztropnie¹³⁰. Ponadto Guicciardini jest przekonany, że również nadmierna podejrzliwość albo tyrańskie skłonności niektórych z rządzących zwykle nie pozwalają im zaufać doradcom, co czasami prowadzi do upadku panujących, jak miało to miejsce w przypadku Piotra Medyceusza¹³¹.

Według Niccola Machiavellego, o czym już była mowa, najwyższą władzę na Półwyspie Apenińskim powinni dzierżyć przywódcy należący do jednej dynastii. Każdy z nich ponadto powinien otoczyć się grupą lojalnych doradców¹³².

¹²⁶ *Ibidem*, B 2; C 24.

¹²⁷ Guic., *St. d'It.*, II, X, VI.

¹²⁸ Guic., *Ric.*, B 171, przekł. wł.

¹²⁹ Guic., *St. d'It.*, III, XVI, XII; *Ric.*, B 59.

¹³⁰ Guic., *Ric.*, A 152; *St. d'It.*, I, I, IV.

¹³¹ Guicciardini podejrzliwość uznaje za największą wadę również ojca Piotra – Wawrzyńca Wspaniałego (*St. Fior.*, s. 104 i 111).

¹³² Kosma miał na przykład dwóch doradców: odważnego Ewerarda Medyceusza oraz roztropnego i mądrego Puccia Pucciego. Rady Pucciego były tak cenione, że stronictwo Kosmy zwano od jego imienia (*Mach., Ist. fior.*, IV, XXVI).

Machiavelli jest przekonany, że dobór odpowiednich urzędników zależy od roztropności sprawującego władzę, wybierając kompetentnych i zaufanych pomocników dowodzi on zatem swej mądrości¹³³. Florentczyk zarazem zaleca, aby rządzący cały czas oceniał postępowanie swych ministrów i dobrych nagradzał, a złych karał. Urzędnicy bowiem wiedząc, że nie zdołają oszukać władcy, będą służyli mu gorliwie i wiernie. Machiavelli wyjaśnia również, jak książę może poznać prawdziwą wartość swych doradców. Powinien więc przede wszystkim zwracać uwagę na to, czy nie zajmują się oni bardziej swoimi sprawami niż sprawami państwa, gdyż jeśli dbają głównie o własną korzyść, to nie mogą być dobrymi pomocnikami i nie zasługują na zaufanie. Machiavelli doradza następnie, aby przywódca myślał o losie swoich współpracowników i wyposażał ich w dobra i zaszczyty. Dzięki temu nie będą musieli szukać sławy i bogactwa gdzie indziej. Należałoby też, aby rządzący dbał o to, aby ludziom wokół niego było wolno mówić szczerze, co myślą, gdy zostaną o to zapytani. Sam zaś nie powinien bać się nawet nagan z ich strony, bo bez nich niekiedy nie jest możliwe ratowanie państwa. Florentczyk zauważa bowiem, że bywają pochwały pozorne, które wiodą do zguby, i pozorne uchybienia, które wiodą do bezpieczeństwa i dobrobytu¹³⁴. Machiavelli napomina również, aby przywódca zasięgał rady owych doradców we wszystkim, ale na koniec kierował się swym własnym rozumieniem sytuacji¹³⁵.

Cyceron na podstawie analizy dziejów władzy w Rzymie stwierdził, iż jeden człowiek na stanowisku przywódczym, o ile nie oparłby swojego przywództwa na skrajnym okrucieństwie, w pojedynkę nie byłby zdolny podolać wszystkim zadaniom, jakie wiązały się z rządzeniem Imperium Romanum. W ujęciu Arpinaty z wszystkich form ustroju jedynie rządy elit miały szansę sprawdzić się w trudnej rzeczywistości politycznej, gdyż wybrani, a zarazem najlepsi, umieliby, unikając przemocy, znaleźć złoty środek między bezzilą jednostką i nierozważą tłum. Cyceron doszedł więc, wzorem Platona, do wniosku, że w państwie powinna rządzić odpowiednio wyselekcjonowana grupa ludzi, a kryteria jej doboru powinny być ściśle określone.

Guicciardini, chociaż w preferowanym przez siebie systemie władzy na pierwszym miejscu stawia rządy jednostki w postaci urzędu gonfaloniera, to jednak wyraźnie zastrzega, iż wszelkie jego działania powinny być nadzorowane i kontrolowane przez decyzje senatu. W rzeczywistości zatem dopiero połączenie władzy gonfaloniera i dwustu senatorów stanowi pełny obraz rządu, jaki w ujęciu Guicciardiniego winien administrować Florencją. Guicciardini jest przekonany, że tylko wzajemna współpraca tych ludzi, oparta na ograniczonym zaufaniu, ale

¹³³ Mach., *Prin.*, XXII.

¹³⁴ *Ibidem*, XV.

¹³⁵ *Ibidem*, XXIII; *Disc.*, I, II, XXIII.

całkowitej wzajemnej lojalności, mogłaby sprostać wszelkim wymogom polityki wewnętrznej i zewnętrznej związanym z zarządzaniem państwem i eliminować ryzyko powstania tyranii.

Machiavelli analizując różne systemy władzy, dochodzi do wniosku, że jedynie utworzenie stabilnego układu politycznego złożonego z kilku przywódców, opartego przede wszystkim na związkach krwi, ale także na ograniczonym zaufaniu, lecz i uczciwości w kontaktach z wybranymi urzędnikami i doradcami, może uwolnić Florencję od ulegania wpływom obcych władców i zapewnić jej silną pozycję na arenie politycznej ówczesnej Europy.

Można zauważyć, iż obaj Florentczycy, podobnie jak Platon czy Cynceron, poszukiwali czynnika, który zapewniłby ciągłość władzy rządzącego bez konieczności odwoływania się do przemocy. Platon uznał, że jedynym warunkiem utrzymania dobrych i długoletnich rządów może być stosowanie zasady sprawiedliwości. Dzięki niej bowiem przywódcy polityczni, podobnie jak utrzymują przewagę intelektu wewnątrz własnej duszy, tak też mogą bez uciekania się do agresji utrzymać wiodącą pozycję wśród poszczególnych warstw społecznych w państwie. Cynceron był z kolei przekonany, że rządzący powinni oprzeć swą władzę na autorytecie moralnym, jaki sami winni stanowić dla obywateli. Za jego sprawą bowiem członkowie społeczeństwa powodowani szacunkiem i zaufaniem podporządkowywaliby im się z własnej woli. Guicciardini i Machiavelli zaś, wzorem swoich starożytnych poprzedników, upatrują istotę długotrwałej władzy w charakterze związku sprawujących władzę z pozostałymi obywatelami. W odróżnieniu jednak od Platona i Cyncerona obaj Florentczycy nie łączą wzajemnych relacji przywódców z obywatelami z nadrzędnymi zasadami etycznymi czy zalecaniami moralnymi rządzących. Zarówno Guicciardini, jak i Machiavelli podstawową zasadę ich działania dostrzegają w obopólnej lojalności jednostek czy grup sprawujących władzę, opartej, podobnie jak w przypadku poszczególnych części ciała ludzkiego, na zasadzie wzajemnej zależności i wynikającej z tego korzyści. Według Guicciardiniego i Machiavellego takie relacje są gwarantem stabilnego i mocnego układu politycznego, i to, co najważniejsze, takiego, który sprowadzałby do minimum konieczność stosowania przemocy w celu utrzymania władzy.

4. Porozumienie między władzą świecką i Kościołem warunkiem skuteczności działań przywódcy politycznego

Zarówno Niccolò Machiavelli, jak i Francesco Guicciardini zauważali, że o sukcesie przedsięwzięć politycznych rządzących stanowi nie tylko oparty na lojalności stabilny układ w strukturach świeckich państwa. Obaj Florentczycy wyraźnie dostrzegali, że o skuteczności działań przywódców politycznych decyduje w dużym stopniu także trwałe porozumienie z drugą potężną siłą polityczną, jaką prezentował wówczas Kościół.

W opinii Machiavellego obecność Kościoła uniemożliwiała powstanie na terenach Italii trwałego sojuszu państw włoskich. Jego zdaniem bowiem żaden kraj nie mógł być zjednoczony i szczęśliwy, jeśli nie znajdował się pod wpływem jednego rządu, a Kościół po tym, jak osiadł we Włoszech i osiągnął władztwo doczesne, nigdy nie był na tyle mocny, by zapanować nad całymi Włochami, niemniej jednak, gdy coś zagrażało jego dobrom, nie miał skrupułów i wzywał na pomoc obce państwa. Dlatego, zdaniem Machiavellego, był przyczyną ciągłego rozbicia Italii i to przez niego Włochy „pozostawały w mocy wielu książąt i panów”¹³⁶.

Machiavelli doceniał jednak to, że Kościół bez obrony militarnej swych ziem, bez zarządzania swoimi poddanymi, a nawet bez troski o ich uczucia religijne, przetrwał wieki i osiągnął niezwykłą pozycję na arenie politycznej nie tylko Włoch, ale i całej Europy. Machiavelli poruszył wszelako problem roli Kościoła w państwie nie po to, aby wyjaśnić przyczyny jego długiego istnienia na scenie politycznej czy przedstawić aktualną ogólną strukturę sprawowanych rządów i praktykę polityczną, ale po to, aby podkreślić jego niezwykłą siłę i aby wskazać potencjał, jaki w niej tkwił. W jego ujęciu właśnie Państwo Kościelne stało się nadzieją na odrodzenie polityczne Włoch¹³⁷. Cezara Borgię zaś, którego losy polityczne były ściśle związane z osobą i pozycją jego ojca, papieża Aleksandra VI, uczynił Machiavelli bohaterem *Księcia* i modelem historycznym dla nowego przywódcy, nie dlatego, iż uważał go za bezdyskusyjny ideał władcy, ale żeby pokazać możliwości, dzięki którym nowy rządzący mógłby uwolnić Włochy od obcych najeźdźców.

Analogiczną sytuację dostrzegł Machiavelli w rodzinie Medyceuszy. Od chwili bowiem, kiedy na tron Piotrowy wstąpił Leon X, usiłował on rozdzielić władzę w państwach włoskich między członków swojej rodziny. Krążyły nawet pogłoski, że swemu bratu Julianowi pragnął powierzyć koronę królestwa Neapolu¹³⁸. Jego działania nakierowały Machiavellego na pomysł, że Julian, podobnie jak książę Valentino, mógłby zdobyć władzę w oparciu o zabiegi papieskie i w ramach szeroko zakrojonego planu politycznego Państwa Kościelnego. Zdaniem Machiavellego Aleksander VI dał przykład, ile może osiągnąć papież dzięki pieniądзом, wojsku i sprzyjającym okolicznościom, takim jak wkroczenie króla Francji Karola VIII na teren Półwyspu Apenińskiego. I chociaż celem papieża było uczynienie wielkim swojego syna Cezara, niemniej wynikiem jego działań stało się przywrócenie wielkości Kościołowi. Aleksander VI stał się dla Machiavellego autentycznym twórcą nowego i zwycięskiego biegu polityki papieskiej, w którym przewyższał on wszystkich papieży determinacją, zdolnościami i osiągniętymi efektami. Pozycję, jaką zdobył dla papiestwa Aleksander VI, umocnił jeszcze następujący

¹³⁶ Mach., *Disc.*, I, I, XII, przekł. wł.

¹³⁷ E. Cutinelli-Rèndina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa–Roma 1998, s. 117.

¹³⁸ *Ibidem*, s. 125.

po nim Juliusz II. Dziedzictwem, które otrzymał po nich Leon X, były zatem skonsolidowana władza wewnętrzna państwa papieskiego, jego ogromny prestiż międzynarodowy oraz możliwości dokonywania manewrów politycznych, których prawdopodobnie nie miał żaden z ówczesnych władców. Z tego powodu zasiadanie Medyceusza na tronie Piotrowym i odzyskana przez jego rodzinę władza we Florencji spowodowały, że Machiavelli, przywołując przykład Cezara Borgii, zaadresował utwór *Księżę do Juliana*¹³⁹, brata Leona X, jako „nowego księcia”, zwoliciela Włoch działającego w oparciu o władzę kościelną¹⁴⁰.

Machiavelli tworząc swego *Księcia* z myślą o Julianie Medyceuszu, a po jego śmierci zmieniając jedynie imię adresata, który jednak cały czas należał do rodziny Medyceuszy, napisał poradnik dla modelowego przywódcy jako przedstawiciela rodu rządzącego, a zagadnienia dotyczące Kościoła poruszył w nim tylko po to, aby wskazać możliwości, lecz także trudności i niebezpieczeństwa związane z tą siłą polityczną. Dzięki temu Medyceusze mogliby nie tylko utworzyć silne państwo w sercu Półwyspu Apenińskiego, ale także osiągnęliby jedność w prowadzeniu polityki państwowej, której brak Machiavelli uważał za niszczący dla całej Italii. Pomyślność państw włoskich, jak konsekwentnie twierdził Machiavelli, nie zależała zatem w przeważającej mierze od Kościoła rzymskiego, ale odpowiednie wykorzystanie jego pozycji mogłoby przynieść w rezultacie ważne dla niej wsparcie¹⁴¹.

Francesco Guicciardini, sam pełniąc istotne funkcje w strukturach kościelnych, miał wiele okazji ku temu, by wyrobić sobie pogląd na temat roli i znaczenia Kościoła w życiu społeczno-politycznym. Jego zdaniem dostojnicy kościoła opierając swoją siłę na „autorytecie i szacunku wobec Tego, który nie umiera nigdy”, uważali się za ważniejszych od władców świeckich i wielokrotnie dopuszczali się czynów niegodnych stanu kapłańskiego¹⁴². Przemoc ze strony księży była

¹³⁹ W tekstach *Księcia* (*De principatibus*), które dotrwały do naszych czasów, widnieje dedykacja tego utworu skierowana do Wawrzyńca II Medyceusza. Jednak większość badaczy na podstawie listu Machiavellego do Francesca Vettoriego z 10 grudnia 1513 r., w którym Machiavelli informuje Vettoriego, iż napisał utwór *De principatibus* i adresuje go do Jego Magnificencji Juliana, zgadza się co do tego, iż prawdziwą intencją Machiavellego była dedykacja skierowana do Juliana Medyceusza. Machiavelli miał według nich zmienić dedykację utworu, który powstał między rokiem 1513 a 1518, po śmierci Juliana 17 marca 1516 r. – Vide Mach., *Prin.*, *Lettera dedicatoria*.

¹⁴⁰ E. Cutinelli-Rèndina, *Chiesa e religione...*, s. 150.

¹⁴¹ Machiavelli przeciwstawił się opinii wielu mu współczesnych, iż pomyślność państw włoskich zależała od Kościoła rzymskiego. Uważał, że są przynajmniej dwa argumenty nie do odparcia, które przeczyły tej tezie. Po pierwsze zwracał uwagę na to, że ówczesni Włosi właśnie z powodu występków Kościoła i księży utracili wszelką pobożność i religijność, po drugie zaś na to, że za sprawą Kościoła Włochy były rozbite (Mach., *Disc.*, I, I, XII).

¹⁴² Guic., *Dial. del Regg.*, s. 461; *St. d'It.*, I, IV, XII.

więc w jego opinii podwójna, ponieważ oprócz sił wojskowych angażowała siły duchowe¹⁴³. Podobnie jak Machiavelli dostrzegał on jednak możliwości, jakie stwarzała pozycja Kościoła w obrębie struktur politycznych państwa. Z jednej bowiem strony Kościołowi Guicciardini przypisywał rolę czynnika łączącego państwa chrześcijańskie i niezbędnego elementu układu sił politycznych na mapie Europy. Jako przykład wykorzystywania autorytetu Kościoła w celu zachowania równowagi politycznej na terenie Europy podał losy papieża Klemensa VII, który po tym, jak on sam został uwięziony, Rzym podbity, a Państwo Kościelne znalazło się w rękach najeźdźcy, w przeciągu kilku miesięcy odzyskał jednak wolność, a następnie władzę w swoim państwie i w bardzo krótkim czasie powrócił do wcześniejszej wielkości¹⁴⁴. Z drugiej strony Guicciardini uważał Kościół za siłę jednoczącą państwa europejskie do walki z napierającymi ze Wschodu Turkami, a winą za ich sukcesy w podboju Europy obarczał właśnie wśród chrześcijan¹⁴⁵. Kościół, mimo licznych wad jego przedstawicieli i ich niechlubnego postępowania, był zatem w ujęciu Guicciardiniego niezbędnym graczem na arenie politycznej Italii, a Florentczyk przydzielał mu znacznie ważniejsze zadanie niż umiejętnie balansowanie między świeckimi państwami Półwyspu Apenińskiego. Scentralizowana władza kapłańska, wykraczająca poza partykularne interesy państw włoskich, mogła pełnić w oczach Guicciardiniego funkcję ponadpaństwowego czynnika kontroli. Rządzący, którzy zdołaliby zbudować pozycję swojego państwa na bazie możliwości, jakie z sobą niosła, mogliby uczynić je silnym, a przez to liczącym się na arenie krajowej i międzynarodowej.

Obaj Florentczycy doceniali zatem wagę i rolę Kościoła na europejskiej scenie politycznej. W ujęciu Guicciardiniego przywódcy polityczni powinni w oparciu o nią świadomie kształtować korzystne umowy i sojusze, aby budować siłę swojego państwa. Machiavelli twierdził natomiast, że rządzący powinni uczynić Kościół jednym z głównych uczestników prowadzonej przez siebie polityki i za jego pośrednictwem tworzyć mocny układ polityczny państw włoskich.

5. Rola przywódcy politycznego

5.1. Wychowawca

Koniec XV i początek wieku XVI zarówno dla Florencji, jaki i dla pozostałych państw Italii były czasem wewnętrznych sporów, a także wzajemnych walk albo o przetrwanie, albo o zachowanie autonomii, albo o przewagę polityczną na

¹⁴³ Guic., *Ric.*, B 48.

¹⁴⁴ Guic., *St. d'It.*, III, XVIII, XIV.

¹⁴⁵ *Ibidem*, III, XVI, V.

Półwyspie Apenińskim. Machiavelli i Guicciardini rozumiejąc, że na wspólnych waśniach korzystają jedynie najeźdźcy z zewnątrz, zastanawiali się więc nie tylko nad tym, jaki system władzy pomógłby rozwiązać ówczesne problemy Florencji i całej Italii, ale także nad tym, jaką rolę powinni w nim odgrywać ludzie, którzy stanowiliby jego centralną część. Rozważali zatem, w jaki sposób mogliby oni powstrzymać ludność od bratobójczych walk, wzajemnej podejrzliwości czy nienawiści będących skutkiem zawieruchy wojennej, która zaczęła szarpać Italię wraz z pojawieniem się na Półwyspie Apenińskim króla Francji Karola VIII.

Francesco Guicciardini dociekał, w jaki sposób przywódcy polityczni mogliby wpływać na obywateli, aby ci słusznie postępowali, i zarazem byliby zdolni motywować ich do właściwego działania lub zniechęcać do postępowania niewłaściwego. Będąc zaś przekonany, że chociaż ludzie są z natury dobrzy, to jednak mają na tyle słabą wolę, że łatwo ich nakłonić do złego, Guicciardini uznał, że jedynym sposobem, by temu zapobiegać, jest uchwalenie takich praw, które będą na ludziach nieustannie wymuszały stosowne zachowanie. W jednym ze swoich utworów stwierdza, że jedynie tam, gdzie są dobre prawa, możliwa jest dobra edukacja¹⁴⁶. Ustawy prawne traktuje zatem jako podstawową i najbardziej skuteczną formułę wychowawczą. Ponieważ z kolei rządzących ów Florentczyk uważa za najważniejszych współtwórców i stróżów prawa, tym samym wyznacza im on rolę głównych wychowawców w państwie. Warto przypomnieć, że według Platona tylko odpowiednie ukształtowanie młodego człowieka może spowodować, iż będzie on właściwie rozumiał swoją rolę w społeczeństwie i wypełniał związane z nią obowiązki obywatelskie, a w konsekwencji cała wspólnota będzie długo i spokojnie funkcjonowała. W przekonaniu owego Ateńczyka wychowanie było bowiem czymś „między napomnieniem a ustawą” i jego celem pozostawało nauczenie młodzieży dobrowolnego i świadomego kierowania się w życiu zasadą sprawiedliwości, która stanowiła podstawę prawa. Idealna wydawała mu się sytuacja, w której w trakcie procesu wychowawczego młodzież wyrobiłaby w sobie na tyle słuszne nawyki, że powoływanie i stosowanie ustaw prawnych okazałoby się zbędne. Platon zauważał jednak, że społeczeństwo współtworzą różne natury ludzkie, bardziej i mniej doskonałe, i z tego względu obecność prawa jest konieczna. Tylko natury najlepsze pod względem intelektualnym i moralnym zdaniem Platona powinny więc sprawować funkcję strażników i twórców prawa oraz w taki sposób je stanowić, by odgrywało ono rolę pomocniczą w procesie przystosowującym młodzież do życia w społeczeństwie, czyli innymi słowy w toku wychowania obywateli. Guicciardini o ile tego rodzaju proces wychowawczy uważa za słuszny, to zdaje się nie wierzyć w jego trwałe skutki. Twierdzi mianowicie, że rządzący powinni w sposób ciągły pobudzać obywateli do właściwego postępowania, najlepiej za sprawą dobrze przemyślanego systemu

¹⁴⁶ Guic., *Dial. del Regg.*, s. 450.

kar i nagród. Z tego powodu za jedną z koniecznych umiejętności rządzących uznaje wiedzę, jak odpowiednio wynagradzać obywateli i jak przekonująco stwarzać wrażenie, że jest się także zdolnym w każdej chwili wymierzyć karę. Dzięki znajomości tej sztuki przywódcy zdaniem Guicciardiniego mogą uzyskiwać niezbędne informacje i realizować własne zamierzenia, ale także uczyć obywateli, jak powinni postępować, żeby sprawujący władzę byli z nich zadowoleni, a oni sami uzyskali pożądane wynagrodzenie. W ujęciu Guicciardiniego zatem jedną z najważniejszych funkcji przywódcy politycznego okazuje się specyficznie pojęta funkcja wychowawcza, którą pełni on w stosunku do pozostałych członków społeczeństwa. Z jednej strony bowiem Florentczyk czyni rządzących odpowiedzialnymi za tworzenie takich ustaw prawnych, które wymuszają na obywatelach odpowiednie działania i w konsekwencji nauczają ich podejmować słuszne decyzje, z drugiej zaś nakazuje im manipulować społeczeństwem poprzez stosowanie takiego rodzaju gratyfikacji, który skieruje ludzi na właściwą drogę lub zniechęci do działania wbrew woli rządzących.

Również Machiavelli za podstawowe narzędzie i oręż, którym powinni posługiwać się przywódcy polityczni, uznaje prawa, gdyż ten sposób rozgrywania spraw jest właściwy rodzajowi ludzkiemu. Machiavelli, podobnie jak Guicciardini, zaleca tym samym, aby rządzący stosowali prawo, ponieważ ustawy prawne wymuszają na ludziach odpowiednie zachowanie i w ten sposób cywilizują ludzkie postępowanie. Doradza przy tym, aby przywódcy sami stanowili przykład dla społeczeństwa w przestrzeganiu zasad prawnych, bo dzięki temu zyskają sobie szacunek i miłość obywateli na tyle, że żaden z nich nie pomyśli nawet, iż usunięcie sprawującego władzę jest jakąś drogą rozwiązania powstających trudności¹⁴⁷. Ponadto rządzący zdaniem Machiavellego powinni umiejętnie karać i nagradzać, gdyż w ten sposób ukształtują społeczeństwo tak, aby wykonywało ich zarządzenia. Za pomocą takich działań przywódcy polityczni w ujęciu Machiavellego mogliby zatem pełnić funkcję wychowawczą wobec obywateli.

Machiavelli konstatuje jednak, że istnieje ogromna rozbieżność między przekonaniami i wyobrażeniami ludzi co do tego, jak powinni żyć i postępować, a tym, jak w istocie żyją i postępują¹⁴⁸. Florentczyk stwierdza, że doświadczenia jego czasów pokazały, iż książęta, którzy nie dotrzymywali słowa i używali podstępów, osiągnęli większe sukcesy niż ci, którzy otwarcie kierowali się prawością¹⁴⁹. Dlatego przestrzega, aby przywódcy w relacji z obywatelami skrywali swoje prawdziwe usposobienie oraz w pewnym stopniu, przynajmniej pozornie, wyzbyli się swojego człowieczeństwa i wykazali się „umiejętnością wykorzystania

¹⁴⁷ Mach., *Ist. fior.*, VII, XXXIV. Machiavelli przywołuje przykłady cesarzy rzymskich, którzy żyjąc uczciwie i w poszanowaniu praw, zasłużyli sobie na wielką sławę (*Disc.*, I, I, X).

¹⁴⁸ Mach., *Prin.*, XV.

¹⁴⁹ *Ibidem*, XVIII; *Ist. fior.*, V, I; II, XXX i XXXIII–XXXV; *Disc.*, I, II, XXI.

swej zwierzęcej natury”¹⁵⁰. Machiavelli dochodzi więc do wniosku, że rządzący w działalności publicznej powinni tworzyć swój wizerunek odmienny od prawdziwego swojego charakteru. Z racji bowiem tego, że sprawujący władzę głównie przebywają wśród ludzi, którzy z natury są słabi i nie kierują się rozumem, natomiast często ulegają swoim zachciankom i doraźnym potrzebom, należałoby, aby nie dążyli do celu w otwarty sposób. Doradza im zatem, aby wykazywali się sprytem i zachowywali jak lisy, a wtedy zrealizują swe plany i przechytrzą tych, którzy zastawiają na nich pułapki¹⁵¹.

W przypadku tego stwierdzenia tradycja odsyła do dzieła Cyncerona *O powinnościach*, w którym Arpinata tłumaczy, że człowiek stosujący podstęp, aby za wszelką cenę uzyskać zamierzony przez siebie cel, łamie prawo i staje się przez to bardziej podobny zwierzęciu (w tym wypadku lisowi) niż człowiekowi¹⁵². Warto jednak zauważyć, że Machiavelli przywołując tę myśl, sięga nieco głębiej. Twierdząc bowiem, że przywódca, mimo iż na potrzeby działalności publicznej powinien posiadać wizerunek człowieka zdolnego za wszelką cenę realizować swoje zamierzenia, sam powinien przestrzegać prawa i z jego pomocą powściągać występne skłonności innych ludzi oraz poprzez system kar i nagród odpowiednio i skutecznie kierować społeczeństwem, nawiązuje on raczej do wychowawczej roli przywódcy Platonskiego. I chociaż Machiavelli nie oddaje literalnie myśli Platona, ewidentnie z nią dyskutuje i przez to ona właśnie staje się dla niego ważnym, jeśli nie głównym, punktem odniesienia. Machiavelli nie może żądania, by przywódca polityczny pełnił funkcję wychowawcy wobec jednostek, uznać za postulat możliwy do zrealizowania w prosty sposób. W twierdzeniu, iż przywódca powinien „być lisem” i „oszukiwać, bo zawsze znajdzie kogoś, kto pozwoli się oszukać”, nie ma jednak przypisywanego Machiavellemu przez wieki bezwzględny cynizmu, a pobrzmiewa raczej jedynie gorycz płynąca z doświadczenia, że Platonski wymóg dążenia przez człowieka do doskonałości moralnej po tylu wiekach od jego ogłoszenia, nawet w epoce odrodzenia antycznych wartości, pozostaje jedynie ideałem, którego ludzie nie są zdolni sięgnąć.

Zarówno Machiavelli, jak i Guicciardini, w przeciwieństwie do Platona, nie uważali zatem za możliwe nauczania obywateli tego, by dobrowolnie i świadomie kierowali się w życiu zasadą sprawiedliwości, która według Platona była podstawą prawa i istnienia społeczeństwa. Obaj Florentczycy sądzili natomiast, że do tego, aby „Perła Arno” przetrwała jako wolne i autonomiczne państwo, konieczna jest odpowiednia postawa jej mieszkańców. Dlatego doszli do wniosku, że rządzący, podobnie jak Platonski przywódca polityczny, powinien podjąć się roli swoiście pojętego wychowawcy obywateli, aby poprzez ustawy prawne oraz

¹⁵⁰ Mach., *Prin.*, XVIII, przekł. wł.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² Cic., *Off.*, I, 13, 41. – Cf. M. L. Colish, *Cicero's 'De officiis'...*, s. 84–85.

odpowiedni system kar i nagród nauczyć ich życia we wspólnocie i kierowania się jej dobrem, choćby miało to sprowadzać się głównie do wypełniania przez społeczeństwo woli sprawującego władzę lub nawet nieświadomego poddania się jego manipulacji.

5.2. Opiekun

U schyłku XV w. zaczęły pojawiać się w Italii zdecydowane głosy sprzeciwu wobec polityki Kościoła. Ich wyrazem były podziały społeczne i wciąż wybuchające z ich powodu konflikty. Niccolò Machiavelli i Francesco Guicciardini odpowiedzialnością za ogólny rozdzwitek w społeczeństwie i przynależność obywateli do zwalczających się wzajemnie, często w krwawy sposób, stronnictw (gwelfów i gibelinów) obarczali zwierzchników tak władzy kościelnej, jak i świeckiej. Obaj Florentczycy uważali, że brak porozumienia między tymi dwiema potęgami skutkowało ciągłym rozdarciem wśród mieszkańców Italii oraz jej niemal całkowitą indolencją wobec niebezpieczeństwa zagrażającego z zewnątrz. Zarówno Machiavelli, jak i Guicciardini sądzili jednak, że nie powinno się wykluczyć obecności Kościoła w życiu społecznym, a jedynie inaczej określić jego w nim rolę. Machiavelli był zdania, że aparat kościelny powinien stanowić jeden z głównych elementów silnego układu politycznego, Guicciardini twierdził zaś, iż przywódcy polityczni winni w oparciu o Kościół budować siłę swojego państwa. Dzięki zastosowaniu takiej strategii zdaniem obu tych autorów można by było położyć kres nieustannym waśniom na tle religijnym i spełnić postulat opiekuńczej roli rządzących wobec obywateli.

Cyceron uważał, że powierzenie kompetencji świeckich i kapłańskich przywódcom politycznym zniweluje ryzyko manipulacji zjawiskami religijnymi ze strony nieprzygotowanych do rządzenia, ale aktywnych politycznie Rzymian oraz zapewni priorytetową pozycję religii rzymskiej w stosunku do wierzeń podległych rzeczpospolitej plemion i tym samym uprawomocni jej nadrzędną władzę nad kultami podporządkowanych republice ludów. W ten sposób rządzący uzyskają i utrzymują jedność społeczeństwa i będą mogli zapewnić opiekę obywatelom. Dlatego Arpinata uznał za konieczne, aby właśnie przywódcy pełnili legislacyjnie stanowioną władzę nad wszelkiego typu czynnościami religijnymi w państwie.

Machiavelli, powołując się na starożytnych Rzymian, którzy korzystali z boskich wskazówek w rozwiązywaniu kwestii administracyjnych i wojskowych, również uznaje religię za bardzo ważne *instrumentum regni*, które umożliwia skuteczne rządzenie i daje obywatelom poczucie bezpieczeństwa ładu społecznego¹⁵³. Jego zdaniem już Numa Pompiliusz, następca Romulusa, zastawszy Rzym

¹⁵³ Mach., *Disc.*, I, I, XIII.

w stanie dzikości, właśnie dzięki religii wdrożył lud rzymski do życia obywatelskiego. Kiedy zaś dostrzeżono, że stała się ona skuteczną podporą życia państwowego, przez wieki podtrzymywano u Rzymian bojaźń bożą. Religia w przekonaniu Machiavellego ułatwiła działania wielu ich przywódcom i dowódcom, gdyż bardziej bano się złamania przysięgi składanej wobec bogów niż przekroczenia prawa. Jego zdaniem Numa przy wprowadzaniu różnych zmian często zwracał się o pomoc do sił nadnaturalnych, gdyż powoływanie się na boski autorytet, kiedy znaczna była bogobojność i ciemnota obywateli, ułatwiało królowi rzymskiemu wykonanie jego planów. Machiavelli zauważa także, że tam, gdzie istniała religia, łatwiej było zaszczyć wojenne cnoty, które w jego opinii są niezbędne do przetrwania zbiorowości ludzkiej. Machiavelli uznaje więc religię za jeden z najważniejszych czynników, które doprowadziły dawny Rzym do rozkwitu. Jest przekonany, że dzięki obecności religii w społeczeństwie rzymskim ukształtowały się mądre porządki, które sprowadziły na nie przychylną Fortunę, a ta zapewniła szczęśliwe wyniki ważnych dla państwa przedsięwzięć¹⁵⁴. W opinii Machiavellego rządzący powinni zatem chronić wierzenia obecne w ich krajach i popierać wszystko to, co im sprzyja, nie wykluczając nawet tych przekonań, które sami uważają za fałszywe, gdyż pomogą im one osiągnąć zamierzone cele, utrzymać pokój wśród obywateli i zapewnić silną ochronę państwu¹⁵⁵. Z racji wyraźnego rozgraniczenia między władzą świecką i kościelną, jakie miało miejsce w Renesansie, Machiavelli nie postuluje tego, by każdy członek preferowanego przez niego układu politycznego pełnił również funkcje kapłańskie. Zwraca on jednak uwagę na to, że byłoby rzeczą korzystną, by władza dynastii rządzącej obejmowała także struktury kościelne. Celowo wszakże adresatem *Księcia* – utworu *stricto* poświęconego problematyce przywództwa – uczynił jednego z Medyceuszów w czasie, gdy papież Medyceusz (Leon X) zasiadywał na tronie Piotrowym, a przedstawiciele jego rodu dzierżyli władzę we Florencji¹⁵⁶. Tym samym opieka rządzących nad obywatelami jako druga z najważniejszych ról (po wychowawczej), które wyznacza on przywódcom politycznym, staje się w ujęciu Machiavellego podstawą do podjęcia dyskursu na temat funkcji religii w społeczeństwie.

Francesco Guicciardini, w przeciwieństwie do Machiavellego, twierdzi wprost, że przywódca polityczny powinien być dla obywateli opiekunem i chronić ich od szkód i niebezpieczeństw oraz starać się o to, aby powierzona jego opiece ludność wiodła szczęśliwe i spokojne życie w dostatku. Guicciardini zauważa, że często nie jest to możliwe, ponieważ niejednokrotnie ludzie nie postępują właściwie i w sposób niekontrolowany wdają się w spory i konflikty. Sądzi on zatem, że przywódca, pragnąc wypełnić swą rolę opiekuna, powinien wyeliminować

¹⁵⁴ *Ibidem*, I, I, XI.

¹⁵⁵ *Ibidem*, I, I, XII.

¹⁵⁶ Vide przypis nr 139 na s. 205 w tej pracy.

podstawową przyczynę zakłócania powszechnego pokoju i porozumienia wśród obywateli. Jako jeden z głównych powodów konfliktów społecznych Guicciardini wskazuje wierzenia i zachowania religijne. Zastrzega on jednak, że z religią nie należy walczyć, bo ma zbyt wielką siłę w umysłach głupców, ale trzeba umiejętnie ją wykorzystywać¹⁵⁷. Uważając ją także za swoiste *instrumentum regni*, doradza, aby rządzący zamiast tracić czas na tłumaczenie ludowi pewnych spraw, których i tak nie byłby on zdolny pojąć, powoływali się na zasady typu „tak mówi nasza wiara” lub „w to należy wierzyć” i dzięki temu sprawnie realizowali swoje plany¹⁵⁸. Guicciardini, podobnie jak Machiavelli, stwierdza zatem, że przywódca powinien dbać o zachowania i wierzenia religijne uznawane w jego państwie i popierać to, co ich dotyczy, włączając w to nawet te poglądy, które uważa za nieprawdziwe, ponieważ pomogą mu one w taki sposób rządzić państwem, aby zapewnić ochronę obywatelom. Wzorem swojego starszego przyjaciela Guicciardini nie głosi wprost postulatu sprawowania przez dzierżących władzę w państwie godności kościelnych. Wyraźnie sugeruje on jednak, że z punktu widzenia polityki państwowej byłoby rzeczą pożądaną, aby przywódca polityczny pełnił wobec obywateli funkcję opiekuna w oparciu o przychyłność i pomoc okazywaną mu ze strony duchowieństwa.

Konkludując, można uznać, że obaj Florentczycy za obowiązek przywódców uważali sprawowanie opieki nad społeczeństwem. Doradzali zatem, aby władcy stale nad owymi obywatelami czuwali oraz dbali o ich bezpieczeństwo i dobrobyt. Zarówno Machiavelli, jak i Guicciardini zdawali sobie jednak sprawę z tego, że aby taka ochrona była możliwa, rządzący powinni wykluczyć przyczyny, które przeszkadzały w zawiązaniu powszechnego porozumienia. Jednym z głównych powodów społecznych waśni były według owych myślicieli spory na tle religijnym. Obaj doszli więc do wniosku, że zaprowadzenie i utrzymanie ładu społecznego zapewni jedynie trwale usystematyzowanie życia religijnego państwa i jego relacji z Kościołem oraz umiejętne wykorzystywanie przez sprawujących władzę świecką wynikających z takiego uporządkowania możliwości.

¹⁵⁷ Guic., *Ric.*, C 31.

¹⁵⁸ V. de Caprariis, *Francesco Guicciardini...*, s. 16.

PODSUMOWANIE

Wkroczenie króla Francji Karola VIII na teren Półwyspu Apenińskiego i bitwy, które się tam rozegrały, unaocznily przede wszystkim słabość militarną Italii, ale także brak spójnej polityki wewnętrznej państw włoskich. Mieszkańcy Italii zapłacili wysoką cenę za dopuszczenie do takiej sytuacji. W ujęciu Józefa A. Gierowskiego na nieszczęścia Włochów w drugiej połowie XV w. miały wpływ działania zarówno przywódców obcych państw, jak i samych władców włoskich. Najeźdźcy z zewnątrz w opanowaniu Półwyspu Apenińskiego widzieli sposób na szybkie i łatwe wzbogacenie się. Krążące legendy o dobrobycie Włoch pobudzały wyobraźnię monarchów, którzy liczyli na uzyskanie przewagi w Europie dzięki podporządkowaniu sobie Italii, następnie także rycerstwa, które miało nadzieję na zdobycie wyższej pozycji dzięki obfitym łupom wojennym, wreszcie bogatego mieszczaństwa, które w zwycięskiej interwencji zbrojnej dostrzegало możliwość poniżenia włoskich konkurentów i szansę na korzystne dla siebie rozstrzygnięcie rywalizacji o rynki europejskie. Natomiast przywódcy państw włoskich zamknięci w wąskim kręgu swoich spraw i uspokojeni czterdziestoletnim pokojem przeznaczali wysokie kwoty na mecenat kulturalny i utrzymywanie dworów, ale nie odczuwali potrzeby unowocześniania i rozwijania swoich sił wojskowych¹.

Niccolò Machiavelli, doskonale rozumiejąc przyczynę ówczesnego osłabienia regionalnych państw włoskich, doszedł do wniosku, że przede wszystkim odpowiednia postawa obywatelska Włochów oraz rozwiązanie problemów militarnych mogą zakończyć kłopoty polityczne całej Italii. Machiavelli, z racji tego, że był przekonany o ułomności natury ludzkiej, nie pokładał zbyt wielu nadziei w rozwoju intelektualno-etycznym społeczeństwa. Uważał, że jedynym skutecznym działaniem może być powierzenie władzy jednostkom, które będą umiejętnie i właściwie kształtować świadomość społeczną Włochów i nią kierować. Ponieważ był również zdania, że tylko silne i ekspansywne państwo może przetrwać i zachować autonomię, priorytetowe znaczenie przypisywał Machiavelli kwestiom wojskowym. Uznał on, że najważniejszym celem sprawującego władzę

¹ Podczas gdy w Europie Zachodniej zaszły znaczące zmiany w organizacji wojska, Włochy, poza Wenecją, wciąż opierały się na systemie kondotierskim (tzn. na opłacaniu oddziałów najemnych pozostających w służbie miast lub dworów książęcych) i prezentowały niski poziom techniczny wyposażenia wojennego. J. A. Gierowski, *Historia...*, s. 189–190.

ma być zachowanie państwa i zdobywanie dla niego nowych posiadłości². Kiedy zaś już je zdobędzie, winien stać się sprawnym zarządcą nowych prowincji, „chronić słabszych, mocniejszych osłabiać i uważać, aby nie wtargnął ktoś silny z zewnątrz”³. Według Machiavellego tak postępowali Rzymianie i z tego względu odnosili sukcesy.

Również Francesco Guicciardini zauważał, że człowiek z natury pragnie rządzić i dominować nad innymi. Ta wewnętrzna skłonność rodzaju ludzkiego jest jego zdaniem odpowiedzialna za to, że niektórzy ludzie usilnie dążą do tego, by mieć władzę nad całym krajami, a państwa pragną podbić inne państwa⁴. Uznał on, że jeśli istotą ustroju Florencji ma być niezagrożona obcym panowaniem wolność jej mieszkańców, to „Perłą Arno” powinni rządzić wybrani ludzie, doświadczeni w prowadzeniu spraw publicznych, których celem będzie przede wszystkim ochrona państwa i pomnażanie jego sił. Oni bowiem w opinii Guicciardiniego właściwie ocenią sytuację, nie ulegną niespodziewanemu niebezpieczeństwu i nie zaprzeczają ani nie narażą na szwank owoców swoich zwycięstw⁵.

Niccolò Machiavelli i Francesco Guicciardini doszli do przekonania, że jeśli regionalne państwa włoskie mają zachować swoją niezależność i ocalić własną tożsamość narodową, a obywatele mają mieć możliwość realizacji swych planów i zamierzeń, to najważniejszym zadaniem rządzącego powinno być utrzymanie stabilnej władzy i troska o sukcesywne powiększanie zasobów państwowych. Obaj Florentczycy – wzorem Platona i Cycerona – uznali, że aby to było możliwe, funkcje przywódcze powinny sprawować tylko i wyłącznie jednostki do tego predestynowane pod względem natury i odpowiednio wykształcone. Ponadto za przykładem Platona utrzymywali, że podstawowym zadaniem przywódcy politycznego jest formowanie postawy obywatelskiej społeczeństwa. Wzorem Cycerona zaś kładli nacisk na to, aby rządzący zawsze dążyli do porozumienia w strukturach mających wpływ na sprawowanie władzy. Arpinata dopuszczał stosowanie brutalnych działań jedynie w sytuacjach kryzysowych. Zarówno Machiavelli, jak i Guicciardini stwierdzili natomiast, że

² Mach., *Prin.*, XVIII i XII; *Disc.*, I, I, II i XIX; *Disc. dell'ord.*, s. 99; *Ist. fior.*, IV, I.

³ Mach., *Prin.*, III, przekł. wł. Machiavelli był przekonany, że apetyty na ciągle poszerzanie własnego terytorium są tak silne wśród niektórych państw, iż jedynie zastrzeżenie, że wzrost terytorialny jest prawnie zabroniony, zagwarantowałoby państwom długotrwałe pokojowe współistnienie. Z racji jednak tego, że nie jest możliwe przeprowadzenie takiej ustawy prawnej, należy naśladować silną i ekspansywną republikę rzymską, godząc się nawet z niezadowolaniem obywateli z utrudnień wynikających z tak prowadzonej polityki (*Disc.*, I, I, VI).

⁴ Guic., *Dial. del Regg.*, s. 336.

⁵ Guic., *Disc. di Log.*, s. 255; *Dial. del Regg.*, s. 315 i 323; *Ric.*, B 10, 73, 96; C 61, 89–91, 121; *St. d'It.*, I, I, V i VI.

nie jest rzeczą ani możliwą, ani pożądaną całkowicie wyeliminować przemoc z ówczesnego życia politycznego. Mimo iż pragnęli konieczność jej stosowania sprowadzić do minimum, obaj zgodnie przyznali, że przywódca polityczny musi sprawiać powszechne wrażenie człowieka zdolnego do najbardziej zdecydowanych kroków, w tym nawet do okrucieństwa.

WNIOSKI KOŃCOWE

Sokrates uważał, że najważniejszy jest obywatel. Z tego powodu był zwolennikiem poglądu, iż każda jednostka powinna brać odpowiedzialność za swoje postępowanie i czasami okazywał negatywny stosunek do struktur rządzących¹. Kiedy w 406 r. p.n.e., po zwycięstwie floty ateńskiej nad Lacedemończykami w okolicach wysp zwanych Arginuzami burza przeszkodziła w wyłowieniu rozbitków, a admirałowie dowodzący wówczas wojskiem zostali postawieni pod sąd prytańców, Sokrates, mimo żądań ludu i oskarżycieli, by wszystkich dowódców skazać na mocy jednego wyroku, domagał się dla oskarżonych odrębnych procesów². Pełnił tego dnia funkcję przewodniczącego zgromadzenia i pragnął postąpić zgodnie z prawem ateńskim. Swoją zdecydowaną postawą pokazał, iż na ludziach, na których spoczywa funkcja przewodnika danej grupy ludzkiej, ciąży szczególny obowiązek dopilnowania, by prawo było przestrzegane, a przede wszystkim baczenia, aby w pełni zostały uszanowane prawa jednostki. Jako jedyny oparł się woli wzburzonego tłumu, mając na uwadze prawa oskarżonych, przyszłe losy Ateńczyków i czystość własnego sumienia³. Przyszłość potwierdziła słuszność jego stanowiska, gdyż decyzja o straceniu wodzów, która później zapadła, oprócz uspokojenia chwilowego szaleństwa tłumu doprowadziła jedynie do osłabienia siły bojowej floty ateńskiej⁴. Dlatego Sokrates był zdania, iż najkorzystniejszą

¹ Sokrates był gotów raczej ponieść śmierć, przeciwstawiając się rozkazom rządu Trzydziestu Tyranów, niż przyczynić się do aresztowania człowieka, którego sam uważał za niewinnego (Pl., *Apol.*, 32 c–d; *Ep.* VII, 324 e–325 a). Kiedy zaś oskarżony przez Meletosa stanął przed sądem, nie uciekał się do praktykowanego w tej sytuacji błagania o łaskę, lecz wolał zginąć, pozostając wierny sobie i nie okazując uległości wobec sędziów (Xen., *Mem.*, IV, 4, 4).

² Pl., *Apol.*, 32 b–c; Xen., *Mem.*, IV, 4, 2. Zdaniem W. Klingera według relacji Ksenofonta (*H.*, I, 7, 4) strategów oskarżono o brak pomocy rozbitkom, a nie o to, jak przekazuje Diodor Sycylijski (*B.*, XIII, 100), że nie wyłowili ciał poległych, by można ich było pochować zgodnie z grecką tradycją. Nie chodziło zatem o wykroczenie religijne, a o podstawowe kwestie etyczne. Ksenofont, *Historia grecka*, przeł. W. Klinger, Wrocław 1958, s. 29. – Cf. Ksenofont, *Dzieje Hellady*, przeł. A. Rapaport, [w:] idem, *Wybór pism*, oprac. J. Schnayder, Wrocław 1966, s. 301.

³ Xen., *Mem.*, I, 1, 18–19.

⁴ A. Krokiewicz, *Sokrates. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Warszawa 2000, s. 35.

sytuacją byłoby, gdyby ten, któremu przychodzi sprawować funkcje przywódcze w państwie, zachowywał się jak rozumny monarcha, który kieruje się prawami danego kraju, uwzględnia wolę poddanych i bierze na siebie odpowiedzialność za podejmowane decyzje oraz pomyślność całej wspólnoty, a nie chciwy władzy tyran, który nie liczy się ani z prawem, ani z poddanymi, a jedynie ulega własnej woli i zachciankom⁵. Dobitnie podkreślają tę myśl słowa Sokratesa przytoczone przez Ksenofonta: „Nie po to przecież wybiera się króla, aby się troszczył gorliwie o siebie samego, ale aby również jego wyborcy mieli przez niego korzyści”⁶.

Tak pojętą rolę przywódcy jako polityka służącego obywatelom i kierującego się interesem zbiorowości można odnaleźć w koncepcjach Platona, Cyserona, Machiavellego i Guicciardiniego. Każdy z tych autorów w nieco odmienny sposób postrzegał jednak postać samego rządzącego i cechy, którymi ten powinien wyróżniać się spośród pozostałych obywateli, by być godnym przewodzenia całej wspólnoty.

1. *Éthos* przywódcy politycznego

W przekonaniu Sokratesa człowiek, który zasługiwałby na miano przywódcy politycznego, to jednostka przede wszystkim panująca nad sobą samą za pomocą surowej dyscypliny wewnętrznej. Podporządkowanie się jej nakazom według Sokratesa jest możliwe dzięki naturalnym, wyjątkowym zaletom umysłowym i powoduje, że człowiek nie ulega potrzebom fizycznym swojego ciała, takim jak zmęczenie, głód czy różnego rodzaju pragnienia, jest odporny na warunki zewnętrzne oraz rozwija się intelektualnie, zdobywając odpowiednie przygotowanie merytoryczne. Do wiedzy fachowej niezbędnej do sprawowania najbardziej odpowiedzialnej funkcji w państwie Sokrates zalicza znajomość procedur prawnych, politycznych i religijnych, jakie w nim obowiązują, oraz umiejętność przekonywania do własnych racji, połączoną jednak z filozoficznym zamiłowaniem do prawdy. Efektem posiadania przez rządzącego wrodzonych zalet intelektualno-moralnych jest zaś konsekwencja w przestrzeganiu zasady sprawiedliwości i dbałość o wspólne dobro. Słowem, przywódca polityczny w ujęciu Sokratesa to wyjątkowy obywatel, można rzec *primus inter pares*, który sam reprezentując wysoki poziom etyczny, jest troskliwym opiekunem pozostałych obywateli, ale i wzorem dla nich.

Platon w jednym z listów napomina wybitnego stratega Archytasa z Tarentu, aby ten narzekając, iż ciąży mu już zajęcia publiczne, które zabierają mnóstwo

⁵ Xen., *Mem.*, IV, 6, 12.

⁶ Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, [w:] idem, *Pisma sokratyczne*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1967, s. 125–126.

czasu i nie pozostawiają chwili na inną działalność, zniechęcony zapewne chwilowym zmęczeniem, nie zapominał, że tak wspaniały mąż stanu urodził się nie tylko dla siebie samego, ale przede wszystkim dla ojczyzny i jego obowiązkiem jest służba bliźnim, by jednostki mniej szlachetne nie zajęły należnego mu miejsca⁷. Przykład ten w widoczny sposób ilustruje przekonanie Platona, iż głównym miernikiem predyspozycji do sprawowania najwyższej władzy w państwie jest kryterium etyczne. W jego opinii bowiem właśnie ludzie najlepsi pod względem natury i wychowania powinni służyć pozostałym obywatelom, strzegąc ich interesów i kierując państwem. Tacy ludzie w ujęciu Platona stanowią „typ króla” – pasterza ludzi i zarazem woźnicy, który trzyma cugle państwa w dłoniach, a opiekuje się ludźmi niczym bóg-ojciec. Człowiek typu królewskiego jest według Platona z natury predestynowany do pełnienia funkcji przywódcy politycznego poprzez cechujące go wrodzone dyspozycje, ponieważ dzięki nim łatwiej i chętniej niż inni podporządkowuje się rozumnej części duszy. Efektem większych możliwości intelektualnych człowieka typu królewskiego jest pomyślnie przebyty proces wychowawczy oparty na zdobywaniu umiejętności w zakresie muzyki, czytania, pisania, arytmetyki, geometrii, astronomii, retoryki i dialektyki, po zakończeniu którego może on pełnić funkcje wychowawcy i mentora wobec pozostałych obywateli. Dzięki zdobytej wiedzy może i powinien zachęcać młodzież do wciąż pogłębianego indywidualnego rozwoju intelektualnego. Jako najlepszy prawodawca przywódca polityczny ludzi skupionych na dążeniu do ludzkiej *arete*, polegającej na trosce o zdrowie, urodę, siłę fizyczną i zabiegających o majątek, prowadzi ku *arete* boskiej, czyli kształtuje w nich zalety moralne, takie jak roztropność, umiarkowanie, sprawiedliwość i męstwo. Platoński przywódca pełni w państwie również funkcję najwyższego kapłana, co pozwala mu właściwie interpretować oraz wykorzystywać tradycje i zachowania religijne wspólnoty. Sprawujący władzę, zdaniem Platona, z chwilą gdy przestaje przestrzegać norm etycznych, traci zdolność panowania nad złem i zaczyna uciekać się do przemocy. Ze wspaniałego króla staje się wtedy zwykłym tyranem i okazuje się najgorszym z obywateli, gdyż swoje niezwykle zdolności sprzeniewierza, wykorzystując je dla własnej wygody i indywidualnych zachcianek. Cechą bowiem, która najbardziej wyróżnia typ króla, jest zdolność powstrzymania się od zła, kiedy nie istnieją żadne przeszkody, by móc je popełnić. Przywódca polityczny musi zatem nieustannie pamiętać, że jego celem jest dobro ogółu i szczęście obywateli.

Cyceron żył w społeczeństwie zdominowanym przez działania wojenne i okrucieństwo, w którym sukcesy odnosili ludzie zdecydowani poświęcić życie innym, aby osiągnąć to, czego zapragnęli. Często też swoje racje forsowali na arenie publicznej dzięki umiejętności przekonywania innych do swoich planów. Przemoc i retoryka stały się głównymi narzędziami zdobywania i utrzymywania

⁷ Pl., *Ep.* IX, 358 a–b. – Cf. Cic., *Fin.*, II, 45.

władzy w państwie. Cynceron uznał, że by zmienić zaistniałą sytuację, należałoby przede wszystkim przekształcić system wartości powszechnie uznawanych za godne zabiegów. Mogliby tego zaś dokonać jedynie przywódcy polityczni, gdyż w opinii Arpinaty każde państwo było takim, jakim czyniła je wola i charakter ludzi dzierżących władzę. Dlatego wzorem Platona, który nadrzędną rolę w społeczeństwie przydzielił ludziom typu królewskiego, Cynceron w realiach republikańskiego Rzymu do kręgu platońskich królów włączył przede wszystkim rzymskich konsulów i senatorów, ponieważ to oni zgodnie z prawem rzymskim mieli zasadniczy wpływ na podejmowane w państwie decyzje. Według Arpinaty powinni oni zajmować swoje stanowiska jedynie z racji tego, że z natury posiadają zdolności intelektualne większe niż przeciętni obywatele. Dzięki temu kierują się oni we wszystkich swoich działaniach zasadą sprawiedliwości. Zgodnie z jej wymogami zatem dbają o wszystkich z równą troskliwością, strzegą dóbr innych bardziej niż swoich i zawsze pamiętają, że ich głównym celem jest szczęśliwe życie obywateli i dobre relacje ze sprzymierzeńcami. Proces wychowywania przywódców należałoby więc w opinii Arpinaty przede wszystkim skoncentrować na kształceniu w nich zalet etycznych poprzez naukę filozofii i prawa. Wspomniane dwie dziedziny wiedzy czyni on podstawą edukacji nie tylko w zakresie poznawania zagadnień gramatycznych i historycznych, lecz także nabywania umiejętności retorycznych. Za obowiązek kierujących republiką Arpinata uważa też pamięć o tradycji i kultywowanie dawnych obyczajów, ponieważ to one stanowią o tożsamości i jedności narodu. W przekonaniu Cyncerona spełnienie tych wszystkich warunków pozwoli przywódcom politycznym sprawnie rządzić państwem bez uciekania się do argumentów siłowych.

Francesco Guicciardini również był przekonany, że ówczesnej Florencji potrzebny jest rozumny opiekun, który chroniłby swoich współobywateli i dbał o ich interesy. Zrealizowanie tego celu mogłoby jego zdaniem zapewnić połączenie renesansowej, znamionującej oglądę powierzchowności z zaletami charakteru, które zarówno Platon, jak i Cynceron uważali za niezbędne dla dobrego rządzącego. Podobnie jak oni Guicciardini sądził, że najważniejsze, co wyróżnia przywódcę, to jego walory intelektualne. Dzięki nim rządzący był zdolny podejmować trafne decyzje i skutecznie przekonywać do nich pozostałych. Powołanie człowieka do pełnienia funkcji przywódcy zdaniem Guicciardiniego zdradzał także jego wygląd zewnętrzny, gdyż na podstawie ładnych proporcji ciała i odpowiedniego stroju można się było zorientować, iż jest on osobą o wyważonym charakterze, budzącą dzięki temu zaufanie i szacunek. Francesco Guicciardini nie bagatelizował przy tym odpowiedniego wychowania rządzących, które w jego ujęciu polegało na kształceniu w zakresie prawa, historii oraz praktycznej wiedzy o społeczeństwie. Guicciardini zauważał, że ludziom, którzy są świadomi posiadania władzy, we właściwym jej pełnieniu przeszkadza zbyt wielki apetyt na spełnianie własnych zachcianek i osiąganie osobistych korzyści i bliżej im do roli tyraństwa niż opiekuna, dlatego twierdził, że przywódca polityczny, zachowując własną ocenę

sytuacji i dystans do udzielanych mu porad, winien jednak korzystać z pomocy doradców i osób współrządzących. Dlatego, mimo iż formalnie jako organ kierujący państwem wyznacza Guicciardini urząd gonfaloniera, to jednak postrzega jego działanie w państwie w ścisłym powiązaniu z senatem, w skład którego powinni wchodzić jego zdaniem obywatele najlepsi pod względem wykształcenia i wyznawanych wartości moralnych. Tej wizji niedaleko do Platońskiej koncepcji powierzenia władzy gronu rządzących typu królewskiego. Guicciardini modyfikuje ją jedynie, wskazując w tej grupie osobę, która miałaby pełnić przede wszystkim funkcje reprezentacyjne i przynajmniej w kontaktach z zagranicznymi politykami byłaby odpowiedzialna za prowadzone pertraktacje i podejmowane decyzje. Nie można też pominąć faktu, że kadry rządzącej mającej urzeczywistnić platoński typ królewski wyznacza Guicciardini wychowawcze zadanie kształtowania u członków społeczeństwa postawy obywatelskiej.

Platon, a za nim Cyceon, uważali, że funkcje przywódcze w państwie powinna pełnić wybrana grupa ludzi wyróżniająca się spośród innych określonymi cechami wrodzonymi i zdobytymi w dużej mierze dzięki nim umiejętnościami. Machiavelli również w pewnym okresie swojego życia doszedł do wniosku, że władzę powinno się powierzyć wybranemu gronu jednostek, najlepiej należących do jednego rodu, co zagwarantowałoby ich wzajemną lojalność i zaufanie, które zdaniem Machiavellego były podstawą jednolitego i przez to sprawnego systemu władzy. Podobnie jak jego starożytni poprzednicy Machiavelli był przekonany, że owi panujący powinni wyróżniać się spośród innych odpowiednimi dyspozycjami intelektualnymi, dzięki którym będą mogli realizować zamierzone cele. Machiavelli szczególną wagę przywiązywał w tym względzie do przymiotu roztropności, która w jego ujęciu stała się odpowiednikiem Cyceońskiej mądrości praktycznej, a widomym znakiem jej posiadania była sprawna realizacja zadań podejmowanych w działalności publicznej. Machiavelli był też przekonany, że człowiek mający pełnić funkcje przywódcze powinien posiadać potrzebne kompetencje oparte na wiadomościach z dziedziny historii, prawa, wiedzy o społeczeństwie i wojskowości. W odróżnieniu od pozostałych myślicieli, których koncepcje dotyczące przywódcy politycznego rozważam w tej pracy, był on bowiem zdania, że państwo nie może przetrwać bez silnej armii, najlepiej złożonej z obywateli, a rządzący nie zdoła utrzymać w nim władzy bez odwoływania się do przemocy. Twierdził wprawdzie, że argumentów siłowych należałoby używać tylko w szczególnych przypadkach i sporadycznie, ale nie sposób nie wspomnieć o tym, z jakim zdecydowaniem przekonywał o konieczności okazywania przez sprawujących władzę gotowości do ich stosowania. W przeciwieństwie do pozostałych autorów sądził on także, że nie można lekceważyć faktu, iż ludzie mają skłonność do oceniania innych po pozorach, dlatego przywódca polityczny, świadom tej ułomności, powinien dostosować swój wizerunek do społecznych oczekiwań, choćby znacznie odbiegał on od jego rzeczywistego usposobienia. Niemniej jednak również w nieco zawołowanym ujęciu Machiavellego rządzący

powinien pełnić funkcję, którą Platon nakazywał realizować przywódcy politycznemu z pełną otwartością: powinien ludzi wychowywać, aby nauczyli się wypełniać swoje obywatelskie obowiązki, oraz dbać o ich bezpieczeństwo i dostatek.

2. Przywódca polityczny a obywatel

Każdy z omawianych tu myślicieli, a więc tak Sokrates, jak Platon, Cynceron, Machiavelli i Guicciardini, podkreślał, że głównym zadaniem przywódcy politycznego powinna być jego troska o obywateli. Warto zatem wyjaśnić również w kilku słowach, jak postrzegali oni relację wzajemną rządzących z obywatelami oraz jakim przeobrażeniem ulegały ich przekonania w tym względzie w stosunku do poglądów poprzedników.

W Atenach czasów Sokratesa każdy pełnoprawny obywatel miał prawo sprawowania urzędów państwowych i współdecydowania wraz z innymi obywatelami o losie całej wspólnoty. Sokrates twierdził jednak, że zajmowanie stanowisk państwowych powinno wiązać się z wysokiej próby postawą etyczną i przygotowaniem merytorycznym oraz wyjątkową odpowiedzialnością za podejmowane decyzje. Postulował, aby przywódcy polityczni pełnili funkcję opiekunów godnych zarazem naśladowania przez wszystkich członków społeczności. W ujęciu Sokratesa związek rządzącego z obywatelami powinien zatem opierać się na zasadzie obowiązującej zwykle w relacji między opiekunem i jego podopiecznym, w której pierwszy z nich – przywódca polityczny – pełni funkcję ochronno-wychowawczą, a drugi – obywatel – okazuje oparte na zaufaniu i szacunku posłuszeństwo wobec jego nakazów oraz słucha jego zaleceń i uczy się od niego.

Platon, wbrew zarzutom niektórych badaczy, którzy posądzają go o promowanie podziału klasowego czy też kastowego⁸, nie głosił potrzeby zmiany ustroju demokratycznego. Zdecydowanie zaś postulował poprawę „jakości” politycznej struktury ateńskiego społeczeństwa. Był przekonany, że wspólnota, na którą składa się zbiór jednostek, podejmuje słuszne decyzje tylko wtedy, jeśli każdy członek owej społeczności jest świadomy swojej w niej roli. Z tego powodu Platon, tworząc obraz przywódcy politycznego, wnikliwie analizował także społeczną i polityczną sytuację samego obywatela oraz rozmaite czynniki, które miały na niego wpływ. Sam w trakcie swojego życia miał do czynienia z różnymi formami rządów i ten fakt najprawdopodobniej skłonił go do pogłębionych przemyśleń nad rolą ustroju w życiu człowieka, a w szczególności w kształtowaniu osobowości obywatela. W efekcie doszedł on do wniosku, że ustrój państwowy jest jednym z podstawowych źródeł oddziaływań dydaktycznych, bo ludzie już od dzieciństwa ulegają jego silnemu wpływowi. Skutkiem tego również było szer-

⁸ Cf. W. Wróblewski, *Arystokratyzm Platona*, Warszawa–Poznań 1972, s. 5–37.

sze spojrzenie Platona na psychikę człowieka i wynikające z niej predyspozycje do sprawowania różnorodnych funkcji społecznych. Zauważył on, że wzajemna relacja przywódcy politycznego z obywatelami jest bardzo złożona i wymaga ze strony pełniącego urzędy publiczne dużego zaangażowania nie tylko w sprawy państwowe, ale przede wszystkim w kształtowanie od najmłodszych lat każdego członka społeczności tak, by w wieku dojrzałym stał się on wyborcą świadomym konsekwencji swoich decyzji. Platon dostrzegł jednak także i to, że znaczna część społeczeństwa zwykle przejawia mniejsze zdolności intelektualne i z tego powodu często ulega namowom wicherzycieli społecznych czy przygodnych szarlatanów. Z tego względu uznał, iż rządzić powinna wybrana grupa obywateli, przygotowana do pełnienia w państwie funkcji edukacyjnej, doradczej i ochronnej, która dzięki temu będzie odpowiednio sterowała przygotowaniem młodych ludzi do życia w społeczeństwie. Platon dążył przy tym do podporządkowania władzy kapłańskiej przywódcom politycznym tak, by pełnili oni pieczę także nad życiem religijnym wspólnoty. Dzięki temu wszelkie akty kultowe pozostałyby wolne od ryzyka manipulacji, a wpływ wierzeń na wychowanie młodzieży byłby odpowiednio regulowany. Platon, wzorem Sokratesa, głosił przy tym potrzebę ograniczenia w życiu ateńskiej *polis* znaczenia retoryki, która w jego ujęciu miała być jedynie narzędziem rządzących w przekazywaniu pozostałym obywatelom swojej wiedzy i wynikających z niej etyczno-prawnych nakazów, a nie dostępnym dla każdego środkiem umożliwiającym realizację prywatnych celów. Opracował więc szczegółowy system edukacji, która powinna w jego opinii umożliwiać klasyfikację obywateli wedle ich wrodzonych dyspozycji oraz wylaniać jednostki najzdolniejsze i predestynowane do tego, by w przyszłości same mogły podjąć się roli przywódczej w państwie i wziąć na siebie odpowiedzialność za kształtowanie postaw obywatelskich całego społeczeństwa. Relacja przywódcy z obywatelami miałaby zaś przy takim podziale ról podobny charakter jak w ujęciu Sokratesa, w którym jedna ze stron pełniłaby funkcję nauczyciela-przewodnika i opiekuna, a druga ucznia, który w zaufaniu podążałby za udzielanymi przez wychowawcę wskazówkami i wykonywał jego zalecenia, a dzięki temu rozwijał się i dorastał do swojej roli we wspólnocie.

Rzym czasów Cyncerona był państwem wciąż rozrastającym się i powiększającym swoje terytorium. Prawdopodobnie z tego powodu Arpinata, zastanawiając się nad wzajemną relacją przywódcy politycznego ze społeczeństwem, w odróżnieniu od Platona, zrezygnował z ambicji kształtowania osobowości pojedynczego obywatela, a nacisk położył na samą jakość państwa pojmowanego nie jako zbiór jednostek, ale ogół obywateli. W konsekwencji naczelnym zadaniem przywódców stało się zręczne i odpowiedzialne administrowanie państwem za pomocą właściwych przepisów prawnych oraz konsekwentne sprawowanie kontroli nad życiem religijnym wspólnoty. Cynceron postrzegając bowiem urząd kapłański jako silny nośnik władzy, uznał, iż funkcje religijne powinny spoczywać w rękach rządzących i służyć głównie celom politycznym. Arpinata postulował zatem

odmienne od poglądów swoich ateńskich poprzedników spojrzenie na rolę obywatela. W jego koncepcji nie ma szczególnego miejsca na twórczy rozwój szeregowej jednostki zainspirowanej wiedzą i umiejętnościami swojego przywódcy. Jest zaś w niej obecne specyficzne postrzeganie narzędzi, jakimi posługuje się przywódca, aby zyskać posłuch u obywateli i odpowiednio nimi kierować. Głównym środkiem umożliwiającym sprawującym władzę realizację ich strategii politycznych i manipulację wolą głosującej na demokratycznych zgromadzeniach ludności staje się, w ujęciu Cycerona, retoryka. Arpinata czyni jednak zdecydowane zastrzeżenie, że do sterowania wolą tłumu za sprawą umiejętności przemawiania powinni być upoważnieni jedynie przywódcy polityczni, a tych winno wyróżniać spośród wszystkich członków społeczeństwa bezwzględne przestrzeganie słusznych zasad etycznych. Mowa jest tutaj zatem o relacji, w której rządzący pełnią funkcję zarządców administrujących życiem i dobrem obywateli wedle własnego uznania, a obywatele stają się biernymi wykonawcami ich woli. Gwarantem ochrony ludności przed degeneracją tego rodzaju układu i przekształceniem go w rządy oparte na przymusie i przemocy, których celem będzie spełnianie egoistycznych zachcianek sprawujących władzę, staje się kodeks moralny rządzących. Przekonanie zaś społeczeństwa o słuszności przyjęcia kornej postawy wobec podejmowanych przez nich decyzji (nawet tych dopuszczających w sporadycznych przypadkach okrucieństwo) powinno wynikać z autorytetu, jakim cieszyliby się w republice przywódcy polityczni, oraz poszanowania tradycyjnych wartości i instytucji, które mieliby oni reprezentować.

Włoskie państwa-miasta w okresie renesansu z jednej strony trawiły wewnętrzne konflikty społeczne, z drugiej zaś osłabiały wpływy obcych stronnictw politycznych i najazdy wrogich wojsk. Zarówno Machiavelli, jak i Guicciardini doszli do przekonania, że aby uspokoić sytuację w Italii, a także umocnić jej pozycję na arenie międzynarodowej, należało utworzyć silny ośrodek władzy, który sprawowałby opiekę nad mieszkańcami Półwyspu Apenińskiego, a zarazem kształtował ich obywatelską tożsamość. Obaj Florentczycy, podobnie jak Cyce-ron, uznali, że zarządzanie państwami włoskimi okaże się skuteczne tylko wtedy, gdy przywódcy polityczni będą pełnili swoją funkcję na mocy norm prawnych. Wzorem swoich starożytnych poprzedników twierdzili także, iż rządzący sami powinni celować w przestrzeganiu prawa, bo dzięki temu zbudują swój autorytet wśród obywateli, a oni przez to będą im bardziej przychylni i podatni na ich wpływ. Z racji tego, że w renesansie istniało wyraźne rozgraniczenie między władzą świecką i kościelną, zarówno Machiavelli, jak i Guicciardini nie uważali za konieczne, w przeciwieństwie do Platona czy Cycerona, aby przywódcy polityczni pełnili funkcje sakralne. Twierdzili jednak, że najwyższy kapłan – papież – a wraz z nim siła, którą zarządza, czyli administracja kościelna, powinni należeć do rządzącego układu politycznego. Obaj renesansowi myśliciele mieli nadzieję, że dzięki takiej strategii nie tylko nastąpi ujednoczenie biegu polityki państwowej, ale przede wszystkim ułatwi to rządzącym forsowanie ich racji wśród ludu.

W odróżnieniu od Platona żaden z wymienionych wyżej Florentczyków nie pokładał nadziei w zaletach etycznych i intelektualnych przeciętnego członka społeczności i w konsekwencji nie uważał za skuteczne i pożądane kształtowania postaw obywatelskich przez naśladowanie postawy moralnej rządzących. Obaj Florentczycy zauważali, że relacja między przywódcą państwa a obywatelem wymaga przede wszystkim nieustannej stymulacji i będzie przynosiła pożądane efekty dopiero wtedy, gdy zostanie oparta na ciągłym pobudzaniu obywateli do działania na rzecz państwa za pomocą systemu kar i nagród. Machiavelli zalecał przy tym, aby sprawujący władzę czynili jawnie i powszechnie wiadomym, że obywatele za swoje postępowanie w życiu publicznym mogą albo zostać hojnie wynagrodzeni, albo dotkliwie ukarani. Machiavelli upatrywał też dodatkową korzyść w powołaniu milicji obywatelskiej, przynależność do której wymuszałyby na mieszkańcach Florencji troskę o bezpieczeństwo państwa i uczyłyby ich posłuszeństwa wobec rządzących. Machiavelli i Guicciardini pragnęli widzieć w przywódcach politycznych sprawnych graczy, którzy troszcząc się o pomyślne losy swojego państwa, sterują członkami społeczeństwa wedle własnego uznania. Z tego względu za podstawową umiejętność przywódcy, dzięki której może on manipulować wolą obywateli, wspomniani autorzy renesansowi uważali biegłą znajomość technik retorycznych.

Pozasiłowe środki perswazji w postaci technik retorycznych w naturalny sposób zajęły ważne miejsce w edukacji przywódców politycznych. Na przykładzie tekstów Platona, Cyncerona, Machiavellego i Guicciardiniego można jednak dostrzec także zmienne koleje roli, jaką przypisywano retoryce w działalności rządzących. Platon – wbrew sofistycznemu traktowaniu retoryki jako narzędzia służącego do manipulacji drugim człowiekiem – był zdania, że oprócz zdolności krasomówczych rządzący powinni posiadać określone wrodzone dyspozycje oraz wyjątkową skłonność do rozwoju intelektualnego. Cynceron doszedł do przekonania, że używanie technik retorycznych w celu sterowania wolą słuchacza powinno być dopuszczalne, ale jedynie w przypadku polityków, których etyczna postawa jest gwarantem ich prawidłowego wykorzystania. Machiavelli i Guicciardini uznali, że przyswojenie sobie chwytów retorycznych w połączeniu z wrodzoną „przemysłnością (*industria*)” w zupełności wystarczą do tego, aby osiągać sukcesy i umacniać swoją pozycję w polityce wewnętrznej i międzynarodowej, a wraz z tym postulatem instrumentalne i wolne od wymogów nieskazitelnej postawy moralnej mówcy podejście sofistów do technik retorycznych po wiekach ponownie stało się aktualne.

Analizując koncepcje dotyczące przywódcy politycznego według Platona, Cyncerona, Machiavellego i Guicciardiniego, można również zauważyć rozwój idei państwowości, jaki dokonał się od antyku po renesans. W świecie greckim w okresie klasycznym słowo *polis* było terminem zbiorczym oznaczającym „kraj”, a w kategoriach politycznych „państwo”. Trzeba jednak podkreślić, że ateńska *polis* czasów Platona nie była państwem w dzisiejszym znaczeniu tego słowa, lecz

wspólnotą obywateli, w której równość wobec prawa wynikała z dobrowolnego poddania się prawu przez uchwalających je Ateńczyków, a nie ze stosowania przez rządzących przymusu. *Polis* była formą polityczną nieznaną podziału na społeczeństwo i państwo⁹. Dlatego państwo według Platona to przede wszystkim obywatele *polis*, którzy demokratycznie wybierają i akceptują przywódców politycznych, ponieważ są przekonani o tym, że ich władza będzie oparta na porządku prawnym, w sposób racjonalny skierowanym na aprobowane przez nich cele i umożliwiający im indywidualny rozwój.

Republika rzymska była „miastem-państwem”, które w toku podbojów rozrosło się na tyle, że podzielono je na mniejsze jednostki administracyjno-terytorialne (*tribus*) w celu łatwiejszego nim zarządzania. Z czasem ich liczba ostatecznie ustaliła się na trzydzieści pięć (cztery miejskie i trzydzieści jeden wiejskich). Mimo iż ludność *tribus* poprzez udział w głosowaniach organizowanych przez urzędników formalnie miała decydować w poruszanych kwestiach, to w praktyce uchwały zapadały wedle woli grupy rządzącej, za sprawą jej bogatego zaplecza finansowego oraz rozległej siatki układów i powiązań ze środowiskiem klas niższych. Świadom tego stanu rzeczy Cyceron konstatował, że charakter państwa wyznaczają sprawujący w nim władzę. W jego myśli można wyraźnie dostrzec rozgraniczenie na społeczeństwo i tych, którzy o nim stanowią, proponując określone uchwały prawne i kontrolując ich pomyślnie przeforsowanie w czasie „demokratycznych” głosowań, a w razie nieposłuszeństwa wobec ustalonego porządku prawnego dysponując odpowiednimi środkami, aby go skutecznie egzekwować. Państwo Arpinata pojmuje jako wartość nadrzędną wobec prywatnego interesu jednostki.

System signorii we Włoszech był odwzorowaniem małych, despotycznie rządzonych „miast-państw”. Florencja była jednym z nich. Rządzący w niej Medyceusze, od Kosmy Starego począwszy, stali się jej rzeczywistymi przywódcami, a ich władza ukoronowała trwający od dawna proces kształtowania się i organizacji rządów oligarchicznych. Nie było jeszcze wówczas idei zjednoczonego państwa włoskiego, ale w tekstach renesansowych myślicieli można dostrzec świadomość związku terytorialnego mieszkańców Półwyspu Apenińskiego. Zarówno Guicciardini, jak i Machiavelli podkreślają zgubny wpływ na losy Florencji czy Mediolanu polityki Francji i Hiszpanii. Guicciardini w kwestii organizacji politycznej Italii nie formułuje rewolucyjnych tez. Jego uwaga pozostaje skoncentrowana wokół odpowiedniej formy rządu we Florencji. Zdecydowanie bardziej postępowy okazuje się Machiavelli, który uznaje ostatecznie, iż przywódcy wywodzący się z jednego rodu poprzez pozycję zajmowaną we Florencji, Państwie Kościelnym, księstwie Urbino, a najlepiej także w Sienie, Piombino i Lukce, mogliby utworzyć w centrum Italii silne państwo, które uwolniłoby cały Półwysep Apeniński

⁹ *Nauka o państwie*, red. P. Kaczorowski, Warszawa 2006, s. 13.

od dominacji francuskiej i hiszpańskiej. Guicciardini i Machiavelli są przy tym zwolennikami skutecznej władzy, która powszechnie wiadomą czyni gotowość do zastosowania wobec społeczeństwa środków przymusu i przemocy, aby realizować swoje zamierzenia. Coraz wyraźniejszy staje się dystans między władzą państwową a kierowanym przez nią ludem.

Przeniesienie ciężaru z obowiązku stworzenia warunków do realizacji celów wybranych przez obywateli na tworzenie sytuacji dogodnej do realizacji własnych planów przez sprawujących władzę odwzorowuje również charakter przywództwa poszukiwanego przez starożytnych i jego stopniowe przekształcanie się we władztwo w renesansie. Trzeba zauważyć, że każdego rodzaju przywództwo, będąc wpływem intencjonalnym (jest wszakże świadomym wywieraniem wpływu na innych, bo nie można być nieświadomym przywódcą), korzysta ze środków służących do sterowania ludzką wolą i pod tym względem niewiele różni się od władztwa¹⁰. To, co odróżnia przywódcę od władcy, to powód, dla którego manipulują członkami społeczeństwa, i sposób, w jaki realizują swoją władzę¹¹. Przywódca pociąga za sobą ludzi poprzez stawiane cele, a udaje mu się to dzięki wyjątkowej osobowości, a także przez to, że sam daje innym przykład własnym postępowaniem i niejako swoją osobą zaświadcza o wartości i wadze tego rodzaju dążeń. Przywódca nie może bowiem narzucać swojej władzy. Musi ona być akceptowana przez jego stronników¹². Władca natomiast nie musi mieć zwolenników, wystarczą mu podwładni, a motorem jego działania może być czysty przymus lub groźba jego zastosowania¹³. Władanie jest zatem wymuszaniem na ludziach zachowań, których by nie podjęli bez działań władczych, czyli odwołujących się do użycia siły. Platon, Cynceron, Guicciardini, a nawet Machiavelli za właściwe uważali rządy bez przemocy. Każdy z nich kładł nacisk na cechy i umiejętności sprawującego władzę, które umożliwiłyby takie rządy¹⁴. Dlatego w przypadku wszystkich wymienionych wyżej myślicieli mowa jest o przywództwie, a nie

¹⁰ K. Pałeczki, *Przywódtwo jako kategoria teoretyczna i przedmiot społecznych oczekiwań*, [w:] *Przywódtwo polityczne. Teorie i rzeczywistość*, red. L. Rubisz, K. Zuba, Toruń 2004, s. 33; idem, *Zamiast wstępu*, [w:] *Studia nad przywództwem politycznym. Ustalenia metodologiczne i praktyka*, red. A. Kasińska-Metryka, Toruń 2011, s. 15.

¹¹ K. Pałeczki, *Przywódtwo jako kategoria teoretyczna...*, s. 34.

¹² Przez stronników i zwolenników rozumiem tutaj tych, którzy świadomie podążają za przywódcą.

¹³ K. Zuba, *Przywódtwo w teorii nauk politycznych*, [w:] *Przywódtwo polityczne. Teorie i rzeczywistość*, red. L. Rubisz, K. Zuba, Toruń 2004, s. 11–12.

¹⁴ Oczywiście zawsze istniało ryzyko, że pomimo tego, iż przywódca uzyskuje władzę zgodnie z prawem, to zacznie łamać podstawowe zasady prawne i przerodzi się we władcę. Vide typologia tyranii według św. Tomasza z Akwinu. I. Kąkolewski, *Melancholia władzy. Problem tyranii w europejskiej kulturze politycznej XVI stulecia*, Warszawa 2007, s. 18.

o władztwie. Nie można jednak zapominać, że autorzy renesansowi bardzo dobitnie podkreślali znaczenie rozwiązań siłowych w wachlarzu środków stosowanych w polityce państwowej przez rządzących, a w konsekwencji zaczęli promować traktowanie postępowania i decyzji władzy państwowej jako bezwzględnie słusznych i wymagających posłuszeństwa.

3. *Èthos* przywódcy państwa a rzeczywistość polityczna

Podsumowując powyższe rozważania, warto także pokrótce zwrócić uwagę na to, jak poglądy Platona, Cyserona, Machiavellego i Guicciardiniego dotyczące przywódcy politycznego wpłynęły na życie ich autorów i im współczesnych oraz do jakich wniosków dochodzili oni w wyniku konfrontacji własnych przekonań z poglądami poprzedników i z współczesną sobie rzeczywistością polityczną.

Platon, podobnie jak inni słuchacze Sokratesa – na przykład Kriton, Simiasz, Kebes czy Ksenofont – uczył się od niego właściwego postępowania w życiu prywatnym i publicznym¹⁵. Był szanowanym obywatelem, który miał wszelkie możliwości ku temu, by zajmować wysokie stanowiska w ateńskiej *polis*, ale wzorem Sokratesa usiłował odgrywać raczej rolę nauczyciela i doradcy w stosunku do obywateli niż ich zwierzchnika. Dwaj z uczniów Sokratesa, którzy podjęli się pełnienia funkcji przywódczej w społeczeństwie: Krycjasz i Alkibiades, na wieki stali się uosobieniem bezwzględnej władzy tyrańskiej. Krycjasz przeszedł do historii jako morderca i okrutnik należący do rządu Trzydziestu Tyranów, którzy niszczyli ustrój demokratyczny Aten, Alkibiades zaś jako rozpustnik i zdrajca ojczyzny, który podeptał jej demokratyczne zasady i przysporzył wielu nieszczęść jej mieszkańcom. Sam Sokrates został skazany na śmierć wyrokiem demokratycznego sądu ateńskiego. Świadcstwo Ksenofonta wyjaśnia jednak, że Krycjasz i Alkibiades, dwaj ambitni i żądni sukcesów młodzieńcy zapowiadający się na wspaniałych przywódców, opuścili Sokratesa w chwili, gdy jego nauki, mimo że już przynosiły oczekiwane efekty, zaczęły być dla nich uciążliwe, narzucając im surową dyscyplinę moralną¹⁶. Z chwilą gdy zapragnęli oni używać swych zdolności i umiejętności dla zaspokajania własnych pragnień, porzucili i Sokratesa, i jego naukę. Samego Sokratesa usunięto zaś, gdy zaczęto obawiać się jego rosnących wpływów w społeczeństwie ateńskim.

Platon podjął próby wychowania wymarzonego przez siebie przywódcy politycznego w osobie Dionizjosa II, zwanego Młodszym. Ten okazał się jednak oporny na jego nauki i bojąc się o swoją pozycję w państwie, wybrał ostatecz-

¹⁵ Xen., *Mem.*, I, 2, 48.

¹⁶ *Ibidem*, I, 2, 40–47.

nie rolę tyra¹⁷. Dion, który pomagał Platonowi urzeczywistniać ideał rządzącego, musiał w 366 r. p.n.e. uciekać z Syrakuz, by dopiero po dziesięciu latach wrócić na czele niewielkich sił zbrojnych i zmusić Dionizjosa II do opuszczenia miasta. Także Dion nie zdołał jednak wprowadzić w czyn zamierzeń Platona, gdyż w roku 353 został zamordowany, a wraz z jego śmiercią marzenie Platona o rzeczywistym, wzorowym przywódcy rozwiało się bezpowrotnie¹⁸. Sam Platon ostatecznie zrezygnował z uprawiania aktywnej polityki i odsunął się od życia publicznego. Być może właśnie wtedy doszedł do wniosku, że niezbędnym warunkiem tego, by ziściły się w państwie głoszone przez niego zasady, jest konieczność ich przestrzegania przez więcej niż jedną osobę, a także takie powiązanie przywódcy z obywatelami, by i oni chcieli dążyć do wskazanego przez Platona ideału. Dzięki temu, nawet jeśli tak ogromna rzesza ludzi nie zdołałaby go osiągnąć, to przynajmniej mogłaby nabrać przekonania o wyższości ludzi, którzy tego dokonali, i dobrowolnie okazywałyby im posłuszeństwo i szacunek. Ta myśl przekraczała możliwości współczesnych Platonowi Ateńczyków, a on pogodził się ze świadomością, że przynajmniej za jego życia nie zostanie ona zrealizowana. Nie mógł jednak wiedzieć, że jego spostrzeżenia i przemyślenia będą pobudzały wyobraźnię późniejszych autorów.

Cycon wyraźnie dostrzegł ogromny kryzys republiki rzymskiej i obawiał się jej upadku, którego zwieńczeniem byłoby powracające do Rzymu po blisko czterystu osiemdziesięciu latach jedynowładztwo¹⁹. Arpinata był czynnie zaangażowany w życie polityczne Imperium Romanum. Jego działalność w czasie sprawowania urzędów państwowych pokazała, że można stosować zasady etyczne w życiu politycznym bez zagrożenia, iż takie postępowanie nie będzie skuteczne. Musiał jednak przyznać rację Platonowi przyjmującemu, że do takich działań potrzeba było jednostek wybitnych, wyróżniających się szczególnymi predyspozycjami i umiejętnościami oraz, co ważniejsze, musiał Platonowi oddać słuszność także i w tym, że potrzeba ich było wielu, by wielkim organizmem – a takim było wówczas państwo rzymskie – w ten sposób zarządzać. Być może właśnie z powodu ogromnego rozrostu terytorialnego Imperium Romanum oraz złożoności kulturowej i obyczajowej zamieszkującej go ludności Cycon przekształcił nieco myśl Platonską. Z jednej strony zrezygnował z postulowanej przez poprzednika wychowawczej roli przywódcy politycznego w stosunku do obywateli, zwracając większą uwagę na wzajemne, przyjacielskie relacje między osobami sprawującymi władzę, z drugiej zaś zmodyfikował spojrzenie na zdolności

¹⁷ Pl., *Ep.* VII, 328 a–330 b.

¹⁸ *Ibidem*, 334 d–337 d.

¹⁹ Według tradycji 510 r. p.n.e. był ostatnim rokiem panowania ostatniego z królów Rzymu – Tarkwiniusza Pysznego, a rok 30 p.n.e. uznaje się za oficjalną datę końca republiki rzymskiej.

intelektualne przywódcy, kładąc nacisk na dostosowanie przyjętych w tym względzie wymogów do możliwości umysłowych większej grupy ludzi. Wszelako brak zrozumienia dla postulatów Arpinaty czy jeszcze bardziej chęci poddania się ich rygorowi, a w rezultacie poparcia dla nich i ich wykorzystania przez szersze koła i ówczesnych rządzących spowodował, że głos Cyclerona ucichł w morzu okrucieństwa, nienawiści i bezwzględnej walki o władzę²⁰. Ostatecznie sam Arpinata padł ofiarą przemocy – został zamordowany przez siepaczy Antoniusza, jednego z samozwańczych władców, którzy przejęli panowanie w Rzymie.

Francesco Guicciardini, będąc człowiekiem dobrze urodzonym, wykształconym i ambitnym, pełnił znaczące funkcje urzędowe we Florencji i Państwie Kościelnym. Z bliska przyglądał się ówczesnym mechanizmom władzy i analizował zasady ich funkcjonowania. Guicciardini zauważał, że ludzie jego zdaniem całkowicie pozbawieni zalet moralnych potrafili być niezwykle skuteczni w publicznym działaniu. Rozważał przykład papieża Aleksandra VI, o którym sądził, że był człowiekiem kochającym się w zbytku, rozpuście, zarazem chciwcem i okrutnikiem, niemającym najmniejszego szacunku wobec spraw wiary i w ogóle niedbającym o sprawiedliwość, za którego panowania Rzym stał się „jaskinią złodziei i morderców”, ale był też do ostatnich chwil swego życia człowiekiem szczęśliwym i spełnionym, który uczynił swoje państwo pięknym i silnym²¹. Guicciardini wyrosły w domu przesiąkniętym myślą Platońską nie mógł jednak nie dostrzegać, że takie działanie, choć jego rezultat był zadowalający, pociągało za sobą zbyt wiele ofiar spośród obywateli. Nie mógł więc jednocześnie postulować opiekuńczej funkcji rządzących i uważać za słuszną metody pełnienia jej poprzez okradanie, krzywdzenie i mordowanie członków społeczeństwa. Dlatego sięgnął do wytycznych Platona nakładających na przywódców politycznych obowiązek spełniania określonych wymogów intelektualnych, etycznych i kompetencyjnych. Wzorem Platona uznał, iż rzeczywistą władzę, by była ona skuteczna i nie groziła przeobrażeniem się w tyranie, powinna sprawować znaczna grupa ludzi, której każdy członek posiadałby cechy mądrego króla, jej głównym spoiwem byłaby wzajemna lojalność, a naczelną rolą wobec obywateli funkcja wychowawcza. Śladem Cyclerona jednak, na podstawie uważnych obserwacji współczesnych mu realiów politycznych, dostosował przedstawiane przez siebie wymogi zarówno do zdolności osób pełniących funkcje kierownicze w państwie, jak i do możliwości i przyzwyczajzeń samych obywateli. Był przy tym przekonany, że postępowanie

²⁰ Pisał wtedy: „nie mamy już Rzeczypospolitej, nie mamy senatu, nie mamy sędziów, że na koniec żaden z nas nie ma cienia godności”. Cycleron, *Do Kwintusa*, III, 4, [w:] idem, *Listy Marka Tulliusza Cyclerona*, t. 1, przeł. E. Rykaczewski, Poznań 1873, s. 347. – Cf. Cic., *Ad Att.*, IV, 8 b (data powstania – 56 r. p.n.e.) oraz *Ad Quint.*, II, 3 (data powstania – 54 r. p.n.e.).

²¹ Guic., *St. Fior.*, s. 209–211.

rzządzających, mimo dobrych intencji wobec pozostałych członków społeczeństwa, nie powinno być przewidywalne i winno uwzględniać zastosowanie środków przemocy. W odróżnieniu od swoich starożytnych poprzedników Guicciardini sądził bowiem, że zewnętrzne oznaki władzy, takie jak wygląd czy zachowanie przywódców, są równie ważne, jak zalety duchowe. W ocenie praktycznej wartości omawianej koncepcji istotne jednak wydaje się to, że Francesco Guicciardini, mimo iż brał bezpośredni udział w życiu politycznym swojego kraju, nigdy nie zdobył w nim głosu decydującego. Przedstawiciel rodu Medyceuszy zaś, w stosunku do którego Guicciardini pragnął, by pełnił on funkcję przywódcy politycznego, ale w oparciu o proponowany przez Guicciardiniego system kontroli, odsunął go w jego ostatnich latach życia od sprawowania urzędów publicznych, a we Florencji zaprowadził niepodzielną władzę jednostki.

Machiavelli, odkąd zaczął piastować publiczne urzędy we Florencji, praktycznie cały czas pozostawał w samym środku wydarzeń politycznych związanych z życiem tego państwa-miasta. Zależnie od zmieniających się okoliczności i nabywanego doświadczenia zmieniały się także jego poglądy na temat przywódcy politycznego. Ostatecznie, w przeciwieństwie do Platona, który zrezygnował z uprawiania polityki na rzecz doskonalenia swoich koncepcji, nawet za cenę niemożności zastosowania ich kiedykolwiek w praktyce, Florentczyk doszedł do wniosku, że człowiek, który pragnie przeformować otaczające go realia polityczne, musi dostosować swoje przekonania do ewoluującej rzeczywistości i umiejętności ludzi, którzy mają na nią wpływ. Machiavelli, dyskutując z Platonem i Ciceronem w kwestii wyobrażenia o doskonałym rządzącym, przyznaje im rację w tym względzie, że *ēthos* przywódcy również według niego powinna ucieleśniać grupa ludzi o nieprzeciętnym potencjale intelektualnym i kompetencyjnym, nie tyle połączonych ze sobą więzią przyjaźni, ile lojalnych wobec siebie nawzajem. Machiavelli zauważał jednak, że ludzie, którzy rzeczywiście piastują stanowiska przywódcze, daleko odbiegają od głoszonego przez niego ideału oraz że, co ważniejsze, sami obywatele z chęcią poddają się ich okrutnym rządóm i czynią je przez to bardziej skutecznymi. Uznał on, że ludzie z natury są źli, a Platowska koncepcja przywódcy jako wychowawcy niestosującego agresji i mentora społeczeństwa staje się z tego powodu niemożliwa do urzeczywistnienia. Machiavelli literalnie głosił więc potrzebę stosowania przymusu i przemocy przez sprawującego władzę, ale zaznaczał jednocześnie – wzorem Platona – że jej celem nie powinna być indywidualna korzyść rządzącego, lecz przede wszystkim wychowawcze kształtowanie społeczeństwa. Wzorem Cicerona sądził zaś, że przywódca polityczny powinien nabyć takie kompetencje prawne i retoryczne, by mógł sprawnie zarządzać państwem. Wydaje się, że Machiavelli jako jedyny spośród omawianych w tej pracy autorów, kiedy zdał sobie sprawę z faktu, że władza (w tym wypadku władza we Florencji) najprawdopodobniej spocznie w rękach jednego człowieka, a on, by ją utrzymać, będzie musiał odwoływać się do przemocy, zaakceptował ten stan rzeczy. Chociaż w pewnym okresie został odsunięty od aktywnego życia

politycznego, opracował jednak system wskazówek dla przyszłego rządzącego, które z jednej strony pozwoliłyby jednostce kierować państwem silną ręką, ale z drugiej strony, zgodnie z życzeniem starożytnych poprzedników, w jak największym stopniu ograniczyłyby możliwości jej przemiany w tyrana. Machiavelli zmarł, nim się przekonał o przydatności swoich spostrzeżeń.

Ani Sokrates, ani Platon, ani Guicciardini, ani nawet Machiavelli nie pełnili najwyższej władzy w państwie. Jedynie Cynceron sprawował przez rok urząd konsula, a i wtedy współrządził z drugim konsulem. Myśl każdego z owych autorów oparta na uważnych obserwacjach rzeczywistości politycznej na zawsze pozostała jedynie myślą teoretyczną, niewiele znajdującą uznania u tych, którzy dzierżyli władzę. Ich wspólne przekonanie, że prawdziwi przywódcy polityczni i mężowie stanu powinni łączyć odpowiednie kwalifikacje zawodowe z zaletami intelektualnymi i etycznymi, do dziś pobrzmiewa w polityce jedynie echem. Zasadnie zauważył Machiavelli, że Platoński postulat etycznego postępowania przywódcy politycznego jest niemożliwy do urzeczywistnienia nie dlatego, że jest zbyt teoretyczny czy wręcz utopijny, ale z tej przyczyny, że ludzie w większości nie szanują wartości uważanych przez Platona za słuszne i godne naśladowania.

WYKAZ SKRÓTÓW¹

Xen.	Ksenofont	
Mem.	Memorabilia	(Wspomnienia o Sokratesie)
H.	Helleniká	(Historia grecka)
Pl.	Platon	
Apol.	Apologia	(Obrona Sokratesa)
Conv.	Convivium	(Uczta)
Crit.	Critias	(Krycjasz)
Ep.	Epistula	(List)
Euth.	Euthyphro	(Eutyfron)
Euthyd.	Euthydemus	(Eutydem)
Gorg.	Gorgias	(Gorgiasz)
Hipp. min.	Hippias minor	(Hippiasz Mniejszy)
Legg.	Leges	(Prawa)
Men.	Meno	(Menon)
Menex.	Menexenus	(Meneksenos)
Phaed.	Phaedo	(Fedon)
Phaedr.	Phaedrus	(Fajdros)
Phil.	Philebus	(Fileb)
Polit.	Politicus	(Polityk)
Resp.	Respublica	(Państwo)
Soph.	Sophistes	(Sofista)
Theaet.	Theaetetus	(Teajtet)
Tim.	Timaeus	(Timajos)
Cic.	Cycon	
Ad Att.	Ad Atticum	(Do Attyka)
Ad fam.	Ad familiares	(Do przyjaciół)
Ad. Quint.	Ad Quintum	(Do Kwintusa)
Brut.	Brutus	(Brutus)

¹ Tytuły utworów w języku polskim podaje w przypadku dostępnych polskich przekładów.

Catil.	In L. Catilinam I–IV	(Mowy przeciw Katylinie)
Cato mai.	Cato maior de senectute	(O starości)
Div.	De divinatione	(O wróżbiarstwie)
Dom.	De domo sua	(O domu swoim)
Fin.	De finibus bonorum et malorum	(O najwyższym dobru i złu)
Inv.	De inventione	(O wynalezieniu retorycznym)
Lael.	Laelius sive de amicitia	(O przyjaźni)
Leg.	De legibus	(O prawach)
Nat.	De natura deorum	(O naturze bogów)
Off.	De officiis	(O powinnościach)
Opt. gen.	De optimo genere oratorum	(O doskonałych mówcach)
Or.	Orator	(Mówca)
Orat.	De oratore	(O mówcy)
Part. orat.	Partitiones oratoriae	(Podziały retoryczne)
Rep.	De re publica	(O państwie)
Top.	Topica	(Topiki)
Tusc.	Tusculanae disputationes	(Rozmowy tuskulańskie)
Pol.	Polibiusz	
Hist.	Historiae	(Dzieje)
Mach.	Machiavelli	
Disc.	Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio	(Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza)
Disc. dell'ord.	Discorso dell'ordinare lo stato di Firenze alle armi	
Ist. fior.	Istorie fiorentine	(Historie florenckie)
L'art. d. guer.	L'arte della guerra	(Sztuka wojny według Machia- vellego)
Prin.	Il principe	(Księżę)
Vald.	Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati	
Guic.	Guiciardini	
Cons.	Considerazioni sui „Discorsi” del Machiavelli	
Cose Fior.	Cose Fiorentine	
Dial. del Regg.	Dialogo del Reggimento di Firenze	
Disc. di Log.	Discorso di Logrogno	

Ric. Ricordi
St. d'It. Storia d'Italia
St. Fior. Storie Fiorentine

Diodor Syc. **Diodor Sycylijski**
B. Bibliotheca historica (Biblioteka historyczna)

BIBLIOGRAFIA

I. Indeksy, leksykony, słowniki

- Ast F. D., *Lexicon Platonicum sive vocum Platoniarum index*, vol. I, Lipsiae 1835.
- Bralczyk J., *Słownik 100 tysięcy potrzebnych słów*, Warszawa 2005.
- Cirlot J. E., *Słownik symboli*, przeł. I. Kania, Kraków 2000.
- Kowalski P., *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa–Wrocław 1998.
- Merguet H., *Lexicon zu den philosophischen Schriften Cicero's*, Bd. I–III, Darmstadt 1961.
- Prawo rzymskie. Słownik encyklopedyczny*, red. W. Wołodkiewicz, Warszawa 1986.
- Ruffo Fiore S., *Niccolò Machiavelli. An Annotated Bibliography of Modern Criticism and Scholarship*, New York–Westport, Connecticut, London 1990.
- Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. 2, Warszawa 1998.

II. Biografie

- Bausi F., *Machiavelli*, Roma 2005.
- Fuhrmann M., *Cicero and the Roman Republic*, trans. by W. E. Yuill, Oxford–Cambridge, Massachusetts 1992.
- Guthrie W. K. C., *Sokrates*, przeł. K. Łapiński i S. Żuławski, Warszawa 2000.
- Humanistyczne żywoty filozofów starożytnych*, red. W. Olszaniec, K. Rzepkowski, Warszawa 2008.
- Kumaniecki K., *Cyceron i jego współcześni*, Warszawa 1959.
- Laertios D., *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 1984.
- Pawłowski K., *Życiorys Platona i korzenie jego filozofii w „De Platone et eius dogmate” Apulejusza z Madaury, „Meander”* 1991, R. XLVI, z. 1–2, s. 43–54.
- Plutarch, *Cztery żywoty*, przeł. M. Brożek, Warszawa 2003.
- Ridolfi R., *Vita di Francesco Guicciardini*, Milano 1982.

III. Teksty źródłowe

- Castiglione B., *Il libro del Cortegiano*, a cura di V. Cian, Firenze 1947.
- Cicéron, *Discours*, Tome II: *Pour M. Tullius – Discours contre Q. Caecilius, dit “La Divination” – Première action contre C. Verrès – Seconde action contre C. Verrès – Livre I: La Préture urbaine*, éd. et trad. H. de La Ville de Mirmont, Paris 2002.

- Cicéron, *Discours*, Tome III: *Seconde action contre C. Verrès* – Livre II: *La Préture de Sicile*, éd. et trad. H. de La Ville de Mirmont, Paris 2002.
- Cicéron, *Discours*, Tome IV: *Seconde action contre C. Verrès* – Livre III: *Le Froment*, éd. et trad. H. de La Ville de Mirmont, Paris 2002.
- Cicéron, *Discours*, Tome V: *Seconde action contre C. Verrès* – Livre IV: *Les OEuvres d'art*, éd. H. Bornecque, P. Moreau, Paris 2008.
- Cicéron, *Discours*, Tome VI: *Seconde action contre C. Verrès* – Livre V: *Les supplices*, éd. H. Bornecque, Paris 2002.
- Cicéron, *Discours*, Tome XIII, 1^{re} partie: *Au sénat – Au peuple – Sur sa maison*, éd. et trad. P. Wuilleumier, Paris 1952.
- Cicéron, *Discours*, Tome XIV: *Pour Sestius – Contre Vatinius*, éd. et trad. J. Cousin, Paris 2002.
- Ciceronis Epistulae*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit D. R. Shackleton Bailey, libri IX–XVI, Oxonii 1961.
- Ciceronis Epistulae*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. C. Purser, libri I–VIII, Oxonii 1958.
- Ciceronis Orationes*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit A. C. Clark, Oxonii 1961.
- Ciceronis Rhetorica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit A. S. Wilkins, vol. 1–2, Oxonii 1960–1961.
- Ciceronis Scripta quae manserunt omnia* (*Cato mai., Div., Fin., Lael., Leg., Nat., Off., Rep., Tusc.*), Lipsiae 1879–1980.
- Guicciardini F., *Le lettere*, a cura di P. Jodogne, vol. V, Roma 1993.
- Guicciardini F., *Opere*, vol. I, a cura di E. Lugnani Scarano, Torino 1983.
- Guicciardini F., *Storia d'Italia*, vol. I–III, presentazione critica e note di E. Mazzali, Milano 2006.
- Machiavelli N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di F. Bausi, t. 1–2, Roma 2001.
- Machiavelli N., *Il principe*, a cura di M. Martelli, Roma 2006.
- Machiavelli N., *Istorie fiorentine e altre opere storiche e politiche*, a cura di A. Monteverchi, Torino 2007.
- Machiavelli N., *L'arte della guerra*, a cura di F. Cinti, Siena 2007.
- Machiavelli N., *Legazione al duca Valentino*, Torino 1958.
- Machiavelli N., *Opere minori*, con note filologiche e critiche di F. L. Polidori, Firenze 1852.
- Platonis Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet, Oxonii 1961–1962.
- Polybius, *Historiae*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit T. Büttner-Wobst, Lipsiae 1889.
- Xenophon, *Memorabilia*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit R. Kühner, Lipsiae 1889.

IV. Przekłady

- Alighieri D., *Monarchia*, przeł. W. Seńko, Kęty 2002.
- Arystofanes, *Komedie wybrane*, przeł. A. Sandauer, S. Srebrny, Kraków 1977.
- Cicerone, *Somnium Scipionis*, intr. e com. di Alessandro Ronconi, Firenze 1967.

- Cyeron M. T., *Brutus, czyli o sławnych mówcach*, przeł. M. Nowak, Warszawa 2008.
- Cyeron M. T., *Listy Marka Tulliusza Cyrona*, t. 1–2, przeł. E. Rykaczewski, Poznań 1873.
- Cyeron M. T., *Mowy*, przeł. S. Kołodziejczyk, J. Mrukówna, D. Turkowska, Kęty 2015.
- Cyeron M. T., *O mówcy*, przeł. B. Awianowicz, Kęty 2010.
- Cyeron M. T., *O państwie, O prawach*, przeł. I. Żółtowska, Kęty 1999.
- Cyeron M. T., *Pisma filozoficzne Marka Tulliusza Cyrona*, cz. II, przeł. E. Rykaczewski, Poznań 1879.
- Cyeron M. T., *Pisma filozoficzne. O naturze bogów, O wróżbiarstwie, O najwyższym dobru i złu, O przyjaźni*, przeł. W. Kornatowski; *Rozmowy tuskulańskie*, przeł. J. Śmigaj; *O starości*, przeł. Z. Cierniakowa, t. 1, 3, 4, Warszawa 1960–1963.
- Cyeron M. T., *Pisma krasomówcze i polityczne Marka Tulliusza Cyrona*, przeł. E. Rykaczewski, Poznań 1873.
- Ksenofont, *Historia grecka*, przeł. W. Klinger, Wrocław 1958.
- Ksenofont, *Pisma sokratyczne*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1967.
- Ksenofont, *Wybór pism*, oprac. J. Schnayder, Wrocław 1966.
- Machiavelli N., *Historie florenckie*, przeł. K. Estreicher, Warszawa 1990.
- Machiavelli N., *Książe*, przeł. W. Rzymowski; *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięciem historii Rzymu Liwiusza*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 2005.
- Machiavelli N., *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięciem historii Rzymu Liwiusza*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 2009.
- Platon, *Dialogi*, t. 1–2, przeł. W. Witwicki, Kęty 2005.
- Platon, *Kratylos*, przeł. W. Stefański, Wrocław 1990.
- Platon, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987.
- Platon, *Meneksenos*, przeł. K. Tuszyńska-Maciejewska, Wrocław 1994.
- Platon, *Państwo, Prawa*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958.
- Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003.
- Platon, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1960.
- Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1998.

V. Opracowania i komentarze

- Agamben G., *Stato di eccezione*, Torino 2003.
- Alföldy G., *Historia społeczna starożytnego Rzymu*, przeł. A. Gierlińska, Poznań 1998.
- Baldini M., *L'amicizia secondo i filosofi*, Roma 1998.
- Battaglia F., *La dottrina dello Stato misto nei politici fiorentini del Rinascimento*, „Rivista internazionale di filosofia del diritto” 1927, a. VII, s. 286–304.
- Bausi F., *Fonti classiche e mediazioni moderne nei „Discorsi” machiavelliani: gli episodi di Scipione, Torquato e Valerio*, „Interpres. Rivista di studi quattrocenteschi” 1987, vol. 7, s. 159–204.
- Biezuńska-Małowist I., *Sytuacja wewnętrzna Aten w dobie wojny peloponeskiej*, „Meander” 1955, R. X, z. 1–2, s. 7–24.
- Bonsangue V., *Canina eloquentia. Cicerone, Quintiliano, e il causidico strillone*, „Pan” 2005, no 23, s. 131–140.
- Burckhardt J., *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, przeł. M. Kreczowska, Kraków 1930.

- Burkert W., *Starożytne kultury misteryjne*, przeł. K. Bielawski, Kraków 1999.
- Capizzi A., *Platone nel suo tempo. L'infanzia della filosofia e i suoi pedagoghi*, Roma 1984.
- Caprariis De V., *Francesco Guicciardini. Dalla politica alla storia*, Napoli 1993.
- Chabod F., *Scritti su Machiavelli*, Torino 1993.
- Colish M., *Cicero's De officiis and Machiavelli's Prince*, „Sixteenth Century Journal” 1978, vol. 9, no. 4, s. 81–93.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 1: *Grecja i Rzym*, przeł. H. Bednarek, Warszawa 2004.
- Corso di Letteratura latina per l'anno accademico 1969–1970*, a cura di N. Marinone, Torino 1970.
- Crawford M., *Rzym w okresie republiki*, przeł. J. Rohoziński, Warszawa 1992.
- Cultura e scrittura di Machiavelli. Atti del Convegno di Firenze–Pisa 27–30 ottobre 1997*, a cura di J.-J. Marchand, Roma 1998.
- Curtius E. R., *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. A. Borowski, Kraków 2005.
- Cutinelli-Rèndina E., *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa–Roma 1998.
- Cutinelli-Rèndina E., *Introduzione a Machiavelli*, Roma–Bari 2003.
- Cytowska M., Szelest H., Rychlewska L., *Literatura rzymska. Okres archaiczny*, Warszawa 1996.
- Cywilizacje starożytne. Przewodnik encyklopedyczny*, red. A. Cotterel, red. nauk. wyd. pol. W. Ceran, przeł. R. Grygiel et al., Łódź 1996.
- Czarnecki Z. J., *Religia i społeczeństwo w poglądach Platona*, Warszawa 1968.
- Człowiek renesansu*, red. E. Garin, przeł. A. Osmólska-Mętrak, Warszawa 2001.
- Człowiek Rzymu*, red. A. Giardina, przeł. P. Bravo, Warszawa 1997.
- Dodds E. R., *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Kraków 2001.
- Dodds E. R., *Il sogno in Grecia*, a cura di G. Guidorizzi, Roma–Bari 1988.
- Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński, grecki, arabski, ormiański, polski*, t. 3, (1414–1445) *Konstancja, Bazylea–Ferrara–Florencja–Rzym*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007.
- Domaradzki M., *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji. Rozwój alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa*, Poznań 2013.
- Dover K. J., *Greek Popular Morality. In the Time of Plato and Aristotle*, Berkeley–Los Angeles 1974.
- Dubreton J.-M. L., *Życie codzienne we Florencji. Czasy Medyceuszów*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1961.
- Dupont F., *La vita quotidiana nella Roma repubblicana*, trad. R. Cincotta, Roma–Bari 2006.
- Edmond M.-P., *Le philosophe-roi. Platon et la politique*, Paris 2006.
- Eliade M., *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1970.
- Eschenburg T., *Dell'autorità*, trad. L. Malaguzzi Valeri, Bologna 1970.
- Etyka i charakter*, red. J. Jaśtał, Kraków 2004.
- Filipowicz S., *Mit i spektakl władzy*, Warszawa 1988.
- Flacelière R., *Życie codzienne w Grecji za czasów Peryklesa*, przeł. Z. Bobowicz i J. Targalski, Warszawa 1985.
- Fontecedro E. A., *Della materia dei sogni: l'illusione della vita. Virgilio come Shakespeare?*, „Paideia” 2005, s. 29–35.
- Francesco Guicciardini, 1483–1983: Nel V° centenario della nascita*, a cura di G. Sasso, Firenze 1984.

- Fumaroli M., *L'Âge de l'éloquence. Rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Paris 1994, s. 47–57.
- Gadamer H.-G., *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, przeł. Z. Nerczuk, Kęty 2002.
- Gajda J., *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód Platońskiej ontologii*, Wrocław 1993.
- Garin E., *La cultura del Rinascimento. Dietro il mito dell'età nuova*, Milano 2006.
- Gentile G., *Opere complete di Giovanni Gentile*, Firenze 1940.
- Gierowski J. A., *Historia Włoch*, Wrocław 1986.
- Gigon O., *Główne problemy filozofii starożytnej*, przeł. P. Domański, Warszawa 1996.
- Gilbert F., *Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografico a Firenze nel Cinquecento*, Torino 1970.
- Gilbert F., *The Humanist Concept of the Prince and "The Prince" of Machiavelli*, „The Journal of Modern History” 1939, vol. XI, no. 4, s. 449–483.
- Gwiazdecka J., *Etyka Platona. O formie platońskiej refleksji moralnej*, Kęty 2003.
- Hammond N. G. L., *Dzieje Grecji*, przeł. A. Świderkówna, Warszawa 1973.
- Hansen M. H., *Demokracja ateńska w czasach Demostenesa. Struktura, zasady i ideologia*, przeł. R. Kulesza, Warszawa 1999.
- Heinrich W., *Zarys historii filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1963.
- Heinze R., *Vom Geist des Römertums*, Leipzig–Berlin 1939.
- Jacynowska M., *Dzieje Imperium Romanum*, Warszawa 1995.
- Jacynowska M., *Historia starożytnego Rzymu*, Warszawa 1982.
- Jacynowska M., *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987.
- Jaeger W. W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001.
- Jameson M. H., *Cults and Rites in Ancient Greece. Essays on Religion and Society*, United Kingdom 2014.
- Jurewicz O., Winniczuk L., *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym*, Warszawa 1968.
- Kahn Ch., *Plato and Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge 1996.
- Kąkolewski I., *Melancholia władzy. Problem tyranii w europejskiej kulturze politycznej XVI stulecia*, Warszawa 2007.
- Kielbasa J., *Wartość skonkretyzowana, czyli o cnocie roztropności i kontrowersjach z nią związanych*, „Znak” 1994, nr 8 (471), s. 19–35.
- Klosko G., *The Development of Plato's Political Theory*, New York–London 1986.
- Kłoskowska A., *Machiavelli jako humanista na tle włoskiego Odrodzenia*, Łódź–Wrocław 1954.
- Kolańczyk K., *Prawo rzymskie*, Warszawa 1986.
- Kornatowski W., *Rozwój pojęć o państwie w starożytnej Grecji*, Toruń 1949.
- Kornatowski W., *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*, Warszawa 1968.
- Korpanty J., *Rzeczpospolita potomków Romulusa*, Warszawa 1979.
- Korpanty J., *Studia nad łacińską terminologią polityczno-socjalną okresu republiki rzymskiej*, Wrocław–Kraków 1976.
- Krokiewicz A., *Sokrates. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Warszawa 2000.
- Krońska I., *Sokrates*, Warszawa 1983.
- Kulesza R., *Wojna peloponeska*, Warszawa 2006.

- Kumaniecki K., *Cycerona „Katon”, „Meander”* 1969, R. XXIV, z. 7–8, s. 293–312.
- Kumaniecki K., *Literatura rzymska. Okres cyceroński*, Warszawa 1977.
- La storia d'Italia di Francesco Guicciardini sugli originali manoscritti*, vol. I, a cura di A. Gherardi, Firenze 1919.
- Legowicz J., *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1986.
- Legutko R., *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Poznań 2013.
- Lengauer W., „Hieroi logoi” – tajne nauki starożytnych Greków?, „*Ars Regia*” 1993, t. 2, nr 1(2), s. 13–34.
- Lepore E., *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica*, Napoli 1954.
- Letteratura e critica. Studi in onore di Natalino Sapegno*, vol. IV, a cura di W. Binni, Roma 1977.
- Lincoln B., *L'autorità. Costruzione e corrosione*, Torino 2000.
- Litewski W., *Rzymskie prawo prywatne*, Warszawa 1995.
- Litman A., *Cicero's Doctrine of Nature and Man*, New York 1930.
- Łoposzko T., *Historia społeczna republikańskiego Rzymu*, Warszawa 1987.
- Macfarland J. C., *Machiavelli's Imagination of Excellent Men: An Appraisal of the Lives of Cosimo de' Medici and Castruccio Castracani*, „*American Political Science Review*” 1999, vol. 93, no. 1, s. 133–146.
- Machiavelli nel V° centenario della nascita*, a cura di R. Aron, Bologna 1973.
- Machiavelli senza i Medici (1498–1512). Scrittura del potere, potere della scrittura. Atti del Convegno di Losanna. 18–20 novembre 2004*, a cura di J.-J. Marchand, Roma 2006.
- Mackay Ch. S., *Starożytny Rzym. Historia wojskowa i polityczna*, przeł. W. Gałęska, L. Otrębski i M. Stopa, Warszawa 2009.
- Malarczyk J., *U źródeł włoskiego realizmu politycznego. Machiavelli i Guicciardini*, Lublin 1963.
- Martelli M., *Machiavelli e gli storici antichi. Osservazioni su alcuni luoghi dei „Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio”*, Roma 1998.
- Mattei R. de, *Sapienza, sapere, saviezza e prudenza nel Machiavelli*, „*Lingua Nostra*” 1976, vol. XXXVII, s. 14–17.
- Meyer E., *Caesars Monarchie und das Principat des Pompeius*, Stuttgart–Berlin 1922.
- Moss A., *Les Recueils de lieux communs. Méthode pour apprendre à penser à la Renaissance*, trad. de l'anglais par P. Eichel-Lojkine, M. Lojkine-Morelec, M.-Ch. Munoz-Teulie et G.-L. Tin, sous la direction de P. Eichel-Lojkine, Genève 2002.
- Nauka o państwie*, red. P. Kaczorowski, Warszawa 2006.
- Nawrocka A., *Problem szczęścia w filozofii Cycerona*, Warszawa 1992.
- Niccolò Machiavelli. Politico, storico, letterato. Atti del Convegno di Losanna. 27–30 settembre 1995, a cura di J.-J. Marchand, Roma 1996.
- Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, ed. M. Beard, J. North, London 1990.
- Paparelli G., *Virtù e Fortuna nel Medioevo, nel Rinascimento e in Machiavelli*, „*Cultura e scuola*” 1970, a. IX, n. 33–34, s. 76–89.
- Pascal C., *Le credenze d'Oltretomba nelle opere letterarie dell'antichità classica*, vol. II, Catania 1912.
- Piekarski R., *Cyceron o cnotach politycznych*, „*Christianitas: religia, kultura, społeczeństwo*” 2000, nr 3/4, s. 167–183.
- Piekarski R., *Koncepcja cnót politycznych Machiavellego na tle elementów klasycznej etyki cnót*, Gdańsk 2007.

- Planinc Z., *Plato's Political Philosophy. Prudence in the Republic and the Laws*, Columbia and London 1991.
- Plezia M., *Okruchy ze stołu Arystotelesa i Cyncerona*, Warszawa–Kraków 2000.
- Price A. W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford 1989.
- Procacci G., *Historia Włochów*, przeł. B. Kowalczyk-Trupiano, Warszawa 1983.
- Przemoc i filozofia*, red. J. Mizińska i M. Kociuba, Lublin 2004.
- Przywództwo polityczne. Teorie i rzeczywistość*, red. L. Rubisz, K. Zuba, Toruń 2004.
- Reale G., *Mysł starożytna*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2003.
- Reitzenstein R., *Die Idee des Prinzipats bei Cicero und Augustus*, „Nachrichten der Göttinger-Gesellschaft der Wissenschaften” 1917, s. 399–436.
- Religia i polityka w świecie antycznym*, red. R. Sajkowski, Ostróda 2005.
- Reynolds L. D., Wilson N. G., *Skrybowie i uczeni. O tym, w jaki sposób antyczne teksty literackie przetrwały do naszych czasów*, przeł. P. Majewski, Warszawa 2008.
- Rhodes P. J., *Historia Grecji. Okres klasyczny 478–323 p.n.e.*, przeł. L. Trzcionkowski, Kraków 2009.
- Rogosz N., *Polityczna rola senatu w Republice Rzymskiej w latach 59–55*, Katowice 2004.
- Santoro M., *Fortuna, ragione e prudenza nella civiltà letteraria del Cinquecento*, Napoli 1967.
- Sasso G., *Il pensiero politico di Niccolò Machiavelli*, Torino 1964.
- Sieroń J., *Status jednostki i państwa w greckiej polis w świetle filozofii Sokratesa, Platona i Arystotelesa*, Katowice 2003.
- Sowa J., *Między Erosem i Arete. Przyjaźń w etyce Platona i Arystotelesa*, Łódź 2009.
- Stabryła S., *Księga legend rzymskich*, Warszawa–Kraków 1998.
- Starożytny Rzym we współczesnych badaniach: państwo, społeczeństwo, gospodarka*, red. J. Wolski, T. Kotuła, A. Kunisz, Kraków 1994.
- Stephens J. N., *Ciceronian Rhetoric and the Immorality of Machiavelli's Prince*, „Renaissance Studies” 1998, vol. 2, no. 2, s. 258–267.
- Studi in onore di Gino Funaioli*, a cura di G. Funaioli, Roma 1955.
- Studia nad przywództwem politycznym. Ustalenia metodologiczne i praktyka*, red. A. Kasińska-Metryka, Toruń 2011.
- Śnieżewski S., *Salustiusz i historia Rzymu. Studia porównawcze na tle historiografii greckiej i rzymskiej*, Kraków 2003.
- Trafiłowski P., *Wojny włoskie. 1494–1559*, Zabrze 2007.
- Turasiewicz R., *Studia nad pojęciem „kalos kagathos”*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historycznoliterackie” 1980, z. 41.
- Tuszyńska-Maciejewska K., *Platon a retoryka. Od krytyki do modelu*, Poznań 1996.
- Utczenko S., *Kryzys i upadek republiki w starożytnym Rzymie*, przeł. M. Łesiów, Warszawa 1973.
- Vernant J.-P., *Mit i religia w starożytnej Grecji*, przeł. K. Środa, Warszawa 1998.
- Vlastos G., *Platon. Indywidualizm jako przedmiot miłości*, przeł. P. Paliwoda, Warszawa 1994.
- Wolski J., *Historia powszechna. Starożytność*, Warszawa 1997.
- Wróblewski W., *Arystokracja Platona*, Warszawa–Poznań 1972.
- Zygmuntowicz D., *Praktyka polityczna. Od „Państwa” do „Praw” Platona*, Toruń 2011.
- Żukiewicz P., *Przywództwo labilne. Mechanizm powrotu do władzy w świetle teorii przywództwa politycznego*, Wrocław–Poznań 2012.

SUMMARY

The dissertation depicts a model of a political leader according to Plato, Cicero, Machiavelli and Guicciardini in accordance with the tendencies existing during ground-breaking epochs, as an example using the transition of *politeia* in Athens, a republic in Rome, and *signoria* in Florence into an autocracy – a monarchy. The work, comparative in its character, fits into the field of contemporary Classical reception studies as it describes analogies as well as an impact of classical concepts (created by Plato and Cicero) on the ones held in Renaissance (of Machiavelli's and Guicciardini's), despite cultural, linguistic and historic differences.

The dissertation contains three parts preceded by a Preface and concluded with Final Notes and a Bibliography. Each part concentrates on a political thought of the selected writers from three periods in history (Ancient Greece and Rome, and Renaissance Italy). Theoretical analysis follows an introductory part that focuses on the political and socio-cultural elements of the timeframe in which those writers lived and worked, in that way helping with better understanding of the direction of their thoughts and motivations.

Every main section of the dissertation sheds light on the concepts Plato, Cicero and two Renaissance theorists – Machiavelli and Guicciardini had in regard to a leader's qualities both natural ones and those acquired through the process of education, to a leader's duties toward a society, finally to such a form of government without which, in their opinion, a true leadership would seem to be unattainable.

Considering that Plato, Cicero, Machiavelli and Guicciardini closely associated a type of political order with ethical beliefs of the individuals in power, the analysis of the selected writings is focused on their investigation/consideration of the moral compass of a candidate for a political leader, also on ethical rules which he should obey while governing a community, and on social roles involved there.

Final Notes provide an overview on the evolution of the idea of the *èthos* of a political leader; demonstrate the development of a meaning of a citizen's place within a community and of a concept of statehood in general, which was prominent during those periods. Furthermore, this section presents, how the views of Plato, Cicero, Machiavelli and Guicciardini about a political leader affected the sole lives of their authors and their contemporaries, as well as what they had learnt by confronting their own beliefs with the ones of their predecessors and with their own political reality.

INDEKS NAZWISK

A

Abū Dżafar Abd Allah Ibn Harun al-Mamun *zob.* Mamun, Al- Abū Dżafar Abd Allah Ibn Harun
Adriani Giambattista 165
Ajschylos z Knidos 112
Albizzi 159
Aleksander III Macedoński (Aleksander Wielki) 22
Aleksander VI (Borja de Rodrigo) 153, 160, 167, 178, 179, 204, 230
Alighieri Dante 152
Alkibiades (Alcybiades) 28, 29, 36, 228
Anaksagoras z Kladzomen 28, 114
Anchizes 127
Andegawenowie 151
Antioch z Askalonu 15, 89
Antoniusz Marek (Antonius Marcus) 82, 230
Antoniusz Orator Marek (Antonius Orator Marcus) 108
Antygonidzi 22
Archelaos 31
Archi Benedetto 165
Archytas z Tarentu 39, 218
Aretino Leonardo Bruni *zob.* Bruni Leonardo
Ariston 38
Arystofanes z Aten 35
Arystoteles 13, 31, 41, 97
Arystydes 28
Arystyp Henryk 149
Arystyp z Cyreny 34
Aspazja z Miletu 31
Attyk Tytus Pomponiusz (Atticus Titus Pomponius) 94, 98, 149
August *zob.* Oktawian August
Augustyn z Hippony 131

B

Bardas 149
Battaglia Felice 172
Bausi Francesco 15, 150, 153, 154, 178
Borgia Cezar (Borgia Cesare) 153, 154, 167, 184, 204, 205
Bruni Leonardo Aretino 82, 104, 112, 183, 186
Brutus Lucjusz Juniusz (Brutus Lucius Iunius) 108
Brutus Tytus Juniusz (Brutus Titus Iunius) 108
Burckhardt Jakub 166, 167

C

Caprariis Vittorio de 171
Castiglione Baldassare 165
Cetegus Marek Korneliusz (Cethegus Marcus Cornelius) 108
Cezar Gajusz Juliusz (Caesar Gaius Iulius) 84, 93, 119, 142
Chabod Federico 194
Chabrias 21, 30
Chajrefont 37
Chares 21, 30
Charmides 33, 38
Colish Marcia Lillian 11, 116, 150, 209
Copleston Frederick Charles 39, 40, 51
Crawford Michael 85, 91, 117, 142, 143
Cyceron Kwintus Tulliusz (Cicero Quintus Tullius) 149, 230
Cyceron Marek Tulliusz (Cicero Marcus Tullius) 11–15, 79, 82, 84, 86, 89, 94–146, 149–151, 157, 173, 175, 176, 178, 179, 182–185, 186, 190–193, 202, 203, 209, 210, 214, 218–220, 222–232
Cymbrowie 88

- Cynna Lucjusz Korneliusz (Cinna Lucius Cornelius) 119
- D**
- Damon 28
 Dante Alighieri *zob.* Alighieri Dante
 Demades 30
 Demetrios z Syrii 112
 Demostenes 30, 114
 Diodor Sycylijski 136, 217
 Diodot (Diodotos) 15, 89
 Dionizjos z Magnezji 112
 Dionizjusz I Starszy (Dionizjos I) 39
 Dionizjusz II Młodszy (Dionizjos II) 39, 228, 229
 Dion z Syrakuz 39, 40, 229
 Diotyma z Mantinei (Deotyma z Mantinei) 65
 Dover Kenneth James 75
- E**
- Edmond Michel-Pierre 53, 72
 Efialtas z Aten 28
 Empedotimos z Syrakuzy 127, 131
 Eneas (Aeneas) 127
 Ennius Kwintus (Ennius Quintus) 107, 127, 130, 133
 Eteobutadzi 69
 Eubulos 30
 Euklides z Megary 39
 Eulogiusz Fawoniusz (Eulogius Favonius) 131
 Eumolpidzi 69
 Eurytos z Krotony 39
 Eutydem 33
- F**
- Fabiusz Piktora Kwintus (Fabius Pictor Quintus) 136
 Fajdros 15, 89
 Faworynus (Favorinus) 31
 Feliks V 163
 Ferecydes Syryjczyk 131
 Ferdynand I Aragoński, Ferrante 179, 180, 188
 Ferdynand II Aragoński 156, 180, 195, 197
 Ficino Marsilio 150, 155
 Fidiasz 28, 102, 109
 Filip II Macedoński 12, 22
 Filokles z Eroiadai 21
 Filolaos z Tarentu 39
 Filon z Laryssy 15
 Flacelière Robert 21, 25, 32
 Florus Lucjusz Anneusz (Florus Lucius Anneus) 15
 Fokion 21, 30
 Franciszek I Walezjusz 151, 156
- G**
- Gadamer Hans-Georg 63
 Gajda-Krynicka Janina 54
 Galba Serwiusz Sulpicjusz (Galba Servius Sulpicius) 109
 Gemistos Plethon 150
 Gierowski Józef Andrzej 158, 160, 166, 213
 Glaukon 34, 44, 57
 Gonsalvo Fernandez z Kordoby (Gonzalo Fernández de Córdoba) 160
 Grakchowie 87, 114
 Grakchus Gajusz Semproniusz (Gracchus Gaius Sempronius) 87, 88
 Grakchus Tyberiusz Semproniusz (Gracchus Tiberius Sempronius) 81, 87, 145, 146
 Guicciardini Francesco 11–15, 147, 150–153, 155–158, 162, 169, 171–173, 175–180, 182–186, 188–193, 195–197, 199–203, 205–212, 214, 218, 220–222, 224–228, 230–232
 Guicciardini Luigi 155
 Guicciardini Piero 150, 155, 156
 Guicciardini Rinieri 155
 Guidi Andrea 174, 194
- H**
- Hannibal Barkas 198
 Hansen Mogens Herman 19, 21, 25–30, 32, 68

Heinze Richard 11, 95, 96
 Henryk II Walezjusz 151
 Heraklides z Pontu 131
 Hermotimos z Kladzomeny 127
 Hippiasz Mniejszy 54
 Hohenstaufowie 162
 Homer 127, 133
 Hostyliusz Tullus (Hostilius Tullus) 99
 Hunajn ibn Ishak 149
 Hyperbolos 29
 Hyperejdes 30

I

Ifikrates 21, 30
 Innocenty VIII (Cibo Giovanni Battista) 168
 Ion z Chios 31

J

Jaczynowska Maria Danuta 82, 87, 90, 91, 93, 94, 142
 Jaeger Werner Wilhelm 31, 34, 37, 41, 45, 50, 51, 58, 60, 64
 Jezus Chrystus 160
 Jugurta, król Numidii 88
 Juliusz II (Rovere Giuliano della) 156, 195, 205

K

Kahn Charles 61
 Kalikles 54
 Karbon Gnejusz Papiriusz (Carbo Gnaeus Papirius) 109
 Karol V Habsburg 151, 155, 160
 Karol VIII Walezjusz 151, 152, 177, 204, 207, 213
 Katon Cenzor Marek Porcjusz (Cato Censorius Marcus Porcius) 86, 100, 136
 Katon Utyceński Marek Porcjusz (Cato Uticensis Marcus Porcius) 106
 Kebes z Teb 65, 228
 Keppie Lawrence 91
 Kerycy 69
 Kielbasa Jan 180
 Kimon z Aten 28

Klearch z Soli 127
 Kleiniasz 46, 73
 Klejstenes 69
 Klemens VII (Medici Giulio de) 154–156, 168, 195, 201, 206
 Kleofont 29
 Kleon 28, 29
 Kleonim 127
 Klinger Witold 217
 Klosko George 53
 Kodros 38
 Kolot z Lampsaku 131
 Koriolan Gnejusz Marcjusz (Coriolanus Gnaeus Marcius) 119
 Krassus Lucjusz Licyniusz (Crassus Lucius Licinius) 108, 113, 114
 Krassus Publiusz Licyniusz (Crassus Publius Licinius) 114
 Kriton z Aten 228
 Kronos 50, 55
 Krońska Irena 31, 36, 37
 Krycjasz z Aten (Kritias) 30, 36, 38, 228
 Ksenofont z Aten (Xenophon) 31–36, 38, 97, 217, 218, 228
 Ksenokles z Adramyttion 112
 Kulesza Ryszard 19, 23, 24, 29, 32, 36, 77
 Kumaniecki Kazimierz 106, 107, 112
 Kurion Gajusz Skryboniusz (Curio Gaius Scribonius) 108

L

Laertios Diogenes 31, 38, 39
 Landriani Gerardo 149
 Laodamas 74, 75
 Leliusz Mądry Gajusz (Laelius Sapiens Gaius) 109, 133
 Leon X (Medici Giovanni de) 156, 168, 204, 205, 211
 Lepore Ettore 95, 96, 97, 145
 Likurg, król Sparty 73
 Likurg z Aten 30
 Liwiusz Tytus (Livius Titus) 15, 186
 Lizander 22
 Ludwik XII 151, 153, 154, 177
 Lukullus (Lucullus Lucius Licinius) 93

M

Machiavelli Bernardo 151, 153
 Machiavelli Girolamo di Agnolo 153
 Machiavelli Niccolò 11–15, 147, 150–158, 161, 162, 168, 169, 172–178, 180–195, 197–199, 201–214, 218, 221, 222, 224–228, 231, 232
 Machiavelli Piero di Agnolo 153
 Mai Angelo 95, 98
 Makrobiusz Ambrozjusz Teodozjusz (Macrobius Ambrosius Theodosius) 129, 131
 Maksymilian I Habsburg 154
 Maksymus Waleriusz (Maximus Valerius) 15
 Małgorzata Parmeńska (Margarita de Austria y Parma) 160
 Mamun, Al- Abū Dżafar Abd Allah Ibn Harun 149
 Marcjusz Ankus (Marcius Ancus) 100
 Mariusz Gajusz (Marius Caius) 91, 93, 119
 Martelli Mario 15, 150, 158, 174
 Masynissa, król Numidii 127
 Mattei Rodolfo de 181
 Medyceusz Aleksander (Medici Alessandro de) 157, 160
 Medyceusz Aleksander, kardynał (Medici Alessandro) 168
 Medyceusze 153–157, 159–161, 166–169, 172, 174, 180, 204, 205, 211, 226, 231
 Medyceusz Ewerard (Medici Averardo de) 201
 Medyceusz Ferdynand I (Medici Ferdinando I de) 168
 Medyceusz Hipolit (Medici Ippolito de) 168
 Medyceusz Jan (Medici Giovanni de) *zob.* Leon X
 Medyceusz Jan, kardynał (Medici Giovanni de) 168
 Medyceusz Julian, książę Nemours (Medici Giuliano de, duca di Nemours) 204, 205

Medyceusz Juliusz (Medici Giulio de) *zob.* Klemens VII
 Medyceusz Kosma I (Medici Cosimo I de) 12, 157, 160, 165
 Medyceusz Kosma Stary (Medici Cosimo de, Il Vecchio) 153, 155, 159, 161, 180, 184, 198, 201, 226
 Medyceusz Lorenzino di Pierfrancesco (Medici Lorenzino di Pierfrancesco de) 157, 160
 Medyceusz Ludwik (Medici Ludovico Giovanni de, delle Bande Nere) 160, 184
 Medyceusz Piotr II Nieszczęśliwy (Medici Piero II de, Il Fatuo) 172, 179, 188, 201
 Medyceusz Wawrzyniec I Wspaniały (Medici Lorenzo I de, Il Magnifico) 154, 158, 172, 179, 180, 183, 184, 188, 201
 Medyceusz Wawrzyniec II (Medici Lorenzo II de) 205
 Meletos 36, 217
 Menippos z Karii 112
 Meyer Eduard 95
 Mikołaj V (Parentucelli Tommaso) 150
 Minos, król Krety 73
 Mitrydates VI Eupator, król Pontu 88
 Molon Apollonios z Rodos 112

N
 Nawrocka Anna 15, 110
 Nikiasz 28, 29

O
 Oktawian August (Octavianus Gaius Iulius Caesar) 12, 86, 91, 95

P
 Pascal Carlo 130, 132
 Paulus Macedoński Lucjusz Emiliusz (Paulus Macedonicus Lucius Aemilius) 125, 127–129
 Paweł III (Paulus III, Farnese Alessandro) 179
 Periktione 38
 Perykles 21–26, 28, 29, 31, 77, 114

- Petrarca Francesco (Petrarka) 15, 149
 Piekarski Romuald 126, 180, 181, 184
 Pindar 56
 Pitagoras 131
 Pizon Frugi Lucjusz Kalpurniusz (Piso Frugi Lucius Calpurnius) 136
 Platon 11–15, 17, 20, 22, 25, 31, 36–75, 77, 78, 95, 97–101, 103–105, 110–112, 114, 115, 117–120, 122, 124, 127, 130–132, 137, 139, 143, 146, 149, 150, 157, 171, 173, 175–179, 182–185, 192, 193, 199, 200, 202, 203, 207, 209, 214, 218–232
 Plezia Marian 31, 98, 107, 130
 Pliniusz Starszy Gajusz (Plinius Secundus Gaius) 41
 Plutarch z Cheronei 82
 Poggio Bracciolini Gian Francesco 186
 Polibiusz z Megalopolis (Polybios) 15, 150
 Poliziano Angelo 183
 Pompejusz Wielki Gnejusz (Pompeius Magnus Gnaeus) 93, 95, 119, 142
 Pompiliusz Numa (Pompilius Numa) 99, 105, 210, 211
 Posejdonios z Rodos 15, 89
 Price Anthony William 62
 Proklos Ateńczyk 131
 Puccio Pucci 201
 Pytia 37
- R**
- Reale Giovanni 42, 45, 61, 65
 Reitzenstein Richard August 11, 95, 96
 Riario Piotr 168
 Ridolfi Roberto 153, 155, 156
 Rinuccini Alamanno 183
 Romulus 99, 126, 193, 210
 Rovere Piero della 168
 Rucellai 154
 Rucellai Bernardo 183
- S**
- Salustiusz Krispus Gajusz (Sallustius Crispus Gaius) 136, 186
 Salutati Coluccio 183
 Salviati Alamanno 155
 Salviati Iacopo 156
 Salviati Maria 155, 156
 Savonarola Hieronim (Savonarola Girolamo) 153, 156, 160, 174, 177, 183
 Scheid John 86, 91, 142
 Scypion Afrykański Młodszy Publiusz Korneliusz Emilian (Scipio Africanus Minor Publius Cornelius Aemilianus) 98–100, 109, 124, 125, 127–131, 133, 138
 Scypion Afrykański Starszy Publiusz Korneliusz (Scipio Africanus Maior Publius Cornelius) 124, 125, 128, 129, 132–134
 Scypionowie 91, 96
 Seneka Lucjusz Anneusz (Seneca Lucius Annaeus) 132, 133
 Sertoriusz (Sertorius Quintus) 88
 Sforza Franciszek I (Sforza Francesco I) 180, 194, 201
 Sforza Ludwik Maur (Sforza Ludovico il Moro) 183
 Simmiasz z Teb 65, 228
 Soderini 168
 Soderini Francesco 177
 Soderini Pagolantonio 178
 Soderini Piero 154, 156, 160, 174, 183
 Sokrates 14, 20, 22, 25, 31–44, 46, 48, 51–59, 64, 65, 67, 73, 77, 78, 98, 99, 104, 132, 173, 175, 185, 217, 218, 222, 223, 228, 232
 Solon 27, 38, 71
 Stephens John N. 11, 150, 151
 Sulla Lucjusz Korneliusz (Sulla Lucius Cornelius) 83, 87, 93, 104, 119
 Sykstus IV (Rovere Francesco della) 168, 189
- T**
- Tarkwiniusz Pyszny (Tarquinius Superbus Lucius) 119, 229
 Tarkwiniusz Stary (Tarquinius Priscus Lucius) 100

Temistokles 28
Teodor z Cyreny 39, 57, 65
Teutoni 88
Timotheos 21, 30
Tomasz z Akwinu 227
Trafiłowski Piotr 11, 152
Tukidydes z Aten 21, 34
Tulliusz Serwiusz (Tullius Servius)
100
Tullus Attiusz (Tullus Attius) 82
Turasiewicz Romuald 75
Tuszyńska-Maciejewska Krystyna 60

V

Vasoli Cesare 149, 150
Vettori Francesco 205

Viroli Maurizio 151, 183, 184
Vlastos Gregory 62

W

Wagenvoort Hendrik 96
Welfowie 162
Wergiliusz Maro Publiusz (Vergilius Maro
Publius) 127
Werres Gajusz (Verres Gaius) 84
Wibald 149
Wiliusz Lucjusz (Villius Lucius) 91
Witwicki Władysław 43, 49, 53, 54, 59,
65

Z

Zenon 15, 89