

Krzysztof Koehler

ORCID: 0000-0002-5189-2454

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

„Męstwo obywatela” (πολιτικὴ ἀνδρεία) w refleksji staropolskiej XVI wieku

“The Courage of the Citizen” (πολιτικὴ
ἀνδρεία) in Sixteenth-Century Polish Thought

Abstrakt

W artykule rozważa się kwestię obecności w staropolskiej refleksji publicystycznej – głównie wieku XVI – problematyki męstwa obywatela (πολιτικὴ ἀνδρεία). Termin ów pojawił się w myśli klasycznej (Arystoteles, Platon, Cyceon, stoicy) oraz chrześcijańskiej (św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu) i rozpatrywany był w odniesieniu do cnoty męstwa. W okresie klasycznym wprowadzono rozróżnienie na męstwo wojenne i męstwo czasów pokoju, związane z uczestnictwem w życiu politycznym. W tekście dowodzi się, iż klasyczne i chrześcijańskie rozważania o „męstwie obywatela” przejęto w refleksji staropolskiej, aczkolwiek bardzo wyraźnie związane je z zagadnieniem sposobu podejmowania decyzji. W pismach Frycza Modrzewskiego i innych myślicieli (a także w *Odprawie posłów greckich* Jana Kochanowskiego) interesująco łączy się tę kwestię indywidualnego, pojedynczego oporu wobec większości. Wskazano też na pewien krystalizujący się w praktyce politycznej sposób rozumienia obywatelskości jako „opozycyjności” (szczególnie w traktacie *Krótkie zebranie rzeczy potrzebnych z strony wolności...*, jak i w refleksji wiążącej się z rokoszem sandomierskim). Wreszcie

postawiono pytanie, czy instytucję *liberum veto* zestawiano z zagadnieniem „męstwa obywatela”, i wskazuje się, iż najprawdopodobniej zagadnień tych ze sobą nie łączono.

Słowa klucze: męstwo obywatela, *liberum veto*, opozycja polityczna, Andrzej Frycz Modrzewski, Wawrzyniec Goślicki, *Odprawa posłów greckich* Jana Kochanowskiego, rokosz sandomierski.

Abstract

The article considers the issue of the presence of the concept of civic courage (πολιτικὴ ἀνδρεία) in Old Polish political thought, particularly during the sixteenth century. This term originated in classical (Aristotle, Plato, Cicero, the Stoics) and Christian philosophy (St. Augustine and St. Thomas Aquinas) and was discussed within the broader context of the virtue of courage. In classical thought, a distinction was introduced between martial courage and the courage of peacetime, the latter being associated with participation in political life. The article argues that classical and Christian reflections on “civic courage” were adopted in Old Polish discourse, though they were closely tied to the issue of decision-making processes. In the writings of Frycz Modrzewski and other thinkers (as well as in Jan Kochanowski’s *Odprawa posłów greckich* [*The Dismissal of the Greek Envoys*]), this theme is intriguingly linked with the problem of individual resistance against the majority. The article also points to a crystallizing understanding of citizenship in political practice as a form of “opposition” – particularly evident in the treatise *Krótkie zebranie rzeczy potrzebnych z strony wolności* [*A Brief Summary of Matters Essential to Liberty*], as well as in reflections associated with the Sandomierz Rebellion. Finally, the question is posed whether the institution of *liberum veto* was ever connected with the concept of “civic courage.” The article suggests that these issues were most likely not associated with one another.

Keywords: civic courage, *liberum veto*, political opposition, Andrzej Frycz Modrzewski, Wawrzyniec Goślicki, *The Dismissal of the Greek Envoys* by Jan Kochanowski, Sandomierz Rebellion.

W przedstawianym tekście zamierzam zastanowić się nad staropolską refleksją poświęconą zagadnieniu odwagi, którą Arystoteles definiuje w *Etyce nikomachejskiej* jako „męstwo obywatela” (πολιτικὴ ἀνδρεία). Na poniższych stronach mam zamiar zadać następujące pytania i poszukać na nie odpowiedzi: 1. Jak rozumieli „męstwo obywatela” staropolscy pisarze? 2. Czy łączyli w jakiś sposób kwestię owego męstwa z ustrojem politycznym? Spróbuję również zorientować się wstępnie, czy kategorię tę łączyli w jakiś sposób ze sposobem podejmowania decyzji politycznych

(głosowanie większością czy jednomyślnie)? W tym ostatnim względzie dopiero wskażę kierunek przyszłych poszukiwań.

Zanim jednak przejdziemy do rozważań pisarzy staropolskich, warto – choćby w skrócie – przyjrzeć się klasycznej refleksji na temat interesującej nas kwestii.

1.

Łacińskie wczesnonowożytnie tłumaczenia πολιτικὴ ἀνδρεία mamy przynajmniej dwa: jedno, w klasycznym przekładzie Joannesa Argyropousa, πολιτικὴ określa jako *civilis*¹. Istnieje też drugie, pochodzące z komentarzy Victorina Strigelia, wydanych staraniem jego ucznia Jacoba Monaua, gdzie mówi się o *politica fortitudo*².

Zdaniem greckiego filozofa „męstwo obywatela” (*civilis* czy *politica*)³

zbliża się [...] najbardziej [do męstwa we właściwym tego słowa znaczeniu], bo obywatele zdają się narażać na niebezpieczeństwo w obawie przed groźącymi im ustawowo grzywnami lub zniewagą, albo też w nadziei otrzymania zaszczytnego odznaczenia⁴.

Filozof rozumie przez mężną aktywność publiczną taką, która wiąże się z moralnie pięknym celem, bo ów „jest tym, w imię czego człowiek mężny naraża się i postępuje zgodnie z nakazami męstwa”⁵. Arystoteles zakłada, że akt męstwa winien być konsekwencją wolnej decyzji człowieka, bo „należy [...] być mężnym nie dlatego, że ulega się przemocy, lecz dlatego, że to jest nakazem piękna moralnego”⁶.

1 *Aristotelis Ethicorum sive de moribus ad Nicomachum filium, libri decem* (Basilea: per Ioannem Oporinum, 1555), 65.

2 *Aristotelis Stagiritae Ad Filium Nicomachum, De vita et moribus, Libri X. Conuersi de Græco in sermonem Latinum, & argumentis singulorum librorum atque capitum, tum scholijs quoque illustrati A Victorino Strigelio* (Frankoforte: Christoph Rab, 1583), 287.

3 Termin „męstwo obywatelskie” wprowadził Platon w *Państwie*. Platon, *Państwo*, przeł. i oprac. Władysław Witwicki (Kęty: Antyk, 2003), 430C, 128. Natrafiamy w tym miejscu na dosyć pokrętnie rozumowanie, które objaśnia Witwicki, mówiąc, że męstwo polega „na trwałym, nieodpartym i niezachwianym przekonaniu, że straszne jest tylko to, co prawo nazywa strasznym, i nic poza tym”. Por. Platon, *Państwo*, 128.

4 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. Daniela Gromska (Warszawa: PWN, 2012), III. 8, 1116b, 137.

5 *Ibidem*, III. 8, 1115b, 136.

6 *Ibidem*, III. 8. 1116b, 138.

Stagiryta definiuje też męstwo w swojej *Retoryce*, gdzie nazywa je „cnotą, która pozwala człowiekowi dokonać w obliczu niebezpieczeństwa chwalebnych czynów”. Natychmiast jednak do swojej definicji dodaje dopełnienie: „zgodnie z zaleceniami prawa i w jego służbie”⁷. Męstwo łączy tu jednak przede wszystkim z aktywnością wojenną⁸.

Prawdopodobnie najobszerniej temat męstwa poruszał Ciceron. W jego ujęciu zda się być ono niekoniecznie z działalnością wojenną związane. W *De inventione* podaje jego dosyć obszerną charakterystykę, wprawdzie zaznaczając, iż „męstwo polega na rozważnym podejmowaniu niebezpieczeństw i znoszeniu cierpienia”, a następnie wskazując na części składowe *fortitudo*: „wielkość ducha, pewność siebie, cierpliwość i wytrwałość”⁹. Od rozważań o męstwie i pragnieniu obrony „wspólnego dobra” rozpoczyna też swój dialog *De re publica*. Cały zachowany wywód wstępny tekstu jest refutacją poglądu, iż filozof czy myśliciel winien trzymać się z dala od polityki. Ciceron dowodzi, także na własnym przykładzie i przykładach innych, że jest dokładnie odwrotnie: powiada polemicznie, iż „celem naszego istnienia jest wykorzystanie najważniejszych przymiotów ducha z myślą o kraju”¹⁰. Dopiero gdy one zostaną zaspokojone, możemy myśleć o sobie. Męstwo, dodaje wcześniej, realizuje się – w przeciwieństwie do innych „biegłości” – „tylko w działaniu”¹¹. Traktuje jednak męstwo podobnie jak Arystoteles – jako odwagę narażenia życia i zdrowia dla wspólnoty, chociaż jednocześnie zdaje się, że nie tylko męstwo „wojskowe” ma na myśli. Zauważa bowiem konieczność znoszenia „niesprawiedliwości” i „krzywd” doznanych od współobywateli: to właśnie męstwo pozwala je znosić¹².

Znacznie bardziej rozbudowane i z przyjętej tu perspektywy głębsze rozważania o męstwie/odwadze (*fortitudo*) znajdzie czytelnik w rozprawie Cicerona *De officiis*, napisanej dla syna. Pisarz wskazuje na fakt, iż

7 Arystoteles, *Retoryka*, przeł. Henryk Podbielski (Warszawa: PWN, 1988), I. 9, 1366b, 105.

8 *Ibidem*, I. 9. 1366b, 104. Czytamy tam, iż „największym szacunkiem otacza się ludzi sprawiedliwych i mężnych, ponieważ męstwo przynosi innym największy pożytek w czasie wojny, sprawiedliwość zaś zarówno w czasie pokoju, jak na wojnie”.

9 Ciceron, *De inventione. O inwencji retorycznej*, przeł. Bartosz Awianowicz (Warszawa: Stowarzyszenie Pro Cultura Litteraria i IBL PAN, 2013), II. 163, 237.

10 Ciceron, *O państwie, O prawach*, przeł. Iwona Żółtowska (Kęty: Antyk 1999), 13.

11 *Ibidem*, 10.

12 *Ibidem*, 11.

męstwo to „cnota walcząca w obronie słuszności”¹³. Wszystko bowiem, co jest pozbawione sprawiedliwości, nie może być cnotliwe.

Niemniej jednak Arpinata poddaje refleksji też kwestię męstwa „wewnętrznego”, okazywanego nie w działaniu międzyludzkim. W rozważaniach o wzniosłości i wielkości ducha wskazuje na zagrożenia, które posiadanie tych cech niesie. Są to: krnąbrność, pycha, żądza sławy. Do kielznania tych skłonności u osób powołanych do rzeczy wzniosłych służy właśnie męstwo. Osób takich okiełznać z zewnątrz („w drodze namowy ani skrępowania [...] przepisami prawnymi”¹⁴) się nie da: pozostaje więc ich wewnętrzna umiejętność do opanowywania swych skłonności cnotą sprawiedliwości, której niejako wykonawczym czynnikiem jest męstwo. Pragnienie (w polskim przekładzie konsekwentnie „żądza”) sławy, wyniesienia, szczytów i urzędów, wszak naturalne dla ludzi obdarzonych wielkością ducha, nie może przesłonić celu ich działalności: gdyby tak się stało, osoby te straciłyby „niezależność”¹⁵. W wywodzie Cyceron’a to zaledwie wstęp do intrygujących humanistów rozważań o znaczeniu zatrudnienia „sprawami państwowymi” w opozycji do decyzji tych, którzy w obliczu wymienionych wyżej trudności „obrali sobie żywot wolny od zatrudnień publicznych”¹⁶. Radzi Cynceron nimi nie gardzić (choć oczywiście za pożyteczniejsze uznaje życie dla wspólnoty), chyba że ich decyzja wynikała z wygody czy z pogardy dla tego, co „ogół ceni tak wysoko”¹⁷.

Jedną z przyczyn, dla których jedni nie podejmują bowiem działalności publicznej jest... strach: są oni, powiada filozof, „zbyt wrażliwi na ból” oraz „żałamują się pod wpływem niesławy”¹⁸. Co innego ci drudzy: w ich sposobie działania wzruszenia i czyny są znacznie większe niż w przypadku schowanych w zaciszu pracowni filozofów: od tych zatem należy wymagać, by byli „wolni od trwogi”¹⁹.

Pod koniec pierwszej księgi Cynceron porusza tę kwestię jeszcze raz, mocno akcentując znaczenie powinności, której celem jest zespolenie ludzi i utrzymanie więzi społecznej, i przedkłada ją nad tę powinność,

13 Cynceron, *O powinnościach*, w *idem, Pisma filozoficzne*, przeł. Wiktor Kornatowski, t. 2 (Warszawa: PWN, 1960), I. 19. 62, 360.

14 *Ibidem*, I. 19. 64, 361.

15 *Ibidem*, I. 20. 68, 363.

16 *Ibidem*, I. 20. 69, 363.

17 *Ibidem*, I. 21. 71, 364.

18 *Ibidem*, I. 21. 71, 364.

19 *Ibidem*, I. 21. 73, 366.

„której istotę stanowi poznanie i zdobywanie wiedzy”²⁰. Należy, jak sądzę, rozumieć te uwagi w ten sposób, że rzetelne postępowanie w przestrzeni publicznej musi kierować się męstwem.

Drugą kwestią, której dotyczy filozof, odnosząc się do uwag Arystotelesa, jest problem dotyczący tego, czy czyny wojenne są większe od „osiągnięć pokojowych”²¹. Myśliciel, nawiązując do przykładów historycznych ułożonych w pary: Temistokles – wojownik, Solon – prawodawca, Likurg – prawodawca i Pauzaniasz oraz Lizander – wojownicy, oraz podając przykłady ze swej aktywności publicznej, dowodzi tezy, iż „liczne dokonania pokojowe były donioślejsze i świetniejsze od czynów wojennych”²². Wniosek z tego dowodzenia paradoksalnie na pierwszy rzut oka przeciwstawia męstwo wojenne „umiejętności wydawania mądrych rozstrzygnięć”, niemniej jednak w istocie pisarz dowodzi czegoś wprost przeciwnego:

powinnością duszy dzielnej i statecznej jest nie ulegać zatrwożeniu w przeciwnościach i nie dać się – jak się to mówi – zbić z tropu w chwili zaniepokojenia, ale zachować przytomność umysłu, działać rozważnie i nie ztracać zdrowego rozsądku²³.

Po czym dodaje: „a choć już to wymaga wielkiej odwagi, wybitny charakter musi jeszcze umieć wybiegać myślą w przyszłość...”²⁴.

Co więcej, ten, kto działa publicznie, w przeciwieństwie do tych, co walczą, naraża na niebezpieczeństwo nie swoje życie, ale „swą sławę i wziętość u obywateli”²⁵. Sytuacja tego rodzaju (znowu okraszona przykładami – tym razem jest to Kallikratidas Lacedemończyk, a potem Kleombrot czy przeciwstawiany im Kwintus Maksimus, który to przykład wspierany jest znanym cytatem z Enniusza²⁶) wiedzie pisarza do opisanie takiego rodzaju męstwa, które wiąże się istotowo z działalnością publiczną:

20 *Ibidem*, I. 44. 158, 413.

21 *Ibidem*, I. 74.22, 366.

22 *Ibidem*, I. 22. 74–75, 366.

23 *Ibidem*, I. 23. 80, 369.

24 *Ibidem*, I. 23.81, 369.

25 *Ibidem*, I. 24. 84, 371.

26 „Rzeczpospolitą jeden człowiek przez zwłokę ocalił/ Nie chcąc dla jej ratowania unikać nawet nagany./ Toteż i sława jego świetniejszym wciąż blaskiem jaśnieje” (*ibidem*, I. 24. 84, 372).

„są tacy, którzy z obawy przed wzbudzeniem niechęci do siebie nie śmieją wypowiadać swych poglądów, choćby były jak najślusniejsze”²⁷.

W *Rhetorica ad C. Herennium*, jednym z podstawowych podręczników do nauczania retoryki w szkolnictwie europejskim do XVIII wieku²⁸, przez wieki przypisywanym Cyceronowi, określa się męstwo jako „dążenie do spraw wielkich, pogarda dla rzeczy podrzędnych i cierpliwe znoszenie trudu ze względu na jego użyteczność”²⁹. W rozdziale 5 ks. III mówca znacznie swoją definicję rozszerza, wskazując, jak zauważa Karolina Ekes, na „pożytek związanych z męstwem wyrzeczeń”³⁰. Faktycznie bowiem mówi o konieczności podążania za rzeczami wielkimi i wzniosłymi, a odrzucenia tych, które są niskie i niegodne, po czym podaje kilka zasad postępowania:

od żadnej uczciwej sprawy nie należy się cofać ze względu na wielkość niebezpieczeństwa lub trudu; hańba jest gorsza od śmierci; żaden ból nie powinien zmuszać do odstąpienia od obowiązku; dla prawdy nie należy obawiać się wrogów; dla ojczyzny, rodziców, gości, przyjaciół i tych wartości, które każe czcić Sprawiedliwość, trzeba być gotowym na wszelkie niebezpieczeństwo i podjąć każdy trud³¹.

Są to zasady, którymi powinno się kierować w działalności publicznej bardziej nawet niż li tylko wojskowej.

W pismach stoików *fortitudo* doczekało się głębszych i złożonych analiz, niemniej jednak charakterystyczne dla tej myśli stało się, jak pisze Dominika Budzanowska-Weglenda, dociekanie nad sposobami „pokonywania strachu i bólu”³². Rozważania aktywności politycznej

27 *Ibidem*, I. 24.84, 372.

28 Por. Ernst Robert Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. Andrzej Borowski (Kraków: Universitas, 1997), 72.

29 [Cicero], *Ad Herennium*, przeł. Harry Caplan (London: Harvard UP, 1954), II. 3, 162: „rerum magnarum appetitio et rerum humilium contemptio et laboris cum utilitatis ratione perpressio”.

30 Cyceron, *De inventione*, II. 163, 237.

31 [Cicero], *Ad Herennium*, III. 5, 164–166. (podaję cały ów passus): „Si fortitudinis retinendae causa faciendum quid, esse dicemus, ostendemus res magnas et celsas sequi et appeti oportere; et item res humiles et indignas viris fortibus viros fortes propterea contemnere oportere nec idoneas dignitate sua iudicare. Item ab nulla re honesta periculi aut laboris magnitudine deduci oportere; antiquiorem mortem turpitudine haberi; nullo dolore cogi ut ab officio recedatur; nullius pro rei veritate metuere inimicitias; quodlibet pro patria, parentibus, hospitibus, Amicis, iis rebus quas Justitia colere cogit, adire periculum et quemlibet suscitare laborem”.

32 Dominika Budzanowska-Weglenda, „Seneka Młodszy o cnocie męstwa – fortitudo, czyli o pokonywaniu strachu i cierpienia”, *Słowo Krzyża. Rocznik poświęcony teologii krzyża oraz duchowości i historii pasjonistów* 3 (2009): 234.

(arystotelesowskie męstwo obywatelskie) oczywiście zajmowały uwagę stoickich myślicieli, choć niekiedy w dosyć zaskakującym kontekście, przykładowo w rozważaniach o samobójczej śmierci Katona czy Seneki³³.

Chrześcijańska myśl postępuje w kwestii rozważań o męstwie drogą klasyczną, choć rozwija zagadnienia o kilka zasadniczych, oczywistych wątków³⁴. Zaskakująco nowej perspektywy spogląda na klasyczną cnotę męstwa św. Augustyn, wskazując w *De civitate Dei*, iż jest ona „najlepszym świadkiem, że [...] zło wśród ludzi przebywa”³⁵. Osobne miejsce rozważaniom o cnotie męstwa poświęcił w swojej *Summie* Tomasz z Akwinu (II.II, q. 123–128). Porusza w niej temat całkowicie obcy światu klasycznemu, rozważając w kwestiach dotyczących męstwa zagadnienie męczeństwa (q. 124); hierarchizuje też cnoty, męstwo umieszczając na trzecim miejscu: po roztropności, sprawiedliwości, przed umiarkowaniem³⁶. W artykule 4. (choć w 5. skupia się głównie na męstwie w obliczu śmierci na wojnie) kwestii 123. Tomasz dowodzi, że męstwo „dotyczy nie tylko niebezpieczeństwa śmierci, lecz także wszelkich innych przeciwności”. Nie nazywa ich (w przeciwieństwie do przywoływanego przez siebie Ambrożego, który dzieli męstwo na wojenne i domowe), choć stwierdza, że „za znoszenie innych przeciwności człowiek zyskuje sobie miano mężnego pod pewnym względem”³⁷. Mężność w obliczu śmierci (zatem w boju) uważa za najwyższy jego wymiar.

2.

Interesującym *novum* w zakresie omawianego tematu jest fakt, iż pisarze staropolscy połączyli niejako od razu zagadnienie męstwa obywatelskiego z zagadnieniem sposobu wspólnotowego podejmowania decyzji. Wskazówką dla nich być może mogła być krótka uwaga Cyncerona poczyniona w *De officiis*: w sytuacjach niepewnych (podczas społecznych zamieszek, jak je precyzuje autor w ks. VI swego traktatu): „gdy ludzie

33 Budzanowska-Weglenda, „Seneka Młodszy o cnotie męstwa”: 256–257.

34 Por. Martyna Koszkało, „Arystoteles, Tomasz z Akwinu, Jan Duns Szkot: kilka uwag o różnicy między starożytnym i średniowiecznym pojmowaniem cnoty”, *Roczniki Filozoficzne* LXXII/2 (2024): 489–510.

35 Św. Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. ks. Władysław Kumaniecki, wstęp Jacek Salij (Kęty: Antyk, 2002), ks. 19, rozdz. 4, 766.

36 Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, przeł. ks. Stanisław Bełch, t. 21, II. II, art. 123, q. 12, 17, https://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_21.pdf (dostęp: 16.09.2025).

37 *Ibidem*, II. II, art. 123, q. 4, 9, https://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_21.pdf (dostęp 16.09.2025).

szlachetni liczą się bardziej od pospólstwa, należy [...] wziąć pod uwagę ciężar gatunkowy, nie zaś liczbę obywateli”³⁸.

Andrzej Frycz Modrzewski porusza interesujący nas temat politycznego męstwa i jego kontekstów związanych z formami podejmowania decyzji kilkakrotnie. Najwcześniej chyba w swojej *Mowie o wysłaniu posłów na sobór chrześcijański* (1546), kiedy przechodzi do ostatniego punktu swego wywodu, czyli omówienia, „jacy to powinni być wysłani”³⁹. Akcentuje głównie dwie kwestie: wiedzę (szczególną roztropność) i posiadanie cnót. Przede wszystkim podkreśla swoistą dla przedmiotu soboru erudycję (znajomość języków, teologii i posiadania cech oraz umiejętności, które będą mogły być zastosowane w debacie – zatem retoryki i dialektyki, rozumności, bystrości itp.), zarazem jednak zwraca uwagę na pewne niebezpieczeństwa, które dostrzega u intelektualistów, a mianowicie zaciętość, nieumiejętność słuchania innych, zbytnią żądzę sławy, przeto sugeruje, by posłowie nie zeszli na włos „z drogi czystego sumienia”⁴⁰. Niemniej jednak w jednym z fragmentów mówi następująco o umiejętności zachowania się w sytuacji debaty:

Pisze Parnomitańczyk, iż może się zdarzyć, że jeden jakiś człowiek ma w sprawie odnoszącej się do religii zdanie silniejsze niż cała starszyzna sobory. Dodaje nawet i to, że w sprawach religii zdaniu jakiegoś jednego prywatnego człowieka popartemu powagą Pisma św. oddać należy pierwszeństwo przed zdaniem czy to papieża, czy całego soboru, jeśli one nie opierają się na równie mocnych świadectwach Pisma...⁴¹

I podaje przykład z soboru nicejskiego, „kiedy to człowiek najczciodszy, Pafnucy, zaliczany (jak się zdaje) do całkiem poślednich uczestników, odważył się sprzeciwić całemu soborowi i ostatecznie wszyscy zgodzili się na jego zdanie”⁴². Są to więc cechy odwołujące się do cnoty

38 Ciceron, *O państwie*, 86.

39 Andrzej Frycz Modrzewski, *Mowy*, przeł. Edwin Jędrkiewicz, w Andrzej Frycz Modrzewski, *Dzieła wszystkie*, wstęp Łukasz Kurdybacha, t. 2 (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1954), 206.

40 Modrzewski, *Mowy*, 209.

41 Modrzewski, *Mowy*, 208. Adrae Fricii Modrevii, w *idem, De republica emendanda, Libri quinque* (Basilae: apud Joannis Oporinus, 1559), 792: „Panormitanus scribit, fieri posse ut aliquis unus rectius de religione atque reliquis universi conciliis Senatus sentiat. Illud etiam addit, in rebus religionis, sententiam unius alicuius privati hominis, auctoritate scripturae divinae fultam, praeferenda, esse sententiae vel Papae, vel totius concilii, quae non adeo firmis scripturarum testimoniis nitatur”.

42 Modrzewski, *Mowy*, 208. Modrevii, w *idem, De republica emendanda*, 792: „cum Paphnutius vir sanctissimus, et inrepostremos (ut videtur) numeratus universo concilio contradicere ausus est; in eiusque tandem sententiam ab omnibus itum est.”

męstwa, którą Frycz wiąże z odwagą sprzeciwu indywidualnego wobec większości.

Rozwinie je w formie jeszcze bardziej konkretnej, kiedy w swoim koronnym traktacie o poprawie Rzeczypospolitej zastanawiał się będzie nad senatorami, gdzie analogicznie zwiąże kwestię odwagi zabierania głosu z... głosowaniem niewiększościowym. Nakaz brzmi jasno:

Konieczna też jest przy wypowiedzaniu własnego zdania odwaga mówienia tego, co myślisz (podkr. – K.K.). Ze wszystkim bowiem najbardziej niegodni są być senatorami ci, którzy kryją się ze swą wiarą i cnotą z lęku przed władzą czy ludem⁴³.

Po czym rozważa ciekawy problem, kiedy senator wybiera między tym, co można, a tym, czego trzeba dokonać, bowiem, jak zauważa, można się tu zasłonić okolicznościami, czyli kierować się pragmatyzmem czy – jak wtedy mówiono – roztropnością.

Frycz domaga się swego rodzaju maksymalizmu:

jeśli ludzie stojący w Rzeczypospolitej na najwyższym stopniu godności uchylają się od wypowiedzenia zdania, które trzeba powiedzieć na stanowisku senatora, to nie dbają oni o swoją godność, uwłaczają swojej powadze, zbiegają spod znaku prawdy, za którą powinni umierać, i mają ją za nic⁴⁴.

Uważa dalej, że głosy należy przy podejmowaniu decyzji ważyć, a nie liczyć, ale zarazem zaznacza, że niedobrze jest, gdy król czy ktoś inny podejmujący decyzję przychyła się do głosu jednego lub kilku⁴⁵. Niemniej jednak – podając trzy przykłady: przypowieści o głosowaniu członków ciała, wzmiankowanego w *Mowie* soboru nicejskiego i jego głosowaniu z uwzględnieniem pojedynczego zdania Pafnucego, wreszcie swoje zmagania z głosem większości w kwestii prawa o mężobójstwie – Frycz zdaje się ostatecznie bardziej przychyłać do ważenia głosów niż do liczenia ich. Oto wnioski: „[...] gdyby na soborze nicejskim nie ważono sobie rozumu

43 Andrzej Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, przeł. Edwin Jędrkiewicz, w Andrzej Frycz Modrzewski, *Dzieła wszystkie*, wstęp Łukasz Kurdybacha, t. I (Warszawa: PIW, 1953), 149; Modrevii, *De republica emendanda*, 46: „Pernecessarium est etiam in dicendis sententiis, ut quod sentias, id loqui audeas. Omnino enim indigni sunt senatorio ordine, qui fidei et virtutem suam celent, principium populi ve metu”.

44 Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, 149; Modrevii, *De republica emendanda*, 46: „tamen qui in summo dignitatis gradu in Republica locati, praetermittant sententiam dicere, quam loco senatorio dici necesse sit, ii parum consulunt dignitate suae, auctoritati suae desunt, veritatem pro qua mori deberent deserunt, ac pro nihilo habent”.

45 Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, 149.

i bojaźni Bożej, to bez wątpienia wzgardzono by całkowicie głosem jednego Pafnucego wobec większości innych [...]”⁴⁶.

Owszem, powiada Frycz, można próbować wydzielić sprawy niejasne i sporne od tych, które są sporne, ale jasne i zbadane. Wtedy w pierwszych można iść za głosem większości, w drugich warto ważyć dobro sprawy. Sądzę, że pisarz ma świadomość niepewności kryteriów, które stosuje, bo wprowadza, jak się zdaje, dodatkowe kryterium, którego opis lepiej pozostawić jemu:

To nam przecie mówi rozum ludzki, ten znamienity dar boski, to doradzają dobre obyczaje, to nasza wiara, prawdę samą nam zalecająca a potępiająca fałsz, to przykazuje Bóg-Chrystus, stwórca wszystkiego, które swoje słowa prawdą nazywa, a diabelskie kłamstwem. Więc choćby nie wiem jak wielka była liczba tych, którzy kłamią z pełną wiedzą i wolą, to czy nie trzeba uważać ich za potomstwo tego ojca kłamstwa...⁴⁷

W takiej sytuacji, uważa pisarz, naród chrześcijański winien się odwrócić od nich, nawet gdyby stanowili większość. Jako przykład takiej sytuacji podaje właśnie spór o prawo, w którym uczestniczy. Sądzę, że Frycz doskonale widzi trudność swego stanowiska (bo jego kryteria można równie łatwo odwrócić przeciw pojedynczemu głosowi i uznać go za... „diabelskie kłamstwo”). Niemniej jednak połączenie kwestii odwagi sprzeciwu ze sposobem podejmowania decyzji zawdzięczamy właśnie jemu.

Zadziwiająco niewiele ma do powiedzenia o odwadze senatorskiej autor poradnika dla senatora Wawrzyniec Goślicki. Owszem, wymienia jak należy cnoty „niezbędne” dla dobrego senatora: ma być on „prudens, iustus, fortis, temperans”⁴⁸, ale znacznie ciekawsze i być może oryginalnie makiaweliczne są uwagi o *prudentiali*, bo mocno „retoryzują” tę cnotę, wskazując na jej oczywistą kontekstowość aż po – zdaje się, że wprost przejęte od Machiavellego bez podania źródeł – rozważania o konieczności dysymulacji, niedotrzymywania słowa czy przede wszystkim stosowania się do okoliczności. Natomiast uwagi o męstwie raczej utrzymują

46 Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, 150; Modrevii, *De republica emendanda*, 47: „nisi ratio et niminis respectus apud concilium Nicenum valuisset, haud dubie contempta iacuisset Paphnutii unius sententia, prae tanta multitudine aliorum”.

47 Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, 151; Modrevii *De republica emendanda*, 47: „Hoc enim ratio hominis, praeclarum Dei donum, hoc boni mores suadent; hoc professio nostra, veritatem nobis unice commendans, falsitatem damnans; hoc author omnium Christus Deus praecipit, qui sermonem suum veritatem, diaboli mendacium dicit esse”.

48 Wawrzyniec Goślicki, *O senatorze doskonałym księgi dwie. De optimo senatore libri duo*, przeł. Tadeusz Bieńkowski (Kraków: Arcana, 2000), 292.

się zgodnie z przyjętą konwencją. Choć zapowiada się ciekawie, bo – jak uczy przywoływana tradycja – zaczyna pisarz od wskazania na fakt, iż męstwo ma za zadanie zwyciężać „wszelkie wybuchy naszego umysłu i kaprysy losu, jako że życie niesie ze sobą wiele różnych przeciwieństw, które musimy ominąć albo pokonać”⁴⁹.

Niemniej jednak w swoim wywodzie następującym po tym zapowiadającym rozważania o męstwie „wewnętrznym” nasz pisarz prawie wyłącznie skupia się na męstwie wyrażającym się w działaniu. Męstwo, powiada ewidentnie za Cyceronem, „jest to właściwość pomagająca cnotcie zwyciężać i znosić trudności i jako taka jest ozdobą wszystkich cnót”⁵⁰, i konkluduje: „Bez męstwa roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie są słabe i niedołężne, gdyż nie potrafią tak działać skutecznie, jak tamta”⁵¹.

Goślicki porusza też obecne w literaturze przedmiotu rozważania o „ważeniu” cnoty męstwa (między byciem śmiałkiem czy ryzykantem a tchórzem i słabeuszem). Właściwą drogą jest kierowanie się rozumem⁵².

Owszem, dostrzega za tradycją trzy wymiary przejawiania się męstwa (choć żywa pagina mówi jedynie o „Fortitudi duplex”, w sentencji: „Męstwo może przejawiać się w życiu domowym, jak i publicznym, oraz na wojnie”⁵³. I owo męstwo domowe (żywa pagina nazywa je „Privata fortitudo”) Goślicki wiąże z zagadnieniem szczęśliwego, czyli filozoficznego życia, którego celem jest spokój ducha i godność życia. Męstwo publiczne faktycznie właściwie ogranicza do *militaris fortitudo* i w sumie w sprawach państwowych każe się swojemu senatorowi kierować męstwem militarnym, które postrzega jako „chęć podejmowania wszelkich niebezpieczeństw i gotowość do ofiary z życia dla dobra państwa i godziwej sprawy”⁵⁴.

Niemniej jednak chyba wolno nam przenieść owe zasady męstwa wojskowego na postępowanie polityczne, kiedy czytamy, że „Męstwo

49 *Ibidem*, 429: „variis incommodorum periculis, exposita est vitae nostrae conditio, quae vel perferre, vel fortiter propulsare nos semper convenit”, 428.

50 *Ibidem*, 431: „que ingruerint calamitates, dolores, pericula tolerare, et magno excelsoque animo vincere”, 430.

51 *Ibidem*, 431: „Prudentiae, iustitiae, temperantiae vis et affeminata, sine fortitudine; illarum est tantum sentire et facere, at huius constantes, animose, viriliter et facere et sentire”, 432.

52 *Ibidem*, 432: „propter virtutem faciat et in suscipiendo periculo ratione”, 431.

53 *Ibidem*, 433: „est autem fortitudinis laus omnis sita, partim in domesticis et publicis, partim in militaribus actionibus”, 432.

54 *Ibidem*, 433: „in perferendo omni labore et periculo versatus, potissimum vero in contemnenda morte, honestatis et reipublicae causa”, 432.

nakazuje niczym nie dać się zastraszyć, lekceważyć ludzkie rzeczy i mieć je za nic”⁵⁵.

W opisie cnót obywatela, miłośnika ojczyzny, w znanym anonimowym traktaciku *Philopolites to jest miłośnik oczyzny* (1588) na pierwszym planie umieszczone jest męstwo, które autor widzi, za tradycją, jaką przedstawiono wyżej, jako „podejmowanie niewczasów, niebezpieczności i prac”, w sytuacjach, w których obywatel: „walczy o pożytek samej Rzplitej”⁵⁶. Cnota owa wyrasta z miłości do ojczyzny, która jest warunkiem *sine qua non* działania obywatelskiego. Posiłkując się cycerońskim odwołaniem do stoików, anonimowy autor broszury wskazuje przy tym na działanie męstwa, dowodząc, iż jest to cnota, „która o słuszną sprawiedliwość walczy”⁵⁷, i jednocześnie powtarza tezy o podwójnym niejako zastosowaniu tej cnoty: zewnętrznym i wewnętrznym. Dlatego, powiada,

dobry obywatel nie ma dać się zwyciężyć ani z pocziwej drogi spierać i człowiekowi żadnemu i poruszeniu myśli swej, także szczęściu i nieszczęściu, gdyż prawdziwe męstwo niebezpieczeństwa wszelakie na koniec i śmierć samę wzgardza dla uczciwości i sławy i umysł nasz do mądrości i sprawiedliwości prowadzi⁵⁸.

„Uskramianie” wszelkich „cielesnych afektów” to według niego podstawowe i trudniejsze działanie niż opieranie się zewnątrz, co znowu wspiera Goślicki przywołaniem Cyclerona (z dołożeniem Owidiusza):

żadna bowiem siła nie jest takowa (jako mówi Cycero), któraby mocą nie miała być zwątlona i stłumiona, ale samego siebie człowiekowi zwyciężyć, żądze swoje umiarkować, aby żadna zmaza nieuczciwego na świecie życia prowadzenia nie znaczyła się, jest to *virī fortissimo*...⁵⁹

Nauka o cnotach w *Philopolitesie* oparta jest na wzorach klasycznych, stąd charakteryzuje autor tę cnotę, szukając dowodów w dziejach podawanych przez pisarzy antycznych – wszystkie przykłady jednak nie mówią o elemencie walki ze sobą, raczej o ofierze, którą bohaterowie składają ze swego zdrowia czy życia dla ojczyzny.

55 *Ibidem*, 433–435: „Hoc est proprium fortitudinis, et magnitudinis animi, nihil extimescere, omnia haec humana contemnere, nihil non ferendum putare”, 432–434.

56 *Philopolites to jest miłośnik ojczyzny abo o powinności dobrego obywatela ojczyźnie dobrze chcącego krótki traktat* (Kraków: druk. M. Wirzbięty, 1588), B3 verso.

57 *Ibidem*.

58 *Ibidem*.

59 *Ibidem*.

W znanym i cenionym pod koniec wieku XVI tekście *Krótkie zebranie rzeczy potrzebnych z strony wolności* (1587)⁶⁰ nieznanymi imienia i nazwiska autor dokonuje swoistej apoteozy obywatelskiego zaangażowania pojmowanego jako postawa krytyczna, niezależna i przede wszystkim ukształtowana opozycyjnie wobec władzy królewskiej. Pisałem o tym obszerniej w innym miejscu⁶¹, na potrzeby tego wywodu warto zaś wskazać, iż konstruowany w tekście schemat niekiedy samotnego, indywidualnego (jak w przypadku przykładów z dziejów relacji Władysława Jagiełły czy Witolda i kardynała Zbigniewa Oleśnickiego), a także wspólnotowego oporu wobec królewskiej omnipotencji (wybór mów z *Conciones* Orzechowskiego) zakłada obywatelską czujność wspieraną cnotą męstwa w obliczu wyzwań, które stawia przed uczestnikami życia politycznego proces polityczny.

4.

Na zakończenie swych uwag chciałbym wskazać na tekst artystyczny, który – jak się zdaje – stawia problem męstwa politycznego w samym centrum. Mowa o dramacie *Odprawa posłów greckich* (1578) Jana Kochanowskiego, gdzie wszak mamy opis „nierządnego i bliskiego zginienia królestwa” trojańskiego⁶². W tekście wyraźnie mówi się, iż zasadniczą przyczyną tego stanu rzeczy jest nieprzestrzeganie sprawiedliwości. Zaburzenie w podejściu do tej cnoty, która – jak czytaliśmy – warunkuje funkcjonowanie wspólnoty politycznej, pojawia się we wszystkich wymiarach życia publicznego. W tym też kontekście, zepsutego królestwa, należy, jak mi się wydaje, rozpatrzyć dwie kwestie: jedną jest męstwo obywatelskie, które – wszak wiemy już – rozstrzyga się w postępowaniu obywateli czy władców.

Drugą kwestią – prostszą do rozważenia, aczkolwiek mocno związaną z pierwszą – jest rozpatrzenie sposobu podejmowania decyzji politycznych w sferze publicznej. Widzimy ją w długim monologu Posłańca, który relacjonuje Helenie przebieg obrad trojańskiego zgromadzenia

60 Tekst za: Krzysztofa Warszawickiego i Anonima *uwagi o wolności szlacheckiej*, red. nauk. Krzysztof Koehler (Kraków: Wydawnictwo Ignatianum, 2010).

61 Krzysztof Koehler, „Krótkie zebranie rzeczy potrzebnych z strony wolności. Analiza intencji”, *Horyzonty Polityki* 4/7 (2013): 67–88.

62 O związkach *Odprawy posłów greckich* ze szlacheckim postrzeganiem polityki pisałem w: Krzysztof Koehler, „*Odprawa posłów greckich* Jana Kochanowskiego a szlacheckie postrzeganie polityki”, *Mysł Polityczna. Political Thought* 2/3 (2020): 51–70.

politycznego. Wypełniają ją wypowiedzi Króla, Parysa, Antenora i Iketaona, po której następuje podjęcie decyzji. Cały ów proces uruchamiany jest jednak przez wypowiedź króla Priama, z której dowiadujemy się, w jaki sposób władca podejmuje decyzje w państwie:

nie zwykłem nic nigdy/
Bez rady waszej czynić (w. 198–199)⁶³.

Zarazem Priam przecież wyraźnie wskazuje na to, iż brak mu pewnej cechy politycznego męstwa, o której wspominali klasyczni autorzy: decyzja rady trojańskiej ma być dla niego zabezpieczeniem przed nepotyzmem:

Bo aczci to podobno nie darmo rzeczono:
„Krew nie woda”, lecz u mnie pospolitej rzeczy
Powinowacto większe. A tak, co się kolwiek
Wam wszystkim będzie zdało, toż i ja pochwałę” (w. 202–205).

Priam wyrzeka się w ten sposób owego męstwa „wewnętrznego”, o którym pisali autorzy traktatów, a co więcej, zdaje się, że wskazuje na staropolski mechanizm podejmowania decyzji: „wam wszystkim” – nie „większości”. Jego wypowiedź więc – którą kończy *nota bene* kłamstwo: „żony dostał, nie wiem jako” (o Parysie) (w. 206) – jest swoistą prezentacją modelu podejmowania decyzji, a także wyznaniem braku zaufania do męstwa „wewnętrznego”: decyzja „wszystkich” ma być obowiązująca.

Jak wiemy jednak z końcowych słów Posła – nie jest to decyzja wszystkich. Nie uciera się głosów w Troi, mimo że król deklaruje inaczej:

Kiedy się rozstąpili, nie było co równać:
Wszyscy przy Aleksandrze, a tam ich garść była (w. 364–365)

Wbrew temu, co napisał autor *Odprawy* – jednak nie „wszyscy”. To, zdaje się, eufemizm: raczej przytłaczająca większość, co zresztą sam Priam podkreśla w swojej końcowej wypowiedzi: „Mnie nie lża, jeno większej części naśladować” (w. 369), czym zresztą podkreśla, iż politykiem, który kieruje się męstwem w sprawach domowych, na pewno nie jest. Tylko dla porządku warto przypomnieć, że poniekąd reakcją na te wydarzenia jest monolog Ulissea z otwierającym go dwuwersem:

63 Tekst dramatu podaję za wydaniem Jan Kochanowski, *Dzieła polskie*, oprac. Julian Krzyżanowski (Warszawa: PIW, 1972).

O, nierządne królestwo i zginienia bliskie,
Gdzie ani prawa ważyć, ani sprawiedliwość
Ma miejsca... (w. 383–385)

Postacią, która kieruje się na pewno męstwem – w swoich czynach i wypowiedziach – jest oczywiście Antenor. W otwierającej dramat scenie stychomytii z Aleksandrem padają jego deklaracje żywcem przejęte z tradycji cycerońskiej (łączenie męstwa, dobra rzeczypospolitej, sumienia, sprawiedliwości, przystojności i prawdy). Natomiast nie werbalną, tylko realną jego pełną męstwa aktywnością jest mowa wygłoszona podczas obrad trojańskiej rady, kiedy to emocjom sali obrad przeciwstawia fakty, które interpretuje poniekąd na niekorzyść wspólnoty trojańskiej. Nie ugina się pod szantażem emocjonalnym Parysa ani też nie cofa się przed retoryką odwołującą się do rzekomej krzywdy Trojan doznanej od Greków. Oto jego ocena historycznych dowodów na trojańskie krzywdy:

(prawda się znać musi),
Nasze niesprawiedliwość do tego upadku nas przywiodła... (w. 294–295)

Antenor więc jest jakby idealnym bohaterem Cyclerona, mówcą – uczestnikiem życia publicznego – który stawia przed sobą dylemat: czy liczy się zwycięstwo w debacie politycznej czy powinności wynikające z praktykowania cnót. Wybiera, jak wiemy, powinności. Może powinien lepiej argumentować, by zwyciężyć? Wtedy wszak ocaliłby Troję przed zagładą, choć swoje moralne pryncypia musiałby jakoś uchylić. Choć z drugiej strony – chyba nie: w Troi, królestwie „zginienia bliskim”, nie respektuje się męstwa obywatelskiego i głosi większość, a wtedy cnota przegrywa z siłą.

5.

Retoryka obywatelskiej „podejrzliwości” czy sprzeciwu obywatelskiego wobec władzy królewskiej dojdzie bardzo wyraźnie do głosu w okresie rokосу sandomierskiego. W pismach politycznych tego czasu odpowiedzialność indywidualna senatora Rzeczypospolitej, niezłomnego Mikołaja Zebrzydowskiego, pojawiać się będzie

jako jeden z czynników oporu społeczeństwa szlacheckiego wobec królewskich – domniemanych – machinacji⁶⁴.

W znanej i szeroko kolportowanej broszurze z czasów rokoszu „Libera Respublica – absolutum dominium – rokosz” męstwo sprzeciwu zdecydowanie wiązano z obywatelskością jako odwagą występowania publicznego nawet (czy przede wszystkim) przeciwko najważniejszym instytucjom politycznym wspólnoty:

Daje jeszcze ta Rzplta porządna *suo civi* [swojemu obywatelowi] ślactwo, wielką preeminencją, wielką prerogatywę, gdy ślachcicowi w tej Rzpltej *sine metu et timore* [bez strachu i obawy] wolno mu o krzywdę Rzpltej mówić *et in libera caritate* [i we właściwej dla człowieka wolnego miłości] wolno mu o krzywdę Rzpltej króla rugować, senatora, urzędnika także, nie oglądając się na łaskę i niełaskę jego, jedno na samo dobro Rzpltej i na prawo pospolite, którego on kiedy będzie posłuszny i będzie cnotliwym, nie boi się w takiej Rzpltej króla, nie boi się senatora, hetmana i jego marszałka, wszystko mu wolno, co jedno do pocziwej sławy swej być rozumie potrzebnego, ma z każdym wolną *palaestram* [sąd], wolne *campum* [pole] i wolne prawo, jedno mu złym być nie wolno⁶⁵.

Zaskakuje natomiast refleksja staropolska XVII wieku nad instytucją *liberum veto*⁶⁶. Otóż okazuje się, że stosowanie sprzeciwu przykładowo

64 Krzysztof Koehler, „Krytyka parlamentaryzmu w Rzeczypospolitej w literaturze staropolskiej końca XVI wieku”, *Perspektywy Kultury* 2/1(41) (2023); Krzysztof Koehler, „Retoryka sporu politycznego czasów rokoszu Zebrzydowskiego. Opis przypadku”, w „*Synthesis viginti annorum*”. *Bielańskie studia humanistyczne*, red. Dominika Budzanowska-Weglenda, Dorota Kielak (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2023); Krzysztof Koehler, „«Rokosz» or «sejm»? A discussion on political institutions during the Sandomierz rebellion”, w *The Polish and Anglo-American Constitutional Tradition in the 16th–18th Centuries*, red. J. Patrick Higgins, Michał Kuź, Dariusz Makiła (Warszawa: Wydawnictwo AEH, 2024).

65 „Libera Respublica-absolutum dominium – rokosz”, wyd. Dorota Pietrzyk-Reeves, *Myśl Polityczna. Political Thought* 2/3 (2020): 118.

66 Poza oczywistą w tym kontekście pracę Władysława Konopczyńskiego, *Liberum veto* (Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, 2002), warto wskazać na prace Zygmunta Ogonowskiego, „Nad pismami A. M. Fredry w obronie liberum veto”, w *idem, Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej* (Warszawa: PAN, 1999), 9–57; Zbigniewa Wójcika, *Liberum veto* (Kraków: KAW, 1992) czy Anny Grześkowiak-Krwawicz, „Veto – wolność – władza w polskiej myśli politycznej wieku XVIII”, *Kwartalnik Historyczny*, CXI/3 (2004): 141–159. O poglądach politycznych Fredry w interesującym nas kontekście pisze tak samo Marek Tracz-Tryniecki, *Republika versus monarchia. Myśl polityczna i prawna Andrzeja Maksymiliana Fredry* (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2019), *szcz.* 135–137. Anna Grześkowiak-Krwawicz porusza problem „unanimitas czy pluralitas” marginalnie w swej rozprawie *Dyskurs polityczny Rzeczypospolitej Obojga Narodów* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2018), 235–237.

dla Andrzeja Maksymiliana Fredry⁶⁷, głównego obrońcy „starego prawa”, to po prostu mechanizm polityczny, którego używanie nie wymaga żadnych dodatkowych odwołań do cnoty męstwa. Jakby jego stosowanie było szlachecką prerogatywą, a nie jakimś wyjątkowym aktem odwagi cywilnej. Być może oczywistą przyczyną tego stanu rzeczy był fakt, iż instytucja ta była, jak zauważa Grześkowiak-Krwawicz,

nie tylko żrenicą, „duszą” i „twierdzą” wolności, „najdelikatniejszą częścią ciała” politycznego Rzeczypospolitej, [...] Żadne inne prawo, żadna inna instytucja ustrojowa nie zyskało tak wielu tak wzniosłych epitetów [...] nie tylko jego bezkrytyczni zwolennicy, ale i autorzy nastawieni sceptycznie zgadzali się, iż było ono podstawą wolności⁶⁸.

Zapewne jednak w rzeczywistości struktury politycznej Rzeczypospolitej, w której akcentowało się wartości wiążące się z etosem republikańskim, a cnoty polityczne (obyczaje) stawiało się na pierwszym miejscu w hierarchii aksjologicznej, refleksja nad obywatelską odwagą miała znaczenie nieprzecenione.

Bibliografia

Teksty źródłowe

- Aristotelis *Ethicorum sive de moribus ad Nicomachum filium, libri decem* (Basilea: per Ioannem Oporinum, 1555).
- Aristotelis Stagiritae *Ad Filivm Nicomachvm, De vita et moribus, Libri X. Conuersi de Græco in sermonem Latinum, & argumentis singulorum librorum atque capitum, tum scholijs quoque illustrati A Victorino Strigelio* (Frankoforte: Christoph Rab, 1583).
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. Daniela Gromska (Warszawa: PWN 2012).
- Arystoteles, *Retoryka*, przeł. Henryk Podbielski (Warszawa: PWN 1988).
- Augustyn, św., *Państwo Boże*, przeł. ks. Władysław Kumaniecki, wstęp Jacek Salij (Kęty: Antyk, 2002).
- [Cicero], *Ad Herennium*, przeł. Harry Caplan (London: Harvard UP, 1954).
- Cycon, *De inventione. O inwencji retorycznej*, przeł. Bartosz Awianowicz (Warszawa: Stowarzyszenie Pro Cultura Litteraria, IBL, 2013).

67 Andrzej Maksymilian Fredro, *Scriptorum seu Togae et Belli Notationum Fragmenta*, wstęp i przypisy Marek Tracz-Tryniecki, przeł. Jagoda Chmielewska, Bartłomiej Bednarek (Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 2014), 437–455 i 537–569.

68 Grześkowiak-Krwawicz, „Veto – wolność – władza...”: 142–143.

- Cycon, *O państwie, O prawach*, przeł. Iwona Żółtowska (Kęty: Antyk, 1999).
- Cycon, *O powinnościach*, w Cycon, *Pisma filozoficzne*, przeł. Wiktor Kornatowski, t. 2 (Warszawa: PWN, 1960).
- Goślicki Wawrzyniec, *O senatorze doskonałym księgi dwie. De optimo senatore libri duo*, przeł. Tadeusz Bieńkowski (Kraków: Arcana, 2000).
- Fredro Andrzej Maksymilian, *Scriptorum seu Togae et Belli Notationum Fragmenta*, wstęp i przypisy Marek Tracz-Tryniecki, przeł. Jagoda Chmielewska, Bartłomiej Bednarek (Warszawa: NCK, 2014).
- Kochanowski Jan, *Dzieła polskie*, oprac. Julian Krzyżanowski (Warszawa: PIW, 1972).
- Krótkie zebranie rzeczy potrzebnych z strony wolności, w Krzysztofa Warszawickiego i Anonima uwagi o wolności szlacheckiej, red. nauk. Krzysztof Koehler (Kraków: Wydawnictwo Ignatianum, 2010).
- Modrevii Andrae Fricii, *De republica emendanda, Libri quinque* (Basilae: Joannus Oporinus, 1559).
- Modrzewski Andrzej Frycz, *Mowy* w Jan Kochanowski, *Dzieła wszystkie*, t. 2, przeł. Edwin Jędrkiewicz, wstęp Łukasz Kurdybacha (Warszawa: PIW, 1954).
- Modrzewski Andrzej Frycz, *O poprawie Rzeczypospolitej*, w Jan Kochanowski, *Dzieła wszystkie*, t. 1, przeł. Edwin Jędrkiewicz, wstęp Łukasz Kurdybacha (Warszawa: PIW, 1953).
- Philopolites to jest miłośnik ojczyzny abo o powinności dobrego obywatela ojczyźnie dobrze chcącego krótki traktat* (Kraków: druk. M. Wirzbięta, 1588).
- Platon, *Państwo*, przeł. i oprac. Władysław Witwicki (Kęty: Antyk, 2003).
- Tomasz z Akwinu, św. *Summa Theologiae*, przeł. ks. Stanisław Bełch, t. 21 (Londyn: Wydawnictwo Katolickiego Ośrodka Wydawniczego „Veritas”, 1962).

Książki i monografie

- Curtius Ernst Robert, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. Andrzej Borowski (Kraków: Universitas, 1997).
- Grześkowiak-Krwawicz Anna, *Dyskurs polityczny Rzeczypospolitej Obojga Narodów* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2018).
- Konopczyński Władysław, *Liberum veto* (Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, 2002).
- Tracz-Tryniecki Marek, *Republika versus monarchia. Myśl polityczna i prawna Andrzeja Maksymiliana Fredry* (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2019).
- Wójcik Zbigniew, *Liberum veto* (Kraków: KAW, 1992).

Czasopisma

- Budzanowska-Weglenda Dominika, „Seneka Młodszy o cnocie męstwa – fortitudo, czyli o pokonywaniu strachu i cierpienia”, *Słowo Krzyża. Rocznik poświęcony teologii krzyża oraz duchowości i historii pasjonistów* 3 (2009): 234–261.

- Grześkowiak-Krwawicz, Anna, „Veto – wolność – władza w polskiej myśli politycznej wieku XVIII”, *Kwartalnik Historyczny* CXI (2004): 141–159.
- Koehler Krzysztof, „Krótkie zebranie rzeczy potrzebnych z strony wolności (1587). Analiza intencji”, *Horyzonty Polityki* 4/7 (2013): 67–88.
- Koehler Krzysztof, „Krytyka parlamentaryzmu w Rzeczypospolitej w literaturze staropolskiej końca XVI wieku”, *Perspektywy Kultury* 2/1(41) (2023): 307–320.
- Koehler Krzysztof, „Odprawa posłów greckich Jana Kochanowskiego a szlacheckie postrzeganie polityki”, *Myśl Polityczna. Political Thought* 2/3 (2020): 51–70.
- Koszałko Martyna, „Arystoteles, Tomasz z Akwinu, Jan Duns Szkot: kilka uwag o różnicy między starożytnym i średniowiecznym pojmowaniem cnoty”, *Roczniki Filozoficzne* LXXII/2 (2024).
- „Libera Respublica-absolutum dominium – rokosz”, wyd. Dorota Pietrzyk-Reeves, *Myśl Polityczna. Political Thought* 2/3 (2020).

Rozdziały w monografiach

- Koehler Krzysztof, „Retoryka sporu politycznego czasów rokoszu Zebrzydowskiego. Opis przypadku”, w „*Synthesis viginti annorum*”. *Bieleńskie studia humanistyczne*, red. Dominika Budzanowska-Weglenda, Dorota Kielak (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2023), 311–335.
- Koehler Krzysztof, „«Rokosz» or «sejm»? A discussion on political institutions during the Sandomierz rebellion”, w *The Polish and Anglo-American Constitutional Tradition in the 16th–18th Centuries*, red. J. Patrick Higgins, Michał Kuź, Dariusz Makieła (Warszawa: Wydawnictwo AEH, 2024), 83–92.
- Ogonowski Zygmunt, „Nad pismami A. M. Fredry w obronie liberum veto”, w Zygmunt Ogonowski, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej* (Warszawa: Wydawnictwo PAN, 1999), 9–44.