

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav politologie

Obor Politologie

Disertační práce

Jan Květina

**Republikánský mýtus polské aristokracie:
Raně novověké pojetí politické identity Stanisława
Orzechowského a Andrzeje Frycze Modrzewského**

**Republican Myth of Polish Aristocracy:
Early Modern Concept of Political Identity developed by
Stanisław Orzechowski and Andrzej Frycz Modrzewski**

Vedoucí práce: prof. Vratislav Doubek, Ph.D.

2017

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Hradci Králové dne 5. 9. 2017

Rád bych na tomto místě poděkoval v první řadě svému dlouholetému školiteli, prof. Vratislavu Doubkovi, za pozornost i podporu, jež mému badatelskému úsilí za všech okolností věnoval. Dále bych chtěl vyjádřit vděčnost i svým dočasným kolegům ze Somerville College a projektu *The Jagiellonians*, bez jejichž ochoty diskutovat o dávno zmizelém světě polské aristokracie bych ve „slepých uličkách“ raného novověku „bloudil“ bezpochyby ještě déle. Jmenovitě pak děkuji zejména Natalii Nowakowské, která mi v rozhodující fázi mého výzkumu poskytla životní badatelskou šanci, a Orenu Margoliusovi, jenž mi otevřel obzory s historií spřízněných a pro charakter mé práce v konci rozhodujících disciplín. V neposlední řadě cítím svou vděčnost i vůči dvěma žijícím legendám výzkumu polských dějin, Normanu Daviesovi a Brianu Porter-Szűcsovi, kteří o mou práci rovněž projevili svůj laskavý zájem.

Abstrakt

Hlavním výzkumným tématem této studie je problematika formování vzorců raně novověkého politického myšlení, jež jsou analyzovány v předpokládané úloze proto-moderních základů kolektivní identifikace v rámci procesu utváření národní identity. Předložená práce v tomto ohledu vychází z předpokladu, že politický diskurz polské šlechty ve sledovaném období lze považovat za specifickou součást evropského republikánského myšlení, jehož principy tvořily esenciální jádro dobové politické kultury, akceptované napříč politickým spektrem ze strany navzájem antagonistických autorů. Z toho důvodu se studie snaží prokázat, že základy polské „národní“ sebe-identifikace není možné hledat v etnických, ale ani ve stavovských atributech kolektivní příslušnosti, neboť klíčový princip představovala idea republiky, spjatá se svébytným pojetím stěžejních hodnot svobody, rovnosti a obecného dobra. V tomto směru tedy práce polemizuje jak se zavedenými etnizujícími kategoriemi tzv. *sarmatismu*, tak s tradiční interpretací polského politického prostředí jako *Sonderweg*, neboť ústřední ideu studie představuje hypotéza o úzké provázanosti mezi dobovým politickým myšlením a šlechtickým obrazem vlastní identity, jež je prezentována prostřednictvím koncepce tzv. republikánského trojúhelníku.

Z metodologického hlediska se studie opírá především o teoretický rámec republikanismu, konstruktivistické paradigma interpretace identity a diskurzivní analýzu, přičemž v souvislosti s výzkumem aristokratického mýtu využívá i koncepce *ethnie* a *mythomoteur*. Tematicky je práce členěna do tří komplexních částí. V první ryze teoretické části jsou precizovány hlavní metodologické nástroje především s ohledem na nutnost formulace konzistentní teorie republikanismu. V druhé části jsou následně analyzovány obecné rysy polského politického myšlení, dokumentující oprávněnost jeho republikánské interpretace. Klíčovou pasáž studie tvoří nicméně třetí část, zaměřená na diskurzivní analýzu republikánského mýtu u třech vybraných autorů z řad polské šlechty: Stanisława Orzechowského, Andrzeje Frycze-Modrzewského a Łukasze Opalińskiego. Ústřední linii této analýzy představuje přístup *theory as practice*, jehož prostřednictvím jsou díla zmíněných myslitelů posuzována jednak s ohledem na kontext jejich vzniku, a jednak se zaměřením na jejich postoj vůči stěžejním republikánským hodnotám. Na základě tohoto přístupu studie konstatuje, že republikánský mýtus můžeme považovat za společný identitární diskurz raně novověkého politického myšlení, ačkoliv jeho uchopení ze strany různých autorů bylo v řadě atributů odlišné.

Klíčová slova: republikanismus, identita, *Rzeczpospolita*, diskurzivní analýza, *theory as practice*, Stanisław Orzechowski, Andrzej Frycz Modrzewski, Łukasz Opaliński, svoboda, rovnost, obecné dobro, monarchia mixta

Abstract

As the main research interest of this study one is able to highlight the issue of early-modern political thought, whose patterns have been analysed as protomodern grounds within the formative process of national identity. The thesis is based on the assumption that the political discourse of Polish aristocracy can be read as a specific part of European republicanism. Republican attributes are thus supposed to have stood for an essential core of Polish political culture at that time; core that was widely accepted by different political writers irrespective of their ideological distinctions. Hence, the study aims to prove that one is able to find the grounds of Polish “national” self-identification neither in ethnical nor in strict class traits, because concerning the question of identity, there was a crucial concept of a republic, closely linked to the peculiar values of liberty, equality and common good, which played a decisive role. In this regard, the thesis contradicts the traditional categories of *Sarmatism* or *Sonderweg* and instead of them, it introduces the concept of *republican triangle* as the hypothesis that is able to identify interdependence between political thought of that time and the image of Polish noble identity.

Regarding methodological approaches, the study is based on the theoretical framework of republicanism, constructivist paradigm for the interpretation of national identity and discourse analysis; concerning the particular research of aristocratic myth, it also implements the concepts of *ethnie* and *mythomoteur*. Taking the main research questions into account, the thesis is divided into three major and complex parts. The first one, which is purely theoretical, aims to specify the main methodological tools that are applied later in the study, particularly the concept of republicanism demanding a consistent approach. In the second part, the general attributes of Polish political thought are analysed to prove the legitimacy of its republican interpretation. However, as the crucial part of the study one should consider the third one, which is focused on the discourse analysis of the republican myth in the works of three selected noble authors: Stanisław Orzechowski, Andrzej Frycz Modrzewski and Łukasz Opaliński. Furthermore, a specific research approach *theory as practice* is highly evident in this part, as the works are analysed both as a part of the historical context and particular literary genre as well as the interpretation of fundamental republican values. In terms of this approach, the study is allowed to conclude that the republican myth is supposed to be read as the common early-modern discourse of identity that was closely linked to the political thought, although various thinkers narrated it differently.

Key words: republicanism, identity, *Rzeczpospolita*, discourse analysis, *theory as practice*, Stanisław Orzechowski, Andrzej Frycz Modrzewski, Łukasz Opaliński, liberty, equality, common good, monarchia mixta

Seznam ilustrací

I. 1	Klasifikace historických narativů dle Lincolna	s. 133
I. 2	<i>Zakuwana Polska</i> od Jana Matejky (1864)	s. 263
I. 3	Figura Polonie v <i>Quincunxu</i>	s. 264
I. 4	Orzechowského trojúhelníková vize Polska	s. 264
I. 5	Orzechowského náčrt <i>Quincunxu</i>	s. 264
I. 6	Orzechowského <i>Quincunx</i> v prostoru	s. 265
I. 7	Doklad Orzechowského rusínské identifikace (<i>Roxolani</i>) v díle <i>Fidelis Subditus</i>	s. 268
I. 8	<i>Unia Lubelska</i> od Jana Matejka	s. 334
I. 9	První Oporinovo zahraniční vydání <i>De Republica emendanda</i> v Basileji roku 1554	s. 351

Obsah

Úvod	1
Stereotypy polské identity	1
Reflexe historické identity – revize tradičních vzorců?	10
Specifikace výzkumného tématu	14
Teoreticko-metodologický rámec.....	17
Struktura studie a výzkumné otázky.....	22
1. Teorie republikanismu a politická identita	26
1.1 Republikánský model a polský aristokratismus	26
1.2 Republikanismus a jeho ideologické zatížení: metodologické potíže	33
1.3 Republikanismus jako občanský humanismus: definiční vymezení	41
1.4 Republikánské pojetí svobody jako ne-dominance	58
1.5 Republikánská rovnost	77
1.6 Obecné blaho a suverenita práva	90
1.7 Republikanismus versus absolutismus? Monarchia mixta: <i>inter maiestatem ac libertatem</i>	105
1.8 Republikanismus a identita: diskurz, mýtus a <i>ethnie</i>	119
1.8.1 Ethnie.....	126
1.8.2 Mýtus a mythomoteur.....	130
1.8.3 Diskurz jako základ identity	136
2. Rzeczpospolita: kontext „východního“ republikanismu	142
2.1 Polský republikanismus: <i>theory as practice</i>	142
2.2 Polská republika: pokračování antické tradice, nebo výjimečná pospolitost?	147
2.3 Šlechtická koncepce svobody: zlatá volnost	153
2.4 Polské chápání republiky: <i>Rzeczpospolita</i>	158
2.5 Šlechtické občanství	163
2.6 Rovnost stavu vs. nerovnost společnosti	169
2.7 Sarmatismus a civilizační mise	177
2.8 <i>Rzeczpospolita</i> jako monarchia mixta	193
2.9 Suverenita práva: <i>lex regnat, non rex</i>	199

3. Diskurz republikánského mýtu polské aristokracie.....	209
3.1 Republikánský mýtus Stanisława Orzechowského	209
3.1.1 Metodologie analýzy republikánského diskurzu	209
3.1.2 Formování mýtu v 16. století: Orzechowski kontra Modrzewski	212
3.1.3 Politický kontext Orzechowského republikánské tvorby	216
3.1.3.1 Kauza Orzechowského hereze.....	216
3.1.3.2 Osobní vztah Orzechowského s Modrzewským: od přátelství ke konfrontaci.....	222
3.1.3.3 Orzechowski vs. Modrzewski: realistická tradice vs. utopismus?	232
3.1.4 Teorie praxe: reflexe Orzechowského mýtu.....	237
3.1.5 Orzechowského politická tvorba	242
3.1.5.1 Kontext Orzechowského spisů: kam až sahá politika?.....	242
3.1.5.2 Orzechowského apelace a projevy	245
3.1.5.3 Orzechowského politické dialogy	250
3.1.6 Orzechowského koncepce republikánského mýtu.....	260
3.1.6.1 Pojetí svobody	260
3.1.6.2 Pojetí rovnosti.....	275
3.1.6.3 Obecné dobro a uchopení tradice	289
3.1.6.4 Monarchismus vs. parlamentarismus	306
3.2 Republikánský mýtus Andrzeje Frycze-Modrzewského	315
3.2.1 Reflexe Modrzewského politického myšlení	315
3.2.1.1 Modrzewského tvorba jako „smíšený typ“.....	315
3.2.1.2 Dobový ohlas Modrzewského koncepce	319
3.2.1.3 Utopičnost jako symptom Modrzewského marginalní pozice?.....	323
3.2.1.4 Osvícenský obrat: rehabilitace Modrzewského odkazu	328
3.2.2 Politický kontext: O nápravě Rzeczypospolité.....	337
3.2.2.1 Idealistický snilek vs. pragmatický kariérista?.....	337
3.2.2.2 Politické peripetie vydání <i>De Republica emendanda</i>	344
3.2.3 Modrzewského koncepce republikánského mýtu.....	352
3.2.3.1 Pojetí svobody	352
3.2.3.2 Pojetí rovnosti.....	368
3.2.3.3 Obecné dobro: od tradice k právu, právem k tradici?.....	386
3.2.3.4 Monarchismus versus parlamentarismus.....	401

3.3 Republikánský mýtus Łukasze Opalińskiego: tradicionalismus versus reformismus jako inherentní dilema polské aristokracie	416
3.3.1 Opalińskiego politická tvorba: tradice dialogu v 17. století	416
3.3.2 Přirozený stav a společenská smlouva.....	420
3.3.3 Rozmluva plebána se zemanem: antagonismus dobra a zla?	424
3.3.4 Politický kontext Opalińskiego kritiky	429
3.3.5 Pojetí svobody	433
3.3.6 Pojetí rovnosti.....	440
3.3.7 Obecné dobro: dědictví antických republik.....	445
3.3.8 Spor o tradici: silná monarchie, nebo silná republika?.....	450
3.3.8.1 Monarchismus <i>plebána</i>	451
3.3.8.2 Šlechtický parlamentarismus <i>zemana</i>	456
3.9 Shrnutí: republikánský mýtus aristokratické identity v 17. století	459
Závěr.....	462
Co se „slonem a polskou otázkou“	462
Udržitelnost republikánské teorie a trojúhelníkový model.....	465
Republikanismus v polském kontextu jako <i>theory as practice</i>	468
Pluralitní diskurzy republikánského mýtu polské aristokracie.....	471
Republikánský mýtus šlechty jako základ národní identity	479
Bibliografie.....	481

Úvod

Stereotypy polské identity

Vyslovíme-li v soudobém veřejném prostoru sousloví *polská politika* či *polská identita*, je velmi pravděpodobné, že se i přes deklarovanou absenci určujícího narativu¹ v postmoderní společnosti v řadě případů setkáme s velmi silnou a mnohdy i jednoznačnou hodnotící reakcí, dokládající existenci výrazně kontroverzních konotací daných pojmů. Je přitom třeba podotknout, že ačkoliv určité stereotypní představy o esenci polské kolektivní identity a politické kultury je možné vystopovat napříč evropským kulturním okruhem,² objevuje se poměrně značná tendence přisuzovat „polské národní myšlenky“ ony pro moderní společnost nežádoucí či přímo směšně archaické atributy především v českém veřejném prostoru, kde ji

¹ Zánik dominantního narativu vývoje lidské společnosti i jednotného diskurzu národních dějin shrnuje patrně nejdovedněji dnes již ikonický Lyotardův text, jenž bývá obecně považován za určitý manifest, patřičně vystihující logiku postmoderního myšlení, viz Jean-Francois LYOTARD, *O postmodernismu*, Praha: Filosofia, 1993. Pro pochopení charakteru historiografické práce v kontextu chybějícího metarativu ve vztahu k formování identit je pak příhodné vycházet zejména ze studií Paula Veyna a Haydena Whitea, srov. Paul VEYNE, *Jak se píšou dějiny*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010; Hayden WHITE, *Metahistorie: Historická imaginace v Evropě devatenáctého století*, Brno: Host, 2011. V českém prostředí můžeme v tomto ohledu za určitý průlom ve výzkumu historické identity považovat především přístupy Miroslava Hrocha a Dušana Třeštíka, viz například: Miroslav HROCH, *Národy nejsou dílem náhody: Příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*, Praha: SLON, 1999; Dušan TŘEŠTÍK, *Mysliti dějiny*, Praha – Litomyšl: Paseka, 1999.

² Z těch nejaktuálnějších vizualizací polského národního kolektivu v rovině stereotypního vnímání můžeme v posledních desetiletích jmenovat například ve Francii vzniklý fenomén „polského instalatéra“ jako symbol migrační hrozby z východní Evropy, domněle okupující pracovní místa pro nativní Francouze, v souvislosti s Brexitem pak nástup radikálních protipolských nálad v britském prostoru. Termín „polský instalatér“ (*le plombier polonais*) byl poprvé prokazatelně použit v rámci mediálních debat o referendu týkajícím se přijetí Evropské ústavy v roce 2005 na stránkách satirického periodika Charlie Hebdo, srov. Martin ARNOLD, Polish plumber symbolic of all French fear about constitution, *Financial Times*, 28. 5. 2005, dostupné z: http://www.ft.com/cms/s/0/9d5d703a-cf14-11d9-8cb5-00000e2511c8.html?ft_site=falcon&desktop=true#axzz4ns4ohKNS. O nárůstu britské xenofobie vůči východoevropským „gastarbeiterům“, jejichž identita a negativní obraz jsou však jednoznačně spojovány především s polskými přistěhovalci, pak svědčí řada alarmujících zpráv a komentářů na stránkách předních britských i polských periodik v posledních měsících, viz např. Jakub KRUPA, The killing of a Polish man exposes the reality of post-referendum racism, *The Guardian*, 5. 9. 2016, dostupné z: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/sep/05/death-arkadiusz-jozwik-post-referendum-racism-xenophobes-brexit-vote>; Pobili Polaka w Londynie: "Kopali i krzyczeli, że ma wracać do Polski", *Wyborcza.pl*, 18. 1. 2014, dostupné z: http://wyborcza.pl/1,76842,15295210,Pobili_Polaka_w_Londynie_Kopali_i_krzyczeli_ze.html; Daniel KAWCZYNSKI, Poles in the UK are under attack. It's got to stop, *Independent*, 24. 4. 2008, dostupné z: <http://www.independent.co.uk/voices/commentators/daniel-kawczynski-poles-in-the-uk-are-under-attack-its-got-to-stop-815370.html>. Ruku v ruce s pokračující negativní stereotypizací polského národního naturelu pak postupuje i narůstající strach polské zahraniční komunity ztotožňovat se se svou národní příslušností a hlásit se ke své původní identitě, srov. Charlotte ENGLAND, Poles living in the UK 'scared to report hate crimes' since Brexit vote due to alleged lack of Government support, *Independent*, 7. 1. 2017, dostupné z: <http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/brexit-hate-crime-polish-eastern-european-too-scared-to-report-police-british-government-support-a7515196.html>; Alan TRAVIS, Poles in UK fear spike in hate crimes when Brexit process begins, *The Guardian*, 10. 1. 2017, dostupné z: <https://www.theguardian.com/society/2017/jan/10/poles-in-uk-fear-spike-in-hate-crimes-when-brexit-process-begins>; Andrew NORFOLK, BNP advances on Middle England to exploit 'fear' of Polish migrants, 23. 4. 2007, dostupné z: <https://www.thetimes.co.uk/article/bnp-advances-on-middle-england-to-exploit-fear-of-polish-migrants-jn8mfrlw3jv>.

můžeme nejviditelněji identifikovat zejména v rámci mediálního diskurzu.³ Toto konstatování však nemá sloužit jako poněkud farizejská a mentorská kritika „českých Pepíků“, kteří nejsou ve své rovněž tradičně udržované představě vlastního pragmatismu schopni docenit podobnost či naopak historickým osudem podmíněnou specifičnost polských vzorců kolektivního a politického uvažování. Primární smysl nastolování podobných otázek v rámci úvodu této studie by tak měl namísto toho spočívat primárně ve vzbuzení určitých rozpaků nad tím, v jak malé míře o problematice polské národní identity obvykle přemýšlíme ze skutečně kritické historické perspektivy a nakolik se uchylujeme k dnes již tradičně zakotveným stereotypům, jež se však obvykle vážou pouze k vybranému historickému momentu polské minulosti a ignorují tak vývoj polského kolektivního narativu v odlišných epochách.

Přidržíme-li se nyní proto oněch dvou možná poněkud vágních pojmů *polské politiky* a *identity*, a pokusíme-li se zmapovat škálu základních konotací, jež tato spojení v českém, respektive mnohdy i širším středoevropském prostředí vyvolávají,⁴ můžeme na prvním místě

³ Z poslední doby můžeme připomenout zejména využití panujících stereotypů o Polácích v reklamě jednoho z mobilních operátorů, v níž byl polsky hovořící muž znázorněn jako vychytralý ilegální pohraniční šmelinář, maskující se dovedně za jehličnatý strom, jenž v konci zneužije nouze českého lyžaře, aby mu nabídl bezcenné cetky i nefunkční mobilní telefon, přičemž v okamžiku, kdy „zákazník“ zjistí tuto blamáž, Polák v podobě jehličnana je již dávno pryč. Daná reklama pochopitelně způsobila sérii slovních přestřelků na sociálních sítích, kde část Poláků hájila svůj národní obraz proti „českým Pepíkům“, zatímco jiné skupiny oceňovaly absurdní český humor a s notnou dávkou nadsázky reinterpretovaly poselství reklamy do podoby naivního „čecháčka“ a polského bači, jenž je schopen ho oklamat. Využívání negativních stereotypů v této reklamě vzbudilo nicméně pozornost i polského velvyslanectví v Praze, na jehož oficiální stížnost byla reklama nakonec z vysílání stažena, viz Reklama T-Mobilu se šmelinářem urazila Poláky, operátor ji stáhne, *iDNES.cz*, 4. 12. 2014, dostupné z: http://ekonomika.idnes.cz/reklama-na-t-mobile-s-trojanem-urazila-polaky-fnn-/ekonomika.aspx?c=A141204_093542_ekoakcie_ozr. V podobné, byť v konci lichotivější rovině pak polský národní charakter zachycuje i jeden z dílů nedávného českého seriálu *Kosmo*, v němž je první polská vesmírná expedice stylizována do *sarmatské* image dávné polské šlechty, nevyjímaje nepostradatelné „mroží“ kníry a kožešínové kořpaky. Jako hlavní rys jejich národní povahy je zde ovšem prezentován především fanatický a mnohdy až absurdní heroismus, dokumentovaný pověstnou, byť propagandou uměle stvořenou jízdou polské kavalerie proti tankům se šavlemi a skutečností, že oproti výpravě Čechů, kteří si v krizové situaci snaží zachránit každý svůj vlastní krk, jsou polští kosmonauti odhodláni obětovat se jeden za druhého. Blíže k seriálu rovněž Jan KVĚTINA, *Spor o smysl polských dějin: Rozepře dvou humanistů jako základní rozpor národního mýtu*, *Dějiny a současnost*, 39, 1 (2017), s. 44–47.

⁴ Je přirozeně otázkou, zda vliv těchto konotací zužovat pouze na středoevropský prostor, když jsme v poznámce výše připomínali stereotypní reflexi polské identity v britském, respektive francouzském prostředí. Přesto zde ovšem můžeme vysledovat jistý podstatný rozdíl, spočívající v tom, že zatímco národní kolektivy s Polskem sousedící jsou obvykle schopny rozlišovat vnitřní napětí jednotlivých narativů „polského národního příběhu“, je problematika polské sounáležitosti v západoevropském prizmatu často nahlížena prostřednictvím logiky „black box“, tedy symbolické černé skříňky, jejíž obsah je považován za automaticky jednotný a pro jednání celého objektu za v zásadě irelevantní. Když tuto logiku vztáhneme na reflexi kolektivních identit, dostaneme západoevropský obraz Polska jako permanentního evropského problému, jenž musí být vyřešen, aniž by bylo nutné pochopit jeho vnitřní souvislosti. Jak trefně poznamenávají Wandycz i Davies, symptomaticky se v tomto ohledu jeví obvyklá západní tendence označovat politická dilemata středoevropského prostoru termínem „otázky“, což vyvolává implicitní představu jakéhosi před-politického stavu, v jehož rámci musí být teprve rozhodnuto, zda bude daný problém nastolen jako politické téma, či nikoli. Právě Wandycz v tomto ohledu konstatuje, že „*polská otázka byla pro okolní svět tím, čím bylo pro Poláky polské téma*“, Piotr Stefan WANDYCZ, *The United States and Poland*, Cambridge: Harvard University Press, 1980, s. 60., též Norman DAVIES, *God's Playground: A History of Poland*, Vol. II: 1795 to the Present, Oxford: Oxford University Press, 2005, s. 11. Ačkoliv tak „polská otázka

uvést ten dějinný obraz vývoje polské společnosti, jenž má své kořeny v osvícenském líčení šlechtických stoupců tradičního chápání světa jako zpátečnických *Sarmatů* či ještě později ve vlivné historiografické interpretaci polských dějin ze strany představitelů tzv. Krakovské školy.⁵ Dle tohoto obrazu bývají peripetie polské politiky ztotožňovány s principy nefunkční anarchie, odrážející klasickou mantru o Polsku, jež se udržuje absencí vlády (*Polska nierządem stoi*), v důsledku čehož je tak tamní kolektivní identitě připisován duch příliš zhoubného volnomyšlenkářství, krajního egoismu a extrémní zkorumpovanosti.⁶ Zásadní vliv této konotace, dle níž byl neblahý osud polské státnosti v podobě „part au gâteau“⁷ jen logickým vyústěním místní politické neschopnosti a šlechtické zatvrzelosti, dokládá zejména dominantní

byla mnohdy ze strany západních pozorovatelů vnímána jako zcela zásadní, charakter polské společnosti byl stále hodnocen jako víceméně unifikovaný a tudíž neproblematický, o čemž dostatečně svědčí například trvalá reflexe polské problematiky z pohledu Marxe, jenž v dopise Engelsovi označuje krach úsilí polských povstalců spolu s anexí Kavkazu za nejzávažnější událost, která zasáhla Evropu od dob konání Vídeňského kongresu, Karl MARX F. ENGELSOVI, 7. 6. 1864, in: Karl MARX – Friedrich ENGELS, *Collected Works*, vol. 41: Letters 1860–1864, London: Lawrence & Wishart, 1985, s. 538. Z moderních děl lze podobnou tendenci vysledovat kupříkladu u Adama Bromkeho, který ve své práci *Poland's Politics: Idealism vs. Realism* typizuje jednotlivé politické postoje tak, aby dohromady vytvářely iluzi koherentního realistického, respektive idealistického úsilí o nezávislost od 18. až do 20. století, Adam BROMKE, *Poland's Politics: Idealism vs. Realism*, Cambridge: Harvard University Press, 1967. Jak nicméně poznamenává opět Wandycz, lze se s obdobnými bagatelizačními tendencemi polské politiky a identity setkat i v rámci středoevropského prostoru, kdy například německá historiografie vykazovala už v 19. století tendenci paušalizovat přístup polské společnosti vůči polské otázce označováním jejich diplomacie za taktiku „všechno, anebo nic“, což vyvolávalo dojem, že v rámci polského politického života není třeba rozlišovat dílčí ideologické a kontextuální distinkce, neboť i přes tyto nuance mezi různými politickými tábory zůstávala základní myšlenka domněle identická.

⁵ Termínem „Krakovská škola“ je označován metodologický směr polské historiografie, jenž se zformoval v druhé polovině 19. století na Jagellonské univerzitě v Krakově. Za hlavní novátorský přístup vůči interpretaci polských dějin bývá v souvislosti s činností Krakovské školy obvykle připomínán velmi kritický náhled na úlohu šlechtických elit při řízení původní polsko-litevské unie, neboť na rozdíl od tradiční interpretace, jež chápala Polsko jako oběť zlovolných sousedů, přinášeli historici Jagellonské univerzity ostrou kritiku šlechtického egoismu a panující anarchie uvnitř státu. Mezi hlavními představiteli této školy můžeme jmenovat například Jozefa Szujského, Waleriana Kalinku či Michała Bobrzyńskiego, jehož syntéza polských dějin byla v 19. století dokonce přeložena do češtiny, Michał BOBRZYŃSKI, *Přehled dějin polských*, Praha: Bursík a Kohout, 1895.

⁶ Důležitou roli v tomto obrazu Polska jako korupční anarchie sehrává i důraz, jenž je obvykle ze strany kritiků polské premoderní státnosti kladen na velmi hustou síť klientelistických vazeb. Stereotyp Poláka coby vychytralého „kšeftsmána“ tak nachází svůj archetyp ve vztazích mezi veřejnou moc zneužívající magnaterii v úloze patronů a jejími klienty z řad tzv. bosé šlechty, jejíž příslušníci byli při očekávání udržení statusu aristokratického občanství ochotni k promagnátské službě, jejíž charakter přirozeně narušoval autoritu veřejné moci. Jak na téma polského klientelismu konstatuje Maćzak, udržovala polská magnaterie zejména v důsledku ekonomických výhod a vlastní podnikatelské soběstačnosti, založené na obilním obchodu se západoevropskými centry, rozsáhlé síť klientů sloužících primárně k manipulaci politických procedur a vojenskému potenciálu vlastní moci. Oproti tomu západoevropský klientelismus byl v průběhu 16. století modifikován ve prospěch meritokratických trendů, kladoucích důraz na sociální mobilitu, jež vyvěraly z potenciálu osobních schopností, což v konci nebylo pro akceschopnost státu natolik zhoubné, Antoni MAĆZAK, *Klientela: Nieformalne systemy władzy w Polsce i Europie XVI-XVIII w.*, Warszawa: Wydaw. Nauk. Semper, 2000; TÝŽ (ed.), *Klientelsysteme in Europa der Frühen Neuzeit*, München: R. Oldenbourg Verlag, 1987; Ke klientelismu v západoevropském kontextu viz například Walter T. MACCAFFREY, Place and Patronage in Elizabethan Politics, in: S. T. Bindoff – J. Hurstfield – C. H. Williams (eds.), *Elizabethan Government and Society: Essays Presented to Sir John Neale*, London: Athlone Press, 1981, s. 95–125.

⁷ Termín *part au gâteau* dává do souvislosti se zábořem Polska Jerzy Lukowski, jenž tuto logiku dělení koláče mezi tři znesvářené strany spatřuje především v přístupu Fridricha Velikého vůči polské otázce, Jerzy LUKOWSKI, *The Partitions of Poland*, London and New York: Longman, 1999, s. 69.

učebnicové líčení novověkých dějin polské společnosti jako odstrašujícího případu geneze politického uspořádání, vymykajícího se oběma dobovým funkčním modelům v podobě „absolutistické“ a parlamentní cesty.⁸

O skutečnosti, že „polská cesta“ není v tomto prizmatu vnímána jako alternativa, nýbrž jako ono nebezpečné memento i pro současnost, jehož obliba nadto výrazně přesahuje hranice střední Evropy, svědčí v tomto směru například drobný moment, jenž se udál během letošní prezentace nejnovější knihy Timothy Gartona Ashe v Blackwellově knihkupectví v Oxfordu. Ačkoliv je totiž ústřední téma jeho publikace⁹ zaměřeno na s Polskem nikterak explicitně nesouvisející problematiku různých forem svobodného projevu, neváhal autor při odpovědi na jeden z dotazů, týkajících se žádoucích limitů svobody vlastní promluvy, využít právě klasického stereotypu šlechtického Polska, jehož *liberum veto* lze interpretovat jako příklad patologické záměny práva na svobodu názoru za absolutní individuální svévoli a v konci tak i za doklad absurdnosti nastavení polského politického prostředí.

Pokud jsme o několik řádků výše formulovali přesvědčení, že na prvním místě by v souvislosti s generalizujícími představami o charakteru polské společnosti měla být uvedena ona domnělá ohrožující anarchičnost polského naturelu, je zapotřebí zdůraznit, že tento předpoklad platí pouze za podmínky, budeme-li při onom stereotypním hodnocení tamní politiky a kolektivní identity upřednostňovat starší dějinné vzorce a nenadřadíme-li této historické perspektivě současnou liberální interpretaci „smyslu polských dějin.“¹⁰ Ta totiž

⁸ Ústřední roli v tomto směru sehrává pojem *Sonderweg*, naznačující, že polský vývoj představoval oproti zbytku Evropy odlišnou podobu formování státu i společnosti, jež však dle pokračujícího úpadku nebyla životaschopná, Richard BUTTERWICK, Introduction, in: R. Butterwick (ed.), *The Polish-Lithuanian Monarchy in European Context, c. 1500–1795*, New York: Palgrave, 2001, s. 1; též Michael G. MÜLLER, Toleration in Eastern Europe: the Dissident Question in Eighteenth-Century Poland–Lithuania, in: O. P. Grell – R. Porter (eds.), *Toleration in Enlightenment Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 213. Na skutečnost, že při jakékoli snaze o pochopení zániku polského státu je třeba vzít v potaz jak odlišnost interních faktorů, tak především svébytnost polské společnosti jako takové, v tomto ohledu razantně upozorňuje Michael Postan, který trojí dělení Polska označuje za jeden ze dvou historických fenoménů, které není možné vysvětlit zrodem buržoazie a vzýváním sociologické teorie zrodu střední třídy, Michael Moissey POSTAN, *Essays on Medieval Agriculture and General Problems of the Medieval Economy*, London: Cambridge University Press, 1973, s. 28.

⁹ Timothy Garton ASH, *Free Speech: Ten Principles for a Connected World*, London: Atlantic Books, 2016.

¹⁰ Liberální interpretaci polských dějin, opřenu o klasickou teorii modernizace v podobě vlivu urbanizačních, byrokratizačních, industrializačních a sekularizačních procesů, zastává v polském prostředí zejména legenda polského disidentského prostředí Adam Michnik. K jeho současným pohledům na vývoj polské společnosti, v nichž velmi silně rezonuje právě onen anti-autoritářský osten, a strach z návratu tendencí po vládě silné ruky viz např. Adam MICHNIK, Egzamin z Trumpa, *Gazeta Wyborcza*, 20. 1. 2017, dostupné z: <http://wyborcza.pl/7,75968,21272476,egzamin-z-trumpa.html>; Adam MICHNIK, We are Bastards of Communism, *Spiegel*, 31. 7. 2013, dostupné z: <http://www.spiegel.de/international/europe/polish-dissident-adam-michnik-on-eastern-europe-after-communism-a-913912.html>; Neil BUCKLEY, Long-term Polish dissident braced for fresh battle, *Financial Times*, 27. 1. 2017, dostupné z: <https://www.ft.com/content/f419ee4a-e3ab-11e6-9645-c9357a75844a>; Adam MICHNIK, "Czuję wściekłość, gniew i wstyd", *Wyborcza.pl*, 2. 6. 2017, dostupné z: <http://gorzow.wyborcza.pl/gorzow/7,36844,21900219,adam-michnik-czuje-wscieklosc-gniew-i-wstyd.html>.

aktuálně zdvihá varovný prst s ohledem k tomu, že ve stávajícím vývoji polské společnosti spatřuje nebezpečné tíhnutí k autoritářství a v duchu hesla o Polákovi a Maďarovi jakožto dvou bratrech, co sdílejí šavli i sklenku,¹¹ označuje obě tyto země v rámci *heartlands*¹² za nebezpečné semeniště krajně nacionalistických a neliberálních tendencí.¹³ I tento opačný obraz Polska jako země přívrženců vlády pevné ruky a agresivních forem militantní a do sebe uzavřené politiky přitom zejména v českém prostředí rezonuje rovněž jako součást historické tradice, jež však v tomto případě logicky nebývá dávána do souvislosti s dědictvím šlechtické republiky, nýbrž převážně s charakterem meziválečného Polska, jehož ústřední osobnost Jozefa Piłsudského bývá mnohdy líčena až v démonických rysech šovinistického imperialisty.

Ruku v ruce s touto interpretací polského národního příběhu coby emancipace agresivních a nedemokratických principů uvnitř střeoevropského prostoru pak obvykle přichází i poukaz k problematice velikášského etnického nacionalismu. Tento fenomén má v sobě totiž poněkud absurdně kombinovat dědictví hesla „*Polsko Polákům*“ s představou národního impéria, jehož hranice by měly nejlépe sahat od moří k moří, a jež by tak pod svými „křídly bílého orla“ mělo vést střeoevropský a východoevropský region v pozici jakéhosi přirozeného lídra, jenž sice nepatří mezi evropské velmoci prvního ranku, avšak zároveň není na rozdíl od ostatních národních kolektivů daného regionu smířen s trpným osudem pasivního pozorovatele a netrpí syndromem „*nesamozřejmých národů*“.¹⁴ Jak v tomto ohledu postuluje

¹¹ Historické úsloví „Polak, Węgier, dwa bratanki, do szabli, i do szklanki“ (v maďarském znění: „Lengyel, magyar – két jó barát, együtt harcol, s issza borát“), vycházející z legendy o pokrevní příbuznosti polské a uherské šlechty, jež v klíčových dějinných momentech stála bok po boku, je v obou zemích tradičně velmi oblíbené a projevuje se i v populární kultuře. Od roku 2007 je navíc v obou zemích slaven oficiální Den polsko-maďarské přízně, vycházející na 23. března.

¹² Pojem *heartlands* se vztahuje ke specifické koncepci střeoevropského prostoru, která řeší tradiční problém s vágností vymezení tohoto regionu odlišením širšího rámce střední Evropy od zemí střeoevropského jádra, označovaného právě jako země *heartlands*, kam dle Timothyho Gartona Ashe či Piotra Wandycze náleží státy Československa (nyní tedy Česka a Slovenska), Polska a Maďarska, srov. Piotr S. WANDYCZ, *The Price of Freedom: A History of East Central Europe from the Middle Ages to the Present*, New York: Routledge, 2015, s. 1.

¹³ K totožnému politickému směřování Polska a Maďarska, respektive k soudobým varováním nad možným osudem střední Evropy viz aktuální komentáře na předních zpravodajských serverech: Judy DEMPSEY, *Judy Asks: Does the EU Have the Right Policy for Hungary and Poland?*, 11. 7. 2017, dostupné z: <http://carnegieeurope.eu/strategiceurope/?fa=71580>; Judy DEMPSEY, *Poland's Drift Away From Democracy*, 18. 7. 2017, dostupné z: <http://carnegieeurope.eu/strategiceurope/71568>; Claire SWINKO, „Democratic Backsliding“ in Poland and Hungary, *The European Institute: Shaping European-American Cooperation in the 21st Century*, 7 (2016), dostupné z: <https://www.europeaninstitute.org/index.php/ei-blog/287-july-2016/2180-democratic-backsliding-in-poland-and-hungary-8-4>; Wojciech PRZYBYLSKI, *Hungary and Poland: Drifting towards downgraded democracy*, 27. 4. 2017, dostupné z: <http://www.voxeurop.eu/en/2017/central-europe-s-hybrid-regimes-5120961>; Edit ZGUT – Wojciech PRZYBYLSKI, *Central Europe's descent into authoritarianism*, 13. 4. 2017, dostupné z: <https://euobserver.com/opinion/137580>; Owen JONES, *Hungary's chilling plight could foreshadow Europe's future*, *The Guardian*, 13. 10. 2016, dostupné z: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/oct/13/hungary-future-europe-far-right-viktor-orban>.

¹⁴ K pojetí střeoevropských národů jako nesamozřejmých entit je vhodné seznámit se především s původním Kunderovým proslovem, jenž byl literátem přednesen na IV. sjezdu československých spisovatelů v roce 1967, a

Dariusz Gawin, historický problém Polska tkví zkrátka v tom, že je příliš malé na to, aby bylo velmocí, současně však příliš velké na to, aby bylo „malým národem“.¹⁵

V případě akcentace tohoto neúspěšného polského imperiálního snu mohou případní kritici navíc oživit v českém prostředí rovněž oblíbenou dichotomii mezi elitářským charakterem polské politiky a identity na jedné a českou „obyčejností“ na druhé straně, jež bývá v populárním diskurzu hodnocena jako rozdíl mezi polským velkostatkářem a českým chalupníkem, a jež pomáhá utvářet falešnou představu, že zatímco každý moderní Polák skrývá ve svém rodokmenu alespoň jednoho nositele modré krve, je český narativ příběhem drobných rolníků, z nichž vzešel celý národ. Je přitom vcelku přirozené, že výše zmíněný tradovaný elitářský naturel polské identity nebývá ze strany sousedních národních kolektivů vnímán jako onen nárok na pozici přirozeného lídra regionu, ale mnohem spíše právě jako doklad neoprávněné historické arogance a povýšenosti, jež přispívají k obrazu Poláka nikoli v intencích neohroženého aristokrata hájícího svobodu *antemurale christianitatis*,¹⁶ ale jako protřelého farizeje s rádoby urozenými manýry, který nevynechá jedinou příležitost jak doložit své velkopanství, jakož i vlastní nadřazenost nad ostatními Středoevropany. Přesně do tohoto obrazu pak patrně zapadá i převažující líčení podoby meziválečného Polska, najmě pak hodnocení již zmíněného Jozefa Piłsudského jako jeho ústřední figury, jenž je zejména v českém prostředí často vnímán jako někdo, kdo svou zaslepeností vehnal střední Evropu mezi dva „Goliáše“ a bezmála fašizoval polskou společnost, aniž by byla věnována výraznější pozornost jeho socialistické minulosti a především jeho neetnické koncepci nacionalismu, navazující v mnohém právě na hodnotové dědictví zde zkoumaného republikánského mýtu.¹⁷

v němž je představena například ona příznačná česká nemožnost chápat přítomnost vlastní pospolitosti jako „samozřejmý úděl daný od Boha, od přírody, od nepaměti“, Milan KUNDERA, Nesamozřejmost existence českého národa: úvodní projev na sjezdu československých spisovatelů v červnu 1967, in: O. Mohyla (ed.), *4. sjezd Svazu československých spisovatelů, Praha 27.–29. června 1967: Protokol*, Praha: Československý spisovatel, 1968, dostupné též z: <http://www.pwf.cz/cz/prazske-jaro/560.html>. V soudobém českém mediálním diskurzu tuto tezi o nesamozřejmých národech zastává nejvýrazněji patrně Václav Bělohradský, srov. Václav BĚLOHRADSKÝ, Nesamozřejmé národy, samozřejmá Evropa, *CS-magazín*, červenec 2010, dostupné z: <http://www.cs-magazin.com/index.php?a=a2010072008>; TÝŽ, Antipolitický národ. Před 120 lety vyšla poprvé Masarykova Česká otázka, *Salon Práva*, 30. 11. 2015, dostupné z: <https://www.novinky.cz/kultura/salon/387890-vaclav-belohradsky-antipoliticky-narod-pred-120-lety-vysla-poprve-masarykova-ceska-otazka.html>; TÝŽ, Demokracie, nebo etnokracie? Demokracie!, *Právo*, 13. 8. 2016, dostupné z: <http://vaclav-belohradsky-texty7.webnode.cz/demokracie-nebo-etnokracie-demokracie/>.

¹⁵ Dariusz GAWIN, Prokletí roku 1709, in: M. Ruczaj – M. Szymanowski (eds.), *Pravým okem: Antologie současného politického myšlení*, Brno: CDK, 2010, s. 58, podobně též i Andrzej NOWAK, *Impérium a ti druzí: Rusko, Polsko a moderní dějiny východní Evropy*, Brno: CDK, 2010, s. 201–239.

¹⁶ Ke koncepci Polska jako *antemurale christianitatis*, tedy bašty křesťanstva, chránící Evropu před nebezpečím jinověrců, především pak tureckých vyznavačů islámu blíže viz kapitola 1.8.2 Mýtus a *mythomoteur*.

¹⁷ Paul BRYKCYNSKI, Poland for the Poles? Józef Piłsudski and the Ambiguities of Polish Nationalism, *Pravo: The North American Journal for Central European Studies*, 1, 1 (2007), s. 2–21; Peter HETHERINGTON, *Unvanquished: Joseph Piłsudski, Resurrected Poland, and the Struggle for Eastern Europe*, Houston: Pingora

Aby byl tento přehled stereotypních a mnohdy navzájem rozporných vizí polské identity kompletní a nezaměřoval se výhradně na politickou linii napětí mezi dědictvím individualistických volnomyšlenkářů a tendencemi k autoritářskému nacionalismu, je třeba reflektovat i patrně nejčastěji připomínaný neodmyslitelný atribut polského kolektivního vědomí, a sice provázanost národní identity s náboženskou otázkou a posláním katolické církve. Nejtradičnější vyznění tohoto stereotypu Polák = katolík je v českém prostředí obvykle vnímáno – podobně jako „překonané“ a naivní lpění na šlechtických privilegiích tváří v tvář zanikající státnosti na konci 18. století – jako výraz krajního konzervatismu a zaostalé ignorace „pokrokového“ modelu emancipace svobodné občanské společnosti ze spárů tmářského klerikalismu, aniž by byla opětovně věnována dostatečná pozornost podstatným nuancím polského historického vývoje, díky nimž není možné chápat inklinaci k církevní autoritě jako příkré odmítání občanské svobody, nýbrž právě naopak jako její realizaci.¹⁸

Při spojení tohoto nábožensky laděného „tmářství“ s výše rozebíraným předpokladem polského národního šovinismu nadto v řadě případů dochází k zatracování polské identity jako inherentně fanatického a podivně staromilského principu, který se navíc neomezuje na svou vlastní společnost, ale usiluje o roli mentorského pravověrného kazatele všem ostatním. Specifickou vizi, pojící se do určité míry s již zmiňovaným rozměrem imperiálního snu, představuje v tomto ohledu dědictví polského mesianismu, vykreslujícího Poláky jako Bohem vyvolený kolektiv či dokonce Krista mezi národy, jehož úlohou je trpět za hříchy ostatních a vykoupit tak svým nelehkým osudem veškerou křesťanskou společnost před cestou do zatracení. I v tomto případě ovšem panuje diametrální rozdíl mezi reflexí mesianismu uvnitř polského narativu a mimo něj, neboť dotyčná koncepce vyvolává v polském okolí už od konce

Press, 2011, s. 347–358, Andrzej NOWAK, Jagellonská idea v polské politické paměti a představách, in: M. Ruczaj (ed.), *Jagellonské dědictví. Kapitoly z dějin středovýchodní Evropy*, Brno: CDK, 2012, s. 203–209.

¹⁸ Vztah občanské společnosti a katolické církve ve středoevropském prostředí je přirozeně velmi komplikovaný a jako takový by vyžadoval pozornost v rámci samostatného zkoumání. Za hlavní kámen úrazu v interpretaci polské inklinace ke katolicismu ze strany české veřejnosti je níméně krom ignorování polského náboženského pluralismu v 17. století, díky němuž si Polsko vysloužilo symbolické označení „stát bez stohů“, třeba označit především chybné přenášení pozic katolické církve v habsburské monarchii do polské sociální reality. Zatímco v českém emancipačním kontextu, opírajícím se o protestantský diskurz uchopení národního narativu, lze skutečně do jisté míry hovořit o spojenectví trůnu a oltáře, v jehož důsledku je katolická církev zpětně nahlížena jako partner protiobrozeneckého režimu, reprezentuje polský katolicismus v prvé řadě symbolického spojence úsilí o národní a občanskou nezávislost proti represivním, zejména rusifikačním tendencím ať už v období záborové či socialistické reality. Pro boření zkratkovitých interpretačních tendencí polského katolicismu a jeho sepětí s národní identitou lze proto pozitivně kvitovat kupříkladu letošní vydání souboru esejů pod příznačným názvem *Pánbíčkáři: Odkud se vzal polský katolicismus?*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016. K Polsku jako takzvanému „státu bez stohů“ srov. například Janusz TAZBIR, *A State without Stakes: Polish Religious Toleration in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, New York: Kościuszko Foundation, 1973; též Wojciech KRIEGSEISEN, *Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo–kościół między reformacją a oświeceniem (Rzesza Niemiecka — Niderlandy Północne — Rzeczpospolita polsko–litewska)*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 2010.

19. století buď umírněnou odmítavou reakcí v podobě jejího hodnocení jako příliš exaltovaného a emočně vypjatého iracionalismu, jež v českém myšlení zastával například Masaryk,¹⁹ anebo ještě příkřejší odsudky, dle nichž je onen samozvaný „Kristus národů“ pohroužen do hodnot dávno zaniklé společnosti a snaží se po vzoru de Maistreho²⁰ či jeho polského následovníka Henryka Rzewuského²¹ „otočit kormidlem dějin nazpátek“. Dle této optiky by pak tedy cílem polských vlastenců bylo přesvědčit soudobou společnost, že v dějinách existuje jeden zásadní bod, od něhož se lidstvo vydalo cestou zkázy a pro spásu nás všech je tudíž nezbytné navrátit hodnoty právě do onoho bodu a začít „jako dřív“ – vrátit se do doby, v níž se „nevyskytovala“ homosexualita ani neprobíhaly potraty, a zachránit tak svět, který pokud vůbec kdy existoval, shořel v ohni postmoderní revoluce.

Není příliš pochyb o tom, že na některý z výše uvedených stereotypů může český čtenář běžně narazit při procházení denního tisku, beletrie či surfování po zpravodajských portálech. Jak jsme však upozornili již v prvním odstavci, cílem tohoto úvodu a koneckonců celé této studie není pobouření a navíc povrchní kritika stereotypů panujících o polském národním charakteru, neboť určitá míra simplifikace reality je při utváření srozumitelných a především

¹⁹ Masarykovo hodnocení polské národní povahy můžeme vyvozovat především z těch pasáží v České otázce, v nichž český filosof srovnává českou, polskou a ruskou reflexi slovanství v dílech Kollára, Mickiewiczze a Kirejevského, dále pak z kritiky Mickiewiczova postoje vůči českému národnímu hnutí v Naší nynější krizi a pochopitelně i z jeho slavné statě *Ke sporu rusko-polskému*, Tomáš Garrigue MASARYK, *Ke sporu rusko-polskému*, *Čas*, 5, 14–15 (1891), s. 222–226, 236–240. Zmíněný přehnaně vypjatý iracionalismus pak Masaryk ztotožňuje především s elitářským charakterem polského národa, když hovoří o „*lehkomyslných revolučních šlechtických avanturistech*“, Tomáš Garrigue MASARYK, *Česká otázka*, in: *Týž, Česká otázka – Naše nynější krize – Jan Hus*, Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2000, s. 94. Zcela kategoricky však Masaryk definuje polskou otázku právě prostřednictvím svého rozboru Mickiewiczovy tvorby, jenž ho přivádí ke konstatování, že ve vztahu k českému úsilí o emancipaci národa „*Polák řeší týž problém, ale ne rozumem, nýbrž citem, ne osvětou, nýbrž náboženstvím*“, Tamtéž, s. 20. Za hlavní zhoubný rys Mickiewiczova myšlení Masaryk zjevně považoval tzv. wallenrodismus, tedy přesvědčení, že „*jedyna broń niewolników jest zdrada*“, projevující se u Poláků ochotou použít v boji za národní nezávislost jakýchkoli prostředků, *TÝŽ, Karel Havlíček: Snahy a tužby politického probuzení*, Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1996, s. 306–307.

²⁰ K politickému myšlení francouzského radikálního konzervativce Josepha de Maistre i k jeho pojetí společnosti a dějinného vývoje, jehož prostřednictvím je schopen interpretovat vypuknutí Velké francouzské revoluce jako Boží trest za hříchy i chybně nastoupenou cestu francouzské aristokratické společnosti viz jeho dílo *Joseph de MAISTRE, Considerations on France*, I. Berlin (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1994; též *Rett R. LUDWIKOWSKI, Continuity and Change in Poland: Conservatism in Polish Political Thought*, Washington: Catholic University of America Press, 1991, s. 64–65.

²¹ Krajní konzervativce Henryk Rzewuski bývá obvykle považován za polského de Maistreho, jímž se prokazatelně inspiroval, respektive, z jehož děl v mnoha případech zjevně plagioval. I Rzewuski totiž chápal polskou „národní“ katastrofu v podobě trojího dělení Polska podobným způsobem jako de Maistre příchod revoluce, tedy jako zasloužený trest za bohapustý život polské šlechty. K identifikaci styčných bodů v myšlení Rzewuského a de Maistreho viz *Józef ŁYTKOWSKI, Józef de Maistre a Henryk Rzewuski : studjum porównawcze*, Kraków: Skł. Gł. w Kasie im. J. Mianowskiego, 1925, v českém prostředí též *Jan KVĚTINA, Pravdivý versus falešný konzervatismus: Spor o tradice polské identity v 19. století*, in: *M. Příhoda – M. Giger – H. Klusáková* (eds.), *Slované mezi tradicí a modernitou*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014, s. 147–159. Za hlavní konzervativní příspěvky Rzewuského k polskému politickému myšlení můžeme považovat zejména tyto: *Henryk RZEWUSKI, Uwagi o dawnej Polsce: przez starego szlachcica Seweryna Soplicę Cześnika Parnawskiego napisane 1832 roku*, Warszawa: Fundacja Akademia Humanistyczna – Instytut Badań Literackich, 2003; *TÝŽ, Wędrowski umysłowe*, in: *H. Rzewuski, Pisma Henryka hrabi Rzewuskiego*, t. I–II, Petersburg: Nakładem B. M. Wolffa, 1851.

pro veřejnost atraktivních obrazů rysů národní povahy něčím zcela přirozeným. Namísto toho je tak tato práce v obecné rovině zaměřena na kritické posouzení vzorců těchto forem kolektivní sebe-identifikace, jejichž kořeny je s ohledem na silně přítomné dědictví tzv. první *Rzeczypospolité* a šlechtického étosu, jenž spojuje víceméně všechny líčené stereotypy polské identity bez rozdílu,²² třeba hledat již v raně novověké epoše systematického přechodu k moderním formám organizace společnosti. Výše zmíněnými vzorci kolektivní sebe-identifikace pak máme na mysli především různé formy uchopení polského narativu, tedy úsilí udělit existenci polského šlechtického „národa“ určitý smysl, kdy jeho zasazování do obecných dějin lidské společnosti, respektive fungování křesťanské obce, mělo již od 16. století legitimizovat úlohu a mnohdy především specifickou odlišnost polské společnosti v rámci ostatních raně novověkých forem sociálních a politických struktur.

²² Fenomén polského aristokratismu i jeho přetrvávající úloha ve vzorcích moderní identity je v tomto ohledu problematikou, jež přirozeně nemůže uniknout oku běžného pozorovatele polské společnosti, natož historických expertů. Ačkoliv ztotožnění polské identity se šlechtickým naturelem se dnes zdá být něčím zcela samozřejmým, je pro účely této studie nezbytné vycházet z těch přístupů, jež historický vývoj nepovažují za apriorně daný a jsou tak otevřené existenci oněch pluralitních a alternativních narativů. Jedno ze silných dilemat přetrvání polského aristokratického étosu v podmínkách moderní společnosti formuluje například Antoni Mączak, jenž se pozastavuje nad antagonismem mezi po staletí pokračující silnou ekonomickou polarizací polské společnosti a absencí egalitářských tendencí, jež se s obnovou polské národní identity na prahu modernity prakticky nedostavily, Antoni MAĆZAK, Polish Society and Power System in the Renaissance, in: S. Fiszman (ed.), *The Polish Renaissance in Its European Context*, Bloomington: Indiana University Press, 1988, s. 17.

Reflexe historické identity – revize tradičních vzorců?

I v případě, že se oprostíme od tradiční kritiky stereotypů a mýtů jako čehosi iracionálního a s realitou nekorespondujícího, a namísto boření těchto populárních představ diskurzu široké veřejnosti zaměříme úsilí na výzkum způsobů formování těchto distinktivních forem reflexe sebe sama v rámci utváření atributů moderní národní sounáležitosti, je třeba věnovat pozornost dvěma tradičním generalizačním chybám, nebo spíše nedostatkům, k nimž při uplatňování této zamýšlené optiky historického vnímání vlastního obrazu ze strany polských předmoderních elit dochází. I za předpokladu, že totiž odmítneme onu osvícensko-pozitivistickou premisu držet se při bádání prostých faktů a ignorovat „pověry“ a předsudky, reprezentující v našem případě vzorce politické mentality a identity, je stále nezbytné vypořádat se s již takřka zautomatizovanou tendencí vnášet do interpretací národních příběhů minulosti jednotnou kolektivní logiku, s níž je následně ztotožněna nejen celá epocha dotyčného příběhu v intencích „ducha dané doby“, ale především i uvažování nositelů té identity, která je na patřičný národní narativ navázána. Řečeno polopatičtěji, pro výzkum těch způsobů, jimiž se polská identita začala formovat v premoderních vzorcích politického myšlení, je nutné se oprostít od představy, že jakýkoli narativ identity představuje v určité epoše jednotný monolit, vztahující se dominantně ke všem příslušníkům dané společnosti. S ohledem na to je tudíž zapotřebí pokoušet se vystihnout nejen ty rysy kolektivní reflexe, které lze považovat za bezděčně přijímané napříč oním národním diskurzem, ale zaměřit se rovněž na přítomnost dobových interních napětí, jež v rámci daného narativu reprezentovaly alternativní uchopení národního mýtu a jejichž úlohu při formování vzorců společné identity tak není radno podceňovat.

Pro naznačení této tendence ignorovat pluralitní a v nesčetných případech i konfliktní konstrukce polské kolektivní identifikace, odrážející v rozličných dobách jak napětí společenských *cleavage*,²³ tak zárodky formujících se odlišných politických orientací, je možné vrátit se k oněm v úvodu naznačeným příkladům stereotypizace národních atributů, jež se přirozeně netýkají pouze současnosti, ale obvykle bývají vztahovány i ke konkrétním momentům „národní“ minulosti. V tomto ohledu samozřejmě není třeba omezovat tuto univerzalistickou tendenci interpretace národního smýšlení jen na polský kontext, neboť tak jako dochází k automatickému vnímání všech Poláků v roce 1683 jako katolických zachránců Vídně a v roce 1863 jako nesmiřitelných povstalců vůči rusifikačnímu útlaku,²⁴ lze podobné

²³ Roli tradičních evropských *cleavages* uvnitř polské společnosti zdůrazňuje rovněž Mączak, Tamtéž, s. 28.

²⁴ Základní anachronický trendem tohoto přístupu představuje krom monolitického a univerzalistického vnímání dané společnosti v jednom momentu i ono zastávání předpokladu, že obdobné reakce na politickou realitu, jež se

generalizační paralely spatřovat i v již zmiňovaných konstruktech členů české společnosti coby nositelů husitských tradic či zrazených a odhodlaných demokratických vlastenců během dnů mnichovské konference.²⁵

Pro polský případ, jenž je pro tuto práci nicméně určující, lze za hlavní problém interpretace historické identity, související právě s oněmi generalizačními předsudky i anachronistickými tendencemi přenosu moderních kategorií do raně novověkého diskurzu, označit předpoklad existence určité formy etnického nacionalismu. Ten se sice v polském prostředí začal systematicky rozvíjet až na přelomu 19. a 20. století v kruzích národně-demokratického „think-tanku“ kolem Romana Dmowského,²⁶ avšak logika této reflexe sociální reality bývá zcela bezděčně zasazována i do mnohem starších koncepcí identity – příkladem zde může být opět jak Sienkiewiczem inspirované romantické líčení polských bohatýrů jako krví spřízněných aristokratických bratrů, tak přenášení etnických vzorců uvažování o *Blut und Boden* do interpretací raně novověké formy tzv. *sarmatismu*.

Veškerá tato zjednodušující schémata pak opětovně vedou k přehlížení oněch alternativních forem kolektivní sebe-identifikace a především k ignorování nezbytné premisy, že národní narativy představují pluralitní konstrukt navzájem antagonistických představ a zájmů, v důsledku čehož není možné v historických vzorcích myšlení identifikovat jednu linii identity, ale komplex vzájemně se překrývajících vizí. Hovoříme-li v souvislosti

však udály v různých časových etapách, musejí automaticky vycházet z totožných ideových předpokladů. Výčty ozbrojených revolt, střídaných následně obvykle epochou pasivity a „organické práce“ či pokusy o pokojné dorozumění se s okupační mocí, jsou touto standardní optikou nahlíženy víceméně jako plynulé pokračování téhož tématu obdobnými prostředky. Hrdinství i tragédie Romualda Traugutta dle tohoto náhledu tak spočívá v totožném kánonu polských iredentistických snah, za jehož principy již předtím urgovali Joachim Lelewel, Tadeusz Kościuszko či dokonce barští konfederáti. Nutno dodat, že přesně tento schematický náhled na vývoj polského politického diskurzu v 19. století přejímá i oficiální průvodce Britannicy po zemích Evropské unie, v němž je logika polského nesmiřitelného odporu dokládána právě sérií povstání v letech 1806, 1830, 1846, 1848, 1863 a dokonce 1905, což znovu posiluje představu, že obhajobu tzv. polské otázky ze strany jejích polských nositelů můžeme klasifikovat de facto jako jednotné hnutí s rekurentní problematikou, Amy McKENNA (ed.), *Estonia, Latvia, Lithuania, and Poland: The Britannica Guide to Countries of the European Union*, Chicago: Britannica Educational Publishing, 2014, s. 166.

²⁵ Ačkoliv je tudíž přirozeně možné nacházet diference například mezi českou a polskou sebeidentifikací jako ve výše uvedeném případě, nelze zastřít určitý společný osud nejistoty obou těchto identit, zakoušený primárně jako rozpor mezi očekávaným hodnocením vlastní důležitosti ze strany velmocenské evropské společnosti a optikou, jak na tyto identity dobové diskurzy západní Evropy skutečně nahlížely. Není přitom příliš překvapující, že jakékoli alternativní uchopení tohoto rozporu mezi tradičním vědomím vlastní velikosti a dobromyslnosti a neschopností evropských velmocí tyto vlastnosti ocenit vede obvykle buď k vlasteneckému zavržení podobných reinterpretáčních snah, anebo naopak k zásadnímu přehodnocení národního narativu. V českém případě může být pregnantním příkladem interpretace Mnichovské krize ze strany Jana Tesaře, ostře polemizující právě s tradičním výkladem onoho rozporu mezi Československem jakožto domnělým „miláčkem Dohody“ a Československem coby vzdálenou neznámou zemí, pro níž není žádoucí riskovat „kosti jediného pomořanského mušketýra“, Jan TESAŘ, *Mnichovský komplex: jeho příčiny a důsledky*, Praha: Prostor, 2000.

²⁶ K pochopení úlohy Dmowského *endecji* při etnizaci smyslu polského národa viz Brian PORTER, *When Nationalism Began to Hate: Imagining Modern Politics in Nineteenth-century Poland*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

s vykreslováním polského historického narativu o anachronické dominanci etnických interpretačních kategorií, je tedy zapotřebí odkrývat dobová uchopení vlastní identity, dokládající existenci těch forem kolektivního vědomí, jež byly opřeny nikoli o moderní představy národa jakožto kulturního společenství, nýbrž o stavovské a mocenské sociální vazby vycházející ze soudobých reflexí světa. V praktické rovině je tak možné mluvit o emancipaci těch interpretací, jež do středu polské předmoderní mentality staví hodnotový komplex republikánského zřízení, udílející aristokratické pospolitosti svůj smysl bez ohledu na etnickou či náboženskou příslušnost.

Právě reorientaci klíčové pozornosti z kulturně-etnických kategorií na hodnotově-politické přitom můžeme chápat jako trend, který při výzkumu předmoderních forem identity úzce souvisí s odstraňováním druhého frekventovaného nedostatku v dosavadních interpretacích polského historického narativu. Krom automatických předpokladů jednoty kolektivní identifikace či výrazného uplatňování etnické optiky se totiž při snaze o pochopení principů raně novověké polské identity často přehlíží ona provázanost vzorců kolektivního vědomí s partikulárním kontextem aktuálního politického dění i s institucionálním nastavením daného politického systému. Namísto toho, aby tak docházelo k systematickému a propojenému zkoumání „spojitých nádob“ ve formě výzkumu probíhajícího po linii analýzy politického zřízení – politického myšlení – kolektivní identity, jsou mnohdy tyto výše uvedené fenomény analyzovány zvlášť, čímž logicky dochází buď přímo k dezinterpretačnímu zkreslení, anebo minimálně k ignorování jejich vzájemných vazeb.

Opomíjení skutečnosti, že šlechtická identita nebyla formována ve vzduchoprázdnu, ale určitým způsobem reflektovala realitu politického systému i politického uvažování o společnosti, tedy ty faktory, jež byly zpětně rovněž ovlivňovány právě kolektivním vědomím, pak obvykle vede k onomu zkratkovitému a šablonovitému hodnocení polského republikánského prostředí buď jako vzoru demokracie a svobody,²⁷ či naopak chaotické

²⁷ Hodnocení polské republiky v podobných intencích svobodomyšlnosti a demokracie rozebírá například Andrzej Walicki, mapující reflexi politického systému v 16. století, jež bývá tradičně líčeno jako „zlatý polský věk“, „květ polské starobylé svobody“ či právě období „šlechtické demokracie“, Andrzej WALICKI, *The Political Heritage of the Sixteenth Century and its Influence on the Nation-building Ideologies of the Polish Enlightenment and Romanticism*, in: S. Fiszman (ed.), *The Polish Renaissance in Its European Context*, Bloomington: Indiana University Press, 1988, s. 34. Walicki v tomto ohledu navíc připomíná, že obdobné konotace přetrvaly v evropském prostředí velmi dlouho, takže například ještě Lamartine nazýval Polsko zemí „šlechty bez lidu“, kde měl každý Polák právo volit krále i stát se jím sám, Waclaw LEDNICKI, *Life and Culture of Poland as Reflected in Polish Literature*, New York: Roy Publishers, 1944, s. 3–4. Krom toho bychom neměli zapomínat, že pojem šlechtické demokracie sehrál svou úlohu i během Versailleského mírového kongresu, během něhož zazněla charakteristika Polska jakožto v 16. století „nejsvobodnějšího státu v Evropě, v němž převažovala nejvyšší míra konstitučních, občanských a intelektuálních svobod“, Charles Homer HASKINS – Robert Howard LORD, *Some Problems of the Peace Conference*, Cambridge: Harvard University Press, 1920, s. 22–23.

oligarchie v područí magnátů,²⁸ Na úrovni politického myšlení navíc toto extrahování politických idejí z rámce dobových parlamentních jednání i mentálního světa aristokratické pospolitosti hrozí vytvářením tzv. mytologií, před nimiž v kontextu historie idejí varuje především Quentin Skinner.²⁹ Jak obzvlášt závažné se v tomto směru jeví zejména nebezpečí *mytologie coherence*, v jejímž důsledku vykazují badatelé při hodnocení politických koncepcí v konkrétním historickém kontextu tendenci přehlížet distinktivní nuance tohoto kontextu a propadat líbivému pokušení chápat dílčí postřehy v rámci těchto koncepcí jako součást určitého „věčného“ dědictví politické filosofie. Namísto autentického posouzení dotyčných politických idejí s ohledem na prostředí, ve kterém byly tyto postřehy formulovány, se tak můžeme běžně setkávat s úsilím vystopovat v myšlení polských raně novověkých myslitelů zárodečné prvky moderních principů uvažování o společnosti, a to mnohdy v takové míře, aby mohl být vybraný autor označen za předchůdce polského liberalismu, demokratismu či například protosocialismu.

²⁸ Pojem magnátské oligarchie obvykle odkazuje k trendu nezvyklého vzrůstu svévolné mocenské pozice magnátstva v rámci polského politického systému, jehož realitu Tadeusz Manteuffel komentuje způsobem, že během 17. století se magnáti v Polsku stali „*ani ne tak občany Rzeczypospolité jako absolutními vládci na svém území.*“ Stejný autor se zabýval i identifikací hlavních příčin úpadku politické autority v raně novověkém Polsku, jež ze strany magnátů souvisely především s jejich nespoutanou nezávislostí na centrální moci, kontrolou klíčových politických funkcí a zároveň s ekonomickou závislostí tzv. bosé šlechty na jejich dobrodíní, blíže viz Tadeusz MANTEUFFEL, *Problem feudalizmu polskiego*, *Przegląd Historyczny*, 37, (1948), s. 62–71.

²⁹ Ke Skinnerovým mytologiím blíže viz Quentin SKINNER, *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, *History and Theory*, 8, 1 (1969), s. 3–53, též zde kapitola 3.1.1 Metodologie analýzy republikánského diskurzu.

Specifikace výzkumného tématu

Abychom zabránili veškerým podobným hrozbám dezinterpretace, usiluje tato studie o výzkum všech tří uvedených fenoménů v podobě politického systému, politického myšlení a kolektivní identity jako zásadních segmentů ideového světa raně novověké aristokracie, v důsledku čehož je v celé práci kladen zvláštní důraz na prokázání jejich vzájemné provázanosti. Zásadním předpokladem pro implementaci tohoto přístupu je přitom zavedení koncepce tzv. aristokratického republikánského mýtu, představující určitý svorník všech tří výše zmíněných segmentů a usilující o identifikaci systémových souvislostí mezi republikánským prostředím polského politického zřízení, akceptovanou antickou tradicí republikánských idejí a identitou šlechtické komunity. Za esenciální úkol sloužící k realizaci tohoto záměru lze v tomto ohledu považovat primárně analýzu politického diskurzu polských raně novověkých elit ve vztahu k předpokládané úloze vlastního stavu v rámci dobové společnosti. S přihlédnutím k tomuto záměru tudíž jednu z ústředních motivací studie představuje panující nejasnost v otázce, jakým způsobem chápali Poláci v předmoderní době sami sebe, jinými slovy řečeno – pomocí čeho konstruovali vlastní identitu tak, aby se v souladu s dobovým paradigmatem vymezili jak vůči ne-Polákům, tak vůči sobě navzájem.

Naléhavost podobných výzkumných otázek přitom úzce souvisí s faktem, že dosavadní bádání ve většině případů centrovalo pozornost na výzkum formování polské identity v moderním prostředí, kdy byly základní vzorce tohoto procesu již explicitně vázány k diskurzivní koncepci národního kolektivu.³⁰ Z toho důvodu je tak v souladu s akceptací modernistických a konstruktivistických přístupů ke studiu nacionalismu obvykle preferována analýza různých koncepcí kolektivní identity od přelomu 18. a 19. století, determinovaných variabilními ideologickými pozicemi, v rámci čehož je odlišován například polský konzervativní narativ od liberálního či radikálně-demokratického, zatímco otázka předmoderních forem identity v polském prostředí byla doposud většinou odbývána obecnými poukazy k poutům šlechtického stavovství či k již zmíněnému zprofanovanému pojmu *sarmatismu*. Ačkoliv v zásadě můžeme souhlasit kupříkladu s tvrzením Jedyňakové, která za klíčovou epochu pro formování polského identitárního diskurzu považuje střet rozličných osvěcenských koncepcí, stavějících proti sobě tradiční organicismus a moderní individualismus,³¹ lze v tomto směru formulovat hypotézu o paralelně působícím a rovněž

³⁰ Viz například velmi uznávaná Snyderova práce, Timothy SNYDER, *The Reconstruction of Nations: Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus, 1569–1999*, New Haven & London: Yale University Press, 2003.

³¹ Barbara JEDYŃAK, *Aby potomkowie byli Polakami: z historii refleksji nad obyczajem w Oświeceniu* (S. Konarski, J. J. Rousseau, S. Staszic), Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2001, s. 62.

neodmyslitelném vlivu starších identitárních koncepcí, na něž musely ony moderní narativy do jisté míry navazovat. Jestliže jsme za jeden z nezbytných předpokladů komplexního zkoumání vzájemné provázanosti institucionálních a ideových atributů raně novověké politické reality označili implementaci tzv. aristokratického republikánského mýtu, využívá studie pro identifikaci souvislostí mezi předmoderními a moderními formami identity (respektive pro prokázání vlivu starších vzorců kolektivní identifikace na formování určitého neopominutelného jádra pozdějších národních diskurzů) teoretické přístupy Anthonyho Smithe, zejména pak jeho koncepce *ethnie* a *mythomoteur*.³²

Logika těchto přístupů přitom dostatečně objasňuje případné nejasnosti související s námitkou, proč analýzu principů národní identifikace neomezovat pouze na epochu nezpochybnitelné mentální existence tohoto konstruktů, tedy právě na dobu 18., respektive 19. století, a proč kořeny vzorců tohoto strukturování společnosti hledat už v diskurzu raného novověku. V problematice výzkumu moderního nacionalismu totiž umírněné konstruktivistické přístupy, z nichž tato práce mezi jinými teoretickými schématy rovněž vychází, stále častěji opouštějí radikální předpoklad, že národy byly v rámci vzniku moderní společnosti a průběhu průmyslové revoluce „vymyšleny z ničeho,“³³ a přiklánějí se k akceptaci teze, dle níž musely být moderní nacionální koncepce v evropském prostředí formovány právě na již existujících – byť třeba mytologických – vzorcích předmoderního uvažování o dané pospolitosti. Očekávaný vztah mezi předmoderními a moderními formami identity pak bývá ve *smithovském* smyslu vysvětlován prostřednictvím tzv. jádra, tedy souborů těch rysů kolektivní konstrukce, jež byly ze strany pozdějších generací dané pospolitosti bezděčně přejímány nikoli nutně jako explicitní podstata národního narativu, ale jako předpoklady, jež tuto imaginaci moderního národa vůbec umožňovaly. V polském prostředí tak můžeme tento předpoklad identitárního jádra dávat do souvislosti se skutečností, že jak během osvícenské epochy, tak v rámci záborové reality 19. století různé politické směry, operující s ideou národa mnohdy zcela odlišným způsobem,

³² Ke Smithově koncepci národního jádra v podobě *ethnie* blíže viz Anthony D. SMITH, *Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Basil Blackwell, 1986; TÝŽ, The Golden Age and National Renewal, in: G. Hosking – G. Schöpflin (eds.), *Myths and Nationhood*, New York: Routledge, 1997, s. 36–59; TÝŽ, *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, London and New York: Routledge, 2003, též zde kapitola 1.8 Republikanismus a identita: diskurz, mýtus a *ethnie*.

³³ Zmíněný obrat naráží na dnes již do značné míry zprofanovaný termín Benedicta Andersona „*imagined community*“, do češtiny překládaný nejpřesněji jako „myšlená společenství.“ Ačkoliv celé vyznění Andersonova nejslavnějšího díla zdaleka není tak radikální, jak se mu obvykle přisuzuje, neboť autor sice velmi dovedně popisuje způsob mentální konstrukce evropských národů, avšak nikde nezpochybňuje kořeny jejich reálné sociální existence, postupem času se jeho koncepce *imagined community* stala pro řadu badatelů synonymem radikálních konotací, hlásajících, že kolektivní identity jakožto umělé konstrukty lze formovat prakticky z ničeho. Ke skutečným konturám Andersonovy koncepce viz Benedict ANDERSON, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1983, viz též Miroslav HROCH, *Národy nejsou dílem náhody*, op. cit., 1999.

reflektovaly určité mytické obrazy zaniklého aristokratického Polska, a to dokonce bez ohledu na to, zda tyto proudy tuto zkonstruovanou vizi původní šlechtické komunity považovaly za žádoucí ideál či naopak za nepřátelský terč vlastních politických principů. Na základě tohoto předpokladu lze potom snadno dojít k přesvědčení, že aristokratický mýtus polské *republiki* mohl být v různých epochách adorován, či diabolizován, ale jen těžko ignorován.

V tomto případě je třeba přiznat, že právě předpokládaný proces formování tohoto identitárního „jádra“ v podobě republikánského mýtu polské šlechty byl zásadním stimulem, proč modifikovat původní badatelské záměry, s nimiž byla tato studie ve svých prvopočátcích utvářena, a proč se namísto výzkumu oněch různých způsobů uchopení aristokratického mýtu v moderním prostředí zaměřit nejprve na analýzu formování tohoto mýtu v kontextu původní šlechtické republiky. Tuto modifikaci však v žádném případě nelze chápat jako rezignaci na původní cíle, ale zásadně jako rozfázování badatelské práce do dvou samostatných kroků: prvního, jenž bude primárním předmětem zájmu této studie a během něhož bude komplexně analyzován ideový politický svět polských elit v 16. a 17. století; a následného druhého, představujícího žádoucí badatelské rozvíjení daného tématu v dalším výzkumu, díky němuž bude možné posoudit, jakou úlohu tyto raně novověké politické reflexe vlastní komunity sehrávaly v procesu formování moderního národa.

Teoreticko-metodologický rámec

Přestože výchozí teoretické koncepce pro výzkum raně novověké identity šlechtického Polska byly v dílčích náznacích charakterizovány již v předcházejících odstavcích, je přirozeně třeba představit teoretický rámec této studie komplexním způsobem. S ohledem na výše naznačený záměr zkoumání identity jako fenoménu úzce souvisejícího s politickým myšlením můžeme za hlavní teoretické schéma, jež tato práce nejprve kriticky reviduje a následně ve všech sledovaných případech aplikuje, považovat již několikrát zmíněný koncept republikanismu. Jeho prostřednictvím je možné oprostit se od tradičních přístupů rozebírajících polský politický systém i vývoj tamních politických idejí jako problematiku *sui generis*, neboť jeho využití zároveň umožňuje identifikovat v polském politickém myšlení prvky obecnějších evropských trendů, které mohou být chápány jako součást sdíleného odporu různých mocenských skupin proti tzv. absolutizačním tendencím. Právě fakt, že úvahy polských myslitelů, jakož i institucionální rámec *Rzeczypospolité* v mnoha ohledech připomínají charakter raně novověkého severoitalského, nizozemského či anglického prostředí v tomto ohledu legitimizují propojení výzkumného rámce studie s teoretickou konstrukcí evropského premoderního republikanismu víc než zřejmě.

Uplatnění teoretického modelu republikanismu však s sebou pochopitelně přináší řadu metodologických obtíží, souvisejících s notně pluralitním a mnohdy velmi vágním vymezením klíčových rysů tohoto směru myšlení ze strany různých autorů.³⁴ Jelikož není logicky myslitelné operovat s teoretickou koncepcí bez bližší specifikace jejího obsahu – zvláště když se jedná o koncepci, jejíž využívání probíhá spíše volným a symbolickým způsobem – je pro tento účel ve studii zaveden pracovní termín *republikánský trojúhelník*, jehož smyslem je akcentovat v rámci republikánské teorie ty atributy, respektive hodnoty, jež při aplikaci do polského šlechtického prostředí považujeme za klíčové. Schéma tohoto trojúhelníku je z toho důvodu konstruováno jako prostor ohraničený třemi vrcholy v podobě hodnot svobody, rovnosti a obecného dobra, v jehož rámci mohli sice konkrétní političtí myslitelé rozvíjet variabilní koncepce uspořádání společnosti i rozličná pojetí politiky a klást větší či menší důraz na některý z příslušných vrcholů, avšak za předpokladu, že respektovali „hranice“ tohoto třemi vrcholy vymezeného prostoru, lze jejich myšlení charakterizovat jako součást oné

³⁴ Hlavní teoretická uchopení republikanismu, na nichž tato studie staví, jsou velmi detailně rozebrána v teoretické části práce, na tomto místě se nicméně sluší konstatovat, že se jedná především o přístupy Quentina Skinnera, Billa Bruggera, Philipa Pettita či Maurizia Viroliho, srov. Quentin SKINNER, *Liberty before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003; Bill BRUGGER, *Republican Theory in Political Thought: Virtuous or Virtual?*, London: Palgrave Macmillan, 1999; Philip PETTIT, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Clarendon Press, 2002; Maurizio VIROLI, *Republicanism*, New York: Hill and Wang, 2002.

předpokládané republikánské tradice. Konstrukce tohoto schématu přitom vznáší požadavek na diskurzivní analýzu všech tří zmíněných esenciálních atributů republikanismu, neboť připustíme-li, že raně novověcí autoři akcentovali v různém poměru nastavení hodnot svobody a rovnosti, je přirozeně nezbytné precizovat dobový význam těchto pojmů tak, aby bylo možné jednak posoudit oprávněnost předpokládané existence společného republikánského mýtu, a aby byl zároveň odhalen prostor pro možná pluralitní či přímo kontradiktorní uchopení tohoto komplexu ze strany jednotlivých partikulárních myslitelů.

Úsilí o identifikaci případných vnitřních rozporů v rámci polského republikánského myšlení by navíc mělo představovat jeden z ústředních originálních vhledů této studie. Zatímco dosavadní práce věnované výzkumu republikánských rysů polského politického myšlení³⁵ totiž obvykle vycházely z uniformního chápání evropského republikánského kánonu a následně usilovaly o posouzení míry koherence obecných rysů polského politického diskurzu s těmito evropskými trendy, snaží se tato práce reflektovat do jisté míry pluralitní charakter humanistického a barokního diskurzu. To znamená, že naším cílem není setrvávat pouze u aplikace republikánského schématu na rovině rozdílů mezi západoevropskou a východoevropskou politickou kulturou, neboť prostřednictvím této teoretické koncepce usilujeme o identifikaci detailních rysů politického myšlení jednotlivých tvůrců polského aristokratického mýtu, jejichž tvorba by dle hypotézy měla zapadat do republikánských vzorců raně novověkého uvažování. Selektce jednotlivých rozebíraných případů přitom respektuje onu výše zmiňovanou hrozbu utváření umělých mytologií, neboť konkrétní výběr politických myslitelů určených pro diskurzivní analýzu republikánského mýtu byl veden s ohledem jak na doložitelnost jejich dobového vlivu na formování politického narativu, tak na problematiku tzv. druhého života autorů – tedy s přihlédnutím k míře úlohy, již se dotýčným představitelům politické teorie dostalo prostřednictvím mnohdy účelové a ideologické rekonstrukce jejich myšlenek ze strany pozdějších politických aktérů.

Konkrétní třístupňový postup využití republikánské koncepce po linii „operacionalizace teoretického schématu – aplikace na obecné rysy polského politického prostředí – analýza pluralitních způsobů uchopení této koncepce prostřednictvím aristokratického mýtu“ je detailně charakterizován v rámci podrobnějšího představení struktury této studie dále v úvodu. Již na

³⁵ V polském prostředí se jedná zejména o práce Anny Grzeškowiak-Krwawicz, Doroty Pietrzyk-Reeves či Andrzeje Walického, srov. Anna GRZEŠKOWIAK-KRWAWICZ, *Regina libertas: wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria, 2006; Dorota PIETRZYK-REEVES, *Łąd Rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, Kraków: Księgarnia akademicka, 2012; Andrzej WALICKI, *The Enlightenment and the Birth of Modern Nationhood: Polish Political Thought from Noble Republicanism to Tadeusz Kościuszko*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989.

tomto místě se však sluší podotknout, že právě tato trojstupňová kombinace teoretického přístupu s analýzou specifických rysů politické tvorby v atmosféře konkrétních parlamentních jednání nese příslib objasnění těch společných východisek v uvažování polských elit o vlastní identitě, jež se v pozdějších epochách staly oním neopominutelným a bezděčně přijímaným dědictvím polské mentality.

S nastolenými očekáváními se po teoretické stránce krom toho silně pojí i preferování přístupu *theory as practice*, respektive *theory of practice* v pojetí Nancy Struever či Pierra Bourdieu,³⁶ jehož uplatnění se jeví jako nezbytné s ohledem k záměru akcentovat v rámci výzkumu ony partikulární rysy republikánského politického myšlení na úrovni jednotlivých autorů a kontextů jejich tvorby. Základním argumentem pro chápání teoretičtěji laděných postulátů raně novověkých aktérů jako nedílné součásti dobové politické praxe je především silná provázanost tamních humanistických literátů jak s prostředím parlamentních jednání, kdy řada šlechtických autorů působila v roli aktivních poslanců sejmu, tak s kontextem „vysoké“ politiky předních státních úřadů, jež vyžadovala využívání účinných propagandistických nástrojů, jakož i efektivní lavírování mezi navzájem opozičními mocenskými skupinami. Z těchto důvodů lze o polském republikánském prostředí smýšlet obdobným způsobem, jakým o politické realitě severoitalských městských států uvažovali klasičtí i stávající badatelé občanského humanismu³⁷ - tedy jako o politickém rámci, na nějž není možné aplikovat moderní

³⁶ Typickým příkladem takto chápané provázanosti mezi reálným politickým jednáním, přispívajícím k formování zpětné interpretace této aktivity prostřednictvím teoretičtěji vystavěných legitimizačních praktik, jež však následně samy determinují prostor pro možné politično, může být například vlivná interpretace zrodu republikánské politické tradice v severoitalských státech. O propojenosti teoretické a praktické roviny v dotyčném kontextu svědčí například pojetí rétoriky dle Leonarda Brunioho tak, jako ho vykládá Koehler, který je spolu s Kahnovou přesvědčen, že právě během renesance se z rétoriky jakožto disciplíny stala nejen metoda rozpravy o politice, ale sama metoda praktikování politiky: „z punktu widzenia retora znaczyło ti aktywne uczestnictwo w instytucjach państwowych... uprawiać retorykę dla Bruniego było nie tyle ekwiwalem, co właściwie było tożsame z uprawianiem polityki... a także uczestniczyć w niej fizycznie...“, Krzysztof KOEHLER, *Stanislaw Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego*, Kraków: Arcana, 2004, s. 61; Victoria KAHN, *Machiavellian Rhetoric: from the Counter-Reformation to Milton*, Princeton: Princeton University Press, 1994. Ke konkrétní aplikaci přístupu *theory as practice* v prostředí severoitalských republik blíže viz Nancy STRUEVER, *Theory as Practice: Ethical inquiry in the Renaissance*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1992. Bourdieu pak charakterizuje svou koncepci „teorie praxe“ opřenou o klíčový prvek habitu následovně: „ačkoliv se zdají být realizací explicitních a explicitně vyjádřených cílů zamýšleného plánu, jsou tyto praktiky utvářeny habitem... zdají-li se být determinovány předvidáním jejich vlastních důsledků... skutečnost je taková, že při snaze reprodukovat objektivní struktury, jejímiž produkty samy jsou, jsou tyto praktiky determinovány minulými podmínkami, za nichž byl utvořen princip jejich produkce.“ Na základě takto chápané vzájemné podmíněnosti Bourdieu následně dospívá k závěru, že je třeba „odmítnout všechny teorie, které explicitně či implicitně považují praxi za mechanickou reakci, jež je přímo determinována předchozími podmínkami a zcela redukovatelná na mechanické fungování předem ustavených skupin, modelů či rolí...“, Pierre BOURDIEU, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, s. 72–73.

³⁷ Studie pracuje především s přístupy Hanse Barona či Mikaela Hörnqvista, Hans BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton: Princeton University Press, 1955; Mikael HÖRNQVIST, *The two myths of civic humanism*, in: J.

kategorie sociálních rolí. V důsledku toho není ve studii úloha premoderních polských republikánů charakterizována ani jako striktní tvorba univerzalistických postřehů o fungování lidské společnosti, ovšem ani jako účelové úsilí o budování osobních politických kariér a snaha o vlihcení se do přízně konkrétních mocenských elit.

Namísto hledání odpovědí na otázku, zda lidé jako Stanisław Orzechowski či Łukasz Opaliński byli více spisovateli, humanistickými rétory, filosofovy, politiky či propagandisty a bezskrupulózními pleticháři, je tudíž v intencích přístupu *theory as practice* žádoucí posuzovat politickou tvorbu daných aktérů komplexním způsobem. Tento požadavek pak v konkrétní rovině vyžaduje přistupovat k jednotlivým dílům polských myslitelů jako k nedílné součásti humanistické snahy o oživení antické tradice v polském prostředí, jež v sobě nesla ambivalentní tendenci vnímat politiku jako permanentní a v konstantních obrysech se projevující úděl občanské pospolitosti, ale zároveň i jako soubor aktuálních problémů vlastního šlechtického společenství, které je třeba příslušným způsobem literárně uchopit a díky tomu i prosadit ty postupy jejich řešení, konvenující s vlastním ideovým přesvědčením a vlastními mocenskými pozicemi.

Za poslední teoretický přístup, který se prolíná charakterem celé studie, a na jehož záměrné využití je tudíž záhodno upozornit již zde a nikoli až v rámci první kapitoly zaměřené na detailní představení teoretického konceptu republikanismu, pak můžeme označit již několikrát implicitně zmíněnou akceptaci konstruktivistického uchopení sociální reality.³⁸ Logika tohoto přístupu, opírajícího se o východiska teorie řečových aktů,³⁹ totiž do značné míry stírá rozdíl mezi světem politických „faktů“ a „politických idejí“, neboť přijmeme-li postulát o jazykových vyjádřeních jako nástrojích lidské aktivity a tím i součástí politické reality – nikoli tedy pouze prostředcích deskripce této reality – je zřejmé, nakolik může podobný přístup objasnit předpokládanou identifikaci souvislostí mezi soudobými mocenskými poměry a právě jazykem politického myšlení.

Hankins (ed.), *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 105–142;

³⁸ Konstruktivistické přístupy pak uplatňujeme zejména v rámci jejich vztahu k teorii nacionalismu a výzkumu národních identit, blíže viz např. Benedict ANDERSON, *Imagined Communities*, op. cit.; Uri RAM, *Narration, Erziehung und die Erfindung des jüdischen Nationalismus*, *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, 5, 2 (1994), s. 151–77; Miroslav HROCH, *Národy nejsou dílem náhody*, op. cit., 1999; Ruth WODAK, *The Discursive Construction of National Identity*, in: R. Wodak – R. de Cillia – M. Reisigl – K. Liebhart (eds.), *The Discursive Construction of National Identity*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

³⁹ Základní vhlad do teorie řečových aktů představuje primárně dnes již klasická práce Austina: John Langshaw AUSTIN, *How To Do Things With Words*, London: Oxford University Press, 1962.

Není přitom patrně příliš překvapivé, že konstruktivistický postoj k realitě sociálních vazeb a politického procesu úzce souvisí s výše představeným konceptem *theory as practice*. Tak jako totiž nelze jednoznačně rozlišovat tvorbu raně novověkých autorů dle hledisek jejich filosofické, či naopak účelové motivace, není s ohledem na roli politického diskurzu žádoucí chápat politické myšlení a s ním související literární tvorbu jen jako symbolické vyjádření dobových poměrů, nýbrž jako specifický nástroj praktické politiky, disponující nejen potenciálem formování „veřejného mínění“, ale především vlivem na utváření kolektivní identity. Vezmeme-li v úvahu, že studie usiluje v první řadě o výzkum raně novověkého republikánského myšlení právě v intencích jeho provázanosti se vzorci aristokratického identitárního vědomí, je zapojení schémat reflektujících svět politické mentality jako nedílnou součástí sociální reality plně pochopitelné.

Struktura studie a výzkumné otázky

S ohledem na výše charakterizované rozvržení výzkumných úkolů je studie rozdělena do tří komplexních částí. První z nich (*Teorie republikanismu a politické identity*) lze považovat za ryze teoretickou a konceptuální, neboť její primární smysl míří k zachycení dosavadní geneze termínu republikanismu, precizaci jeho obsahu a ke zdůvodnění souvztažnosti republikánského politického myšlení s problematikou raně novověké identity. Krom nezbytné operacionalizace dané koncepce do podoby, v níž je v rámci celé studie užívána, a reflexe metodologických obtíží její aplikace tak v této části dochází především k analýze čtyř ústředních atributů republikánského myšlení – k vymezení specifického chápání svobody jako ne-dominance; k definování principu občanské rovnosti; k uchopení republikánského obsahu koncepce obecného blaha a jejímu usouvztažnění vůči suverenitě práva a konečně k reflexi termínu *monarchia mixta*, jehož prostřednictvím je provedena revize tradičně používaného terminologického aparátu, opřené o klasifikaci raně novověkých politických systémů prostřednictvím teorie tzv. absolutismu.

Závěrečný oddíl této teoretické části nazvaný *Republikanismus a identita: diskurz, mýtus a ethnie* je pak věnován především snaze o nalezení vztahu mezi problematikou raně novověkého politického myšlení a formováním premoderní identity. Pro pochopení této předpokládané souvztažnosti jsou proto v nutné míře představeny základní meta-teoretické, respektive paradigmatické pozice, z nichž tato studie při výzkumu polské aristokratické identity vychází – v první řadě již zdůrazňované konstruktivistické chápání politického diskurzu jakožto fenoménu, představujícího neodmyslitelné propojení teorie a praxe (*theory as practice*). Specifickou záležitostí v této kapitole pak představuje využití teoretických schémat A. Smithe *ethnie* a *mythomoteur*, jejichž prostřednictvím může studie následně operovat s vlastní koncepcí tzv. aristokratického republikánského mýtu.

Druhá část nazvaná *Rzeczpospolita: kontext „východního“ republikanismu* je zaměřena na posouzení míry využitelnosti republikánského schématu v polském prostředí, a to v obecné rovině výzkumu polské politické kultury jako konzistentního celku. S ohledem na tento záměr jsou zde identifikovány atributy a specifika politické kultury polské aristokracie v 16. a 17. století, jež se svým charakterem blížily republikánskému kánonu politického myšlení. V souvislosti s tím jsou prozkoumávány i jednotlivé odlišné významy pojmu republika právě v závislosti na měnícím se kontextu politického diskurzu. Cílem této části je zejména určení základních a dlouhodobých trendů polské aristokratické společnosti jak v otázce její vlastní sebe-identifikace, tak v oblasti těch rysů politického uvažování, jež můžeme svým způsobem

považovat za v celkovém měřítku konsensuální, respektive konstantní bez ohledu na konkrétní rozdíly způsobované měnícím se politickým kontextem či odlišnou ideovou orientací jednotlivých autorů. Krom toho je zde v souladu se strukturou teoretické části zaměřována pozornost na charakteristiku způsobu, jímž polské elity uchopovaly ony čtyři principiální atributy republikánského korpusu, tvořící hlavní koncepční osu této práce – tedy principy svobody, rovnosti, suverenity práva a koncepce *monarchia mixta*. Specifickou kapitolu v rámci obecné aplikace republikánské teorie na celkový kontext polské politické kultury a identity tvoří v tomto ohledu pasáž věnována dekonstrukci takzvaného *sarmatismu*, jehož tradiční etnická forma uchopení vyžaduje s ohledem na užívanou republikánskou terminologii reinterpretaci do podoby sdíleného symbolického přesvědčení.

Za hlavní výzkumný pilíř studie je nicméně třeba považovat až závěrečnou třetí část *Diskurz republikánského mýtu polské aristokracie*, jež je zacílena na detailní rozbor tzv. aristokratického republikánského mýtu nikoli na komplexní úrovni ve smyslu celkové charakteristiky dominantní politické kultury, ale právě s ohledem na vnitřní rozpory i partikulární nuance tohoto diskurzu. Tento záměr posoudit míru pluralistického a ambivalentního nastavení polského šlechtického mýtu a identifikovat jeho rozličné formy v pozici základních vzorců formování politické identity je přitom naplňován prostřednictvím diskurzivní analýzy konkrétních politických děl dané epochy. Z toho důvodu je tak v této části analyzován žánr raně novověké polské politické literatury na konkrétních případech tří vybraných politických myslitelů s akcentem kladeným na hodnotovou reflexi vlastního politického zřízení a identifikaci principiálního smyslu vlastní šlechtické společnosti. Přesným kritériím výběru těchto politických autorů je věnován podrobný prostor v rámci dílčích kapitol, v nichž je vždy navíc reflektován i dosavadní stav bádání a představena klíčová pramenná základna pro systematický výzkum jejich politického myšlení.

Už na tomto místě je nicméně žádoucí charakterizovat alespoň základní logiku výzkumu politické tvorby těchto myslitelů, s níž bylo k analýze jejich děl přistupováno. V tomto ohledu tak studie primárně analyzuje dichotomické uchopení republikánského mýtu ze strany Stanisława Orzechowského a Andrzeje Frycze-Modrzewského v průběhu 16. století, aby posléze zmapovala i proměny tohoto politického diskurzu v polovině 17. století na základě rozboru dialogického uchopení politické reality Łukaszem Opalińským. Ve všech těchto sledovaných případech je navíc opětovně respektována ústřední teoretická osa této práce, opírající se o přístupy *theory as practice* a o aplikaci republikánského modelu. Z toho důvodu je u všech tří analyzovaných tvůrců zachovávána obdobná struktura rozboru jejich politické

tvorby, mapující nejprve žánrové i kontextuální distinkce individuálních autorů ve vztahu ke konkrétním problémům jejich života a doby. Teprve následně je potom realizována analýza různých způsobů diskurzivního uchopení výše zdůrazněných klíčových atributů republikánského myšlení v podobě specifického chápání svobody, rovnosti, obecného blaha a institucionálního nastavení politického procesu.

Na základě všech představených teoretických postulátů i zde vyložené struktury předkládané práce můžeme tedy konstatovat, že za ústřední cíl si tato studie klade prozkoumat, jakou roli sehrávala idea republiky v politickém myšlení vybraných aktérů polského raně novověkého diskurzu a jakým způsobem se vztahovala k sebe-identifikaci dobové polské šlechty. V souladu se záměrem identifikovat v rámci tohoto diskurzu různé narativy předmoderní identity je třeba hlavní badatelské úkoly ztotožnit s následujícími výzkumnými otázkami:

- Lze v souvislosti s polským raně novověkým politickým myšlením hovořit o specifické tradici *sui generis*, anebo je možné tyto regionální vzorce uvažování interpretovat v intencích širší evropské tradice republikanismu a s ní spojené politické předmoderní identity?
- Které atributy tohoto politického myšlení můžeme považovat za klíčovou součást předpokládané koncepce tzv. aristokratického mýtu, tedy specifického obrazu vlastního politického světa, jehož prostřednictvím polské elity legitimizovaly vlastní politickou pozici v institucionálním kontextu *Rzeczypospolité*?
- Jaké významy přikládali polští političtí aktéři v paralelní pozici aktivních poslanců a humanistických literátů hodnotám svobody, rovnosti, obecného blaha a republiky jakožto frekventovaně užívaným pojmům v rámci tamního politického diskurzu?
- Jaké politické otázky v intencích *theory as practice* reflektovala polská šlechta v 16. a 17. století prostřednictvím literární tvorby a jakým způsobem se do ní promítalo aktuální politické dění?
- Prostřednictvím jakých děl a pro jaké publikum polští autoři sdělovali své politické postřehy – v jakém smyslu můžeme pro polský kontext hovořit o republikánském žánru politické literatury?
- Do jaké míry lze principy raně novověkého politického myšlení polské šlechty dávat do souvislosti s formováním pozdějších národních vzorců – jinými slovy v jakém smyslu je legitimní předpokládat existenci tzv. aristokratického republikánského mýtu jako

základního jádra (*ethnie a mythomoteur*) moderní identity, opřené primárně o politicko-hodnotové a nikoli etnicko-kulturní kategorie sociální identifikace?

- Je v případě úspěšné identifikace polské varianty republikánského kánonu i onoho aristokratického mýtu možné rozlišit alternativní narativy těchto „národních“ příběhů spjaté s odlišnou politickou a mocenskou orientací jejich autorů, anebo je nezbytné považovat tyto případné rozdíly za pouhé dílčí nuance v rámci jinak jednotného způsobu uvažování o společnosti a politice?
- A konečně – lze v případě těchto předpokládaných distinkcí v rámci politického myšlení hovořit o určitém formálním a obsahovém posunu v závislosti na odlišném kontextu poloviny 16. a poloviny 17. století, jenž by odrážel jak obecnější rozdíly v mentalitě humanistické a barokní společnosti, tak především měnící se politickou atmosféru dané doby na základě modifikace konkrétních politických problémů představujících stěžejní agendu dobových zasedání šlechtického parlamentu?

Právě důkladná analýza politického diskurzu výše představených politických myslitelů, jakož i obecněji pojatá charakteristika polského šlechtického prostředí v intencích republikánské tradice tak s sebou přináší příslib objasnění doposud převážně opomíjené otázky, pomocí jakých vizí vnímala polská šlechta sama sebe, a které vzorce politického myšlení byly v polském kontextu v průběhu raného novověku položeny jako základy oné aristokratické identity a republikánského mýtu, jež v různých modifikacích přetrvaly až hluboko do epochy formování moderního polského národa. Využijeme-li při této příležitosti parafráze slavné otázky Briana Portera-Szűcse, který jako ústřední dilema polského národního kolektivu pro 19. století formuloval nejasnost „Kdo je Polákem a kde je Polsko?“,⁴⁰ můžeme s určitou mírou nadsázky prohlásit, že tato studie chce přispět k vyjasnění způsobu, jímž předci pozdějších obhájců „polské věci“ odpovídali na otázku „Co je to polská republika a jaké je poslání polské šlechty?“

⁴⁰ Brian PORTER, *Who is a Pole and Where is Poland? Territory and Nation in the Rhetoric of Polish National Democracy before 1905*, *Slavic Review*, 51, 4 (1992), s. 639–653.

1. Teorie republikanismu a politická identita

1.1 Republikánský model a polský aristokratismus

Vezmeme-li v úvahu obtížnou definovatelnost pojmu republikanismus, jehož variabilní způsoby uchopení, jakož i výrazná popularita užívání opravňují k jeho zařazení mezi tzv. *gross concepts*⁴¹, tedy k pojmům, jež sice obvykle slouží jako všeobecně akceptované koncepty pro označování sociální reality, avšak jejich smysluplné metodologické využití vyžaduje nezbytnou operacionalizaci s ohledem na zkoumané téma, je zapotřebí nejprve věnovat náležitou pozornost jak zpřesnění významu, v němž je termín *republikanismus* v této práci používán, tak vysvětlení, proč lze právě republikánskou koncepcí dovedně využít pro analýzu politického a identitárního diskurzu raně novověkých polských elit. Na otázku obecné koherence principů raně novověkého republikanismu s institucionálním i ideologickým nastavením polské šlechtické republiky v 16. a 17. století je sice zvláště zaměřena až následující kapitola, charakterizující dobovou polskou společnost jak v rovině vzorců politické struktury, tak z hlediska její politické kultury, avšak už na tomto místě je třeba zdůraznit především dvě podstatné skutečnosti, naznačující využitelnost republikánské koncepce pro zkoumání polského politického diskurzu napříč historickými epochami.

Zaprvé je žádoucí poukázat k existenci dlouhodobé a ze strany jejích nositelů zároveň uvědomované republikánské tradice⁴², kterou lze v konstruktivistické a archetypální rovině identifikovat právě jako jednu z hlavních linií vývoje polské identity od 16. století až do současnosti, přestože problematika souvislosti mezi původními vzorci jednotlivých variant republikanismu v různých historických epochách a současnými trendy polského neorepublikánského myšlení vyžaduje ještě samostatný a především systematicky vedený badatelský přístup.⁴³ S existencí tohoto svébytného proudu politického myšlení v měnících se kontextech polské státnosti pak úzce souvisí i druhý fakt, jenž aplikovatelnosti republikánské

⁴¹ Blíže k problematice tzv. *gross concepts* viz např. Ian SHAPIRO, *Útěk před realitou v humanitních vědách*, Praha: Karolinum, 2006, s. 22.

⁴² O hlavních tradicích polského politického myšlení a jejich souvztažnosti k moderním vzorcům a představám politického vývoje viz například dnes již takřka ikonická úvaha Andrzeje Walického, Andrzej WALICKI, *Trzy patriotyzmy: trzy tradycje polskiego patriotyzmu i ich znaczenie współczesne*, Warszawa: Res publica, 1991.

⁴³ Spíše v populárně-naučné, respektive publicistické rovině řeší tuto problematiku například Dorota PIETRZYK-REEVES, Kto nam ustanowi obywatelską wspólnotę? Republikańskie wzorce w demokratycznej Rzeczpospolitej, *Pressje*, Teka XVIII Klubu Jagiellońskiego, 2009, s. 89-95. V českém prostředí jsou dostupné překlady rovněž převážně popularizačních textů od Dariusze Gawina či Elżbiety Ciżewské, zaměřených právě na otázku dlouhodobých vzorců polského republikánského dědictví, Dariusz GAWIN, Republikánská identita Poláků, in: *Pravým okem: Antologie současného polského politického myšlení*, Maciej RUCZAJ – Maciej Szymanowski (eds.), Brno: CDK, 2012, s. 45–56; Elżbieta CIŻEWSKA, Kdy vznikla Solidarita? O aktuálnosti polského republikanismu, in: *Jagellonské dědictví. Kapitoly z dějin středovýchodní Evropy*, Maciej RUCZAJ (ed.), Brno: CDK, 2012, s. 87–109.

koncepte pro polské prostředí nahrává neméně výrazně, a to specifický vývoj tamějšího politického zřízení v raném novověku, jehož specifické rysy byly hojně reflektovány jak v domácím polském prostředí, tak v zahraničí. Přestože charakter tohoto zřízení byl v závislosti na míře onoho obdivu či naopak odporu častován nejrůznějšími přídomky, jež byly částečně představeny již v úvodu této práce a jež sahaly od vizí dobového Polska coby svobodomyšlné mesianistické spásy pro všechny ostatní národy⁴⁴ až po ztotožnění institucionálního nastavení polského státu s dekadentním úpadkem⁴⁵, jeden atribut se v deskripcích polské politické pospolitosti před trojím dělení vyskytuje bez ohledu na hodnotové či ideologické konotace prakticky bez výjimky, a to reflexe polského státu právě jako republiky.

Toto vědomí vedlo přitom ze strany nositelů polské raně novověké identity ke dvojakému vnímání své státnosti, jež oscillovalo mezi přesvědčením o vlastní výjimečnosti a tendencí ukotvit charakteristiku svého politického společenství v širším rámci žádoucích historických vzorů⁴⁶ či těch soudobých států, jež se svým zřízením v představách polské šlechty blížily republikánskému ideálu.⁴⁷ Pokud bychom chtěli tyto ambivalentní tendence reflexe

⁴⁴ Za všechny tyto tendence můžeme jmenovat kupříkladu klíčové postřehy Stanisława Orzechowského, blíže rozebrané v kapitole 3.1.6.1, jež razil propagandistickou vizi polské svobody jako hodnoty, jež je dostatečně lákavá pro všechny sousední společnosti a jako taková představuje určité civilizační poslání polského šlechtického národa: „*podziwiając słodycz tej wolności, wiele prowincji przyłączyło się do was i poddało waszemu panowaniu nie tyle siłą zbrojną, ile wielkością waszej wolności*“, Stanisław ORZECZOWSKI, *Mowa do szlachty polskiej przeciw prawom i ustawom Królestwa Polskiego uporządkowanym przez Jakuba Przyłuskiego*, in: TÝŻ, *Wybór pism*, J. Starnawski (ed.), Wrocław: Ossolineum, 1972, s. 99.

⁴⁵ Tyto demonizační a nelichotivé charakteristiky polského zřízení, respektive polské společnosti přicházely obvykle od zahraničních pozorovatelů. V rámci této práce můžeme poukázat například na polemiku mezi Łukaszem Opalińským a Johnem Baclayem (viz kapitola 3.3), v níž polský autor hájil svou vlast právě proti nevybíravým výpadům anglického pozorovatele, jež Poláky hodnotil jako kruté barbary, viz John BARCLAY, *The Mirror of Minds or Barclays Icon animorum*, London: Thomas Walkley, 1633, s. 186. Za klasický zdroj kritických připomínek vůči polskému zřízení pak v západním prostředí sloužily především postřehy skotského cestovatele Bernarda Connora, v nichž například přirovnával podmínky polských poddaných k černošským otrokům, Bernard CONNOR, *The History of Poland in several letters to persons of quality. Giving an account of the antient and present state of that kingdom, historical, geographical, physical, political, and ecclesiastical*, London: Dan. Brown, 1698.

⁴⁶ Jak bude detailně ukázáno v kapitolách věnovaných analýze diskurzu Orzechowského a Modrzewského, patřily mezi tyto historické vzory především řecké *poleis* a římská republika, viz též Dorota PIETRZYK-REEVES, *Recepcja rzymskich idei politycznych w Rzeczypospolitej XVI i XVII wieku*, *Teologia Polityczna*, Nr. 8, 2015, s. 47–55.

⁴⁷ Z dobových států, které bylo dle jejich konstituce možné klasifikovat jako republiky, se v polském prostředí obvykle nejvýrazněji pozornosti dostávalo Benátkám, jež sloužily jako příkladný vzor aristotelského modelu *monarchia mixta*, a jež oproti jiným republikám při řízení státu zároveň silně akcentovaly úlohu přirozené společenské nobility. To bylo v kruzích polského aristokraticky definovaného občanství přirozeně kvitováno s povděkem, ačkoliv benátská koncepce aristokracie byla od té polské přirozeně notně odlišná. Doklad aristokratického uvažování benátských republikánských myslitelů lze zaznamenat například u Pierra Paola Vergeria: „*Venetorum respublica optimatum administratione regitur. Quod genus civilitatis graeco vocabulo aristocartiam licet appellare. Quae inter regium popularemque principatum media est. Hec vero tanto est etiam melior quod, quoniam utriusque laudabilium extremorum participant, ex omni genere laudabilis recte politiae. Simul commixta est.*“, Pier Paolo VERGERIO, *De republica Veneta fragmenta nunc primum in lucem edita*, E. A. Cicogna (ed.), Venecia: ex typographia Picottiana, 1830, s. 11, též Quentin SKINNER, *Visions of Politics. Renaissance Virtues*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 127. K republikánskému nastavení benátského státu blíže viz William James BOUWSMA, *Venice and the Political Education of Europe*, in:

politického zřízení zachytit v diskurzivní rovině, lze v případě přesvědčení polských elit o unikátnosti vlastního modelu upozornit především na v evropském kontextu jinak neobvyklé užívání pojmu republika nikoli v jeho originální latinské podobě, ale v jeho doslovném domácím překladu ve formě *rzeczpospolita*, jež původně vyjadřovala právě pojetí politického tělesa jako záležitosti týkající se všech občanů, aby se následně stala symbolickým vyjádřením jedinečnosti polského státu jako takového⁴⁸. Opačná tendence, tedy snaha posílit legitimitu specifického polského zřízení odkazem k dovednému fungování jiných evropských republik – ať už těch zaniklých či stávajících – se pak promítala zejména do těch myšlenkových a jazykových vyjádření, propojujících žádoucí republikánský charakter polské pospolitosti s terminologickým a hodnotovým aparátem antického dědictví, jenž se nejvýrazněji projevoval například explicitním zdůrazňováním aristotelského modelu *politea* v ciceronském chápání jako *res publica*⁴⁹ či používáním pojmu *libertas* s odkazem na vymezení svobody v duchu římské republiky.⁵⁰

Právě tato do jisté míry schizofrenní reflexe vlastního státu jako unikátního klenotu, jehož institucionální podoba nicméně odrážela totožné prvky jako velebené antické republiky či podobně výjimečné anomální evropské státy raného novověku de facto předurčuje optimální

Renaissance Venice, ed. J. R. Hale, London: Rowman and Littlefield, 1973, s. 445–466, TÝŽ, *Venice and the Defense of Republican Liberty: Renaissance Values in the Age of the Counter Reformation*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1968.

⁴⁸ Již na tomto místě je vhodné konstatovat, že tato tendence je pozorovatelná už v rámci humanistického diskurzu, v němž je možné identifikovat převažující trend označovat vlastní stát právě jako *Rzeczpospolitou* spíše než jako polské království, Korunu či podobně. Označujeme-li tuto tendenci překládat termín *res publica* do mateřského jazyka za výjimečnou, lze podobný trend v dobovém evropském prostředí vysledovat ještě v Anglii, kde byla hojně užívána varianta *commonwealth*.

⁴⁹ Mortimer N. S. SELLERS, *Republican Legal Theory. The History, Constitution and Purposes of Law in a Free State*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003, s. 7; Ke způsobům užívání antického odkazu pojmu republika též David WOOTTON, *The True Origins of Republicanism: the disciples of Baron and the counter-example of Venturi*, in: *Il repubblicanesimo moderno: l'idea di repubblica nella riflessione storica di Franco Venturi*, M. Alebertone (ed.), Napoli: Bibliopolis, 2006, s. 271–304.

⁵⁰ Jak si všimá například Wirszubski, lze v polském raně novověkém myšlení vysledovat obecný obdiv vůči ciceronské zásadě „*legum id circo omnes servi sumus ut liberi esse possimus*“, Marcus Tullius CICERO, *Pro Cluentio Oratio*, LIII, 146. Dle této zásady má být smyslem obce učinit z občanů pomyslné „nevolníky práva“, aby nebyli otroky ničí vůle a mohli se tak stát de facto svobodnými, přičemž podobný výrok můžeme zaznamenat například u Andrzeje Wolana: „*Huic vero Platonicae doctrinae et illud Ciceronis plurimum consonat, qui quodam in loco ita scriptum reliquit: legum, inquit, servi sumus, ut liberi esse possimus...*“, Andrzej WOLAN, *De libertate politica sive civili. O wolności Rzeczypospolitej albo szlacheckiej*, M. Eder – R. Mazurkiewicz (eds.), Warszawa: Neriton, 2010, IV.2, s. 93. Jak bude ukázáno v následujících detailních diskurzivních rozborech svobody ze strany Orzechowského a Modrzewského, lze tento ideál svobody v polském prostředí skutečně ztotožnit s ciceronským rozlišením *libertas* od *licentiae*, tedy svobody práva od svévole, Chaim WIRSZUBSKI, *Libertas as a Political Idea at Rome during the late Republic and early Principate*, Cambridge: Cambridge University Press, 1950, s. 7. Na podobnou souvislost s ciceronským a liviovským odkazem v užívání pojmu svoboda poukazuje i Sellers, který upozorňuje na tendenci obou římských autorů vysvětlit pád římské republiky prostřednictvím neúspěšné snahy zabránit frakcionářskému rozpadu veřejného blaha respektováním *libertas* proti úsilí o *dominatio*, přičemž podobné tendence bylo možné vysledovat i v případě polské šlechtické republiky, Mortimer N. S. SELLERS, *Republican Legal Theory*, op. cit., s. 6.

možnosti zkoumání polského republikanismu obecně. Jednu z možných linií výzkumu v tomto ohledu představuje tendence zasadit kontury polského politického myšlení a s ním provázané fungování polských politických institucí do obecného rámce evropského raně novověkého republikanismu, což přirozeně vyžaduje logiku komparativního přístupu a vymezení tří hlavních republikánských archetypů v podobě anglického, severoitalského či polského modelu⁵¹ způsobem, jímž to činí například Pietrzyk-Reeves⁵² či Gelderen se Skinnerem.⁵³ Druhou možnost pak reprezentuje přístup, jenž sice respektuje nutnost nechápat polské republikánské myšlení jako zcela specifický fenomén *sui generis* vycházející výhradně z vnitřních motivů vlastního politického vývoje, avšak na druhé straně akcentuje nezbytnost rozlišování různých a mnohdy notně distinktivních forem republikanismu v rámci jedné tradice v závislosti na měnícím se historickém kontextu i vývoji politických témat.⁵⁴

Pro hlubší pochopení rysů druhého přístupu je zapotřebí vnímat republikánskou teorii výše zmíněným způsobem jako *gross concept*, tedy jako velmi obecně vymezené a rekurentní téma politického myšlení, pod nějž je možné zahrnout celou řadu koncepcí z různých epoch i politických kontextů, spjatých vždy jen ústředními a vágně vymezenými všeobecnými principy.

⁵¹ Dorota PIETRZYK-REEVES, *Łąd Rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, Kraków: Księgarnia akademicka, 2012, s. 102.

⁵² Pietrzyk-Reeves považuje kontextuální zakotvenost republikánské teorie za zcela rozhodující. O tom podle ní svědčí už samotný charakter republikánské koncepce v originálním antickém podání stejně jako její přenos do raně novověkého prostředí, neboť tak jak Cicero ve svém politickém myšlení reflektoval realitu soudobých problémů římské republiky, neformulovali ani humanističtí autoři pouze obecné a univerzálně platné postřehy o fungování státu a společnosti a vycházeli vždy pevně z nuancí vlastního zřízení, o čemž svědčí jak pozice Machiavelliho koncepce vůči Florencii, tak vztah Contariniho tvorby k Benátské republice a té Modrzewského k Polsku, Dorota PIETRZYK-REEVES, *Łąd Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 13. Víceméně z totožných důvodů je autorka schopna postulovat i to, že například právě polská republikánská ideologie sice vděčí za své formování italskému vzoru, ale není pochyb, že se zrodila z vlastních potřeb polské politické situace, Dorota PIETRZYK-REEVES, *Łąd Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 20, Sante GRACIOTTI, *Europejskość umysłowości polskiego renesansu*, in: *Cracovia litterarum. Kultura umysłowa i literacka Krakowa i Małopolski w dobie Renesansu. Księga zbiorowa Międzynarodowej Sesji Naukowej w czterechsetlecie zgonu Jana Kochanowskiego*, T. Ulewicz (ed.), Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich - Wydaw. Polskiej Akademii Nauk, 1991, s. 50.

⁵³ Viz výběr a struktura jednotlivých příspěvků ve stěžejní publikaci obou editorů: Martin van GELDEREN – Quentin SKINNER, *Republicanism: a Shared European Heritage*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

⁵⁴ K rozdílu mezi oběma koncepcemi, jakož i k obecné otázce koherence partikulárních „národních republikanismů“ s univerzální teorií republikánského myšlení viz například Castiglione, který tento problém spojuje s udržitelností představy evropského prostoru jako konzistentního kulturního celku: „*Less clear is whether, in that period, republicanism operated as a somewhat unified tradition across the European republic of letters – as natural jurisprudence probably did during the same period – or whether its vernacular aspects and preoccupations were more to the fore. A number of essays illustrate the ways in which republican ideas and models were easily translated from one experience to another – from Venice to the Netherlands, from Florence to England – while others are more insistent on the stamp that local conditions and peculiarities put on them. The issue here is also whether the Europe we are dealing with is a geographical entity or a Europe of the mind...*“, Dario CASTIGLIONE, *Republicanism and Its Legacy*, *European Journal of Political Theory*, Review Article, 4 (2005), s. 456. O specifickém uchopení republikanismu ze strany různých autorů v téže době pojednává rovněž Cary J. NEDERMAN, *Rhetoric, Reason, and Republic: Republicanisms – Ancient, Medieval, and Modern*, in: J. Hankins (ed.), *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Oproti Pocockově slavné tezi, razící vůči Hartzovu dominantnímu modelu Lockeova liberální dědictví⁵⁵ alternativní způsob formování základů amerického konstitucionalismu právě v podobě přenosu republikánského dědictví⁵⁶, nechápou zastánci tohoto druhého přístupu republikánskou tradici jako jeden koherentní celek. Mnohem spíše než o tradici jednoho postupně se vyvíjejícího republikanismu lze tak v jejich případě hovořit o tradici pluralistických republikanismů. Republikánské linii myšlení lze pak ovšem porozumět jedině za předpokladu jejího chápání jako přetrhávaného sledu rozličných interpretací antického politického dědictví prosazujícího svébytné uchopení hodnot svobody, rovnosti a úlohy občanství, a to vždy v závislosti na konkrétních politických potřebách toho kterého státu i charakteru jeho doby.

Přesně tento přístup se odráží například v postupech Bruggera, který už strukturou své analýzy striktně rozlišuje mezi republikánskou teorií raného novověku a republikánským myšlením osvícenců.⁵⁷ Brugger při této příležitosti tvrdí, že mezi oběma lze sice identifikovat společné prvky, avšak míra jejich vzájemné provázanosti musí být ještě zevrubněji prozkoumána, a to jak na celoevropské úrovni, jak požaduje Castiglione⁵⁸, tak právě v otázce koherence ideologických principů ze strany různých „republikánských“ generací uvnitř jedné tradice⁵⁹. Tento požadavek je přitom v rovině analýzy politických diskurzů zcela pochopitelný,

⁵⁵ Louis HARTZ, *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought since the Revolution*, New York: Harcourt Brace and Co., 1955, s. 140, K Hartzově roli při formování liberálního paradigmatu jako základu amerického politického myšlení rovněž viz např. Christopher NADON, Aristotle and the Republican Paradigm: A Reconsideration of Pocock's Machiavellian Moment, *The Review of Politics*, Vol. 58, 4 (1996), s. 677.

⁵⁶ Dnes stále velmi vlivná, ačkoliv z mnoha stran kritizovaná Pocockova koncepce je založena na klíčové úloze Machiavelliho, jenž ve svých Rozpravách pro severoitalské renesanční prostředí oživil klasickou republikánskou tradici, jež pak byla v podobě republikánského uchopení svobody postupně přenášena přes nizozemské provincie do myšlení anglických teoretiků typů Jamese Harringtona, Algernona Sidneyho, Johna Trencharda či Thomase Gordona. Jejich díla přitom následně posloužila jako základní republikánský kánon při formování americké nezávislosti i během Velké francouzské revoluce, John Greville Agard POCOCK, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton: Princeton University Press, 1975. Za rozhodující symptom republikánské tradice lze v Pocockově pojetí považovat specifické chápání svobody, jež je pro republikány ohrožena tehdy, není-li zajištěna celistvá nezávislost občanů, vyjádřená držením zbraní a půdy, viz Céline SPECTOR, Montesquieu: Critique of Republicanism?, in: Ch. Nadeau – D. Weinstock (eds.), *Republicanism: History, Theory and Practice*, London: Frank Cass, 2004, s. 33. K Pocockově koncepci dále též Mortimer N. S. SELLERS, *Republican Legal Theory*, op. cit., s. 7. Ke kritice Pocockova modelu pak např. Daniel T. RODGERS, *Republicanism: The Career of Concept*, *Journal of American History*, 79, 1992, s. 11–28; Christopher NADON, Aristotle and the Republican Paradigm, op. cit.

⁵⁷ Viz první dvě kapitoly: Bill BRUGGER, *Republican Theory in Political Thought: Virtuous or Virtual?*, London: Palgrave Macmillan, 1999, s. 22–78.

⁵⁸ Jak Castiglione podotýká: „if we accept the image of early modern republicanism as a diffuse but weak paradigm, it remains to be shown how republicanism eventually turned into a political force in the course of the American and the French crises...“, Dario CASTIGLIONE, *Republicanism and Its Legacy*, op. cit., s. 461.

⁵⁹ Na přítomnost pluralitních forem republikánského myšlení v rámci jedné tradice poukazuje například Woodem, a saintlouisskou verzí republikanismu, zastávající pozice vycházející z teorie Pococka, Daniel T. RODGERS, *Republicanism: The Career of Concept*, op. cit., s. 18–19; Gordon, S. WOOD, *The Creation of the American Republic: 1776–1787*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1998.

neboť vezmeme-li v úvahu měnící se konotační roviny významů jednotlivých klíčových pojmů politické teorie v závislosti na měnících se společenských podmínkách způsobem, jímž to v případě modifikací pojmu *virtu* prokázala Pitkin⁶⁰, je zapotřebí si uvědomit, že na první pohled totožná orientace různých republikánských teoretiků na problematiku svobody či obecného blaha může ve skutečnosti reprezentovat zásadně odlišné představy o fungování společnosti i politiky.

Pokud bychom tuto diskurzivní proměnu významů v případě časově odlišných pojetí republikanismu nerespektovali, začneme záhy narážet na pochopitelné meze v úsilí o udržení republikánského myšlení jakožto souborné a konzistentní tradice, jež se odhalují například ve výrazné definiční variabilitě v již zmíněné kolektivní monografii od Gelderena a Skinnera. V té se sice jednotlivé příspěvky zabývají republikanismem napříč staletími, avšak jejich vymezení pojmu inklinuje jednoznačně k osvícenskému způsobu uchopení dotyčného modelu, což se projevuje v první řadě důrazem kladeným na ztotožnění republikánské tradice s antimonarchismem⁶¹. Tato tendence je přitom jen obtížně využitelná pro styl uvažování raně novověkého republikanismu, jehož kontury chápaly úlohu královského majestátu jako nepostradatelný prvek v soukolí antického ideálu *monarchia mixta* a nikoli jako nežádoucí element ohrožující vyváženost občanské legitimacy. Tento postoj ostatně souvisel s chápáním republiky jako obecné politické pospolitosti a nikoli antipodu monarchie, jež nabralo vrchu právě až během osvícenství a jež de facto dominuje i do dnešních časů.⁶² Obdobné dilema související s distinktivními významy totožných pojmů napříč dvěma různými epochami, v tomto případě tedy renesancí a osvícenstvím, se přitom netýká pouze vztahu vůči jednotlivým politickým institucím, ale odráží i hlubší proměny v celkovém uspořádání státu a společnosti.

⁶⁰ Pitkin v této otázce zkoumala především proměnu renesančního chápání pojmu *virtu* v Machiavelliho pojetí coby mužského aktivního principu do podoby, v níž se tento pojem vyvinul v rámci pozdějších forem republikanismu 18. století směrem k ženskosti, domácímu prostředí a pasivitě, Hanna PITKIN, *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*, Berkeley – London: University of California Press, 1984, viz též Rodgers, Daniel T., 1992. “Republicanism: The Career of Concept”, *Journal of American History*, 79, s. 35.

⁶¹ Viz vybrané příspěvky ve zmiňované kolektivní monografii, jež ztotožňují republikanismus s antimonarchickými principy: Wyger, R. E. VELEMA, *That a Republic is Better than a Monarchy: Anti-monarchism in Early Modern Dutch Political Thought*, in: Martin van GELDEREN – Quentin SKINNER, *Republicanism*, op. cit., s. 9–25; Martin DZELZAINIS, *Anti-monarchism in English Republicanism*, in: Tamtéž, s. 27–41; Anna GRZEŠKOWIAK-KRWAWICZ, *Anti-monarchism in Polish Republicanism in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, in: Tamtéž, s. 43–59; Jonathan SCOTT, *Classical Republicanism in Seventeenth-century England and the Netherlands*, in: Tamtéž, s. 61–81.

⁶² O různých užíváních pojmu republika v republikánských politických koncepcích bude ještě pojednáno níže, nicméně za základní osu napětí významů v tomto směru lze skutečně považovat otázku, zda je republika dávána do souvislosti s jakoukoli politickou obcí bez ohledu na konkrétní zřízení či zda je po vzoru Tacita či Leonarda Bruniho vnímána jako ostrý protiklad monarchicky řízených států, Dorota PIETRZYK-REEVES, *Łąd Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 17.

Jak podotýká kupříkladu Pietrzyk-Reeves či Fontana, je třeba při hledání souvislostí mezi raně novověkým a osvícenským pojetím republikanismu přihlídnout k odlišnostem mezi chápáním obecného blaha aristotelským, respektive utilitaristickým prizmatem, jakož i k diferencím v charakteristice spojení mezi státem a společností.⁶³

Právě s vědomím těchto limitů a v intencích druhého zmíněného přístupu je tudíž dle mého názoru nezbytné zkoumat fenomén polského republikanismu jako navzájem související, avšak v mnoha ohledech nekoherentní a diskontinuitní myšlenkovou tradici, jejíž vzájemně styčné body, jakož i distinkce musejí být podrobeny kritickému zkoumání. Přestože je v tomto směru lákavé načrtávat souvislou linii například mezi osvícenským uchopením republikanismu polskou národní iredentou v 19. století, kterou lze explikovat právě prostřednictvím republikánské svobody ne-dominance,⁶⁴ a mezi dosahem polských republikánských teorií do prostředí politického odporu v nedemokratických režimech 20. století, jako urgentní je třeba dle mého soudu vnímat především potřebu identifikace určitých archetypů polského republikánského mýtu, jenž byl zformován již během 16. a 17. století. Teprve na základě analýzy politických diskurzů dotyčných proto-moderních polských republikánů bude možné charakterizovat úlohu těchto výchozích pozic polské identitární specifičnosti při formování tzv. polského aristokratického mýtu, jakož následně i posoudit, do jaké míry se tyto vzorce posléze promítaly při formování pozdějších struktur republikánského uvažování během osvícenského přelomu.⁶⁵

⁶³ Dorota PIETRZYK-REEVES, *Łąd Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 18; Biancamaria FONTANA, *The Invention of the Modern Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 6–26. Pojem „osvícenský republikán“ v této souvislosti splývá se synonymním označením „commonwealthman“, viz Caroline ROBBINS, *The Eighteenth-Century Commonwealthman: Studies in the Transmission, Development, and Circumstance of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II until the War with the Thirteen Colonies*, Cambridge: Harvard University Press, 1959.

⁶⁴ Jak jsme už upozornovali v souvislosti s Bruggerovými postřehy, nelze vztah mezi raně novověkým a osvícenským republikanismem vnímat zcela jednoznačně jako propagaci stejných vzorců myšlení jen díky totožnému důrazu kladenému na koncepci republiky. I přes nezpochybnitelně vlivnou pozici polského republikanismu v 18. století není tudíž žádoucí podceňovat dosah této starší tradice, neboť například předpokládaná republikánská koncepce svobody jako ne-dominance je schopna do jisté míry vysvětlit podstatu národní emancipace polské identity v záborovém prostředí. Oproti liberálním předpokladům svobody jakožto absenci vměšování totiž polské elity v 19. století setrvaly v odporu vůči záborovým režimům i za situace, kdy se reálný dosah jejich negativních svobod mohl jevit jako uspokojivý, což lze explikovat právě prostřednictvím chápání svobody nikoli v intencích absence vnějších bariér (negativní svoboda) či úsilí o emancipaci obce a rozvoj vlastní osobnosti (pozitivní svoboda), nýbrž jako republikánské volnosti od svévole.

⁶⁵ Na souvislosti chápání nikoli jako automatickou spojitost, ale jako modifikovaný přenos dědictví mezi uchopením polského republikanismu v různých epochách upozorňuje například Bernacki, který ve své souborné publikaci o politickém myšlení předmoderního Polska rozlišuje mezi republikanismem „zlatého věku“, jenž zachycuje především atmosféru 16. století, a následně republikanismem ve věku železa, který dále rozlišuje na „nový republikanismus“ a „obránce staré republiky“, Włodzimierz BERNACKI, *Mysł polityczna I Rzeczypospolitej*, Kraków: Arcana, 2011, kapitoly s. 70–110, 329–406.

1.2 Republikanismus a jeho ideologické zatížení: metodologické potíže

Neméně složitou záležitost krom otázky smysluplné a funkční metody zkoumání zvoleného historického fenoménu však představuje již samo vymezení principů, které lze v onom předpokládaném republikánském kánonu považovat za nosné pilíře této tradice myšlení napříč odlišnými kontexty, tedy navzdory zmíněným specifickým jednotlivých lokálních i časových variant. Ačkoliv na fundamentální otázky typu „co je to republikanismus“ či „kdy a jak se zrodil“ existuje řada učebnicových odpovědí spojujících obvykle tradici republikanismu s Baronovým termínem občanský humanismus, jenž připisuje oživení antického dědictví v moderním evropském prostředí politickým trendům italských literátů na počátku 15. století⁶⁶, je vzhledem k postmodernímu obratu v sociálních vědách třeba dotyčné otázky problematizovat poukazem k různým žánrovým i diskurzivním rovinám, v nichž může být pojem republikanismus v současné době používán. Tato komplikace vyplyne na povrch, zaměříme-li se nejprve na výše zmíněný způsob, jímž byla tradice občanského humanismu, respektive republikanismu identifikována Hansem Baronem v prostředí severoitalských městských států.

Německý historik zavedl termín *Bürger-humanismus* v polovině dvacátých let 20. století na stránkách Meineckeho periodika *Historische Zeitschrift*⁶⁷, avšak mezinárodního věhlasu své koncepci vydobyl až o plných třicet let později, kdy byly klíčové atributy Baranova občanského humanismu zpřístupněny anglofonnímu čtenářstvu vydáním přelomového díla *The Crisis of the Early Italian Renaissance*.⁶⁸ Pro pochopení jím raženého významu uvedeného

⁶⁶ Hans BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton: Princeton University Press, 1955. Zajímavou interpretaci zrodu občanského humanismu dle Barona přináší Castiglione: „According to Baron, the new political climate in Florence at the turn of the century marked a shift in humanist thought from the relative supremacy of the ideal of contemplation to which the early humanists inclined, to one where the virtues of an active life were paramount. Not the progress of scholarship, but political imperatives were at the root of this change, while its long-term consequence was to free the humanist culture from the medieval remains of Petrarchism, opening the way for a new philosophy of active life: civic humanism, as Baron named it...“, Dario CASTIGLIONE, *Republicanism and Its Legacy*, op. cit., s. 458.

⁶⁷ Je poněkud paradoxní, že v roce 1925 Baron použil daný termín poprvé víceméně nahodile a ojediněle v rámci své recenze na dílo Friedricha Engel-Jánosiho: *Soziale Probleme der Renaissance*, Stuttgart: Kohlhammer, 1924, jež vyšla na stránkách zmíněného časopisu *Historische Zeitschrift*: Friedrich ENGEL-JÁNOSI, *Soziale Probleme der Renaissance*, Stuttgart: Kohlhammer, 1924; Hans BARON, Review: *Soziale Probleme der Renaissance* by Friedrich Engel-János, *Historische Zeitschrift*, Bd. 132, H. 1, 1925, s. 136–141. Termín občanský humanismus zde byl zmíněn sice krátce a stručně, avšak už tehdy byl použit ve vztahu ke florentské republice, jejíž uspořádání se při dalším vývoji Baranova termínu stalo klíčovým pilířem představ o zdroji moderního republikanismu: „immerhin geht hieraus doch schon hervor, wenigstens der ältere Bürgerhumanismus von Florenz in der Zeit der Staatskanzler Salutati und Lionardo Bruni dem Ideale des stoisch aufgefassten Römertums eine lebendige Liebe zur heimischen Respublica entnahm und dass auch dem übrigen Humanismus das Vorbild römischer Freistaats Herrlichkeit lange Zeit niemals verloren ging...“, blíže ke genezi Baranova termínu Riccardo FUBINI, *Renaissance Historian: The Career of Hans Baron*, *Journal of Modern History*, 64, 3 (1992), s. 541–74.

⁶⁸ Hans BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, op. cit.

antického dědictví, přetvořeného do humanistické podoby florentských intelektuálů, je nicméně třeba přihlídnout k postřehu Gundersheimera, který si všímá, že Baron ve své inklinaci k metodologii exaktních věd přistupoval k historické problematice vpravdě pozitivistickým způsobem, díky čemuž byl přesvědčen, že nepřichází s teoretickou interpretací, nýbrž de facto „pouze“ odhaluje existující skutečnost – pojem občanský humanismus jakožto novodobý republikanismus tak pro Barona představoval prokázaný historický fakt dobového florentského myšlení, srovnatelný s platností matematického důkazu.⁶⁹

Právě tím se ovšem dostáváme k současným postmoderním limitům využívání a další aplikace republikánského kánonu v baronovském smyslu, neboť vedle občanského humanismu jakožto deskripce dobového způsobu uvažování přicházejí současné přístupy s vymezením republikanismu v konstruktivistických intencích moderních interpretačních schémat či s jeho chápáním jako ideologického nástroje⁷⁰, sloužícího v soudobých debatách politické teorie jako kladivo vůči dominantním formám liberalismu⁷¹. Je přitom pochopitelné, že totožnou optiku, tedy konceptuální myšlení jako novodobé interpretační schéma, opřené o partikulární světonázorovou či politickou pozici, lze logicky vysledovat už v případě Baranova historického přístupu, který v republikánském podhoubí florentského odporu vůči milánskému despotismu spatřoval optimální ideové vzorce pro fungování německé Výmarské republiky, přičemž svou dichotomií spravedlivé republiky vůči nebezpečné tyranii zároveň vyjadřoval politické přesvědčení, že nekontrolovaná vláda jedince ať už v podobě tradiční monarchie či moderní autokracie není pro společnost udržitelná.⁷²

⁶⁹ Srov.: „While lamenting that there can be no final gauge, and recognizing that accounts will hardly ever succeed in determining the relative significance of the component elements definitively, he claims to have attained a new clarity and precision...“, Werner GUNDERSHEIMER, Hans Baron's Renaissance Humanism: A Comment, *The American Historical Review*, 101, 1 (1996), s. 143, viz též Hans BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton, Princeton University Press, 1966, s. 456.

⁷⁰ Viz například slavná Skinnerova zásada, že dějiny idejí mají být v prvé řadě studovány jako dějiny ideologií, Ian SHAPIRO, Reflections on Skinner and Pettit, *Hobbes Studies*, 22 (2009), s. 186.

⁷¹ Klíčovou otázku v tomto směru pokládá například Castiglione, který spor o legitimitu republikánské, respektive občansko-humanistické koncepce dává do souvislosti s obecnějším problémem schopnosti historické vědy vystoupit z kontextu společenských podmínek vlastního bádání: „The question – certainly not a new one – is whether historians are immune from their own time. Yet more troubling – particularly for a category such as ‘republicanism’, which denotes a tradition of thought, and which was not always self-consciously embraced by the authors whom we associate to it – is the question of how much the tradition itself is an artificial product of historiographic work, and therefore to be interpreted as a category of the present as well as of the past.“, Dario CASTIGLIONE, *Republicanism and Its Legacy*, op. cit., s. 455.

⁷² „Baron's approach clearly fused scholarly ambitions and political passions of a high order...Baron repeatedly refers to the dynastic states as tyrant courts, tyrant states, and tyrannies...“, GUNDERSHEIMER, Hans Baron's Renaissance Humanism, op. cit., s. 144; Hans BARON, *In Search of Florentine Civic Humanism: Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1988.

Mnohem explicitněji však začala konstrukce republikánského dědictví jakožto historické alternativy vůči liberálnímu proudu myšlení, jenž měl v průběhu 18. a 19. století zatlačit humanistické oživení antických vzorců do pozadí, pronikat do ideologických diskurzů debat politické teorie až ve druhé polovině 20. století. Tehdy byl dle mínění některých badatelů pojem republikanismus pasován do role módního termínu či dokonce prázdného signifikantu, jehož použití zajišťovalo autorům výraznější pozornost a ohlas, aniž by dotyční museli tuto tradici hlouběji precizovat či rozlišovat nuance mezi klasickým republikanismem, neorepublikanismem a občanským humanismem⁷³, přičemž v mnoha případech se tato tendence promítala i do praktické politiky.⁷⁴ Z toho důvodu není příliš překvapivé, že ve stejné době začaly vůči republikánské teorii, respektive vůči tendencím přenášet ono historické dědictví do podmínek moderní společnosti, vzrůstat kritické hlasy. Konkrétní námitky ze strany jednotlivých autorů rozličného politického ražení zabírají široké spektrum připomínek⁷⁵, i tak

⁷³ Tezi o republikánské nálepce pro kritiky stávajícího stavu americké společnosti razí Engeman: „*Republicanism*’, ‘*classical republicanism*’, and ‘*civic humanism*’ are cognates for a paradigm of social organization – or ideology – which in the last two decades has become a ‘*happening*’ within American political thought. The new republicanism (in contrast to the old republicanism of the *Federalist Papers*, for example) has achieved the status of an intellectual buzzword; the addition of ‘*republicanism*’ to the title of any scholarly work makes the work appear both more relevant and respectable.“ Například Weinstock pak dává vzestup oblíbenosti republikanismu v druhé polovině 20. století do souvislosti především s vyčerpání tradičních ideologií liberalismu a socialismu a odvislým hledáním staronových alternativ, Thomas S. ENGEMAN, *Liberalism, Republicanism and Ideology*, *The Review of Politics*, 55, 2 (1993), s. 331; Daniel WEINSTOCK, Introduction, in: Ch. Nadeau – D. Weinstock (eds.), *Republicanism*, op. cit., s. 1.

⁷⁴ Jak podotýká Hankins, začala řada politiků, mezi nimiž zmiňuje například Billa Clintona, Romana Prodiho či Tonyho Blaira, od 80. let „naskakovat do rozjetého republikánského vlaku“, což s sebou kromě příslibu popularity přinášelo i nahrazení ideologizace témat důrazem kladeným na politickou praxi, James HANKINS, Introduction, in: J. Hankins (ed.), *Renaissance Civic Humanism*, op. cit., s. 3.

⁷⁵ Snahy odmítnout účelnost republikánské teorie v současném politickém myšlení jsou v tomto směru skutečně motivované celou řadou pozic, jež sahají od krajních forem konzervatismu přes liberalismus až po marxismus. Hlavní tendence se však bez ohledu na politickou orientaci dané kritiky zaměřují především na snahu zpochybnit nejen legitimitu současné využitelnosti republikanismu, ale právě na vyvrácení historické teorie jako celku. Řada autorů tak argumentuje, že republikánská koncepce je de facto pouze uměle zkonstruovaným ideologickým nástrojem, jehož atributy historicky nikdy neexistovaly. K tomu lze použít například revizi pojmu svobody, jež tvrdí, že u raně novověkých autorů nelze rozlišovat soukromou a veřejnou sféru této hodnoty, v důsledku čehož nelze ani udržet tezi o ztrátě republikánských ctností, respektive republikánského jazyka, jelikož jazyk ctností a korupce či atributy aktivní politické participace a reflexe obecného dobra lze stejně tak dobře vnímat jako součást protoliberálního a protokapitalistického diskurzu. Jak v podobném duchu podotýká Rodgers: „*republicanism*, it seems clear in retrospect, was neither an ideological map to more than a small piece of experience, nor a paradigmatic language in the strong sense of Pocock’s early work. Neither was it a tradition – the term toward which many of its appropriators were tending by 1990.“, RODGERS Daniel T., *Republicanism: The Career of Concept*, op. cit., s. 37. Další směry těchto kritických námitek v obecné rovině poukazují na přeceňování antimonarchismu jako součásti republikánského dědictví, což je ovšem připomínka nerespektující výše rozvedenou distinkci mezi různými formami republikanismu v závislosti na historickém kontextu – v tomto případě distinkci mezi raně novověkým a osvícenským republikanismem. Kritika udržitelnosti republikánské teorie se kromě toho mnohdy zaměřuje na metodologickou stránku přístupu jednotlivých autorů, což je zřejmé například u snah poukázat na nedostatečnou intencionální příbuznost jednotlivých klasických textů, jež bývají vnímány jako součást republikánského kánonu. V případě kritiky Pocockova díla se tyto námitky pochopitelně zaměřují na otázku, zda lze skutečně hovořit o totožné tradici politického myšlení u tak regionálně i chronologicky vzdálených autorů, jako je například Machiavelli a Harrington. Je přitom třeba vnímat, že na podobný problém upozorňuje i řada autorů, jejichž kritiku je možné chápat jako interně republikánskou, což je kupříkladu případ Skinnera, který sice stojí na republikánských pozicích, avšak metodologicky prostřednictvím své averze vůči

ale podobné kritiky v konci obvykle sdílí jeden společný rys, a to pochybnost, zda lze republikanismus vnímat jako konzistentní a vůči liberalismu využitelnou myšlenkovou tradici. I v tomto případě pak bohužel platí, že tak jako může výzkum humanistického myšlení republikánů v 16. století sloužit za ideologickou berličku současným formám komunitaristické teorie, dochází při snaze o odmítnutí republikánské teorie v moderním politickém prostředí k tendencím vyvracet republikánskou tradici jako celek, což je ovšem značná škoda, neboť jak se bude tato práce snažit mimo jiné ukázat, lze republikánskou koncepci ne-dominance úspěšně aplikovat na výzkum raně novověké identity, aniž by bylo nutné z této teze vyvozovat ideologicky podbarvené závěry pro současné politické myšlení.

Jestliže se však chceme vyhnout modernistickým konotacím spojeným s termínem republikanismu, je zapotřebí pochopit onu domnělou úlohu republikánské tradice jako všeobecného zaklínadla, disponujícího potenciálem nápravy slabin liberalismu, jež by v těchto intencích platila zejména pro prostředí současné americké politické filosofie. K této skutečnosti ostatně výrazně přispělo i již zmíněné hlavní poselství Pocockova revolučního díla, mapujícího přenos atlantické republikánské tradice z prostředí evropských městských států právě do ideových základů vznikající americké republiky⁷⁶. Jestliže Pocockova teze představovala zásadní pokus o reinterpretaci americké porevoluční historie, spočívající v identifikaci vývojové alternativy vůči hodnotovému pluralismu a ekonomickým modelům společnosti, založeným na kumulaci privátních zájmů,⁷⁷ je vcelku logické, že mnohdy odlišné a vzájemně jen velmi volně související ideové pozice, motivované kritikou stávající podoby liberalismu, začaly být v 80. letech ztotožňovány právě s republikanismem. Jak podotýká Rodgers, být v této době republikánem znamenalo v první řadě nebýt liberálem – tedy oponovat liberální obsesi propagovat individuální ochranu a práva a zakladát politický proces na procedurální

„mytologiím“ před podobnými postupy varuje. Jednoznačně nevýrazněji ideologicky podmíněnou kritiku aplikace republikánské myšlení v soudobé aréně politické teorie ovšem představuje úsilí některých liberálních autorů, upozorňujících na nežádoucí atributy předmoderních republikánských koncepcí, jež v mnoha případech vykazovaly elitistické, militaristické a rasistické tendence. K souhrnnému pohledu na současnou kritiku republikanismu viz James HANKINS, Introduction, in: J. Hankins (ed.), *Renaissance Civic Humanism*, op. cit., s. 1; Jeffrey C. ISAAC, Republicanism vs. Liberalism? A Reconsideration, *History of Political Thought*, 9, 2 (1988), s. 349–377; NADON Christopher, Aristotle and the Republican Paradigm, op. cit., s. 677–698; Jonathan SCOTT, The Rapture of Motion: James Harrington's Republicanism, in: N. T. Phillipson – Q. Skinner (eds.), *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 139–163; Quentin SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 1978.

⁷⁶ John Greville Agard POCOCK, *The Machiavellian Moment*, op. cit.

⁷⁷ Bill BRUGGER, *Republican Theory in Political Thought*, op. cit., s. 12, srov. též Michael SANDEL, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.

neutralitě.⁷⁸ V důsledku toho mohl být nástup republikánské koncepce do amerického politického diskurzu druhé poloviny 20. století chápán jako paradigmatický posun kuhnovských rozměrů⁷⁹, jenž opětovně souvisel s úsilím o revizi klasického Hartzova náhledu na americké dějiny jako kontinuální emancipaci liberální tradice.⁸⁰ Není proto příliš překvapující, že úloha starobylého republikánského dědictví zasáhla i do tehdy mainstreamové debaty mezi liberalismem a komunitarismem⁸¹, neboť mezi republikanismem a druhým zmíněným ideologickým směrem mohly být vcelku logicky spatřovány silné paralely především v otázce pojetí obecného blaha a občanské participace.⁸² Tento fakt ovšem definiční situaci republikánské teorie v mnoha případech ještě znejasňoval, poněvadž krom splývání pojmů republikanismu s občanským humanismem začal komunitarismus pro řadu autorů představovat de facto pouhé synonymum právě k republikanismu.

Toto hodnocení nicméně není přesné a opomíjí řadu podstatných nuancí, kterým je třeba věnovat alespoň stručnou pozornost, aby mohla být republikánská teorie, aplikovaná v této studii na případ polského raně novověkého politického myšlení, cizelována dostatečným způsobem a přes svou historickou svébytnost nebyla interpretována v záměrně ideologických tendencích vykreslení polských dějin, tak jako se tomu v poslední době stává například v souvislosti s účelovým vyhledáváním domnělých nacionalistických předobrazů současného národní cítění v dědictví minulosti.⁸³ Ačkoliv tak i sami nejvýznačnější současní badatelé v oblasti republikanismu jako Pettit či Skinner uznávají, že veškeré historické bádání v prostoru politických idejí je přirozeně determinováno současným politickým diskurzem, v důsledku

⁷⁸ „...republicanism was swept up as shorthand for everything liberalism was not: commitment to an active civic life (contra liberalism's obsession with immunities and rights), to explicit value commitments and deliberative justice (as opposed to liberalism's procedural neutrality) to public, common purposes (contra liberalism's inability to imagine politics as anything other than interest group pluralism)...“, Daniel T. RODGERS, *Republicanism: The Career of Concept*, op. cit., s. 33.

⁷⁹ Tamtéž, s. 11. Jak v této záležitosti konstatuje Kelley: „of the striking discoveries of recent scholarship... that republicanism was the distinctive political consciousness of the entire Revolutionary generation“, Robert KELLEY, *Ideology and Political Culture from Jefferson to Nixon*, *American Historical Review*, 82, 3 (1977), s. 536.

⁸⁰ Louis HARTZ, *The Liberal Tradition in America*, op. cit. V podobných intencích, tedy jako záměr o zásadní revizi či dokonce zpochybnění doposud dominantní liberální historiografie označuje Pocockův *Machiavellian Moment* například Spector: Céline SPECTOR, *Montesquieu: Critique of Republicanism?*, in: Ch. Nadeau – D. Weinstock (eds.), *Republicanism*, op. cit., s. 33.

⁸¹ K debatě mezi liberalismem a komunitarismem viz například Charles TAYLOR, *Nedorozumění v diskuzi mezi liberály a komunitaristy*, in: J. Kis (ed.), *Současná politická filosofie*, Praha: Oikoymenh, 1997, s. 465–494.

⁸² K pronikání republikánského myšlení do debaty mezi liberalismem a komunitarismem viz např. Christian NADON, *Aristotle and the Republican Paradigm*, op. cit., s. 678. Samotný vztah klasických teoretiků republikanismu jako například Pococka vůči komunitaristickému směru popisuje Isaac: Jeffrey C. ISAAC, *Republicanism vs. Liberalism?*, op. cit., s. 351–55, 373–77.

⁸³ Viz například nedávno vydaná publikace, budící záměrně dojem neutrální historické analýzy, avšak vykazující jednoznačné rysy ideologického nakládání s fakty: Marek J. CHODAKIEWICZ – Jolanta MYSIAKOWSKA-MUSZYŃSKA – Wojciech J. MUSZYŃSKI, *Polska dla Polaków! Kim byli i są polscy narodowcy*, Poznań: Zysk i S-ka, 2015.

čehož se logicky dostává do pozice nástroje politické argumentace,⁸⁴ z děl obou teoretiků shodně vyplývá, že tyto politické konotace musejí být vyjádřovány explicitní cestou a zároveň nesmějí přetvářet historickou realitu k obrazu moderních ideologických konstrukcí, protože je ztotožnění komunitarismu s republikanismem příliš generalizujícím a ideologickým krokem.

Pettit se tak například nezdráhá přiznat, že nedílnou součástí identifikace příslušné republikánské tradice je i snaha o rehabilitaci „*jazyka svobody a dominance*“, jenž kdysi spolupůsobil na formování demokratických institucí, a není proto důvod, proč by neměl znovu nalézt své místo v současných politických diskuzích.⁸⁵ Podobnou tezi ostatně můžeme zaznamenat i v postřezích MacIntyry, který hovoří o ztraceném jazyce antických ctností, jenž je sice naší společností nadále užíván, ale dávno ztratil svůj původní obsah⁸⁶, jakož i koneckonců ve Skinnerově koncepci republikánské formě svobody, jež byla zatlačena liberální konkurencí a měla by být znovu oživena.⁸⁷ Takto vyprofilovaný aktuální světonázor či do jisté míry politický aktivismus, usilující o proměnu současného hodnotového systému, však žádného ze zmíněných teoretiků republikanismu nevede k ahistorickým či anachronickým tendencím, díky čemuž lze jejich koncepční uchopení republikanismu bez vahání použít i při výzkumu politického diskurzu raně novověkých společností, aniž by hrozilo směšování současných kategorií politických debat s historickými vzorci myšlení. Jak Pettit, tak Skinner totiž ve svých přístupech striktně oddělují právě historickou rovinu bádání od jakýchkoli dopadů do současné politické sféry, což znamená, že i pokud neakceptujeme například Pettitovu reflexi současné politické teorie a budeme odmítat jím vyvozovaná republikánská doporučení ve stávajícím

⁸⁴ Například Larmore poukazuje k Pettitem záměrně budované dichotomii mezi liberalismem a republikanismem na ose praktické využitelnosti svobody v moderní společnosti, neboť způsob, jakým Pettit vykresluje svobodu v uchopení republikánské tradice, naznačuje, že tento přístup na rozdíl od liberální varianty skýtá potenciál „nadřazené politické hodnoty“, jež je schopna reflektovat krom vymezení osobního prostoru vlastní suverenity i problematiku sociální spravedlnosti či rovnosti, Charles LARMORE, *Liberal and Republican Conceptions of Freedom*, in: Ch. Nadeau – D. Weinstock (eds.), *Republicanism*, op. cit., s. 92.

⁸⁵ Jak Pettit tvrdí v úvodní části svého zásadního díla o republikanismu: „*I want to show that this language of domination and freedom—this language of freedom as non-domination—connects with the long, republican tradition of thought that shaped many of the most important institutions and constitutions that we associate with democracy. And I want to argue that there is very good reason to find a place again for this language in contemporary political discussion. Thinking about politics in terms of the demands of freedom as non-domination gives us a very full and persuasive picture of what it is reasonable to expect of a decent state and a decent civil society...*“, Philip PETTIT, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Clarendon Press, 2002, s. 4.

⁸⁶ Alasdair MACINTYRE, *Ztráta ctnosti: K morální krizi současnosti*, Praha: Oikoymenth, 2004. Na podobnou skutečnost upozorňuje ostatně i Pocock, který obdobně jako řada dalších autorů odmítá vnímat republikanismus a liberalismus v jednoznačně kontradiktorních pozicích, a jenž se domnívá, že republikánský jazyk přežil do dnešních dob mimo jiné právě z toho důvodu, aby vyplňoval mezery liberální společnosti a umožňoval vůči ní artikulaci kritických stanovisek, John Greville Agard POCKOCK, *Between Gog and Magog: The Republican Thesis and the Ideologia Americana*, *Journal of the History of Ideas*, 48, 2 (1987), s. 341–344.

⁸⁷ Ke Skinnerově teorii republikanismu jako alternativě vůči soudobému liberalismu, pojímající svobodu jako absenci interference viz Quentin SKINNER, *Liberty before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 113–114.

napětí mezi liberalismem a komunitarismem, nikterak to nedevaluje úroveň jeho identifikace alternativního pojetí svobody, jež bude v této studii aplikováno na diskurz tzv. *zlatých šlechtických svobod* polské aristokratické obce.

Pokusíme-li se tedy pro záměry této práce zpřesnit příliš rozvolněné obsahové vymezení republikanismu, je možné tento pojem uchopit jako pluralitní a kontextuálně determinovanou myšlenkovou tradici, vyskytující se napříč epochami v různých partikulárních podobách. Tyto jednotlivé projevy republikánského myšlení musejí přirozeně sdílet určitou principiální esenci, díky níž mohou být řazeny právě do kánonu republikanismu, avšak v mnoha atributech mohou být zároveň zcela odlišné a navzájem neproniknutelné. Za takových podmínek by Baronův pojem *občanský humanismus* či moderní směr *komunitarismu* nepředstavovaly synonymní vyjádření pro republikanismus jako takový, ale reprezentovaly by právě ony dílčí projevy republikánské tradice v konkrétních historických kontextech – občanský humanismus v prostředí městských států renesanční Itálie, komunitarismus pak směr anglosaské politické filosofie druhé poloviny 20. století. Kontextuální podmíněnost republikánské teorie v partikulárních prostředích ovšem neznamena, že komunitarismus je pouhou aplikací republikanismu v moderní éře, ale mnohem spíše svébytným a nezávislým rozvinutím určitých republikánských způsobů uvažování. Jak totiž odhaluje řada autorů zabývajících se vztahem mezi republikanismem a komunitarismem, lze mezi oběma ideovými koncepcemi krom styčných bodů identifikovat i četné obtížně smířitelné rozpory⁸⁸ podobně jako lze naopak nacházet totožné kořeny republikánského dědictví s tím liberálním.⁸⁹

⁸⁸ Kupříkladu Castiglione urguje za chápání republikanismu jako určité středové pozice mezi liberalismem a komunitarismem, disponující potenciálem zahrnout pod „svá křídla“ umírněné reprezentanty obou táborů, což znamená, že republikánské prvky lze identifikovat jak u silně komunitaristicky smýšlejících autorů jako u Sandela či Barbera, tak u méně jednoznačně ukotvených teoretiků jakými jsou Taylor či MacIntyre, CASTIGLIONE Dario, *Republicanism and Its Legacy*, op. cit., s. 454. Ke komunitaristickému využívání republikanismu u zmíněných autorů viz Michael SANDEL, *Democracy's Discontent*, op. cit.; Benjamin BARBER, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, Berkeley: University of California Press, 1984; Robert A. DAHL, *Democracy and Its Critics*, New Haven: Yale University Press, 1989. Specifickou pozici republikanismu mezi liberalismem a komunitarismem ostatně zastává i sám Pettit jako spolu se Skinnerem současný hlavní reprezentant osobité koncepce svobody coby ne-dominance, jenž sice tvrdí, že republikáni sdílejí s komunitaristy společný politický ideál, jímž je právě koncepce ne-dominance, což ovšem neznamena, že mezi nimi neexistují ostré rozdíly. Za ten nevyraznější atribut, jenž naopak spojuje republikanismus s liberalismem, označuje Pettit republikánský apel na neutralitu státu v otázce vymezení obecného blaha. Tato distinkce je přitom vskutku zásadní, neboť – jak podotýká Brugger a jak bude ostatně ukázáno v následující podkapitole věnované republikánskému vymezení svobody – lze i v rámci republikánského myšlení odhalit různé silné postoje právě v otázce chápání obecného blaha, v důsledku čehož je třeba striktně rozlišovat mezi pettitovskou umírněnou formou ne-dominance a například arendtovským „populistickým republikanismem“, jenž spojuje politickou participaci s představou žádoucího lidského rozvoje a v mnoha rysech tak inklinuje k silným variantám komunitaristického, respektive kolektivistického smýšlení, Philip PETTIT, *Republicanism*, op. cit., s. 120; Bill BRUGGER, *Republican Theory*, op. cit., s. 11–17.

⁸⁹ Tento postřeh v mnoha případech souvisí s obecnou kritikou republikanismu, jež váhá, zda lze vůbec hovořit o unikátní tradici republikánského myšlení, když u řady autorů, kteří jsou republikány vnímáni jako „otcové zakladatelé“ tohoto dědictví, lze vysledovat i náznaky liberálních principů. To samé přitom platí i naopak, jelikož

V obdobných intencích uvažuje například Brugger, který jako mnozí další autoři odmítající ztotožnit republikánskou tradici výhradně se vznikem moderního komunitarismu, chápe republikánskou linii myšlení jako pomyslný trojúhelník, jehož jednotlivé vrcholy představují odlišné představy republikánských myslitelů o koncepci obecného dobra. V důsledku toho lze uvnitř tohoto „republikánského trianglu“ identifikovat liberálně-orientované, komunitaristicky-orientované i pragmatické stanovisko, jež se sice navzájem odlišují v konkrétních bodech případného politického programu, avšak dohromady beztak zapadají do širší tradice kánonu republikanismu.⁹⁰ Vzhledem k této terminologické složitosti je v celé práci pro označení aristokratického mýtu polské šlechty a jejího politického myšlení používán výhradně pojem republikanismus, neboť zbylé varianty jsou zatíženy jiným geografickým či časovým kontextem, přičemž zároveň platí, že označování polských raně novověkých tradic za republikánské nemá z výše rozvedených důvodů za cíl jakékoli utváření konotací do současné politické roviny ani budování představ o existenci jednotící linie republikánského myšlení napříč evropským kontinentem či různými historickými epochami.

u myslitelů ztotožněných s ryzím liberalismem najdeme řadu prvků svědčících spíše o republikánském chápání politiky, což může být případ Montesquieua, SPECTOR Céline, Montesquieu: Critique of Republicanism?, op. cit., s. 33–46. Problém je v tomto ohledu opět především s leckdy účelovou tendencí, před níž varují skinnerovské mytologie, jež spočívá v přílišném a ahistorickém autorském odhodlání spojovat do jednoho koherentního celku myšlenky různých autorů jen z toho důvodu, že dotyční mohli zastávat podobné názory či dokonce v určitém tématu vyjádřili obdobný postoj, aniž by však bylo prokazatelné, že vycházeli z totožných ideových a kontextuálních pozic. Na podobnou skutečnost upozorňuje Larmore, který varuje, že řada republikánských teoretiků si de facto zkonstruovala umělého nepřítele v podobě jednotného liberálního korpusu myslitelů, ačkoliv jeho jednotliví příslušníci zastávali notně odlišné představy o společnosti a politice. V konkrétním ohledu by to mohl být případ Benjamin Constanta, který je sice republikány obvykle vnímán jako krystalická liberální figura patřící na „jednu loď“ s Benthamem, Millem a Berlinem, avšak při zevrubném zkoumání jeho politického odkazu můžeme dospět k závěru, že jeho pojetí svobody obsahuje mnohé republikánské rysy, neboť být svobodný pro Constanta neznamená čistou libovůli, nýbrž být podřízen výhradně zákonům tak, že nikdo nemůže být uvězněn, zadržen či popraven ze svévolného rozhodnutí jednoho či více jednotlivců, Benjamin CONSTANT, O antické svobodě ve srovnání se svobodou moderní, *Reflexe*, 15, 30 (2006), s. 77–97. Larmorea přitom podobné postřehy vedou k tomu, aby formuloval dva různé způsoby pojmání negativní svobody – klasickou utilitaristickou, kterou obhajuje Berlin a kterou zároveň kritizuje Pettit, a právě republikánskou, kam by svým pojetím i přes jednoznačné liberální závěry patřil třeba Constant, srov. Charles LARMORE, Liberal and Republican Conceptions of Freedom, in: Ch. Nadeau – D. Weinstock (eds.), *Republicanism*, op. cit., s. 93–94. K tendenci ztotožňovat zmíněného Benjamin Constanta výhradně s liberálním modelem viz například Pettitova koncepce, v níž autor přímo hovoří o Berlin-Constantově liberálním rámci svobody, Philip PETTIT, *Republicanism*, op. cit., s. 18, 27.

⁹⁰ Bill, BRUGGER, *Republican Theory*, op. cit., s. 2.

1.3 Republikanismus jako občanský humanismus: definiční vymezení

I při tomto zdůvodnění výběru terminologického aparátu je nicméně nezbytné identifikovat v rámci historického vymezení republikanismu ty přístupy, jež mohou být pro zkoumání polského dobového prostředí udržitelné a přínosné. Tento požadavek přirozeně přináší nutnost vlastní operacionalizace republikánské koncepce, jež by krom tradičního Baronova stanovení hlavních principů oživené antické tradice v prostředí severoitalských republik reflektovala širší spektrum náhledů na historické formy tohoto způsobu myšlení, a která by z těchto revizí klasického modelu identifikovala klíčové atributy vhodné pro výzkum vztahu politického myšlení a vlastní identity v kontextu polské šlechtické republiky. Není pravděpodobně třeba zdůrazňovat, že definiční zúžení teoretické koncepce republikanismu, respektive *občanského humanismu* není nikterak snadnou záležitostí, neboť jak podotýká například Castiglione, neexistuje žádný způsob, jímž by bylo možné teorii republikanismu precizovat tak, aby respektovala všechny dominantní přístupy jejího vymezení.⁹¹ Není přitom bez zajímavosti, že tento problém reprezentuje evidentně dlouhodobé republikánské dilema, o čemž trefně vypovídá například povzdech Johna Adamse z roku 1807, který konstatoval, že v anglickém jazyce pravděpodobně neexistuje více nesrozumitelné slovo než právě republikanismus.⁹²

Takto kritizovaná úloha republikanismu jako vágního termínu ovšem není jen důsledkem jeho přitažlivé flexibility, využívané ze strany mnohdy zcela odlišných ideologických proudů, ale především strukturální ambiguita samotného pojmu republika, jehož obsah i přesný význam jsou závislé na kontextu diskurzu, v němž je termín používán. Ačkoliv podobně jako v případě MacIntyrovoy či Pocockovy teze o ztraceném jazyku republikánských ctností lze i na příkladu pojmu republikanismu dokumentovat vítězství institucionálního liberálního diskurzu, díky němuž je dnes republika vcelku jednoznačně ztotožňována s označením konkrétního státního zřízení vymezeného pevně danými atributy v opozici vůči monarchii, jakákoli práce mající ambici na využití republikánské teorie nesmí ztrácet ze zřetele, že tato definice republiky představovala v době *občanského humanismu* minoritní pojetí,

⁹¹ Castiglione v té souvislosti nespatřuje hlavní problém ani tak v arbitrárním zaměňování termínů klasický republikanismus a občanský humanismus jako spíše v odlišném metodologickém a obsahovém uchopení této tradice ze strany různých autorů, jejichž postoje se navíc mnohdy vyskytují v rámci jedné publikace. Dle jeho postřehů tak například Skinner s Comparatem ztotožňují tradici s praktikou *vivere libero* a *vivere civile*, zatímco Peltonen identifikuje republikanismus s politickým vědomím humanistické vzdělanosti a Scott s morální filosofií racionalismu a práva, Dario CASTIGLIONE, *Republicanism and Its Legacy*, op. cit., s. 457.

⁹² „*Fraud lurks in generals. There is not a more unintelligible word in the English language than republicanism...*“, John Adams Mercymu Otisi Warrenovi, 8. srpna 1807, dostupné z: <https://founders.archives.gov/?q=Recipient%3A%22Warren%2C%20Mercy%20Otis%22&s=1211311111&r=24> viz rovněž Linda K. KERBER, *Making Republicanism Useful*, *The Yale Law Journal*, 97, 8 (1988), s. 1664.

prosazované například Leonardem Brunim,⁹³ zatímco ostatní autoři používali dotyčný pojem v odlišných rovinách. Weinstock v této souvislosti upozorňuje, že je třeba si uvědomit, nakolik humanističtí autoři vycházeli převážně z antického vymezení republiky, jež v římském politickém diskurzu neodkazovalo ani k formě vlády či státního zřízení, nýbrž ke spravedlivé obci, jejíž antonymum v podobě tyranie nebylo chápáno jako samovláda, nýbrž jako stát, v němž se občanům nedostává spravedlnosti.⁹⁴ Tato dichotomie mezi republikou coby správným způsobem vlády bez ohledu na konkrétní formu zřízení a despocií je dobře viditelná na příkladu ciceronského uchopení republikanismu, o čemž svědčí mimo jiné už sama skutečnost, že se dotyčný římský politik a filosof během krize republiky stavěl především za obranu práva a římského státu jako pospolitosti občanů spjatých spravedlností i společným zájmem a nikoli nezbytně proti autoritě Caesara.⁹⁵ Pro to, aby mohli římstí občané hovořit o svém státě jako o republice i pod císařským žezlem tak bylo klíčové, aby mohl každý římský občan disponovat principy *libertas* a *ius*, tedy svobodou a spravedlností ve smyslu jistoty, že s ním nebude zacházeno svévolně.

Přesně v těchto intencích operuje s představou republiky řada raně novověkých myslitelů, jejichž myšlení může být ztotožňováno se snahou o oživení antického dědictví i s prosazováním Skinnerem zdůrazňovaného způsobu života jako *vivere libero* a *vivere civile* – tedy republiky jakožto veřejné sféry, jež se dotýká všech občanů a jež všechny své subjekty svazuje rovným a spravedlivým právem. Odhlédneme-li tedy pro tuto chvíli od existence ještě dalších významových odklonů pojmu republika v raném novověku, odkazujících například k netradičnímu ztotožňování republiky s monarchií či k tendencím hovořit o republice v obecném významu státní autority tak, jak to činí kupříkladu Bodin⁹⁶, můžeme humanistický

⁹³ Leonardo BRUNI, Panegyric to the City of Florence, in: B. G. Kohl and R. G. Witt (eds.), *The Earthly Republic: Italian Humanists on Government and Society*, Philadelphia: Manchester University Press, 1978; též Robert BURANELLO, The Structure and Strategy of Leonardo Bruni's *Laudatio Florentinae Urbis*, *Quaderni d'Italianistica: Official Journal of the Canadian Society for Italian Studies*, 16, 1 (1995), s. 17–31.

⁹⁴ WEINSTOCK Daniel, Introduction, in: Ch. Nadeau – D. Weinstock (eds.), *Republicanism*, op. cit., s. 1.

⁹⁵ Příznačnou charakteristiku Ciceronova pojetí republiky poskytuje Digeser na příkladu filosofova hodnocení sicilského guvernéra Gaia Verra, jenž nechal protiprávně uvěznit a ztrestat Publia Gavia. Cicero v této záležitosti hájí především legitimitu a suverenitu římského práva, jemuž nesmí být nadřazena žádná politická vůle – jak cituje Digeser: „svázat římského občana je zločin, zbičovat ho je nehoráznost, zabít ho je vražedným činem, ukřižovat ho je čím? Neexistuje žádné vhodné slovo, které by mohlo charakterizovat tak ohavný čin.“, Elizabeth Depalma DIGESER, Citizenship and the Roman *Res publica*: Cicero and a Christian Corollary, in: Ch. Nadeau – D. Weinstock (eds.), *Republicanism*, op. cit., s. 6, viz též Marcus Tullius CICERO, In Verrem, in: *Cicero Political Speeches*, D. H. Berry (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 3–29.

⁹⁶ Viz i název samotného Bodinova *opus magnum*, tedy Šest knih o státě, respektive o republice (v originále *Les Six livres de la République*, v anglickém překladu *The Six Books of the Republic*, popřípadě *Commonwealth*), jež vyjadřuje výše naznačené napětí mezi republikou jakožto státem a republikou identifikovanou s atributy monarchie, neboť Bodin bez bližšího rozlišení chápe republiku jako suverénní stát, v němž ovšem dle jeho charakteristiky zároveň panuje monarcha s nedělitelnou suverenitou, Jean BODIN, *Six Books of the Commonwealth*, M. J. Tooley (ed.), Oxford: Blackwell, 1955.

termín republika dát do souvislosti v první řadě s antickým modelem *monarchia mixta* či ciceronským překladem Aristotelova pojmu *politea* – tedy s takovým zřízením, jež usiluje o vyváženost politických institucí monarchie, aristokracie a demokracie, a to tak, že za všech okolností usiluje o ochranu svobody i práv svých občanů směřováním k obecnému dobru.⁹⁷ Již na tomto místě je přitom dobré zmínit, že toto odkazování republikánské koncepce ke konkrétním antickým vzorům v podobě Aristotela a Cicerona bylo ze strany humanistických myslitelů obvykle zcela záměrné a explicitní, což ostatně v případě analýzy politického diskurzu polských šlechtických tvůrců aristokratického mýtu dokládají Orzechowského a Modrzewského shodné odkazy k republice jako aristotelské *politei*.⁹⁸

Jak jsme navíc již naznačili v souvislosti s leckdy arbitrárním zaměnováním pojmů *občanský humanismus* a *republikanismus*, vyžaduje v kontextu raně novověkého politického myšlení podobnou precizaci i termín humanismus, jehož definice by tak měla rovněž reflektovat pluralismus významů jak v dobové rovině⁹⁹, tak na úrovni moderních interpretací. I v jeho případě je totiž vzhledem k zaměření studie nutné ponechat stranou všechny koncepce, charakterizující dotyčný myšlenkový komplex buď ve stopách Burckhardtova odkazu¹⁰⁰ či jako kulturně-intelektuální směr, jak ho chápe kupříkladu Kristeller,¹⁰¹ a je třeba přidržet se směru vytyčeného Baronem, dávajícího humanismus do souvislosti právě s rovinou politického

⁹⁷ K Ciceronově překladu pojmu *politea* viz např. Mortimer N. S. SELLERS, *Republican Legal Theory*, op. cit., s. 7.

⁹⁸ K chápání pojmu republika a *politea* u obou autorů blíže viz kapitoly 3.1.6 a 3.2.3, za významný doklad antického dědictví lze nicméně u Orzechowského považovat už to, že své poslední politické dílo nazval *Politycja Królestwa Polskiego*, kde termín „*politycja*“ představuje polský překlad aristotelského pojmu „*politea*“, Stanisław ORZECZOWSKI, *Politycja Królestwa Polskiego na kształt Arystotelesowych Polityk wypisana i na świat dla dobra pospolitego trzema knihami wydana*, J. Starnawski (ed.), Przemysł: KAW, 1984. U Modrzewského se zase setkáváme s aristotelsko-ciceronským uchopením republiky hned na prvních stránkách jeho stěžejního díla *O poprawie Rzeczypospolitej*, v němž autor konstatuje, že „*rzeczpospolita to zgromadzenie i pospólność ludzka, związana prawem, łącząca wielu sąsiadów, a ku życiu dobremu i szczęśliwemu ustanowiona*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, in: S. Żółkiewski (ed.), *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1953, s. 97.

⁹⁹ Je třeba vnímat, že na rozdíl od pojmu *republikanismus*, jenž je sice odvozován od termínu republika, avšak představuje moderní konstrukci, má výraz *humanismus* své dobové kořeny v italském prostředí, kde byl na základě převzetí ciceronského jazyka používán již na přelomu 14. a 15. století například Petrarchou, Brunim či Salutatim, aby se posléze vyprofiloval do podoby *studia humanitatis*, Paul Oskar KRISTELLER, *Humanism*, in: E. Kessler – Ch. B. Schmitt – Q. Skinner, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 113–114. K ciceronské formě užívání viz např. Marcus Tullius CICERO, *Pro A. Licinio Archia poeta oratio. Rede für den Dichter A. Licinius Archias*, O. Schönberger (ed.), Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1979.

¹⁰⁰ Burckhardt své klasické pojetí humanismu, opřené o představu rozvoje individualismu, sekularizace a morální autonomie člověka, představil zejména na stránkách svého nejzásadnějšího díla *Die Cultur der Renaissance in Italien*, viz český překlad: Jakob BURCKHARDT, *Kultura renesance v Itálii*, Praha: Rybka, 2013.

¹⁰¹ Paul Oskar KRISTELLER, *Renaissance Thought and its Sources*, New York: Columbia University Press, 1979; TÝŽ, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Rome: Edizioni di storia e letteratura, 1956.

myšlení republikanismu¹⁰², neseného specifickou vrstvou rétorů coby „pěvců svobody.“¹⁰³ Vzhledem k tomu, že Baronova koncepce byla nicméně formována v konkrétním prostředí meziválečného a poválečného kontextu, jakož i vzhledem k četným revizím jeho přístupu, je přirozeně žádoucí chápat baronovský občanský humanismus v republikánském smyslu jako víceméně odrazový můstek historické republikánské teorie jako celku, od jehož základu je možné následně rozvíjet další principiální alternativy, využitelné v teoretickém rámci pro zkoumané polské prostředí.

Začneme-li každopádně analýzou základů Baronovy koncepce, je třeba alespoň v hrubých rysech připomenout ústřední teze jím identifikovaného občanského humanismu, pomocí nichž se Baronovo pojetí renesance dostalo do kontradiktorní pozice vůči výše zmíněnému klasickému uchopení ze strany Burckhardta¹⁰⁴. Ačkoliv Burckhardt ve svém tradičním díle razí individualističtější koncepci renesančního myšlení, jehož symptomem je

¹⁰² Ačkoliv následující operacionalizace republikanismu, respektive občanského humanismu, beroucí v úvahu distinktivní interpretace termínu ze strany různých autorů, Baronův přístup charakterizuje rovněž, sluší se už na tomto místě uvést, že nejobecnější charakteristika Baronovy koncepce obvykle operuje s občanským humanismem jako souborem politických idejí. Tento soubor byl přitom opřen o hodnoty svobody a nezávislosti florentské republiky na přelomu 14. a 15. století a jeho zformování bylo autorem dáváno do souvislosti s externím ohrožením ze strany sousední milánské despotie Viscontiů, ostře kontrastující s občanským a svobodomyšlným duchem florentské společnosti, viz např. Riccardo FUBINI, *Renaissance Historian: The Career of Hans Baron*, op. cit., s. 541–574.

¹⁰³ Za klíčový postřeh Barona bývá obvykle rovněž považována identifikace sociální vrstvy, jež měla tuto ideologii svobodné republiky razit, neboť německý historik její propagaci ztotožňoval právě výhradně s činností rétorů, filosofů a básníků jakožto pěvců občanského ducha. Již nyní je přitom vhodné zdůraznit, že obdobný termín „pěvec zlaté svobody“ byl v polském prostředí vyhrazen Stanisławu Orzechowskému, Stanisław SALMONOWICZ, Stanisław Orzechowski: *retoryka w służbie polityki, Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, 50, 2006, s. 293. Skutečnost, že byl občanský humanismus i přes svou výrazně politickou orientaci nesen de facto intelektuály a umělci, navázanými na politické prostředí, pak úzce souvisí s neoddelitelným sepětím mezi politikou a rétorikou, neboť humanistické pojetí řečnického umění nebylo považováno za pouhý nástroj manipulace veřejného mínění, ale v souladu s dědictvím antiky za ztělesnění ctnosti, bez níž není veřejná aktivita vůbec myslitelná. Seigel ve své charakteristice renesanční rétoriky používá paralelu s filosofií, jež je univerzální pravdou celku, zatímco rétorika je naukou partikulárního lidského konání, zaměřenou na nutnost rozhodování a akceptaci pevných argumentů, na základě čehož lze utvářet dichotomii filosofického kontemplančního a rétorického činu, Jerrold E. SEIGEL, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism: the Union of Eloquence and Wisdom*, Princeton: Princeton University Press, 1968. Pietrzyk v této souvislosti odkazuje například na výrok Brunetta Latiniho, který na základě Tuliova výroku razil přesvědčení, že rétorika je nejdůležitější naukou o řízení státu, neboť „*kdyby nebylo umění řeči, neexistoval by stát, ani spravedlnost, ani lidská společnost.*“ Ono antické dědictví čerpá v tomto ohledu zejména z Platónova Gorgia, v němž řecký filosof vyjadřuje názor, že člověk znalý rétoriky musí být nutně spravedlivý, Dorota PIETRZYK-REEVES, *Ląd Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 95, PLATÓN, *Gorgiás*, Praha: Oikoymenh, 2000, 460c, s. 30.

¹⁰⁴ O ambici revidovat, respektive nahradit Burckhardtovu koncepci renesance viz Hans BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, op. cit., 1966, s. 390. Mansfield k vzájemnému napětí mezi Burckhardtem a Baronem podotýká, že Burckhardt byl sice prvním teoretikem, charakterizujícím renesanci coby celospolečenskou epochu a nejen jako umělecký styl, avšak i přesto zůstávalo jeho pojetí úzce svázáno s představou státu coby umění individualismu vůči tyranii a absolutismu, zatímco Baronova koncepce vykazuje mnohem kolektivističtější orientované intence směrem k republikánskému a patriotickému smýšlení, srov. Jacob BURCKHARDT, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, London: Phaidon, 1950, zejména 1. část *The State as a Work of Art*; Harvey C. MANSFIELD, *Bruni and Machiavelli on civic humanism*, in: J. Hankins (ed.), *Renaissance Civic Humanism*, op. cit., s. 224.

zrod člověka jako autonomní jednotky světa a společnosti¹⁰⁵, lze mezi oběma mysliteli vysledovat v otázce vymezení humanistického zlomu řadu paralel. Ty souvisejí především s totožnou tendencí Barona i Burckhardta vysvětlovat prostřednictvím renesančního konstruktivního formování moderní společnosti, vyznačující se kvalitativně novými atributy myšlení v podobě racionálního sebezájmu při současném obdivu k antickým hodnotám a úsilí o jejich vzkříšení. V rámci tohoto ambivalentního napětí představuje klíčovou figuru pro pozornost obou autorů zejména Niccolo Machiavelli, jehož do centrální pozice revitalizace republikanismu v evropském kontextu postavil později i Pocock¹⁰⁶. Jestliže se nicméně podíváme zevrubněji na distinktivní rysy Baronovy koncepce, jež posléze posloužily právě například Pocockově tezi o *translatio reipublicae* napříč atlantickým prostorem, lze za zásadní ideové podloží občanského humanismu považovat především dva prvky: zaprvé představu renesanční florentské republiky coby ostrůvku svobody a občanské participace vůči valně většině zbylých evropských zemí směřujících k absolutismu¹⁰⁷ a zadruhé přesvědčení o možnosti založit politické myšlení raného novověku na uchování občanských tradic athénské demokracie a římské republiky.

O této skutečnosti svědčí řada zobecňujících interpretací Baronova politického odkazu napříč teoretickým spektrem. Hankins tak například vymezuje tradici florentského humanismu prostřednictvím patriotické identifikace občanů s vlastní obcí, vlády založené na lidovém elementu a veřejné službě státu jako občanské ctnosti¹⁰⁸, čemuž víceméně odpovídá i ztotožnění

¹⁰⁵ Reinhold NIEBUHR, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, New York: Charles Scribner's Sons, 1941, s. 61.

¹⁰⁶ K Burckhardtově a Baronově pohledu na Machiavelliho: Jacob BURCKHARDT, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, op. cit., s. 55; Hans BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, op. cit., 1966, s. 428; Harvey C. MANSFIELD, *Bruni and Machiavelli on civic humanism*, op. cit., s. 224–225.

¹⁰⁷ O tomto dobovém přesvědčení svědčí například teze ražená Salutati, který se snažil vykreslit florentskou republiku jako pravou dědičku římského spravedlivého impéria tím, že oproti Loschiho invektivě o pochybném florentském původu jakožto „malého Říma“ Julia Caesara postavil obraz Florencie jako města založeného Sullovými veterány. Zásadní rozdíl v tomto sporu probíhal po linii, zda byla Florencie založena v Caesarově době krize republiky a nárůstu autokratické autority, či naopak v epoše republikánského rozkvětu, za což horoval právě Salutati. Ten navíc z dotyčné představy vyvozoval závěr, že zatímco Florentané jsou dle krve i práva potomky Římanů, od nichž získali svou lásku ke svobodě a nenávisť k otroctví, Miláňané bez tohoto dědictví žijí v klamu, neboť je nikdo nenaučil, že není přirozené poslouchat tyrany typu Viscontiho. Podobnou frázi o tom, že florentská republika byla založena v době, kdy „populi Romani imperium maxime florebat“ následně od Salutatiho převzal i Bruni, díky čemuž mohla být Florencie skutečně chápána jako Nový Řím, jehož úkolem je působit jako protektor svobody ostatních městských států a uchovat antické dědictví proti stále se rozmáhající ideji impéria a středověkých říší, Mikael HÖRNQVIST, *The two myths of civic humanism*, in: J. Hankins (ed.), *Renaissance Civic Humanism*, op. cit., s. 128; BRUNI Leonardo, *Panegyric to the City of Florence*, op. cit., s. 151. K Salutatiho úloze při formování římského mýtu v otázce původu florentské republiky: Ronald G. WITT, *Hercules at the Crossroads: The Life, Works, and Thought of Coluccio Salutati*, Durham: Duke University Press, 1983, s. 246–252.

¹⁰⁸ James HANKINS, *Introduction*, op. cit., s. 1.

republikanismu s ciceronskou tradicí nadvlády *vita activa* nad *vita contemplativa*.¹⁰⁹ Shodné rysy pak nese i obdobně pojatá Bruggerova či Finkova definice klasického republikanismu jako obhajoby mistrovské politické organizace antiky tváří tvář modernímu prostředí¹¹⁰ i Rubinsteinova charakteristika ideje *florentina libertas* prostřednictvím svobody politického vyjadřování, spravedlnosti ukotvené právem a občanské rovnosti¹¹¹. Oproti Burckhardtově vizi renesančního individualismu a především proti dominanci lockeovské liberální tradice staví podobným způsobem, opřeným o kolektivní oživení patriotismu a klasického republikánství antických myslitelů, svou koncepci republikanismu jakožto specifické tradice raně novověkého politického myšlení i Pocock, vycházející však ve své modifikaci Baronova občanského humanismu oproti dalším soudobým autorům typu Skinnera či Pettita výrazně z ideového rámce pojetí politična u Arendtové¹¹².

Jestliže jsme však v úvodu jako jednu z metodologických zásad utváření této práce zmínili přístup *theory as practice*, opřený o nezbytnou propojenost formování politické teorie s konkrétním politickým kontextem, v jejímž důsledku se rovina politického myšlení prolíná s praktickou politikou a stává se de facto její součástí¹¹³, není možné při rozboru základů republikánského pojmosloví ustrnout pouze na teoretické rovině. Právě naopak je totiž

¹⁰⁹ Viz například PIETRZYK-REEVES Dorota, *Łąd Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 19; Bogdan SZLACHTA, *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Kraków: Księgarnia Akademicka, 2008, s. 322–233. Jako zásadní vnímal přitom vliv ciceronského myšlení na florentský zrod občanského humanismu i sám Baron, který jeho odkaz spatřoval především v přesvědčení, že hlavním smyslem člověka je pospolitá činnost a služba obci, jakož i v názoru, že tento smysl lidského existence musí být podpořen kontaktem ducha s aktivním životem – tedy onou představou *vita activa*, Hans BARON, Cicero and the Roman Civic Spirit in the Middle Ages and the Early Renaissance, *Bulletin of the John Rylands Library*, 22, 1 (1938), s. 72–97.

¹¹⁰ BRUGGER Bill, *Republican Theory in Political Thought*, op. cit., s. 22; Zera FINK, *The Classical Republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth-Century England*, Evanston: Northwestern University Press, 1962, s. viii.

¹¹¹ Nicolai RUBINSTEIN, *Machiavelli and Florentine Republican Experience*, in: G. Bock – Q. Skinner – M. Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 6; TÝŽ, *Florentina libertas*, *Rinascimento*, 26 (1986), s. 13, 15; též Mikael HÖRNQVIST, *The two myths of civic humanism*, op. cit., s. 107.

¹¹² Harvey C. MANSFIELD, *Bruni and Machiavelli on civic humanism*, op. cit., s. 226, Jak sám Pocock uznává, vypůjčil si pro svou práci politický slovník právě od Arendtové: John Greville Agard POCK, *The Machiavellian Moment*, s. 516, 550. Co se děl Arendtové týče, čerpal Pocock zejména z těchto spisů: Hannah ARENDT, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958; TÝŽ, *On Revolution*, New York: Viking-Penguin, 1990. Onen arendtovský model se u Pococka projevuje zejména pojetím participace jako republikánské ctnosti, jež utváří esenci lidství, neboť vstup do politické sféry znamená opustit izolované sobecké soukromí a nastoupit cestu od nutnosti ke svobodě – od animality k humanitě. Arendtová a s ní i Pocock tak do jisté míry modifikují Aristotelovu koncepci člověka jako *zoón politikón*, neboť v jejich pojetí není člověk politickým od přirozenosti, ale stává se jím teprve v okamžiku participace. Právě v těchto rysech se tak odhaluje odlišnost Pocockova modelu oproti klasickým liberálním koncepcím renesance a humanismu, neboť jeho cesta emancipace občana není cestou individualizace, sebezájmu, roztržky se starobylým dědictvím a konce dějin, když základ republikánské koncepce musí tvořit občanská a pospolitá politika nepodléhající racionální – ve smyslu expertně vědecké – kontrole.

¹¹³ Viz například Nancy STRUEVER, *Theory as Practice: Ethical inquiry in the Renaissance*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1992.

zapotřebí reflektovat i nuance historického pozadí, v jehož rámci měl být *občanský humanismus*, respektive raně novověký republikanismus dle Barona formován. Přijmeme-li totiž tezi o zásadním vlivu specifík polské šlechtické republiky na koncepční postřehy tamějších politických teoretiků vůči vnímání abstraktních hodnot svobody, rovnosti či obecného blaha, je zapotřebí obdobným způsobem vymezit požadovaný teoretický rámec. Jinými slovy, není zcela myslitelné ptát se pouze na otázku, co přesně měl Baron a jeho následovníci v interpretaci politického myšlení renesanční epochy termínem republikanismus na mysli, ale je třeba charakterizovat i souvislost, kterou německý historik i pokračující kritici jeho koncepce přikládali dobovým rysům florentského prostředí, jelikož v řadě případů lze opětovně předpokládat určité paralely platné pro polský kontext. Připomeneme-li tedy alespoň krátce hlavní důvody, jež bývají obvykle zmiňovány jako zásadní determinanty zrodu republikánského myšlení, je vhodné zaměřit pozornost jak na vnitropolitické, tak širší geopolitické podmínky, jimž byla florentská společnost na přelomu 14. a 15. století vystavena. Pokud totiž vezmeme v úvahu mocenské vakuum, které se v dané době díky oslabení císařských i papežských politických kapacit naskytl¹¹⁴, jeví se tato absence vnějšího vlivu, respektive hrozby pro domácí politické poměry Florentňanů velmi příhodně. Jedině za situace, kdy suverenita obce nepodléhala externí moci, bylo totiž možné obnovovat aristotelský ideál *vita activa* a jeho prostřednictvím i ustavit zřízení, jež by bylo schopno uplatnit onu *florentina libertas* i směrem dovnitř vůči vlastním občanům.

Baronova teze o utvoření *občanského humanismu* v tomto případě vycházela z představy, že právě tyto vnější okolnosti spojené se společenským uspořádáním florentské republiky, založeným na vnitřním napětím mezi zájmy urozených patricijských rodin a širší měšťanskou veřejností – tzv. *popolo*¹¹⁵, v jehož důsledku nebyla žádná skupina schopna trvale

¹¹⁴ Nástup florentského expanzionismu opřeného však o republikánskou ideologii svobody dává do souvislosti s geopolitickými možnostmi v regionu například Hörnqvist, když konstatuje, že pokračující úpadek tzv. Guelfské ligy ve 14. století přiměl Florencii, aby svou zahraniční politiku, sledující převzetí vůdčí role v severoitalském prostoru, motivovala a legitimizovala odlišně. To se dle Hörnqvista projevilo zejména během tzv. války Osmi svatých v letech 1375 – 1378, kdy Florencie odmítla papežskou vedoucí úlohu a prohlásila svou vlastní republiku za „šampiona svobody proti tyranii, Dobra proti zlu, pravého křesťanství proti zkažené podobě římské církve“, tedy de facto za nové centrum křesťanské obnovy Itálie, díky níž mohla následně ospravedlnit vlastní mocenskou politiku vůči Arezzu, Perugii či Bologně jako ochranu před milánskou agresí, Mikael HÖRNQVIST, *The two myths of civic humanism*, in: J. Hankins (ed.), *Renaissance Civic Humanism*, op. cit., s. 114. Ke sporům guelfů s ghibellini blíží viz Ephraim EMERTON, *Humanism and Tyranny: Studies in the Italian Trecento*, Gloucester: Peter Smith, 1964; Oscar BROWNING, *Guelphs & Ghibellines: A Short History of Mediaeval Italy from 1250–1409*, London: Methuen & co, 1893.

¹¹⁵ K vnitřnímu uspořádání florentské společnosti též John M. NAJEMY, *Civic humanism and Florentine politics*, in: J. Hankins (ed.), *Renaissance Civic Humanism*, op. cit., s. 81–82. Podobná úvaha o dichotomické rozštěpenosti italské společnosti nadto tvoří i zásadní součást Machiavelliho republikánského myšlení, neboť jak si všimá Skinner, je pro Machiavelliho občanská participace na veřejných záležitostech nikoli účelem sama o sobě, ale optimálním nástrojem vlastní ochrany proti agresivním sousedům a především proti mocichtivé domácí elitě.

a osamoceně kontrolovat politickou moc, podmínily intelektuální a literární činnost politických činných florentských humanistů, skrze jejichž díla začal znovu promlouvat duch antické republiky a s ním souvisejících ctností.¹¹⁶ Bleskový nárůst jejich spisovatelské a rétorické aktivity v krátkém časovém sledu měl být přitom zapříčiněn konkrétními politickými událostmi. Jeden z těchto impulsů představovalo okolní úsilí o zpochybnění výjimečnosti florentské republiky, jež našlo své ztělesnění především ve vydání antiflorentského pamfletu milánským humanistou Antoniem Loschim v roce 1395, v němž autor zaútočil na dva již výše zmíněné pilíře florentského občanského mýtu tím, že odmítl uvažovat o florentské republice jako o společnosti svobody a zároveň vystoupil i proti domnělé provázanosti florentské obce s antickým Římem.¹¹⁷ Reakce na sebe v tomto případě nenechala dlouho čekat, neboť ve florentském prostředí vycházejí tři kritické ohlasy, kdy se vzápětí po sobě objevují apologetická díla Salutatiho¹¹⁸, Rinucciniho¹¹⁹ a především Brunioho¹²⁰, jejichž společnou motivací bylo prokázat pomýlenost Loschiho pamfletu a zprostředkovaně tak posloužit ohrožené prestiži florentské republiky.

Právě v této literární „přestrelce“ mezi milánským humanistou a jeho florentskými protipóly spatřoval Baron symbolický okamžik zrodu *občanského humanismu*, protože obsahová rovina sporu spolu se zaměřením florentské argumentace dokládala v první řadě

Tento postřeh přitom vychází z Machiavelliho teze, dle níž lze společnost rozdělit na dvě skupiny – menšinovou, která prahne po vládě, a většinovou, jejímž hlavním cílem je prožít svůj život v bezpečí, protože pro Machiavelliho lidská horlivost po svobodě nepochází primárně z touhy ovládat, ale nebýt ovládán. Podobným způsobem charakterizuje Machiavelliho logiku svobody i Hankins, dle něhož spočívá Machiavelliho modernita právě v instrumentalitě republiky, jež není realizací obecně blažených společenských cílů, ale nástrojem, jak uspokojit touhu elit po moci a lidu umožnit poklidný život, viz Quentin SKINNER, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 211; rovněž TÝŽ, The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives, in: R. Rorty – J. B. Schneewind – Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy*, s. 204–219; Ian SHAPIRO, Reflections on Skinner and Pettit, op. cit., s. 188, James HANKINS, Introduction,, s. 9.

¹¹⁶ Hlavní úlohu přičítal Baron v tomto směru především činnosti Leonarda Brunioho v dílech *Laudato florentinae a Cicero novus*, jehož výrok o svobodě, „bez níž nemůže přežít žádná republika a bez níž moudrý muž nepovažuje život za hodný žít“ se postupně stal ikonickým vyjádřením republikánských principů *florentina libertas*, Leonardo BRUNI, *The Humanism of Leonardo Bruni: Selected Texts*, G. Griffiths – J. Hankins – D. Thompson (eds.), Binghamton: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1987, s. 48. Krom Brunioho však do onoho kánonu občanského humanismu bývají řazeni i další autoři, například Coluccio Salutati s dílem *Epistolea* či Matteo Palmieri se spisem *Della vita civile*, BARON Hans, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, op. cit., 1966, s. 576–77, viz též PIETRZYK-REEVES Dorota, *Łąd Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 116.

¹¹⁷ Viz Mikael HÖRNQVIST, *The two myths of civic humanism*, op. cit., s. 113.

¹¹⁸ Coluccio SALUTATI, *Invectiva Lini Colucii Salutati in Antonium Luschem Viscentium*, in: ed. A. A. Rosa a kol. (ed.), *Antologia della letteratura italiana*, vol. II: Il Quattrocento e il Cinquecento, Milan: Rizzoli, 1966, s. 50–54.

¹¹⁹ Latinský originál Rinucciniho díla se nedochoval, protože je třeba vycházet z překladu *Risponsiva alla Invettiva di messer Antonio Lusco*, in: A. Lanza, *Firenze contro Milano: gli intellettuali fiorentini nelle guerre con i Visconti, 1390-1440*, Anzio: De Rubeis, 1991, s. 187–97.

¹²⁰ Leonardo BRUNI, *Laudatio Florentinae urbis*, in: H. Baron, *From Petrarch to Leonardo Bruni: Studies in Humanistic and Political Literature*, Chicago: Chicago University Press, 1968, s. 232–63. Brunioho dílo je navíc dostupné v anglickém překladu *Panegyric to the City of Florence*, op. cit., s. 135–75.

zásadní distinkci na úrovni politického myšlení, kterou florentští humanisté utvářeli na linii soupeření své vlasti s hlavním oponentem v podobě Milána. Ponecháme-li totiž prozatím stranou mocenskou rovinu sporu, respektive přihlédneme-li k tomu, že mocenské ambice byly doprovázeny legitimizační snahou na ideologické úrovni¹²¹, je třeba zaznamenat, že dobová sebereflexe začala konstruovat Florencii do podoby svobodné republiky, zaštitěné angažovaností a suverenitou jednotlivých občanů. I díky tomu měla být Florencie schopna zastavit despotickou moc milánských vévodů a ochránit tak toskánské státy, potažmo celý italský prostor před ztrátou žádoucích antických hodnot a úpadkem spravedlivého politického zřízení. Je přitom rovněž nezbytné zaznamenat, že Baron tento ideový střet mezi *florentina libertas* coby ideologií svobody a milánskou despotií neidentifikoval pouze v principiální rovině politického myšlení, ale odvozoval jeho průběh od reálného mocenského soupeření v prvních desetiletích 15. století, kdy byla Florencie nucena čelit sérii vyčerávajících konfliktů proti milánským Viscontiům a posléze proti neapolskému králi.

Právě v průběhu těchto konfliktů mělo dle Barona dojít ke zformování systematické koncepce vládnutí, jež byla sice artikulována na teoretické úrovni výše zmíněnými vzdělanými muži pera, kteří ale ve své podstatě reagovali na konkrétní politické otázky a události své doby, čímž došlo k pevnému spojení mezi reálnými zájmy pospolitosti florentských občanů a principiálními postřehy humanistů. Toto spojení pak mělo potvrdit svou platnost nejen nastolením spravedlivého řádu, ostře kontrastujícím s milánskými poměry, ale i úspěšností obrany vlastní obce tváří v tvář despotické hrozbě.¹²² Přestože většina současných badatelů dnes takto jednoznačně líčení zrodu *florentina libertas* přesvědčivě odmítá a poukazuje na řadu zjednodušujících nesrovnalostí v Baronově původním modelu¹²³, je pro nás literárně-politická

¹²¹ V tomto směru je třeba přihlížet zejména k postřehům Hörnqvista, který v souladu s již naznačenou tezí o ideologickém pozadí republikánské teorie, respektive v tomto případě koncepce občanského humanismu, upozorňuje na skutečnost, že ačkoliv se Baron držel svých zásad modelujících historický přístup po vzoru exaktních věd, jeho interpretace logicky odrážela určité světonázorové předporozumění, které se do jeho výzkumu promítalo. Přestože tak Baron postupoval v souladu s kritérii vlastních metod rigorózně, nelze přehlížet fakt, že do pozadí kontrastu mezi florentským republikanismem a mocí milánských vévodů Baron promítal principiální obraz střetu mezi idejemi svobody a demokracie na jedné a útlaku a tyranie na druhé straně. Tento ideáltyp florentské republiky, jež měla být poháněna primárně svou ideologií svobody, pak přirozeně vedl k tomu, že Baron ve své interpretaci dobového politického myšlení nevzal do úvahy řadu mocenských faktorů – dle Hörnqvista například skutečnost, že rétorika florentské a toskánské svobody proti milánské agresi se začíná objevovat po sérii florentských dobových válek proti sousedním městským státům jako vůči Pradě a Pistoii, na základě čehož lze uvažovat o tom, že diskurz občanského humanismu mohl sloužit jako příhodný ideologický a legitimizační nástroj obhajující vedení agresivní zahraniční politiky prostřednictvím hodnotových motivů, Mikael HÖRNQVIST, *The two myths of civic humanism*, op. cit., s. 106, 114.

¹²² K detailnímu vykreslení Baronovy teze o dichotomii mezi florentským a milánským zřízením i k líčení vzájemného konfliktu viz Hans BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, op. cit., 1966, s. 11–37.

¹²³ Jak jsme již upozornili v souvislosti s Hörnqvistovou kritikou, je třeba tvorbu florentských humanistů vnímat mnohem spíše jako ideologickou a propagandistickou rovinu soupeření mezi Florencií a Milánem, neboť jak bude ještě zjevné z následující charakteristiky politických spisů dané doby, učenci typu Bruniho, Salutatiho či Datiho

činnost florentských humanistů dané doby přesto přínosná, neboť aplikujeme-li na ní optiku diskurzivní analýzy a přístupu *theory as practice*, lze z oné nepopíratelné ideologické roviny florentského humanismu vyvozovat závěry použitelné i pro bádání v oblasti počátků polského aristokratického mýtu.

Při této revizi *občanského humanismu* nikoli jen jako ideologie svobody, sebeobrany a mírové koexistence, jak jí na základě Brunioho postřehů razil Baron¹²⁴, ale jako nedílné součásti dobové propagandy svázané s konkrétním politickým kontextem florentského zřízení je třeba se opřít zejména o postřehy Hankinse a Hörnqvista. Jak jsme v této záležitosti již naznačili, upozorňují oba tito autoři na četné difference mezi způsobem, jímž byl florentsko-milánský konflikt vyličen ze strany Baronem propagovaných nositelů *občanského humanismu*, a díly jiných autorů, charakterizujícími průběh historických událostí, jakož i principiální rovinu střetu mnohdy zásadně odlišně¹²⁵. Toto zjištění pak poměrně zřetelně odkazuje k interpretaci, dle níž je třeba reflektovat ideologický charakter republikánské teorie nejen jako politizující zneužití *občanského humanismu* v moderní epoše, nýbrž jako inherentní součást dané koncepce už v době jejího vzniku, neboť dotyční humanisté typu Brunioho či Salutatioho nejenže neutvářeli své teoretické postřehy v politickém vakuu a odráželi politický kontext vlastní republiky, ale

svými líčeními florentského zřízení nepopisovali realitu jako takovou, nýbrž mnohem spíše záměrně utvářeli ideální obraz Florencie jako svobodné republiky, jež je pro zbylé toskánské obce mnohem bezpečnější a přínosnější než Miláno. Hankins si v souvislosti s Baronovým přehlížením podstatných skutečností všímá ještě jednoho zajímavého postřehu, dotýkajícího se Baronem předpokládané vnitropolitické i vojenské síly florentského republikanismu, jež bohužel neobstává při konfrontaci s reálným průběhem milánsko-florentského konfliktu, neboť v osudném roce 1402, kdy mělo dle Barona započít formování obranné a svobodné florentské ideologie republikanismu, sice Florencie čelila tlaku milánského vévody Giangaleazza Viscontioho, avšak byla ve vojenské konfrontaci katastrofálně neúspěšná a zachránilo jí až náhlé úmrtí milánského vévody na mor, James HANKINS, *Rhetoric, history, and ideology: the civic panegyrics of Leonardo Bruni*, in: J. Hankins (ed.), *Renaissance Civic Humanism*, op. cit., s. 163–164.

¹²⁴ K Baronovu líčení florentské koncepce tímto způsobem: Hans BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, op. cit., 1966, s. 25, 30, 35, 45, 174, 185–186, Hans BARON, *In Search of Florentine Civic Humanism*, op. cit., I, s. 46, 81–82. Daná interpretace florentského politického myšlení jako ideologie sebeobrany a svobody vychází především z Brunioho konstatování, v nichž se humanista například dušuje, že Florencie nikdy nepozvedla zbraně z jiných pohnutek než kvůli obraně či pro nápravu způsobených škod, přičemž jako signifikantní příklad uvádí například nezištnou pomoc Florentůanů svému spojenci v podobě Luccy, jež byla obležena pisánským vojskem.

¹²⁵ Hörnqvist uvádí například zajímavý rozpor mezi způsobem, jímž líčí dosah florentské „ideologie svobody“ vůči okolním státům Salutatio, a skutečnou reflexí florentského zřízní ze strany těchto severoitalských městských států. Salutatio tak sice píše sienským aby, opustili společenství s Milánem, který „předstírá, že je vaším přítelem a ochráncem jen aby vám mohl rozkazovat“, a aby se navrátili „k přátelství s dávnými, upřímnými a věčnými bratry, abychom společně s vámi ubránili vaši svobodu i svobodu jiných, tak jak bylo zvykem u vašich předků“, ale jak upozorňuje Hörnqvist, Salutatioho účelová argumentace se setkala v Sieně spíše s rozpaky a despektem, neboť místním občanům nebylo zřejmé, proč by měli opouštět výhodné společenství s mocným Milánem a podporovat expanzi Florencie, která se sice oháněla svobodou, avšak v téže době ohrožovala montepulciánského klienta pod jurisdikcí právě Sieny, Daniela DE ROSA, *Coluccio Salutati: Il cancelliere e il pensatore politico*, Florence: La Nuova Italia, 1980, s. 103, cit. dle Mikael HÖRNQVIST, *The two myths of civic humanism*, op. cit., s. 115.

v mnoha případech zároveň namísto deskripce reality vykreslovali účelový obraz florentské republiky sloužící zájmům konkrétních mocenských skupin.

Jako příklad může v tomto směru posloužit například spis *Istoria di Firenze* od Gregoria Datiho¹²⁶, v rámci jehož líčení průběhu florentské války s Pisou se autor snaží obhájit imperiální ambici Florencie v úsilí o toskánskou hegemonii poukazem ke spravedlnosti florentské pospolitosti. Právě v černobílém a nadto záměrně manipulovaném vidění konfliktu ze strany Datiho se zrcadlí ideologický podtext *občanského humanismu* florentské elity velmi zřetelně, neboť humanista sice staví *libertas* vlastní republiky proti domnělému otroctví Pisy pod milánskou tyraníí, ale zapomíná jaksi podotknout, že pisánští před vypuknutím konfliktu s Florencií vyhnali milánského despota, Giangaleazza levobočka Gabriela Mariu Visconti vlastními silami a prohlásili své město za svobodnou republiku. Tento krok ovšem pobouřil právě Florencii, která usilovala o podmanění Pisy pod svou vlastní kontrolu, pročež neváhala využít situace, poskytla azyl vyhnanému Viscontimu a Pisu sama obsadila.¹²⁷ Pro dokreslení absurdnosti celé situace je vhodné si povšimnout Datiho konstatování, že jen díky florentské okupaci byla de facto zachráněna pisánská svoboda, neboť tamní občané se již nadále nebudou muset obávat hrozby milánského jha ani válečného násilí a budou moci sami prosperovat z rozkvětu velikosti Florencie.¹²⁸

Zejména Hörnqvistovi pak podobné inkoherence mezi humanistickou rétorikou a politickou praxí slouží k tomu, aby charakterizoval Baronův *občanský humanismus* výrazně pragmatictější způsobem. Ačkoliv totiž Baron mnohdy zjevně bezděčně přiznával, že zrod svobodomyšlné republikánské koncepce přinesl Florencii pozitivní externalitu v podobě zrodu lokálního impéria¹²⁹, nepovažoval tento „florentský imperialismus“ za nezbytnou součást a

¹²⁶ Datiho spis byl publikován v antologii Lanzy: Gregorio DATI, *Istoria di Firenze dal 1380-1405*, in: A. Lanza, *Firenze contro Milano*, op. cit., s. 211–300.

¹²⁷ Hörnqvist zde upozorňuje na vytrvalou tendenci chápat florentský *občanský humanismus* prizmatem defenzivní koncepce, a to jak ze strany Barona, tak dobových humanistů. Dati tak zásadně charakterizuje florentskou zahraniční politiku jako odraz mírové povahy samotných Florentanů, kteří milují mírumilovný a prospěšný obchod a sahají po zbrani teprve jako po posledním prostředku pro zachování pořádku a stability. Florentský humanista v této otázce poukazuje například k aktivitě Florencie po smrti milánského Giangaleazza Viscontiho, jež skýtala šanci na podmanění celé severní Itálie, namísto čehož však florentská republika pouze zabezpečila své hranice. Podobně pak i v případě konfliktu s Pisou Dati lituje, že byla Florencie donucena k použití síly, jež bylo nicméně nezbytné, neboť pisánští bohužel nebyli schopni realizovat své dobro vlastními silami, Gregorio DATI, *Istoria di Firenze dal 1380-1405*, op. cit., s. 220–221, Mikael HÖRNQVIST, *The two myths of civic humanism*, op. cit., s. 118–119.

¹²⁸ Gregorio DATI, *Istoria di Firenze dal 1380-1405*, op. cit., s. 258-59.

¹²⁹ Jak Baron konstatuje: „*Works like Dati's Istoria and Bruni's Historiae Florentini Populi, which took their initial inspiration from the consciousness that Florence by this act had finally made herself a region-state with its own coast and ports, show the important role which this experience played in the growth of a politically-minded civic Humanism with historical interests*“, Hans BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, op. cit., 1966, s. 324–325.

interní motivační faktor republikánské koncepce, přestože například sám Leonardo Bruni ve své *Historiae Florentini Populi* neváhal označit moment okupace Pisy z roku 1406 za rozhodující krok na cestě k florentské imperiální velikosti. Jak dle Hörnqvista, tak dle Hankinse tedy Baron zkrátka ignoroval neopomenutelnou skutečnost, že nepostradatelnou součástí a zároveň podnětem zrodu teoretické reflexe republikánství v italském renesančním prostředí byla role imperialistické mise¹³⁰ a s ní související legitimizační obhajoba ze strany florentských humanistů. Tento postřeh o imperiální a agresivní determinaci *občanského humanismu* vůči svému okolí, kdy je politická svoboda domácích občanů udržována představou šíření vlastního republikánského dobra i za cenu podmaňování méně hodnotných politických zřízení u vlastních susedů, je dobré mít na paměti. Řada badatelů v oblasti republikanismu totiž považuje militantní charakter renesančního občanství za nepostradatelný atribut funkčnosti takto nastaveného politického zřízení, jenž mohl sehrát důležitou úlohu v poklesu mocenských kapacit Benátské republiky¹³¹, a jenž je možné ostatně identifikovat i v kultu polského šlechtice-válečníka v republikánských koncepcích tamní *Rzeczypospolité*.¹³²

Tímto postřehem mapujícím imperiální rozměr *občanského humanismu* se nicméně dostáváme ke klíčové revizi Baronovy koncepce, jež bude následně využitelná právě pro identifikaci republikánského myšlení v polském raně novověkém kontextu, a to k Hörnqvistově pojetí florentské republikánské rétoriky jako politického mýtu, odrážejícího partikulární mocenské zájmy těch individualit či skupin, jejichž jménem tento mýtus promlouval. Hörnqvist totiž za zásadní přínos modelu *občanského humanismu* nepovažuje jeho originální konstrukci ze strany Barona, který se při jeho formulaci uchýlil k účelovému výběru vyhovujících prvků a k řadě nepřesností, ale právě odhalení onoho napětí mezi mytologickou rovinou a politickou realitou, kterou tento mýtus pomáhal produkovat. Nelze přitom jednoznačně konstatovat, že by následující generace badatelů, navazující na Baronovo úsilí, tento rozpor nutně nereflektovaly.

¹³⁰ O omylu Barona, který akceptoval účelovou rétoriku humanistů, legitimizující florentskou agresi vůči Pise, aniž by explicitně uznával, že florentská republika založená na ideologii svobody, jednala vůči Pise totožným způsobem, jakým se s Florentany snažili nakládat milánští despotové, píše např. Hankins, James HANKINS, The 'Baron Thesis' after Forty Years and some Recent Studies of Leonardo Bruni, *Journal of the History of Ideas*, 56, 2 (1995), s. 323.

¹³¹ K imperiálnímu rozměru republikanismu viz FINK Zera, *The Classical Republicans*, op. cit., s. 188–9. Vazbu mezi úpadkem militantního charakteru občanství a poklesem benátské efektivity spatřuje například Brugger, který postuluje, že imperialistická mise „*required citizens to bear arms; but, more important, an arms-bearing citizenry was seen as necessary for domestic liberty; the lack of such an armsbearing citizenry was considered one of the few failings of Venice...*“, Bill BRUGGER, *Republican Theory in Political Thought*, op. cit., s. 46.

¹³² K vojenskému étosu polské nobility viz Wiesław MAJEWSKI, *The Polish Art of War in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in: J. K. Fedorowicz (ed.), *A Republic of Nobles: Studies in Polish History to 1864*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, s. 179–197; Brian L. DAVIES, *Warfare, State and Society on the Black Sea Steppe 1500–1700*, London and New York: Routledge, 2007, s. 33–39; Richard BRZEZINSKI – Angus MCBRIDE, *Polish Armies 1569–1696*, vol. I, London: Osprey Publishing, 1991, s. 6–16.

Mnohdy však rozdíl mezi humanistickou rétorikou svobody a konkrétní agresivní linií florentské zahraniční politiky vykládaly způsobem, kterým to činí například Rubinstein – tedy jako přirozený rozdíl mezi teoretickým vytyčením politického ideálu v literární rovině a reálnou praxí imperiální politiky¹³³, jež spolu nutně nemusely souviset a mohly působit paralelně vedle sebe, tak jako dnes může koexistovat idealistická rétorika „slušné politiky“ v politicky zkorumpovaném prostředí porušujícím lidská práva při zahraničněpolitických expanzích.

Tento přístup je však podle Hörnqvista nepřesný, neboť udržuje v chodu Baronovou mylnou představu o apolitičnosti intelektuálních aktérů, kteří působili de facto jako republikánští umělečtí „partyzáni“, ovlivňující veřejné mínění jen nepřímo, aniž by se sami „ušpinili“ reálnou politikou v nejobecnějším významu tohoto termínu. Jestliže Baron chápal vznik *občanského humanismu* v podstatě jako reakci na konkrétní historickou událost v podobě ohrožení florentské svobody ze strany milánské despotie, budoval tím představu oddělené svébytnosti politické a filosofické sféry, kde druhá zmíněná oblast teoreticky reflektuje činnost té první, aniž by do ní sama aktivně zasahovala či byla přímo podnětem jejího vzniku. Oproti tomu chápání *občanského humanismu* jako mýtu umožňuje přistupovat k politickému myšlení skupin humanistických intelektuálů nejen v čistě teoretickém smyslu, nýbrž v intencích *theory as practice*. Dle logiky tohoto přístupu byla sice florentská republikánská koncepce formulována místní intelektuální elitou, ale nikoli pouze jako spontánní obrana vlastní svobody za pomoci deskripce kvalit vlastního zřízení, neboť inherentní součástí tohoto ideového korpusu byly i záměrně promyšlené protiútoky vůči milánské rétorice typu Loschiho pamfletu, snažící se prokázat legitimitu florentského římského dědictví a práva na imperiální růst. Mýtus *občanského humanismu* tak v tomto ohledu prokazatelně sloužil politickým zájmům florentských elit i místní zahraniční politice, avšak nikoli jen v pozici pasivního nástroje či „hlásné trouby“, neboť sám mýtus prostřednictvím svých humanistických nositelů tyto zájmy i politiky formoval a definoval.

To v konci znamená, že politické ideje, které Baron považoval ze popis reality florentské společnosti, byly částečně bezpochyby dílem záměrné imperiální propagandy, v důsledku čehož lze v souvislosti s *občanským humanismem* hovořit o dvojí úrovni florentského mýtu: jednak o Baronově moderním mýtu v podobě metodologicky podmíněné bezděčné záměny interpretace za realitu, a jednak o dobovém mýtu florentských humanistů, účelově podpírajícím stávající politickou linii. Právě v tomto druhém významu bude

¹³³ Rubinstein své vysvětlení inkoherencí mezi vyzněním děl florentských humanistů a reálnou politikou tamního režimu poskytuje především v tomto spise: Nicolai RUBINSTEIN, *Florentina libertas*, op. cit., s. 17.

v následujících kapitolách koncepcce republikanismu jakožto mýtu aplikována na politický diskurz polské šlechty, kde terminologické spojení „aristokratický mýtus“ odkazuje ke skutečnosti, že tvorba politických myslitelů typu Orzechowského či Modrzewského vycházela z obdobných pozic jako role florentských humanistů, jelikož oba autoři polské republikánské koncepcce reflektovali politickou realitu vlastního státu teoretickým a principiálním způsobem, avšak zároveň zůstávali pevně spojeni s partikulárním kontextem dobového politického dění i v praktické rovině a přispívali tak k jeho formování.

V otázce metodologického využití republikánské koncepcce pro polské prostředí ovšem není záhodno omezovat se výhradně na florentský kontext a Baronův lokální mýtus *občanského humanismu*, neboť jak naznačují četné odkazy v dílech polských humanistů, byl dobový nedostižný vzor pro polskou šlechtickou pospolitost představován zejména zřízením Benátské republiky.¹³⁴ Přestože konkrétní důvody obdivu jednotlivých polských autorů vůči tamnímu institucionálnímu nastavení i politické kultuře budou ještě detailněji představeny (viz kapitola 2.2), lze v obecné rovině konstatovat, že důležitou roli v tomto ohledu sehrával především explicitně hlásaný aristokratický charakter benátského zřízení, jehož představitelé velebili nejen samotný antický ideál *monarchia mixta*, ale navíc přiznávali klíčovou úlohu elitním společenským vrstvám. Tím de facto naplňovali aristotelskou představu o dovedné kombinaci oligarchie a demokracie a zároveň potvrzovali principy polského aristokratického mýtu, založeného na přesvědčení o nezbytné vůdčí roli šlechty při řízení státu.¹³⁵ Při vzájemném srovnávání preferované úlohy aristokratického elementu v politickém myšlení benátských a polských myslitelů je nicméně třeba přihlížet ke kontextuálním i koncepčním nuancím v pojetí

¹³⁴ Viz například výrok Orzechowského postavy *Hospodáře* v *Dialogu*: „Wenetowie czynić po powieciach swoich zwykli na każdy rok, już to óni wiedzą, co w którym powiecie ubyłoby albo przybyło ku bojowi ludu, i na tym ich gotowość wielka jest, wspominalo się też i to na przeszłych sejmiech u nas, owo da li Bóg na tym sejmie ta sprawa dojdzie“ či Opalińskiego postava *Plebána*, jež velebí benátské zřízení pro autoritu jeho zákonů, Stanisław ORZECHOWSKI, *Dyjalóg albo Rozmowa około egzekucyjnej Polskiej Korony*, in: TÝŽ, *Wybór pism*, J. Starnawski (ed.), Wrocław: Ossolineum, 1972, s. 457; Łukasz OPALIŃSKI, *Rozmowa plebana z ziemianinem albo dyskurs o postanowieniu teraźniejszym Rzeczypospolitej i o sposobie zawierania sejmów R. P. 1641*, in: TÝŽ, *Wybór pism*, S. Grzeszczuk (ed.), Wrocław – Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1959, s. 55. K roli obrazu benátského zřízení při formování polského republikánskému myšlení též Dorota, PIETRZYK-REEVES, *Łąq Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 151.

¹³⁵ O dobovém přesvědčení Benátčanů o nezbytnosti aristokratického elementu při řízení republiky svědčí například pasáž od Vergeriho, který konstatuje, že „benátské republice vládne šlechta“: „*Venorum respublica optimum administratione regitur. Quod genus civilitatis graeco vocabulo aristocratiam licet appellare. Quae inter regium popularemque principatum media est. Hec vero tanto est etiam melior quod, quoniam utriusque laudabilium extremorum participant, ex omni genere laudabilis recte politiae. Simul commixta est.*“, Pier Paolo VERGERIO, *De republica Veneta* fragmenta, op. cit., s. 11, cit dle: Quentin SKINNER, *Visions of Politics. Renaissance Virtues*, s. 127. O institucionálním nastavení benátské republiky směrem k modelu *monarchia mixta*, blízcímu se Aristotelově představě politeie jako harmonii mezi oligarchií a demokracií srov. Felix GILBERT, *The Venetian Constitution in Florentine Political Thought*, in: N. Rubinstein (ed.), *Florentine Studies: Politics and Society in Renaissance Florence*, London: Faber, 1968, s. 468.

pojmu aristokracie, jelikož zatímco valná většina polských tvůrců aristokratického mýtu s Orzechowským v čele stála pevně na pozicích obhájců tamního dominantního pojetí šlechtictví, založeného na urozenosti rodu (viz kapitola 3.1.6.2), benátská koncepce aristokracie vycházela mnohem výrazněji z meritokratického způsobu uchopení daného pojmu, o čemž svědčí například i dobový postřeh Machiavelliho, charakterizující benátskou šlechtu jako nobilitu schopností a nikoli privilegií.¹³⁶

Vezmeme-li navíc do úvahy postřeh benátského diplomata Contariniho, který tvrdil, že pro benátské úspěchy byla zásadní inkorporace všech obyvatel republiky jako rovných subjektů práva¹³⁷, je třeba konstatovat, že benátská koncepce občanství byla v tomto směru mnohem extenzivnější. Ačkoliv Contarini zjevně nepožadoval všeobecné poskytnutí politických privilegií, čímž uznával, že může být v zájmu státu legitimní vyloučit určité vrstvy z politického rozhodování, chápal zároveň republiku jako zřízení, v němž musí být i tito obyvatelé, stojící mimo politickou participaci, podřízeni totožné autoritě práva jako benátská aristokracie, což ovšem ostře kontrastuje s pozicí polských neurozených ne-občanů, závislých na libovůli šlechty. Mnohem spíše než mainstreamovému náhledu polských šlechtických autorů na vymezení aristokracie a sociální hierarchie se tak benátské pojetí dobře uspořádané republiky blížilo egalitářským vizím Frycze-Modrzewského, jehož postřehy však v rámci polského aristokratického mýtu reprezentovaly spíše anomálii (viz kapitola 3.2.1). Krom elitistického ladění republikanismu lze nicméně paralelu mezi benátským a polským politickým myšlením v období 16. a 17. století využít ještě jedním způsobem, a to především v otázce metodologického výběru textů, sloužících jako základ pro analýzu politického diskurzu polských autorů. Podobně jako v případě některých Baronem vyzdvihoovaných florentských humanistů (např. Brunio) byl totiž i mezi benátskými republikánskými mysliteli populární literární žánr politického dialogu¹³⁸, jehož jednotlivé postavy byly schopny sloužit jako

¹³⁶ „Namítete mi možná – a co Benátky? Pravda, v Benátkách významné funkce zaujímají šlechtici, ale to jsou patricijové jen titulu, nemají žádné poddané a jejich příjmy nepocházejí z výnosu pozemků, nýbrž z obchodu a movitostí, nemají hrady ani výsady, jež jiní občané nemají.“, Niccolò MACHIAVELLI, *Rozpravy o první deseti knihách Tita Livie*, in: TÝŽ, *Úvahy o vládnutí a vojenství*, Praha: Argo, 2001, kapitola LIV, s. 233.

¹³⁷ Gasparo CONTARINI, *Della Republica et magistrati di Venetia*, Venetia: Nicolò Pezzana, 1678, s. 104–5.

¹³⁸ Za příklad benátského dialogu může sloužit například Giovanni Maria MEMMO, *Dialogo nel quale dopo alcune filosofiche dispute, si forma un perfetto Principe, & vna perfetta Republica, e parimente un Senatore, un Cittadino, un Soldato, & un Mercatante*, Venice: Giolito, 1563. K politickému diskurzu Contariniho a benátskému republikánskému mýtu též William J. BOUWSMA, *Venice and the Defense of Republican Liberty*, s. 144–153 či anglický překlad Contariniho díla *De magistratibus et republica venetorum*: Gasparo CONTARINI, *The Commonwealth and Government of Venice*, L. Lewkenor (transl.), London: John Windet for Edmund Mattes, 1599. K širšímu využívání dialogické formy v benátském prostředí viz např. William J. BOUWSMA, *Venice and the Political Education*, op. cit., s. 447; Filippo de VIVO, *Information and Communication in Venice: Rethinking Early Modern Politics*, Oxford: Oxford University Press, 2007; John M. NAJEMY, *The Dialogue of Power in Florentine Politics*, in: J. Emlen – A. Molho – K. Raaflaub (eds.), *City-States in Classical Antiquity and Medieval Italy: Athens and Rome, Florence and Venice*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1991, s. 309–329.

archetypy svébytných politických pozic, odrážející partikulární nápetí daného politického kontextu.

Roli fiktivního dialogu jako součásti republikánského mýtu v tomto směru dovedně odráží především ikonické dílo Brunioho *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*¹³⁹, které ostatně Baron učinil jedním z klíčových bodů zájmu při identifikaci *občanského humanismu*.¹⁴⁰ Ačkoliv navíc z řečeného vyplývá, že daný dialog byl florentského původu, neměli bychom ztrácet ze zřetele, že Bruni dotyčné dílo dedikoval Pieru Paolu Vergeriovi, náležejícího k předním nositelům republikánského mýtu právě v Benátkách. Jestliže budeme zmíněnou formu politických dialogů chápat výše uvedeným způsobem jako pevnou součást partikulárního kontextu, lze přirozeně očekávat, že konkrétní struktura, jakož i dialogická poselství polských humanistů budou ve srovnání s dialogy italských „pěvců svobody“¹⁴¹ vykazovat svébytné rysy polského parlamentarismu. I tak je ovšem třeba tuto roli politických dialogů v raně novověké epoše napříč Evropou zdůraznit, neboť je-li následná analýza politického diskurzu polských elit zaměřená v převážně míře na žánr politického dialogu, je žádoucí vnímat, nakolik byl tento fenomén v dané době všeobecně rozšířen a z jakých důvodů představuje solidní klíč právě pro rozšíření raně novověkého stylu politického myšlení.

Pokud bychom tak měli výše uvedenou reflexi geneze pojmu republikanismu shrnout do ucelené a pro výzkum polského humanistického myšlení využitelné definice, je příhodné přidržet se z řady variabilních způsobů uchopení především dvou koncepcí: jednak Pettitovy, dle níž byla republikánska tradice vyjadřována obdivem k politickému dědictví antiky, vládou zákonů a nikoli lidí, smíšenou ústavou, občanskou ctností a specifickým pojetím svobody¹⁴², a mimo ní i přístupu, s nímž přichází Pietrzyk-Reeves, charakterizující republikanismus jako

¹³⁹ Leonardo BRUNI, *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*, S. U. Baldassarri (ed.), Firenze: Leo S. Olschki, 1994. Krom tohoto věhlasného díla stylizoval Bruni do dialogické formy i spis *Isagogicon moralis disciplinae*, srov. Patrick BAKER, *Italian Renaissance Humanism in the Mirror*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015, s. 40.

¹⁴⁰ BARON Hans, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, op. cit., 1966, s. 179–181.

¹⁴¹ Ke struktuře a politickým poselstvím dialogické tvorby italských humanistů viz např. David QUINT, *Humanism and Modernity: A Reconsideration of Bruni's Dialogues*, *Renaissance Quarterly*, 38, 3 (1985), s. 423–445; Carol QUILLEN, *The Uses of the Past in Quattrocento Florence: A Reading of Leonardo Bruni's Dialogues*, *Journal of the History of Ideas*, 71, 3 (2010), s. 363–385; Virginia COX, *The Renaissance Dialogue: Literary Dialogue in its Social and Political Contexts, Castiglione to Galileo*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992; David MARSH, *The Quattrocento Dialogue: Classical Tradition and Humanist Innovation*, Cambridge and London: Harvard University Press, 1980.

¹⁴² „The republican tradition was unified across time, partly by a deference to the same textual authorities, partly by a shared enthusiasm for the ideals and the lessons of republican Rome, partly by an emphasis on the importance of having certain institutions in place: for example, an empire of law, as it was often put, not an empire of men; a mixed constitution, in which different powers serve to check and balance each other; and a regime of civic virtue, under which people are disposed to serve, and serve honestly, in public office. The most important unifier of the tradition, in the end, may be the habit of conceptualizing liberty in a distinctive fashion...“, Philip PETTIT, *Republicanism*, op. cit., s. 20.

svazek sebevlády, občanské ctnosti, svobody, práva a harmonie.¹⁴³ Na základě vytvoření volného průsečíku obou zmíněných teorií je tedy následně možné přistoupit k analýze politického diskurzu polského aristokratického mýtu, jenž bude u vybraných autorů sledovat níže uvedené atributy a posuzovat míru jejich korelace s teoretickým ideálem evropského republikanismu. Za stěžejní součást republikánského mýtu v polském kontextu jsou přitom považovány tyto hodnoty:

- svoboda, vyskytující se jak u Pietrzyk-Reeves, tak u Pettita v oné specifické, respektive republikánské variantě
- rovnost, která sice explicitně absentuje u obou teoretiků, jež je však z níže představených důvodů považována za nedílnou součást polské republikánské koncepce, přičemž v případě Pettita může být částečně ztotožněna s ideálem rovné ne-dominance i suverenity zákonů a u Pietrzyk-Reeves s představou občanské sebevlády
- obecné blaho, přítomné v obou zmíněných koncepcích ve spojitosti s občanskou ctností a nadřazeností práva nad parciálním sebezájmem, v důsledku čehož je polský politický diskurz v tomto atributu identifikován vždy ve vztahu mezi tradicí (zvykem), právem a obecným dobrem.
- politická harmonie, jež je v polském kontextu vyjádřena prostřednictvím napětí *inter maiestatem ac libertatem*, tedy mezi monarchickou a parlamentní mocí, a jež se u Pettita objevuje v republikánském požadavku na smíšenou ústavu a u Pietrzyk-Reeves je explicitně zmiňována jako harmonie či výše uvedená sebevláda

Ačkoliv rámcové uchopení výše zdůrazněných hodnot bylo částečně představeno už na předchozích stránkách věnovaných vývoji republikánského mýtu, je vzhledem k zaměření studie na rovinu politického diskurzu třeba věnovat dostatečnou pozornost co nejpreciznější definici zkoumaných atributů prizmatem republikánské koncepce. Následující podkapitoly proto budou zaměřeny na detailní charakteristiku jednotlivých segmentů republikánského mýtu, tedy na pojetí svobody jako ne-dominance, občanské vymezení rovnosti, právní determinaci obecného blaha a model *monarchia mixta*, jejichž teoretické vymezení posléze poslouží jako aparát pro aplikaci na myšlení polských humanistů.

¹⁴³ Dorota PIETRZYK-REEVES, *Łąd Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 11.

1.4 Republikánské pojetí svobody jako ne-dominance

Pro správné pochopení republikánské koncepce svobody jakožto ne-dominance, opřené zejména o teoretickou konstrukci Pettita a Skinnera¹⁴⁴, je zapotřebí nejprve rozklíčovat příčiny ústřední pozice, kterou hodnotě svobody v rámci politicky organizované společnosti přikládala valná většina republikánských, respektive *občansko-humanistických* autorů napříč různými kontexty. Jako vhodný ilustrační výchozí bod může v tomto ohledu posloužit například již několikrát zmiňovaná Rubinsteinova charakteristika svobody jakožto *florentina libertas*, jež je v jeho očích výrazným způsobem svobodou politickou ve smyslu oprávnění participovat na projednávání společných záležitostí a možnosti projevit svůj názor.¹⁴⁵ Tento tradiční přístup k republikánské svobodě jako k antickému ideálu svobodné obce, na jejímž chodu se podílejí všichni svobodní občané, kteří tím zároveň realizují smysl své existence, má sice mnohá úskalí, související s již naznačeným Constantovým mýtem svobody starobylých národů¹⁴⁶ i s revizí arendtovského pojetí politična¹⁴⁷, za důležitý a platný postřeh lze nicméně považovat konstatování, že republikánská svoboda není apriorní lidskou hodnotou, nýbrž sociálním stavem, jenž je realizovatelný pouze v hranicích obce – *civitas libera*.¹⁴⁸

Takový přístup ke svobodě tedy vyžaduje připustit, že svoboda v politickém myšlení raně novověkých republikánů nepředstavovala klasickou liberální a individuálně orientovanou hodnotu navázanou na status lidské bytosti, nýbrž mnohem spíše privilegium člověka-občana uplatňované uvnitř politické pospolitosti. Na druhé straně však daný přístup nesmí sklouznout k výše zmíněným mytologickým tendencím, vykreslujícím florentský či polský šlechtický postoj vůči svobodě v intencích ahistorických konstrukcí této hodnoty v antických *poleis*, dle

¹⁴⁴ Model republikánské svobody *ne-dominance*, respektive *neořímské* republikánské tradice je jednotlivými autory představen zejména v: PETTIT Philip, *Republicanism*, op. cit. či TÝŽ, *Discourse Theory and Republican Freedom*, in: D. Weinstrock – Ch. Nadeau (eds.), *Republicanism: History, Theory and Practice*, London: Frank Cass, 2004, s. 62–82; SKINNER Quentin, *Liberty before Liberalism*, op. cit.

¹⁴⁵ Nicolai RUBINSTEIN, *Machiavelli and Florentine Republican Experience*, op. cit., s. 3–16; též HÖRNQVIST Mikael, *The two myths of civic humanism* op. cit., s. 107.

¹⁴⁶ Slavné rozlišení mezi svobodou antických „národů“ a pojetím svobody ze strany moderního evropského člověka vychází především z Constantovy dnes již ikonicky vnímané přednášky nazvané „De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes“, kterou francouzský osvícenec ústně přednesl před pařížskou Athénée Royal v roce 1819, Benjamin CONSTANT, *O antické svobodě ve srovnání se svobodou moderní*, op. cit., s. 77–97.

¹⁴⁷ Interpretace antického mýtu svobodné republiky v podání Hannah Arendt je rozebírána níže, k detailnímu náhledu na autorčino pojetí politična srov. např. Milan ZNOJ – Jan BÍBA – Jana VARGOVČÍKOVÁ, *Demokracie v postliberální konstelaci*, Praha: Karolinum, 2014, s. 62–70; též Hannah ARENDT, *Vita activa*, Praha: Oikoymenh, 2007; Hanna F. PITKIN, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago: University of Chicago Press, 1998.

¹⁴⁸ O tomto rysu republikánském svobody svědčí například i Bruggerovo rozlišování mezi liberální a republikánskou koncepcí přirozených práv, neboť optikou občanského republikanismu, razícího představu provázanosti soukromé a veřejné sféry, není možné chápat svobodu jako před-sociální hodnotu, nýbrž jako dobro, ustavené zákonem, jenž proměňuje zvyklosti do vymahatelné podoby a vytváří tak občany, Bill BRUGGER, *Republican Theory in Political Thought*, op. cit., s. 8, viz též Steven G. GEY, *The Unfortunate Revival of Civic Republicanism*, *University of Pennsylvania Law Review*, CXLI, 3 (1993), s. 811.

nichž měla být občanská svoboda zcela ztotožněna s oddáním se ideálu veřejného zájmu. V důsledku toho by občan zůstával *rousseauovsky* svobodný i za situace, kdy by byl omezen jeho soukromý prostor, pokud by byla splněna podmínka jeho politické participace a rozvoje jeho osobnosti spočívající v přinesení oběti obecnému blahu. Jak totiž upozorňuje řada moderních autorů a jak navíc dokládají i dobová vyjádření humanistických autorů, lze v koncepčním uchopení svobody v prostředí raně novověkých republik identifikovat silné náznaky pragmatické a do jisté míry soukromě nastavené reflexe dané hodnoty.

Kupříkladu Gelderen v této souvislosti upozorňuje na vlivnou úlohu antické dichotomie mezi občanstvím a otroctvím, jež nebyla vedena ani tak s ohledem na požadovanou emancipaci lidské důstojnosti a smyslu existence v intencích aristotelského *zoon politikón*, ale vědomím, že absence občanského statusu vede u lidí k otrocké morálce a demotivaci. Tento úpadek přirozeně poškozují zájem obce, pro jejíž rozmach je tudíž zásadní usilovat o spokojenost a svobodu občanů v jejich osobní rovině. Gelderen v této vzájemné závislosti individuální a kolektivní sféry republikánské svobody odkazuje rovněž k populární alegorii společnosti jako živého těla, jíž bychom neměli ztrácet ze zřetele, neboť jak bude možné pozorovat v případě polských politických myslitelů, představoval anatomický diskurz vykreslující politiku jako léčbu nemocného pacienta v podobě státu velmi signifikantní rys dobové republikánské teorie.¹⁴⁹ Ten krom jiného symbolizoval právě provázanost prosperity republiky s prosperitou svých občanů, neboť řečeno oním anatomickým slovníkem – jen takové tělo je svobodné, jež vykonává pohyb na základě svého vlastního rozhodnutí, rozhodnutí svých částí.¹⁵⁰

Podobné napětí mezi svobodou jako osobním hájemstvím jednotlivých občanů a svobodou coby reálným vlivem na veřejné záležitosti je možné koneckonců identifikovat i v případě domnělé kolébky *občanského humanismu*, tedy Florencie, jejíž společnost se sice

¹⁴⁹ Jak bude zevrubně představeno v následujících kapitolách, zaměřených na různorodé uchopení republikánské myšlení v kontextu polského aristokratického mýtu, lze obdobné anatomické alegorie vysledovat například v souvislosti s Orzechowského přirovnáním *Rzeczypospolité* k nemocnému tělu, vyžadujícímu léčbu, srov. Stanisław ORZECOWSKI, *Mowa do szlachty polskiej*, op. cit., s. 107. Obdobné příklady se přitom vyskytují napříč polským politickým diskurzem i u dalších zkoumaných autorů, tedy u Modrzeského a Opalińskiego, kdy první zmíněný hovoří o nutnosti republiky disponovat očima, ušima, rukama i nohama, jež se spolu musí radit, aby se celé tělo mělo dobře, přičemž toto tělo zároveň nemůže být zdravé, „*válčí-li spolu kůže s kostmi, hlen s krví, kolena s holeněmi, srdce s játry*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, C. Bazylík (transl.), <https://wolnelektury.pl/>, s. 5, 33–34. U Opalińskiego se pak s anatomickou alegorií setkáme především v souvislosti s chápáním polské republiky jako pacienta, jehož je třeba léčit tak, aby medicína nebyla horší než sama nemoc, OPALIŃSKI Łukasz, *Rozmowa plebana z ziemianinem*, op. cit., s. 41.

¹⁵⁰ Tato paralela mezi lidským a politickým tělem může sloužit k demonstraci několika rovin, které měla svobodná republika dle myšlení občanských humanistů zajišťovat, neboť krom již zmiňované motivace a absence strachu o vlastní bezpečí bylo možné předpokládat, že republika bude u svých obyvatel rozvíjet občanské ctnosti a povede k slávě a úspěchu, Martin van GELDEREN, Introduction, in: M. van Gelderen – Q. Skinner (eds.), *Republicanism: A Shared European Heritage*, op. cit., s. 4.

v dobovém střetu mezi legitimitou *signorie* a republiky přiklonila na stranu druhého zmíněného zřízení a stala se tak v propagandistickém mýtu hlasatelkou svobody, avšak podrobnější pohled na *florentina libertas* naznačuje, že i v jejím případě odkazoval pojem svobody ke dvěma navzájem odlišným rovinám. Jejich rozlišení přitom vyžaduje připomenutí onoho imperiálního rozměru tamější republikánské rétoriky, jenž dle Hörnqvista tvořil inherentní součást humanistického myšlení jako takového, neboť dle dobových deklamací florentských humanistů bylo nedílnou součástí úlohy jejich svobodné republiky šíření svobody mezi ostatní italské obce, jak bylo možné pozorovat například u obhajoby florentské okupace Pisy.¹⁵¹

Právě obsahový rozdíl ve spojeních „svobodná republika“ a „šíření svobody“ lze pro identifikaci dvou rovin svobody považovat za klíčový, neboť zatímco první zastávaný význam svobodné republiky směřuje k ideálu *vivere libero*, respektive *vivere civile*, tedy ke svobodě jako politické participaci plnoprávných občanů, jíž se mohou těšit Florentinové, představuje apel na šíření florentské svobody mezi sousední obce odlišnou formu této hodnoty, spočívající v možnosti politicky a vojensky porobené obce zajistit svým obyvatelům nerušený život regulovaný spravedlivým zákonem.¹⁵² Oproti prvnímu významovému kontextu svobody coby participace, jenž vyžaduje jednoznačně republikánský charakter politického zřízení, je druhý obsah svobody nikoli ve smyslu *vive civile*, ale *iure vivere legibusque*, určený pro Florencií podmaněné obce, realizovatelný i v rámci autokratických forem vlády, jak ostatně dokládá dobový výrok o *signorii* a svobodě jako dvou věcech, po nichž prahne každý smrtelný muž.¹⁵³ I despota je totiž schopen svým poddaným zajistit jistou míru svobodného života v soukromé sféře, potíž je ovšem v tom, že zatímco pod „milánským jhem“ je tato svoboda plně závislá na svévůli onoho despota, skýtá florentská republika jistotu stabilního a občansky formovaného práva, jež následně zajišťuje onu osobní volnost všem obyvatelům florentské říše, tedy i těm, kteří nedisponují právem politické participace a nejsou tudíž svobodní v kolektivním smyslu jako *vivere civile*.¹⁵⁴ Znovu tak můžeme pozorovat, že republikánské uchopení svobody ze strany občanských humanistů představovalo komplikovanou a víceúrovňovou záležitost,

¹⁵¹ Gregorio DATI, *Istoria di Firenze*, op. cit., s. 258–59.

¹⁵² Mikael HÖRNQVIST, *The two myths of civic humanism*, op. cit., s. 111–117.

¹⁵³ Jerrold E. SEIGEL, *Civic Humanism or Ciceronian Rhetoric? The Culture of Petrarch and Bruni*, *Past and Present*, 34 (1966), s. 24.

¹⁵⁴ Na tuto skutečnost, že milánská despotie, respektive signorie, nebude nikdy schopna zajistit svým poddaným takovou jistotu svobody jako Florencie, apeluje v dobovém kontextu už například Salutati: „Říkáte, že Florentští poddaní, které jsme ustavili nebo převzali zpět z rukou tyranů, byli zadušení tyranii či zbaveni své antické důstojnosti? Ti, kteří se buď narodili svobodní s námi, anebo byli povoláni ke sladkosti svobody z tísně nešťastného otroctví? Touží snad odhodit břemeno, které je netíží, nebo vyměnit sladká omezení svobody – jimiž jsou svoboda od svévolné moci a život podle práva, pod nějž každý přináleží (*iure vivere*)- za tyranské jho vašeho pána, jak předstíráte, že věříte?“ (překlad J. K.), Coluccio SALUTATI, *Invectiva Lini Colucii Salutati*, op. cit., s. 52, cit. dle Mikael HÖRNQVIST, *The two myths of civic humanism*, op. cit., s. 116.

v důsledku čehož je třeba vyvarovat se jakýchkoli příliš zjednodušujících tendencí, jež by republikánskou svobodu zařazovaly striktně na pozice kolektivistických, respektive pozitivních forem této hodnoty. Florentský případ v tomto směru dostatečně dokládá, nakolik byl ideál politické participace podmíněn pragmatickým motivem nebýt vystaven svévolnému rozhodování a do jaké míry zároveň zahrnoval konotaci osobního bezpečí a soukromé prosperity.

Na základě předložené analýzy *florentina libertas* lze tudíž spolu s encyklopedickým výkladem hesla „klasický republikanismus“¹⁵⁵ konstatovat, že správné pochopení smyslu republikánské svobody vyžaduje v první řadě únik před nástrahami klasifikovat svobodu dichotomickým způsobem, a to jak v původní constantovské podobě, tak ve slavnější berlinovské revizi¹⁵⁶. Přestože mezi Constantovým a Berlinovým pojetím dichotomie svobody existují podstatné distinkce, v jejichž důsledku nelze klást automatické rovnítko ani mezi berlinovským pozitivním a constantovským antickým typem svobody, ani mezi její negativní a moderní formou¹⁵⁷, politická teorie má obvykle tendenci přístupy obou těchto autorů směřovat. Na základě tohoto ztotožnění je pak možné hovořit o společném berlinovsko-constantovském rámci¹⁵⁸, odsuzujícím anticko-pozitivní model do roviny překonaného dědictví a lobujícím

¹⁵⁵ Jak se můžeme dočíst v encyklopedickém díle politické teorie *The Encyclopedia of Libertarianism* u hesla „Republicanism classical“: „liberty in the classical republican context must be distinguished from both its modern and ancient meanings... the liberty of the classical republicans is in some ways an ancestor of the modern libertarian tradition... at the same time, ironically, it also has played a role in shaping modern collectivist ideologies...“, Ronald HAMOWY (ed.), *The Encyclopedia of Libertarianism*, Los Angeles – London: SAGE, 2002, s. 423.

¹⁵⁶ Slavná dichotomie Constanta vychází především z představy, že zatímco antické „národy“ v podobě Řeků a Římanů chápaly svobodu jako politickou participaci, díky níž měli jednotliví občané kontrolu nad životem obce, aniž by však sami znali soukromý rozměr svobody jakožto volnost vlastního konání, žádá si moderní člověk v první řadě svobodu právě jako možnost rozhodovat o svém vlastním směřování bez jakýchkoli vnějších zásahů zvenčí, ať už ze strany ostatních lidí či státu v roli politické autority. Constant tento rozdíl deklaroval zejména na příkladu vlastní interpretace athénské a spartské svobody, dle níž mohli být tamní občané trestáni a vystavováni striktním omezením vlastní vůle, a přesto zůstávat svobodní, neboť rozhodujícím kritériem volnosti byla otázka, zda mají možnost být součástí kolektivu, v němž jsou všichni jejich spoluobčané vystaveni sebevíce přísným zákonům ve stejné míře. Oproti tomu moderní člověk dle Constanta nespátňuje smysl svého života v rozmachu své pospolitosti a není tudíž již nadále ochoten obětovat „více, aby získal méně“, v důsledku čehož nebude pokládat vlastní prospěch a individuální štěstí na oltář blaha republiky. V obdobné formě pak staví svou patrně známější distinkci dvou pojmů svobody i Isaiah Berlin, který negativní tradici ztotožňuje s logikou absence vměšování, dle níž je člověk negativně svobodný v té míře, ve které žádný člověk nezasahuje do jeho aktivity, zatímco pozitivní svoboda je signalizována aktivní kontrolou nad vlastním životem a participací na veřejném rozhodování, blíže srov. Benjamin, CONSTANT, O antické svobodě ve srovnání se svobodou moderní, *Reflexe*, 15, 30 (2006), s. 77–97; Isaiah BERLIN, Dva pojmy svobody, in: TÝŽ: *Čtyři eseje o svobodě*, Praha: Oikoymen, 1999. K souvislostem mezi Constantovou a Berlinovou koncepcí svobody Philip, PETTIT, *Republicanism*, op. cit., s. 17.

¹⁵⁷ Ke vzájemným diferencím Constantova a Berlinova pojetí svobody viz Jan KVĚTINA, Antická pozitivní versus moderní negativní? Komparace pojetí svobody Benjamin Constanta a Isaiaha Berlin, *Filosofický časopis*, 61, 4 (2013), s. 545–564.

¹⁵⁸ Termín „berlinovsko-constantovský rámec“ zavádí Pettit, když tvrdí, že „Constantova moderní svoboda je Berlinova negativní a Constantova starobylá svoboda – svoboda náležející demokratické samosprávné pospolitosti – je nejvýznamnější variantou Berlinovy pozitivní koncepce“, Philip, PETTIT, *Republicanism*, op. cit., s. 18.

namísto toho za ryze liberální uchopení této hodnoty, jež oproti sebe-kontrolě a participaci na společném rozhodování preferuje možnost jednání v čistě individualistickém a nikým neomezovaném zájmu.¹⁵⁹ I přes výše naznačené nuance je třeba konstatovat, že zásadní úlohu v tomto zavržení mýtu antické svobody sehrálo především Constantovo rozlišení, na jehož základě francouzský osvícenec ve své slavné přednášce nejprve shrnul důvody, kvůli nimž není antický ideál realizovatelný v podmínkách moderního světa¹⁶⁰, aby mohl následně zkritizovat francouzské revolucionáře za nepochopení potřeb moderního člověka, jenž nechce trávit hodiny a hodiny diskuzemi o politice, ale usiluje o šťastný život dle vlastních měřítek. Právě na základě této identifikace moderní podoby svobody coby možnosti realizovat vlastní představy bez zásahu okolí začali političtí autoři v čele s Berlinem přisuzovat všem starším a odlišným způsobům uchopení dané hodnoty víceméně totožné konotace, zatížené oním antickým dědictvím a kolektivistickým duchem, dle něhož může mít život jednotlivce svůj smysl pouze prostřednictvím podílu na úsilí o blaho obce.

Stěžejní roli při přetváření oné antické, pozitivní a podmínkám novověké společnosti již nevyhovující verze svobody do kontur její moderní liberální podoby měl pak dle širokého konsenzu napříč teoretickým spektrem sehrát především Thomas Hobbes¹⁶¹, který v jedné z pasáží v *Leviathanovi* srovnává svobodu občanů republiky Lucca se svobodou obyvatel Konstantinopole pod osmanskou despocií, přičemž dochází k závěru, že ať je stát monarchií, anebo lidovou vládou, svoboda je stále stejná.¹⁶² Při hledání rozhodujícího hlediska pro toto hodnocení je přitom třeba odhlédnout od pravomocí obyvatel daného státu zasahovat do politiky, neboť ty byly přirozeně v italské republice oproti osmanskému sultanátu diametrálně

¹⁵⁹ K dotyčnému ztotožnění se krom Pettita uchyluje například i Riker, který tvrdí, že moderní ideál svobody je příznačně liberální, zatímco antické pojetí této hodnoty je charakteristické svým populistickým kolektivismem, William, H. RIKER, *Liberalism Against Populism: A Confrontation between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice*, San Francisco: W. H. Freeman, 1982.

¹⁶⁰ Mezi těmito důvody jmenuje Constant především zcela odlišnou rozlohu antických států, jejichž výrazně nižší populace zajišťovala občanům nesrovnatelně větší podíl vlivu na řízení obce, než o jaké mohou snít moderní obyvatelé evropských států. Krom toho poukazuje i na odlišný sociální systém antických republik, který zajišťoval řadu manuálních činností prostřednictvím v moderní epoše nemyslitelné otrocké práce, díky jejíž přítomnosti měl antický občan čas dělit svůj život mezi dvě hlavní náplně – starost o věci veřejné a vojenskou obranu vlasti. V neposlední řadě pak Constant zdůrazňuje i mírové a obchodním duchem prostoupené nastavení moderního občana, jehož smyslem života není politické či vojenské blaho obce, nýbrž vlastní individuální prosperita, blíže k těmto důvodům viz Jan KVĚTINA, *Antická pozitivní versus moderní negativní?*, op. cit., s. 552, 558; Benjamin CONSTANT, *O antické svobodě ve srovnání se svobodou moderní*, op. cit., s. 82.

¹⁶¹ Rozhodující roli Hobbesova přístupu v profilaci svobody v její klasické liberální variantě rozebírají například: Philip PETTIT, *Republicanism*, op. cit., s. 37; Quentin SKINNER, *Hobbes and Republican Liberty*, op. cit.; Dorota PIETRZYK-REEVES, *Ład rzeczypospolitej*, op. cit., s. 116.

¹⁶² „Dodnes je na věžích města Lukky napsáno velkými písmeny slovo LIBERTAS. Z toho však nikdo nemůže vyvozovat, že by tam někdo měl víc svobody nebo byl víc prost povinnosti sloužit státu než v Konstantinopoli. Svoboda zůstává stále stejná, ať je stát monarchií, nebo demokracií...“, Thomas HOBBS, *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*, Praha: Oikoymenth, 2009, s. 150.

odlišné. Namísto toho je nutné zaměřit se čistě na otázku, zda a čím je limitována jejich možnost jednat dle vlastní libosti, jelikož – jak Hobbes sám postuluje – svobodným člověkem je ten „... komu není bráněno činit, co chce s věcmi, na které svou silou nebo důvtipem stačí.“¹⁶³ Oproti již rozebírané ciceronské dichotomii, dle níž je protikladem svobody otroctví ve smyslu podřízení člověka svévoli namísto legitimnímu právu, tak Hobbes staví svobodu do opozice vůči jakýmkoli formám donucení bez ohledu na motivaci i původ jeho vzniku, v důsledku čehož pro anglického myslitele platí, že svoboda není přítomností práva, nýbrž právě naopak svobodou od něj – řečeno přímo: „největší svoboda... závisí na mlčení zákona.“¹⁶⁴

Pokud se ovšem zaměříme na Hobbesovu reformulaci svobody pozorně, zjistíme, že anglický myslitel se nevymezuje vůči domněle antickému chápání této hodnoty tak, jak ho charakterizuje Constant a posléze Berlin, tedy vůči svobodě jako politické aktivitě či racionální sebe-kontrolě. Jeho úvaha totiž míří daleko spíše proti způsobu uvažování, jímž svobodu pojímali například právě florentští humanisté¹⁶⁵, kteří její přítomnost ztotožňovali s absencí svévole¹⁶⁶ a se suverenitou práva pro všechny občany bez rozdílu. To by ovšem znamenalo – a Pettit se Skinnerem tuto úvahu staví do popředí vlastní koncepce – že Hobbes útočil primárně na ještě jiné pojetí svobody, než které je schopen zachytit berlinovsko-constantovský rámec, a jež je úzce navázáno na kontext republikánského politického myšlení¹⁶⁷. O existenci této svébytné tradice uchopení svobody by navíc svědčila i řada protihobbesovských reakcí právě ze strany dotčených stoupenců republikanismu, v první řadě pak Jamese Harringtona, který ve své *Republice Oceáně* reflektuje přímo Hobbesovo srovnání svobody občanů Luccy a obyvatel Konstantinopole klíčovým rozlišením mezi svobodou *od* zákonů a svobodou *skrze* zákony.¹⁶⁸

¹⁶³ Thomas HOBBS, *Leviathan*, op. cit., s. 146.

¹⁶⁴ Tamtéž, s. 153.

¹⁶⁵ Zmíněné přesvědčení můžeme nabýt z Hobbesova způsobu, jímž anglický myslitel představuje dědictví svobody v pojetí antických filosofů, které necharakterizuje jako poddání se kolektivu či realizaci „vyššího já“, nýbrž jako princip vyvěrající z reality politického společenství a nikoli z přirozenosti. Toto pojetí tak přesně odpovídá republikánskému principu chápání hodnot v kontextu obce: „svoboda, o níž tak často nacházíme pochvalné zmínky v historických a filosofických spisech starověkých Řeků a Římanů, jakož i ve spisech a projevech těch, kdo z těchto zdrojů čerpali všechno své učení o politice, není svobodou jednotlivců, nýbrž svobodou státu.“, Thomas HOBBS, *Leviathan*, op. cit., s. 149.

¹⁶⁶ Definici svévole jako příznačného rysu monarchického zřízení lze nalézt však i mimo severoitalský kontext, například u anglických republikánů jako u Toma Painea či Algernona Sydneyho, viz např. Algernon SYDNEY, *Court Maxims. Cambridge Texts in the History of Political Thought*, H. W. Blom – E. Haitsma-Mulier – R. Janse (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 199–200.

¹⁶⁷ Skutečnost, že Hobbes mnohem spíše než proti konstrukci antické či pozitivní svobody brojí proti konkrétnímu uchopení této hodnoty ze strany dobových republikánů dle Shapira posloužila Skinnerovi a Pettitovi k vytýčení ideálů níže představené neořímské svobody jako *ne-dominance*, Ian SHAPIRO, *Reflections on Skinner and Pettit*, op. cit., s. 185; srov. Quentin SKINNER, *Hobbes and Republican Liberty*, op. cit. či Philip PETTIT, *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton: Princeton University Press, 2008.

¹⁶⁸ „The mountain hath brought forth and we have a little equivocation! For to say that a Lucchese hath no more liberty or immunity from the laws of Lucca than a Turk hath from those of Constantinople, and to say that a Lucchese hath no more liberty by the laws of Lucca than a Turk hath by those of Constantinople, are pretty different

Tento nepatrný jazykový rozdíl je totiž dle něho schopen vysvětlit ono nesmiřitelné napětí mezi hobbesovským viděním svobody jako předspolečenské hodnoty přirozeného stavu a její republikánskou interpretací coby ochrany před svévolným nakládáním s vlastní osobou, jež je zajistitelná pouze v dobře uspořádaném politickém společenství.

Řečeno polopaticky, Hobbes nemohl spatřovat rozdíl mezi omezením ze strany tyрана či demokratických zákonů, jelikož oba limity dle něho vedly v merituu věci k totožnému závěru – k nemožnosti jedince jednat dle své libosti. Harrington oproti tomu po vzoru ostatních republikánů spatřoval ústřední problém nesvobody v závislosti jednoho člověka na jiném a v absolutním podřízení jeho osudu momentálním vrtochům konkrétního nositele moci. Tomu však bylo možné předcházet jediným způsobem – tím, že budou všichni občané chráněni před svévolí ostatních spoluobčanů jednotným systémem práva, jež je učiní institucionálně svobodnými.¹⁶⁹ Jak se tudíž přesvědčivě ukazuje, nebyl to moderními liberálními teoretiky projektovaný konstrukt antické pozitivní svobody, jenž v průběhu raného novověku ustoupil dominujícímu liberálnímu pojetí, ale specificky republikánské chápání volnosti jakožto práva, které v sobě spojovalo berlinovský negativní rozměr svobody soukromého prostoru nevměšování s občanským prvkem kontroly nad veřejnou sférou¹⁷⁰, a které bylo dle Pettita klasickými liberály typu Benthama či Paleyho v 19. století odmítnuto z celé řady velmi konkrétních a pragmatických důvodů.¹⁷¹

speeches...“, James HARRINGTON, *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*, J. G. A. Pocock (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 20.

¹⁶⁹ Bill BRUGGER, *Republican Theory in Political Thought*, op. cit., s. 41. Úlohu zákonů jakožto zprostředkovatelů dobrého občanství dokládá i Harringtonův citát: „*Give us good men and they will make us good laws*’ is the maxim of a demagogue. But ‘*give us good orders and they will make us good men*’ is the maxim of the legislator and the most infallible in the politics.”, James HARRINGTON, *The Political Works of James Harrington*, J. G. A. Pocock (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1977, s. 205. V obdobném duchu, tedy jako o ochraně většiny občanů strachujících se z hrozby, že budou ovládáni, uvažoval o svobodě v republice i Machiavelli, Niccolò MACHIAVELLI, *Rozpravy o první deseti knihách*, op. cit., kapitoly V a XVI, s. 166, 187.

¹⁷⁰ K soukromému rozměru republikánské svobody viz např. Quentin SKINNER, *The Idea of Negative Liberty*: op. cit., s. 193–221; též Quentin SKINNER, *Liberty before liberalism*, op. cit., s. 84. Skinnerův přístup k republikánské svobodě hodnotí kupříkladu Brugger, který nicméně upozorňuje, že Skinner podceňuje právě onen nezbytný participační rozměr jednotlivých občanů potřebný pro uchování jejich volnosti coby ochrany před svévolí, Bill BRUGGER, *Republican Theory in Political Thought*, op. cit., s. 40.

¹⁷¹ Pettit si všimá, že liberální myslitelé jako Jeremy Bentham či William Paley ve své době považovali za majoritní a obecně akceptovanější pojetí svobody nikoli to negativní a individualistické, nýbrž právě to republikánské, protože bylo z jejich pohledu nezbytné lobovat za emancipaci dnes dominujícího liberálního chápání za pomoci nebezpečných konotací republikanismu. Paley v této souvislosti uvádí tři zásadní námitky proti republikánské svobodě ne-dominance, a to přílišný důraz kladený na roli institucí, v důsledku čehož se ztrácí hodnota osobní volnosti jako taková ve prospěch nástrojů její ochrany, příliš černobílé posuzování dominance a konečně i příliš rozsáhlá republikánská očekávání stran úlohy státu, neslučující se s liberální koncepcí jeho okleštěných pravomocí. Krom toho se Bentham s Paleyem rovněž obávali možného odkrytí nepříjemné skutečnosti, že dle republikánských měřítek by v jejich společnosti mohly požadovat emancipaci vůči domněle nelegitimní dominanci i ty společenské vrstvy, jejichž podřízenost byla dobovým liberálním prizmatem považována za žádoucí, například tedy dělníci či ženy, Philip PETTIT, *Discourse Theory and Republican Freedom*, op. cit., s. 68, William PALEY,

Díky všem výše zmíněným postřehům se tedy jeví Pettitova a Skinnerova snaha o identifikaci třetího alternativního pojetí svobody, vykazujícího svébytné prvky jak oproti anticko-pozitivnímu, tak moderně-negativnímu pólu této hodnoty, jako plně legitimní. Ačkoliv v mnoha ohledech lze Pettitovu svobodu jako ne-dominanci či Skinnerovu obdobnou neo-římskou koncepci chápat jako součást velmi širokého a vlivného proudu úsilí o revizi tradičně dichotomického vnímání svobody v berlinovském smyslu¹⁷², pro účely této studie je klíčová pettitovská akceptace oněch dvou pólů svobody na škále negativní versus pozitivní jakožto extrémů, mezi nimiž lze raně novověkou republikánskou koncepci považovat za určitý průsečík, kombinující v sobě jak soukromý, tak kolektivní rozměr občanské volnosti¹⁷³. Abychom pochopili Pettitovo úsilí zasadit republikánské pojetí svobody mezi negativní a pozitivní pól, je zapotřebí věnovat náležitou pozornost onomu klíčovému označení daného republikánského přístupu pojmem *ne-dominance*, což zároveň vyžaduje určité zpřesnění klasické terminologie, používané pro charakteristiku negativní a pozitivní svobody. Protože oba tyto termíny vzbuzovaly už od Berlinova slavného eseje v mnoha ohledech zmatení diskuze, způsobené nejasností, které všechny významy lze shrnout především pod pojem pozitivní svobody¹⁷⁴, je v tomto směru žádoucí chápat pozitivní pól svobody v jeho vyhocené podobě, tedy jako stav, v němž je jedinec schopen plně kontrolovat racionalitu a prospěšnost vlastního rozhodování pro svůj osobní rozvoj, jenž je zároveň v souladu s požadavky kolektivu a jím podmíněným rámcem obecného blaha. Oproti takto pojaté pozitivní svobodě, dle níž je

The Principles of Moral and Political Philosophy, in: TÝŽ, *The Complete Works of William Paley*, R. Lynam (ed.), vol. IV, London: George Cowie and Co., 1825, s. 359.

¹⁷² Reinterpretací či přímo odmítavé tendence vůči Berlinově koncepci tvoří skutečně velmi široký proud v rámci politické teorie zaměřené na problematiku svobody, zde se nicméně sluší uvést především ty, které se alespoň určitým způsobem dotýkají způsobu uvažování, jímž se vůči berlinovsko-constantovskému modelu vymezuje Pettit se svým pojetím svobody *ne-dominance*. V tomto ohledu je třeba zmínit především MacCallumovu a Shapirovu revizi, jež společně chápou svobodu nikoli jako definiční popis stavu, ale jako víceúrovňový vztah, pochopitelný pouze za podmínky charakteristiky lidské situace ve více dimenzích. MacCallum tak označuje svobodu za triadický vztah, řešící otázky „kdo je svoboděn, od jakých překážek a k uskutečňování čeho“, k čemuž Shapiro přidává ještě čtvrtou rovinu legitimacy, řešící otázku který druh autority rozhoduje o tom, že je daný aktér svobodný. Budeme-li na svobodu nahlížet tímto způsobem, je zřejmé, že Berlinovo i Constantovo pojetí není dostatečné, neboť řeší vždy jen omezené spektrum výše uvedených dimenzí, respektive otázek, zatímco republikánská koncepce je schopna pojímat svobodu komplexněji. Jak postuluje Shapiro, veškeré tendence dichotomizovat svobodu „*misses MacCallum's point that all accounts of liberty have both negative and positive elements, and that negative libertarians focus mainly on constraints while positive libertarians concern themselves with enabling conditions.*“, Ian SHAPIRO, Reflections on Skinner and Pettit, op. cit., s. 188–89; Gerald C. MACCALLUM, Negative and Positive Freedom, *Philosophical Review*, 76, 3 (1967), s. 312–334.

¹⁷³ O této středové pozici republikánské svobody, obsahující částečně logiku obou dichotomických pojetí této hodnoty, svědčí například Pettitovo konstatování: „*this conception is negative to the extent that it requires the absence of domination by others, not necessarily the presence of self-mastery, whatever that is thought to involve. The conception is positive to the extent that, at least in one respect, it needs something more than the absence of interference; it requires security against interference, in particular against interference on an arbitrary basis...*“, Philip PETTIT, *Republicanism*, op. cit., s. 51.

¹⁷⁴ Gerald C. MACCALLUM, Negative and Positive Freedom, op. cit., s. 312–34, též Adam SWIFT, *Politická filosofie*, Praha: Portál, 2005, s. 60–72.

člověk skutečně svobodný pouze jako na demokratickém procesu participující a politickou podstatu lidství realizující vyšší já, pak stojí negativní svoboda jako nevměšování, kterýmžto termínem se Pettit snaží postihnout podstatné nuance mezi klasickým liberálním a republikánským ideálem svobody.¹⁷⁵

Postavíme-li proti sobě totiž liberální svobodu jako *nevměšování* a republikánskou svobodu *ne-dominance*, je možné oba přístupy vnímat do jisté míry totožně, a to zejména v odmítání příliš abstraktních a kolektivistických nároků, jež na úlohu jedince v lidské společnosti klade berlinovská konstrukce pozitivní svobody. Občanští humanisté, respektive zastánci raně novověkého republikanismu tak například dle Skinnerových postřehů neuvažovali o svobodě v mytických konotacích antického obecného blaha¹⁷⁶, ani nerozlišovali mezi nižšími a vyššími pohnutkami domněle racionálního a ušlechtilého „já“¹⁷⁷, ale usilovali primárně o ochranu osobního prostoru vymezeného vlastním bezpečím či vlastnictvím majetku¹⁷⁸. Na

¹⁷⁵ K detailnímu rozlišení mezi liberální negativní svobodou nevměšování a republikánskou ne-dominancí viz Philip PETTIT, *Republicanism*, op. cit.; TÝŽ, *Discourse Theory*, op. cit.; John BRAITHWAITE – Philip PETTIT, *Not Just Desserts: A Republican Theory of Criminal Justice*, Oxford: Clarendon Press, 1990; Philip PETTIT, *Keeping Republican Freedom Simple: On a Difference with Quentin Skinner*, *Political Theory*, 30, 3 (2002), s. 339–356; též Quentin SKINNER, *Liberty before Liberalism*, op. cit.

¹⁷⁶ Jak si všimá Brugger, řada moderních teoretiků měla tendenci ztotožňovat republikánský ideál svobody s berlinovskou pozitivní variantou. Quentin Skinner a obdobným způsobem následně i Pettit však přesvědčivě prokázali rozhodující přítomnost soukromé roviny republikánské svobody, blížíci se svým charakterem berlinovskému negativnímu pólu, jež se však od tohoto liberálně-utilitaristického pojetí liší důrazem kladeným nikoli na kvantitativní, nýbrž na kvalitativní hledisko volnosti. Svobodným je tak člověk teprve za situace, kdy existuje systematická a institucionální ochrana proti svévolnému narušení jeho soukromého prostoru a nikoli pouze tehdy, může-li v daný konkrétní okamžik jednat svobodně, Bill BRUGGER, *Republican Theory in Political Thought*, op. cit., s. 5–6, Quentin SKINNER, *The Idea of Negative Liberty*, op. cit.; TÝŽ, *The Republican Ideal of Political Liberty*, in: G. Bock – Q. Skinner – M. Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 293–309.

¹⁷⁷ K problematice vyššího a nižšího já jakožto základního dilematu berlinovské pozitivní svobody viz např. Adam SWIFT, *Politická filosofie*, op. cit., s. 64–68. Na meze berlinovské dichotomie v otázce rozlišení obou pólů já přitom poukazuje Pettit ve svém příkladu s Odysseem, jenž se chystá proplout kolem zkázonosných Sirén, a který tak přikáže svým námořníkům, aby ho uvázali ke stěžni, což by mu umožnilo slyšet krásný zpěv nestvůr a současně ho uchránilo před očekávanou, avšak zhoubnou touhou podlehnout jejich svodům. Problém však nastává ve chvíli, kdy Odysseus již slyší zpěv Sirén a domáhá se, aby byl rozvázán, v takovém případě totiž negativní svoboda bude považovat achájského hrdinu za nesvobodného a omezeného jeho vlastními námořníky, zatímco pozitivní koncepce svobody bude moci hlásat, že námořníci v dané chvíli reprezentují Odysseovo „vyšší já“ – tedy racionální abstrakci, dle níž by se Odysseus rozhodoval, kdyby momentálně nepodléhal vlastním pudům. Pettit však v konci využívá příkladu především k doložení legitimacy vlastního přístupu svobody jakožto *ne-dominance*, jež nebude argumentovat „vyšším já“, nýbrž skutečností, že Odysseus udělil k vlastnímu spoutání svým námořníkům souhlas. Proto nelze hovořit o tom, že by Odysseus ztrácel svobodu, jelikož jeho druzi v danou chvíli reprezentují jeho vlastní „long-term policy“, k níž sám svolil, v důsledku čehož jeho spoutání není arbitrární, Philip PETTIT, *Discourse Theory*, op. cit., s. 79.

¹⁷⁸ V tomto bodě se navíc Skinner nuančně liší od Pettita, jelikož za neořímskou linii svobody, táhnoucí se od Machiavelliho přes anglické „commonwealthmen“, považuje v prvé řadě občanskou absenci omezení, jímž míní jak *vměšování*, tak *dominanci*, Quentin SKINNER, *Liberty before liberalism*, op. cit., s. 82–4. V podobném smyslu přednostní obhajoby privátních zájmů a ochrany vlastních svobod hodnotí republikánskou svobodu i Nadon: „Moreover, the end citizens have in view is not their moral perfection but the satisfaction of particular and private desires, above all for wealth honor. The virtue practiced in this polity turns out then collective means for the acquisition and preservation“, Christopher NADON, *Aristotle and the Republican Paradigm*, op. cit., s. 693–694.

rozdíl od klasických liberálů, charakterizujících svobodu jako momentální možnost k jednání dle vlastních představ, však republikánská teorie poukazovala ke skutečnosti, že uhájení svobody vlastních občanských osob před nelegitimními zásahy zvenčí vyžaduje institucionální a trvalou ochranu ze strany politické moci. Z toho důvodu není možné bouřit se proti všem druhům limitace vlastního jednání, jak požadují liberálové, nýbrž je nezbytné odlišit legitimní způsoby omezení vlastní svévole od těch neautorizovaných¹⁷⁹. Tímto rozdílem se dostáváme de facto k meritu odlišnosti mezi pettitovským chápáním *nevměšování* a *ne-dominance*, již lze shrnout do již naznačeného vzorce, dle něhož platí, že zatímco v liberálním pohledu je každý zásah do individuální sféry rozhodování ze své podstaty narušením principu svobody, připouští republikánský přístup existenci těch situací, kdy je sice osobní autonomie jedince jednání narušena, avšak dotyčný přesto může zůstat svobodný.

Pro pochopení naznačené inkoherece je přitom třeba vnímat, že republikánské uchopení svobody vychází rovněž z odlišného pojetí lidské přirozenosti, než jakým se prezentuje klasický liberalismus, přičemž dotyčný rozkol v chápání člověka do značné míry kopíruje obrysy Habermasova antagonismu mezi instrumentálním a komunikativním jednáním.¹⁸⁰ Zatímco liberálové při svém hodnocení svobody chápou člověka jako *decision-theory subject*, díky čemuž k němu přistupují jako k aktérovi jednajícímu dle svého přesvědčení a vlastních zájmů, jež se daný jedinec snaží prosadit v interakci s ostatními, zastávají republikáni komplikovanější definici člověka jako *discourse-theory subject*,¹⁸¹ který se vyznačuje schopností komunikovat o svém přesvědčení a zájmech v kolektivní rozmluvě, skrze níž mohou být tyto individuální zájmy a představy teprve formovány. Dle republikánského mínění tak komunikace není pouze výměnou apriorně určených individuálních postřehů, jejichž

¹⁷⁹ Zmíněný pojem svobody jako *ne-dominance* odkazuje především k terminologii římského republikanismu, v níž pojmy jako *dominatio* či *arbitrarium* poukazovaly k pozici svévolně podřízeného subjektu. Lze zde rovněž připomenout nezbytnou provázanost osobní i kolektivní roviny svobody, založenou na Ciceronově přesvědčení, že svoboda (*libertas*) nemůže být svévolí (*licentia*), protože je nezbytné stát se nevolníkem práva, aby mohl být člověk svobodný: „*legum denique idcirco omnes servi sumus ut liberi esse possimus*“, Marcus Tullius CICERO, Pro A. Cluentio Oratio, LIII, 146, M. Tullius CICERO, *The Orations of Marcus Tullius Cicero*, C. D. Yonge (transl.), London: Henry G. Bohn, 1856; James HANKINS, Exclusivist Republicanism and the Non-Monarchical Republic, *Political Theory*, 38, 4 (2010), s. 457, Chaim WIRSZUBSKI, Libertas as a Political Idea, op. cit., s. 7. Sellers pak na základě tohoto ciceronského tvrzení ztotožňuje onu neořímskou tradici republikanismu, založenou na legitimitě zákonů, s odkazem senátorské opozici proti Caesarovi jakožto vědomém odporu vůči svévoli a věrnosti institucím, za jejíž duchovní otce je možné považovat právě Cicerona a Tita Livia, Mortimer, N. S. SELLERS, *Republican Legal Theory*, op. cit., s. 6–7.

¹⁸⁰ Jürgen HABERMAS, *The Theory of Communicative Action*, I, Reason and The Rationalization of Society, Boston: Beacon Press, 1984, s. 8–42.

¹⁸¹ „*Human beings may be decision-theoretic subjects who act on the basis of beliefs and desires that can be modeled, however approximately, in certain credence and utility functions. But they are not just that. They are, more specifically, decision-theoretic subjects whose beliefs and desires evolve under the influence of discourse with one another, and indeed with themselves...*“, Philip PETTIT, *Republicanism*, op. cit., s. 72.

agregací dochází k uspokojení již dotvořených zájmů, které byly na veřejné rovině nyní pouze artikulovány, ale procesem, díky němuž je u daného jedince ostatními akceptován jeho *diskurzivní status*,¹⁸² a díky němuž aktér získává možnost ukotvit svou interpretaci reality v kontextu představ ostatních členů společenství. Je-li přitom splněna ona podmínka diskurzivního statusu, je možné konstatovat, že individuální rozhodování je v důsledku tohoto zapojení do komunikace vystaveno formativním vlivům, avšak tyto vlivy jsou *pro-diskurzivní* (*discourse-friendly*) a tudíž i pozitivně přínosné v otázce přítomnosti lidské svobody. Vyplyněli z diskurzivní výměny představ, že určité individuální hledisko vykazuje znaky svévole, nelze společností přijaté opatření směřující k omezení této svévole považovat zároveň za omezení jedincovy svobody.

Pro přehledné znázornění rozdílů mezi *nevměšováním* a *ne-dominancí* lze rovněž využít hypotetického líčení situací, za nichž je naplněn první princip, avšak druhý nikoli¹⁸³ anebo též četných příkladů uváděných ať už samotným Pettitem či Bruggerem. Vymezíme-li vzájemný vztah *nevměšování* a *ne-dominance* schematicky, dostaneme celkem čtyři odlišné situace, jimž může být člověk vystaven: 1) dotyčný není nucen čelit ani vměšování, ani dominanci, 2) je nucen čelit oběma, 3) čelí dominanci, avšak nikoli vměšování, 4) je nucen čelit vměšování, ale ne dominanci. Vzhledem k výše vysvětleným styčným bodům mezi oběma koncepcemi není přirozeně nutné blížeji charakterizovat první ani druhou situaci, poněvadž první zmíněná absence jakéhokoli omezení nepředstavuje de facto politickou otázku a druhá uvedená zase odkazuje k těm momentům, jež budou z hlediska svobody považovat za nepřijatelné obě koncepce – z extrémních případů například násilné přepadení. Mnohem zajímavější ilustraci vzájemných distinkcí proto přináší třetí situace, jež může být projektována do příkladu otroka¹⁸⁴, i poslední zmíněná kombinace, vyjádřitelná pozicí demokratického občana.

Otázka svobody otroka je totiž i přes možnou absurdnost svého vyznění diskutabilní, což se projeví například za situace, kdy otrok obdrží od svého pána svolení odejít na trh. V tu chvíli je dle liberálního prizmatu *nevměšování* otrok *strictu senso* svobodný, neboť v daném okamžiku, kdy obdržel povolení, disponuje libovolným spektrem vlastního jednání, jelikož není přítomna žádná vnější autorita, která by se do tohoto jednání vměšovala. Pro republikánský přístup *ne-dominance* je nicméně situace složitější, jelikož i přes absenci konkrétního omezení otrokova jednání v daný moment není možné popřít, že se jedinec nachází pod trvalou

¹⁸² Philip PETTIT, *Republicanism*, op. cit., s. 77; TÝŽ, *Theory of a Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*, Cambridge: Polity Press, 2001.

¹⁸³ Philip PETTIT, *Discourse Theory*, op. cit., s. 67; TÝŽ, *Republicanism*, op. cit., s. 24.

¹⁸⁴ Bill BRUGGER, *Republican Theory in Political Thought*, op. cit., s. 6.

dominancí, neboť jeho svoboda odejít na trh je podmíněna svolením pána, jež může být kdykoli revokováno – řečeno výrokem anglického republikána Algernona Sydneyho: „*svoboda spočívá vždy v nezávislosti na vůli druhých.*“¹⁸⁵ Otok je tak navzdory blahosklonnosti svého majitele stále závislým na svévoli, což je z hlediska republikánské svobody nepřijatelné – jak podotýká klasik anglického republikanismu Richard Price „*lidé nemohou být považováni za svobodné ani ve svých soukromých životech, jestliže se nacházejí pod vládou svých pánů, jakkoli by s nimi tito nakládali rovně a laskavě.*“¹⁸⁶

Opačné napětí pak přináší pozice demokratického občana ve čtvrté naznačené kombinaci *vměšování* a *dominance*, pro jejíž pochopení je třeba si představit okamžik, během něhož je tento občan vystaven ze strany státu restrikcí například v podobě pokuty či zadržení. Z pohledu liberálního ideálu *nevmešování* je v tuto chvíli situace zcela zřejmá a politická teorie musí mluvit o flagrantním omezení jedincovy svobody, neboť bez ohledu na to, že i liberál může akceptovat legitimitu tohoto kroku, se v každém případě jedná o situaci, jež narušuje jedincovy momentální pohnutky. Oproti tomu republikánští myslitelé budou za daných okolností poukazovat ke skutečnosti, že i přes nezpochybnitelnou přítomnost principu *vměšování* nelze daného jedince chápat jako vystaveného *dominanci*, jelikož zdrojem limitů jeho konání není svévolná moc, nýbrž zákon jakožto ztělesnění legitimního řádu, jehož podobu má daný jedinec vzhledem ke svým občanským právům možnost spoluutvářet¹⁸⁷. Rozhodující je v tomto případě opětovně onen *diskurzivní status* občanů, neboť republikánskou linii mezi dominancí a legitimitou nelze vést pouze po ose rozdílu mezi tím, zda je člověk podřízen vladařské svévoli, či zákonům, ale je nutné přihlédnout k tomu, jakým způsobem byly dané

¹⁸⁵ SYDNEY Algernon, *Discourses concerning Government*, T. G. West (ed), Indianapolis: Liberty Fund, 1996, s. 17.

¹⁸⁶ „*Individuals in private life, while held under the power of masters, cannot be denominated free, however equitably and kindly they may be treated...*“, Richard PRICE, *Political Writings*, D. O. Thomas (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 77–8.

¹⁸⁷ Brugger v této souvislosti připomíná, že zatímco protikladem liberální svobody je překážka ve smyslu omezení, antonymem pro republikánskou svobodu je otroctví, přičemž platí, že aby bylo možné zabránit panství jednoho člověka nad druhým, je zapotřebí ustavit panství zákonů, které mají nad všemi stejnou omezovací moc. Pettit a po něm i Brugger přirovnávají vztah zákonů ke svobodě ke vztahu protilátek v krvi vůči imunitě, neboť tak jako tyto protilátky podmiňují existenci imunity, aniž by však s ní byly zcela ztotožněny, lze říci, že zákony jakožto instituce determinují a konstituují svobodu, aniž by samy byly touto svobodou: „*To be immune to a certain disease is to have antibodies in your blood— maybe these, maybe those—which prevent the development of the relevant virus. The presence of the antibodies represents a way of realizing the immunity; it is not something that causally leads to it. To be immune to arbitrary interference, to enjoy non-domination, is to have inhibitors present in your society—maybe these, maybe those— which prevent arbitrary interference in your life and affairs. And the presence of suitable inhibitors—suitable institutions and arrangements— represents a way of realizing your non-domination; it is not something that leads by a causal path to that non-domination.*“, Bill BRUGGER, *Republican Theory in Political Thought*, op. cit., s. 7, Philip PETTIT, *Republicanism*, op. cit., s. 108. Podobným způsobem ostatně vyznívá i výše uvedený Harringtonův rozdíl mezi svobodou od zákonů a svobodou skrze zákony, viz Harrington, James: *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*, op. cit., s. 20.

zákony ustaveny. Teprve v případě, že lze jejich původ označit za občanský, je možné konstatovat, že daná obec přiznává svým subjektům status občanů a jako taková její politická moc není *dominancí*, nýbž legitimním vládnutím bez nežádoucích dopadů na svobodu jednotlivce.¹⁸⁸

Pokud bychom měli výše rozklíčovaný rozdíl mezi svobodou *nevměšování* a *ne-dominancí* určitým způsobem shrnout, lze využít republikánskou kritiku dvojího liberálního přesvědčení, že lidskou svobodu narušují všechny druhy záměrného vměšování (tzv. all-claim) a zároveň, že svoboda je narušována pouze tehdy, dochází-li v daném okamžiku k vměšování (tzv. one-claim). Jak jsme mohli pozorovat na příkladech s otrokem a občanem, jsou republikáni přesvědčeni, že zdaleka ne všechny druhy vměšování musí být nutně omezením svobody (např. demokratické zákony), a stejně tak upozorňují, že svoboda může být naopak narušena i v tom případě, kdy jedinec sice může postupovat dle vlastní libosti, avšak postrádá *diskurzivní status*, neboť je podřízen určité arbitrární moci a není svým suverénním pánem (např. poddaný v despotii).¹⁸⁹ Ze všech těchto postřehů lze navíc zřetelně rozpoznat, nakolik stěžejní úlohu sehrává v republikánské koncepci svobody otázka uspořádání politického společenství, poněvadž zatímco pro liberály je jejich svoboda koncipována jako „*svoboda pustiny*“¹⁹⁰, jež je chápána jako apriorní hodnota lidské přirozenosti, realizovatelná i v totální izolaci od společnosti, charakterizují republikáni svobodu vždy zásadně jak svobodu v obci, v níž mají jednotliví občané kontrolu nad tím, komu udílí souhlas ke *vměšování*.¹⁹¹

¹⁸⁸ Klíčová je zde dle Pettita opět pozice občanského aktéra, jenž nesmí být vůči zákonu v pozici pasivního nevolníka, ale v pozici rovného partnera – jak Pettit podotýká, svoboda ne-dominance umožňuje „*pohlédnout druhému sebedovědomě do očí... nemuset se druhého bát... nebýt odkázán na jeho milosrdenství ani soucit*“ a znamená „*být ve vztahu k ostatním někým, nikoli nikým*“, Philip PETTIT, *Republicanism*, op. cit., s. 71. Aby mohl být zákon považován za nesvévolný, je třeba, aby platila následující podmínka: „*the acts of interference perpetrated by the state must be triggered by the shared interests of those affected under an interpretation of what those interests require that is shared, at least at the procedural level, by those affected.*“ Tamtéž, s. 56.

¹⁸⁹ Jak podotýká Pettit: „*What constitutes domination is the fact that in some respect the power-bearer has the capacity to interfere arbitrarily, even if they are never going to do so...*“, Tamtéž, s. 63, též Philip PETTIT, *Discourse Theory*, op. cit., s. 67 či Charles LARMORE, *Liberal and Republican Conceptions*, op. cit., s. 85.

¹⁹⁰ Spojení „*svoboda pustiny*“ (freedom of the heath) uvádí ve své teorii Larmore jako odkaz na charakteristiku svobody ze strany Williama Paleyho: „*natural liberty is the right of common upon a waste; civil liberty is the safe, exclusive, unmolested enjoyment of a cultivated enclosure*“, srov. Charles LARMORE, *Liberal and Republican Conceptions*, op. cit., s. 85, viz též William PALEY, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, in: *The Works of William Paley: Complete in One Volume*, Edinburgh: Peter Brown and T. & W. Nelson, 1825, s. 109.

¹⁹¹ Phillip PETTIT, *Discourse Theory*, op. cit., s. 79. Pokud bychom chtěli v této souvislosti využít již zmíněný Pettitův příklad s Odysseem, jenž je právě spoutáván svými podřízenými námořníky ke stěžni, aby nemohl podlehnout kouzlu nebezpečných Sirén, lze na jeho hodnocení poukázat právě k podstatné nuanci svobody jakožto ne-dominance, kterou není schopno postihnout ani negativní, ani pozitivní pojetí, a jež úzce souvisí s požadavkem na přítomnost legitimního souhlasu. Dle negativního pojetí je totiž Odysseus v konkrétní chvíli jednoznačně nesvobodný, ačkoliv předtím svým námořníkům jejich současný represivní přístup sám nakázal, neboť v daný moment spočívá jeho explicitně vyjádřený zájem v opaku – nechce být spoután a touží zůstat volný. Z hlediska pozitivní svobody v berlinovském smyslu je situace rovněž poměrně přímočará, jelikož tím, že námořníci Odyssea připoutají, chrání ho de facto před ztrátou života, což lze bezpochyby klasifikovat jako větší dobro jeho „vyššího

I mezi republikány je nicméně nezbytné identifikovat v otázce pojetí svobody určité vnitřní napětí, jež souvisí s již podrobně charakterizovaným vágním vymezením republikanismu jako takového, v jehož důsledku lze pod republikánskou teorií zahrnout velmi široké spektrum moderních i historických myslitelů. Stěžejní rozpor dotýkající se chápání svobody lze však postřehnout především mezi dvěma mainstreamovými interpretacemi republikánů, které lze s ohledem na jejich dominantní inspirační zdroje rozlišit jako *neoathénskou* a *neořímskou* tradici.¹⁹² První zmíněnou tradici můžeme identifikovat především s interpretací antického dědictví ze strany Hannah Arendt či J. G. A. Pococka, kteří se v souvislosti s antickým republikanismem obraceli převážně k mýtu athénské agory jakožto demokratickému základu veřejné sféry a pospolitého lidství.¹⁹³ Sluší se přitom podotknout, že tento „athénský směr“ republikánské interpretace vychází v mnoha ohledech z již představené Constantovy charakteristiky svobody antických národů a svým kolektivistickým vyzněním se tudíž rozhodně výrazněji než Pettitovo či Skinnerovo chápání republikanismu blíží berlinovskému pozitivnímu pólu.

Pro pochopení takto kolektivistických konotací neoathénské republikanismu je zapotřebí vycházet především z arendtovské interpretace řeckých *polites*, stavějící proti sobě dvě kategorie lidí – *polites* jakožto občany a *idiotes* coby bytosti soukromého zájmu, nesledující blaho obce a podílející se nikoli na veřejných záležitostech, nýbrž na hromadění svého osobního prospěchu.¹⁹⁴ Dle přístupu *neoathénských* republikánů je ovšem nezbytné spojovat republikánskou tradici výhradně s *polites*, tedy s občany, jejichž identita a svoboda byla determinována výhradně přináležitostí k obci, skrze níž byli dotyční schopni naplňovat svou lidskou přirozenost v intenci *zoon politikón*, zatímco *idiotes* se svou ignorací veřejné roviny

já“ bez ohledu na jeho momentální požadavky, protože je možné Odyssea považovat za svobodného, i kdyby k danému jednání nikdy nedal souhlas. To ovšem notně zavání nebezpečím kolektivismu a totalitarismu, před nímž varuje Berlin, poněvadž autonomie lidského rozhodování je zde frapantně narušena ve prospěch uměle vytvořeného společenského mínění. Tomu je v konci schopno předejít právě republikánské pojetí svobody jako ne-dominance, jež může argumentovat, že rozhodující pro posouzení míry svobody je v daném případě Odysseův předchozí souhlas, jímž námořníkům poskytl legitimní pravomoc disponovat nad jeho tělem, tak jako občan uděluje obdobný souhlas se zákony. Blíže k odysseovské alegorii viz Phillip PETTIT, *Discourse Theory*, op. cit., s. 68.

¹⁹² Viz např. Charles LARMORE, *Liberal and Republican Conceptions*, op. cit., s. 87. Jak podotýká Castiglione, lze toto napětí mezi neořímskou a neoathénskou tradicí zaznamenat i pod jiným terminologickým označením, například u Wordena, který hovoří o konstitučním a občanském republikanismu, CASTIGLIONE Dario, *Republicanism and Its Legacy*, op. cit., s. 459–460.

¹⁹³ K důležité roli athénské mýtu při formování moderní koncepce republikanismu u autorů jako Arendtová, Habermas, Gutmannová či Thompson viz Barry STRAUSS, *On public speech in a democratic republic at war*, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 6, 1 (2003), s. 22–37; též Daniel WEINSTOCK, *Introduction*, in: Ch. Nadeau – D. Weinstock (eds.), *Republicanism*, op. cit., s. 2.

¹⁹⁴ Viz např. Christopher J. BERRY, *The Idea of a Democratic Community*, London: Harvester Wheatsheaf, 1989, s. 1, též Hannah ARENDT, *On Revolution*, New York: Viking-Penguin, 1990.

svobody de facto protivili vlastnímu lidství. Dotyčné přesvědčení o tom, že athénští občané chápali péči o pospolitost a obecné dobro jako základ vlastní svobody lze doložit například tvrzením vycházejícím rovněž z Constanta, dle něhož platí, že pokud Athénan či Říman hovořil o svobodě, měl vždy na mysli svobodu kolektivu, či dokonce pokud mluvil o člověku, mínil tím zásadně občana jakožto příslušníka civitas.¹⁹⁵ V tomto případě je ovšem již zdůrazňovaná nezbytná provázanost republikánské koncepce *ne-dominance* s politickým společenstvím, stojící oproti liberální *svobodě pustiny*, stavěna do docela jiného světla, neboť zastánci *neoathénskeho* modelu netvrdí pouze to, že člověk pro svou svobodu vyžaduje diskurzivní status občana, díky němuž je zajištěno, že zákony budou legitimní a nikoli svévolným nástrojem moci, nýbrž zastávají názor, že svoboda vyžaduje aktivní politickou participaci, rozvíjející lidský potenciál a vedoucí k sebevládě jakožto účelu lidské existence i k formulaci obecného dobra.

Brugger v této souvislosti neváhá rozlišovat mezi slabým a silným republikanismem¹⁹⁶, kde by k prvnímu zmíněnému náležela logika pettitovsko-skinnerovského neořímského pojetí, zatímco druhý uvedený proud by byl reprezentován právě athénským modelem Arendtové¹⁹⁷ či koncepcí *silné demokracie* ze strany Barbera.¹⁹⁸ K neoathénské koncepci ovšem v konci náleží do jisté míry i Pocock jakožto autor slavné teze o přenosu republikánského dědictví napříč atlantickým prostorem, na což upozorňuje například Castiglione, všímající si skutečnosti, že na rozdíl od Pettitem a Skinnerem zdůrazňovaného Ciceronova odkazu považoval Pocock při obnově republikánských ideálů za rozhodující aristotelské pojetí ctnosti a princip *vita activa*,¹⁹⁹

¹⁹⁵ Dorota PIETRZYK-REEVES, *Łąd Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 73; též Giovanni, SARTORI, *Teória demokracie*, Bratislava: Archa, 1993, s. 340–343.

¹⁹⁶ Klíčové je v tomto ohledu rozlišení mezi přístupy, které zastávají „tenkou“ či naopak „silnou“ koncepci dobra, v rámci čehož Brugger konstatuje, že mezi moderními republikány dle jeho názoru převažuje tendence vycházet ze „silné“ interpretace svobodné antické polis, viz Bill BRUGGER, *Republican Theory in Political Thought*, op. cit., s. 12.

¹⁹⁷ O Arendtové konstrukci athénského mýtu hovoří i sám Pettit: „*Under that story, the concerns of those who speak of liberty in premodern times are almost always concerns with democratic membership and participation and the fulfilment fulfilled for the citizens of classical Athens, for example, at least as Athens appears in the soft, nostalgic focus of the counter-Enlightenment...*“, Philip PETTIT, *Republicanism*, op. cit., s. 19. Brugger pak v souvislosti s preferováním athénské vize přímé demokracie a plebiscitu oproti liberální zastupitelské demokracii hovoří o populistickém komunitarismu, Bill BRUGGER, *Republican Theory in Political Thought*, op. cit., s. 13. K interpretaci athénského mýtu ze strany jeho zastánců viz například Hannah ARENDT, *On Revolution*, New York: Viking-Penguin, 1990; Alasdair MACINTYRE, *Zrúta ctnosti: K morální krizi současnosti*, Praha: Oikoymenh, 2004.

¹⁹⁸ Benjamin BARBER, *Strong Democracy*, op. cit.

¹⁹⁹ Dario CASTIGLIONE, *Republicanism and its Legacy*, op. cit., s. 457, John Greville Agard POCOCK, *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976, s. 39, stejný text byl též publikován i zde: TÝŽ, *Virtues, Rights and Manners: A Model for Historians of Political Thought* *Political Theory*, 9, 3 (1981), s. 353–368. K sepětí svobody s obcí a politickou aktivitou též i Bogdan SZLACHTA, *Wolność republikańska: Na marginesie debaty o tradycji republikańskiej w „atlantycznej” myśli politycznej*, *Państwo i Społeczeństwo*, 1, 1 (2001), s. 207–232. Pocock své chápání antického i raně novověkého pojetí svobody jakožto občanské povinnosti *vivere civile*, blíží se

probíhající jako „sdužování s ostatními a participace na hodnotově zaměřené pospolitosti coby prostředek i cíl sám o sobě“²⁰⁰, díky čemuž mělo dojít k naplnění morální podstaty každého občana. Právě do opozice vůči tomuto tradičnějšímu výkladu republikanismu se následně staví Skinner a Pettit jako reprezentanti *neořímského* pojetí, jehož ústřední principy ve vztahu k pojetí svobody jakožto *ne-dominance* byly již detailně představeny.

I tak je nicméně vhodné vnímat, že *neoathénský* a *neořímský* model republikanismu nepředstavují de facto rovnocenné a synchronní alternativy, jelikož Pettitovu a Skinnerovu koncepci je možné vnímat jako revizi původních postřehů Arendtové a Pococka, vyvěrající z kritických postřehů jak vůči interpretaci antických myšlenkových zdrojů²⁰¹, tak vůči jejich domněle kolektivistickému vlivu na politické myšlení raně novověkých republikánů²⁰². Především díky Pettitovu poukazu k chybnému směřování athénské „demokratického“ modelu s římským odkazem *monarchia mixta* se tak podařilo vycizelovat římskou republikánskou tradici, jež na rozdíl od mytologické interpretace athénské polis neměla klást tak zásadní důraz na občanskou participaci, nýbrž na harmonické uspořádání politických institucí

pozitivnímu rozměru v dichotomii Berlina, spojoval s tezí o postupném liberálním odsouvání republikánské koncepce na druhou kolej v průběhu 17. a 18. století, kdy byl jazyk ctnosti donucen ustoupit jazyku práv a chápání politiky jako občanských vztahů tak ustoupilo optice vlastních zájmů a vztahu k majetku.

²⁰⁰ John Greville Agard POCOCK, *The Machiavellian Moment*, op. cit., s. 66–67, srov. též Christopher NADON, *Aristotle and the Republican Paradigm*, op. cit., s. 681.

²⁰¹ Na nedostatky Pocockovy interpretace Aristotelova odkazu republikánům upozorňuje zejména Nadon, který varuje, že Pocock podcenil důraz, jenž Aristotelés vedle občanské ctnosti přisuzuje roli správně nastavených institucí a dobrému zákonodárství. Díky tomu se ovšem aristotelské poselství do značné míry blíží Pettitovu *neořímskému* modelu, v němž hraje občanská participace rovněž spíše podpůrnou a zajišťovací úlohu. Jak Nadon přímo podotýká: „...*Indeed, we find that Aristotle praised the rule of law, despite the imperfections inherent precisely in its universality in part because its efficacy depends on most citizens being too preoccupied with their own affairs to take an active role in public life.... For Aristotle, widespread political participation is much more a problem or obstacle to decent politics than the key to its solution. Accordingly, he was no partisan of participatory democracy...*“, Tamtéž, s. 687. K interpretaci Aristotelova pojetí občanské participace viz Richard MULGAN, *Aristotle and the Value of Political Participation*, *Political Theory* 18, 2 (1990), s. 204. Viz rovněž příslušné pasáže na dané téma v Aristotelově *Politice*: „...*vládnouti musí zákony, a sice správně stanovené, úřad pak, ať jej spravuje jeden či více, má rozhodovat v tom, čeho zákony mohou přesně stanovit...*“, „...*kdykoli správu obce vede třída zemědělců a majitelů mírného jmění, vládne se podle zákonů; hájí totiž svého života prací, i nemohou mítí volný čas, takže kladou zákon do popředí a svolávají sněmy jen v nutných případech...*“, „...*A takové obecné množství mívá nejvíce volného času; neboť starost o vlastní záležitosti jim nikterak nepřekáží, kdežto bohatým překáží, takže se často činně neúčastní ani sněmu, ani soudu. Proto se stává, že v obci rozhoduje obecné množství, ale nikoli zákony.*“ ARISTOTELEŠ, *Politika*, A. Kříž (přel.), Praha: Petr Rezek, 1998, 1282b2-5, 1292b25-29, 1293a6-10, s. 129, 159–160.

²⁰² Již zdůrazněná Skinnerova koncepce republikánskému myšlení jakožto primárně osobní a nikoli kolektivní kategorie uvažování zpochybňovala především domněnku, že by občanští humanisté v masové míře čerpali z idejí řeckých myslitelů, neboť dle Skinnera navazovali v převážné míře právě na tradici římského politického myšlení. K doložení této skutečnosti lze použít například poukazu k Harringtonově kritice demokracie, jež dle něho zničila Řeky, k jeho současné adoraci modelu římského senátu či ke zdůrazňování Ciceronovy kritiky Řeků za jejich neznalost harmonie ze strany Johna Adamse, James HARRINGTON, *The Commonwealth of Oceana*, op. cit., s. 149–157; John ADAMS, *Defence of the Constitutions of Government of the United States of America*, London: C. Dilly, vol. III, 1788, s. 421–422. Jak v této věci ukazuje proti Pocockovi Larmore, je třeba konstatovat, že v raně novověkém republikanismu byla oproti občanské participaci klíčová skutečně především koncepce práv, jež neměla sloužit jen k liberální mantrě ochrany majetku, ale k fungování obce přesně v intencích Pettitova modelu *ne-dominance*, Charles LARMORE, *Liberal and Republican Conceptions of Freedom*, op. cit., s. 88.

a legitimitu zákonů.²⁰³ Pettitova a Skinnerova *neo-římská* svoboda jakožto *ne-dominance* tak i přes určité nuance mezi oběma autory vykazuje řadu styčných rysů, jejichž vyznění nás opravňuje k následnému úsilí o aplikaci takto nastavené republikánské koncepce na politické myšlení polského raně novověkého diskurzu, umožňující posoudit, do jaké míry vykazoval polský aristokratický mýtus v otázce svobody obdobné principy, jež byly Pettitem a Skinnerem identifikovány u myslitelů v západoevropském kontextu.

Pokud bychom měli tyto rysy a z nich vyplývající stěžejní otázky pro polský kontext zobecnit, je žádoucí zdůraznit především tři atributy, jež lze v rámci *neořímské* koncepce považovat za esenciální:

1) Republikánské uchopení svobody v intencích *ne-dominance* vykazuje nezpochybnitelný osobní, respektive soukromý rozměr, vyjádřený například dobovým přesvědčením Harringtona, že svoboda Florencie je v prvé řadě svobodou Florentinů,²⁰⁴ či moderní interpretací občanské participace raně novověkých republikánů jako optimálního nástroje na zajištění ochrany vlastních individuálních svobod. Jak postuluje Skinner i Viroli, republikánská svoboda spočívá ve schopnosti jedince sledovat své vlastní blaho bez zásahů svévolné vůle ostatních, a to tak, že určení tohoto blaha zůstává v rukách jedince.²⁰⁵

2) Republikánská svoboda *ne-dominance* je však rovněž myslitelná vždy jen v rámci daného politického společenství, v důsledku čehož je ona zmíněná osobní rovina partikulárních *svobod* vždy podmíněna kolektivním rozměrem svobody coby participací na veřejných záležitostech a legitimním právem. Řečeno opět s Harringtonem, podmínky, za nichž je občan

²⁰³ Sellers v této otázce rozlišuje přímo mezi republikánskou doktrínou platonských akademiků a aristotelských peripatetiků na jedné a ciceronským pojetím republiky na druhé straně, kdy zatímco u prvních zmíněných stoupců republikánského zřízení sehrává klíčovou roli univerzální koncepce obecného dobra, stojí římstí přívrženci Ciceronova pojetí pevně na pozici svého učitele: „*Cicero wrote his dialogues de re publica and de legibus to celebrate and modernize Plato's works on the state and the laws... supplanting Plato's imaginary constitution with more practical institutions, closely modeled on the form of government actually established in Rome. But Cicero gave Plato full credit for the insight that laws should always serve the common welfare of the state...*“, Mortimer N. S. SELLERS, *Republican Legal Theory*, op. cit., s. 10. Podobně charakterizuje chápání *libertas* ze strany římských občanů i Pitkin, která svým tvrzením, že římský lid neusiloval primárně o demokracii a veřejnou moc, nýbrž o ochranu vlastních zájmů a soukromou bezpečnost, poukazuje k podobné logice uvažování, jíž u většinové části společnosti toužící přednostně po bezpečí a ne po moci identifikoval i Machiavelli, Hanna F. PITKIN, *Are Freedom and Liberty Twins?*, *Political Theory*, 16, 4 (1988), s. 534–535; Wilfried NIPPEL, *Ancient and Modern Republicanism: “Mixed Constitution” and “Ephors”*, in: B. Fontana (ed.), *The Invention of the Modern Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 7–9; Bill BRUGGER, *Republican Theory in Political Thought*, op. cit., s. 13.

²⁰⁴ James HARRINGTON, *The Commonwealth of Oceana*, op. cit., cit. dle Philip PETTIT, *Republicanism*, op. cit., s. 125.

²⁰⁵ „*It is said to follow that, if you wish to maintain your liberty, you must ensure that you live under a political system in which there is no element of discretionary power, and hence no possibility that your civil rights will be dependent on the goodwill of a ruler, a ruling group, or any other agent of the state...*“, Quentin SKINNER, *Liberty before Liberalism*, op. cit., 1998, s. 74, Maurizio VIROLI, *Republicanism*, New York: Hill and Wang, 2002, s. 11, 42, 49.

svobodný, jsou tytéž, za nichž je svobodná obec,²⁰⁶ což znamená, že občan nemůže být svobodný čistě sám o sobě, neboť jeho svoboda je měřitelná vždy jen mírou práva, jemuž se těší vůči ostatním – svoboda *ne-dominance* je tak vždy svobodou obce, nikoli svobodou zmíněné pustiny.²⁰⁷ Pettit se tudíž v konci přiklání závěru, že republikánská svoboda je přes svou individuální rovinu zároveň i kolektivním dobrem, neboť nezáleží pouze na tom, zda se vy osobně nacházíte v daný moment v bezpečí, ale zda politická struktura chrání všechny občany požívající stejného statusu²⁰⁸, což je pojetí velmi blízce připomínající právě logiku privilegií polské šlechtické obce.

3) Z obou předchozích postřehů, vymežujících republikánské chápání svobody jako nezbytný průsečík osobní (individuální, soukromé) roviny s rovinou veřejnou, respektive kolektivní²⁰⁹, následně vyplývá poslední distinktivní rys *ne-dominance*, jímž je nemožnost zařazení tohoto uchopení svobody v berlinovsko-constantovském rámci antické pozitivní proti moderní negativní. Z toho důvodu není rovněž ani možné jednoznačně definovat, zda je republikánská svoboda účelem o sobě samým či nástrojem na dosažení jiných hodnot, jelikož na jedné straně nelze tvrdit, že by *ne-dominance* naplňovala ideál osobní autonomie jakožto všeobecného dobra, ale na druhé straně není udržitelné ztotožňovat její vyznění ani s kolektivistickými a pragmatickými konotacemi. Pettit v tomto ohledu razí koncepci republikánské svobody coby orthonomie a nikoli autonomie²¹⁰, jež odkazuje ke schopnosti člověka-občana racionálně zvažovat svá vlastní rozhodnutí a chápat je v kontextu svobod ostatních uvnitř pro všechny platného právního rámce.

V konci lze proto konstatovat, že tak jako republikánská svoboda není ani soukromou, ani kolektivní, měla by být pojímána jako současně instrumentální a primární dobro. V tomto spojení totiž přináší občanům pospolitosti ochranu a zároveň jim umožňuje žít jejich představu šťastného života díky osvobození od dominance, a to prostřednictvím vědomí vlastního

²⁰⁶ James HARRINGTON, *The Commonwealth of Oceana*, op. cit., cit. dle Philip PETTIT, *Republicanism*, op. cit., s. 37.

²⁰⁷ Philip PETTIT, *Republicanism*, op. cit., s. 122.

²⁰⁸ „*least in the real world, only so far as it can be enjoyed by the salient groups to which those individuals belong*“, Tamtéž, s. 123–4.

²⁰⁹ K provázanosti mezi osobní a kolektivní rovinou republikánské svobody jakožto pozůstatku římského dědictví *libertas* viz např. James HANKINS, *Exclusivist Republicanism and the Non-Monarchical Republic*, op. cit., s. 457 či Dorota PIETRZYK-REEVES, *Łąd Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 74.

²¹⁰ Alexa NOSSEK – Julia BELZ, *Notes on Pettit's Concept of Orthonomy*, in: S. Derpmann – D. P. Schweikard (eds.), *Philip Pettit: Five Themes from his Work*, Heidelberg: Springer, 2016. Sám Pettit definuje orthonomii následovně: „*Under this interpretation (strict background view of desire) a better name for the virtue might be orthonomy rather than autonomy. It consists in forming your desires according to the right sort of principles rather than the wrong...*“; Philip PETTIT – Michael SMITH, *Backgrounding desire*, *The Philosophical Review*, 99, 4 (1990), s. 588; též Philip PETTIT, *Joining the Dots*, in: B. Geoffrey – R. Goodin – F. Jackson – M. Smith (eds.), *Common Minds: Themes from the Philosophy of Philip Pettit*, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 238.

diskurzivního statusu – hlasu, co se počítá.²¹¹ Na podobný možný pluralismus rovin svobody v polském kontextu přitom upozorňuje například Pietrzyk-Reeves²¹², pročez je třeba považovat aplikaci republikánské koncepce na dobové myšlení polských elit za plně legitimní, neboť právě koncepce *ne-dominance* skýtá možnost osvětlit u zakladatelů tzv. aristokratického mýtu napětí v otázce, do jaké míry představovala polská „zlatá svoboda“ soukromou libovůli, soubor stavovských privilegií, politickou participaci, praktikování ctnosti či právě suverenity odkazující k absenci svévolné dominance.

²¹¹ Philip PETTIT, *Republicanism*, op. cit., s. 90.

²¹² Dorota PIETRZYK-REEVES, *Ład Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 121.

1.5 Republikánská rovnost

Oproti svobodě, ohledně jejíž ústřední pozice v republikánských koncepcích raného novověku panuje široký konsenzus, představuje zařazení rovnosti jako klíčového atributu pro posouzení míry koherence polského aristokratického mýtu s principy republikánského myšlení poněkud kontroverznější záležitostí. Jak jsme mohli pozorovat už v kapitole věnované operacionalizaci pojmu *republikanismus*, hodnota rovnosti jakožto intencionálního ideálu společenské organizace se v moderních teoretických přístupech k raně novověkým republikánským koncepcím prakticky neobjevuje, a pokud ano, tak bývá obvykle zahrnuta pod obecnější pojmy jako rovná suverenita zákonů vůči všem občanům či princip sebevlády vyžadující stejný přístup vůči všem subjektům.²¹³ Lze přitom konstatovat, že částečně je tento rezervovaný přístup vůči rovnosti coby inherentní součástí republikánské tradice oprávněný, neboť jak jsme mohli zaznamenat již v případě mýtu florentských *občanských humanistů*, v mnoha ohledech vykazovala raně novověká koncepce republikanismu vpravdě elitistické a hierarchické rysy²¹⁴. Nadto se řada současných autorů domnívá, že percepce rovnosti jakožto politické hodnoty, jež by měla být prosazována a zároveň i chápána jako společenský ideál, není možné v evropském kontextu vysledovat dříve než na přelomu 18. a 19. století, neboť raně novověká společnost chápala hierarchii jako součást přirozeného řádu, jejíž zákony mají platit jak pro anatomické uspořádání těla, tak společnosti²¹⁵. Úsilí o rovnost tak bylo pojímáno naopak jako pošetilé vybočení z tohoto řádu, popírající základní logiku různých účelů, jimž mají lidé na světě sloužit, pročež by bylo možné egalitářský rozměr republikanismu chápat spolu s liberálním a socialistickým uchopením téže hodnoty až za „dítě“ Velké francouzské revoluce.²¹⁶

²¹³ Určitou výjimku v této souvislosti představuje Yves-Marie Bercé, který ve své monografii o evropské tradici revolucí věnuje jednu z kapitol právě koncepci politické rovnosti jakožto charakteristické distinkci raně novověkého politického myšlení, viz Yves Marie BERCÉ, *Revolt and Revolution in Early Modern Europe: An Essay on the History of Political Violence*, Manchester: Manchester University Press, 1987, s. 54–63.

²¹⁴ K elitistickému charakteru raně novověkého republikanismu se vyjadřuje například Wirszubski, který podotýká, že tento hierarchický rys byl v republikánském myšlení zakódován už v samotném vzorci antické inspirace, neboť občanství zde bylo ztotožněno s úlohou majetných mužů, viz především 1. kapitola: Chaim WIRSZUBSKI, *Libertas as a Political Idea*, op. cit.

²¹⁵ Bercé v této souvislosti upozorňuje například na zajímavou anatomickou alegorii v anglickém pamfletu z doby Jindřicha VIII., v němž je snaha o rovnost mezi lidmi přirovnávána ke snaze nohy nosit klobouk jen proto, že ho nosí hlava či k touze kolena mít oči: „*Would it not be foolish and unheard of for a foot to say it wanted to wear a hat just as the head does or for a knee to say it wanted to have eyes...*“, cit. dle Yves Marie BERCÉ, *Revolt and Revolution*, op. cit., s. 54; viz též John HALE, *Civilization of Europe in the Renaissance*, London: Harper Collins, 1995, s. 464. Je třeba podotknout, že podobné anatomické alegorie byly v raném novověku velmi populární, což ostatně dokládá řada konkrétních výroků z polského politického diskurzu (viz dále kapitoly o politickém diskurzu Stanisława Orzechowského i Andrzeje Frycze Modrzewského).

²¹⁶ James HANKINS, Introduction, in: J. Hankins (ed.), *Renaissance Civic Humanism*, op. cit., s. 13.

Pro skutečnost, že raně novověký republikanismus atribut rovnosti opomíjel, by krom toho hovořil i dobový fenomén aristokratických mýtů, který se kolem poloviny 16. století zformoval v řadě evropských států, a jenž je na specifickém případě polského politického myšlení podroben zkoumání v následující kapitole. Logika těchto mýtů, sloužících jako podpůrný ideologický argument jednotlivých šlechtických komunit pro legitimizaci jejich nadřazeného postavení, v sobě totiž kombinovala kosmologickou představu světa jako odrazu nebeské hierarchie, promítající se rovněž do uspořádání společnosti, s vyvozováním vlastního urozeného původu z ušlechtilých antických „etnik“, jenž měl být v polském případě reprezentován představou polské šlechty o sarmatských předcích.²¹⁷

I přes tyto pochyby a legitimní námitky vůči konceptuálnímu uchopení rovnosti v dané době se nicméně domnívám, že polské republikánské prostředí raného novověku skýtá dostatek prostoru pro identifikaci egalitářských doktrín u obou představitelů alternativního pojetí tamního aristokratického mýtu. Proto je žádoucí pokusit se teoreticky vymezit prvky rovnostářského uvažování i v obecnějším rámci evropského republikánského proudu. Abychom pochopili tuto úlohu rovnosti v politickém uspořádání raně novověkých republik, je zapotřebí přidržet se Larmorova postřehu o republikánských hodnotách jakožto vzájemně se podmiňující konstrukci, jejíž jednotlivé části nebyly v dobovém diskurzu plně myslitelné ani smysluplné bez souladu s dalšími²¹⁸. Zřetelně je tato funkční provázanost hodnot pozorovatelná už v rámci plurality úrovní republikánské svobody, jejíž jednotlivé vrstvy byly analyzovány v předchozí kapitole způsobem prokazujícím, že svoboda jako občanská participace sice představovala nejen nástroj k uchování vlastních práv, ale i hodnotu samu o sobě, jež však nabývala svého významu pouze za součinnosti právě s individuálněji rozměry lidské existence. Jestliže tak

²¹⁷ Problematika sarmatismu bude v rámci práce sehrávat klíčovou úlohu ve vztahu k tzv. aristokratickému mýtu (viz zde kapitola 2.7), přičemž za její stěžejní rozměr lze považovat dobové přesvědčení polské šlechty o odlišném etnickém původu vlastních předků oproti zbytku neurozeného obyvatelstva, žijícího v 16. století na území Rzeczypospolita. Na rozdíl od těchto *chlopů* měla být polská šlechta domnělými potomky antického etnika Sarmatů vyznačujícího se brilantními jezdeckými a válečnickými schopnostmi, což měla dokládat mimo jiné i militaristická kultura polské aristokracie. Základy tohoto mýtu byly v Polsku položeny v druhé polovině 16. století například u Stanisława Sarnického (*Annales sive de origine et rebus gestis Polonorum et Lithuanorum*), Marcina Kromera (*De origine et rebus gestis Polonorum*) či Jana Długosze, u nichž se vyskytuje společný obrat v podobě „nobilis-Polonus-Sarmata“, Součástí tohoto přesvědčení o vlastních civilizačních kvalitách a pokrevně-etnické nadřazenosti vlastního stavu byl i dobový aristokratický odpor vůči „prznění“ urozené krve krví nešlechtickou, jak dokládá například proslulá *Liber chamorum* od Walerina Nekandy Trepky z roku 1620, jejímž cílem bylo vystopovat nedostatečně urozené předky u řady polských šlechtických rodů: „*if a noblewoman marries a peasant, she will certainly give birth to an ignoble child. For what purity can come from such impurity, what perfume from such a stench! It is a wise proverb: Nightingales are not born from owls!*“, Norman DAVIES, Polish National Mythologies, in: G. Schopflin – G. Hosking, *Myths and Nationhood*, New York: Routledge, 1997, s. 143; viz též Walerian Nekanda TREPKA, *Liber Generationis vel Plebeanorum: „Liber Chamorum“*, W. Dworzacek (ed.), Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1963.

²¹⁸ Charles LARMORE, *Liberal and Republican Conceptions*, op. cit., s. 91.

můžeme hovořit o komplexu více rovin svobody, lze podobným způsobem zastávat i tezi o nepostradatelném sepětí principu republikánské *ne-dominance* s kontextem ostatních republikánských hodnot, mezi něž by v souladu se strukturou této studie patřila koncepce obecného blaha, suverénního práva a v neposlední řadě právě politické rovnosti.

Obdobné přesvědčení hájí v tomto ohledu například Pietrzyk-Reeves, chápající svobodu jako jeden z atributů republikánské harmonie společnosti, jež je dosažitelná jedinečně za podmínky, je-li volnost člověka namířena k dosažení spravedlnosti a ukotvena právem i participací na politického životě dobrého zřízení, jelikož bez těchto dalších nezbytných atributů není myslitelné, aby mohl občan z vlastní osobní nezávislosti jakkoli prospívat.²¹⁹ Je přitom třeba registrovat, že zmíněné úvahy nepředstavují pouze moderní badatelské konstrukty, ale vyplývají podobně jako zobecněná charakteristika republikánské svobody z dobových vyjádření myslitelů inklinujících k republikánským formám myšlení. I v klasickém kánonu *občanského humanismu* tak můžeme kupříkladu u Bruniho zaznamenat úvahu, že svoboda občanů je podmíněna dvěma klíčovými pilíři, právem a spravedlností, jež musí být dostupné všem občanům bez ohledu na rozdíly v urozenosti či majetku.²²⁰ To ovšem znamená, že spravedlnost v Bruniho pojetí značí v prvé řadě schopnost obce zajistit všem občanům rovný přístup k zákonům i úřadům. Z toho důvodu platí, že svoboda s rovností tak de facto stojí v základu samotného florentského zřízení jakožto ctnostné republiky. Obdobným způsobem pak v odlišném a pozdějším anglosaském kontextu vystihuje vzájemnou provázanost klíčových hodnot pro řádné fungování republiky i John Adams, hovořící o tom, že tradice svobody linoucí se od Aristotela, Tita Livia, Harringtona, Sydneyho a Price vyžaduje rovnost zákonů ustavených společným souhlasem k naplnění obecného zájmu či veřejného zájmu lidu.²²¹ V Adamsově vyjádření se tak velmi pregnatně zrcadlí konstrukce provazující hodnoty svobody, rovnosti a obecného blaha právě do podoby pomyslného republikánského trojúhelníku, a to způsobem, jenž ponechává stěžejní úlohu rovnosti v republikánské koncepci mimo veškerou pochybnost²²².

²¹⁹ Dorota, PIETRZYK-REEVES, *Łąd Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 72.

²²⁰ Dotyčnou úvahu zmiňuje Leonardo Bruni ve svém díle *Historiarum Florentini populi*, cit. dle Nicolai RUBINSTEIN, *Florentine Constitutionalism and Medici Ascendancy in the Fifteenth Century*, in: TÝŽ (ed.), *Florentine Studies: Politics and Society in the Renaissance Florence*, London: Faber, 1968, s. 446–447; k Bruniho postoji viz též anglický překlad jeho díla: Leonardo BRUNI, *History of the Florentine People*, J. Hankins – D. J. W. Bradley (ed.), London: Harvard University Press, 2001–2007.

²²¹ John ADAMS, *Defence of the Constitutions of Government*, op. cit., vol. I, s. 121–144, viz též Mortimer, N. S. SELLERS, *Republican Legal Theory*, op. cit., s. 10.

²²² K tomuto závěru ostatně dospívá i Pettit jakožto současný guru republikánské tradice, jenž podotýká, že i přes nepopíratelný elitistický rozměr obsahuje republikánská koncepce ve svém základu nezbytný egalitářský aspekt

Přestože tak na rozdíl od svobody není možné v republikánském diskurzu identifikovat nikterak výraznou přítomnost explicitně zmiňovaného pojmu „rovnost“, lze jeho význam mapovat a posuzovat s ohledem na logické vyústění s rovností souvisejících principů. Patrně nejužší bývá v tomto směru otázka rovnosti spojována s problematikou vymezení *demu*, tedy s rozsahem občanských práv, jenž v konkrétních případech jednotlivých republik notně varioval a už v dobovém kontextu vzbuzoval oprávněné otázky, nakolik je koncepce exkluzivity občanství slučitelná s propagovanou představou všeobecné svobody politického zřízení a pospolitě spravedlnosti. Ačkoliv odhady podílu politicky plnoprávného občanstva vůči zbytku obyvatelstva se i u jednotlivých případů mnohdy značně liší a v polském kontextu představuje otázka procentuálního vymezení šlechty stále jedno z palčivých dilemat sociální historie²²³, zůstává nepopíratelným faktem, že ve všech případech zůstávala linie občanství hluboce pod většinovou hranicí a z celospolečenského pohledu tak raně novověké republiky představovaly aristokratickou formu politické participace.²²⁴

Pro pochopení příslušné úlohy rovnosti v raně novověkém republikánském diskurzu je tudíž nezbytné opustit modernistickou vizi rovnosti coby univerzálního a všelidského principu, namísto níž je pak nutné dosadit rovnost jakožto status vyplývající z vnitřního uspořádání politické obce. Přestože tak lze mezi občany v republice identifikovat jednoznačně rovnostářský vztah, vyjádřený odporem vůči jakýmkoli formám dominance, je třeba tento vztah rovnosti chápat jako odraz nabytých občanských privilegií a nikoli jako důsledek hodnoty lidské bytosti o sobě samé, což ostatně dokládá interpretace *občanského humanismu* jako účelové dobové propagandy, sloužící zájmům konkrétních společenských skupin a v neposlední řadě i jako podpora agresivní zahraniční politiky. Budeme-li vycházet z tohoto přístupu, je zapotřebí si uvědomit, že klasické uspořádání florentské republiky ve značné míře kopírovalo antický model republikánského občanství, jehož interní rovnost byla odvislá od výrazných forem nerovnosti vůči ostatním sociálním vrstvám jakožto nepostradatelným součástí fungování republiky.²²⁵

související s pojetím svobody *ne-dominance*, což znamená, že občané republiky vnímali důležitost rovnosti svého statusu už od nejranějších počátků republikanismu, Philip PETTIT, *Republicanism*, op. cit., s. 117.

²²³ K problematice početnosti polské šlechty srov. Emanuel ROSTWOROWSKI, *Ilu bylo w Rzeczypospolitej obywateli szlachty?* *Kwartalnik Historyczny*, 94, 3 (1987), s. 3–40.

²²⁴ V případě polské republiky dosahují neoptimističtější odhady obvykle hranice 20%, a to pouze u šlechticky nadreprezentovaných vojvodství jako například u mazovského. V případě renesanční Florencie pak odhady hovoří o přibližně 15% politicky plnoprávné populace, srov. Mikael HÖRNQVIST, *The two myths of civic humanism*, op. cit., s. 111; Nicolai RUBINSTEIN, *Oligarchy and Democracy in Fifteenth-Century Florence*, in: S. Bertelli – N. Rubinstein – C. H. Smith (eds.), *Florence and Venice: Comparisons and Relations*, vol. I, Florence: La Nuova Italia Editrice, 1979, s. 107.

²²⁵ Hörnqvist v této záležitosti podotýká, že svoboda i rovnost florentských občanů v intencích *ne-dominance* byla podmíněna výkonem svévolné moci nad obyvateli dvojího druhu – jednak nad manuálně pracujícími služebníky ve městě, zajišťujícími potřebný servis pro občany, a jednak nad lidmi z dominií, tedy z tzv. *contado* a *distretto*, venkovských oblastí a přilehlých okrsků. Ty se staly součástí Florencie právě díky dobové politice, v jejímž

Tuto neodstranitelnou dichotomii, nezbytnou pro fungování dobového republikánského zřízení, je přirozeně možné zaznamenat i mimo prostředí severoitalských obcí coby „kolébky“ raně novověkého republikanismu, nanejvýš pak právě v kontextu polské šlechtické republiky, kde byly suverenity i na danou dobu nesrovnatelné egalitářství urozeného stavu podmíněny vyloučením širokých vrstev obyvatelstva z právního rámce společnosti a tím i z identitární koncepce „polského národa. (viz kapitoly 2.5 a 2.6)“

V souvislosti s touto exkluzivitou republikánského občanství se navíc opětovně otevírá otázka republikánského imperialismu, identifikovaná Hörnqvistem re-intepretací Baronova *občanského humanismu* na případu rétoriky florentských literátů jako nedílná součást dobového mocenského střetu o dominanci v italském prostoru v rovině idejí a propagandy. Dle řady dobových postřehů například ze strany Harringtona, zastávajícího názor, že cílem republiky nemůže být pouze její uchování, ale i postupující rozmach²²⁶, jakož i na základě četných moderních interpretací²²⁷, je tudíž možné ztotožňovat raně novověký republikanismus s janusovskou tváří exkluzivního občanství, jež směrem dovnitř obce propagovalo hodnoty svobody a rovnosti v duchu *ne-dominance*, avšak mimo hranice republiky vykazovalo nemilosrdný princip nerovnosti, sloužící zároveň jako podpůrný a utužovací pilíř vnitřní občanské homogenity. Tuto úvahu lze v obecné rovině opřít mimo jiné o klasická východiska Carla Schmitta, jenž efektivitu demokratického občanství podmiňoval právě schopností takto ustavených státních zřízení utvářet zřetelnou dichotomickou linii mezi „my a oni“. Tato linie v raně novověkých republikách probíhala právě mezi občanstvím a ne-občanstvím, jelikož právě tento princip umožňoval vymezit atributy těch, jejichž blaho bylo odvislé od apriorního

důsledků byla k impériu připojena podmaněná města jako například Pistoia, Arezzo či Pisa, Mikael HÖRNQVIST, *The two myths of civic humanism*, op. cit., s. 112.

²²⁶ Viz například Harringtonova pasáž v Republice Oceáně: „*my dear lords and excellent patriots, a government of this make is a commonwealth for increase. Of those for preservation, the inconveniences and frailties have been shown; their roots are narrow, such as do not run, have no fivers, their tops weak and dangerously exposed unto the weather; except you chance to find one (as Venice) planted in a flowerpot, and if she grow, she grows top-heavy and falls to. But you cannot plant an oak in a flowerpot, she must have earth for her root, and heaven for her branches. Imperium Oceano famamque terminet astris.*“, James HARRINGTON, *The Commonwealth of Oceana*, op. cit., s. 217.

²²⁷ Jak upozorňuje Gelderen, tvořil imperialismus nedílnou součástí republikánské ideologie například ve Spojených nizozemských provinciích či v anglickém prostředí, kde byla ražena společná zásada, že svoboda domácích občanů musí být opřena o mocenský rozmach v koloniích, ačkoliv zde na druhé straně rovněž panoval strach, že nárůst impéria přinese úpadek žádoucích občanských ctností, Martin van GELDEREN, Introduction, in: M. van Gelderen – Q. Skinner (eds.), *Republicanism*, op. cit., s. 4–5; K problematice vztahu mezi budováním impéria a udržováním republikánského charakteru domácí politiky viz též David ARMITAGE, *Empire and Liberty: A Republican Dilemma*, in: M. van Gelderen – Q. Skinner (eds.), *Republicanism: a Shared European Heritage*, vol. II: *The Values of Republicanism in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 29–46; Simone ZURBUCHEN, *Republicanism and Toleration*, in: Tamtéž, s. 47–72.

vyločení ostatních, kteří daná kritéria nespĺňovali, a definovat tak pojem cizího jako nepostradatelnou součást funkční republiky.²²⁸

Gelderenovno dilema, zda lze imperiální říše považovat za spravedlivé republiky²²⁹, je tedy možné v tomto směru otočit a ptát se, nakolik byla raně novověká koncepce republikanismu myslitelná právě bez onoho imperiálního rozměru, zvláště pokud uvážíme již zdůrazněný častý militaristický charakter republikánského občanství²³⁰. Toto pojetí základní funkční jednotky republikánské obce jako *vir civilis*, tedy občana a vojáka, jenž musí být odhodlán hájit zájmy obce nejen v rétorické rovině podílem na veřejných záležitostech, ale i s „mečem v ruce“ proti externí hrozbě, dokládá určitý inherentně xenofobní nádech raně novověkého republikanismu poměrně zřetelně. Militantní kontext občanství totiž nebyl spjat pouze s vizí obrany, ale i se zásadou aktivního šíření žádoucích republikánských hodnot za hranice obce vůči těm, jejichž styl života nedosahoval kýžených kvalit dané republiky.²³¹ Rozložení ctnostných občanských aktivit mezi politickou participaci a vojenskou činnost by v tomto směru odpovídalo klasické constantovské představě o antických republikách, neznajících blaho občanů v soukromé sféře a nacházejících uplatnění člověka v čistě kolektivistickém ztotožnění vlastního zájmu s dobrem obce.²³² Tato představa je sice notně přehnaná a ahistorická (viz revize Constantova mýtu v předchozí kapitole), avšak v základních

²²⁸ Schmitt tak zastává přesvědčení, že každá demokracie musí být založena nejen na principu, že rovní jsou sobě rovní, ale rovněž na zásadě, že nerovní nemohou být pokládáni za rovné, neboť demokracie vyžaduje homogenitu a s ní spojenou prevenci vůči heterogenitě. Schmitt dané tvrzení opírá například o případ athénské polis či britského impéria, jejichž existence byla umožněna jedine díky externí nerovnosti vůči podmaněným, zatímco vůči občanstvu obě říše razily přísnou zásadu rovnosti, Carl SCHMITT, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, E. Kennedy (transl.), London: The MIT Press, 2000, s. 9–11.

²²⁹ Martin van GELDEREN, Introduction, in: M. van Gelderen – Q. Skinner (eds.), *Republicanism*, op. cit., s. 5.

²³⁰ FINK Zera, *The Classical Republicans*, op. cit., s. 188–9. Vazbu mezi úpadkem militantního charakteru občanství a poklesem benátské efektivitě spatřuje například Brugger, který postuluje, že imperialistická mise „*required citizens to bear arms; but, more important, an arms-bearing citizenry was seen as necessary for domestic liberty; the lack of such an armsbearing citizenry was considered one of the few failings of Venice...*“, Bill BRUGGER, *Republican Theory in Political Thought*, op. cit., s. 46.

²³¹ Viz například v předchozí kapitole provedená analýza florentské zahraniční politiky vůči Pise, srov. Mikael HÖRNQVIST, *The two myths of civic humanism*, op. cit., s. 118–119. V polském prostředí lze tento imperiální rozdíl tzv. zlaté svobody identifikovat například u Orzechowského (viz kapitola 3.1.6)

²³² Klasikem takto kolektivistického chápání přirozenosti antických občanů je v tomto směru opět kupříkladu Constant, který za jeden ze stěžejních rozdílů mezi antickým a moderním člověkem spatřoval v absenci komerčního ducha u starobylých „národů.“ Oproti antickým občanům, kteří spatřovali ctnost ve vedení politických debat či válek, spatřuje totiž moderní člověk smysl své existence v hromadění bohatství díky pokojnému obchodu, v důsledku čehož platí, že „*neustálý výkon politických práv, každodenní diskuse o státních záležitostech, rozmíšky, tajné schůze... by přinesly pouze zmatek a únavu moderním národům, v nichž je každý jedinec zaměstnán vlastními úvahami, činnostmi a požitky, jež získává či doufá získat a od nichž chce být co nejméně a na co nejkratší dobu odveden...*“, CONSTANT Benjamin, O antické svobodě ve srovnání se svobodou moderní, op. cit., s. 84; viz též Jan KVĚTINA, Antická pozitivní versus moderní negativní?, op. cit., s. 557–559; Ke vztahu obchodních aktivit, komerční logiky a republikánské politiky v obecné rovině srov. Michael SONENSCHER, *Republicanism, State Finances and the Emergence of Commercial Society in Eighteenth-century France – or from Royal to Ancient Republicanism and Back*, in: M. van Gelderen – Q. Skinner (eds.), *Republicanism: a Shared European Heritage*, vol. II, op. cit., s. 275–291; Donald WINCH, *Commercial Realities, Republican Principles*, in: tamtéž, s. 293–310.

obrysech přesto poukazuje k zásadnímu rysu dobových republikánů, a to ke schopnosti definovat obecné dobro republiky v notně zúžených a exkluzivních rysech přinášejících spolu s rovností vlastního stavu výraznou nerovnost navenek.

Onen prvek interní občanské rovnosti lze přirozeně zaznamenat především v republikánském požadavku na lidovou suverenitu a z ní vyplývající preferenci zřízení *monarchia mixta*, jež bere v potaz hlas každého jedince, započítaného do řad politického společenství rovným způsobem. Není přitom příliš překvapivé, že koncepce lidové suverenity, jakož i představa sdílené moci vyvolávaly v kontextu 16. století především rozpaky, neboť oba principy šly zcela razantně proti dobově dominantnímu přesvědčení o nedělitelnosti suverenity²³³. Vedle primárního napětí v otázce, kdo je přirozeným držitelem této suverenity, v níž republikáni proti monarchistům logicky vyzdvihovali úlohu občanského *demu*, tak klíčový problém širší akceptace republikánské teorie představovalo především časté ztotožňování egalitářských tendencí občanské suverenity s nebezpečím rozvratu přirozeného hierarchického řádu a s rozpadem funkčního společenství v anarchii.²³⁴ Jak můžeme pozorovat, rovnost tak v případě republikánského myšlení představovala mnohdy atribut jejího negativního vymezení ze strany odpůrců republikanismu, jak bylo ostatně možné zaznamenat v případě výše zmíněného anglického protirepublikánského pamfletu, ztotožňujícího rovnostářství se zvrácenou naukou, obracející zavedené a v souladu s Božím řádem probíhající nastavení lidského těla vzhůru nohama.²³⁵

Vezmeme-li však v potaz onen exkluzivistický základ občanství, vymezující v očích monarchistů zvrácenou egalitářskou suverenitu lidu notně omezeným způsobem, navracíme se skutečně spíše ke zjištění, že rovnost nepředstavovala pro republikány pozitivní hodnotu sama o sobě, ale reprezentovala spíše neopomenutelný vedlejší důsledek úsilí o naplnění pravé svobody a obecného blaha. S tímto zjištěním by ostatně korespondovaly i Bruggerovy postřehy, dle nichž je třeba inspiraci raně novověkých republikánů mnohem pravděpodobněji než v ideálu athénské polis hledat v modelu spartské aristokratické republiky²³⁶, neboť princip občanství zde

²³³ Viz např. Wyger, R. E. VELEMA, *That a Republic is Better than a Monarchy*, op. cit., s. 15.

²³⁴ Podobný odpor vůči dělené suverenitě v republikánské koncepci *monarchia mixta* byl založen především na postulátech Bodina či Filmera, proti čemuž republikáni typu Sydneyho či Miliona argumentovali obvykle poukazem ke skutečnosti, že žádná vláda na Zemi nemůže být nikdy plně v rukách jediné instituce, protože jsou všechny vlády de facto smíšené, ačkoli suverenita zůstává vždy nedělitelná. Klíčový rozpor tak jejich pohledem nespočíval v množství do politické moci zapojených institucí, nýbrž právě v otázce, zda má být držitelem oné nedělitelné suverenity panovník či občanský lid, Algernon SYDNEY, *Discourses concerning Government*, op. cit., s. 313; John MILTON, *Prose Works*, R. Fletcher (ed.), London: Henry G. Bohn, 1847, s. 334, 400, 445–446;

²³⁵ Viz zde poznámka č. 215.

²³⁶ Isaac KRAMNICK, *Republicanism and Bourgeois Radicalism: Political Ideology in Late Eighteenth-Century England and America*, Ithaca: Cornell University Press, 1900, s. 1.

byl ve většina případů navázán na určitou koncepci osobních kvalit, zajišťujících, že republika bude republikou ctnostných občanů. Ačkoliv totiž i athénský mýtus v sobě přirozeně obsahoval nerovnost, když ztotožňoval lid výhradně s plnoprávními a v obci zrozenými Athéňany, je třeba konstatovat, že zejména polský případ šlechtického republikánství s sebou nesl výrazně distinktivnější rozměr identifikace právě v podobě představy občanství jako kvalitativní zásluhy.

Rovnost takto ustaveného občanského stavu pak ovšem skutečně není možné vnímat jako principiální rys, nýbrž jako odraz společně vnímaného údělu uvnitř sociální vrstvy, jejíž identita byla formována a posilována přesvědčením o absolutním sepětí osudu vlastního státu s vývojem svého stavu, neboť jedině tehdy, kdy je zajištěn prospěch občanů, kteří tak mají dostatek prostoru a času ponořit se do plnění svých občanských povinností, může vzkvétat i republika jako taková. Jak si v této souvislosti všímá například Kramnick, je třeba historický republikanismus chápat v souladu s jeho elitistickými konotacemi jako „*ideologii zahálky*“, a to právě díky tomu, že rozmach takto řízeného státu vyžadoval v kontextu daných společenských podmínek vrstvu nezávislých vlastníků půdy²³⁷, kteří „*nebyli nuceni pracovat, mohli zasvětit svůj čas občanství... a ve svém závazku veřejné povinnosti i naplnit svou podstatu lidských bytostí.*“²³⁸ Především poslední důraz na republikánské ztotožnění statusu lidské bytosti s občanstvím je v tomto ohledu příznačné, neboť jak jsme mohli pozorovat už v případě hodnoty svobody, vykazuje republikánská koncepce společnosti silnou tendenci nechávat práva jako přirozené apriorní principy, nýbrž jako politická privilegia ukotvená konkrétním kontextem dané obce. V důsledku toho pak bylo možné budovat onu naznačenou linii mezi občanem a člověkem, jež logicky ponechávala problém *ne-občanů* mimo zorné pole politického myšlení. Opět se tak mimo jiné potvrzuje, že svobodu i rovnost je třeba v optice republikánského prizmatu vnímat v první řadě jako víceúrovňové a navzájem se podpírající atributy občanského kolektivu, jež nejsou jedna bez druhé myslitelné. V té souvislosti je zároveň žádoucí reflektovat i třetí vrchol onoho zmíněného symbolického trojúhelníku

²³⁷ Navázanost republikánské teorie k půdě i koncepcím agrarianismu bývá v tomto směru často připomínána v souvislosti s přesvědčením, že venkovský život a vztah k půdě vytváří na rozdíl od městského života status autonomního žití a nezávislosti na ostatních – tedy jinými slovy absenci dominance: „*Often agrarian life was valued above the urban because those who owned a piece of land could always make at least a meager living without becoming dependent on others for their livelihood...*“, E HAMOWY Ronald (ed.), *The Encyclopedia of Libertarianism*, op. cit., s. 424. Jak navíc ukazuje analýza politického diskurzu Orzechowského i Opalińskiego, představovalo sepětí s půdou klíčovou hodnotu právě pro polské republikánské myšlení (viz 3.1.6 a 3.3.5). K souborným postřehům o agrárním charakteru polského politického myšlení srov. Rett R. LUDWIKOWSKI, *Continuity and Change in Poland: Conservatism in Polish Political Thought*, Washington: Catholic University of America Press, 1991.

²³⁸ KRAMNICK Isaac, *Republicanism and Bourgeois Radicalism*, op. cit., s. 1.

republikánských hodnot v podobě obecného blaha jakožto účelu politické pospolitosti. Jeho sepětí se svobodou a rovností deklaruje i Pettit, který tvrdí, že „*chtít republikánskou svobodu znamenalo usilovat o republikánskou rovnost, realizovat republikánskou svobodu vyžadovalo ustavit republikánskou pospolitost.*“²³⁹

Při opomíjení institucionálních a společenských nuancí v nastavení jednotlivých raně novověkých republik se nicméně ukazuje, že ona návázanost principu rovnosti na kontext politického společenství s sebou ve všech případech nesla určitou koncepci občanské aristokracie, tedy sociální vrstvy determinované převzetím osudu republiky do vlastních rukou. Ve sledovaném polském prostředí je tato koncepce znatelně silně spjata s narativem aristokratického mýtu, na jehož základě byla republika vnímána jako dědictví urozené krve²⁴⁰, odvozující svou stavovskou nadřazenost a s ní spojenou civilizační misi od domnělé pokrevní linie, svazující polskou šlechtu na rozdíl od slovanských *chlopů* s antickým sarmatským etnikem. Ačkoliv naznačené jádro tzv. sarmatského mýtu může na první pohled vyvolávat dojem vskutku kardinální a takřka rasové nerovnosti jakožto nedílné součásti jinak extrémně egalitářsky vymezeného občanství uvnitř stavu, je třeba připomenout, že otázka exkluzivity polské příslušnosti vůči občanskému národu nebyla zdaleka tak přímočará, jelikož „sarmatský princip“ v mnoha ohledech odkazoval spíše k předpokládané kvalitě ducha než k primordialistickým kategoriím „krve a půdy“ (viz zde kapitola 2.7).

O tomto popperovsky otevřeném principu polské politické identity svědčí zejména skutečnost, že rozhodujícím kritériem pro inkluzi nebyla otázka etnického původu ani místa narození, nýbrž výhradně urozenost předků bez ohledu na teritoriální, jazykový či náboženský původ,²⁴¹ což ostatně zevrubně dokládá i analýza aristokratického mýtu v podání Orzechowského. I tak je ovšem polská definice šlechtického občanství v republikánském rámci obvykle považována za tradiční genealogický případ, oproti němuž může být do opozice stavěna například aristokratická koncepce Benátčanů, založená na principu *virtus vera nobilita est*,²⁴² dle něhož je ušlechtilost nikoli vrozenou záležitostí, nýbrž kvalitou, jež musí být prokázána a vydobyta teprve během života.²⁴³ I v tomto případě se nicméně sluší připomenout,

²³⁹ Philip PETTIT, *Republicanism*, op. cit., s. 110.

²⁴⁰ Ke zrodu aristokratických mýtů v evropském prostředí viz např. Bercé, konstatující: „*the idea of a noble state was buttressed in the second half of the sixteenth century by the development of the myth of a noble race, and of the political theory, which flowed from it...*“, BERCÉ Yves Marie, *Revolt and Revolution in Early Modern Europe*, op. cit., s. 46.

²⁴¹ Blíže k principům polského šlechtictví srov. např. Robert I. FROST, *The Nobility of Poland-Lithuania, 1569–1795*, in: H. M. Scott, *The European Nobilities in the Seventeenth and Eighteenth Centuries, vol. 2: Northern, Central and Eastern Europe*, London: Longman, 2007, s. 266–310.

²⁴² Dorota PIETRZYK-REEVES, *Łąd Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 120.

²⁴³ K benátskému mýtu a pozici tamější aristokracie viz zde poznámky č. 135–137.

že napětí mezi aristokracií jako klasickou šlechtou a její alternativní meritokratickou koncepcí lze vysledovat i uvnitř jednotlivých myšlenkových tradic, najmě právě v případě polského politického diskurzu, kde linie sporu o vymezení občanství tvoří jednu z hlavních os dichotomie koncepcí Orzechowského a Modrzewského.

Bez ohledu na tyto distinkce konkrétních uchopení koncepce aristokracie napříč jednotlivými raně novověkými republikánskými kontexty je nicméně možné považovat hodnotu rovnosti uvnitř rozličně podmíněného občanského stavu – tedy výše zmíněné aristokracie – za nepostradatelnou součást republikánského myšlení, tvořící společně se svobodou a obecným blahem onu trianglovou konstrukci dobře řízené obce. Z toho vyplývá, že podobně jako v případě svobody měla i republikánská rovnost svůj smysl při výhradně při součinnosti s ostatními hodnotami. V tomto kontextu plnila rovnost dle Rubinsteina jednak svou pasivní úlohu v podobě rovného dopadu zákonů, avšak zároveň obsahovala i aktivní složku reprezentovanou rovným podílem všech občanů na politickém chodu obce²⁴⁴, přičemž oba rozměry rovnosti tak v konci bránily nástupu noční můry všech republikánů v podobě svévolné dominance. Politická podmíněnost obou rozměrů této rovnosti, odvislá od institucionální roviny legitimních zákonů a nikoli obecně od mezilidských, respektive meziobčanských vztahů, se přitom zřetelně vyjevuje v republikánské zásadě, dle níž má být každý občan počítán za jednoho a nikdy ne za víc než jednoho.²⁴⁵

Tato zásada poukazuje ke skutečnosti, že v rámci občanského stavu se rovnost stává relevantní hodnotou teprve v okamžiku vstupu občanů do veřejné sféry, zatímco mimo rovinu zákona a politické participace mohou mezi občany panovat výrazné nerovnosti – jak deklamuje například Dworkin – v rovném statusu občanů se počítá právo rovného podílu, nikoli rovný užitek ze společného dobra.²⁴⁶ Tento princip zároveň precizně vykresluje převažující pojetí rovnosti právě uvnitř polské šlechtické komunity, jež sice vykazovala formální rovnost stavu bez ohledu na majetkové rozdíly, vyjádřenou symbolickým oslovením „páni bratři“ pro všechny příslušníky urozeného stavu²⁴⁷, avšak zároveň umožňovala prohlubování už tak propastných rozdílů mezi magnátskými suverény a tzv. bosou šlechtou.

²⁴⁴ K Rubinsteinově interpretaci rovnosti v republikánském myšlení viz např. Mikael HÖRNQVIST, *The two myths of civic humanism*, op. cit., s. 107.

²⁴⁵ Philip PETTIT, *Republicanism*, op. cit., s. 110.

²⁴⁶ Ronald DWORKIN, *Taking Rights Seriously*, Cambridge: Harvard University Press, 1978, s. 266–267.

²⁴⁷ Jak bude možné pozorovat v rámci analýzy politického diskurzu ve 3. kapitole, lze dotyčné oslovení opakovaně zaznamenat například i u Orzechowského: „*wiele zaszczytów Panowie a Bracie, zdobyli dla was i pozostawili wam wasi przodkowie, żaden jednak nie jest większy i bardziej godny waszego imienia niżli wasze prawa...*“, Stanisław ORZECOWSKI, *Mowa do szlachty polskiej*, op. cit., s. 98; též: „*...też są godności one, Bracie miły, jasne przed Bogiem, sławne przed ludem, którym ci maskarnicy, rzezani nie swymi, ale ojców swych tytułami, ustępować w*

Pettit tento ambivalentní republikánský přístup k rovnosti demonstruje na dvou otázkách, na něž by většina raně novověkých republikánů poskytla odlišné odpovědi²⁴⁸. V případě první otázky, zda může republikánské zřízení připustit, aby se vybraní občané těšili intenzivnější formě *ne-dominance*, musí republikánská koncepce poskytnout zamítavou odpověď, jelikož pokud by některému z občanů zákon zajišťoval větší ochranu od svévole než ostatním, hrozil by nástup dominance právě ze strany tohoto institucionálně privilegovaného. Oproti tomu otázka po možnostech extenzivnější *ne-dominance* nepředstavuje dle Pettita pro republikány na první pohled výraznější problém, poněvadž je-li zachováno ono nezbytně rovné institucionální uspořádání práva, neměly by například právě majetkové rozdíly v soukromé rovině republiku a její občanské ctnosti jakkoli ohrozit. I Pettit se tak přiklání k interpretaci, dle níž platí, že raně novověký republikanismus prosazoval většinově *strukturální* a nikoli *materiální* egalitarismus, jenž by byl ve zmiňovaném polském případě doložitelný onou záměrnou ignorací etnických, jazykových či náboženských atributů v rámci občanského šlechtického stavu při současné existenci těch šlechtických občanů, kteří nebyli schopni zajistit si živobytí bez cizí pomoci.²⁴⁹

Při bližším pohledu na dobové myšlení klasických republikánů se však nelze ubránit dojmu, že podobný schematický přístup rozlišující striktně mezi strukturální a materiální rovinou rovnosti není příliš udržitelný. Jak totiž opětovně dokládají postřehy moderních autorů, byla si řada myslitelů v rámci kánonu republikánské tradice dobře vědoma skutečnosti, že nadměrné rozdíly v bohatství napříč občanskou komunitou logicky zeslabovaly účinnost požadavku odporu vůči dominanci, jež se z veřejné a transparentní roviny posouvala do neformální sféry, což se v polském prostředí projevovalo zejména sítí klientelistických vazeb mezi magnáty jakožto patrony a služebnou šlechtou v podobě agentů.²⁵⁰ I dobový republikánský diskurz tak určitým způsobem reflektoval problematiku bohatství i chudoby a především pak její dopad na rovnostářskou koncepci občanství, v důsledku čehož se objevovaly kritické hlasy naznačující, že udržení ideálu občanských ctností vyžaduje velebení principů

zasługach przeciwko rzeczypospolitej u mądrych królów muszą...“, ORZECZOWSKI Stanisław, *Dyjalóg albo Rozmowa*, op. cit., s. 418.

²⁴⁸ Philip PETTIT, *Republicanism*, op. cit., s. 113.

²⁴⁹ K sociální pozici nemajetné šlechty srov. např. Andrzej WALICKI, *The Enlightenment and the Birth of Modern Nationhood: Polish Political Thought from Noble Republicanism to Tadeusz Kościuszko*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989, s. 6; Juliusz BARDACH, *Sejm dawnej Rzeczypospolitej*, in: J. Bardach (ed.), *Dzieje Sejmu Polskiego*, Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 1997, s. 9.

²⁵⁰ K problematice klientelistických vztahů v Polsku i v Evropě obecně Antoni MAĆZAK, *Money, Prices and Power in Poland, 16th-17th Centuries: A Comparative Approach*, Aldershot: Variorum, 1995; TÝŽ, *Klientela: nieformalne systemy władzy w Polsce i Europie XVI-XVIII w.*, Warszawa: Semper, 1994.

svobody a rovnosti nejen v rovině zákonů, ale právě i na úrovni majetku, aby závazek rovné svobody nebyl pouhým prázdňým gestem, ale skutečnou kardinální hodnotou.²⁵¹

Podobný problém jako vztah bohatých vrstev vůči nemajetným pak v souvislosti s imperiálním rozměrem republikanismu přirozeně představuje již naznačená otázka vztahu občansky plnoprávného stavu vůči ne-občanskému zbytku obyvatelstva republiky, jež bylo vzhledem k nemanuálnímu charakteru činnosti drtivé většiny občanů pro fungování republiky nepostradatelné. I v tomto ohledu tak přicházela ke slovu logika více rozměrů republikánské rovnosti. Neurozené, respektive ne-občanské obyvatelstvo bylo v raném novověku chápáno optikou nedostatečné kvalifikace i kompetence rozhodovat o sobě samém, natož pak o veřejných záležitostech republiky. To ho přirozeně zbavovalo privilegia rovnosti v otázce politické participace – oné aktivní složky republikánské rovnosti – z níž bylo tedy vyloučeno. V mnoha případech, zejména pak ve florentském a benátském prostředí, jak jsme ostatně mohli pozorovat v přístupu dotyčných republik vůči obyvatelstvu podmaněných obcí, však tento handicap politické nesvéprávnosti nevedl nutně k tomu, aby se ne-občané nemohli těšit pasivní složce rovnosti v podobě podřízenosti totožným zákonům jako zbytek společnosti. Na základě Pettitova postřehu lze tento ryze republikánský přístup vůči populaci mimo hranice občanství přirovnat k soudobému přístupu moderní demokratické teorie vůči dětem, respektive nezletilým. Těm je totiž rovněž z důvodů nekompetentnosti odpírán status občanů v rovině politické participace, ačkoliv přesto nelze tvrdit, že by nezletilí byli vystaveni dominanci ať už ze strany rodičů či státní moci, jelikož se v konci těší ochraně stejných zákonů jako plnoprávní občané.²⁵²

Právě v tomto bodě je přitom možné očekávat kámen úrazu dobové republikánské koncepce šlechtického Polska, jelikož ačkoli představitelé nobility v souladu s principy aristokratického sarmatského mýtu razili přesvědčení o zodpovědnosti šlechtického stavu za celou republiku, tedy i za její poddané příslušníky, byly tyto vrstvy zároveň vyloučeny i z oné pasivní složky rovnosti v podobě právní ochrany, když *chłopstwo* spadalo pod přímou pravomoc svých šlechtických pánů. Otázce rovnosti, respektive nerovnosti mimo rámec polského aristokratického občanství je tak třeba věnovat v analýze dobového politického

²⁵¹ Philip PETTIT, *Republicanism*, op. cit., s. 117; Adrian OLDFIELD, *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*, London: Routledge, 1990.

²⁵² Jak tvrdí Pettit: „...children, and perhaps some other categories of people, are in a special position relative to the state and society. Children cannot be given the same opportunities as adults if they are to be enabled, when they become adults, to enjoy the sort of non-domination which a republic would confer: they must be subjected to the disciplines inherent, as any parent knows, in fostering education and development. But how then would children be treated under a regime for promoting freedom as non-domination?“, Philip PETTIT, *Republicanism*, op. cit., s. 119.

diskurzu specifickou pozornost, neboť právě odlišné koncepce rovnosti i pojetí aristokracie můžeme považovat za jednu z ústředních třenic v napětí mezi tamními dvěma hlavními modely aristokratického mýtu reprezentovanými Orzechowským a Modrzewským.

1.6 Obecné blaho a suverenita práva

Oproti rovnosti, v jejímž případě jsme byli nuceni vypořádat se s pochybami panujícími ohledně její důležitosti pro celistvost republikánského myšlení, je koncepce obecného dobra (či též veřejného blaha) jakožto nedílná součást smyslu politiky a existence obce v republikánském diskurzu zcela nepopíratelná²⁵³. Připomeneme-li v této souvislosti již poněkolkáté symbolické schéma republikánského trojúhelníku, můžeme atribut obecného dobra chápat jako onen prostorově nejvyšší vrchol, podpíraný zbylými dvěma v podobě svobody a rovnosti, neboť ačkoliv lze všechny tři hodnoty ve schématu považovat za nepostradatelné a vzájemnou vyváženost vyžadující, bývá v daném kontextu politického myšlení realizace obecného dobra jakožto podmínka existence spravedlivého zřízení obvykle spojována se samotným hlavním smyslem existence republiky. O podobném přístupu svědčí koneckonců i již v předchozích částech zmiňovaná Adamsova definice, sloužící ostatně jako inspirační zdroj pro trianglové vymezení republikanismu, v níž americký politik hovoří o rovnosti zákonů a svobodě, jež jsou v myšlení Aristotela, Livia, Harringtona či Sydneyho namířeny k obecnému zájmu či veřejnému dobru občanů.²⁵⁴ Přestože důraz kladený na tento atribut se u řady republikánských myslitelů liší, pročez je nutné rozlišovat mezi „silnými“ a „slabými“ verzemi dané tradice politického myšlení v závislosti na tom, zda ten který teoretik staví úsilí o obecné blaho do ústřední pozice občanského života²⁵⁵, lze tendenci sledování veřejného zájmu považovat za skutečně distinktivní rys zastánců republikanismu nejen v raném novověku. Nadto je třeba připustit, že podobně jako problematika republikánského uchopení svobody či rovnosti skýtá i pojem obecného dobra mnohá úskalí, s nimiž je třeba se vyrovnat ještě před aplikací republikánské koncepce na polské šlechtické prostředí. Jestliže jsme v otázce svobody označili za hlavní napětí principu ne-dominance hledání optima mezi veřejným a soukromým rozměrem této hodnoty a v případě rovnosti pak jako obdobný problém zdůraznili střet o žádoucí formy

²⁵³ Viz například postřehy Gromelského, srovnávajícího koncepci šlechtické republiky v Polsku s anglickým modelem „commonwealth“, jež staví hodnotu *obecného dobra* do zcela centrální úlohy raně novověkého republikanismu: „*After all, the sources of inspiration and factors shaping and enhancing political ideologies were at a general level the same: native traditions of liberty and mutual social obligations, Christian morality and notions of order and obedience, classical concepts of republicanism and civic virtues filtered through humanism, all centered round the idea of public good...*“, Tomasz W. GROMELSKI, *The Commonwealth And Monarchia Mixta In Polish And English Political Thought In The Later Sixteenth Century*, in: R. Unger – J. Basista (ed.), *Britain and Poland-Lithuania: Contact and Comparison from the Middle Ages to 1795*, Leiden-Boston: Brill, 2008, s. 168; podobně pak i např. Scott: „*...capable of referring to the public social, or political community, or both, to invoke commonwealth principles was to subscribe to the Platonic and Aristotelian commonplace that whatever its constitutional form government must be directed to the public good...*“, Jonathan SCOTT, *What were Commonwealth Principles?*, *The Historical Journal*, 47, 3 (2004), s. 591.

²⁵⁴ ADAMS John, *Defence of the Constitutions of Government*, op. cit., vol. I, s. 121–144.

²⁵⁵ Viz např. již v pojednání o republikánské svobodě zmiňovaná debata mezi athénským a římským pojetím antických tradic, srov. např. Benjamin BARBER, *Strong Democracy*, op. cit.

rovnostářství související s vymezením občanství, je žádoucí vnímat, že podobně zásadní inkohereci můžeme zaznamenat i v případě odlišných republikánských pokusů o konkrétnější určení obsahu *obecného dobra* jakožto velebeného účelu existence republiky.

I v tomto případě můžeme identifikovat především dva hlavní přístupy, jejichž logika uchopení veřejného zájmu volně souvisí s rozdílem mezi neo-athénskou a neo-římskou tradicí v otázce svobody (viz kapitola 1.4), a jež je možné dle rozdílného hodnocení motivace dosahování *obecného dobra* rozlišit jako přístup idealistický kontra pragmatický. I v jejich záležitosti totiž ústřední bod střetu představuje odlišné chápání vztahu mezi jednotlivcem a společností, kde neo-římská koncepce identifikovaná zejména Pettitem a Skinnerem vychází z modelu občana, jenž si skrze politickou účast, vedoucí k hledání obecného dobra, zajišťuje svobodný a spokojený život v soukromí. Oproti tomu neo-athénský model, reprezentovaný v moderním prostředí Arendtovou a Pocockem, předpokládá pevnější zakotvení logiky občanského štěstí v kolektivu, jehož prospěch ve formě *obecného dobra* představuje pro všechny členy obce nejvyšší cíl, udílející smysl jejich partikulárním životům. Právě problematika harmonie osy jedinec vs. občanský kolektiv se silně zrcadlí i v oněch dvou odlišných přístupech k *obecnému dobru*. V tomto případě je možné jeden pól vztahu *obecného dobra* vůči jedinci a kolektivu vymežit v duchu aristotelské tradice *entelechie*, tedy jako rozvoj lidské duše v dobrém společenství sobě rovných občanů, jenž vyžaduje, aby byla politika skutečně mravní aktivitou směřující k ctnostnému životu všech jedinců – řečeno aristotelsky, aby byla spolu s etikou naukou o poznání nejvyššího dobra.²⁵⁶ Z aristotelského pojetí *obecného blaha* tak vcelku jednoznačně vyplývá podmínka, že účelem spravedlivé obce ve formě republiky musí být realizace určitých univerzálně platných a pravdivých principů v životě společnosti. Občané tak mohou mít své vlastní zájmy, o něž mají právo legitimně usilovat, avšak pouze do té míry, pokud se nezpronevřují hlavnímu poslání obce právě v podobě mravního života a kolektivních cílů.

Zmíněné pojetí *obecného dobra* nelze podezřívát z kolektivistických tendencí usilujících o potlačení občanské individuality, což dokládá například i analýza Pococka, který napětí mezi zájmem jednotlivce a uskutečňování *obecného dobra* považuje de facto za centrální téma republikánského myšlení jako celku.²⁵⁷ Zůstává nicméně faktem, že za situace, kdy občan

²⁵⁶ „Každé umění a každá věda, podobně i praktické jednání a záměr směřuje, jak se zdá, k nějakému dobru; proto bylo správně vyjádřeno, že dobro jest to, k čemu všechno směřuje...“, ARISTOTELES, *Nikomachova etika*, A. Kříž (přel.), Praha: Jan Laichter, 1937, 1094a, s. 1

²⁵⁷ „...there were tensions in conceptualizing the individual as citizen and member of this structure. On the one hand, it was his pursuit of particular goods as an individual that made him a citizen; on the other, it was only in his concern for and awareness of the common universal good that his citizenship could persist; and there was

přistupoval ke svému státu primárně jako k efektivnímu nástroji zajišťování svých soukromých cílů, dostával se optikou *neo-athénské* tradice do pozice nekompetentních *idiotes* tak, jak je charakterizuje Arendtová.²⁵⁸ Stejně jako v případě pojetí svobody tak i tento idealistický přístup vůči *obecnému dobru* vyžaduje hledání určitého optimálního bodu mezi individuální a kolektivní rovinou zájmu, avšak zásadním zůstává za všech okolností onen hodnotový rozměr republikánské politiky, jenž je dobře pozorovatelný například v některých principiálních interpretacích občanského humanismu, líčících florentskou diskurzivní proměnu republikánské politiky jako „*snesení univerzálních božských hodnot do pozemské politické reality*.“²⁵⁹

Proti takto vymezenému idealistickému uchopení *obecného dobra* je následně možné konstruovat pojetí pragmatické, blížíci se svým charakterem uvažování mnohem více než arendtovsko-pocockovskému mýtu athénské polis Pettitovu principu *neo-římské* ne-dominance. Základem této pragmatictější představy o způsobu formování obecného dobra je totiž odlišné pojetí struktury společenské identity, jež není v *neo-římském* modelu formována holisticky „odshora dolů“, ale opačně, tedy ze strany jednotlivých partikulárních přesvědčení a zájmů směrem k celku republiky jakožto nejefektivnějšímu a nejspravedlivějšímu institucionálnímu způsobu, jímž je možné tyto zájmy sladit a zároveň ochránit. Zatímco v idealistickém pojetí *obecného dobra* je toto výsledné dobro projevem nadpozemských univerzálních hodnot (jakkoli v souladu s Bruggerovým komentářem snesených z nebe na zem), lze totožný pojem ze strany pragmatických komentátorů republikánské mýtu považovat za výslednici veřejného jednání občanů, z něhož vždy vzhází určitá politická vůle, opřená o předchozí deliberaci a občanskou participaci. Ne každý politický výstup je v uvažování republikánů přirozeně *obecným dobrem*, neboť tím může být vždy jen takové rozhodnutí, jež není pouhým vyjádřením určitého partikulárního zájmu, ale naopak harmonickým skloubením individuálních vůlí sledujícím v první řadě prospěch republiky. Tato harmonie tak nemá ztělesňovat univerzální štěstí pro všechny občany, ale blaho politického celku, jehož zachování přináší v konci největší možný užitek svým občanům právě tím, že při svém rozkvětu garantuje jejich svobody a bezpečí tím nejlepším možným způsobem.

always the possibility of conflict between the two. If he became preoccupied with his private goods to the point of subordinating the universal good to them, he might find himself party to the tyranny of some smaller or larger group, and the value inherent in his personal aims was no guarantee that this would not happen...“, John Greville Agard POCOCK, *The Machiavellian Moment*, op. cit., s. 74, srov. též Christopher NADON, Aristotle and the Republican Paradigm, op. cit., s. 683.

²⁵⁸ Hannah ARENDT, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958, s. 39; viz též Christopher J. BERRY, *The Idea of a Democratic Community*, op. cit., s. 1, A. W. SPARKES, Idiots, Ancient and Modern, *Politics*, 23, 1 (1988), s. 101–102.

²⁵⁹ John Greville Agard POCOCK, *The Machiavellian Moment*, op. cit., s. 84; též Bill BRUGGER, *Republican Theory in Political Thought*, op. cit., s. 16.

Není-li dle pragmatického pojetí *obecné blaho* vyjádřením přirozeného řádu, ale optimálním a k rozmachu obce vedoucím uměním vlády, můžeme upozornit, že na rozdíl od univerzalisticky podmíněného idealistického přístupu, jenž za úhlavní nebezpečí dobře ustavené republiky považuje úpadek zbožné mravnosti, představuje ústřední hrozbu pro *neo-římskou* koncepci republiky především frakcionářství a rozpad veřejné sféry v klientelistickou síť soukromých, respektive skupinových zájmů. Odpor k frakcím jakožto zhoubě republiky nalezneme v tomto ohledu v myšlení raně novověkých republikánů například u „otce-zakladatele“ Machiavelliho²⁶⁰, jenž byl přesvědčen, že republikánská vláda může setrvat u moci jedině tehdy, podaří-li se jí rozštěpená úsilí slít v jeden veřejný zájem.²⁶¹ I u Machiavelliho však můžeme zároveň identifikovat i jistou inherentní republikánskou ambivalenci v otázce skupinových zájmů, neboť na jedné straně z výše vyřčeného sice vyplývá, že v dobré republice nesmí žádný partikulární pohled převýšit prospěch obce jakožto politického celku, avšak stejně tak je zřetelné, že není-li *obecné dobro* oním hodnotovým „darem z nebes“, ale konkrétním vyjádřením stávající politické situace, musí bezpochyby vycházet z reálných a přirozeně konfliktních zájmů jednotlivých mocenských skupin uvnitř republiky. To ovšem znamená, že frakce, respektive mocenská a zájmová uskupení nejsou v rámci republiky ničím nežádoucím, nýbrž daleko spíše určitým nutným zlem. Tomuto zlu sice nesmí být dovoleno opanovat veřejnou sféru pro sebe, avšak bez něho by zároveň pragmaticky pojímané *obecné dobro* nebylo myslitelné, jelikož při absenci dílčích zájmů by de facto nebyl nikdo, kdo by mohl *obecné dobro* formulovat, respektive z čích představ by bylo možné při jeho artikulaci vycházet. Na rozdíl od *neo-athénské* modelu a aristotelsky idealistické představy *obecného dobra* je tudíž neodstranitelným rysem pragmatické interpretace republikanismu i toto přitakání společenskému konfliktu jakožto základu politična a podstaty občanského života.

Přestože někteří moderní teoretici tuto implicitní akceptaci konfliktu jako pro život republiky prospěšného prvku zpochybňují²⁶², analýza sociální struktury republikánských

²⁶⁰ Frakcím a jejich hrozbě se Machiavelli věnuje například ve XX. Kapitole Vladaře, a rovněž tak i v VII. a VIII. kapitole svých Rozprav, k jeho charakteristice frakcí blíže viz např. Robert BLACK, *Machiavelli*, London: Routledge, 2013, s. 165; Niccolò MACHIAVELLI, *Vladař*, Praha: Ivo Železný, 1997, s. 73–76; Niccolò MACHIAVELLI, *Discourses on Livy*, H. C. Mansfield – N. Tarcov (eds.), Chicago – London: University of Chicago Press, 1998; s. 23–28, též Quentin SKINNER, *Machiavelli*, Oxford: Oxford University Press, 1981, s. 65–66.

²⁶¹ Viz například Bruggerovo hodnocení dobré vlády dle Machiavelliho, již je ta, která „selects all that is best in divided interests and distils them in the name of the public interest or the common good“, Bill BRUGGER, *Republican Theory in Political Thought*, op. cit., s. 1. Jak podotýká v totožné záležitosti Skinner: „In every case the general good will become subordinated to factional loyalties, with the result that the virtue and in consequence the liberty of the republic will very soon be lost...“, Quentin SKINNER, *Machiavelli*, op. cit., s. 66.

²⁶² Srov. např. Gey: „As their heavy emphasis on consensus indicates, civic republicans detest the political conflict that scepticism about values engenders. If there is no absolute truth, people are invited to devise their own individual truths and to fight for their adoption by the government. The entire civic republican system is oriented

společností v severoitalském prostředí, jakož i postřehy dobových myslitelů v rámci kánonu *občanského humanismu* hovoří skutečně spíše o opaku. Z moderních teoretických závěrů můžeme v tomto případě za bernou minci považovat především Pocockova konstatování stran florentské humanistické společnosti, z nichž vyplývá, že zájmový konflikt musel být přirozenou součástí tamní sociální atmosféry už jen z praktických důvodů profesní orientace většiny měšťanstva na obchodní činnost. Ta přinášela krom konkurence i přímý kontakt s jinakostí a přispívala tak k rozvoji občanské schopnosti nalézat kompromis a definovat *obecné dobro* mnohem spíše než v těch společnostech, které byly řízeny direktivně, či v těch, jejichž ekonomická produkce v sobě neobsahovala onu přirozenost zárodečného střetu zájmů.²⁶³ Z toho vyplývá, že trvalá neshoda ohledně *obecného dobra* ve smyslu onoho zmiňovaného rozpadu společnosti do nesmiřitelných frakcí přirozeně představovala v republikánském myšlení ožehavu hrozbu, jíž ovšem nemělo být čeleno odstraněním společenského konfliktu jako takového a nastolením jednotných hodnot, ale politickou ctností občanského elementu, jehož úkolem mělo být konflikt zvládnout a využít tak, aby z něj mohlo povstat *obecné dobro*. O klíčové úloze *virtù* jako rozhodujícím atributu politické schopnosti ve vztahu k harmonizaci konfliktní společnosti svědčí v tomto směru opětovně přístup Machiavelliho, jenž byl i přes nebezpečí frakcionářství přesvědčen, že zákony republiky směřující k svobodě musí plynout z občanských neshod, takže ačkoliv budou občané poháněni svými sobeckými zájmy, jejich frakce budou jako by neviditelně vedeny ke sledování veřejného blaha.²⁶⁴

Vzhledem k politicko-společenskému kontextu polského státu v 16. a 17. století, vykazujícímu značnou míru ideového i mocenského rozštěpení, je pro účely této studie vhodné zaměřit se v tamním prostředí v první řadě na aplikaci *obecného dobra* v intencích pragmaticky

toward finding a way to overcome the unceasing political conflict borne of skepticism and replace it with reconciliation and agreement about universal truths...“, Steven G. GEY, *The Unfortunate Revival of Civic Republicanism*, op. cit., s. 888.

²⁶³ „...because Florence stands on agriculturally poor ground, her people have become merchants, who travel through the world and learn from observing the ways of other nations; there is, as we might say, an intensification and speeding-up of the process of accumulating experience, and it has put Florence ahead of her neighbors in both wealth and intelligence. It is implicit in this argument that a wide distribution of participant civic rights serves, like the practice of trade and travel, to mobilize more intelligence and virtue in the service of the common good than could ever be achieved by a monarchy or tyranny...“, John Greville Agard POCK, *The Machiavellian Moment*, op. cit., s. 91.

²⁶⁴ Tuto sentenci lze nalézt v Machiavelliho Ropravách: „Although motivated entirely by their selfish interests, the factions will thus be guided, as if by an invisible hand, to promote the public interest in all their legislative acts: 'all the laws made in favour of liberty will result from their discord...““, cit. dle Quentin SKINNER, *Machiavelli*, op. cit., s. 66. K republikánské nutnosti dospívat k obecnému dobru zvládnutím konfliktu skrze *virtù* viz též zejména první čtyři kapitoly Rozprav, Niccolò MACHIAVELLI, *Discourses on Livy*, op. cit., s. 7–17; Benjamin BARBER, *Strong Democracy*, op. cit., s. 119, 151. Pitkin, ztělesňující princip *virtù* s mužskou dominancí, nadto označuje jinakost a konflikt v pojetí Machiavelliho jako hlavní zdroj mužské moci, Hanna F. PITKIN, *Fortune Is a Woman*, op. cit., s. 82–3.

formovaného veřejného zájmu, odrážejícího napětí mezi konkrétními požadavky jednotlivých skupin. S ohledem k zaryté orientaci polského šlechtického stavu na korpus tzv. *zlatých svobod* totiž nelze předpokládat, že by místní diskurz *obecného dobra* vycházel z univerzalistických tendencí nejen v rétorické, nýbrž i v praktické rovině. I v tomto případě bude nicméně nezbytné sledovat nuance v pojetí *obecného dobra* u dvou alternativních tváří polského aristokratického mýtu, neboť jak uvidíme později s ohledem na výrazně disciplinační a nápravný charakter Modrzewského koncepce republiky, lze očekávat, že jeho přístup k problematice veřejného zájmu bude vykazovat notně kolektivističtější rysy než postoj jeho rivala Orzechowského.

Přikloníme-li se nicméně spolu s pettitovskou koncepcí *ne-dominance* k tomuto pragmatickému přístupu vůči diskurzu *obecného dobra*, vycházejícímu primárně z partikulárních skupinových zájmů, je načase se ptát, čím se takto pojímaná republikánská hodnota liší od klasických liberálních představ o politickém procesu jakožto institucionální agregaci pluralistických a navzájem mnohdy konkurenčních individuálních požadavků. I v případě této otázky je pak třeba odkázat především k pojmu občanské ctnosti, neboť ačkoliv se republikánský přístup k veřejné debatě může s liberálním prizmatem shodovat na rozhodující roli dílčích přesvědčení jednotlivých občanů, vychází republikánská tradice z nezbytného předpokladu občanské schopnosti nahlížet svůj vlastní zájem optikou racionálně podmíněného *obecného dobra* jakožto nejlepšího kroku pro celou společnost. Využijeme-li v této spojitosti terminologii osvícenských republikánů, zdůrazňovanou Bruggerem²⁶⁵, zastává republikánské učení tezi o neodstranitelném napětí mezi racionálním zájmem a egoistickým sebe-zájmem v podobě vášně, z nichž ani jeden není determinován kolektivisticky, neboť vychází ze svobodného rozhodování plnoprávných a autonomních jednotlivců. Avšak právě v důsledku skutečnosti, že v každém občanovi zuří tento vnitřní konflikt, je úkolem republiky zajistit, aby své občany udržela ve správném směru a nenechala je sejít na scestí. Přestože v určitých rysech může toto napětí připomínat zmiňovanou slavnou logiku berlínovské pozitivní svobody v konfliktu „vyššího“ a „nižšího“ já, kde by první zmíněný rozměr reprezentoval racionální zájem coby kvalifikované rozhodnutí s ohledem na ostatní spoluobčany, zatímco druhá egoističtější rovina lidského rozhodování by byla zastoupena onou dominancí vášně, je třeba znovu zdůraznit, že republikánský předpoklad *obecného dobra* v pragmatickém pojetí nemíří k Berlinem kritizované disciplinací občanských přesvědčení v jejich soukromé rovině, nýbrž sleduje takové institucionální nastavení republiky, jež by občanům umožňovalo rozhodovat se racionálně a tudíž v souladu s veřejným zájmem.

²⁶⁵ Bill BRUGGER, *Republican Theory in Political Thought*, op. cit., s. 38.

Jak v této souvislosti ukazuje Velema na příkladu myšlení de la Courta²⁶⁶, lze u řady evropských republikánů vysledovat spíše pesimistické pojetí lidské přirozenosti, na hony vzdálené emancipované představě zastánců *neo-athénské*ho mýtu, dle něhož je člověk apriorně pospolitou bytostí, toužící rozvinout v blaženém životě obce svůj kooperativní a etický potenciál. I republikánské myšlení totiž vykazuje mnohdy notně střídmější koncepci člověka jako zranitelné a snadno ovladatelné bytosti, vystavené působení vášni, sebelásky a touhy po ukojení svých potřeb. Právě proto je zapotřebí republiky, neboť řečeno s Velemou „*maso a krev jsou často silnější než mysl a rozum*“²⁶⁷, v důsledku čehož své vášně není schopen kočírovat zdaleka každý jedinec. Přesně s ohledem na tuto skutečnost, že ani ten nejrozumnější a nejvybranější civilizovaný člověk není schopen zaručit, že odolá síle vlastní sobeckosti za všech okolností, je nezbytné, aby republika poskytla svým „ovečkám“ dostatek nástrojů pro jejich vlastní ochranu. Těmito nástroji jsou v republikánském diskurzu obvykle již akcentovaná občanská ctnost v podobě *virtù* spolu s tradicí jakožto základem dobrých mravů a především s legitimně ustaveným právem, díky němuž se všichni občané mohou těšit rovné a spravedlivé ochrany před vlastní slabostí. Mnohem spíše než o kolektivistické podmíněnosti *obecného dobra* je v případě takto chápané republikánské tradice třeba hovořit o pospolitém zajištění dobrého občanského života, vyžadujícím do značné míry paternalistický přístup vůči úloze občanů, jenž bude v rámci této studie vzhledem k výše naznačenému obdobnému nastavení Modrzewského politické teorie hledán především v jeho definicích veřejného blaha (viz kapitola 3.2.3.3).

Ještě než ovšem v rámci republikánského uvažování o *obecném dobru* přistoupíme k zevrubnější analýze pozic občanské ctnosti coby *virtù* – a k posouzení role tradice a pojetí práva – je žádoucí věnovat krátkou pozornost patrně nejucyničtějšímu, respektive logiku realistického chápání mezilidských a politických vztahů nejvíce odrážejícímu interpretačnímu přístupu. Tento přístup podobně jako případ reflexe imperiálního rozměru *občansko-humanistického* mýtu reprezentuje charakteristika *obecného dobra* ze strany Hörnqvista, který v souladu se zastávanou představou o republikánské rétorice jako propagandistickém rozměru florentské mocenské expanze označuje diskurz *obecného blaha* za součást této taktické propagandy, s jejíž pomocí se za nových podmínek proměňující se renesanční společnosti

²⁶⁶ Wyger, R. E. VELEMA, That a Republic is Better than a Monarchy, op. cit., s. 14.

²⁶⁷ Tamtéž, s. 14.

snažily udržet u moci konzervativní oligarchické elity z období po povstání Ciompi,²⁶⁸ popřípadě jejímž prostřednictvím tyto elity usilovaly o nadvládu nad Toskánskem.²⁶⁹

V takovém případě je ovšem nezbytné nahlížet pojem republikánského *obecného dobra* jako klíčový pilíř *občanských humanistů*, jenž v jejich účelové rétorice sloužil jako nejefektivnější maskování výše zmíněných skupinových zájmů v politickém boji o udržení kýžené dominance²⁷⁰. Nahlíženo z tohoto úhlu pohledu, nebylo by navíc možné udržet charakteristiku florentské republikánské koncepce jako celospolečenské záležitosti, nýbrž jako elitistického mýtu, jehož primárním úkolem bylo přetvářet a reformulovat zastarávající jazyk středověkých cechovních uskupení do nového jazyka občanské ctnosti. Účel takto charakterizovaného mýtu by navíc korespondoval s výše naznačeným republikánským důrazem kladeným na nutnost překonávání parciálních zájmů a konfliktních napětí, čehož mohlo být v rétorické a symbolické rovině dosahováno právě prostřednictvím argumentu *obecného dobra*, jenž měl znesvářené mocenské i ekonomické skupiny uvnitř Florencie přesvědčit o existenci společného dlouhodobého zájmu, jemuž musí všichni podřídit své vlastní ambice. Vzhledem k tomu, že onen republikánský mýtus byl ovšem v souladu s logikou přístupu *theory as practice* spoluutvářen uměleckými představiteli, již zároveň zastávali politické posty a usilovali o jejich udržení, je možné identifikovat účelovost a mocenskou podmíněnost rétoriky *obecného dobra* ještě zřetelněji. V takovém případě lze totiž literární činnost Brunioho či Salutatioho chápat skutečně jako nepokrytou snahu o vydávání ambicí vlastních sociálních skupin za abstraktní ideál celospolečenského zájmu, díky němuž bylo možné kontrolovat podřízené vrstvy společnosti nejen na mocenské, ale i na ideologické rovině²⁷¹. Hankins v tomto směru hovoří příznačně o *obecném dobru* jako o zásadním nástroji *občansko-humanistické* socializace florentského obyvatelstva, jehož prostřednictvím se elitám podařilo proměnit symbolické uspořádání politického prostoru republiky z identity příslušníků cechovních organizací v patriotické občany suverénního státu, jenž má být veden těmi nejlepšími – Stedy aristokraty, za pomoci *virtù*.²⁷²

²⁶⁸ Tuto interpretaci razí například Najemy, John M. NAJEMY, Civic humanism and Florentine politics, op. cit., s. 75–104. K podobnému závěru dospívá i Hankins, který v souvislosti s Najemyho postřehy hovoří o převzetí symbolického a rétorického diskurzu poražené lidové komuny ze strany oligarchických florentských elit, v důsledku čehož bylo možné nastolený elitistický režim propagovat jako naplnění cicerorského či obecně antického ideálu republiky, James HANKINS, Exclusivist Republicanism and the Non-Monarchical Republic, op. cit., s. 467.

²⁶⁹ Mikael HÖRNQVIST, The two myths of civic humanism, op. cit.

²⁷⁰ James HANKINS, Introduction, in: J. Hankins (ed.), *Renaissance Civic Humanism*, op. cit., s. 11.

²⁷¹ John M. NAJEMY, Civic humanism and Florentine politics, op. cit., s. 100.

²⁷² James HANKINS, Introduction, in: J. Hankins (ed.), *Renaissance Civic Humanism*, op. cit., s. 11.

I tuto radikálně pragmatickou interpretaci koncepce *obecného dobra* je navíc možné využít při aplikaci republikánské tradice do kontextu polského šlechtického státu, neboť pojetí veřejného zájmu jako neoddělitelné součásti politického mýtu, v němž jsou přesvědčení a ambice konkrétní sociální skupiny záměrně reformulovány do jazyka státní rezóny, může v mnoha ohledech připomínat právě aristokratický mýtus polské šlechty, ztotožňující rozmach *Rzeczypospolite* s hlediskem vlastního stavu. Klíčové dilema *občanského humanismu* ztělesněné v otázce „co když není *obecné dobro* obecným dobrem, ale maskovaným zájmem politické elity“ je v polském prostředí nadto možné vysledovat i v určité paralele k Hörnqvistem ražené představě republikánského expanzionistického mýtu. Ta je v souvislosti s rétorikou *obecného dobra* v původním florentském kontextu zachycena kupříkladu v politických projevech u příležitosti podmanění sousední Pisy. Při nich florentský představitel Gino Capponi uklidňuje poražené pisánské občany poukazem k tomu, že partikulární blaho Pisy jakožto obce muselo být podřízeno vyšší hodnotě v podobě *obecného dobra*, jež se v jeho očích přirozeně rovná zájmu Florencie, která svým novým pisánským poddaným poskytne materiální zabezpečení i potřebnou svobodu.²⁷³ Právě tato argumentace *obecným dobrem* coby dokladem legitimacy expanze a velikosti vlastní republiky pak nápadně připomíná jak imperiální tendence přítomné například v myšlení anglických „commonwealthmen“²⁷⁴, tak civilizační rétoriku v rámci polského aristokratického mýtu, jež bude předmětem analýzy převážně v souvislosti s Orzechowského pojetím smyslu šlechtické identity.

I přes výše panující rozpory, respektive široké rozpětí obsahového vymezení *obecného blaha* lze v myšlení raně novověkých republikánů vystopovat především tři rekurentní atributy, vyskytující se v roli podmiňující složky veřejného zájmu napříč různými republikánskými

²⁷³ Mikael HÖRNQVIST, *The two myths of civic humanism*, op. cit., s. 138.

²⁷⁴ Na imperiální rozměr anglického republikanismu upozorňuje především Scott, který podobné motivy identifikuje v některých pasážích Milтона, Nedhama či Sydneyho. Milton v této souvislosti uvažoval o vybudování Anglie jako nového Říma na západě, John MILTON, *The Readie and Easie Way to Establish a Free Commonwealth: and the Excellence Therof Compar'd with the Inconveniencies and Dangers of Readmitting Kingship in this Nation*, in: D. M. Wolfe (ed.), *Complete Prose Works of John Milton: 1659–1660*, vol. VII, New Haven: Yale University Press, 1980, s. 423. Podobné zmínky o šíření anglických republikánských hodnot a vedení světa ke svobodě lze pak pozorovat například i u Nedhama, Marchamont NEDHAM, *The Case Stated Between England and the United Provinces in this Present Juncture: Together with a Short View of Those Netherlanders in Their Late Practises as to Religion, Liberty, Leagues, Treaties, Amities*, London: Printed by Tho. Newcomb, 1652, s. 53. Nejvýmluvnější doklad imperiálních ambicí anglického republikanismu však bezpochyby představuje hlavní pocockovská figura tohoto směru uvažování v podobě Jamese Harringtona: „*This is a commonwealth not made for herself only, but given as a magistrate of God unto mankind, for the vindication of common right and nature... Wherefore saith Cicero... of the Romans... we have rather undertaken the patronage than the empire of the world... A Commonwealth... of this make is a minister of God upon earth, to the end that the world may be governed with righteousness*“, James HARRINGTON, *The Commonwealth of Oceana*, in TÝŽ, *The Political Works of James Harrington*, op. cit., s. 323, cit. dle: SCOTT Jonathan, *What were Commonwealth Principles?*, op. cit., s. 608–609.

kontexty. Pro rozbor prvního z nich je zapotřebí navrátit se k již zmíněnému pojmu *virtù*, jehož konkrétní uchopení sice zaznamenalo v průběhu vývoje republikánské tradice řadu změn²⁷⁵, avšak jeho esence v podobě klíčové politické schopnosti, pomocí níž je možné udržet se u moci a vládnout státu dovedným způsobem, zůstávala víceméně konstantní. Stěžejní role *virtù* jakožto občanské ctnosti při řízení republiky vycházela především z dobového přesvědčení, vyjádřeného pregnančně především opět Machiavellim²⁷⁶, že k udržení dobrého charakteru obce nestačí pouze spravedlivé a harmonicky ustavené instituce po vzoru zřízení *monarchia mixta*, neboť dobrý život obce vyžaduje kromě řádů a legitimních zákonů i občanského ducha a právě občanskou ctnost, projevující se mimo jiné starostí o obecné blaho.

Tento postřeh přirozeně úzce souvisí s podstatným faktorem politické participace, jež by sice oproti arendtovské interpretaci politična v antických *poleis* neměla být v modelu *ne-dominance* přeceňována ani stavěna do pozice prvořadého smyslu občanského života, jež však zároveň tvořila nepostradatelný pilíř republikánské prosperity. Bez aktivního občanského prvku totiž principy *občanského humanismu* ztrácely svou hlavní argumentační a propagandistickou devízu vůči *signoriím*, neboť v takovém případě hrozila ve veřejných záležitostech nečinnost, nastával obrat k oligarchickému rozhodování a v konci především bujela korupce, spojená s rozvratem hlavního účelu republikánské obce v podobě onoho trojúhelníku hodnot – tedy s úpadkem svobody jakožto suverenity, rovnosti i obecného dobra.²⁷⁷ Z toho důvodu příliš nepřekvapí, že republikánský diskurz věnoval kromě pojmů svobody či veřejného zájmu klíčovou pozornost právě otázce občanské edukace a mravnosti, neboť jak upozorňuje například Pocock v rámci své teorie o politizaci *virtù*, je nezbytné reflektovat, že politická realita raně novověkých republik přestala potřebovat ctnost v podobě „*hrdinské mužnosti vládnoucích jedinců*“, namísto níž začala prosazovat *virtù* v podobě občanského partnerství a vzájemného soužití prostřednictvím politické deliberace.²⁷⁸

S proměnou ctnosti do podoby nezbytného atributu všech veřejně aktivních občanů kromě toho souvisí i výše naznačený postřeh o republikánské morálce jako o postupném snášení univerzalistických etických hodnot „z nebe na zem“, vyjádřený například Sydneyho

²⁷⁵ Srov. Hanna F. PITKIN, *Fortune Is a Woman*, op. cit.

²⁷⁶ O zásadní úloze Machiavelliho ve formulaci tohoto přesvědčení pojednává například Charles LARMORE, *Liberal and Republican Conceptions of Freedom*, op. cit., s. 83, též Dorota PIETRZYK-REEVES, *Łqd Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 133.

²⁷⁷ Korupci ve smyslu úpadku *virtù* označuje za ústřední problém republikánskému systému Spector, který v souladu s revizí *neo-athénské* aristotelského modelu nepovažuje za ohrožující pro akceschopnost republiky ani relativní pokles politické moci či individuální bezpečí, ale právě neschopnost republikánské zřízení udržet vlastní občany v dobrých mravech, SPECTOR Céline, *Montesquieu: Critique of Republicanism?*, op. cit., s. 33.

²⁷⁸ John Greville Agard POCOCK, *The Machiavellian Moment*, op. cit., s. 78., viz též Christopher NADON, *Aristotle and the Republican Paradigm*, op. cit., s. 683.

konstatováním, že „*Bůh pomáhá těm, kteří si pomáhají sami.*“²⁷⁹ I pokud ponecháme stranou pozornosti radikální machiavelliánskou interpretaci, hlásající nezávislost politické sféry na božském řádu a vedoucí v konci k možnosti dosažení blaha republiky mimo tento řád, je třeba přijmout Bruggerovo konstatování o republikánském ustavení duálních ctností v podobě odlišných božských a občanských hodnot, kde jsou ty druhé zmíněné určeny pro „*autonomní politickou sféru, namířenou v republikánském směru.*“²⁸⁰ Podobné úvahy o republikánských ctnostech občanů jako o entitě *per se*, mající svůj smysl čistě v kontextu politického rozsahu republiky, se přitom výrazně opírají o dobová dilemata původu dobré a špatné vlády, jež ve svých spisech výstižně shrnul například republikánský klasik Algernon Sydney. Ten v souladu s tezí o principech božské existence odmítal ztotožňovat republikánský charakter státu s Božím záměrem, jelikož pokud by Bůh byl autorem republiky (*demokracie*), musel by být zároveň nutně i autorem tyranie, což ovšem vzhledem k jeho nekonečné dobrotě nebylo myslitelné.²⁸¹ Klíčový závěr podobně vedených úvah pro republikánskou tradici pak byl nasnadě – republika je výtvorem občanů, na nichž jediných záleží, zda bude prospívat k rozkvětu a spravedlnosti, či zda upadne do záhuby, přičemž je-li *obecné blaho* politickým vyjádřením vůle těchto občanů a nikoli odrazem božských univerzálních principů, je nezbytné zajistit, aby občané neztráceli právě svou *virtù*.

Za druhý inherentně přítomný rys republikánského myšlení ve vztahu k vizi *obecného dobra* můžeme považovat roli osvědčené tradice, jež měla sehrávat klíčovou úlohu jak při formulaci veřejného zájmu, tak v politickém směřování republiky a především v onom udržování výše zdůrazněných nezbytných občanských ctností. V politické teorii různých republikánských kontextů tak můžeme identifikovat četné odkazy ke koncepci „starých zlatých časů“²⁸², pojímané buď v intencích vlastních předků, za nichž republika vzkvétala k původní slávě, či jako předobraz ideálního zřízení dávných antických republik, vykládaných přirozeně notně mytologickým a idealistickým způsobem. První zmíněný přístup k velebení, avšak bohužel dávno upadlé tradici vlastní společnosti můžeme v prostředí *občanského humanismu*

²⁷⁹ SYDNEY Algernon, *Discourses concerning Government*, II, XIII, op. cit., s. 210.

²⁸⁰ Bill BRUGGER, *Republican Theory in Political Thought*, op. cit., s. 35.

²⁸¹ SYDNEY Algernon, *Discourses concerning Government*, I, VI, s. 20–21, cit. dle Bill BRUGGER, *Republican Theory in Political Thought*, op. cit., s. 24.

²⁸² Odhalování „starých zlatých časů“ a hledání způsobu jejich možného návratu v tomto směru úzce souviselo s cyklickým pojetím dějin, dle něhož bylo cílem republiky nacházet vyváženost mezi pravidelně se opakujícím vzorcem různých ústav a v nich působících rozličných společenských sil na pozadí aristotelské klasifikace ústav. V polském prostředí se tato tendence projevovala zejména v napětí mezi interpretací „původního“ Polska jako kolébky monarchismu či parlamentarismu, jak bude ostatně patrné z analýzy Orzechowského, Modrzewského a Opalińskiego uchopení mýtu. K problematice „starých zlatých časů“ a cykličnosti vnímání dějin viz např. Bill BRUGGER, *Republican Theory in Political Thought*, op. cit., s. 28–29; Dorota PIETRZYK-REEVES, *Łąd Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 125.

zaznamenat například u Rinucciniho, hořekujícího nad ztrátou florentské svobody v důsledku odchýlení se od odkazu svých předků.²⁸³ V polském kontextu pak totožné nostalgické zmínky nalezneme především s populární teorií zlatého, stříbrného a železného věku.²⁸⁴ Druhý zmíněný způsob náhledu na tradici jako žádoucí výchozí bod jakékoli nápravy republiky, odkazující se k obdivované moudrosti Řeků a Římanů, se pak obvykle projevovat uváděním přímých citátů antických klasiků či srovnáváním vlastních soudobých myslitelů a politiků právě s klasickými velikány typu Lykurga, Solónu či Platóna²⁸⁵. S oběma tendencemi se přitom můžeme setkat právě i v případě polské šlechtické republiky. Jak bude detailně ukázáno na základě analýzy politického diskurzu všech tří způsobů uchopení aristokratického mýtu ze strany Orzechowského, Modrzewského a Opalińskiego, lze u dotyčných autorů identifikovat jak typický rozměr humanistické tvorby v podobě ukotvení vlastních postřehů v myšlení panteonu antických myslitelů²⁸⁶, tak právě vytrvalé hledání „pravé a ryzí“ polské tradice, kterou by bylo možné chápat jako onen zlatý věk, a od níž by se měly odrážet veškeré pokusy o záchranu polské společnosti.

²⁸³ Ottavio RINUCCINI, De libertate, in: R. Neu Watkins (ed.), *Humanism and Liberty: Writings on Freedom from Fifteenth-Century Florence*, Columbia, S. C.: University of South Carolina Press, 1978, s. 207.

²⁸⁴ Teorii zlatého, stříbrného a železného věku lze v polském prostředí zaznamenat již v době renesance například ve filosofickém přístupu Andrzeje Frycze Modrzewského z poloviny 16. století, který tyto etapy ztotožňoval s obecným vzorcem vývoje lidské společnosti, přičemž během železného věku mělo dojít ke zmíněnému úpadku: „dawna czystość obyczajów z dnia na dzień zmieniała się na gorsze nie w mniejszym stopniu, niż żelazo jest gorsze co do swej ceny i szlachetności od złota...“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, Łaski, czyli o karze za meżobójstwo. Mowa pierwsza, in: TÝŻ, *Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1954, s. 47. Pro periodizaci dějin polského šlechtického státu však byla tato koncepce využita později, především během postupného úpadku polského státu v 18. století, kdy část intelektuálních elit nesžitých s osvícenskou představou nutného pokroku reflektovala vlastní minulost sice lineárním, avšak degresivním způsobem, tedy prizmatem lepších ztracených časů, kdy zlatý věk představoval jagellonskou epochu zrodu zlaté šlechtické svobody a formování impéria (zhruba 16. století), zatímco za stříbrný věk byla označována epocha prvních závažných krizí polsko-litevského soustátí během dynastie Vasovců, spjatých s rozsáhlým ohrožením hranic ze strany sousedních velmocí i s počínající paralyzaci parlamentních jednání. Věk železa pak reprezentoval stávající osvícenskou éru, chápanou převážně jako pokračující rozklad a dekadenci polské společnosti marně čekající na své opětovné obrození. Rozlišení zlatého, stříbrného a železného věku přitom vycházelo z klasického antického chápání dějin pohledem Ovidia: „*The first millenium was the age of gold: then living creatures trusted one another; people did well without the thought of ill... After old Saturn fell to Death's dark country, straitly Jove ruled the world with sliver charm, less radiant than gold, less false than brass... then came the age of Iron and from it poured the very blood of evil: Piety, Faith, Love, and Truth changed to Deceit, Violence, the Tricks of Trade, Usury, Profit...*“, Publius OVIDIUS Nasó, *The Metamorphoses*, H. Gregory (ed.), New York: Viking Press, 1958, s. 5–6. Zmíněný způsob periodizace byl navíc posléze přejat polskou historiografií, takže i některé moderní publikace s dnes již tradičním členěním vlastní historie stále pracují, viz například Paweł JASIENICA, *Rzeczpospolita obojga narodów. Srebrny wiek*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1967; Włodzimierz BERNACKI, *Myśl polityczna I Rzeczypospolitej*, op. cit.

²⁸⁵ Ve florentské republice to byl opět například Rinuccini, který velikost florentských předků dokládal skutečností, že právě oni založili, opečovávali a posílili republiku tím, že jí vtiskli posvátné zvyky i práva tak, že převyšovala antické ústavy Likurga, Solónu, Pompeia, Ottavio RINUCCINI, De libertate, in: R. Neu Watkins (ed.), *Humanism and Liberty*, op. cit., s. 207

²⁸⁶ Jak bude možné pozorovat ve 3. kapitole, lze u Orzechowského vysledovat výraznou zálibu ukotvení vlastní tvorby v tradici platónského dialogu, u Modrzewského pak jednoznačně aristotelsko-ciceronské pojetí politiky a v případě Opalińskiego enormní tendenci posilovat své vlastní postřehy citáty antických filosofů.

Ruku v ruce s typizací „starých zlatých časů“ pak postupuje v polském prostředí – podobně jako v jiných raně novověkých státech vykazujících atributy republikánského zřízení – i tendence po odhalování a představování tradičních zvyků, sehrávajících v občanském společenství stěžejní úlohu ochránců potřebné *virtù* jakožto politické ctnosti. Zmíněnou souvislost mezi tradičními zvyky a udržením dobrých mravů s *virtù* v čele lze ostatně vysledovat už u republikánského klasika Machiavelliho, přičemž v polském prostředí se obdobné úsilí o uchování ctnosti prostřednictvím dohledu nad dodržováním mravů objevuje jak u Modrzewského v souvislosti s jeho vizí cenzorského dohledu nad občany²⁸⁷, tak u Opalińskiego, hledajícího potřebnou harmonii mezi zaslepeným zpátečnictvím a překotnými změnami (viz např. kapitola 3.3.8). Klíčovou úlohu v dopadu tradic a osvědčených zvyklostí pak v korpusu *občanského humanismu* sehrávala i problematika civilního náboženství, propagovaného jak Machiavellim, tak například Harringtonem, jehož orientace na blaho republiky a zároveň i zbožný charakter přesahující hranice soukromého zájmu měly udržovat občany v jejich „národním“ vědomí a tím pádem i v zavedených zvycích a tradici.²⁸⁸ Pro kontext polského republikanismu je nicméně otázka civilního náboženství jakožto součásti *obecného dobra* poněkud problematická, neboť jak uvidíme na základě napětí mezi pojetím Orzechowského a Modrzewského, představovala otázka provázanosti prosperity polské republiky s univerzálnějšími cíli církevně podmíněného blaha pro polskou šlechtickou obec velmi citlivou otázku.

Poslední nepostradatelný atribut republikánské koncepce *obecného blaha*, související navíc úzce s hodnotami svobody a rovnosti, pak reprezentuje charakter práva, jež je v myšlení republikánů pasováno do pozice hlavního vykonavatele politické moci, nepřipouštějícího vychýlení žádného ze subjektů zpod své vlastní autority. Ačkoliv úloha práva v republikánské koncepci byla již detailně rozebrána v souvislosti s principy *ne-dominance* i rovnosti občanského stavu, je třeba upozornit i na jeho úzkou provázanost s představou veřejného zájmu

²⁸⁷ Modrzewského disciplinační tendence lze nalézt například v pojednání o funkci speciálních úřadů v kapitole „O cenzorach obyczajów“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: S. Żółkiewski (ed.), *Dziela wszystkie*, t. 1, op. cit., s. 153–157.

²⁸⁸ Roli civilního náboženství u Machiavelliho a Harringtona zdůrazňuje například Brugger: „*a national, as opposed to a universal, religion was necessary because a commonwealth is nothing else but the national conscience. And if the conviction of a man's private conscience produce his private religion, the conviction of the national conscience must produce a national religion...*“, Bill BRUGGER, *Republican Theory in Political Thought*, op. cit., s. 36. U Machiavelliho lze pak problematiku občanského náboženství dávat do souvislosti především s velebením zbožnosti antického Říma, jež byla založena na motivaci vykonávat velké, hrdinské skutky a nikoli jako křesťanství na obdivu k utpení a slabosti, což opětovně souviselo s Machiavelliho přesvědčením o nutnosti zvládat *fortunu* prostřednictvím *virtù*, viz např. Niccolò MACHIAVELLI, *Rozpravy*, op. cit., II, 2, s. 243–245. K Harringtonově pozici v této otázce viz např. James HARRINGTON, *The Political Works of James Harrington*, op. cit., s. 185.

a blaha v morálním smyslu, jelikož právo nemělo být pouze nástrojem řešení krizových situací mezi občany, ale ztělesněním spravedlnosti obce a pospolitého ducha.²⁸⁹ V takovém pojetí se pak právo dotýká de facto všech tří vrcholů pomyslného republikánského trojúhelníku, neboť ponecháme-li stranou samozřejmý, byť v polském prostředí problematický status jeho rovnosti, je zřejmé, že účel republikánského práva nemohl spočívat výhradně v realizaci specificky chápáné svobody, ale právě ve sledování zájmu celé společnosti, což v kontextu polského politického myšlení flagrantně dokumentuje například Orzechowského morální tažení proti tzv. prokurátorům²⁹⁰ (viz kapitola 3.1.6.1). V tomto morálním rozměru práva se navíc znovu ukazuje požadovaná křehká rovnováha mezi svobodou občanů a jejich povinnostmi ctít tradice, neboť jestliže jsme v rámci Machiavelliho republikánského přístupu zdůrazňovali zásadní roli úcty k občanským mravům a sekulárnímu náboženství republiky, není možné opomenout ani důraz, kladený florentským klasikem právě na roli harmonie mezi ctností a právem. Jak podotýká Spector, je machiavelliánský princip republikánské vlády tvořen dialektikou mezi dobrými zákony a dobrými zvyky²⁹¹, což je ve své podstatě princip, identifikovatelný v polském mýtu zejména u postřehů Frycze-Modrzewského (viz kapitola 3.2.3.3).

I v případě práva se nadto zračí silný odkaz římské tradice, akcentovaný v interpretacích republikanismu Skinnerem, Pettitem i Viroliem, neboť jak jsme mohli pozorovat už při rozboru republikánské svobody a rovnosti, měly obě zmíněné hodnoty svůj smysl pouze za předpokladu jejich ukotvení v kontextu *civitas*, jejímž ústřední znakem je vláda práva.²⁹² Z římské terminologie navíc vyvěrala i oblíbená republikánská vzpoura proti chápání práva jako nástroje panovníka pro realizaci své vlastní vůle (*quod principi placuit leegis habet vigorem*), jakož i vůči zásadě *princeps legibus solutus*, dle níž nebyl panovník vázán zákony, jež sám inicioval.²⁹³ Občanské právo se tak v raně novověké epoše dostávalo jak do pozice nástroje občanů pro

²⁸⁹ V myšlení Erasma Rotterdamského lze například vystopovat přesvědčení, že aby bylo právo skutečně legitimní a plnilo svůj účel, musí nejen měřit všem stejně bez rozdílu, ale být svázáno se spravedlností, slušností a obecným dobrem, viz Dorota PIETRZYK-REEVES, *Łąd Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 131.

²⁹⁰ Polský humanista tyto prokurátory, tedy právníky kritizuje v prvé řadě právě za jejich tendenci vnímat zákony individualistickým způsobem, kdy je blaho jednotlivce stavěno nad právní rozměr obecného dobra. Na adresu těchto stoupců práva coby nástroje obrany občanů proti státu pak podotýká například, že prokurátoři jsou „...*ludzie niegodziwi, bez wiary, bez religii, których ani bojażń Boża, ani wstyd przed ludźmi nie skłania do pełnienia jakichkolwiek obowiązków, skoro nie nadają się w Rzeczypospolitej do żadnego innego dobrego działania, nie mają w niej żadnego znaczenia ani wartości...*...*przodkowie nasi chcieli na tych, którym udowodniono winę, nałożyć najwyższą karę wygnania i pozbawienia majątku... oni zaś wynaleźli i odkładanie wyroków i różne rodzaje buntów...*“, Stanisław ORZECZOWSKI, *Mowa do szlachty polskiej*, op. cit., s. 108–109.

²⁹¹ Céline SPECTOR, *Montesquieu: Critique of Republicanism?*, op. cit., s. 34.

²⁹² Maurizio VIROLI, *Machiavelli and the Republican Idea of Politics*, in: G. Bock – Q. Skinner – M. Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, op. cit., s. 149, srov. též WIRSZUBSKI Chaim, *Libertas as a Political Idea*, op. cit., s. 3; Michael CRAWFORD, *The Roman Republic*, Cambridge: Harvard University Press, 1993, s. 1.

²⁹³ Dorota PIETRZYK-REEVES, *Łąd Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 130.

realizaci *obecného dobra*, tak do role ústředního ochránce společnosti před *absolutum dominium*²⁹⁴, jež mělo – řečeno parafrází Harringtonova hodnocení svobody občanů republiky Lucca – udržet stát jako „*říši zákonů a nikoli mužů*“²⁹⁵ či v terminologii polských myslitelů přispět ke stavu, kdy v Polsku *lex regnat, non rex*.

²⁹⁴ „Most important, whether virtue-based or rule-based, all early modern republicans insisted on the rule of law, implying law’s constitutive nature, and condemned arbitrariness in theories advocating absolute monarchy, though some saw the need for dictatorial rule in emergency situations...“, Bill BRUGGER, *Republican Theory in Political Thought*, op. cit., s. 46.

²⁹⁵ James HARRINGTON, *The Commonwealth of Oceana*, op. cit., s. 8.

1.7 Republikanismus versus absolutismus? Monarchia mixta: *inter maiestatem ac libertatem*

Oproti předcházejícím podkapitolám, zaměřeným na identifikaci republikánského narativu svobody, rovnosti a obecného blaha, je tato závěrečná část – věnovaná analýze modelu *monarchia mixta*, respektive trvalému napětí mezi monarchickou a parlamentní suverenitou – pojata s primárně negativní logikou přístupu, jelikož jejím smyslem není ani tak definovat pozitivní obsah republikánského myšlení, jako spíše identifikovat jeho ústředního „ideového nepřítele.“ Podobná metoda není v rámci výzkumu raně novověkých politických doktrín ničím neobvyklým, neboť komplikovanost a mnohdy i umělý anachronismus používaných terminologických koncepcí vedou k dialektické logice, dle níž se v řadě případů jeví jako jednodušší a smysluplnější určit, čím dotyčná koncepce nebyla, respektive vůči čemu se vymezovala, než pokoušet se precizně definovat její pozitivní programové kontury. Tato nutnost vypořádat se s raně novověkými konstrukcemi „cizího“, potažmo „nepřátelského“ by potom platila jak pro zde používaný pojem republikanismus, na jehož nezbytnost ukotvení v kontextu pojmové mapy monarchie či despotismu upozorňuje Castiglione²⁹⁶, tak právě i pro opačný pól terminologického spektra, kde se o negativní vymezení pojmu absolutismus snaží například přístupy Bonneyho či Cutticy s Burgessem.²⁹⁷

Právě tento protipól v podobě absolutistických koncepcí je přitom možné na první pohled vnímat jako vhodný způsob vymezení negativních atributů republikánského myšlení, jelikož hrozba nastolení *absolutum dominium* představovala jednu z hlavních obav, vyjadřovaných šlechtickými reprezentanty napříč evropským kontinentem²⁹⁸, Polsko nevyjímaje²⁹⁹. O absolutismu a jeho ústředním nositeli v podobě monarchického majestátu

²⁹⁶ CASTIGLIONE Dario, *Republicanism and Its Legacy*, op. cit., s. 453–65. Jak na základě Castiglioneho postřehů podotýká Cuttica s Burgessem: „when discussing absolutism, monarchism and despotism, it is inevitable to engage with ‘republican ideology’“, Cesare CUTTICA – Glenn BURGESS, Introduction: Monarchism and Absolutism in Early Modern Europe, in: C. Cuttica – G. Burgess (ed.), *Monarchism and Absolutism in Early Modern Europe*, London and New York: Routledge, 2012, s. 16.

²⁹⁷ Richard BONNEY, Absolutism: What’s in a Name?, *French History*, 1, 1 (1987), s. 95. Cuttica a Burgess v této záležitosti konstatují, že teoretickou i praktickou „krajinu evropského monarchismu“ je třeba zasazovat do různých jazykových rovin monarchistické teorie v součinnosti s republikanismem, patriotismem, patriarchalismem či despotismem, Cesare CUTTICA – Glenn BURGESS, Introduction, op. cit., s. 2.

²⁹⁸ Výstižně v tomto ohledu působí například dobové konstatování Lorenza Vally, z něhož vyplývá, že král a republika reprezentují dva navzájem se vylučující póly: „*Ubi rex est, ibi res publica non est*“, Lorenzo VALLA, *Discourse on the Forgery of the Alleged Donation of Constantine*, Ch. B. Coleman (transl.), New Haven: Yale University Press, 1922, s. 106, cit. dle James HANKINS, *Exclusivist Republicanism*, op. cit., s. 452.

²⁹⁹ Na vidinu nastolení *absolutum dominium* a zneužití moci v podobě tzv. *exorbitantia* jako na hlavního „strašáka“ šlechtické obce upozorňuje v polském kontextu například Lukowski, který v dané obsesi spatřuje jednu z příčin paralyzace polského státu, neboť byl-li jakýkoli krok královského dvora vykládán jako úsilí o rozvrat systému a posílení panovnických privilegií, nebyl panovník schopen naplňovat ani ty body svého programu, k nimž se zavázal ve prospěch šlechty, Jerzy LUKOWSKI, *Disorderly Liberty: The Political Culture of the Polish-Lithuanian Commonwealth in the Eighteenth Century*, London: Continuum, 2010, s. 19–20, TÝŽ, *The Szlachta*

jakožto vytrvalém nebezpečí pro harmonii a obecné dobro republiky by krom toho svědčil i mezi republikány oblíbený citát Cicerona o nemožnosti ustavit republiku v přítomnosti tyрана.³⁰⁰ Aplikujeme-li však na problematiku republikánského přístupu vůči ideji „absolutismu“ analýzu politického diskurzu podobně jako v případě hodnot svobody, rovnosti či obecného blaha, zjistíme, že ona klasicky předpokládaná černobílá dichotomie republikanismu proti absolutismu, respektive monarchismu není zdaleka tak jednoduchá. Do značné míry je přitom problém chápání všech tří zmíněných koncepcí jakožto koherentních ideových protipólů znesnadňováno vágností jejich definic, respektive četností možných uchopení, jež jsme měli koneckonců možnost pozorovat v případě charakteristiky republikánské tradice v předcházejících částech. Podobná situace pak logicky panuje i v otázce absolutismu, jenž je jakožto historický termín mnohdy označován za „prázdný pojem“³⁰¹ či přímo „trouble word“, přinášející namísto klasifikace raně novověkých politických režimů či stylu uvažování spíše zkreslení a zatemňování reality.³⁰²

Při detailním pohledu na historiografii absolutismu i na snahy o operacionalizaci daného pojmu lze skutečně konstatovat, že domnělá explanační síla absolutistické teorie nabyla během 20. století olbřímích rozměrů, poněvadž pokračující generace historiků raného novověku přicházely postupně s desítkami dalších možných způsobů, jak daný pojem interpretovat a se zrodem jakých historických fenoménů ho spojovat.³⁰³ Vybereme-li však z nepřeborného množství těchto způsobů jakési ústřední interpretační linie, respektive pokusíme-li se tyto způsoby uchopení zjednodušit a sdružit dle logiky postoje vůči domnělé prospěšnosti absolutismu i jeho hlavnímu smyslu, můžeme rozlišit pluralistické interpretace absolutismu do třech hlavních proudů. První z těchto proudů představují všechny ty přístupy, které považují absolutismus za nepopiratelný historický fakt, projevující se buď v rovině reálného stavu společnosti, vystavené procesům centralizace, byrokratizace a nastupující cestu ke zrodu

and the Monarchy: Reflections on the Struggle *inter maiestatem ac libertatem*, in: R. Butterwick (ed.), *The Polish-Lithuanian Monarchy in European Context, c. 1500–1795*, Basingstoke: Palgrave, 2001, s. 132–49.

³⁰⁰ „...ergo ubi tyrannus est, ibi non vitiosam, ut heri dicebam, sed, ut nunc ratio cogit, dicendum est plane nullam esse rem publicam“ („tedy kde je tyran, tam nikoli vadná, jak jsem řekl včera, nýbrž, jak nyní nutně musí být jasně řečeno, tam vůbec neexistuje správa věcí veřejných...“), Marcus Tullius CICERO, *O věcech veřejných*, J. Janoušek (přel.), Praha: Oikoymenth, 2009, III. kniha, 31 (43), s. 146.

³⁰¹ Durand v této souvislosti označuje pojem absolutismus za oblíbené klišé historiků, za něž si ovšem každý může dosadit prakticky jakýkoli význam, Georges DURAND, What is Absolutism?, in: R. M. Hatton (ed.), *Louis XIV and Absolutism*, London: Macmillan, 1976, s. 18.

³⁰² Arthur Onken LOVEJOY, *The Great Chain of Being: A Study of the History of Ideas*, Cambridge: Harvard University Press, 1964, s. 5–6.

³⁰³ Kossmann upozorňuje na vytrvalou tendenci spojovat absolutismus v různých interpretacích s obhajobou feudálních, šlechtických, agrárních, konzervativních, buržoazních, pokrokových, despotických, konstitučních, monarchických i republikánských tendencí, Ernst Heinrich KOSSMANN, The Singularity of Absolutism, in: R. M. Hatton (ed.), *Louis XIV and Absolutism*, op. cit., s. 3.

fiskálně-vojenského aparátu³⁰⁴, anebo miminálně na úrovni existence sofistikované a především intencionální ideologické koncepce, s jejíž pomocí se královský dvůr snažil šířit propagandu vlastního majestátu a usiloval o legitimizaci posilování vlastní moci.³⁰⁵ Již toto nuanční rozlišení naznačuje, že mezi oběma těmito pozicemi panuje vcelku zásadní rozdíl, neboť zatímco první uchopení absolutismu jako reálně existujícího režimu razí představu automatické koherence mezi politickou teorií a praxí, připouštějí zastánci absolutismu v intencích ideologické doktríny možnou roli absolutistických atributů jakožto nedosažitelného ideálu.³⁰⁶ Pravdou ovšem zůstává, že prizmatem obou zmíněných postojů setrvává absolutismus v historické teorii jako reálně přítomný fenomén se specificky vymezenými rysy.

V určité autonomii vůči této tendenci chápat absolutismus pozitivistickým způsobem, ať už v rovině politického režimu nebo politického myšlení, stojí marxistické přístupy – reprezentující v Cutticově a Burggesově modelu druhou interpretační pozici – jež sice shodně s prvním postojem realitu absolutistické epochy akceptují, avšak v souladu s logikou marxistických axiomů charakterizují dotyčné stadium společenského vývoje, představující most mezi feudalismem a kapitalismem, jako výsledek konfliktních třídních zájmů, nacházejících se mimo kontrolu individuálních historických činů.³⁰⁷ V současné době zdaleka nejrozsáhlejší a přirozeně i nejrozumnější interpretační pole absolutistické teorie však

³⁰⁴ K absolutismu jakožto průvodnímu jevu zmíněných sociálních tendencí a principu „fiscal-military state“ srov. John BREWER, *The Sinews of Power: War, Money and the English State 1688- 1783*, London: Routledge, 1989, s. xvii. K absolutismu jako pozitivně dané skutečnosti viz například i François DUMONT, *French Kingship and Absolute Monarchy in the Seventeenth Century*, in: R. M. Hatton (ed.), *Louis XIV and Absolutism*, op. cit., s. 66. Burns pak v souvislosti s absolutismem přichází s tvrzením, že specifická povaha panovnického absolutismu umožnila za měnících se společenských podmínek směřovat konfliktní požadavky zájmových skupin a usilovat tak o nově formulovanou koncepci veřejného zájmu, viz James Henderson BURNS, *The Idea of Absolutism*, in: J. Miller (ed.), *Absolutism in Seventeenth-Century Europe*, Basingstoke: Macmillan Education, 1990, s. 21–42.

³⁰⁵ Jako záměrný nástroj královské propagandy, respektive jako ideologickou koncepci chápe absolutismus například Miller: „in challenging these competing authorities monarchs and their servants invoked an ideology of absolutism“, John MILLER, Introduction, in: TYŽ (ed.), *Absolutism in Seventeenth-Century Europe*, Basingstoke: Macmillan Education, 1990, s. 5.

³⁰⁶ Jak upozorňují Cuttica s Burgessem, neměl by být tento předpoklad brán vůbec automaticky: „on the relationship between the theories that historians wish to label ‘absolutism’ and the diversity of contemporary political arguments, as well as on the interplay between the languages of what may be considered ‘absolutist theory’ and the realities of social experience and political practice...“, Cesare CUTTICA – Glenn BURGESS, Introduction: *Monarchism and Absolutism*, op. cit., s. 1.

³⁰⁷ V marxistickém uchopení tak absolutistická monarchie vystupuje především jako ochránce třídních zájmů pozemkové aristokracie, přičemž právě logika historického vývoje dokládá, že absolutismus patřil k nepopíratelným součástem historické reality. Jak interpretuje marxistický přístup Wilsona kupříkladu Sommerville: *Absolutism... was once a certainty. It was seen as a distinct form of monarchy that dominated the European continent and defined an entire age. It coordinated and centralized power, pushing political development towards the modern state’ and assisted ‘in the monumental transition from feudalism to capitalism...“*, Johann P. SOMMERVILLE, *Early Modern Absolutism in Practice and Theory*, in: C. Cuttica – G. Burgess (ed.), *Monarchism and Absolutism in Early Modern Europe*, London and New York: Routledge, 2012, s. 117; k marxistickému přístupu též Perry ANDERSON, *Lineages of the Absolutist State*, London: Verso, 1974, s. 43–59.

představují revizionistické přístupy, usilující o kvalitativní přehodnocení obsahu domněle reálné absolutistické koncepce, a to buď tak, aby byl pojem absolutismus oprostěn od anachronistických konotací a vycházel striktně z dobové terminologie, či aby byl vyhodnocen jako neužitečný mýtus a s definitivní platností tak odmítnut.³⁰⁸

V těchto námitkách vůči platnosti absolutistického teorému se objevuje široká škála argumentačních výtek, sahajících od faktické komparace podobných mocenských kapacit francouzského a anglického monarchy až po zpochybnění samotné teze, že by jakýkoli panovník v západoevropském prostředí vykazoval systematické ambice usilující o odstranění stavovských konzulačních institucí či tradičních privilegií.³⁰⁹ Za jádro kritiky absolutistické teorie lze nicméně považovat zejména časté poukazy ke skutečnosti, že sám termín absolutismus představuje neologismus, jehož zavádění do politické terminologie *ancien régime* vykazuje nebezpečné anachronistické rysy.³¹⁰ Tento postřeh přitom neignoruje výše konstatovaný fakt, že politický diskurz raného novověku s pojmy jako *absolutum dominium* či *absolutum potestas* operoval, avšak varuje, že samotný výskyt rozměru *absolutní moci* v dobových řečových aktech ještě nezajišťuje, že dané spojení denotovalo totožné výnamy jako moderní kontext, natož aby prokazovalo existenci systematicky promyšlené a jednotné doktríny.

³⁰⁸ Patrně nejvlivnějšího reprezentanta takto radikálního přístupu vůči platnosti absolutistické koncepce představuje Nicolas Henshall se svou dnes již kultovní, byť kontroverzní studií: Nicholas HENSHALL, *The Myth of Absolutism: Change and Continuity in Early Modern European Monarchy*, London: Longman, 1992. K radikálně odmítavým postojům vůči absolutismu též Nicholas HENSHALL, *Early Modern Absolutism 1550–1700: Political Reality or Propaganda?*, in: R. G. Asch – H. Duchhardt (eds.), *Der Absolutismus--ein Mythos? : Strukturwandel monarchischer Herrschaft in West- und Mitteleuropa (ca. 1550-1700)*, Köln: Böhlau, 1996, s. 25–53.

³⁰⁹ Krom Henshalla na podobnou skutečnost, že absolutismus nelze chápat v jeho „tvrdé“ variantě jako snahu o uchopení samovlády, upozorňuje i řada historiků, kteří jinak termín absolutismus v odlišné významové rovině nezavrhuje. Durand tak poukazuje ke skutečnosti, že ve všech evropských státech dané doby existovala pluralitní centra mocenského odporu, organizovaná především na bázi neformální klientelistické sítě šlechtických agentů, pročež byla idea absolutismu v jakékoli fázi pro evropské monarchie nerealizovatelná, Georges DURAND, *What is Absolutism?*, op. cit., s. 19. V otázce existence institucí, promlouvajících do vládnutí, či v záležitosti uchování tradičních privilegií pak Cuttica s Burgessem konstatují, že princip tradice představoval pro evropské raně novověké dvory jakousi nedotknutelnou mantru, ztotožňovanou se zájmem celé pospolitosti, pročež koncepce starobylých tradic sehrávala úlohu společného dědictví, akceptovaného jak šlechtickou obcí, tak panovníkem. I v souvislosti s tím lze potom drtivou většinu takzvaně absolutistických teoretiků typu Hobbese, Bodina, Filmera či Bossueta chápat nikoli jako obhájce královské samovlády, nýbrž jako zastánce modelu smíšené politické moci, v níž však měl královský majestát sehrávat ústřední úlohu se silnými a výlučnými pravomocemi, Cesare CUTTICA – Glenn BURGESS, *Introduction: Monarchism and Absolutism*, op. cit., s. 8.

³¹⁰ Uvedenou obtíž lze ovšem považovat za systémovější problém vědecké snahy o precizní klasifikaci raně novověkých politických zřízení i idejí, jelikož jak upozorňuje například Kossmann, je třeba většinu koncepčně chápaných ideových proudů interpretovat jako důsledek obsese vědeckých přístupů 19. století, přetvářejících tradiční partikulární postoje a hodnoty do roviny „ismů“. Zatímco diskurz raného novověku tak operoval s termíny jako *potestas absoluta* či *libertas*, přicházely ideologicky determinované interpretace pozitivistické vědy s tendencemi charakterizovat dotyčné hodnoty jako součást absolutismu, republikanismu či liberalismu, Ernst Heinrich KOSSMANN, *The Singularity of Absolutism*, op. cit., s. 4.

Na podobný problém dobového vymezení moderních doktrín jsme ostatně naráželi už v souvislosti s republikanismem. Jak totiž prokázala předcházející analýza samotného pojmu *republika*, oscillovaly významy v raně novověkém prostředí mezi čtyřmi a pěti svébytnými konotacemi, v důsledku čehož není možné vykázat pro ucelenou koncepci dobových zastánců daného zřízení zcela univerzální definici.³¹¹ Totožný pluralismus významových narativů lze pak nepříliš překvapivě zaznamenat i v případě předmoderní charakteristiky *absolutistických tendencí*, o čemž svědčí v první řadě například soudobý postřeh Thomase Goddarda, stěžujícího si na nejasnost pojmu *absolutní monarchie*³¹², jejíž různorodé uchopení ze strany minimálně tří odlišných tradic rozebírá Cuttica na příkladu Filmera, Balzaca a Le Breta.³¹³ Podíváme-li se proto zevrubně na možné dobové konotace termínu *absolutní* v kontextu mocenského diskurzu, je záhodno přidržet se v první řadě analýzy Dalyho, jenž nuance termínu *absolutna* posuzuje s ohledem na politické rozměry shakespearovského slovníku. Z této analýzy plyne především zjištění, že opomeneme-li řadu podružnějších konotací, můžeme významové rozměry absolutní moci v anglické společnosti před občanskou válkou ztotožňovat především se dvěma obsahy – jednak s koncepcí výlučných pravomocí, a jednak se suverenitou, kdy ovšem ani jedna z oněch významových rovin neimplikuje *absolutus potestas* jako programovou samovládu.³¹⁴

Pokud tudíž nebudeme následovat radikální linii kritiky užívání absolutistického rámce po Henshallově vzoru a pokusíme se legitimitu aplikace absolutistického modelu pro raně

³¹¹ Například Burgess v tomto směru dovedně ukazuje, jak se na základě pluralitních a měnících se významů pojmu *republika* proměňovala i sama koncepce republikánského myšlení ve směru od neutrálního, harmonického a spravedlnost sledujícího zřízení k ideologicky laděným protiabsolutistickým tendencím, Glenn BURGESS, *Tyrants, Absolute Kings, Arbitrary Rulers and The Commonwealth of England: Some Reflections on Seventeenth-Century English Political Vocabulary*, in: C. Cuttica – G. Burgess (ed.), *Monarchism and Absolutism*, op. cit., s. 147–158.

³¹² „And first, it is necessary that we should agree what we mean by an absolute Monarch, which is indeed a point rather controverted, than clearly decided by any Author, that I have yet met withal...“, Thomas GODDARD, *Plato's Demon or The State-Physician Unmaskt: Being a Discourse in Answer to a Book Call'd Plato Redivivus*, London: Printed by H. Hills, 1684, s. 195.

³¹³ Cesare CUTTICA, *An Absolutist Trio in the Early 1630s: Sir Robert Filmer, Jean-Louis Guez De Balzac, Cardin Le Bret and Their Models of Monarchical Power*, in: C. Cuttica – G. Burgess (ed.), *Monarchism and Absolutism*, op. cit., s. 131–145.

³¹⁴ Daly v rámci této analýzy uvádí řadu podpůrných příkladů, když zdůrazňuje pravomoc monarchy rozhodovat o válce a míru, právo ražby mincí či ustavení nových zákonů (*laws*) na základě parlamentem schválených návrhů (*bills*). Všechny tyto pravomoci byly dle Dalyho v dobovém kontextu vnímány jako královská absolutní moc ve smyslu jeho výlučných pravomocí, což ovšem neznamenalo, že v řadě dalších rozměrů politické moci panovník nemusel sdílet rozhodovací pravomoci s dalšími institucemi, o čemž ostatně svědčí právě procedura legislativního procesu. Jak Daly podotýká, slovo absolutní moc „denotes a particular attribute of office, rather than a form of government... It was natural enough to describe this life-giving legal power as an attribute of royal absolutism, another expression of sole superiority“, James DALY, *The Idea of Absolute Monarchy in Seventeenth-Century England*, *Historical Journal*, 21, 2 (1978), s. 229, 232. Odkaz na absolutní moc jako suverenitu lze v shakespearovské terminologii nalézt například v kontextu díla Antonius a Kleopatra, v němž je egyptská vládkyně díky Antoniově daru ustanovena „absolutní královnou Dolní Sýrie, Kypru a Lydie“, přičemž označení „absolutní“ se v tomto případě vztahuje právě ke skutečnosti, že se Kleopatra stala v daných oblastech suverénním nezávislým na Římu, Tamtéž, s. 230.

novověké prostředí určitým způsobem zachránit, je žádoucí přiklonit se k těm interpretacím, které absolutismus nechápu ani jako popis stávajícího stavu, ani jako koncepční a záměrnou doktrínu, nýbrž jako vytrvalou a *ad hoc* projevovanou tendenci panovnického dvora, jež byla systematictější konstruována spíše ze strany ideových nepřátel v podobě republikánského tábora, než z pozice vlastních přívrženců. Jak v této souvislosti uvažuje například Durand, absolutismus byl samozřejmě mýtem, avšak pouze v rovině politického systému, neboť žádný z raně novověkých evropských monarchů se nesnažil zlikvidovat přítomnost pluralitních mocenských center a institucí jako takovou³¹⁵, což ovšem neznamená, že by panovnické dvory nevykazovaly soustavnou a konzistentní tendenci k posilování vlastní role v rámci systému.³¹⁶ Obdobným způsobem, tedy jako permanentní a ne nutně systematickou tendenci dvora vnímají absolutismus i Cuttica s Burgessem, již toto úsilí spojují s dobovou politickou teorií coby součástí propagandy.³¹⁷

Uchopení absolutismu jako jednoho pólu inherentního mocenského napětí mezi monarchickým prvkem vlády a dalšími politickými institucemi (obvykle se stavovským parlamentním shromážděním v čele) však krom akceptace vědomí, že absolutismus představoval „*setrvalé úsilí bez možnosti vítězného završení*“³¹⁸ přináší nezbytnost opustit veškeré ambice identifikovat absolutismus schematickým způsobem a přiklonit se k závěru, že absolutistická doktrína spočívala především v kontextuálním umění možného. Logika takového přístupu pak velí nesnažit se za každou linií královské politiky spatřovat odhodlaný úmysl přestavby celého systému, ale mnohem spíše specifické kroky reagující na konkrétní společenské okolnosti a mocenskou konstelaci³¹⁹ – jak lze ostatně prokázat například na základě analýzy myšlení anglického rojalisty Roberta Sheringhama³²⁰.

³¹⁵ „*Monarchs did not try to create a system of institutions which would destroy any possibility of resistance through inertia.... They merely sought to restrict the activities of persons who might cause trouble and to set up a new administrative structure parallel to the old...*“, Georges DURAND, *What is Absolutism?*, op. cit., s. 24.

³¹⁶ Durand tuto tendenci spojuje především se symptomem zřizování tajných poradních kabinetů a s unifikačními a centralizačními tendencemi dvorské kamarily napříč jednotlivými evropskými státy. V otázce absolutismu jakožto tendence a nikoli formy vlády píše Durand: „*To regard absolutism as a 'constitutional system' is to deal in myths rather than in realities. Absolutism is not so much a form of government as a tendency, a direction, which the exercise of power always seeks to take*“, Tamtéž, s. 21.

³¹⁷ CUTTICA Cesare – BURGESS Glenn, Introduction, in: C. Cuttica – G. Burgess (ed.), *Monarchism and Absolutism*, op. cit., s. 3.

³¹⁸ Daným způsobem charakterizují absolutistické ambice jak Durand: „*absolutism was always striving but never victorious*“, tak Parker: „*absolutism was always in the making, but never made*“, Georges DURAND, *What is Absolutism?*, op. cit., s. 21, David PARKER, *The Making of French Absolutism*, London: Edward Arnold, 1983, s. xvi.

³¹⁹ „*...practice absolutism seems much more the result of circumstances and personalities than of a deliberate intention to revolutionise the whole structure of the state...*“, Georges DURAND, *What is Absolutism?*, op. cit., s. 24.

³²⁰ Jak ukazuje ve své studii Valance, je to právě Sheringhamův přístup ke koncepci absolutní monarchické vlády, jenž dokládá, že myšlení rojalistů nepředstavovalo ani tak ucelenou sestavu identit či ideologických postojů jako

Od tohoto postřehu je přitom už velmi blízko k oživení již několikrát zmiňované a pro metodologické účely této studie klíčové koncepce *theory as practice*, chápající politické myšlení jako inherentní sféru konkrétního politického dění s obousměrným vlivem. Na jejím základě je plně pochopitelná i současná populární tendence zaměřovat se namísto na výzkum „nálepek“ a umělých konstrukcí typu „panovnického absolutismu“ na bádání v oblasti svébytných mocenských ambicí jednotlivých politických aktérů, kdy jejich politické, respektive ideologické pozice nejsou determinovány a priori, ale odrážejí vždy logiku fungování a postupů mocenských konkurentů.³²¹ V takovém případě je pak ovšem nutné namísto o *absolutismu* a *republikanismu* jakožto modelových ideátypech třeba hovořit o otevřeném politickém prostoru na ose monarchických ambicí vůči pozicím šlechtického parlamentu, v němž panovnické úsilí vymezující se vůči kapacitám lokálních i centrálních shromáždění „vyvolávalo rivalitu a rezistenci těch, kteří byli omezováni ve vlivu, v účasti na moci či na kontrole vlády.“³²² Dotyčná koncepce *monarchismu* proti *parlamentarismu* může navíc představovat jedno z ústředních napětí polského politického myšlení vyjadřované obvyklou frází *inter maiestatem ac libertatem*, v důsledku čehož je toto vytrvalé úsilí o hledání žádoucí harmonie mezi oběma póly moci v rámci dobře ustavené republiky třeba chápat jako poslední zásadní atribut v diskurzivní analýze základů polského aristokratického mýtu.³²³

I toto napětí mezi monarchickým a parlamentním prvkem vlády však není v humanistickém politickém myšlení žádoucí vnímat kategoricky jako zavedenou představu striktní dichotomie mezi zastánci monarchické a republikánské formy vlády.³²⁴ Jak totiž prokázala už sama operacionalizace pojmu republikanismus, refletovala drtivá většina klasických republikánů monarchický element jako přirozenou a nepostradatelnou součást spravedlivé republiky,³²⁵ vycházejíc z aristotelského přesvědčení, že namísto čistých forem

spíš flexibilní a navzájem rozvolněné komplexy reakcí vůči partikulárním historickým okolnostem, Edward VALLANCE, *Royalist Absolutism in the 1650s: The Case of Robert Sheringham*, in: C. Cuttica – G. Burgess (ed.), *Monarchism and Absolutism*, op. cit., s. 33–46.

³²¹ CUTTICA Cesare – BURGESS Glenn, Introduction, in: C. Cuttica – G. Burgess (ed.), *Monarchism and Absolutism*, op. cit., s. 2, srov. též Castiglione, který v souvislosti s republikanismem promýšlí žádoucí míru používání „ismů“ pro raně novověký kontext, DARIO CASTIGLIONE, *Republicanism and Its Legacy*, op. cit.

³²² Georges DURAND, *What is Absolutism?*, op. cit., s. 21.

³²³ Gromelski si podobných tendencí v inherentním napětí mezi monarchismem a parlamentarismem všimá i ve své komparativní studii o podobě anglického a polského republikanismu, kde „ideologii“ sdruženou okolo koncepce fungování „commonwealth“ označuje za společný rys vymezování anglické i polské nobility vůči suverenitě panovníka, Tomasz W. GROMELSKI, *The Commonwealth And Monarchia Mixta*, op. cit., s. 167.

³²⁴ Jak konstatuje Hankins, je třeba si uvědomit, že předmoderní republikánské myšlení akceptovalo oligarchii a tyranii jako zcela přirozenou skutečnost, pročež neusilovalo nutně o jejich odstranění: „*premodern republicans did not see the world in terms of a binary opposition between good, legitimate republics and illegitimate despotisms and tyrannies*“, James HANKINS, *Exclusivist Republicanism*, op. cit., s. 454.

³²⁵ Jak upozorňuje Burns, zmíněná debata totiž neprobíhala mezi moderními koncepcemi „absolutismu“ a konstitucionalismu, nýbrž v otázce konkrétního mocenského uspořádání jednotlivých institucí v rámci republiky,

ústav je třeba preferovat ty smíšené.³²⁶ Podobně pak ani rojalisté neuvažovali o státu jako o hájemství exkluzivního státního zřízení v podobě monarchie, neboť reflektovali realitu politického prostředí jako trvale přítomného konfliktu různých zájmových skupin, pročež stát jako takový nemohl být ztotožňován výhradně s monarchickým principem, natož s osobou panovníka, ačkoliv propagandistická a rétorická rovina mohla prosazovat opak.³²⁷ Skutečnost, že tak jako nemohl být stát v dobové politické terminologii spojován výhradně s monarchismem, byla i v myšlení republikánů koncepce republiky často ztotožňována právě s monarchií, dokládá řada vyjádření soudobých autorů. V té souvislosti se lze obrátit například na Sydneyho a Jonese, kteří hovoří o tom, že „*nejsou-li čistě barbarské a tyranské... všechny monarchie byly vždy nazývány republikami (commonwealth)*“, z čeho oba usuzují, že tak jako se „*Římu nezměnil název poté, co upadl pod meč caesarů*“, nenáleží dnes titul republiky jen Benátkám, Janovu, Švýcarsku, Spojeným provinciím, ale rovněž tak i Říši, Španělsku, Francii, Švédsku, Polsku a všem ostatním evropským královstvím.³²⁸ Na základě obdobné logiky pak mohl i „praotec“ absolutistické koncepce Jean Bodin hovořit ve svém díle o suverénově doméně jako o republice³²⁹ či naopak klasik protichůdného ideového spektra

James Henderson BURNS, *The Idea of Absolutism*, op. cit., s. 22. Zmíněná skutečnost úzce souvisí se zásadními rozdíly mezi raně novověkou a osvětskou formou republikanismu, identifikovanými například Bruggerem. Scott v této souvislosti upozorňuje na podstatné mezníky symbolických proměn republikánského diskurzu, kde v případě anglického prostředí sehrála klíčovou úlohu občanská válka, přinášející ze strany republikánů typu Nedhama stírání rozdílů mezi králem a tyranem, Jonathan SCOTT, *What were Commonwealth Principles?*, op. cit., s. 597. Určitou výjimku v raně novověkém prostředí severoitalských republik představuje v problematice směřování monarchických a parlamentních forem vlády do jedné republikánské koncepce především Machiavelli, jehož úvodní sekvenci z *Vladaře* lze chápat jako určitý předvoj pozdějších tendencí stavějících monarchii do pozice striktního protipólu vůči monarchii: „*Všechny státy a vlády, jimiž lidé byli a jsou poddáni, jsou buď knížectví, nebo republiky*“, Niccolò MACHIAVELLI, *Vladař*, op. cit., s. 13.

³²⁶ Zmíněnou představu je možné vysledovat například v charakteristice anglického zřízení Thomase Smithem z konce 16. století, který uvádí, že tři klasické formy vlády existují pouze v teorii, neboť žádná reálná vláda není „čistá, prostá a absolutní“ a všechny tak představují kombinaci monarchie, aristokracie a demokracie, viz James DALY, *The Idea of Absolute Monarchy*, op. cit., s. 228, Thomas SMITH, *De Republica Anglorum: A Discourse on the Commonwealth of England*, Cambridge: University Press, 1906. Na podobnou skutečnost poukazuje i Hankins, který připomíná Aristotelův závěr, že monarchie je potenciálně nejlepší formou vlády, avšak zároveň snadno zvrhnutelnou v tyranii, pročež je žádoucí výhody a nevýhody jednotlivých ústav vyvažovat a usilovat tak o smíšenou formu, James HANKINS, *Exclusivist Republicanism*, op. cit., s. 454; ARISTOTELEŠ, *Politika*, op. cit., 1288a, 1289b, s. 144–145, 148.

³²⁷ Zde lze uvést především ikonický, byť nikdy neprokázaný výrok Ludvíka XIV. „*stát jsem já*“, jenž však krom případné symbolické a propagandistické roviny nemohl odpovídat realitě. K přítomnosti inherentního mocenského konfliktu a absenci ztotožňování státu s monarchiemi v raně novověkém diskurzu viz Hillař ZMORA, *Monarchy, Aristocracy, and the State in Europe, 1300-1800*, London: Routledge, 2001, s. 5, též Joseph Hugh SHENNAN, *The Origins of the Modern European State 1450-1725*, London: Hutchinson University Library, 1974, s. 40, 50–1.

³²⁸ Algernon SYDNEY – William JONES, *A Just and Modest Vindication of the Proceedings of the Two Last Parliaments*, [S.l. : s.n.], 1682, cit. dle SCOTT Jonathan, *What were Commonwealth Principles?*, s. 592–593.

³²⁹ Příznačně v tomto ohledu působí ostatně už Bodinův originální název díla - *Les Six livres de la République*, v anglickém překladu buď v podobě „republic“ či „commonwealth“.

Leonardo Bruni jakožto zakladatel *občanského humanismu* vyjadřovat přesvědčení, že moderní republiky mohou být monarchiemi.³³⁰

Namísto antagonistického protipólu vůči stoupcům parlamentní suverenity je tak možné monarchismus interpretovat jako teoretickou preferenci mocenského potenciálu panovnické instituce, jež se ovšem vyskytovala jak v klasických monarchiích, tak v republikách. V extrémních případech nabýval tento republikánský monarchismus až takřka absurdních forem, kdy například italský humanista Michel Savonarola odmítal akceptovat soudobé Benátky jako pravou republiku, jelikož ta by v souladu s mýtem římského zřízení údajně vyžadovala silný monarchický princip, zastoupený v římském případě autoritou caesarů.³³¹ I pokud ovšem opomeneme tyto názorové pozice, vyjadřující přesvědčení, že řádná republika může prosperovat pod žezlem silného vladaře, je třeba akceptovat skutečnost, že inklinaci ke královskému majestátu jako mnohdy klíčové instituci *monarchia mixta* zaznamenáváme v republikánských koncepcích napříč různými kontexty, přičemž v polském prostředí lze rozdílné chápání úlohy monarchy demonstrovat právě na ose Orzechowski kontra Modrzewski.

Důležitou roli v této přirozené akceptaci královské moci coby součásti republikánského ústrojí sehrávala i všeobecná popularita monarchického majestátu³³², legitimizující svou pozici prostřednictvím božského principu a prezentující vlastní elitickou výlučnost mysteriózním odtržením dvora od zbytku společnosti. Ruku v ruce s touto prezentací pak postupovalo i hodnocení lidového elementu ve veřejné sféře prizmatem nezvladatelného nebezpečí v podobě „*divokých, krutých, servilních a korumpovatelných mas*“, jež mohou být ovládány pouze prostřednictvím aristokratické ctnosti, vytrvalosti a kultivovanosti dvora, vychovaného v duchu klasického vzdělání. V té spojitosti je třeba podotknout, že úhlavní nebezpečí raně novověké společnosti v podobě despotické anarchie bylo leckdy ztotožňováno spíše s demokratickými a parlamentními tendencemi, než s vizí efektivizace panovnické moci.³³³ Unikátní prestiž monarchického majestátu souvisela rovněž úzce s dominantním patriarchálním principem autority, dle něhož fungovala ve společnosti přirozená hierarchie, jež musela mít svůj logický pozemský vrchol v osobě krále, vyvoleného k tomu, aby vedl své „*stádo, tak jako pastýř*“

³³⁰ James HANKINS, *Exclusivist Republicanism*, op. cit., s. 463.

³³¹ Tamtéž, s. 471.

³³² K důvodům vysoké popularity monarchické moci v 16. a 17. století, souvisejícím zejména s argumentem výchovy k vládě, efektivitě rozhodování a zodpovědnosti za společnost jako za svěřené bohatství viz například Wyger, R. E. VELEMA, *That a Republic is Better than a Monarchy*, op. cit., s. 16 – 17.

³³³ Ernst Heinrich KOSSMANN, *The Singularity of Absolutism*, op. cit., s. 8–9.

ovečky.“³³⁴ Republikánští myslitelé se tak do určité doby, symbolizující přerod mezi humanistickým a osvícenským uvažování o republice³³⁵, vymezovali především vůči rozsahu, jakož i původu legitimacy této patriarchální autority a nikoli vůči jejímu obsahu jako takovému. Stěžejní útoky vůči královskému majestátu v pozici všestranného pečovatele bez vazby na svůj lid pak byly vedeny zejména vůči základním postojům ústřední postavy patriarchalismu Roberta Filmera, na nichž republikáni typu Sydneyho či Nevilla kritizovali v první řadě představu, že by král měl držet svou moc dědičně bez vůle lidu a zároveň se svým občanům nemusel zodpovídat.³³⁶

Znovu se tak potvrzuje, že principiálním protivníkem raně novověkých republikánů nebyl ani monarchismus, ani absolutismus, nýbrž představa samozvané a svévolné autority, odkazující k antickým archetypům tyranis či despocie,³³⁷ což je ostatně rys, zřetelně přítomný i v pozdějších již vyloženě anti-monarchických republikánských výpadech.³³⁸ Tuto tendenci lze přitom vysledovat i v případě opačného tábora, tedy mezi rojalisty a tzv. teoretiky absolutismu, kteří se ve většině případů snažili rovněž striktně odlišovat legitimní monarchie od těch, jež

³³⁴ CUTTICA Cesare – BURGESS Glenn, Introduction, op. cit., s. 7.

³³⁵ S tímto přerodem souvisí ostatně i již naznačená diskurzivní proměna politické konotace pojmu „absolutní“, neboť zatímco do vypuknutí anglické občanské války byl v daném prostředí tento pojem ztotožňován s klasicismem, tedy ryzí formou monarchie jako výlučnou pravomocí či suverenitou, po skončení občanského konfliktu začala v anglickém narativu převládat identifikace absolutní vlády s nežádoucí a svévolnou tyraníí, Tamtéž, s. 9; srov. též BURGESS Glenn, Tyrants, Absolute Kings, Arbitrary Rulers, op. cit.

³³⁶ SYDNEY Algernon, *Court Maxims*, op. cit.; cit. dle Gaby MAHLBERG, Patriarchalism and the Monarchical Republicans, in: C. Cuttica – G. Burgess (ed.), *Monarchism and Absolutism*, op. cit., s. 47–60.

³³⁷ Jako poznamenávají Cuttica s Burgessem: „*It is thus crucial to recognize that until then kingly sovereignty was seen as inextricably linked to ‘counsel’ and ‘assent to the specific content of sovereign law’: the overriding goal was ‘to remove the vices of despotic sovereignty’ (tyranny) and not to remove monarchy per se*“, CUTTICA Cesare – BURGESS Glenn, Introduction, op. cit., s. 6. Srov. též např. Janet COLEMAN, A Culture of Political Counsel: The Case of Fourteenth-Century England’s ‘Virtuous’ Monarchy vs Royal Absolutism and Seventeenth-Century Reinterpretations, in: C. Cuttica – G. Burgess (ed.), *Monarchism and Absolutism*, op. cit., s. 19–32. S podobným tvrzením přichází i Hankins, jenž dává raně novověký republikanismus do souvislosti se suverénním státem, respektujícím svobody svých občanů a usilujícím o obecné dobro tak, že se svými občany jedná rovně dle zákona a nikoli despoticky jako s otroky: „*jeho lexikálním protikladem je tyranie, ne monarchie*“, James HANKINS, *Exclusivist Republicanism*, op. cit., s. 457.

³³⁸ Určité vodítko může v tomto ohledu poskytnout slavná de la Courtova bajka z roku 1662, jejíž vyznění je sice na první pohled namířené proti panovnickému dvoru a instituci monarchie obecně, ale při bližším pohledu lze zjistit, že autor nenapadá ani tak formu zřízení jako spíš v dvorském prostředí panující politickou kulturu, blízkou se svým charakterem právě despotické svévoli. Hlavní osou příběhu jsou zde dvě postavy, Francouz a Nizozemec, kteří společně zavítají do Království opic, kde jsou uvedeni ke královskému dvoru a vystaveni vytříbenému životnímu stylu. Následně se jich opičí král táže na jejich názor ohledně místního velkolepého způsobu vládnutí, na což Francouz odvětví, že ještě nikdy podobnou krásu neviděl, a dočká se tak povýšení na člena královské rady. Oproti tomu Nizozemec s tímto hodnocením nesouhlasí a protestuje, že za celou dobu nespátřil nic, co by jen náznakem připomínalo dobrou vládu. Namísto toho měl ale možnost užít luxus, obžerství, nadměrné pití, smilstvo, lov, tanec a hry, což mu jedině potvrdilo, že opice zůstane opicí, i kdyby nosila šaty ze zlata. Na to je Nizozemec dle Francouzova soudu po zásluze a spravedlivě popraven. Ačkoliv je zřejmé, že de la Court míří svou britkou kritikou na všechny panovnické dvory, symbolizující v jeho pojetí semeniště zhýralosti a neřesti, je dobré si povšimnout, že Nizozemec neprotestuje proti principu vlády jedince, ale skutečně proti svévolným, zkorumpovaným a dekadentním společenským poměrům, viz Wyger, R. E. VELEMA, *That a Republic is Better than a Monarchy*, op. cit., s. 17.

byly založeny na arbitrární moci.³³⁹ Proto lze v jistém smyslu konstatovat, že princip despoticke vlády představoval společného nepřítele jak pro zastánce monarchismu, tak pro stoupence republikanismu, respektive parlamentarismu, jejichž rozdíl pak spočíval především v odlišném nastavení vzájemného vztahu mezi dvorem a šlechtickou reprezentací, jakož i v republikánském důrazu kladeném na koncepci sebevlády.³⁴⁰ Obdobně společnou řeč v otázce nežádoucích principů pak zastánci monarchické autority s republikány nacházeli obvykle i ve vztahu k efektivitě centrálních institucí, neboť bez ohledu na to, zda rozhodující politickou moc třímal královský majestát, anebo stavovský parlament, totožnou averzi v oba táborech vyvolávala hrozba decentralizace státu a provincialismu. Miller v této souvislosti označuje za ústřední téma politické linie panovnických dvorů problematiku nedostatečné homogenity státu³⁴¹, s čímž ostatně souhlasí i Durand, který za základní rys „absolutistických tendencí“ panovníka považuje úsilí o jednotu legislativy, nepřipouštějící vedle královské vůle žádný alternativní zdroj práva například v podobě lokálních privilegií.³⁴²

Právě tímto akcentem kladeným na jednotu práva se ovšem dobový rojalistický styl uvažování přibližuje na pozici ústředního principu republikánské koncepce v podobě rovného práva jakožto základního nástroje dobře uspořádané obce. Přestože v otázce původu a účelu suverenity, respektive způsobu formování této unifikované legislativy se monarchisté s republikány zásadně rozcházel³⁴³, univerzální platnost a především mnohdy striktní disciplinační charakter zákonů utvářely představu státu jako nejvyšší autority, před jejíž mocí

³³⁹ John MILLER, Introduction, in: Týž (ed.), *Absolutism in Seventeenth-Century Europe*, op. cit., p. 1

³⁴⁰ K republikánským odlišnostem v představě vládnutí viz Gaby MAHLBERG, Patriarchalism and the Monarchical Republicans, op. cit. s. 47-48; Jonathan SCOTT, Review: Markku Peltonen, Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought, 1570–1640, *English Historical Review*, CXII, 448 (1997), s. 949–51; též William WALKER, Paradise Lost and the Forms of Government, *History of Political Thought*, 22, 2 (2001), s. 270–99.

³⁴¹ „The monarchs of the sixteenth and seventeenth centuries thus ruled lands which were anything but compact and homogeneous; their problems were compounded by the fact that the territorial units used for fiscal, jurisdictional and ecclesiastical purposes often did not coincide...“, John MILLER, Introduction, in: Týž (ed.), *Absolutism in Seventeenth-Century Europe*, op. cit., s. 4.

³⁴² Georges DURAND, What is Absolutism?, op. cit., s. 26.

³⁴³ Zásadní napětí v otázce suverenity lze přirozeně zaznamenat v první řadě ohledně interpretace její nedělitelnosti, jelikož ohledně tohoto atributu panoval v raně novověké politické teorii všeobecný konsenzus, zdůrazňovali monarchističtější ladění myslitelé tezi, že nedělitelnost předznamenává i nutnost třímání politické autority v jedné rukách, vůči čemuž se republikánská tradice logicky vymezovala. K otázce pojetí suverenity v případě monarchismu viz např. Johann P. SOMMERVILLE, *Royalists and Patriots: Politics and Ideology in England 1603–1640*, London and New York: Longman, 1999, s. 228; též James Russell MAJOR, *From Renaissance Monarchy to Absolute Monarchy. French Kings, Nobles & Estates*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994, s. xxi. Například u Althusia lze ovšem zaznamenat ještě jednu podstatnou odlišnost republikánského chápání suverenity oproti monarchistům. Německý teoretik totiž necharakterizuje zmíněný atribut moci jako například Bodin, tedy jako aktivní schopnost moc vykonávat a přetvářet společností, ale naopak jako nástroj společenské ochrany před zneužitím moci, v důsledku čehož je koncepce suverenity notně pasivnější a v mnoha ohledech připomíná Pettitův moderní model ne-dominance, viz např. kapitola Political Sovereignty and Ecclesiastical Communication: Johannes ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta of Johannes Althusius*, C. J. Friedrich (ed.), Cambridge: Harvard University Press, 1932.

se musí sklonit každý společenský subjekt. Vzhledem k centrální pozici práva v republikánské koncepci (viz kapitola 1.6) se lze proto v rámci interpretací raně novověkého politického myšlení setkat i s na první pohled absurdním termínem „republikánský absolutismus“, jehož smyslem je poukázat právě ke skutečnosti, že rozhodovací autorita i celospolečenský dosah přijímaných kroků mohly být v prostředí republikánské myšlení leckdy mnohem nekompromisnější než rozhodování královských dvorů.³⁴⁴ V souvislosti s tím není tudíž překvapivé, že řada dobových autorů vyjadřovala nad potenciálem nespoutané moci republiky své obavy. To je zřetelné například u Spinozy, který varoval před všemocností lidové suverenity na základě úvahy, že monarchie je méně absolutní formou vlády než aristokracie a ta je stále méně absolutní než demokracie, neboť čím větší je právo suveréna, tím více odpovídá forma státu diktátu rozumu a *imperium absolutum*, pokud něco takového existuje, je tak suverenitou všeho lidu.³⁴⁵ Od podobně formulovaných postřehů pak už není příliš daleko ke konstatování, že raně novověcí republikánští myslitelé mohli ve svých koncepcích operovat s mnohdy autoritářštějším „sociálním inženýrstvím“ a represivnějším aparátem, opřeným o morální nadvládu sebekontroly a rozumu nad vášněmi a hříchem, než jaké ve své koncepci *Sozialdisziplinierung* identifikoval pro absolutistické prostředí G. Oestreich.³⁴⁶ Tento moralistický, disciplinační a především razantní autoritu státní moci prosazující rozměr dobového republikanismu je přitom třeba v kontextu polské šlechtické republiky vnímat velmi citlivě, neboť podobné tendence lze zaznamenat především v případě protoosvícensky a racionalisticky hodnoceného politického myšlení Frycze Modrzewského.

Otázka žádoucí síly a efektivity monarchické moci v rámci polského státu představovala tudíž přirozeně konfliktní téma, jak bude ostatně možné pozorovat v případě symbolické debaty mezi Modrzewským a Orzechowským, v níž druhý zmíněný oproti Modrzewského disciplinačním vizím hájil pozici krále jako strážce šlechtických svobod a hlasu společného

³⁴⁴ Kossmann na základě Mousnierových postřehů nastoluje v tomto směru otázku, zda mohla být republika řízena absolutisticky a třeba i efektivněji než monarchie: „*Recently Mousnier has stated that in England parliament exercised after 1640 'an arbitrary, absolute and truly sovereign power of which the kings had only dreamed, helped by ideas of using sovereignty and raison d'etat in the name of the people.*“ V podobné záležitosti poukazuje Kossmann i například na některé politické návrhy republikána Henryho Parkera, jenž obhajoval suverenitu parlamentu ve vehementnější a striktnější podobě než například Bodin svou koncepcí panovnické autority, když anglický republikán neváhal uvažovat o pravomocích parlamentu radikálně menit zavedené pořádky kupříkladu zrušením Magny Charty, Ernst Heinrich KOSSMANN, *The Singularity of Absolutism*, op. cit., s. 13–14, Roland MOUSNIER, *The Exponents and Critics of Absolutism*, in: J. P. Cooper (ed.), *The New Cambridge Modern History: The Decline of Spain and the Thirty Years War, 1609–48/49*, vol. IV, s. 104–131.

³⁴⁵ Benedict de SPINOZA, *The Political Works*, A. G. Wernham (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1958, s. 370–373, srov. Ernst Heinrich KOSSMANN, *The Singularity of Absolutism*, op. cit., s. 15.

³⁴⁶ srov. Gerhard OESTREICH, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates: Ausgewählte Aufsätze*, Berlin: Duncker and Humblot, 1969, s. 179–97, podobně rovněž TÝŽ, *Strukturprobleme des europäischen Absolutismus: Otto Brunner zum 70. Geburtstag*, *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 55, 3 (1968), s. 329–347.

práva, jenž musí být – dle Gromelského slov – spoután jako polský orel pevnými provazy, aby nemohl létat příliš volně³⁴⁷. Analýza těchto dvou názorových pozic by nicméně měla prokázat, že i přes odlišné hodnocení úlohy institucí monarchy a parlamentu setrval raně novověký politický diskurz polské šlechty plně na platformě *monarchia mixta*. Podobně jako v jiných soudobých zemích se silnou republikánskou tradicí jako například v Anglii či ve Spojených provinciích je tedy možné i v polském politickém myšlení bez ohledu na odlišné způsoby uchopení tzv. aristokratického mýtu vysledovat tendenci chápat a označovat vlastní státní zřízení právě tímto způsobem, tedy jako spravedlivý model vyrovnaného uspořádání, navazující na antické, aristotelsko-ciceronské dědictví.³⁴⁸ Oproti patriarchálním monarchistickým modelům, vycházejícím z Filmerova pojetí autority a velebícím hlavní devízy minimálně limitované panovnické moci, totiž zastánci klasického republikanismu s oblibou upozorňovali na odvrácenou tvář královského majestátu, spočívající především v hrozbách přirozené korumpovatelnosti, omylnosti a vášnivé sobeckosti jednotlivců.³⁴⁹ Právě model *monarchia mixta* byl pak v republikánské optice obvykle pasován do pozice spásného zřízení, v němž „úředníci vládou, senátoři či starší radí a lid užívá své svobody souhlasu“³⁵⁰, a jež vede k tomu, aby byl veřejný zájem vykonáván s úctou ke starobylým zvyklostem a zákonům, dle nichž musí brát vladař ohled na moudrost pospolitosti. Jak v tomto ohledu podotýká postava Reginalda Polea ve Starkeyho dialogu: „nejmoudřejší muži, vnímající povahu vládců i přirozenost lidí jako takovou, uznávají smíšenou ústavu jako tu nejlepší a nejvhodnější ze všech, jež by uchránila celek před tyranii.“³⁵¹

Obdobná logika zadržování panovnické rozpínavosti a přirozené tendence ke zneužívání moci je přitom velmi silně přítomná právě v Polsku, jehož šlechtičtí představitelé sice považovali krále za autoritu *primus inter pares* a jako takového i za integrální součást vlastního zřízení, avšak zároveň urgovali za jeho silné spoutání suverenitou zákona a vůle šlechtické

³⁴⁷ Jak hlásá Orzechowského *Papeženeć*: „*Król polski, mym zdanim, nic inego nie jest, jedno stróż przywilejów koronnych, język praw pospolitych, od Pana Boga przeto ręką kapłańską Polsce dany, aby ludzie w Polsce w mierze a w pokoju służąc Panu Bogu, spokojnie między sobą żyli...*“, ORZECZOWSKI Stanisław, *Dyjalóg albo Rozmowa*, op. cit., s. 386., srov. též Tomasz W., GROMELSKI, *The Commonwealth And Monarchia Mixta*, op. cit., s. 178.

³⁴⁸ K užívání pojmu *monarchia mixta* v raně novověkém diskurzu viz Robert ECCLESHALL, *Order and Reason in Politics: Theories of Absolute and Limited Monarchy in Early Modern England*, Oxford: Oxford University Press, 1978, s. 1.

³⁴⁹ Wyger R. E. VELEMA, *That a Republic is Better than a Monarchy*, op. cit., s. 16-17.

³⁵⁰ Formulace pochází z díla Johna Barstona *The Safeguards of Society* z roku 1576, viz Gromelski, GROMELSKI Tomasz W., *The Commonwealth And Monarchia Mixta*, op. cit., s. 175.

³⁵¹ „...the most wise men, considering the nature of princes, yea, and the nature of men as it is indeed, affirm a mixed state to be of all other the best and most convenient to conserve the whole out of tyranny...“, Thomas STARKEY, *A Dialogue between Reginald Pole and Thomas Lupset*, K. M. Burton (ed.), London: Chatto & Windus, 1948, s. 165.

obce, bez jejichž posvěcení neměl mít panovník volné ruce k jednání – vyjádřeno jazykem práva: „*sine communi consiliariorum et nuntiorum terrestrium consensu*.”³⁵² Pevné zakotvení panovnické instituce v polském šlechtickém systému krom roviny právních ustanovení však dokládá též řada dobových politických projevů či ucelených děl, jak lze vyčíst například z parlamentního vota z roku 1556, dle něhož sice „*bez sejmu nemůže být spravedlnosti ani obrany řádu a práva*“, ale jenž zároveň považuje královské Veličenstvo za nedílnou součást tohoto sejmu.³⁵³ Totožné přesvědčení hájí v neposlední řadě i Stanisław Orzechowski – spolu s Modrzewským hlavní figura následné diskurzivní analýzy – jenž ve svém závěrečném díle dospívá k formulaci, že polská republika není ani monarchií, ani demokracií, ani oligarchií, ale měla by být zvána politeou³⁵⁴. Znovu se tak potvrzuje, že v republikánském uvažování (a v polském kontextu především) reprezentovaly pozice monarchismu a republikanismu de facto dvě strany téže mince v podobě modelu *monarchia mixta*, v důsledku čehož je v případě výzkumu politického diskurzu dané doby žádoucí neuchylovat se k moderním kategorizačním tendencím a pokoušet se namísto toho určit přesnou roli, jež byla u myslitelů typu Orzechowského či Modrzewského vymezena jednotlivým institucím.

³⁵² *Volumina Constitutionum*, S. Grodziski – I. Dwornicka – W. Uruszczak (eds.), Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 1996, t. I, s. 138. K dobovému vnímání královské autority v polském prostředí srov. např. Stanisław HERBERT, Przyczyny wypowiedzenia posłuszeństwa Zygmuntowi, królewicowi szwedzkiemu, anno 1607 die nativitatis Joannis Baptistae, in: *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego, 1606–1608*, J. Czubek (ed.), Kraków: Akademia Umiejętności, 1916–1918, s. 350–351.

³⁵³ Dle Grzybowského se jedná o znění jednoho z vot, jež bylo formulováno na sejmu roku 1556, Konstanty GRZYBOWSKI, *Teoria reprezentacji w Polsce epoki Odrodzenia*, Warszawa: Państwowe Wydawn. Naukowe, 1959, s. 219. V podobném smyslu se o několik desítek let později vyjádřil i účastník sejmíku ve Środě Świętosław Orzelski, který neváhal označit za hlupáka a ignoranta každého, kdo by zpochybňoval, že *Rzeczpospolita* se skládá ze tří stavů – krále, senátu a rytířského stavu: „*Kto przebóg tak tępy jest i rzeczy polskich nieświadomy, żeby wiedzieć nie miał na czym R. P. zawisła, że na trzech staniach: na królu, na senacie, na rycerstwie?*“, Mowa Świętosława Orzelskiego, starosty radziejowskiego, na sejmiku deputackim i relacyjnym województw poznańskiego i kaliskiego w Środzie 10 września 1590 r., in: W. Dworzacek (ed.), *akta sejmikowe województw poznańskiego i kaliskiego, 1572–1632*, I, Poznań: Państwowe Wydawn. Naukowe, 1957–1962, s. 119.

³⁵⁴ Stanisław ORZECZOWSKI, *Polityka Królestwa Polskiego*, J. Starnawski (ed.), Przemysł: Krajowa Agencja Wydawnicza w Rzeszowie, 1984, s. 25.

1.8 Republikanismus a identita: diskurz, mýtus a ethnie

I za předpokladu, že budeme teoretický rámeček *republikanismu* díky výše provedené analýze jeho atributů a díky četným odkazům k souvislostem s realitou polského dobového kontextu považovat za vhodný nástroj pro výzkum politického diskurzu polské raně novověké společnosti, je žádoucí věnovat pozornost potřebnému „přemostění“ mezi republikánskou tradicí politického myšlení a otázkou aristokratické identity. Jinými slovy je zapotřebí stanovit předpokládanou souvislost mezi humanistickým způsobem uvažování o státu, zastoupeným v polském případě koncepcí *Rzeczypospolite*, a vztahem těchto úvah k pojetí vlastní totožnosti, respektive k protonárodnímu charakteru vymezení polské identity ve smyslu kolektivně uvědomovaného občanství. Právě určení tohoto vztahu by mělo pomoci osvětlit výběr hlavního zaměření studie na analýzu alternativních narativů republikánského myšlení ze strany Orzechowského a Modrzewského jako dvou zásadních figur polského politického myšlení v období raného novověku.

Struktura této kapitoly je proto volena především s ohledem na nezbytnost charakteristiky stěžejních metodologických konceptů, pojících se s identifikací přesahů mezi *republikanismem* jakožto politickou teorií a *aristokratickým mýtem* coby předpokládanou esencí raně novověkého způsobu kolektivní sebe-identifikace ze strany polských elit. Z toho důvodu je tato část zaměřena primárně na dva široce pojímané metodologické přístupy v podobě teorie nacionalismu a filosofické teorie jazyka, v jejichž rámci budou blíže představeny klíčové koncepty *protonárodní identity*, *ethnie*, *mýtu* a *diskurzu*, jež můžeme považovat za ústřední teoretické nástroje využívané následně v hlavní části studie při analýze politického myšlení výše zmíněných polských humanistů.

Zaměříme-li se nejprve na uchopení výzkumu kolektivní identity, je třeba už na tomto místě poznamenat, že studie se s určitými modifikacemi přidrží především konstruktivistických východisek, dle nichž platí, že společnost a její mentální soudržnost jsou charakterizovány v intencích řeckého *syn-tithemi*. Tento přístup konvenuje s pojetím národa jako každodenně promyšlené entity v rennanovském smyslu,³⁵⁵ jejichž vznik je přitom podmíněn společným ideovým „umístěním v prostoru“,³⁵⁶ a jejichž existence je v otázce

³⁵⁵ Francouzský historik a intelektuál Ernest Renan bývá v této souvislosti připomínán kvůli své tezi o národu jako „každodenním plebiscitu“, jenž drží pohromadě jen díky vůli a ochotě jeho příslušníků hlásit se právě k národnímu vědomí, Ernest RENAN, What is a nation?, in: A. Zimmern (ed.), *Modern Political Doctrines*, London: Oxford University Press, 1939, s. 186–205.

³⁵⁶ Viz Lincolnova definice vztahu společnosti a identity: „...*Society is thus a synthesis, in the most literal sense of the term: something that is constructed, put together (from the Greek compound verb syn-tithemi, to put or place together...)*“, Bruce LINCOLN, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago – London: University of Chicago Press, 1999, s. 10–11.

identifikace a totožnosti neustále vystavena konkurenčním a alternativním způsobům interpretace.³⁵⁷ Rozhodující úlohu v tomto uchopení kolektivní identity tak sehrává především úloha společného vědomí, formovaného a přenášeného za pomoci jazykové promluvy, díky němuž jsou příslušníci dotyčné skupiny schopni zachycovat a formulovat realitu prostřednictvím totožných symbolů, jakož i vnímat sociální vztahy na základě jednoho dominantního příběhu i systému hodnot³⁵⁸. Jak v této souvislosti zdůrazňuje Wodaková, je třeba identitu považovat za relační pojem, vyjadřující dialektický vztah totožnosti (stejnosti) a osobitosti³⁵⁹, jenž je v kolektivní rovině udržován za pomoci narativu jakožto mytického příběhu, komponujícího heterogenní prvky v celistvý příběh s určující zápletkou.³⁶⁰ V tom

³⁵⁷ Jak podotýká Wodaková, tyto konfliktní identity se navzájem sice podporují, avšak zároveň vůči sobě představují široké spektrum alternativních možností, v důsledku čehož jsou členové národa jakožto nositelé dominantní národní identity ukotveni v mnoha heterogenních regionálních, nadregionálních, kulturních, jazykových, etnických, náboženských, sexuálních, politických i jinak definovaných identitách, založených na rozlišení „my“ vs. „oni“, Ruth WODAK, *The Discursive Construction of National Identity*, in: R. Wodak – R. de Cillia – M. Reisigl – K. Liebhart (eds.), *The Discursive Construction of National Identity*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999, s. 16. Zajímavou sondou do problematiky alternativních a konstruktivisticky chápaných identit skýtá i Lincolnovo schéma vyvozování vlastní úrovně totožnosti z předků, na jehož základě autor konstatuje: „*At any given moment only one such level of social integration is active and evident, whereas the others exist as latent structural possibilities : alternate groups that may be mobilized under other circumstances... Rather, they are constructed, literally called into being by ancestral invocation-understanding within this term not only certain formal and ceremonial speech acts, but all of the means whereby persons remind themselves and others of the ancestral figures around whom their groups take shape: allusions, gestures, narratives, displays of emblematic objects or designs, and so forth...*“, Bruce LINCOLN, *Theorizing Myth*, op. cit., s. 19–20. Podobný pluralismus alternativních způsobů identifikace konstatuje pro raně novověké evropské prostředí i Schulze, jenž dějiny evropských národů přirovnává k dějinám mnoha svěbytných cest, jimiž se mohly tyto kolektivy před nástupem národních států v 18. a 19. století vydat, Hagen SCHULZE, *Staat und Nation in der europäischen Geschichte*, München: Beck, 1994, s. 126.

³⁵⁸ O roli symbolů pojednává v tomto smyslu například Smith, který je na základě přístupů Armstronga a Bartha označuje za „hraniční hlídky“ (*border guards*) sebe-identifikace, odlišující základní bariéru mezi „my“ a „oni“. Za rozhodující symbolickou „hraniční hlídku“ dosazuje Smith především lingvistický komplex v podobě jazyka, představující identitární nástroj komunikace mezi živými a mrtvými, Anthony D. SMITH, *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, London and New York: Routledge, 2003, s. 183; srov. John A. ARMSTRONG, *Nations before Nationalism*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982, s. 8 či Fredrik BARTH, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Bergen: Universitetsforlaget, 1969.

³⁵⁹ Klíčovou úlohu v napětí mezi stejnorodostí a růzností sehrává dle Wodakové právě určitý identitární antagonismus, jenž je založen na schmittovské představě utváření pout vlastní sounáležitosti prostřednictvím vymezování se vůči jinakosti a budování obrazu nepřítele v intencích dichotomie „my versus oni.“ Jako Wodaková přímo podotýká na základě postřehů Benhabib: „*Since every search for identity includes differentiating oneself from what one is not... identity politics is always and necessarily a politics of the creation of difference. One is a Bosnian Serb to the degree to which one is not a Bosnian Moslem or a Croat...*“, Ruth WODAK, *The Discursive Construction*, op. cit., s. 2–3, srov. Seyla BENHABIB, *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton: Princeton University Press, 1996, s. 3; Ke Schmittově představě o nutnosti utváření vize „cizího“, respektive „nepřátelského“ při formování vlastní kolektivní identity viz Carl SCHMITT, *Crisis of Parliamentary Democracy*, op. cit., s. 9–13.

³⁶⁰ „*It functions 'to integrate with permanence in time what seems to be its contrary in the domain of sameness-identity, namely diversity, variability, discontinuity, and instability.' The narrative configuration has to mediate between concordance and discordance in such a way that the story told can be understood as a whole by its recipients. Narrative identity allows various, different, partly contradictory circumstances and experiences to be integrated into a coherent temporal structure...*“, Ruth WODAK, *The Discursive Construction*, op. cit., s. 11, 14. K pojetí identity jako příběhu, jehož klíčovým prvkem je vyprávění minulosti, respektive vztah mezi minulostí a přítomností viz též: „*Narrative identity, being at the same time fictitious and real, leaves room for variations on*

případě je ovšem nezbytné přistupovat k polské „protonárodní“ identitě v kontextu 16. století jako ke komplexu soupeřících narativů a obrazů sebe sama. Smyslem následující studie bude tedy prokázat, že v takto pojímané pluralitě identit se hrávala klíčovou úlohu identifikace vlastní šlechtické totožnosti s politickou koncepcí republiky (*Rzeczpospolita*), jež byla vymezena výše charakterizovanými rysy svobody, rovnosti či obecného blaha, a jež se v symbolické rovině opírala o naznačený aristokratický mýtus v podobě sarmatismu.

Ačkoliv výzkum raně novověké, a tudíž předmoderní a přednacionalistické kolektivní identity vyžaduje oproti výzkumu moderního nacionalismu přirozeně poněkud modifikované přístupy, měl by se každý badatel usilující o identifikaci naznačované souvislosti mezi identitárními koncepcemi a politickým myšlením smířit s tím, že jím preferovaný metodologický postoj bude – ať už intencionálně či bezděčně – určitým způsobem automaticky zahrán do jednoho ze základních dilemat výzkumu identity a národního principu obzvláště. Toto dilema může být ze strany různých autorů pojmenovááno rozličnými terminologickými aparáty, avšak základní linii tohoto sporu, jehož logika je přirozeně dále klasifikovatelná do řady dalších subpozic³⁶¹, lze formulovat jako otázku, do jaké míry má být národní identifikace chápána jako projev apriorně existujících atributů, a v jakém rozsahu má být naopak zdůrazňována její abstraktní a symbolická rovina. Smith hovoří v tomto ohledu o dichotomii objektivismu se subjektivismem, kde je první zmíněný postoj reprezentován kulturními a etnickými znaky, zatímco subjektivní chápání národa zdůrazňuje především otázku vůle nositelů dané identity po uchování společného příběhu, jakož i roli politických projektů coby kolektivně realizovaných vizí.³⁶² Jak navíc v podobném duchu konstatuje Hutchinson, je politický nacionalismus, v hrubých obrysech odpovídající Smithovu subjektivismu, založen na ideálu občanské pospolitosti, spjaté jednotným právem a razící v základu principy klasické

the past – a ‘plot’ can always be revisited – and also for initiatives in the future. It is an open-ended identity which gives meaning to one’s practice, which makes any one act meaningful...“, Martin DENIS-CONSTANT, *The Choices of Identity, Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, 1, 1 (1995), s. 8.

³⁶¹ Přehlednou klasifikaci možných interpretací národní identity a způsobů jejich výzkumu představuje například Hroch, odlišující od sebe primordialismus, perenialismus, modernismus, postmodernismus a etnosymbolismus, Miroslav HROCH, *Národy nejsou dílem náhody: Příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*, Praha: SLON, 1999, s. 169, podobně též Anthony SMITH, *Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Basil Blackwell, 1986, s. 7–12 či Hans-Ulrich WEHLER, *Nationalismus: Geschichte – Formen – Folgen*, München: C. H. Beck, 2001.

³⁶² Anthony D. SMITH, *Nationalism and Modernism*, op. cit., s. 170. K subjektivnímu a mnohdy tautologickému pojetí národní identity v intencích definice „národ je realizací národní myšlenky“ viz např. Rainer BAUBÖCK, *Nationalismus versus Demokratie, Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 20, 1 (1991), s. 73–90.

antické *polis*. Oproti tomu objektivními rysy vymezený kulturní nacionalismus chápe vlastní identitu jako symptom svébytné civilizace, jež se projevuje jako jedinečný dějinný aktér.³⁶³

Jak ostatně naznačuje výše zdůrazněná zmínka o pluralistické terminologii, lze obdobné dichotomické tendence, týkající se nejen metafyzického rozměru národní existence, ale i určité *Methodenstreit* v otázce jejich optimálního způsobu zkoumání, vysledovat napříč chronologickým vývojem teorií nacionalismu už od přelomu 19. a 20. století. Přestože v konkrétních detailech se jednotlivé póly takto vymezených antagonistických pozic liší, je v hrubých konturách ono napětí mezi národem jako objektivní (kulturní) entitou a identitou jako subjektivní (politickou) abstrakcí podobně identifikováno například v Kohnově rozlišení³⁶⁴ mezi pokrokovým liberálním a reakčním nacionalismem ve smyslu učení *Blut und Boden* či v Meineckeho dichotomii politických a kulturních národů.³⁶⁵ V mnoha případech navíc obdobné typologie získávají i punc geografického a civilizačního hlediska, jež se projevuje ztotožňováním určitého žádoucího pojetí národní existence s konkrétní historickou, respektive kulturní oblastí, jak konstatuje L. Snyder³⁶⁶ či jak můžeme zaznamenat například u klasického rozlišování mezi starými a novými³⁶⁷, respektive historickými a nehistorickými národy.³⁶⁸

³⁶³ John HUTCHINSON, *The Dynamics of Cultural Nationalism: The Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State*, London: Allen & Unwin, 1987, s. 177..

³⁶⁴ Hans KOHN, *The Idea of Nationalism: A Study in Its Origins and Background*, New York: Macmillan, 1961, cit. dle Miroslav HROCH, *Národy nejsou dílem náhody*, op. cit., s. 22.

³⁶⁵ Friedrich MEINECKE, *Cosmopolitanism and the National State*, Princeton: Princeton University Press, 1970, s. 10, též Paul LAWRENCE, *Nationalism: History and Theory*, Harlow: Pearson Education, 2005, nepaginováno.

³⁶⁶ Snyder upozorňuje především na skutečnost, že zatímco v prostředí západní Evropy etnické a politické hranice obvykle splývaly a občanská národní společnost byla formována primárně jako reakce vůči politickým fenoménům jako tomu bylo v případě odporu proti absolutismu, ve východoevropském prostředí bylo národní vědomí konstruováno distinkcí vůči jiným národním kolektivům i právě vůči západoevropským trendům, Louis Leo SNYDER, *Meaning of Nationalism*, Greenwood Press, 1954, s. 118.

³⁶⁷ Dělení na staré a nové národy zastával především Seton-Watson, pro něhož byly těmi prvními ty národy, jež dle něho disponovaly národním vědomím ještě před formulací nacionalistické doktríny, zatímco nové národy vznikaly až jako důsledek národně-emancipačních hnutí v souvislosti právě se zrodem systematického nacionalistického vědomí, Hugh SETON-WATSON, *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, London: Methuen, 1977, s. 6–13; též Charles TILLY, *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton: Princeton University Press, 1975, s. 3–83, 601–638.

³⁶⁸ Teorii historických a nehistorických národů popularizoval zejména Hegel, který ve své *Encyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* postuluje představu národů bez historie, tedy takových, které „nemají žádné státní zřízení a tím, přesněji řečeno, žádné dějiny – jako ty národy, které existovaly před vznikem státu i ty, které stále existují v podmínkách divoštvi.“ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Philosophy of Mind*, Oxford: Clarendon Press 2010, s. 248. Od Hegela tuto teorii později přejali a modifikovali Marx s Engelsem, kteří prostřednictvím principu historických a nehistorických národů identifikovali revolučnost, respektive reakcionářství jednotlivých konfliktních stran v rámci revolučního roku 1848, viz například článek Friedrich ENGELS, *Democratic Pan-Slavism*, *Neue Rheinische Zeitung*, 15. 2. 1849, č. 222, in: Marx, K. – Engels, F., *Collected Works*, 8, London: Lawrence & Wishart, 1977. Blíže k teorii historických a nehistorických národů též Miroslav HROCH, *Národy nejsou dílem náhody*, op. cit., s. 168–169 či Ivan L. RUDNYTSKY, *Observations on the Problem of Historical and Non-historical Nations*, *Harvard Ukrainian Studies*, 5, 3 (1981), s. 358–368.

V současném teoretickém prostředí pak s touto dichotomií pracuje z „akademických celebrit“ především Habermas v souvislosti se svou koncepcí konstitučního patriotismu³⁶⁹ či Wodaková, rozlišující v rámci diskurzivní analýzy pojmy *Willennation* a *Kulturnation*,³⁷⁰ ačkoliv ta tak činí převážně proto, aby tento schematický antagonismus v rámci konstruktivistických a diskurzivních přístupů ke studiu národní identity revidovala. Jak sama upozorňuje, je „*striktní dichotomie mezi Staatsnation a Kulturnation idealizovanou abstrakcí*“, neboť jsou-li tyto nahlíženy jako vzájemně se vylučující koncepce, nemohou pojmout formativní logiku národních procesů komplexně. Diskurzy národní identity, utvářené jejími nositeli, obsahují totiž vždy jak kulturní, tak politické prvky, přičemž zmíněná distinkce mezi dvěma odlišnými pojetími národa musí být tudíž vnímána jako výraz vnitřního ideologického soupeření o interpretaci národního mýtu a nikoli jako deskripce sociální reality.³⁷¹ Ačkoliv klíčovou roli v přehodnocení postojů vůči typologii národní identity sehrála spíše změna paradigmatu, související s příklonem k diskurzivnímu zkoumání symbolické roviny, nelze ponechat stranou pozornosti, že výtkám musely podobné schematizační tendence čelit už v dřívější době, a to především v důsledku existence nejednoznačných případů národní identity, k nimž spadala v prvé řadě právě polská problematika.

Případ polského národa představoval totiž už pro rané teorie nacionalismu interpretační oříšek a tím i určitou vzpouru proti tradičně zavedeným schématům. V klasickém napětí mezi západními politickými a východními etnickými národy totiž reprezentoval anomálii politické entity ve východoevropském prostředí, jež navíc promlouvala i do ambivalentního řazení polského národa na zmíněné ose starých a nových, respektive historických a nehistorických národů.³⁷² V řadě případů pak bylo toto dilema řešeno poukazem k modernímu etnickému

³⁶⁹ Habermasovo pojetí konstitučního patriotismu rozebírá například Jan-Werner MÜLLER, A General Theory of Constitutional Patriotism, *International Journal of Constitutional Law*, 6, (1) 2007, s. 72–95.

³⁷⁰ Ruth WODAK, The Discursive Construction, op. cit., s. 18 – 19.

³⁷¹ Ruth WODAK, The Discursive Construction, op. cit., s. 5. Ke kritice rozlišování národů na politické a kulturní též např.: Uri RAM, Narration, Erziehung und die Erfindung des jüdischen Nationalismus, *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, 5, 2 (1994), s. 151–77.

³⁷² Problémů se zařazením polského případů si byl ostatně vědom i sám Seton-Watson: *It has sometimes been difficult to decide in which category to place certain cases. The Poles could have been treated as an old continuous nation...However, the aspect of the Polish case which seemed to me of greatest interest for the theme of this book was the movement to reunite a nation already divided between three empire...*, Hugh SETON-WATSON, *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, London: Methuen, 1977, s. 5; Miroslav HROCH, *Národy nejsou dílem náhody*, op. cit., s. 27. Co se týče problematiky umístění polského národa v rámci dichotomie historických a nehistorických národů, skýtá symptomatické vyjádření tohoto dilematu výrazně například změna hodnotících postojů ze strany Marxe a Engelse, viz např. Jan KVĚTINA, Antislavismus Marxe a Engelse: Xenofobie, nebo historický determinismus, in: M. Giger – H. Kosáková – M. Příhoda (eds.), *Slované: souznění a konflikty*, Červený Kostelec – Praha: Pavel Mervart, 2015, s. 119–133; podobně TÝŽ, Modern Nationalism: Surprising Component of Marxist Doctrine, in: J. Wach – Ł. Janicki (eds.), *Opor – Protest – Wykroczenie*, Lublin: UMCS, 2015, s. 61–69.

polskému národu coby obnovené projekci původní politické koncepce. Tím spíš ovšem potřeba identifikace těchto původních vzorců politické aristokratické identity, jež byly následně reflektovány a reinterpretovány v průběhu procesu formování moderní nacionalistické doktríny, ještě narůstá.³⁷³ Bývá-li však tradičně předpokládáno, že polská šlechtická identita představovala určité evropské specifikum, zanikající ve své podstatě spolu s krachem polské státnosti, jenž tak výrazně přispěl k vynucenému dominantnímu příklonu k etnickým formám chápání sebe sama³⁷⁴, je zapotřebí znovu připomenout výše akcentované přesvědčení Wodakové, dle něhož nelze kategorie etnicity či politických hodnot vnímat jako navzájem protichůdné principy, nýbrž jako součást různých spolu soupeřících politických diskurzů. Přijmeme-li toho hledisko, je třeba se s ohledem na Ricoueurovo pojetí „dějin vždy vycházejících z vlastních dějin“³⁷⁵ domnívat, že tyto konkurenční diskurzy reflektovaly při formování moderního polského národa právě starší vzorce původní aristokratické identity. Výše naznačený záměr studie přitom skýtá možnost prokázat přítomnost alternativních identitárních diskurzů³⁷⁶, vykazujících politické prvky (*republikanismus*) stejně jako etnické atributy (*sarmatismus*), právě již v rámci raně novověkého politického myšlení.

Jak vyplývá z výše provedené dekonstrukce národní identity, představují modernistické i postmoderní přístupy vůči problematice národa a nacionalismu poměrně komplikovanou záležitost. Tato složitost je zapříčiněna jednak nemožností chápat koncepci národního kolektivu jako objektivně existující a v čase permanentní entitu, tak především praktickou neschopností poskytnout jakoukoli univerzální definici národa jako takového, jež by byla platná ne snad pro všechny podobně označované sociální skupiny napříč různými kulturními kontexty, ale aspoň pro různé historické epochy téhož společenství.³⁷⁷ Přestože je tak v podobné optice zásadně zpochybňována jakákoli jednoznačná spojitost například mezi „národní“ identitou Francouzů 15. století a identifikací „téhož národa“ o několik set let později, lze mezi současnými

³⁷³ Viz např. Andrzej WALICKI, *The Enlightenment and the Birth of Modern Nationhood*, op. cit.; podobně TÝŽ, *Philosophy and Romantic Nationalism: The Case of Poland*, Oxford: Clarendon Press, 1982.

³⁷⁴ Brian PORTER-SZÜCS, *When Nationalism Began to Hate: Imagining Modern Politics in Nineteenth Century Poland*, New York: Oxford University Press, 2000.

³⁷⁵ cit. dle Ruth WODAK, *The Discursive Construction*, op. cit., s. 15.

³⁷⁶ Smith s Armstrongem rází v tomto ohledu představu tzv. myticko-symbolických komplexů, jež sice neznamenají přijetí primordiálního ani perenialistického stanoviska o národech jako objektivních a nepřetržitě trvajících společenských uskupení, ale zdůrazňují roli určitých společných ideových vzorců, jímž může být v případě polské identity právě republikánský aristokratický mýtus, Anthony D. SMITH, *Nationalism and Modernism*, op. cit., s. 182, John. A. ARMSTRONG, *Nations before Nationalism*, op. cit.; srov. též Otto DANN, *Nationalismus in vorindustrieller Zeit*, München: Oldenbourg, 1986.

³⁷⁷ K nemožnosti univerzální definice národa viz například Wodaková: *there is no generally accepted definition of a 'nation', nor is there any general consensus on the time from which one can speak of a 'nation', quite apart from the exceptions that can be found for every definition of the term 'nation'.*“, Ruth WODAK, *The Discursive Construction*, op. cit., s. 18, též Peter ALTER, *Nationalismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985, s. 19

variabilními metodologickými přístupy zvolit ty, jejichž logika výzkum souvislostí mezi předmoderními formami identity a jejich následnou projekcí do nacionalistických doktrín nejen umožňuje, ale případně staví přímo do středu zájmu. Budeme-li v tomto směru vycházet z dnes již klasického klasifikačního spektra paradigmat teorií nacionalismu, popularizovaného v českém prostředí zejména Hrochem³⁷⁸, lze z hlediska potřeb studie považovat za dominantně využívané přístupy zejména principy konstruktivismu, zdůrazňující při formování kolektivní identity roli diskurzivních ideových představ a společných jazykových vyjádření, a spolu s nimi i etnosymbolistický přístup formulovaný A. Smithem.

³⁷⁸ Viz poznámka výše: Miroslav HROCH, *Národy nejsou dílem náhody*, op. cit., s. 169.

1.8.1 Ethnie

Základem tohoto Smithova neologismu je odmítnutí jakýchkoli primordiálních či perenialistických východisek, předpokládajících objektivní a eternalistický charakter národních pospolitostí, při současném zdůrazňování nezbytného sledování úlohy, kterou při formování moderního národního vědomí se hrávala reinterpretace symbolů a hodnot minulých pospolitostí, jež novodobé národní kolektivy stavěly do středu vlastního mytologického narativu. Klíčový pojem Smithovy teorie představuje v tomto ohledu koncepce tzv. *ethnie*, pro jejíž pochopení je třeba zařadit Smithův přístup do kontextu ostatních metodologických rámců studia národních identit. V té souvislosti je totiž nezbytné si uvědomit, že Smith se sice na jedné straně jednoznačně vymezuje vůči primordialismu, avšak na druhé straně stejně tak odmítá akceptovat striktně modernistické postoje, když tvrdí, že chápat národy výhradně jako výtvořiny nacionalistického světonázoru a modernity by bylo pouze „polovinou příběhu“, jelikož „konkrétní národy jsou rovněž produktem starších, často předmoderních etnických vazeb a etno-historií.“³⁷⁹ Řečeno schematičtěji, Smith do jisté míry připouští klasická postmoderní východiska o národech jakožto abstraktních konstruktech, založených na identitě představ, symbolech a záměrné vůli, avšak současně výrazně limituje arbitrárnost a alternativní rozsah tohoto procesu konstrukce identity, když postuluje, že moderní národy mohou být vždy formovány pouze v rámci určitých mezí právě v podobě předmoderních tradic a identitárních vzorců.³⁸⁰

Tyto vzorce tvořené komplexem tří klíčových veličin – mýtu, symbolů a komunikace³⁸¹ pasuje Smith v evropském prostředí do pozice určité „DNA“ struktury předmoderní identity, kterou je možné už od pozdního středověku vystopovat u řady evropských „národů“ od Anglie až po Polsko.³⁸² Pro doložení legitimity a využitelnosti Smithova přístupu je nadto třeba zmínit,

³⁷⁹ „If nationalism is modern and shapes nations in the image of its „weltanschauung“, then nations too are the creations of modernity. But this is only half the story. Specific nations are also the product of older, often pre-modern ethnic ties and ethno-histories“, Anthony D. SMITH, *Nationalism and Modernism*, op. cit., 195.

³⁸⁰ Jak pronáší sám Smith: „The study of ethnies (the French term for ‘ethnic communities’) became central to the understanding of why and where particular nations are formed, and why nationalisms, though formally alike, possess such distinctive features and contents. The focus of this analysis was the role of myths, memories, values, traditions and symbols.“, Tamtéž, s. 191. V takovém případě však ovšem nelze předpokládat, že by formování národního vědomí v 18. a 19. století mohlo být čistě instrumentální a neomezenou záležitostí: „In other words, leaders and elites do not have the autonomy from previous ethnic traditions and cultures in their projects of nation-building that modernist instrumentalists claim for them. They are constrained by beliefs and ideas about the past and by the cultures of particular communities...“, Tamtéž, s. 180.

³⁸¹ Totožné atributy identity před epochou nacionalismu vyzdvihuje i Armstrong: ARMSTRONG John. A., *Nations before Nationalism*, op. cit., s. 7.

³⁸² „It was possible to trace examples of all three, in sufficient and well documented quantities, back to at least the late medieval period in a number of European nations from England and France to Poland and Russia. Here was evidence of some measure of national continuity...“, Anthony D. SMITH, *Nationalism and Modernism*, op. cit., s. 190.

že ačkoli je koncepce *ethnie* v tomto smyslu skutečně autorovým originálním neologismem, tvoří předpokládaná souvislost mezi tradicemi předmoderní identity a moderním nacionalismem jádro celé řady dalších přístupů³⁸³. Mnoho autorů shodujících se na oprávněnosti a užitečnosti konstruktivistického přístupu se totiž podobně jako Smith kloní k jakési variantě umírněného anti-esencialismu, dle něhož je spolu s U. Ramem možné konstatovat, že ačkoliv je národ narativem, nelze zpochybňovat jeho reálnost, jelikož „*mýty nejsou mystifikace*.“³⁸⁴ Obdobný shrnující postoj nalezneme koneckonců i u Hrocha, který se sice totožně vyhýbá jednoznačným a explicitním vyjádřením, ale ve své podstatě rovněž protestuje proti příliš zjednodušujícímu chápání konstruktivismu³⁸⁵ a dospívá k závěru, že mezi předmoderní a moderní formou identity lze identifikovat podstatné spojitosti.³⁸⁶

Přesuneme-li však nyní pozornost zpět ke Smithovu termínu *ethnie*, je zapotřebí věnovat se jak jeho obsahovému vymezení a typologizaci jeho různých druhů, tak především souvislosti dané koncepce s polským raně novověkým prostředím. Jak částečně naznačila už Smithova umírněná konstruktivistická pozice i odmítání objektivistického primordialismu, je třeba pojem

³⁸³ Přínosné jsou v tomto ohledu například postřehy Burgera o národní identitě jako o mytizovaném patosu prostřednictvím selektivních historiografických nástrojů či Schöpflinovo přesvědčení o nevyhnutelných limitech utváření kolektivní identity: „*this is significant because it underpins the proposition that myth cannot be constructed purely out of false material – it has to have some relationship with the memory of the collectivity that has fashioned it...*“, Rudolf BURGER, Patriotismus und Nation: Bemerkungen zu einem (nicht nur) österreichischen Problem, *Leviathan* 22, 2 (1994), s. 168; George SCHÖPFLIN, *The Functions of Myth and a Taxonomy of Myths*, in: G. Hosking – G. Schöpflin (eds.), *Myths and Nationhood*, New York: Routledge, 1997, s. 26.

³⁸⁴ I dle Rama je tak při formování národního vědomí třeba brát v potaz přítomnost určitého klíčového jádra, jež sice může být nahlíženo různými způsoby a v souvislosti s tím i rozličně zapojováno do národního narativu, avšak přesto nemůže v národní identitě zůstat opomíjeno, Uri RAM, *Narration, Erziehung und die Erfindung* op. cit., s. 154. Podobné přesvědčení o reálném základu abstraktně utvářených identit je možné vysledovat i u charakteristiky kulturních identit ze strany Rätzelové, dle níž tyto identity tvoří určité identifikační body pro pojetí historie i chápání diskurzu, přičemž tyto identity nejsou konstantní, avšak vymezují rámeček možných pozic, Nora RÄTZEL, *Cultural Studies und Rassismusforschung in der Bundesrepublik*, in: *IKUS-Lectures*, 17/18, Wien, 1994, s. 226.

³⁸⁵ Jak tvrdí Hroch: „*historii nebylo možno ve službách nastupujícího národa libovolně vymýšlet, jak se domnívají někteří radikální interpreti teze o invented tradition*.“ I on sám však v této záležitosti podotýká, že v mnoha případech jsou radikální interpretace konstruktivismu spíše dezinterpretací původních autorských záměrů. To platí jak pro obvyklé líčení Gellnerova výroku o nacionalismu, který vytvořil národy, přestože Gellner zasvětil svůj výzkum precizní identifikaci reálně existujících modernizačních trendů, a v konci i pro otce-zakladatele termínu *imagined community* Benedicta Andersona, který své dílo rovněž věnuje objektivním faktorům existence národního vědomí a neumožňuje tak představu, že by národy mohly být konstruovány libovolně, Miroslav HROCH, *Národy nejsou dílem náhody*, op. cit., s. 73, viz též Benedict ANDERSON, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1983; Ernest GELLNER, *Národy a nacionalismus*, Praha: Hříbal, 1993, s. 67. Ani jedna z pozic v tomto případě není radikální, avšak všechny přesto zůstávají na platformě konstruktivismu, neboť ačkoli národy není možné vymýšlet „z ničeho“ a akční radius konstrukce identity je tak zúžen, otázka reálného základu národní identity je až druhořadá a v popředí zájmu zůstávají společenské představy a abstraktní víra v existenci kolektivních pout.

³⁸⁶ Předmoderní tradice dle Hrocha totiž modernímu národnímu uvědomění zanechala řadu nepostradatelných atributů jako například časové vymezení národní existence stanovující domnělý mýtický počátek národa, teritoriální vymezení národního území, obsahový rozměr pojmu národ či třeba zdrojová východiska pro formování národních auto- i heterostereotypů, Miroslav HROCH, *Národy nejsou dílem náhody*, op. cit., s. 78.

ethnie chápat především jako určité tradičně předávané kulturní jádro kolektivní identity, děděné prostřednictvím měnících se ideologických interpretací napříč různými historickými kontexty, přičemž klíčové atributy tohoto jádra představují rozměry kolektivní paměti, hodnotového systému, tradic, symbolů a zejména mýtů.³⁸⁷ Právě přítomnost *ethnie* v esenci evropských národních identit je pro Smithe dokladem, že národně-formativní procesy není možné vnímat striktně postmodernistickou optikou „anything goes“, nýbrž jako v rámci určitých zákonitostí postupující historický trend. V rámci těchto zákonitostí tak Smith rovněž identifikuje dvě základní podoby *ethnie*, odlišované jako *laterálně-extenzivní* a *vertikálně-intenzivní*,³⁸⁸ stejně jako posléze hovoří o dvou různých způsobech, jimiž byly z původních *ethnie* zformovány moderní kolektivy vyznačující se nacionalistickým vědomím.³⁸⁹ Pro účely této studie přitom není ani tak zásadní zaměřovat se na rozdíly mezi logikou formování obou odlišných typů *ethnie*. Mnohem více žádoucí je reflektovat skutečnost, že Smith v souvislosti s *laterální* podobou *ethnie* explicitně zmiňuje odpovídající příklad aristokratické společnosti a stejně tak i fakt, že zmíněnou cestu ustavení moderního národa prostřednictvím *mobilizace mateřského jazyka* lze spojovat s kontextem střední a východní Evropy.³⁹⁰ Podobné výroky totiž vcelku jednoznačně podporují přesvědčení o vhodnosti aplikace Smithovy koncepce pro výzkum tradičních vzorců polské identity, lemované mimo jiné právě rámcem šlechtického étosu a východoevropské kultury.

Určitý náznak ztotožnění vlastní koncepce *ethnie* s polským aristokratickým prostředím můžeme ostatně nalézt přímo u Smithe, který hovoří o tom, že „v *polském případě, dvůr, klérus a šlechta tvořily aristokratické ethnie nad kulturně různorodým rolnictvem*.“³⁹¹ Smithovo

³⁸⁷ Anthony D. SMITH, *Nationalism and Modernism*, op. cit., s. 191.

³⁸⁸ „The first is lateral and extensive, the second is vertical and intensive. In the first, we find communities that rarely penetrate deep in the social scale, but extend in ragged and imprecise fashion in space...“, Anthony D. SMITH, *The Ethnic Revival in the Modern World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, s. 77–8.

³⁸⁹ Smith v této souvislosti rozlišuje mezi byrokratickou inkorporací a mobilizací mateřštiny, blíže viz Anthony D. SMITH, *Nationalism and Modernism*, op. cit., s. 193–194.

³⁹⁰ „Typically, ‘lateral’ *ethnie* are aristocratic, though usually clerical and scribal strata are included, along with some of the wealthier urban merchants. In either case, the bond that unites them is of a more intensive and exclusive kind than among the lateral, aristocratic *ethnie*...“, Anthony D. SMITH, *The Ethnic Revival*, op. cit., s. 77–8; „...In Central and Eastern Europe... native intellectuals and professionals rediscovered and reappropriated a selective ethno-history out of the pre-existing myths, symbols and traditions to be found in the historical record and in the living memories of ‘the people’, the mainly rural lower strata...“, Anthony D. SMITH, *Nationalism and Modernism*, op. cit., s. 194.

³⁹¹ „in the Polish case, the Court, clergy and szlachta formed an aristocratic *ethnie* ruling over a culturally mixed peasantry, with significant German and Jewish trading and artisan minorities in the towns forming semi-autonomous enclave...“, Anthony D. SMITH, *Ethnic Origins*, op. cit., s. 141. Klíčovou pozici aristokratického elementu při formování národního vědomí v polském prostředí dokládá i Seton-Watson: *Nobility is a legal category, landownership an economic. Many noblemen had very little to do with landed estates, and some did not even possess any land. In both Polish and Hungarian political life a very important figure was the noble-born member of an intellectual profession, especially the lawyer, the journalist and the university student or teacher*, Hugh SETON-WATSON, *Nations and States*, op. cit., s. 426.

konstatování setrvává nicméně ve velmi obecné rovině, spatřující v raně novověkých aristokratických kolektivech tradičně konstitutivní složku společnosti.³⁹² Z toho důvodu je přirozeně žáducí stanovit v případě předpokládaného jádra tohoto polského *ethnie* jeho konkrétní ideový obsah, ztotožnitelný na základě předchozích postřehů právě s koncepcí aristokratického mýtu, vymezeného dvěma rozměry – republikánským politickým myšlením v symbolické rovině a sarmatismem na úrovni etnicity³⁹³. K uvedenému předpokladu nás v tomto ohledu opravňuje především Smithem připouštěná možnost, že jádro předmoderního *ethnie* nemuselo být výhradně pokrevní či kmenovou vazbou, nýbrž „*politizovanou etnicitou*“³⁹⁴, čemuž by v polském případě odpovídala právě svébytná kombinace občansky pojímané šlechtické identity s civilizačním sarmatským mýtem.

³⁹² O procesu všeobecné aristokratizace evropské společnosti v raném novověku hovoří například Zmora: „*It is no longer possible to dismiss the nobility as a phenomenon of secondary importance, for it has become clear that the nobility was not just another part of society, but a constitutive principle of its organization, and that therefore no adequate understanding of the latter can be formed without giving the nobility pride of place.*“, Hillay ZMORA, *Monarchy, Aristocracy*, op. cit., s. 2.

³⁹³ Jak v souvislosti se sarmatismem uvádí Yves Berc, byla idea polského šlechtického státu ve druhé polovině 16. století udržována formováním mýtu urozené rasy a politické teorie, z tohoto mýtu vyplývající, BERCÉ Yves Marie, *Revolt and Revolution*, op. cit., s. 46–47.

³⁹⁴ John HUTCHINSON, *Modern Nationalism*, London: Fontana, 1994, s. 37; cit. dle: SMITH Anthony D., *Nationalism and Modernism*, op. cit., s. 180.

1.8.2 Mýtus a mythomoteur

Podobným způsobem je nadto využitelný i s koncepcí *ethnie* související termín *mythomoteur*, charakterizovaný jako „myticko-symbolický komplex“, a označující ve Smithově kontextu konstitutivní mýtus udílející dané společnosti smysl její existence³⁹⁵. Označujeme-li totiž na základě vlastních postřehů výše zmíněný amalgám lokálního republikánského myšlení a sarmatské identifikace pojmem polský aristokratický mýtus, lze tuto koncepci vnímat smithovským prizmatem právě jako *mythomoteur*, o čemž ostatně svědčí i autorem hlouběji rozvedená typologie odlišných druhů tohoto konstitutivního narativu. Jestliže Smith rozlišuje v rámci *mythomoteur* dva základní typy, *dynastický* a *kolektivní (communal)*, přičemž druhý zmíněný ještě rozděluje do dvou subtypů dle politického, respektive náboženského smyslu dané identity, je na první pohled zřejmé, že charakteristika *kolektivní* formy tohoto konstitutivního mýtu, projektovaná Smithem například do prostředí severoitalských městských států, přesvědčivě odpovídá právě i narativu a logice fungování polské šlechtické obce.³⁹⁶ Kromě této odpovídající souvislosti je navíc v rámci plánované analýzy alternativního pojetí polského aristokratického mýtu ze strany Orzechowského a Modrzewského možné usilovat o identifikaci oněch dvou odlišných subtypů *mythomoteur* uvnitř jedné tradice, neboť odlišná náboženská orientace obou autorů, jakož i protichůdné vymezování vztahu mezi státní suverenitou a náboženskou obcí mohou svědčit o různorodém rozlišení obou koncepcí i v tomto ohledu.

Přijmeme-li nicméně tezi, že základním prvkem předpokládané koncepce *ethnie* byl v polském prostředí onen aristokratický mýtus, je zapotřebí věnovat patřičnou koncentraci i definičnímu vymezení samotného pojmu *mýtus*, jenž může být v důsledku své antické denotace i kvůli pluralitě nesených moderních významů chápán v odborném prostředí různorodým způsobem. Na stěžejní roli mýtu jak v rámci *ethnie*, tak v související otázce formování národní identity upozorňuje celá plejáda teoretiků nacionalismu, přicházejících s tím, že „*kategorie mýtu byla oživena na konci 18. století a teoretizována do diskurzu národa*“³⁹⁷, přistupujících k národnímu mýtu jako k odkazu středověkých a raně novověkých příběhů³⁹⁸ či konečně

³⁹⁵ Anthony D. SMITH, *Ethnic Origins*, op. cit., s. 15, John A. ARMSTRONG., *Nations before Nationalism*, op. cit., s. 9.

³⁹⁶ K vymezení kolektivního typu *mythomoteur* Smith podotýká: „*In contrast to dynastic mythomoteurs, the locus of which is the ruling house and the bearers of which are typically aristocratic or official personnel of the ruling stratum, communal 'myth-symbol complexes' are nurtured by other strata and focus on an image of the whole community rather than a privileged lineage or state institution*“, Anthony D. SMITH, *Ethnic Origins*, op. cit., s. 61.

³⁹⁷ Bruce LINCOLN, *Theorizing Myth*, op. cit., s. 47.

³⁹⁸ Anthony D. SMITH, *The Nation: Invented, Imagined, Reconstructed?*, in: M. Ringrose – A. Lerner (ed.), *Reimagining the Nation*, Buckingham – Philadelphia: Open University Press, 1993, s. 14. Totožný text byl rovněž

stavějících mýtus do pozice zakladatelského momentu jedinečnosti pospolitého původu a udílejícího tak společnosti její dějiny i individualitu.³⁹⁹ V mnohem menším počtu případů je však obvykle věnována pozornost terminologické precizaci daného pojmu, což může mnohdy vést k sice pravdivým a těžko zpochybnitelným, avšak přece jen poněkud vágním prohlášením, jež mýtus ztotožňují například s každodenní lidskou potřebou v podobě zjednodušených představ o smyslu našeho života⁴⁰⁰ či s nástrojem přenášení kolektivní identity.⁴⁰¹

Pokusíme-li se tudíž problematiku mýtu pro potřeby analýzy polské raně novověké identity ukotvit poněkud sofistikovanějším způsobem, můžeme vycházet například z definice Schöpflinga, který vymezuje mýtus jako „*soubor názorů, jež pospolitost formuluje sama o sobě, a které sceluje za pomoci narativu, ustavujícího tak základy vlastní existence dané komunity a strukturujícího její hodnoty i moralitu.*“⁴⁰² Za zcela zásadní je nicméně třeba považovat přístup Lincolna, který se sice na jedné straně kloní k ideologické charakteristice mýtu ze strany Barthesa, který ztotožňuje mýty s úkolem „*maskovat konkrétní historické záměry do hávu přirozeného ospravedlnění a přetvářet nahodilost ve zdání věčnosti.*“⁴⁰³ Na druhé straně však přichází s nezbytností odlišit z antiky zděděné a v moderní společnosti pejorativně vnímané chápání mýtu jakožto iracionálního klamu od toho pojetí mýtu, jež ho chápe v intencích kolektivně vyprávěného a všeobecně akceptovaného příběhu. Dle prvního pojetí, kopírujícího de facto klasický antický rozdíl mezi mýtem a logem, je tak mýtus ztotožněn s opozicí jak vůči pravdě (mýtus je fikcí a falešným příběhem), tak vůči racionalitě (mýtus je absurdní)⁴⁰⁴, v důsledku čehož je třeba vést ostrou dělicí čáru mezi dějinami jakožto prokazatelnou pravdou, opřenou o validní historická fakta, a právě mýtem coby účelovými smyšlenkami, majícími za cíl zastříti realitu a vtáhnout posluchače do narativu prostřednictvím emocí. Právě tuto striktní

publikován v: TÝŽ, *The Nation: Invented, Imagined, Reconstructed?*, *Millennium - Journal of International Studies*, 20, 3 (1991); též Miroslav HROCH, *Národy nejsou dílem náhody*, op. cit., s. 192.

³⁹⁹ „*the myth of a common and unique origin in time and place that is essential for the sense of ethnic community, since it marks the foundation point of the group's history, and hence its individuality.*“, Anthony D. SMITH, *The Ethnic Revival*, op. cit., s. 66.

⁴⁰⁰ „*...everyone needs myths. Individuals need myths. Nations need myths. Myths are the sets of simplified beliefs, which may or may not approximate to reality, but which give us a sense of our origins, our identity, and our purposes...*“, DAVIES Norman, *Polish National Mythologies*, op. cit., s. 141.

⁴⁰¹ Na roli mýtů coby příběhů provazujících staré formy identity s novými upozorňuje zejména Armstrong, v podobném smyslu chápe mýtus kupříkladu i Schöpflin, jenž tvrdí: „*myth can be an instrument of identity transfer*“, John A. ARMSTRONG, „*Nations before Nationalism*“, op. cit., s. 130; George SCHÖPFLIN, *The Functions of Myth*, op. cit., s. 22. K propracovanějším formám přístupu vůči mýtu jakožto způsobu přenosu identity se lze nicméně uchýlit například k Bourdieueho pojetí mýtu jako nástroje kulturní reprodukce, Pierre BOURDIEU, *The Field of Cultural Productions: Essays on Art and Literature*, New York: Columbia University Press, 1993.

⁴⁰² George SCHÖPFLIN, *The Functions of Myth*, op. cit., s. 19.

⁴⁰³ Roland BARTHES, *Mythologies*, London: Jonathan Cape, 1972, s. 142.

⁴⁰⁴ Jean-Pierre VERNANT, *Myth and Society in Ancient Greece*, New York: Zone Books, 1990, s. 227, též Joanna OVERING, *The Role of Myth: An Anthropological Perspective, or The Reality of the Really Made-Up*, in: G. Schöpflin – G. Hosking, *Myths and Nationhood*, op. cit., s. 2.

dichotomii mezi „pravou historií“ a „falešnou mytologií“ je nicméně třeba dle Lincolna odmítnout, neboť dané pojetí vykazuje de facto anachronistické a kulturně dominantní rysy, když linii mezi realitou a fikcí, respektive mezi pravdou a mystifikací konstruuje pro historické společnosti dle měřítek vlastního stávajícího světového názoru a paradigmatu. Namísto dichotomie dějiny vs. mýty tak Lincoln přichází s trojdimenzionálním schématem klasifikace historických narativů (viz níže I. 1), jehož tři rozměry reprezentují odlišné postoje těchto narativů vůči principům nároků na pravdu, důvěryhodnosti a autority.⁴⁰⁵

Do tohoto schématu Lincoln následně promítá ony odlišné typy narativů v podobě pověr, legend, historií a mýtů, jež seřazuje vzestupně dle toho, do jaké míry daný typ naplňuje klasifikační rozměry daného spektra. Nahlédneme-li přímo do schématu, zjistíme, že rozdíl legendy vůči pověře tak tkví v kritériu nároku na pravdu. Zatímco pověra si tento požadavek neklade, snaží se legenda tvářit jako pravdivá, ačkoliv v očích dané společnosti není právě spolu s pověrou dostatečně hodnověrná a ani zaštitěná kolektivní autoritou, jež by prosazovala její univerzální akceptaci. Zaměříme-li se podobným – a pro účely této studie každopádně potřebnějším – způsobem na Lincolnem definovaný rozdíl mezi historií a mýtem, měla by nás na první pohled zaujmout skutečnost, že v tomto pojetí se historie ani mýtus v prvních dvou kritériích neliší, jelikož z hlediska *insiderů* dané společnosti má mytický příběh co do pravdivosti a důvěryhodnosti totožné ambice. Klíčový rozdíl však představuje smysl, respektive účel, který má mýtus oproti historii plnit. Zatímco historická vyprávění přinášejí „pravdu“, založenou na prokazatelných faktech, a jejich úkolem je de facto pouze vysvětlovat minulost a být otevřen případným revizím příběhů, nárokuje si mýtus ve společnosti autoritativní pozici, díky níž je jeho status „*nejen pravdou, ale přímo paradigmatickou pravdou*“, jejímž prostřednictvím jsou „*kódovány důležité informace... a tím i utvářena společnost*.“⁴⁰⁶

Za stěžejní atribut mýtu je v rámci tohoto pojetí nezbytné považovat i jeho žitou přítomnost, na níž upozorňuje Malinowski svou urgencí, že pro mytologickou společnost „*je mýtus realitou jejich života*.“⁴⁰⁷ Toto přesvědčení je proto dobré mít na paměti i v otázce polského aristokratického mýtu, jehož interpretace vyžaduje připustit, že pro oba zkoumané humanisty, tedy Orzechowského i Modrzewského nebyly jimi vyjadřované charakteristiky polské společnosti záměrnou fikcí, ale součástí jejich životů, jež navíc odrážela dobové

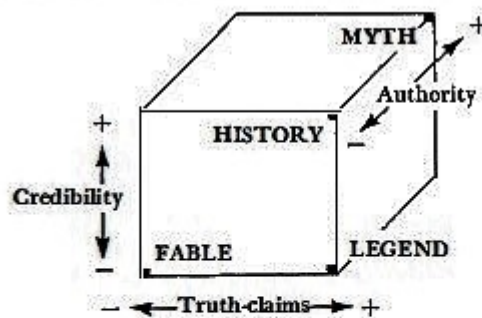
⁴⁰⁵ Bruce LINCOLN, *Theorizing Myth*, op. cit., s. 24–25.

⁴⁰⁶ Tamtéž, s. 24–25.

⁴⁰⁷ Bronisław MALINOWSKI, *Myth in Primitive Psychology*, New York: W. W. Norton, 1926, s. 18.

mocenské poměry i konkrétní politické požadavky. Chápe-li v tomto směru Schöplin mýtus jako „způsob kolektivního zodpovídání se za chyby“ či „reakci na nežádoucí dopady dílčích strategií“, se zdůrazněným přesvědčením, že tento nástroj je kontrolován společenskou elitou,⁴⁰⁸ je třeba s ohledem na to posuzovat polské republikánské koncepce jako součást mocenského kontextu – v případě Modrzewského s Orzechowským tedy například jako způsob reakce na projev dominantní kontroly nad politickým diskurzem ze strany šlechty.

Myth, Sentiment, and the Construction of Social Forms



	Truth-claims	Credibility	Authority
Fable	-	-	-
Legend	+	-	-
History	+	+	-
Myth	+	+	+

I. 1 Klasifikace historických narativů dle Lincolna

Bruce LINCOLN, *Discourse and the Construction of Society*, op. cit., s. 25.

Bylo by však zároveň chybou vnímat mýtus jako striktně komplexní a intencionální nástroj na „ovládání společnosti“, neboť na rozdíl od bytostně moderních ideologických doktrín a vědeckých reflexí světa je pro mýtus typická i určitá útržkovitost, nesystematičnost a mnohdy i inkoherece.⁴⁰⁹ To ovšem neznamená, že ze strany řady myslitelů nemohl mýtus plnit výrazně účelovou a propagandistickou úlohu⁴¹⁰. I z toho důvodů ostatně není možné studovat fenomén

⁴⁰⁸ George SCHÖPFLIN, *The Functions of Myth*, op. cit., s. 25.

⁴⁰⁹ Jak si všimá například Hroch: „za národní mýtus... (se považuje)... jen takový příběh, který se víceméně cílevědomě zařazoval do koordinát, na nichž byla založena a v nichž se materializovala představa společného osudu, který spojuje příslušníky národa. Na rozdíl od konstruktů národních dějin nešlo o syntetizující vyprávění, nýbrž o samostatné příběhy...“, Miroslav HROCH, *Národy nejsou dílem náhody*, op. cit., s. 190.

⁴¹⁰ V této souvislosti se sluší připomenout například interpretaci občanskohumanistického mýtu *florentina libertas* ze strany Hörmqvista, který dotýčný fenomén vnímá v prvé řadě jako nástroj dobové propagandy (viz kapitola 1.3) Totožné úloze mýtu se věnuje částečně i Lincoln, jenž mytologické rovině přisuzuje úlohu symbolické podpory imperialistických a civilizačních misí: „*The case of imperial expansion... is an instructive one: Although new territories may be added by conquest, successful integration of the populations within those territories depends on-better yet, amounts to-the transformation of these peoples' consciousness so that they come to consider themselves members of an imperial society rather than the vanquished subjects of a foreign nation...*“, Bruce LINCOLN, *Theorizing Myth*, op. cit., s. 4.

aristokratického mýtu izolovaně a je třeba dávat ho do souvislostí s komplexem dobového myšlení, jak v metodologickém přístupu této studie dokládá například tendence zakotvit aristokratický mýtus v rámci republikánské politické teorie. Z podobného přesvědčení vychází i apel Overingy, která v otázce výzkumu mýtů upozorňuje na skutečnost, že logika mýtu musí být posuzována vždy především ze svých vlastních měřítek a své společenské funkce.⁴¹¹ Právě proto je nezbytné věnovat dostatečnou pozornost analýze dobové rétoriky, v jejíž optice se může otázka „pravdivosti“ klíčových atributů identitárního mýtu v podobě například sarmatského původu či šlechtické rovnosti jevit přirozeně jinak než prizmatem moderního paradigmatu.⁴¹²

Budeme-li v tomto smyslu usilovat o pochopení polského aristokratického mýtu za pomoci dobového jazyka při současné snaze o jeho systematické uchopení, můžeme se přidržet mytologické typologie navrhané Schöpflinem.⁴¹³ Ten je na základě analýzy tradičních mýtů, jejíž závěry se vztahují i na kontext raného novověku, schopen identifikovat několik odlišných podob tohoto narativu, a to především s ohledem na nuance ve společenských funkcích, jež měl ten který konkrétní mýtus vykonávat. Aplikujeme-li toto schéma na prostředí dobového polského diskurzu, lze myšlení tamních šlechtických elit dávat do souvislosti například s „mýtem utrpení a spásy“, jenž byl v daném kontextu reprezentován především populárním přesvědčením polské aristokracie o vlastní úloze coby krvácející, avšak hrdé křesťanské baště (*antemurale christianitatis*), jež hájí Evropu před vnějším nebezpečím a usiluje tak o vykoupení celého křesťanstva.⁴¹⁴ V souvislosti se zaměřením mýtické funkce na problematiku zatracení, utrpení a spásy je nadto vhodné připomenout ještě další tradiční rys raně novověkých protonárodních mýtů, jímž je koncepce „starých zlatých časů.“⁴¹⁵ Tyto pozeňnané věky byly

⁴¹¹ Joanna OVERING, *The Role of Myth*, op. cit., s. 18.

⁴¹² V tomto ohledu je nutné znovu zmínit přístup *theory as practice*, v jehož pojetí je nezbytné interpretovat činnost raně novověkých myslitelů v kontextu jejich doby, v níž měla literární tvorba svou svébytnou společenskou funkci. V souvislosti se zmiňovanou antickou dichotomií mezi logem jakožto sférou čisté racionální argumentace a mýtem jakožto vyprávěným příběhem je třeba zdůraznit i tu skutečnost, že v rámci humanistické rétoriky byla řada písemných děl vytvářena po vzoru rétorického umění, jež bylo v dané době nesmírně velebno, v důsledku čehož je žádoucí vnímat i polskou literární tvorbu dotyčné epochy nikoli striktně v intencích logické diskurzivní argumentace, ale i jako součást dobového stylu, lpějícího na formě podání.

⁴¹³ George SCHÖPFLIN, *The Functions of Myth*, op. cit., s. 29.

⁴¹⁴ Ztotožnění Polska s *antemurale christianitatis* se postupně stalo velmi oblíbenou mantrou „smyslu polských dějin“, avšak v dobovém kontextu bývá obvykle připomínáno zejména u příležitosti návštěvy korunního kancléře Jerzyho Ossolińskiego u anglického královského dvora, který ve své řeči, pronášené při audienci 11. 3. 1620, vyslovil dotyčný v souvislosti s osmanskou invazí tuto větu: „*tandem erupit ottomanorum iam diu celatum pectore virus... et publico barbarorum furore, validissimum christiani orbis antemurale, petitur Polonia...*“ („konečně byl odhalen jedovatý a skrytý plán Osmanů a Polsko, ta nejménější bašta křesťanského světa, bylo napadeno tvrdou zuřivostí těchto barbarů...“), Jerzy OSSOLIŃSKI, *A True Copy of the Latin Oration of the excellent Lord George Ossoliński*. London 1621, in: W. Chwalewik (ed.), *Anglo-Polish Renaissance Texts*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1968, s. 247–262.

⁴¹⁵ Miroslav HROCH, *Národy nejsou dílem náhody*, op. cit., s. 77.

v dané době velmi často projektovány do mytologického vykreslování republikánského či císařského Říma, potažmo řeckých městských států, jež měly humanistům sloužit jako *exempla virtutis* pro jejich vlastní republiky.⁴¹⁶ Koncepce vlastní republiky jako přejatého antického dědictví však obvykle nebyla dostatečná, v důsledku čehož jednotlivé „národní“ mýty často usilovaly i o identifikaci zlaté epochy u vlastních předků, což v anglickém případě dokládá například vytrvalá tendence tamních republikánů z doby občanské války interpretovat idealistickým způsobem dobu před normanskou epochou Viléma Dobyvatele.⁴¹⁷

V polském prostředí lze tento trend starých zlatých časů dávat do souvislosti především s otázkou, zda lze ranou existenci polské společnosti ztotožňovat spíše s rovnostářskou šlechtickou komunitou, či naopak se silnou královskou autoritou, jak bude ostatně možné zaznamenat v případě napětí mezi Orzechowským a Modrzewským. Mytické líčení „starých zlatých časů“ nás však opětovně navrácí k typologii mýtů dle Schöpflina. Krom onoho rozměru *utrpení a spásy* lze v kontextu polského aristokratického mýtu bezpochyby hledat i *mýtus vyvolení a civilizační mise*⁴¹⁸ stejně jako *mýtus vojenské chrabrosti*⁴¹⁹, jež především v Orzechowského koncepci úzce souvisejí právě s ambicí navrátit Polsku jeho dřívější lesk, díky němuž by se i okolní společnosti mohly sklonit před polskou velikostí a přijmout polskou civilizační identitu tak, jak o tom v souvislosti s imperiálním rozměrem mýtů hovoří Lincoln.⁴²⁰

⁴¹⁶ Anthony D. SMITH, *The Golden Age and National Renewal*, in: G. Schopflin – G. Hosking, *Myths and Nationhood*, op. cit., s. 39

⁴¹⁷ viz např. Bruce LINCOLN, *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*, New York – Oxford: Oxford University Press, 1989, s. 16.

⁴¹⁸ George SCHÖPFLIN, *The Functions of Myth*, op. cit., s. 31.

⁴¹⁹ Tamtéž, s. 32.

⁴²⁰ Bruce LINCOLN, *Discourse and the Construction*, op. cit., s. 4.

1.8.3 Diskurz jako základ identity

Jak již bylo naznačeno, zmíněnou funkčnost polského aristokratického mýtu, respektive s ní související mocenskou rovinu šlechtické identity není možné reflektovat bez analýzy politických a sociálních rozměrů dobově užívaného jazyka. V důsledku toho tato studie krom kontextualistického ukotvení politických idejí v intencích *theory as practice* a konstruktivistického pojetí identity usiluje o aplikaci metod diskurzivní analýzy⁴²¹. Pro chápání raně novověkého politického myšlení polských elit a především jejich žánrově odlišných písemných vyjádření prostřednictvím teorie diskurzu v tomto ohledu hovoří řada faktorů, především pak obvykle nezpochybnitelné spojování mytologického rozměru „národní“ identity právě s logikou a socializační funkcí jazyka⁴²².

Kupříkladu Armstrong v tomto smyslu označuje slova za nejčastější symbolický nástroj identitárních hranic, jež jsou pro členy pospolitosti schopna „*působit jako semafor*“ v momentu, kdy tato pospolitost naráží na bariéry vlastní identity.⁴²³ K podobné úloze jazyka ve vztahu k identitě dospívá i Lincoln, který mýty charakterizuje jako příběhy *diskurzu diference*.⁴²⁴ V tomto ohledu je nadto třeba vnímat, že jazykové konstruování hranic identity nemůže být ze své podstaty politicky neutrální. V důsledku toho je třeba při výzkumu diskurzu neztrácet ze zřetele, že diskurz je vždy určitým způsobem spjat s mocí, neboť ti, kteří formulují mýtus, kontrolují způsob výkladu světa⁴²⁵, přičemž prostřednictvím tohoto sepětí diskurzu a politické moci lze „*udržovat i přetvářet sociální hranice, hierarchie, instituce i navyklé způsoby chování*.“⁴²⁶

Ačkoliv výzkum diskurzu a jeho mocenských konotací při užívání jazyka je obvykle doménou v oblasti bádání nad moderními formami společnosti, lze se s ohledem na výše

⁴²¹ K metodologii diskurzivní analýzy viz např. Norman FAIRCLOUGH, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, Harlow: Longman, 2010; Ruth WODAK, *Methods of Critical Discourse Analysis*, London: SAGE, 2001; Adam JAWORSKI – Nikolas COUPLAND, *The Discourse Reader*, London – New York: Routledge, 2006.

⁴²² K obecnému sepětí mýtu s identitou viz Joanna OVERING, *The Role of Myth*, op. cit., s. 15–18.

⁴²³ John A. ARMSTRONG, „*Nations before Nationalism*“, op. cit., s. 8.

⁴²⁴ Bruce LINCOLN, *Theorizing Myth*, op. cit., s. 54.

⁴²⁵ „*Language in the broad sense, including both symbolic and grammatical codes, exposes a community to a particular experience, to particular ways of constructing the world. Those who control the standardization process derive power from doing so... those who can invoke myth and establish resonance can mobilize people, exclude other, screen out certain memories, establish solidarity or, indeed, reinforce the hierarchy of status and values...*“, George SCHÖPFLIN, *The Functions of Myth*, op. cit., s. 22

⁴²⁶ Bruce LINCOLN, *Discourse and the Construction*, op. cit. Roli diskurzu při utváření identitárních hranic shrnuje v tomto směru i Denis-Constant, jenž hovoří o tom, že diskurzivní narativ „*transforms the perceptions of the past and of the present; it changes the organisation of human groups and creates new ones; it alters cultures by emphasising certain traits and skewing their meanings and logic. The identity narrative brings forth a new interpretation of the world in order to modify it...*“, DENIS-CONSTANT Martin, *The Choices of Identity*, s. 13.

rozvedené souvislosti mezi mýtem, identitou a diskurzivními praktikami jazyka domnívat, že analýza diskurzu představuje vhodný metodologický nástroj i pro porozumění raně novověkému republikánskému mýtu. Jak postuluje Pietrzyk-Reeves, lze za základní rozměr humanistického diskurzu v 16. století považovat sepětí rétoriky s etikou a politikou, jelikož právě řečové akty v podobě rétoriky byly považovány za nedílnou součást možnosti realizace společného dobra⁴²⁷ – řečeno obdobnými slovy Norbrooka, výřečnost byla v dané epoše „klíčovou politickou silou, neboť podporovala všeobecný tlak na širokou diskuzi veřejných témat.“⁴²⁸ V souvislosti s tímto chápáním rétoriky autorka upozorňuje i na dobovou oblibu Aristotelových a Quintiliánových výroků, dle nichž nepředstavovala rétorika umění, nýbrž ctnost, přičemž žádným velkým státníkům a schopným politikům by se nikdy nepodařilo získat společnost pod svou moc právě bez kouzla výmluvnosti.⁴²⁹ Při zdůrazňování role rétoriky a jejích politických konotací v raném novověku je ostatně možné připomenout i představu řádného republikánského života v intencích *vita activa* ze strany občanských humanistů, ať už ve florentském či například anglickém prostředí, v němž Peltonen na základě analýzy dobových prohlášení Johna Haywarda identifikuje jazyk za hlavní formu občanského aktivismu.⁴³⁰

Podobným způsobem, tedy výhradně jako diskurz, lze koneckonců vnímat i širokou republikánskou tradici jako celek, neboť jak podotýká jeden z hlavních iniciátorů jejího zkoumání J. G. A. Pocock: „*republikanismus nebyl programem, ale jazykem*“,⁴³¹ což ostatně

⁴²⁷ Dorota PIETRZYK-REEVES, *Ląd Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 83., Blíže k dobovému chápání rétoriky: Quentin SKINNER, *Scientia Civilis in Classical Rhetoric and in the Early Hobbes*, in: N. Phillipson – Q. Skinner (eds.), *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 72–74.

⁴²⁸ David NORBROOK, *Rhetoric, Ideology and the Elizabethan World Picture*, in: Peter Mack (ed.), *Renaissance Rhetoric*, New York: Palgrave, s. 141–140–64; srov. též Markku PELTONEN, *Rhetoric, Politics and Popularity in Pre-revolutionary England*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, s. 3.

⁴²⁹ Marcus Fabius QUINTILIANUS, *Institutio Oratoria*, H. E. Butler (transl.), London: W. Heinemann, 1921, II, XVI 9–10, s. 320; ARISTOTELÉS, *Art of Rhetoric*, J. H. Freese (transl.), Cambridge: Harvard University Press, 2014, 1356a, s. 16–17.

⁴³⁰ „...main form of civic activism was linguistic in character. The citizen participated in the civic life of his community through speech or print – in thrusting himself ‘into the common throng...‘“, Markku PELTONEN, *Rhetoric, Politics*, op. cit., s. 101. Viz též ona prohlášení Johna Haywarda v jeho díle z roku 1604: John HAYWARD, *A Treatise of Union of the Two Realms of England and Scotland*, Lond. F. K. for C. B., 1604. Peltonen navíc klíčovou roli rétoriky a diskurzu v anglickém politickém myšlení zaznamenává i u Hobbese, který za hlavní příčinu anglické občanské války považoval nikoli konfliktní zájmy jednotlivých stran, ale výmluvnost parlamentních aktivistů, kteří obdivovali jazyk antických republik, jehož byli znalí dlouhodobým studiem řeckých a latinských knih, a jehož přičiněním přikládali pojmům svobody a dalších politických hodnot totožné významy: „...there were an exceeding great number of men of the better sort that had been so educated, as that in their youth having read the bookes written by famous men of the ancient Græcian and Roman Commonwealths concerning their Policy and great actions, in which books the popular government was extolled by the glorious name of Liberty, and Monarchy disgraced by the name of Tyranny, they became thereby in love with their formes of government...“, Thomas HOBBS, *Behemoth, or the Long Parliament* (1667 – 1669), First Dialogue, in: P. Seaward (ed.), *The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes*, Vol. 10, Oxford: Oxford University Press, 2010, s. 110; viz též Markku PELTONEN, *Rhetoric, Politics*, op. cit., s. 1.

⁴³¹ James HARRINGTON, *The Political Works*, op. cit., s. 15. Považoval-li navíc Hobbes proměnu významu pojmu svobody dle antických vzorů za jednu z příčin anglické občanské války, identifikuje Pocock nástup

dokládá i dobové přesvědčení Johna Milтона, který výzkum významu slov považoval za klíč k porozumění světu.⁴³² Obdobně jako v případě plurality „absolutistického“ diskurzu, na jehož variabilní dobová uchopení upozornili Cuttica s Burgessem,⁴³³ platí i pro problematiku republikanismu, že analýza jeho diskurzu vyžaduje výzkum různých rétorických strategií v rozličných žánrech⁴³⁴, což v případě této studie zajišťuje orientace bádání na uchopení aristokratického mýtu prizmatem dvou, respektive tří paralelních pohledů napříč odlišnými literárními kontexty.

Uchopení republikánského aristokratického mýtu jakožto politického diskurzu přirozeně vyžaduje rovněž určitou definiční precizaci pojmu diskurz. Přestože i tento termín lze vedle dalších terminologických koncepcí aplikovaných v této práci považovat za všeobecně nadužívaný a mnohdy navíc nedostatečně či příliš vágně vymezený, je pro účely této studie vhodné přidržet se těch přístupů, které diskurz považují za komplex aspektů užívání jazyka (*language in use*)⁴³⁵, a které zároveň akcentují přesah lingvistických principů do sociální a mocenské roviny, pročež je spolu s Faircloughem diskurz třeba zkoumat jako druh sociální praxe⁴³⁶ odrážející stávající řád.⁴³⁷ Budeme-li však k problematice diskurzu polské raně novověké politické elity přistupovat optikou nástroje udržujícího v chodu strukturu společenského systému, je třeba v diskurzivní analýze reflektovat i její kritickou část⁴³⁸, jež na

republikanismu s paradigmatickou proměnou politického jazyka v aristotelských a machiavelliánských intencích v díle Jamese Harringtona, Jonathan SCOTT, *What were Commonwealth Principles?*, op. cit., s. 594.

⁴³² „...*language is but the instrument conveying to us things useful to be known... though a linguist should pride himself to have all the tongues Babel cleft the world into, yet, if he have not studied solid things in them as well as the words... he were nothing... to be esteem'd a learned man...*“, John MILTON, *On Education*, in: D M. Wolfe (ed.), *Complete Prose Works of John Milton*, I, New Haven: Yale University Press, 1953, s. 369–370.

⁴³³ „*By proceeding in this way, we have provided new insights into how absolutists and monarchists spoke. This has, in turn, revealed a discourse made of a plurality of languages: Machiavellian, Tacitean, Bodinian, patriarchalist, patriotic, constitutional, royalist, cynic, Hobbesian, Enlightened...*“, Cesare CUTTICA – Glenn BURGESS, *Introduction*, op. cit., s. 17.

⁴³⁴ Viz například metodologické požadavky Peltonena, vyžadujícího rozbor různých děl jednoho autora a zdůvodnění kontextu jejich vzniku, Markku PELTONEN, *Rhetoric, Politics*, op. cit., s. 103.

⁴³⁵ Srovnání dominantních definic diskurzu poskytují například Jaworski s Couplandem, opírajíce se o publikaci: Deborah SCHIFFRIN, *Approaches to Discourse*, Oxford: Basil Blackwell, 1994; Adam JAWORSKI – Nikolas COUPLAND, *The Discourse Reader*, op. cit. K definici diskurzu jako aspektů užívání jazyka viz: Ralph W. FASOLD, *Sociolinguistics of Language*, Oxford: Basil Blackwell, 1990, s. 65; Gillian BROWN – George YULE, *Discourse Analysis*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, s. 1.

⁴³⁶ „*Discourse' is for me more than just language use: it is language use (whether speech or writing) seen as a type of social practice*“, Norman FAIRCLOUGH, *Introduction*, in: TÝŽ (ed.), *Critical Language Awareness*, London: Longman, 1992, s. 28. Jak zdůrazňuje Fowler, je smyslem diskurzivní analýzy „*to change or even deconstruct the notion of literature so that a very wide range of discourses is actively used by individuals in their conscious engagements with ideology, experience and social organization*“, Roger FOWLER, *Literature as Social Discourse: The Practice of Linguistic Criticism*, London: Batsford Academic, 1981, s. 199.

⁴³⁷ Viz definice Jaworského a Couplanda: „*Discourse is language use relative to social, political and cultural formations - it is language reflecting social order but also language shaping social order, and shaping individuals' interaction with society*“, Adam JAWORSKI – Nikolas COUPLAND, *The Discourse Reader*, op. cit., s. 3.

⁴³⁸ Kritická diskurzivní analýza (CDA) sice v mnoha ohledech vychází z klasické analýzy (DA), ale svým výraznějším důrazem kladeným na Foucaultovo pojetí diskurzu vykazuje určitou obsesi výzkumu spojitosti mezi

rozdíl od běžných diskurzivních postupů klade zvýšený důraz na problematiku mocenského a ideologického rámce.⁴³⁹ Jestliže se v tomto směru přidržíme Jaworského a Couplandovy shrnující definice, dle níž je nutné zkoumat diskurzivní praktiky pro odhalení skrytých významů a hodnotových struktur,⁴⁴⁰ panujících ze strany těch, kdo utvářejí systém, je v polském prostředí zapotřebí ztotožňovat diskurz právě s jazykovými a mocenským kontextem podbarvenými vyjádřeními šlechtických myslitelů. Ti totiž přirozeně neutvářeli své vize polské společnosti ve „věžích ze slonoviny“, ale v pevném sepětí vlastních pozic s politickými peripetemi dané doby.⁴⁴¹ Teprve na základě analýzy těchto vyjádření bude možné určit, do jaké míry představovalo politické myšlení této sociální skupiny jednotnou diskurzivní praktiku, udržující v chodu symbolické panství vlastní sociální skupiny.⁴⁴²

Pro uzavření tohoto terminologického a metodologického kruhu, zachycujícího sepětí republikánské politické teorie s konstruktivistickým chápáním identity, mytologickým pojetím *ethnie* a analýzou diskurzu, je třeba navrátit se ještě naposledy ke Smithově etnosymbolistické interpretaci národní, respektive v našem případě protonárodní identity. Pokud totiž akceptujeme tento umírněný konstruktivismus, navazující na Andersonovo pojetí národů jako myšlenkových konstrukcí⁴⁴³ a předpokládající jazykové a symbolické formování kolektivní identity kolem

jazykem a stávajícími formami moci, udržujícími v chodu ideologicky podmíněné sociální vztahy. Jak shrnují Jaworski s Couplandem: „*Critical discourse analysis is, or should be, concerned with... discourse as the instrument of the social construction of reality... Ideological structures are necessarily concerned with the analysis of power relations and social discrimination*“, Tamtéž, s. 28.

⁴³⁹ Ideologii staví do čela diskurzivní analýzy kupříkladu Fairclough, který tvrdí, že „diskurz ustavuje sociálně“, přičemž zároveň rozlišuje tři základní dimenze tohoto sociálna – vědění, společenské vztahy a idenitu. Všechny tyto dimenze a tím i diskurz jako celek jsou přitom formovány pozicemi moci a dosahem ideologií, Norman FAIRCLOUGH, Introduction, op. cit., s. 8. Podobně i Fowler konstatuje, že výzkum diskurzu znamená „*analytic interrogation of the ideological categories, and the roles and institutions and so on, through which a society constitutes and maintains itself and the consciousness of its members...*“, Roger FOWLER, *Literature as Social Discourse*, op. cit., s. 25.

⁴⁴⁰ Adam JAWORSKI – Nikolas COUPLAND, *The Discourse Reader*, op. cit., s. 27–28.

Viz též i rozbor různých strategií diskurzu ze strany Wodakové, která zastává názor, že diskurzivní akty „*are largely responsible for the genesis, production and construction of particular social conditions. Secondly, they can contribute to the restoration, legitimation or relativisation of a social status quo (ante)...*“, Ruth WODAK, *The Discursive Construction*, op. cit., s. 8.

⁴⁴¹ Jak akcentuje Lincoln, nelze v žádné době považovat intelektuály (*knowers*) za vrstvu, jež je odtržená od zbytku společnosti a jež je tak izolována od toho, co „se ví“ (*the known*), neboť dotyční zůstávají současně subjektem i objektem tohoto vědění, v důsledku čehož je jejich pojetí a interpretace společnosti „*not only an epistemological instrument (a means for organizing information), but it is also (as it comes to organize the organizers) an instrument for the construction of society.*“, Bruce LINCOLN, *Discourse and the Construction*, op. cit., s. 7–8.

⁴⁴² Roli republikánského aristokratického mýtu v rámci polské šlechtické komunity by v tomto ohledu bylo možno přirovnat ke koncepci ideologicko-diskurzivních formací (IDF) definovaných Faircloughem: „*I view social institutions as containing diverse 'ideological-discursive formations' (IDFs) associated with different groups within the institution. There is usually one IDF which is clearly dominant... Institutional subjects are constructed, in accordance with the norms of an IDF, in subject positions whose ideological underpinnings they may be unaware of. A characteristic of a dominant IDF is the capacity to naturalise, ideologies... to win acceptance for them as non-ideological common sense...*“, Norman FAIRCLOUGH, *Critical Discourse Analysis*, op. cit., s. 27, srov též Adam JAWORSKI – Nikolas COUPLAND, *The Discourse Reader*, op. cit., 28.

⁴⁴³ Benedict ANDERSON, *Imagined Communities*, op. cit.

tradičně předáváného jádra v podobě *ethnie*, můžeme diskurz považovat za ústřední nástroj jeho utváření a udržování. Pro doložení tohoto stanoviska je možné využít především postřehů řady autorů, kteří diskurzivní analýzu využívají k výzkumu moderních identit, neboť i v jejich pojetí je esenciální jádro národní identity „konstruováno a vyjadřováno diskurzem – převážně pak v narativu národní kultury“, pročež je „národní identita výtvořem diskurzu.“⁴⁴⁴ Jak přitom dokládá Hall ve svém výčtu klíčových aspektů předávání národní identity, ústřední úlohu při tomto formování identitárního jádra sehrává i dle zastánců diskurzivní analýzy princip příběhu, respektive mýtu⁴⁴⁵. Ten je sice obvykle předáván ústním způsobem, avšak s nástupem humanistické epochy jakožto literárního a knižního diskurzu vzrůstá výrazně i badatelská šance na jeho zachycení – jak podotýká Anderson, nacionalismus nebyl vynalezen za pomoci jazyka jako takového, ale prostřednictvím jeho kodifikace.⁴⁴⁶

Z výše vyřčeného tedy vyplývá, že analýza předmoderních základů národní identity ve vztahu k mytologickému narativu a politickému myšlení krom určení různých významových obsahů klíčových politických hodnot a chápání sebe sama vyžaduje i pečlivé rozlišení jazykových prostředků a literárních žánrů, v nichž zvolení představitelé polského aristokratického diskurzu projektovali klíčové kategorie „národního“ času a prostoru.⁴⁴⁷ Význam žánru pro pochopení reálných záměrů daného díla je třeba v raném novověku dávat do spojitosti s autorovým výběrem publika, pro něž byl ten který konkrétní text určen, respektive s příležitostí, pro niž bylo dílo vytvářeno,⁴⁴⁸ jak v případě Orzechowského a Modrzewského děl

⁴⁴⁴ Ruth WODAK, *The Discursive Construction*, op. cit., s. 22. Jak Wodaková navíc tvrdí na základě přijetí Andersonových východisek studia národních identit: „we assume that national identities, as special forms of social identities, are produced and reproduced, as well as transformed and dismantled, discursively“, Tamtéž, s. 3–4.

⁴⁴⁵ „National cultures construct identities by producing meanings about ‘the nation’ with which we can identify; these are contained in the stories which are told about it, memories which connect its present with its past, and imagines which are constructed of it...“, Stuart HALL, *The Question of Cultural Identity*, in: S. Hall – D. Held – D. Hubert – K. Thompson (eds.), *Modernity: An Introduction to Modern Societies*, Cambridge: Blackwell, 1996, s. 613. Stuart přitom ve svém výčtu klíčových aspektů diskurzivního formování národní identity klade stěžejní důraz právě na roli mýtu a minulosti, když mezi tyto aspekty řadí úlohu zakladatelského příběhu a identifikace začátku národního historického času, Tamtéž, s. 613–615.

⁴⁴⁶ Benedict ANDERSON, *Imagined Communities*, op. cit., s. 122.

⁴⁴⁷ K důležitosti těchto dvou kategorií viz Wodaková: „Discursive construction of national identity revolves around the three temporal axes of the past, the present and the future. In this context, origin, continuity/tradition, transformation, (essentialist) timelessness and anticipation are important ordering criteria. Spatial, territorial, and local dimensions (expanse, borders, nature, landscape, physical artefacts and intervention in ‘natural space’) are likewise significant in this discursive construction of national identity“, Ruth WODAK, *The Discursive Construction*, op. cit., s. 26.

⁴⁴⁸ V tomto ohledu se nabízí zmínit například v humanistickém prostředí oblíbenou a z antiky přejatou tradici využívání žánru pohřebních řečí k deklamaci politických stanovisek. V rámci výzkumu přenosu republikánského dědictví bývá role tohoto žánru zdůrazňována například s ohledem na vliv Periklovy pohřební řeči *O peloponéské válce*, jejíž klíčovou ideu o provázanosti svobody a práva („we are free and tolerant in our private lives, but in public affairs we keep to the law. This is because it commands our deep respect. We give our obedience to those whom we put in positions of authority, and we obey the laws themselves, especially those which are for the protection of the oppressed...“) přejímali a pro vlastní politické účely používali raně novověcí myslitelé napříč různými prostředními. Úlohu Periklovy *funeris oratio* v pojetí Thúkydida totiž nalezneme jak v anglickém

ukazuje například odlišná stylizace i rovina obsahu písemností adresovaných panovníkovi od těch, jež byly prezentovány před šlechtickou obcí. Jak v této záležitosti pro obecnou rovinu výzkumu diskurzu a mýtů podotýká Lincoln, netkvěla přesvědčivost diskurzu nikdy sama v sobě, neboť ta závisela na řadě dalších faktorů jako na rétorice, způsobu předvedení díla, načasování a zacílení vůči těm, kteří byli v rámci diskurzu považováni za protivníky.⁴⁴⁹ V souvislosti s tímto rozlišením žánrů a jim odpovídajícím konfliktním zájmům je navíc třeba reflektovat, že ani raně novověký politický diskurz neznal nic jako „jednotnou identitu.“⁴⁵⁰ Rozdíly v uchopování této identity tak byly ovlivňovány konkrétními mocenskými napětími, odrážejícími partikulární společenské problémy dané doby i nastavení zájmových skupin⁴⁵¹, jež v polském kontextu reprezentovala především odlišná šlechtická uskupení. Právě tato pluralita politických zájmů, identit a tím i diskurzů pak vyžaduje, aby byl kontext polského raně novověkého aristokratického mýtu zkoumán prostřednictvím analýzy jeho různých interpretací – v tomto případě republikánského způsobu uvažování Orzechowského a Modrzewského, jejichž objasnění umožní naplnit klíčový cíl diskurzivní analýzy: „*odhalit vztah mezi jazykovými prostředky, formami a strukturami, jakož i konkrétní jazykovou praxí a identifikovat tak reciproční pozici mezi diskurzivní akcí a politickými institucemi.*“⁴⁵²

kontextu u Sydneyho či Hobbese, tak dle Barona i ve florentské tradici Leonarda Bruniho, přičemž jak uvidíme dále, využíval tohoto žánru dovedně v polském prostředí například právě i Stanisław Orzechowski. Blíže viz THUCYDIDES, *History of The Peloponnesian War*, M. I. Finley (transl.), Harmondsworth: Penguin Books, 1972, s. 145; SCOTT Jonathan, What were Commonwealth Principles?, op. cit., s. 597; Stanisław ORZECOWSKI, Mowa żałobna, jaką Stanisław Orzechowski z Rusi wygłosił do szlachty polskiej na pogrzebie Zygmunta Jagiellończyka, króla polskiego, in: TÝŽ, *Wybór pism*, op. cit., s. 3–88.

⁴⁴⁹ Bruce LINCOLN, *Discourse and the Construction*, op. cit., s. 8. 7.

⁴⁵⁰ Viz Stuart HALL, *The Question of Cultural Identity*, op. cit., s. 617. Též i Wodaková, která přímo podotýká: „...we assume that there is – in an essentialist sense – no such thing as one national identity. We believe rather that different identities are discursively constructed according to audience, setting, topic and substantive content. National identities are therefore malleable, fragile and, frequently, ambivalent and diffuse“, Ruth WODAK, *The Discursive Construction*, op. cit., s. 4.

⁴⁵¹ K roli vnitřních napětí mezi diskurzy viz Liancolnovo konstatování, dle něhož: „all the tensions, contradictions, superficial stability, and potential fluidity of any given society as a whole are present within the full range of thought and discourse that circulates at any given moment...“, Bruce LINCOLN, *Discourse and the Construction*, op. cit., s. 7.

⁴⁵² Ruth WODAK, *The Discursive Construction*, op. cit., s. 9.

2. Rzeczpospolita: kontext „východního“ republikanismu

2.1 Polský republikanismus: *theory as practice*

Ačkoliv už předchozí teoretická kapitola obsahovala řadu odkazů, dokládajících v polském politickém diskurzu silnou přítomnost atributů republikánského myšlení, je zapotřebí před analýzou dvou alternativních způsobů uchopení republikánského aristokratického mýtu, jakož i před zdůvodněním výběru autorů těchto koncepcí, třeba věnovat určitou pozornost obecné charakteristice prostředí raně novověkého Polska. V souvislosti s ním je pak žádoucí zevrubně představit především ty jeho rysy, jež moderní badatele opravňují k zařazování polského politického myšlení do širších tradic republikánského kánonu, a jež nás zároveň motivují k hledání souvislostí mezi výše zmíněným aristokratickým *mythomoteur* a přesvědčením místní šlechty o vlastní občanské a kulturní výjimečnosti. Abychom však mohli precizovat dobové uchopení pojmu republika ze strany polské šlechty, charakterizovat rysy její politické kultury i posoudit míru unikátních prvků jejího uvažování, je zapotřebí znovu zdůraznit velmi těsné sepětí mezi literární činností polských šlechtických humanistů a jejich aktivním zapojením do parlamentního dění. Od tohoto sepětí se navíc odvíjela i určitá existenční závislost těchto autorů na specifickém rozložení moci a s ním související aktuální politické agendě. Jinými slovy musíme reflektovat, že tvůrci aristokratického mýtu neutvářeli své koncepce primárně s cílem formulace abstraktních a univerzálních doktrín, nýbrž s ohledem na ambici uzpůsobit – dobovou terminologií řečeno „opravit“ – stávající polské zřízení tak, aby mohla být uchována, respektive znovu navracena velebená výjimečnost šlechtické obce i státnosti.⁴⁵³

Výzkum polského republikánského myšlení tak možná ještě více než obdobné doktríny v jiných evropských státech typu severoitalských městských republik, Anglie či Nizozemí vyžaduje přístup v intencích *theory as practice*, chápající každodenní politiku jako současně formativní zkušenost i interpretační odraz snah o teoretické uchopení dobových problémů koncepčnějšími způsoby. Jak konstatuje Lukowski, byla republikánská politická kultura v polském prostředí determinována konkrétními institucemi a procedurami, díky čemuž se místní teorie praxe rodila jako dlouhodobá reflexe partikulárních mocenských tlaků, jež postupně zformovaly celistvou doktrínu.⁴⁵⁴ Řečeno jednodušeji: polský republikánský systém

⁴⁵³ Jak podotýká Pietrzyk-Reeves: „*szesnastowieczna myśl polityczna wyrastała... z potrzeb Rzeczypospolitej, a nie z pędu do rozwiązań nowych, radykalnych czy wizjonerskich...*“, Dorota PIETRZYK-REEVES, *Łąd Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 180.

⁴⁵⁴ Jerzy LUKOWSKI, *Disorderly Liberty*, op. cit., s. 1.

zkrátka produkoval polskou republikánskou kulturu i totožný koherentní styl myšlení, jež zase zpětně pomáhal udržovat svébytný politický systém v chodu. V podobném duchu hodnotí raně novověký šlechtický republikanismus i Koehler, přicházející s tím, že specifičnost místního uvažování netkvěla ani tak v originalitě náhledů či v nadstandardní literární kvalitě politických děl, ale právě ve spojení s praxí: „v horizontu konání spíše než teoretizování.“⁴⁵⁵

Zmíněné postřehy přitom nelze chápat tak, že dobové politické myšlení šlechtických humanistů ignorovalo jakékoli sepětí polského státu se širším rámcem vývoje společnosti. Jak bude ostatně zřetelné i v případě Orzechowského a Modrzewského, polští myslitelé s oblibou využívali četných odkazů k antickým vzorcům, majícím za cíl doložit dědické postavení polské šlechtické obce vůči zaniklým starobylým pospolitostem, přičemž řada z nich navíc formulovala své vlastní představy o obecném fungování společnosti a podstatě lidské přirozenosti.⁴⁵⁶ Všechny tyto tendence však de facto sloužily jedinému účelu, a to právě zachování polského státu prostřednictvím praktické moudrosti a aktivního konání namísto velkolepých doktrín. I v důsledku toho mohl francouzský pozorovatel César Pyrrhys de Varille takřka na sklonku existence *Rzeczypospolitej* v druhé polovině 18. století konstatovat, že polská šlechta kdysi po vymření královské dynastické linie nevyužila svou historickou šanci, díky níž mohla ustavit vnitřně uspořádaný a trvale fungující systém. Namísto toho ovšem jen reagovala na aktuální výzvy, čímž přinesla pouze chaos, jehož se Polsko už nikdy nezbavilo.⁴⁵⁷

Všechny tyto postřehy nás pak skutečně vedou k nutnosti nepojímat analýzu aristokratického republikánského mýtu jen jako diskurzivní záležitost politického myšlení, ale jako otázku historického kontextu a od něj se odvíjejícího politického systému. Již na tomto místě je nicméně třeba zdůraznit, že smysl následující kapitoly netkví ani tak v celkovém představení polské raně novověké „šlechtické demokracie“, jejíž ústřední principy byly v rámci vlastního výzkumu prezentovány již před časem⁴⁵⁸, ale právě v potřebné identifikaci s politickým myšlením souvisejících republikánských prvků. Ačkoliv nepřiliš časté badatelské tendence interpretovat polský politický diskurz republikánským prizmatem operují obvykle s obecnou charakteristikou politického myšlení za pomoci syntézy postřehů různých dobově

⁴⁵⁵ Krzysztof KOEHLER, Wstęp, in: Stanisław ORZECHOWSKI, *Stanisława Orzechowskiego i Augustyna Rotundusa debata o Rzeczypospolitej*, K. Koehler (ed.), Kraków: Wydawnictwo WAM, 2009, s. 12.

⁴⁵⁶ Viz například kapitolu 3.2.3 o zkaženosti lidí dle Modrzewského či pojetí lidské přirozenosti a společenské smlouvy v díle Łukasze Opalińskiego (kapitola 3.3.2).

⁴⁵⁷ César Félicité PYRRHYS de VARILLE, *Lettres sur la Constitution actuelle de la Pologne et la tenure de ses diètes*, Paris: Chez Delalain, 1771, s. 21–23, 116–17, 121.

⁴⁵⁸ Jan KVĚTINA, *Šlechtická demokracie: Parlamentarismus v Polsko-litevském státě v 16.–17. století*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011.

vlivných autorů⁴⁵⁹, výše zmíněné propojení konkrétních tvůrců politického diskurzu s praktickou politikou i mocenskou konstelací hovoří spíš pro detailní analýzu partikulárních uchopení republikánského mýtu individuálními mysliteli, jež by krom jiného umožnila i podrobné zasazení jejich teoretických postřehů právě do nuancí reálných politických problémů. Tento přístup v jistém smyslu legitimize i konstatování Grześkowiak-Krwawicz, jež sice v 17. století jakožto vrcholném období „republikánské ideologie“ nenachází příliš podobně dominantních děl a šlechtické politické myšlení dává do souvislosti především s parlamentními diskuzemi a politickými konflikty, avšak pro 16. století, kdy byly republikánskému systému položeny jeho základy, konstatuje naopak výrazný vliv individualit.⁴⁶⁰

Při mapování děl těchto autorů a jimi zastávaných principů se můžeme setkat se snahami odlišit od sebe teoretičtěji postupující raně novověké myslitele typu Goślického či Wolana od těch humanistů, jejichž tvorba měla domněle vykazovat ryze účelový a praktický charakter, a mezi něž by spadali právě Orzechowski s Modrzewským. V takovém případě bychom ovšem nemohli hovořit o spojitosti *theory as practice*, nýbrž o dvou rozdílných a navzájem oddělených přístupech. V souvislosti s touto námitkou bude proto tato studie usilovat mimo jiné i prokázání skutečnosti, že tvorbu obou výše zmíněných mužů – Orzechowského a Modrzewského – je nutné interpretovat jako současně teoretické uchopení republikánské politiky i praktický návod na řešení problémů, jinými slovy tedy právě jako určitý svorník mezi teorií a praxí⁴⁶¹. Namísto utváření umělých dichotomií a tendencí klasifikovat raně novověké polské autory na ose pragmatik vs. vizionář či tradicionalista vs. reformista se tudíž jako vhodnější postup jeví reflexe uvedených myslitelů s ohledem na různé využívané žánry. Jak v tomto směru podotýká

⁴⁵⁹ Viz např. v poslední době zejména díla Doroty Pietrzyk-Reeves: Dorota PIETRZYK-REEVES, *Łąd Rzeczypospolitej*, op. cit., TÁŽ, Pojęcie dobra wspólnego a relacja moralność – polityka w klasycznej tradycji republikańskiej, in: J. Justyński – A. Madeja (eds.), *Moralność i władza jako kategorie myśli politycznej*, Warszawa: Wydaw. Wolters Kluwer, 2011, s. 212–228; TÁŽ, O pojęciu rzeczpospolita (res publica) w polskiej myśli politycznej XVI wieku, *Czasopismo Prawno-Historyczne*, 2010, 62, 1 (2010), s. 37–64.

⁴⁶⁰ „*Emphasis should be placed on an important issue here: at some point in the history of the Commonwealth, republicanism came to be a nearly universal political ideology, not just one theory of the state or one author's plan for a political system. This ideology was reflected not only in influential treatises on the theory of the state but also in political writings at a time of lively debates and political conflict, in Sejm, dietine and Tribunal speeches and in official legal decisions. To some extent the method of analysing the republican conceptions of individual authors proves correct in relation to the sixteenth century, when the foundations of the doctrine were formed...*“, Anna GRZEŚKOWIAK-KRWAWICZ, Noble Republicanism in the Polish-Lithuanian Commonwealth (An Attempt at Description), *Acta Poloniae Historica*, 103, 2011, s. 35.

⁴⁶¹ Obdobnou logiku podporují i postřehy Pietrzyk-Reeves či Grześkowiak-Krwawicz: „*można bowiem wskazać u nich... na obecność obydwu wymiarów, na umiejętne łączenie troski o byt i przyszłość Rzeczypospolitej z namysłem nad istotą dobrze urządzonego łądu politycznego jako takiego*“, Dorota PIETRZYK-REEVES, *Łąd Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 191, Anna GRZEŚKOWIAK-KRWAWICZ, Regina libertas: wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria, 2006, s. 19.

kupříkladu Owczarska (a jak ostatně velí i metodologické postupy Cambridžské školy)⁴⁶², není obvykle žádoucí soustředit se výhradně na rozbor autorova klíčového *opus magnum* a ignorovat, že řada autorů publikovala krom čistě politických spisů i řadu děl jiného žánrového ladění, jež nicméně mohou obsahovat pro politické myšlení řadu podnětných postřehů.⁴⁶³ Z důvodu těchto žánrových přesahů i s ohledem na provázanost literární tvorby s aktuálním politickým děním šlechtické republiky je tudíž žádoucí nehovořit v souvislosti se zkoumanou intelektuální tvorbou o výzkumu raně novověké politické teorie, ale přidržet se strausiánského přístupu vůči politickému myšlení, reflektujícího vždy primárně partikulární problémy své doby.⁴⁶⁴

Pokusíme-li se tedy na základě této avizované propojenosti stylu uvažování s politickým systémem šlechtické republiky identifikovat republikánské rysy místní politické kultury, je vhodné zaměřit pozornost nejprve na otázku původu polského parlamentarismu a s ním souvisejících ideových zdrojů. Vzhledem k tomu, že podrobný rozbor emancipace šlechtického stavu prostřednictvím vydobývaných privilegií není ústředním předmětem zájmu této studie i vzhledem ke skutečnosti, že částečně bude této problematice věnován prostor v rámci níže provedené charakteristiky šlechtického občanství (viz kapitola 2.5), je možné uchýlit se k obecnému konstatování, že proces zformování polského parlamentarismu lze i v souladu se širšími evropskými trendy datovat přibližně do první poloviny 16. století.⁴⁶⁵ Právě tehdy začíná ustupovat původně dominantní zacílení politického smýšlení o státě na osobu panovníka⁴⁶⁶ a do popředí se dostává koncepce *communitas nobilium*, tedy suverénní šlechtické pospolitosti, jež se sama profiluje do pozice nositelky státního zájmu a opírá se o z římského práva zděděnou zásadu, že veřejné záležitosti, mající dopad na všechny členy komunity, musí být těmito členy rovněž odsouhlaseny: „*quod omnes tangit ab omnibus aprobari debet.*“⁴⁶⁷

⁴⁶² Viz například klasické texty předních autorů: Quentin SKINNER, Meaning and Understanding in the History of Ideas, *History and Theory*, 8, 1 (1969), s. 3–53; John Greville Agard POCOCK, *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

⁴⁶³ „Pamiętać należy, że do dyskusji o kształcie Rzeczypospolitej należą zatem nie tylko znane nam wypowiedzi sejmowe, XVI-wieczne traktaty, panegiryki, popularne broszury i pisma polityczne, ale również wcześniejsze od nich liczne kazania i mowy uniwersyteckie, XV-wieczne komentarze do dzieł antycznych czy traktaty dotyczące *ius gentium*...“, Małgorzata OWCZARSKA, Założenia i rozwój polskiej myśli republikańskiej w XVI wieku, in: M. Maciejewski – M. Marszał – M. Sadowski (eds.), *Tendencje rozwojowe myśli politycznej i prawnej*, Wrocław: Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego, 2014, s. 392.

⁴⁶⁴ Leo STRAUSS, What is Political Philosophy?, *The Journal of Politics*, 19, 3 (1957), s. 343–368.

⁴⁶⁵ Henryk LITWIN, W poszukiwanie rodowodu demokracji szlacheckiej: Polska myśl polityczna w piśmiennictwie XV i początków XVI wieku, in: A. Sucheni-Grabowska – M. Żaryn (eds.), *Między monarchią a demokracją. Studia z dziejów Polski XV – XVIII wieku*, Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 1994, s. 13–53.

⁴⁶⁶ Konstanty GRZYBOWSKI, *Teoria reprezentacji*, op. cit., s. 143.

⁴⁶⁷ Juliusz BARDACH, Początki sejmów, in: J. Michalski – A. Ajnenkiel – J. Bardach (eds.), *Historia Sejmu polskiego*, t. 1, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1984, s. 14; též Walter ULLMANN, *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1985, s. 186.

Přijmeme-li v tomto ohledu tezi Lukowského, který za jeden z podstatných distinktivních rysů polského republikanismu označuje jeho formování na základě vymezení vůči interním, nikoli externím hrozbám⁴⁶⁸, můžeme za důležitý motivační faktor posilování republikánských tendencí v polském prostředí označit postupující strach z královské autority, ztotožněný s ambicemi po svévolné vládě a nastolení *absolutum dominium*. Nárůst těchto obav je pak možné zaznamenat opět v průběhu 16. století, kdy se tomuto šlechtickému přesvědčení dostávalo reálných politických kontur například v podobě tzv. *exekučního hnutí*, namířeného primárně proti moci magnátů a senátorů, či během interregna před první svobodnou volbou panovníka. Stojí přitom za zmínku, že klíčovou roli politického dění pro položení základů vlastní státnosti a identity v průběhu první poloviny 16. století zdůrazňovala krom moderních badatelů i řada současníků, v první řadě především sám Orzechowski, který popisuje, kterak se v době jeho mládí – tedy na počátku 16. století – původně prostý a barbarský národ proměnil v mocnou pospolitost s „*nesmírnými možnostmi, oplývající nadbytkem a těšící se honosným životem.*“⁴⁶⁹

⁴⁶⁸ Lukowského teze se evidentně opírá zejména o srovnání se severoitalským prostředím, v němž, jak jsme mohli pozorovat v předchozích částech věnovaných obecné teorii republikanismu, byla idea nepřítelky republiky obvykle ztotožňována s cizími signoriemi, ve florentském případě zejména s Milánem, Jerzy LUKOWSKI, *Disorderly Liberty*, op. cit., s. 6–7.

⁴⁶⁹ Stanisław ORZECZOWSKI, Stanisłai Orichovii Rutheni ornata et copiosa oratio habita in funere Sigismundi Jagellonis Poloniae Regis, Cracoviae 1548, in: I. Chrzanowski – S. Kot (eds.), *Humanizm i reformacja w Polsce: Wybór źródeł dla ćwiczeń uniwersyteckich*, Lwów: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1927, s. 183–186.

2.2 Polská republika: pokračování antické tradice, nebo výjimečná pospolitost?

Krom těchto konkrétních politických tlaků a mocenských napětí uvnitř šlechtického stavu i mezi jednotlivými institucemi na ose panovník – senát – izba poselska sehrála podstatnou roli při tvoření základů polského republikanismu i humanistická vzdělanost, odkazující ke znalosti antických tradic i vzorců myšlení, a líčící v mnoha ohledech šlechtickou pospolitost jako pokračovatelku kdysi slavných antických impérií. Jestliže tak většina autorů spatřuje těžiště polské republikánské teorie v politické praxi, nelze přehlížet skutečnost, že mnozí z nich druhým dechem upozorňují právě na klíčovou úlohu obeznámenosti politických představitelů *Rzeczypospolité* s klasickými literárními díly Platóna, Aristotela, Cicerona i dalších antických autorů⁴⁷⁰, což bude možné pozorovat u všech tří analyzovaných představitelů aristokratického *mýtu*. I v tomto bodě se tak potvrzuje určitá provázanost polského myšlení s rysy identifikovanými v republikánském kontextu západní Evropy, jelikož jak jsme mohli zaznamenat v předchozích částech, patřila antická tradice ke stěžejním pilířům politické teorie jak florentských *občanských humanistů*, tak například anglických *commonwealthmen*. Inspiraci související s antikou však polští humanisté nespatořovali pouze v intelektuální rovině odkazu klasických velikánů, nýbrž i na úrovni velebeného politického zřízení, o čemž svědčí právě v průběhu 16. století nabývané přesvědčení, že polská *Rzeczpospolita* reprezentuje na světě teprve třetí svobodnou říši, přičemž tou první měla být římská republika, druhou pak soudobé Benátky.⁴⁷¹ Pro následnou analýzu diskurzu Orzechowského a Modrzewského je nadto už nyní dobré si povšimnout, že polští republikáni svůj obdiv obvykle cílili vůči starším dějinám římského impéria, zatímco éru císařů přes její veškerý lesk hodnotili víceméně negativně, což přirozeně úzce souviselo s pozorováním paralel mezi upadající úlohou římských

⁴⁷⁰ Už Tarnowski ve své klasické práci o politickém myšlení 16. století konstatuje, že polští autoři ve svých dílech kombinovali řešení aktuálních politických problémů s náboženskou věroukou a právě odkazem antických myslitelů, Stanisław TARNOWSKI, *Pisarze polityczni XVI wieku*, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, 2000. Na úlohu klasického řeckého a římského dědictví při formování polského *vita activa* v poslední době pak poukazuje zejména Anna GRZEŠKOWIAK-KRWAWICZ, *Noble Republicanism*, op. cit., s. 59, viz též Edward OPALIŃSKI, *Civic Humanism and Republican Citizenship in the Polish Renaissance*, in: M. van Gelderen – Q. Skinner (eds.), *Republicanism: a Shared European Heritage, Vol. I: Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 147–166; Stanisław KOT, *Wpływ starożytności klasycznej na teorię polityczną Andrzeja Frycza z Modrzewa*, Kraków: Nakł. Akademii Umiejętności, 1911, s. 15–16, Tadeusz BIENKOWSKI, *Antyk w literaturze i kulturze staropolskiej (1450-1750): Główne kierunki recepcji*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1976.

⁴⁷¹ Zmíněné přesvědčení můžeme zaznamenat například u anonymního autora z doby tzv. Zebrzydowského rokosze, *Libera respublica – absolutum dominium – rokosz*, in: J. Czubek (ed.), *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego 1606 – 1608*, t. II, Kraków: nakł. Akademii Umiejętności, 1918, s. 407.

republikánských institucí ve prospěch caesarů a vlastním strachem z ambic polských panovníků.⁴⁷²

Jak však částečně napovídá už výše uvedená zmínka o Polsku jako třetí svobodné republice, největší oblibě a obdivu se v polských šlechtických kruzích raného novověku obvykle těšila benátská republika, s čímž ostatně souvisel i v polském prostředí významný vliv myšlenek tamního autora Contarinioho.⁴⁷³ Ačkoliv mezi polským šlechtickým zřízením a „ústavou“ Benátské republiky existovala řada výrazných odlišností, v prvé řadě pak rozdílné pojetí aristokracie nezapadající do koncepce polského šlechtického republikanismu⁴⁷⁴, představovaly Benátky pro humanisty *Rzeczypospolité* určitý vzor, a to nejen v otázkách politického uspořádání, ale především ve smyslu potvrzení, že šlechtickou společností nastoupená cesta, apelující na primární hodnoty občanské svobody, je správná.⁴⁷⁵ Tuto fascinaci zřízením benátských občanů můžeme v polském politickém diskurzu vysledovat napříč různými epochami, přičemž tohoto dlouhotrvajícího obdivu si byli mnohdy vědomi i sami Benátčané, jak ukazuje kupříkladu svědectví Girolama Lippomana, dle něhož Poláci cenili jeho vlast tak vysoko proto, že jim připomínala jejich vlastní zřízení.⁴⁷⁶

Na podobnost polského státu s benátským upozorňuje totiž už Marcin Kromer, který jejich společný předobraz navíc projektuje do antické Sparty.⁴⁷⁷ V podobně pochvalném duchu

⁴⁷² Józef SIEMIENSKI, Polska kultura polityczna XVI wieku, in: Kol. aut., *Kultura staropolska*, Kraków: Gebethner i Wolff, 1932, s. 122.

⁴⁷³ Z Contarinioho republikánských úvah o ideálním benátském zřízení vycházel jak Łukasz Górnicki, tak například právě Andrzej Frycz Modrzewski, Łukasz GÓRNICKI, *Droga do zupełnej wolności*, Berlin: Tytus Działyński, 1852, s. 11; viz Joanna KOSZTYŁO, Commonwealth of All Faiths: Republican Myth and the Italian Diaspora in Sixteenth-Century Poland-Lithuania, in: K. Friedrich – B. M. Pendzich (eds.), *Citizenship and Identity in a Multinational Commonwealth: Poland-Lithuania in Context, 1550-1772*, Leiden – Boston: Brill, 2009, s. 178–179. s. 171–206. Jak navíc ukazuje Plochy, nacházel inspiraci u Contarinioho i Stanisław Orzechowski: Serhii PLOKHY, *The Origins of the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine and Belarus*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2006, s. 170. Ke svým kontaktům s Contarinim se ostatně Orzechowski sám hlásí ve své autobiografii: Stanisław ORZECZOWSKI, *Vita Stanisłai Orichovii gente Rutheni, natione Poloni ad Joannem Franciscum Commendonum*, Kraków, 1891, s. 12; viz též Howard LOUTHAN, Introduction: Between Conflict and Concord: The Challenge of Religious Diversity in Central Europe, in: H. Louthan – G. B. Cohen – F. A. J. Szabo (eds.), *Diversity and Dissent: Negotiating Religious Difference in Central Europe, 1500 – 1800*, New York – Oxford: Berghahn, 2011, s. 2.

⁴⁷⁴ Claude BACKVIS, *Szkice o kulturze staropolskiej*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1975, s. 728.

⁴⁷⁵ K dobové popularitě benátského zřízení a percepci tamní formy svobody viz Anna GRZEŠKOWIAK-KRWAWICZ, Admirabilis ordo: Polacy wobec mitu Wenecji w XVI–XVIII wieku, in: T. Chachulski – A. Grześkowiak-Krwawicz (eds.), *Literatura — historia — dziedzictwo. Prace ofiarowane Teresie Kostkiewiczowej*, Warszawa: IBL PAN, 2006, s. 76; Claude BACKVIS, Jak XVI-wieczni Polacy widzieli Włochy i Włochów, in: TÝŽ, *Szkice o kulturze staropolskiej*, PIW, Warszawa 1975, s. 515.

⁴⁷⁶ „...Polacy szanują wielce Wenecję, widząc w niej podobieństwo do organizacji rządu ich własnej Rzeczypospolitej...” Mieczysław BRAHMER, *Powinowactwa polsko-włoskie. Z dziejów wzajemnych stosunków kulturalnych*, Warszawa: Państwowe Wydaw. Naukowe, 1980, s. 208.

⁴⁷⁷ „Rzeczpospolita Polska niewiele różni się ustrojem od dawnego państwa spartańskiego, czy od współczesnej nam Rzeczypospolitej Weneckiej...”, Marcin KROMER, *Polska, czyli o położeniu, ludności, obyczajach, urzędach i sprawach publicznych Królestwa Polskiego księgi dwie*, Olsztyn: Pojezierze, 1984, s. 103–105, srov. Małgorzata OWCZARSKA, Założenia i rozwój polskiej myśli, op. cit., s. 398.

hodnotí Republiku sv. Marka ve svých kázáních i Piotr Skarga.⁴⁷⁸ Patrně nejpřesnější vysvětlení této adorace poskytuje však až o generaci později Szymon Starowolski, jenž se věnuje bližší charakteristice benátské svobody, která není volností „*zabijet, podnikat nájezdy, vydírat či dopouštět se násilí*“, ale zajišťuje, že se nikdo nemůže „*dopouštět hříchu, každý může bezpečně dlít ve svém domě, aniž by byl utiskován vojákem či mocnějším sousedem, a nemusí se bát ničeho krom práva.*“⁴⁷⁹ Uchvácenost harmonií politického zřízení spíše než velebení svobody pak můžeme nalézt například v ještě později zaznamenaných projevech Walentyho Pęskiho, který konstatuje, že benátská republika trvá spokojeně a statečně už přes tisíc let, neboť je monarchií v osobě dóžete, aristokracií v Senátu a demokracií díky patricijům.⁴⁸⁰ V obou případech – jak u Starowolského, tak u Pęského – tudíž stojí za to si povšimnout, že jejich hodnocení zdůrazňuje na benátské republice ty rysy, jež lze s ohledem na republikánskou teorii chápat jako ústřední pilíře: svobodu jakožto *ne-dominanci* a model zřízení *monarchia mixta*.

Ruku v ruce s obdivem vůči antické formě zřízení a velebením svobodu chránícího benátského práva, chránícího svobodu, jež obě měly Polákům připomínat jejich vlastní zřízení, však bylo zároveň spjato i vědomí, že polská šlechtická obec a od ní odvislá podoba státu představují výjimečné unikum, jež sice může v mnoha ohledech vykazovat obdobné rysy jako řada vůči monarchické suverenitě negativně nastavených pospolitostí, avšak ve své podstatě

⁴⁷⁸ Viz např. Piotr SKARGA, *Kazania przygodne: z inemi drobniejszemi pracami, o roznych rzeczák wszelákim stanom należących*, Kraków: w Drukarni Andrzeia Piotrowczyka, 1610, s. 547; TÝŽ, *Rocznedzieie Kościelne od narodzenia Pána y Bogá nášzego Jesusa Christusa, wybráne z rocznych dzieiow kościelnych C. Baroniusza Cesara Baroniusza, Kárdynalá S. R. K. názwaných Annales Ecclesiastici*, Kraków: w Drukarni Andrzeia Piotrowczyka, 1607, s. 439, 701, 774, 1081, 1115, 1166, 1177.

⁴⁷⁹ „*Pojrzyjmy na Wenety jako wolność swoją piastują, równością ją umiarkowawszy... I wolnemi je narodami zowiemy, nie dla tego aby tam wolno było zabijać, najeżdżać, wydzierać, gwałty czyni, ale dlatego, że niewolno żadnej rozpusty czynić i każdy bezpiecznie w domu swoim siedzi, ani od żołnierza uciśniony, ani od sąsiada możniejszego, nikogo się nie bojąc jeno prawa a zwierzchności, którą Bóg na swem miejscu na ziemi posadził...*”, Szymon STAROWOLSKI, *Reformacya obyczajów polskich, wszystkim stanoem oyczyzny naszej*, K. J. Turowski (ed.), Kraków: Biblioteka Polska, 1859, s. 27–8.

⁴⁸⁰ „*...iaka iest teraz kto się iey dobrze przypatrzy Rzeczpospolita Wenecka, gdzie Monarchie in Duce, Aristocratia in Senatu, Democratia in nobilitate, nie tak ostrożnie circumscripita ze nulli Reipublica ordini insolescere licet: dla tego też już więcey niż przez tysiąc lat spokojnie y statecznie stoi...*”, Walenty PĘSKI, *Domina palatii regina libertas seu familiarum amicorum colloquium de statu, libertatibus et juribus Regni ac Reipublicae Poloniarum, ubi malevolae extraneorum obtreclatorum objectiones solidé et erudité refutantur primis typis Polonice olim mandatum, nunc vero Latine redditum ab Aenea Philone de Cantina Mascarino*, in: J. Dębiński (ed.), *Rozne Mowy Publiczne, Seymikowe, y Seymowe*, Częstochowa: w Drukarni Jásney Gory Częstochowskiey, 1727, s. 32.

zůstává zcela jedinečné⁴⁸¹. Jak v této záležitosti trefně konstatuje Gromelski⁴⁸², otázka, čím přesně je polské zřízení, jakož i specifika tamějšího politického myšlení byly už od konce patnáctého století vystaveny hloubavým snahám jak domácích, tak zahraničních pozorovatelů, přičemž ať už se jejich hodnocení uchylovala k adoracím, či diabolizacím, jedno měla společné – zjištění, že Polsko je vůči zbytku evropských států svébytnou raritou. Z toho vyplývá, že problematika charakteristiky polského uspořádání nepředstavovala interpretační oříšek jen pro moderní badatele, ale určitým způsobem „vyváděla z klidu“ i dobovou elitu, přestože terminologie i způsoby jeho chápání se přirozeně v tehdejší kontextu od moderních interpretací lišily.

Oproti v současnosti zavedeným klasifikačním kategoriím, jež Polsko škatulkují zcela protichůdnými způsoby buď jako magnátskou oligarchii⁴⁸³, šlechtickou demokracii,⁴⁸⁴ decentralizovaný parlamentarismus⁴⁸⁵ či nejjednodušším řešením jako *Sonderweg*⁴⁸⁶, byla dobová debata o definici polské *Rzeczypospolite* nejčastěji zaměřena na otázku, kdo zde třímá suverenitu a do jaké míry se její zřízení blíží antickým ideálům republiky. Odlišení moderního pojmového rámce od dobových způsobů označení je přitom s ohledem na analýzu politického diskurzu zcela zásadní, neboť nerespektování těchto rozdílů může vést k anachronickým tendencím přenášet do republikánské terminologie ty charakteristiky, jež byly v dobovém kontextu zavrhovány. Tento problém se v první řadě týká například snahy interpretovat polské politické myšlení raného novověku v kategoriích demokratického uvažování, ačkoliv pojem *demokracie* byl na základě platonských a aristotelských konotací v dobovém humanistickém

⁴⁸¹ Tato unikátnost se přitom týkala nejen politického systému, ale i stylu myšlení, jak zdůrazňuje Backvis a jak ostatně shrnuje i Walicki: „*The kind of 'republican ideology' that was overwhelmingly popular among the szlachta, and which exemplified fears of losing 'Golden Freedom' best, was called Sarmatism. It combined extreme traditionalism, praise of ancient customs, and fierce hostility towards everything and anything foreign or new...*“, Andrzej WALICKI, *The Enlightenment and the Birth*, op. cit., s. 10; „...dlatego że może jest posunięciem ryzykownym potępienie doktryn i ludzi z XVI wieku tylko z tego powodu, że ludzie z XVII i początku XVIII wieku wyraźnie pozostali w tyle za instytucjami, jakie przyjęli i do których pozostali zazdrośnie przywiązani... jeśli trudno zaprzeczyć, że myśl ta stworzyła państwo słabe, a pod pewnymi ważkimi względami stanowczo zbyt słabe, niemniej jednak widoczne jest, że stworzyła ona nad podziw silne społeczeństwo...“, Claude BACKVIS, *Główne tematy polskiej myśli politycznej w XVI wieku*, in: TÝŽ, *Szkice o kulturze staropolskiej*, op. cit., s. 510–511.

⁴⁸² Tomasz W. GROMELSKI, *The Commonwealth And Monarchia Mixta*, op. cit., s. 167.

⁴⁸³ Henryk OLSZEWSKI, *Sejm Rzeczypospolitej epoki oligarchii 1652-1763 : prawo, praktyka, teoria, programy*, Poznań : UAM, 1966; Martin FABER, *Czy w Rzeczypospolitej szlacheckiej istniała oligarchia magnacka?*, *Czasopismo Prawno-Historyczne*, 63, 1 (2011), s. 349–376.

⁴⁸⁴ V českém prostředí srov. Jan KVĚTINA, *Šlechtická demokracie*, op. cit.

⁴⁸⁵ Dorota PIETRZYK-REEVES, *Łąq Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 180.

⁴⁸⁶ Richard BUTTERWICK, Introduction, in: R. Butterwick (ed.), *The Polish-Lithuanian Monarchy in European Context, c. 1500–1795*, New York: Palgrave, 2001, s. 1. Poněkud jiný postup při snaze o odlišení polského zřízení od zbytku Evropy pak volí Siemeński, který se zaměřil na distinktivní rysy dobové polské politické kultury, jež se od západoevropských států lišila především díky vyššímu počtu participujících obyvatel na vládě, právní a politické rovnosti šlechtického stavu a relativně největšímu rozsahu institucionalizovaných privilegií vůči panovníkovi, Józef SIEMIENSKI, *Polska kultura polityczna XVI wieku*, op. cit., s. 120.

prostředí chápán pejorativně a první pozitivní ztotožnění polského zřízení s demokratickým typem vlády lze zaznamenat až v roce 1774.⁴⁸⁷

Podíváme-li se nicméně na dobově autentické způsoby hodnocení polské výjimečnosti, respektive odlišnosti, je možné podobně zaměřené postřehy identifikovat napříč mnoha různými evropskými zeměmi. Erasmus z Rotterdamu se tak ve svém dopise Justu Deciovi pozastavuje nad tím, že kdysi barbarický polský národ dnes pěstuje vědy, práva, zvyky i náboženství tak dovedně, že může soupeřit s těmi nejkulturnějšími národy světa.⁴⁸⁸ Avšak otázku jejich politického zřízení však ponechává stranou pozornosti. Oproti tomu v italském prostředí panovalo mezi soudobými učenými o polském politickém systému vcelku jasno, což dokládají například slova již připomínaného Lippomana, který odmítá sdílet domnělé přesvědčení polské šlechty, že jejich pospolitost je republikou, neboť v očích Benátčana představuje *Rzeczpospolita* formu smíšené vlády a je tudíž – byť omezenou – tak stále monarchií.⁴⁸⁹ S takovým zařazením ovšem nemohl souhlasit o generaci mladší Jean Bodin, který Polsko pokládal za nežádoucí příklad oslabování suverénní role ve prospěch šlechty,⁴⁹⁰

⁴⁸⁷ První doložený výskyt označení „šlechtické demokracie“, respektive přesněji „*demokracja Stanu rycierskiego*“ se objevuje ve spise Antonia Popławského, Antoni POPŁAWSKI, *Zbiór niektórych materyi politycznych*, Warszawa: Drukarnia Pijarów, 1774, s. 231, 237, 241.

⁴⁸⁸ „...który niegdyś uważany był za barbarzyński, teraz ta pięknie rozwija się w dziedzienie nauki, praw, obyczajów, religii i we wszystkim co przeciwnie jest wszelkiemu nieokresaniu, że współzawodniczyć może z najbardziej kulturalnymi narodami świata...”, Janusz TAZBIR, *Kultura staropolska na tle europejskim*, in: TYŻ, *Spotkania z Historią*, Warszawa: Iskry, 1979, s. 45.

⁴⁸⁹ „Trzy stany, to jest król, senat i szlachta, stanowią to, co Polacy nazywają *rzeczpospolitą*, wyraz który ciągle mają w ustach, lecz jeżeli sądzą, że rząd ich jest republikański, mocno się mylą. Nie możemy powiedzieć, aby rząd polski był zupełnie jednym z trzech, o których pisać politycy. Nie jest monarchiczny, bo monarcha ma zupełną władzę nad swoimi poddanými, król zaś polski nie może nic postanovit bez zezwolenia stanów zgromadzonych w sejmie. Nie jest rządem możnowládczym, bo szlachty w Polsce jest okolo 200 tysięcy, senat zaś nic uchwalit nie może bez króla, który po wysłuchaniu wszystkich swem zdaniem rozstrzyga, a jeżeli jest rzecz wielkiej wagi, to idzie pod rozwagę izby poselskiej, bez której zezwolenia żadna uchwała senatu mocy prawnej nie, do czego i to dodać należy, nie *rzeczpospolita* ale król rozdaje dożywotnie urzędy i godności. Nie jest nareszcie rządem gminowládczym, bo gmin, bez którego nie masz żadnej *rzeczypospolitej*, nie jest reprezentowany w sejmie, szlachta zaś wládująca nie jest zgromadzona w żadnem mieście, ale rozproszona po całym kraju. Dlatego powiedzieć można, że rząd polski jest mieszany i że jest raczej umiarkowaną monarchií...”, Stanisław KOT, *Rzeczpospolita Polska w literaturze politycznej Zachodu*, Kraków: nakł. Krakowskiej Spółki Wydawniczej, 1919, s. 5–6. Námitky Benátčana vůči polské tvrdošijnosti ohledně hodnocení vlastního státu coby republiky jsou přitom notně nadnesené, neboť ve šlechtickém diskurzu lze zaznamenat i de facto totožné hodnocení, s nímž přichází Lippomano, tedy že Polsko je *monarchia mixta*, respektive *merum mixtum*: „...*zamieszanie francuskie nihil ad nos, bo tam alia forma R. P., księżęta są, ordines divisi, familie pieniężne i możne, a jako król nascitur haeres, tak też i animusy każdego nie są takie, jakie są u tych, którym ex benevolentia rex imperat i gdzie jest merum mixtum imperium...*“, Respons na tenże skrypt, in: J. Czubek (ed.), *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, W Krakowie : Academia Umiejętności, 1906, s. 461, srov. též Anna GRZEŠKOWIAK-KRWAWICZ, *Noble Republicanism*, op. cit., s. 42. K polsko-italským kontaktům a vzájemnému povědomí o jednotlivých politických zřízeních srov. Henryk BARYCZ, *Spojrzenia w przeszłość polsko-włoską*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1965; Wojciech TYGIELSKI, *Włosi w Polsce XVI–XVII wieku: utracona szansa na modernizację*, Warszawa: Biblioteka Więzi, 2005.

⁴⁹⁰ Bodin o Polsku hovoří například v této souvislosti: „*and this is not peculiar to this realme alone, but common to the kinds of England, Spayne, Poland and Hungare, who are accustomed to swear not to alienate the revenues of the crowne...*”, Jean BODIN, *The Six Bookes of a Common-weale*, R. Knolles (ed.), London: Adam Islip impensis G. Bishop, 1606, s. 651, cit. dle Dorota PIETRZYK-REEVES, *Ład Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 189.

v důsledku čehož nebylo možné polskou Korunu klasifikovat jako monarchii, nýbrž jako aristokracii umožňující navíc svým subjektům přílišnou míru svévole, na což ostatně upozorňovali i doboví angličtí pozorovatelé, hodnotící Polsko jako zemi nadměrné svobody.⁴⁹¹

Ponecháme-li stranou Erasma, jenž otázku politického zřízení neřeší, lze všechny uvedené zahraniční postřehy ohledně *Rzeczypospolite* vnímat jako víceméně kritické. Daná hodnocení však v souladu s Gromelského výše zdůrazněným konstatováním o trvalé kontroverzi polské republiky, budící obdiv i zatracení, není možné vnímat jako jediná. Vytýkali totiž Bodin Polákům pofidérnost suverenity a ostatní krčili rameny nad libovůlí a rozsahem šlechtických privilegií, je třeba dodat, že řada radikálních republikánů či *monarchomachů* spatřovala v polském zřízení dobový vzor anti-monarchické politické moci. To se zřetelně ukazuje především díky zmínce o Polsku ve slavné „republikánské Bibli“ *Vindiciae contra tyrannos* z roku 1579, kde je polský stát spolu s Říší dáván za příklad spoutané královské moci, přičemž je třeba dodat, že znalost zmíněného traktátu se rychle rozšířila právě mezi polskou šlechtou, což dokazuje například jeho využívání během rokosze Zebrzydowského.⁴⁹² V obdobném smyslu, tedy obdivnou a exkluzivistickou optikou pak vlastní zřízení chápala většina reprezentantů polského šlechtického stavu, přičemž daná výjimečnost pak ovšem nebyla dávána ani tak do souvislosti s hájeným přesvědčením, že je Polsko republikou či smíšenou ústavou jako spíš s otázkou cílů, jimž ctnostná a spravedlivá republika slouží.

⁴⁹¹ Henryk Stanisław ZINS, *Polska w oczach Anglików XIV–XVI w.*, Warszawa: Państw. Instytut Wydawniczy, 1974, s. 247.

⁴⁹² „*In other Kingdoms the King hath no greater Authority, and in divers lefs, especially in the Empire of Germany, and in Poland...*”, *Vindiciae contra tyrannos: a defence of liberty against tyrants, or, Of the lawful power of the prince over the people, and of the people over the prince*, H. Languet (ed.), London: Printed for Richard Baldwin, 1689, s. 108. K vlivu basilejského traktátu mezi polskými šlechtickými povstalci viz Reskrypt šlachcica jednego na ów skrypt, który przeciwko Zebrzydowskiemu, wojewodzie krakowskiemu, jakiś gregoryanek wydał „Otóż tobie rokosz”, in: J. Czubek (ed.), *Pisma polityczna z czasów rokoszu Zebrzydowskiego 1606–1608*, t. 2, Kraków: Akademia Umiejętności, 1918, s. 66.

2.3 Šlechtická koncepce svobody: zlatá volnost

Při detailnějším pohledu na rétorické obraty polské šlechty přitom není obtížné zjistit, že zcela ústřední a pravděpodobně nejčastěji zmiňovanou hodnotou v rámci politického diskurzu zůstávala po celou epochu raného novověku idea svobody. Tuto skutečnost v nejobecněji vystihující a alegorické rovině připomínají například dobové ikonické citáty Jana Zamojského, jenž v jednom ze svých *vot* zdůrazňoval, že tak jako „*ryba bez vody, polský šlechtic nemůže žít bez svobody*“, ⁴⁹³ či charakteristika polské svobody ze strany Pěškého, který po vzoru Zamojského neváhal označit svobodu za přirozený základ naší republiky. ⁴⁹⁴ Jak ostatně v totožném směru na základě shrnutí dobových alegorií konstatuje Grzeškowiak-Krwawicz, byla pro polskou šlechtu svoboda „*sestrou Republiky, srdcem národa, klenotem koruny, oční zřítelnicí*“. ⁴⁹⁵ I přes tuto nepopiratelnou stěžejní pozici svobody v rámci polského politického myšlení však stále do značné míry panuje nejasnost v otázce, do jaké míry tato svoboda odkazovala primárně ke korpusu *zlatých svobod* coby individuálních – a v berlinovském smyslu negativně vymezených – privilegií a v jakém rozsahu byla naopak vnímána v abstraktní rovině vyžadující politickou participaci a kolektivní zakotvení v institucích státu. Tato nejasnost v mnoha případech inklinuje k poněkud zavádějícím interpretacím šlechtického uchopení této hodnoty, kdy může být dobová definice kritizována za stavovský partikularismus či naopak po Constantově vzoru přespříliš idealizována v intencích domnělého antického pojetí volnosti coby svobody starobylých „*národů*“. ⁴⁹⁶

Tato potíž a nejednoznačnost interpretací je přirozeně způsobována skutečností, že analýza dobových pramenů poskytuje dostatek validního argumentačního materiálu pro obě pozice. Na jedné straně lze tudíž identifikovat vcelku jednoznačné ztotožnění svobody se šlechtickými privilegii ⁴⁹⁷, která král musí dle své svobody zachovávat tak, aby si „*každý mohl*

⁴⁹³ „*Przeto i w tym nie masz się WKMci o co obrażać, gdyż to z miłości WKMci a wolności naszych czyniemy, bez których, jako ryba bez wody, być nie możemy, tak szlachcic polski bez wolności...*“, *Votum Jmci pana Zamojskiego, hetmana i kanclerza koronnego, na sejmie warszawskim, już ostatnim za jego żywota, w r. 1605*, in: J. Czubek (ed.), *Pisma polityczna z czasów rokoszu*, op. cit., s. 94.

⁴⁹⁴ Zamojski totiž ve své charakteristice polské svobody používá obrat „*Fundamentum nostrae Reipublicae libertas est*“, přičemž Pěški uvádí znění velmi podobné: „*...ex quo enim Reipublicae nostrae corpus per naturam Libertatis nequit ita, ut caetera animari uno spiritu, necesse est, ut saltim uno et concordi omnium animetur...*“, *Votum Jmci pana Zamojskiego*, op. cit., s. 94; Walenty PĘSKI, *Domina palatii regina libertas seu familiare amicorum colloquium de statu, libertatibus et juribus Regni ac Reipublicae Poloniarum, ubi malevolae extraneorum obrectatorum objectiones solidé et erudité refutantur primis typis Polonice olim mandatum, nunc vero Latine redditum ab Aenea Philone de Cantina Mascarino*, s.l.: Liberopoli, 1736, s. 122.

⁴⁹⁵ Anna GRZEŠKOWIAK-KRWAWICZ, *Noble Republicanism*, op. cit., s. 49

⁴⁹⁶ Andrzej WALICKI, *Trzy patriotyzmy*, in: TÝŽ, *Polskie zmagania z wolnością: widziane z boku*, Kraków: Universitas, 2000, s. 230; viz též Benjamin CONSTANT, *O antické svobodě ve srovnání se svobodou moderní*, op. cit.

⁴⁹⁷ Zmíněné ztotožnění lze vysledovat například v instrukcích na sejmik ze dne 30. 7. 1596: „*každý stan w jego wolnościach i prawach Król JMć według przysięgi swej zachować i zostawić ma, a rozróznionym w wierze i wszystkim laskę swą Pańską jednaką okazować, i obronę a pokój nad nimi trzymać niech raczy i od ucisków*

žit tak, jak chce, neměl nad sebou žádné královské ústavy a nemohl být ani znevolněn, ani zubožen.“⁴⁹⁸ Na druhé straně je ovšem stejně tak dobře možné vystopovat určité atributy berlínovského pozitivního, respektive constatovského antického chápání svobody v intencích nezbytnosti podříditi individuální a partikulární šlechtické zájmy vyššímu dobru, respektive prospěchu kolektivu v podobě republiky. Jak v tomto směru podotýká Rotundus ve své *Rozmluvě Poláka s Litevcem*, je třeba v otázce, kdo je svobodnější – zda ten, kdo se řídí vlastním zájmem, či ten, kdo sleduje obecné dobro – dát za pravdu těm, kteří staví výše dobro republiky.⁴⁹⁹ Podobné limity individuální libovůli a šlechtickým privilegiím pak nastavuje kupříkladu i Jakub Górski, byť jeho námitky nevedou ani tak k nutnosti nadřazovat kolektivní rozměr svobody jako spíše k reflexi morálních omezení, když tvrdí, že „*nejsou všichni šťastní, kteří žijí, jak chtějí, stejně jako nejsou všichni svobodní, kteří činí, co chtějí.*“⁵⁰⁰ Idea svévole jakožto ryzího opaku pravé svobody, jež se nadto přiči přirozené morálce a božskému řádu, byla přitom v polském šlechtickém diskurzu velmi častá, přičemž hřích této svévole považoval například Szymon Starowolski za příčinu božího trestu v podobě série cizích vpádů na polské území⁵⁰¹, když válku s Moskvou a Turky chápal jako odkaz Jeremiášových biblických slov o Hospodinově svobodě meče, moru a hladu.⁵⁰²

*rozmaitych ochranian...”, Instrukcja od nas obywatelów powiatu Lidzkiego, na sejmik 30 dnia decembris roku 1596 do zamku Lidzkiego zgromadzonych za listy JKMcí, dana pp. Posłom naszym z pośrodku nas wysłanym na sejm walny Warszawski, w roku przyszłym 1597 dnia 10 februarii przypadający, Ich Mć pp. Filipowi Limontowi dworzaninowi JKMcí, p. Szczęsnemu Bohumatce Pisarzowi Grodzkiemu Wileńskiemu, zgodnie od wszystkich obranym, *Scriptores Rerum Polonicarum, t. XX, Diaria Comitiorum Poloniae Anni 1597*, E. Barwiński (ed.), W Krakowie: Nakładem Akademii Umiejętności, 1907, s. 412, Edward OPALIŃSKI, *Kultura polityczna szlachty polskiej w latach 1587-1652: system parlamentarny a społeczeństwo obywatelskie*, Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 1995, s. 81.*

⁴⁹⁸ „*Wolność ja zowie... iż żyję jako chcę, nie mam nasię żadnej królewskiej ustawy, ani mnie król mój zniewolić, abo zubożyć nie może*“, Łukasz GÓRNICKI, *Rozmowa Polaka z Włochem*, in: TYŻ, *Pisma*, R. Pollak (ed.), t. II, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1961, s. 327–474.

⁴⁹⁹ Augustyn ROTUNDUS, *Rozmowa Polaka z Litwinem*, in: K. Koehler (ed.), *Stanisława Orzechowskiego i Augustyna Rotundusa debata o Rzeczypospolitej*, Kraków: WAM, 2010, s. 183; srov. též Augustyn ROTUNDUS, *Rozmowa Polaka z Litwinem, 1564*, Kraków: Korzeniowski Józef, 1890.

⁵⁰⁰ „*...nam quem admodum non omnes beati, qui vivunt ut velint, ita non omnes liberi, qui faciunt quod velint...*“ Dle Górského sice spočívá logika lidské svobody v možnosti vlastního rozhodování, ale při konání dle vlastní libosti na sebe člověk nesmí nechat uvalit svévoli, v jejímž důsledku naopak přestává být svobodný. Górski sám uvádí čtyři situace, v jejichž případě nelze konání dle vlastní vůle považovat za projev svobody, a to tehdy, když člověk odporuje pravdě, protiví se přírodě, uráží Boha či narušuje mír lidské společnosti, Jakub GÓRSKI, *Pro tremenda et veneranda Trinitate adversus quendam apostatam, Francken, falso appellatum Christianum, apologeticus sive antichristianus*, Coloniae: Apud Maternum Cholinum, 1585, s. 80.

⁵⁰¹ „*I już poczyna Pan Bóg plagę swoją na nas wylewać...pod miecz nieprzyjacielski poddając, innych w niewolę moskiewską i bisurmańską posyłając a przecię my się obaczyć i poprawić nie chcemy, przecię z wolnością naszą wyjeżdżając, ubogich ludzi krzywdziemy...*“, Szymon STAROWOLSKI, *O wolności bez swawoli*, in: Z. Ogonowski (ed.), *Filozofia i myśl społeczna XVII w.*, t. I, Warszawa: Państwowe Wydaw. Naukowe, 1979, s. 141.

⁵⁰² „*A proto tak praví Hospodin: Neposlechli jste mě. Nevyhlásili jste svobodu každý svému bratru, svému bližnímu. Hle, já tedy vyhlášuji ‚svobodu‘ vám, praví Hospodin – svobodu pro meč, mor a hlad! Učiním vás odstrašujícím příkladem pro všechna království země.*“, Jeremiáš 34, 17, in: Bible 21. století, Praha: Biblion, 2009, s. 1031.

V mnoha případech však můžeme v dobových vyjádřeních na adresu svobody odhalit určitou středovou pozici, značící, že svoboda sice vyžaduje zachování šlechtických privilegií, bez nichž jakýkoli řád postrádá smysl, avšak zároveň není myslitelná bez spravedlivé a efektivní vlády, jak na základě nezbytné vyváženosti mezi *volností lidu a královským majestátem* líčí v roce 1605 Jan Ostrorog.⁵⁰³ Od tohoto postřehu už přitom nevede příliš dlouhá cesta k přesvědčení, že pravá svoboda vyžaduje v první řadě vládu nad sebou samým a jako taková je naplnitelná výhradně v republice, v níž se sice šlechtický „národ“ těší svým rovným a individuálním svobodám, ale přesto nikdy neztrácí ze zřetele rovinnu obecného blaha, neboť jedině starost o věci veřejné může zajistit, že polský šlechtic zůstane pánem nad sebou samým a tudíž svobodný. Jak v tomto směru uvádí anonymní autor *Nápravy Rzeczypospolité* z doby prvního interregna: „*tak velká je společná svoboda, kdy nade mnou nevládne žádný pán dle své vůle a libosti... ale můj bratr... a je tím příjemnější svobodnému člověku snášet to, co sami se svým bratrem dovolíme... na tomto závazku spočívá veškerá salus reipublicae*“⁵⁰⁴, či jak konstatuje v průběhu 17. století Andrzej Maksymilian Fredro – je-li někdo podřízen vůli monarchie, nežije v opravdové svobodě, neboť lid je vystaven vůli vládce a žije tak na hranici svévole.⁵⁰⁵

Tím spíše se ovšem ukazuje, že namísto černobílých hodnocení šlechtického diskurzu svobody buď ve smyslu stavovských privilegií, či Walického prizmatem jako realizace ideálu antických republik je třeba se přiklonit k vyvážené interpretaci dobového uchopení této hodnoty například po vzoru Ogonowského. Ten v polské šlechtické svobodě spatřuje oba póly berlinovského spektra⁵⁰⁶, neboť volnost aristokratických práv byla sice na jedné straně volností od politické moci, avšak její zajištění vyžadovalo humanistický princip *vita activa*. Jak jsme

⁵⁰³ „*Siedzi u nas w Polsce na jednej wadze wolność ludu i majestat władcy, żeby cała Rzeczpospolita miała to na oku, aby ani monarcha ludu nie oprymował, ani powaga władcy urazu nie wzięła. Bo jeśli wolność uraz weźmie, monarcha albo król szwankować musi. Zaś jeśli godność władcy nie uszanowana będzie, rozruch wielki...*“, *Votum Jana Ostroroga na Sejmie 1605 roku*, Biblioteka Narodowa, rękopis Biblioteki Ordynacji Zamojskich, nr 855; též Biblioteka Czartoryska, rkps. 341, s. 40, cit. dle Edward OPALIŃSKI, *Postawa szlachty polskiej wobec osoby królewskiej jako instytucji w latach 1587 – 1648: Próba postawienia problematyki*, *Kwartalnik Historyczny*, 90, 4 (1983), s. 801.

⁵⁰⁴ „*...wielka to wolność pospolita, iż mię pan nie rządzi, jako chce i jako mu się zda, ani też żadna lekka osoba, ale brat mój... i milej mi to wolnemu człowieku znosić, na co sam i brat mój na to ode mnie wysadzony przyzwoli. Mem zdaniem na tym obowiazku wszystka salus reipublicae i napraw tych czasów należy...*“, *Naprawa Rzeczypospolitej Koronnej do elekcyey nowego króla 1573*, in: J. Czubek (ed.), *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, W Krakowie: Academia Umiejętności, 1906, s. 202.

⁵⁰⁵ „*Jednak wolność tę (v monarchiích – pozn. J. K) mógłbym nazwać raczej wolnością z łaski, a nie wolnością prawdziwą, bo oto lud znajduje się ustawicznie na granicy niewoli, a jego krew i życie jest w ciągłym niebezpieczeństwie, pod panem, který gdy popadnie w gniew, ma prawo szaleć swobodnie i bezkarnie*“, Andrzej Maksymilian FREDRO, *O wyższości rzeczypospolitej nad monarchią*, in: Z. Ogonowski (ed.), *Filozofia i myśl społeczna XVII w.*, op. cit., s. 335.

⁵⁰⁶ Zbigniew OGONOWSKI, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, Warszawa: Polska Akademia Nauk. Instytut Filozofii i Socjologii, 1999, s. 78.

však naznačovali již v teoretické kapitole věnované obecné teorii republikanismu, je i toto zařazení poněkud nepřesné, a to především kvůli nevyhovujícím zjednodušujícím parametrům Berlinova spektra pro politickou realitu raného novověku. Zdaleka nejúčelněji se tak skutečně jeví zařazení a posuzování polských šlechtických tradic do kontextu evropského republikánského myšlení, neboť jak koneckonců podotýká i výše citovaný Fredro ve své obhajobě polského zřízení, žít svobodně je možné pouze ve svobodné republice, když „*žit v republice znamená držet ve svých rukách svobodu a mít nad ní vládu, zatímco v monarchii spočívá mé bezpečí v rukách někoho jiného.*“⁵⁰⁷

Jak nadto zdůrazňuje Lukowski⁵⁰⁸, svoboda v polském prostředí právě v důsledku tohoto nutného hledání harmonie mezi její veřejnou a individuální rovinou představovala rozsáhlý systém partikulárních oprávnění, jenž by byl ohrožen, pokud by byla omezený některý z jeho dílčích atributů například v podobě rovnosti, ctnosti či víry ve společného dobro, což zpětně znovu legitimizuje platnost koncepce tzv. republikánského trojúhelníku. Jedině za předpokladu, že se šlechtickým občanům dostávalo možnosti podílet se na moci a rozhodovat „sám o sobě“⁵⁰⁹, respektive prostřednictvím společně přijímaného a z tradic vycházejícího práva, bylo možno hovořit o tom, že šlechtický stav zůstává svobodný, přičemž hlavního garanta této participace a práva představovala právě *Rzeczpospolita*.

V otázce dobové reflexe svobody ze strany šlechtické obce se krom toho sluší poznamenat, že řada autorů vnímala dominantní polské uchopení této hodnoty ambivalentně – Łukasz Górnicki tak například ztotožňoval polské *zlaté svobody* nikoli s pravou volností, nýbrž právě s nebezpečnou svévolí.⁵¹⁰ I přes tyto kritické náhledy však pozitivní vnímání aristokratického korpusu svobod v průběhu 16. a 17. století jednoznačně převažovalo. Tato sebeuspokojivá percepce vlastního státního uspořádání i obhajovaných sociálních hodnot pak v mnoha případech úzce souvisela se zmiňovaným exkluzivismem vlastní identity a přesvědčením o civilizační misi polského šlechtického „národa.“ V podobném duchu s důrazem na předpokládanou výjimečnost své svobody charakterizují své spoluobčany i povahu státního

⁵⁰⁷ „*Powiem jaśniej: żyjąc w Rzeczypospolitej dzierzę wolność w swym własnym ręku i posiadam niejako nad nią władzę, natomiast w państwie monarchicznym moje bezpieczeństwo spoczywa w ręku kogoś innego...*“, Andrzej Maksymilian FREDRO, *O wyższości Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 335.

⁵⁰⁸ Jerzy LUKOWSKI, *Disorderly Liberty*, op. cit., s. 18.

⁵⁰⁹ Jak si všímá Grzeškowiak-Krwawicz, lze výše uvedené výrazy „sám“ a „sobě“ v polském šlechtickém diskurzu považovat za nejčastěji užívaná zájmena v souvislosti se svobodou, Anna GRZEŠKOWIAK-KRWAWICZ, *Noble Republicanism*, op. cit., s. 50.

⁵¹⁰ Kritiku šlechtických zlatých svobod lze u Górnického identifikovat především v jeho dialogickém díle *Rozmowa Polaka z Włochem*, v němž Polák reprezentuje onen sarmatský nešvar přílišné zpupnosti a libovůle, zatímco italský účastník rozmluvy, kritizující polské pojetí svobody, představuje projekce autorova přesvědčení, Łukasz GÓRNICKI, *Rozmowa Polaka z Włochem*, op. cit., s. 342.

uspořádání hodnostáři jako Pierzchliński či myslitelé typu Opalińského, kteří oba nezávisle na sobě vyzdvihovali volnost polského šlechtického stavu nad všechny zbylé evropské společnosti.⁵¹¹ V obou zmíněných případech a nejen v nich se přitom opětovně potvrzuje, že klíčový rozměr dobové polské svobody představoval princip bránění nelegitimní dominanci, poněvadž zdůrazňuje-li Pierzchliński roli práv a varuje-li Opaliński před nevolí, poukazují oba implicitně ke skutečnosti, že polská šlechtická svoboda je vždy myslitelná výhradně v hranicích a pod hájemstvím polské republiky.

⁵¹¹ Adoraci vlastní svobody ze strany stawiszyńského starosty Andrzeje Pierzchlińského můžeme odvodit z jeho proslovu sejmíku ve Średzie z roku 1615: *Lepiej tak, że się poddani libere upominają praw swoich, lepiej niżeli we Włoszech, niżeli we Francyi, niżeli w Anglijej, w Szkocyi, gdzie nie tylko się poddanym upominać, ale i tchnąć mu nie wolno. Coż tego za pożytek? Przychodzi ad violentas manus in suos princeps [czego Boże uchowaj], a my to mamy przed wszystkimi narody, żeśmy we krwi panow naszych nigdy nie brodzieli. A co to sprawuje? Libertas loquendi o defekty swoje...*”, Sejmik deputacki województw poznańskiego i kaliskiego w Środzie we wrześniu 1615 r.: Mowa Andrzeja Pierzchlińskiego starosty stawiszyńskiego na sejmiku deputackim województw poznańskiego i kaliskiego w Środzie we wrześniu 1615 r, in: *Akta sejmikowe województw poznańskiego i kaliskiego*, W. Dworzacek (ed.), T. I (1572 – 1632), Cz. I, Poznań : Państwowe Wydaw. Naukowe, 1957, s. 473. Łukasz Opaliński, jehož uchopení aristokratického mýtu bude ostatně předmětem analýzy v poslední části této studie, pak na adresu unikátnosti polského zřízení volá: „*ktokolwiek jest z was życzliwy ojczyźnie, ktokolwiek smakuje sobie te wysokie i z inszymi narodami nieporównane swobody, ktokolwiek lubi to szczęśliwe Rzeczypospolitej postanowienie, któremu invident w jarzmie niewoli...*“, Łukasz OPALIŃSKI, Rozmowa plebana z ziemianinem, op. cit., s. 120.

2.4 Polské chápání republiky: *Rzeczpospolita*

Ačkoliv tak můžeme v polském politickém diskurzu 16. století zaznamenat centrální pozici svobody, nesoucí u různých autorů pluralistické spektrum významů a vzbuzující rozdílné ohlasy, je třeba i navzdory zmíněným benátským lamentům, že polské šlechtické zřízení není pravou republikou, vnímat, že jeden ze zásadních argumentů pro ztotožnění polského humanistického myšlení s republikanismem představuje krom obdobných rysů tamní mentality právě určitá posedlost šlechtické komunity pojmem republika. Dle četných studií věnovaných problematice raně novověké terminologie, patřilo označování vlastního státu za republiku v polském prostředí k nejčastěji užívaným politickým obrátům. Jak ostatně zdůrazňuje Gromelsku, lze jeho výskyt v parlamentních projevech, aktech sejmíků, literárních dílech či korespondenci počítat v astronomických číslech⁵¹², což dokládají i Bem-Wišniewska či Grzeškowiak-Krwawicz, jež dané spojení označují ve šlechtickém diskurzu za patrně nejdůležitější, když postulují, že „*nikdy dříve nemělo jedno slovo tak zásadní, nezpochybnitelný vliv jak na politické vědomí společnosti, tak na strukturu státu.*“⁵¹³

Jak ovšem podotýká první zmíněná autorka, nelze obsahový význam termínu *republika* v daném kontextu ztotožňovat pouze s intencemi státní suverenity či formy šlechtické obce, neboť polská *Rzeczpospolita* byla něčím víc než jen „*názvem země, pospolitostí či politickou institucí – byla slovem, vyjadřujícím koncepci státu, vymezujícím místo občana v něm.... Ztělesněním politických ideálů šlechty.*“⁵¹⁴ Budeme-li pak soudobý termín *rzeczpospolita* reflektovat tímto způsobem se všemi jeho konotacemi, je identifikace polského politického systému i uvažování o společnosti s republikánskou tradicí opět výrazně pochopitelnější a opravňuje k celkem silným závěrům ve stylu Michalského. Ten soudil, že republikánské myšlení můžeme považovat za určitou červenou nit polské identity bez ohledu na konkrétní historický kontext, neboť v jeho očích se jednalo o ústřední „ideologické dědictví minulosti“, jež přetrvalo peripetie státního krachu a bylo zděděno politickou teorií i v době po trojím dělení.⁵¹⁵ Přestože například v teoretické části zmíněné postřehy Bruggera o nutnosti rozlišování různých významů a podob republikanismu uvnitř jedné republikánské tradice

⁵¹² Tomasz W. GROMELSKI, *The Commonwealth And Monarchia Mixta*, op. cit., s. 168–9.

⁵¹³ Ewa BEM-WIŚNIEWSKA, *Funkcjonowanie nazwy Polska w języku czasów nowożytnych (1530–1795)*, Warszawa: DiG, 1998, s. 168; Anna GRZEŚKOWIAK-KRWAWICZ, *Noble Republicanism*, op. cit., s. 36, K četnosti dobového užívání pojmu republika viz též Dorota PIETRZYK-REEVES, O pojęciu Rzeczpospolita, op. cit., s. 46. Ewa BEM-WIŚNIEWSKA, *Wizja Rzeczpospolitej w epoce staropolskiej. Od historii języka do historii kultury*, in: B. Dybaś – P. Janczewski – T. Kempa (eds.), *Rzeczpospolita w XVI–XVIII wieku. Państwo czy wspólnota?*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2007, s. 15.

⁵¹⁴ Anna GRZEŚKOWIAK-KRWAWICZ, *Noble Republicanism*, op. cit., s. 41.

⁵¹⁵ Jerzy MICHALSKI, Z problematyki republikańskiego nurtu w polskiej reformatorskiej myśli politycznej XVIII wieku, *Kwartalnik Historyczny*, 90, 2 (1983), s. 337. s. 327–338.

v závislosti na historickém vývoji⁵¹⁶ by takto jednoznačnou interpretaci odmítly, nelze se ubránit dojmu, že řada dobových vyjádření polské šlechty svědčí o existenci promyšlené koncepce svobodného státního zřízení a od něj se odvíjející spravedlivé společnosti, o čemž svědčí kupříkladu popis republiky v deklaraci Zebrzydowského rokosze z roku 1606.⁵¹⁷ V ní uvedené znaky republiky jako rozdělení moci do smíšené ústavy, nadvláda práva nad všemi subjekty bez rozdílu, občanská suverenita či všeprostopující hodnota svobody totiž opětovně a víceméně jednoznačně zapadají do podobně systematicky pojímaných republikánských doktrín ze severoitalského či anglického prostředí.

Podíváme-li se nicméně na šlechtický diskurz podrobněji, zjistíme, že i v polském případě je obdobně jako v teoretické části, snažící se postihnout obecné trendy v dobové reflexi republikánského zřízení, nezbytné reflektovat určitý pluralismus nesených významů, jelikož u řady šlechtických autorů odkazuje pojem *republika* k poněkud odlišným konotacím. V této souvislosti sice existují vytrvalá badatelská úsilí precizovat kontextuální užívání daného termínu do co nejpřesněji vymezených kategorií, což ovšem i při té nejlepší vůli nemůže nikdy přinést zcela jednoznačné a především definitivní závěry, jak ostatně můžeme vypožorovat z odlišnosti interpretačních schémat, užívaných například ze strany Pietrzyk-Reeves na jedné a Gromelského na druhé straně.⁵¹⁸ Přestože se oba dva jejich přístupy víceméně shodují v počtu možných různých identifikací, obsahové významy těchto vymezení zůstávají v některých případech odlišné.

To ovšem neplatí pro první zdůrazňovaný význam, jenž je jak u Pietrzyk-Reeves, tak u Gromelského ztotožňován s obecnou rovinou státního zřízení. V tomto ohledu tak mnozí šlechtičtí autoři sledované epochy označují termínem *rzeczpospolita* zkrátka Polsko jako jejich suverénní stát, případně dotyčný pojem zmiňují jako jakoukoli státní pospolitost, jež může být řízena a ovládána různými způsoby. Jak naznačuje třeba Goślicki, který tvrdí, že „*republika může být spravována špatnými a opačnými vládami*“, přičemž „*lidová republika... je někdy Platónem a Aristotelem nazývána Respublica popularis a může odkazovat ke všem dobře řízeným republikám.*“⁵¹⁹ Druhý a třetí identifikovaný význam už ovšem mezi oběma autory přináší jisté nuanční nesrovnalosti související s odlišným hodnocením benátského

⁵¹⁶ Viz především první dvě kapitoly jeho díla: Bill BRUGGER, *Republican Theory in Political Thought*, op. cit.

⁵¹⁷ *Libera respublica – absolutum dominium – rokosz: Libera respublica quae sit?*, in: Jan Czubek (ed.), *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego*, t.2, op. cit., s. 403.

⁵¹⁸ Tomasz W. GROMELSKI, *The Commonwealth And Monarchia Mixta*, op. cit. s. 169, Dorota PIETRZYK-REEVES, *O pojęciu rzeczpospolita*, op. cit., s. 41, též Edward OPALIŃSKI, *Kultura polityczna szlachty polskiej*, op. cit., s. 27–38.

⁵¹⁹ Wawrzyniec GOŚLICKI, *The Counsellor*, London: Imprinted by Richard Bradocke, 1598, s. 10.

republikánského zřízení. Zatímco totiž na jedné straně dávala polská šlechta benátskou republiku do souvislosti s vládou práva, což je druhý význam pojmu republika, který zdůrazňuje Pietrzyk-Reeves, a který lze v polském kontextu identifikovat například u Modrzewského (viz kapitola 3.2.3.3), přiklání se Gromelski na základě hodnocení Przyłuského⁵²⁰ k dobovému chápání Benátek jako zřízení *monarchia mixta*. Smíšenou ústavu ve své klasifikaci polských konotací termínu republika sice Pietrzyk-Reeves uvádí rovněž, avšak nespojuje ji s Benátkami a uvádí ji jako synonymum aristotelského pojmu *politea*, jenž byl díky Cicerónově překladu v polském šlechtickém prostředí ztotožňován právě s republikou. Oproti Pietrzyk-Reeves však Gromelski jako třetí významovou rovinu pojmu *rzeczpospolita* zařazuje republiku jako občanskou pospolitost. Ta do svých řad čítala zejména šlechtu jakožto rytířský stav, avšak zahrnovala i instituci Senátu a majestát krále, což v konci představuje pojetí, jež se svým charakterem blíží významu *monarchia mixta*, a jež v polském humanistickém prostředí zastával mezi jinými například Stanisław Orzechowski.⁵²¹

V případě čtvrtého možného významu se oba autoři opět shodují, přestože se jedná o tu významovou konotaci republiky, jež byla v průběhu 16. i 17. století zdaleka nejvýznamnější, a to chápání republiky ve smyslu protikladu monarchického zřízení – tedy paradoxně toho významu, jenž v moderní době spojujeme s charakterem republiky nejčastěji. Jak však ukázala už v předchozí teoretické kapitole provedená operacionalizace pojmu republika a identifikace proměn jeho významu v čase, lze nárůst těchto republikánských anti-monarchických tendencí vysledovat až v kontextu nastupujícího osvícenství a s ním spojené diskurzivní proměny polského republikanismu, pročež lze definici republiky jako nemonarchického zřízení v humanistické či barokní epoše hledat jen velmi obtížně.⁵²² Zatímco Pietrzyk-Reeves tímto čtvrtým významem svůj výčet končí, přidává Gromelski ještě pátou obsahovou nuanci, odhalitelnou dle jeho mínění opět u Przyłuského, u něhož je v některých pasážích republika

⁵²⁰ Jakób PRZYŁUSKI, *Leges seu statuta ac privilegia Regni Poloniae omnia*, Kraków, 1553., liber I, cap. I, fol. D3.

⁵²¹ Stanisław ORZECHOWSKI, *Quincunx, tho iest wzor Korony Polskiej na cynku wystawiony przez Stanisława Orzechowskiego Okszyca z Przemyskiej ziemie: y za kolędę posłom koronnym do Warszawy na nowe lato roku pańskiego 1564 posłany*, in: TÝŽ, *Wybór pism*, J. Starnawski (ed.), Wrocław: Ossolineum, 1972, s. 574.

⁵²² Určitý náznak by v tomto směru mohla představovat rétorika ve vyhocenějších situacích jako například vyznění některých politických traktátů z doby již několikrát zmiňovaného rokosze Zebrzydowského či z období ještě dřívějšího interregna, kdy některé formulace o svobodné republice mohou odkazovat ke skutečnosti, že republika nemá být spravována králem, ale výhradně občany: „*in Republica nostra libera*“, *Gdyżechmy przyszli na ten nieszczęsyn wiek...*, in: J. Czubek (ed.), *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, W Krakowie: Academia Umiejętności, 1906, s. 158; též: „*omnes respublicae Italicae liberae propter civiles factiones factae sunt alienae servae*“, *Rozmowa o odjeździe z Polski regis christianissimi Galliarum et Poloniae etc.* Gąska ze św. Bartłomiejem, in: Tamtéž, s. 622.

chápána nikoli institucionálně, nýbrž je spojována s obecnou představou veřejného zájmu a společného blaha.⁵²³

Výše zmíněné postřehy mají navíc pro tuto studii krom ilustrační roviny, mapující dobovou popularitu i významovou mnohoznačnost termínu republika, ještě jeden nepřehlédnutelný význam, spočívající ve skutečnosti, že klasifikační spektra různých významů pojmu republika dokládají podstatnou odlišnost v uchopení republikánské koncepce ze strany Orzechowského, jenž zdůrazňoval především její roli ve smyslu šlechtického stavovského státu⁵²⁴ (3. význam dle Gromelského), zatímco Modrzewski spojoval republiku se suverénní a centralizovanou, spravedlivě řízenou pospolitostí (2. a částečně 3. význam dle Pietrzyk-Reeves). Tento stěžejní rozdíl tak může spolu s ostatními distinktivními rysy v myšlení obou humanistů sloužit jako další podpora pro výběr Orzechowského a Modrzewského republikánských koncepcí jakožto vhodných případů pro analýzu vnitřního napětí politického diskurzu v rámci polského aristokratického mýtu.

Dobová šlechtická obliba termínu republika i s ním spjaté rozličné významy nadto skýtají dostatečný potenciál pro ukotvení polského politického myšlení v kontextu evropského republikanismu. Již při zběžném pohledu je na jedné straně zřejmé, že se polská verze této ideové tradice díky svébytnému složení společnosti, aristokratickému charakteru řízení státu a dominantnímu katolickému vyznání místní šlechty v mnoha ohledech od svých západoevropských „sester“ odlišovala.⁵²⁵ Ani tyto lokální anomálie však nemohou zastřít fakt,

⁵²³ Jakób PRZYŁUSKI, *Leges seu statuta ac privilegia*, op. cit., viz též Tomasz W. GROMELSKI, *The Commonwealth And Monarchia Mixta*, op. cit., s. 169.

⁵²⁴ Toto pojetí přitom bylo typické i pro řadu dalších polských autorů, kteří se podobným způsobem snažili upozornit na odlišnost polského soustátí od zbylých, v přílišné míře monarchických států Evropy, Anna GRZEŠKOWIAK-KRWAWICZ, *Noble Republicanism*, op. cit., s. 37.

⁵²⁵ Odlišnosti Polska vůči zbylým evropským státům jsme věnovali dostatečnou pozornost již výše, avšak stejně tak je třeba si uvědomit, že polská *Rzeczpospolita* reprezentovala do značné míry unikum i vůči ostatním několika republikám v dobovém evropském kontextu. Předně je třeba zopakovat, že oproti tendencím nizozemských či severoitalských republikánských myslitelů prakticky všichni zastánci polského republikanismu plně akceptovali úřad panovníka jako neoddělitelnou součást republiky. Krom toho byla pochopitelně velká odlišnost spatřována i v charakteru sociální struktury, neboť zatímco západoevropská republikánská zřízení byla obvykle formována kolem občanského elementu městských elit, polská města sehrávala v systému *Rzeczypospolite* zcela marginální úlohu a republikánský charakter státu tak musel být opřen o šlechtický stav. To zase ostře kontrastovalo s míněním většiny klasických teoretiků republikánského myšlení, v první řadě například Machiavelliho, kteří obvykle považovali aristokracii založenou na principu urozenosti za smrtící nebezpečí pravé republiky – jak podotýká Grzeszkowiak-Krwawicz, reprezentoval pojem „šlechtická republika“ v republikánském kánonu v převážné míře *contradictio in adjecto*, Anna GRZEŠKOWIAK-KRWAWICZ, *Noble Republicanism*, op. cit., s. 31. Kritické výtky poněkud jiného druhu přináší vůči autentičnosti polského republikanismu i Koenigsberger, který polský stát spolu se švédským označuje termínem *republic manqué*, neboť elity obou států podle autora v jisté době usilovali o proměnu vlastního zřízení v klasickou republiku po vzoru městských států, avšak ani jeden z nich v tomto snažení neuspěl. V polském případě byla krom již zmíněné absence měšťanů v řadách občanstva dáována vina především uvedené dominanci katolického náboženství, jež se pro Koenigsbergera ve srovnání s protestantsky laděnými Anglií či Nizozemím, s idejemi suverénní republiky neslučovalo, Helmut Georg KOENIGSBERGER, *Republicanism, Monarchism and Liberty*, in: R. Oresko – G. C. Gibbs – H. M. Scott (eds.), *Royal and Republican*

že v klíčových atributech, za něž jsme v předchozí části identifikovali specifické pojetí svobody, rovnosti, obecného dobra a státního zřízení, vykazovala polská *Rzeczpospolita* vůči severoitalskému, anglickému či nizozemskému prostředí velmi obdobné rysy. Otázka koncepčního republikánského uchopení výše zmíněných hodnot, respektive atributů navíc znovu otevírá otázku polského republikanismu jakožto trvale přítomného principu polské identity, jenž byl děděn napříč historickými kontexty způsobem, o němž jsme hovořili výše v souvislosti s Michalského tezí o republikánské ideologii.⁵²⁶ Lze tedy v polském případě hovořit o jednoduté republikánské tradici, počínající svou existenci v humanistickém obdivu vůči myšlenkám antických autorů, zažívající svůj explicitní rozkvět během osvícenství a nesoucí odkaz polské identity i za situace absence vlastního státu či totalitního podmanění ve 20. století?

Odpověď na tuto otázku by přirozeně vyžadovala systematický výzkum různých republikánských diskurzů v závislosti na historickém kontextu tak, jak to v obecné rovině činí například Brugger. I při zběžnějším pohledu na polský republikanismus osvícenské epochy, kdy se přívrženci tohoto směru ke svému přesvědčení hlásili zcela vědomě a otevřeně a jejich republikanismus tak již netvořil „pouhou“ myšlenkovou tradici či aristokratický mýtus, nýbrž zárodek politického programu, je třeba vnímat, že v mnoha ohledech byl politický i filosofický obsah tohoto hnutí oproti ranějším formám republikánského myšlení notně pozměněn, především pak v otázce chápání svobody, vymezení občanství či koncepce přirozeného práva.⁵²⁷ I přes tyto kontextuální proměny polského republikanismu v průběhu 18. století ovšem nelze ztráct ze zřetele, že i tito moderní republikáni navzdory četným vzájemným rozmíškám i navzdory percepci trendů západoevropské politické teorie neopomíjeli reflektovat existenci starší tradice aktivního šlechtického občanství, díky čemuž lze politický diskurz 16. století oprávněně považovat za základní „stavební kámen“ dlouhodobější tradice republikánského aristokratického mýtu v polském prostředí.⁵²⁸

Sovereignty in Early Modern Europe: Essays in Memory of Ragnhild Hatton, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 59.

⁵²⁶ Jerzy MICHALSKI, Z problematyki republikańskiego nurtu, op. cit., s. 337.

⁵²⁷ Stručně k principům polského republikanismu 18. století viz například Jerzy LUKOWSKI, *Disorderly Liberty*, op. cit.; Jerzy MICHALSKI, *Rousseau i sarmacki republikanizm*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1977; TYŻ, *Sarmacki republikanizm w oczach Francuza. Mably i konfederaci barscy*, Wrocław: FNP: Leopoldinum, 1995; Emanuel ROSTWOROWSKI, *Republikanizm polski i anglosaski XVIII w.*, *Miesięcznik Literacki*, 11, 8 (1976), s. 94–102.

⁵²⁸ Ke vzájemnému vlivu starších republikánských tradic na osvícenské myšlení: Anna GRZEŚKOWIAK-KRWAWICZ, *Regina libertas*, op. cit.; Anna GRZEŚKOWIAK-KRWAWICZ, *Noble Republicanism*, op. cit., s. 52.

2.5 Šlechtické občanství

Zaměříme-li se nyní na jeden z oněch distinktivních rysů polského republikanismu, zdůrazňovaných proti většinově měšťanskému a protestantskému charakteru západoevropských republik, je zapotřebí konstatovat, že podobnou centrální a neodstranitelnou pozici, jakou sehrával v polském politickém myšlení princip svobody, představovalo i zacílení republikánské teorie na šlechtickou pospolitost, respektive na občanský stav, vymezený urozeným původem. Ačkoliv dominanci určité elitní patricijské či aristokratické vrstvy jsme zdůrazňovali i v jiných republikánských kontextech, najmě například v Benátkách, lze koncepci polského šlechtického občanství, opřené o ideu politické a právní rovnosti uvnitř široce vymezeného urozeného stavu, považovat za soudobě unikátní. Toto konstatování platí, obzvlášť pokud vezmeme v úvahu dopad, jenž toto vědomí aristokratické sounáležitosti v mytické rovině přinášelo následujícím polským generacím – jak v této spojitosti zdůrazňuje Tazbir: „v žádném jiném státě nesehrála stavovská privilegia tak zásadní roli při utváření jednotné národní identity, žádný jiný stav neutvořil takové vědomí pospolitosti.“⁵²⁹

Ačkoliv ohledně datace definitivního zformování suverenity a politické identity polské šlechtické pospolitosti do první poloviny 16. století panuje obvykle všeobecná shoda, je třeba reflektovat, že stěžejní rys této suverenity spočíval i v samotném způsobu vydobývání této emancipace – tedy v postupném rozšiřování nobilitních privilegií, jejichž důležitost byla v raně novověkém politickém diskurzu šlechtických humanistů připomínána nejen s ohledem na právní rovinu věci, ale i jako určitý symbol správnosti a síly aristokratického „světonázoru.“ Jako zlomové mezníky vlastní emancipace přitom příslušníci šlechtické obce v 16. a 17. století hodnotili řadu momentů. Konsenzus obvykle panoval ohledně názoru, že za rozhodující počátek nezávislého formování *communitas nobilium* by mělo být považováno udělení Košického privilegia králem Ludvíkem ze dne 17. září 1374, limitující především možnosti královské iniciativy v oblasti výběru daní a obsazování úřadů.⁵³⁰ Podobným způsobem bylo v pozdějších epochách aristokratické komunity hodnoceno i Nieszawské privilegium z roku 1454, zabraňující panovníkovi svolat bez souhlasu šlechty *pospolite ruszenie* a umožňující šlechtickému stavu volit místní úředníky, což u příležitosti výročí v roce 1754 velebil například

⁵²⁹ Janusz TAZBIR, *Kultura szlachecka w Polsce: rozkwit, upadek, relikty*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1983, s. 56, Podobně též Andrzej WYCZAŃSKI, *Polską Rzecz Pospolitą Szlachecką*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1991, s. 147.

⁵³⁰ Viz Privilegium Ludovici Regis, in: Volumina legum: Przedruk zbioru praw staraniem XX. Pijarów w Warszawie, od roku 1732 do roku 1782 wydanego, t. I, Petersburg: nakładem i drukiem Jozafata Ohryzki, 1859, s. 24–25; srov. též Grzegorz Kazimierz WALKOWSKI, *System polskiego prawa podatkowego w praktyce: wybrane zagadnienia*, t. 7, Bydgoszcz: Inter-Artpol, 2012, s. 129–131, 246–253.

Józef Pulaski, když zdůrazňoval, že „uplynulo již 300 let, kdy demokracie šlechtických zástupců poprvé projevila svou sílu.“⁵³¹

Roli ikonických dokladů legitimacy šlechtické moci a unikátnosti vlastní republiky však v diskurzu aristokratického mýtu sehrávaly především dva stavovské výdobytky v podobě privilegia *Neminem captivabimus* a pozdějšího zákona *Nihil novi*, jejichž důležitost bude ostatně možné zaznamenat přímo v rámci následně prováděné analýzy politického diskurzu u konkrétních šlechtických představitelů⁵³². První zmíněný princip, nazývaný v celkové podobě *Neminem captivabimus nisi iure victum* a odkazující už svým názvem k zákazu uvěznění příslušníka šlechtického stavu bez řádného soudního projednání, vycházel především z privilegia uděleného Vladislavem II. Jagellonským v Brzešcu Kujawském 25. dubna 1425, jež bylo posléze znovu potvrzováno a následně i rozšířeno na litevskou šlechtu.⁵³³ Druhá uvedená zásada, tedy zákon označovaný jako *Nihil novi sine communi consensu*, jenž byl po předchozím odsouhlasení sejmem v Radomi podepsán králem 3. května 1505 a následně znovu potvrzen na sejmku v roce 1538⁵³⁴, pak svým obecně užívaným shrnutím v podobě principu „nic o nás bez nás“⁵³⁵ zakotvil ustálenou praxi, že žádný nový zákon nemůže být přijat bez všeobecné shody, tedy bez souhlasu sejmu, který zastupuje zájem celého šlechtického národa.⁵³⁶

⁵³¹ Kazimierz BARTKIEWICZ, *Obraz dziejów ojczystych w świadomości historycznej w Polsce doby Oświecenia*, Poznań: Państwowe Wydaw. Naukowe: Lubuskie Towarzystwo Naukowe, 1979, s. 122.

⁵³² Viz například Orzechowského odkaz na privilegium *Neminem captivabimus* v jeho Dialogu, Stanisław ORZECZOWSKI, *Dyjalóg albo Rozmowa*, op. cit., s. 324 či projev Opalińskiego figury Plebána v *Rozmluvě*, v němž je zmíněná zásada *Nihil novi*, Łukasz OPALIŃSKI, *Rozmowa plebana z ziemianinem*, op. cit., s. 13. V jiném svém díle nadto Opaliński zmiňuje rovněž i ustanovení *neminem captivabimus*, TÝŽ, *Obrona Polski przeciw Janowi Barklayowi*, in: TÝŽ, *Wybór pism*, op. cit., s. 210. Klíčová role těchto ustanovení přitom nebyla zmiňována ojedinele, neboť odkazy na ně nalezneme i u dalších představitelů dobového politického myšlení, jak zdůrazňuje kupříkladu Lukowski, Lukowski, s. 15, viz např. Stanisław DUNIN-KARWICKI, *O potrzebie urzędzenia Rzeczypospolitej albo o naprawie defektów w stanie Rzeczypospolitej Polskiej*, in: TÝŽ, *Dziela polityczna z początku XVIII wieku*, A. Przyboś – K. Przyboś (eds.), Wrocław: Ossolineum, 1992, s. 132.

⁵³³ Přesná formule daného privilegia v zápisech o konání sejmu z roku 1425 zněla takto: „*nulli autem bona seu possessiones recipiemus, nisi fuerit iudicialiter pet iudices competentes vel barones nostros nobis condempnatus...*“ Przywilej Brzeski, przez Władysława Jagiełłę za przyrzeczenie uznania królem jego syna Władysława nadany, in: *Codex epistolaris saeculi decimi quinti*, t. II, 1382–1445, Kraków: nakładem Akademii Umiejętności Krakowskiej, 1891, Nr. 149, s. 190.

⁵³⁴ Viz *Decreta et Constitutiones publice in Conve[n]tu generali Piotrcovien[si] pro festo sanctorum Trium Regum Anni Domini Millesimi quingentesimi Trigesimi octavi Consiliariorum Regni et Nu[n]ctorum terrarum mutuo consensu facte*, Kraków: Hieronim Wietor, 1550; srov. též Dorota PIETRZYK-REEVES, *Łqd Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 185.

⁵³⁵ Do běžného povědomí tehdejší doby tento zákon vstoupil pod označením „nic o nás bez nás“, respektive „na nas nic bez nas“, kterážto formule vychází z klíčové části daného zákona „*nihil novi constitui debeat...sine communi Consiliariorum*.“

⁵³⁶ Zákon byl schválen pod oficiální titulem „*De non faciendis constituionibus sine consensu Consiliariorum et Nuntiorum Terrarium*“ a v následujícím znění: „*quoniam iura communia et constitutiones publicae non unum, sed communem populum afficiunt, itaque in hac Radomioensi Conventione cum universis Regni nostri Praelatis, Consiliarijs, Baronibus et Nuntijs Terrarum, acquum et rationabile censuimus, ac etiam statuimus, ut deinceps futuris temporibus perpetuis, nihil novi constitui debeat per Nos et successores nostros sine communi*

Oba tyto legislativní pilíře se spolu s ostatními privilegii postupem času staly nejen základem nedotknutelného „ústavního“ pořádku šlechtické republiky, ale především výrazem stavovského sebevědomí, které už v šedesátých letech 16. století vyjadřuje Andrzej Wolan následovně: „*stran przednich zájmů republiky, vladař u nás nemá žádnou moc, s níž by ustanovil, čeho chce sám bez šlechtického dovození.*“⁵³⁷ Právě tento korpus privilegií, posilovaný sarmatským přesvědčením o výjimečnosti vlastního stavu a spasitelské misi mezi ostatními pospolitostmi, byl pak ze strany aristokratických obhájců obvykle spojován se symbolickým termínem *zlatých svobod*, jehož šíření výrazně přispělo k utváření již zmiňované šlechtické představy o vlastní zemi jako republice dokonalé svobody. Specifické poslání polské aristokratické komunity, respektive božská přízeň, zajišťující šlechtě v Polsku tu údajně nejsladší a nejvelkolepější svobodu ze všech, byly v rámci formování republikánské identity reflektovány již v průběhu 16. a 17. století, avšak jejich vliv na uchování vizí vyvolenosti vlastního „národa“ neustal ani v období těsně před krachem polské státnosti. Augustyn Kołodzki tak například v roce 1727 hájil přesvědčení, že ať už se v Polsku děje cokoli, v jiných zemích to musí být horší, neboť polský národ je ten „*nejsvobodnější pod sluncem.*“⁵³⁸ Ve stejném roce totožné přesvědčení zastával i Dębiński za pomoci formule z projevu Walentyho Peškého: „*libertatis forte beatiores iesteśmy.*“⁵³⁹ Chápání vlastní svobody jako hlavní devízy polské společnosti navzdory neutěšené politické a především mezinárodní situaci pak dokládá například povzdech sarmatského zastávce Szymona Maychrowicze z roku 1764, kdy dotyčný i přes hrozivý úpadek vlastní suverenity konstatuje, že zatímco v ostatních královstvích volnost upadla, Bůh stále žehná Polsku s „*jeho zlatou, neocenitelnou svobodou.*“⁵⁴⁰

Uchopení této *zlaté svobody* či korpusu *zlatých svobod* ze strany Orzechowského, Modrzewského a Opalińskiego bude proto tvořit jednu z ústředních os při realizaci hlavního cíle této studie, tedy při identifikaci republikánské jádra aristokratické *ethnie*. Důležitou otázku v tomto smyslu představuje především nejasnost, do jaké míry byly tyto *zlaté svobody* v dobovém kontextu ztotožňovány výhradně s individuálně či stavovsky podmíněnými

Consiliariorum et Nuntiorum Terrestrium consensu, quod fieret in praejudicium gravamenque Reipublicae, et damnum atque incommodum cujuslibet privatum, ad innovationemque juris communis et publicae libertatis...“, Alexandri Regis Decreta in Comitibus Radomien: A. 1505, in: *Volumina legum*, t. I, op. cit., s. 137.

⁵³⁷ „*quod in potissimis Reipublicae negotiis sine nobilitatis consensu nullam discernendi aliquid princeps habeat potestatem*“, v polském překladu: „*w przedniejszych potrzebach Rzeczypospolitej bez pozwolenia ślacheckiego pan u nas żadnej władze nie ma, aby co stanowić mógł*“, Andrzej WOLAN, *De libertate politica sive civili*, op. cit., s. 143.

⁵³⁸ „*zawsze bydz może, że u Polaków, iako u naywolnieyszego Narodu pod słońcem, wolno sobie obrać za Pana, z ktoreykolwiek Familij, Linij, y Kondycyi Osobę...*“, Augustyn KOŁUDZKI, *Thron Oyczysty albo Pałac Wieczności, w krotkim zebraniu monarchow, xiąząt y krolow polskich*, Poznań, 1727, s. 285.

⁵³⁹ Walenty PEŠKI, *Domina palatii regina libertas*, in: J. Dębiński (ed.), *Rozne Mowy*, op. cit., s. 79.

⁵⁴⁰ Szymon MAJCHROWICZ, *Trwałość szczęśliwa królestw albo ich smutny upadek*, Lwów, t. 2, 1764, s. 37.

privilegií a v jakém rozsahu je soudobí aktéři v rámci republikánského kánonu zároveň ztotožňovali i s veřejnou rovinou politické participace a kolektivního zájmu. Bylo by totiž chybou se domnívat, že linie politického smýšlení šlechty a vnímání vlastní role v rámci systému musela být nutně orientována výhradně na uchování *zlatých svobod* coby stavovských privilegií, což opětovně dokládá řada dobových vyjádření, chápajících ztotožnění zájmu šlechtické obce s prosperitou *Rzeczypospolité* jako hodnotu samu o sobě⁵⁴¹. Jak v této záležitosti upozorňuje Grzeškowiak-Krwawicz, lze v diskurzu polské šlechty 16. století vysledovat určitou proměnu koncepce suverenity, jež již nadále nebyla dávána do souvislosti přednostně s mocenskými institucemi zděděnými z pozdního středověku, ale právě s občanskou pospolitostí, což naznačuje, že trend identifikace státního zájmu se zájmem jeho občanů, nastupující v celoevropském kontextu na přelomu 17. a 18. století, byl v polském prostředí v rámci aristokratického republikanismu přítomen již mnohem dříve.⁵⁴² Na základě těchto vodítek je pak s jistou dávkou nadsázky možné pro ideový základ polského republikanismu převrátit zobecněné přesvědčení o charakteru absolutistické Francie v ludvíkovské době, neboť jestliže Ludvík XIV. měl mít možnost pronášet nikdy nevyřčený výrok „stát jsem já“, platilo by v případě polské republiky, že „stát je šlechta.“⁵⁴³ Podobné přesvědčení koneckonců demonstrativně ilustruje například dobové vyjádření anonymního autora z počátku 16. století, jenž se mohl spolu se svými šlechtickými bratry „*vůči celému světu chlubit*“, že se všemi svými svobodami a právy „*jme nyní v naší tak mocné a bohaté Koruně všichni králi.*“⁵⁴⁴

⁵⁴¹ Doklad, že polská šlechta neusilovala jen o striktní obhajobu vlastních privilegií, poskytuje například vyjádření anonymního účastníka Zebrzydowského rokosze z roku 1606, jenž urguje, že nejslavnější a zároveň nejzáslušnější šlechtickou službu představuje v první řadě služba *Rzeczypospolité*: „*Najpewniejsza, najslawniejsza, a nawet najpozyteczniejsza jest nad wszystkie insze służba Rzpltej, bo i królowie, cokolwiek mają, od niej mają, i cokolwiek dają, z jej dóbr dają. A jako ma tę moc dać, komu chcieć, tak i wziąć Rzpltą...*“, Pismo szlachcica jednego, w którym o rozprawie znać daje do braciej, in: J. Czubek (ed.), *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego 1606 – 1608*, t. III, Kraków: nakł. Akademii Umiejętności, 1918, s. 368.

⁵⁴² Anna GRZEŠKOWIAK-KRWAWICZ, *Noble Republicanism*, op. cit., s. 47. Ke koncepci polské šlechtické suverenity též Edward OPALIŃSKI, *Kultura polityczna szlachty polskiej*, op. cit., s. 38; Adam LITYŃSKI, *Problem szlacheckiego prawa zgromadzeń ziemskich w Polsce w XVII i XVIII wieku*, *Czasopismo Prawno-Historyczne*, 26, 1 (1974), s. 182; Józef A. GIEROWSKI, *Konfederacje a postawa polityczna szlachty*, in: TÝŻ (ed.), *Dzieje kultury politycznej w Polsce*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1977, s. 95.

⁵⁴³ Zajímavou souvislost pro šlechtickou mentalitu 18. století uvádí v tomto ohledu Lukowski, který si všimá, že autor prvního systematického a univerzálního třídění politických systémů v polském prostředí Benedykt Chmielowski v první polské encyklopedii *Nowe Ateny* sice uvádí prakticky všechny klasické antické formy vlády, ale otázku, k jakému typu patří Polsko, ponechává zcela stranou. To Lukowski vysvětluje tím, že ve šlechtickém kontextu nebylo tuto otázku nutné řešit, jelikož šlechta jednoduše věděla, že vládne ona, Jerzy LUKOWSKI, *Disorderly Liberty*, op. cit., s. 15. K Chmielowskému typologii viz: „*forma rządzenia zawisła na trójakim sposobie rządu, to iest in statu monarchico, aristocratico, democratico... między Krolem Sprawiedliwym y Tyrannem pokazuje się dystynkcyja, że tamten ku Poddanstwa y Dobra Pospolitego calości wszystkie kieruje, ten na swoje prywatne godzi commoda y na życie Poddanych...*“, Benedykt CHMIELOWSKI, *Nowe Ateny Albo Akademia Wszelkiej Scyencyi Pełna*, We Lwowie: w Drukarni Pawła Iozefa Golczewskiego, 1745, s. 243.

⁵⁴⁴ „*tak wielkie szczęście nasze i w tym, że ponowiwszy wszystkich wolności, praw, swobód naszych, pokażemy się wszystkiemu światu, żechmy z przejrzenia Bożego daleko różni od wszystkich narodów i tym bogacichmy, że pod*

Jak však měla naznačit výše akcentovaná tendence propojování suverenity šlechtické obce s otázkou suverenity státu, není možné výroky uvedeného druhu posuzovat striktně jako doklad aristokratické zvěle či touhy po svévoli. Skutečnosti, že republika jakožto pospolitost všech občanů ukotvená společnými institucemi a jednotným právem představovala pro reprezentanty šlechty hodnotu sama o sobě, napomáhá v tomto ohledu například dědictví oblíbených tropických figur, jež byly v polském politickém myšlení frekventovaně opakovány napříč různými historickými kontexty, a jejichž hlavním smyslem bylo znázornění republiky jako společného smyslu, jenž přeneseně vyjadřuje zájem všech občanů⁵⁴⁵. Jak opakovaně zaznamenejme v případě všech tří sledovaných autorů v rámci republikánského mýtu, lze za nejčastější tropická vyobrazení považovat především aristotelskou alegorii politiky jako námořní plavby, na níž je republika lodí zajišťující zdárné doplutí do cíle⁵⁴⁶, a spolu s ní i znázornění republiky jakožto těla, jehož orgány jsou představovány jednotlivými občany, respektive společenskými skupiny, a jehož přežití vyžaduje harmonické uspořádání těchto orgánů, potažmo správnou léčbu.⁵⁴⁷ Republika tak v politickém diskurzu dané doby rozhodně nebyla chápána jen jako služka individuálních šlechtických či stavovských zájmů, ale mnohem spíše jako společné dílo aristokratických předků⁵⁴⁸, jehož odkaz představuje zodpovědnost

tym czasem razem wszyscy w tak moźnej a bogatej Koronie jesteśmy królami...“, Gdyzechmy przyszli na ten nieszczęśny wiek, op. cit., s. 147.

⁵⁴⁵ Viz např. Tomasz W. GROMELSKI, *The Commonwealth And Monarchia Mixta*, op. cit., s. 170.

⁵⁴⁶ Viz např. Modrzewského chápání krále jako „*sternika państwa*“ či přirovnávání vlastní úlohy k roli plavčíka: „*Albowiem czym jest sternik w okręcie, tym się zda być król w królestwie; a to jest rzecz pewna, iż żaden mądry nie obiera sternika do nawy dla zacności rodzaju, ale dla godności a umiejętności sterowania; a tak i królowie nie dla zacności rodu mają być obierani, ale dla umiejętności rządzenia rzeczypospolitej.*“, Modrzewski, FRYCZ MODRZEWSKI Andrzej, *O poprawie Rzeczypospolitej*, C. Bazylik (transl.), op. cit., s. 23, stejně tak TÝŽ, *O poprawie Rzeczypospolitej*, in: S. Żółkiewski (ed.), *Dziela wszystkie*, I, op. cit., ks. I, IX., s. 121; „*A tak nie mogę bez tego być, abyś o tym często myśleć nie miał; a jako najpodlejsi żeglarze na morzu, widząc bliską nawałność morską, dodawają biegłym sternikom rady, jakoby ją odwrócić, albo jej ująć mogli: tak ja też najczelniejszym stanom śmiałym dać radę do uwarowania warować niebezpieczności*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, C. Bazylik (transl.), op. cit., s. 134, TÝŽ, *O poprawie Rzeczypospolitej*, in: S. Żółkiewski (ed.), *Dziela wszystkie*, I, op. cit., ks. III, s. 304. K Modrzewského tendenci využívat podobné alegorie srov. Tomasz W. GROMELSKI, *The Commonwealth And Monarchia Mixta*, op. cit., s. 170; Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Andreae Fricii Modrevii Opera omnia*, t. I, Warszawa: Consilium editorum operum Andreae Fricii Modrevii in "Panstwowy Instytut Wydawniczy" constitutum, 1953, s. 30.

⁵⁴⁷ Viz např. Opalińskiego prohlášení: „*per totum reipublicae corpus gangraena serpit zlych obycajów...*“ (po całym ciele rzeczypospolitej rozpościera się rak)...., Łukasz OPALIŃSKI, *Rozmowa plebana z ziemianinem*, op. cit., s. 48. Na přirovnání polské republiky k tělu, respektive na poukaz k nutnosti léčby jsme mohli ostatně narazit i o několik řádků výše, když jsme při jiné souvislosti v otázce zlatých šlechtických svobod uváděli citát Andrzeje Wolana, jehož předchází část hovoří právě o vhodném „léku“: „*A chociaż wszystkich niemal panów naszych tak zawsze było skromne i lutościwe przyrodzenie, że sobie żadnej swejwoli nad pospolite prawa nie pozwalali i one zawsze całe zachowali, wszakoż nie leda jakie lekarstwo ku zahamowaniu zlej woli pańskiej jest wynajdzione...*“, Andrzej WOLAN, *De libertate politica sive civili*, op. cit., s. 143. Za nejpregnantnější vyjádření anatomické alegorie v polském prostředí je ovšem možné považovat především pozdější detailní charakteristiku jednotlivých orgánů *Rzeczypospolité* coby různých společenských skupin ze strany Walentyho Pěského, PĘSKI Walenty, *Domina palatii regina libertas*, in: J. Dębiński (ed.), *Rozne Mowy Publiczne*, op. cit., s. 46–47.

⁵⁴⁸ Zmíněná formulace byla zachycena během jednání proszowického sejmíku v roce 1653, kde zúčastněná sněmující šlechta vyjádřila přesvědčení, že představuje potomky slavných předků, kteří založili republiku:

v podobě sdíleného dědictví. Když proto Mikołaj Kazimierski na sejmu v roce 1592 volá, že každý z nás je dědicem tohoto království, jemuž volíme krále, nemá na mysli ani tak vědomí nepostradatelnosti vlastního stavu pro osud republiky jako spíš nutnost podřízenosti všech subjektů *jejich* republiky právu, díky němuž lze usilovat o obecné dobro a uchování spravedlivého zřízení.⁵⁴⁹

„miłujących tej ojczyzny synów, jako cnych Polaków i nieodrodných potomków sławnych przodków swoich, którzy tę R.P. ufundowali i ... zachowali”, Sejmik województwa krakowskiego w Proszowicach 29. sierpnia 1653 r., in: *Akta sejmikowe województwa krakowskiego*, t. 2, 1621 – 1660, A. Przyboś (ed.), Wrocław – Kraków: Zakład im. Ossolińskich Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1955, s. 476.

⁵⁴⁹ Dyaryusze: Sejm walny inquisitionis, anno 1592, Die 8 Septembris, in: *Scriptores Rerum Polonicarum, Tomus XXI, Diaria et acta comitorum Poloniae, Anni 1591–1592, Dyaryusze i akta sejmowe r. 1591–1592*, E. Barwinski (ed.), W Krakowie: Nakł. Akademii Umiejętności, 1911, s. 208.

2.6 Rovnost stavu vs. nerovnost společnosti

Za další distinktivní atribut politické kultury raně novověkého Polska, jenž svým charakterem vykazuje podobné rysy jako západoevropské republikánství, můžeme v souvislosti se šlechtickým stavem označit velmi silný, mnohdy až obsesivní důraz, kladený jejími příslušníky na princip politické rovnosti. Ten nacházel své vyjádření v dobovém přesvědčení, že každý člen „šlechtického národa“, tedy každý občan, musí mít v republice zajištěn stejný rozsah privilegií a především musí být jeho hlas ve veřejných záležitostech „počítán“ jako hlas každého druhého. Tato rovnost šlechtického stavu bez ohledu na majetkové či jiné rozdíly (viz níže) mohla přitom částečně vyvěrat skutečně z principiálního přesvědčení, že všem příslušníkům šlechtické obce koluje v žilách totožná urozená krev sarmatských a vůči zbytku populace kulturně nadřazených předků. V důsledku toho by byl odkaz žádoucích tradic včetně spravedlivé zřízení v podobě republiky udržitelný jen tehdy, nezapomene-li polský šlechtický stav právě na rovnou hodnotu každého svého jedince.

Jak ovšem uvidíme při analýze aristokratického mýtu ze strany Orzechowského a především pak Modrzewského, jenž svým zpochybňováním urozené aristokracie reprezentoval v dobovém diskurzu raritní přístup, představovala zásada rovnosti krom totožné šlechtické urozenosti i podstatnou veřejnou hodnotu, jež byla v politickém prostředí označována za matku svobody. Danou identifikaci mezi svobodou a rovností budeme moci rovněž zaznamenat ve všech třech sledovaných způsobech uchopení republikánské koncepce, nejzřetelněji pak patrně u Opalińskiego, jenž se ústy jedné ze svých postav rozohňuje, že je mezi šlechtou „*špatně strážena aequalitas, kterou všichni nazývají matkou svobody*.“⁵⁵⁰ Totožné tendence ve vnímání šlechtické rovnosti pak můžeme vysledovat i v pokračujících etapách hluboko do 18. století, kdy například již několikrát připomínaný Dębiński ve svém souboru promluv Pěškého zmiňuje, že tak jako je „*nerovnost svobodě Macechou, je rovnost její Matkou*.“⁵⁵¹ V souvislosti s tím lze opětovně poukázat i na přetrvávání oné výše rozebírané obliby anatomické alegorie, neboť o pár stránek dále dává autor rovnost do souvislosti s rovnováhou tělesného temperamentu republiky, který je-li narušen převahou některé z vlastností, tělo rychle podléhá vpádu nebezpečných chorob.⁵⁵²

⁵⁵⁰ „...*żle między wami aequalitas ostrzeżona, którą iż wszyscy matką wolności nazywają...*“, Łukasz OPALIŃSKI, *Rozmowa plebana z ziemianinem*, op. cit., s. 53.

⁵⁵¹ „*De primo libertatis Polona fundamento, quod est aequalitas, iako inaequalitas Macochą, tak przeciwnym sposobem aequalitas iest Matką wolności ...*“, PEŃSKI Walenty, *Domina palatii regina libertas*, in: J. Dębiński (ed.), *Rozne Mowy Publiczne*, op. cit., s. 50.

⁵⁵² Tamtéž, s. 51–61.

Souběžně s takto explicitně propagovanou statusovou rovností stavu je však v polském prostředí třeba identifikovat i alarmující rovinu nerovností mimo tento stav, jež obvykle v negativní rovině upoutávaly pozornost i mimo hranice Polska.⁵⁵³ Skutečnost, že polská šlechta ve srovnání s Evropou požívala patrně nejrozsáhlejších a nadto vůči sobě rovných privilegií totiž ostře kontrastovala se situací společenských vrstev, jež byly ponechány mimo „hranice národní identity“ a byly tudíž vyloučeny jak z politického rozhodování, tak především z občanského statusu, jehož absence je de facto vystavovala libovolnému rozhodování a jednání ze strany šlechty. Tato situace může skutečně působit paradoxně, neboť na jedné straně můžeme polskou republiku vnímat jako vzor Pettitovy republikánské zásady *ne-dominance*, jež preferuje nadvládu spravedlivého práva a nezná horšího zla než je svévole. Avšak na druhé straně na tuto svévoli přirozeně narážíme prakticky na každém kroku, byť samozřejmě nikoli ve veřejné politické rovině, kde je úzkostlivě střežena rovnost a legalita, nýbrž v „soukromých“ vztazích mezi šlechtou a poddanými. Jak jsme ostatně mohli pozorovat v případě Koenigsbergerových námitek, označujících polský případ za *republic manqué*⁵⁵⁴, představuje tato hluboká disproporce mezi občanským a neobčanským stavem, respektive tento cynismus šlechty, velebící na jedné straně vlastní zřízení jako zemi nejsladší svobody a umožňující přitom na druhé straně bezpráví šokujících rozměrů, pro řadu moderních autorů důvod, proč být vůči aplikaci republikánské teorie při interpretaci polské aristokratické kultury skeptický.

I v tomto ohledu je ovšem třeba být opatrný, neboť zasadíme-li charakter polského uspořádání společnosti do dobového kontextu a srovnáme-li ho s pojetím egalitarismu v jiných do republikánské tradice řazených zřízeních, můžeme snadno zjistit, že ostrá distinkce mezi plnoprávným občanstvím a vyloučenými vrstvami patřila k naprosto přirozenému koloritu soudobého uvažování. Jak podotýká Grzeškowiak-Krwawicz, není možné zapomínat, že klasický republikanismus byl i v raném novověku zkrátka ideologií s velmi úzkým sociálním jádrem⁵⁵⁵, což například pro prostředí severoitalských *občanských humanistů* prokazatelně dokumentuje Hörnqvist, který upozorňuje, že koncepce lidu ve smyslu politicky oprávněných příslušníků *demos* reprezentovala v humanismu jen velmi malý segment společnosti. Z toho důvodu republiky stejně jako *signorie* zcela přirozeně vykonávaly dominantní (a z pohledu

⁵⁵³ Jak poznamenává například dobový pozorovatel a irský historik Bernard Connor: „*Here, My Lord, I must take notice to Your Grace, that the Polish Nation is divided into two sorts of People, the Gentry or Freeborn Subjects, who are hardly a Tenth Part of the Kingdom, and the Vassals, who are no better than Slaves to the Gentry, for they have no Benefit of the Laws, can Buy no Estates, nor Enjoy any Property no more than our Negres in the West-Indies...*“, Bernard CONNOR, *The History of Poland in several letters*, op. cit., II, s. 4–5, srov. Robert I. FROST, *The Nobility of Poland-Lithuania, 1569–1795*, op. cit., s. 266.

⁵⁵⁴ Helmut Georg KOENIGSBERGER, *Republicanism, Monarchism and Liberty*, op. cit., s. 59.

⁵⁵⁵ Anna GRZEŠKOWIAK-KRWAWICZ, *Noble Republicanism*, op. cit., s. 40.

moderní demokratické teorie tedy arbitrární) moc nad širokými sociálními vrstvami, jež postrádaly jak privilegia, tak plnoprávné občanství.⁵⁵⁶ Aniž bychom tak chtěli zabřednout do již tradičních a vpravdě meta-teoretických debat, na základě jakých kritérií je stát oprávněn upírat některým vrstvám své populace politická práva, aby bylo současně možné charakterizovat jeho zřízení jako republikánské či demokratické⁵⁵⁷, je třeba s ohledem na historický kontext konstatovat, že i přes existenci nadměrných sociálních a statusových rozdílů mezi polskou aristokracií a *chłoptwem* nelze samotný princip a akt eliminace z politických práv považovat z republikánského hlediska za diskriminující. Spíše naopak, neboť ve chvíli, kdy na základě místní a dobové reflexe sociopolitické situace ztotožníme „politický národ“ a občanskou identitu s realitou politické dominance šlechty, zásady republikánské „ideologie“ do této reality zapadají vcelku přesně.

Dlouhodobou a zároveň kontroverzní otázku v tomto směru přirozeně představuje dilema přesného určení celkového počtu politicky oprávněných polských občanů, respektive procentuální vymezení poměru tohoto občansky plnoprávného stavu vůči zbytku populace. Identifikace tehdejších hranic mezi příslušníky *demu* a tím pádem i politického „národa“ je v polském případě logicky spojena se zásadní otázkou „kolik bylo v Rzeczypospolité šlechty?“, jíž ostatně Rostworowski symptomaticky vetkl do názvu jednoho ze svých článků.⁵⁵⁸ Poskytnutí precizní odpovědi nebo spíše kvalifikovaných odhadů je v tomto případě znesnadňováno jak absencí či nesystematičností vedených záznamů (např. šlechtických poslanců účastnících se sejmíků), tak především výraznou nevyvážeností mezi jednotlivými regiony, kdy kupříkladu ve východních vojvodstvích (tj. na dnešní Ukrajině a v Bělorusku) nepřesahoval počet šlechty vůči zbylé populaci jedno procento, zatímco v Mazovsku či ve Varšavě tvořil občansky plnoprávný stav až jednu čtvrtinu ze všech obyvatel.⁵⁵⁹ Ti, kteří interpretují raně novověké polské zřízení, tak mají ve své podstatě velmi široký prostor pro charakteristiku onoho občanského elementu, respektive míry jeho politické participace, jejíž přesné určení závisí částečně i na tom, zda daný badatel inklinuje spíše k výkladu i v intencích magnátské oligarchie, či naopak šlechtické demokracie. Přepočtení celkového rozsahu šlechtického stavu na území celé republiky se však ve střídmych odhadech obvykle pohybuje

⁵⁵⁶ Mikael HÖRNQVIST, *The two myths of civic humanism*, op. cit., s. 112.

⁵⁵⁷ Viz např. debata mezi Schumpeterem a Dahlem: Joseph SCHUMPETER, *Kapitalismus, socialismus a demokracie*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004, s. 262; Robert A. DAHL, *Procedural Democracy*, in: R. E. Goodin – P. Pettit (eds.), *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*, Oxford: Blackwell Publishers, 1997, s. 116.

⁵⁵⁸ Emanuel ROSTWOROWSKI, *Ilu było w Rzeczypospolitej obywateli szlachty?*, op. cit.

⁵⁵⁹ Viz např. Jerzy KOWECKI, *U początków nowoczesnego narodu*, in: B. Leśnodorski (ed.), *Polska w epoce Oświecenia: państwo, społeczeństwo, kultura*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1971, s. 107–9.

mezi 7–10 %, což by při přibližné reflexi veškeré populace tehdejší *Rzeczypospolité* představovalo zhruba 750 až 800 000 příslušníků šlechtického stavu, disponujících politickými právy. Znovu je však třeba připomenout, že předpokládaná politická participace například na sejmících oscillovala v případě různých regionů od desítek šlechticů až po několik stovek či tisíc.⁵⁶⁰

Jak však snad bylo již dostatečně naznačeno výše, otázka absolutních čísel týkajících se rozsahu politických privilegií není pro posouzení polské koherence s republikánskou tradicí zdaleka tak důležitá jako právě relativní nastavení vztahů uvnitř šlechtictvím determinované občanské vrstvy. Ačkoliv jsme totiž v předchozích odstavcích kladli do popředí šlechtickou koncepci rovnosti jakožto „matky svobody“, potažmo přesvědčení, že aristokratická pospolitost představuje jednolitou obec, v níž je jeden druhému bratrem, je zapotřebí reflektovat, že realita šlechtického občanství byla prakticky každodenně vystavena inherentnímu napětí mezi touto rovností právního statusu a nerovností v podobě olbřímích majetkových diferencí i rozdílů v možnostech reálného vlivu a prestiže. Jestliže totiž budeme vycházet z uvedeného odhadu čítajícího zhruba 800 000 šlechtických rodin, lze na základě Walického konstatování o poměru mezi majetnou a nemajetnou šlechtou usuzovat, že až půl milionu představitelů polské šlechty mohlo patřit k tzv. holotě, tedy příslušníkům šlechtického stavu, již nevlastnili žádnou půdu ani vlastní panství.⁵⁶¹

Vysoký počet těchto bezzemků pak přirozeně vedl k tomu, že ačkoli polský šlechtický stav představoval v právní rovině unikum, když urozený status vázal výhradně na otázku krve a nikoli nezbytnosti prokázat se vlastnictvím územní držby, utvářely se v jeho rámci vnitřní neformální struktury.⁵⁶² Ty sice nebyly zakotveny ani právně⁵⁶³, ani diskurzivně, poněvadž

⁵⁶⁰ K podobným odhadům početnosti šlechty viz Jerzy TOPOLSKI, *Polska w czasach nowożytnych: od środkowoeuropejskiej potęgi do utraty niepodległości (1501-1795)*, Poznań: Wydaw. Naukowe UAM, 1994, s. 757, Andrzej WALICKI, *The Enlightenment and the Birth of Modern Nationhood*, op. cit. s. 6, Jerzy LUKOWSKI, *The Partitions of Poland: 1772, 1793, 1795*, London: Longman, 1999, s. 2.

⁵⁶¹ Andrzej WALICKI, *The Enlightenment and the Birth of Modern Nationhood*, op. cit., s. 6.

⁵⁶² Opomeneme-li tradiční a nejpoužívanější oddělení nejbohatší, respektive nejvlivnější magnátské vrstvy od zbytku šlechtického stavu, uvádí Bardach dobové dělení na tři hlavní vrstvy – *posesjonáty*, kteří vlastnili statky včetně kompletně zajištěného servisu díky tomu, že veškerou práci na těchto panstvích zajišťovali rovněž vlastněním poddaní, *szlachtu szaraczkowou*, jejíž příslušníci sice vlastnili drobný pozemkový majetek, ale obhospodařovali jej společně se služebnictvem, a konečně *golotu*, která nedisponovala žádným vlastnictvím a byla tudíž nucena zajistit si živobytí obvykle vstupem do služeb některého zámožnějšího šlechtice, Juliusz BARDACH, *Sejm dawnej Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 9, Jerzy LUKOWSKI, *The Partitions of Poland*, op. cit., s. 2.

⁵⁶³ Viz například Lukowského výčet všech práv a svobod, jež byly sdíleny všemi příslušníky šlechtického stavu bez ohledu na to, zda dotyčný náležel k magnátům či k holotě: „no taxation without consent; exemption from customs duties; and also rights which were crucial because of the agricultural character of the economy: monopoly of land ownership; full jurisdiction over peasants living on noble estates and a monopoly on the use of Poland's principal commercial artery, the river Vistula, for the shipment of goods and commodities...“, Jerzy LUKOWSKI, *The Partitions of Poland*, op. cit., s. 3.

například parlamentní rétorika vycházela ze zvykového a egalitářského oslovení „panie bracie“, přičemž jakákoli jiná titulatura měla striktně respektovat výhradně důstojnost zastávaného úřadu bez ohledu na socioekonomický status jednotlivce. Na konci 17. století tak byl dokonce přijat zákon zakazující používání pojmu „nižší šlechta“.⁵⁶⁴ V reálné rovině však všichni aktéři parlamentní politiky určitým způsobem reflektovali neformálně nastavená pravidla hry, dle nichž bylo sice přihlíženo ke každému hlasu jednotlivce stejně jako k hlasům ostatním. S tím ostatně souviselo i konsensuálně jednomyslné nastavení politické kultury s kontroverzním a postupně paralytickým nástrojem v podobě *liberum veto*, jež však beztak nemohlo zamezit vyšší prestiži tradičních magnátských rodů, s jejichž politickou linií se následně ztotožňovaly početné masy nemajetné šlechty, obzvláště pokud byly na daném magnátském dvoru existenčně závislé.⁵⁶⁵

Jednání šlechtického občana tak bylo v dobovém diskurzu skutečně vystaveno určitému inherentnímu napětí, kdy se měl příslušník aristokratické obce na jedné straně považovat za součást jedné rodiny, spjaté bratrskými pouty a cenící hodnotu všech stejně v duchu hesla o „šlechtici na statku, jenž je roven vojvodovi.“⁵⁶⁶ Na druhé straně měl však být rovněž připraven na přijetí své neformální role v závislosti na nikoli právním, ale sociálním ocenění vlastního

⁵⁶⁴ „ponieważ per errore weszło w konstytucyę anni 1690 sub titulo: podymne, słowo uymuiące aequalitatis, mieniąc mnieyszą szlachtę, przeto za zgodą wszech Stanow słowo to in perpetuum znosiemy, przyznając, że in aequalitate mnieyszego ani większego nie masz...“, Konstytucye seymu walnego pacificationis warszawskiego sześcienniedzielnego, zaczętego dnia 16 miesiąca czerwca roku pańskiego 1699, in: *Volumina legum: Przedruk zbioru praw staraniem XX. Pijarów w Warszawie, od roku 1732 do roku 1782* wydanego, t. VI, Petersburg: nakładem i drukiem Jozafata Ohryzki, 1860, s. 41. Podobným způsobem bylo už v dřívější době zakázáno užívání cizích titulů, jež hrozilo zrodem závisti a despotismu, což znamenalo, že pokud některý příslušník zahraniční nobility působil v Polsku, musel se na veřejné rovině vyvarovat své příslušné titulatury: „...że takowy przewoźnych tytułow w Oyczyźnie swoiey prawem zabronili Przodkowie naši, mieli tego poważne przyczyny, wiedząc iako wielkie incommoda damna et pericula in Rempublika ex hoc fonte wypłynąć mogły. Dobrze owo pospolicie mowią: Omnis novitas nociva: bo iako nowy przysmak w żołądku turbacyą, w zdrowiu zaś szkodę czyni, tak y te nowości tytulorum nigdy nie są bez turbacyey y szkody Rzeczypospolitey...“, Walenty PEŃSKI, *Domina palatii regina libertas*, in: J. Dębiński (ed.), *Rozne Mowy Publiczne*, op. cit., s. 55.

⁵⁶⁵ Na tuto skutečnost upozorňuje Lukowski, který varuje, že v mnoha případech republikánská rétorika a prezentace rovnostářského charakteru vlastního zřízení sloužily jako dovedné nástroje magnátské manipulace, usilující o podřízení masového počtu individuálních šlechtických agentů jejich politické linii. Vykládat politickou participaci šlechtických aktérů čistě jako zákulisní hru klik magnátských oligarchů by však bylo rovněž zjednodušující a nepřesné, neboť například při volbě panovníka v roce 1672 byl domácí kandidát, tzv. piast v osobě M. J. Wiśniowieckého prosazen rozličnými skupinami střední šlechty právě proti vytrvalému odporu magnátů, Jerzy LUKOWSKI, *Disorderly Liberty*, op. cit., s. 17:

⁵⁶⁶ Ustálené úsloví „szlachcic na zagrodzie równy wojewodzie“ působilo v polském prostředí jako zobecněné znázornění rovnosti stavu, v němž *de iure* i ten nejhudší šlechtic v chalupě disponoval stejným souborem práv jako ten nejmocnější magnát. Danou frázi lze zachytit například v rétorice magnáta Jabłonowského: „...u nas zaś równość iest taka: że każdy urodzony Szlachcic, iest równy Xiażęciu, Margrabi y Hrabi, ieden tylko Urzędy Preeminencya daia, a przecie mowią: Szlachcic na Zagrodzie rowna się Woiewodzie. Przodkowie nasi rozumiełi, że tym porzadnieysza uczynia Rzeczpospolitą kiedy w nie Aequalitatem wniosą, y niby z całego Krolestwa iednę Familią uczynią, kiedy wszystkie Szlachtę w Bracia obroca rowna...“, Jan Stanisław JABŁONOWSKI, *Skrupuł bez skrupułu w Polsce albo oświecenie grzechów narodowi naszemu polskiemu zwyczajnieyszych a za grzechy nie minaych*, s. I., 1730, s. 15.

statusu, ať už v rovině svého skutečného politického významu, tak například na úrovni diskurzivního označení vlastní identity a titulatury.⁵⁶⁷ Koncepční cestu z tohoto napětí pak skýtalo právě republikánské pojetí státu, neboť za situace, kdy majetkové rozdíly promlouvaly do rozložení politických sil pouze neformálně a šlechtický stav tak *de iure* nebyl vnitřně stratifikován, byl hlavní tmel šlechtického pojetí identity utvářen nikoli příslušností k urozenému stavu, jež byla *conditio sine qua non*, nýbrž aristokratickou koncepcí občanství. Ta hlásala, že pravý šlechtic se nepozná podle dobrého původu, ale ve způsobu, jímž se daný jedinec stará o blaho své vlasti, jinými slovy jak participuje na veřejném dění a projevuje své politické ctnosti.⁵⁶⁸ V kontextu raně novověké polské společnosti je navíc třeba si uvědomit, že tento princip aristokraticky podmíněného republikánského občanství představoval zásadní a nutno říci že po dlouhou dobu i úspěšný integrační nástroj, umožňující v rámci šlechtického stavu *modus vivendi* mezi notně heterogenními skupinami, ať už v otázce jazykové, teritoriální či náboženské příslušnosti.⁵⁶⁹

Praktickým nástrojem a později i symbolem tohoto soužití dle principu jednoty v rozmanitosti se stalo především ustavení tzv. Varšavské konfederace z roku 1572. Ta byla vydána v rámci řešení prvního interregna s cílem zabránit konfesijním nepokojům probíhajícím v jiných státech, a nastolila v Polsku v kontextu soudobých evropských poměrů nejrozsáhlejší systém náboženské tolerance.⁵⁷⁰ Přijetí tohoto kompromisního a v mnoha ohledech nadčasového dokumentu bylo přitom umožněno i díky specifickému nastavení šlechtické politické kultury, jejíž nositelé reflektovali nutnost vytěsnění konfesních různic z politického

⁵⁶⁷ Jestliže jsme výše upozorňovali na tendenci zakazovat užívání zahraničních titulů, respektive rozlišovat mezi různými druhy šlechty při současném používání titulatury vyplývající ze zastávaných úřadů (tedy např. starosta či kastelán), je třeba zdůraznit, že potřeba prestižní distinkce v jinak právně rovnostářském stavu vedla leckdy k pejorativním označením či naopak přehnaným snahám o zvýšení vlastní pozice. První zmíněný případ dokládá například dobové označování nemajetné šlechty za tzv. hreczkosiej (tedy ti, kteří sejí pohanku), jež se v pozdější době objevuje například v názvu jednoho z děl Bolesława Prusa. Na druhý zmíněný trend pak upozorňuje Lukowski, který soudí, že možnost diferencovat šlechtický stav na základě držení hodností vedla k určité posedlosti tituly, při níž docházelo k případům, kdy se syn nositele poměrně nízkého úřadu komorníka označoval sám jako komornikiewicz, Jerzy LUKOWSKI, *Disorderly Liberty*, op. cit., s. 17. K užívání pojmu „hreczkosiej“ viz Waław URUSZCZAK, *Sejm walny koronny w latach 1506–1540*, Warszawa: PWN, 1981, s. 145, 176, 226; Bolesław PRUS, Z notatek hreczkosiej, in: TÝŻ, *To i owo, właściwie zaś ani to, ani owo czyli 48 powiastek dla pełnoletnich dzieci*, Warszawa: nakł. Gebethnera i Wolffa, 1935.

⁵⁶⁸ Janusz EKES, *Złota demokracja*, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, 2010, s. 152

⁵⁶⁹ K rozmanitosti společenské struktury polského státu před rokem 1795 viz Henryk LITWIN, *Narody Pierwszej Rzeczypospolitej*, in: A. Sucheni-Grabowski – A. Dybkowska, *Tradycje polityczne dawnej Polski*, Warszawa: Editions Spotkania, 1993, s. 168–218.

⁵⁷⁰ Jedna z pasáží přijatého ustanovení přitom explicitně zmiňuje reflexi složitých náboženských poměrů v *Rzeczypospolité* i vědomí, k čemu vedou religiózní třenice v jiných evropských státech: „...a iż Rzeczypospolitey naszey iest dissidium niemale in causa religionis christianae, zabiegaiąc temu, aby się z tey przyczyny między ludźmi sedycya iaka szkodliwa nie wszczela, którą po inszych Krolestwach iasnie widzimy...“, *Confederatio Generalis Warsaviensis r. 1573*, in: *Volumina legum: Przedruk zbioru praw staraniem XX. Pijarów w Warszawie, od roku 1732 do roku 1782 wydanego*, t. II, Petersburg: nakładem i drukiem Jozafata Ohryzki, 1859, s. 124.

diskurzu již delší čas před tímto oficiálním a legislativním opatřením – na sejmu v roce 1552 tak mohl například Jan Tarnowski apelovat na náboženskou toleranci všech poslanců, neboť v republice podle něj „*nejde o zbožnost, ale o svobodu.*“⁵⁷¹ Tato tendence neutralizovat s občanským charakterem pospolitosti nesouvisející atributy nadto nezasahovala jen otázku náboženského vyznání, ale promítala se i do skutečnosti, kterou budeme moci pozorovat zejména v souvislosti s Orzechowského proklamovaným rusínstvím (viz kapitola 3.1.6.1), tedy do rozlišování dvojí úrovně šlechtické identity, identifikované jednak na teritoriální a následně politické rovině (např. polský občan rusínského původu).

Republikánský charakter polského šlechtického občanství tak můžeme v tomto ohledu uzavřít konstatováním, že dominantním prvkem sjednocující polské identity byla politická příslušnost k veřejně aktivnímu stavu. Ta vyžadovala určitou akceptaci společných hodnot v podobě hájení zájmů *Rzeczypospolité*, avšak nikoli nutně etnickou, jazykovou či náboženskou homogenitu – stejně plnoprávným občanem byl ve srovnání s nativně polským katolíkem i litevský protestant.⁵⁷² Podobně jako i v ostatních evropských republikách té doby tak klíčovou koncepci občanského soužití představoval především onen ideál *vita activa*, respektive *vivere civile*, jenž byl v polském kontextu úzce spjat s předpokladem udržení vysokých standardů politické kultury šlechty a jejích ctností, které ještě o dvě století později velebil například Jean-Jacques Rousseau.⁵⁷³

Jak budeme moci znovu zaznamenat především v rozboru politického diskurzu všech tří sledovaných způsobů reflexe republikánské identity ze strany Orzechowského, Modrzewského a Opalińskiego, i v případě formování polské republikánské tradice sehrála

⁵⁷¹ Anna SUCHENI-GRABOWSKA, *Wolność i prawo w staropolskiej koncepcji państwa*, Warszawa: Muzeum Historii Polski, 2009, s. 27.

⁵⁷² Dotyčný postřeh přirozeně neplatí pro celé období existence polského, respektive polsko-litevského státu, neboť o dominantním občanském charakteru identity lze hovořit zhruba do 2. poloviny 17. století. Postupně totiž především v důsledku externích hrozeb (Chmelnického povstání, švédská potopa) začala narůstat tendence ztotožnění nekatolických vyznání s nepřátelskými komunitami, v důsledku čehož se koncepce konfesně irelevantního občanství bortila. I pro 16. století však nelze onu striktní etnickou, respektive kulturní neutralitu šlechtického občanství přeceňovat, neboť například litevská šlechta svou akceptací Lublinské unie postupně přejala styl života polské šlechty a byla v tomto ohledu polonizována. Symptomaticky působí skutečnost, že až do roku 1543 platila jako polská *lingua franca* latina, od tohoto roku byla však parlamentním jazykem ustavena polština jako jazyk urozené vrstvy, s čímž samozřejmě souviselo i šíření polštiny i mezi původem nepolské šlechtické reprezentace, přestože mnohé parlamentní projevy zůstávaly i nadále multilinguální, Miloš ŘEZNÍK, Jazyk jako projev raně novověkých identit: případ polských Prus (1454–1772), *Slovanský přehled*, 86, 1 (2000), s. 157–167. Spíše jen jako symbolickou ukázkou významu roku 1543, souvisejícího s onou parlamentního akceptací polského jazyka, lze uvést, že v totožném roce byla publikována první díla jak Stanisławu Orzechowskému, tak Andrzejowi Fryczy-Modrzewskému, tedy oběma předními humanistům polského prostředí a zároveň dvěma hlavními figurám této studie.

⁵⁷³ K morálnímu rozměru politické ctnosti polské šlechty v souvislosti s Rousseauem: MICHALSKI Jerzy, *Rousseau i sarmacki republikanizm*, op. cit., 108., též Jean Jacques ROUSSEAU, *The Government of Poland*, W. Kendall (ed.), Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1985.

v souvislosti s principem ctnosti důležitou úlohu představuje antického dědictví,⁵⁷⁴ a to i přesto, že tento postřeh platil zejména pro klasicky erudovanou část aristokracie, neboť většina představitelů polské šlechty zůstávala celoživotně negramotná.⁵⁷⁵ Tím spíše ovšem vzrůstala potřeba simplifikace těchto antických vzorců myšlení, uzpůsobených realitám vlastních tradic a vlastního politického zřízení, do podoby, jež by konvenovala s doposud převažujícím mytologickým a nikoli kriticky reflektivním viděním světa⁵⁷⁶ – jinými slovy do podoby aristokratického republikánského mýtu. Jestliže křehká rovnováha republiky, usilující o uchování šlechtického pojetí svobody a realizaci obecného blaha stála na nezbytné politické ctnosti aristokracie, jestliže tedy – řečeno s Wybickým – šťastný osud Republiky závisel na duších jejích občanů⁵⁷⁷, bylo stejně tak nutné jako žádoucí, aby republikánský diskurz nepředstavoval pouze účelový a nekoherentní prostředek parlamentní rétoriky, ale aby byl uchopen koncepčním způsobem právě po vzoru Orzechowského či Modrzewského. Představa, že polská republika bude efektivně fungovat tak dlouho, dokud se mezi jejími občany udrží tradiční ctnost, byla totiž v dobovém politickém myšlení všudypřítomná a nelze nezmínit, že například moderní interpretace nežádoucího vývoje *liberum veto* od ctnostného úsilí o konsenzus ve striktní a paralyzující nástroje obstrukce⁵⁷⁸ jí dávají v mnohém za pravdu.

⁵⁷⁴ K percepci klasického vzdělání a znalosti latiny: Aleksander Wojciech MIKOŁAJCZYK, *Łacina w kulturze polskiej*, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1998, s. 85–230.

⁵⁷⁵ George Tadeusz LUKOWSKI, *The szlachta and the Confederacy of Radom 1764 – 1767/68: A Study of Polish Nobility*, Rome: Institutum Historicum Polonicum, 1977, s. 143–150.

⁵⁷⁶ Myšlenkový svět polské šlechty s ohledem na jeho mytologický rozměr brilantně rozebírá například Lukowski v kapitole *Ancestral legacies*, LUKOWSKI Jerzy, *Disorderly Liberty*, op. cit., s. 13–31.

⁵⁷⁷ Józef WYBICKI, *Myśli polityczne o wolności cywilnej*, E. Rostworowski (ed.), Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1984, s. 232.

⁵⁷⁸ K proměně principu *liberum veto* srov. např. Jerzy LUKOWSKI, *The Szlachta and the Monarchy*, op. cit., s. 132–49. V českém prostředí pak Jan KVĚTINA, *Šlechtická demokracie*, op. cit., s. 136–148.

2.7 Sarmatismus a civilizační mise

V rámci vymezování specifických rysů politické kultury raně novověkého Polska nesmíme v souvislosti s domnělým chápáním vlastní identity ze strany polské šlechty zapomínat ani na jeden z nejskloňovanějších a zároveň nejkontroverznějších pojmů v podobě tzv. sarmatismu. Jak budeme moci zaznamenat, je tento termín i přes historiografickou pozornost už od konce 19. století⁵⁷⁹ a četné kritické revize doposud zatížen mnohými dohady a legendami, přičemž řada badatelů je podobně jako v případě výše provedené operacionalizace pojmu *absolutismus* přesvědčena, že časté užívání přívlastku „sarmatský“ ve spojitosti s charakteristikou dobové polské kultury a stylu myšlení je z hlediska srozumitelnosti spíše na škodu.⁵⁸⁰ Již na tomto místě je tak třeba zdůraznit, že smyslem této kapitoly (natož pak celé studie) není zasáhnout do podobně vedených teoretických debat vlastním koncepčním uchopením daného pojmu, jelikož každá podobná snaha by vydala na samostatnou koherentní studii – nehledě na skutečnost, že totožné úsilí je v poslední době na rozdíl od bádání v oblasti republikánského mýtu v intencích *ethnie* možné označit za jedno z ohnisek historického zájmu. Jak ostatně naznačuje samotné dominantní zaměření této práce, je otázka tzv. sarmatských rysů identity objektem zájmu studie pouze do té míry, v jaké je určitým způsobem spjatá s republikánskou tradicí a politickou kulturou dané doby. Stejně tak je už zde možné podotknout, že nutnost reflektovat *sarmatismus* alespoň rámcově vyžaduje především výskyt sarmatských náznaků v myšlení Stanisława Orzechowského a Łukasze Opalińskiego jakožto klíčových figur následující analýzy zdrojů republikánského myšlení.

Vzhledem k výše naznačené kontroverzi pojmu sarmatismus i dlouhodobému zájmu o jeho neutrální historiografické vymezení, není patrně příliš překvapivé, že je nezbytné vyrovnat se nejprve s pluralismem jeho definic a způsobů uchopení. Ty přitom úzce souvisejí s níže naznačenými dilematy, od jaké doby lze daný termín považovat za konzistentní a intencionální doktrínu, respektive zda ho chápat spíše v kulturním, či ideologickém rámci. Soustředíme-li pozornost nejdříve na nejobecněji zaměřené definice, můžeme zdůraznit například pojetí chápající sarmatismus jako kulturu polské šlechty, objevující se již v 16. a udržující se do 18. století⁵⁸¹ či definici sarmatismu coby populární šlechtickou ideologii, kombinující v sobě strach

⁵⁷⁹ Za první historiografické zachycení sarmatismu nikoli v intencích tradování mytologického přesvědčení, ale jako vědeckého objektu zájmu můžeme považovat práci B. Chłebowského z roku 1889: Bronisław CHŁEBOWSKI, Sarmacja, in: TÝŽ, *Pisma Bronisława Chłebowskiego: Prace z zakresu historii, literatury i krytyki*, t. IV, Warszawa: Spółka Wydawnicza Warszawska, 1912, s. 3–6.

⁵⁸⁰ Ke kritice nadužívání pojmu sarmatismus viz např. David ALTHOEN, Natione Polonus and the Narod Szlachecki: Two Myths of National Identity and Noble Solidarity, *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung*, 52, 4 (2003), s. 475–508.

⁵⁸¹ „Als sarmatismus bezeichnet die heutige Forschung jene Kultur des polnischen Adels, die sich schon im 16. Jahrhundert entfaltet hat, um bis ins 18. Jahrhundert anzuhalten...“, Endre ANGYL, Die Osteuropäische

ze ztráty *zlatých svobod*, fanatický tradicionalismus, úctu ke starodávným zvyklostem a urputný odpor vůči čemukoli cizímu či novému.⁵⁸² Je zcela očividné, že oproti první tendenci charakterizovat sarmatismus jako styl života či umělecký směr vykazuje druhý způsob uchopení výrazné hodnotové konotace, neboť precizovat sarmatské přesvědčení v politické rovině přirozeně vyžaduje zaujmout byť třeba jen implicitní postoj vůči mocenskému uspořádání dané epochy. Řada autorů proto zcela otevřeně spojuje sarmatismus marxisticky s určitým dominantním a účelovým diskurzem šlechtické vrstvy, jež se s jeho pomocí měla na jedné straně snažit udržet své „třídní panství“ díky rozdmýchávání konfliktů uvnitř utlačovaných vrstev⁵⁸³, a na druhé straně posilovat své přesvědčení o vyvolenosti a velikosti vlastního zřízení navzdory pokračujícímu úpadku.

Ponecháme-li nicméně otázku přesnější definice sarmatismu, respektive výběru toho přístupu, k němuž se hlásí i tato studie, prozatím stranou, je v každém případě žádoucí rozklíčovat samu denotační rovinu daného pojmu. I přes pluralistické varianty interpretací zůstává totiž společným prvkem všech přístupů předpoklad určité spojitosti mezi raně novověkou polskou společností a antickým etnikem Sarmatů, tedy kočovnými skupinami iránského původu, jež dle záznamů antických autorů⁵⁸⁴ v průběhu 6. století př. n. l. osídlily oblast východní Evropy mezi Vislou a Volhou⁵⁸⁵. Dle tohoto tradičního předpokladu se v rámci formování novověké polské identity měla v důsledku určitých podobností v životním stylu u polské šlechty vyvinout hrdost na sarmatské vlastnosti jako například na jejich brilantní válečnické schopnosti, díky nimž se mělo dané etnikum kdysi údajně ubránit před Římany⁵⁸⁶. Skutečnost, že Sarmaté obývali totožná teritoria a dle antických postřehů stejně jako Poláci vynikali v jízdě na koni, pak měla výrazně přispět ke zrodu tzv. sarmatského mýtu, tedy

Bedeutung des Sarmatismus, in: G. Székely – E. Fügedi (eds.), *La Renaissance et la Réformation en Pologne et en Hongrie 1450–1650*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1963, s. 501, cit. dle Hans-Jürgen BÖMELBURG, Sarmatismus – Zur Begriffsgeschichte und den Chancen und Grenzen als forschungsleitender Begriff, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 57, 3 (2009), s. 405.

⁵⁸² Claude BACKVIS, *Główne tematy polskiej myśli*, op. cit., s. 511, Andrzej WALICKI, *The Enlightenment and the Birth of Modern Nationhood*, op. cit., s. 10.

⁵⁸³ „Doktryna polityczna sarmatyzmu nosi wyraźne cechy ideologii klasowej, przy czym ta sama ideologia może maskować istotne konflikty społeczne lub je zaostrzać. Sarmatyzm spełniał obie te role: osłabiał bowiem antagonizm szlachecko-magnacki, wpływał zaś na zaostrzenie konfliktu ziemiaństwa z mieszczanami i chłopstwem...“, Janusz TAZBYR, Sarmatyzm a barok, *Kwartalnik Historyczny*, 76, 4 (1969), s. 821.

⁵⁸⁴ Herodotus, A. D. Godley (transl.), Cambridge: Harvard University Press, 1920, 4.21; Hippocrates, *The Genuine Works of Hippocrates*, Ch. D. Adams (transl.), New York: Dover, 1868, De Aere XVII.

⁵⁸⁵ Společnost antických Sarmatů charakterizuje například Denis SINOR, *The Cambridge History of Early Inner Asia*, Vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 113; Carl WALDMAN – Catherine MASON, *Encyclopedia of European Peoples*, New York: Facts on File, 2006, s. 692–694; Richard BRZEZINSKI – Mariusz MIELCZAREK, *The Sarmatians 600 BC-AD 450*, Oxford: Osprey, 2002.

⁵⁸⁶ Vojenský rozměr obdivu k Sarmatům rozebírá například Michał KURAN, Etos sarmackiego wodza we „Władysławie IV“ Samuela Twardowskiego ze Skrzypny, in: R. Ociecek – B. M. azurkova (eds.), *Sarmackie theatrum, t. 1: Wartości i słowa*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2001, s. 37-54

přesvědčení, že polská šlechta reprezentuje přímé pokrevní potomky těchto sarmatských hrdinských válečníků, jejichž styl života má polská nobilita za úkol uchovat a na jejichž odkaz má být patřičně hrdá⁵⁸⁷. Jak navíc uvidíme, souvisela tato domnělá výjimečnost sarmatských „kmenů“ v rámci antického světa v určité míře právě s posilováním exkluzivistických a civilizačních vizí ze strany polské aristokracie, jež později přerůstaly do mesianistických koncepcí smyslu vlastního národa.

Je přitom potřeba zmínit, že podobné odvozování výjimečného a starobylého původu vlastního kolektivu k tradovaným antickým „kmenům“ nebylo v prostředí raně novověkých pospolitostí ničím neobvyklým, neboť podobně jako Poláci v Sarmatech, nacházela své exkluzivní předky francouzská šlechta ve Francích či Galech, jejichž kořeny měly sahát až k hrdinům Trojské války.⁵⁸⁸ Občané Spojených nizozemských provincií pak spatřovali vlastní kořeny u antických Batávů a vasovská dynastie provazovala švédskou populaci s Góty.⁵⁸⁹ Veškeré formování obdobných mýtů souviselo především s humanistickým trendem ožívání antického dědictví, v jehož důsledku vznikaly přirozené tendence provazovat vlastní identitu s kolektivní vzájemností antických společností. Schopnost utvořit představu nepřetržité kontinuity mezi těmito údajnými předky a vlastní šlechtickou společností pak přirozeně posilovala interní sebevědomí dané kolektivní identity a měla přispět i ke vzestupu prestiže vůči soudobým komunitám. Konkrétně v polském případě tak byla polská šlechta schopna stopovat vlastní dějiny prakticky o 4 000 let dál než k Měškovi či Lechovi.⁵⁹⁰ Na základě doložených výroků Ovidia o tom, že uměl mluvit jazykem Sarmatů, vznikaly navíc dohady o tom, že právě jeho lze považovat za prvního národního básníka Poláků⁵⁹¹ a například Wojciech Dęmbolecki

⁵⁸⁷ Pojetí sarmatismu jako životního stylu zdůrazňuje zejména Stanisław CYNARSKI, *The Shape of Sarmatian Ideology in Poland*, *Acta Poloniae Historica*, 19, 1968, s. 5–17; rovněž TÝŽ, *Sarmatyzm: ideologia i styl życia*, in: J. Tazbir (ed.), *Polska XVII wieku: państwo, społeczeństwo, kultura*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1974. Ze všech signifikantních rysů předpokládaného životního stylu sarmatských „předků“, jež polské šlechtě imponovaly především, lze jmenovat zejména schopnost mistrné jízdy na koni či statečnost a obratnost v boji, což souviselo s tradovaným mýtem o tom, že Sarmaté nikdy nebyli podmaněni Římany.

⁵⁸⁸ Janusz TAZBIR, *Sarmatyzm a Barok*, op. cit., s. 817.

⁵⁸⁹ Kersken, s. 240, Mörke, Olaf: *Bataver, Eidgenossen und Goten: Gründungs...*, in: *Mythos und Nation*, Frankfurt 1996, s. 104–32.

⁵⁹⁰ Norbert KERSKEN, *Geschichtsbild und Adelsrepublik. Zur Sarmatentheorie in der polnischen Geschichtsschreibung der frühen Neuzeit*, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 52, 2 (2004), s. 250–251.

⁵⁹¹ „*Cumque ego de uestra nuper probitate referrem – nam didici Getice Sarmaticeque loqui – forte senex quidam, coetu cum staret in illo, reddidit ad nostros talia uerba sonos: Nos quoque amicitiae nomen, bone, nouimus, hospes, quos procul a uobis Pontus et Hister habet*“, Publius OVIDIUS Nasó, *Epistulae ex Ponto* III, II, 40, srov. Martin FABER, *Das Streben des polnischen Adels nach dem Erhalt seiner Privilegien Zur ursprünglichen Bedeutung des Wortes „Sarmatismus“*, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 57, 3 (2009), s. 381;)

v souladu s výše naznačeným zrodem mesianistických tendencí mohl na začátku 17. století tvrdit, že Poláci patří k nejstarším národům na světě.⁵⁹²

S touto tendencí prodlužovat civilizační stopu domnělých polských předků ostatně souvisí i stále probíhající historiografický spor, do které doby lze datovat počátky prvních tendencí ztotožňovat polskou identitu právě s tou sarmatskou. V mnoha případech jsou přitom podobné spory způsobovány spíše zmatením jazyků a nešťastným příkládáním nepřesných konotací, neboť ačkoliv výskyt přívlastku „sarmatský“ v souvislosti s charakteristikou polských území lze vysledovat hluboko do středověku, zůstává otázkou, kdy tato charakteristika začala být přenášena i na tamní obyvatelstvo ve smyslu polské šlechty, respektive od které doby je možné hovořit o ucelené sarmatské koncepci identity jakožto doktríny v podobě *-ismu*. Právě výše zmíněná možnost zaznamenat pojem „sarmatský“ například v antické kartografii⁵⁹³ či přímo u polských autorů typu Galla Anonyma, který polské oblasti označoval za *regiones Sarmaticae*⁵⁹⁴ vede řadu badatelů jako například T. Ulewicze⁵⁹⁵ či Chłebowského k dataci zrodu sarmatského mýtu už na přelom 15. a 16. století. Už v té době se totiž můžeme setkat kupříkladu s označováním polského panovníka jako *krále Sarmacie*⁵⁹⁶ či se ztotožněním výrazů *Polonia* a *Sarmacia Europica* ze strany Jana Długosze. Jeho přístup však zároveň dokumentuje onu zmíněnou problematickosti přesné identifikace zrodu sarmatské doktríny, neboť Długosz

⁵⁹² Norbert KERSKEN, *Geschichtsbild und Adelsrepublik*, op. cit., s. 257.

⁵⁹³ Viz například příslušné kapitoly v anglickém překladu Ptolemaiovy kartografické práce: PTOLEMY, *Geography of Claudius Ptolemy*, E. L. Stevenson (ed.), New York: The New York public library, 1932, kapitola 3.5.

⁵⁹⁴ Norbert KERSKEN, *Geschichtsbild und Adelsrepublik*, op. cit., s. 238. Často se vyskytující spojení *Sarmacie* s pravostí Slovanů najdeme například u olomouckého biskupa Jana Skály z Doubravky: „*Sarmatia igitur lila, quam Ptolomeus ab ortu, Lacu Maeotide et Tanai, ab occasu istula, a septentrione oceano Sarmatico, a meridie Carpathiis montibus terminat, omnium gentium, quas nunc Sclauinas vocant, comunis quondam patria fuit....quoniam igitur omnes Sarmatarum nationes, late iam tunc...atque eadem propemodum verba fonarent, se uno etiam cognomine Slovanos cognominabant...*“, Jan DUBRAVIUS, *Historiae Regni Boemiae de rebus memoria dignis, in illa gestis, ab initio Boiemorum, qui ex Illyria venientes, eandem Boemiam, in medio propemodum superioris Germaniae sitam, occupauerunt*, Prostějov: Jan Günther, 1552, s. IIv, IIIr.

⁵⁹⁵ Viz např. Tadeusz ULEWICZ, *Okolo genealogii sarmatyzmu Sarmatyzmu. Spóźnione podjęcie nieprzedawnionej dyskusji*, in: *Pamiętnik Słowiański : czasopismo naukowe poświęcone słowianoznawstwu I*, Kraków: Wydaw. Studium Słowiańskiego UJ, 1949, s. 101–114. Jak si všímá právě Ulewicz, lze termíny spjaté se Sarmacií vysledovat i ve středověkých kronikách a na středověkých mapách jako oblast východní Evropy mezi Vislou a Dněprem, Tadeusz ULEWICZ, *Sarmacja: studium z problematyki słowiańskiej XV i XVI w.*, Kraków: Wydaw. Studium Słowiańskiego Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1950, s. 21–23, též Edward POTKOWSKI, *Sarmatismus als politische Ideologie der jagiellonischen Dynastie*, *Zeitschrift für Ostmitteleuropaforschung*, 45, (1996), s. 367.

⁵⁹⁶ „*Serenissimus rex Johannes Albertus Sarmaciae tocius rex*“, *Modus epistolandi krakowskiego studenta*, 1500, in: I. Chrzanowski – S. Kot (eds.), *Humanizm i reformacja w Polsce*, op. cit., s. 127, též , Norbert KERSKEN, *Geschichtsbild und Adelsrepublik*, op. cit., s. 255.

sice označoval polský region za sarmatský, avšak polskou šlechtu nechápal jako Sarmaty, nýbrž jako potomky Gótů.⁵⁹⁷

V konci se tak potvrzuje výše naznačený diametriální rozdíl mezi *Sarmacií* jako pojmem geografického diskurzu a termínem *Sarmat* jakožto identitárním vyjádřením vlastní příslušnosti v rámci diskurzu politického, ačkoliv řada indicií odkazuje ke skutečnosti, že sarmatský mýtus s rysy koherentní ideové doktríny byl primárně formován na pozadí reflexe onoho zmiňovaného kartografického dědictví. Vzrůstající obliba pojmu *Sarmacie* mezi polskými humanisty tak měla být způsobena zejména díky znovuobjevení kartografického zachycení uspořádání světa Claudiem Ptolemaiem⁵⁹⁸, na jehož základě počali autoři jako Marcin Kromer, Maciej Miechowita, Konrád Celtis či Marcin Bielski ztotožňovat polský původ právě se Sarmaty.⁵⁹⁹ Tato interpretace ovšem poněkud kontrastuje například s postřehy Ulewicze, který namísto rozhodujícího vlivu Ptolemaiovy terminologie upozorňoval na již zdůrazněnou roli silné domácí tradice již během středověku. Ať už však akceptujeme kteroukoli z představených iniciačních variant, zůstává zřejmé, že *sarmatský* diskurz v období humanismu představoval pro literárně činné příslušníky polské šlechty primárně stále především geografický pojem, respektive součást historické terminologie vázající se k dávným obyvatelům polského území, které tak bylo možné považovat za vlastní prapředky, avšak bez zjevných politických či ideologických konotací. Tuto skutečnost dobře dokládá například dobová debata navazující na Długoszovy úvahy o gótském původu polské nobility, neboť v totožné otázce polskému kronikáři oponovali právě výše zmínění Miechowita s Kromerem. První z nich ve svém díle *Tractatus de duabus Sarmatijs Asiata et Europiana et de contentis in eis* spojoval Poláky s Vandaly, oproti čemuž Kromer namítal, že polská šlechta nemohla mít nic společného s germánskými kmeny, neboť ty nemluvily slovanským jazykem.⁶⁰⁰

⁵⁹⁷ Norbert KERSKEN, *Geschichtsbild und Adelsrepublik*, op. cit., s. 241. 27 „*Terminatur autem Polonorum regio ad aquilonem a Sarmatis, qui et Gethe vocantur...*“, Jan DŁUGOSZ, *Ioannis Dlugossii Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae*, I, J. Dąbrowski (ed.), Varsoviae: Państwowe Wydawn. Naukowe, 1964, s. 73. Jak konstatuje Potkowski, byl Długosz víceméně prvním, kdo v polském kontextu použil pojem *Sarmacie* v geografickém kontextu, Edward POTKOWSKI, *Sarmatismus als politische Ideologie*, op. cit., s. 368. U Długosze navíc nalezneme i etnickou identifikaci sarmatismu: „*qui Polonie sive Sarmacie Europice et Germanie limitem fecit... quod in littoribus suis Sarmate sive Poloni regiones et urbes possideant... A veteribus autem scriptoribus et historiographis (Polonia) Sarmacia Europica appellatur, et tamen Rutheni, quam Poloni Sarmate nominantur. Itaque reor iustum et verum, quod Polonis et Ruthenis indidit antiquitas vocabulum*“, Jan DŁUGOSZ, *Ioannis Dlugossii Annales*, op. cit., s. 71, 67, 89.

⁵⁹⁸ Lucyna SZANIAWSKA, *Sarmacja na mapach Ptolemeusza w edycjach jego „Geografii“*, Warszawa: Biblioteka Narodowa, 1993.

⁵⁹⁹ Kateřina BICANOVÁ, *Problematka sarmatismu v polské historiografii*, *Slovanský přehled*, 93, 1 (2007), s. 23–34. Bicanová, s. 23; srov. též CHŁEBOWSKI Bronisław, *Sarmacja*, op. cit.; Tadeusz MAŃKOWSKI, *Genealogia sarmatyzmu*, Warszawa: Towarzystwo Wydawnicze Łuk, 1946.

⁶⁰⁰ Norbert KERSKEN, *Geschichtsbild und Adelsrepublik*, op. cit., s. 246.

I tak se ovšem v narážkách na sarmatskou minulost v rámci humanistických úvah setkáme s určitými argumenty, jež později výrazně přispěly ke zformování mesianistického přesvědčení polské aristokracie o vlastní výjimečnosti, vyvěrající ze staroslavného původu a po předcích zděděných vlastností. Základem sarmatského mýtu byla totiž mimo jiné i představa, objevující se například již u Kromera, že sarmatské etnikum vzešlo z Noemova syna Jafeta, v důsledku čehož bylo při akceptaci teze, že polská šlechta představuje pokrevní příbuzné Sarmatů, možné odvozovat polský původ až k nejstarším kořenům lidstva po Potopě světa.⁶⁰¹ Není bez zajímavosti, že určité téma v dobové humanistické rozmluvě představovala i otázka, ke kterému z Noemových synů je třeba tento původ odkazovat, když kupříkladu Sarnicki Kromerovi oponoval, že nešlo o Jafeta, nýbrž o Šéma⁶⁰², zatímco neurozené obyvatelstvo *Rzeczypospolité* bylo v každém případě ztotožňováno s Noemovým posledním nezdrárným synem⁶⁰³. I díky tomu se v dobovém slovníku polské šlechty uchytilo označení „chám“ pro vlastní poddané, pomocí něhož bylo v diskurzivní rovině udržováno vědomí, že polský šlechtický „národ“ představuje od zbytku populace pokrevně odlišnou linii – linii, jež byla později ztotožněna právě se Sarmaty.

Všechny výše naznačené postřehy vztahující se ke sledování inspiračních zdrojů akceptace sarmatské mytologie v polském prostředí tak víceméně ukazují, že terminologie spjatá se sarmatskou problematikou byla mezi polskou šlechtou v určité míře přítomná nejpozději od pozdního středověku. To ovšem neřeší klíčovou otázku, na níž se ve své práci snažil nalézt odpověď mezi jinými například Ulewicz, a to, kdy z tohoto původně antického pojmu vymezujícího teritorium začaly být vyvozovány kulturní či mocenské konotace – kdy se geografický diskurz přetransformoval v politicko-filosofický mýtus.⁶⁰⁴ Výraznou potíž v tomto ohledu přitom představuje obvyklé hodnotové zatížení interpretačních pokusů o celkové zhodnocení sarmatismu, neboť podobně jako při reflexi polského republikanismu i v tomto případě vstupují do hry faktory jako unikátnost polského zřízení i vědomí jeho konečného neúspěchu. Zatímco řada autorů tudíž spojuje zrod sarmatského mýtu se specificky svobodomyšlným nastavením *Rzeczypospolité* a obdobně jako Ulewicz chápe tento fenomén jako rozhodující integrační atribut tamního myšlení umožňující soužití různorodých a různojazyčných entických prvků v jednom celku⁶⁰⁵, odkazují četní jiní badatelé na souvislost mezi sarmatismem a polskou fobií vůči jakýmkoli změnám či cizím vlivům. V důsledku toho

⁶⁰¹ Edward POTKOWSKI, *Sarmatismus als politische Ideologie*, op. cit., s. 376.

⁶⁰² Norbert KERSKEN, *Geschichtsbild und Adelsrepublik*, op. cit., s. 249.

⁶⁰³ Martin FABER, *Das Streben des polnischen Adels*, op. cit., s. 388.

⁶⁰⁴ Tadeusz ULEWICZ, *Sarmacja*, op. cit., s. 21–23.

⁶⁰⁵ Tamtéž, s. 39.

pak rovněž označují tento mýtus za jeden ze symptomů postupného rozkladu polské společnosti.

Základní problém ovšem spočívá v již naznačené obvyklé a přitom chybné tendenci interpretovat sarmatismus jako víceméně jednolitý ideový koncept, jehož kořeny lze vystopovat zhruba do 16. století, od něhož je navíc možné sledovat vývoj této doktríny až k jejím vrcholům během osvícenství. Jak jsme totiž mohli pozorovat už v případě Bruggerova přístupu vůči republikanismu, je při interpretaci obdobných myšlenkových tradic mnohdy vhodnější vnímat konkrétní projevy této tradice v partikulárním historickém kontextu jako svébytnou koncepci, díky čemuž je jednoduše možné hovořit o více druzích sarmatismu – jednom, jenž byl charakteristický pro 16. století a vyznačoval se spíše vědomím teritoriální příslušnosti, a druhém, jenž se rozvinul teprve kolem roku 1760 a představoval nové a především systematické uchopení tématu Sarmatů jakožto předků polské šlechty se zcela zřetelnou ideologickou konotací.⁶⁰⁶

Tento pluralistický přístup vůči definici sarmatismu dnes obvykle respektuje většina autorů, přičemž kupříkladu Bömelburg rozlišuje celkem čtyři možné obsahové významy dotyčného pojmu, jež je možné vystopovat právě v průběhu měnícího se politického diskurzu šlechty. Za prvé tak hovoří o jeho teritoriálním významu spojujícím antickou Sarmatii s oblastí východní Evropy, za druhé o sarmatismu mluví jako o identitární konstrukci legitimizující původ a privilegia šlechtického stavu. Za třetí zmiňuje možný význam této koncepce v souvislosti s kulturním rozměrem života polské aristokracie, vyznačujícím se specifickým stylem oblékání či rétorikou, a konečně za čtvrté Bömelburg uvádí patrně nejznámější identifikaci sarmatismu coby společensko-kulturního paradigmatu 18. století, jež určitá část šlechty využívala jako distinkci a oponenturu vůči trendům západního osvícenství.⁶⁰⁷ Obdobnou mnohoznačnost významů můžeme přitom nalézt napříč spektrem různých historiografických pohledů. Faber tak v téže souvislosti rozvádí možnost chápat sarmatismus při různých příležitostech jako mentalitu, životní styl, umělecký sloh, společenskou epochu či

⁶⁰⁶V tomto smyslu je zapotřebí reflektovat rozdíl mezi konotací sarmatismu v 16. století a jeho významem jakožto ucelenou politickou doktrínou během osvícenství. Ke kritice chápání sarmatismu jako jednolitého proudu viz např. Jacek STASZEWSKI O apogeech kultury sarmackiej i periodyzacji XVIII stulecia, in: K. Stasiewicz–S. Achremczyk (eds.), *Między barokiem a oświeceniem. Apogeum sarmatyzmu. Kultura polska drugiej połowy XVIII wieku*, Olsztyn: Ośrodek Badań Naukowych im. W. Kętrzyńskiego, 1997, s. 7–12. Například Bömelburg s Faberem kladou počátek systematické sarmatské koncepce až do 60. let 18. století, kdy byl termín *sarmatismus* užit s politickou konotací na stránkách královského periodika *Monitor*, srov. Hans-Jürgen BÖMELBURG, *Sarmatismus – Zur Begriffsgeschichte*, op. cit., s. 402; Martin FABER, *Das Streben des polnischen Adels*, op. cit., s. 378.

⁶⁰⁷ Hans-Jürgen BÖMELBURG, *Sarmatismus – Zur Begriffsgeschichte*, op. cit., s. 402–403.

v intencích Maciejewského termínu jako „*kulturní formaci*.“⁶⁰⁸ Mańkowski v závěru svého díla zdůrazňuje podobnou dilematickou otázku, zda byl sarmatismus, dominující ve společenském myšlení dané doby, spíše světonázorem, stylem života či výrazem odlišné kultury⁶⁰⁹ a Tazbir praktickou nejednoznačností definice uzavírá podobně jako Bömelburg s tím, že sarmatismus v určitých ohledech odkazuje k mentalitě, respektive šlechtické ideologii, zatímco v jiných případech zas k projevům vnímání světa například v charakteru výstroje, výzbroje či vybavení domácností.⁶¹⁰

Při řešení podobných způsobů interpretace přitom není třeba patrně zdůrazňovat, že pro účely této studie má smysl reflektovat výhradně ty významy sarmatismu, jež jistým způsobem propojovaly otázku šlechtické identity s dobovým politickým myšlením, jelikož základní přístupy naší analýzy vycházejí z předpokladu, že dominantní formu sebeidentifikace jakožto zdroj formování moderní identity reprezentoval v aristokratickém prostředí republikánský étos občanství. Budeme-li však sledovat tuto spojitost sarmatských prvků s republikánským mýtem, je třeba již při zběžném pohledu skutečně konstatovat, že sarmatismus jakožto ucelenou politickou doktrínu vlastní identity a „ideologického“ přesvědčení zaznamenáme v polském šlechtickém kontextu až v polovině 18. století, v důsledku čehož se analýza tzv. sarmatských prvků uvažování pro 16. století může jevit jako nepatřičná.

Odpůrci užívání sarmatské terminologie a schématu sarmatského mýtu mimo doložený kontext 18. století pak s oblibou upozorňují, kterak byly náznaky sarmatského myšlení u mnohých šlechtických myslitelů dřívějších epoch dávány do chybných souvislostí právě na základě nedostatečné analýzy dobového diskurzu, v němž mohly přímé zmínky k odkazu Sarmatů nabírat jiné konotace než ty, jež byly v 18. století již jednoznačně spjaty s konkrétní formou obhajoby šlechtických privilegií a *zlatých svobod* v opozici vůči osvícenským reformám. V případě námi sledovaného Stanisława Orzechowského se v tomto směru můžeme obrátit ke kritice Althoena, který upozorňuje, že jak humanistovo anticipované „rusínství“, tak právě „sarmatství“ neměly onen potřebný občanský, potažmo národní rozměr, který je do nich mnohdy s výše zmíněnou modernistickou optikou promítán.⁶¹¹ Podobný případ pak představuje

⁶⁰⁸ Martin FABER, *Das Streben des polnischen Adels*, op. cit., s. 374. Je zajímavé si povšimnout, že Faber zároveň rozlišuje tři další odlišné významy dle Bömelburga, když hovoří o teritoriální konotaci sarmatismu, vůči níž odlišuje sarmatismus jako mýtus o původu, respektive politickou doktrínu rozvíjející se během osvícenství, Tamtéž, s. 375; Hans-Jürgen BÖMELBURG, *Frühneuzeitliche Nationen im östlichen Europa: Das polnische Geschichtsdenken und die Reichweite einer humanistischen Nationalgeschichte (1500-1700)*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006, s. 414.

⁶⁰⁹ Tadeusz MAŃKOWSKI, *Genealogia sarmatyzmu*, op. cit., s. 166.

⁶¹⁰ Janusz TAZBIR, *Sarmatyzm a barok*, op. cit., s. 818.

⁶¹¹ ALTHOEN David, *Natione Polonus and the Narod Szlachecki*, op. cit., s. 475–508.

i jedna z hlavních figur předpokládaného sarmatismu v 17. století, Andrzej Maksymilian Fredro, jehož bezpochyby pozoruhodná obhajoba principů jednomyslnosti v podobě liberum veta i dalších tradičních pořádků⁶¹² bývá rovněž dávána do totožných souvislostí pozdějších sarmatských názorových pozic, aniž by ovšem sám autor tento pojem používal.⁶¹³

Jak se tudíž vyjevuje čím dál zřetelněji, bylo by chybou „chytat se stébla“ a snažit se se zuřivou urputností identifikovat v dobovém diskurzu polských humanistů víceméně každé užití se sarmatskou minulostí souvisejících reálií jako jednoznačný doklad existence sarmatské koncepce exkluzivní občanské identity. Stejně tak mylné by ovšem bylo reflektovat republikánský aristokratický mýtus v pozici zdrojového diskurzu pro následné formování moderní polské sebe-identifikace bez pozornosti věnované jak těm významům, jež byly v humanistické době přikládány právě sarmatským pojmům, jakož i způsobu, s jehož pomocí osvícenští myslitelé projektovali domnělou sarmatskou realitu do 16. století. Podobně jako v případě teoretického uchopení národní identity totiž nemá hlavní výzkumná otázka směřovat k objasnění, do jaké míry byla předmoderní identita „reálná“ a do jaké „vykonstruovaná“, ale měla by být zaměřena na určení pozice, kterou tento ideový komplex sehrával v rámci pozdějšího utváření národního mýtu. Zmíněná pozice přitom úzce souvisí s faktem, že právě osvícenci, kteří pojem *sarmatismus* koncepčně zformulovali, předpokládali, že i daný termín odrážel dlouhodobou mentalitu polské šlechtické společnosti, táhnoucí se minimálně do onoho 16. století.

Budeme-li tak společně s Faberem či Bömbelburgem datovat počátek sarmatismu coby ideologické koncepce – byť v tomto případě formulované prostřednictvím negativního vymezení ze strany jeho odpůrců – do prostředí královského periodika Monitor šedesátých let 18. století⁶¹⁴, můžeme na stránkách tohoto listu vysledovat jednoznačnou tendenci ztotožňovat domněle úpadkový a dekadentní styl uvažování soudobé šlechty s odkazem vlastních předků, kteří měli právě v době utváření raně novověké republiky polskou pospolitost nasměrovat nežádoucím směrem. V totožných intencích je sarmatismus hodnocen i v patrně prvním

⁶¹² Andrzej Maksymilian FREDRO, O wyższości rzeszypospolitej nad monarchią, op. cit., s. 331–338.

⁶¹³ Zmíněná námitka pochází především z pera Bömelburga, který na základě studia Fredrových spisů dospívá k závěru, že dotyčný autor představuje bezpochyby tradicionalistický směr šlechtického smýšlení, avšak v žádném z jeho děl nenajdeme jedinou přímou zmínku o sarmatských kořenech polské identity, Hans-Jürgen BÖMELBURG, *Frühneuzeitliche Nationen im östlichen Europa*, op. cit., s. 416. Faber toto konstatování nicméně reviduje, když tvrdí, že ve Fredrových spisech *Militarium* odkazuje maršálek slavného sejmu z roku 1652 k tradici sarmatského rytířství, což ovšem tak jako tak lze jen stěží chápat jako formulaci systematické identitární či politické doktríny navázané na sarmatský mýtus, Martin FABER, *Das Streben des polnischen Adels*, op. cit., s. 375–376.

⁶¹⁴ BÖMELBURG Hans-Jürgen, *Sarmatismus – Zur Begriffsgeschichte*, op. cit., s. 402; FABER Martin, *Das Streben des polnischen Adels*, op. cit., s. 378.

jednoznačně pejorativním uchopení tohoto pojmu ze strany Stanisława Konarského⁶¹⁵, jenž ve svém díle *O skutecznym rad sposobie* odlišuje zastaralé manýry polské šlechty od moderních názorů zbylé polské společnosti. Díky tomuto odlišení buduje účelný rozdíl mezi směšnými sarmatskými aristokraty, jejichž svět náleží včerejšku – tedy například i době Orzechowského a dalších původních obhájců šlechtických svobod – a těmi příslušníky polské pospolitosti, kteří jsou schopni akceptovat žádoucí změny a reprezentují tedy skutečný zájem polského národa. Rétorika sarmatského mýtu tak v tomto případě představovala nejen hranici mezi zastaralým a moderním, respektive zhoubným a žádoucím, nýbrž i zdařilý nástroj, pomocí něhož bylo možné kritizovat polskou společnost nepřímo prostřednictvím „Sarmatů“, zatímco mimo sarmatské kontury uvažující vrstvy společnosti mohly zůstat kritikou netknuté.

Kritiku stávajících poměrů za pomoci konstrukce historického obrazu Polska, jenž musí být jednoznačně odmítnut, nalezneme koneckonců právě i na stránkách Monitoru, na nichž se můžeme dočíst například to, že historické dědictví polské šlechty představuje „*balwany sarmatizmu*“, jež bylo dle názoru osvěcenských reformátorů přirozeně třeba odvalit. V totožném textu je možné zaznamenat i konkrétní obsahový výčet tohoto dědictví, když jeho autor pozitivně kvituje především skutečností, že se polská společnost začíná konečně odvracet od posedlostí erby, přiklání se od latiny k vlastnímu národnímu jazyku a namísto pověr začíná uvažovat racionálně – článek vyloženě hovoří o tom, že se Poláci přestávají bát komet a už i pro ně představuje střed veškerého světa slunce.⁶¹⁶ Poslední zmíněná poznámka přirozeně míří zejména ke ztotožnění kritiky polského tradicionalismu s tmářstvím a odmítáním vědeckého pohledu na svět, zároveň z něj však můžeme vyčíst i určitý sarkastický výsměch mířící na tendenci polské aristokracie chápat vlastní stav i polskou republiku přehnaně adoračním způsobem. Jak jsme již několikrát zdůraznili, byl totiž sarmatský mýtus úzce spjat s představou jisté kulturní nadřazenosti a civilizační vyvolenosti, dle nichž měla polská šlechta vynikat vůči všem ostatním společnostem co do udatnosti, životní moudrosti i dalších kvalit. Díky tomu měla disponovat i oním přirozeným právem šířit vlastní hodnoty mezi okolní komunity na nižší úrovni⁶¹⁷, což v mnoha ohledech připomíná například již dříve charakterizovaný republikánský

⁶¹⁵ Jerzy MICHALSKI, Stanisław Konarski wobec sarmatyzmu i problem europizacji Polski, in: J. Dowiat a kol (eds.), *Polska w świecie: szkice z dziejów kultury polskiej*, Warszawa: PWN, 1972, s. 284.

⁶¹⁶ „*będzie wiekopomna y zaiste należyta wdzięczność trwała w Polskim Narodzie dla tych, którzy zrzuciwszy larzmo przewencyi y gnuśney niewiadomości, ośmielili się na te (że tak rzekę) balwany sarmatyzmu, które przez dwieście lat Narod nasz czyniły pośmiewiskiem uczeńszych... iuż styl wcale inszy, iuż one ustawne alluzye do herbów wychodzą z mody; iuż nie tylko Łacina ale y Polszycyżna kwitnie, już Komety mało kogo straszą, a Słońce poważnie świeci y Polskiego tandem zasiądze centrum...*“, *Monitor Warszawski*, 30, 1765, s. 234–235.

⁶¹⁷ Výše zmíněné sarmatské přesvědčení o kulturní nadřazenosti úzce souviselo s doktrínou *antemurale christianitatis* i s později se rozvíjejícím mesianistickým posláním polské národní identity, srov. Edward POTKOWSKI, *Sarmatismus als politische Ideologie*, op. cit., s. 364. Podobné rysy můžeme přitom zaznamenat

mýtus občanských humanistů.⁶¹⁸ Toto přesvědčení o vlastní výlučnosti v řadě případů vedlo ke komickým závěrům, konstatujícím, že přívlastek „polský“ představuje de facto synonymu, pro „nejlepší“, a že polský element sehrál v dějinách lidstva rozhodující úlohu – jak můžeme pozorovat například u vývodů jezuity Dęmboleckého, který razil přesvědčení, že Adam s Evou mluvili v Ráji polsky.⁶¹⁹ Právě vůči těmto pro osvícence absurdním a směšným snahám prokázat výjimečnost polského národa za pomoci těch nejneuvěřitelnějších a nejničotnějších distinkcí se mimo jiné stavěli i redaktoři Monitoru, pročez lze ve výše uvedeném konstatování o slunci, umístěném konečně i do středu polského světa, spatřovat i onen osten kritiky proti mesianistické aroganci polské aristokracie.

Krom této zpupnosti a zmíněných zpátečnických světonázorů však osvícenská tvorba nenechávala na pokoji ani v podstatě nevinné tradiční zvyky polské šlechty, zděděné rovněž po předcích ze *zlatého věku* a projevující se například záměrně extravagantním a ve srovnání s moderními evropskými trendy zaostalým stylem oblékání. I tento výsměch byl však velmi často spojován s demonstrací sarmatské nesnášenlivosti a netolerance, což se zřetelně projevuje kupříkladu ve fiktivním dopise redakci Monitoru od tzv. pana *Prawdického*. Ten si stěžuje, že v soudobém Polsku žije příliš mnoho cizinců, co se navíc neumí aristokraticky oblékat, když na rozdíl od řádných županů a kontuszu polské šlechty nosí krátké kabáty jako neurození *chlopi*.⁶²⁰ Autoři textu navíc následně uvádějí, že touto stížností údajný pan *Prawdicki* odhalil svou pravou identitu, neboť již není pochyb, že se jedná o notoricky známého pana *Sarmackého*, jenž bývá doprovázen svými příbuznými – pány *Fanatickými*, přičemž právě slovní hříčka se Sarmatem, jenž se fanaticky vydává za pravdu, odkazuje k zásadnímu nešvaru polské šlechty

už v prorockých vizích Johanna Wünschelburga z 60. let 15. století, dle nichž měl polský šlechtic spasit veškerý křesťanský svět, a to především za pomoci jagellonské dynastie, jež byla vyvolena porazit pohanské Turky a kacířské Čechy: „*Das hawbt der werlt wirt sterbenn. Aber des menschen sun vnd der Adler werdent peleiben. So wirt dann frid in der gantzenn werlt vnd ein genüegen der frucht... Des menschen sunt ist genant Witold. Der Adler das ist der kunig von Polen. Die kinder das ist sein volk. Das hawbt der weit das ist der pabst...*“, Friedrich LAUCHERT, Materialien zur Geschichte der Kaiserprophetie im Mittelalter, in: *Historisches Jahrbuch* 19, 1898, s. 844–872.

⁶¹⁸ Podobné přesvědčení můžeme zaznamenat například u Jana Łaského, jehož zastávání aristokratického mýtu lze chápat jako obdobný nástroj propagandy připomínající taktiku florentských humanistů, Jan ŁASKI Bernardinu Gallovi a Matthiasi von Miechów, 28. 7. 1514, in: *Materiały do dziejów dyplomacji polskiej z lat 1486-1516*, J. Garbarcik (ed.), Wrocław – Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1966, Nr. 57, s. 185–203.

⁶¹⁹ viz Janusz TAZBIR, *Sarmatyzm a barok*, op. cit., s. 827; K Dęmboleckého pojetí původu světa viz Wojciech DĘMBOLECKI, *Skądże to zblażnienie świata?: Wojciecha Demboleckiego Wywód jedynowłasnego państwa świata*, Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2012.

⁶²⁰ „*Daremnie pod pokornym Prawdickiego Imieniem ułożyć się usiłuje dzisiejszy moy Korespondent, honor zmysła daremnie, Kolligacya z domem Prawdickich...zapiera się plemienia swojego, myśl, ułożenie, maxymy, ktorými list Pseudo J. P. Prawdickiego iest napelniony, widocznie świadczą, że się poniża, a że w samey rzeczy płynie w zylach Iego krew, wielkiego Imienia Ichmć Panow na wielkich y starych błędach Sarmackich, ktorých Familia tak iest rozrodzona, iak Prawdickich szczupła... Monitor Warszawski, 53, 1765, s. 409–410.*

v očích osvícenců, tedy k tvrdohlavé neschopnosti přijmout měnící se podobu světa a ke stavění tradic do pozice univerzální pravdy. Na obdobnou neřest polské aristokracie v podobě neústupnosti a zatvrzelých archaických předsudků ostatně útočí ve své komedii s příznačným názvem *Sarmatismus* i Franciszek Zabłocki, když hlavní osu příběhu dané hry staví okolo žabomyší války dvou zneprátelených a nevýznamných šlechtických rodů na polském venkově.⁶²¹ V té souvislosti se nicméně sluší dodat, že právě realita venkovského života polské šlechty představovala – nikoli pro osvícenské reformátory, nýbrž pro stoupence *sarmatismu* – jednu z hlavních devíz tradičního světa. Ctnostný život polského šlechtice-Sarmaty měl být totiž harmonicky rozdělen mezi dvě sféry – na veřejnou, v níž se dotýčný projevoval jako aktivní obránce vlasti s mečem v ruce a na soukromou, kde měl působit jako pohostinný pán svého domu, pečující o svou půdu a stavějící se skepticky vůči ruchu městského života⁶²². S obdobnou idealizací venkovského života, přinášejícího „pravé“ hodnoty a navázaného na sarmatské předky, respektive na antické smýšlení obecně, se přitom opětovně setkáváme již u autorů 16. či 17. století, kdy sarmatský zlatý čas venkova, vyživujícího města, zmiňuje například Jan Kochanowski⁶²³ a v podobném smyslu na základě Senecova citátu charakterizuje vztah šlechtického života na venkově i v této studii analyzovaný Łukasz Opaliński.⁶²⁴

Zdaleka nejpřímější spojitost mezi přesvědčením polské aristokracie 18. století, ztotožňovaným se sarmatskými manýry, a politickou realitou Polska 16. století, však v plejádě

⁶²¹ Viz například rozhovor mezi Guronosem a Skarbimirem: „*Otóż z tego Bartłomieja i Brygity gasnąca dwóch domów nadzieja Wskrzesała się na Mieszku, jedynym ich synie, który Mieszko, pojąwszy Gryszkę na Myślinie, Spłodził Andrzeja, Marka, Piotra, Matyjasza, Prozatego, Łukasza i Matatyjasza...*“ „*Już i o tym słyszałem po tylekroć razy. Pocóż...*“ „*Aby się tamta dowiedziała strona, że dom mój nie wyleciał serce z pod ogona...*“, „*Otóż te polityzmy, te grzeczności wasze, modne rozumowania, sensa! Na pałasze, Dobrodzieju! To rozum był w dawnym Sarmacie! Teraz tylko piszecie pięknie rozprawiacie, a gdy przyjdzie krzyżową machnąć kiedy sztuką: Stary popraw! Studenty, żaki z tą nauką...*“, Franciszek ZABŁOCKI, *Sarmatyzm*, L. Bernacki (ed.), Kraków: nakł. Krakowskiej Spółki Wydawniczej, 1928, s. 6, 9.

⁶²² V mnoha případech stály tyto dvě roviny proti sobě, neboť sarmatismus tvořil komplex různých svébytných rysů polského politického i kulturního myšlení, jež nemusely být za všech okolností kompatibilní, tak jako v případě archetypu hrdinného válečníka a ctnostného obránce vlasti, jenž měl naplňovat ideál poklidného a požitkářského hospodáře, co zároveň usiluje o držbu čestných hodností a úřadů, v nichž polská šlechta spatřovala určitou obsesi.

⁶²³ „*Lan oyczysty obsiewam, bądz mi dworze zdrowy! Zwodne tve obietnice już wyszły mi z głowy, Wolność u mnie nad perły, czysty strumień w polu Milszy od Libijskiego bogactwa Paktolu... Do cudzej woli mego czasu nieprzyprawię, I jak je myśl przynosi tak godziny trawię, Więc albo Sokratesa wartuję rozmowy, Które uczą i serce i umysł mieć zdrowy, Lub słucham pieni, jakie Sarmata wywodzi, Których głos miękki latwo z Latińskim się godzi...Wprzód był rolnik, nim zamki na górach osiadły, Bez niego wieżonośne miastaby upadły...*“, Jan KOCHANOWSKI, *Elegie Jana Kochanowskiego*, K. Brodziński (ed.), Warszawa: Drukiem A. Gałęzowskiego i Komp., 1829, ks. II, XIII.

⁶²⁴ Srov. Łukasz OPALIŃSKI, *Obrona Polski*, op. cit., s. 180. Opaliński v této pasáži odkazuje na následující Senecův citát: „*Svobodný a čestný život, který ctí mrav předků, může dobře žít jen ten, kdo žije v lesích za hradbami města*“, Lucius Anneus SENECA, *Faidra*, Hippolytus, E. Stehlíková (překl.), Praha: Institut umění – Divadelní ústav, 2009. Divadelní revue, s. 91.

osvícenských autorů formuluje ve své satíře Gracjan Piotrowski⁶²⁵, jehož reflexe myšlení Frycze-Modrzewského bude následně detailně rozebrána v souvislosti s odkazem tohoto autora při reflexi polské identity za strany pozdějších generací (viz kapitola 3.2.1.4). Již zde však můžeme zdůraznit skutečnost, že v okamžiku, kdy proti sobě Piotrowski staví aroganci a omezenost postavy *Sarmata*, jenž při návštěvě knihovny prokazuje bohorovnou neznalost a ignoraci Modrzewského spisů coby novátorského nositele osvícených a pokrokových názorů, Piotrowski ukazuje, že totožný konflikt jako nyní mezi *sarmatisty* a osvícenci zuřil de facto již o dvě stě let dříve, tedy v době Orzechowského a Modrzewského. Především v tvorbě Piotrowského, ale nejen u něj tak můžeme pozorovat silnou tendenci projekce obsahu sarmatského mýtu právě do 16. století a 17. století, kdy měly být položeny základy nežádoucího a nepřizpůsobivého politického systému. Jestliže archetyp *Sarmaty* 18. století, symbolizující v očích reformistů konzervativního velkostatkáře, zarytě odmítal navrhované změny polského zřízení směrem k oslabení šlechtického sejmu, odstranění *liberum veto* a posílení centrální výkonné moci, nacházela tato stereotypizace svůj předobraz ve vykreslování patologického tradicionalismu šlechty již během raného novověku, jejímž vyjádřením mělo být přijetí principu *omnis novitas nociva est* za zákonný akt republiky, dle něhož byla každá změna chápána jako neakceptovatelné nebezpečí.⁶²⁶

Lukowski v této souvislosti navíc dodává, že ačkoliv s mytologickou a nikoli vědeckou reflexí světa spojená averze vůči změně byla typická pro předmoderní aristokratické elity v celém evropském prostředí⁶²⁷, je možné v polském prostoru pozorovat určité zesílení této tendence v postupnou obsesi, k níž zjevně přispívala skutečnost, že polská šlechta chápala svůj vlastní stav jako hlavního vládce a zákonodárce republiky. V důsledku toho byla jakákoli představa změny spjata s obavou z rozpadu systému i oslabením vlastní pozice – smyslem politiky pak nebylo měnit, nýbrž napravovat ve smyslu vracet se ke starým osvědčeným

⁶²⁵ Gracjan PIOTROWSKI, *Satyr przeciwko zdaniom i zgorzeniu wieku naszego za powodem Satyra, Jana Kochanowskiego, Xiążęcia naszych Poetow, ktory się na końcu Satyr kładzie wydany*, Warszawa: w Drukarni J. K. MCI y Rzeczypospolitey u XX. Scholarum Piarum, 1773.

⁶²⁶ Jednalo se o zásadu přijatou na sejmu v roce 1669: „*iako każda novitas in Republica nie może bydź sine periculo et magna revolutione...*“ Akta Seymu Walnego Elekcyi Nowego Krola roku 1669, in: *Volumina legum: Przedruk zbioru praw staraniem XX. Pijarów w Warszawie, od roku 1732 do roku 1782 wydanego*, t. V, Petersburg: nakładem i drukiem Jozafata Ohryzki, 1860, s. 11. Podobné konstatování dokládající nechuť šlechty k jakýmkoli změnám ostatně uvádí pro realitu své doby, tedy pro 17. století právě Lukasz Opaliński: „...*abyś zdaniu zwyczajów naszych daleko nie odstępowal...u nas, gdy tylko rzeką, że to novitas, wszystkie racyje na strone iść muszą...*“, Lukasz OPALIŃSKI, *Rozmowa plebana z ziemianinem*, op. cit., s. 82. K tradiční nechuť polské aristokracie vůči všem domněle škodlivým novotám viz FABER Martin, *Das Streben des polnischen Adels*, op. cit., s. 385; GRZEŚKOWIAK-KRWAWICZ Anna, *Regina libertas*, op. cit., s. 91–93.

⁶²⁷ Jerzy LUKOWSKI, *Disorderly Liberty*, op. cit., s. 14; viz též Jonathan Irvine ISRAEL, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford: Oxford University Press, 2001, s. 61, 67, 71.

modelům. Pokud tedy osvícenci spojovali ústřední zlo *sarmatismu* jejich doby s nebezpečím nereformovatelného a fanatického katolicismu i netolerantní xenofobií vůči moderním společenským trendům, není příliš divu, že prapříčiny těchto nešvarů identifikovali právě v tradovaném přesvědčení o odporu svých předků vůči reformám, ačkoliv politická realita 16. století byla od té jejich diametrálně odlišná.⁶²⁸

Politická krize *Rzeczypospolité* v době osvícenství navíc vedla zastánce reforem mnohdy k tomu, aby v humanistické epoše tzv. *zlatého věku* nalézali vady nejen po stránce dekadentního životního stylu či společenských vlastností, nýbrž právě i v bytostně politických otázkách tehdejšího zřízení. V politickém myšlení humanistů typu Orzechowského proto začaly být identifikovány rysy domněle ideálního sarmatského monarchy, projektovaného do archetypu sice dobrého a spravedlivého, avšak vůči šlechtě bezmezně důvěřivého a vlastní ambice postrádajícího vladaře, s čímž souvisela i například u Orzechowského silně přítomná podezíravá averze vůči osobě královny (viz kapitola 3.1.5.2) či stereotypizace úlohy dobrého magnáta.⁶²⁹ Samostatnou kapitolu v konstrukci sarmatského mýtu do reality raného novověku pak představoval výklad Polska jakožto volební monarchie coby tradičního sarmatského dědictví, jelikož i představitelé tohoto antického etnika měli údajně již kdysi odmítat principy dědičné vlády a za své krále tak volit jen ty vládce, kteří se těšili svobodnému souhlasu vojenské pospolitosti.⁶³⁰ Tato koncepce svobodné volby panovníka jako ústředního prvku spravedlivé pospolitosti pak měla volně přejít od Sarmatů na jejich potomky v podobě polské aristokracie. Ta se pohledem osvícenců již v době raného novověku snažila úzkostlivě dokázat, že princip volby je zakotven v posvátných tradicích vlastních předků a jako takový nemůže být odbourán – o což usilovali apelem na zavedení dědičné dynastie stoupenci osvícenských reforem – aniž by nebyla ohrožena sama polská pospolitost. Ještě v průběhu 18. století tak řada tradicionalisticky laděných myslitelů zastávala polomytické představy o původu svobodné polské národy⁶³¹, zděděné právě z republikánského diskurzu raného novověku, dle nichž měli

⁶²⁸ V první řadě například nelze hovořit o fanatickém katolicismu v důsledku varšavské konfederace: Mirosław KOROLKO, *Sarmacka myśl tolerancyjna w latach 1656-1772 (rekoncesans badawczy)*, in: K. Stasiewicz – S. Achremczyk (eds.), *Między barokiem a oświeceniem*, op. cit., s. 22–35. K rozdílům mezi sarmatismem 18. století a dobovou realitou 16. století viz též Janusz PELC, *Dylematy staropolskiego sarmatyzmu*, in: R. Ociecek (ed.), *Sarmackie theatrum, t. I: Wartości i słowa*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2001, s. 11–21.

⁶²⁹ Jak praví Tazbir: „*Idealem sarmackiego monarchy był skrępowany przez sejm władca, ktoś dobry, sprawiedliwy i — mało ambitny, bo nie wtrącający się do spraw szlachty oraz daleki od myśli o wzmocnieniu swojej władzy*“, Janusz TAZBIR, *Sarmatyzm a barok*, op. cit., s. 821.

⁶³⁰ Norbert KERSKEN, *Geschichtsbild und Adelsrepublik*, op. cit., s. 252–253.

⁶³¹ Zajímavé souvislosti mezi svobodomyšlným polským naturelem a stylem života, tráveným v koňském sedle, si v tomto ohledu můžeme povšimnout například v případě několikrát citovaného pramene *Dominia palatii*: „*Przodkowie naši kiedy już na konie wsiadali...sobie praw y wolności upraszali, iakoby nie iakim między sobą a Panami swoiemi kontraktem: oni głowy y pierśi swoje na posługę Krolow nieśli, Krolowie zaś iako żołdem*

polští předci své svobodné zřízení zdědit právě díky sarmatské tradici. Otázku ustavení volitelného trůnu v totožném duchu popisuje například jeden z hlavních tvůrců sarmatské historiosofie Szymon Majchrowicz, v jehož výkladu polských dějin měl být první Piastovec zvolen roku 842 na sejmu v Kruszewici.⁶³² Podobně, byť bez explicitní zmínky o Sarmatech pak o počátcích „šlechtické demokracie“ hovoří i Kołodzki, v jehož pojetí měl být však dotýčný sejm svolán záhy po smrti Lecha, a to do Hnězdna.⁶³³

Všechny tyto obecné postřehy věnované problematice kontroverzního pojmu *sarmatismus* nám následně ukazují několik důležitých postřehů pro reflexi atributů tzv. sarmatského mýtu v rámci hlavního zkoumaného fenoménu v této studii, tedy republikánského politického myšlení raného novověku jakožto základní platformy pro formování moderní národní identity. Předně je třeba zopakovat, že tato práce v souvislosti s reflexí sarmatismu neusilovala o jeho precizní definiční vymezení, neboť jak dokládají moderní interpretace dobových pramenů, lze o sarmatském mýtu coby konzistentní kulturně-etnické koncepci skutečně hovořit až od 18. století. Pro epochu 16. století je oproti tomu možné identifikovat pouze určité náznaky výskytu sarmatského myšlení, jež v této době – jak zdůrazňuje Potkowski – bylo výhradně politickou ideou.⁶³⁴

Tím spíše se ovšem potvrzuje, že pokud se akceptace představy o sarmatském původu polské šlechty částečně projevovala už v myšlení raně novověkých humanistů, souvisela určitým způsobem právě s tehdejší politickou kulturou, kdy lze předpokládat, že tvořila jeden z možných aspektů šlechtického republikanismu, a to především s ohledem na klíčovou pozici aristokratické svobody coby základu identity.⁶³⁵ Přiřadíme-li tedy sarmatismus v tomto smyslu jako určitý specifický rozměr do rámce aristokratického republikánského mýtu, lze jej považovat za jistý – od 16. století v různých obměnách se vyskytující – identitární tmel⁶³⁶,

naywiekszym placili im za to praw y swobod przyczynieniem...“, PEŃSKI Walenty, *Domina palatii regina libertas*, in: J. Dębiński (ed.), *Rozne Mowy Publiczne*, op. cit., s. 33.

⁶³² Szymon MAJCHROWICZ, *Trwałość szczęśliwa królestw*, op. cit., s. 7–12, 63–64.

⁶³³ KOŁUDZKI Augustyn, *Thron Oyczysty albo Pałac Wieczności*, op. cit., s. 17–19, 26.

⁶³⁴ „*In späteren Zeiten, im 17. und 18. Jahrhundert, brachte der Sarmatismus einige Haltungen, Vorlieben und Aspirationen der Adligen zum Ausdruck. Er umfaßte auch verschiedene Tendenzen in der Literatur und Kunst, in Bereichen des gesellschaftlichen und politischen Bewußtseins und in den Sitten der adligen Gesellschaft. Im 16. Jahrhundert war der Sarmatismus dagegen insbesondere eine politische Idee...*“, Edward POTKOWSKI, *Sarmatismus als politische Ideologie*, op. cit., s. 366.

⁶³⁵ Sarmatismus se v tomto ohledu sice nerovnal politické kultuře, ale výrazně do ní zasahoval, přičemž rovina politické ideologie byla jen jedním z aspektů sarmatismu. K pojetí sarmatismu jako celkové kultury doby viz Stanisław GRZYBOWSKI, *Sarmatyzm*, Kraków: Krajowa Agencja Wydawnicza, 1996.

⁶³⁶ K pojetí sarmatismu coby stmelovacího principu kolektivní identity: Hans-Jürgen BÖMELBURG, *Imaginationskonzepte und Nationskonstrukte zwischen Sarmatismus und Romantik*: Jan Pawel Woronicz und Julian Ursyn Niemcewicz, in: A. Gall – T. Grob – A. Lawaty – G. Ritz (eds.), *Romantik und Geschichte. Polnisches Paradigma, europäischer Kontext, deutsch-polnische Perspektive*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007, s. 67–

s jehož pomocí byla polská aristokracie schopna předávat a uchovávat klíčové vzorce vlastní sebeidentifikace, a to opět s důrazem kladeným především na výjimečnost vlastního politického zřízení v podobě republiky.⁶³⁷ Skutečný významový obsah sarmatské mytologie v kontextu politického myšlení raného novověku však může v tomto ohledu ukázat až analýza politického diskurzu konkrétních myslitelů, jak budeme ostatně moci zaznamenat v případě koncepcí šlechtického občanství u Orzechowského či Opalińskiego při konfrontaci se zahraničními komentátory dobových polských reálií.

89; Andrzej WASKO, *Romantyczny sarmatyzm: tradycja szlachecka w literaturze polskiej lat 1831 – 1863*, Kraków: Wydawnictwo ARCANA, 2001.

⁶³⁷ Jak podotýká Potkowski: „*In der Atmosphäre religiöser Polemiken und politischer Kämpfe der Adligen, die ihr Modell der „demokratischen“ Monarchie (Respublica) errichteten, verband der sarmatische Mythos unterschiedliche und vielsprachige ethnische Elemente der jagiellonischen Monarchie zu einer Einheit.*“, Edward POTKOWSKI, Sarmatismus als politische Ideologie, op. cit., s. 376. Politický rozměr mýtů, jež vypovídají o době, v níž jsou tvořeny, rozebírá například: Henryk SAMSONOWICZ, History in Myths, *Acta Poloniae Historica*, 91, (2005), s. 5–23. Obdobným způsobem jako součást národního mýtu analyzuje sarmatismus i Jan Malicki: Jan MALICKI, *Mity narodowe – Lechiada*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich - Wydaw. PAN, 1982.

2.8 *Rzeczpospolita jako monarchia mixta*

Jestliže jsme v předchozích částech této kapitoly věnovali pozornost jednotlivým atributům polského politického systému i myšlení v období raného novověku, jež lze chápat jako indikátory republikánského diskurzu, abychom následně představili možnou souvislost tamního republikanismu s tzv. sarmatským mýtem, je v závěru zmíněné kapitoly žádoucí představit dobovou reflexi toho pojmu, který jsme už v teoretické části identifikovali jako stěžejní institucionální prvek, udržující systém republikánských hodnot v chodu. Otázku aplikace antického modelu *monarchia mixta* v prostředí *Rzeczypospolite* můžeme totiž považovat za jeden z rozhodujících faktorů, umožňujících posoudit, do jaké míry představovala republikánská koncepce v občanských kruzích polské aristokracie intencionální a především konzistentní koncepci, což můžeme ostatně vnímat jako rozhodující krok pro následnou detailní analýzu způsobů reflexe této koncepce ze strany konkrétních politických aktérů. Můžeme-li totiž na základě postřehů v předchozí podkapitole úspěšně pochybovat o dominantní roli „kulturního sarmatismu“ v úloze identitárního tmelu, když sarmatské prvky uvažování v 16. století připomínají spíše „imperiální civilizační mýtus“ podobný italské koncepci *florentina libertas*, je jako rozhodující svorník identity a soudržnosti republiky pro sledované období třeba vnímat právě zejména představu harmonického rozložení sil ve smíšené ústavě a s ní spojenou suverenitu práva.

Jak dokládá plejáda konstatování z řad historiků, opírajících svá tvrzení nejen o analýzu podobných významových obsahů, ale i o explicitní vyjádření dobových myslitelů uvažujících v rámci antického odkazu aristotelské, respektive ciceronské spravedlivé vlády, lze zhruba od poloviny 16. století identifikovat v polském politickém diskurzu přesvědčení, že v polském prostředí existuje *monarchia mixta*, projevování jak na rovině teoretických reflexí, tak ve veřejných debatách.⁶³⁸ Už při této příležitosti tak můžeme odkázat k patrně nejsoustavnější charakteristice republiky jako hájemství smíšené vlády z pera Frycze-Modrzewského, jehož celková republikánská koncepce bude představena níže. Zastánce výrazně egalitářského pojetí republikanismu ve svém klíčovém spisu *De Republica emendanda* dochází k závěru, že nejlepší forma republiky je zároveň vládou krále, vládou těch nejlepších i vládou lidu, neboť jedině tak může královská ctnost vládnout spolu s nejvyšší ctí těch nejlepších a zachovávat rovné šance

⁶³⁸ Anna GRZEŚKOWIAK-KRWAWICZ, Noble Republicanism, op. cit., s. 42; Zera FINK, *The Classical Republicans*, op. cit., 18.

pro všechny, přičemž „čím více se jakákoli republika blíží této formě, tím je lepší, čím je od ní vzdálenější, tím je horší.“⁶³⁹

Jak jsme mohli pozorovat už v pasážích věnovaných napětí mezi republikanismem a monarchismem, směřovaly obvyklé námitky vůči smíšené ústavě – například ze strany Bodina – proti představě dělené suverenity, jež musí za všech okolností zůstat v jedné rukách. Řada postřehů z polského šlechtického prostředí však dokládá, že kritika smíšené ústavy za štěpení suverenity vyplývala do značné míry z nepochopení antické koncepce. Jak totiž ukazují slova Łukasze Górnického, využívajícího oblíbený anatomický příměr republiky k lidskému tělu, spočívá suverenita vždy v celku republiky, jež udílí moc a sílu všem částem. Tak jako ruka není slabší, protože je rozdělena do prstů, ale naopak silnější právě díky tomu, že každý prst má svůj účel a jeho síla vyvěrá z celé ruky⁶⁴⁰, je možné i polskou republiku považovat za tím silnější, čím více je oddána ideálu sdílené vlády. Suverenitu tudíž nelze spojovat s vládou, neboť zatímco pravomoc a zájem republiky musí zůstat za všech okolností jednotné, vládu je naopak nezbytné vyrvat z rukou ať už jednotlivce či omezené skupiny a darovat ji do rukou vyvážených institucí, poněvadž „republika není bohatou, stálou ani bezpečnou, vládne-li ostatním jeden, ani vládne-li jich několik, dokonce ani, když vládne každý, ale jedině tehdy, když vládnu tito všichni dohromady, tedy král, rada a poslanci vyslaní lidem.“⁶⁴¹

Toto z klasického republikanismu zděděné obecné přesvědčení pak logicky nezůstávalo omezeno jen na rovinu teoretických postřehů a bylo u většiny polských autorů projektováno do jednotlivých institucí *Rzeczypospolité*, jejíž politická struktura již na první pohled kopírovala právě vzor v podobě republikánského Říma⁶⁴². Požadovaný monarchický element tak byl v polském státě zastoupen majestátem krále, jehož úloha však byla vnímána v intencích rovněž římského principu *primus inter pares*, o čemž zřetelně svědčila i dobová vyjádření, že při

⁶³⁹ Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Commentarium de republica emendanda libri quinque*, in: TÝŽ, *Opera omnia*, I, K. Kumaniecki (ed.), Warszawa: PIW, 1953, s. 32, srov. Tomasz W. GROMELSKI, *The Commonwealth And Monarchia Mixta*, op. cit., s. 173.

⁶⁴⁰ Janusz EKES, *Złota demokracja*, op. cit., s. 111.

⁶⁴¹ „Widział, iż nie tj. rzeczpospolita można, nie to trwała, nie to bezpieczna, gdzie jeden wszystkim włada, ani też tam, gdzie pewna część ludzi włada, ani tam, gdzie wszyscy władają, ale tam, gdzie włada to wszystko po spolu, tj.: król, rada i od wszystkich posłani...“, Łukasz GÓRNICKI, *Droga do zupełnej wolności*, in: TÝŽ, *Pisma*, op. cit., s. 483.

⁶⁴² Kupříkladu Jan Zamojski přirovnával vládu magnátů k římskému senátu, šlechtu k patriciům a šlechtické poslance k tribunům lidu, srov. Jan ZAMOJSKI, *Rozprawa Jana Zamoyskiego o senacie rzymskim*, M. Kuryłowicz – W. Witkowski (eds.), Lublin: Wydawn. Uniw. Marii Curie-Skłodowskiej, 1997; též Marek KURYŁOWICZ, *Rozprawa Jana Zamoyskiego o senacie rzymskim, Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*, 49, 9 (1994), s. 139–157, srov. Stanisław KOT, *Kultura polska w epoce renesansu*, in: TÝŽ (ed.), *Polska złotego wieku a Europa: Studia i Szkice*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1987, s. 117.

konání sejmu je král jedním ze zasedajících stavů republiky.⁶⁴³ Aristokratický prvek smíšené vlády byl rovněž po antických vzorech ztotožňován nikoli s právně odlišenou sociální vrstvou, nýbrž s institucí v podobě *Senátu* jako horní komory sejmu, což úzce souviselo s již rozebíraným faktem, že étos i legální rovina šlechtické obce nedovolovaly jakoukoli vnitřní hierarchizaci urozeného stavu. Aristokratickou úlohu tak v *Rzeczypospolité* naplňovali senátoři jako jmenovaní držitelé úřadů a nikoli nositelé dědičných titulů, přičemž jejich úloha měla spočívat v jakémsi vyvažování mezi královskou vůlí a zájmy šlechtické obce. Třetí pilíř aristotelsko-ciceronského modelu *monarchia mixta*, označovaný jako demokracie či *politea* v užším významu a odkazující k nezbytnému podílu lidových vrstev na moci, byl pak v polské republice reprezentován šlechtickými poslanci v *izbě poselské*, jež jako dolní komora parlamentu měla zastupovat jednak vůli jednotlivých regionů, formulovanou na lokálních sejmících, a jednak zájem šlechtické obce jako celku, což mnohdy nepříliš překvapivě vedlo k obtížně řešitelným napětím.⁶⁴⁴

Zmíněnou identifikaci polské republiky s modelem *monarchia mixta* a nutnost vycházet při jejím hodnocení primárně z rámce antických klasiků můžeme přitom považovat za určitou stabilní tendenci šlechtického republikanismu napříč různými historickými kontexty. Kupříkladu Andrzej Wolan tak ve svém spisu *De libertate politica sive civili libellus lectu non indignus* z roku 1572 konstatuje, že všechna zřízení světa nesou buď svrchovanost krále, těch nej přednějších mužů, anebo veškerého lidu, přičemž dodává, že všechny tyto svrchovanosti mohou být rovněž smíšené, což je zjevně i případ jeho vlasti.⁶⁴⁵ V otázce pozitivních hodnotových konotací pak ovšem Wolan spravedlivou republiku nespojuje ani tak s realitou smíšené ústavy jako spíš s nadvládou práva jakožto principem, jenž měl ostatně v polském

⁶⁴³ Viz votum z roku 1556 (zde poznámka č. 353), Konstanty GRZYBOWSKI, *Teoria reprezentacji*, op. cit., s. 219; též řeč Świętosława Orzelského: „*Kto przebóg tak tępy jest i rzeczy polskich nieświadomy, żeby wiedzieć nie miał na czym R. P. zawisła, że na trzech staniach: na królu, na senacie, na rycerstwie?*“, Mowa Świętosława Orzelskiego, op. cit., s. 119.

⁶⁴⁴ Blíže k aplikaci modelu *monarchia mixta* v polském prostředí: Janusz EKES, *Trójpodział władzy i zgoda wszystkich: naczelne zasady „ustroju mieszanego” w staropolskiej refl eksji politycznej*, Siedlce: Instytut Historii Akademii Podlaskiej, 2001, s. 8–9, TÝŽ, *Natura, wolność, władza: studium z dziejów myśli politycznej Renesansu*, Warszawa: Pax, 2001; též Stefania OCHMANN, *Rzeczypospolita jako „monarchia mixta” – dylematy władzy i wolności*, in: A. Bartnicki a kol. (eds.), *Kultura – polityka – dyplomacja. Studia ofi arowane profesorowi Jaremi Maciszewskiemu w sześćdziesiątą rocznicę jego urodzin*, Warszawa: Państwowe Wydaw. Naukowe, 1990, s. 264–278; Edward OPALIŃSKI, *Kultura polityczna szlachty polskiej*, op. cit., s. 40–42; Urszula AUGUSTYNIAK, *Wazowie i „królowie rodacy”*: *Studium władzy królewskiej w Rzeczypospolitej XVII wieku*, Warszawa: Semper 1999, s. 32; v českém prostředí pak: KVĚTINA Jan, *Šlechtická demokracie*, op. cit.

⁶⁴⁵ „... *jest albo królewska zwierzchność, gdzie jeden tylko naprzędniejszą zwierzchność ma albo wszystkim zároveň ludzium sobie poddanym rozkazuje, albo jest arystokracja, to jest przedniejszych ludzi panowanie, gdy wielom w cnocie doświadczonym wszytek rząd rzeczypospolitej bywa zlecony; trzecia jest demokracja-policyja, to jest pospolitego człowieka rząd, kiedy nie jednego abo wielu ich, ale wszytkich jedno i równe jest sprawowanie, i równa też w stanowaniu praw, jako w wykonaniu ich władza.*“ Andrzej WOLAN, *De libertate politica sive civili*, IV.2, s. 93.

politickém myšlení obvykle úlohu klíčového nástroje udržení všech institucí republiky v rovnováze. Do podobné role ochránitelky spravedlnosti, práva a svobody pak polskou republiku staví i o několik desítek let později anonymní autor spisu *Libera respublica – absolutum dominium – rokosz*, který tvrdí, že svobodnou republikou lze nazývat pouze ten stát, v němž „ne jeden, ale tři stavy vládnou a panují simul et semper“, pročež taková republika musí být složena ze tří forem vlády: „*ex monarchia, aristocratia et democratia*.“⁶⁴⁶ Nelze si přitom nepovšimnout, že obě dvě díla, tedy Wolanův spis *De libertate* i anonymní pojednání *Libera respublica*, je třeba dávat do souvislosti s určitými krizovými politickými momenty, jelikož Wolan zformuloval své postřehy během období tzv. prvního interregna, zatímco druhé zmíněné dílo pochází z doby průběhu rokosze Zebrzydowského, což opětovně dokládá úzkou spojitost polského republikánského myšlení s dobovou praxí.

Bylo by nicméně chybou vnímat dobové reflexe polské podoby *monarchia mixta* výhradně adorační optikou, neboť konkrétní politický kontext parlamentních jednání, opakující se krizové scénáře i nerovnováha mezi jednotlivými institucemi vedly u některých tehdejších autorů k formulaci přesvědčení, že problém polské společnosti vězí právě ve specifickém nastavení polské republiky coby smíšené ústavy. Tyto námitky sahaly od vyloženě systémových, jejichž smyslem bylo přetvořit model *monarchia mixta* ve zřízení přenášející celkovou suverenitu i souhrn pravomocí na majestát panovníka, až k víceméně dílčím kritickým narážkám, jež namísto ztotožňování smíšené republiky s chaosem a příčinou problémů upozorňovaly spíše na nebezpečí situace, kdy některý ze třech mocenských pilířů v *monarchia mixta* převládal. Vzhledem k republikánskému charakteru šlechtické politické kultury přitom nepřekvapí, že vyloženě anti-republikánská kritika byla v polském případě velmi vzácná a byla obvykle spojena s výraznými individualitami typu Piotra Skargy, který ve svých kázáních píše, že pokud v republice nevládne jeden, je celé království zachváčeno svárem,⁶⁴⁷ čímž upozorňuje právě na hrozbu dělby suverenity a apeluje na vhodnost výlučné královské vlády. V drtivé většině případů však dobová kritika nebyla takto principiální a omezovala se na varování, že král představuje vytrvalé ohrožení svobody šlechtického národa, v důsledku čehož musí být

⁶⁴⁶ „*To zowiemy rempublicam liberam, kędy nie jeden, ale trzy stany w nich rządzą i panują simul et semper, nie jeden stan więcej, niż drugi, a rządzą prawem pospolitym, dla tego pospolitem nazwanem, że je wszyscy dobrowolnie na się stanowią ratione, aby ciężkie prawo nie było temu, który je sam na się stanowi, gdyż nikt nie zwykł na się nic obraźliwego ani ciężkiego stanowić, jako kiedy jeden na wszystkie stanowi. A in summa w tej Rzpltej wolnej nikt stanowić nic nie może, jeno za wolą wolną wszech i konsensem tych trzech stanów. Która to Rzplta złożona jest z tych trzech sposobów: ex monarchia, aristocratia et democratia...*“, *Libera respublica – absolutum dominium – rokosz*, op. cit., s. 403.

⁶⁴⁷ Piotr SKARGA, Kazanie III.: O Zgodzie Domowej, in: TÝŽ, Kazania sejmowe także wzywianie do pokuty obywatelów Korony Polskiej, K. J. Turowski (ed.), W Krakowie: Nakład Wydawnictwa Biblioteki Polskiej, 1857, s. 30–43.

jeho moc držena v šachu, avšak v žádném případě ne eliminována.⁶⁴⁸ V opačném případě pak tato kritika vycházela z obavy, že přílišného vrchu v otázce mocenské dominance získají masy drobné a střední šlechty svou kontrolou *izby poselské*, jež přinášela hrozbu, že v parlamentních jednáních zanikne veřejný zájem obecného blaha a republika bude vydána všanc partikulárním interesům šlechtických individualit či regionálních reprezentací. Problém republiky tudíž v této převažující optice nepředstavovala podstata zřízení *monarchia mixta* jako taková, ale naopak nedostatky v jeho rovnováze, dle jejíž optimální polohy měla být *Rzeczpospolita* udržována v trvalé harmonii *inter maiestatem ac libertatem*.

Problémy spjaté s případným přílišným posilováním královských pravomocí přirozeně souvisely s výše naznačeným permanentním strachem šlechtické obce, že panovník usiluje o nastolení *absolutum dominium*. Oproti tomu výše rovněž zmíněná hrozba převahy šlechtického parlamentu byla co do konkrétních podob nebezpečí poněkud složitější. Jednu z hlavních potíží nadměrné dominance *izby poselské* v politickém systému však přinášela již zmíněná nejasná koncepce reprezentace, respektive povaha „poslaneckého mandátu“, s nímž na sejm vyrazili jednotliví šlechtičtí delegáti, zvolení svými stavovskými „spoluobčany“ na regionálních sejmících. Hlavním úkolem těchto sejmíků, konaných před zasedáním centrálního sejmu, byla totiž především volba těchto šlechtických delegací, spojená zároveň s formulací instrukcí, tedy soupisu požadavků, jež měla daná delegace za region hájit a jímž se především měla řídit při svém rozhodování při hlasování. To přirozeně představovalo problém, neboť šlechtický poslanec měl sice na jedné straně hájit zájmy celého svého stavu jakožto občanské šlechtické obce a tím pádem i zájem republiky jako celku, avšak na druhé straně byl nucen se po návratu zodpovídat svým „voličům“ z řad regionální šlechty, přičemž v případě, kdy například v době války zájem regionu zcela neodpovídal zájmu republiky, byly tyto šlechtické delegace vystaveny obtížnému dilematu.⁶⁴⁹

⁶⁴⁸ Jak odhaluje například anonymní apel účastníka Zebrzydowského rokosze: „*Pierwsza, z strony królów, że przodkowie naszy królom póty byli poslušni i miłujący, póki z koni nie zsiadali; skoro próżnowanie następowało, zaraz jem nie ufali. Bo natura regum ta jest: kiedy wojują, myśląc, jakoby cudze posieść, a kiedy próżnują, tedy swoje państwo absolute rządzić chcą, i który jest dobrego przyrodzenia, tendit ad monarchiam, który złego, tendit ad tyrannidem; a między temi taka różność, jako rybitwa, który ością bije, i który wędą rybę lowi...*“, Fundament rokoszu, przez JMP. Wojewodę krakowskiego pod Jeziorną 22 Iunii ustnie oświadczoney, in: J. Czubek (ed.), *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego 1606 – 1608*, t. III, op. cit., s. 347. Nepostradatelnost krále pro republiku dokládá i dřívější postřeh z období interregna: „*Quae salus publica sine libertate, quae libertas nostra sine auctoritate senatus, quae auctoritas senatus sine dignitate regis...*“, Rozsádek o warszawskich sprawach na elekcyey do koronacye należący, in: J. Czubek (ed.), *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, op. cit., s. 586. K tématu nepostradatelnosti krále pro republiku srov. Edward OPALIŃSKI, *Sejm srebrnego wieku 1587-1652: między głosowaniem większościovym a liberum veto*, Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 2001, s. 17; též Anna GRZEŠKOWIAK-KRWAWICZ, Anti-monarchism in Polish Republicanism, op. cit., s. 43–59.

⁶⁴⁹ Otázka, zda šlechtičtí poslanci představovali spíše „hlas občanů“, tedy vůli šlechtického národa či obhájce zájmů sejmíku (regionu) je přirozeně jednoznačně nerozhodnutelná – jak podotýká Grzeškowiak-Krwawicz:

Poněkud odlišný, avšak s povahou šlechtického poslaneckého mandátu rovněž související problém představovala pak míra korupce, neboť za situace, kdy šlechtický stav sice nebyl formálně stratifikován, avšak v ekonomické rovině existovaly mezi příslušníky tohoto stavu propastné rozdíly (viz kapitola 2.5), byla značná část šlechtických poslanců de facto existenčně závislá na dobrodiní svých movitějších chlebozárců, do jejichž služeb tito méně majetní šlechtičtí poslanci vstupovali⁶⁵⁰. To logicky přinášelo komplikaci jak pro stabilitu republiky související s propagovanou zásadou občanské rovnosti, tak pro předpoklad loajality šlechtických delegací vůči republice či regionu, neboť díky zmíněným neformálním vztahům v podobě patron – klient byli příslušníci magnátských rodů schopni manipulovat parlamentní proces ve svůj vlastní prospěch. S tímto jevem pak úzce souvisela i „samostatná kapitola“ distinktivní podoby polského republikanismu v podobě kontroverzního principu *liberum veto*, tedy zásady jednomyslné shody šlechtických poslanců, potažmo šlechtické obce jako takové, s níž měly být přijímány veškeré projednávané legislativní návrhy.

Jak však již bylo naznačeno v části věnované pojetí rovnosti, je jednoznačné odsuzování tohoto principu jako zhoubného prvku likvidujícího model *monarchia mixta* ve prospěch šlechtické anarchie příliš přímočaré, neboť jak dokazuje řada studií, problém postupné paralyzace parlamentní procedury nespočíval ani tak v principu samém jako spíše v jeho formalistickém zneužívání a v proměně z jeho apelativního charakteru na závaznou normu, jež namísto k další negociaci odkazovala k ukončení jednání.⁶⁵¹ Ani v otázce tohoto kontroverzního nástroje tak z pohledu jeho kritiků nevězel problém v konstituci *monarchia mixta*, ohledně jehož existence panoval v polském prostředí široký konsenzus, nýbrž v nedostatku či úpadku občanských ctností a v absenci takového práva, jež by namísto partikulárních zájmů hájilo vůli republiky.

„Deputies were not representatives of the nation but proxies bound by directions, passive pieces of paper on which dietine instructions were written. This idea appeared at the time of the Zebrzydowski Rebellion and was the basis for confederations. It was not the dominating opinion for long, and it never was the only one.“ Anna GRZEŚKOWIAK-KRWAWICZ, Noble Republicanism, op. cit., s. 48.

⁶⁵⁰ Jak akcentuje Lityński, stovky příslušníků chudé šlechty spěchaly na sejmíky v druhé polovině 17. a v 18. století, aby hájily zájmy magnátů, kteří byli ochotni platit útraty za jejich cesty – vše, o co se tito chudí šlechtici starali, bylo vydělat si pár zlatých, najíst se a opít – oboje zadarmo, Adam LITYŃSKI, Szlachecka doktryna na sejmikach, czyli miedzy mitem a utopia. Zagadnienia wybrane, in: K. Iwanicka – M. Skowronek – K. Stembrowicz (eds.), *Parlament, prawo, ludzie. Studia ofiarowane Profesorowi Juliuszowi Bardachowi w sześćdziesięciolecie pracy twórczej*, Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 1996, s. 136.

⁶⁵¹ Dle Opalińskiego měla zásada jednomyslnosti (*incompatibilitas*) původně bránit tendenci královské moci po vlastním posilování, přičemž její proměna ve zkorumpovanou a necitlivě zneužívaný nástroj přišla až v druhé polovině 17. století. Edward OPALIŃSKI, *Sejm srebrnego wieku*, op. cit., s. 22. K podobnému závěru dochází i Bardach, který postuluje, že během sejmů v roce 1605 bylo jasně deklarováno, že pravidlo většiny je pro republiku škodlivé, a to v těch otázkách, kdy Republika nepotřebuje hlasy, ale plnou shodu všech zúčastněných, Juliusz BARDACH, *Sejm dawnej Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 34. K postupné proměně *liberum veta* též Jan KVĚTINA, *Šlechtická demokracie*, op. cit., s. 142–148.

2.9 Suverenita práva: *lex regnat, non rex*

Poukazem k úloze práva jako k prostředku, jenž měl dle dobových standardů zabraňovat úpadku tradičních mravů (v předchozím případě tedy například vést k řádnému užívání principu *liberum veto*) se vracíme k původnímu postřehu, že spolu s představou vlastního státu jako antického vzoru smíšené ústavy byl optikou raně novověkých republikánů ústřední pilíř soudržnosti republiky spatřován v občansky determinovaném právu, jež bylo pasováno do role hlavního suveréna *Rzeczypospolité*.⁶⁵² Legitimní zákony jako hlavní atributy takto spravedlivého a v souladu s tradicemi fungujícího práva pak byly klíčové nejen pro uchování harmonie *monarchia mixta*, ale především pro udržení žádoucích principů šlechtické obce, mezi nimiž se v první řadě vyjímalá svoboda vlastního stavu ve smyslu podřízenosti výhradně vlastní vůli. Stěžejní pozici práva pro dobový republikánský kontext v tomto ohledu dokládá opět například Andrzej Wolan, jenž se při svém vymezení vztahu práva vůči republice uchyluje k Ciceronovi, dle něhož jsou všichni občané republiky otroky práva, aby mohli zůstat svobodní.⁶⁵³ V podobném duchu – už ovšem bez odkazu k antické tradici – hovoří v totožné době ve své parlamentní řeči i Piotr Myszkowski, který apeluje, že je „*naší libertas, volností a svobodou, abychom všichni sloužili právu, byli mu poslušní a byli jeho nevolníky, chceme-li být svobodnými lidmi, jež z nás činí poslušnost právu a ne svévole*.“⁶⁵⁴

Skutečnost, že na rozdíl od Wolana, jenž své přesvědčení formuloval v teoretické rovině, hájil Myszkowski daný princip na půdě sejmu nadto opětovně dokládá, že i otázka republikánského pojetí práva nebyla v kontextu *Rzeczypospolité* omezena pouze na reflexi z řad literátů, ale i na oblast politické praxe. Krom podobně explicitních vyjádření jako ze strany Myszkowského je navíc tento důraz kladený na úlohu práva na úrovni parlamentní praxe a

⁶⁵² Stěžejní pozici práva v polské šlechtické republice zdůrazňuje například Tazbir: Janusz TAZBIR, *Kultura szlachecka w Polsce*, op. cit., s. 58, 71; TÝŽ, *Wzorce osobowe szlachty polskiej w XVII wieku*, *Kwartalnik Historyczny*, 83, 4 (1976), s. 791; Jarema MACISZEWSKI, *Szlachta polska i jej państwo*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1969, s. 160; Edward OPALIŃSKI, *Kultura polityczna szlachty polskiej*, op. cit., s. 96–7; Stefania OCHMANN-STANISZEWSKA, *Od stabilizacji do kryzysu władzy królewskiej: Państwo Wazów*, in: A. Sucheni-Grabowska and M. Żaryn (eds.), *Między monarchią a demokracją : studia z dziejów Polski XV-XVIII wieku*, Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 1994, s. 232.

⁶⁵³ „*Huic vero Platonicae doctrinae et illud Ciceronis plurimum consonat, qui quodam in loco ita scriptum reliquit: legum, inquit, servi sumus, ut liberi esse possimus...*“ (Z tą nauką Platonową i ona powieść Cyceronowa wielce się zgadza, który na niektórych miejscu tak napisał: „Praw – rzekł – niewolnikami jesteśmy, abyśmy wolnemi być mogli), Andrzej WOLAN, *De libertate politica sive civili*, op. cit., s. 92–93.

⁶⁵⁴ „*Gdyż libertas nasza, wolność a swoboda szlachecka, którą my się przed inszymi narodami chlubiemy, nie jest to, abyśmy ją swawolą plodzili, a pod płaszczem libertatis czynili to w Rzeczypospolitej, co się nam podoba – przeciwko bliźniemu, przeciwko prawu, przeciwko zwierzchności..., ale to jest libertas, wolność a swoboda nasza, abyśmy wszyscy prawu służyli, prawu poslušni, a jego jako niewolnicy byli, chcemyli być ludźmi wolnymi, które nie swawola, ale posłuszeństwo prawa czyni, a jeśli nie chcemy, żeby nas Pan Bóg przez tę naszą wykrętną swawolę pohańcom albo inszym narodom w mizerną niewolę nie podawał...*“, Piotr MYSZKOWSKI, *Mowa z propozycją sejmową na sejmie piotrkowskim w 1565 r.*, in: B. Nadolski (ed.), *Wybór mów staropolskich*, Wrocław – Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1961, s. 155.

kontextu mocenského soupeření možné dokumentovat i velmi častou tendencí šlechtických reprezentantů zaštitovat se ve svých apologiích vlastního stavu právě akcentováním již přijatých zákonů republiky jakožto korpusu chránícího vlastní privilegia. Mezi nejfrekventovaněji odkazované pilíře tohoto právního korpusu pak obvykle patřila již zmiňovaná ustanovení *nilhil novi* či *nemine contradicente*, popřípadě na sejmu v Radomi králem Alexandrem vydaný výnos *Generalis confirmatio iurium*,⁶⁵⁵ odkazující ke skutečnosti, že jediným zdrojem veškeré vlády polské republiky je právo.⁶⁵⁶ I přes tuto rétoriku by nicméně bylo chybou chápat takto velebenou úlohu práva jen jako striktní úsilí o obhajobu privilegovaných pozic vlastního stavu a nástroj individuální ochrany. Šlechta totiž sice potřebovala uchránit svobodu, v důsledku čehož spatřovala například takovou důležitost v udržení principu volební monarchie, avšak na druhé straně její příslušníci stejně tak vehementně prosazovali pojetí práva jako efektivního nástroje silné vlády, bez níž by byla celá republika v ohrožení, neboť její občanský stav potřebuje stejně tak svobodu, jako vládu.⁶⁵⁷

Skutečnost, že právo v očích šlechtických republikánů nesloužilo výhradně k ochraně stavovských privilegií, však neznamená, že jeho působnost neměla mít souvislost s individuálně chápanou rovinou šlechtické svobody. Ta odrážela pro republikánské prostředí typický atribut napětí mezi soukromou a veřejnou rovinou, vzpírající se klasickému rozřazení dle berlinovského spektra. Aplikujeme-li totiž na dobové pojetí polského práva v teoretické části představenou koncepci republikánského trojúhelníku s vrcholy v podobě svobody, rovnosti a obecného dobra, je možné republikánské právo chápat jako prostředek udržující všechny tyto atributy ve vzájemně prospěšné rovnováze. Jestliže jsme tak o několik řádků výše zmiňovali Wolanův důraz kladený na Ciceronovo pojetí občanů jako „otroků práva“, sluší se v souvislosti se vztahem práva ke šlechtické svobodě podotknout, že rozhodující princip v *Rzeczypospolité* odkazoval rovněž k ciceronské koncepci *libertas consistit in legibus*⁶⁵⁸, což ostatně dokládá opět Wolan svým vlastním shrnutím, že bez zákona není svobody.⁶⁵⁹ O tom, že touto svobodou polští republikáni neměli na mysli pouze stavovská privilegia či individuální zájmy, ale spíše pojetí

⁶⁵⁵ *Volumina Constitutionum*, t. I/1, op. cit., s. 172–173.

⁶⁵⁶ Dorota PIETRZYK-REEVES, *Łąd Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 185.

⁶⁵⁷ „a tak nie wolność rządem upada, ale swawola, a my nie o poprawę swej woli chcemy się starać, ale o poprawę swobod, przetoż nam, którzy chcemy wolni być, króla wolnie obierać, najwięcej rządu potrzeba...”, *Rzecz o mającej nastąpić konwokacyej 1572 r.*, in: J. Czubek (ed.), *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, W Krakowie : Academia Umiejętności, 1906, s. 223.

⁶⁵⁸ Anna GRZEŠKOWIAK-KRZAWICZ, *Noble Republicanism*, op. cit., s. 52.

⁶⁵⁹ Andrzej WOLAN, *De libertate politica sive civili*, op. cit., s. 89.

odpovídající absenci dominance, pak svědčí kupříkladu přesvědčení Wolanova současníka Krzysztofa Warszewického, jenž upozorňoval, že práva představují garanty veřejné svobody.⁶⁶⁰

Vrchol republikánského trojúhelníku v podobě rovnosti je pak do součinnosti s úlohou práva dáván například Górnickým, hovořícím o tom, že „*právo je ustanoveno pro to, aby se to, co je nerovným, stalo rovným.*“⁶⁶¹ Díky tomu jsou zákony republiky nejen ochranou pravé svobody před svévolí, ale i obranou šlechtického stavu proti vnitřnímu nebezpečí plynoucímu z tendencí nastolovat v rámci svých řad zhoubnou hierarchii a zacházet s právem nespravedlivě. Obdobnou, avšak obsáhlejší a sofistikovanější obhajobu práva jako nezbytného nástroje pro udržení republikánské rovnosti pak přináší i plamenná řeč Mikołaje Sienického na sejmu v roce 1553, v níž maršálek tohoto sejmu a zároveň jedna z ústředních postav tzv. *exekučního hnutí* hájí právo jako odkaz moudrých šlechtických předků a základ dobré pospolitosti. Tato promluva přináší řadu zajímavých postřehů, týkajících se například již zmiňovaného přesvědčení, že zákony musí tvořit hlavní tmel šlechtické pospolitosti a tím i republiky, jelikož právě ony mohou uchovat potřebné občanské ctnosti při životě. Pozoruhodná je bezpochyby i skutečnost, že Sienicki ve svém výkladu tradic polského práva chápe polskou republiku kontraktualistickým způsobem, tedy skutečně jako výtvor a dědictví polské šlechty, jež spočívá i nadále v jejích rukách – samozřejmě při nutnosti zachování Boží přízně, avšak vcelku ostentativně bez podílu dalších institucí například v podobě monarchy.⁶⁶² Tuto dominanci šlechtické pospolitosti ztotožněné s celou republikou dobře dokládají i slova Stanisława Zaborowského z roku 1507, který tvrdil, že králi sice není nadřazen žádný jiný člověk, avšak přesto nad ním stojí pospolitost republiky, jež nad ním nemá vlády, ale bez ohledu na něj zůstává pánem svého života i jmění.⁶⁶³

⁶⁶⁰ „*Prawa bowiem uchwała się po to, by były gwarantami wolności publicznej, a ni zapłatą za posłuszeństwo względem nich...*“, Krzysztof WARSZEWICKI, O najlepszym stanie wolności, in: Týž, *Krzysztofa Warszewickiego i Anonima uwagi o wolności szlacheckiej*, K. Koehler (ed.), Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum – Wydawnictwo WAM, 2010, s. 282.

⁶⁶¹ „*Abowiem prawo dlatego jest postanowione, żeby to, co jest nierówne, równe było, tj.: ubogi bogatemu nierówny, niemożny możnemu, słaby mocnemu, bojaźliwy śmialemu...*“, Łukasz GÓRNICKI, *Rozmowa Polaka z Włochem*, op. cit., s. 388.

⁶⁶² Sienicki tuto tendenci projevuje například ve svém pojednání o polských právech jako unikátních ustanoveních vlastních předků, která nelze nalézt v žádné jiné společnosti: „*...przodkowie nasi zabiegają prawa sobie wspólne stawili, takowe, iż inni narodowie, acz przodki nasze za ludzie proste z siebie mieli, jednak żadny z nich takowych nie mają...*“, Mikołaj SIENICKI, Mikołaj Sienicki de executione jurium: Dyaryusz sejmu krakowskiego r. 1553, in: J. Szujski (ed.), *Scriptores Rerum Polonicarum, Tomus I, Diaria Comitiorum Regni Poloniae, Dyaryusze sejmów koronnych 1548, 1553 i 1570 r.*, Kraków: nakł. Komisji historycznej Towarzystwa nauk. krak., 1872, s. 17.

⁶⁶³ „*Nie twierdzą, że nasz król ma nad sobą jakiegoś pojedynczego zwierzchnika w doczesnej Rzeczypospolitej, cała wspólnota królestwa jest jego zwierzchnikiem lub pełni rolę zwierzchnika. Zarządza on bowiem w jej imieniu...*“, Stanisław ZABOROWSKI, *Traktat w czterech częściach o naturze praw i dóbr królewskich oraz o naprawie królestwa i o kierowaniu państwem*, H. Litwin (ed.), Kraków: Arcana, 2005, s. 81.

S ohledem na námi sledovanou rovnost je však stěžejní především ta pasáž Sienického projevu, v níž autor zmiňuje, že pospolité právo, přijaté pro dobrý život všemi občany, „nemůže být příčinou ničí záhuby, ale dlouhého zachování.“⁶⁶⁴ Tím mimo jiné apeluje právě na úkol práva odstraňovat nežádoucí rozdíly tak, aby silnější nemohli potírat slabší a aby pro občanský stav platila před zákonem rovnost. Jak ostatně o několik let později nalézáme v záznamech jiného sejmu, zastávala šlechtická obec vcelku zřejmý konsenzus, že nehájí-li právo spravedlnost pro každého a neslouží-li tudíž zájmu všech stejným způsobem, není takové právo ve skutečnosti právem, ale „osidlem a prohnáním.“⁶⁶⁵

Aby však právo mohlo plnit tuto funkci nemilosrdného, avšak všem občanům stejně a spravedlivě měřícího soudce, musela být jeho suverenita i autorita v dobovém diskurzu silně spjata s nadosobním a univerzálním principem republiky jako pospolitosti, jež existuje díky činům vlastních předků, a jež zpětně zajišťuje život šlechtické obce. Jak v této záležitosti upozorňuje například Edward Opaliński i Anna Grzeskowiak-Krwawicz⁶⁶⁶, vykazovalo dobové šlechtické uvažování o vlastní identitě silnou provázanost s vědomím příslušnosti k politickému zřízení republiky, jež například Jana Zamojského vedla ke konstatování, že republika je tvořena šlechtickou pospolitostí a jako taková je celistvější než Řím.⁶⁶⁷

V důsledku této provázanosti pak přirozeně nemá smysl pokoušet se na kontext raného novověku aplikovat moderní kritéria distinkce mezi státem a občanskou společností. Nositel šlechtických privilegií se tak identifikoval jednak jako příslušník aristokratické pospolitosti spjaté korpusem privilegií, ale zároveň i jako občan *Rzeczypospolité*. Mezi těmito kategoriemi navíc neexistovaly pevně určené hranice, neboť jak jsme mohli pozorovat už v řadě případů zmiňovaných dříve, šlechta chápala republiku jako entitu neodmyslitelně spjatou s existencí vlastního stavu a distinktivní kategorie „státu“ a „společnosti“ tak jednoduše neexistovaly.⁶⁶⁸ Jak můžeme pozorovat opět na základě dobové zmínky z období tzv. interregna, uvádí jeden z anonymních účastníků královské volby formulaci, že „*tato republika je naše*.“ Následně přitom neopomíná dodat, že veškerá republika („*tota respublica*“) jsme pouze my ve smyslu

⁶⁶⁴ „*alec ludzie mądrzy przy stanowieniu państw przebaczywali to, że prawo pospolite, a takowe zwłaszcza, na które wszyscy spólnie ku dobremu swemu dobrowolnie zwalali, nie mogła przyczyna być zginienia, a owszem zachowani długiego...*“, Mikołaj SIENICKI, Mikołaj Sienicki de executione iurium: Dyaryusz sejmu krakowskiego r. 1553, op. cit., s. 18.

⁶⁶⁵ Dyaryusze: Sejm walny inquisitionis, anno 1592, op. cit., s. 357.

⁶⁶⁶ Anna GRZESKOWIAK-KRWAWICZ, Noble Republicanism, op. cit., s. 38; Edward OPALIŃSKI, *Sejm srebrnego wieku*, op. cit., s. 193.

⁶⁶⁷ „*Respublica nostra non ex faece plebis sed ex nobilitate consociata est, moderatiorque fere temperature eius est quam Romanae*“, cit. dle Stanisław KOT, Kultura polska w epoce renesansu, op. cit., s. 117.

⁶⁶⁸ Henryk WISNER, *Najjaśniejsza Rzeczpospolita: Szkice z dziejów Polski szlacheckiej XVI–XVII wieku*, Warszawa: Państw. Instytut Wydawniczy, 1978, s. 225.

šlechtické obce („*my, my sami*“), aby posléze smysl tohoto spojení zdůvodnil přesvědčením, že aby občané mohli žít dobře a blaženě, je třeba, aby byla všechna jha nesena společnými silami.⁶⁶⁹

Přestože sám autor toto jho ani ony společné síly dále nijak nepřibližuje, můžeme z dobového kontextu všeobecně panující úcty k právu i na základě jiných vyjádření z téže doby usuzovat, že základní opatření pro snášení tohoto společného břemene ze strany občanů představovala v republice právě koncepce suverénního práva, nadřazeného všem osobám i institucím, jež bylo zároveň společným vyjádřením osvědčené tradice i obecné vůle šlechtické pospolitosti. Jak spolu s opětovným odkazem k ciceronskému chápání svobody a práva podotýká Starowolski, „*kde lidé rozkazují pospolitému právo a ne právo lidem, tam není svobody, ale svévole, která člověka i každou republiku přivede rychle do záhuby.*“⁶⁷⁰ Jestliže navíc mělo platit, že polský zákon musí být zcela svrchovaný, spočívalo zásadní opatření *Rzeczypospolité* ve šlechtickém odporu vůči principu *princeps legibus solutus*, dle něhož představoval monarcha rozhodující sílu zákonodárné aktivity a zároveň byl z dosahu zákonů vyňat. Přesně v opozici vůči tomuto principu tak polští republikáni opakovaně zdůrazňovali zásadu, že král stejně jako všichni občané musí být spoután zákonem, díky čemuž bylo možné propagovat oblíbenou formulku, že v Polsku vládne *lex*, nikoli *rex*.⁶⁷¹ V několikrát zmiňovaném spise *Libera respublica* z průběhu Zebrzydowského rokosze tak nalezneme výrok, že v této republice je „*zákon králem, senátorem i šlechticem*“, přičemž právě jemu jsou všichni zavázáni.⁶⁷² Při jiné příležitosti rovněž připomínaný Andrzej Wolan pak ujišťuje, že polský vladař nemůže měnit žádná práva bez souhlasu občanů,⁶⁷³ což je ostatně zásada, k níž se na

⁶⁶⁹ „...*multorum concordantia vota ad unam pacem et unam salutem, ut bene beateque vivatur, universos iugo quasi ahenoe nectunt*“, Kto zna, co jest R. P. zupełna i cała..., in J. Czubek (ed.), *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, op. cit., s. 215.

⁶⁷⁰ Szymon STAROWOLSKI, *O wolności bez swawoli*, op. cit., s. 138. Starowolského odkaz k Senekovu pojetí svobody pochází ze Senekových listů: „*expectant nos, <si> ex hac aliquando faece in illud evadimus sublime et excelsum, tranquillitas animi et expulsis erroribus absoluta libertas. Quaeris quae sit ista? Non homines timere, non deos; nec turpia velle nec nimia; in se ipsum habere maximam potestatem: inaestimabile bonum est suum fieri...*“, Lucius Anneus SENECA, *Epistulae morales ad Lucilium*, Liber IX, LXXV, 18.

⁶⁷¹ Edward OPALIŃSKI, *Kultura polityczna szlachty polskiej*, op. cit., s. 107; též Henryk WISNER, *Najjaśniejsza Rzeczpospolita*, op. cit.; Anna SUCHENI-GRABOWSKI, *Obowiązki i prawa królów polskich w opiniach pisarzy odrodzenia*, in: A. Sucheni-Grabowska – M. Żaryn (eds.), *Między monarchią a demokracją. Studia z dziejów Polski XV – XVIII wieku*, Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 1994, s. 57, 73; Stefania OCHMANN-STANISZEWSKA, *Od stabilizacji do kryzysu władzy królewskiej*, op. cit., s. 234.

⁶⁷² „*Która to Rzplta złożona jest z tych trzech sposobów: ex monarchia, aristocratia et democratia. Jest w niej król, jest senat, jest stan rycerski; jednak te trzy stany stawają się jednym ciałem Rzpltej. Jako ciało żyje duszą, tak też i wszystkie stany jednym prawem rządzić mają Rzplta, mając iura maiestatis w takiej powadze, że w tej Rzpltej prawo królem, prawo senátorem, prawo ślarchicem, do którego poslušenia wszyscy obowiązani są fide, honore et conscientia sub poena infamiae, exsilii et privatione vitae et bonorum, i toć to jest, co wolnością zowiemy...*“, *Libera respublica – absolutum dominium – rokosz*, op. cit., s. 403.

⁶⁷³ „*Ale teraz, gdy samo prawo królem jest nad ludźmi, a nie ludzie są praw tyranowie, tak dalece zwierzchność królewska pod żadne strofowanie i ohydę nie przychodzi... w naszym zaprawdę narodzie tymi związkami i tą mocą*

základě přesvědčení, že král v Polsku vládne jako *princeps* a nikoli *dominus*, odkazují republikánští myslitelé ještě v 18. století.⁶⁷⁴ Obdobným způsobem navíc hodnotí vztah krále a práva i v této studii samostatně analyzovaný Łukasz Opaliński, jenž ve své obhajobě Poláků proti kritice Johna Baclayho zdůrazňuje, že zákony jsou zde proto, aby hlídaly krále.⁶⁷⁵

Žádný z těchto postřehů však není radno interpretovat jako doklad polského raně novověkého antimonarchismu, neboť jak jsme mohli vysledovat už z několika předchozích zmínek o nepostradatelnosti panovnického elementu pro udržení harmonie *monarchia mixta*,⁶⁷⁶ omezovala se polská republikánská kritika na apely proti posilování královských prerogativ a ignoracím hrozby *absolutum dominium*, avšak návrh na eliminaci monarchického úřadu a přetvoření *Rzeczypospolité* v ne-monarchickou republiku moderního typu zaznamenáváme v polském prostředí až v druhé polovině 18. století.⁶⁷⁷ Tato ambivalence šlechtického vztahu vůči úloze panovníka vyvěrala především z trvalého napětí mezi výše zdůrazněnou hrozbou královských ambicí, které mohly vést k destrukci tradičních stavovských privilegií, a vědomím, že efektivita královské moci i osobní blahosklonnost panovníka je nezbytná jak pro fungování republikánských institucí, tak pro získání klíčových úřadů a hodností⁶⁷⁸. Lukowski tuto ambivalenci vystihuje jako konflikt dvojí královské image, kde na jedné straně stojí král, čekající na příležitost *exorbitantia*, tedy zneužití vlastních pravomocí, ovšem na druhé straně

zwierzchność królewska jest pohamowana, że jako praw żadnych stanowić nie może bez zezwolenia wszytkiego ludu, tak też przeciwko już prawom postanowionym o żadną rzecz się kusić nie może...“, Andrzej WOLAN, *De libertate politica sive civili*, IV.8, op. cit., s. 97.

⁶⁷⁴ Tuto zásadu, že král nevládnem zákonům, nýbrž pod nimi, pročež nemůže činit nic proti nim ani přijmout cokoli bez souhlasu šlechty najdeme například u Pęského: „*Immerito niewolnicze narody zayrzqcz fortunie wolności naszey przyganiaią nam w tym, że u nas y sami Krolowie nie są exleges, bo że w naszey wolności prawo iest duszą Politiici Reipublicae Corporis, wielkieby to incoveniens było, gdyby ta dusza insze wszystkie animando et informando partes w samey głowie proportionata activitate nie miała...*“, Walenty PEŃSKI, *Domina palatii regina libertas*, in: J. Dębiński (ed.), *Rozne Mowy*, op. cit., s. 52.

⁶⁷⁵ Łukasz OPALIŃSKI, *Obrona Polski*, op. cit., s. 199.

⁶⁷⁶ Blíže k nepostradatelnosti krále pro republiku: „*Quae salus publica sine libertate, quae libertas nostra sine auctoritate senatus, quae auctoritas senatus sine dignitate regis...*“, *Rozsądek o warszawskich sprawach na elekcyey do koronacyey należący*, in: J. Czubek (ed.), *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, op. cit., s. 586.

⁶⁷⁷ Dle Grzeškowiak-Krwawicz lze první návrh na ustavení republiky bez úřadu panovníka datovat až do roku 1763 a spojovat ho s myšlením Ponińskiego: Jan Nepomucen PONIŃSKI, *Projekt uszczęśliwienia ojczyzny*, Kraków, Biblioteka Czartoryskich, rkps. 2619; Emanuel ROSTWOROWSKI, Jan Nepomucen Poniński autorem republikánskéj „Moralizacjii“ i galerii „patriotów“ z czasów ostatniego bezkrólewia, *Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka*, 37, 3–4 (1982), s. 233–40; Anna GRZEŃKOWIAK-KRWAWICZ, *Noble Republicanism*, op. cit., s. 45.

⁶⁷⁸ Krom veřejných úřadů republiky je třeba vycházet z Lukowského postřehu, že zhruba 15% země spadalo do hájemství tzv. królewsczyzny, tedy tradičně chápaného královského majetku, jenž byl dále dělen na individuální dědičnou držbu (starostwa) a od 16. století trvale přidělován jako nástroj odměňování za věrnou službu (tzv. *panis bene merentium - chleb dobrze zasłużonych*), LUKOWSKI Jerzy, *Disorderly Liberty*, op. cit., s. 18–19.

reprezentuje král úlohu *ius distributivum*, tedy právě tolik potřebnou pravomoc rozdělování úřadů.⁶⁷⁹

Zmiňované napětí pak vedlo u představitelů šlechtické obce mnohdy až k určité obsesi, dle níž byla každá královská tendence k prosazení nových ustanovení vykládána jako útok na šlechtické svobody, ačkoliv kterýkoliv panovník byl zároveň dle své volební kapitulace v podobě konkrétních programových bodů formulovaných šlechtou (*tzv. pacta conventa*) povinován tyto sliby realizovat, což v mnoha případech předpokládalo právě změnu zavedených pořádků.⁶⁸⁰ Úloha polského panovníka tak představovala značně dilematickou a schizofrenní pozici, jež však i přesto zůstávala prakticky až do posledních dnů polského, respektive polsko-litevského státu neopominutelnou součástí mocenské reality i lokální politické teorie. Je nabíledni, že k této pozici výrazně přispěly i základy republikánské teorie, formulované humanisty typu Orzechowského či Modrzewského, jež se navíc opíraly o politický kontext poloviny 16. století.

V realitě tohoto kontextu a jeho vlivu na formování republikánského myšlení pak bývá obvykle přisuzována značná role politickým střetům během *tzv. interregna*, vypuknuvšího v roce 1572 smrtí posledního Jagellonce. Právě tehdy byla polská šlechta vystavena nutnosti vypořádat se s otázkou, za jakých okolností a podmínek bude uprázdněný jagellonský trůn předán novým vládcům, respektive nové dynastii, a do jaké míry tato změna přinese užitek šlechtickému stavu. Ačkoliv už v úvodu celé této kapitoly jsme zmiňovali kritická slova osvícence Cesara Pyrrhy, jenž byl přesvědčen, že v daném momentu nepostupovala polská aristokracie dostatečně systematicky a prováhala tak svou šanci ustavit silnou republiku⁶⁸¹, je zřejmé, že právě leckdy neformální postupy a *ad hoc* přijímaná ustanovení sehrála klíčovou úlohu ve zformování té podoby *Rzeczypospolité*, jež se nakonec v jistých obměnách udržela až do svého konce v roce 1795. I přesto, že teoreticky byl polský stát volební monarchií už po smrti posledního Piastovce, neboť polská šlechta musela nástup nového panovníka formálně stvrzovat⁶⁸², lze o reálném volebním aktu, jenž odpovídal republikánským zásadám suverenity práva i občanských pravomocí, hovořit skutečně až od roku 1572, kdy byla do polského politického systému nově přijata závazná opatření, uskutečněná právě při první postjagellonské volbě a tvořící od té chvíle pevnou součást „ústavního“ pořádku.

⁶⁷⁹ Tamtéž, s. 19.

⁶⁸⁰ K tomuto napětí blíže viz Jerzy LUKOWSKI, *The Szlachta and the Monarchy*, op. cit., s. 132–149.

⁶⁸¹ César Félicité PYRRHYS de VARILLE, *Lettres sur la Constitution*, s. 21–22, 116–117, 121.

⁶⁸² Juliusz BARDACH, *Sejm dawnej Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 18.

Pokud jsme za určité základní „stavební kameny“ šlechtické suverenity, hojně zmiňované právě v diskurzu dobových politických myslitelů, označili například zákonné normy *nihil novi* či *nemine captivabimus*, je v souvislosti s aktem první královské volby třeba zmínit především ustavení principu volební kapitulace. Ta se u každého dalšího zvoleného panovníka vázala zejména k nutnosti akceptovat spolu s principem náboženské tolerance obsažené ve *varšavské konfederaci* i tzv. *jindřišské články* (artykuły henrykowskie)⁶⁸³ a *pacta conventa*,⁶⁸⁴ jejichž společnou motivací bylo vykázat krále z prostoru domněle hrozící *absolutum dominium* do sféry svobodné republiky dle harmonické zásady *inter maiestatem ac libertatem*. Jeden ze zásadních principů tohoto přijímaného pořádku pak tvořilo i ustanovení *de non praestanda oboedientia*, dle něhož měla šlechtická obec právo vypovědět svému králi poslušnost v případě, že dotyčný nedodržel svou korunovační přísahu, tedy právě *jindřišské články* a *pacta conventa*. Že toto ustanovení nepředstavovalo pouze hypotetickou hrozbu, nýbrž reálný nástroj politického boje, dokládají jak průběhy tzv. *rokoszů*,⁶⁸⁵ tedy legálních ozbrojených odporů vůči panovníkovi, tak i skutečnost, že podobné mínění o odvolatelnosti krále představovalo součást tradičního polského uvažování. Tuto skutečnost dokládají kupříkladu slova Stanisława Zaborowského z počátku 16. století o tom, že pokud král nedodrží své závazky, má být zbaven svého trůnu a nahrazen tím, kdo bude umět „vládnout přístojně i podléhat právu.“⁶⁸⁶

⁶⁸³ K obsahu jindřišských článků viz např. Literae confirmationis articulorum Henrice Regi ante oblatorum, Naznaczenie Koronyacyi królewskiej, in: *Volumina legum*, t. II, op. cit., s. 150–153; též: „władzę swą nie konkludować nie mamy ale się co pilniej starać, abyśmy wszystkie do jednej przywieść mogli, uważając wszystkie wywody i któreby się z prawem i wolnościami pospolitemi i z większym pożytkiem Rzeczypospolitej pokazały, a któryby prawom i wolnościom i swobodom wszystkim państwom nadanym przeciwne nie byli. A jeślibyśmy ich do jednej a zgodnej sentencyi przywieść nie mogli, tedy przy tych konkluzya nasza zostawać ma, którzyby się najbliżej ku wolnościom, prawom, zwyczajom, wedle praw każdej ziemi i dobrego Rzeczypospolitej skłaniali...“, Artykuły henrykowskie, Z. Kaczmarczyk (ed.), Poznań : Księgarnia Akademicka, 1946; cit. dle Małgorzata OWCZARSKA, Założenia i rozwój polskiej myśli, op. cit., s. 391; v češtině pojednává o jindřišských člancích např. Jan KVĚTINA, *Šlechtická demokracie*, op. cit., s. 41.

⁶⁸⁴ Ukázkou konkrétního obsahu *pacta conventa* prvního voleného krále po interregnu můžeme nalézt zde: Articuli pactorum conventorum, Prawa y Konstytucye za panowania Henryka, in: *Volumina legum*, t. II, op. cit., s. 133–134, v případě posléze nastupujícího krále Stefana Batoryho pak zde: Literae pactorum et conventorum, Naznaczenie Koronyacyi królewskiej, in: *Volumina legum*, t. II, op. cit., s. 149–150.

⁶⁸⁵ Za dva nejznámější a dosahem zároveň nejvýznamnější rokosome v polském prostředí platí rokosz Žebrzydowského z let 1606–1607 a rokosz Lubomirského, jenž probíhal mezi lety 1665–1666. Blíže k průběhu obou rokoszů srov. např. Henryk WISNER, *Rokosz Żebrzydowski*, Kraków: Krajowa Agencja Wydawnicza, 1989; Władysław KONOPCZYŃSKI, *Liberum veto: studyum porównawczo-historyczne*, Kraków: s. n., 1918, s. 236; Stanisław PŁAZA, *Rokosz Lubomirskiego*, Kraków: Krajowa Agencja Wydawnicza, 1994; Mirosław NAGIELSKI, *Rokosz Jerzego Lubomirskiego w 1665 roku*, Warszawa: TRIO, 1994. Obecně k problematice polských rokoszů viz Waclaw SOBIESKI, Król czy tyran. Idee rokoszowe a różnowiercy za czasów Zygmunta Augusta, *Reformacja w Polsce*, 4 (1926), s. 1–14; Aleksander REMBOWSKI, *Konfederacja i rokosz : porównanie stanowych konstytucji państw europejskich z ustrojem Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa: Geberthner i Wolff, 1896.

⁶⁸⁶ „...a ponieważ nawet pod panowaniem królów słabsi byli czasem uciskani, postanowiono ustanowić prawa, aby w osądzeniu spraw nie kierowali się niechęcią lub sympatią, lecz aby tak samo wysłuchiwali biednego, jak i bogatego, z czego wynika, że jak wiemy, prawo zobowiązuje nie tylko lud, lecz również i króla. A jeśli zobaczymy, že król lekcevaży prawa, grabi dobra poddanych, gwałci panny, uwodzi kobiety zamężne i robi inne tego rodzaju

Do kontextu 16. století však krom fenoménu královské volby bývá klasickou politickou historiografií rovněž datován i průběh širšího rozhodujícího střetu o institucionální podobu formující se *Rzeczypospolité*, jenž bývá obvykle spojován s tzv. *exekucním* hnutím.⁶⁸⁷ Výše detailně rozebraná struktura polského státu v podobě *monarchia mixta* totiž logicky nepředstavovala striktní kontinuitu ze středověké struktury státu zděděných institucionálních vztahů, ale byla výsledkem konkrétních mocenských střetů mezi různými zájmovými skupinami uvnitř šlechtického stavu, jakož i vlastní politickou linií královského dvora. Průběh tohoto konfliktu se začal rozvíjet zhruba od 1. poloviny 16. století za vlády Zikmunda I. Starého, především pak v letech 1506–1540,⁶⁸⁸ kdy vypukl vleklý spor o interpretaci pravomocí jednotlivých institucí. Ten byl nesený především napětím mezi zájmem tradičně nejprestižnějších a nejmovitějších magnátských rodů uzpůsobit strukturu státu do oligarchického zřízení pod rozhodujícím vlivem panovníka a senátu a odporem motivovaným zejména z řad střední šlechty, jež dle logiky vlastních pozic apelovala na těžiště politické aktivity v *izbě poselské*. Teprve dlouhodobé vyústění tohoto sporu, nazývaného dle tradičního označení Wapowským⁶⁸⁹ jako *conventus optimatum*, pak i přes určitá kompromisní řešení ve prospěch širší šlechtické obce rozhodujícím způsobem přispělo ke zformování výše představeného modelu republiky, v němž došlo k zásadní emancipaci parlamentu jako stěžejní složky politického systému i k rozvoji chápání *Rzeczypospolité* jako *pospolitosti* tří stavů.

Právě kontext tohoto mocenského střetnutí je přitom třeba chápat jako rozhodující historicko-ideové prostředí, v němž byly formulovány základy sebeidentifikace polské šlechty v podobě aristokratického republikánského mýtu. Jak v této souvislosti podotýká Uruszczak, lze zrod teorie sněmujících stavů v parlamentu, jakož i samu ideu republiky usilující o hodnoty svobody a obecného blaha považovat za jeden z pozitivních dopadů hnutí za *exekuci práv*.⁶⁹⁰ O tomto implicitním republikánském charakteru *exekucního* hnutí koneckonců svědčí i při jiné příležitosti zmiňovaný ikonický projev Mikołaje Sienického na sejmu z roku 1553, v němž

niegodne rzeczy, czyż usunąwszy go nie wyniesiemy do tej godności innego, który będzie potrafił dobrze rządzić i być posłuszny prawom? itd.“, Stanisław ZABOROWSKI, *Traktat w czterech częściach*, op. cit., II.3, s. 30–31; též Stanisław ZABOROWSKI, *Tractatus de natura jurium et bonorum regis et de reformatione regni ac eis reipublicae regimine*, in: M. Bobrzyński (ed.), *Starodawne prawa polskiego pomniki*, t. V, Cracoviae, 1878, s. 24.

⁶⁸⁷ K okolnostem formování tzv. *exekucního* hnutí i k dopadům jeho činnosti viz Jerzy LUKOWSKI – Hubert ZAWADZKI, *A Concise History of Poland*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, s. 60–82; Krzysztof CHŁAPOWSKI, *Realizacja reform egzekucji dóbr (1563-1665): sprawa zastawów królewskich malopolskich*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1984.

⁶⁸⁸ Dorota PIETRZYK-REEVES, *Ład Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 186, Juliusz BARDACH, *Początki sejmu*, op. cit., s. 64.

⁶⁸⁹ Bernard WAPOWSKI, *Dzieje Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego od roku 1380 do 1535*, Wilno: nakł. i czcionkami Teofila Glücksberga, 1847.

⁶⁹⁰ Wacław URUSZCZAK, *Sejm walny w epoce złotego wieku (1493 – 1569)*, in: J. Bardach (ed.), *Spoleczeństwo obywatelskie i jego reprezentacja (1493–1993)*, Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 1995, s. 52.

maršálek tohoto sejmu hlásá, že cílem nápravy této *exekuce* není nic jiného než navrátit pravý vztah mezi stavy a králem, dle něhož „*nejsme poddáni jinému právu než jednomu svému polskému.*“⁶⁹¹ Za zcela zásadní doklad republikánského „ducha“ uvedené epochy však musíme považovat především pozornost, kterou problematice *exekučního* hnutí ve svých dílech věnují právě Modrzewski s Orzechowským.

⁶⁹¹ „*to exekucyą zowiemy, abyś WKM, różnice te, które się między stanem rycerskim ku niemálemu zniewoleniu ich a stanem duchownym wszczyniają, zahamować raczył, a nas poddanych wiernych swych innemu nikomu w jurysdykcyę nie dawać, gdyż my nie wyznawamy zwierzchności niczyjéj innéj prócz WKM, Króla i Pana swego. Prawu też innemu nie jesteśmy poddani jedno swemu polskiemu...*“, Mikołaj SIENICKI, Mikołaj Sienicki de executione jurium: Dyaryusz sejmu krakowskiego r. 1553, op. cit., s. 21.

3. Diskurz republikánského mýtu polské aristokracie

3.1 Republikánský mýtus Stanisława Orzechowského

3.1.1 Metodologie analýzy republikánského diskurzu

Jestliže předchozí část studie, zaměřená na charakteristiku obecných kontur politického zřízení, politického myšlení i politické kultury polského prostředí v 16. a 17. století, sloužila v první řadě k představení určitého pevného základu, jenž v následných epochách vymezoval terén pro konstrukci identity ze strany odlišných politických směrů, měla by následující kapitola v uchopení zmíněného republikánského mýtu nastínit jistou problematizaci. Přestože ideologicky konfliktní interpretace identity je fenoménem typickým až pro pozdější epochy formování národní identifikace v průběhu 19. století, bylo by chybou přehlížet, že i sám interpretační základ této identity v podobě jistého „mytického jádra“ u raně novověkých polských myslitelů obsahoval řadu vnitřních antagonistických rozporů. Oproti tradičním přístupům, jež se snaží politickou kulturu i styl politického myšlení raně novověkých elit analyzovat obecným a unifikujícím způsobem⁶⁹², je tak možné pojímat republikánský mýtus polské šlechty jako inherentně pluralitní diskurz, jehož jednotlivé verze v pojetí různých dobových autorů vykazovaly podstatné nuance jak v otázce vymezení principů polské identifikace, tak v konkrétním nastavení onoho předpokládaného republikánského dědictví.⁶⁹³

. Lze se navíc domnívat, že právě tyto rozpory přecházely v pozdějších epochách rovněž do napětí mezi žádoucím chápáním tradic a vývoje, jakož i do variabilních interpretací polskou společností preferovaných společenských hodnot. Přesně tuto skutečnost je vhodné mít na paměti, rozlišujeme-li mezi realitou politického systému jakožto souhrnem objektivizované určených institucionálních i behaviorálních trendů dobové společnosti a mezi odlišnými způsoby reflexe této politické a sociální reality ze strany tehdejších politických aktérů⁶⁹⁴. Jedině prostřednictvím zaměření kritické výzkumné činnosti nejen na obsahy a způsoby vedení

⁶⁹² Viz např. Edward OPALIŃSKI, *Kultura polityczna szlachty polskiej*, op. cit.; Dorota PIETRZYK-REEVES, *Łąd Rzeczypospolitej*, op. cit.

⁶⁹³ Ačkoliv výše zmínění současní teoretici polského republikanismu jako například Pietrzyk-Reeves tak zaměřují pozornost spíše na postihnutí obecných a dlouhodobých rysů polské politické kultury a politického myšlení a namísto detailní analýzy partikulárních děl tak kladou důraz na široce rozkročený výzkum znaků politického diskurzu, i oni v mnoha případech uznávají, že polský republikánský projekt v sobě od začátku obsahoval pluralitní schéma, pročež není možné hovořit výhradně o jedné jediné tradici polského republikánství, Dorota PIETRZYK-REEVES, *Łąd Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 289.

⁶⁹⁴ Pojem politický aktér zde znovu poukazuje k pojetí *theory as practice*, kdy je zjevné, že polští autoři v pozici politických myslitelů byli v duchu tehdejšího pojetí občanství sami aktivními politiky, v důsledku čehož je nutné chápat jejich literární aktivitu jako součást této politické úlohy a nejen jako její deskripce.

politiky, ale právě na rovinu jejího teoretického uchopení ze strany těchto aktérů – s důrazem kladeným na souvislost mezi zastávanými principy politického myšlení a deskripcí vlastní identity – je totiž možné identifikovat určité ideové kořeny onoho následně využívaného aristokratického mýtu včetně posouzení jeho případných modifikací.

V souladu s již naznačenými principy přístupu *theory as practice* i základními výzkumnými vzorci respektujícími logiku *history of ideas* v pojetí cambridgeské školy⁶⁹⁵, je proto třeba odpovídajícím způsobem zajistit vhodný výběr analyzovaných klíčových postav dobového politického myšlení, respektive zdůvodnit oprávněnost výběru jejich děl. Je přitom vhodné mít na paměti, že dotyčná analýza by měla naplnit plánovaný záměr identifikace pluralitních diskurzů aristokratického republikánského mýtu jakožto ústředního jádra polské identity po vzoru Smithovy teorie *ethnie a mythomoteur*. Pro zabránění tvorby ahistorických ideových konstrukcí v podobě tzv. mytologií, jak je identifikuje Quentin Skinner, hovořící například o nebezpečí vytváření falešných univerzálních doktrín, riziku předpokladu umělé autorovy koherence napříč odlišnými žánry či o účelovém spojování podobných myšlenkových principů z různých historicko-kulturních kontextů,⁶⁹⁶ je klíčové naplnit při výběru především tyto principy:

A) Analyzovat primárně ty texty, jejichž žánrové zaměření, jakož i motivace autorů odráží sociální prostředí nutné pro diskurzivní analýzu tzv. aristokratického mýtu, v tomto případě tedy prostředí občansky definované polské *szlachty*.

B) Zajistit výběr autorů, respektive textů, u nichž lze prokázat jak jejich provázanost s autentickým politickým prostředím dané doby, tak především jejich dosah pro formování onoho republikánského základu polské politické identity prostřednictvím jejich reflexe ze strany pozdějších představitelů polského politického myšlení. Jinými slovy je zapotřebí podrobit diskurzivní analýze přednostně ty texty, jejichž obsahy i významy byly prokazatelně připomínány i ze strany nastupujících generací tvůrců aristokratického mýtu.

C) Prokázat, že vybrané relevantní texty, určené k analýze ideového a diskurzivního formování tzv. identitárního mýtu, skutečně reflektují víceméně totožnou a srovnatelnou problematiku, jež v sobě kombinuje praktické partikulární postřehy o specifičnosti polské

⁶⁹⁵ K pojetí historie idejí ze strany Cambridgeské školy viz poznámka č. 29, též např. John Greville Agard POCOCK, *Political Thought and History*, op. cit.; Quentin SKINNER, *Visions of Politics. Renaissance Virtues*, op. cit.

⁶⁹⁶ Skinner tuto problematiku řeší především v rámci svých slavných mytologií, viz Quentin SKINNER, *Meaning and Understanding*, op. cit., s. 3–53; rovněž TÝŽ, *Visions of Politics. Volume 1: Regarding Method*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2002.

identity s obecnějšími hodnotovými rozměry společnosti a politiky. Tento požadavek přináší zároveň nutnost identifikovat v diskurzu odlišných textů určitá spojující a pro polskou identitu určující témata, nesoucí nadto znaky průkazných souvislostí s principy historického republikanismu.

Z těchto důvodů je třeba při diskurzivní analýze zvolených politických materiálů zaměřit pozornost v první řadě na ty otázky, jež byly v teoretické části této studie (viz kapitoly 1.4 – 1.7) rozvedeny jako obecné znaky raně novověké republikánské teorie, a jež lze v polském prostředí v případě myšlení konkrétních autorů specifikovat následujícími výzkumnými úkoly:

I) Identifikovat rozměr chápání svobody v intencích předpokládaného napětí mezi její individuálně-soukromou a kolektivně-veřejnou rovinou a určit, do jaké míry lze pojetí svobody v optice polských raně-novověkých myslitelů klasifikovat jako republikánský ideál ne-dominance.

II) Rozklíčovat hodnotové pojetí rovnosti a určit jeho podmíněnost politickým prostředím *Rzeczypospolité* ve smyslu odlišení její formální občanské a reálné sociální roviny.

III) Identifikovat obsah šlechtického pojmu „obecné dobro“, respektive „veřejné blaho“ a posoudit jeho souvislost s ústřední pozicí polského práva jakožto základním principem suverenní republiky.

IV) Posoudit u jednotlivých autorů míru intencionálního chápání polských dějin v rámci kontinuální tradice, odvíjející se od dědictví antických společností.

V) Charakterizovat představu vybraných šlechtických myslitelů o optimálním politickém zřízení a určit, v jaké míře tato pojetí ideální republiky korespondují s republikánskou koncepcí smíšené ústavy a podporují tak v teoretické části revidovaná schémata o monarchickém a parlamentním principu jako dvou vylučujících se alternativách.

3.1.2 Formování mýtu v 16. století: Orzechowski kontra Modrzewski

Ačkoliv výše uvedené metodologické postupy by bylo v obecné rovině možné aplikovat i pro pozdější etapy konstrukce a rekonstrukce tzv. aristokratického mýtu v polském prostředí, je pro záměry této studie žádoucí poskytnout specificky zaměřené argumenty pro volbu těch textů, jež byly vybrány jako reprezentativní exempláře pro analýzu počátečního napětí v procesu zformování samotných esenciálních základů koncepce aristokratického občanství. Ve spojitosti s touto koncepcí máme přirozeně na mysli i ty principy, jež byly následně promítány i do souvisejících rovin představy Polska jako šlechtické republiky a Poláků coby nositelů antického a svobodomyšlného dědictví. Přijmeme-li v předchozí kapitole o systémovém a hodnotovém nastavení polské republiky charakterizovaný fakt, že za počátek politického i ideového formování principů polské republikánské identity je třeba považovat etapu tzv. zlatého věku⁶⁹⁷, tedy epochu jagellonského Polska v 16. století, je zapotřebí první diskurzivní střet, odrážející identitární dosah hodnot republikánského mýtu, identifikovat právě pro tuto dobu.

Na základě výše představených kritérií lze pro tento účel obhájit výběr dvou zásadních představitelů polského politického myšlení v intencích raného republikanismu – Stanisława Orzechowského a Andrzeje Frycze Modrzewského. Jejich politická tvorba i aktivní zapojení do polské politiky totiž ve výrazné míře zaručují respektování principu *theory as practice*, přičemž zároveň dokumentují, že dosah jejich textů nelze omezovat výhradně na konkrétní mocenský kontext jejich činnosti. Oba autoři byli navíc už ve své době svými souputníky chápáni jako hlasatelé určitých svébytných politických názorů⁶⁹⁸ a současně jako reprezentanti, respektive zastánci konkrétních sociálních skupin v rámci občansky definované šlechtické pospolitosti. Tento fakt v případě Orzechowského dokládá například explicitní zmínění jeho

⁶⁹⁷ Viz poznámka č. 284.

⁶⁹⁸ V případě Orzechowského lze podobná ztotožnění jeho pozice vysledovat už ze strany jeho šlechtických vrstevníků, kteří ho nazývali tribunem šlechtického lidu či polským Démosthénem – toto druhé označení vyslovil jako první prokazatelně Stanisław Reszka v roce 1593, tedy až po Orzechowského smrti. Lze se ovšem domnívat, že podobná titulatura byla v souvislosti s Orzechowským užívána častěji i za jeho života, neboť sám Reszka svým označením de facto pouze navázal na starší tradici spjatou s Mikołajem Sienickým. Navíc obeznámost polské šlechtické obce s Orzechowského dílem dokládá i řada tvrzení ze strany starších badatelů, jako například Krókovského, který deklaruje, že Orzechowského v jeho době: „...*śluchala i czytywała z przejęciem szlachta, gdyż to, co znajdowała w jego pismach, było jej jakby z ust wyjęte...zabierał też głos we wszelkich aktualnościach politycznych, odzwierciedlając panujące nastroje...*“, Stanisław SALMONOWICZ, Stanisław Orzechowski: retoryka w służbie polityki, op. cit., s. 283; Stanisław GRZYBOWSKI, Mikołaj Sienicki – Demostenes sejmów polskich, *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, 2, 1957, s. 91–132; Jerzy KRÓKOWSKI, Język i piśmiennictwo łacińskie w Polsce XVI wieku, in: Kol. aut., *Kultura staropolska*, Kraków: Gebethner i Wolff, 1932, s. 450. Podobný status je přitom možné identifikovat i v případě Modrzewského. K detailnějšímu určení dobových pozic obou autorů v rámci šlechtické obce blíže viz příslušné kapitoly o kontextu jejich tvorby (zde kapitoly 3.1.3 a 3.2.2)

úlohy při obhajobě polské svobody v anonymním šlechtickém projevu z roku 1598, v němž dotýčný zdůrazňuje, že Orzechowski tuto hodnotu „vystavoval jako nejpřednější ozdabu zanechanou zde předky“⁶⁹⁹. Lze tedy jednoznačně konstatovat, že politická tvorba obou autorů odrážela partikulární témata daného kontextu, přičemž však sama tento kontext pomáhala formovat.⁷⁰⁰ Ačkoliv bude zcela zřejmé, že koncepce Orzechowského a Modrzewského byly jak v době jejich životů, tak ze strany pozdějších generací chápány jako výrazné antipody, není možné v tomto ohledu ztrácet ze zřetele, že oba myslitelé ve svém uvažování implementovali do polského prostředí politické schéma *monarchia mixta*, díky čemuž je legitimní pasovat je společně právě do role symbolických otců-zakladatelů polské republikánské teorie.⁷⁰¹

U děl obou myslitelů je mimoto možné vcelku neoddiskutovatelně hovořit o vytvoření jistých distinktivních tradic politického myšlení, na něž v pozdějších etapách odkazovala řada podobně relevantních autorů reflektujících s identitou související problematiku aristokratického republikanismu – už v roce 1593 je například Stanisław Reszka oba zařadil na svůj seznam významných polských tvůrců⁷⁰². Tuto skutečnost navíc podporuje i fakt, že pozice ideových zakladatelů politických tradic šlechtické demokracie je Orzechowskému i Modrzewskému vcelku konsensuálně přisuzována i ze strany moderních badatelů, kteří v případě prvního zmíněného hovoří o položení základů šlechtického politického mesianismu, sarmatismu či pragmaticky orientovaného a přizpůsobivému tradicionalismu,⁷⁰³ zatímco dlouhodobý vliv

⁶⁹⁹ *Krótkie rzeczy potrzebnych z strony wolności a swobód polskich zebranie, przez tego, który wszego dobra życzy ojczyźnie swojej, uczynione roku 1587, 12 februarii*, wyd. K. J. Turowski (ed.), Kraków: nakładem Wydawnictwa Biblioteki Polskiej, 1859, s. 9., cit. dle Bogumiła KOSMANOWA, *Popularność Stanisława Orzechowskiego w Rzeczypospolitej szlacheckiej, Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, 22, 1977, s. 82.

⁷⁰⁰ I v tomto případě je třeba všimnout si oné provázanosti mezi praktickou a teoretickou rovinou dobových reflexí politiky, jež je výrazně přítomná u obou autorů. Salmonowicz v tomto směru například upozorňuje, že Orzechowského roli při formování základních principů polského zřízení je nezbytné vnímat na pozadí širšího kontextu dobových politických problémů typu hnutí exekuce práv či parlamentní agendy v epoše Zikmunda Starého. Podobně pak i Grzybowski postuluje, že namísto Orzechowského jednotné politické teorie je žádoucí reflektovat jeho účast v žánrově různých politických rovinách, což výrazně připomíná některé vlivné interpretace rozporů mezi základními díly N. Machiavelliho. Grzybowski v této souvislosti přímo tvrdí: „*The lack of consistency was striking — but only apparent. Orzechowski often changed his tactics, friends and enemies, but certain elements of his beliefs, to him the most essential, remained unchanged.*“, Stanisław SALMONOWICZ, Stanisław Orzechowski: retoryka w służbie polityki, op. cit., s. 294; Stanisław GRZYBOWSKI, Orzechowski and the Beginnings of Political Science of Baroque, *Organon*, 12/13, (1976/1977), s. 93.

⁷⁰¹ K formování republikánské teorie v souvislosti s užíváním termínu *monarchia mixta* Orzechowským a Modrzewským i k jejich postřehům coby symptomům republikánské dominance šlechtické obce viz Edward OPALIŃSKI, *Civic Humanism*, op. cit., s. 156, Dorota PIETRZYK-REEVES, *Ład Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 342.

⁷⁰² Je přitom zářejcí, že na seznamu nefigurují jiná velká jména soudobé polské literatury a politické tvorby jako například Mikołaj Rej či Jan Kochanowski, srov. Stanisław RESZKA, *Scriptores Polonici* (Rękopis biblioteki Warszawskiego Uniwersytetu, vol. 358), in: T. Wierzbowski (ed.), *Materiały do dziejów piśmiennictwa polskiego*, t. 1, Warszawa: Druk L. Szkaradzińskiego, 1900, 484, s. 333–335, též Bogumiła KOSMANOWA, *Popularność Stanisława Orzechowskiego*, op. cit., s. 77.

⁷⁰³ Dle Salmonowicze naráží například Koehler na „*problem wpływu Orzechowskiego na formowanie się szlacheckiej ideologii wolnościowej, na tzw. szlachecki mesjanizm polityczny jako element światopoglądu*

druhého uvedeného autora bývá ztotožňován se vzorci liberálněji laděného idealistického reformismu.⁷⁰⁴

Z charakteristiky zdůrazněné výše krom toho vychází ještě další zásadní argument hovořící pro výběr Orzechowského i Modrzewského pojetí identity jakožto výchozích pozic aristokratického republikánského mýtu. Mimo jejich nepopíratelné iniciační role v rámci formování občansky podmíněné šlechtické reflexe sebe sama je totiž zapotřebí vnímat skutečnost, že vliv obou tvůrců na následující vývoj politického myšlení je u drtivé většiny autorů chápán bezmála antagonisticky, a to způsobem, který naznačuje, že polská tradice vlastního narativu má v sobě od počátku zakořeněn určitý neslučitelný rozpor. Tento rozměr kořenů polské identity má na mysli například Czesław Miłosz, který neváhá stavět rozpor mezi Modrzewského a Orzechowského světem jako střet šlechtetného utopického liberalismu se zatvrzelostí a rozhořčením polské šlechty vůči všem podobně nastaveným úsilím.⁷⁰⁵ Krzyżanowski tento antagonismus převádí dokonce i do charakterové roviny obou autorů, když Modrzewského chápe jako archetyp renesančního humanisty, zatímco Orzechowského jako „*renesančního dobrodruha*“, schizofrenně rozdvojeného do rolí „*filosoficko-náboženského myslitele a rozervaného oportunistického potížisty*.“⁷⁰⁶ V obdobných personálních intencích uvažuje i Grzybowski, který dotyčné napětí mezi oběma současníky posouvá takřka do roviny střetu světlé a temné strany, kde na žádoucím pólu spektra spočívá hloubka, inovativnost, ušlechtilost, umírněnost a uhlazenost mravů Modrzewského, kontrastující ostře s Orzechowským coby obhájcem starého řádu – vášnivým, arogantním a závistivým, uchylujícím se k urážkám, invektivám a nechutným pomluvám.⁷⁰⁷

sarmackiego czy problem jego dyskursu zapowiadającego program kontrreformacji w Polsce.“ Sám Salmonowicz přítom na tomto základě neváhá tvrdit, že moderní veřejnost je povinna vnímat Orzechowského roli při formulaci fundamentálních zásad zřízení Rzeczypospolité v letech 1564–1573, Stanisław SALMONOWICZ, Stanisław Orzechowski: *retoryka w służbie polityki*, op. cit., s. 283, 294.

⁷⁰⁴ Viz například postřehy Miłosze a Krzyżanowského, označující Modrzewského za ušlechtilého liberála a renačního humanistu usilujícího o idealistickou nápravu polské společnosti, Czesław MIŁOSZ, *The History of Polish Literature*, Berkeley: University of California Press, 1983, s. 90; Julian KRZYŻANOWSKI, *Proza Polska wczesnego renesansu: 1510–1550*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1954.

⁷⁰⁵ „*if Frycz Modrzewski was a noble-minded liberal searching for a utopia, Orzechowski was the incarnation of those features of the gentry which aroused such indignation in his antagonist...*“, Czesław MIŁOSZ, *The History of Polish Literature*, op. cit., s. 90.

⁷⁰⁶ „*Modrzewski jest...typem renesansowego humanisty, Orzechowski – typem renesansowego awanturnika, pierwszy przedstawiany jest jako myśliciel o zacięciu filozoficznym i religijnym, drugi, analogicznie, jako mściciel o zacięciu awanturniczym i totumfackim...*“, cit. dle Krzysztof KOEHLER, *Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego*, Kraków: Arcana, 2004, s. 38.

⁷⁰⁷ Grzybowski charakterizuje Modrzewského následovně: „*a deep thinker, innovative and noble, simultaneously elegant, moderate, and well mannered; to be just, we have to add that he was well mannered and reverent in his letters to popes although he had no love for papacy. On the other hand we have Orzechowski — defender of the old order, passionate, arrogant, and gross, denouncer and envious, who, not satisfied with merits of the disputes*

Jak je navíc zřejmé z této poslední charakteristiky, řada autorů dává onen Krzyżanowským akcentovaný rozdíl v charakteru do souvislosti s odlišnostmi užívaných prostředků k obhajobě vlastních stanovisek. Vytýká-li tak ve výše uvedeném konstatování Grzybowski Orzechowskému nedostatek taktu a vychování, vyzdvihuje u jeho protivníka naopak vysokou míru sofistikovanosti, díky níž byl Modrzewski „*schopen odívat i ty nejhorší, nejosobnější urážky do nevinného hávu přátelského škádlení, stokrát trefnějšího než primitivní lži muže z Přemyšlu.*“⁷⁰⁸ Je přitom zcela zjevné, že výčet výše uvedených hodnocení spadá výhradně do jednoho diskurzu interpretujícího střet Orzechowského tradicionalistického pragmatismu s Modrzewského idealismem bezpochyby jednostranně liberálním způsobem⁷⁰⁹. Abychom předešli případné dezorientaci, je nutné již zde poznamenat, že náhled na obě figury základů polské politické identity byl v polském prostředí přirozeně mnohem variabilnější, přičemž způsob, jakým pozdější autoři reflektují stanoviska Orzechowského a Modrzewského do značné míry vykresluje jejich pozici v rámci následných rekonstrukcí aristokratického mýtu.

Antagonistický charakter směru jejich uvažování nadto posiluje legitimitu role obou vybraných autorů při formování základů šlechtické identity ještě v jednom podstatném ohledu. Varuje-li Skinner v otázkách identifikace předpokládaného vzájemného vlivu či přímo provázanosti mezi jednotlivými autory a jejich díly před nebezpečím již zmiňované mytologie koherence⁷¹⁰, na níž jsme upozorňovali již výše, je vhodné konstatovat, že výše naznačená dichotomie mezi Orzechowským a Modrzewským nevznikla pouze důsledkem účelové interpretace jejich stanovisek *ex post*, ale vyplývala i z jejich přímé osobní a principiální konfrontace za doby jejich života. Skutečnost, že oba autoři navzájem registrovali své ideové pozice a reflektovali oponentovu politickou tvorbu, je v tomto směru velmi podstatná, neboť jak poznamenává například Salmonowicz při hodnocení Koehlerova přístupu, je v důsledku této vzájemné provázanosti oproti Kohlerem ražené primární literární a rétorické rovině nutné identifikovat i přesah sporu Orzechowski-Modrzewski právě do roviny historie idejí.⁷¹¹

showered Frycz with insults, invectives, and actually disgusting calumnies...“, Stanisław GRZYBOWSKI, Orzechowski and the Beginnings of Political Science, op. cit., s. 101.

⁷⁰⁸ Tamtéž, s. 101.

⁷⁰⁹ Odlišným způsobům reflexe obou autorů bude níže věnován dostatečný prostor (viz kapitoly 3.1.4 a 3.2.1), bylo by však zbytečné a matoucí rozvádět tyto odlišné interpretace již zde, je-li hlavním smyslem této části především legitimizace výběru obou autorů pro diskurzivní analýzu jejich politických textů, pro niž stačí ono konstatování vzájemné dichotomie bez rozvádění dalších nuancí.

⁷¹⁰ Quentin SKINNER, Meaning and Understanding, op. cit., s. 16–22.

⁷¹¹ Stanisław SALMONOWICZ, Stanisław Orzechowski: retoryka w służbie polityki, op. cit., s. 288.

3.1.3 Politický kontext Orzechowského republikánské tvorby

3.1.3.1 Kauza Orzechowského hereze

Přestože osobní spory jako předmět politické analýzy spadají obvykle spíše do hledáčku studií řešících výkon praktické politiky než přístupů interpretujících střet v rovině politického myšlení, nebylo by moudré tento segment vztahu mezi Orzechowským a Modrzewským ignorovat úplně, obzvlášť vezmeme-li na základě výše citovaných hodnocení obou myslitelů v potaz, s jakou razancí a hloubkou jsou někteří autoři schopni jejich rozpor charakterizovat. Podíváme-li se krom toho na postupnou genezi jejich vztahu, zjistíme skutečně, že vznik určitých vzájemných antipatií je třeba hledat mimo politickou rovinu, neboť konfliktní debata obou dotyčných myslitelů se zrodila primárně jako náboženský spor o legitimitu reformačního hnutí, respektive úlohu obou aktérů v jeho rámci.⁷¹² Přestože peripetie vztahu ke katolické církvi budou ještě zejména v případě Orzechowského rozebrány v souvislosti s kontextuálním zakotvením jeho politické tvorby v konkrétních mocenských dilematech, jimž musel autor během života čelit (viz kapitola 3.1.5), je dosah sporu mezi Orzechowským a Modrzewským pro jejich srovnání natolik podstatný, že je namístě věnovat mu dostatečnou pozornost již nyní. I přes původní religiózní podstatu je totiž zjevné, že na pozadí celé kauzy byly v konci rozebrány dalekosáhlejší motivy, sahající od osobních animozit přes otázku mocenských klientelistických vazeb vůči magnátům⁷¹³ až po onu zastřešující rovinu žádoucího vztahu církve vůči polskému státu a preferovaných hodnot ve veřejném životě.

Velmi podstatnou úlohu v osobním střetu Orzechowski kontra Modrzewski v každém případě sehrávala komplikovaná minulost Orzechowského církevní příslušnosti. Ten totiž v průběhu čtyřicátých a na začátku padesátých let publikoval texty vyjadřující se k problematice

⁷¹² Stanisław KOT, *Andrzej Frycz Modrzewski: studium z dziejów kultury polskiej*, Kraków: Nakł. Akademji Umiejętności, 1919, s. 197–211; Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Andreae Fricii Modrevii Opera Omnia*, t. IV: *Opuscula annis 1560–1562*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1958, s. 242–337.

⁷¹³ Upozorňují-li někteří autoři na Orzechowského účelový oportunismus jeho politické orientace, činí tak obvykle právě na základě poukazu k autorově notně klientelistickým vztahům vůči významným osobnostem v jeho okolí. Klíčovou úlohu v zaštiťování Orzechowského sehrával v tomto ohledu především Piotr Kmita, jemuž Orzechowski věnoval svá první díla, později například Jan Tarnowski, u jehož skonu sepsal Orzechowski svou smuteční řeč, která se později stala významným manifestem autora politického myšlení, viz Stanisław ORZECZOWSKI, *Żywo i śmierć Jana Tarnowskiego kasztelana krakowskiego, hetmana wielkiego koronnego*, W Warszawie: w Drukarni J. K. Mci y Rzeczypospolitey w Koll. Soc. Jesu, 1773. Klientelistické roviny onoho sporu mezi Orzechowským a Modrzewským pak spočívala především v dopadech Orzechowského útoku na Modrzewského pravověrnost, v důsledku čehož ztratil Modrzewski jak materiální podporu kujavské diecéze, tak především podporu ze strany arcibiskupa Jakuba Uchaňského. Grzybowski se v tomto ohledu navíc domnívá, že Orzechowského motivace k denunciačnímu útoku souvisela právě s oním materiálním zabezpečením, o nějž Orzechowski rovněž usiloval, blíže viz Stanisław GRZYBOWSKI, *Orzechowski and the Beginnings of Political Science*, op. cit., s. 100.

církevní organizace velmi revolučním způsobem, když nejprve vybízel k inspiraci ve zvyklostech ortodoxního ritu a dokonce uvažoval o prospěšnosti případného spojení pravoslavných věřících s katolíky a Armény v jednu církev,⁷¹⁴ aby následně odmítal legitimitu a potřebnost kněžského celibátu.⁷¹⁵ Není přitom bez zajímavosti, že i přes výraznou nekonformnost Orzechowského názorů zůstávala jeho kontroverzní náboženská díla hodnocena v polském prostředí poměrně pozitivním způsobem i ze strany pozdějších autorů jako například Kromera, který si namísto palčivých kritických připomínek vůči zvyklostem katolické církve všímá spíše Orzechowského kritiky Luthera a konstatuje, že dotyčný autor napsal své dílo dostatečně ozdobně.⁷¹⁶ Příliš volnomyšlenkářský obsah Orzechowského úvah však rozhodně neunikl pozornosti představitelů katolického kléru, vůči jehož obviněním musel Orzechowski odpřísáhnout svou nevědomost o vydání heretického spisu *De lege Coelibatus* a vzdát se vlastních církevních hodností.

Skutečný víchř do doposud pouze zčeřených církevních vod vnesl ovšem až moment, kdy se Orzechowski rozhodl přejít od slov k činům a plně v souladu se svým hájeným přesvědčením vyjádřil záměr vstoupit navzdory vlastnímu kaplanskému svěcení do manželského stavu se Zofíí Straszównou, v čemž ho pod podmínkou v konci neúspěšného utajení podpořil i jeho patron Piotr Kmita.⁷¹⁷ Svatba nakonec pro silný odpor biskupa Dziaduského a zjevně i kvůli změně Orzechowského osobních preferencí realizována nebyla, avšak balancování na hraně hereze i vlastní kariéry beztak neustalo, neboť sám Orzechowski svému příteli Przyłuskému v dané době přiznal, že na vlastní pěst zorganizoval svatbu aktivního kněze Marcina Krowického s Magdalenou Pobiedzińskou.⁷¹⁸ Tuto iniciativu je navíc možné

⁷¹⁴ Činí tak například v díle *Baptismus Ruthenorum: Bulla de non rebaptisandis Ruthenis*, v němž vytýká arcibiskupovi Gamratovi, že v případě konverze pravoslavných Rusínů ka katolictví vyžaduje jejich křest, který je dle Orzechowského zcela zbytečný, jelikož dotyční se nestávají křesťany v okamžiku přijetí katolické víry, ale už díky své příslušnosti pod ortodoxní církev, viz Jerzy STARNAWSKI, Wstęp, in: Stanisław ORZECOWSKI, *Wybór pism*, J. Starnawski (ed.), Wrocław: Ossolineum, 1972, s. XIII. K Orzechowského oblíbě ortodoxního ritu blíže viz Stanisław GRZYBOWSKI, Orzechowski and the Beginnings of Political Science, op. cit., s. 94; Bogumiła KOSMANOWA, Stanisław Orzechowski (1513–1566) jako polemista religijny, *Euhemer: Przegląd Religioznawczy*, 4, (1975), s. 22–24.

⁷¹⁵ Orzechowski byl obviněn především za autorství proti celibátu se stavícího díla *De lege Coelibatus, contra Syricium in Concilio habita oratio* z roku 1547, jež bylo vloženo na index zakázaných knih a spáleno, což autorovi přirozeně přineslo řadu potíží (viz níže). Později se vůči celibátu Orzechowski vymezil i v díle určeném pro svého patrona Piotra Kmitu nazvaném *Epistula de coelibatu* z roku 1549, viz Stanisław ORZECOWSKI, Orichoviana: opera inedita et epistulae: 1513–1566, J. Korzeniowski (ed.), Cracoviae: Czas, 1891, s. 302–312.

⁷¹⁶ Marcin KROMER, *Rozmowy dworzanina z mnichem (1551–1554)*, J. Łoś (ed.), Kraków: nakł. Akad. Um. – Gebethner i Sp., druk. Uniw. Jag., 1915, s. 74

⁷¹⁷ Virginia Paige ZICKAFOOSE, *Virtuous Crown, Virtuous Res publica: The Henrician Constitutional Declaration of the Republic of Poland-Lithuania: Interregnum 1572–1574*, Georgetown University, 2006, s. 363–364.

⁷¹⁸ „Cum multa hoc tempore nequam et perverso Deus operetur in nobis, illud tamen ruri meo nudius tertius mirabiliter operatus est, cum Martinum Crovicium ex ha cista peritura Sodoma liberaret ac in regnum suum caelesta servaret.... Hos, inquam, ut huic Crovicio socer fias, habebat autem is domi filiam Magdalenam, eximi

chápat jako určitý Orzechowského přípravný testovací krok, neboť jeho proti církevním ustanovením namířený životní veletoch byl završen o rok později, kdy sám pojal za choť šlechtičnu Magdalenu Chełmskou⁷¹⁹. Při této příležitosti nelze opomenout zjevně exhibicionistické a provokativní rysy Orzechowského povahy, o nichž svědčí skutečnost, že hrdý novomanžel opovázlivost celé situace ještě vyhrotil určitou parodickou inscenací, při níž patrně nechal vzpomenout na vlastní osobní zkušenost s Lutherovým prostředím v Říši⁷²⁰. Orzechowski totiž následně přibíl svou vlastní tezi na dveře kostela v Przeworsku, v níž hlásal, že díky manželství konečně „*vystoupil ze zatracené Sodomy i prokleté Gomory*“⁷²¹, čímž jakoby zúčtoval se svými předchozími prohlášeními, v nichž poněkud chvastounsky popisoval časy, během nichž žil se „*spoustou konkubín nejhanebněji a nejostudněji*.“⁷²²

Reakce církve na sebe nepříliš překvapivě nenechala dlouho čekat, přičemž postup biskupa Jana Dziaduského byl tentokrát nekompromisní – Orzechowski byl exkomunikován, a to přirozeně i s následkem ztráty držení církevních statků a vyhnání z diecéze. I v tomto případě nicméně opětovně zafungoval vliv Orzechowského ochránce Kmity, který se mezi místní šlechtou zasadil o to, aby byla záležitost klatby i viníkova dalšího osudu projednána až na církevním synodu v rámci nadcházejícího zasedání sejmu v Piotrkowě. Tato politizace celé

pulchritudine ac singulari pudicitia virginem...“, Stanisław ORZECHOWSKI, Stanislaus Orzechowski Iacobo Przyłuski, 16. 12. 1550, in: Stanisław ORZECHOWSKI, *Orichoviana*, op. cit., s. 334-335.

⁷¹⁹ Włodzimierz BERNACKI, *Mysł polityczna I Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 77.

⁷²⁰ Orzechowského vztah k Lutherovu učením a protestantismu obecně je obestřeno mnoha nejasnostmi a dosud zůstává předmětem debat. Situaci zjevně neulehčuje Orzechowského evidentně pragmatický charakter jeho vlastních osobních i politických kroků, v jejichž důsledku je prakticky nemožné odlišit jeho skutečné niterné obraty týkající se víry od účelových přizpůsobení. Zřejmě je skutečnost, že Orzechowski během svých studijních cest navázal ve Wittenbergu kontakt jak s Lutherem, tak s Melanchtonem, s nímž následně dokonce udržoval korespondenční styk. Vzájemná korespondence obou mužů je dnes již nenávratně ztracena, ale její existenci máme doloženou z několika důvěryhodných zdrojů. Referuje o ní například Szymon Starowolski, který ve svém *Scriptoriu Polonicorum Hekatontas* zmiňuje, že dotyčnou korespondenci studoval ve sbírce profesora krakovské akademie Jana Rybkowicze, Szymon STAROWOLSKI, *Setnik pisarzyw polskich albo i pochwały i żywoty stu najznakomitszych pisarzyw polskich*, Kraków: Nakładem Wydawnictwa Literackiego, 1970, s. 155. Orzechowského kladný vztah k oběma čelným představitelům reformního hnutí i dočasný příklon k jejich dílům však ještě dostatečně neproказuje, že sám Orzechowski během svého života někdy akceptoval protestantismus jako legitimní způsob církevní nápravy – Koehler je dokonce přesvědčen, že Orzechowského církevní kritika probíhala vždy striktně uvnitř rámce katolické církve, Krzysztof KOEHLER, *Stanislaw Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego*, op. cit., s. 286. V každém případě v roce 1541 už Orzechowski stojí pevně na pozici britkého kritika protestantského hnutí, když v jednom z dopisů označuje reformátory za ty, kteří hanobí tělo, křest, mše i jiné světské svátosti: „*O Sbiszku, kardynale, byś wstał z martwych, a na Pińczowie twoim ujrzałbyś ludzie ty, hańbiące ciało, krzest, mszq i inne świątości pańskie...*“, Stanisław ORZECHOWSKI przeciw Pinczowianom, 6. VIII. 1551, Listy Stanisława Orzechowskiego, wyd. 1561 r., in: Ignacy CHRZANOWSKI – Stanisław KOT (eds.), *Humanizm i reformacja w Polsce*, op. cit., s. 361.

⁷²¹ Józef Maksymilian OSSOLIŃSKI, *Wiadomości historyczno-krytyczne do dziejów literatury polskiej, o pisarzach polskich, także postronnych, którzy w Polsce albo o Polsce pisali oraz o ich dziełach*, Kraków: Druk. Józefa Mateckiego, 1822, s. 42–43.

⁷²² „*Quam ob rem in sacerdotiis meis, quae habebam in Russia opima, meretricum gregibus scatebant omnia, quibuscum, tanquam Heliogabalus alter, turpissime flaitiosissimeque vixi...*“, Stanisław ORZECHOWSKI, Stanislaus Orzechowski Ioanni Francisco Commedone Episcopo Zacynthi, Nuntio Apostolico, in: týž, *Orichoviana*, op. cit., s. 598.

kauzy Orzechowského zájmům velmi prospěla, a to ve dvojitým ohledu. Jednak dosáhl odkladu jakýchkoli radikálních kroků vůči vlastní osobě a získal naději, že veřejná pozornost šlechty napomůže mírnějšímu posuzování jeho přečinů. Především ale dokázal zajistit, aby se z víceméně soukromé rouhačské lapálie stala symbolická a principiální otázka střetu o výklad pravomocí církve vůči suverenitě šlechtických svobod. Zaměříme-li se totiž detailněji právě na průběh parlamentních debat v Piotrkowě v roce 1552⁷²³, zjistíme, že problematika trestání kacířství, jakož i obecného postupu církevní moci vůči představitelům polské šlechtické obce tvořila zcela stěžejní agendu, kvůli níž byl sejm primárně svolán. Ačkoliv se samozřejmě nelze domnívat, že Orzechowského kauza sehrála v tomto politickém napětí rozhodující roli, zvlášť vezmeme-li v úvahu, že v Polsku v důsledku silícího reformačního hnutí působil v dané době obecně zjitřený trend otázky náboženské tolerance, je v každém případě třeba konstatovat, že Orzechowského případ přišel na pořad jednání minimálně pro jeho hlavního aktéra ve správnou dobu.

Rozebereme-li hlavní motiv tohoto střetu v průběhu zasedání sejmu, nelze si nevšimnout, že hlavní štěpná linie mezi vystupujícími řečníky skutečně neprobíhala po ose přívrženců katolicismu proti obhájčům reformačních konfesí, ale právě mezi představiteli kléru, usilujícími o potvrzení správnosti vlastního jednání vůči šlechtickým heretikům (tedy i v kauze Orzechowského), a sveřepými reprezentanty šlechtické obce⁷²⁴, kteří bez ohledu na vlastní konfesi považovali jakékoli represivní kroky církve vůči vlastním členům bez předchozího soudního projednání za flagrantní narušení principu *neminem captivabimus nisi iure victum*. Vyhrocenost tohoto střetnutí dokládá na šlechtické straně řada velmi ostrých vyjádření, a to jak z pozic příznivců reformace, tak pravověrných katolíků. V tomto směru se například Rafał Leszczyński, sympatizující s Jednotou bratrskou, odvážil nazvat vlastního krále pokrytcem a vyzval ho, aby si „*vyndal z vlastních očí trám*“, jestliže v církevních senátorech nevidí dravé vlky toužící zbavit nevinné šlechtice jejich ctí a životů.⁷²⁵ Calvinista Marcin Zborowski při té příležitosti dokonce hrozil, že pokud biskupům zůstane právo vynášení soudu bez účasti šlechtické jurisdikce, sebere on sám „*ženu, děti, dobytek a uteče z Polska*.“⁷²⁶ Patrně

⁷²³ Viz shrnutí průběhu jednání sejmu: Akta sejmu piotrowskiego r. 1552, in: J. Szujski (ed.), *Scriptores Rerum Polonicarum*, op. cit., s. 49–51.

⁷²⁴ Viz například projev krakovského poslance: „*Będę cię słuchał księżę miły, jeżeli mi co potrzebnego powiesz około zbawienia, ale żebym ci tego pozwolić miał, aby ty miał mieć poddanego mego pod posłuszeństwem swem, albo w jurisdycyi swej, tegoć ja tobie nie przyzwolę...*“, Tamtéž, s. 50.

⁷²⁵ „*Oto są nauczyciele nasi, królu, którzy nas nie winnych czci i życia chcą pozbawić, niepomni owych słów: hipokryto! wyjmij wprzód tram z własnego oka. Oto są – siedzą tutaj w ow czej skórze, ukrywając wewnątrz drapieżnego wilka!*“, Józef SZUJSKI, *Dzieje Polski podług ostatnich badań*, t. 2: Jagiellonowie, Lwów: Nakł Karola Wildoła, 1862, s. 264.

⁷²⁶ Tamtéž, s. 264.

nejzásadnějším vystoupením však byla reakce Jana Tarnowského, nikoli náhodou pozdějšího Orzechowského chleboďárce, především však spořádaného a hluboce věřícího katolíka, který na pobouřený řečnický dotaz krakovského biskupa Zebrzydowského, zda se má cítit biskupem či spíše poslíčkem (*woźnym*), nemůže-li vynášet soudy nad heretiky, odpověděl: „*raději ať jsi poslíčkem, než já nevolníkem!*“⁷²⁷

Tato nevyvratitelná jednotnost a citlivost šlechtického stavu v otázce vlastních privilegií přitom výrazně nahrávala do karet i Orzechowskému, který tak mohl snadno propojit vlastní životní komplikaci s principiální rovinou obrany tzv. zlatých svobod. Jak však již bylo naznačeno výše, sehrával v Orzechowského případě klíčovou roli i klientelismus a dosah jeho mocenských kontaktů. Pomocí nich se na jeho stranu v konci přiklonila dokonce i řada představitelů církevního tábora, mezi jinými i sám již zmíněný krakovský biskup Zebrzydowski, jehož měl Orzechowski přesvědčit „*prosbami a lichotkami.*“⁷²⁸ Celý případ Orzechowského v konci tedy notně rozbředl a trval ještě řadu let.⁷²⁹ Pro jeho další osobní i politickou existenci v polském kontextu byl nicméně klíčový výrok piotrkowského synodu, na jehož základě byla z Orzechowského snata klatba, neboť se nepodařilo prokázat, zda byly jeho činy pouze hříšné či heretické, přičemž celá záležitost byla postoupena k dalšímu rozhodnutí přímo Římu. Ponecháme-li stranou roli již akcentovaných mocenských přímluv, jakož i zjevné obavy kléru z Orzechowského dobové popularity, jež by mohla v případě jeho jednoznačného ztotožnění s herezí představovat pro církev dvojsečnou zbraň, je za klíčovou rovinu tohoto střetnutí třeba považovat úlohu, jakou v celé kauze sehrála politická moc šlechtické obce a symbolický vliv hodnotové koncepce šlechtických svobod. Ačkoliv je totiž samozřejmě možné spatřovat v tomto momentu jednu z příčin Orzechowského nadále již velmi mírných a

⁷²⁷ Tamtéž, s. 265.

⁷²⁸ Tamtéž, s. 266.

⁷²⁹ Zbytek sporu po výroku sejmu v roce 1552 však probíhal z větší části již mimo polskou jurisdikci, neboť byl přenesen na půdu Říma, kde byl ponechán na rozhodnutí papeže Julia III. Kurie projevovala v tomto ohledu v případě Orzechowského značnou – těžko říci zda záměrnou – liknavost, neboť otázka jeho hereze byla o několik let později vrácena znovu do Polska na warمیńskou synodu, jenž se však znovu uchýlil k předání záležitosti papeži Piu IV. Až ten tedy definitivně sňal z Orzechowského stigma kacíře, avšak ani on se neodhodlal rozhodnout otázku, jež byla původně de facto hlavním obsahem Orzechowského kauzy, tedy objasnit legitimitu jeho manželství. Tato záležitost byla papežem postoupena k řešení Tridenteskému koncilu, jenž však žádné závazné stanovisko v této kauze nikdy nevysslovil. Orzechowski zároveň adresoval vybraným papežům řadu svých dopisů, v nichž loboval za kladné vyřízení vlastní záležitosti, což dalo po jistém čase vzniknout mylné legendě, že papež Julius III. měl na jeden z Orzechowského dopisů rovněž písemně odpovědět výrokem „*tibi soli*“, naznačujícím konečnou akceptaci jeho manželství. Nutno dodat, že Orzechowski i bez potřebného schválení strávil se svou chotí zbytek života a splodil s ní pět potomků, Jan POPLIŃSKI, *Nowe wypisy polskie: Zawierająca historią prozy polskiej z wyimkami*, t. 2, Leszno: nakł. i druk Ernesta Günthera, 1838, s. 131.

konformních postojů vůči katolické církvi⁷³⁰, jež mohly být přirozeně motivovány snahou o naklonění si kurie pro definitivní a vstřícné vyřízení celého sporu⁷³¹, není možné ignorovat, že sám Orzechowski chápal vyústění celé kauzy právě jako doklad prospěšnosti a správnosti polského politického zřízení. Toto své přesvědčení vyjádřil několikrát ve svých *Kronikách*, v nichž vzpomíná kupříkladu na to, kterak po biskupském výroku vylučujícím ho z církve „s rozechvěním povstal šlechtický stav“⁷³², aby se následně „rusínská šlechta... za Orzechowského postavila“ a vymínila si, že sejm nerozhodne žádnou z otázek, dokud nebude umenšena vláda biskupů.⁷³³ Orzechowski si byl tedy evidentně dobře vědom, že to byla právě šlechtická republika se svým rovnostářským pojetím svobod i práv svých občanů, která se v roce 1552 postavila na jeho stranu a do značné míry zapříčinila pro Orzechowského žádoucí výsledek sporu.

⁷³⁰ Viz například Orzechowského spis *Chiméra* či líčení evangelických stanovisek v jeho *Dialogu*, Stanisław ORZECZOWSKI, *Chimera czyli o haniebnym kacerstwie w Królestwie Polskim*, in: TÝŽ, *Wybór pism*, J. Starnawski (ed.), Wrocław: Ossolineum, 1972, s. 288–303; TÝŽ, *Dyjalóg albo Rozmowa*, op. cit.

⁷³¹ Toto stanovisko zastává například Bernacki, Włodzimierz BERNACKI, *Myśl polityczna I Rzeczypospolitej*, s. 77.

⁷³² „Biskup, jak postanowił Stanisława Orzechowskiego wyklął, za heretika ogłosił, skonfiskował, od czci odsądził i z diecezji wywołał. Nie można wyrazić, z jakim na ów czas obruszeniem powstał stan szlachecki...“, Stanisław ORZECZOWSKI, *Kroniki Polskie od zgonu Zygmunta I.: Kronika czwarta*, in: TÝŽ, *Wybór pism*, op. cit., s. 165–166.

⁷³³ „Szlachta ruska wybranym postom pilnie Orzechowskiego zalecała i, aby o niczym wprzody na sejmie nie radzono, jak o umniejszeniu sądom biskupim władzy...“, Tamtéž, s. 171.

3.1.3.2 Osobní vztah Orzechowského s Modrzewským: od přátelství ke konfrontaci

Výše provedená sonda do peripetií Orzechowského vztahu s církví může nyní vhodně posloužit pro žádoucí rozklíčování vzájemných kontaktů mezi Orzechowským a Modrzewským, neboť jestliže jsme v jejich vzájemném napětí identifikovali roli náboženské roviny jako jistý iniciační prvek, je možné předpokládat určitou propojenost těchto oboustranných názorových odlišností i s úrovní politických úvah obou autorů, jež vytvářely důležitý odrazový můstek pro pozdější narativy tradicionalismu a reformismu. Tato skutečnost se ostatně prokázala i v případě Orzechowského konfliktu s církevní mocí, jehož analýza v předchozí části dostatečně poukázala na silnou provázanost religiozní agendy s mocenskými poměry i politickou teorií.

Pro správné pochopení rovin jejich názorového střetu, který měl už dle soudobých pozorovatelů výrazný vliv na duševní rovnováhu obou mužů, především pak Modrzewského, který rozpor s Orzechowským vnímal zjevně jako zcela nečekaný a podpásový úder⁷³⁴, je třeba vnímat nejen bouřlivý vývoj Orzechowského pragmatického jednání s církví, ale především skutečnost, že životní dráhy obou myslitelů probíhaly až do druhé poloviny 50. let po velmi podobných liniích. Oba byli totiž od útlého mládí vedeni úsilím o nápravu katolické církve, v rámci čehož byli otevřeni leckdy poměrně revolučním a novátorským vizím například v podobě hledání inspirace u ortodoxních či reformačních směrů myšlení⁷³⁵. O to překvapivěji může působit fakt, že zatímco Orzechowski končil svůj život jako víceméně fundamentalistický stoupenec římského katolicismu, inklinoval Modrzewski v závěru své životní etapy k tzv. polským bratřím, tedy ariánům⁷³⁶. Oba dva byli navíc v důsledku svých původních reformních snažení vystaveni obdobným ústrkům ze strany oficiálních představitelů polského kléru, přičemž je vhodné si povšimnout, že v některých momentech byl Modrzewski Orzechowskému

⁷³⁴ „...spokojny tok prac Frycza... przerwany nagle został przez niespodziewane zajście, które wytrąciło go z równowagi duchowej“, Stanisław KOT, *Andrzej Frycz Modrzewski*, op. cit., s. 196.

⁷³⁵ O Orzechowského kontaktu s reformačním hnutím bylo pojednáno výše. Modrzewski na svou počáteční inklinaci k Lutherově učení vzpomínal po letech následovně: „*Aż oto pośród najgłębszego spokoju zjawia się Luter, podając w wątpliwość główne punkty nauki chrześcijańskiej. Przywożono do nas księgi jego z Niemiec, w samej Akademii Krakowskiej publicznie je sprzedawano. Rozczytywało się w nich z pochwałą i uznaniem wielu miłośników nowinek, nie potępiali ich również nasi teologowie...*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O Kościele* księga druga, in: TÝŽ, *Dziela wszystkie*, t. 3, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1957, s. 395. Velmi úzký vztah navázal Modrzewski během svého života s Melanchtonem, v jehož domě bydlel během svého pobytu ve Wittenbergu v roce 1535, a s nímž udržoval pravidelnou korespondenci, Jerzy STARNAWSKI, *Andrzej Frycz Modrzewski: żywot, dzieło, sława*, Łódź: Wydaw. Łódzkie, 1981, s. 17.

⁷³⁶ Během svého působení v pozici vyslance a královského sekretáře na dvůr římského císaře Karla V. strávil Modrzewski několik měsíců i v Praze, kde navázal kontakt s českými bratry, viz Antonín MĚŠTAN, *Kilka uwag o pobycie Andrzeja Frycza Modrzewskiego w Pradze, Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, 6, (1961), s. 230–233. O Modrzewského kontaktech s protestantismem a zvláště arianismem viz např. Jerzy STARNAWSKI, *Andrzej Frycz Modrzewski*, op. cit., s. 33–34, 82–85.

dokonce přátelskou oporou – například tehdy, když se veřejně postavil na obranu jeho pro církve nežádoucího manželství s Magdalenou Chełmskou.

V té souvislosti se sluší dodat, že i tato rovina nonkonformismu v otázce celibátu byla oběma mužům společná, neboť podobně jako Orzechowski i Frycz vstoupil v rozporu s církevní představou do manželství s Jadwigou Kamińską, za což ho rovněž neminula ztráta církevních úřadů. Jestliže jsme v případě církevní kauzy Orzechowského zmínili Modrzewského podporu, je zapotřebí zmínit, že vřelé vztahy v dané době neprobíhaly pouze jedním směrem. V tomto ohledu můžeme poukázat například na Orzechowským velebenou činnost Modrzewského v kontextu jeho pozitivního vlivu na jejich společného přítele, włockawského biskupa Jana Drohojowského. Orzechowski totiž u příležitosti biskupova úmrtí údajně sepsal biskupův životopis⁷³⁷, v němž se o Modrzewském vyjadřoval veskrze pochvalně a přátelsky, což mu po jejich vzájemné rozmíšce neopomněl Frycz připomenout kritickým poukazem k jeho proradnosti a oportunistu: „*jsou to tvá slova, Orzechowski? Protestuješ jako obvykle, že jsi je napsal ne proto, aby byla zveřejněna... napsal-li jsi je však z přesvědčení, proč nyní měníš názor?*“⁷³⁸

Je tedy zřetelné, že původní vztah obou myslitelů odpovídal názorovému spolenectví, ba dokonce vzájemnému přátelství, jež však bylo nevratně pošlapáno incidentem z roku 1561 na dvoře jejich společného patrona Jakuba Uchańského, kam byli oba pozváni právě na žádost tehdejšího biskupa (pozdějšího polského primase) za účelem věroučné disputace⁷³⁹. Uchański měl totiž v dané době řadu vlastních problémů souvisejících s vlivnou pozicí v církevní hierarchii⁷⁴⁰ při současné inklinaci k reformačním směrům. I z toho důvodu danou disputaci organizoval v intencích určitého tříbení vlastních názorů⁷⁴¹ a zjevně i pro získání jisté publicity,

⁷³⁷ Znění zmíněného životopisu se do dnešní doby bohužel nedochovalo, ale o jeho existenci svědčí právě Modrzewski, který ve svém pozdějším polemickém díle s Orzechowským jeho sepsání zmiňuje, viz Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Orzechowski, czyli odparcie oszczerstw Stanisława Orzechowskiego z Rusi*, NetPress Digital Sp. z o.o., e-book, s. 48; viz též Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Orzechowski, czyli odparcie oszczerstw Stanisława Orzechowskiego z Rusi*, in: TÝŻ, *Dziela wszystkie*, t. IV: Pisma 1560–1562, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1957.

⁷³⁸ „*Czy to nie twoje słowa, Orzechowski? Protestujesz, jak zwykle, że napisałeś je nie po to, aby były ogłoszone. Niech tak będzie. Lecz powiedz, czy napisałeś toz przekonania, czy dla pozyskania wdzięczności? Jeśli z przekonania, to dlaczego teraz zmieniasz zdanie?*“; též Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Orzechowski, czyli odparcie*, e-book, op. cit., s. 48.

⁷³⁹ Blíže viz Maria WICHOWA, Wolborska dysputa pomiędzy Fryczem a Orzechowskim w świetle relacji jej uczestników, in: W. Piotrowski – T. Szperna (eds.), *Dziedzictwo Andrzeja Frycza Modrzewskiego w myśli humanistycznej i politycznej. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej z okazji 500. rocznicy urodzin Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, t. II, pod red. W. Piotrowskiego i T. Szperny, Toruń: Wydaw. Adam Marszałek, 2004, s. 575–591.

⁷⁴⁰ Kauza nejisté pozice Uchańského se vlekla již od července 1557, kdy byl polským králem povolán na uprázdněné místo kujawského biskupa, avšak papež následně odvolal svůj souhlas s jeho obsazením, a to zjevně kvůli podezření z inklinace k protestantskému hnutí, blíže viz Teodor WIERZBOWSKI, *Jakób Uchański, arcybiskup gnieźnieński (1502-1581): monografia historyczna*, Warszawa: s. n., 1895.

⁷⁴¹ Stanisław KOT, *Andrzej Frycz Modrzewski*, op. cit., s. 198.

jež by potvrdila jeho žádoucí aktivitu směřující k rozřešení domněle heretických postojů. Pro pochopení následujících událostí, jež se odehrály mezi Orzechowským a Modrzewským, je v každém případě vhodné připomenout, že oba byli pozváni už nikoli jako přátelé a názoroví spojenci, nýbrž jako vzájemné antipody, neboť setrval-li Modrzewski i nadále na pozicích otevřeného reformismu, hájil Orzechowski v dané době striktně prořímská stanoviska, hlásaje například povinnost polského krále akceptovat pozici poddaného služebníka katolické hierarchie.⁷⁴²

Od těchto protichůdných pozic se tedy logicky odvíjel i průběh vzájemných debat, vedených od 24. do 28. března 1561⁷⁴³, při nichž se Frycz snažil přesvědčit svého oponenta, respektive Uchaňského, že člověk může být „dobrým křesťanem a nepodléhat přitom papežovi“⁷⁴⁴, v rámci čehož se pouštěl i do otevřené kritiky církevních zvyklostí, když odhaloval nadbytečnost a škodlivost klateb, církevních dober i almužen. Orzechowski oproti tomu zcela dle očekávání zélotsky obhajoval nezbytnost přísného respektu vůči katolickým dogmatům, přičemž v okamžiku, kdy vzájemná konfrontace zaběhla až na úroveň věroučných sporů například v otázce trojjednoti Boží⁷⁴⁵, vnesl se do debaty sám Uchaňski s výzvou, aby oba protivníci zpracovali teze svých vlastních teologických stanovisek písemně a teprve následně je veřejně obhájili. Právě ve způsobech zpracování těchto obhajob tkvěl evidentně spouštěcí stimul pro zhacení vzájemných vztahů, neboť jak podotýká Grzybowski, ve chvíli, kdy se polemika od výměny názorů posunula do roviny sofistických vystoupení, projevila se naplno převaha Modrzewského intelektu a Orzechowského neschopnosti bránit se jinak než hašteřivě, urážlivě a zakomplexovaně⁷⁴⁶. Toto konstatování však odráží atmosféru oné diskuze jen zčásti, neboť z pozdějších vzpomínek obou aktérů sice vyplývá, že Modrzewski skutečně

⁷⁴² Kot v tomto názorovém obratu spatřuje Orzechowského jednoznačný pragmatismus, spočívající v předpokládané dohodě o protislužbě mezi Orzechowským a papežským nunciem Berardem Buongiovanim, který měl u kurie lobovat za kladné vyřízení Orzechowského nepřijemné heretické kauzy s manželstvím, přičemž na oplátku očekával, že Orzechowski bude v Polsku propagovat image katolické církve, Tamtéž, s. 98; Krzysztof KOEHLER, *Stanisława Orzechowskiego i Andrzeja Frycza Modrzewskiego spór o wiarę: "Frycz" St. Orzechowskiego oraz "Prosta opowieść" i "Orzechowski" A.F. Modrzewskiego*, Kraków: Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, 2013, s. 30. Zde je třeba upozornit, že výše uvedené postoje Orzechowského, týkající se vztahu církevní a světské moci, silně ovlivnily jeho politickou teorii, neboť ve svých pozdějších dílech urgoval skutečně za pojetí polského státu jakožto Božského, potažmo papežského panství na Zemi, jež je svěřováno do správy polským králům, viz např. Stanisław ORZECOWSKI, *Policyja Królestwa Polskiego*, op. cit., s. 32.

⁷⁴³ K dataci blíže Jerzy STARNAWSKI, *Andrzej Frycz Modrzewski: żywot, dzieło, sława*, op. cit., s. 32.

⁷⁴⁴ „... nihil hec inquam obsint nobis ad vitam pie degenda, quae universa non ex merito homini, sed ex officio pontificum pendet...“, Stanisław ORZECOWSKI, *Stanisłai Orichovii Roxolani Ad Iacobvm Vchanicivm Cuiauiæ Episcopum Fricivsi siue de Maiestate sedis Apostolicae*, s. 1.: Mateusz Siebeneicher, 1562, s. 54.

⁷⁴⁵ Stanisław KOT, *Andrzej Frycz Modrzewski*, op. cit., s. 200.

⁷⁴⁶ „Frycz Modrzewski was decidedly the superior intellect and at a certain moment made it painfully obvious to his conceited adversary. Orzechowski, as we know, was quarrelsome, touchy and full of complexes. He replied with a provocation, brutal and going against all good manners, which was to expose Frycz as a Protestant and an enemy of the Catholic church...“, Stanisław GRZYBOWSKI, *Orzechowski and the Beginnings of Political Science*, op. cit., s. 100.

působil vzdělanějším a přesvědčivějším dojmem, když například odmítl Orzechowského citaci Averroea, který se dle něho zabýval „*věcmi přírodními a nikoli božskými, o nichž měli hovořit.*“⁷⁴⁷ Na druhou stranu je ovšem třeba odmítnout Grzybowského jednoznačné konstatování, že diskuze byla vedena konfrontačně a osobně jen ze strany Orzechowského. Frycz totiž v jednu chvíli označil sylogismy svého soupeře za „*hodné leda chlapeckých cvičení a nikoli vážné rozpravy mužů*“⁷⁴⁸, čímž rozzuřivšího se Orzechowského přiměl k urážlivému útoku na Modrzewského nižší společenský původ.⁷⁴⁹

Právě do tohoto momentu klade většina autorů prvopočátek definitivního rozkolu mezi oběma mysliteli, neboť spor v závěru jednání nebyl vyřešen silou argumentů, nýbrž vyhocen prostřednictvím Orzechowského neférového jednání. Ten se ve své snaze o Fryczovu porážku a denunciaci uchýlil k účinné „zbrani“, kterou s oblibou užíval již během své aféry s porušením celibátu, a sice k přenesení celého střetu do veřejné teatrální roviny. Ačkoliv výpovědi Modrzewského a Orzechowského se v konkrétních bodech následujícího jednání v detailech logicky rozcházejí, je zjevné, že Orzechowski nazítří přibil na dveře místního biskupského paláce vlastní chvalozpěv na autoritu papeže a katolického kléru, k němuž připojil Fryczovi adresovanou výzvu, aby dotyčný dokument do západu slunce podepsal, přičemž pokud by tak neučinil, bude shledán za „*jasného kacíře, nehodného biskupova stolu... jemuž se mají všichni věrní v Kristu vyhýbat jako nakažené ovci.*“⁷⁵⁰ Orzechowského a Modrzewského verze se v tomto směru liší v klíčové otázce, zda první druhého o celé výzvě informoval, či zda celou aktivitu podnikl ve vší tichosti, což je pro další průběh sporu poměrně zásadní faktor. Frycz totiž vcelku očekávaně odmítl přistoupit na Orzechowského pravidla hry a dokument nepodepsal. Aby si však zachoval manévrovací prostor a předešel onomu obvinění z hereze, obvinil Orzechowského, že ho o záležitosti neinformoval, čímž se mimo jiné velmi dovedně

⁷⁴⁷ Modrzewského verze této události zní následovně: „*„Potem czytałeś jakieś swoje dialogi. Lecz kiedy biskup zwrócił ci uwagę na pewien błąd, przestałeś czytać. Później piliśmy dość dużo. Następnie ty zacząłeś przepisywać coś z Awerroesa, oczywiście coś takiego, co potwierdzałoby twoje zdanie. A ja otwarcie zganilem to twoje usiłowanie. Powiedziałem, że Awerroes pisał o sprawach przyrodzonych, nie boskich, o których wtedy rozprawialiśmy. Równocześnie zaczęłem też twoje redukcje sylogizmów (które wplotłeś w ów list wysłany do pałacu arcybiskupiego) jako rzecz nadającą się raczej do dzieciennych ćwiczeń niż godną poważnej rozprawy ludzi dorosłych. Ponieważ oburzyłeś się na te moje słowa, powiedziałem, że na przyszłość będę o tym milczał, mówić zaś będę raczej o picciu lub o innych tego rodzaju rzeczach...*“

cit. dle Krzysztof KOEHLER, *Stanisława Orzechowskiego i Andrzeja Frycza Modrzewskiego spór o wiarę*, op. cit., s. 342.

⁷⁴⁸ Stanisław KOT, *Andrzej Frycz Modrzewski*, op. cit., s. 201.

⁷⁴⁹ „*Powinienbyś uczyć się ty Fryczu odemnie, powinienbyś mówić do mnie jak do męża znakomitego, szlachcica, dobrze urodzonego*“

cit. dle tamtéž, s. 201. Osobní urážky a zejména podpásové argumenty vedené Orzechowským na jeho vyšší společenský status byly od této chvíle v kontaktech obou mužů poměrně časté, přičemž je zjevné, že Modrzewski sám tyto výtky těžko snášel, neboť i ve svých pozdějších vzpomínkách tuto kritiku nižšího původu ze strany Orzechowského připomíná a má potřebu na ni reagovat, viz Andrzej Frycz MODRZEWSKI, *Orzechowski, czyli odparcie oszczerstw*, op. cit.

⁷⁵⁰ Stanisław KOT, *Andrzej Frycz Modrzewski*, op. cit., s. 201.

vyhnul jádru problému – tedy otázce, zda by byl ochotný Orzechowského výzvu podepsat, či nikoli.

Je důležité si rovněž povšimnout, že ve zjitřené atmosféře vzniklé aféry zcela zanikla původní podstata setkání, tedy učená disputace mezi dvěma filosofickými autoritami o pravé podstatě náboženské víry, neboť jednání už následně nebyla obnovena a celý spor se u obou autorů prostřednictvím tvorby literárních děl, zaměřených na kritiku východisek soupeřova myšlení, přenesl do osobní roviny. Modrzewski se v těchto okamžicích víceméně přizpůsobil stylu Orzechowského, neboť namísto racionální principiálně vedené argumentace nastupuje i v jeho případě série osobních výpadů⁷⁵¹ a výčitek. Vezmeme-li nadto v úvahu Orzechowského ožehavou pozici ve vztahu k Římu, je třeba reflektovat, že prvořadé nebezpečí pro něho představovaly především jakékoli zmínky týkající se jeho veřejné a tvůrčí kariéry v době před vlastním odhozením proticírkevního buřičství a přijetím statusu loajálního katolíka. Právě v tomto ohledu byl pro něj Modrzewski krajně nepříjemným soupeřem, jelikož od onoho osudného střetu v roce 1561 neměl Frycz sebemenší zábrany tuto „temnou“ minulost svému oponentovi připomínat. Tato tendence se zřetelně projevuje například v Modrzewského brožůře *Prosta opowieść*⁷⁵², jež byla autorem sice pojata primárně jako apologie vlastní pozice během wolvorské disputace⁷⁵³, což mu ovšem nebránilo v tom, aby zároveň atakoval Orzechowského *ad hominem* právě připomenutím jeho problematické minulosti: „*Cożpak jsi ty sám poslouchal papeže, neženil se, nebouřil se proti celibátu, chvále manželství Jana Łaského?*“⁷⁵⁴

Podobným směrem mířící výtky navíc Frycz začal využívat i při příležitostech, jež s otázkou obhajoby, respektive vlastní interpretace onoho názorového střetu bezprostředně nesouvisely, přičemž jedním z takových případů je i Fryczowa vzpomínka na společného přítele

⁷⁵¹ Tuto skutečnost dokládá Kot už během samotného závěru jednání na Uchańského dvoře, kde se Modrzewski ohrazuje proti neférové iniciativě Orzechowského s tím, že právě Orzechowski nemá žádné právo být žalobcem, když sám kdysi označil papeže za „*tyrana, świętokradcę, potwora w ludzkim ciele, wilka, bandytę, szalbierza, truciciela, osła, szkodliwą bestję antychrysta*“, Tamtéž, s. 203. Stejně argumenty jsou Modrzewským uvedeny i v jeho následné polemické brožůře *Prosta opowieść*: „*Przeto papieża owego nazywa tyranem, świętokradcą, potworem w ludzkim ciele, wilkiem, zbójem, szalbierzem, trucicielem, osłem, zbrodniczą bestją, Antychrystem itp. Czy ten, kto tak myśli, mówi i pisze o papieżu i kto przez niego został uznany za winnego herezji, ma prawo zarzucania komuś innemu takiej samej zbrodni?*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Prosta opowieść*, in: K. Koehler (ed.), *Stanisława Orzechowskiego i Andrzeja Frycza Modrzewskiego spór o wiarę*, op. cit., s. 58.

⁷⁵² Celým názvem *Prosta opowieść o niezwykłej sprawie zgubny przykład, a zarazem użalenie się na krzywdy i skarga przeciw Stanisławowi Orzechowskiemu z Rusi*, in: K. Koehler (ed.), *Stanisława Orzechowskiego i Andrzeja Frycza Modrzewskiego spór o wiarę*, s. 51–96.

⁷⁵³ Krzysztof KOEHLER, *Stanisława Orzechowskiego i Andrzeja Frycza Modrzewskiego spór o wiarę*, op. cit., s. 37.

⁷⁵⁴ „*Posłuszeństwo papieżowi jest koniecznym warunkiem zbawienia. Czy zgadza się to z poznaniem zmysłowym? Niech powie, jeśli ma odwagę, že on okazał posłuszeństwo papieżowi rzymskiemu, kiedy jako kaplan wstępował w związki małżeńskie czy kiedy na soborze wygłaszał przemówienie o pravie celibatu występując przeciwko Syrycjuszowi rzymskiemu, czy kiedy pochwalal manželstwo Jana Łaskiego, znakomitego i znaného męža. I kiedy nazywał papieża Syrycjusza przeciwníkem Boga, wrogiem natury, rozbójníkem, zgubą i zagładą uczciwości?*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Prosta opowieść*, op. cit., s. 90.

biskupa Drohojowského. Jestliže jsme výše uváděli biskupovu osobnost v souvislosti s jeho skonem, u jehož komemorace neváhal Orzechowski na svého tehdejšího přítele Modrzewského pět chválu, připomínal Frycz onen vztah s Orzechowským v rámci vlastních vzpomínek na Drohojowského docela jinak, což bylo přirozeně způsobeno skutečností, že toto líčení posledních okamžiků biskupa formuloval až po osudné hádce s Orzechowským.⁷⁵⁵ Frycz totiž ani v tomto případě neopomíná poukazovat na společné kořeny svého i Orzechowského vztahu k církevním autoritám, když svému nynějšímu oponentovi připomíná jeho podíl při vydání kontroverzní brožury *De primatu papae* z roku 1558,⁷⁵⁶ jež sice vyšla pod autorstvím Frycze, ale úvodní komentář k němu tehdy poskytl právě Orzechowski. Nelze přitom ponechat stranou, že brožura se již za doby svého vydání těšila mezi gramotnou šlechtou poměrně značné oblibě, o čemž svědčí skutečnost, že někteří z poslanců, obhajujících suverenitu polské státnosti a šlechtického stavu vůči autoritě církve, užívali během zasedání sejmu v roce 1558 argumentaci, odkazující k názorovým pozicím zmíněným v Modrzewského a Orzechowského brožure.⁷⁵⁷ Zmíněná popularita brožury tak jednak opakovaně prokazuje onu podstatnou provázanost politické literární tvorby s formováním a realizací praktické politiky, neboť představitelé polské šlechty nechápali svou účast ve veřejné sféře pouhou optikou obhajoby a řešení každodenních zájmů, nýbrž usilovali o ukotvení vlastní argumentace v obecnější rovině propagovaných principů a hodnot. Zároveň je vzhledem k dobové popularitě brožury zřejmé, že Modrzewski svým připomenutím Orzechowského spoluautorství mířil i na základní uvažování té části šlechtické pospolitosti, která byla velmi citlivá vůči hrozbě omezení vlastních svobod. Jestliže totiž tito šlechtičtí zastánci podpořili v roce 1558 společnou argumentaci obou nyní

⁷⁵⁵ Modrzewski byl smrti biskupa osobně přítomen a na základě této přímo zkušenosti ve druhé knize svého díla *De libero hominis arbitrio libri tres* tvrdil, že biskup těsně před smrtí přijal dobrovolně protestantské vyznání, což přirozeně Orzechowskému nebylo po chuti. K popisu Drohojowského posledních okamžiků pohledem Modrzewského viz Andrzej Frycz MODRZEWSKI, *Dzieła wszystkie*, t. 4: Pisma 1560 – 1562, Warszawa: PIW, 1957, s. 172–175.

⁷⁵⁶ Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI – Stanisław ORZECZOWSKI, *De primatu papae: Autore quodam pio et erudito viro. Huic accedit formula iusiurandi, quod per Episcopos Regni Poloniae Papae praestari solet, brevissimis commentariis illustratum*, s. 1.: s. n., 1558.

⁷⁵⁷ Krzysztof KOEHLER, *Stanisława Orzechowskiego i Andrzeja Frycza Modrzewskiego spór o wiarę*, op. cit., s. 13–15. Za příklad těchto šlechtických vystoupení odkazujících se na pasáže z protikatolické brožury Modrzewského a Orzechowského může posloužit například projev poslance Hieronima Ossolińskiego z 16. ledna 1558, v němž se vyjadřoval k problematice volitelnosti polského trůnu: „Przynieśliśmy tę przysięgę, którą ich M. księża biskupi obowiązują się papieżowi panu swemu, jako go ich m. zową, z której W.K.M. łacno wyrozumieć będziesz raczył, jakiego strachu pełnimy być musimy, jeślibyśmy takowe ludzi ku tej elekcyjej przypuścić też mieli, którzy się przysięgą obwiązali ze wszystkim i przeciw każdej osobie, auctoritatem et mandata papieżów rzymskich bronić omnibus viribus suis, a jeślibyże obronić się nie mogli, tedy bez omieszkania wszystkim, co by się przeciw nim działo, by też natajemniej jemu to było zwierzone, jemu oznajmić przysięgają...“ V obdobném protiklerikálním duchu ve smyslu vměšování se církevních představitelů do oblasti šlechtických svobod na daném sejmu vystupovali například Stanisław Stadnicki (řeč z 24. ledna) či Mikołaj Siennicki (řeč z 2. února), *Dzienniki sejmów walnych koronnych za panowania Zygmunta Augusta Króla Polskiego i W. X. Litewskiego 1555 i 1558 w Piotrkowie złożonych*, Kraków: W Drukarni Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1869, s. 196, 237-239, 265-68.

rozhádaných autorů, mělo by být jak jim, tak především Orzechowskému zřejmé, na jaké straně spočívají zájmy šlechtické obce za dané situace, když Modrzewski na rozdíl od svého protivníka zastává stále totéž stanovisko.

Frycz při té příležitosti předhazuje Orzechowskému pro něj v tu chvíli nepříjemnou skutečnost, že to byl on, kdo tehdy v brožuře nazýval katolické biskupy sluhy a vytýkal jim servilitu vůči Římu, jakož i jejich nedostatečnou péči o blaho vlasti.⁷⁵⁸ Neopomíná přitom zdůraznit, že hlavní popud k vytvoření onoho provokativního díla vzešel z jistého setkání na dvoře vlivného zastávce obou myslitelů, patrně Jana Tarnowského, během něhož Orzechowski dle Fryczova líčení neváhal ostře atakovat přítomného představitele katolického kléru a vynutit si na něm odpověď na otázku, „*na čí stranu by se postavil, papeže či krále, kdyby mezi nimi došlo ke sporu a válce.*“⁷⁵⁹ Současná domnělá Orzechowského pravověrnost tak byla ze strany Frycze zesměšněna připomenutím, že pro Orzechowského byl v minulosti typický obdobný farizejský fanatismus, avšak v pozici přesně opačného názoru.

Vzájemné osočování ze strany obou autorů následně pokračovalo i v dalších kolech. Nejprve Orzechowského spisem pro Jakuba Uchaňského⁷⁶⁰, kde se i za pomoci předmluvy od svého spojence Jakuba Górského snažil Modrzewského shodit jak za pomoci osobních útoků, tak prostřednictvím poukazu na jeho principální pomýlenost. Útočí-li totiž Orzechowski krom věroučných otázek⁷⁶¹ především na atributy Modrzewského soukromého života jako na nižší původ, nedoučenost, domnělý život v hříchu⁷⁶² či dokonce na zjištěný charakter jeho reformního

⁷⁵⁸ Stanisław ORZECOWSKI, Orzechowskiego komentarz do przysięgi biskupów polskich, z druku De primatu Papae: Huic accedit formula iurisiurandi, quod per Episcopos Regni Poloniae Papae praestari solet, brevissimis commentariis illustratum. Mense octobri 1558, in: Ignacy CHRZANOWSKI – Stanisław KOT (eds.), *Humanizm i reformacja w Polsce*, op. cit., s. 394, 395–399.

⁷⁵⁹ „...*pamiętasz jak przy stole pewnego znakomitego męża (zapewne Tarnowskiego), gdzie i ja byłem, w tłumem towarzystwie zapytałeś członka stanu duchownego, po czyjejby stronie, przy papieżu czy przy królu, gdyby w jakiej sprawie przyszło między nimi do sporu i walki. A gdy on ociągał się z odpowiedzią, nacierałeś nań ostro, a wreszcie pod twym natrętnym naciskiem dał ci odpowiedź, wolę nie przypominać jaką... Z tego rodzaju mów twoich i pism popędliwsi wzięli pochop do podkreślania, że w interesie Rzpltej leży, aby duchowieństwa nie dopuszczać do narad publicznych ani przyznawać im miejsc w senacie...*“, Stanisław KOT, *Andrzej Frycz Modrzewski*, op. cit., s. 181.

⁷⁶⁰ Vydáno v latinském originále: Stanisław ORZECOWSKI, Ad Iacobum Uchanicium Cuiaviae Episcopum Fricius sive De maiestate Sedis Apostolicae, Do Jakóba Uchaňského biskupa kujawskiego – Frycz czyli o majestacie stolicy Apostolskiej, in: K. Koehler (ed.), *Stanisława Orzechowskiego i Andrzeja Frycza Modrzewskiego spór o wiarę*, op. cit., s. 97–297.

⁷⁶¹ Koehler si všimá zajímavého argumentu, kterým Orzechowski akcentoval nutnost chápat papeže jako nejvyšší svrchovanou moc nadřazenou jakýmkoli světským vládcům, tedy i polskému králi, jelikož za předpokladu, že Modrzewski neuzná autoritu papeže, nabízí se otázka, dle jaké autority je schopen rozlišit mezi vhodností křesťanské a nevhodností mohamedánské církve, viz Krzysztof KOEHLER, *Stanisława Orzechowskiego i Andrzeja Frycza Modrzewskiego spór o wiarę*, op. cit., s. 42; Stanisław ORZECOWSKI, *Ad Iacobum Uchanicium Cuiaviae Episcopum Fricius*, op. cit., s. 243.

⁷⁶² „*Ponieważ mój ród nie jest możny w Polsce, lecz poslední jest raczej wśród mniej znacznych rodů: ani bogactwa, które umniejszasz, są malej wartości, ani nauka, która poza gramatykę i retorykę, najmarniejsze ze sztuk, poprzeczkę ledwie na paznokiec ku filozofii przesuwá, ani w końcu żaden szczebel kariery kościelnej, który był tak niski, że i dla plebsu świeckim był, nie uczyniły mnie w Polsce sławnym i czcigodnym mężem. Przeto, gdy*

působení⁷⁶³, plní Górského kritika v zásadě univerzálnější úlohu. Jedná se de facto o první zaznamenanou snahu uchopit střet mezi Orzechowským a Modrzewským v intencích obecnějšího a trvalého napětí mezi žádoucím polským tradicionalismem a novátorským nebezpečím – mezi praporem svatého Petra a pravého Krista proti přísnému tyranu Kalvínovi, novému Catilinovi a požáru Aria.⁷⁶⁴ V podobném duchu se pak nese i Modrzewského završující reakce prostřednictvím díla *Orichovius*⁷⁶⁵, vůči němuž se Fryczovi ze strany Orzechowského už žádné oficiální odpovědi v podobě souhrně vydaného spisu nedostalo. Tuto skutečnost ovšem nelze vykládat jako doklad akceptace Modrzewského stanovisek či vlastní rezignace, ale spíše jako tematické vyčerpání vzájemně konfliktních témat, z něhož bylo zřejmé, že oba bývalí názoroví spojenci vykryštovali do navzájem nesmiřitelných pozic.

Věnujeme-li nicméně ještě drobnou pozornost oné závěrečné Modrzewského odpovědi, můžeme zde identifikovat jeden s náboženským sporem nesouvisející Fryczův argument, který lze považovat za jistý symptom ideového napětí mezi Orzechowským a Modrzewským na politické rovině. Odhlédneme tak pro tuto chvíli od opakovaných a již analyzovaných výpadů proti Orzechowského minulosti, v nichž Frycz připomíná například protivníkův dávný výrok, že „*papež je hanbou a největší ostudou duchovního stavu, biskupové zrádci Království, nepřáteli vlasti a špehy, kanovníci a hromady mnichů masou intrikující proti králi.*“⁷⁶⁶ Stejně

do sławy wśród ludu nie dane mi było dojść z innego powodu, występkiem nie obiorę drogę...“, Stanisław ORZECZOWSKI, *Ad Iacobum Uchanicum Cuiaviae Episcopum Fricius*, op. cit., s. 258-59. Podobné invektivy a snaha nadřadit vlastní status kvalitám Modrzewského přispívají k tomu, že někteří autoři spatřují za Orzechowského tvorbou osobnostní problémy spjaté s vnitřními komplexy. To je i případ interpretace ze strany Grzybowskiého, který v Orzechowského chvastounství a snobství vidí vnitřní rozpor mezi autorovou tendencí velebit vlastní provincionalismus i parvenuismus na jedné straně jako přednost a na druhé ho zavrhnout jako stigma, Stanisław GRZYBOWSKI, *Orzechowski and the Beginnings of Political Science*, op. cit., s. 88.

⁷⁶³ Orzechowského úsilí o denunciaci Modrzewského totiž pronikalo i do jiných děl, například ve svém politickém traktátu *Quincunx* vysvětluje Orzechowski důvody, proč se od něj odvrátil Jakub Uchański domnělou zfištností „kacířů“, jimiž má na mysli v první řadě evidentně Modrzewského: „*ja miał tak od duchownych, jako i od świeckich panów jurgeltów niemało, ale je potracił wszystkie przeto, że jest głównym i niezjednanym nieprzyjacielem wszem kacerzom, o czym nie chcę wiele mówić, to jednak mię boli, że kacerzowie do tych jurgeltów u niektórych panów, zwłaszcza u duchownych, nas ubieżeli, a iż tymi jurgelty niektórzy panowie duchowni, jako pewnym żoldem, chowają kacerze, jawne zbójce Kościoła Bożego, gdyż kacerzowi dać jałmużnę grzech jest śmiertelny...*“, Stanisław ORZECZOWSKI, *Quincunx*, in: TÝŻ, *Wybór pism*, op. cit., s. 500.

⁷⁶⁴ „...w rzymskim obozie pod sztandarem Piotra zbroi Orzechowski niezwyęzione zastępy w obronie świętego miasta Chrystusowego — Frycz pod Kalwinem, srogim tyranem, nowym Katyliną, szykuje tłum zbrojnych w nierozsądek i zuchwałość. Orzechowski gasi bezbożne płomienie — Frycz wznieca úspiony pożar Arjusza, od którego ongiś świat płonął Orzechowski stoi przy zwycięskim kościele — Frycz broni bezbożnego arjanizmu...“, Jakub GÓRSKI, Najwyższemu Mężowi, Mikołajowi Wolskiemu, Biskupowi Kujawskiemu i Pomorskiemu, Panu i Patronowi swojemu najlaskawszemu Jakub Górski dedykuje przedmowę, in: K. Koehler (ed.), *Stanisława Orzechowskiego i Andrzeja Frycza Modrzewskiego spór o wiarę*, op. cit., s. 198–199.

⁷⁶⁵ Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, Orzechowski, czyli odparcie oszczerstw Stanisława Orzechowskiego z Rusi, in: K. Koehler (ed.), *Stanisława Orzechowskiego i Andrzeja Frycza Modrzewskiego spór o wiarę*, op. cit., s. 303–366.

⁷⁶⁶ Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, Orzechowski, czyli odparcie oszczerstw, in: TÝŻ, *Dzieła wszystkie*, t. 4, op. cit., s. 342; též in: K. Koehler (ed.), *Stanisława Orzechowskiego i Andrzeja Frycza Modrzewskiego spór o wiarę*, op. cit., s. 364.

tak je možné ponechat stranou i jakési dorovnání osobně laděných invektiv, jimiž Modrzewski vrací Orzechowskému jeho obvinění z šilenství poukazem k jeho náměsíčnosti,⁷⁶⁷ či kousavou poznámku, která bylo chybou považovat za přítele někoho, kdo sám tvrdil, že je duchovním bratrem a přítelem.⁷⁶⁸ Mnohem závažnější může být totiž v tomto směru způsob, jímž se Frycz vyrovnává s Orzechowského argumentací pomocí vyššího společenského statusu. Snaží-li se Orzechowski odbýt argumenty svého soupeře nikoli vyvrácením jeho názorů, nýbrž ignorací jejich relevance, jsou-li formulovány někým, kdo nepochází z dostatečně urozených předků a není tudíž dostatečně hodnověrným členem šlechtické obce, není příliš překvapivé, že Modrzewski na podobnou logiku vedení diskuze odmítá přistoupit, přičemž se dokonce snaží obrátit svůj domnělý handicap původu ve ctnost. Při té příležitosti poukazuje k tomu, že zatímco Orzechowski měl díky svému dobrému rodu i majetku cestu umetenou, musí on sám dbát nejprve na zaopatření rodiny, přičemž by však svému bývalému příteli rovněž přál, aby „*musel dobývat své živobytí prací svých rukou*“, neboť pak by byl alespoň šťastný a nehřešil by leností, která ho vede k tomu, že nemá klidu, pokud neznepokojuje ostatní lidi a neobrací černé na bílé a bílé na černé.⁷⁶⁹

Za pozoruhodný můžeme nicméně považovat fakt, že Frycz Orzechowského statusovou argumentaci nerozsbíjí docela. Své výtky sice směřuje vůči tendencím vyvozovat z původu člověka závěry o jeho lidských kvalitách a odmítá tak, aby byly jeho názory potupeny jen proto,

⁷⁶⁷ Frycz v dané části reaguje na ty pasáže Orzechowského textu, v nichž je obviňován z chorob žaludku i šilenství: „*Obyšty tak daleki był od lunatyizmu, jak ja od tych chorób. Dotąd dzięki miłosierdziu bożemu wolny jestem od nich. Oby i ciebie Bóg uwolnił od lunatyizmu! Gdyż słyszałem, że niektórzy towarzysze twoi, z którymi przebywałeś w Italii i w Polsce, zapewniają, jakobyś w pewnych okresach cierpiałna tę przypadłość. I ty może nie zaprzeczył byś temu, gdybyś był przytomny w chwili, gdy chwytła cięta choroba. Mnie się zdaje, że właśnie wtedy byłeś chory, gdy tak niedorzecznie na mnie napadłeś. Bo doprowadzony do wściekłości chorobą ośmielasz się przypisywać mi rzeczy, których nie przypisał mi żaden rozsądny człowiek...*“, Tamtéž, in: K. Koehler (ed.), *Stanisława Orzechowskiego i Andrzeja Frycza Modrzewskiego spór o wiarę*, op. cit., s. 327.

⁷⁶⁸ Frycz zde svému protivníkovi předhazuje dobu, kdy ho Orzechowski nazýval „*nejvzácnějším mužem a učeným člověkem*“, což byla slova, která Frycz tenkrát považoval za upřímná, obzvlášť když vycházela z úst filosofa. Jak se však následně přesvědčil, bylo velkou chybou „*oceňovat tvůj charakter dle mého vlastního*“, neboť se ukázalo, že je třeba „*větší obezřetnosti při uzavírání přátelství s filosofy...*“, Tamtéž, s. 313.

⁷⁶⁹ „*...Co się tyczy moich dochodów, które uważasz za szczupłe i niestałe, to przyznaję ci słuszność. Dochody moje płyną po większej części z roli. Z tego, jak mogę utrzymuję się z rodziną. Obyś ty także musiał zdobywać sobie utrzymanie pracą rąk twoich! Byłbyś szczęśliwszy i nie grzeszyłbyś próżniactwem. Bezczyнность właśnie czyni cię zuchwałym i szalonym, tak że nie masz spokoju, jeżeli nie dręczysz i nie niepokoisz ludzi, jeżeli z czarnego nie robisz białego, a z białego czarnego...*“, Tamtéž, s. 328–329. Oním poukazem k záměně černého za bílé a vice versa má Modrzewski zjevně na mysli Orzechowským oblíbenou taktiku sofismat, pomocí nichž se dotýčný snažil ohýbat pravdu svým momentálním účelům, o čemž pro Frycze mohl nejlépe svědčit právě Orzechowského náboženský obrat, kdy nejprve chápal církevní dogmata jako pomýlené zlo, aby se následně stal jejich svěfepým obhájcem. O několik řádků níže navíc Modrzewski užívá prakticky obdobného motivu, kdy Orzechowskému vyčítá, že na rozdíl od něho se on nikdy nestaral o jeho rod ani o to poznat, zda je černým nebo bílým. Lze se domnívat, že v obou případech jde v Modrzewského případě o aluzi na klasický výrok Catulla, který se obracel směrem k Caesarovi s tím, že netouží po tom, aby věděl, zda je bílým či černým člověkem: „*Nil nimium studeo, Caesar, tibi velle placere, nec scire utrum sis albus an ater homo...*“, Gaius Valerius CATULLUS, Libellus III, Epigrams: Carmina 65-116, Epigram 93, Theatrum Pompei Project 2005, s. 22.

že se nenarodil do tak důstojné rodiny jako Orzechowski, jak se však ukazuje, má i toto Modrzewského přesvědčení meze své vlastní platnosti. Jestliže totiž Frycz následně ubezpečuje, že ale není plebejem, neboť má „*příbuzné šlechtice ze strany otce, tak matky, od nichž odvozuji svůj rod a dosvědčil bych, bude-li třeba, z jakých předků pocházím*“⁷⁷⁰, je zjevné, že v konci sdílí s Orzechowským totožné pojetí šlechtického občanského národa. Z něho jsou tedy určité vrstvy obyvatelstva vyloučeny, přičemž u nich zjevně neplatí výše zmíněné postřehy o rovnosti váhy hlasu. Pociťuje-li Modrzewski úpornou potřebu dokazovat, že on přece rovněž patří do šlechtického stavu s prokázaným původem, liší se Orzechowského a Modrzewského pojetí občanství evidentně v míře rovnosti, kterou jsou oba ochotni připustit v rámci pevně vymezené občanské příslušnosti. Zatímco Orzechowski v tomto ohledu akcentuje žádoucí roli diference dle míry urozenosti a vážnosti zastávaných úřadů uvnitř šlechtického stavu, lobuje Frycz za uchování přísného egalitářství šlechtické obce bez ohledu na rozdíly v majetku či držení hodnostech. Linií šlechtictví jakožto určující element pro příslušnost k národu však v tomto ohledu není schopen překročit ani jeden. Toto tvrzení je o to překvapivější, vezmeme-li v úvahu, že právě ničím neomezená rovnost lidských bytostí v rámci přirozené společnosti bývá obvykle principem, jenž je v myšlení Frycze vůči Orzechowského tradicionalismu vyzdvihován⁷⁷¹. Právě tato rovina sporu nás v každém případě přenáší před klíčový úkol této hlavní části studie, tedy rozklíčování republikánských principů v politickém myšlení obou autorů a prostřednictvím jejich srovnání i identifikaci onoho inherentního napětí v otázce vymezení identity a tradicionalismu v politickém myšlení raně novověkého Polska.

⁷⁷⁰ „*Ale nie jestem też plebejuszem. Mam krewnych, tak ze strony ojca, jak matki, szlachtę, od których ród swój wywodzę. Ci zaświadczyliby, gdyby zaszła potrzeba, od jakich przodków pochodzę...*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, Orzechowski, czyli odparcie oszczerstw, in: K. Koehler (ed.), *Stanisława Orzechowskiego i Andrzeja Frycza Modrzewskiego spór o wiarę*, op. cit., s. 329.

⁷⁷¹ Viz např. Włodzimierz BERNACKI, *Myśl polityczna*, op. cit., s. 174.

3.1.3.3 Orzechowski vs. Modrzewski: realistická tradice vs. utopismus?

Pro plné docenění a analytické využití předcházející části, zaměřené v první řadě na osobně-mocenskou a náboženskou rovinu antagonismu mezi Orzechowským a Modrzewským, je zapotřebí reflektovat dvě zásadní skutečnosti. Zaprvé je žádoucí připomenout jeden z preferovaných metodologických postupů této studie v podobě chápání teoretického uchopení politických idejí jako nedílné součásti politické praxe. Na základě tohoto pojetí není tudíž možné identifikovat a komparovat základní vzorce polského pozdního renesančního politického myšlení jako střet odosobněných abstraktních idejí v pozici jakéhosi „ducha polských dějin“, nýbrž je třeba zasazovat jejich zrod do zcela konkrétního kontextu dobového politického dění odrážejícího i osobní ambice obou autorů. Vzhledem k tomu, že prvořadým cílem práce zůstává ono stopování konstrukce aristokratického mýtu vlastní identity i jeho proměn v závislosti historickém kontextu, není myslitelné, aby byl tento cíl naplněn právě bez dostatečné pozornosti věnované okolnostem a motivacím vzniku jednotlivých politických děl.

Tento přístup je ostatně vhodné mít na paměti v těch momentech, kdy studie analyzuje atributy šlechtického chápání svobody, rovnosti či veřejného zájmu v pozdějších epochách. Přestože totiž usilujeme o prokázání kontinuální a zároveň vnitřně rozporné republikánské tradice, ztělesněné v okamžiku jejího formování právě napětím mezi Orzechowským a Modrzewským, je stále třeba chápat tento „přenos dědictví“ jako určitý způsob rekonstrukce vlastní identity i propagace žádoucích politických hodnot, jejichž obsah se však nezadržitelně modifikoval právě v závislosti na odlišných podmínkách politického procesu a proměně jeho klíčových aktérů.

Druhý důvod legitimizující relevanci hlouběji charakterizovaných a s politickým myšlením pouze částečně souvisejících osobních rovin vzájemného antagonismu spočívá ve výše naznačené skutečnosti, že již v době tvorby obou představitelů byl zahájen trend reartikulace jejich života do jakési symbolické dichotomické roviny. Na této rovině sice docházelo (a v přístupu některých badatelů stále dochází) ke značné schematizaci obou figur za účelem jejich jednoznačného principiálního vykreslení, avšak jak jsme mohli sami zaznamenat na příkladu dobové interpretace střetu Jakubem Górkým⁷⁷² i v moderním uchopení dichotomie například Miłoszem či Grzybowským⁷⁷³, základ pro formování této ideové roviny střetu byl beztak s oblibou nacházen již na úrovni osobních vlastností a způsobu literární tvorby. I z toho

⁷⁷² Viz výše uvedená Górkého interpretace napětí mezi Orzechowským a Modrzewským jako soubor pravé víry s pomýlenou, Jakub GÓRSKI, *Najwyższemu Mężowi, Mikołajowi Wolskiemu*, op. cit., s. 198–199.

⁷⁷³ Czesław MIŁOSZ, *The History of Polish Literature*, op. cit.; Stanisław GRZYBOWSKI, *Orzechowski and the Beginnings of Political Science*, op. cit.

důvodu jednoduše není možné vnímat dichotomii Orzechowski vs. Modrzewski čistě v intencích střetu dvojí interpretace tradic politického myšlení, jež byly později variabilně uchopovány a využívány ze strany nastupujících generací.

Je to tedy tato již několikrát nastíněná tendence polského intelektuálního prostředí přisuzovat radikálně opačná znaménka nejen myšlení, nýbrž i životům obou autorů, kterou je vhodné nést v patrnosti, chceme-li přistupovat k základním rysům jejich politické tvorby skutečně komplexně. Ponecháme-li nyní stranou veškerá zmíněná hodnotová stanoviska ztotožňující úlohu obou autorů na ose „dobra a zla“, je žádoucí zaměřit se na tu úroveň odlišností, která v jejich tvorbě akcentuje společný výchozí bod uvažování, jenž byl oběma v konci uchopen natolik rozdílně, že právě tato odlišnost ospravedlňuje onu následnou dichotomickou interpretaci Orzechowského i Modrzewského jako zakladatelů rodících se vzorců polské identity. Není divu, označí-li někdo za onen výchozí bod primárně konfrontaci s legitimitou reformačního učení, neboť jak bylo zřetelně prokázáno, sehrál náboženský rozkol v peripetích vzájemného vývoje jejich vztahu zcela klíčovou roli. Navíc pro něj snad pro víc než kteroukoli jinou problematiku platí, že počáteční shodné pozice vyústily prostřednictvím zcela odlišných reakcí v tradičně předpokládané protipóly.

Pro akcentaci dichotomie v oblasti politického myšlení je nicméně účelnější soustředit se na jiný rozměr rodící se jinakosti v tvorbě obou současníků, kdy řada autorů klade podobný společný výchozí bod do symbolického mezníku roku 1543. Jakkoli schematicky je nutné tento uměle vytvořený předěl chápat, zůstává pravdou, že v daném roce vstoupila do polského politického diskurzu první díla celkem tří nových autorů – krom Orzechowského a Modrzewského ještě Mikołaje Reje⁷⁷⁴, jejichž nové přístupy, jakož i následný dosah vlivu jimi zastávaných idejí, způsobily v prostředí polské společnosti notný otřes. Přelomovosti dotyčného momentu navíc přidává na váze určitý záchvěv fatalismu, neboť rok 1543 je zároveň okamžikem skonu Mikuláše Koperníka, stejně tak ovšem i rokem, kdy bylo v Norimberku vydáno jeho klíčové dílo *De revolutionibus orbium coelestium*⁷⁷⁵, což v následných generacích posilovalo onu tendenci přisuzovat vstupu Orzechowského a Modrzewského na scénu politické teorie podobný revoluční význam, jakým byla kopernikánská teorie pro dosavadní vnímání

⁷⁷⁴ Mikołaj Rej publikuje v daném roce svou *Krátkou rozpravu* pod pseudonymem Ambroży Korczbok Rożek, v totožném roce vychází Modrzewskému jeho *Lascius, sive de poena homicidii*, Orzechowskému pak jeho tzv. *První Turcyka*: Mikołaj REJ, *Krótká rozprawa między trzema osobami, Panem, Wójtem, a Plebanem, którzy i swe i innych ludzi przygody wyczytają, a także i zbytki i pożytki dzisiejszego świata*, W Krakowie: przez Macieia Szarffenberka, 1543; Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Łaski, czyli o karze za meżobójstwo*, op. cit.; Stanisław ORZECOWSKI, *De Bello Adversus Turcas suscipiendo oratio, Stanislai Orzechowski ad Equites Polonos Oratio, aucta et recognita*, Cracoviae: Ungler, Florian Wdowa, 1543.

⁷⁷⁵ Nicolaus COPERNICUS, *De revolutionibus orbium caelestium*, Norimbergae: J. Petreium, 1543.

světa⁷⁷⁶. Tak jako lze považovat Koperníkovu smrt za symbolický zánik středověkého prostoru a myšlení, doprovázený zrodem moderního světa v podobě jeho publikované teorie, spatřuje Grzybowski podobný předěl mezi érou renesančního univerzalizmu a epochou stavovského patriotismu právě v počáteční tvorbě nastupující literární generace v roce 1543. Grzybowski navíc upozorňuje, že v tomtéž roce umírá humanistický glorifikátor antické etiky Klemens Janicius, jehož úsilí tkvělo v obecné obnově ušlechtilých hodnot celé společnosti,⁷⁷⁷ zatímco společným tématem Orzechowského a Modrzewského děl začíná být krize vlastní státnosti, snaha o reflexi osobité polské identity a formulace základních politických principů co nejzřetelnějším způsobem.⁷⁷⁸

Od tohoto přechodu mezi univerzalisticky renesančním a národně-partikulárním barokním pojetím společnosti lze navíc odvíjet i již zmíněnou diverzifikaci vývoje obou autorů. Akceptujeme-li jako tento výchozí bod shodnou tendenci obou autorů směřovat kritické postřehy vůči polské společnosti s úsilím o identifikaci unikátních prvků vlastní identity a ozdravení politického systému, je třeba různé uchopení problematiky i od sebe se vzdalující směřování jejich politických teorií vnímat především v odlišném způsobu vyrovnávání se s výše naznačenou krizí renesanční touhy po harmonii a po smíření morálky s politikou. Přestože tak můžeme hovořit o určité shodě v elementárních principech politického myšlení, týkající se například definice republiky či způsobů klasifikace politických zřízení⁷⁷⁹, je třeba v otázce rozdílného přístupu vůči krizi renesanční společnosti a státnosti přistupovat k Orzechowskému jako k autorovi, reprezentujícímu rozkol v rovině osobního života⁷⁸⁰ i politické tvorby. Oproti tomu Modrzewski v tomto směru představuje spíše jakýsi archetyp myslitele, snažícího se nalézt ztracenou renesanční harmonii i v novém kontextu národně definované pospolitosti.

⁷⁷⁶ Je však třeba konstatovat, že tradiční literární interpretace dosahu roku 1543 akcentují obvykle větší význam posledního zmíněného autora, tedy Reje, což je především případ dnes již klasické syntézy od Chrzanowského, který zdůrazňuje skutečnost, že díky Rejovu dílu z roku 1543 se začíná v polských literárních kruzích konečně etablovat polština, Ignacy CHRZANOWSKI, *Historia literatury polskiej: książka dla młodzieży, Cz. 1, Literatura niepodległej Polski*, Warszawa: nakład Gebethnera i Wolffa, Kraków: G. Gebethner i Spółka, 1906, s. 72–96; srov. Jerzy STARNAWSKI, Wstęp, in: Stanisław ORZECZOWSKI, *Wybór pism*, J. Starnawski (ed.), op. cit., s. VI–VII.

⁷⁷⁷ Stanisław GRZYBOWSKI, Orzechowski and the Beginnings of Political Science, op. cit., s. 91.

⁷⁷⁸ V tomto smyslu velebí úlohu polské literatury 16. století například Josef Siemeński, který přichází s tvrzením: „co jednak uderza w krasomówstwo politycznym XVI wieku, to wyrobiona teoria demokratyczna, sformułowane, ustalone hasła, jasno ujęte postulaty”, Józef SIEMIENSKI, *Polska kultura polityczna XVI wieku*, op. cit., s. 154.

⁷⁷⁹ Jak si všimá Starowolski, patří Orzechowski s Modrzewským shodně k hlavním a prvním propagátorům teorie *monarchia mixta* v polském prostředí, Stanisław GRODZISKI, *Z dziejów staropolskiej kultury prawnej*, Kraków: Universitas, 2004, s. 150.

⁷⁸⁰ Grzybowski v tomto směru líčí jakési vnitřní napětí v Orzechowského životním stylu, který byl protkáán určitou rozervaností mezi úsilím o mravní idealismus a touhou po nemravném životě, což v logice nesmiřitelných protikladů přesně odráželo barokní mentalitu, Stanisław GRZYBOWSKI, Orzechowski and the Beginnings of Political Science, op. cit., s. 95.

Jestliže tak na jedné straně stojí doznívající renesance se svou úpornou soustředěností na prokázanou skutečnost, kterou je třeba přijmout, aby bylo možné utvářet řád, znázorňuje nástup barokního myšlení v polském politickém diskurzu především ochotu akceptovat odlišnost a vyzdvihovat kontradikci jako zásadní funkční prvek organizace společnosti. Jak si opětovně všímá Grzybowski, má v renesančním diskurzu své pevně dané harmonické místo římská prostitutka i hospodyně kněžského, zatímco baroko nachází zálibu v identifikaci jejich vzájemných rozporů a jejich velebení.⁷⁸¹

V takto chápaném přechodu reprezentuje Orzechowski skutečně logiku nastupující éry, ačkoliv rysy barokního myšlení nenaplnuje jednoznačně. Je sice pravdou, že v rozporu s odeznívajícími renesančními trendy odhaluje atributy konfliktu namísto harmonie, avšak na rozdíl od výše zmíněného barokního důrazu na rozpor jako přednost, není Orzechowski s existencí konfliktu smířen, neboť je nepovažuje za přirozené. Poukážeme-li již nyní na určitou proměnu politického diskurzu v polských dialozích, kterou tento druh děl zaznamenal v přechodu od generace Orzechowského a Modrzewského ke generaci tzv. stříbrného věku, je vhodné poznamenat, že právě například způsob líčení jednotlivých vystupujících figur v politických rozmluvách představuje zásadní rozdíl mezi pojetím politiky ze strany Orzechowského a jejím uchopením pozdějšími nositeli aristokratického mýtu. Diskurzu Łukasze Opalińskiego bude věnována celá následující kapitola, avšak již na tomto místě je třeba zdůraznit, že teprve v jeho dialozích je dokončena ona naznačená cesta k barokní akceptaci společenské variability a rozháranosti. Až jeho pojetí dialogických postav totiž reprezentuje napětí uvnitř polské společnosti jako přirozenou záležitost, od níž je třeba odvíjet jakékoli cesty politické reformy, zatímco Orzechowski ve svých rozmluvách chápe odlišnost jako cosi nežádoucího, čemu je třeba nasadit černobílé hodnotové prizma a co je třeba unifikovat. Jak podotýká Grzybowski, představuje Orzechowski „*nevědomého proroka barokní dialektiky, uvězněného ve spárech renesanční logiky.*“⁷⁸²

Vrátíme-li se nicméně do prostředí poloviny šestnáctého století, v každém případě platí, že Orzechowski projevuje „baroknější“ přístup než jeho názorový oponent Modrzewski, což je zřejmé zejména v odlišně používaných nástrojích a metodách, aplikovaných oběma autory při sledování obdobných cílů prostřednictvím politicky motivované tvorby. Jak upozorňuje

⁷⁸¹ Bliže k rozdílům mezi renesančním a barokním stylem uvažování viz Stanisław GRZYBOWSKI, W kręgu Kopernika i Szekspira, *Zapiski Historyczne: poświęcone historii Pomorza i krajów bałtyckich*, 39, 4 (1974), s. 88, 90.

⁷⁸² Stanisław GRZYBOWSKI, Orzechowski and the Beginnings of Political Science, op. cit., s. 90.

Barycz⁷⁸³, je třeba úlohu politických autorů té doby chápat plně v souladu s Burckhardtovým pojetím politiky jako krásného umění,⁷⁸⁴ odrážejícím již akcentovanou krizi renesančního estetického diskurzu politiky coby harmonické aktivity. Touto optikou je zapotřebí nacházet v politických dílech obou autorů nejen roli pragmatických klientských zájmů či ideologického přesvědčení, ale též určitého úsilí o estetično, jež se z dobového kritického náhledu na politickou sféru začínalo vytrácet právě v důsledku onoho důrazu kladeného na neúprosnou relevanci konfliktů jakožto nedílné součásti politické praxe. Jestliže však Modrzewski ve své teorii volil v tomto směru cestu odpoutání se od tenat každodenních politických dilemat úvahami o ideálních podobách polské státnosti a politiky, usiloval Orzechowski o vyřešení partikulárních problémů dobové polské společnosti za každou cenu i při vědomí jejich inherentní neřešitelnosti. Přesně z těchto důvodů slouží analýza Modrzewského politické teorie primárně k identifikaci základních vzorců polského utopického reformismu v opozici vůči Orzechowského inicinační pozici tradicionalisticky laděného pragmatismu.⁷⁸⁵

⁷⁸³ Henryk BARYCZ, *Studia włoskie Stanisława Orzechowskiego*, in: TÝŽ, *Spojrzenia w przeszłość polsko-włoską*, Wrocław: Ossolineum, 1965, s. 186–187.

⁷⁸⁴ Jacob BURCKHARDT, *Kultura renesance v Itálii*, Praha: Rybka, 2013.

⁷⁸⁵ Stanisław GRZYBOWSKI, *Orzechowski and the Beginnings of Political Science*, op. cit., s. 102.

3.1.4 Teorie praxe: reflexe Orzechowského mýtu

V rámci vědeckých analýz politické tvorby Stanisława Orzechowského s ohledem na přístup historie idejí obvykle rezonuje zásadní badatelská otázka, do jaké míry lze Orzechowského činnost považovat za reflexi určitého dominantního světonázoru šlechtické pospolitosti své doby a v jakém rozsahu je třeba naopak brát v potaz, že jeho tvůrčí osobnost byla natolik svébytná, že určitým způsobem meze dobového myšlenkového horizontu výrazně překračovala. Přesně toto dilema akcentuje Salmonowicz ve své kritice Koehlera, neboť zatímco Koehler považuje otázku „co bylo první – Orzechowski, nebo parlamentaristé?“⁷⁸⁶ za jistou příliš obecně formulovanou a de facto nezodpověditelnou mantru tradičního přístupu, vnímá Salmonowicz potřebnost vyřešení tohoto dilematu jako urgentní. Tento požadavek má svou logiku, jelikož jedině ukotvením Orzechowského teorie v soudobém klimatu politických idejí je možné odlišit autorovu roli dobového mluvčího, artikulujícího reálné šlechtické zájmy a postřehy při snaze o získání vlastní popularity, od jeho pozice tvůrce nového originálního diskurzu a zakladatele mýtické koncepce dokonalého zřízení šlechtické republiky.⁷⁸⁷

Salmonowicz hovoří v této souvislosti o určité kombinaci obou rolí, kdy na jedné straně musíme přihlížet k faktu, že sám Orzechowski formuloval svá politická východiska v souladu s dřívější tradicí akceptace aristotelského chápání státu i společnosti⁷⁸⁸, avšak na druhé straně přicházel s vcelku bezprecedentní vizí polské pospolitosti jako vyvoleného národa, jenž musí respektovat Boží záměr, aby naplnil svůj osud.⁷⁸⁹ Toto napětí mezi akcentováním Orzechowského coby originálního samorosta i *enfant terrible* a zdůrazňováním jeho celospolečenské role v pozici reprezentanta mainstreamového šlechtického myšlení je ostatně typické pro historiografickou konstrukci dosahu jeho myšlení napříč historickými školami a epochami. Na jedné straně lze proto hodnotit Orzechowského jako extrémní individualitu,

⁷⁸⁶ Viz Krzysztof KOEHLER, *Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego*, Kraków: Arcana, 2004.

⁷⁸⁷ Stanisław SALMONOWICZ, Stanisław Orzechowski – retoryka w służbie polityki, op. cit., s. 290.

⁷⁸⁸ Aristotelský způsob smýšlení o společnosti byl v Polsku populární už v době Orzechowského předchůdců, jako například u Stanisława Zaborowského, který razil přesvědčení, že šlechtické společenství je „*wspólnotą stojącą jako całość nad monarchą*“, Władysław CZAPLIŃSKI, *O Polsce siedemnastowiecznej: problemy i sprawy*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1966, s. 91. Hlavním smyslem existence státu však zůstávala vždy vlastní obrana samotných občanů, Stanisław ZABOROWSKI, *Traktat w czterech częściach o naturze praw*, op. cit., s. 9. Jak jsme již navíc upozornili, promítala se shodně do politických úvah Orzechowského i Modrzewského klasická aristotelská koncepce státu jako *monarchia mixta*, tedy smíšené republiky, Edward OPALIŃSKI, Postawa szlachty polskiej wobec władzy królewskiej jako instytucji w latach 1587-1648, *Kwartalnik Historyczny*, 90, 4 (1983), s. 792.

⁷⁸⁹ V tomto směru bývá Orzechowski chápán jako jeden z hlavních ideových iniciátorů tzv. šlechtického politického mesianismu odvíjejícího se od přesvědčení o vlastní etnické výlučnosti. Salmonowicz na základě kritiky Koehlerovy publikace hovoří o problému „*wplywu Orzechowskiego na formowanie się szlacheckiej ideologii wolnościowej, na tzw. szlachecki mesjanizm polityczny jako element światopoglądu sarmackiego*“, Stanisław SALMONOWICZ, Stanisław Orzechowski – retoryka w służbie polityki, op. cit., s. 283.

„zákon sám sobě“⁷⁹⁰ a avantgardu nových životních způsobů⁷⁹¹ i v rámci tolik variabilního a na občanská privilegia orientovaného šlechtického prostředí. Podobně je možné brát vážně i Orzechowského vlastní titulaturu, neboť nazýval-li sám sebe „novým prorokem z Rusínska“,⁷⁹² míří přesně na ty novátorské prvky vlastního myšlení, zvěstující příchod nového a ke spáse předurčeného Polska.

Na druhé straně je ovšem stejně tak třeba vnímat již několikrát naznačenou popularitu Orzechowského názorů i jeho osobnosti mezi šlechtickými kruhy své doby, což dokládá jak silné zastání, jehož se Orzechowskému dostalo ve věci sporu s církví⁷⁹³ (viz kapitola 3.1.3.1), tak řada dobových a pozdějších svědectví, hovořících například o tom, že spisy Orzechowského kolovaly a ještě dnes „kolují z ruky do ruky“, přičemž „vzpomínka (na Orzechowského) určitě nevyhasne ani v časech budoucích.“⁷⁹⁴ Jestliže se Orzechowski sám prezentoval jako onen rusínský prorok, jeho soudobí přívrženci či pozdější nástupci v roli šířitelů aristokratického mýtu ho titulovali jako „tribuna šlechtického lidu“, „polského Démosthena“ či „pěvce zlaté svobody.“⁷⁹⁵ Tyto tituly přitom dostatečně dokreslují ono předpokládané propojení mezi ideovým přesvědčením dobové šlechtické společnosti a Orzechowským v roli jeho hlasatele, neboť víceméně všechny výše uvedené přídomy mají jednoho společného jmenovatele, jímž je myslitelova schopnost hájit zájmy šlechtické obce. *Pět o zlaté svobodě* či působit jako *tribun* šlechty totiž v tomto smyslu znamenalo jednoznačně stát na pozici obhájce stavovských privilegií vůči jakékoli hrozbě, jež byla v dané době spatřována zejména ze strany nebezpečí nastolení *absolutum dominium*. V tomto ohledu může zbývající přirovnání k antickému

⁷⁹⁰ Jak podotýká Świderska: „in the age in which he lived was one of individualism, but even among individualists he was one of the most extreme – a law unto himself“, Hana ŚWIDERSKA, *Stanisław Orzechowski (1513–1566)*, University of Oxford: Faculty of Medieval and Modern Languages and Literature, 1960, disertační práce, s. 1.

⁷⁹¹ Grzybowski v této souvislosti konstatuje, že Orzechowski představoval prvního z velkých polských tvůrců, který do polské literatury a politického života vnesl „dramatický nádech svobody, odvíjející se z touhy zasévat nesoulad a nostalgii bůh ví po čem... nádech meče, siláckosti a pohraničí“, Stanisław GRZYBOWSKI, *Orzechowski and the Beginnings of Political Science*, op. cit., s. 87.

⁷⁹² „Skądże się wziął ten nowy nasz z Rusi prorok?“, Stanisław ORZECZOWSKI, Quincunx, in: TÝŻ, *Wybór pism*, s. 611.

⁷⁹³ Na vliv těchto úspěšných střetnutí s církevními dogmaty upozorňuje Świderska, která rovněž vyzdvihuje velkou oblíbenost Orzechowského politických pamfletů, jež skutečně plnily svůj zamýšlený účel, neboť polská šlechta je četla se zjevnou oblibou a využívala jejich východisek i v parlamentní argumentaci, Hana ŚWIDERSKA, *Stanisław Orzechowski*, op. cit., s. 75.

⁷⁹⁴ Takto hovoří anonymní autor spisu *Equitis Poloni in Jesuitas actio prima*, přičemž v této souvislosti neuvádí pouze Orzechowského, ale i další „šermíře víry“, mezi nimi rovněž Modrzewského, *Literatura antyjezuicka w Polsce 1578–1625: antologie*, J. Tazbir (ed.), Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1963, s. 53.

⁷⁹⁵ Stanisław SALMONOWICZ, Stanisław Orzechowski – retoryka w służbie polityki, op. cit., s. 283, 293. „Naším polským Démosthenem“ označuje Orzechowského Szymon Starowolski ve svém díle *De claribus oratoribus*, podobné označení „Roxolana, polskiego Demostenesa“ však můžeme nalézt už v předmluvě Jakuba Górského k dílu *Wierny poddany*, určenému pro krále Stefana Batoryho, Stanisław ORZECZOWSKI, *Stanisłai Orichovii Roxolani Fidelis subditus sive de institutione regia ad Sigismundum Augustum libri duo*, Cracoviae, 1584, srov. Bogumiła KOSMANOWA, Popularność Stanisława Orzechowskiego, op. cit., s. 78, 86.

Démosthénovi působit poněkud zavádějícím způsobem, neboť zatímco reálný Démosthénés proslul svými filipikami proti vzrůstající monarchické moci Filipa Makedonského, Orzechowski chápal monarchický element jako nepostradatelnou součást žádoucího polského zřízení. Spíše než k varovné paralele před panovnickým absolutismem tak toto srovnání zjevně míří k Orzechowského brilantním rétorickým i literárním schopnostem, jež rovněž neunikaly pozornosti jeho šlechtických soupeřů.⁷⁹⁶

Jak jsme mohli zaznamenat, dával Orzechowski tuto svou sofistickou zdatnost i nadprůměrnou sečtělou na odív kupříkladu i během disputace a následné konfrontace s Modrzewským, na něhož ovšem, jak víme, příliš nezapůsobila. Je přitom očividné, že za svou intelektuální prestiž Orzechowski vděčil na tehdejší dobu nebývalé výši i značnému rozsahu dosaženého vzdělání, neboť po absolvování dlouholetých studijních pobytů na severoitalských univerzitách⁷⁹⁷ se jako osmadvacetiletý vracel do Polska již s pověstí nadaného humanistického vzdělance, detailně se orientujícího v klasických dílech antických velikánů Platóna, Aristotela i Cicerona⁷⁹⁸. Role italského prostředí na formování jeho tvorby v tomto směru nesmí být podceňována, neboť Orzechowski zde jednak získal cenné kontakty, jež mu následně umožnily dosáhnout i mezinárodního věhlasu některých jeho děl.⁷⁹⁹ Především byl ovšem ve svém myšlení i stylu vyjadřování trvale zasažen způsoby místního humanismu, které se u něj

⁷⁹⁶ Krokowski v tomto ohledu staví Orzechowského do vyložené role dobové mediální celebrity: „...*sluchala go i czytywała z przejęciem szlachta, gdyż to, co znajdowała w jego pismach, było jej jakby z ust wyjęte... zabierał też głos we wszelkich aktualnościach politycznych, odzwierciedlając panujące nastroje*“, Jerzy KRÓKOWSKI, *Język i piśmiennictwo łacińskie w Polsce XVI wieku*, op. cit., s. 450.

⁷⁹⁷ Jak bylo naznačeno již v předchozích kapitolách, pobýval Orzechowski nejprve ve Vídni a posléze ve Wittenbergu, kde došlo k podstatnému setkání s Lutherem a Melanchtonem. V severní Itálii absolvoval studia v Padově, Bologni i v Benátkách, kde měl možnost poznat tamní republikánský režim. O průběhu jeho studijní cesty v Itálii blíže viz Henryk BARYCZ, *Studia włoskie Stanisława Orzechowskiego*, op. cit., s. 171–195.

⁷⁹⁸ Ke klasickému vzdělání Orzechowského blíže viz Tadeusz SINKO, *Erudycja klasyczna Orzechowskiego*, Kraków: PAU, 1939.

⁷⁹⁹ Orzechowského lze považovat za polského autora, který ve své době získal největší popularitu i v zahraničí, neboť jeho díla byla postupně tištěna v Benátkách, Říme, Paříži, Basileji, Cologne i Vídni, Hana ŚWIDERSKA, *Stanisław Orzechowski*, op. cit., s. 1. Za zlomový moment krom jeho kontaktů ze studijních cest je v získání tohoto zahraničního renomé třeba považovat patrně krok královny Bony Sforzy, která nechala jedno z Orzechowského děl, konkrétně smuteční řeč, tzv. *Funebris Oratio*, sepsanou u příležitosti skonu krále Zikmunda I. Starého, poslat do Benátek. Zde se Orzechowskému na jeho pohřební promluvu dostalo velkého uznání, autor dokonce obdržel dopis od Battistova žáka Paola Ramusia, v němž se dotýčný na adresu Orzechowského literárních schopností vyjadřuje velmi obdivně a danou řeč přirovnává k řečem Xenofona: „*te Xenophonti vel parem vel certe propinquum re ipsa ostenderit...*“, Paulus Rhamnusius Stanisław Orzechowski, Venetiis 1548, in: Stanisław ORZECHOWSKI, *Orichoviana: opera inedita et epistulae: 1513-1566*, J. Korzeniowski (ed.), Cracoviae: Czas, 1891, s. 178.

projevovaly jak v oněch rétorických dovednostech⁸⁰⁰, tak zejména v tendencích propojovat tuto rétorickou rovinu s praktickým výkonem polské politiky.⁸⁰¹

Pokud jsme však pro doložení myslitelovy úzké provázanosti s řadami šlechtické obce zmínili řadu jeho dobových či pozdějších adoračních označení, je zapotřebí poznamenat, že vzhledem ke kontroverzi jeho života i tvorby čelila tato Orzechowského symbolická pozice rovněž opačným diabolizačním tendencím, zpochybňujícím jak kvality jeho koncepce tak jeho samotného⁸⁰². Při uznání Orzechowského role *tribuna* či antického *réтора* při formování šlechtického republikánského mýtu je tudíž žádoucí vnímat i ty hlasy, které v něm spatřují jakýsi počátek úpadku, což je typické mimo jiné i pro interpretaci onoho označení *pěvec zlatých svobod*. Z původně pozitivní konotace této titulatury bylo totiž posléze vytvořeno jádro kritiky mířící na Orzechowského jakožto praotce šlechtické anarchie.⁸⁰³ Otázka proměnlivosti interpretace Orzechowského figury i jeho politického dědictví je v tomto ohledu nadmíru zajímavá, neboť do značné míry logicky vypovídá více o samotných autorech těchto interpretací než o Orzechowském jako takovém. Salmonowicz si v této souvislosti všímá zajímavé selekce ve využívání Orzechowského politické koncepce již od 17. století, kdy autoři tzv. stříbrného věku včetně Opalińskiego, jemuž je věnována závěrečná část této studie, ve velké míře ignorovali její teokratické rozměry. V důsledku toho oslabovali i původní jednoznačně protireformační motivaci Orzechowského úsilí, aby akcentovali klíčové poselství jeho děl pro polskou společnost své doby, a to sarmatský mýtus nesený vědomím unikátnosti polského národa.⁸⁰⁴ To je ostatně případ i slavného hlasatele zlaté svobody v podobě ochrany *liberum veto* Andrzeje Maksymiliana Fredra, který urgoval své šlechtické bratry, aby si brali příklad

⁸⁰⁰ Jak tvrdí Koehler, byl „*Orzechowski ve svém rétorickém mistrovství nejzajímavějším představitelem renesančního humanismu v polské kultuře*“, Krzysztof KOEHLER, *Stanisława Orzechowskiego i Andrzeja Frycza Modrzewskiego spór o wiarę*, op. cit., s. 38.

⁸⁰¹ V tomto významu je zapotřebí připomenout jak koncepci *theory as practice*, tak východiska Cambridgeské školy v oblasti historie idejí, prokazující shodně vzájemnou závislost politiky a rétoriky nejen na občanské edukaci, ale i na chápání veřejné sféry jako takové, viz např. Victoria Ann KAHN, *Machiavellian Rhetoric: from the Counter-Reformation to Milton*, Princeton: Princeton University Press, 1994. Jak podotýká Koehler, je možné tento republikánský model propojení identifikovat nejen v severoitalských městských státech, ale právě i v Polsku 16. století, kde se „*veřejná sféra...stávala pro renesanční humanisty zásadně sférou rétoriky*“, Krzysztof KOEHLER, *Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu*, op. cit., s. 61.

⁸⁰² Kosmanová při té příležitosti podotýká, že Orzechowského odkaz je třeba i pro tuto dvojznačnost interpretace nutně vnímat kontroverzně, přičemž Salmonowicz upozorňuje na roli tzv. černé legendy, dle níž byl Orzechowski svými odpůrci i v řadách pozdějších generací líčen jako člověk i publicista nízkého morálního ranku, Bogumiła KOSMANOWA, *Popularność Stanisława Orzechowskiego*, op. cit., s. 76; Stanisław SALMONOWICZ, *Stanisław Orzechowski – retoryka w służbie polityki*, op. cit., s. 288.

⁸⁰³ Anna M. LUDWIKOWSKA – Rett R. LUDWIKOWSKI, *Stanisław Orzechowski – prekursor szlacheckiego anarchizmu*, *Zeszyty Naukowe UJ, Prace Prawnicze*, 86, Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 1980, s. 86.

⁸⁰⁴ Stanisław SALMONOWICZ, *Stanisław Orzechowski – retoryka w służbie polityki*, op. cit., s. 293.

z dějin vlastního národa, přičemž k jejich studiu doporučoval díla „*přemyšlského kanovníka*.“⁸⁰⁵ I z těchto důvodů byly zjevně některé původní nedílné atributy Orzechowského politické teorie s jistou pravidelností opomíjeny i v pozdějších epochách, kdy byla jeho osobnost stavěna do pozice jednoho z hlavních architektů předmoderní polské identity – ať už ze strany polských osvícenců typu Krasického⁸⁰⁶, tak historiků 19. století, hledajících spojitost mezi politickým myšlením Orzechowského éry a soudobou národní emancipací.⁸⁰⁷

Ve všech těchto případech nicméně výrazně rezonoval jeden hlavní motiv autorova intelektuálního dědictví, jímž byl především poukaz ke zdravé úloze politicky silného a aktivního šlechtického stavu, jenž měl úspěšně garantovat uchování vlastní polské svobody. Především z těchto důvodů apeloval J. A. Załuski na reedici Orzechowského děl v polovině 18. století, přičemž výtahy z řady jeho politických spisů byly následně skutečně publikovány na stránkách *Warschauer Bibliothek* a *Acta Litteraria*, kde zdůrazňováním osvědčených polských tradic sloužily jako určitá argumentační zbraň proti příliš radikálním osvícenským projektům politických reforem.⁸⁰⁸ S obdobnou motivací pak v téže době pracoval s myslitelovým odkazem i Jan Ostrowski-Daneykowicz, který zmiňoval, že Orzechowski jako první rozpoznal klíčovou úlohu královských ústupků, jež umožnily šlechtě podílet se na správě státu prostřednictvím veřejných konzultací, jež se následně staly „*zlatým klíčem ke svobodě*.“⁸⁰⁹

⁸⁰⁵ Bogumiła KOSMANOWA, Popularność Stanisława Orzechowskiego, op. cit., s. 82–83, Andrzej Maksymilian FREDRO, Methodus lectionum, in: TÝŻ, *Scriptorum Seu Togæ & Belli Notationum Fragmenta ; Accesserunt Peristromata Regum Symbolis expressa*, Dantisci: Sumptibus Georgii Försteri, 1660, s. 190–213, cit. dle. Łukasz KURDYBACHA, *Staropolski ideał wychowawczy*, Lwów: Skł. Gł. w Księg. A. Krawczyńskiego, 1938, s. 91.

⁸⁰⁶ „Kníže básníků“ Ignacy Krasicki vzpomíná na Orzechowského následovně: „: „*slawny pisarz Polski, wiek aplikacyi do nauk strawił, w których tak wielki uczynił postępek, iż najwyborniejszym wieku tamtego męzom wyrównał...*“, Ignacy KRASICKI, *Zbiór potrzebniejszych Wiadomości porządkiem alfabety ułożonych*, t. II, Warszawa: Nakładem i Drukiem Michała Grölla, 1781, s. 293.

⁸⁰⁷ Z tzv. slavné krakovské školy lze vypožorovat vliv Orzechowského interpretace například u Michala Bobrzyńskiego, který usuzoval, že tehdejší Polsko představovalo právní stát, v němž byl zákonodárný proces plně pod kontrolou sejmu. Dle Salmonowicze Bobrzyński tento úsudek získal z Orzechowského díla *Mowa żalobna, jaką Stanisław Orzechowski z Rusi wygłosil do szlachty polskiej na pogrzebie Zygmunta Jagiellończyka, króla polskiego*, kde Orzechowski píše: „*Król bowiem nie jest ci u nas zwolniony od prawa. Nie to, co dla niego użyteczne, jest dla was słuszne, nie wszystko mu uchodzi, co mu się tylko podoba...*“, Stanisław ORZECHOWSKI, *Mowa żalobna*, op. cit., s. 59; Stanisław SALMONOWICZ, Stanisław Orzechowski – retoryka w służbie polityki, op. cit., s. 291. Bobrzyński obdobným způsobem líčí úsilí šlechty o vládu práva svazujícího i osobnost krále ve svém díle *Dzieje Polski w zarysie*, Michał BOBRZYŃSKI, *Přehled dějin polských*, V Praze: Bursík & Kohout, 1895, s. 237–250.

⁸⁰⁸ Mieczysław KLIMOWICZ, *Oświecenie*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1972, s. 23.

⁸⁰⁹ Autor se zde odvolává na Orzechowského velebení kroků krále Kazimíra III., který připustil šlechtu *ad consilia publica*, Jan OSTROWSKI-DANEYKOWICZ, *Swada polska y łacińska albo Miscellanea Oratorskie Seymowe, Weselne, Kancellaryjne, Kaznodzieyskie, Elogiarne, Inskrypcyjne, y inne różne, w oboim Ięzyku Prozą y wierszem*, t. I, Lublin: Drukarnia J.K.M. Collegium Societatis Jesu, 1745, s. 319.

3.1.5 Orzechowského politická tvorba

3.1.5.1 Kontext Orzechowského spisů: kam až sahá politika?

Úsilí o cizelaci Orzechowského politického odkazu ve smyslu trvaleji založených vzorců politického myšlení nicméně čelí řadě obtížných překážek, v první řadě pak otázce, která autorova díla je možné vnímat jako veskrze politická a tudíž žádoucí pro zařazení do onoho korpusu Orzechowského politického myšlení. Moderní badatelé v tomto ohledu obvykle nemají problém s vytyčením základních znaků, jež by měly sloužit jako vodítka pro identifikaci politického charakteru zkoumaných děl. Jestliže Salmonowicz nabádá k nutnosti nacházet dílčí spojitosti mezi teoreticky laděnými postřehy a konkrétními politickými problémy parlamentních zasedání⁸¹⁰, apeluje Świderska v totožném duchu na přednostní pozornost věnovanou projevům, dialogům a satirám, v nichž se věrně odráží dobový politický život šlechtického hnutí napříč těmito různými žánry.⁸¹¹ Obdobný přístup využívá i Grzybowski, který podobným stylem, jakým bývá interpretován rozdíl mezi ideovým vyzněním Machiavelliho Vladaře a Rozprav⁸¹², vysvětluje Orzechowského divoké názorové posuny od šlechtického republikanismu až po devótní monarchismus, když upozorňuje právě na nutnost reflexe autorem rozličně pojímaných žánrů.⁸¹³ Rovněž tak je ovšem vhodné připomenout, že i přes zdůrazňovanou kontextuální zakotvenost všech Orzechowského politických textů není možné chápat jeho tvorbu pouze jako odraz dobových problémů s poskytovaným návodem k jejich řešení, jelikož jak užívané odkazy na provázanost polského prostředí s antickým, tak obecně pojímané koncepce žádoucích lidských hodnot dokumentují v Orzechowského politické tvorbě zamýšlenou univerzálnost formulovaných postřehů, sloužících v konci jako onen základ vzorců tradice konzistentního politického myšlení.

Shodně-li se nicméně řada autorů na způsobu, jakým je metodologicky vhodné k Orzechowského tvorbě přistupovat, nepanuje už takový konsenzus v otázce konkrétního

⁸¹⁰ Jak Salmonowicz tvrdí, lze považovat provázanost mezi dobovou politickou literaturou a aktuálním politickým děním v polském prostředí za skutečně markantní: „*i dzieje niektórych sejmów epoki Zygmunta Starego, programu egzekucji prawa, walka o przestrzeganie praw pospolitých przez obu ostatnich Jagiellonów, tworzyły tło, na którym szerzej nieco, niż tylko poprzez analizy utworów Orzechowskiego...*“, Stanisław SALMONOWICZ, Stanisław Orzechowski – retoryka w służbie polityki, op. cit., s. 294.

⁸¹¹ Hana ŚWIDERSKA, *Stanisław Orzechowski*, op. cit., s. 82.

⁸¹² Srov. např. Quentin SKINNER, *Machiavelli*, New York: Hill and Wang, 1981, s. 21–77.

⁸¹³ Grzybowski si všímá důležitého názorového posunu například mezi díly *Fidelis subditus* a *Funebris oratio*, neboť zatímco v prvním zmíněném spisu působí autor jako ostrý kritik královského dvora a především královny Bony Sforzy, propaguje v druhém uvedeném díle silnou monarchickou pozici. Grzybowski při té příležitosti upozorňuje, že tato překvapivá logika vyplývá právě z různosti užitých žánrů, neboť zatímco první spis je zamýšlen primárně jako soubor filosoficky laděných doporučení vladaři, jedná se v druhém případě o chvalo zpěv na zemřelého panovníka, Stanisław GRZYBOWSKI, *Orzechowski and the Beginnings of Political Science*, op. cit., s. 93.

výběru těch spisů, které je při výzkumu dobového politického diskurzu žádoucí podrobovat analýze. Zatímco Salmonowicz v této záležitosti identifikuje Orzechowského pět hlavních politických děl, na nichž dokumentuje trvalé atributy jeho politického myšlení i jeho proměnlivé nuance⁸¹⁴, připomíná Świderska nutnost zahrnovat do souhrné analýzy autorova myšlení i ta díla, která sice nevykazují charakter celistvé reflexe polského politického zřízení, ale o to hlouběji leckdy dokumentují pozadí Orzechowského ideologické a sociální motivace. To je i důvod, proč se Świderska spolu s Grzybowským shodují na tom, že za první Orzechowského politicky laděný spis je třeba pokládat jeho *Conciones*, věnované průběhu šlechtické revolty vůči králi v červenci roku 1537, jež vstoupila do obecného povědomí pod názvem Kuřecí válka (*wojna kokosza*).⁸¹⁵ Ačkoliv byly tyto komentáře vytištěny hromadně až o řadu let později⁸¹⁶, je zřejmé, že způsob líčení dané události, zachycený jako série šlechtických proslovů, z nichž nemá vystupovat autorovo osobní stanovisko⁸¹⁷, vyzařuje jak Orzechowského typickou fascinaci střetem politických ideálů, z jejichž konfliktu de facto není východiska, tak především určitou žánrovou účelovost jím vytvořeného díla. Toto žánrové uchopení politických proslovů v ušlechtilém stylu humanistické rétoriky, modelované po antickém vzoru, totiž ostře kontrastuje s měnícími se osobními stanovisky, jež Orzechowski vůči tzv. kuřecí válce zaujímal v pozdější době. Částečně na základě rozpačitých výsledků konfliktu, jež bylo možné vnímat pro šlechtickou obec pozitivně de facto pouze v symbolické

⁸¹⁴ Salmonowicz za tato klíčová díla považuje následující spisy: *Fidelis Subditus, Przedmowa Stanisława Orzechowskiego do słynnego zbioru Jakuba Przyluskiego, Dyalog albo Rozmowa około egzekucyjnej Polskiej Korony, Quincunx, to jest wzor Korony Polskiej na cynku wystawiony przez Stanisława Orzechowskiego a Policyja Królestwa Polskiego na kształt Arystotelesowych Polityk wpisana i na świat dla dobra pospolitego trzema knihami wydana*. Za ony permanentní a zásadní znaky autorova politického myšlení, vyplývající z analýzy těchto pěti děl, pak považuje tyto Orzechowského postřehy: 1) že Polské království je dokonalou formou politického zřízení, 2) že polský šlechtický národ je Bohem vyvolený, 3) že polský stát plní úlohu odrazu Božího království na Zemi, Stanisław SALMONOWICZ, Stanisław Orzechowski – retoryka w służbie polityki, op. cit.

⁸¹⁵ Přesný důvod pro označení daného konfliktu, oscilujícím mezi vyjádřením nespokojenosti a otevřenou vzpourou vůči králi, je dodnes předmětem spekulací. Dle jedné z vlivných interpretací byl tento přídomek udělen jako pejorativní označení ze strany magnátů, kteří poukazovali na liknavost a nerozhodnost svých šlechtických protivníků. Jednání šlechty u Lvova, kde se reprezentanti dohadovali o postupu vůči králi, byla údajně totiž tak zdlouhavá, že hladovějící šlechta byla během těchto porad nucena vyjít veškerá místní kuřata v okolí. Jiná interpretace přichází s tím, že označení mělo původně odrážet skutečnost, že šlechta nevystoupila primárně proti svému králi, ale proti „kokosze“, což mělo být hanlivé označení tehdy neoblíbené královny Bony Sforzy. I přes neujasněnost originálního původu označení je nicméně zřejmé, že pojmenování „wojna kokosza“ má v prvé řadě symbolizovat dovednou slovní hříčku, neboť Lvovská akce představovala de facto první z pokusů o zakotvení legitimního protestu vůči králi v polském politickém zřízení, přičemž tato povstání byla později označována jako rokovse. Určitá paronymie slov „kokosz – rokovsz“ je zde zřejmá.

⁸¹⁶ Byly publikovány až v souhrnu Orzechowského kronik v rámci tohoto vydání: Stanisław ORZECHOWSKI, *Stanisłai Orichovii Annales Polonici ab excessu Divi Sigismundi Primi*, Dobromil: J. S. Herburt, 1611.

⁸¹⁷ V tomto ohledu je třeba vzít v úvahu, že dílo bylo v době svého vzniku v roce 1537 vydáno anonymně, takže Orzechowski v tomto případě skutečně neusiloval o vlastní popularitu či dosažení pragmatických zisků. Autorství Orzechowského určil až Jan Szcześny Herburt v roce 1611, Bogumiła KOSMANOWA, *Popularność Stanisława Orzechowskiego*, op. cit., s. 75.

a nikoli praktické rovině,⁸¹⁸ ale především s ohledem na onu proměnlivost žánrů i vlastních mocenských zájmů se Orzechowski střídavě vyjadřuje na adresu tohoto prvního rokosze buď pochvalně⁸¹⁹, chce-li polichotit šlechtické odhodlanosti a zaútočit navíc na neblahé vlivy působící na královský majestát⁸²⁰, či naopak zamítavě, kdy již razí prokatolický tradicionalistický diskurz a celou iniciativu odsuzuje jako „ničemnou věc.“⁸²¹

⁸¹⁸ Pro pochopení víceméně patové situace je nezbytné stručně představit motivaci, s níž se značná část šlechty v roce 1537 postavila proti krokům krále Zikmunda Starého. Hlavní roznětkou střetu se stal spor o tzv. *incompatibilia*, tedy princip, dle něhož nebylo možné kumulovat v jedné rukách více než jeden úřad. Král v roce 1536 zjevně záměrně oddaloval obsazení úřadu kancléře, aby mohl tento princip obejít, proti čemuž šlechta protestovala přerušením zasedání sejmů a odmítnutím schválení daní. Obecně panující nespokojenost s politickou linií dvora byla navíc posilována výhradami vůči Zikmundovu úsilí zajistit volbu svého syna nástupcem tzv. *vivente rege* či jeho vůči jeho výchově, jakož i k tendencím královny Bony Sforzy kumulovat v rukách královského dvora vzrůstající ekonomickou moc zabíráním půdy. Konflikt byl vyhrocen v okamžiku, kdy král i přes předchozí nelibost šlechty svolal *pospolite ruszenie* za účelem vojenského tažení proti moldavskému knížeti Petrylovi, čehož ovšem shromážděná šlechta využila k vlastnímu účelu, když se namísto plánovaného tažení utábořila u Lvova, kde zahájila ono výše zmíněné odbojné zasedání. V jeho průběhu došlo k formulaci tzv. 36 požadavků vůči králi, jež se později staly základem tzv. *exekučního hnutí*. Už v průběhu těchto jednání však vykrytalizovaly antagonistické linie uvnitř šlechtického hnutí, jež spoluzapříčinily, že krále se podařilo přimět pouze k rezignaci na snahu o zajištění volby nástupce za svého života a k respektování principu *incompatibilia*. V důsledku toho je dosah tohoto šlechtického odporu skutečně spatřován spíše v symbolické rovině založené tradice než v rovině fakticky dosažených výsledků. Blíže k průběhu exekučního hnutí viz např. Jerzy LUKOWSKI – Hubert ZAWADZKI, *A Concise History of Poland*, op. cit., s. 60–82, jinak též Hana ŠWIDERSKA, *Stanisław Orzechowski*, op. cit., s. 104.

⁸¹⁹ V díle *Respublica Polona* tak například Orzechowski chápe šlechtické smýšlení jako reakci na zneužívání moci a nespravedlnost panující při snaze o dosahování božského pokoje: „*nec levior est lila iniuria, quod non licet nobis gratis frui pace divinitus concess, sed hanc redimere cogimur in singulos annos grandi sane et minime necessario tribut, quamquam quid dixi non necessario immo plus quam necessario*“, Stanisław ORZECOWSKI, *Respublica Polona proceribus Polonis in conventu generali. Anno Domini 1543. Cracoviae congregatis salutem*, in: TÝŽ, *Orichoviana*, op. cit., s. 12.

⁸²⁰ Vskutku nevybíravě se Orzechowski na adresu královny Bony Sforzy vyjadřuje v totožném spise *Respublica Polona*, a to prostřednictvím oblíbené formy dialogu, v němž je jedna ze stran personifikována samotným polským královstvím. Toto zosobněné Polsko přitom zastává názor, že právě královna Bona je kořenem veškeré nespokojenosti, neboť se dotýčná obklopuje davem pochlebovačů a patolízalů (*ista sycophantum et assentatorum turba*) a obrací se na ty, kteří jsou ochotni zmocnit se republiky ve vlastní prospěch: „*amatores reipublicae vulgo habentur, rempublicam tamen quantum possunt conantur e medio tollere*“, Tamtéž, s. 3.

⁸²¹ Těmito slovy, tedy jako „ničemnou záležitost“ charakterizuje „Kuřecí válku“ z roku 1537 postava *Papežence* v *Dialogu*, s níž Orzechowski identifikoval i své vlastní postoje: „*óna kokosza wojna u Lwowa nikczemna co za pożytek nam uczynila, dobrze pomnimy, bo jako nierządnie, tak też niepotrzebnie ruszona była...*“, Stanisław ORZECOWSKI, *Dyjalóg*, op. cit., s. 453.

3.1.5.2 Orzechowského apelace a projevy

Obdobně proměnlivý tón autorského stanoviska můžeme zaznamenat i u řady dalších Orzechowského děl, jež je nicméně pro potřeby analýzy republikánského diskurzu třeba roztrdit do několika skupin jak dle již zmíněného žánrového určení, tak především dle míry předpokládaného vlivu při formování aristokratického mýtu. Několik Orzechowského politických spisů má v tomto ohledu převažující apelační charakter, vyplývající ze dvou zásadních znaků – jednak jsou tato díla explicitně adresována autorem vybranému publiku a zároveň je jejich prvořadým cílem přimět tyto adresáty buď k určité konkrétní činnosti či alespoň k zaujetí Orzechowským preferovaného stanoviska. Z této tvorby je pro účely studie příhodné především dílo *Fidelis subditus*, zamýšlené Orzechowským jako samozvaná filosofická příručka pro vladaře v osobě krále Zikmunda Augusta⁸²², dále *Řeč k polské šlechtě*, sepsaná ve formě předmluvy k dílu Statuta od Jakuba Przyłuskiego⁸²³ a rovněž tzv. *turcyki*⁸²⁴, následující starší polský trend protiturecky zaměřené politické literatury, v nichž Orzechowski jako jeden z prvních formuluje identitární koncepci Polska jako *antemurale christianitatis*⁸²⁵.

⁸²² Původní verzi tohoto spisu vytvořil Orzechowski u příležitosti královské svatby Zikmunda Augusta a Alžbětou Habsburskou. Teprve později v době ohrožení polského státu ze strany krymských Tatarů zaslal autor toto dílo v upravené podobě přímo králi s očekáváním jeho hrdinských činů, Stanisław ORZECHOWSKI, *Stanisław Orzechowski Roxolani Fidelis Subditus*, op. cit., 1584.

⁸²³ Stanisław ORZECHOWSKI, Mowa do szlachty polskiej przeciw prawom i ustawom Królestwa polskiego uporządkowanym przez Jakuba Przyłuskiego, in: TÝŻ, *Wybór pism*, J. Starnawski (ed.), Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1972, s. 98–114.

⁸²⁴ Termínem *turcyki*, tedy protiturecky zaměřené pamflety, jsou v souladu se starší tradicí takto stavěných děl označovány dva Orzechowského spisy: *De bello adversus Turcas suscipiendo*, *Stanisłai Orzechowski ad Equites Polonos oratio* a *Ad Sigismundum Poloniae Regem Turcica secunda*. Jak vyplývá již z názvů obou děl, byla první *turcyka* určena pro šlechtickou pospolitost, zatímco druhou se Orzechowski snažil oslovit přímo polského krále. Obsah obou děl je ovšem víceméně totožný, neboť jejich smyslem bylo poukázat na relativní vojenskou slabost aktuální turecké moci s cílem přesvědčit adresáty o tom, že nastal žádoucí moment pro rozhodující konfrontaci. V případě šlechty tak Orzechowski apeluje především na ochotu účastnit se tažení z ušlechtilých důvodů bez vidin materiálního zisku a rovněž na nutnost zanechat náboženských rozkolů. Ačkoliv Orzechowského apel se těšil v polské šlechtické společnosti velké popularitě, významnějšího reálného úspěchu nezaznamenal, a to především v důsledku odlišně zaměřené jagellonské zahraniční politiky, jež usilovala ve své východní linii v prvé řadě o udržení statu quo. V otázce Orzechowského motivace k sepsání obou pamfletů není možné krom náboženských a mocenských rysů podceňovat ani úlohu životní zkušenosti autora s akutností tureckého nebezpečí, neboť Orzechowski shodou okolností pobýval během svých raných studijních cest i ve Vídni, odkud musel v roce 1529 uprchnout právě v důsledku obležení města osmanskou armádou. Blíže k polské tradici protitureckých spisů viz Carl GÖLLNER, *Turcica: Die europäischen Türckendrucke des XVI. Jahrhunderts*, Bucarest – Baden-Baden: s. n., 1961.

⁸²⁵ Viz například pasáž, v níž Orzechowski lamentuje: „*Któż nas do tego namową swoją przywiedzie, albo który bóg, bo człowiek temu niezdoła, zaręczy na wioczny z nim pokój? Tak jest, będzie chciał, abyśmy my w takiej wielkości państwa jego cało zostali... Boję się zaprawdę, panowie! Byśmy go nad mniemanie nasze pierwszej w Polsce niewidzieli, niżeli rakuską ziemię posiadzie...widzi na oko, że mu przez Polskę snadny przystęp do wszystkich państw chrześcijańskich, wołoską ziemię i tatarską baczysz sobie niepożyteczną, ażeby się pod jednym imieniem państwa jego z Polską złączyły...*“, Stanisław ORZECHOWSKI, *Mowy Stanisława Orzechowskiego*, K. J. Turowski (ed.), Sanok: Nakład K. Pollaka, 1855, s. 7.

Upneme-li přednostní pozornost na první zmíněné dílo, tedy *Fidelis Subditus*, sluší se podotknout, že Orzechowski zde dovedně kombinuje tendenci vstupovat prostřednictvím rétoriky do politické arény v roli určitého mentora se snahou o formulaci obecněji platných postřehů politické teorie. Autor se totiž na jedné straně bezpochyby profiloval do pozice filosofického rádce, jenž by po vzoru Aristotela rád zaujal vůči svému králi podobnou úlohu, kterou antický filosof zastával na dvoře Alexandra Velikého.⁸²⁶ Zároveň zde ovšem de facto poprvé rozvíjí svou představu dobrého krále,⁸²⁷ v jejímž rámci formuluje i podstatnou zásadu, že smysl království nespočívá v tom „být zde pro svého krále“, nýbrž je smyslem krále, aby zde byl pro své království. Právě toto zobecněné prošlechtické poselství se patrně stalo důvodem široké obliby spisu, jenž byl v následujících staletích několikrát znovu vydáván jako teoretický nástroj podpory proti absolutizačním či reformním plánům například ze strany osvícenců⁸²⁸. Není přitom bez zajímavosti, že se Orzechowskému na jeho iniciativu dostalo ze strany Zikmunda Augusta odpovědi, jež byla sice sepsána velmi vznešeným a uznalým jazykem, v konci však vůči autorově snaze vyznívala veskrze zamítavě.⁸²⁹ Świderska v této souvislosti poznamenává, že tón, jakým Orzechowski svého krále oslovoval, byl notně vzdálen komunikaci poddaného s vladařem a skutečně se svou neuctivostí blížil spíše tónu učitele, jednajícího se svým žákem, pročež nebylo divu, že se Zikmund August nechtěl stát „*Alexandrem svého rusínského Aristotela*.“⁸³⁰ Jak je nicméně vidno, Orzechowski si z královy zamítavé reakce příliš těžkou hlavu nečinil, což vyplývá především z jeho následujícího vysvětlení, kterou na základě panovnickovy odpovědi adresoval znovu královskému dvoru. V tomto dopise Orzechowski mimo jiné konstatuje, že budou-li jeho politické rady ignorovány, ničemu to nevadí, jelikož je známo, že podobný osud potkal díla Platóna, Aristotela, Ísokrata či Plutarcha.⁸³¹ Toto vyjádření opětovně dokládá jak autorovo výrazné sebevědomí v tendenci přirovnávat vlastní tvorbu k dílu antických klasiků, tak především Orzechowského přesvědčení,

⁸²⁶ Orzechowski se v tomto ohledu obrací na svého krále s formulí: „*reges non debere esse apum similes, quae curatores suos pungunt, eo preaeertim tempore, quo cum regno ipsae pereunt*“, Stanisław ORZECHOWSKI, *Stanisłai Orichovii Roxolani Fidelis Subditus*, op. cit., op. cit., s. 16.

⁸²⁷ „... *boni regis... hoc munus praecipuum est... alere ingenia ac promovere studium suorum. neque vero est quidquam in omni regio munere hoc isto maius...*“, Orzechowski, Stanisław: *Stanisłai Orichovii Roxolani Fidelis Subditus Sive De Institutione Regia ad Sigismundum Augustum Libri duo*, (Jakub Górski, ed.), Cracoviae, 1584.

⁸²⁸ *Fidelis Subditus* byl vydán v letech 1584, 1632, 1639, 1697 a 1763, viz Bogumiła KOSMANOWA, *Populárność Stanisława Orzechowskiego*, op. cit., s. 83.

⁸²⁹ SIGISMUNDUS AUGUSTUS Rex Poloniae Stanisłao Orzechowski, 27. Dec. 1549, in: TÝŽ, *Orichoviana: opera inedita et epistulae: 1513-1566*, J. Korzeniowski (ed.), Cracoviae: Czas, 1891, s. 328.

⁸³⁰ Hana ŚWIDERSKA, *Stanisław Orzechowski*, op. cit., s. 87.

⁸³¹ „...*quod ab illis eodem momento omnis veterarum philosophorum damnetur schola, quorum sunt Plato, Aristoteles, Isocrates, Plutarchus, ut taceam horum pares...*“, Stanislaus ORZECHOWSKI Sigismundo Augusto Regi, 31. Ian. 1550, in: TÝŽ, *Orichoviana: opera inedita et epistulae: 1513-1566*, J. Korzeniowski (ed.), Cracoviae: Czas, 1891, s. 329.

že jím formulované návrhy, vztahující se ke konkrétním problémům Polského království, nejsou pouhým návodem na jednorázové zlepšení, ale svou univerzálně zamýšlenou platností dosahují podobného smyslu jako klasické politické teorie.

Jako další kategorii Orzechowského politické tvorby můžeme chápat díla s výrazně adoračním charakterem, jež však na rozdíl od předchozí skupiny apelačních spisů neměla za účel ani poskytnutí rad či posílení autorovy vlastní pozice, ale plnila vzhledem ke své převažující podobě *laudatis funebrio* především oslavnou funkci, s jejíž pomocí však bylo možné jak modelovat Orzechowského politické ideály, tak kritizovat nedostatky soudobé politiky. Tyto rysy se velmi silně týkají zejména dvou Orzechowského spisů, jednak tzv. *Funeris Oratio*,⁸³² sloužící jako oslavná pohřební řeč u příležitosti skonu krále Zikmunda Starého, a jednak podobně laděného díla *Život a smrt Jana Tarnowského*, jímž se Orzechowski snažil vyzdvihnout šlechtnost svého dlouholetého chleboďárce a patrona.⁸³³ Vzhledem k obdobnému charakteru výstavby i obsahu obou děl je vhodné věnovat dílčí pozornost stručnému rozboru alespoň jednoho z nich, v našem případě pohřební řeči nad skonem krále, neboť druhá zmíněná vyšla tiskem až dlouho po Orzechowského smrti v roce 1773 a v rámci formování polského identitárního mýtu tak nesehrávala zásadní úlohu⁸³⁴.

V případě *Funeris Oratio* lze za pozoruhodný fakt považovat už to, že se jedná ve své podstatě o fiktivní promluvu, záměrně stylizovanou tak, aby budila dojem skutečně pronesené řeči nad vladařovým hrobem, neboť ačkoliv dílo bylo vydáno dokonce několikrát a došlo velkého věhlasu i v zahraničí⁸³⁵, při pohřbu Zikmunda Starého zazněly ve skutečnosti jiné promluvy.⁸³⁶ I díky této skutečnosti se mimo jiné potvrzuje oprávněnost interpretace Orzechowského adoračních děl politizujícím způsobem, neboť autor nejenže následuje antickou tradici tvorby tzv. *enkomion*⁸³⁷, tedy pochvalných řečí, jejichž literární vyznění bylo během renesance chápáno jako podstatná součást rétoriky, ale plně v souladu

⁸³² Stanisław ORZECOWSKI, *Funeris Oratio habita a Stanislawo Orichowio Ruteno, ad Equites Polonos, in funere Sigismundi Jagellonis Poloniae Regis*, Kraków: Helena Unglerowa, 1548, v polském překladu: Stanisław ORZECOWSKI, *Mowa żałobna*, op. cit., s. 3–88.

⁸³³ Stanisław ORZECOWSKI, *Żywot i śmierć Jana Tarnowskiego, kasztelana krakowskiego, hetmana wielkiego koronnego, 1561*, in: TÝŽ, *Wybór pism*, op. cit., s. 199–287.

⁸³⁴ Bogumiła KOSMANOWA, *Popularność Stanisława Orzechowskiego*, op. cit., s. 76.

⁸³⁵ Jak bylo zdůrazněno již výše v souvislosti s Orzechowského italskými kontakty, pohřební řeč byla královnou Bonou Sforzou zaslána do Benátek, kde došla značného ohlasu, viz poznámka č. 799.

⁸³⁶ Jednalo se například o řeč Marcina Kromera, viz Jerzy STARNAWSKI, *Wstęp*, in: Stanisław ORZECOWSKI, *Wybór pism*, op. cit., s. XVIII.

⁸³⁷ ἐγκώμιον – klasická řecká technika stavby chvalo zpěvu, přičemž dle Starnawského se Orzechowski tomuto trendu naučil na základě četby Xenofontových děl. Podobnost mezi tvorbou Xenofonta a Orzechowského ostatně dokládá i dobové svědectví Paola Ramusia, který ve svém dopise Orzechowskému učinil podobné srovnání: „*te Xenophonti vel parem vel certe propinquum re ipsa ostenderis...*“, Paulus RHAMNUSIUS *Stanislaw Orzechowski, Venetiis 1548*, op. cit., s. 178.

s neodmyslitelným sepětím rétoriky a veřejného prostoru, kóduje do svého chvalo zpěvu několik konstantních rysů ideálních politických představ⁸³⁸. Orzechowski tak na jedné straně působí jako otevřeně zaujatý historik, stranicí vládnoucí polské dynastii, v jejímž rámci má tu čest představit „*nectihodnějšího z Jagellonců*“, který si v ničem nezadá ani ve srovnání s ostatními skvělými muži království – v Orzechowského podání především senátory. Na druhé straně však sleduje i určitý přesah pouhého líčení zlatých polských dějin, když po přiznaném vzoru Platónovy ústavy usiluje o vykreslení ideálního krále-filosofa přeneseného z antické reality do podmínek Polska 16. století.⁸³⁹

Autor pro naplnění obou těchto účelů de facto personifikuje královské tělo s životem polského státu, když hovoří o tom, že v Zikmundově „*osobě se odrážela tvář Rzeczypospolite*“⁸⁴⁰, přičemž všechny panovníkovy vlastnosti i jeho fyzické vzezření lze považovat za stvořené k vládnutí. Je třeba podotknout, že tuto techniku nacházení souvislostí mezi tělesnou i duševní kondicí a politickou úlohou jednotlivců, odkazující k jisté formě předurčenosti, uplatňoval Orzechowski ve své politické teorii i později, nejzřetelněji patrně v souvislosti s kancléřem Janem Ocieskim, o němž ve svém *Dialogu* píše, že svým „*vzrůstem, gesty i jazykem byl zrozen k velkému řečnictví, jenž velebí Homér v osobě Odyssea*“.⁸⁴¹ Tato tendence propojovat obecně míněné postřehy a doporučení vztahující se k fungování polského státu s přesně cílenou chválou, či naopak břitkou kritikou vůči konkrétním osobám polského politického života je pro Orzechowského vskutku typická. Tento aspekt je krom jeho *laudatio funebris* vystopovatelný například i v jeho promluvách ke šlechtě, zejména pak v případě jeho dvou parlamentních projevů na sejmu v Piotrkově z roku 1548, v nichž sice kritizuje obecně panující nešvary, spočívající v růstu magnátské moci, zároveň ovšem neváhá označit konkrétní ztělesnění zla. To v jeho pojetí reprezentuje sama královna Barbara, jejíž rod Radziwiłłů

⁸³⁸ Blíže k podrobnému rozboru Orzechowského pohřební řeči viz Juliusz NOWAK-DŁUŻEWSKI, *Okolicznościowa poezja polityczna w Polsce: czasy zyguntowskie*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1966, s. 155.

⁸³⁹ Svou inspiraci Platónovým pojetím ideálního vladaře přiznává Orzechowski explicitně v dopise Jakubu Przyłuskému: „*haec ad te scribo philosophice plane, legeram enim casu tum, cum haec scribebam, sextum librum de Republica Platonis, quo in libro vir ille divinus describit, qualem conveniat esse cum, qui gloriose regnare cupiat, quo sane libro provocatus sum, ut de Sigismundo divino Rege aliquid scribere vellem. Refricuit enim Plato illius Regis iucundissimum desiderium, de lilo enim scribere mihi videbatur lila, quae regentibus praescribit...*“ („Boski ten mąż (Platón) opisuje w tej księdze... jaki powinien być ten, kto chce panować z chwałą... Platon odnowił mi najmiłsze wspomnienie tego króla i wydaje mi się, że o nim właśnie pisał, gdy napomina rządzących“), Stanisław ORZECOWSKI, Stanislaus Orzechowski Iacobo Przyłuski, 2. 5. 1548, *Orichoviana*, op. cit., s. 114, překlad viz Jerzy STARNAWSKI, Wstęp, in: Stanisław ORZECOWSKI, *Wybór pism*, op. cit., s. XIX.

⁸⁴⁰ Stanisław ORZECOWSKI, *Mowa żałobna*, op. cit., s. 83.

⁸⁴¹ Stanisław ORZECOWSKI, *Dyjalóg albo Rozmowa*, op. cit., s. 426–427.

Orzechowski dokonce tituluje jako „zdradziwily“,⁸⁴² čímž už částečně nechává promlouvat svůj antilitevský tón.⁸⁴³

⁸⁴² „...sed zdradziwilones isti id, quod meriti sunt, id, quod illis iustissime impendet, id, quod propediem, ut spero et opto, in illos recidet, exspectent, nos ad Regis matrimonium redeamus...“, Stanisław ORZECZOWSKI, De Secundo coniugio Serenissimi Regis Poloniae Sigismundi Augusti ad equites Polonos. Oratio secunda, in: Týž, *Orichoviana*, op. cit., s. 156.

⁸⁴³ Magnátský rod Radziwiłłů byl původem litevský, přičemž ve sňatku krále Zikmunda Augusta s jeho druhou ženou Barbarou Radziwiłłownou spatřovala část polské šlechty, Orzechowského nevyjímaje, nebezpečné posilování litevského vlivu v polském státě. Jistá míra protilitevské xenofobie je navíc typická pro Orzechowského pojetí polské identity jako takové. V tomto smyslu je třeba vzít v úvahu, že jeho tvorba spadá do období před uzavřením reálné polsko-litevské unie v Lublinu, protože je pochopitelné, že pro Orzechowského představovala Litva pouze zemi, v níž vládla totožná dynastie a jež byla pomocí několika institucionalizovaných smluv politicky propojena s polskou korunou – nikoli tedy součástí vlastní otčiny. Z jeho názorových pozic v rámci *Dialogu* navíc vyplývá, že Orzechowski v rámci tzv. *exekučního* hnutí schvaloval především programový bod spočívající v plánu na ukončení stávající podoby dynastické unie s Litvou. V rámci dialogu *Quincunx* byla navíc charakteristika litevské společnosti Orzechowským využívána jako zjevný antipod ideálního polského zřízení, což je obzvlášť očividné v těch pasážích, kdy autor staví polskou svobodu do opozice vůči domnělé litevské nevoli a nabádá Litevce, aby přijali polské mravy, chtějí-li uniknout vlastnímu neblahému osudu: „...jeśli tedy tej szpatnej nagany chcą ujdź sąsiedzi naszymy, Litwa... niech że sie obróci ku jasności swobody Królestwa Polskiego, a niech sie praw, wolności i poczciwości naszej polskiej rozmituje... O, niewolny Litwinie, mnie wolnego słuchaj Polaka!“ Stanisław ORZECZOWSKI, *Quincunx*, in: Týž, *Wybór pism*, op. cit., s. 561, 563.

3.1.5.3 Orzechowského politické dialogy

Do poslední kategorie Orzechowského politických děl pak můžeme zařadit ty spisy, jež nesou formu pečlivě strukturovaných traktátů, analyzujících zevrubně nejen stávající situaci domácího zřízení, ale skýtající též koncepční souhrn návrhů nezbytné reformy. Do této skupiny náleží trojice těchto děl: *Dialog aneb Rozmluva o exekuci Polské Koruny*, volné pokračování tohoto rozhovoru v podobě spisu *Quincunx*⁸⁴⁴, *tedy vzor Koruny polské* a poslední spis autorem nedokončený – *Politea Království polského*⁸⁴⁵. Zatímco první dvě díla jsou psána formou humanisticky uzpůsobeného sokratovského, respektive platónského dialogu, je *Politea* koncipována jako osobní apel na šlechtickou pospolitost s předmluvou určenou králi Zikmundu Augustovi. Ačkoliv obsah posledního zmíněného politického traktátu víceméně navazuje na linii Orzechowského argumentace v předchozích spisech, a přestože se jedná de facto o autorovo nejucelenější politické dílo, není v konci jeho zařazení do diskurzivní analýzy formování aristokratického mýtu příliš žádoucí, a to především kvůli pochybám, jež panují v otázce, nakolik byla spis znám a rozšířen jak mezi Orzechowského současníky, tak v době pozdější⁸⁴⁶.

⁸⁴⁴ Do češtiny obtížně přeložitelný termín „quincunx“ (nejlépe „pětiúhelník“) reprezentuje z pěti stejnorodých částí složený geometrický symbol, poskládaný do tvaru číslovky pět, jaký můžeme nalézt například na hracích kostkách. Volba tohoto geometrického tvaru v názvu není samoúčelná, neboť právě tento znak symbolizuje dle Orzechowského politický systém Rzeczypospolité, složený rovněž z pěti částí: víry, kaplana, oltáře, krále a církve. Vydání publikace navíc obsahuje dobovou ilustraci, z níž je zřejmé, že Orzechowského pojetí symbolu se skutečně blíží pětiúhelníku, u něhož je možné nalézt nejvyšší vrchol, jímž je v autorových představách katolická církev. Sám autor označuje své dílo *Quincunx* za kompas, který má Polákům ukázat správný směr pro vývoj jejich státu: „*Co Quincunx jest? Kompas. Co kompas kaže? Drogi morskie, gwiazdy niebieskie, wiatry sluszne, porty pewne na tym burliwym morzu ukazuje Polskiej Koronie. Od czego jeśli odstapicie, portu chybiecie, a rychlej w Kalikucie, aniżli doma będziecie.*“, Stanisław ORZECHOWSKI, *Quincunx, to jest wzór Korony Polskiej na cynku wystawiony, przez Stanisława Orzechowskiego Okszyca z przemyskiej ziemi, i za kolędę posłom koronnym do Warszawy na nowe lato roku pańskiego 1564 posłany*, Kraków: Łazarz Andrysowicz, 1564, zde pracováno s moderním vydáním: Stanisław ORZECHOWSKI, *Quincunx*, in: TÝŽ, *Wybór pism*, op. cit., s. 461.

⁸⁴⁵ Celý název díla zní *Policija Królestwa Polskiego na kształt Arystotelesowych Polityk wypisana i na świat dla dobra pospolitego wydana*, z čehož vyplývá, že autorem užívaný pojem „policija“ (do češtiny přeložitelný buď poněkud nešťastně jako „policie“ či lépe právě jako „politea“) souvisí úzce s aristotelskou naukou o politických zřízení. To ostatně uznává sám autor, když na několika místech zaměňuje slovo „policija“ se slovem „politeya“ jako například obrací-li se v předmluvě „*ku Czielnikowi Politiei they.*“ Orzechowského *policie* je tedy jakousi analogií k Aristotelově *politei*, tedy obdobnou formou nejlepšího politického zřízení, určeného však autorovým polským současníkům: „*przeto rzeczpp. nasza ani Monarchia, ani Demokracja, anj Oligarchia, ale Policja ma bye sprawnje zwana.*“ Předklad „policija“ jako „policie“ může mít tedy svou nejen zvukovou, ale i obsahovou logiku, přihlédneme-li k historickému významu slova *policie* ve smyslu latinského překladu veřejné správy či obecného pořádku – sám Orzechowski se v tomto případě odkazuje přímo na Aristotela, dle něhož: „*Policja jest przelozonych rzad: to jest prawem rozpisana urzędna wladza.*“, Stanisław ORZECHOWSKI, *Policija Królestwa Polskiego na kształt Arystotelesowych Polityk wypisana i na świat dla dobra pospolitego trzema księgami wydana przez Stanisława Orzechowskiego Roxolana*, Poznań: Ludwik Merzbach, 1859, s. 7, 19.

⁸⁴⁶ Tato skutečnost nikterak nesusovísí s odlišnou formou díla, tedy skutečností, že je nedialogické, ale s faktem, že dílo zůstalo s velkou pravděpodobností nedokončené a dlouhou dobu se mělo za to, že až do jeho vydání v roce 1859 z iniciativy T. Działyńskiego existovalo ve své době pouze v podobě fragmentů. I přes pozdější objev prvotisků tohoto díla, prokazujících, že dílo patrně vyšlo už v době těsně před Orzechowského smrtí, lze s velkou mírou pravděpodobnosti pochybovat o tom, že by došlo výraznějšího věhlasu už za těchto časů. Na tuto skutečnost upozorňuje Salmonowicz, který varuje, že i přes svou vysokou citovanost ze strany moderních badatelů, nebyla

Oproti tomu oba zmíněné a navzájem provázané dialogy, tedy *Dialog o exekuci a Quincunx* skýtají zdaleka nejbohatší a pro účely studie nejcennější sled Orzechowského politických postřehů souvisejících s dobovým šlechtickým chápáním svobody, rovnosti a veřejného dobra⁸⁴⁷, pročež je vhodné věnovat dostatečný prostor rozboru charakteru i kontextu jejich vzniku. Jak jsme podotkli již výše, spadá metoda výstavby obou děl do obnovené a v tehdejšímu Polsku velmi populární tradice platónských dialogů⁸⁴⁸, o čemž svědčí nejen explicitní název spisů či Orzechowského záliba v přímých odkazech na tohoto antického filosofa⁸⁴⁹, ale zejména úloha a stylizace hlavních rozmlouvajících figur. V jejich případě nejde ani tak o tyto postavy či o jejich identitu, ale o pečlivé a schematické vykreslení idejí a principů, které mají reprezentovat – jak si ostatně všimá i Kromer jakožto autor jednoho z velmi populárních dialogů.⁸⁵⁰ Dle principů platónského dialogu tak jedna z figur představuje *porte-*

Orzechowského *Politea* nikterak rozšířeným dílem ani v 16., ani v 17. století, což dokládá i poukaz Kosmanové k hodnocení Orzechowského díla ze strany Szymona Starowolského v polovině 17. století, který konstatoval, že „*księga o najwyższej władzy w Państwie*“ nebyla tehdy všeobecně známa. Jak sice postuluje Nizio, je pravdou, že dotyčný spis zaznamenal nárůst pozornosti ze strany polských historiků v 19. století, ale právě tato dlouhodobá absence náznaků, že by dílo bylo reflektováno Orzechowského pokračovateli v konstrukci republikánské identity, nabádá, aby byl tento spis i přes svůj výrazný politický charakter z analýzy víceméně vynechán, Stanisław SALMONOWICZ, Stanisław Orzechowski – retoryka w służbie polityki, op. cit., s. 290; Bogumiła KOSMANOWA, Popularność Stanisława Orzechowskiego, op. cit., s. 78; Krystyna NIZIO, Przekazy rękopiśmienne „Policji Królestwa Polskiego“ Stanisława Orzechowskiego, in: M. Kosman (ed.), *Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej*, z. 20, Poznań: Biblioteka Kórnicka PAN – Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1983, s. 185.

⁸⁴⁷ Kosmanowa sice upozorňuje, že partikulární politická problematika *Dialogu*, tedy hnutí *exekuce práv* byla časově omezena na druhou polovinu 16. století, pročež popularita tohoto spisu v následujícím století opadla. Na druhou stranu je třeba vnímat, že díky propojenosti Orzechowského konkrétně laděných připomínek s obecným pojetím politických hodnot a republikánské identity přispěl *Dialog* výrazně k formování onoho aristokratického mýtu, neboť následné generace beztak pracovaly s určitým obrazem Orzechowského tvorby bez ohledu na otázku popularity toho kterého díla. Pro účely analýzy Orzechowského politické koncepce tak rozbor *Dialogu* poslouží více než uspokojivě. K námitkám Kosmanové viz Bogumiła KOSMANOWA, Popularność Stanisława Orzechowskiego, op. cit., s. 83.

⁸⁴⁸ Za první polský dialog řídící se platónskými vzory je obvykle považována tzv. Kronika Mistra Wincentego, přičemž v 16. století zaznamenal tento žánr nebyvalý *boom*, kdy prakticky každý autor přispívající svými postřehy k politické tvorbě dané doby vytvořil alespoň jedno dílo právě v této formě. Příklady takto vystavěných dialogů pro 16. století reprezentují kromě zde analyzovaného díla Stanisława Orzechowského například Mikołaj Rej, Łukasz Górnicki či Jan Dymitr Solikowski, srov. Mikołaj REJ, *Krótká rozprawa między trzema osobami*, op. cit.; TÝŽ, Dialog Rzeczypospolitej z Prywatem poprzędający Żwierzyniec Mikołaja Reja, in: W. Bruchnański (ed.), *Mikołaja Reja Żwierzyniec*, Kraków: nakładem Akademii Umiejętności, 1895, s. 10–13; Łukasz GÓRNICKI, Rozmowa Polaka z Włochem, op. cit.

⁸⁴⁹ Přímý odkaz na Platóna je přítomný v rozmluvě mezi Papežencem a Evangelíkem, kde první zmíněný nabádá druhého, aby posunul vývoj rozhovoru dalším argumentem: „*postęp wyżej, możesz li, ja nie mogę...*“, na což evangelík reaguje slovy: „*ani pomyślic nic dalej nie mogę*“, pročež papeženec dané téma uzavírá konstatováním, že v tom případě Platón káže se shodnout: „*hic iubet Plato quiescere*“, Stanisław ORZECOWSKI, Dyjalog albo Rozmowa, in: *Wybor pism*, op. cit., s. 331. Jak jsme navíc mohli postřehnout, Orzechowski svou inspiraci v Platónovi přiznával i ve svých dalších dílech, což uvádí například v dopise Przyłuskému, v němž hovoří o tom, kterak svou pohřební řeč na krále Zikmunda Starého sepsal pod vlivem Platónovy Ústavy, viz zde poznámka č. 1014.

⁸⁵⁰ „*A iżebry rzecz łacniejsza ku pojęciu była... tak się napisalo, jakoby sie dwa miedzy sobą rozmawiali, Dworzanin jednę, a Mnich drugą stronę dzierząc...albowiem to jest własność i przystojność takich rozmow, iż nie zawsze sie tak pisze, jako słuszenie ma być pisano, a nie to, co onemu, który pisze, ale co sobie onej, ktorej mowa przywłaszczona bywa, przystoi, albo też, co sie pospolicie miedzy takimi osobami najduje. Czego sobie ku zelzeniu*

parole, tedy mluvčího, reprezentujícího autorovy žádoucí představy o fungování politického zřízení, jehož úkolem je prostřednictvím sokratovské metody vyvrátit oponentovy mylné představy jejich dovedením ad absurdum. Apriorně podřazená úloha těchto názorových oponentů je v Orzechowského případě ještě zesilována nízkou úrovní jejich intelektu či zjevnou chybností jejich argumentace.⁸⁵¹

V souladu se zastávanou koncepcí *theory as practice* je nadto třeba upozornit, že zejména Orzechowského první dialog vykazuje velmi silnou propojenost mezi autorovými principiálními postřehy a aktuálním politickým děním, což vyplyne na povrch, vezmeme-li v úvahu časovou rovinu vzniku dialogu. Sám Orzechowski svůj *Dialog* datuje k 11. listopadu roku 1562, přičemž hlavní témata, jež jsou postavami rozhovoru rozebírána, úzce souvisejí s agendou právě svolávaného sejmů v Piotrkově, jenž měl být zahájen o jedenáct dní později.⁸⁵² Je tedy zjevné, že podobně jako u svých dalších děl i zde Orzechowski usiloval o to, aby mohly jeho literární postřehy formovat aktuální veřejné mínění a plnit úlohu politického nástroje.⁸⁵³ To se mu do jisté míry podařilo, neboť na jeho *Dialog* později navazovali i další autoři, kteří se v rámci stále probíhajícího napětí mezi parlamentní a královskou mocí odkazovali právě na obsah Orzechowského argumentace v tomto díle⁸⁵⁴. O aktuálnosti spisu a jeho provázanosti

brać nie mają, ci ktorzy sie w czym takim nie czują...“, Marcin KROMER, *Rozmowy dworzanina z mnichem*, op. cit., s. 2–3.

⁸⁵¹ Viz Jerzy STARNAWSKI, Wstęp, in: Stanisław ORZECZOWSKI, *Wybór pism*, op. cit., s. XLVIII. Tohoto rysu si všimá o Grzybowski: „*Thereby Orzechowski departs from the classical pattern which assumes intellectual equality of the participants. Arguments of the poor Evangelist are fought off with childish ease and completely convinced by his adversaries in the end becomes sworn enemy of execution and reformation.*“, Stanisław GRZYBOWSKI, *Orzechowski and the Beginnings of Political Science*, op. cit., s. 103.

⁸⁵² K časovému sledu Orzechowského dialogů blíže viz Jan ŚLASKI, O chronologii polskich dialogów politycznych Stanisława Orzechowskiego, *Przegląd Humanistyczny*, 10, 4 (55), 1966, s. 109–124. O zahájení a průběhu dotyčného sejmů pojednává například Anna DEMBIŃSKA, *Polityczna walka o egzekucję dóbr królewskich w latach 1559–1564*, Warszawa: Nakł. Tow. Nauk. Warszawskiego, 1935, s. 51–55.

⁸⁵³ Sám Orzechowski uvádí, že jeho *Dialog* má mimo jiné posloužit jako „*methodus*“ pro správnou nápravu Rzeczypospolité, kdy „*z sejmů piotrkowskiego...pro anno 1562 złożonego nie ma nic być...*“, přičemž z autorské předmluvy vyplývá, že spis má být chápán rovněž jako apel na krakovského vojvodu Spytku Jordana Ze Zakliczyna, aby neprováhal šanci na záchranu státu: „*...masz W.M. wielką teraz pogodę ku okazaniu cnoty i dzielności senatorskiej swej, nigdy potym takiej drugiej mieć nie będziesz... Oto Polska, patryja nasza, ginie, oto Boga, prawa i króla traci...*“, Stanisław ORZECZOWSKI, *Dyjalóg albo Rozmowa*, in: *Wybor pism*, op. cit., s. 304, 308.

⁸⁵⁴ Jedná se o dílo *Ziemianin*, jež bylo dlouhou dobu připisováno přímo Orzechowskému a vzhledem k tomu, že identita skutečného autora nebyla dodnes uspokojivě prokázána (nejčastěji se uvažuje nad Janem Dymitrem Solikowským), bývá v polské historiografii označováno jako „*Pseudo-Orzechowskiego Ziemianin*“. Jedna z postav zde uvádí repliku „*...iż takowa egzekucya iaką ludźie zatrząsaią, a iaka do naszych uszu przychodźi, nietylko pożytku żadnego Koronie nie przyniesie, ale ieszcze więcey zaiatrzenia szkodliwego między ludźmi przyczyni. A ja sie boję, by miasto egzekucyjnej siekucyja nie była*“, čímž naráží právě na Orzechowského předchozí dialog, *Pseudo-Orzechowskiego Ziemianin*, H. Gaertner (ed.), Lublin: nakł. Uniwersytetu Lubelskiego, 1921, s. 25–26. K otázce pravděpodobného autorství dialogu viz Henryk GAERTNER, *Ziemianin bezimienny dialog XVI wieku na tle współczesnej publicystyki (Myśli – styl – autorstwo)*, Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1922; též Edmund KOTARSKI, *Publicystyka Jana Dymitra Solikowskiego*, Toruń – Poznań: TNT - Państ. Wydaw. Naukowe, 1970.

s klíčovým politickým napětím dané doby svědčí krom toho i ústřední motiv rozpravy, jímž je již z celého názvu *Dialogu* vyplývající otázka legitimacy tzv. *exekučního* hnutí, usilujícího o limitaci magnátské i senátorské moci ve prospěch posílení pravomocí *izby poselské* a tím i celého šlechtického stavu jako politické síly. V tomto ohledu se sluší připomenout, že kořeny tohoto hnutí *exekuce práv* je třeba hledat ve vypuknutí tzv. Kuřecí války v roce 1537, k jejímuž průběhu a především s ní souvisejícímu programu šlechtických reforem se Orzechowski rovněž vyjadřoval v rámci svého prvního politického spisu, do něhož ovšem na rozdíl od pozdějších dialogů nepromítal své vlastní politické preference (viz kapitola 3.1.5.1). Orzechowski totiž jak v *Dialogu*, tak v *Quincunx* navazuje na subjektivní a vůči *exekučnímu hnutí* kritickou tendenci Mikołaje Reje⁸⁵⁵, kdy kritizuje především nedostatek respektu k zavedené polské tradici, ať už v otázce svévolného záboru královské půdy, tak především v úsilí o omezení církevních pravomocí a vybudování polské národní suverenity bez vazby na katolickou víru⁸⁵⁶. Orzechowski je ve šlechtickém radikálním programu ochoten podporovat de facto pouze kritický postoj vůči unii s Litvou, což opětovně dokládá jednak jeho ztotožňování obecného prospěchu republiky výhradně s teritoriálním vymezením hranic Polského království, jakož i jeho ostrou a předsudečnou skepsi vůči litevské společnosti (viz poznámka č. 843).

Co se formální výstavby *Dialogu*, budící záměrný dojem reálného rozhovoru⁸⁵⁷ týče, upoutá čtenářovu pozornost v první řadě již zmíněná a Orzechowským zcela intencionálně užívaná nerovnováha mezi nositeli žádoucích a osvícených názorů na jedné a zastánci škodlivého a pomýleného tmářství na druhé straně. Vzhledem k této nevyváženosti může rozhovor budit dojem schematicky líčeného polského střetu dobra se zlem, avšak s přihlédnutím k celkovému a závěrečnému vyznění spisu je nezbytné neopouštět rámec sokratovské maieutiky, dle níž platí, že Orzechowského oponent v dialogu není předurčen ke zničení, nýbrž k prozření a poučení. Onu nerovnováhu mezi oběma stranami lze doložit několika aspekty.

⁸⁵⁵ Rej svůj nesouhlas s hnutím *exekuce práv* dal na srozuměnou především v díle *Zvěřinec*, Mikołaj REJ, *Zwierziniec w ktorym rozmaitych stanow ludzi, zwierzqth, y ptakow, kstalty, przypadki, y obycaie, sq własnie wypisane, A zwłaszcza ku naszym dzisieyszym czasom nieiako przypadaiące*, Kraków: Z drukarnie Macieia Wirzbięty, 1574, srov. Juliusz NOWAK-DŁUŻEWSKI, *Okolicznościowa poezja polityczna*, op. cit., s. 223.

⁸⁵⁶ Provázanost mezi Orzechowského preferováním katolické církve jako rozhodujícího principu polské identity a zdůrazňovanou pozicí krále je v *Dyjalogu* jedním z ústředních témat. Hlavní argument, který *Papeženec* uvádí proti legitimitě *exekučního* hnutí, spočívá v síle královského závazku – *Papeženec* dokonce tvrdí, že je lepší mít chudého krále než krále lháře, co není schopen dostát svému slovu: „*nie na skarbie, ale na słowie królewskim jako na skale Królestwo Polskie stoi*“, Stanisław ORZECHOWSKI, *Dyjalóg albo Rozmowa*, in: *Wybor pism*, op. cit. Ve chvíli, kdy by sejm zrealizoval plánovanou exekuci včetně záboru tzv. królewsczyzn, tedy královských pozemků udělených jako léno, došlo by nejen k porušení královské vůle, ale především jeho slova, kterým se zavázal vůči svým leníkům, Stanisław GRZYBOWSKI, *Orzechowski and the Beginnings of Political Science*, op. cit., s. 110.

⁸⁵⁷ Orzechowski uvádí, že celé dílo de facto popisuje průběh rozhovoru, který se u něj před nedávnem uskutečnil: „*o czym gdy była u mnie niedawno w Żurowicach między ludźmi uczonymi na dzień świętego Marcina rozmowa...*“, Stanisław ORZECHOWSKI, *Dyjalóg albo Rozmowa*, in: *Wybor pism*, op. cit., s. 307–308.

Předně je třeba upozornit, že oproti zavedené tradici není dialog *stricto sensu* dialogem, neboť probíhá mezi třemi osobami, přičemž správná strana je v něm zastoupena dvěma figurami oproti jediné osamocené postavě, typizované do pozice nežádoucích prvků polského politického myšlení. Jestliže jsme v souvislosti s charakterem *Dialogu* zmínili možnou interpretaci v intencích střetu dobra a zla, stranou pozornosti nesmí zůstat skutečnost, že Orzechowski otázku žádoucí versus škodlivé politické orientace ztotožňuje s otázkou náboženského vyznání. Zatímco „stranu světla“ tak reprezentuje postava *Hospodáře*, jímž je evidentně sám Orzechowski⁸⁵⁸ spolu s *Papežencem*⁸⁵⁹, tedy stoupenec katolické církve, je do úlohy pomýleného tmáře pasována postava označovaná jako *Evangelík*, což plně zapadá do rámce Orzechowského tehdy již rigorózního katolicismu.

Ona ostrá dichotomie v pravdivosti i přesvědčivosti obou stran je silně dokreslována i již zmíněnou úrovní intelektu a osobnostních rysů, jež autor svým postavám dopřává. Zatímco tak proti *exekuci* stojící a katolickou církev velebící *Hospodář* s *Papežencem* vykazují ctnostné atributy pevné odhodlanosti, moudrosti a širokého rozhledu, je *Evangelík* jakožto stoupenec *exekučního* hnutí a odpadlé víry líčen víceméně jako nevzdělaný hlupák, který si *Papeženci* stěžuje, že „na mě prostáčka jdeš s filosofií“, na což mu jeho názorový protivník vcelku pohrdlivě odpovídá, že ho jeho neschopnost porozumět nepřekvapuje, poněvadž protestanti jsou zvyklí mluvit o náročných věcech, aniž by o nich něco věděli tak jako kdyby „*ślepi mluvíli o barvě bez očí*.“⁸⁶⁰ *Evangelík* krom toho oproti svým zásadovým oponentům není schopen svůj názor nejen dostatečně obhájit, ale ani udržet, neboť v konci snadno kapituluje a odhaluje

⁸⁵⁸ Krom koherence stanovisek *Hospodáře* s politickými postoji autora o této autorské pozici svědčí zejména skutečnost, že v pokračování zmíněného dialogu, tedy v *Quincunxu*, je postava *Hospodáře* nahrazena samotným Orzechowským s totožnou úlohou hostitele – blíže viz rozbor *Quincunxu* níže.

⁸⁵⁹ Pro překlad originálního polského termínu *papieznik*, *papista* volíme nejbližší možnou českou formu slova *papeženec*, pro jehož užití je nicméně třeba podotknout, že Orzechowski své označení této figury zamýšlí v čistě deskriptivní rovině ve smyslu věrného příslušníka katolické církve a loajálního stoupence papežské autority – alternativní možností překladu této postavy by tudíž bylo jednoduše slovo *katolík*. V každém případě je tak nutné vyvarovat se možných negativních konotací, jež jsou s termínem *papeženec* v českém prostředí spjaty, tedy například pejorativní označení fanatických zastánců papežské instituce na úkor světské moci. Podobně jako v případě Orzechowského *Hospodáře* se i u *Papežence* setkáváme s bližším určením jeho identity až v dialogu *Quincunx*, kde je naznačeno, že se jedná o Wojciecha z Pilzna. Orzechowski sám k názvu postavy jako „*papisty – papieznika*“ později poskytl následující vysvětlení: „*Ludzi zaś papieżowi poddanych podobnie w bardzo obraźliwy sposób nazwał papistami. Lecz taka jest jednak pasterska moc papieża, że najbardziej jakiś nawet wrogi człowiek, choćby nie wiem jak pragnął, nie zdola żadnej zniewagi papieżowi wyrządzić. I choćby nawet, nieświadomy i mimowolny, dalej miotał obelżywymi słowami w papieństwo, jak należy, jako najwspanialszego tegoż papieża chwali. Mianowicie, jeśli papieści są niegodni i zbrodniczy, konieczne jest z pewnością, aby Papież, od którego wzięła się nazwa papistów, miał imię święte i pobożne. Tak przecież sofista, gramatyk, baptysta, ewangelista i jakiegokolwiek inne tego rodzaju określenia, są to nazwy wyrażające amilowanie i profesję*“, ORZECZOWSKI Stanisław, *Frycz czyli o majestacie stolicy Apostolskiej*, in: K. Koehler (ed.), Stanisława Orzechowskiego i Andrzeja Frycza Modrzewskiego spór o wiarę, op. cit., s. 256.

⁸⁶⁰ „...wierzę ja temu, że Ty tego nie rozumiesz, bo wy zwykli mówić o rzeczach trudnych bez nauki, tak jako ślepi mówią o farbie bez oczu...“, Stanisław ORZECZOWSKI, *Dyjalóg albo Rozmowa*, in: *Wybor pism*, op. cit., s. 312.

váhavost a liknavost vlastního charakteru, když rezignuje na svá původní stanoviska a děkuje Bohu za to, že „*prijel do Żurowic a tebe (Papežence) potkal dříve, než odjedu na ten sněm, kde se máme radit o exekuci.*“⁸⁶¹

Na druhou stranu je třeba připustit, že právě tato *Evangelíkova* rezignace má zjevně za smysl podpořit pravdivost a oprávněnost *Papežencova* protiexekučního a prokatolického postoje. Je-li totiž i natolik omezený pomýlený heretik schopen v konci akceptovat principiální správnost této pozice, dokresluje to jednak sílu dané myšlenky, tak i určité poslání, k němuž jsou hlasatelé pravého polství vůči svým méně vzdělaným a osvěceným druhům předurčení. Srovnáme-li navíc Orzechowským užívaný jazyk jednotlivých figur s celkovým pojetím politických dialogů v pozdější epoše geneze republikánského mýtu, vystupuje v Orzechowského případě do popředí nejen výrazná tendence ztotožňovat svou vlastní autorskou pozici s kladně líčenými postavami rozmluvy (zde s *Hospodářem* a *Papežencem*), ale i úsilí o jednoznačnou denunciaci nežádoucích oponentů v argumentační i rétorické rovině.

Předběhneme-li tudíž pro tento srovnávací účel k dialogu, jenž je rozebírán v závěrečné části, tedy k *Rozmluvě plebána se zemanem* od Łukasze Opalińskiego, vyvstanou ze vzájemného srovnání ostré kontrasty, týkající se právě odlišné autorské projekce do jednotlivých postav i jazykovou úrovní, s níž vůči sobě tyto postavy přistupují. Otázka Opalińskiego promítání vlastních politických postojů do dialogických figur je v tomto směru notně komplikovaná a bude jí věnována detailní pozornost v samostatné části (viz kapitola 3.3.3), avšak už na tomto místě je třeba podotknout, že v žádném případě není natolik očividná, prvoplánová a schematická jako je tomu u Orzechowského sepětí s *Papežencem* a *Hospodářem*. Ještě zřejmější je však ona odlišnost v jazykových prostředcích, neboť zatímco Opalińskiego postavy komunikují vzájemně velmi vřelým způsobem a vyjadřují si navzájem úctu, zračí se v přístupu Orzechowského *Papežence* vůči *Evangelíkovi* zřetelné pohrdání a urážlivý tón. Tyto invektivy znovu souvisejí s Orzechowského pojetím nepopíratelné pravdy, neboť setrvává-li někdo v omylu, tak jako *Evangelík*, nemůže být přiveden zpátky ke „světlu“ za pomoci líbivých slov, vyjadřujících rovnost a respekt, nýbrž právě prostřednictvím projevovaného despektu.⁸⁶²

⁸⁶¹ „...Panu Bogu za to dziękuję, żem do tych Żurowic kiedy przyjechał, a żem tu na Cię trafił pierwej, aniżlim do tamtej rady jechał, gdzie sie teraz o tej egzekucyjej radzić mamy...“ Tamtéž, s. 325.

⁸⁶² Tato tendence se v *Papežencově* přístupu projevuje zejména ve způsobech oslovení svého protivníka, pro něhož nenachází slova partnerského uznání, ale právě naopak pohrdání, respektive výsměchu. Celý dialog v tomto ohledu začíná odpovědí *Papežence* na *Evangelíkův* dotaz, co je nového, na což *Papeženc* reaguje slovy: „*nic dobrego, omylniku, chciałem rzec: Ewanjeliu miły*“, z čehož vyplývá záměr „shodit“ pozici názorového oponenta ještě před vypuknutím debaty. Nelze rovněž podceňovat určitou dávku sarkasmu, kdy je postava *Papežence* nutkána oslovit svého soupeře potupně, neboť z Orzechowského pohledu *Papeženc* de facto pouze konstatuje fakt, že se druhá strana mýlí. Vzápětí však jako by si *Papeženc* uvědomil, co se v dialogu sluší, své oslovení mění na zdánlivě uctivého, avšak neméně výsměšného „*milého Evangelika*“, Tamtéž, s. 310.

Grzybowski u této pohrdlivé jazykové roviny, užívané ze strany preferovaných nositelů principů polské státnosti vůči naopak mnohdy příliš devótnímu Evangelíkovi coby stoupenci *exekuce*, podotýká, že je nutné vzít v úvahu roli publika, pro něž Orzechowski svůj sepisoval. Ačkoliv byl totiž *Dialog* vytvořen přesně v době konání piotrkovského sejmu, Grzybowski je toho názoru, že Orzechowskému nešlo v první řadě o přesvědčení zarytých stoupců *exekučního* hnutí po vzoru naivně kapitulující postavy *Evangelika*. Hlavním smyslem spisu tak mělo být jisté populistické utvrzení váhajících příslušníků drobné šlechty, tvořící na nadcházejícím sejmu podstatnou, avšak politicky nečitelnou masu, přičemž drsný styl vedení rozmluvy a neuctivé nakládání se zastáncem *exekuce práv* měly působit jak propagačním, tak odstrašujícím dojmem.⁸⁶³

Podobné rysy vykazuje i Orzechowského druhý zmíněný dialog, tedy *Quincunx*, jenž tvoří autorem otevřeně přiznávané pokračování původní rozmluvy s částečně upraveným složením vystupujících postav i jejich proměněnou charakteristikou, neboť zatímco *Evangelik* a *Papeženec* zůstávají, postavu *Hospodáře* nahrazuje sám *Orzechowski*.⁸⁶⁴ Záměrnou provázanost obou děl dokládá především *Evangelikem* uvedená informace o velké popularitě předcházejícího rozhovoru zmíněných fiktivních postav, tedy *Dialogu* na proběhnuvším varšavském sejmu, čímž Orzechowski jednak zjevně sebeuspokojivě upozorňuje na úspěšný vlastní vliv na dobové politické dění, zároveň však reflektuje i skutečnost, že pro řadu šlechtických poslanců představovala jeho politická koncepce neakceptovatelné téma.⁸⁶⁵ Je samozřejmě otázkou, do jaké míry autor tímto způsobem odrážel realitu skutečného šlechtického zájmu, a v jakém rozsahu naopak záměrně zvyšoval iluzi vlastního vlivu domnělým přiznáním silné kontroverzní odezvy. Oproti *Dialogu*, jenž se odehrává před zasedáním piotrkowského sejmu, je děj *Quincunxu* zasazen do doby po ukončení sejmu ve Varšavě, čemuž logicky odpovídají změněné okolnosti, za nichž oba rozhovory probíhají. Nesla-li se rozmluva mezi prozíravou katolickou a tmářskou protestantskou stranou v *Dialogu*

⁸⁶³ Jak Grzybowski konstatuje: „*he (Orzechowski) plays skillfully on those primitive provincials' feelings: he threatens with the fall of the nation, utilizes the habitual respect for royal authority, takes recourse to group ambitions and patriotism. It is a non too choosy demagogy...*“ Stanisław GRZYBOWSKI, *Orzechowski and the Beginnings of Political Science*, op. cit., s. 103.

⁸⁶⁴ Obecně lze v tomto ohledu konstatovat, že atmosféra jednání postav, tedy samotného vedení dialogu, je v *Quincunxu* oproti *Dyjalogu* osobnější, o čemž vypovídá jak vystoupení figur z anonymity, kdy autor nahrazuje postavu *Hospodáře* sám sebou a uvádí i identity *Papežence* a *Evangelika* (prvním má být Wojciech z Pilzna, druhým jakýsi Olekszy), tak zejména skutečnost, že oproti prvnímu dialogu zde již *Evangelik* nepředstavuje apriorního soupeře a nepřítel, ale občanského partnera, srov. např. Stanisław ORZECOWSKI, *Dyjalóg albo Rozmowa*, in: *Wybor pism*, op. cit., s. 310.

⁸⁶⁵ V *Quincunxu* informuje *Orzechowského* v tomto duchu postava *Evangelika* s tím, že jeho předchozí dílo se setkalo na varšavském sejmu s rozporuplnými reakcemi: „*Ale byś wiedział, jaką laskę Orzechowskiemu ona rozmowa nasza żurowska w Warszawie na tym sejmie u ludzi zjednała, nie radziłbyś Mu żadnych Dyjalogów do śmierci pisać...*“, Stanisław ORZECOWSKI, *Quincunx*, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 466–467.

v duchu naděje, že nadcházející sejm odmítne nebezpečný exekuční trend, čímž dle Orzechowského zachrání polskou společnost před úpadkem, je atmosféra jednání v *Quincunxu* notně skeptičtější, když reflektuje fakt, že právě proběhlý varšavský sejm vyslovil *exekučnímu* hnutí podporu⁸⁶⁶.

Na tuto skutečnost naráží ostatně sám Orzechowski, a to nikoli v roli postavy, ale v pozici autora, který ve své předmluvě hořekuje nad rozhodnutím svých „*pánů a bratrů*“, k čemuž podotýká, že je „*zatěžko mlčet při bolesti, zatěžko nevolat zlým tónem, zatěžko rovněž nevzdychat v nevoli*.“⁸⁶⁷ Právě na základě této situace, do níž se polský stát dostal vlastním přičiněním, a kterou autor chápe jako tíživou, již není příliš překvapivé, charakterizuje-li Orzechowski svůj *Quincunx* jako onen kompas, který má za úkol navést Polskou korunu bezpečně do přístavu přes všechny mořské bouře.⁸⁶⁸ Opět si zde přitom můžeme povšimnout ve šlechtickém Polsku obecně oblíbené aristotelské alegorie politiky jakožto mořské plavby, na níž má každý svou odlišnou úlohu, avšak cíl zůstává pro všechny stejný – bezpečně doplout do přístavu. Oproti *Dialogu* je však třeba zaznamenat v *Quincunxu* ještě jednu podstatnou změnu, na níž jsme naráželi již výše zmínkou o částečné charakterové proměně jednajících figur. Tato proměna se pochopitelně nejvíce týká úlohy *Evangelíka*, neboť zatímco v prvním dialogickém díle dotýčný reprezentuje výše jmenované nešvary v podobě chybné víry, špatného politického přesvědčení i osobní slabosti, je v *Quincunxu* tato postava líčena notně pozitivněji. V rámci rozhovoru je to právě on, kdo seznamuje ostatní dva šlechtické kolegy s výsledkem sejmu, přičemž s nimi již sdílí jejich zklamání, neboť na konci předchozí rozmluvy, tedy *Dialogu*, přijal hledisko svých původních oponentů a stal se rovněž odpůrcem *exekuce*. Orzechowski navíc tento názorový posun skutečně spojuje i s proměnou charakteru, neboť *Evangelík* v *Quincunxu* už neplní pouhou trpnou úlohu naivního přitakávače, naopak, dostává mnohem více prostoru a lze u něho zaznamenat určitý intelektuální vývoj, který je možné dávat do souvislosti s výše naznačeným blahodárným působením pravdivých, tj. prokatolických a protisexekučních principů. Vykazuje-li Orzechowski ve svém učení tendenci pojímat žádoucí vývoj polské společnosti jako civilizační misi, jejíž úspěch zaručí prospěch i dosavadním protivníkům, skýtá v tomto ohledu vývoj postavy *Evangelíka* ukázkový příklad.

⁸⁶⁶ K průběhu varšavského sejmu v roce 1563 blíže viz Diariusz sejmu walnego koronnego warszawskiego 1563/4, in: A. T. Działyński (ed.), *Źródlopisma do dziejów Unii Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego*, t. 2, Poznań: Drukiem ogłosił A. T. hr. z Kościelca wojewodzie Działyński, 1856.

⁸⁶⁷ Stanisław ORZECHOWSKI, *Quincunx*, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 460.

⁸⁶⁸ *Co Quincunx jest? Kompas. Co kompas każe? Drogi morskie, gwiazdy niebieskie, wiatry słuszne, porty pewne na tym burliwym morzu ukazuje Polskiej Koronie. Od czego jeśli odstąpicie, portu chybicie, a rychlej w Kalikucie, aniżli doma będziecie.*, Tamtéž, s. 461.

K detailnímu kontextuálnímu ukotvení Orzechowského dialogické politické tvorby zbývá ještě stručně pojednat o dlouhodobějším ohlasu spisu *Quincunx* ve formovaných vzorcích polského politického myšlení a republikánského mýtu. Jak jsme již poznamenali, ačkoliv *Dialog* vzhledem ke svému dřívějšímu vzniku skýtá řadu původních postřehů nutných pro komplexní pochopení Orzechowského koncepce politiky i identity, v pozdější reflexi Orzechowského tvorby nesehrával natolik zásadní úlohu. Toto tvrzení ovšem neplatí pro *Quincunx*, jenž se v následujících dvou staletích stal cennou studnicí postřehů o původním šlechtickém chápání svébytné polské identity, jakož i argumentem pro žádoucí uchování právě těchto tradic, jež mohly být díky připomínkám Orzechowského děl datovány hluboko do 16. století. Łukasz Górnicki tak v *Rozmluvě Poláka s Italem* svým apelem na nutnost rovného práva pro blaho republiky připomíná právě totožně hájený princip ze strany svého předchůdce, když se typizovaná postava *Itala* obrací ke svému protějšku se slovy, že právní nerovnost kritizoval už „váš Orzechowski, člověk velký.“⁸⁶⁹

Mnohem přímější vliv *Quincunxu* na pozdější politickou tvorbu lze nicméně zaznamenat u Sebastiana Petryckého, který sice primárně rozebírá politickou teorii Aristotela, ale vystačí si plně s jejím líčením právě ze strany Orzechowského, když čtenáře nabádá k tomu, aby – chtějí-li vědět víc o otázce, zda mají mít příslušníci neurozeného stavu svobodu – „čtli Orzechowského *Quincunx*..., kde celou Republiku dělí na pět stavů.“⁸⁷⁰ Zcela unikátní vliv Orzechowského pak představuje inspirativní role jeho politické koncepce pro osvícenského tvůrce a polského vzdorokrále Stanisława Leszczyńskiego, který ve svém průlomovém díle o žádoucí reformě polského státního zřízení⁸⁷¹ z roku 1733, respektive 1743 využívá alegorii polské Rzeczypospolité jako domu. Struktura této budovy totiž připomíná princip představovaný Orzechowským již v *Dialogu*⁸⁷² a následně rozvíjený i jeho *quincunxem* jakožto ústředním principem zdravé polské republiky. Ačkoli kolem autorství i okolností vzniku údajného Leszczyńskiego díla panují dodnes dohady, je zřejmé, že na sepsání spisu měli vliv

⁸⁶⁹ Postava Górnického *Rozmluvy* v této souvislosti připomíná konkrétně Orzechowského starší díla, např. *Funebris oratio*, ovšem totožný princip hájí rovněž postavy *Quincunxu*, s jehož obsahem byl Górnicki obeznámen: „Ponieważ człowiek, a zwłaszcza narodu szlacheckiego, czci jest i poważania godny i dla swej, i dla przodków swych cnoty, ponieważ godny i potrzebny Rzeczypospolitej, cuius, przeto placon nie może być żadnym na świecie złotem. Narzeka wasz Orzechowski, człowiek wielki, na to płacenie głów w oratiej swojej, którą napisał na pogrzeb króla Zygmunta Starego, gdzie ku końcu zganiwszy to prawo tak mówi: *quam vos non legem sed perniciem atque pestem vestram primo quoque tempore de medio tollite, Equites, si salvi esse et boni viri haberi vultis*“ (jak neprzedej znieście, szlachetnic mężowie, nie prawo to, ale zgubę i zarazę waszą, jeżeli chcecie uchodzić za ocalonych i dzielnych), Łukasz GÓRNICKI, *Rozmowa Polaka z Włochem*, in: TÝŻ, *Pisma*, op. cit., s. 395.

⁸⁷⁰ Sebastian PETRYCY, *Przydatki do Ekonomiki i Polityki Arystotelesowej*, in: W. Wąsik (ed.), *Pisma wybrane*, t. II, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1956, s. 382.

⁸⁷¹ Stanisław LESZCZYŃSKI, *Głos wolny wolność ubezpieczający*, Nancy: s. n., 1733 [1743].

⁸⁷² Stanisław ORZECOWSKI, *Dyjalóg albo Rozmowa*, in: *Wybor pism*, op. cit., s. 326.

královi blízcí spřízněnci jako například Stanisław a Jozef Załuští, kteří prokazatelně disponovali znalostí děl Orzechowského, Modrzewského i dalších polských autorů 16. století.⁸⁷³ Vliv Orzechowského politických děl při dobové i pozdější reflexi vlastní politické identity lze tak v každém případě považovat za markantní.

⁸⁷³ Dílo bylo sice veřejně publikováno až v roce 1743, ale sepsáno bylo zjevně už o deset let dříve, přičemž je třeba reflektovat, že stále existují pochyby ohledně otázky, do jaké míry se polský nominální král Leszczyński podílel na jeho sepsání přímo a do jaké míry byl spíše iniciátorem a zaštitovatelem svých spolupracovníků. Rostworowski se v této otázce přiklání k závěru, že skutečným autorem *Głosu* by měl být litevský šlechtic Mateusz Białoźor, srov. Emanuel ROSTWOROWSKI, Czy Stanisław Leszczyński jest autorem „Głosu wolnego“?, in: Týž (ed.), *Legends i fakty XVIII w.*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1963, s. 125–144; Władysław KONOPCZYŃSKI, *Polscy pisarze polityczni XVIII wieku (do Sejmu Czteroletniego)*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1966, s. 103.

3.1.6 Orzechowského koncepce republikánského mýtu

3.1.6.1 Pojetí svobody

Jestliže jsme v předchozím rozboru kontextuálního ukotvení Orzechowského politické tvorby formulovali přesvědčení o existenci dvou rovin týkajících se významu a účelnosti jeho děl (tedy roviny konkrétních návodů pro politické jednání v daném rámci partikulárních politických problémů a roviny univerzálních postřehů o ideálním chodu státu a společnosti), je zapotřebí věnovat při analýze základů koncepce republikánského mýtu přednostní pozornost především druhé zmíněné rovině. Částečně je tak činěno s ohledem na skutečnost, že Orzechowského role do politického dění aktivně zasahujícího „teoretika“ byla důkladně charakterizována již během rozborů autorovy motivace při sepisování jednotlivých děl, zejména však proto, že sledování vývoje tradic šlechtické sebeidentifikace Poláků coby nositelů svébytné politické identity vyžaduje v první řadě interpretaci v úvodu nastolených klíčových atributů republikánského myšlení v podobě abstraktních hodnot svobody, rovnosti a obecného dobra.

Zaměříme-li se nejprve na Orzechowského pojetí svobody, je na první pohled zřejmé, že autor tento pojem (*swoboda, wolność*) vnímá skutečně v intencích ceněné a v univerzálních kategoriích pojímané hodnoty a nikoli pouze v relační rovině ve smyslu partikulárních šlechtických oprávnění, ačkoliv je na mnoha místech obtížné odlišit, kterou rovinu má v tom kterém případě na mysli. Je tudíž třeba zdůraznit, že autorova koncepce svobody ztotožně odrazí ono inherentní napětí dobové aristokratické společnosti, jež na jedné straně usilovala o výraznou míru ztotožnění vlastního kolektivního rozměru identity se státností (svoboda jako právo a vliv politické participace na chod republiky), zároveň však neopomínala zdůrazňovat klíčovou sféru nedotknutelného individuálního hájemství (svoboda jako osobní prostor každého jednotlivého šlechtice, nad nímž nemá moc žádná politická autorita). Toto napětí mezi oběma rovinami svobody je u Orzechowského přítomné napříč jeho politickou tvorbou bez ohledu na žánr či konkrétní motivaci k vytváření jednotlivých spisů a odráží do jisté míry Salmonowiczem zdůrazňovaný klíčový atribut Orzechowského politické teorie v podobě mesianistických představ. Tyto představy evidentně souvisejí s onou Orzechowským propagovanou unikátní esencí polské identity, neboť je-li Polské království cennou a vzácnou formou zřízení, je to dle Orzechowského proto, že je Polsko v první řadě zemí svobody⁸⁷⁴.

⁸⁷⁴ Stanisław SALMONOWICZ, Stanisław Orzechowski – retoryka w służbie polityki, op. cit., s. 290.

Tuto spojitost zmiňuje „rusínský prorok“ už ve svém nejranějším díle, tedy v tzv. první *Turcyce*, kde zdůvodňuje nutnost války proti osmanské hrozbě, neboť pro Poláky, kteří žijí „mezi všemi národy ve svobodné republice“ by bylo jejich podmanění ze strany Turků katastrofou. Právě Poláci by totiž snášeli nevoli daleko hůře než jiné národy, jelikož se „narodili ke svobodě a panování.“⁸⁷⁵ Rozhodující v předchozí formulaci je přitom fakt, že autor tuto svobodu, do níž se Poláci rodí, ztotožňuje s vládnutím a zároveň charakterizuje její hlavní rys, když dodává, že žít ve svobodě evokuje situaci, za níž jsou „všichni poddáni právu a právu nikdo nerozkazuje.“⁸⁷⁶ Polská výjimečnost, týkající se nebývalé míry svobody, je tedy u Orzechowského primárně vnímána optikou práva jakožto jednotícího prvku, díky němuž se může každý polský šlechtic pyšnit statutem svobodného občana. Tento status zaručuje, že je šlechtic společně se všemi ostatními členy oprávněn k rozhodování o kolektivním osudu a stejně tak je ovšem rovným způsobem zavázán tato rozhodnutí respektovat. Tato reciprocita pro Orzechowského ostře kontrastovala s realitou ostatních evropských národů, které dle něho nebyly svobodné, když za indikátor tohoto stavu považoval mimo jiné otázky volby panovníka: „Španělé vynášejí na trůn ne toho, koho zvolily svobodné hlasy národa, ale toho, který byl k tomu předurčen lůnem matky.“⁸⁷⁷

Tento motiv berlinovské pozitivní a constantovské antické svobody jakožto politické participace a právního státu skutečně prolíná a spojuje většinu Orzechowského politických děl – lze ho vystopovat například v obou na sebe navazujících dialogích o *exekčním* hnutí. V *Dialogu* tak postava *Papežence* vystihuje unikátnost polského zřízení dvěma aspekty, jednak tím, že „Polské království je jediné, jemuž se král nerodí“ a zároveň i poukazem právě k roli práva, které „jedině v Polsku rozkazuje stejně králi i poddanému.“⁸⁷⁸ Obdobný vztah mezi esencí polského charakteru a zmíněným chápáním svobody zdůrazňuje Orzechowski – jako autor i jako vystupující figura – posléze i v dialogu *Quincunx*, kde poskytuje alegorickou definici Poláka, který je „na tomto světě hrdý a krásný svou svobodou“ díky třem atributům. Mezi ně náleží znamenité šaty, symbolizující stejnou úroveň volnosti, jaké se těší král, zlatý prsten, představující urozenost, v níž je ovšem „nejvyšší roven nižšímu“ a konečně i společný

⁸⁷⁵ „...abyście przyszlą niewolę od siebie razili, nad którą ...człowiekowi nic cięższego byź nie może, tem więcej jednak wam, którzyście się na wolność i na panowanie rodzili...wyście się bowiem ze wszystkich bez mala narodów prawdziwie w Rzeczypospolitej wolnej rodzili“, Stanisław ORZECZOWSKI, *Mowy o wojnie tureckiej*, *Rzecz pierwsza*, op. cit., s. 10.

⁸⁷⁶ Tamtéž, s. 10.

⁸⁷⁷ Stanisław ORZECZOWSKI, *Mowa do szlachty polskiej*, op. cit., s. 102.

⁸⁷⁸ „...królestwa żadnego na świecie nie masz, które by ty dwie rzeczy pospołu w sobie miało, które Polska ma... pierwsza rzecz jest, że samo tylko Polskie Królestwo jest, któremu sie król nie rodzi. Druga rzecz jest, że w samej tylko Polsce prawo tak królowi jako poddanemu rozkazuje, już to bez swaru tak między nami niech zostanie...“, Stanisław ORZECZOWSKI, *Dyjalóg albo Rozmowa*, in: *Wybor pism*, op. cit., s. 327.

„vůl“, který pro Orzechowského reprezentuje společné právo, neboť právě ono slouží stejně králi i šlechtici podobně jako pro ně bez rozdílu pracují i voli.⁸⁷⁹ Jakkoli nepatříčně se může toto přirovnání práva k tažnému zvířeti jevit, základní logika je zřejmá, neboť tak jako je vůl nástrojem k cíli, který je pro všechny stejný – tedy obdělání půdy totožným způsobem – představuje právo obdobný prostředek k dosažení pospolitého blaha v podobě uchování vlastní kolektivní svobody.

Stejná pasáž, ve které Orzechowski hovoří o právním a politickém charakteru skvělé polské svobody, nicméně obsahuje poukaz i k oné druhé zmíněné rovině dané hodnoty. Pokračuje-li totiž autorova autostylizace charakteristikou polské identity v tom smyslu, že Poláci jsou „*ve svém Království vždy veselí*“, neboť mohou „*svobodně zpívat a tancovat, nemaje nad sebou žádné nevolnické povinnosti*“, pročez krom odvodu daní a vojenské povinnosti není nic, co by jim „*kazilo dobrou mysl*“⁸⁸⁰, je zjevné, že svoboda má pro Orzechowského i svou nedílnou individuální rovinu, v níž jde především o spokojenost každého jednotlivého šlechtice. Veřejná sféra totiž najednou již není něčím, co by mělo být chápáno čistě v intencích občanské ctnosti či povinnosti, nýbrž prizmatem v podstatě nepříjemné aktivity, jež může kazit onu dobrou mysl, zdržovat od skutečných soukromých potěšení symbolizovaných tancem a zpěvem, a kterou je tudíž žádoucí omezit na ono nezbytné minimum. S takovým přístupem koneckonců Orzechowski předstupuje i před své šlechtické bratry, k nimž se dle svých vlastních slov obrací nikoli jako zapálený občan žehrající na nutnost vlastních obětí pro blaho republiky, ale jako „*člověk stranící se veřejných záležitostí, jenž má daleko od účasti na soudech a jenž vede spokojený, svobodný život.*“⁸⁸¹ Obdobným způsobem vymezuje princip svobody Orzechowski i ve své *Turcyce*, kde sice apeluje na nutnost vojenské služby, kterou, jak jsme mohli zaznamenat, řadil k oněm nezbytným částem občanské povinnosti, avšak motivaci, s níž

⁸⁷⁹ „...*patrzajcie na hardego wolnością a świetnego swobodą na świecie Polaka: szatę nosi Polak znamienią, to jest równą swym królem wolność, k temu nosi Polak świetny pierścień złoty, tj. szlachectwo, którym najwyższy niższemu równy w Polsce jest, ma wołu spólnego z królem, panem swym, tj. prawo pospolite, które tak jemu, jako i królowi jego, w Polsce jako wól równo służy...*“, Stanisław ORZECOWSKI, Quincunx, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 556.

⁸⁸⁰ „*takowym będąc Polak, zawsze wesołym w Królestwie swym jest, śpiewa, tańczy swobodnie, nie mając na sobie niewolnego obowiązka żadnego, nie będąc nic królowi, panu swemu zwierzchniemu, inego winien, jedno to: tytuł na pozwie, dwa grosza z lanu a pospolitą wojnę, czwartego nie ma Polak nic, co by jemu w Królestwie myśl dobrą kazilo...*“, Tamtéž, s. 556-557.

⁸⁸¹ „*Najpierw powiem krótko o naturze i o warunkach tych praw i proszę was, Panowie a Bracia, byście mnie słuchali jako człowieka stroniącego od publicznych spraw, dalekiego od udziału w sądach, wiodącego spokojne, swobodne życie...*“, Stanisław ORZECOWSKI, *Mowa do szlachty polskiej*, op. cit., s. 100.

by se měla polská šlechta zúčastnit výpravy proti Osmanům, zdůvodňuje výhradně individualistickými zájmy, když se obrací na strach o uchování vlastních majetků, žen a dětí.⁸⁸²

V tomto směru se tak ukazuje, že polská svoboda nese pro Orzechowského na jedné straně výrazný ráz soukromého prostoru a volného pole působnosti pro konání dle vlastní libosti, jež je zajištěno dostatečným rozsahem šlechtických privilegií. Na druhé straně však „otec zlatých svobod“ vyžaduje, aby byla tato individuální soukromá úroveň svobody zároveň ukotvena v hranicích její vyšší roviny. Jak vyplývá z postřehů o svobodě v podobě možnosti zvolit si svého krále a rozhodovat o osudu republiky či v podobě rovnosti před zákonem postrádá bez těchto podmínek individuální rovina vlastního štěstí a spokojenosti svůj smysl.

Jeden z těchto rámců pro realizaci polské svobody tvoří Orzechowským postupně a napříč různými díly formovaná geometrická koncepce ideálního polského státního zřízení, jejíž základní obrysy představuje už v *Dialogu*, ale definitivní podobu předkládá až v *Quincunxu*. Orzechowski v této své geometrické alegorii v polském politickém myšlení vůbec poprvé zavádí figuru *Polonie*, tedy ženy s orlem, symbolizující polskou republiku, jež se později stala hojně využívaným obrazovým vyjádřením polského osudu jak v politickém myšlení, tak v umění – například na ikonickém obraze *Zakuwana Polska* od Jana Matejky (viz níže I. 2)⁸⁸³.



I. 2 *Zakuwana Polska* od Jana Matejky (1864)

https://pl.wikipedia.org/wiki/Plik:Rok_1863_Polonia.JPG

⁸⁸² „jeźliż kiedy czas był, zacne rycerstwo polskie któregoby wam trzeba było radzić o majątnościach waszych, o sobie, o żonach i o dziatkach waszych, teraz zaprawdę czas taki jest – wszystkiego starania inszego poniechawszy – do tego samego rzucić, jakobyście i sami z majątnościami, z żonami i z milem potomstwem swem nie zginęli...“, Stanisław ORZECHOWSKI, *Mowy o wojnie tureckiej*, *Rzecz pierwsza*, op. cit., s. 4.

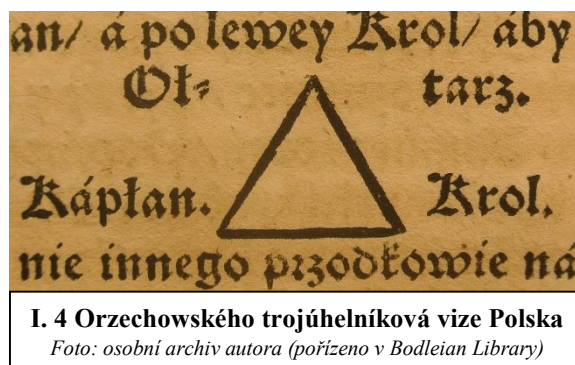
⁸⁸³ Obraz *Polonia* – rok 1863 (*Zakuwana Polska*) od slavného malíře Jana Matejky z roku 1864 znázorňuje Polsko právě jako ženu, jež je spoutávána kovářem pod dohledem ruského a pruského důstojníka na znamení tragické porážky lednového povstání.s

Pozice *Polonie* v dobových vyobrazeních je přitom příznačná pro Orzechowského ukotvení svobody i pro jeho politickou teorii jako celek, když tato figura spočívá na ramenou papeže a polského krále, čímž předurčuje svou rozdělenou suverenitu mezi církevní a světskou moc (viz níže I. 3). Jestliže však v *Dialogu* hovoří *Papeženec* o trojúhelníkovém prostoru v podobě krále, kaplana a oltáře (viz níže I. 4), jimiž je tvořena sama *Polonia*,⁸⁸⁴ doplňuje v *Quincunxu* toto schéma o další dva elementy, když ke kaplanovi, králi a oltáři přibývá ještě víra, přičemž nad nimi všemi je vztyčen zastřešující prvek církve tak, aby bylo dosaženo pětiúhelníkové podoby tvaru *quincunx* (viz níže I. 5, I. 6).⁸⁸⁵ Tento specifický útvar má pak dle Orzechowského vize představovat nejen onen kompas, pomocí něhož propluje polský stát skrze všechny bouře do žádoucího přístavu, ale má především vytyčovat hranice, v jejichž liniích má svoboda polské společnosti svůj smysl. Tato představa je doložitelná autorovým poukazem k roli předků, kteří dle Orzechowského formulovali tradiční polské právo po vzoru „*regulí dobrých mnichů žijících v klášteře*.“⁸⁸⁶ Tento obrat zjevně značí, že lpění na tradici šlechtických privilegií postrádá svůj význam, nejsou-li tato privilegia po vzoru dávných předků chápána vždy v návaznosti na některý z Orzechowského pilířů polské státnosti.



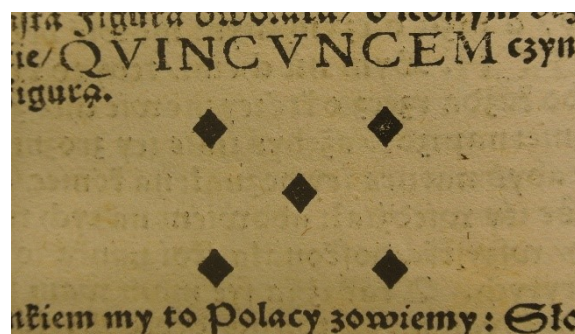
I. 3 Figura *Polonie* v *Quincunxu*

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Quincunx_Polonia.jpg



I. 4 Orzechowského trojúhelníková vize Polska

Foto: osobní archiv autora (pořizeno v Bodleian Library)



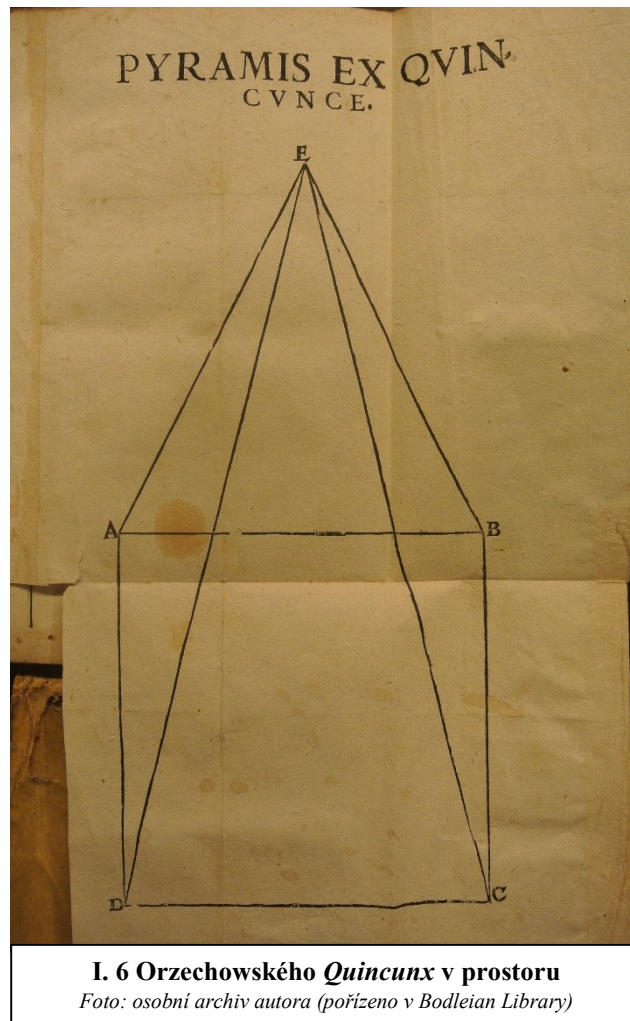
I. 5 Orzechowského náčrt *Quincunxu*

Foto: osobní archiv autora (pořizeno v Bodleian Library)

⁸⁸⁴ Stanisław ORZECHOWSKI, *Dyjalóg albo Rozmowa*, in: *Wybor pism*, op. cit., s. 330.

⁸⁸⁵ Stanisław ORZECHOWSKI, *Quincunx*, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 508.

⁸⁸⁶ „jedno reguła jaka, którą dobrzy mnichowie żywią w klasztorze“, Stanisław ORZECHOWSKI, *Dyjalóg albo Rozmowa*, in: *Wybor pism*, op. cit., s. 332.



Tak jako smyslem klášterních regulí nemůže být pouze partikulární prospěch mnichů, ale život v Boží pravdě, musí mít polské *prawo pospolite* svůj vyšší smysl v realizaci obecného dobra, což měli rovněž na paměti právě „naši předkové, aby v ničem z toho trojúhelníku (koncepte krále, papeže a oltáře) nevykročili.“⁸⁸⁷ Je třeba poznamenat, že výše prokázané kombinované chápání svobody jakožto prostoru pro svébytný šťastný rozvoj individua, realizovaný nicméně v pevném rámci rovného práva a politické účasti, dokládá silný republikánský náboj Orzechowského politického myšlení, jenž se vymyká constantovsko-berlinovské schematizaci dichotomie negativní a pozitivní svobody a zapadá mnohem spíše do pettitovsko-skinnerovského modelu svobody jakožto ne-dominance. Bernacki shrnuje Orzechowského definici svobody stručně jako „volnost jedincova konání chráněného právem“⁸⁸⁸, avšak i přes výstižnost dané definice ve smyslu prolínání individuální a veřejné

⁸⁸⁷ „tak też przodkowie naszymy, aby ni w czym ex isto triangulo nie wykraczali, sprawowali sie prawem pospolitym...“, Tamtéž, s. 333.

⁸⁸⁸ „Orzechowski pisząc o wolności traktował ją jako swobodę działań jednostki chronionych przez prawo...“, Włodzimierz BERNACKI, *Myśl Polityczna I Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 78–79.

roviny postrádá toto shrnutí onen důležitý rozměr politické participace jakožto nezbytné podmínky nejen pro uchování svobody, ale v konci i pro její celistvou realizaci. Apeluje-li Orzechowski ve své *Řeči ke šlechtě* jakožto předmluvě k dílu Jakuba Przyłuského na své bratry, aby pečovali o práva svých předků a nikdy od nich neustoupili, poněvadž „*podmínky vaší svobody jsou zakotveny v těchto právech*“⁸⁸⁹, odkazuje tím k přesvědčení, že ani svoboda, ani právo nejsou apriorně určenými hodnotami či stavem skutečnosti, nýbrž odrazem konkrétního politického jednání. Orzechowski tedy nestaví svobodu a právo do antagonistických pozic, ale právě naopak je přesvědčen, že „*respekt práv je základním bodem programu svobody ve státě*“⁸⁹⁰, neboť zastává názor, že svoboda jakožto individuální rozsah možností vlastního konání vyžaduje institucionální ochranu. To znamená, že je-li jednání některého jednotlivého šlechtice znemožněno v důsledku platného zákona, konstatuje Orzechowski, že výkon práva je v tom případě nutné chápat jako „*bránění nespravedlnosti a nikoli její napomáhání*“⁸⁹¹, protože jedině díky tomuto právu je možné „*žít slušně v nejlepším politickém zřízení*“ a „*uchovat si život, majetek i svobodu s důstojností*.“⁸⁹²

Spojitosť svobody a práva je tak v Orzechowského myšlení jednoznačně navázána na otázku politického prostoru, v němž jsou obě tyto entity realizovány. To ostatně představuje jeden z hlavních důvodů myslitelova obdivu k aristotelskému modelu *monarchia mixta*, za jehož vtělení své dobové Polsko považoval: „*nezvyklým způsobem u vás vznikla pevná směsice těch tří způsobů vládnutí, takže Rzeczpospolita není ani království, ani vládou menšiny, ani státem, jemuž vládne lid*.“⁸⁹³ Dle Bernackého autor přitom svými četnými odkazy dokazuje, že polské republikánství představuje pokračování důležité antické tradice,⁸⁹⁴ avšak zcela zásadní zásluhu přiznává Orzechowski vlastním polským předkům, kteří ve smíšené vládě odhalili lék proti ztrátě práva a svobody. Zatímco všude po Evropě optikou Orzechowského bujela tendence k samovládě či k úpadku mravů, byli si moudří předchůdci dnešních Poláků, znalí Aristotelových postřehů, dobře vědomi, že „*vláda jednoho hrozí útlakem, panování skupiny*

⁸⁸⁹ „...warunki waszej wolności (szlachty) zawarte są w tych prawach“, Stanisław ORZECOWSKI, *Mowa do szlachty polskiej*, op. cit., s. 114.

⁸⁹⁰ Jerzy STARNAWSKI, *Wstęp*, in: Stanisław ORZECOWSKI, *Wybór pism*, op. cit., s. XXXLI.

⁸⁹¹ „Domagajcie się ode mnie mowy o prawach waszych nie na sposób owych krzykaczy w rzeczach obywatelskich, lecz na sposób tych ludzi, którzy wiedzą, że prawa są po to, by zapobiegać niesprawiedliwości, nie zaś po to, by ją zadawać...“, Stanisław ORZECOWSKI, *Mowa do szlachty polskiej*, op. cit., s. 100.

⁸⁹² Tamtéž, s. 100.

⁸⁹³ „...u was w jakiś dziwny i niezwykły sposób powstała pewna mieszanina tych trzech sposobów rządzenia, tak że Rzeczpospolita nie jest ani królestwem, ani panowaniem mniejszości, ani państwem, którym rządzi lud“, Tamtéž, s. 104.

⁸⁹⁴ „ustrój mieszany, owszem, ma swe korzenie w myśli Arystotelesa i praktyce ustrojowej Rzymu, lecz panující na ziemiach polskich był darem, který otrzymaliśmy od naszych polskich przodków...“, Włodzimierz BERNACKI, *Myśl Polityczna I Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 78.

zhoubou zbylých a vláda lidu je bouřlivá a nebezpečná pro obecné blaho“⁸⁹⁵, pročež sobě zvolili nejlepší možnou kombinaci všech tří možných druhů vlády.

Orzechowského naznačená komparace polské smíšené ústavy s politickým zřízením zbytku Evropy stojí v tomto ohledu rovněž za pozornost. Na jedné straně líčí tento „rusínský Démosthénés“ své polské bratry v poměrně bídném hávu, poněvadž jiné národy mají oproti Polákům mnoho materiálních statků – Němci například města, Francouzi bohaté zisky, Maďaři zlato: „jiné národy mají čím se vůči vám chlubit... trumfují nás, pánové a bratři, jiné národy.“⁸⁹⁶ Polská šlechta tak vychází ze srovnání na první pohled jako chudá příbuzná, avšak nesmíme ztrácet ze zřetele, že Orzechowski v jiném ze svých děl, v němž rovněž poukazuje na nelichotivou situaci Polska, které „nemá žádného zlata, stříbra ani vinohradů“, zároveň dodává, že bohatství národů není možné měřit materiálními, nýbrž duchovními statky, což zapříčiňuje, že v konci není „žádného národa v křesťanstvu, který by byl nad Poláky.“⁸⁹⁷ Nejenže se zde začínají projevovat již avizované kořeny polského mesianismu, tedy přesvědčení o výjimečné a nadto spasitelské roli Polska mezi ostatními národy, ale především se ukazuje ona republikánská provázanost mezi kvalitou Orzechowským velebeného politického systému a pomyslným ovocem, jež toto zřízení nese. Zaměříme-li se totiž na důvody, které Orzechowského vedou k přesvědčení o nejvyšší pozici polské šlechtické obce mezi všemi křesťanskými společenstvími, je třeba v první řadě zdůraznit skutečnost, že ačkoliv polský stát propadá s ostatními co do úrovně bohatství, je v konci jediný, jenž je schopen zajistit „svobodu, nejvyšší dobro mezi všemi dobrými“ – svobodu, která je „základním rysem vašeho rodu i vašeho jména“, a jež je „tak ohromná a veliká, že při srovnání s ní by pro vás byla každá svoboda jiných národů nevolí k nesnesení.“⁸⁹⁸

Tato zvýšená polská senzitivita vůči svobodě, způsobující, že jedině Poláci jsou ve své zemi skutečnými pány, zatímco všude jinde by zažívali otroctví, nese přitom v Orzechowského

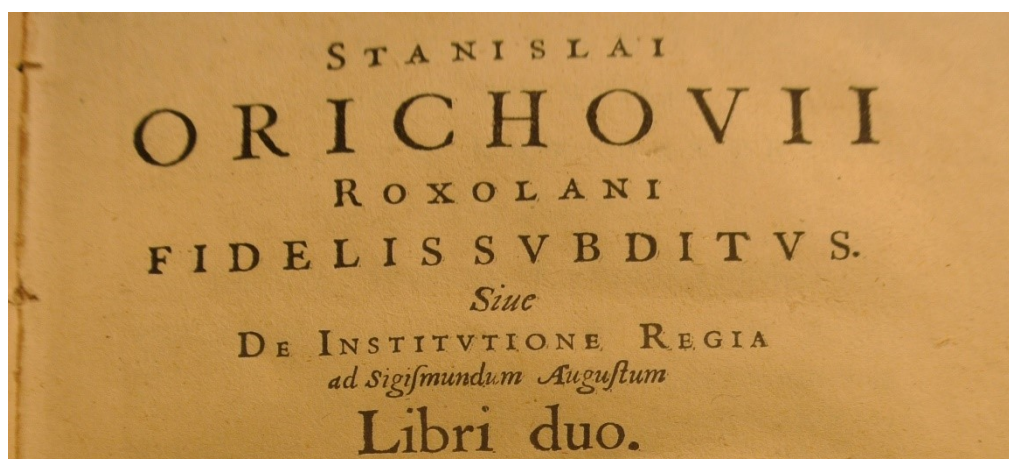
⁸⁹⁵ „jakie lekarstwo przekazali wam wasi przodkowie, by nie nastąpiło to nigdy w Polsce...widzieli oni bowiem, że w życiu ludzkim trzy są rozdaje prowadzenia spraw publicznych...albo przez panowanie jednego, albo przez rządy garstki, albo przez władzę ogółu...żadnego z tych rodzajów nie uznali za dobry sam przez się...“, Stanisław ORZECOWSKI, *Mowa do szlachty polskiej*, op. cit., s. 103.

⁸⁹⁶ „inne narody mają czym wynosić się wobec was, czy to, gdy patrzy się na ich umocnienia, czy na miasta, czy wylicza się dochody, czy rozważa plony pól... Cóż bowiem jest znakomitszego, by pominąć inne prowincje, od Niemiec, gdy chodzi o miasta? Gdzie są obfitsze dochody niż we Francji? Jaki kraj bogatszy w złoto od Węgier? ... Biją nas, Panowie a Bracia, inne narody...“, Tamtéž, s. 98–99.

⁸⁹⁷ „...żadnego w krześcijaństwie narodu nad Polskę nie masz...Polska żadnego nie ma zlota, nie ma srebra ani winohradów żadnych, tylko chleb duchowny...“, Stanisław ORZECOWSKI, *Dyjalóg albo Rozmowa*, in: *Wybor pism*, op. cit., s. 324.

⁸⁹⁸ „...Iecz wolność, najwyższe dobro spośród wszystkich dóbr, jest własnością waszego rodu i waszego imienia...jest ona tak ogromna i wielka, że w zestawieniu z nią wolność innych narodów byłaby dla was niewolą do zniesienia...“, Stanisław ORZECOWSKI, *Mowa do szlachty polskiej*, op. cit., s. 99.

pojetí dvě navzájem provázané podstatné konsekvence. Jednak díky výše propagované nadřazenosti duchovních dober nad materiálními zastává Orzechowski přesvědčení, že je to právě tato velkolepost vlastní svobody, která Poláky opravňuje k uskutečňování určité civilizační mise a panování nad jinými. Ačkoliv tak nikde nečiní zcela explicitně, zahajuje v tomto smyslu Orzechowski jistou tradici polského imperiálního snu⁸⁹⁹, který má být veden primárně idealistickými hodnotovými motivy při současném opomíjení realistických mocenských zájmů. Polsko je totiž v Orzechowského podání předurčeno plnit jakousi úlohu majáku svobody či – řečeno slovníkem amerických otců-poutníků – dějinnou misi „*a city on a hill*.“⁹⁰⁰ Tento ideál měl být natolik zářným příkladem dobrého života pro ostatní, že i ostatní národy začnou tento polský model napodobovat a nebudou mít námitek proti akceptaci polské dominance, když z dosavadního nedostatku práva a svobody „*povstala bouře otrásající nyní Němci, Čechy, Italy, Francií, Anglií a Dánskem, s jistotou způsobující škodu i úpadek celému světu*.“⁹⁰¹



I. 7 Doklad Orzechowského rusínské identifikace (*Roxolani*) v díle *Fidelis Subditus*

Foto: osobní archiv autora (pořizeno v Bodleian Library)

Orzechowski jde v tomto směru tak daleko, že neváhá totožným idealistickým prizmatem interpretovat i dosavadní historický vývoj polské expanze, když za důvod porobení rozličných regionů přiřčených k Polské koruně nepovažuje vojenskou sílu, ale právě lákavost svobody zajišťující prosperitu občanů: „*divice se její sladkosti, mnoho provincií se k vám*

⁸⁹⁹ Srov. Andrzej NOWAK, *Impérium a ti druzi: Rusko, Polsko a moderní dějiny východní Evropy*, Brno: CDK, 2010.

⁹⁰⁰ Pojem „*a city on a hill*“ (město na hoře) zavádí do terminologie britských puritánů v americkém prostředí John Winthrop, jenž jím označoval právě představu těchto osadníků, že nová společnost, k níž bude jednou vzhlížet celý svět, bude vyjádřením morální čistoty a správné náboženské morálky, dokládajícími vyvolenost této společnosti od Boha, Edmund Sears MORGAN, *The Puritan Dilemma: The Story of John Winthrop*, Boston: Harper Collins Publishers, 1958, s. 70; Pavel BARŠA – Ondřej CÍSAŘ, *Anarchie a řád ve světové politice*, Praha: Portál, 2008, s. 407.

⁹⁰¹ Stanisław ORZECHOWSKI, *Mowa do szlachty polskiej*, op. cit., s. 103.

*pridalo a poddalo se vašemu panování ne tolik silou zbraní jako velikostí vaší svobody.*⁹⁰² Argument, že se území jako pohraniční rusínské provincie, Královské Prusy či dokonce sama Litva dobrovolně uchýlila pod křídla polské svobody, je v tomto ohledu silně spjat s druhou konsekvencí, identifikovanou Orzechowským na základě onoho výjimečného zakotvení svobodomyslnosti v esenci polského charakteru. Tímto důsledkem je pro raně novověkého polského myslitele zcela klíčová role svobody při formování společné polské identity napříč všemi regiony spadajícími pod Korunu. Hlásil-li se totiž Orzechowski hrdě ke svému rusínskému původu „*gente Roxolanus*“ (viz výše I. 7), neváhal tuto totožnost vždy spojovat s druhou úrovní identity, tedy „*natione Polonus*“,⁹⁰³ čímž odkazoval právě ke skutečnosti, že nad náboženskou, etnickou, respektive rodovou a jazykovou úrovní vzájemných bariér existuje v polském království společná politická rovina pospolité identity, nesená republikánskými principy úcty ke svobodě a k vládě práva. Jestliže tak soudobé Polsko sestávalo z mnoha „národů“ (*gens*), bylo tomu tak jediné díky tomu, že jeho identita byla založena primárně na oné sladké svobodě, motivující všechny rozličné *gens* k lojalitě vůči republice - ačkoliv „*zvyky*,

⁹⁰² „...*podziwiając słodycz tej wolności, wiele prowincji przyłączyło się do was i poddalo waszemu panowaniu nie tyle siłą zbrojną, ile wielkością waszej wolności*“, Tamtéž, s. 99.

⁹⁰³ V této záležitosti je zapotřebí vyvrátit jeden dlouhodobě a silně zakořeněný mýtus, panující ohledně Orzechowského fráze, již údajně s oblibou prezentoval vlastní identitu, a jež měla být později přejata šlechtickou obcí jako základní vzorec dvouúrovňové lojality, vázající se primárně k politicky chápanému národu a teprve posléze k etnicitě, respektive místu původu. Touto frází měl být dle četných citací v dřívějších i současných historiografických pracích Orzechowského obrat „*gente Ruthenus, natione Polonus*“. Jak ovšem upozorňuje Althoen, historici tuto frázi používají zcela automaticky, aniž by uváděli konkrétní citace pasáží či alespoň děl, v nichž měl Orzechowski tento obrat užít. Althoenovo tvrzení není v tomto směru zcela přesné, neboť i já jsem při psaní této studie přistupoval původně k obratu „*gente Ruthenus, natione Polonus*“ jako k prokázanému faktu, přičemž mé pochyby vyvolala nikoli laxnost historiků ohledně tendencí tento výrok citovat, nýbrž skutečnost, že danou frází nelze nalézt přesné citaci navzdory! Grzybowski totiž ve svém článku odkazuje na přesnou stránku Orzechowského Dyjalogu, na níž se ovšem žádné obdobné označení vlastní identity nenachází. Teprve tato nesrovnalost mě přiměla k tomu ztotožnit se s Althoenovým tvrzením, který deklaruje, že se dotyčná fráze „*gente Ruthenus, natione Polonus*“ nenachází v žádném z autorových děl a jedná se tedy o zpětnou projekci, děděnou v polském historiografickém prostředí po generace. David ALTHOEN, *Natione Polonus and the Narod Szlachecki*, op. cit., s. 493–494. Právě z těchto důvodů používám ve své práci pozměněného obratu v podobě „*gente Roxolanus, natione Polonus*“, jehož uvedení lze ospravedlnit hned několika citacemi z Orzechowského děl. Obsahově a logikou věci obdobné spojení zmiňuje Orzechowski ve svém dopise A. Farnesemu, v němž se charakterizuje jako „*principio docerem me esse Roxolanum equitem, in ditione Poloni Regis, matre Graeca, patre Latino in lucem editum et susceptum*“, tedy rusínský šlechtic pod vládou polského krále – řecké matky a latinského otce, Stanisław ORZECZOWSKI, Stanislaus Orzechowski Alexandro Farnese S. R. E. Cardinali, 15. 1. 1566, in: týž, *Orichoviana*, op. cit., s. 613. Podobným způsobem se popisuje i vůči svému příteli Marcínu Kromerovi, jemuž píše, že se narodil na Rusi – Rusínem je zčásti po své matce, ale latinou (tedy katolictvím) po víře svého otce: „*Ego in Russia quamvis materno genere Roxolanus, tamen paterno ritu Latinus um generatus...*“, Stanisław ORZECZOWSKI, Stanislaus Orzechowski Martino Cromero, 24. 8. 1556, in: týž, *Orichoviana*, op. cit., s. 440. Zdaleka nejbližší oné chybné podobě je však charakteristika autora, uvedená v případě dvou jeho teologických traktátů, v nichž je popisován právě jako „*gente Roxolanus, natione vero Polonus*“, viz Stanisław ORZECZOWSKI, *Stanislai Orichovii Gente Roxolani, Natione Vero Poloni In Warszaviensi Synodo Provinciae Poloniae Pro Dignitate Sacerdotali Oratio*, Cracoviae: Andrysowicz, Łazarz, 1561.

práva a dokonce víra těchto údu nejsou jednotny, vaše slavná svoboda způsobila, že všichni v Království přijeli jedno právo... díky svobodě vyrostlo Polsko z mnoha národů.“⁹⁰⁴

Pokud jsme nicméně identifikovali v Orzechowského politickém diskurzu dvě navzájem se prolínající významy pojmu svobody, je zapotřebí pokusit se rovněž precizovat jejich žádoucí hranice, respektive určit, jaký konkrétní vztah mezi nimi autor určuje. Jak jsme již mohli zaznamenat, ačkoliv se Orzechowski výrazně přichyluje ke ztotožnění svobody v jejím kolektivním významu s úlohou práva coby politického trumfu šlechtické obce, neopomíná stejně tak zdůrazňovat důležitost a v jistých ohledech i primárnost svobody jakožto onoho soukromého prostoru, v němž není žádný šlechtic vystaven vnější intervenci. Přestože se v tomto směru vcelku nabízí identifikovat vzájemný vztah obou rovin ve smyslu chápání kolektivní úrovně (svobody v intenci práva a politické participace) jako nezbytné podmínky a nutného nástroje pro uchování její individuální „sestry“ (svobody ve smyslu šlechtických privilegií a volnosti vlastního jednání), je při bližším pohledu na vzájemnou závislost obou druhů svobody třeba akceptovat, že situace je u Orzechowského poněkud složitější. Pokud by totiž právo politické participace mělo být chápáno výhradně v roli ochrany individuálního rozměru svobody a prostředku na prosazení vlastních zájmů, nemohl by Orzechowski kritizovat dobové uplatňování tohoto práva ostrým ohrazováním se proti novým móresům šlechty, která při svých parlamentních aktivitách „*znectívá úřady, kazí, utlačuje a dusí věci božské i světské...svévolně ničí sjezdy, vytváří nové zákony, nová vyznání a nová zřízení.*“⁹⁰⁵

Na základě této averze vůči aktuálnímu způsobu vedení politiky si povšimněme, že linie vztahu mezi kolektivní a individuální rovinou svobody není vedena pouze od politické participace směrem k ochraně soukromého prostoru, ale v tomto případě mnohem spíše opačně, tedy od osobních privilegií k žádoucím veřejným cílům. Orzechowski v tomto ohledu evidentně očekává, že šlechtická privilegia mají v prvé řadě sloužit k uchování tradičních dobrých mravů, jež byly v poslední době odvrženy⁹⁰⁶, a v konci tedy k udržení oné kolektivní roviny

⁹⁰⁴ „...i chociaż obyczaj, prawo, a nawet wiara tych udów nie są jednakie, to jednak chlubna wolność wasza spowodowała, że wszyscy w Królestwie przyjęli jedno prawo...Polska dzięki wolności zrosła się z wielu ludów...“, Stanisław ORZECOWSKI, *Mowa do szlachty polskiej*, op. cit., s. 100.

⁹⁰⁵ „Izali my tego miłośnikiem Rzeczypospolitej zwać będziemy, który jedną ręką rzeczy te, dla których statut jest uczynion, z Polski wymietuje? Który stany koronne statutom opisane niszczy, urzędy hańbi, Boskie i świeckie rzeczy kazí, tłumí i gasí, który na egzekucyję woła a przeciwko egzekucyjnej wszystko sam czyní, burząc zjazdy swowolne, czyniąc nowe zákony, nowe wiary, nowe ustawy przeciwko statutowi koronnemu swowolnie stanowić?“, Stanisław ORZECOWSKI, *Dyjalóg albo Rozmowa*, in: *Wybor pism*, op. cit., s. 307.

⁹⁰⁶ Orzechowski v souladu se svou tendencí propojovat otázku politické záchrany Rzeczypospolité s náboženskou obrodou spatřuje hlavní prohrěšek proti polským tradicím především v liknavosti věřících vůči katolické víře:

svobody v podobě spravedlivého práva a veřejného úsilí o obecné dobro. Klíčový termín, pomocí něhož Orzechowski rozlišuje mezi žádoucí formou individuální svobody, díky níž si Poláci mohou užívat zpěvu, tance a nemusí si kazit dobrou mysl, a její nežádoucí zvrácenou podobou, vedoucí k rozvratu rovnováhy mezi blahem republiky a suverenitou šlechtického jednotlivce, představuje v tomto kontextu výše uvedený pojem *svévole*. Rozdíl mezi svobodou jakožto *volností* (*wolność*) a svobodou coby *svévolí* (*swawola, swowola*) Orzechowski nikde explicitně nestanovuje, ale z kontextuálního používání druhého zmíněného pojmu je zřejmé, že tento popis v Polsku panujícího stavu autor ztotožňuje výhradně s negativní konotací: svévole je spjata s rozkladem sněmovních zasedání pouze pro vlastní nicotné a účelové zájmy, svévolné jsou všechny změny týkající se starých královských zákonů (*statuty koronne*), svévole představuje „špatnou vůli vnucovanou lidem“ ze strany stoupenců *exekučního* hnutí a především – dle Orzechowského platí, že svévolí je každá novinka.⁹⁰⁷ Skutečnost, že Orzechowski spojuje rozdíl mezi zlatou *volností* a zhoubnou *svévolí* s konkrétními novátorskými tendencemi *exekučního* hnutí je obzvláště zřejmá v těch momentech, kdy se jím preferovaná postava *Papežence* bryskně ohrazuje proti svévolnému úsilí nutit krále, aby podpořil odebírání udělené půdy, a to „bez práva, bez soudu...jediným rozhodnutím sejmu“⁹⁰⁸, což ukazuje, že rozhodující pro legitimitu daných rozhodnutí není pro Orzechowského převažující politická vůle, ale otázka, zda tato rozhodnutí respektují zavedené pořádky. Svou úctu k dobré tradici předků v tomto ohledu vyjevuje *Papeženec* tím, že snahu *exekucionistů* vnímá jako rozpornou se základním ustanovením polské republiky v podobě brzeského privilegia *neminem captivabimus* – tedy tím zákonem, jenž je v konci jediný schopen odlišit zdravou svobodu od všech nežádoucích nároků a ochránit jak zájem republiky, tak zájem jeho občanských nositelů.⁹⁰⁹

Znovu se tak prokazuje silný vliv Orzechowského „geometrického“ myšlení, který je přítomný jak v případě jeho konstrukce trojúhelníkové podstaty *Polonie* či později politického

„była zawsze Polska stałością wiary przeciwko Panu Bogu sławna, skąd też Ona stateczna była w posłuszeństwie swym przeciwko królom swoim...(ale) Polska odmienia przeciwko Bogu starożytną wiarę swą...“, Tamtéž, s. 307.

⁹⁰⁷ „...aby oni tak szpatnej swej wolej ludzióm swowolnym w królestwach swych nie dopuszczali, a zwłaszcza tu u nas w Polsce, w której nowina swowola jest.“, Tamtéž, s. 307.

⁹⁰⁸ Tamtéž, s. 323–324.

⁹⁰⁹ Orzechowski privilegium uvádí v následující podobě: „wolamy na króla bez prawa i bez sądu, jednym dekretem sejmowym wszystko niech nikt nie szczyci Tobie przywilegijem onym: Neminem captivabimus, nemini bona adimemus, nisi prius in competentes baronum iudicio fuerit nobis legitime condemnatus“, vyjadřující zákaz uvěznění či zbavení jakéhokoli příslušníka šlechtické obce jeho statků bez předchozího pravomocného odsouzení. Dle Starnawského se jednalo o v autorově době zpopularizovanou formuli originálního znění, které je v zápisech o konání sejmu z roku 1425 uvedeno odlišně: „nulli autem bona seu possessiones recipiemus, nisi fuerit iudicialiter per iudices competentes vel barones nostros nobis condemnatus...“, Tamtéž, s. 324; srov. Przywilej Brzeski, przez Władysława Jagiełłę, op. cit., s. 190.

zřízení *quincunx*, tak v představě vzájemně vyrovnané podpory mezi privilegií, tradičními mravy a vládou práva. V rámci této harmonie musí přitom platit, že šlechtická „*svoboda spoutává vládu a vláda zase ohraničuje vaši svobodu*“ stejně jako je k zachování této svobody zapotřebí „*držet se v každé chvíli přijaté poslušnosti a vládnutí*“⁹¹⁰ v podobě odkazu předků. Už několikrát jsme měli nicméně možnost zaznamenat, že Orzechowski nechápe jednotlivé pilíře společenského řádu jako stabilní entity, v důsledku čehož vyžaduje jejich aktivní ochranu a především obeznámenost s jejich skutečným účelem a smyslem fungování. Důraz kladený Orzechowským na znalost svobody, mravnosti a především práva je vsutku klíčový, neboť považuje-li tento „tribun šlechtického lidu“ polský šlechtický stav za hlavní politickou sílu, spočívá osud celé republiky právě na jeho bedrech, respektive na tom, zda budou jeho šlechtičtí bratři schopni rozpoznat skutečná práva od těch falešných, když veškeré přežití svobody stojí a padá s „*nebezpečím neznalosti práv...neboť zbraň, která není známa, život neochrání*.“⁹¹¹ Pro pochopení tohoto důrazu, kladeného na právní gramotnost šlechty, jakož i pro pochopení Orzechowským deklarovaného rozdílu mezi pravými a falešnými právy je zapotřebí akcentovat autorovo přesvědčení, že největší nebezpečí nehrozí republice i šlechtickým bratrům ze strany vnějšího ohrožení v podobě nepřátelské invaze, nýbrž ze strany sebe samých. Ústředním motivem této teze je hrozba zrady, kterou Orzechowski neváhá po vzoru v Polsku oblíbené alegorie nemocného těla vyžadujícího léčbu (viz například analýza Opalińskiego jazykových prostředků v kapitole 3.3) ztotožňovat s jedem, jehož cílem je napadnout a zlikvidovat „*šíří našich práv*.“⁹¹²

Nabízí se přirozeně otázka, kdo má být osnovatelem této zrady, přičemž není příliš překvapující, že v obecné rovině jsou to především stoupenci *exekučního* hnutí, kteří, jak jsme mohli vidět v případě Orzechowským kritizovaného útoku na princip *nemine captivabimus*, zpochybňují nepostradatelnou úlohu tradičního práva jakožto součásti veřejného řádu. Ve svém *Dialogu* napadá Orzechowski podobným způsobem i domnělou tendenci *exekucionistů* nechávat právo jako jednoduchou a přirozenou touhu po spravedlnosti, ale vykládat ho záměrně komplikovaným a nečitelným formalistickým způsobem, a to tak, aby smysl práva netkvěl v obhajobě pravdy a zájmu obce, nýbrž v prospěchu toho, kdo je právem stížen. Orzechowski tuto kritiku vyjadřuje ústy svého *Papežence*, vyprávějícího vzpomínku jeho ochránce Jana

⁹¹⁰ „*skoro zaś wasza wolność powściąga władzę króla, a władza królewska ogranicza waszą wolność...lecz w każdej chwili pilne zachowanie waszej wolności polega na utrzymaniu stanowczego posłuszeństwa i rzędzenia...*“ Stanisław ORZECHOWSKI, *Mowa do szlachty polskiej*, op. cit., s. 105-106.

⁹¹¹ „*...cała wolność narażona jest na niebezpieczeństwo wskutek nieznamomości praw.... bo broń, której się nie zna, nie chroni życia...*“, Tamtéž, s. 105-106.

⁹¹² „*...jedyne lekarstwo, które może być zastosowane do wazej Rzeczypospolitej... przeciwko tym jadom, które zakażają szczerłość praw naszych... by zaradzić chorobie Rzeczypospolitej...*“, Tamtéž, s. 107.

Tarnowského (ve skutečnosti Orzechowského patrona), kterak za života jeho otce, tedy v době zlatých časů polských předků, existovalo v Polsku jediné právo dvou slov, a to pravdy a lži v podobě „*jest – jest, není – není*“, zatímco dnes je „*pravda obrácena v lež a právo v urážku*.“⁹¹³

Papeženec v tomto proslavu zmiňuje rovněž neblahou úlohu *prokurátorů*, jimiž má na mysli profesionální právníky v roli obhájců, označované Orzechowským rovněž za *obránce, causidici, kauzyperdy* či *rušitele práv*⁹¹⁴, kteří úsilím o vlastní obohacení nahrávají de facto stoupencům nežádoucích změn a úpadku ctnostné republiky tím, že si ze spravedlnosti činí živnost a používají právo vždy ku prospěchu svého klienta, nikoli k pravdě a dobru všech. Orzechowski tyto právníky a přirozené spojence *exekucionistů* dehonestuje jako nečestné muže bez víry, kterým ani bázeň před Bohem, ani stud před lidmi nezabrání v tom, aby se uchýlili ke splnění jakýchkoli závazků,⁹¹⁵ což opětovně ostře kontrastuje s velebenými předky, kteří „*bránili pravdy, spravedlnosti i obecného míru a boje se Boha, dodržovali zákony pod kaplanskou a královskou svrchovaností*.“⁹¹⁶ Orzechowski dokonce neváhá přirovnat ony *rušitele práv* k rybám vypouštějícím inkoust pro zmatení pronásledovatelů, neboť po jejich vzoru se dotyční totožným způsobem snaží zakalit tradiční a jasné pojetí práva tím, že jeho veřejně prospěšný význam převádějí do roviny ochrany čistě soukromých zájmů⁹¹⁷. Zatímco Orzechowski hájí v případě legálního soudu sókratovský přístup přijetí případného trestu, aby právo mohlo být nadále respektováno jako princip obecného dobra, stojí si *obránce* za tím, že

⁹¹³ „...*mądry a dzielny hetman, pan Jan Tarnowski, kasztellan krakowski, który tak rok umarł, mnie to powiadał, że za ojca jego, pana krakowskiego, czasu Kazimierza króla... ludzie sie po prostu sądzili dwiema onymy słowy: jest – jest, nie jest – nie jest. Przyszła już za naszego złego wieku niesłychana przedtym przewrotność ludzka, która prawdę w fałsz a prawo w potwarz obróciła, która nam naczyniła prokuratorów, tj. jawnych prawa pospolitego fałszerzów...*“, Stanisław ORZECOWSKI, *Dyjalóg albo Rozmowa*, in: *Wybor pism*, op. cit., s. 333–334.

⁹¹⁴ Výrazy *causidici, kauzyperda* odkazují v překladu k významu „špatný, neschopný právník“, podobně pak i onen rušitel práv, v originále *mącićiel praw*, viz komentář Starnawského: Stanisław ORZECOWSKI, *Mowa do szlachty polskiej*, op. cit., s. 109 nebo též Koehlerův rozbor na stránkách *Palus Sarmatica*: <http://palus-sarmatica.pl/index.php/lista/233-sady-prze-sady>

⁹¹⁵ „*ludzie niegodziwi, bez wiary, bez religii, których ani bojaźń Boża, ani wstyd przed ludźmi nie skłania do pełnienia jakichkolwiek obowiązków, skoro nie nadają się w Rzeczypospolitej do żadnego innego dobrego działania, nie mają w niej żadnego znaczenia ani wartości...*“, Stanisław ORZECOWSKI, *Mowa do szlachty polskiej*, op. cit., s. 108.

⁹¹⁶ „...*Prawdy oni tedy a sprawiedliwości broniąc i pokoja pospolitego strzegąc, a Boga sie bojąc, pod zwierzchnością kaplańską a królewską statuty w Polsce czynili*“, Stanisław ORZECOWSKI, *Dyjalóg albo Rozmowa*, in: *Wybor pism*, op. cit., s. 334.

⁹¹⁷ Obdobnou tendenci lze zaznamenat i v italském prostředí ze stany F. Guicciardiniho, který varoval před těmi občany, kteří se sice halasně zaklínají svobodou, ale myslí jí především své vlastní soukromé zájmy, Francesco GUICCIARDINI, *Ricordo 66*, in: TÝŽ, *Ricordi*, M. Fubini – E. Barelli (eds.), Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1977, s. 76.

je třeba využít jakýchkoli prostředků, tedy i právních klíčků a mezer v zákoně, aby byla zachráněna volnost jednotlivce.⁹¹⁸

⁹¹⁸ „...przodkowie nasi chcieli na tych, którym udowodniono winę, nałożyć najwyższą karę wygnania i pozbawienia majątku... oni (obrąnci) zaś wynaleźli i odkładanie wyroków i różne rodzaje buntów...“, Stanisław ORZECZOWSKI, *Mowa do szlachty polskiej*, op. cit., s. 109.

3.1.6.2 Pojetí rovnosti

Analýza Orzechowského přístupu k principu rovnosti je pro naplnění cílů studie potřebná ze dvou důvodů. Jednak je samozřejmě nutné posoudit, do jaké míry specifické chápání občanské rovnosti konvenovalo s předpokládanými republikánskými rysy aristokratického mýtu, ale zároveň je rovněž třeba vnímat, že Orzechowského postoje vůči politickým, sociálním i hodnotovým rozměrům lidské rovnosti, respektive nerovnosti tvoří klíčový pramen poznání pro přesnější identifikaci jeho pojetí identity. Orzechowski totiž přirozeně v žádném ze svých děl neposkytuje explicitní koncepci národa, což je pro kontext 16. století zcela pochopitelné, jelikož pojem národa vyskytující se v jazykové podobě *natio* či *naród* byl v dané době používán v natolik rozvolněném významu, že z jeho interpretace nelze vyvozovat žádné zásadní závěry, natož jakékoli systematické protonacionalistické doktríny⁹¹⁹. Jak konstatuje například Althoen, odkazovalo primární užívání pojmu národa i v Orzechowského případě zejména k rovině jeho urozeného původu, přičemž klíčový princip politické příslušnosti byl v jeho spisech vázán na loajalitu k republice, nikoli ke specificky vymezenému „národnímu“ kolektivu⁹²⁰. Právě kvůli této absenci koherentní národní doktríny lze Orzechowského přístupy vůči rovnosti považovat v otázce vymezení polské identity za stěžejní, neboť krom způsobů, jimiž zmíněný myslitel používá výrazy vázající se k adjektivu „polský“,⁹²¹ odhaluje Orzechowského vztah k rozdílu mezi tzv. geometrickou a aritmetickou rovností jeho identitární koncepci patrně nejzřetelněji.

Ačkoliv Orzechowski rozlišoval prokazatelně více úrovní identity, jež měly být pro člověka zásadní, když sám hovořil o tom, že je pro něj „*Polsko rodičkou, Církev obroditelkou, Rus živitelkou, Przemysł otčinou a Orzechowce zas rodinou a dědictvím*“⁹²², je zřejmé, že za klíčový společenský štěp, tedy jakousi dobovou *cleavage* polské společnosti považoval princip urozeného, respektive neurozeného původu. Hranice mezi těmi, kdo nesou na bedrech skutečné

⁹¹⁹ Ke genezi vývoje termínů „ojczyzna“ a „naród“ od původních rodových významů směrem k pozdějším politickým konotacím coby republiky jako vlasti a národu jako kolektivu viz Andrzej WYCZAŃSKI, *Polską Rzecz Pospolitą Szlachecką*, op. cit., s. 147.

⁹²⁰ David ALTHOEN, *Natione Polonus and the Naród Szlachecki*, op. cit., s. 507.

⁹²¹ Na rozdíl od Althoena je například Marta Kuc přesvědčena o tom, že právě diskurzivní analýza výše zmíněných pojmů „Polák“ a „polský“ ve spojitosti s termínem „národ“ může poskytnout uspokojivý vhled do Orzechowského koncepcie národní identity. I ona nicméně uznává, že krom těchto pojmů je nezbytné „*zinterpretowania innych elementów mogących świadczyć o rodzącej się świadomości narodowej*.“ K těmto elementům můžeme přitom dle mého přesvědčení počítat právě pojetí rovnosti. K výzkumu Orzechowského národního diskurzu, jakož i k obecnému pojetí šlechtického národa v 16. století blíže viz Marta KUC, *Pojęcie narodu u Stanisława Orzechowskiego*, in: K. Łopatecki – W. Walczak (eds.), *Nad społeczeństwem staropolskim: Kultura, instytucje, gospodarka w XVI-XVIII*, Białystok: Ośrodek Badań Europy Środkowo-Wschodniej, 2007, s. 84; též Urszula AUGUSTYNIAK, *Koncepcje narodu i społeczeństwa w literaturze plebejskiej od końca XVI do końca XVII wieku*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 1989.

⁹²² Stanisław ORZECHOWSKI, *Chimera*, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 292.

poslání polské identity, jímž je krom ochrany pravé víry i aktivní starost o svou republiku, a těmi, kdo tvoří de facto pouze trpné objekty tohoto poslání, je totiž dle Orzechowského jasně určená: „*stát stojí na kaplanovi, králi a na šlechtě*“, zatímco „*kupec, řemeslník či oráč nejsou dědici Polského království, ale jeho sluhové*.“⁹²³ Při bližším pohledu na tuto linii mezi šlechtictvím a *chlopstvím* lze nicméně vysledovat několik s problematikou vnímání rovnosti spojených konsekvencí, jimž stojí za to věnovat pozornost. Předně je vhodné zaměřit se na ty pasáže v dialogu *Quincunx*, v nichž se Orzechowski pouští do otevřeného vymezení principů polského šlechtictví, v rámci čehož se snaží objasnit, díky čemu je „*urozený Polák... hrdým a krásným člověkem mezi nepřednějšími lidmi na světě*.“⁹²⁴ V té souvislosti uvádí celkem čtyři atributy zajišťující polskou urozenost, a to prokázaný původ po matce, jehož čistotu má každý Polák zákonnou povinnost hájit proti všem urážkám⁹²⁵, i starodávné šlechtictví vázající se k těm nejpůvodnějším předkům, kteří přišli s Čechem a Lechem, a nesoucí v sobě úctu k dávným obyčejům. Dále pak víru, kázající zachovávat věrnost svému králi, a konečně rovnost, díky níž Polák převyšuje všechna ostatní království, neboť v Polsku není „*ani princů, ani hrabat, ani žádných knížat, tím jedním slovem «szlachta» se zavírá celý národ a pospolitost polského rytířstva*.“⁹²⁶

Toto shrnutí esence polského šlechtictví, sloužící v dialogu přednostně k přesvědčení Litevců, aby se obrátili k jasnosti svobody Polského království⁹²⁷, vyjadřuje základní napětí Orzechowského koncepce ve vztahu k rovnosti – napětí, spočívající ve výše naznačeném striktním zdůrazňování rovného charakteru urozenosti coby jednoho z jejích čtyřech nepostradatelných pilířů při současném vyzdvihování této sobě rovné vrstvy oproti zbytku

⁹²³ Stanisław ORZECOWSKI, *Polityka Królestwa Polskiego*, op. cit., 1984, s. 28.

⁹²⁴ Stanisław ORZECOWSKI, *Quincunx*, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 561.

⁹²⁵ Orzechowski v této záležitosti užívá obratu „*matką, którą statutem srogim de turpiloquio obwarował sobie Polak*“, čímž naráží na tzv. Vislická statuta krále Kazimíra Velikého, obsahující článek „*De improperationibus seu turpiloquio alicui illato*“, v němž je ustanoveno, že pokud některý šlechtic nazve druhého „*filium meretricis*“ (z kurvysynem), aniž by toto tvrzení na místě odvolal, či prokázal jeho oprávněnost, je povinnen zaplatit uraženému odškodné ve výši 60 grošů, což se rovnalo poplatku za smrt neurozeného. Podobná taxa byla rovněž stanovena pro nazvání šlechticovy matky „*meretricem*“ (ladacznica, česky přibližně běhna), *Statuta Casimira Magni. Vislicae anno 1347*, in: *Volumina legum*, t. I, op. cit., s. 15.

⁹²⁶ V případě prvního uvedeného titulu „*princ*“ užívá Orzechowski výrazu „*kniaź*“, čímž patrně odkazuje na starobylé tituly, jež mezi sebou používala litevská šlechta: „*nie masz w Polszsze kniaźów, grofów, ani ksiązat żadnych; tym jednym słowem „szlachta” wszystkim naród i gmin polskiego rycerstwa sie zamyka*“, Stanisław ORZECOWSKI, *Quincunx*, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 562.

⁹²⁷ „*Chce li tedy Litwa... matką, szlachectwem, wiarą, równością Polsce być równą, niechaj że ona co rychlej księstwo swoje w królestwo a księdza litewskiego w króla polskiego, a niewolą w swobodę, hańbę w cześć, głuposc w mądrość a hrubość swą w ćwiczoną naturę polską co rychlej zmieni... O, niewolny Litwinie, mnie wolnego słuchaj Polaka! Wzywam Cię do siebie, wolności swej przyrodzonej i błogosławieństwa swego szczodrobliwie i wiernie użyżam Tobie, nie dal siebie, ale dla samego Ciebie w spółeczność swą Cię biorę, z niewolnika wolnym wolnością swą Cię czynię, jakom też niewolnego przed laty Rusina wolnym i swobodnym panem i równym we wszem sobie uczynił, z którym w ziemi jego mieszkam i gruntu jednego z nim używam, wszystkiego na poły z nim mam, nie jako z sąsiadem, ale jako z swym własnym bratem...*“, Tamtéž, s. 562, 563.

společnosti. Podobně ambivalentní charakter rovnosti je přitom silně spjat s náznaky specifické vyvolenosti šlechtické komunity, jež mohly být v Orzechowského myšlení jeho pozdějšími čtenáři a zastánci identifikovány jako onen základ tzv. *sarmatského* mýtu. Pro pochopení stěžejní premisy této koncepce, založené na přesvědčení o specifickém historickém poslání šlechtického národa je třeba vrátit se k otázce kontextů, v nichž Orzechowski používá zmínky o *sarmatském* původu či charakteru polské společnosti. Jak jsme podotýkali již výše v souladu s postřehy Althoena, jsou Orzechowského odkazy k vlastnímu původu, a tím i k původu svých šlechtických bratrů v mnohém zmatečné a leckdy nekonzistentní, přesto je však možné identifikovat v jejich rámci jistou určující linii.

V často citovaném dopise papeži ve věci protestu proti celibátu a vlastní exkomunikace kombinuje Orzechowski hned několik rovin své příslušnosti, když hovoří o tom, že náleží ke „*skythskému rodu (gens) a rusínskému národu (natio)*“, zároveň ovšem dodává, že patří právě i do řad Sarmatů, neboť jeho vlast se nachází v evropské *Sarmacii*.⁹²⁸ Na první pohled by se mohlo jevit, že tato *Sarmacie* je v Orzechowského uvažování ztotožněna s Polskou Korunou, avšak to by autor nesměl následně dodávat, že napravo od této země leží Dákie (*Dacia*) a nalevo právě Polsko (*Polonia*). Mnohem spíše než k přímému ztotožnění Polska se *Sarmacií* tak Orzechowski zjevně odkazuje ke slavné minulosti vlastní domoviny, v jejíchž končinách se kdysi rozkládala země Sarmatů. O tom, že myslitel neuvažuje o *Sarmacii* s politickou konotací jako o soudobém Polském království, ale užívá ji k teritoriálnímu vymezení, svědčí například i dopis pro papežského nuncia Giovanniho Francesca Commendoneho, v němž Orzechowski konstatuje, že jeho zem, tedy Rus (*Roxolania*) „*leží na úpatí Karpat, jejichž věčné výšky oddělují Sarmacii od Uher.*“⁹²⁹

Problematika onoho sarmatského dědictví se přitom bytostně dotýká způsobu, jakým Orzechowski chápal poněkud komplikovaný vztah mezi svým deklarovaným rusínským a zároveň polským původem. Jak jsme mohli zaznamenat již v pasáži této práce vysvětlující peripetie formule „*gente Roxolanus, natione Polonus*“, užíval Orzechowski poměrně často k popisu vlastní identity kombinaci rusínských a polských prvků, když o sobě hovořil jako o

⁹²⁸ „*Sum gente Scythia, natione Ruthena utroque autem modo Sarmata, quod ea Rusia, quae mihi patria est, in Sarmatia Europae sit posita dextra habens Daciam, sinistra Poloniam, ante illam est Ungaria, post vero Scythia vergit ad orientem solem...*“, Stanisław ORZECZOWSKI, Stanisławi Orichovii Rutheni ad Iulium Tertium Pont. Max. Supplicatio de approbando matrimonio a se inito, in: Týž, *Stanisłai Orichovii Rutheni, de lege Coelibatus, contra Syricium in Concilio habita Oratio, Ad Iulium Tertium Pont[ificem] Max[imum] Supplicatio, de approbando matrimonio a se inito, De bello adversus Turcas suscipiendo, ad Equites Polonos, Turcica prima. Ad Sigismundum Poloniae Regem, Turcica Secunda*, Basil: s. n., 1551, s. 141.

⁹²⁹ „*Roxolania patria est mihi.... Carpatho monti subiecta, qui Sarmatiam ab Ungaria iugis perpetuis dividit...*“, Stanisław ORZECZOWSKI, Stanislaus Orzechowski Ioanni Francisco Commendone Episcopo Zacycynthi, Nuntio Apostolico, 10. 12. 1564, in: týž, *Orichoviana*, op. cit., s. 587.

„rusínském šlechtici pod vládou polského krále“⁹³⁰ či jako o synovi „rusínské matky a latinského otce.“⁹³¹ Pro pochopení vztahu jeho rusínské a polské složky identity však není možné přistupovat k oběma těmto entitám rovnocenným způsobem, tedy ve smyslu jakéhosi „mísení dvojí krve“, jak by mohla implikovat zmínka o odlišném původu otce a matky. Rovnocenný přístup vůči rusínskému a polskému principu totiž zjevně neuplatňoval ani sám Orzechowski, což vyplývá především z jeho líčení charakteru obyvatel *Roxolanie*, tedy rusínských částí Polské koruny, o němž neměl valného mínění.

V již zmíněném dopise nunciovi Commendonemu popisuje Orzechowski vlastnosti původního rusínského obyvatelstva, jehož přednosti měly spočívat v průměrné literatuře a válčení se sousedy, ale rozhodně ne v ušlechtilých filosofických úvahách⁹³², čímž vzhledem k vysokému mínění o vlastní tvorbě a intelektu autor jemně naznačuje, že se sám rozhodně za dědice tohoto naturelu nepovažuje. Situaci navíc vyjasňuje líčený vztah mezi touto rusínskou populací a nositeli polské identity, kdy po vzoru již zdůrazňovaného mesianistického přesvědčení o civilizačním poslání polských dějin Orzechowski píše o blahodárném působení dávných polských dobyvatelů, kteří po svém příchodu na *Rus* přivedli zdejší obyvatelstvo na pravou víru nahrazením řeckého ritu latinským.⁹³³ Krom oné civilizační nadřazenosti polského šlechtického elementu je žádoucí povšimnout si dalších dvou podstatných implikací daného výroku. Jednak je totiž zřejmé, že Orzechowski chápe linii mezi rusínskou a polskou esencí identity primárně v náboženské rovině, když proti sobě staví řecký a latinský (katolický) ritus.

Zároveň se opětovně prokazuje, že Orzechowským deklarované vlastní rusínství odkazuje výhradně k teritoriu, na němž se on sám i jeho předkové narodili, a nemá být zjevně vnímáno v politické, respektive občanské rovině. Orzechowski sám sebe totiž chápe právě jako potomka oněch polských spasitelů, nesoucích civilizační poselství: „*moji předkové pocházející z Polska, přicházející jako rytíři přesvědčení o úrodnosti půdy a výhodné poloze provincie,*

⁹³⁰ „*principio docerem me esse Roxolanum equitem, in ditione Poloni Regis, matre Graeca, patre Latino in lucem editum et susceptum*“, tedy rusínský šlechtic pod vládou polského krále – řecké matky a latinského otce, Stanisław ORZECZOWSKI, Stanislaus Orzechowski Alexandro Farnese S. R. E. Cardinali, 15. 1. 1566, in: týž, *Orichoviana*, op. cit., s. 613.

⁹³¹ „*Ego in Russia quamvis materno genere Roxolanus, tamen paterno ritu Latinus um generatus...*“, Stanisław ORZECZOWSKI, Stanislaus Orzechowski Martino Cromero, 24. 8. 1556, in: týž, *Orichoviana*, op. cit., s. 440.

⁹³² „*Ea gens dum finitimorum suorum Valachorum atque Scytharum assidue exercet arma, nunquam studia philosophiae coluit, mediocri literatura contenta...*“, Stanisław ORZECZOWSKI, Stanislaus Orzechowski Ioanni Francisco Commendone Episcopo Zaycynthi, op. cit., s. 587.

⁹³³ „*in hanc postea gentem, maiorum nostrorum memoria, Polonorum victoria Latinum nomen invexit, tanto rerum successu, ut Latinus pro Graeco princeps habeatur nunc in Roxolania ritus, quod maximam partem nobilitas ipsa ritus sit Latini, colonis et infimae plebi ritu derelicto Graeco...*“, Tamtéž, s. 587–588.

*usídlili se na Rusi.*⁹³⁴ Tato skutečnost je přitom pro jeho identifikaci klíčovější než otázka země, kde se narodil, neboť díky této provázanosti s předky se může Orzechowski počítat do širokých řad polského šlechtického stavu, v rámci jehož rovného statusu nehraje země původu žádnou roli. Dle Kucové toto rozlišení vlastní země původu od země své občanské příslušnosti v Orzechowského politickém myšlení výrazně odráží vliv autorem oblíbených ciceronských motivů, mezi něž náleželo právě i pojetí dvou vlastí – jedné, vyplývající z místa narození a druhé z titulu občanství⁹³⁵. I z toho důvodu se Orzechowski ostatně ve svých dialozích neváhá hrdě titulovat jako „*jeden váš bratr z Rusi, ničím jiným než milostí vás všech výtečný na tomto světě.*“⁹³⁶

Příslušnost k polské urozené vrstvě i přes rusínský původ a trávení života v poměrně drsných podmínkách východních oblastí Polské koruny⁹³⁷ navíc odhaluje další důležitý rys Orzechowského postoje k atributu rovnosti. Ačkoliv je totiž způsob rusínského života chápán jako kvalitativně nižší než polské šlechtické vzory, bez nichž by rozmanité rusínské zvyky, různá vyznání i moderním slovníkem řečeno odlišná etnika (*gens*) nemohly nikdy vytvořit harmonický celek⁹³⁸, je zřejmé, že v Orzechowského politickém myšlení mají i tyto „nižší“ segmenty společnosti, mezi něž polská šlechta šíří své vlastní hodnoty, svůj smysl. Toto tvrzení je možné opřít o již v úvodu této části zmíněnou a aristotelským myšlením inspirovanou teorii rozdílu mezi aritmetickou a geometrickou rovností⁹³⁹, pomocí níž Orzechowski vysvětluje žádoucí přístup k chápání společenské hierarchie, kdy platí, že „*aequalitas in republica non constat proportione geometrica, sed proportione arithmetica.*“⁹⁴⁰ Ačkoliv je třeba brát v potaz

⁹³⁴ „*Pro qua sane ratione maiores mei, a Polonis oriundi, cum in Roxolaniam militatum venissent, fertilitatem soli et opportunitatem provinciae secuti, cum in Russiam (nam huic provinciae id nunc est nomen) venissent...*“, Tamtéž, s. 588.

⁹³⁵ Marta KUC, Pojęcie narodu u Stanisława Orzechowskiego, op. cit., s. 87, viz též pojetí vlasti u Cicerona zejména v díle Scipionův sen: Marcus Tullius CICERO, Scipionův sen, in: týž, *O věcech veřejných*, VI, J. Janoušek (ed.), Praha: Oikoymenth, 2009, s. 187–199.

⁹³⁶ „*Brat jeden z Rusi Wasz, niczym innym, jedno miłością wszech Was znakomity na świecie*“, Stanisław ORZECHOWSKI, Quincunx, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 461.

⁹³⁷ Dle Grzybowskiho lze v Orzechowského tvorbě vysledovat silný vliv prostředí autorova původu na celkový charakter jeho děl, z nichž je cítit nádech ostří, chvastounství a pohraničí“, Stanisław GRZYBOWSKI, Orzechowski and the Beginnings of Political Science, op. cit., s. 87.

⁹³⁸ „*Verum enimvero, cum Roxolania tota ex iis tam diversis tamque inter se differentibus variarum gentium moribus atque ritibus, unum quoddam sub Polono rege mirifice temperatum sit corpus...*“, Stanisław ORZECHOWSKI, Stanislaus Orzechowski Ioanni Francisco Commendone Episcopo Zaycynthi, op. cit., s. 588.

⁹³⁹ Orzechowski se zde odkazuje na Aristotelovo pojetí spravedlnosti, jímž má na mysli podle všeho zmínku o geometrické koncepci ve 3. kapitole 5. knihy Etiky Nikomachovy: „*V tom tedy, že a jest spojeno s c a b s d, jest spravedlnost v rozdělování, a spravedlnost ta jest středem toho, co není úměrné; úměrno totiž jest středem, spravedlnost pak jest úměrná. Matematické nazývají takovou úměru geometrickou; neboť v geometrické úměře se má celek k celku, jako se má člen k členu. Tato úměra však není spojitá; neboť osoba a věc není v ní dle čísla jedno...*“, ARISTOTELÉS: *Etika Nikomachova*, Kniha V.: Spravedlnost a právo, Praha: Jan Laichter, 1937, s. 106–107.

⁹⁴⁰ Stanisław ORZECHOWSKI, *Żywot i śmierć Jana Tarnowskiego*, op. cit., 1855, s. 55.

naznačenou nadřazenost šlechtické pospolitosti, jež je spolu s králem a kaplanem nositelkou státnosti a tím i podstatou polské identity, zatímco „*kupec, řemeslník i oráč*“⁹⁴¹ stojí mimo pilíře této společnosti, nelze z tohoto konstatování vyvozovat, že by Orzechowski veškeré neurozené vrstvy, symbolizované mimo jiné onou původní rusínskou populací ve vlastním regionu, házel kategoricky „přes palubu.“

Humanistickým myslitelem užívaná matematická alegorie zapadá v tomto ohledu jak do celkové mentality barokní politické filosofie libující si v prostorové imaginaci⁹⁴², tak do autorovy širší oblíbenosti v koncipování společenského a politického prostoru coby geometrického uspořádání, o čemž svědčí již analyzovaný trojúhelníkový model *Polonie* či především schéma *quincunxu*. Svým vyjádřením o „*proportione arithmetica...non constat proportione geometrica*“ však Orzechowski nemíří k politickému, nýbrž ke společenskému uspořádání republiky Polské koruny. Pro tento účel přirovnává republiku ke hvězdné obloze, na níž svítí hvězdy, jež jsou si z aritmetického hlediska rovny, neboť nelze popřít, že každá hvězda reprezentuje svébytnou početní entitu tak jako každý člověk v Rzeczypospolité představuje stejně neopominutelnou část. Princip aritmetické rovnosti tak ve své podstatě odráží zásadu absence titulturních rozdílů, jež byla Orzechowským představená už ve své první řeči proti Turkům, a dle níž musí v polské republice platit, že jsou si „*všichni rovni svobodou i urozeností...náčelník, hrabě i kníže jsou všichni zvaní jedním jménem, když se nazývají polským rytířstvem*.“⁹⁴³

Jak jsme však mohli zaznamenat, Orzechowski dále upozorňuje, že to v konci není tato početní rovnost, nýbrž právě geometrická nerovnost, na níž je řádná republika vystavěna, poněvadž i mezi hvězdami přece nalezneme „*veliké nerovnosti: jedna je jasnější než druhá, avšak tato jasnost nekazí přirozenost té druhé*.“⁹⁴⁴ Už z tohoto vyjádření by se mohlo zdát, že Orzechowski reflektuje přirozenou nerovnost mezi všem vrstvami polské společnosti včetně úlohy *chlopů*, avšak z následujících komentářů vyplývá, že dotyčné přirovnání obyvatel Rzeczypospolité k hvězdám má za primární cíl poukázat k žádoucí geometrické nerovnosti

⁹⁴¹ „*Państwo stoi na kapłanie, na królu, na szlachcie*“, přičemž do národa patří pouze šlechta, neboť: „*kupiec, rzemieślnik, oracz nie są dziedzicami Królestwa Polskiego, ale są słudzy jego*...“, Stanisław ORZECZOWSKI, *Polityka Królestwa Polskiego*, op. cit., 1984, s. 28.

⁹⁴² Stanisław GRZYBOWSKI, Orzechowski and the Beginnings of Political Science, op. cit., s. 104.

⁹⁴³ „*to jest, iż jako wolnością, tak i zacnością wszyscyście równi sobie. Wyrzuczona z waszej rzeczypospolitej imiona one górne i niezgodne: wódz, grabia, książę, jednem wszyscy imieniem, jakoście są nazywają was rycerstwem polskiem*“, Stanisław ORZECZOWSKI, *Mowy o wojnie tureckiej*, Rzecz pierwsza, op. cit., s. 10.

⁹⁴⁴ „*są ludzie Rzeczypospolitej, iako ne niebie gwiazdy: między sobą równe są, a to iest proportio Arithmetica... ad proportionem Geometricam, naydziemy w gwiazdach wielką ne równość: bo iedna gwiazda od drugiey iest iasnieysza, przecie ona iasność nie kazi gwiazdy drugiey natury*...“, Stanisław ORZECZOWSKI, *Żywot i śmierć Jana Tarnowskiego*, op. cit., 1855, s. 55.

uvnitř šlechtického stavu a nikoli mimo něj. V momentě, kdy Orzechowski píše o tom, že i on je „každému člověku v Polsku roven svobodou, právem, erbem, králem i hrdlem...neboť za mé hrdlo je sto dvacet hřiven jako za hrdlo Tarnowského i každého jiného“⁹⁴⁵, je totiž zřejmé, že ona aritmetická rovnost lidí Rzeczypospolité se v tomto případě týká opětovně výhradně šlechty. Orzechowski tímto způsobem navíc jednoznačně obhajuje nikoli nadřazenost šlechty nad poddanými, nýbrž nutnost respektovat vyšší status některých aristokratů i mezi jinak právně a formálně rovným šlechtickým stavem, přičemž je očividné, že onou hvězdou „zářící“ nad jiné má v tomto konkrétním případě na mysli svého chlebdárce Tarnowského.

Jak je to ovšem s Orzechowského pojetím aritmetické rovnosti napříč populací Polské koruny? Z výše odhaleného smyslu by se mohlo zdát, že v oné prostorové alegorii hvězdného nebe nemají zbylé vrstvy polské společnosti své místo, neboť autor hovoří výhradně o hvězdách, jež dle logiky vlastního vyjádření ztotožňuje s individualitou privilegovaných jedinců. To je zjevně pravda, avšak v daném ohledu je třeba znovu přihlédnout ke kontextu smyslu vzniku daného díla, jímž byla v tomto případě adorace Tarnowského, při níž nebylo účelné srovnávat dotyčného velikána s celým spektrem polské společnosti, nýbrž brát potaz pouze jeho vyzdvižení v rámci šlechtické pospolitosti. Analyzujeme-li však Orzechowského postoj ke vztahu privilegovaných a neurozených vrstev v jiných dílech, jež jsme identifikovali jako klíčové příspěvky k formování aristokratického mýtu, zjistíme, že jistá forma aritmetické rovnosti platí de facto pro všechny jednotky Polské Korony, které Orzechowski označuje jako poddané.

Jak si všímají Świderska s Włodarczykem⁹⁴⁶, odráží Orzechowského chápání rozličných údělů obyvatelstva *Rzeczypospolité* jinou dobově velmi populární alegorickou koncepcí, znázorňující republiku organickým způsobem coby lidské tělo složené z hierarchicky uspořádaných orgánů. Na podobnou tendenci jsme přitom upozorňovali již v souvislosti s humanistickou oblibou vykreslování reformy státního zřízení jakožto lékařské procedury prostřednictvím užívání výrazů „choroba“, „jed“ či „lék“. Patrně nejpregnantnější rozpracování této tendence pak lze nalézt v díle *Dominia palatii regina libertas* od Walentyho Pęskiho z poloviny 17. století, v němž je de facto každé podstatné společenské funkci přiřazen

⁹⁴⁵ „...takoż i ja, co się tycze proportionem arithmeticom jestem każdemu człowiekowi w Polsce równy, wolnościq, prawem, herbem, Królem i gardłem: bo także za gardllo moje sto, y dwadzieścia grzywien jako y Tarnowskiego każdego...“, Tamtéž, s. 55.

⁹⁴⁶ Urszula ŚWIDERSKA-WŁODARCZYK, *Mentalność szlachty polskiej XV i XVI wieku*, Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha, 2003, s. 48.

odpovídající orgán lidského těla.⁹⁴⁷ V každém případě je třeba nést v patnosti klíčové poselství všech podobných alegorií, a to odkaz k žádoucímu vymezení vztahu mezi jednotlivými orgány (sociálními vrstvami) a celkovým fungováním těla (státu), pro něž přirozeně platí, že jednotlivé orgány mohou fungovat a zároveň projevovat svůj smysl pouze při dobrém zdraví celého organismu. Jednoduše řečeno, aby tělo mohlo fungovat, musí být některé orgány ve své důležitosti nadřazeny jiným, ale žádný tělesný úd nesmí být ostatními zcela přehlížen či bezdůvodně obětován, protože tedy platí, že šlechta je sice pro polskou společnost v Orzechowského myšlení tím nejpřednějším „orgánem“, avšak i ten musí pracovat v dorozumění s ostatními.

Náznaky tohoto přístupu lze vysledovat už například v Orzechowského nepublikovaném proslvu nazvaném *Respublica Polona*⁹⁴⁸ z roku 1543, v němž sice uznává společenskou nerovnost jakožto odraz Boží vůle a součást přirozeného řádu, kdy neurození požívají ochrany ze strany privilegovaných, avšak zároveň se razantně staví za obranu *chlopských* rolníků proti nadměrné daňové zátěži a bezuzdnému „vykořisťování“ ze strany duchovenstva a šlechty.⁹⁴⁹ Mnohem systematictěji však Orzechowski totožné téma otevírá ve své první *Turcyce* a především pak později v politických dialozích. Snaží-li se totiž v případě prvního zmíněného díla motivovat příslušníky polské šlechtické obce k vojenské výpravě, kritizuje je částečně za jejich starost o chod vlastních *folwarků*, přičemž zmiňuje, že selská práce na hospodářství má náležet *kmiotkom* (rolníkům), zatímco šlechtic musí svůj prvořadý

⁹⁴⁷ „pan iest na naywyższym mieyscu iako głowa, z niey influencye, niey rząd na wszystko ciało pochodzi...pieczętarze...są jako język częścią że sensa Pańskie w Senacie opowiadają...marszałkowie są iako oczy bo oni w pokoju przy boku Pańskim przestrzegają y bezpieczeństwo w powadze Maiestatu iego opatrować mają...referendarze y sekretarze są iako uszy przez których głosy Pana dochodzą...podskarbi jest wątroba Rzeczypospolitey...bo wątroba całemu ciału krwi mało albo siła zły albo dobrej dodaje...senatorowie są jako zęby w porządku swoim rozsądzone, bo oni zdrowe rady mastykując zdrowego alimentu Rzeczypospolitey dodają. Woyska są ręce, częścią że od nieprzyiaciela oyczyzny bronią...stan szlachecki iest jako piersi bo y w pokoju wolnym głosem który w piersiach ma swoy początek y w boiu mężnym sercem...że całość Oyczyzny y za swoje wolności zastawiają się...Żołądek zda się być Stan duchowny... jako na żołądek wszystkie insze członki składają się, ale też co żołądek trawi, na dobro y pożytek członkow...idzie...nogi w tym ciełe są plebeii status...ktorzy...swoimi kupieckimi industryami rzemieślniczymi rolniczymi pracami wszystko ciało Rzeczypospolitey nie iako dźwigają, zdobią y żywią...“, Walenty PEŃSKI, *Domina palatii regina libertas*, in: J. Dębiński (ed.), *Rozne Mowy Publiczne*, op. cit., s. 46–47.

⁹⁴⁸ Daný prosluv je krom svého obsahu zajímavý i formou, neboť autor v něm využívá ciceronského motivu promluvy personifikovaného státu vůči svým služebníkům, což lze v případě Cicerona zaznamenat například v jeho první řeči ke Catilinovi, kde vystupuje zosobněná vlast proti konzulovi. V Orzechowského dotyčném díle je oním zosobněním *Respublica Polona*, jež jako figura patřila v dobové literatuře k velmi oblíbeným motivům, který nalezneme například u Andrzeje Krzyckého či Mikołaje Reje, Mikołaj REJ, *Dialog Rzeczypospolitej z Prywatem poprzedzający Zwierzyniec Mikołaja Reja*, op. cit.; Andrzej KRZYCKI, *Religionis et Reipublice querimonia per Andream Cricium*, Impressum Cracoviae : per Hieronymum Vietorem, 1522.

⁹⁴⁹ Danou tendenci lze zaznamenat v celé pasáži nazvané „*Tributa nomine defensionis regni decreta a solis rusticis iniquissime exiguntur, nec tamen in defensionem, sed potius in contrarium usum convertuntur*“, Stanisław ORZECOWSKI, *Respublica Polona proceribus Polonis in conventu generali*, in: týž, *Orichoviana*, op. cit., s. 14–17.

zájem spatřovat v obecném blahu a obraně vlasti⁹⁵⁰. Orzechowski tak nejenže rozděluje příslušné role šlechtického a poddanského vztahu, z jehož vymezení následně Kochanowski utvořil své slavné motto o společném osudu rolníka i rytíře, kteří jsou nicméně oba předurčeni k odlišným činnostem,⁹⁵¹ ale především znovu otevírá problematiku souvislosti jednotlivých společenských rolí s obecným dobrem, neboť je zřejmé, že veřejný zájem (v tomto případě vojenská sláva vlasti a porážka Turků) musí stát nad tím soukromým (prosperitou jednotlivých šlechtických statků).

Otázka obživy je pro tematiku rovnosti rovněž stěžejní, jak dokládá Orzechowského představa o optimálním rozložení jednotlivých povinností, souvisejících jak se zajištěním vojenské výpravy, tak s chodem státu obecně. Přestože lze z některých Orzechowského vyjádření nabýt dojmu, že pro utváření osudu polského státu je zapotřebí polskou společnost ztotožnit výhradně se šlechtou, z celkového vyznění autorovy politické i společenské koncepce je zřejmé, že takový závěr by byl unáhlený. Na jedné straně se totiž skutečně dočítáme o již uvedeném názoru, že kupec, řemeslník a orač patří k sluhům a nikoli k členům Polského království, podobně pak například jedna z postav v *Quincunxu* na otázku, co nazývá *Rzeczypospolitou* reaguje lakonicky: „*polské rytířstvo s královskou radou*.“⁹⁵² Na druhé straně se však především v průběhu *Dialogu* ukazuje, že struktura polské společnosti je v Orzechowského vizi znatelně rozmanitější a v mnohém připomíná právě ono organicistní pojetí státu coby harmonického těla. Oproti představě Polska jakožto výhradně šlechtické záležitosti je zde rozvíjena teze o dvou druzích poddaných Korony, duchovních a světských, přičemž mezi druhé zmíněné počítá Orzechowski „*zemany anebo zemanovi poddané, ty, které zemi orají a zemí se živí anebo ty, kteří země nemají a nacházejí živnost v důvtipu, a které ja nazývám kupci*.“⁹⁵³ V konci tak autor dochází k závěru, že v Polském království lze rozlišit pět

⁹⁵⁰ Orzechowski zde jako již tradičně odkazuje k roli předků, kteří „*tedy rzeczypospolitą tak postanowili, żeby się każdy swej powinności trzymał...a tą drogą łatwiej dobra pospólnego i zgody mógł bronić sąsiedzkiej...oracza naprzód tak postanowili, aby przy nim samym było wszystko staranie z strony obmyśławania potrzebne żywności... trzeci jest rycerstwo, w którym jesteście w. m. wszyscy, stróże rzeczypospolitej i twierdza drugich... W tej rzeczypospolitej tak opisanej, gdy żyli przodkowie nasi... nieubiegał żołnierz pługa kmiotkowi, nie wadził się o szablę z żołnierzem kapłan, ale orał kmiołek, żołnierz się bił a kapłan uczył*.“ Stanisław ORZECZOWSKI, *Mowy o wojnie tureckiej, Rzecz pierwsza*, op. cit., s. 30–31.

⁹⁵¹ „*kmieca to rzecz naonczas patrzeć rolę była, a szlachta się rycerskim rzemieniem bawila...Nic to nie było siedm lat walczyć nie przestając, Mróz i gorąco cierpiąc, głodu przymierając...*“, Jan KOCHANOWSKI, *Satyr albo Dziki mąż*, P. Buchwald-Pelcowa (ed.), Warszawa: Czytelnik, 1983, nepaginováno.

⁹⁵² Při posuzování váhy tohoto prohlášení je třeba vzít v úvahu, že dotyčná slova vycházejí sice z úst postavy *Evangelíka*, ale figura Orzechowského je kvituje: „*Orzechowski: Cóż ty zowiesz Rzeczypospolitą? Ewangelik: Rycerstwo polskie z radą koronną. Orzechowski: Dobrze mówisz...*“, Stanisław ORZECZOWSKI, *Quincunx*, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 574.

⁹⁵³ „*Chcemy li tedy należeć w Polsce obronę, poznajmyż pierwszej lud ten, który Polski używa... każdy w Polsce człowiek jest albo królem, albo poddanem...poddany inszy jest duchowny, inszy świecki...*“, přičemž poddaný je buď „*ziemianinem, albo ziemianinowi poddanem jest, ziemię orząc i ziemią sie żywiąc, albo ziemię nie mając,*

druhů lidí (*pięcorakowie ludzi*): krále, duchovní, šlechtice (*ziemianin*), kupce (*handlownik*) a rolníky (*kmieć*). Klíčová ovšem není pouze jejich přítomnost a skutečnost, že dle autora všichni „užívají Polského království“, ale především zastávané přesvědčení, že všechny zmíněné skupiny mají současně právo i povinnost přispívat k rozmachu své vlasti – každý samozřejmě tím, k čemu byl stvořen.

Co je společným cílem všech těchto sociálních vrstev Orzechowski jasněji vyjevuje teprve v dialogu *Quincunx*, kde hovoří o tzv. *universitas polska*, nejširší polské společnosti, do níž náleží *universaliter universi et singulariter singuli*, tedy všichni dohromady a každý zvlášť: „*staří, mladí, venkované, měšťané, zemané, páni, král i ten, kdo ho korunuje, kaplan.*“⁹⁵⁴ Smyslem této *universitas* je přitom starat se o to, aby sejm společně s králem usilovali o spravedlnost, ochranu a mír, přičemž jediný nástroj, jenž je schopen zajistit, aby byly zastoupeny hlasy skutečně celé polské společnosti, spočívá opětovně v důrazu kladeném na roli práva. Polské právo, jež je dle Orzechowského „*zcela závislé na rovnosti*“, neboť „*nic jiného před sebou Rzeczpospolita nemá, jen to, aby všichni – chudý, bohatý, král, poddaný, žijíce jednotejně pod právem, mezi sebou byli před právem rovni*“⁹⁵⁵, je tak v konci znovu pasováno do role zcela nepostradatelného prvku Polské Koruny, jež je sama právem definována a jen díky němu může žít a „*poznávat jistotu i duši vaší svobody.*“⁹⁵⁶

Takto vystavěné úvahy o potřebnosti všech vrstev pro blaho republiky, jakkoli odlišně a hierarchicky vnímaných, navíc do určité míry proměňují i autorovu koncepci urozeného šlechtictví. To bylo sice přednostně založeno na výše charakterizovaných čtyřech principech mateřského původu, respektu k obyčejům předků, loajality vůči víře i králi a rovnosti, ovšem v souvislosti s obhajobou zájmu republiky je Orzechowski schopen své vnímání urozenosti rozšiřovat i o ty aspekty, jež by v konci mezi nositele polské identity a vykonavatele oné mesianistické úlohy zahrnovaly i složky populace mimo pokrevní linii. V návaznosti na otázku, čím může být člověk své vlasti prospěšný, si Orzechowski vypůjčuje názor Cicerona, dle něhož

dowcipem swem żywność w Polsce ma swoje, którego ja handlownikiem zowią, w której liczbie są żydowie, mieszczanie, kupcy i szluzdy....“, Stanisław ORZECOWSKI, Dyjalog albo Rozmowa, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 454–455.

⁹⁵⁴ Stanisław ORZECOWSKI, *Quincunx*, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 475.

⁹⁵⁵ „...*bo prawo nasze polskie na równości wszystko zawisło, nic inego przed sobą nie ma Rzeczpospolita nasza Polska, jedno to, aby wszyscy: ubogi, bogaty, król, poddany, pod prawem jednostajnie żywiąc, prawem sobie wszyscy między sobą równi byli*“, Stanisław ORZECOWSKI, *Quincunx*, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 384.

⁹⁵⁶ „*W ten sposób żadna ze stron nie ma przewagi, lecz w każdej chwili pilne zachowanie waszej wolności polega na utrzymaniu stanowczego posłuszeństwa i rządzenia... królestwo żyje tego rodzaju prawami, w których poznać się daje istota, duch, rada i myśl waszej wolności...*“, Stanisław ORZECOWSKI, *Mowa do szlachty polskiej*, op. cit., s. 105–106.

mohou lidé dosáhnout důstojnosti dvěma způsoby, buď jako vojevůdci anebo řečníci⁹⁵⁷, a přichází ústy svého *Hospodáře* s tvrzením, že dobrým občanem je kdokoli, kdo „*slouží Rzeczypospolité moudrým jazykem či válečným srdcem.*“⁹⁵⁸

Pravým šlechticem může být tedy pouze ten, kdo v čase míru hájí zájmy republiky vybroušeností svých projevů na zasedáních sejmíku či sejmu a v časech ohrožení neváhá pozvednout svůj meč k obraně. Právě odhodlanost a bojeschopnost šlechty je pro Orzechowského tím jediným, co chrání Polskou Korunu před „*cizáky, přecházejícími přes její území, jak se jim zachce.*“⁹⁵⁹ Jestliže je však šlechta předurčena k tomu, aby válčila a hájila vlastní svobody⁹⁶⁰, musí ostatní břemena spjatá především s fyzickou obživou republiky a s naznačováním žádoucího směru, jímž by se měla polská společnost vydávat, tedy s určitou sociální organizací, přebírat i nižší společenské vrstvy. Právě tuto činnost Orzechowski vyzdvihuje, když mezi nositele polské občanské identity řadí i moudré a statečné příslušníky neurozených stavů, kteří však dávají na odiv „*šlechtictví samo v sobě, a to ne erbem rytým v Norimberku, ale osvíceným rozumem.*“⁹⁶¹ Polský humanistický myslitel je v tomto případě dokonce adresný, neboť v rámci své akceptace mužů mimo privilegovaný stav zmiňuje přímo Marcina Kromera a Stanisława Hozjusze, oba měšťanského původu⁹⁶², které by dle vlastních vyjádření Orzechowski nepřijal za tovaryše, ale naopak – on sám by za nimi nosil knihy a kalamář. V té souvislosti Orzechowski vytyká polské šlechtě, že „*vy je sice máte za plebejce*“⁹⁶³ přestože jak Kromer, tak Hozjusz prokázali svými činy větší urozenost než mnozí

⁹⁵⁷ „*Duae sunt artes, quae possunt locare homines in amplissimo gradu dignitatis: una imperatoris, altera oratoris boni...*“, Marcus Tullius CICERO, Oration for L. Murena, in: W. Duncan (ed.), *Select Orations of Marcus Tullius Cicero*, London: Longman, 1816, ch. 14, s. 232.

⁹⁵⁸ „*Otóż macie, coście wiedzieć chcieli, do dzielności wielkiej dróge: język mądry a serce waleczne. Ktokolwiek albo tym obojem, albo z tych dwu Rzeczypospolitej służyć, godnym być zwany może...*“, Stanisław ORZECZOWSKI, *Dyjalóg albo Rozmowa*, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 423.

⁹⁵⁹ „*To tedy ruszenie wedle statutów na ostatnią potrzebę król polski chować będzie. Mówmy teraz o tej obronie potocznej, której Polska Korona ustawicznie potrzebuje, której iż nie ma, widzicie, jakie szkody tu u nas Tatarowie czynią a jako obcy ludzie przechodzą Koronę Polską jako chcą: trzeba tedy tego, aby obrona ustawiona była...*“, Tamtéž, s. 453.

⁹⁶⁰ Jak Orzechowski konstatuje, spočívají povinnosti šlechtice dle práva pouze v zaplacení daní a vojenské službě: „*królu nie kaź mi nic przeciwko prawu, nie winienem ci więcej nic, jedno podymne, wojnę, a tytuł na pozwie...*“, Tamtéž, s. 384.

⁹⁶¹ „*a oni sami sobą szlachectwa swego dowodzą, i to nie herbem w Norembergu rytym, ale rozumem oświeconem i też dzielnością swą sławną przed Bogiem i przed ludźmi ukazują...*“, Tamtéž, s. 420.

⁹⁶² Polský humanistický myslitel, diplomat, varmijský biskup a od roku 1544 i sekretář krále Zikmunda Starého Marcin Kromer (1512–1589) byl synem měšťanského otce z významné rodiny v Bieczu a šlechtické matky. Stanisław Hozjusz (1504–1579), který postupně vykonával funkce varmijského biskupa, královského sekretáře, papežského legáta a kardinála, pocházel z měšťanské rodiny v Krakově, jeho otec Ulrich Hose pocházel původně z říšského města Pforzheimu a na dvoře polského krále zastával pozici mincovního úředníka. Matka Hozjusze Anna Schlacke byla původně vdovou po krakovském kupci Erhardovi.

⁹⁶³ „*a jeżliże mię Hozyjusowi albo Kromerusowi za towarzysza dać chcesz, tedy podobno na to sie przygodzić mogę, abym za Hozyjusem księgi, a za Kromerem kałamarz nosił, a za nimi, a nie przed nimi chodził, a tego mię mówić i czynić to nie wstyd, chociaj je Wy za plebejusze macie, a ja jestem Okszyz i szlachcic polski... czym ja*

příslušníci šlechtického stavu, kteří se jako maškary zaštiťují namísto vlastních zásluh tituly svých otců.⁹⁶⁴ Podobný postoj hájí Orzechowski například i v otázce zastávání senátorských postů, kdy svým doporučením varuje krále, aby při obsazování těchto úřadů nepreferoval pouze znamenitý původ uchazečů, ale především jejich ctnost, neboť platí, že „*honores virtutis, non generis esse praemium*.“⁹⁶⁵ Jak si navíc všimá Świderska, otevírá Orzechowski svým pojednáním o přednostech měšťanského stavu problematiku jistého žádoucího „*ziskuchtivého patriotismu*“,⁹⁶⁶ projevujícího se tím, že na rozdíl od leckdy příliš sebeuspokojené šlechty vykazují nižší vrstvy společnosti zdravou motivaci, jak se domoci občanství a dbát o obecné blaho. Už Orzechowski tak ve svých úvahách koketuje s určitými meritokratickými principy motivace pro řádné šlechtické občanství, jež se v průběhu 18. století staly frekventovaným tématem politických reforem například v dílech Stanisława Leszczyńskiego či Michała Wielhorského⁹⁶⁷, což je zřetelné například v těch pasážích, v nichž Orzechowski hovoří o tom, že dobrý král musí nejen trestat hříchy, ale především podporovat občanské ctnosti spravedlivými odměnami. Pokud tento princip motivace král opomene, probudí se v lidech přirozená zuřivost nad tím, že byli opomenuti⁹⁶⁸, a ti začnou následně nadřazovat své soukromé zájmy obecnému prospěchu, neboť platí, že ten, kdo třímá moc, aniž by byl veden k ctnosti, bude veřejný zájem podvádět.⁹⁶⁹

Pro nás je ovšem v tuto chvíli palčivější otázka, jakým způsobem se Orzechovskému daří skloubit tuto lehce schizofrenní situaci, kdy na jedné straně působí jako sverpý agent šlechtických výsad a svobod, tvořících samotné gró polské republiky, avšak z druhého úhlu pohledu tento aristokratický element výrazně relativizuje svými odkazy na roli ctnosti bez ohledu na urozený původ. Řešení v tomto směru skýtá patrně ta pasáž *Dialogu*, v níž *Hospodář* hovoří o různé úloze urozenosti krve ve vztahu k soukromým a veřejným záležitostem. Dle jeho

jestem Hozyjusowi i Kromerowi nierówien...“, Stanisław ORZECOWSKI, *Dyjalóg albo Rozmowa*, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 420.

⁹⁶⁴ „...*teć są godności one, Bracie miły, jasne przed Bogiem, sławne przed ludem, którym ci maszkarnicy, rzezani nie swymi, ale ojców swych tytułmi, ustępować w zasługach przeciwko rzeczypospolitej u mądrych królów muszą...*“, Tamtéž, s. 418.

⁹⁶⁵ „*Id quod tu assidue experiris non idem valere in regno ceterorum, ut valet Tarnowski et Kmitae nomen, sed illud tamen meminere honores virtutis non generis esse praemium...*“, Stanisław ORZECOWSKI, *Fidelis Subditus w redakcyi I-ej z roku 1543*, T. Wierzbowski (ed.), Warszawa: Druk K. Kowalewskiego, 1900, s. 13.

⁹⁶⁶ Hana ŚWIDERSKA, *Stanisław Orzechowski*, op. cit., s. 93.

⁹⁶⁷ Srov. Stanisław ŁESZCZYŃSKI, *Głos wolny wolność ubezpieczający*, op. cit.; Michał WIELHORSKI, *O Przywrocceniu Dawnego Rządu Według Pierwiastkowych Rzeczypospolitej Ustaw*, [s.l. : s.n.], 1775.

⁹⁶⁸ „*saevit enim neglecta virtus, furit, ac nimium seditiosa est, resque ipsas communas perire cupit, cum videt se esse relictam. Neque vero aliam causam seditionum regnorumque ipsorum amittendorum putta esse, quam hanc istam universam distributionem bonorum atque munerum*“, Stanisław ORZECOWSKI, *Stanisłai Orichovii Roxolani Fidelis Subditus*, op. cit., s. 56.

⁹⁶⁹ „... *nulli autem magis favetur, quam qui scierit astutius et nocentius rempublicam defraudare...*“, Stanisław ORZECOWSKI, *Respublica Polona proceribus Polonis in conventu generali*, in: týž, *Orichoviana*, op. cit., s. 6.

přesvědčení je třeba dbát na vzácnost rodu tehdy, „hledám-li své dceři důstojného muže a sobě zetě“, neboť „mé dcery je dle polského práva hoden pouze ten, kdo je roven mému rodu.“⁹⁷⁰ V soukromé rovině vlastní rodiny je tudíž urozenost rodu nadmíru klíčová, avšak přichází-li na přetřes rovina veřejného zájmu a obecného blaha *Rzeczypospolité*, dospívá *Hospodář* k důležitému závěru, že „republika se může na rod či urozenost ohlízet málo anebo vůbec“, což koresponduje i s Orzechowského poselstvím v rámci *Života Jana Tarnowského*, v němž se ke svým šlechtickým bratrům obrací s tím, že „rovnost *Rzeczypospolité* se neodvíjí od lidské urozenosti, ale z *pospolitého práva*.“⁹⁷¹ Orzechowski dokonce neváhá pro ono rozlišení soukromé a veřejné roviny urozenosti využít paralelu ze zvířecí říše, v jejímž rámci přirovnává pozici šlechty k plemennému chovu koní. Otázku koňského původu má totiž cenu řešit zjevně pouze tehdy, usiluje-li člověk o vyšlechtění nejlepšího druhu, avšak přijde-li ke slovu hlavní smysl jejich existence – podobně jako přichází v republice ke slovu hlavní smysl existence občanů – je dobrým koněm ten, který dobře slouží k jízdě bez ohledu na to, „z jakého je stáda, tureckého či ruského.“ Z toho důvodu platí, že ve veřejné sféře je přízně republiky hoden každý, kdo pro ni „dobře činí, rozmnožuje její čest i prospěch“⁹⁷², přičemž slouží-li daný člověk znamenitě, nemůže se *Rzeczpospolita* ptát, je-li dotyčný služebník chłopem, šlechticem, hrabětem či králevicem.⁹⁷³

Podobně jako v případě svobody je tedy i přístup k principiální hodnotě rovnosti u Orzechowského v mnohém rozmanitý a leckdy ambivalentní, což se projevuje především v paralelní tendenci smiřovat exkluzivitu a vyvolenost šlechtického stavu s akceptací nižších vrstev jako formativní součásti republiky. I přes některé náznaky svědčící o představě polského státu jako organického tělesa uzpůsobeného tak, aby byla respektována přirozená hierarchie různých stavů při harmonickém zapojení všech vrstev, zůstává nicméně neoddiskutovatelným faktem, že Orzechowského pojetí rovnosti je primárně vytvářeno jako politická koncepce aristokratického občanství, v němž má mít rozhodující slovo šlechtický stav. Připomeneme-li již opakovaně mocenský podtext Orzechowského politických děl, především pak dialogů, související s kritikou tzv. *exekučního hnutí*, představuje jednu z hlavních autorových výtek vůči

⁹⁷⁰ „ja dziewce swej godnego męża a sobie żięcia szukając, patrze na ród jego, zacność jego, zachowanie i na dostatek jego... dziewki mojej prawem polskim godzien ten jest, który rodem równym mnie jest...“, Stanisław ORZECZOWSKI, *Dyjalóg albo Rozmowa*, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 415.

⁹⁷¹ Stanisław ORZECZOWSKI, *Żywot i śmierć Jana Tarnowskiego*, op. cit., 1855, s. 41.

⁹⁷² „...ale *rzeczpospolita* mało albo nic ogląda sie na ród, albo na zacność czyję, tego ona u siebie ma za godnego siebie, który jej dobrze czyni, mnożąc cześć i pożytek jej...“, Stanisław ORZECZOWSKI, *Dyjalóg albo Rozmowa*, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 415.

⁹⁷³ „tak też *Rzeczpospolita* ludzi sobie godne: nic ona nie pyta, chłop li, szlachcic li, komes li, królewic li jej pomógł albo jej zacnie albo pożytecznie posłużył, tegoa ona nie pyta, na uczynku przestawa, na ród sie nic nie ogląda...“, Tamtéž, s. 415.

exekucionistům předpokládaná obava z nastolení přílišné rovnosti. Ta by totiž dle jeho obav nerespektovala rozdíly v dobrotě, cnosti a udatnosti a „*srovnala by dobrého muže s lotrem*“⁹⁷⁴, čímž Orzechowski bezpochyby míní nebezpečí přílišného opomíjení role polského privilegovaného stavu.

Za zcela stěžejní prvek v Orzechowského koncepci rovnosti je nadto třeba považovat nikoli sociální rovnost coby otázku prestiže jednotlivých stavů či lidských bytostí jako takových, ale rovnost před právem, které tvoří ve veřejné sféře středobod veškerého Orzechowského uvažování napříč jeho politickými traktáty. Právo je ústředním „lékem“ na nerovnost, kterou Orzechowski líčí jako „jed svobody“, neboť tam, kde jeden vůči druhému hlásá „*já jsem svoboden a ty nesvobodný, já jsem pánem a ty poddaným, já mocným a ty slabým*“⁹⁷⁵, může jedině právo navrátit rovnost a nastolit pořádek. Ani právo však v konci nemůže zvrátit základní logiku přirozeného řádu, jenž má být správně založen na tom nejznamenitějším oceňování těch nejctnostnějších a nejurozenějších mužů, k nimž náleží v první řadě příslušníci polské šlechty. Ti jsou navíc v souladu s Orzechowského mesianistickou vizí polského „národa“ předurčení k tomu, aby byli „rovnější“ vůči ostatním evropským společnostem, k čemuž mají díky absolutní titulurní rovnosti vlastního stavu dobře nakročeno. I polská šlechta má však v oceňování sebe sama ještě značné rezervy, což Orzechowski dokládá vedle alegorie s rovným údělem rozličných koňských plemen dalším přirovnáním hodnoty polského šlechtice ke zvířecímu druhu, a sice ke sviním. V tomto případě je ovšem jeho tón výrazně kritický, neboť myslitel lamentuje nad nežádoucí tendencí nadřazovat nad ctnostnou urozenost principy mamonu a užitku, o čemž svědčí stávající stav polské společnosti, v níž se „*za zabití šlechtice vyplatíte penězi, avšak za krádež a zabití jeho svině zaplatíte hrdlem*.“⁹⁷⁶ Finální završení panující hierarchie polské společnosti v podobě této „zvířecí špičky“ pyramidy tak jako by v konci pouze dokreslovalo ambivalentní a v leckterých ohledech absurdní charakter Orzechowského pojetí rovnosti.

⁹⁷⁴ „*Wolam na egzekucyją, nie żeby ona wszem jednako pożyteczna w Polsce była, ale żeby dobrość, dzielność, cnotę w ludziach cnotliwych zgasila, żeby lotra z dobrym zrownala...*“, Tamtéž, s. 323.

⁹⁷⁵ „*Widział to z przygód innych ludzi, iż nierówność jest trucizna wolności a, iż się tam źło dzieje, gdzie jeden drugiemu mówi, jam wolny, ty nia wolny; jam pan, tyś poddany; ja możny, ty słaby! albo wiem w takowej Rzeczypospolitej łatwie też i o upadek pospólity. To bacząc ten pan, i sam równym ze wszystkimi nami prawem był, i też, aby pospólite (prawo) wszystkim równie w Polsce służyło...*“, Stanisław ORZECZOWSKI, *Żywot i śmierć Jana Tarnowskiego*, op. cit., 1855, s. 52.

⁹⁷⁶ „*...czego się Panie Boże żal, że ten szlachetny narod Polski sam siebie oszacował, tak, że żadnego szlachcica, w żadnym domu najprzedniejszym nie masz, któryby drożej nad sto y nad dwadzieścia grzywien w Polsce stał... swinie są droższe w Polsce, aniżeli ludzie. Pokradnie kto komu, y pobije świnie, gardłem ie zapłaci, zabiie onych świniey Pana, pieniądzmi go zapłaci*“, Stanisław ORZECZOWSKI, *Żywot i śmierć Jana Tarnowskiego*, op. cit., 1733, s. 55–56.

3.1.6.3 Obecné dobro a uchopení tradice

Pro završení pomyslného trojúhelníku republikánských ctností je zapotřebí věnovat pozornost doposud opomíjenému poslednímu principu obecného dobra, souvisejícího úzce s již načrtnutým pojetím práva. Jak jsme mohli pozorovat u obsahové precizace obou předchozích pojmů, představovala koncepce obecného dobra jakýsi určující horizont Orzechowského myšlení jak ve vztahu vůči svobodě, tak při jeho koncipování rozmanitých variant rovnosti. V prvním případě je zřejmé, že Orzechowským naznačené napětí mezi soukromým, respektive individuálním na jedné straně a veřejným, respektive kolektivním rozměrem svobody na druhé straně je řešitelné prostřednictvím nalézání křehké rovnováhy mezi nedotknutelností šlechtických privilegií a politickými zájmy republiky, kterou je možné ztotožňovat právě s obecným dobrem. Podobně pak i zdánlivě protichůdné peripetie týkající se žádoucích a přirozených forem sociální nerovnosti při posilování rovnostářského charakteru šlechtické obce spojuje Orzechowski obecným odkazem k nezbytné úctě vůči právu a loajalitě k republice, v níž jediné může být realizován společný zájem „*všech dohromady a každého zvlášť*“.⁹⁷⁷ Ačkoliv Orzechowski o trojúhelníkové koncepci republikánských ctností nikde explicitně nehovoří, lze s přihlédnutím k jeho tendenci geometrizovat politické zřízení do podoby trianglu či *quincunxu* obdobným způsobem modelovat příslušný vzájemně se podmiňující vztah obecného dobra, svobody a rovnosti na základě řady jeho vyjádření. V nich totiž obhajuje názor, že veškeré v Polsku panující právo je zde pro udržení svobody a šlechtické důstojnosti⁹⁷⁸, přičemž rovnost i svobodu lze zaručit jedině tehdy, budou-li mít všichni na zřeteli společný cíl a sloužit jedinému pánu v podobě zákona.⁹⁷⁹ Na základě autorovy vytrvalé tendence odkazovat se při obhajobě těchto republikánských ctností k moudrému odkazu dávných předků, je rovněž třeba vymezit přesněji obsah této tradice, jakož i určit její souvislost s Orzechowského představou o zdravém fungování polské republiky.

Jak dokládají autorovy četné přímé citace, jakož i řada inspirovaných alegorických vyjádření, lze za dominantní zdroj jeho koncepce politiky i charakteristiky obecného dobra považovat v první řadě odkaz antické aristotelské tradice. Tento vliv můžeme pozorovat ve zcela zřetelném přejímání klasifikace jednotlivých forem vlády, v souvislosti s nimiž hovoří o Polsku

⁹⁷⁷ Orzechowského chápání polské společnosti jako *universaliter universi et singulariter singuli*, viz poznámka č. 954, též Stanisław ORZECOWSKI, Quincunx, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 475.

⁹⁷⁸ „wszystkie te prawa, Panowie a Bracia, które w Polsce panują, są dla waszej wolności, dla waszej godności i waszej powagi...“ Stanisław ORZECOWSKI, Mowa žalobna... na pogrzebie Zygmunta Jagiellończyka, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 58–59.

⁹⁷⁹ Tuto tezi o tom, že pravá svoboda je ta, dle níž jsme všichni služebníky zákona a nikdo tak není pánem, zastává Orzechowski především ve své první Turcyce: „*haec enim demum vera libertas putanda est, in qua omnes servi sunt legum, dominus vero nemo...*“ Stanisław ORZECOWSKI, *De Bello Adversus Turcas suscipiendo oratio*, op. cit., s. 13.

jako o „směsi tří způsobů vládnutí, takže Rzeczpospolita není ani královstvím, ani panováním menšiny, ani státem, jemuž vládne lid.“⁹⁸⁰ Sám Orzechowski v tomto směru kombinuje ukotvenost tohoto zřízení v myšlení antických velikánů s výjimečností polské šlechtické esence, když smíšenou vládu považuje dílem za výtvar Aristotela a římské praxe a dílem za dar, který Poláci zdělili od svých předků.⁹⁸¹ Obdobným způsobem se polský myslitel ztotožňuje i s antickou definicí ctnostné republiky, jejímž zájmem je realizace obecného blaha, což je zřejmé zejména z *Papežencovy* charakteristiky v *Dialogu*. V něm svému nevzdělanému protestantskému oponentovi vysvětluje definici republiky ze strany „nejmoudřejších mužů“ nejprve latinsky, aby následně na jeho žádost přispěchal s překladem, z něhož vyplývá, že republika je „shromážděním občanů spojených jednotou práva a společenstvím užitku proto, aby zůstalo v Polsku navěky svobodné.“⁹⁸² *Papežencovo* pojetí republiky, hájené Orzechowským i v jeho dalších dílech⁹⁸³, tedy nejenže odráží výše zmíněný trojúhelník republikánského myšlení v důrazu kladeném na úlohu sobě rovných občanů, jejichž úkolem je hájit svobodu prostřednictvím práva chápaného jako úsilí o *společný užitek*, ale de facto znovu navazuje i na klasické antické vzory. Lze si přirozeně jen domýšlet, koho přesně má *Papeženec* na mysli, když zmiňuje, že představí pojetí republiky dle *nejmoudřejších mužů*. I v tomto případě je ovšem možné vnímat vliv jak aristotelské, tak především ciceronské tradice, jež byla dle svého římského otce založena na takřka totožně znějící charakteristice republiky spjaté principy občanského společenství a jednotného práva.⁹⁸⁴

⁹⁸⁰ „...powstała pewna mieszanina tych trzech sposobów rządu, tak że Rzeczpospolita nie jest ani królestwem, ani panowaniem mniejszości, ani państwem, którym rządzi lud...“, Stanisław ORZECZOWSKI, *Mowa do szlachty polskiej*, op. cit., s. 104.

⁹⁸¹ Bernacki v tomto směru postuluje, že dle Orzechowského „ustrój mieszany, owszem, ma swe korzenie w myśl Arystotelesa i praktyce ustrojowej Rzymu, lecz panujący na ziemiach polskich był darem, który otrzymaliśmy od naszych polskich przodków...“, Włodzimierz BERNACKI, *Myśl polityczna I Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 78. Bernacki toto své tvrzení patrně opírá na jedné straně o již zmíněné četné odkazy Orzechowského děl právě k Aristotelovi a Ciceronovi, na druhé straně pak patrně o příslušnou pasáž z předmluvy k dílu Jakuba Przytušského, v němž Orzechowski hlásá: „zwróćcie uwagę na to, jakie lekarstwo przekazali wam wasi przodkowie, by nie nastąpiło to nigdy w Polsce. Widzieli oni bowiem, że w życiu ludzkim trzy są rodzaje prowadzenia spraw publicznych, że każde zgromadzenie ludzi rządzone jest albo przez panowanie jednego, albo przez rządy garstki, albo przez władzę ogółu...“, Stanisław ORZECZOWSKI, *Mowa do szlachty polskiej*, op. cit., s. 103.

⁹⁸² *Papeženec* nejprve užívá latinskou podobu „Respublica est coetus civium, communionem iuris et societate utilitatis coniunctus“, na což *Evangelík* reaguje slovy: „wylož mi to po polsku“ a *Papeženec* proto překládá: „rzeczpospolita to zebranie obywatelów społecznością prawa i towarzystwem pożytku złączone, przeto, aby ono swobodne i trwale w Polsce na wieki było“, Stanisław ORZECZOWSKI, *Dyjalóg albo Rozmowa*, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 313.

⁹⁸³ Viz například obdobná definice v Orzechowského *Politei*: „Nie jest żadny inny, jedno jakieś osobliwe zmieszanie z panowania jednego z niektórych i z pospolitego, pod jednym a spólnym prawem wszystko zamknięte“, Stanisław ORZECZOWSKI, *Politycja Królestwa Polskiego*, op. cit., 1984, s. 25.

⁹⁸⁴ „Est igitur, inquit Africanus, res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communionem sociatus. Eius autem prima causa coeundi est non tam inbecillitas quam naturalis quaedam hominum quasi congregatio; non est enim singulare nec solivagum genus hoc, sed ita generatum, ut ne in omnium quidem rerum affluentia...“, Marcus Tullius CICERO, *O věcech veřejných*, 1, 39, op. cit., s. 46.

Jak jsme mohli pozorovat již při kontextuálním rozboru okolností vzniku jednotlivých děl, považoval Orzechowski za jeden z klíčových pilířů vlastního přístupu k politice aristotelský pojem *politea* (policyja), jenž se v jeho tvorbě vyskytuje ve dvou různých významech⁹⁸⁵. V první rovině autor do značné míry přebírá skutečný Aristotelův rozměr tohoto termínu, neboť s jeho pomocí označuje samu realitu zřízení *monarchia mixta*, která v sobě dovedně kombinuje přednosti všech tří odlišných typů vlády a zajišťuje dokonalost. To ostatně Orzechowského vede k velmi konzervativnímu konstatování, že polská *politea* je dokonalá ve všech ohledech, pročež není žádoucí ji proměňovat.⁹⁸⁶ Tento význam se mimo jiné explicitně projevuje i v již zdůrazněném názvu Orzechowského posledního traktátu *Politea Polského království*, v němž je polské zřízení opětovně vykresleno jako smíšená forma. Jak nicméně upozorňuje Grzybowski, nelze podceňovat ani autorem zamýšlenou druhou rovinu významu tohoto pojmu. Ta má za cíl vykreslit *politeu* obecně jako vládu práva, v níž je zákon nadřazen všem subjektům politické moci včetně krále, přičemž ovšem platí, že nejlepší cestou, s jejíž pomocí lze naplnit tento žádoucí stav (*politeu* ve významu vlády práva) je realizovat politické zřízení smíšené vlády (*politeu* ve významu *monarchia mixta*).⁹⁸⁷ I v tomto spojení se zřetelně zračí silný republikánský moment Orzechowského myšlení, projevující se důrazem kladeným na vzájemnou podmíněnost občanské participace a jednoty právního systému.

Aristotelské odkazy lze v Orzechowského tvorbě navíc identifikovat nejen v souvislosti s líčením ideálního politického režimu, ale právě i s ohledem na charakter obecného dobra coby účelného směřování společnosti. Podobně jako u jiných politických myslitelů, podílejících se na konstrukci republikánského mýtu, je v Orzechowského jazykových prostředcích přítomno oblíbené přirovnání republiky k lodi, jejímž úkolem je převézt svou posádku bezpečně přes rozbouřené moře⁹⁸⁸, což ovšem není dost dobře možné, je-li tato loď rozbitá a zatéká-li do ní.⁹⁸⁹ Při druhé zmínce se Orzechowski obrací přednostně ke svým šlechtickým bratrům, aby

⁹⁸⁵ Małgorzata OW CZARSKA, Założenia i rozwój polskiej myśli republikańskiej w XVI wieku, op. cit., s. 396.

⁹⁸⁶ Orzechowski v tomto smyslu horuje, že polská *politea* je dokonalá ve všech ohledech, tudíž nikdo k ní nemůže ani nic přidávat, ani z ní nic odebrat, Stanisław ORZECOWSKI, Policyja Królestwa Polskiego, op. cit., 1984, s. 68. Grzybowski na základě studia Hillovy publikace k tomu dodává, že ve formování představy raně novověké *politei* sehrávaly v Polsku podobně jako v anglickém prostředí důležitou úlohu vzorce benátské interpretace, Christopher HILL, *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford: Clarendon Press, 1965, s. 276; Stanisław GRZYBOWSKI, Orzechowski and the Beginnings of Political Science, op. cit., s. 106–107.

⁹⁸⁷ Stanisław GRZYBOWSKI, Orzechowski and the Beginnings of Political Science, op. cit., s. 107.

⁹⁸⁸ Zde lze opětovně odkázat na pojetí polského státu jako *quincunxu*: „Co *Quincunx* jest? Kompas. Co kompas kaže? Drogi morskie, gwiazdy niebieskie, wiatry sluszne, porty pewne na tym burliwym morzu ukazuje Polskiej Koronie. Od czego jeśli odstapicie, portu chybicie, a rychlej w Kalikucie, anižli doma będziecie.“, Stanisław ORZECOWSKI, *Quincunx*, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 461.

⁹⁸⁹ „Jam navis vestra lacera est, plena rimarum est, hac atque illac perfluit, et nemo est, qui resarciat...“, Stanisław ORZECOWSKI, *Respublica Polona proceribus Polonis in conventu generali*, in: *týž, Orichoviana*, op. cit., s. 4.

akceptovali nutnost tuto „lod“ opravit, tedy aby navrátili polské republice její původní charakter. Tuto žádoucí formu zděděnou po předcích líčí přitom jako stát, v němž na sejmu „svobodní lidé rokují“, aby „hledali to dobré a užitečné pro společnost“⁹⁹⁰, přičemž každý současně přijímá svůj společenský úděl. I tato zmíněná vyjádření se opět velmi blíží oné originální alegorii politiky coby námořní plavby v podání Aristotela, ať už s ohledem na klasikovu definici státu jako pospolitosti obecného dobra⁹⁹¹, tak právě na rozličnou, a přesto společnou úlohu všech jeho služebníků.⁹⁹²

Bylo by nicméně chybou domnívat se, že Orzechowski svou politickou teorii pouze kopíruje od svých antických vzorů, o čemž svědčí jak ona zdůrazňovaná klíčová role vlastních polských tradic, tak i vliv dalších ideových zdrojů. S ohledem na výše zdůrazněnou polonizaci a domestikaci aristotelské tradice je třeba reflektovat skutečnost, že Orzechowski se sice snažil modelovat podobný republikánský ideál blížící se svými konturami antickému způsobu politického uvažování, avšak na druhé straně působil jako jednoznačný propagátor závislosti této republikánské politické moci na náboženské a církevní autoritě. Koehler v této souvislosti charakterizuje Orzechowského politické myšlení jako „aristotelismus obohacený o zjevenou Pravdu“⁹⁹³, čímž klade důraz jak na humanistovu tendenci vnímat polskou republiku jako dokonalé vtělení modelu smíšené vlády, tak na jeho teokratické vize. V nich je Polsko prezentováno jako Bohem vyvolené zřízení, kde je „kaplan sluncem Polského království“⁹⁹⁴ právě jako symbol pravdy.

⁹⁹⁰ „...gdzie ludzie wolni sejmują, tam o szczodrośliwości królewskiej rychlej, aniżeli o ściśliwości jego radzą. Bo wolnych ludzi sejm czegoś dobrego a pożytecznego gminowi i społeczności swojej szuka...“, Stanisław ORZECZOWSKI, Quincunx, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 462.

⁹⁹¹ V případě Aristotela lze v tomto případě odkázat k úvodní větě jeho *Politiky*: „Poněvadž vidíme, že každá obec jest jakýmsi druhem společnosti a že každé společenství jest sestaveno za účelem nějakého dobra, neboť všichni lidé všechno konají pro to, co se jim zdá dobrem - jest zjevno, že sice všechna společenství směřují k nějakému dobru jako k cíli, ale zvláště a ze všech k nejvyššímu dobru to společenství, které ze všech má největší přednost a všechny ostatní v sobě zahrnuje. To jest tak zvaná obec a občanské společenství.“, ARISTOTELEŠ, *Politika*, 1, 1, Praha: Rezek, 1998, s. 37.

⁹⁹² Aristotelés přirovnává řízení státu k lodi následujícím způsobem: „Tedy jako například lodník jest jakýsi jedinec ze společníků, tak říkáme i o občanu. A ačkoli lodníci jsou si ve výkonu a významu nerovni - jeden totiž jest veslařem, druhý kormidelníkem, třetí správcem přídy, čtvrtý pak má nějaké jiné takové jméno -, přece jest zřejmo, že sice pro každého bude zcela přesný pojem vlastní jeho zdatnosti, že se však zároveň nějaký společný pojem bude hodit všem. Neboť zdar plavby jest úkolem jich všech; vždyť o něj usiluje každý z lodníků. Podobně tedy také úkolem občanů, ač jsou nerovni, jest blaho společenství, společenstvím pak jest ústava; proto ctnost občana musí míti vztah ke zřízení obce...“, Tamtéž, 3, 4, s. 111–112.

⁹⁹³ „...jedynym możliwym do opisania Królestwa Polskiego dyskursem pozostaje arystotelizm ubogacony o Prawdę Objawioną, a zarazem arystotelizm pozostaje jedynym dyskursem, przez który przejawia się stworzony przez Boga świat i wszelka ludzka umiejętność ogarnięcia tegoż świata...“, Krzysztof KOEHLER, Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu, op. cit., s. 520

⁹⁹⁴ Úlohu církve coby slunce jakožto centrálního elementu polské soustavy představuje Orzechowski až ve svém závěrečném politickém díle, viz Stanisław ORZECZOWSKI, *Policyja Królestwa Polskiego*, op. cit., 1984, s. 92. O teokratickém kontextu Orzechowského úvah blíže viz Stanisław SALMONOWICZ, Stanisław Orzechowski: retoryka w służbie polityki, op. cit., s. 292.

Z oněch dalších ideových zdrojů je vhodné jmenovat především prokázaný obdiv Orzechowského k politickému systému benátské republiky, který měl možnost poznat během svých studijních cest i díky kontaktům s kardinálem Contarinim či Paolem Ramusiem⁹⁹⁵. Jak podotýká Grzybowski, patřil Orzechowski k jedněm z prvních obdivovatelů republiky sv. Marka mimo její hranice⁹⁹⁶, přičemž hlavní důvod je v tomto případě nasnadě, neboť Benátky platily v soudobé evropské reflexi za hlavního reprezentanta formy *monarchia mixta*, jejíž charakter polský humanista ztotožňoval rovněž se svou vlastí. V určitých ohledech byl Orzechowski dokonce schopen vnímat benátskou republiku jako určitou inspiraci pro polskou šlechtickou obec, a to zejména v attributech její výjimečné vojenské zdatnosti a občanské ctnosti, jež sám chápal jako hlavní pilíře zdravé republiky.⁹⁹⁷ V neposlední řadě je ovšem v souvislosti s tímto využíváním benátských vzorců třeba vnímat i roli odlišných politických trendů, jimiž byly obě republiky v 16. století vystaveny. Zatímco v polském prostředí sílila v kontextu *exekučního* hnutí tendence posouvat do centra rozhodující politické aktivity instituci *izby poselské*, reprezentující ve formě *monarchia mixta* prvek lidové suverenity na úkor zbylých dvou principů smíšené vlády, vykazovala Benátská republika určitou převahu aristokratického principu, což opět vcelku harmonicky konvenovalo s Orzechowského představou obhajoby pozic dvora oproti nespoutané moci šlechtického parlamentu.

Úsilí tzv. *exekučního* hnutí i jednotlivých šlechtických reprezentací, zastupujících partikulární vojvodství, o celkové posílení pozice *sejmu* v politickém systému *Rzeczypospolité* je v Orzechowského koncepci frekventovaným terčem kritiky, jež autor navíc neváhá ztotožňovat s jednou z hlavních příčin krize republiky. Rozhodující je přitom nejen skutečnost, že se dotyční snaží o vychýlení přirozené harmonie *monarchia mixta* ve svůj vlastní prospěch, ale rovněž tak způsob, jakým dle autorských postřehů byla organizována sněmovní zasedání, vedoucí v konci ke katastrofální absenci efektivity. V *Dialogu* tak ze strany *Papežence* můžeme nalézt sarkastickou aluzi na dobově oblíbenou formuli zastánců šlechtické suverenity o Polsku, které se udržuje absencí řádu (*Polska nierządem stoi*), již však Orzechowského figura

⁹⁹⁵ V této souvislosti se sluší připomenout ohlas Orzechowského pohřební řeči u příležitosti skonu krále Zikmunda právě v prostředí Benátek i obdivný dopis, jehož se polskému autorovi ze zdejšího prostředí dostalo, blíže viz poznámka č. 799.

⁹⁹⁶ Stanisław GRZYBOWSKI, Orzechowski and the Beginnings of Political Science, op. cit., s. 106.

⁹⁹⁷ „Wenetowie czynić po powieciach swoich zwykli na każdy rok, już to óni wiedzą, co w którym powiecie ubyło albo przybyło ku bojowi ludu, i na tym ich gotowość wielka jest, wspominalo się też i to na przeszłych sejmiech u nas, owo da li Bóg na tym sejmie ta sprawa dojdzie...“, Stanisław ORZECZOWSKI, Dyjalog albo Rozmowa, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 457. Jak navíc konstatuje Salmonowicz, lze u Orzechowského pozorovat určitou fascinaci vojenskou silou jakožto základním měřítkem mocnosti daného státu, což lze doložit tendencí přirovnávat polskou republiku k velikosti benátské či spartské moci, Stanisław SALMONOWICZ, Stanisław Orzechowski: retoryka w służbie polityki, op. cit., s. 291.

reformuluje do podoby „*Korona každemu obcemu otworem stoi*“⁹⁹⁸, tedy že Polsko je založeno na otevřenosti vůči komukoli cizímu. Toto konstatování ovšem v žádném případě není míněno lichotivě, což *Papeženec* dovysvětluje jakousi temnou předpovědí zániku takto otevřeného Polska, jež bude rozděleno cizími mocnostmi⁹⁹⁹, samozřejmě za předpokladu, že se Polákům nepodaří reformovat vlastní zřízení návratem k oněm kýženým tradicím. Dané varování je samozřejmě možné brát jako doklad obav o osud vlastního státu a jakési sebenaplňující se proroctví již v 16. století, avšak v souvislosti s identifikací republikánského mýtu zasluhuje zásadnější pozornost otázka, které faktory dle Orzechowského způsobily onu nežádoucí otevřenost polského státu, jakož i kudy měla vést z této nelichotivé situace cesta.

Odpověď na tuto otázku přitom úzce souvisí s výše zmíněnou krizí parlamentních jednání, které Orzechowski neváhá vykreslovat v těch nejchaotičtějších konturách, kdy se „*míchají věci dohromady*“, neboť se „*rozcházíme, naháníme krále a hanobíme radu, odpovídáme jeden přes druhého, evangelíci útočí na papežence, papeženci na evangelíky vzájemně si hrozí kapturovými soudy*.“¹⁰⁰⁰ Za dané konstelace je zřejmé, že se jakýkoli cit pro obecné dobro vytrácí, což je přirozeně pro osud republiky smrtící. Veškerý veřejný zájem je za těchto podmínek totiž ignorován a přehlušen ve změti regionálních požadavků jednotlivých vojvodství či dokonce individuálních poslanců, řídících se zásadou, že cokoli bude učiněno proti jejich vlastnímu zájmu, bude nepřátelským činem¹⁰⁰¹. Symptomatický je v této souvislosti už způsob nazírání jednotlivých šlechtických delegací nikoli jako polských, ale právě prizmatem jejich regionální identity jako pruských či ruských.¹⁰⁰² Tohoto přístupu se přes všechnu kritiku dopouští i sám Orzechowski, když ve svých dílech zmiňuje Polskou korunu nikoli jako jednotný a svrchovaný stát, nýbrž právě jako společenství rozličných krajin, jimž vládne Zikmund August ne v osobě polského krále, ale jako kníže ruský, pruský, mazovský, žmuďský apod.¹⁰⁰³ Uvedení podobné titulatury je sice pochopitelné, neboť plně respektuje dobové zvyklosti, přesto však de facto odráží zároveň i onu kritizovanou šlechtickou tendenci

⁹⁹⁸ Stanisław ORZECOWSKI, Dyjalóg albo Rozmowa, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 321.

⁹⁹⁹ „...postronni panowie na Nię oczy otworzyli i snadź już się Ją teraz niedawno podzielili, i tak już opuściła Polska Korona jest, że w Nię wjazdy Tatarowe czynią, gdy chcą, Wuchrzy (Uhři, Maďarı – pozn. J. K.), Niemcy, Hiszpani przechodzą Ją, gdy chcą a jako chcą...“, Tamtéž, s. 321–322.

¹⁰⁰⁰ Tamtéž, s. 321.

¹⁰⁰¹ „*quicquid erit in contrarium acum, id hostiliter erit actum*“, Stanisław ORZECOWSKI, Quincunx, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 464.

¹⁰⁰² „...strzeż tego, Panie Boże, abyśmy tą egzekucyją ku roztyrku i ku rozerwaniu Polskiej Korony nie przywiedli, ku czemu sie barzo ma, bo Prusowie sie oświadczeją...naszy też posłowie ruscy, tak jakochmy im w Wiśni rozkazali, na to branie nie zezwalają...“, Tamtéž, s. 464.

¹⁰⁰³ Stanisław ORZECOWSKI, Chimera, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 289.

neidentifikovat se primárně s politickým celkem, který v Orzechowského myšlení reprezentuje ideu obecného dobra.

Toto napětí přítomné mezi Korunou jako veřejným zájmem a nežádoucími privátními interesy regionálních šlechtických reprezentací je nadto v autorově koncepci kombinováno s již zmíněným důrazem kladeným na vyváženost všech tří složek moci v rámci modelu smíšené vlády. Je-li si totiž polský myslitel vědom, že prospěchu státu hrozí přílišná dominance ze strany parlamentu, upozorňuje v této souvislosti právě na fakt, že skutečný zájem polské republiky je obvykle definován z centra a formulován královskou mocí v osobě kancléře, který nastoluje agendu pro jednání sejmu „*nejmoudřeji, nejvýmluvněji a nejúčinněji*.“¹⁰⁰⁴ Oproti tomu v okamžiku, kdy se tento program zasedání dostane do rukou šlechtických poslanců, k nimž Orzechowski sebekriticky řadí i sám sebe, „*vyrveme tuto královskou propozici ve prospěch své vlastní a tolik se lišící, kterou zmateme veškerá královská předsevzetí*.“¹⁰⁰⁵ Z těchto důvodů má být kladen neustálý zřetel na rovinu veřejného blaha a politického centra, ztělesněného královskými propozicemi – tedy na tu cestu, po níž se musí polský stát vydat, aby byl vyveden z krize. Tuto myšlenku můžeme vskutku považovat za určitý leitmotiv Orzechowského politické poselství, vyskytující se sice v proměnlivých formách, avšak nesoucí v sobě totožné jádro přesvědčení, že jediný způsob nápravy polského zřízení spočívá v ochotě jednotlivců konat ve prospěch vyšších cílů a přinášet Polsku nemalé oběti. Tento ideál přitom ostře kontrastuje s Orzechowského dobovou deskripcí polské společnosti, v níž není „*poslušnosti vůči králům, pravdě, víře, ani spravedlnosti mezi námi není*.“¹⁰⁰⁶ Když Papeženec velebí v *Quincunxu* postavu Orzechowského za to, že píše „*svým perem vždy pro dobro své Vlasti*“, neváhá kriticky dodat, že ostatní šlechtici tohoto příkladu nenásledují, neboť leckdy dbají jen o své vlastní zisky a kariérní postupy, kdy každý „*poslanec chce být senátorem, senátorem králem, král kaplanem, kaplan bohem*.“¹⁰⁰⁷

¹⁰⁰⁴ „...nie może być mądrzej, wymowniej i pożyteczniej propozycyja sejmowa nam powiedziana, jako ją powiadać zwykł pan Jan Ocieski, kanclerz koronny...“, Stanisław ORZECOWSKI, *Dyjalóg albo Rozmowa*, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 321.

¹⁰⁰⁵ „...hnet my wyrwiemy też propozycyją swą od propozycyjej królewskiej barzo różną, którą zamieszamy wszystko przedsięwzięcie królewskie, także rzeczami mieszamy, że na koniec z sejmu walnego nic inego nie bywa, jedno hanba u postrónnych ludzi a waśń domowa...“, Tamtéž, s. 321.

¹⁰⁰⁶ „Ale co nam świadka potrzeba Platona filozofa, gdyż rzeczy zamieszane nasze a prawie upadły...nie masz uczciwości przeciwko urzędom, nie masz posłuszeństwa przeciwko królom, prawdy, wiary, sprawiedliwości między nami nie masz żadnej...“, Tamtéž, s. 306 – 307.

¹⁰⁰⁷ „...stosując wszystko pióro swe ku dobremu Patryjej swej, która marnie ginie nie przecz inego, jedno prze to że żaden z nas na swym wezwaniu nie przestawa, chce być laik kaplanem, poseł senátorem, senator królem, król kaplanem, kaplan Bogiem...“, Stanisław ORZECOWSKI, *Quincunx*, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 483.

Hlavní kořen krize polského státu bude tedy odstraněn teprve tehdy, začnou-li všichni občané milovat svou republiku nejen řečmi, ale i činy¹⁰⁰⁸, což pro Orzechowského v praktické rovině znamená oddat se svému polskému národu celým srdcem, duší i myslí a sloužit mu věrně jako samotnému Bohu.¹⁰⁰⁹ S požadavkem na respekt ke svrchovanosti Polské Koruny nejen v rovině praktické politiky, ale i v myslích jednotlivých občanů je krom toho spojen i Orzechowského frekventovaný apel na posilování tohoto jednotného vnímání republiky prostřednictvím unifikace společných vazeb. S podobnou tendencí jsme se mohli setkat už v souvislosti s Orzechowského náznakem jisté „civilizační nerovnosti“ v chápání vztahu mezi polskou šlechtickou obcí a rusínskou populací, v jehož kontextu vyzdvihoval polský myslitel blahodárné účinky polského práva, jež jako jediné bylo schopno přivést k harmonii jinak rozrůzněné rody, vyznání i tradice.¹⁰¹⁰ Už z tohoto vyjádření je možné vyvodit autorovo silné přesvědčení, že pro vybudování respektu k obecnému blahu zjevně nestačí spoléhat na občanské ctnosti, nýbrž je zapotřebí lpět na jednotě právního systému, který bude polskou společnost směřovat k čím dál větší a bohuželjší uniformitě. Jak Orzechowski neváhá přiznat, cílem jeho vize, respektive jeho žádoucí podoby *exekuce* je vytvořit „z různých lidí národ jedné víry, jedné mysli a na konec i jednoho jazyka.“¹⁰¹¹

V souvislosti s takto požadovanou jednotou práva, vedoucí následně k unifikaci dalších klíčových atributů polské identity se Orzechowski opětovně obrací k úloze žádoucích tradičních vzorů z antiky. V té souvislosti hovoří o tom, že upadající polská společnost by nyní potřebovala „*starých Lykurgů, Solónů anebo též řeckých Platónů*“¹⁰¹², kteří by silou svého majestátu či přesvědčivostí svých filosofických idejí v druhém zmíněném případě znovuzavedli chybějící řád. Při té příležitosti by se slušelo připomenout, že o podobnou úlohu v polské společnosti usiloval Orzechowski sám, a to když adresoval svému králi sérii doporučení, stavěje

¹⁰⁰⁸ „...amate rempublicam vestram, et sufficit mihi, vel quod idem est: amate vos mutuo... Amari autem velim non tantum lingua sed opere etiam et veritate...“, Stanisław ORZECZOWSKI, *Respublica Polona proceribus Polonis in conventu generali*, in: *týž, Orichoviana*, op. cit., s. 4.

¹⁰⁰⁹ „...Panu Bogu tylko samemu oddając serdeczne myśli i przejmę chuci swe, a narodowi swemu polskiemu całym sercem, całą duszą, i całą myślą wiernie służąc...“, Stanisław ORZECZOWSKI, *Quincunx*, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 459.

¹⁰¹⁰ „Verum enimvero, cum Roxolania tota ex iis tam diversis tamque inter se differentibus variarum gentium moribus atque ritibus, unum quoddam sub Polono rege mirifice temperatum sit corpus...“, Stanisław ORZECZOWSKI, *Stanislaus Orzechowski Ioanni Francisco Commendone Episcopo Zaycynthi*, op. cit., s. 588.

¹⁰¹¹ „bo prawdziwa egzekucyja królewska jednej wiary, jednej myśli, na koniec jednej mowy ludzie z różnych ludzi ma uczynić, co być żadną miarą nie może, gdzie ludzie jednej wiary, jednego prawa, za zwierzchnością kapłańską pod jednym królem w królestwie nie są...“, Stanisław ORZECZOWSKI, *Quincunx*, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 466.

¹⁰¹² „także też widzimy wszyscy, i wszyscy to mówimy, że Polska ku upadku sie chyli, ale jakoby Ją naciągając ku klóbie pierwszej, trzeba by nam ku temu onych starych Likurgów albo Solonów, albo też Platonów greckich albo Salomonów żydowskich, którzy mądrze rzeczypospolite między ludźmi stanawiali i rozumnie je rządili...“, Stanisław ORZECZOWSKI, *Dyjalóg albo Rozmowa*, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 326.

se do mentorské role polského Aristotela¹⁰¹³ či když svému příteli Przyłuskému sděloval, že jeho pohřební řeč nad zesnulým Zikmundem Starým má být primárně chápána jako soubor rad nastupujícímu vladaři, řídící se idejemi Platónovy ideální obce.¹⁰¹⁴

S ohledem na snahu o zakotvení polské republiky v dlouhodobějších vzorcích vývoje ctnostné obce a její ztotožnění s přenosem antického dědictví slavných předchůdkyň je ovšem vhodné si povšimnout, že Orzechowski poměrně ostře diferenciuje mezi úlohou řecké a římské tradice. Setrvává-li polský myslitel v rovině dědictví politických idejí, představuje pro něj problematika antické tradice vcelku koherentní soubor principů bez ohledu na přesný původ jejich vzniku, což je zřejmé například ve chvíli, kdy ve své definici republiky kombinuje aristotelské vlivy v podobě modelu *monarchia mixta* s citacemi Cicerona. Jakmile však Orzechowski uvažuje o možné polské inspiraci na úrovni prakticky vykonávané politiky, obrací se víceméně výhradně na svědomité úsilí řeckých, respektive athénských politiků o realizaci obecného dobra. Tento prostředek můžeme vysledovat například v adresném zaměření Orzechowského *Dialogu*, kdy se autor obrací na krakovského vojvodu Spytku Jordana s tím, aby se v nadcházejícím střetu o *exekuci* řídil příkladem Perikla. Ten měl totiž vcházet na politická jednání s cílem obhájit zájmy všech občanů, tedy i těch, kteří o to nestáli a s jeho názory nesouhlasili, neboť rozhodujícím musel být vždy prospěch celku.¹⁰¹⁵

Oproti tomu římská politická praxe je v Orzechowského reflexi vnímána veskrze negativně, a to zjevně kvůli dvěma ústředním příčinám: přítomnosti mocenských klik nedbajících obecného dobra a především v důsledku pochybného pojetí práva, protivícího se onomu hlavnímu republikánskému účelu podřídít všechny subjekty spravedlivě pod panování jednoho zákona. O první zmíněné příčině svědčí například kritika nesouladu mezi Caesarem a Pompeiem¹⁰¹⁶, vedoucí dle Orzechowského k rozkladu římské republiky. Nedostatečnost, respektive zvrácenost tamního chápání práva je pak představena především v Orzechowského

¹⁰¹³ Stanisław ORZECOWSKI, Stanislaus Orzechowski Sigismundo Augusto Regi, in: týž, *Orichoviana*, op. cit., s. 329, zde blíže viz poznámka č. 826.

¹⁰¹⁴ Stanisław ORZECOWSKI, Stanislaus Orzechowski Iacobo Przyłuski, in: týž, *Orichoviana*, op. cit., s. 114, zde blíže viz poznámka č. 839.

¹⁰¹⁵ Orzechowski zde používá domnělé Periklovy řeči k sobě samému, již se měl athénský státník uklidňovat a dodávat si odvahy přes svým vstupem na agoru: „o Perykle, pómni na to, že i tych, którzy o to szaleją, dziś w radzie wiernie radzić i o nich wotować masz, aby zdrowi a cali byli“, přičemž polský myslitel se následně ve stejném duchu obrací i k adresátovi svého díla: „pómni Jordanie, nie lękaj sie burze tej wścieklej, pómni, że o tych radzić masz, ktorzy zwiedzeni i zaślepiani od kacerzów w jawny upadek i sami oślepi idą, i wszystkę Koronę Polską za sobą wiodą“, Stanisław ORZECOWSKI, Dyjalog albo Rozmowa, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 309.

¹⁰¹⁶ „Neque enim alia res est, quae citius dissoluat res publicas, quam discordia senatus. Dissensione siquidem Caesars et Pompeii perii Roma, intestinis etiam odiis senatus Ungaria nuper funditus interii.“, Stanisław ORZECOWSKI, *Fidelis subditus w redakcyi 2-ej z r. 1548*, G. Saenger – T. Wierzbowski (eds.), Warszawa: Druk K. Kowalewskiego, 1908, s. 41.

Funebris oratio. Pro pochopení této kritiky je zapotřebí připomenout Orzechovským vyžadované těsné sepětí práva se svobodou a rovností, jež společně tvoří vzájemně se podpírající pilíře zdravé republiky. Aby mohlo právo sloužit tomuto republikánskému účelu, musí být tedy založeno na principech rovné svrchovanosti, kdy jsou všichni občané bez výjimky podřízeni jeho autoritě totožným způsobem. Stejně tak musí právo zajišťovat oba rozměry svobody – kolektivní ve smyslu politické participace a individuální v podobě nedotknutelnosti soukromého občanského prostoru. Právě v těchto ohledech se Orzechowského interpretace římského práva republikánskému charakteru vymyká, neboť polský myslitel, hodnotící uplatňování práva během císařské éry, neváhá tamní zákony označit za tyranické, když o nich hovoří jako o „*písňích římského otroctví, jichž si nikdo necení, pokud sám není otrokem nebo Italem*.“¹⁰¹⁷

Co polskému humanistovi na takto vystavěném charakteru římského práva vadí nejvíce, je patrně ona nadřazenost královské, respektive císařské autority, jež je de facto nejen zákonodárnou a zároveň výkonnou mocí, ale především je sama z platnosti těchto zákonů vyňata. To je hlavní důvod, proč se Orzechowski odhodlává používat v souvislosti s římskými občany konotaci otroctví, jelikož zatímco v „*římském státě neslo moc práva to, co se zamlouvalo králi*“,¹⁰¹⁸ platí polské zákony svorně pro všechny občany včetně suveréna. Na základě toho může obdivovatel vlastního zřízení hrdě konstatovat, že dle šlechtické obce není v Polsku „*spravedlivé všechno to, co je užitečné pro krále, králi neprojde všechno jen proto, že se mu to zamlouvá*.“¹⁰¹⁹ V souvislosti s domněle neblahým římským dědictvím je však vhodné zaznamenat ještě jeden zajímavý rys autorova sdělení, jehož pochopení vyžaduje stručné připomenutí kontextuálního pozadí jeho politické tvorby, v tomto případě především zmíněného žalozpěvu u příležitosti skonu krále Zikmunda.

Jak jsme již opakovaně konstatovali, můžeme za určitý leitmotiv Orzechowského politických děl považovat krom prokatolického podtextu především vyhraněné postoje proti tzv. *exekučnímu knutí*, jež jsou patrně nejzřetelněji čitelné v dílech *Dyjalóg* a *Quincunx*. Struktura těchto děl je víceméně zřejmá, neboť autor zde líčí hlavní osu střetu o správnou podobu nápravy polského zřízení (tedy de facto *exekuci*) jako konflikt mezi moudrou,

¹⁰¹⁷ „...rzymskiemu niewolnictwu właściwie są te pieśni, których nikt nie chwali, jeżeli nie jest niewolnikiem lub Włochem...“, Stanisław ORZECOWSKI, Mowa žalobna... na pogrzebie Zygmunta Jagiellończyka, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 59.

¹⁰¹⁸ „...w państwie rzymskim, gdzie moc prawa miało to, co podobano się królowi...“, Stanisław ORZECOWSKI, Mowa do szlachty polskiej, op. cit., s. 105.

¹⁰¹⁹ „...nie to, co dla niego użyteczne, jest dla was słuszne, nie wszystko mu uchodzi, co mu się tylko podoba...“, Stanisław ORZECOWSKI, Mowa žalobna... na pogrzebie Zygmunta Jagiellończyka, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 59.

katolickou a prokrálovskou stranou stojící proti pomýlenému evangelickému zastánci šlechtické svévole. V tomto ohledu je však třeba si uvědomit, že už od samého zrodu *exekučního* hnutí na konci třicátých let Orzechowski vnímal, že některé kroky královského dvora jsou pro polskou *smíšenou ústavu* skutečně nežádoucí a nahrávají tak radikálním pokusům o změnu kursu. Spolu s tím se v jeho dílech evidentně odráží i dobová averze šlechtického společenství vůči královně Boně Sforze, po níž byla dle jedné z interpretací nazvána posměšně i tzv. Kuřecí válka z roku 1537 (viz zde poznámka č. 815), a jež byla vnímána jako hlavní faktor špatného směřování královského dvora. Právě tato tendence je čitelná v Orzechowského žalozpěvu, neboť zatímco zesnulý král je v pochvalné řeči veleben, četné narážky o nežádoucím „italském vlivu“ u dvora svědčí v případě královny o opaku. Orzechowski přitom vůči italské nátuře neváhá využívat ostrou xenofobní rétoriku, což je ostatně atribut, s nímž jsme se u něj mohli setkat už v případě obhajované civilizační nadřazenosti polské svobody nad údajným litevským nevolnictvím.¹⁰²⁰ I v tomto případě má nicméně toto utváření striktního napětí mezi ušlechtilou polskou povahou a od ní se lišícího charakteru italských mravů svůj jasný politický podtext – zatímco v případě kritiky litevského naturelu apeloval Orzechowski na nutnost akceptace polského stylu života ze strany litevské šlechty, nabádá v otázce italského vlivu k jeho okamžitému zamezení, což je ostatně důvod, proč podobně jako v případě litevského zřízení hovoří i v souvislosti s Italy o jejich schopnosti snášet nevolnictví.

Spojitost římského právního dědictví a neblahého italského vlivu ma nadto ještě jeden rozměr, k jehož odhalení je třeba připomenout Orzechowského kritiku tzv. prokurátorů, tedy právníků, kteří namísto toho, aby chápali právo skutečně republikánským způsobem v intencích obecného dobra, uchylují se k jeho výkladu pro dosažení individuálního prospěchu, ať už svého nebo klientova (viz zde poznámky č. 914–916). Není přitom příliš obtížné si povšimnout, že jedním z hlavních důvodů rozmáhání se tohoto nešvaru v polském prostředí je dle Orzechowského sílící vliv italských právníků, přinášejících ony negativní římské vzorce právního uvažování a nahrazujících úsilí o dobrý svobodný život tyranii: „*ti doktoři tyranských práv, překračující Alpy, přišli s takovými radami za vámi...vidíte je, jak se sem vkrádají*

¹⁰²⁰ Srov. již dříve zdůrazněné Orzechowského invektivy vůči Litvě jako například: „*Chce li tedy Litwa... matką, szlachectwem, wiarą, równością Polsce być równą, niechaj że ona co rychlej księstwo swoje w królestwo a księdza litewskiego w króla polskiego, a niewolę w swobodę, hańbę w cześć, głupotę a hrubość swą w ćwiczoną naturę polską co rychlej zmieni... O, niewolny Litwinie, mnie wolnego słuchaj Polaka! Wzywam Cię do siebie, wolności swej przyrodzonej i błogosławieństwa swego szczodrobliwie i wiernie użyczam Tobie, nie dal siebie, ale dla samego Ciebie w społeczność swą Cię biorę, z niewolnika wolnym wolnością swą Cię czynię ...“*, Stanisław ORZECHOWSKI, Quincunx, in: Wybór pism, op. cit., s. 562, 563.

s hněvivě zvrásněným obočím a nejhorším příkladem pro vaši svobodu.“¹⁰²¹ V autorově stylu tak můžeme opětovně zaznamenat velmi útočné a nevybíravé jazykové prostředky, kterých Orzechowski hojně využíval už ve své slavné konfrontaci s Modrzewským, a které měly za cíl odsoudit evidentně nejen neblahé a republice škodlivé pojetí práva, ale i vliv jakýchkoli cizinců na chod polského státu obecně. Opět tak přichází ke slovu silné přesvědčení o určité civilizační nadřazenosti polské identity, již je třeba za všech okolností uchránit od cizích vlivů, neboť právo jakožto hlavní atribut této vzájemné politické sounáležitosti musí krom svého spravedlivého charakteru zůstat primárně polské.¹⁰²² Vědomí této morální dominance polského zákonodárství i charakteru je v tomto smyslu nezpochybnitelné, poněvadž hovoří-li Orzechowski na jedné straně o polském řádu a mravech jako o dokonalé *politei*, jejíž základy není možné měnit¹⁰²³, ztotožňuje ony cizí vlivy opět po alegorickém vzoru živého těla a hrozící choroby s nebezpečnou infekcí, pročež je třeba, aby Poláci „vymýtili ty prašivé ovce neronské školy přenášející nákazu do čistých pramenů naší spravedlnosti.“¹⁰²⁴

Ona nadřazenost polského zákonodárství související s převahou polského šlechtického elementu jako takového je přitom v myslitelově koncepci zdůvodňována řadou různých faktorů. První z nich můžeme vyvodit z Orzechowského konsekvekcionalistické argumentace, poměřující hodnotu různých koncepcí práva schopností udržet státní suverenitu a zachovat občanské svobody. V této argumentaci nás může opětovně zarazit autorův ambivalentní postoj vůči antické legislativní tradici, jež je na jedné straně velebena s ohledem na roli silných zákonodárců typu Solónů či Lykurga¹⁰²⁵, aby byla následně spolu s úlohou těch samých mužů shledána nedostatečnou, neboť zatímco se Poláci stále těší svobodě, jsou Řekové porobeni a Kréťané nuceni žít pod benátskou nadvládou.¹⁰²⁶ Velikost polského práva je tedy primárně odvozována z jeho úspěšnosti, v níž překonává nejen již zaniklé státy, ale všechny soudobé

¹⁰²¹ „Włoch bowiem aby tym bardziej niezawodnie służyć, pozakładał szkoły. Wyksztalcił tam doktorów prawa, aby uczyć się od nich jedynie służby. Doktorowie ci owych praw niewolniczych, przekroczywszy Alpy, przybyli z takimi samymi radami do was. Widzicie ich już jak wloczą się tu i ówdzie z gniewnie namarszczoną brwią, z najgorszym dla wolności waszej przykładem...“, Stanisław ORZECOWSKI, *Mowa żałobna...* na pogrzebie Zygmunta Jagiellończyka, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 59.

¹⁰²² „Skoro jesteście twórcami swych praw, zechciejcie być także ich nauczycielami, zechciejcie wprowadzać je w czyn, by wasze prawa z waszego rozporządzenia odpowiadały wam w waszej Rzeczypospolitej...“, Stanisław ORZECOWSKI, *Mowa do szlachty polskiej*, op. cit., s. 113.

¹⁰²³ Stanisław ORZECOWSKI, *Policja Królestwa Polskiego*, op. cit., 1984, s. 68.

¹⁰²⁴ „...winniście unikać ich jak zarazy, jak szkoły Neronowej, wypędzać ich z waszego Królestwa, aby owe parszywe owce nie zarażały czystych źródeł naszej sprawiedliwości...“, Stanisław ORZECOWSKI, *Mowa żałobna...* na pogrzebie Zygmunta Jagiellończyka, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 59.

¹⁰²⁵ Stanisław ORZECOWSKI, *Dyjalóg albo Rozmowa*, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 326.

¹⁰²⁶ „...zamiarem moim jest przedstawić wam prawa wasze, z którymi – już nie powiem – prawa Solónů lub Likurga, ale nawet Minosa i Radamanta nie mogą iść w porównanie. Ich Kreta dziś jest pod rządami królestwa weneckiego, nie pod panowaniem własnym...“, Stanisław ORZECOWSKI, *Mowa do szlachty polskiej*, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 100–101.

národy. O tom svědčí zejména Orzechowského lehce chvástavá řečnická otázka směrem ke šlechtickým bratřím: „*Cożpak mi możecie, Páni a Bratři, ukázat vedle Polska jakýkoli jiný skutečně svobodný kraj, který jste viděli či o němž jste slyšeli?*“¹⁰²⁷ Autorova předvídaná odpověď je přirozeně zamítavá a je doprovázena důkladným rozbořením řady evropských zemí s ohledem na domnělé příčiny zániku jejich svobody, mezi nimiž se obzvláště vyjímá zmínka o „*bratrech Češích*“, kteří jsou sice „*stejného původu jako my, ale podléhající různým králům a přijímající jiná práva, dospěli ke zcela jiným výsledkům.*“¹⁰²⁸

Zmíněný odkaz k odlišnému politickému vývoji v českých zemích je zde velmi podstatný, neboť odhaluje druhý atribut oné domnělé nadřazenosti polského práva nad ostatními. Tím je role republikánského politického systému v podobě *monarchia mixta*, jenž je v myslitelových očích tou jedinou zárukou uchování žádoucího smyslu práva. Když se totiž Orzechowski táže, čím je dáno, že polská společnost nebyla zasažena ztrátou svobod jako ostatní národy, představuje rozhodující argument poukaz k tomu, že Poláci například na rozdíl od svých zmíněných českých bratrů závčas zabránili nástupu absolutismu, k čemuž jim napomohla řádná tradice jejich předků. Pilířem této tradice, kterou Orzechowski označuje jako „*lék předepsaný našimi předky*“¹⁰²⁹, je přitom v jeho podání onen nezvyklý způsob kombinace tří různých forem vlády, zabraňující dominanci kteréhokoli mocenského prvku a vedoucí tak k požadované rovnováze mezi rovností, svobodou a právem.

Spor o žádoucí pojetí práva, jež musí být Poláky za všech okolností zachováno jako úsilí o obecné blaho republiky a nejen coby nástroj individuální ochrany, je navíc výrazně promítán i do již zevrubně naznačené roviny náboženského podtextu autorovy politické teorie. O této skutečnosti svědčí především přenášení totožné logiky argumentace z Orzechowského raných děl do jeho klíčových politických dialogů. V dřívějších spisech tak Orzechowski hovoří velmi obecně o střetu mezi oněmi nežádoucími *prokurátory*, jejichž vládu v otázce práv je zapotřebí v Polsku eliminovat, a zastánci práva jakožto obecného dobra pro celou *Rzeczpospolitou*.¹⁰³⁰ Ve srovnání s tím pak v *Dialogu* a *Quincunxu* už střet o pojetí práva jasně identifikuje zároveň jako konflikt pravého katolicismu s odpadlým evangelictvím. V těchto intencích se tak

¹⁰²⁷ Tamtéž, s. 101.

¹⁰²⁸ „*Ile zachowali wasi pobratymcy, Czesi, ze swych praw? Tyle oczywiście, ile utracili z samej wolności. Są wprawdzie pochodzenia tego samego co my, ale ulegając różnym królom i przyjmując inne prawa, doszli do zupełnie innych wyników...*“, Tamtéž, s. 101–102.

¹⁰²⁹ „... jakie lekarstwo przekazali wam wasi przodkowie, by nie nastąpiło to (absolutismus – pozn. J. K.) nigdy w Polsce...“, Tamtéž, s. 103.

¹⁰³⁰ „*sami będziecie rozstrzygali swoje spory nie według oszczerczych niegodziwych praw obrońców, lecz według sprawiedliwości i dobra.... aby zaś wasza Rzeczpospolita była bezpieczna i trwała, będziecie się starali nie odstępować od swych praw... według których żyjecie w wolności ducha...*“, Tamtéž, s. 113, 106.

Papeženec obrací k *Evangelíkovi* s výtkou, že pokud budou Poláci přistupovat k zákonům po vzoru protestantů, tedy jako k příčině „*neshod, hněvu, rozkolu, svévole, neřádu a bludů*“, způsobí nakonec zánik celého Polského království, neboť jejich pojetí práva není schopno brát zřetel na zájem republiky.¹⁰³¹

Republikánský motiv postoje k právu a veřejnému zájmu se krom toho zračí i v Orzechowského apelu na nezbytný občanský aktivismus šlechtické obce, bez něhož by veškeré zákony představovaly jen prázdné floskule bez jakékoli schopnosti udržet při životě nezbytný pilíř polské republiky v podobě svobody. Tou je v tomto případě míněna jak její veřejná rovina coby politická participace, tak rovněž i rozměr individuálních šlechtických privilegií, zabezpečujících všem občanům spokojený život. Předpoklad uchování bytostně polského a tudíž i spravedlivého práva jedině za podmínky široké politické participace a zájmu o veřejné záležitosti ze strany šlechtické obce vyjadřuje Orzechowski svým apelem, aby Poláci byli nejen „*tvůrci svých práv, ale také jejich učitelé*“ a aby tato práva především nezapomínali „*uvádět v čin*.“¹⁰³² Podobnou myšlenku o právu jakožto určité *conditio sine qua non*, jež je však nedostatečná, není-li doplněna odpovídajícím veřejným nasazením v praktickém životě, vyjadřuje polský myslitel i ve své charakteristice žádoucí úlohy polského krále. Královskou osobnost ve svém spise *Fidelis subditus* líčí Orzechowski opětovně v souladu s alegorií *Polonie* jakožto lidského těla, avšak na rozdíl od později převažujících zvyklostí, dle nichž byl polský král líčen jako hlava celého ústrojí¹⁰³³, je v Orzechowského podání panovník „*jazykem, očima a ušima*“ pro polské zákony, jež by bez jeho přičinění byly jinak „*němé, slepé a hluché*.“¹⁰³⁴

Je-li král tedy jakýmsi tlumočnickem práva, můžeme úlohu šlechtické obce v souladu s výše naznačeným požadavkem občanské participace přirovnat k roli jednotlivých končetin, bez nichž by *Polonia* neměla šanci žádný ze svých zákonů v praxi realizovat. S tím ostatně souvisí i Orzechowským propagovaný charakter příslušnosti polského práva, jež nenáleží králi

¹⁰³¹ Orzechowski v tomto ohledu přirovnává evangelický přístup k právu k uvažování Židů a spatřuje tudíž paralelu v konci židovské nezávislosti a předpokládaným osudem Polska, pokud by padlo do rukou protestantů: „*jakowi Żydowie... którzy zakónem się chelpiąc, nie tylko zakón, ale i króla, i królestwo swe pospolu z zakónem na wieki stracili. Ku czemu Wy też nas Ewanjeliją sie chelpiąc wiedziecie, abyśmy z Ewanjeliją pospolu królestwo utracili i byli na koniec w Polsce bez króla tak rozproszeni jako owce bez pasterza...*“, Stanisław ORZECOWSKI, *Dyjalóg albo Rozmowa*, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 311.

¹⁰³² „*...skoro jesteście twórcami swych praw, zechciejcie być także ich nauczycielami, zechciejcie wprowadzać je w czyn, by wasze prawa z waszego rozporządzenia odpowiadały wam w waszej Rzeczypospolitej...*“, Stanisław ORZECOWSKI, *Mowa do szlachty polskiej*, op. cit., s. 113.

¹⁰³³ Viz např. již zmiňovaná patrně nejslavnější alegorie z pera Walentyho Pěského, Walenty PEŃSKI, *Domina palatii regina libertas*, in: J. Dębiński (ed.), *Rozne Mowy Publiczne*, op. cit., s. 46–47, zde rovněž poznámka č. 947.

¹⁰³⁴ „*...quid ergo est lex, ego dicam tibi: lex ipsa princeps liberi regni est, ut iam docui, sed muta, coeca et surda, ob quam etiam unus homo deligitur, quem regem vocamus, qui lingua, oculus, auris sit legis...*“, Stanisław ORZECOWSKI, *Fidelis Subditus w redakcyi 1-ej z roku 1543*, op. cit., s. 11.

– neboť v takovém případě by v Polsku hrozila dominance oněch nežádoucích římských, respektive italských mravů – ale polské šlechtě. Jak Orzechowski hřímá ve své *Řeči k polské šlechtě* – právě toto právo vám „*Pánové a bratři, zůstavili vaši předkové*“, přičemž žádná jiná ctnost vydobytá těmito předky není „*větší ani důstojnější vašeho jména než tato vaše práva*.“¹⁰³⁵ Z toho vyplývá, že hlavní nositelkou tradic polského práva v pozici pilíře vlastní republiky je polská šlechtická obec, zatímco úkolem panovníka je působit jako správce (*rector*) a nikoli pán (*dominus*) království i těchto práv.¹⁰³⁶

Výše zmíněné konstatování Świderské odráží ještě jeden podstatný rys Orzechowského politické teorie související úzce s tradicí, a sice autorovo přesvědčení o nutné spojitosti mezi opouštěním původních osvědčených způsobů myšlení a pokračujícím úpadkem polské společnosti, jenž navíc v některých vyjádřeních *Papežence* nabírá motiv onoho zaslouženého Božího trestu.¹⁰³⁷ Již akcentované Orzechowské apely, aby se jeho současníci neuchylovali k cizím naukám a naopak opečovávali svá stará práva, ustavená předky pro dobro *Rzeczypospolité*¹⁰³⁸, tak vcelku jednoznačně obsahují i určitý varovný tón, signalizující, že při setrvalém odklonu od pradávného charakteru polské republiky nebude za nějaký čas v otázce její spásy už žádné pomoci. Jak podotýká Bernacki, projevuje se Orzechowski na rozdíl třeba od Modrzewského jako zarytý apologeta starých časů, pro něhož je uchování samotných kořenů, na nichž byl polský stát zrozen, klíčovým nástrojem pro přežití polské společnosti jako celku.¹⁰³⁹ Řečeno slovy *Evangelika*, jenž v *Dyjalogu* využívá odkazu ke klasickému výroku Sallustia: „*vláda se může udržet jen za pomoci těch ctností, jimiž byla na začátku vydobytá*.“¹⁰⁴⁰

Co může být na této citaci, jež plně zapadá do Orzechowského oblíbení hledání podpory pro svá přesvědčení v antické moudrosti, překvapivé, je v první řadě identita postavy, která ji pronáší. Zatímco jsme doposud hájili interpretaci líčící figuru *Evangelika* v intencích naivity a

¹⁰³⁵ „...wiele zaszczytów Panowie a Bracie, zdobyli dla was i pozostawili wam wasi przodkowie, żaden jednak nie jest większy i bardziej godny waszego imienia niżli wasze prawa...“, Stanisław ORZECHOWSKI, *Mowa do szlachty polskiej*, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 98.

¹⁰³⁶ Hana ŚWIDERSKA, *Stanisław Orzechowski*, op. cit., s. 90.

¹⁰³⁷ Orzechowského figura cituje v tomto směru apoštola Pavla, aby ukázal, že otázka zachování polských tradic je Boží zkouškou, za níž v případě jejich zavržení následuje trest v podobě úpadku Polska: „*wydał ich Bóg na pastwę nikczemnego rozumu, tak że czynili to, co się nie godzi*...“, v českém překladu Bible: „*když jim známost Boha nebyla dost dobrá, Bůh je vydal jejich zvrácené mysli, aby dělali, co není správné*“, Pavel z Tarsu: *List Římanům, Starý zákon, 1, 28*, in: *Bible 21. století*, Praha: Biblion, 2009, s. 1430; Stanisław ORZECHOWSKI, *Dyjalóg albo Rozmowa*, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 325.

¹⁰³⁸ „...prawo, które z natury rzeczy ustanowione było przez przodków dla dobra Rzeczypospolitej...nie nawołuje was do obcych nauk, lecz napominam do zachowania tych praw, które wasi przodkowie pozostawili wam, byście je zachowywali i pielęgnowali...“, Stanisław ORZECHOWSKI, *Mowa do szlachty polskiej*, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 107, 113.

¹⁰³⁹ Włodzimierz BERNACKI, *Myśl polityczna I Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 79.

¹⁰⁴⁰ „*Nam imperium facile his artibus retinetur, quibus initio partum est*“, SALLUSTIUS, *Sallust's Bellum Catilinae*, J. T. Ramsey (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2016, 2, 4.

neschopnosti, zdá se, že nyní jeho poselství plně konvenuje s autorovou osobní ideovou linií. Problém ovšem spočívá v tom, že rozmluvu *Papežence* a *Evangelíka* není možné chápat jako střet mezi tradicí a modernitou, respektive mezi lpěním na uchování a voláním po změně, nýbrž jako konflikt, v němž je představeno ryzí uchopení pravého dědictví polských předků proti způsobům jeho chybného výkladu. Připomeneme-li znovu kontext vzniku *Dyjalogu*, je zapotřebí reflektovat, že v dobové šlechtické pospolitosti byla argumentace zaváděním nového řádu ve smyslu realizace reforem jdoucím proti odkazu minulosti něčím zcela výjimečným, protože i tzv. *exekuční* hnutí poukazovalo ve svém programu primárně k nutnosti navrátit do země staré dobré pořádky.

Jestliže vezmeme v potaz, že jedním z hlavních záměrů Orzechowského *Dyjalogu* byla denunziace tohoto *exekučního* programu, je zcela logické, že postavy *Papežence* a *Evangelíka* jsou obě shodně vykresleny jako obhájci polských tradic a rozcházejí se zásadně teprve ve chvíli, kdy mají vymezit jejich obsah. Proto ve chvíli, kdy *Papeženec* hlásá, že pravá polská *exekuce* by neměla být ničím jiným než „*zachováním Rzeczypospolité v jejích právech a privilegiích*“, nemá s tímto úsilím *Evangelík* zdánlivě žádný problém, když za svou stranu konstatuje, že „*tak mluvíme i my a totéž chceme po svém králi... osvítit pravým zákonem polský národ... aby král pravým králem v Polsku byl.*“¹⁰⁴¹ Následně se nicméně ukazuje, že právě problematika konkrétního určení těchto žádoucích tradic, tedy rozlišení onoho původního stavu polské pospolitosti od všech pozdějších „*nánosů*“, znamená pro obě figury v otázce jejich shody palčivé dilema a v konci i neřešitelný úkol. Zatímco pro *Evangelíka* představuje obnovení polských tradic především posílení nezávislosti státu na veškeré externí moci včetně církve, varuje *Papeženec*, že polská republika byla ustavena v těsné součinnosti s Římem, protože by jakékoli přerušení vzájemných vazeb šlo přesně proti duchu onoho dědictví, za něž oba tolik horují. Má-li tudíž polská republika zůstat zachována, musí opatrovat svůj nepřerušitelný svazek s papežstvím, jelikož moc Rzeczypospolité je odvislá od síly křesťanství. Jen díky němu si Polsko stále uchovává svou silnou pozici proti morálnímu a náboženskému úpadku, což pro Orzechowského *Papežence* ostře kontrastuje se stávající situací ve zbylých evropských státech, jejichž obyvatelstvo odhodilo osvědčené mravy a pod nátlakem protestantů „*vyvrátilo kostelní oltáře, vyhnalo kněze a namísto nich přijalo zloděje duší a bandity od Švýcarů, kteří navádějí i vás, abyste svého krále v Polsku ztratili.*“¹⁰⁴²

¹⁰⁴¹ Stanisław ORZECHOWSKI, *Dyjalóg albo Rozmowa*, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 311, 314.

¹⁰⁴² Tamtéž, s. 318–319.

Přesně v tomto momentu se tedy projevuje odlišná míra vztahu obou postav k minulosti, neboť oproti svému evangelickému soupeři, jenž chápe tradici jako určitou neopomenutelnou studnici moudrosti pro vlastní přítomnost, ulpívá *Papeženec* na zarytém zachování odkazu předků *en bloc* a vyznívá tak v konci jako přece jen striktnější inspirátor pozdějšího fanatického konzervatismu. Tímto nesmiřitelným způsobem je nutné chápat například jeho přirování záchrany státu k renovaci domu. Pokud by totiž při této rekonstrukci byly odebrány jeho základy, začal by se dotyčný dům „lámat, pukat a padat“, v důsledku čehož musí podle Orzechowského rovněž platit, že „*wyjmete-li ze své přísahy (vůči tradičnímu zřízení – pozn. J. K.) jen jediné nejmenší písmeno, ztratíte práva, privilegia a na konec i krále.*“¹⁰⁴³

¹⁰⁴³ „...*O ślepy a uporny człowiecze, powiedz mi, mozesz li Ty nadobnie a gladce rozdzierać podwaliny albo grunty chałupy Twej? Izali sie tam nie muszą wszystkie kąty domu twego razem łamać, pukać i padać? ...jeśli że Ty najmniejszej litery w przysiędze królewskiej naruszysz, albo jeśli jeden najmniejszy buchstab z tej przysięgi wyjmiesz, prawa, przywilegiję, na koniec i Króla razem z przysięgą stracisz...*“, Tamtéž, s. 315.

3.1.6.4 Monarchismus vs. parlamentarismus

Spor obou hlavních postav *Dialogu* o vymezení skutečného charakteru polských tradic tak v určitém ohledu reprezentuje jistou ambivalenci uvnitř Orzechowského vlastních politických představ, jež umožňovala, aby byl jeho republikánský mýtus vykládán rozličnými způsoby. Zatímco například v otázce návaznosti polského státu na katolickou církev je Orzechowského poselství nezpochybnitelné, je zřejmé, že jeho stanovisko vůči optimálnímu vymezení vztahu jednotlivých mocenských institucí není zdaleka tak jednoznačné, jak by se mohlo zdát. Budeme-li za základní osu tohoto vymezení považovat klasickou polskou doktrínu *inter maiestatem ac libertatem*, kde na jedné straně stojí dominance královského majestátu a na opačném konci převaha šlechtického parlamentu, může se vzhledem ke zdůrazněné autorské preferenci figury *Papežence* jevit Orzechowského postoj jako vcelku přímočarý. Z vyústění *Dyialogu* totiž vyplývá jak inklinace *Papežence* k monarchickému elementu, tak *Evangelíkovo* spoléhání na široké „šlechtické masy“, což by svědčilo o silném monarchistickém náboji Orzechowského myšlení. Řada dalších aspektů nás nicméně může přesvědčit právě o opaku. Tato ambivalence přitom provází prakticky celé Orzechowského dílo a tvoří do značné míry ústřední nejasnost jeho politické teorie, kdy je dotyčný myslitel vnímán na jedné straně jako onen velebený „tribun šlechtického lidu“, aby byl vzápětí charakterizován jako „rusínský Aristotelés“, pějící chválu na silného vladaře a usilující o osvětlené panování krále-filosofa¹⁰⁴⁴.

Lze tedy Orzechowského politické myšlení – a tím i esenci republikánského mýtu – vnímat a priori na pozici monarchismu, anebo naopak parlamentarismu?

Jak v této záležitosti konstatuje většina autorů¹⁰⁴⁵, je určení autorovy jednoznačné ideologické pozice na ose monarchismus vs. parlamentarismus krajně obtížné, neboť při jakékoli snaze o její bližší identifikaci je třeba přihlídnout nejen k postupně se měnícím vyjádřením v závislosti na autorově sílící náboženské nesmiřitelnosti, ale především k různým kontextům vzniku jeho jednotlivých děl. Jak jsme detailně ukázali již v kapitole věnované právě rozlišení partikulárních žánrů, je zapotřebí reflektovat rozdíl mezi Orzechowského obecnými politickými traktáty a zcela adresně zaměřenými apelativními projevy, neboť smysl a především záměr takto rozličně pojímaných spisů byl v mnohém diametrálně odlišný. Čteme-li tak například *Fidelis Subditus* či pohřební řeč z roku 1541 a s ní související korespondenci, můžeme skutečně získat takřka skálopevné přesvědčení o Orzechowského ryzím monarchismu,

¹⁰⁴⁴ Svou ideu osvětleného platónského krále-filosofa představuje Orzechowski jak ve své pohřební řeči, tak v *Dyialogu*, kde hovoří o tom, že Platón nam zanechal jedno velké dědictví, a sice moudrost, že šťastná jsou jen ta království, v nichž filosofové vládou, anebo králové filosofují, Tamtéž, s. 306.

¹⁰⁴⁵ Viz např. SALMONOWICZ Stanisław, Stanisław Orzechowski: retoryka w służbie polityki, op. cit., s. 293; Hana ŚWIDERSKA, Stanisław Orzechowski, op. cit.

když zde mimo jiné zaznamenáme názor, že se smrtí krále „*nečeká nás nic dobrého...hrozí strašný konec nám i našim záležitostem, hyne polský vůz i se svým vozatajem.*“¹⁰⁴⁶

Centrálnost královského majestátu pro osud Polska je zde znát víc než zřejmě, avšak přihlédneme-li k již zmíněnému kontextu dotyčných děl, je vhodné brát v potaz zejména jejich adorační a poradní charakter, mající za cíl buď vyzdvižení role konkrétního panovníka či poskytnutí pozitivního příkladu jeho následovníkům, případně Orzechowského osobní úsilí o vlichocení se do přízně. V řadě dalších vyjádřeních ve zmíněných literárních počinech proto nalezneme rétorické obraty, svědčící prokazatelně o tom, že hlavní smysl obdivných komentářů na adresu královského majestátu nespočíval přednostně v apelu na dominanci monarchických principů, nýbrž vyplýval především z Orzechowského vztahu vůči králi Zikmundovi. V momentech, kdy tak Orzechowski vyjadřuje přesvědčení, že Platón ve své *Ústavě* psal vlastně o polském vladaři¹⁰⁴⁷ či kdy svého monarchu obdivuje proto, že je hlasem a ochráncem zákonů, převyšujícím všechny starověké Solóny i Lykurgy¹⁰⁴⁸, nemá na mysli polskou královskou hodnost jako takovou, nýbrž jejího konkrétního nositele, který „*mezi všemi křesťanskými králi válčil s celou Asií ne pro rozmach království, ale pro jeho udržení, ne pro svůj vrtoch, ale pro obranu křesťanské víry.*“¹⁰⁴⁹

Mnohem spíše než jako zaníceného monarchistu je tudíž žádoucí vnímat Orzechowského postoje v intencích obrany *monarchia mixta*, v níž monarchický prvek představuje sice nepostradatelnou součást politického systému, jejíž moc musí být nicméně sputána jak ústředním republikánským principem – tedy právem, tak suverenitou šlechtické obce jako protiváhy. Chápe-li Orzechowski pozici krále jako správce (*rector*) a nikoli pána (*dominus*), odkazuje tím do značné míry především k odlišné rovině legitimacy polského panovníka, jež byla Orzechowského optikou na rozdíl od všech zbylých evropských monarchií

¹⁰⁴⁶ „*nie zapowiada się nic dobrego, wydaje się raczej, że jakiś straszny koniec zagraża nam i naszym sprawom, ginie wóz Polski i jego woźnica...*“, Stanisław ORZECZOWSKI, Stanislaus Orzechowski Iacobo Przyłuski, 2. 5. 1548, in: *týž, Orichoviana*, op. cit., s. 113–114, překlad dle Romuald KOPPENS, *Dwa lata w życiu St. Orzechowskiego. 1548–1549. Przyczynek do monografii na podstawie Orichovianów wydanych w Krakowie r. 1891*, Przegląd Powszechny, 10, 38, kwiecień – maj – czerwiec (1893), Kraków: Druk Wł. Anczyca i Spółki, 1893, s. 50.

¹⁰⁴⁷ „*...tych praw głosem tylko, nie królem, wyrazicielem, nie autorem, opiekunem, nie panem...przewyższał wszystkich starożytnych Solonów, Likurgów i prawodawców kretańskich...*“, Stanisław ORZECZOWSKI, Mowa żałobna... na pogrzebie Zygmunta Jagiellończyka, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 59.

¹⁰⁴⁸ „*Boski ten mąż (Platón) opisuje w tej księdze jaki powinien być ten, kto chce panować z chwałą... Platon odnowił mi najmilsze wspomnienie tego króla i wydaje mi się, że o nim właśnie pisał, gdy napomina rządzących...*“, Stanisław ORZECZOWSKI, Stanislaus Orzechowski Iacobo Przyłuski, 2. 5. 1548, in: *týž, Orichoviana*, op. cit., s. 114.

¹⁰⁴⁹ „*...spośród wszystkich królów chrześcijańskich wojował z całą Azją nie dle powiększenia królestwa, lecz dla jego utrzymania, nie dla własnej zachcianki, lecz w obronie wiary chrześcijańskiej...*“, Stanisław ORZECZOWSKI, Mowa żałobna... na pogrzebie Zygmunta Jagiellończyka, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 70.

odvozována právě od konsensu svobodných občanů. Polský myslitel tento fakt kvituje s uspokojením, ba dokonce s vědomí určité žádoucí výjimečnosti, neboť krom toho, že polský panovník má být vůči zákonům očima, ušima a jazykem, má vůči šlechtě vystupovat vždy v souladu s její vůlí: „*co lze vyzdvihnout krásnějšího, než že ten, jehož vláda je u vás nejvyšší a který se králem nezrodil, nýbrž vy jste ho králem učinili, má sloužit jen tím mečem, jenž mu byl vámi svěřen.*“¹⁰⁵⁰

Tyto pasáže by naopak mohly svědčit o tom, že Orzechowski chápe krále víceméně jako loutku v rukách šlechty a nikoli jako svébytnou a neopominutelnou instituci zdravého republikánského zřízení. Abychom tedy jeho prizma monarchické pozice rehabilitovali, a to i bez přihlížení k jeho výše zmíněné osobní slabosti pro krále Zikmunda, je žádoucí věnovat znovu pozornost jedné z hlavních roznětek napětí mezi *Papežencem* a *Evangelíkem* v *Dialogu*. Tu představuje právě spor o původ a legitimitu královské moci, jehož vyústění můžeme považovat za pregnantní doklad onoho apelu na nutnost chápání královské úlohy jak prostřednictvím pozice *primus inter pares*, tedy osobnosti volené a akceptované šlechtickým občanstvem, tak za pomoci přesahující autority, jejíž moc je ze své podstaty neuchopitelná i nepomíjející. *Evangelík* v rozhovoru reprezentuje výhradně první uchopení rozměru královské moci, blížíci se svým charakterem vymezení monarchie v intencích agenta šlechtické vůle, když předesílá, že polský král „*má své království od polského rytířstva.*“¹⁰⁵¹ Teprve *Papežencova* charakteristika zdrojů královské moci tento první rozměr, akceptovaný prostřednictvím konstatování, že elekcce náleží polským rytířům, doplňuje o nezbytnou druhou rovinu, spočívající ve věčném a nadpozemském principu, bez něhož není úloha monarchické instituce myslitelná. Z toho důvodu Orzechowského *Papeženec* přesvědčuje svého oponenta o tom, že samu fyzickou osobu krále sice vybírá šlechtické společenství, avšak dotyčný člověk se stává nositelem monarchického pilíře v *monarchia mixta* teprve v okamžiku, kdy „*převzme všechnu svou moc, vládu a nakonec i královské jméno od kněze, od arcibiskupa hnězdenského.*“¹⁰⁵² S tím ostatně souvisí i důraz kladený na provázanost dvou královských těl – onoho fyzického, jež odumírá, a metafyzického, jež je esenciálně zachovááno právě aktem Boží přízně. Toto rozlišení Orzechowski pregnančně vyjadřuje ve svém apelu k následníkovi zemřelého krále,

¹⁰⁵⁰ „*nie był niczym innym, jak tylko ustami Królestwa... cóż można wymienić albo wskazać piękniejszego od tego, że ten, którego władza jest u was najwyższa i który nie urodził się królem, ale wyście go królem zrobili...posługiwał się owym mieczem, który powierzyliście mu, jedynie zgodnie z waszą wolą...*“, Włodzimierz BERNACKI, *Mysł polityczna I Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 79; Stanisław ORZECOWSKI, *Mowa do szlachty polskiej*, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 105.

¹⁰⁵¹ „*...nie od kapłanów, ale od rycerstwa polskiego król Polski królestwo swe ma...*“, Stanisław ORZECOWSKI, *Dyalog albo Rozmowa*, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 316.

¹⁰⁵² Tamtéž, s. 316.

během něhož hovoří nejen o tom, že se v osobě nového panovníka zrcadlí odkaz dávných Jagellonců, ale zejména o jistotě „*obecné síly, která zlomila smrtelné těla, a jež jím sloužila pro naše dobro, ta božská a nesmrtelná síla tvého otce.*“¹⁰⁵³

V Orzechowského pojetí tudíž není možné chápat volbu polského panovníka jako jednoznačné potvrzení šlechtické suverenity nad svým králem, dle níž by byl monarcha pouhým reprezentantem, neboť tato elekcce musí být vnímána jako akt stvrzení Boží vůle. Řečeno s Augustinem, na jehož učení se polský humanista v daném kontextu odkazuje, teprve „*spojí-li se Slovo s prvkem a přirozenou podstatou, stává se svátostí*“, což platí jak pro přijetí do řad křesťanstva při křtu, tak pro královskou korunovaci.¹⁰⁵⁴ Z tohoto důvodu je nucen *Evangelík* akceptovat, že polského krále nečiní králem „*zlatá koruna, ale moc Božího slova*“¹⁰⁵⁵, protože musí v konci přijmout i *Papežencem* zastávanou logickou spojitost – aby se mohl polský panovník i nadále titulovat *dei gratia Rex Poloniae*, potřebuje k tomu nutné požehnání katolické církve, jelikož tak jak nemůže existovat svět bez slunce, nemůže Polské království přežít bez papežství.¹⁰⁵⁶

Pro pochopení Orzechowským rýsované křivky, dle níž se *Polonia* těšila slávě a rozmachu jen v těch dobách, kdy stála věrně po boku své katolické „matky“, zatímco nyní je ohrožována „švýcarskou vírou“, jež ji ohrožuje ohněm i mečem¹⁰⁵⁷, je zapotřebí znovu soustředit pozornost na autorův způsob líčení tradic. Orzechowského reflexe slavné minulosti polských předků totiž skýtá rozhodující argumenty v otázce, jaké pozici se má v polském republikánském zřízení těšit královská hodnost. Orzechowského interpretace raných polských dějin v tomto ohledu zcela otevřeně a v tom nejlepším slova smyslu líčí polské předky jako prosté, tedy nezatížené žádným pochybným intelektem, jenž polský humanista kritizoval u soudobých protestantů. Krom toho považuje dávné Poláky i za dostatečně ctnostné, díky čemuž tenkrát blahosklonně přijali královskou hodnost z rukou církve, neboť jak Orzechowski zdůrazňuje, „*první náš král, přes Gaudentia, hnězdenského arcibiskupa, z nařízení papeže*

¹⁰⁵³ Stanisław ORZECHOWSKI, *Mowa żałobna... na pogrzebie Zygmunta Jagiellończyka*, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 83.

¹⁰⁵⁴ K Augustinovu citátu viz Martin LUTHER, *The Large Catechism*, part 4: Baptism, ch. 17–18, in: R. Kolb – T. J. Wingert (eds.), *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Minneapolis: Fortress Press, 2000, s. 458.

¹⁰⁵⁵ „*tak też, miły omylniku, nie korona złota króla królem czyni, ale moc óna Słowa Bożego... nagle odmienia króla w człowieka inego...*“, Stanisław ORZECHOWSKI, *Dyjalóg albo Rozmowa*, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 317.

¹⁰⁵⁶ „*podobniej jest światu być bez słońca niż Królestwu Polskiemu bez papieżstwa...*“, Tamtéž, s. 315.

¹⁰⁵⁷ „*...tej Waszej szwajcarskiej wierze rychło się o króla pokusić i tako Polskę mieczem i ogniem wojować, jako Ona wojowała przed tym Greki i Czechy, a potym Niemce, Angliją i Francyją, które państwa prze kacerstwa prawa i swobody swe, na koniec i króle potracili...*“, Tamtéž, s. 319.

*Benedikta VII. byl korunovaný.*¹⁰⁵⁸ Zlaté časy minulého Polska jsou tak Orzechowskému znovu cenným nástrojem pro vykreslení žádoucí podoby polského státu. Tak jako jsme mohli onu důležitost odkazu předků spatřovat v souvislosti s republikánskými principy svobody, rovnosti a práva, představuje rozhodující argument pro doložení klíčového sepětí Polské koruny s katolickou církví historická skutečnost, že král byl kdysi v Polsku dosazen právě papežskou mocí. Tento odkaz přitom sehrává podstatnou úlohu v již zmíněné ambivalenci královského postavení, jež je Orzechowským částečně prezentováno jako suverénní, avšak současně i jako notně závislé, a to jak ve vztahu vůči šlechtické obci, tak právě vůči katolické církvi.

S ohledem na tuto ambivalenci je polský humanista tudíž schopen líčit polského monarchu jako čirého „*služebníka kněžích, jenž byl v Polsku kněžskou rukou ustaven, aby nikdo nesměl proti církevní vrchnosti pozvednout svůj hrdý pysk*“¹⁰⁵⁹, avšak současně je odhodlán hájit svrchovanost a zároveň i odpovědnost polského krále primárně vůči polskému státu. Ve svém rozdělení polské společnosti na celkem pět druhů lidí (viz kapitola 3.1.6.2) uvádí totiž Orzechowski důležitý postřeh, že ti, kteří slouží oltáři, tedy duchovní, jsou sice v této službě odpovědní církvi, avšak užívají-li ke své službě „*země Království*“, jsou všechny stavy bez rozdílu poddány polskému králi.¹⁰⁶⁰ Tak jako je jeho moc vůči církevním subjektům nicméně limitována oním nepřerušitelným svazkem s Římem, díky němuž může královský majestát nadále existovat, je jeho legitimita vůči světským poddaným, tedy šlechtické obci spoutána svobodnou volbou a především přísahou vůči zavedeným pořádkům a šlechtickým privilegiím, jež byla vymáhána od každého panovníka. Jestliže jsme díky provázanosti trůnu a oltáře obhájili tu část Orzechowského politického myšlení, jež posléze ospravedlňovala výklad republikánského mýtu ve smyslu nezbytnosti monarchického elementu, je nyní zapotřebí poukázat na ty principy svědčící o autorově chápání panovníka v intencích jakéhosi dohlázele práva a správce věcí veřejných.

Stěžejní roli v tomto ohledu sehrává právě ona výše naznačená královská přísaha, jež sice na jedné straně zabraňuje tomu, aby se král stal obětí šlechtické zvůle, když „*nám není povinován ničím víc než tím, co odpřísáhl*“, ale na druhé straně zaručuje, že polský panovník

¹⁰⁵⁸ „...w tej tedy wielebszej prostości przodkowie naszy i krześcijany zostali, i korony królewskiej dostali przez zacne dzieje i świętobliwe życie swe... król nasz pierwszy, przez Gaudencyjusa, arcybiskupa gnezneńskiego, z rozkazania Benedykta VII, papieża rzymskiego...“ Tamtéž, s. 328.

¹⁰⁵⁹ „jest to sluga kapłański, postanowiony przeto w Polsce ręką kapłańską, aby Polskie Królestwo najwyższego kapłana, ażeby żaden nie śmiał przeciwko zwierzchności kapłańskiej hardego pyska swego podnosić...“ Tamtéž, s. 329.

¹⁰⁶⁰ „Prawda jest: ile należy ku służbie ołtarza świętego, poddanem królowi stan ten u nas nie jest, ale ile używa ziemi Królestwa, wedle tego poddany stan ten królowi polskiemu jest, jako też i statuta nasze obmawiają...“ Tamtéž, s. 454–455.

bude „jako jiný Mojžíš...zachovávat všechna práva, svobody, privilegia.“¹⁰⁶¹ Tím se samozřejmě primárně předchází královské libovůli, díky čemuž není Polsko ani tyranií, ani anarchií, nýbrž právě oním zřízením *inter maiestatem ac libertatem*, dovedně kombinujícím vznešenost panovnické úlohy s dávnými šlechtickými právy. I v tomto případě je ovšem přesah dané koncepce vyšší, jelikož se v konci nejedná o střet mezi touhou panovníka dominovat a úsilím šlechty o obranu vlastních svobod, nýbrž o způsob, jak nejlépe dosáhnout obecného dobra v podobě správného směřování polského státu. Používá-li Orzechowski v záležitosti žádoucí podoby reformy státního zřízení alegorii renovace starého domu, již jsme mohli výše zaznamenat už v souvislosti s apelem na uchování tradic, platí toto připodobnění i pro onu vyváženost monarchické a parlamentní moci. Žádná z těchto institucí tak nemá usilovat o svou převahu, ale vždy o to, aby dům zůstal stát a nebyl převrácen vzhůru nohama – tedy o zachování všech svobod a práv schopných udržet konstrukci polské republiky nevychýlenou a v pevných základech.¹⁰⁶² V rámci alegorie *Polonie* jakožto domu zmiňuje Orzechowski navíc explicitně i úlohu panovníka, který by měl při „stavebních pracích“ zastávat funkci hlavního tesaře (*architecton, faber*), jehož jediným nástrojem na „otesání“ Polské koruny do vybroušeného tvaru je jeho přísaha – ta jediná mu může ukázat, zda „*Polsko stojí rovně, či na kterou stranu se nachyluje.*“¹⁰⁶³

Alegorické znázornění polského monarchy má tak v Orzechowského fantazii vskutku mnoho podob: mohli jsme zaznamenat, že vůči polskému právu má být král jeho smysly, vůči státnímu zřízení architektem, respektive tesařem, vůči svým šlechtickým občanům, vděčícím za vlastní zvolení, moudrým filosofem a vůči celému království pak jeho ústy, „*svázanými dobrovolnou a oprávněnou volbou*“, jejichž úkolem je „*neříkat nic mimo toho, co vyplývá na povrch z hloubi vašeho cítění.*“¹⁰⁶⁴ Všechny zmíněné podoby královského majestátu polský humanista nicméně propojuje určitými pevně danými rysy, jež jsou všem rozměrům monarchické instituce společné a dohromady tak tvoří Orzechowského pojetí ideálního profilu

¹⁰⁶¹ Tamtéž, s. 337.

¹⁰⁶² „...*prosto liczyli krzywo dóm stoi, tak też przysięga królewska królowi ukazuje, prosto li korona jego stoi, czyli sie na którą stronę chyli...Tak jest, ale Cię proszę, abyś mi powiedział, wedle tego modła królewskiego, jakoby naciągając ku pierwszej mierze nachylone Królestwo Polskie pierwej, aniżeli ono z gruntu swego do końca upadne, tak jako byśmy go, niemądrze naciągając, na drugą stronę wzgórze nogami nie przewrócili...*“, Tamtéž, s. 338.

¹⁰⁶³ „*Król Polski nic inego nie jest... jedno jakimś cieślą, tj. najwyższym sprawcą Królestwa swego, bo każdy sprawca najwyższy sie zowie architecton, po łacinie faber, po polsku cieśla... Otóż król nasz architecton Polski, ma przysięgę jako iną modłę swą... ta jemu ukazuje, jeśliże Polska w mierze stoi czyli sie na którą stronę chyli...*“, Tamtéž, s. 314.

¹⁰⁶⁴ „*król wasz... nie jest, jak się okazuje, niczym innym, tylko jak gdyby ustami waszego Królestwa, związany jest z wami dobrowolnym i prawowitym waszym wyborem, tak, aby nic zgoła nic czynił, nie przedsiębrał i nie mówił poza tym co wypływa na jaw z głębokiego waszego poczucia...*“, Stanisław ORZECOWSKI, Mowa do szlachty polskiej, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 104.

polského vladaře. Konkrétní kontury tohoto profilu znovu do značné míry odrážejí autorovu fascinaci odkazem klasického Řecka, poněvadž dobrý polský vladař je de facto ztotožněn se čtyřmi platónskými ctnostmi – moudrostí, spravedlností, odvahou a uměřeností, přičemž vladařské pokolení bylo zrozeno k uchování království, rozšíření civilizace i víry a především k ovládnutí a ochraně lidí.¹⁰⁶⁵ Velikost královského rozumu musí proto za všech okolností převyšovat moudrost ostatních a musí být povznesena k „*pospolitému užitku celého Království*.“¹⁰⁶⁶ Stejně tak musí být polský panovník statečnější a spravedlivější než jeho poddaní, poněvadž v opačném případě by ho jeho šlechtický lid nenásledoval.¹⁰⁶⁷

Především je však vládce polské republiky povinen obětovat vlastní blaho na oltář spásy upadajícího Polska, v souvislosti s čímž představuje Orzechowski své poslední alegorické vykreslení panovnické úlohy vůči vlastnímu státu v podobě krále jako tváře *Rzeczypospolite*. Ačkoliv může zmíněné přirovnání vyznívat už poněkud komicky, zvláště uvážíme-li, že polský autor zvládá ve své koncepci vystřídat celou škálu tělesných částí pro připodobnění monarchické pozice, je to právě tato pasáž, jež se dotýká nepostradatelnosti osoby krále pro republikánské zřízení patrně nejvýrazněji. Znázornění vladaře jako tváře *Polonie* vychází do značné míry z již rozebrané teorie dvou královských těl, jednoho smrtelného a druhého věčného, jež se propojují v osobě vladaře a jež musí v součinnosti reprezentovat veřejný zájem svého království. Přestože lze totiž odlišit onu fyzickou a pomíjivou rovinu královské moci od té přetrvávající, varuje Orzechowski nastupujícího následníka trůnu, aby nezapomínal, že v životě vladaře není místa pro žádné soukromí, jelikož všechny jeho činy jsou „*povinovány nejvyšší důstojnosti*“, což znamená, že jestliže vladař „*v čemkoli pochybí či se zpronevěří svým závazkům, upadne celé Království*.“¹⁰⁶⁸ Na polského krále je tak upřena veškerá pozornost, neboť právě v jeho činech se zrcadlí stav polské republiky tak jako se stav duše odráží v lidské

¹⁰⁶⁵ „...*potomstwo Jagielly z przedziwnej laskawości Bożej przyszło na świat po to, aby utrzymywac ludzi w tej obywatelskiej społeczności, by nadać ogładę ich życiu społecznemu, by ustanawiac królestwa i jednocyć państwa, wreszcie, by rozszerzac granice cywilizacji i religii. I oto już widzicie, Panowie a Bracia, własnym swym rozumem, z jakiego czystego, świętobliwego, jak pełnego nieśmiertelnej chwały, mądrości i waleczności, by rządzić życiem ludzi i chronić je...*“, Stanisław ORZECOWSKI, Mowa żałobna... na pogrzebie Zygmunta Jagiellończyka, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 10.

¹⁰⁶⁶ „*nauka a mądrość królewska przewyższa i z klóby swej wybija wszystkie nauki i mądrości ludzkie, i pod nogi swoje wszystkie podmiotuje, wiodąc i stosując wszystkie nauki i wszystkie małe i wielkie rzemiosła ku pożytku pospolitemu królestwa swego...*“, Stanisław ORZECOWSKI, Dyjalog albo Rozmowa, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 306.

¹⁰⁶⁷ „...*ipsum enim pecus sequitur, non tam datorem, quam rectum ductorem ipsius pabuli...*“, Stanisław ORZECOWSKI, *Stanisłai Orichovii Roxolani Fidelis subditus*, op. cit., s. 49.

¹⁰⁶⁸ „...*że jesteś królem Polski, że w Twojej osobie wyraża się oblicze Rzeczypospolitej... nie tylko publiczne Twoje postępowanie, ale nawet życie osobiste...wszystko, mówię, odnosić winienes do tej najwyższej godności królewskiej...jeśli w czymkolwiek pobłądzisz lub sprzeniewierzysz się swym obowiązkom, Królestwo to upadnie...*“, Stanisław ORZECOWSKI, Mowa żałobna... na pogrzebie Zygmunta Jagiellończyka, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 83.

tváři. Vládne-li pak král proti právu, *Polonia* hyne, panuje-li však dle přísahy, plní onu požadovanou úlohu správce-filosofa, zdvihajícího polskou společnost ode dna.¹⁰⁶⁹

Jedině tato uměřenost a oddanost královského majestátu je tak v konci schopna předcházet dvěma extrémům – jednak všeobecné anarchii nectící stará práva ani svobody, kterou Orzechowski ztotožňuje s protestantskými mravy či přímo s upadlým českým královstvím.¹⁰⁷⁰ Zároveň však brání i nesnesitelné despocii, kdy král oklešťuje moc svých šlechtických občanů, vládne jako tyran za pomoci senátorských přísluhovačů¹⁰⁷¹ a svou libovůlí narušuje nejen veřejný zájem *Rzeczypospolité*, ale i soukromá hájemství vlastní šlechty.¹⁰⁷² Ona propagace středové pozice polského krále jako správce, tesaře či tváře polské republiky pak s velkou pravděpodobností přispěla k již zmíněným ambivalentním možnostem výkladu Orzechowského dědictví v otázce ideálního směru vývoje polského uspořádání. Přestože totiž výše provedená analýza naznačila určitou komplikovanost humanistových představ o monarchické úloze, prokázala v Orzechowského pojetí především nepostradatelnost této instituce pro zdárné přežití *Rzeczypospolité* ve formě *monarchia mixta*. Skutečnost, že polský myslitel na jedné straně hovoří o silném *sarmatském* králi, přinášejícím harmonii smíšenému zřízení, aby na druhé straně charakterizoval panovníka jako meč spoutaný šlechtickou obcí, však výrazně zapříčinila, že v pozdějších interpretacích Orzechowského republikánského mýtu začal převládat obraz polského humanisty jako onoho tribuna šlechtického lidu, jehož cílem

¹⁰⁶⁹ „...*jakich nam królów-filozofów jest teraz potrzeba, którzy by żywot nasz z gruntu upadły dźwignęli...*“, Stanisław ORZECOWSKI, Dyjalóg albo Rozmowa, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 307.

¹⁰⁷⁰ Orzechowski chápe české království jako odstrašující případ osudu státu, který se z původně dobrých základů vydal pomýlenou cestou odpadlé víry, na což doplatila nejen česká společnost, ale i její zřízení. Hlavním viníkem je pro Orzechowského především král Václav IV., který sympatizoval s utrakvisty, protože „*był nieszczesnym królem, haniebnie żył, haniebny też sławę po sobie zostawił*.“ Samotného Husa líčí polský humanista jako němou bestii, která zdechla bez potomků a je pohřbená jako pes. Ve zmínce o Husově skonu se ovšem Orzechowski dopouští podivné nepřesnosti, když uvádí, že „*na koniec cialo jego nieszczesne włóczyli, targali i w Multawę rzekę haniebnie kaczerze wrzucili*.“ Oříškem je v tomto případě ona řeka „Multava“, která připomíná německý výraz pro Vltavu (die Moldau), avšak Husův popel byl přirozeně vhozen do Rýna. Je samozřejmě možné, že Orzechowski ztotožňoval českého „kacíře“ primárně s českým prostředím, a proto měl tendenci spojovat jeho úmrtí s Prahou, na druhou stranu je třeba připomenout, že i díky své mladistvé inklinaci k protestantskému hnutí a vysokému vzdělání disponoval výrazným přehledem, díky němuž je tato nepřesnost překvapivá. Spíš jen jako zajímavost se sluší dodat, že i v polském prostředí se nachází řeka podobného jména, a sice Motlawa, tvořící přítok Visly, avšak u ní už je případná spojitost s Husem vskutku nulová, Tamtéž, s. 320.

¹⁰⁷¹ Ve své pohřební řeči hovoří Orzechowski o tom, že král, který vládne bez senátu, je tyranem, avšak zároveň dodává, že pouze takový senát je zárukou dobré vlády, který hájí zájmy občanů, protože vždy existuje velké nebezpečí, že panovník ze senátorů vytvoří své přísluhovače, již budou namísto obecného blaha hájit pouze zájem monarchie. Důležitost této instituce dokumentuje rovněž Orzechowským zdůrazněné dobové přesvědčení šlechty o Senátu jako odrazu moci a důstojnosti římského příkladu, jenž je schopen spasit království: „*Cum ergo legitimus senatus tantum in regno possit, ut in manu ipsius plane sit salus regni, nil te ita oportet curare, quam ut sit conveniens, neque enim alia res est, quae citius dissolvat republicas discordia...*“, Stanisław ORZECOWSKI, *Fidelis Subditus w redakcyi I-ej z roku 1543*, op. cit., s. 14.

¹⁰⁷² V té souvislosti Orzechowski konstatuje, že královská moc může vždy zasahovat jen do veřejných a nikdy do soukromých záležitostí: „*ad publicam extenditur, non autem ad privata*“, Stanisław ORZECOWSKI, Dyjalóg albo Rozmowa, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 445.

nebylo urgovat za uchování *aequilibrium ustroju polskiego*¹⁰⁷³, nýbrž prosadit dominanci šlechtického parlamentu. Tato tendence navíc nezůstávala osamocená, jelikož široké rozpětí Orzechowského postoje vůči klíčovým republikánským principům svobody, rovnosti i práva otevíralo následným komentátorům jeho politického odkazu ideologicky neméně pestré pole působnosti¹⁰⁷⁴, což znovu dokazuje, nakolik lze Orzechowského formativní úlohu v polském identitárním diskurzu považovat za stěžejní. Při tomto konstatování je přirozeně nutné vnímat, že každá následující epocha přistupovala k interpretaci onoho republikánského šlechtického mýtu v závislosti na měnícím se kontextu do značné míry svébytně, avšak základní ideové vzorce, tvořící ústřední kostru tohoto mýtu, je třeba hledat právě u Orzechowského.

¹⁰⁷³ Viz GRODZISKI Stanisław, *Z dziejów staropolskiej kultury prawnej*, op. cit., s. 239.

¹⁰⁷⁴ Backvis a vedle něj i Świdarska s Włodarczykem si například všimají, že ačkoliv je Orzechowského politická teorie jednoznačně zakotvena v katolických fundamentech, nalézala později odezvu i v nekatolických či přímo antiklerikálních šlechtických kruzích, jež neměly problém Orzechowského postřehy od těchto náboženských pout jednoduše „očistit“, Claude BACKVIS, Wymóg jednomyślności a „wola ogółu“, *Czasopismo Prawno-Historyczne*, 27, 2 (1975), s. 171; podobně pak i Urszula ŚWIDERSKA-WŁODARCZYK, *Mentalność szlachty polskiej XV i XVI wieku*, op. cit., s. 41–44.

3.2 Republikánský mýtus Andrzeje Frycze-Modrzewského

3.2.1 Reflexe Modrzewského politického myšlení

Jak jsme mohli pozorovat, spočíval smysl předchozí části, zaměřené na analýzu republikánských principů Orzechowského politického myšlení, zejména v identifikaci dominantních zdrojů tzv. *sarmatského* aristokratického mýtu polské identity. Tato kapitola, věnovaná rozboru obdobných rysů politické koncepce Frycze-Modrzewského, by pak měla poukázat především na existenci alternativního způsobu uvažování uvnitř šlechtické sebeidentifikace 16. století – způsobu, jenž do značné míry zrcadlí určité ambivalentní napětí v polském vnímání vlastní společnosti, táhnoucí se právě od renesanční epochy přes osvícenství až do moderní éry. Jak bylo detailně ukázáno již v předchozím pojednání o Orzechowském, je třeba chápat jeho komplikovaný vztah k Modrzewskému na více rovinách, kde zmiňovaný osobní spor, pojící se s problematikou loajality a zrady vlastního přátelství, představuje pouze pomyslnou špičku ledovce, jehož klíčová část „pod hladinou“ odráží právě úroveň principiálních náboženských a politických třenic. Klíčovou roli v tomto identitárním a politickém konfliktu o smysl polské společnosti a o žádoucí principy fungování vlastního státu přitom nesehrává skutečnost, že se oba myslitelé dobře znali či dokonce že se chápali jako protivníci, ale především osud jejich koncepcí, respektive interpretace jejich identitárních mýtů ze strany pozdějších generací, které přisuzovaly jejich stylu uvažování zcela antagonistické konotace.¹⁰⁷⁵

3.2.1.1 Modrzewského tvorba jako „smíšený typ“

Už v předchozí části jsme upozornili na určitou nesouměrnost mezi reflexí Orzechowského, jenž byl už za své doby vnímán jako onen tribun *szlachty* a pěvec zlaté svobody¹⁰⁷⁶ ve smyslu zakladatele esence šlechtické společnosti a státnosti, a dosahem Modrzewského myšlení, jež bylo původně notně marginalizováno¹⁰⁷⁷ a kanonizováno do pozice

¹⁰⁷⁵ Jak podotýká Mikulski, je Modrzewski skutečně vnímán nejen jako osobní, ale i hlavní rival Orzechowského, ačkoliv do opozice vůči Modrzewskému je často jako ústřední ideový antagonist a pasován spíše Piotr Skarga. Problém střetu Modrzewski vs. Skarga však spočíval především v náboženské rovině, přičemž na politické úrovni je pro účely této studie problematický rovněž fakt, že Skarga reprezentoval v polském politickém myšlení poměrně ojedinělou monarchistickou pozici bez přímého vztahu k formování aristokratického mýtu – z toho důvodu je napětí ve šlechtickém pojetí republikánské identity analyzováno na základě dichotomie Orzechowski vs. Modrzewski bez zapojení Skargovy koncepce, Tadeusz MIKULSKI, „Czytywałem Polaka Modrzewskiego...“: ze związków kulturalnych między Oświeceniem a Renesansem, *Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej*, 45, 1 (1954), s. 217.

¹⁰⁷⁶ Stanisław SALMONOWICZ, Stanisław Orzechowski – retoryka w służbie polityki, op. cit., s. 283, 293; Bogumiła KOSMANOWA, Popularność Stanisława Orzechowskiego, op. cit., s. 78, 86, viz též poznámka č. 103.

¹⁰⁷⁷ Je přitom zajímavé, že této skutečnosti si byl ještě za svého života vědom i sám Modrzewski, jenž sám sebe chápal víceméně jako opuštěného solitéra, jehož dosah se nemohl srovnávat s Orzechowského dobovou popularitou: „Szczęśliwy jesteś, Orzechowski!...dokąd tylko przybędziesz, znajdujesz wcale niepoślednich ludzi, którzy cię podziwiają i okazują wielkie uznanie dla twoich postępów. Ja przeciwnie, jak dawniej tak i teraz wyzuty

kořenů polské identity teprve během osvícenství. V té spojitosti je třeba vnímat, že oba autoři se v různých epochách dostávali do pozice určitých indikátorů žádoucích tradic politického myšlení a byli tak v závislosti na politickém úhlu pohledu ztotožňováni se zpátečnickou zaostalostí, nebezpečným utopismem či vhodným reformismem.¹⁰⁷⁸ Přestože tak přímý vliv Modrzewského na formování alternativní osvícenské koncepce identity nikdy nedosahoval četnosti citací Orzechowského děl ze strany přívrženců *sarmatského* mýtu, reprezentoval jeho odkaz podstatné symbolické vědomí svébytné tradice. Ta v 18. století představovala pro zastánce westernizačních trendů a přísného racionalismu jistý doklad existence konkurenční polské identity mimo rámec *sarmatského* mýtu již od dob humanismu.

Významný polský osvícenec, piarista a redaktor královského periodika *Monitor* Gracjan Piotrowski tak například neváhal označit postoj polských intelektuálů k Fryczově politické tvorbě za měřítko jejich pokrokovosti,¹⁰⁷⁹ Ignacy Potocki pak užíval Modrzewského renesanční postřehy jako legitimitizační argument, dokládající správnost postupů osvícenské instituce Komise národního vzdělávání (*Komisja edukacji narodowej*) během reformní činnosti na konci 70. let 18. století.¹⁰⁸⁰ I přes prioritní vnímání Modrzewského v intencích heretika či radikálního náboženského myslitele (a nikoli tedy jako originálního politického reformátora) tak byla řada pozdějších autorů schopna klást důraz jak na Fryczovu velebenou nadčasovost sociálních postřehů, tak právě na jeho odlišné a inspirativní uchopení šlechtického národního mýtu. Jak v tomto směru podotýká například Steffen Huber, zachovávala si Modrzewského koncepce pro své osobité pojetí svobody i dalších politických hodnot určitou přitažlivost i pro dědice šlechtického republikanismu, což platí například pro Andrzeje Wolana či Szymona Starowolského.¹⁰⁸¹

*z, wszelkiej nadziei, występuję samotnie. Tak widać podobało się niebiosom! Trzeba znosić los, który nam przypadł w udziale” — pisał w 1562 r. Andrzej Frycz Modrzewski do dawnego przyjaciela. Bezpośrednio przedtem wspominał o „wierszokletach i mędrkach“...“; Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Dzieła wszystkie*, t. 4, op. cit., s. 297.*

¹⁰⁷⁸ K pluralistické a zároveň mnohdy antagonistické reflexi obou autorů v polském politickém a literárním myšlení srov. např. Stanisław GRZYBOWSKI, Orzechowski and the Beginnings of Political Science, op. cit., s. 101; Krzysztof KOEHLER, Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego, op. cit., s. 38.; Czesław MIŁOSZ, *The History of Polish Literature*, op. cit., s. 90; Stanisław SALMONOWICZ, Stanisław Orzechowski: retoryka w służbie polityki, op. cit., s. 283, 294, viz též kapitola 3.1.2.

¹⁰⁷⁹ Tadeusz MIKULSKI, „Czytywałem Polaka Modrzewskiego...“, op. cit., s. 219.

¹⁰⁸⁰ „Co przodkowie nasi myśleli o szkolnym sposobie uczenia w kraju naszym, dojdiesz WMPan czytaniem o szkolach dzieł Modrzewskiego... z podziwieniem dowiesz się WMPan, iż Komisya starodawne myśli przodków naszych przyprowadza do skutku...“, Ignacy POTOCKI, List I. Potockiego do Andrzeja Alojzego Koźmiana z r. 1779, in: W. Smoleński (ed.), *Pisma historyczne*, t. II, Kraków: G. Gebethner i Spółka, 1901, s. 205. (V dané publikaci je však dopis uveden chybně jako Odpis JW. Imci Potockiego na list ziemianina, přestože Smoleński v téže části uvádí znění dopisu od A. Koźmiana, aniž by si byl tedy vědom, že dopis Potockého představuje odpověď právě na toto Koźmianovo psaní).

¹⁰⁸¹ Steffen HUBER, *Polifonia tradycji: filozofia praktyczna i teoretyczna Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, Warszawa: Uniwersytet Warszawski – Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, 2014, s. 13. Huber si navíc v této

Přestože tak lze vést jistou schematickou linii od Orzechowského coby praotce šlechtického mýtu k *sarmatismu* 18. století a od Modrzewského racionalismu k osvícenskému uchopení polské národní identity, Huber v této souvislosti varuje před přílišným, byť jakkoli líbivým zjednodušením. Zatímco u Orzechowského je totiž bezpochyby možné spatřovat vcelku jednoznačný odkaz principů šlechtické republiky, opřené o exkluzivní občanství šlechty, rovnoprávnost kulturních skupin i o dominanci katolického vyznání, je otázka Modrzewského dědictví poněkud složitější. Tato komplikovanost je způsobena zejména skutečností, že v jeho myšlení je obtížné identifikovat výhradně jednu principiální pozici, jež by byla ztotožnitelná s partikulární politickou koncepcí. Mnohem spíše tak lze uvažovat o odkazu v podobě kritického přístupu k politické realitě, založeného na sókratovské reflexi mezi vlastního vědění. Huber k tomu poznamenává, že Fryczovo myšlení je třeba chápat mnohem více jako otevřené sklepení než zavřený poklop¹⁰⁸², což ovšem přesně zapadá do intencí pozdějších principů polského osvícenského racionalismu.

Ambivalentně vychází Modrzewski ze střetu s Orzechowským i v otázce užívané metody, neboť zatímco Orzechowski používá jednoznačných humanistických postupů k obhajobě jednoznačných cílů – v jeho případě tradičních vzorců katolického šlechtictví, jsou Modrzewského víceznačné a mnohdy radikální představy hájeny prostřednictvím ambivalentních metod. Ty Augustyniak chápe jako prolnutí scholastického *sic et non* s humanistickým racionalismem¹⁰⁸³, zatímco Huber pro ně nachází označení v podobě *polyfonie* ve smyslu reflexe jinakosti,¹⁰⁸⁴ jež navíc opětovně odpovídají republikánské koncepci *theory as practice*, snoubící v sobě úlohu praktické rétoriky s filosofickým přesahem.¹⁰⁸⁵ I přes tuto schopnost zakotvit ve vlastním myšlení akceptaci odlišnosti však Modrzewski zjevně nebyl

souvislosti všímá, že politické myšlení Andrzeje Wolana lze vnímat jako svého druhu naraci Modrzewského koncepce ve změněných podmínkách pozdější polské společnosti, Tamtéž, s. 341. Jak nicméně upozorňuje Tazbir, lze nepřilíš rozsáhlý vliv Modrzewského díla zaznamenat i v případě některých jeho současníků, respektive příslušníků nastupující generace, jako například Andrzeje Ciesielskiego v případě jeho díla *Ad equites legatos...de regni defensione, iustitiae administratione...oratio* z roku 1572 nebo v případě politické publicistiky Jana Andrzeje Krasieńskiego, Krzysztofa Warszewického či Aarona Aleksandra Olizarowského, Janusz TAZBIR, Wrogowie i krytycy Frycza-Modrzewskiego, *Przegląd Historyczny*, 64, 3 (1973), s. 486.

¹⁰⁸² „Frycz należał do tych filozofów, którzy przede wszystkim chcą zrozumieć kryzys, docenić jego wartość i obronić go przed pokusą łatwych rozwiązań. Jego filozofia bardziej przypomina sklepienie otwarte niż zamknięte zwornikiem.“, Steffen HUBER, *Polifonia tradycji*, op. cit., s. 335.

¹⁰⁸³ Urszula AUGUSTYNIAC, *Pro Republica Emendanda*, in: H. Samsonowicz (ed.), *KSAP: XX lat*, Warszawa: Krajowa Szkoła Administracji Publicznej, 2010, s. 105.

¹⁰⁸⁴ Steffen HUBER, *Polifonia tradycji*, op. cit., s. 339.

¹⁰⁸⁵ „Warunkiem możliwości przepływu myśli między praktyką a teorią, polityką a metafizyką (teologią) jest u Frycza ogólny charakter tekstowy tych sfer. Wszelkie argumentacje i praktyki stanowią tu sermone w podobnym sensie, w jakim Erazm nazwał logos mową czy tekstem (sermo). Skoro analiza dzieł Frycza potwierdziła pewną dyskretną tendencję platonizującą – podobną do tej, jaką badacze stwierdzili u Erazma – wolno tu przywołać także motywy platońskie, np. logos z Faidrosa, pojęty jako mowa publiczna, a więc jako tekst rozwijający swój potencjał właśnie na pograniczu praktyki (retoryki) i teorii (filozofii)“, Tamtéž, s. 331.

schopen přizpůsobit svůj jazyk, ani celkový diskurz vlastní politické teorie dobovému posluchačstvu, v důsledku čehož nezískal jeho návrh reformy během Fryczova života širší ohlas.¹⁰⁸⁶ Zmiňuje-li Huber v otázce šíření Modrzewského tradice úlohu Andrzeje Wolana, formuluje v této souvislosti tezi o Wolanově klíčové úloze v popularizaci původně Modrzewského politických idejí mezi širší šlechtickou obcí. Ta měla být umožněna především schopností „přeložit“ Fryczův antiaristokratický diskurz do pro šlechtu přístupnějšího jazyka. V důsledku toho se Wolanova koncepce stává pro Hubera jakýmsi „smíšeným typem“, kombinujícím v sobě ambivalenci tradic, a to na rozdíl právě od domněle krystalicky „čistých“ vzorců myšlení Orzechowského i Frycze.¹⁰⁸⁷ Je přitom třeba podotknout, že Huberova teorie „čistých“ a „smíšených“ koncepcí identity je zásadní i pro další ústřední osu této práce, neboť zatímco analýza šlechtického diskurzu 16. století je postavena na antagonismu dvou alternativních koncepcí Modrzewského a Orzechowského, je posun tohoto diskurzu pro 17. století dokumentován na základě politického dialogu Łukasze Opalińskiego, jehož ambivalentní vyznění žádoucí podoby politické reformy odpovídá charakteristice „smíšeného typu“ ve Wolanově pojetí (blíže viz kapitola 3.3).

¹⁰⁸⁶ „Na tle twórczości Orzechowskiego lepiej można zrozumieć, dlaczego Frycz nie znalazł posłuchu: nie docenił bowiem charakteru zmian, które dokonywały się za jego życia w kulturze i strukturze społecznej Rzeczypospolitej. Nie otworzył się ani na elegancki styl w łacinie (jak np. wychowanek krakowskiej szkoły retorycznej Wawrzyniec Goślicki w *De senatore optimo*), ani na żywą polszczyznę, lecz zamknął się w łacinie humanistyczno-scholastycznej.“, Tamtéž, s. 340.

¹⁰⁸⁷ Tamtéž, s. 341.

3.2.1.2 Dobový ohlas Modrzewského koncepce

Zůstaneme-li však pro tuto chvíli u politické teorie Frycze, je v návaznosti na výše vyřčené třeba upozornit, že u Modrzewského je snad ještě výrazněji než u ostatních polských humanistů s Orzechowským v čele nezbytné věnovat pozornost nejen jeho původním republikánským postřehům, ale i tomu rozměru jeho teorie, který Tazbir označuje jako autorův „posmrtný život“,¹⁰⁸⁸ tedy způsobu, jímž bylo Fryczovo dílo reflektováno ze strany pozdějších tvůrců polského národního mýtu. V obecné rovině je v tomto směru možné souhlasit s generalizujícím hodnocením Augustyniakové, která linii interpretací Modrzewského osobnosti i myšlení chápe jako od počátku ambivalentní, v jejímž důsledku byl dotyčný myslitel už za své doby charakterizován zároveň jako „královský sekretář“ či „pomýlenou naukou odkojený kacír“, následně vyzdvihován Krasickým i opomíjen Krajewským, v 19. století definitivně rehabilitován Ksawerem Szaniewským, aby se od 50. let 20. století stal socialistickou ikonou praotce polské sociální spravedlnosti.¹⁰⁸⁹ Právě ona ambivalence hodnocení nejen napříč různými epochami, nýbrž i v rámci totožných ideových kontextů, však vyžaduje, aby byla otázka percepce Modrzewského koncepce věnována detailnější pozornost.

Pokud budeme vycházet ze statistik Fryczovy bibliografie¹⁰⁹⁰, na níž staví svou tezi o pozdním „objevení“ Modrzewského myšlení Tazbir, lze od doby autorova života až do počátku osvícenství v četnosti citací vysledovat spíše klesající tendenci,¹⁰⁹¹ přičemž je třeba vnímat, že vyšší zájem o Fryczova díla v 16. století vycházel do značné míry z jeho osobních vazeb. Odhlédneme-li od již zmíněných negativních komentářů Orzechowského, můžeme si povšimnout, že například Fryczův kolega z krakovské akademie Stanisław Hozjusz psal v roce 1555 ve svém dopise Andrzej Zebryzdowskému o Modrzewském jako o „*nejsarkastičtějším*

¹⁰⁸⁸ „*Pośmertne życie... jest zresztą częstokroć o wiele ciekawsze niż ich doczesna biografia, wielu bowiem twórców nie tylko literatury pięknej, ale i politycznej dopiero w paręset lat po śmierci doczekało się rozgłosu i uznania, podczas gdy za życia dzieła ich przechodziły bez większego echa...*“, Janusz TAZBIR, Entuzjaści i krytycy Frycza Modrzewskiego, in: týž (ed.), *Szlaki kultury polskiej*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1986, s. 118; podobně též Janusz TAZBIR, Andrzej Frycz Modrzewski, in: *KSAP: XX lat*, op. cit., s. 319.

¹⁰⁸⁹ „*sekretarz Zygmunta Augusta (...) w młodych latach nauką kacerską napojony w Zbiorze potrzebniejszych wiadomości porządkiem alfabetycznym (1781) Ignacego Krasickiego; pominięty w Michała Dymitra Krajewskiego Pochwale Stanisława Konarskiego (1783) i Onufrego Kopczyńskiego Gramatyce dla szkół narodowych (1783). Ponownie odkryty w XIX w. przez Franciszka Ksawerego Szaniawskiego, w pełni zrehabilitowany został dopiero w latach pięćdziesiątych XX w., kiedy zaczęto go lansować jako twórcę wizji 'sprawiedliwości społecznej', urzeczywistnionej w warunkach realnego socjalizmu...*“, Urszula AUGUSTYNIAK, Pro Republica Emendanda, op. cit., s. 101.

¹⁰⁹⁰ Alodia KAWECKA-GRYCZOWA a kol., *Andrzej Frycz Modrzewski: bibliografia zestawiona przez Pracownię Bibliografii Staropolskiej Instytutu Badań Literackich*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1962.

¹⁰⁹¹ Tazbir v této souvislosti uvádí celkem 44 zmínek Modrzewského děl u jiných autorů v 16. století, tedy de facto za jeho života, 22 zmínek v 17. a 16 odkazů v 18. století do počátku osvícenství, Janusz TAZBIR, Wrogowie i krytycy Frycza-Modrzewskiego, op. cit., s. 485.

ze satiriků¹⁰⁹², přičemž později svého bývalého spolužáka neváhal označit dokonce za „*pilíř polské reformace*“ či za „*vůdce protikatolického odporu*.“¹⁰⁹³ Obdobně dvojsečná a oboustranně radikální hodnocení Modrzewského figury se přitom udržela i v době pozdější generace přelomu 16. a 17. století. V tomto smyslu kupříkladu Szymon Budny oceňoval Fryczovu práci s tím, že „*si ji považuje jako ničeho*“¹⁰⁹⁴, ačkoliv zároveň s podobně pochvalými zmínkami uznání byla zakládána tradice o Modrzewském jako dobrém politickém reformátorovi, avšak špatném teologovi.¹⁰⁹⁵ Tato tradice měla představovat snesitelnou cestu, jak se vyrovnat s faktem, že Modrzewski patřil k táboru radikalizujících se protestantů, avšak zároveň byl schopen formulovat nesmírně inspirativní i platné postřehy o fungování polského státu. Za jednoho z čelných zakladatelů této tradice je možné považovat Szymona Starowolského, který se i přes určitou akceptaci Fryczovy politické úlohy obracel na svého předchůdce jako na „*sekretáře pasáka svini Luthera*“, jenž byl navíc „*prosáknut jeho bezbožnými tvrzeními...mluvě o tom, o čem se nesluší mluvit, píše to, co není příhodné, a činí to, co není záhodno činit*.“¹⁰⁹⁶

Řada badatelů se přitom snažila pozvednout image Modrzewského dobového vlivu poukazem ke skutečnosti, že zatímco domácí polské kruhy nebyly na originalitu Fryczových myšlenek dostatečně připraveny, nacházelo jeho reformátorské dílo silný ohlas u zahraničních humanistů. Ludwik Kurdybacha tak při té příležitosti zveličoval mezinárodní dosah Modrzewského vlivu údajným výrokem italského humanisty Giustianiana, že za „*tisíc let nespatriilo denní světlo žádné podobné dílo toho druhu*“, pročez by bylo třeba ho přeložit do všech světových jazyků, k čemuž sám Giustiniani přispěl překladem knihy do španělštiny a jejím zasláním českému a anglickému králi.¹⁰⁹⁷ Obdobnou adorační úlohu pak mnohdy plnila i prokázaná znalost Fryczových spisů ze strany Hugo Grotia, který se o polském humanistovi vyjadřoval s pochvalou jako o „*člověku velké moudrosti*“ a citoval jeho argumentaci týkající se spravedlivé války,¹⁰⁹⁸ či čestná zmínka Modrzewského díla i jeho autora jako „*muže*

¹⁰⁹² Cit. dle Stanisław KOT, *Andrzej Frycz Modrzewski*, op. cit., s. 129.

¹⁰⁹³ Krzysztof KOEHLER, *Stanisława Orzechowskiego i Andrzeja Frycza Modrzewskiego spór o wiarę*, op. cit., s. 12.

¹⁰⁹⁴ „...*ledwie imię znamy i prace jego za nic sobie ważymy*...“, Waldemar VOISÉ, *Frycza Modrzewskiego nauka o państwie i prawie*, Warszawa: Książka i Wiedza, 1956, s. 275.

¹⁰⁹⁵ Ke zrodu tradice blíže viz Steffen HUBER, *Polifonia tradycji*, op. cit., s. 15.

¹⁰⁹⁶ Szymon STAROWOLSKI, *Setnik pisarzy polskich*, op. cit., s. 160.

¹⁰⁹⁷ Łukasz KURDYBACHA, *Poglądy społeczne i filozoficzne Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, in: L. Kołakowski (ed.), *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej, T. 1, Wiek XV-XVII*, Warszawa: Książka i Wiedza, 1956, s. 131; Voisé, W.: *Polish Renaissance*..., s. 185.

¹⁰⁹⁸ „*Andrzej Frycz, mąż wielkiej nauki i bardzo pragnący jak widać zgody i umiarkowania, chociaż wydaje się bardziej oddanym stronnictwu protestanckiemu, jednakże takie zdanie o usprawiedliwieniu otwarcie uznaje*...“ cit. dle Stanisław KOT, *Hugo Grotius a Polska: w 300-lecie dzieła O prawie wojny i pokoju*, Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza, 1926, s. 114; Waldemar VOISÉ, *Polish Renaissance Political Theory: Andrzej Frycz*

umírněného ducha“ v Matthiasem Berneggerem vydaném *Syllabu*.¹⁰⁹⁹ Výraznou úlohu v propagaci Modrzewského idejí mimo kontext polské společnosti sehrála i skutečnost, že první kompletní vydání autorova spisu *De Republica emendanda* (tedy včetně kontroverzní a Římem indexované části *O církvi*) bylo iniciováno ze zahraničí a uskutečněno v Basileji roku 1554. Sám vydavatel Joannes Oporinus Fryczův spis z celkem pochopitelných propagačních důvodů v doslovu označuje za dílo, které „od počátku světa nevydal nikdo z antických ani novověkých“¹¹⁰⁰, přičemž text je v závěru ještě doplněn oslavnou básní od Jacoba Hertelia, který Modrzewského staví výš než antické klasiky Drakóna, Solóna, Lykurga či Platóna.¹¹⁰¹ Jako zdaleka nejfrekventovanější a patrně i neúčinnější co do přesvědčivosti ohledně mezinárodního věhlasu však bývá obvykle uváděn poukaz k reakci Jeana Bodina, který Modrzewského politické postřehy reflektoval ve svém *opus magnum*, tedy v *Šesti knihách o státu*, kde polského humanistu uvádí jako Andrea Riccia.¹¹⁰²

Všechny obdobné zmínky nicméně zpravidla přehlížejí několik podstatných skutečností, jejichž dopad vymezuje Modrzewského dobový zahraniční vliv spíše do té roviny, jaké jeho díla požívala v domácím prostředí. Mezi těmito skutečnostmi je třeba v první řadě jmenovat obdobnou roli osobních kontaktů, díky nimž bylo Fryczovo jméno ve většině případů skloňováno za doby jeho života i v Polsku. Navrátíme-li totiž pozornost k výše zmíněnému pochvalnému postoji Grotia, je zapotřebí zdůraznit, že Frycz měl možnost holandské prostředí osobně navštívit a navázat tak kontakty s předními osobnostmi tamního intelektuálního života.

Modrzewski, in: S. Fiszman (ed.), *The Polish Renaissance in its European Context*, Bloomington: Indiana University Press, 1988, s. 185.

¹⁰⁹⁹ „*Andreae Fricij Modrevij de emendanda Republica & Ecclesia, libri quinque, ad Regem & Senatum Poloniae – hic suit Sigismundi Poloniae Regis Secretarius, summus Theologus & vir moderati ingenij...*“, Matthias BERNEGGER, *Syllabus aliquot synodorum et colloquiorum, quæ auctoritate & mandato cæsarum & regum, super negotio religionis, ad controversias conciliandas, indicta sunt : doctorum item aliquot ac piorum virorum utriusque religionis, tam catholicæ romanæ, quàm protestantium; libri & epistolæ, vel ex iis excerpta; ex quibus videri potest, quàm non sit difficilis controversiarum in religione conciliatio, si pugnandi vincendique animus absit, veritatis verò studium cum pacis studio conjungatur*, [S.l.: s.n.], 1628, s. 3.

¹¹⁰⁰ „*quippe cui simile non dicam intra mille annos... sed omnino a condito orbe, in hoc quidem genere, nullu aliud uel ueterum uel recentioru unqua hactenus editum fuerit, meo quide iudicio...*“, Ioannes OPORINUS, *Generoso cum primis atque magnifico viro, d. Danieli Schilingo, civi Vratislaviensi, Domino Suo in primis colendo*, in: Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Andreae Fricii Modreuij de Republica emendanda Libri quinque, recogniti et aucti: Quorum*, Basileae: Per Ioannem Oporinum, 1559, [s. 864] nepaginováno.

¹¹⁰¹ Jedná se o báseň *Ad generosum dominum de Nicolaum Dlusium Polonuem de Operibus D. Andreae Fricij* od Jacoba Hertelia: „*Tum religionis capita purae maxima, dubiis repulsis explicat fideliter, igitur ei cedat Draco, cedat Solon, huic Lycurgus cum Platone det locum...*“, Iacobus HERTELIUS, *Ad generosum dominum de Nicolaum Dlusium Polonuem de Operibus D. Andreae Fricij*, in: Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Andreae Fricii Modreuij de Republica emendanda Libri quinque*, op. cit., 1559, s. 862–863.

¹¹⁰² „*...quietiam Andreas Riccius Scriptor Polonus grauitur peccari scribit, quod no eade poena patricij qua plebeij, potentes qua tenues cives qua peregrini plectantur: quo nihil absurdius ab eo scribi potuit qui suae Reipublicae leges ac mores conformare vellet...*“, Jean BODIN, *De republica libri sex: latine ab autore redditi, multo quam antea locupletiores*, Paris: Apud Iacobum Du-Puys sub signo Samaritanae, 1586, s. 762, viz též Stanisław KOT, *Rzeczpospolita Polska w literaturze politycznej Zachodu*, op. cit., s. 62.

Grotiovu zmínku proto není možné chápat jako doklad široké západoevropské obeznámenosti s Modrzewského tvorbou, ale mnohem spíše právě jako důsledek Fryczova osobního působení. O této skutečnosti ostatně svědčí i reakce ze strany Marina Mersenna, který se v jednom ze svých dopisů pozastavoval nad tím, čím tvorbou to Grotius vyzdvihuje, když on sám jeho jméno nikdy neslyšel.¹¹⁰³ Podobným způsobem je pak žádoucí chápat i onu výše zdůrazněnou reflexi Modrzewského politické teorie Bodinem, neboť krom velmi pravděpodobných pochyb, že francouzský právník Fryczovu knihu nečetl a znal ji pouze z doslechu¹¹⁰⁴, je zapotřebí reflektovat, že postřehům polského autora Bodin věnuje v celém svém rozsáhlém opusu pouze dva řádky, na nichž se mu de facto vysmívá za absurditu návrhů týkajících se rovnosti všech lidí před zákonem. Bodinovu odmítavou reakci je nicméně možné vnímat symboličtěji a šířeji než jen jako doklad dílčího nesouhlasu v otázce rovnosti. Dle klasické distinkce dvou základních protichůdných tendencí politického myšlení v 16. století, tedy Bodinova juristického ospravedlnění *raison d'état* proti s hugenoty spjaté doktríně práva na legitimní odpor proti zlu,¹¹⁰⁵ lze Modrzewského přístup chápat jako určité překonání obou zmíněných pozic a tím pádem i Bodinovy tvorby jako takové.¹¹⁰⁶

¹¹⁰³ „*je ne scay qui est le Modrevius...*“, Marine MERSENNE, *Correspondance du P. Marin Mersenne*, t. X, C. de Waard (ed.), Paris: Editions du CNRS, 1967, s. 796, též Janusz TAZBIR, *Entuzjaści i krytycy Frycza Modrzewskiego*, op. cit., s. 121.

¹¹⁰⁴ Janusz TAZBIR, *Wrogowie i krytycy Frycza-Modrzewskiego*, op. cit., s. 487.

¹¹⁰⁵ „*In other Kingdoms the King hath no greater Authority, and in divers lefs, especially in the Empire of Germany, and in Poland...*“, *Vindiciae contra tyrannos: a defence of liberty against tyrants, or, Of the lawful power of the prince over the people, and of the people over the prince*, op. cit., s. 108.

¹¹⁰⁶ Adam ULAM, *Andreas Fricius Modrevius – A Polish Political Theorist of the Sixteenth Century*, *The American Political Science Review*, 40, 3 (1946), s. 485.

3.2.1.3 Utopičnost jako symptom Modrzewského marginalní pozice?

Na základě všech výše předložených indicií je třeba konstatovat, že Modrzewského dobový bezprostřední vliv na reflexi polské politické reality nebyl nikterak závatný ani v domácím prostředí, natož v zahraničí. Vzhledem k tomu, že takové zjištění ovšem notně koliduje s intelektuální dráždivostí jím zastávaných idejí, jakož i s ohlasem jeho myšlení v prostředí záborového Polska, je vhodné věnovat alespoň rámcovou pozornost možným příčinám Fryczovy původně marginální pozice uvnitř kánonu polského politického myšlení. Nejčastěji zmiňovaný důvod je v tomto ohledu nasnadě a byl ostatně implicitně zmíněn již v kontextu Fryczových teologických sporů. Vzhledem k tomu, že Modrzewski byl již za svého života vnímán primárně jako symbol nejhoršího kacířství, který „*přivandroval z luterských škol Melanchtona a Erasma Rotterdama...vycvičen k plundrování katolických kostelů, svržení oltářů a pálení obrazů svatých*“¹¹⁰⁷, není příliš překvapivé, že jeho návrhy politických reforem byly katolickou obcí ponechávány mimo pozornost. Popularizaci Fryczova reformátorského projektu v tomto směru neusnadňovalo ani církevní rozhodnutí z roku 1558, jímž byla pátá kniha *O církvi* z cyklu *O nápravě Rzeczypospolité*¹¹⁰⁸ dána na index *libri prohibiti*, což přirozeně znemožňovalo její volné vydávání. Dokonce ještě o 200 let později, kdy byl Modrzewského spis vydán ve Wilně jako doklad oprávněnosti osvícenských reforem, byla tato náboženská část z vydání vynechána¹¹⁰⁹. Toto rozštěpení původně jednotně zamýšleného díla zračí víc než zřejmě onu výše naznačenou tradici o účelové selekci Modrzewského děl na „nezávadná“ a inspirativní politická na jedné straně, jejichž poselství je třeba uchránit od nánosu těch „nebezpečných“ heretických na straně druhé.

Není přitom patrně nezbytné zdůrazňovat, že veškeré obdobné tendence vedly v konci k mnohdy zavádějícím dezinterpretacím, neboť tak jako není myslitelné preparovat Orzechowského politickou teorii bez reflexe jeho koncepce katolické nauky, je zcela zásadní vnímat i Modrzewského politický projekt v kontextu jeho reformačních cílů s výhledem na zrod národní církve. I toto srovnání Orzechowského a Modrzewského souvztažnosti mezi polským

¹¹⁰⁷ Jedná se o výrok dominikána Pawła Ruszela: „*kiedy oni Trepkowie, Friciusowie, Sarniccy, Niemojewscy z Witeberku, w szkołach luterskich Melanchtona i Erasma Rotherdama... wyćwiczeni przywędrowali... kościoły katolickie odbierali, plondrowali, ołtarze obalali, obrazy świętych palili, onie w kościołach stawiali...*“, Paweł RUSZEL, *Tryumf Na dzień chwalebny Iacka Swietego Wielkiego Patrona y Apostola Polskieo*, Wilno: Drukarnia Akademicka, 1641, s. 49.

¹¹⁰⁸ Latinský originál díle *De republica emendanda*, v polštině uváděný jako *O poprawie Rzeczypospolitej*, není do češtiny překládán v podobě pojmu *republika*, nýbrž je ponechávána polská verze termínu ve znění *rzeczypospolita*, a to především z toho důvodu, že ačkoliv Frycz Modrzewski zastával univerzaliastické představy o ctnostném zřízení, neusiloval o nápravu jakékoli republiky, nýbrž čistě právě o záchranu Polska – tedy *Rzeczypospolité*.

¹¹⁰⁹ „...in덱s rzymski r. 1558 wymienił Frycza między pisarzami zakazanymi pierwszej klasy...“, viz Tadeusz MIKULSKI, „Czytywałem Polaka Modrzewskiego...“, op. cit., s. 215.

státem a církví, respektive náboženským kontextem nicméně přináší zajímavé nuance, neboť zatímco Orzechowski dospívá vcelku jednoznačně k závěru, že smyslem polské státnosti je dlít pod onou střechou katolické církve, chápe Modrzewski obrozenou víru jako žádoucí prostředek k obrodě polské společnosti i státnosti. Jak si v tomto ohledu všímá například Piwko, sloužily Fryczovi jeho filozoficko-teologické spisy k „*doložení smysluplnosti jeho modelu politické reformy*“, přičemž sám autor od svého prvního díla až do svých posledních stran „*ani na okamžik nepřestal být politikem*.“¹¹¹⁰

Krom této neopomenutelné náboženské roviny je však rovněž třeba vzít v úvahu již naznačený problém s Modrzewského srozumitelností, respektive s chybným zacílením jeho spisu na dominantní čtenářskou skupinu v Rzeczypospolité, tedy šlechtu. Jak bylo možné vyrozumět již z Huberova postřehu o Andrzej Wolanovi, jenž byl schopen „překódovat“ Modrzewského poselství do šlechtou akceptovatelné formy, vyplývaly obtíže s šířením Modrzewského projektu i ze stylu jazyka, který autor pro své dílo zvolil. Modrzewski se totiž nerozhodl ani pro styl klasické latiny, jež působila elegantním a starosvětským způsobem jako například v díle Wawrzynce Goślického¹¹¹¹, ani pro rozvíjející se polskou mateřštinu, kterou z pragmatických důvodů širší dostupnosti užil Orzechowski kupříkladu v *Dyjalogu*, ale přidržel se latiny v humanisticko-scholastickém stylu, což dle Hubera nebyla nejšťastnější volba.¹¹¹² Se zásadovou a nepřilíš taktickou volbou jazykového stylu nadto souvisí ještě další rys Modrzewského tvorby, a sice skutečnost, že ačkoliv polský humanista vytvářel své postřehy v těsném sepětí s politickým kontextem své vlasti a rozhodně tak nestavěl vzdušné zámky „mimo čas a prostor“, nebyl schopen a patrně ani ochoten přizpůsobit vyznění svých argumentů tak, aby mohly nalézt širší podporu mezi některou z rozhodujících politických sil *Rzeczypospolité*. Řada autorových ostrých protišlechtických vyjádření pak mnohdy vedla k tendencím chápat Modrzewského buď jako mluvčího neurozených chłopských vrstev¹¹¹³ či jako zastávce emancipace měšťanů.¹¹¹⁴ Ačkoliv i v případě, že přimhouříme oko nad tato

¹¹¹⁰ Stanisław PIWKO, *Polityczne aspekty Książ trzech Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, Przegląd Filozoficzno-Literacki, 18, 3–4 (2007), s. 419.

¹¹¹¹ Wawrzyniec GOSŁICKI, *De Optimo Senatore libri duo. In quibus Magistratum officia, Civium vita beata, Rerumpub. Faelicitas explicantur. Opus plane aureum, summorum Philosophorum & Legislatorum doctrina refertum, omnibus Respu. Rite administrare cupientibus, non modo utile, sed apprime necessarium*, Venetia: s. n., 1568.

¹¹¹² Steffen HUBER, *Polifonia tradycji*, op. cit., s. 340.

¹¹¹³ Viz například Modrzewského vyjádření v Dodatcích k dílu *O poprawie*: „*a nie jest mi też niewiadome, co mówią niższe stany, postanowilem spisać wszystko dla waszego użytku, abyście w razie zgody starali się doprowadzić to do wykonania...*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Dzieła wszystkie*, t. I, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1953, s. 614.

¹¹¹⁴ Na adresu měšťanů, jež rovněž považoval za nositele polské identity na rozdíl od převažujících dobových názorů ztotožňujících polskou identitu výhradně se šlechtou, se Modrzewski vyjadřoval kupříkladu ve své reakci na označení vlastní osoby ze strany Orzechowského za šoltýse: „*Wójtem jestem, nie potrzebuję wyjaśniać, czem*

generalizujícím hodnocením Fryczova tvorby, je zcela zřejmé, že zmíněné sociální skupiny nemohly v kontextu Polska 16. století představovat relevantní čtenářstvo s mocenskými ambicemi.

Uvádí-li Tazbir mezi důvody Fryczovy soudobé nízké popularity dvě stěžejní příčiny, a sice přílišnou utopičnost jeho tezí a následně i odlišný směr propagovaných reforem oproti reálným politickým tendencím, které v reformistickém myšlení té doby vykazovala šlechta¹¹¹⁵, je to právě tento druhý důvod, jenž vystihuje Modrzewského určitou politickou neobratnost. Případná realizace Fryczem navrhovaných změn politického uspořádání by totiž přinesla vcelku zásadní pokles vlivu *izby poselské* jako hlavní institucionální opory šlechtického stavu, s čímž by přirozeně nastalo i razantní omezení tradičních aristokratických privilegií a exkluzivity šlechtické politické participace. Za situace, kdy ovšem šlechta představovala vedle panovnického dvora de facto jedinou politickou sílu – jakkoli vnitřně rozštěpenou – není divu, že Modrzewského apely na nahrazení urozenosti rodu vytříbeností rozumu a důrazem kladeným na schopnosti člověka bez ohledu na původ nemohly nalézt příliš pozitivního ohlasu, obzvláště při vědomí marginální pozice politického potenciálu měšťanských elit. Této skutečnosti, že jeho vlastní postřehy nenacházely mezi šlechtickou obcí žádoucího ohlasu, si byl přirozeně vědom i sám autor, který ve svém dopise Marcinu Załogowi z 1. června 1555 hořekoval nad tím, zda je snad hříchem být kritickým ke své vlasti, když se ji člověk snaží zachránit, přičemž doufá, že se „*vzácní a umírnění rodáci*“ nakonec „*postaví v nápravě národních vad na jeho stranu.*“¹¹¹⁶

Tato výtka, že Modrzewski vytvářel svou reformu prakticky pro „nikoho“, tedy ve smyslu bez šance na zisk politické podpory ze strany některé partikulární společenské skupiny, úzce souvisí s výše zmíněnou Tazbировou druhou příčinou opomíjení jeho politické teorie, a sice s domnělým utopickým charakterem vytvořeného literárního díla. Podobné teze o přílišné utopičnosti Modrzewského politického myšlení vycházejí obvykle z původní analýzy C.

się to stanowsiko różni od soltysa, bo każdy to wie... czynność cała moja polega na wymierzaniu sprawiedliwości moim mieszczanom, których jestem sędzią, czyli jak dziś się mówi, wójtem...“, cit. dle Stanisław KOT, *Andrzej Frycz Modrzewski*, op. cit., s. 118.

¹¹¹⁵ Janusz TAZBIR, *Wrogowie i krytycy Frycza-Modrzewskiego*, op. cit., s. 487.

¹¹¹⁶ „*Czyż to więc grzech, jeśli i ja ganię najdroższą mi ojczyznę, aby ona wraz ze mną (bo przecież piszę zarówno dla siebie jak i dla innych) opamiętała się i unikała błędów, których wytykanie sprawia jej przykrość? Nie obrzucam nikogo obelgami, ale wytykam winy wynikające z uczynków tych, którzy nie wypełniają swego obowiązku. Zastosowałem ostrzejsze nagany, gdyż wiem, że niewiele skutkują same wskazówki: trzeba użyć do nich takiej mowy, która by słuchaczy obarczonych pewnymi wadami poruszyła i odstraszyła, wolnych zaś od nich pocieszyła i zachęciła do doskonalenia się. Nie wątpię też, że dobrzy i umiarkowani ludzie naszego narodu pomogą mi w naprawieniu zła szerzącego się w ojczyźnie...*“; Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Modrzewski do Marcina Załogi*, 1. 6. 1555, in: *týž, Dzieła wszystkie*, t. I, op. cit., s. 643.

Backvise, který označil utopický žánr v raně novověkém Polsku za velmi nevýrazný a nepopulární, což zdůvodňoval především protichůdným smyslem utopických děl oproti realitě polského politického zřízení. Jestliže totiž primární jádro utopického žánru tkví obvykle v nastavení ideálního zrcadla nedokonalé a z podstaty nereformovatelné společnosti, jež se nachází pod jařmem tradičních dogmat a pro niž je onen vykreslený ideál de facto nedosažitelnou ambicí, musel dotyčný žánr v polském prostředí logicky narážet na meze své vlastní působnosti. Dobová politická kultura Rzeczypospolité, založená na participačním aktivismu šlechticky vymezeného občanstva, totiž chápala změnu jako možnou a nikoli neuskutečnitelnou, pročež namísto vytyčování ideálů potřebovala spíše pragmaticky pojaté plány. Přestože je obdobné konstatování až příliš příkré a pochopení recepce utopií v prostředí polského politického myšlení vyžaduje poněkud variabilnější přístup¹¹¹⁷, nelze nevnímat, že u tvůrců polského identitárního mýtu v řadě případů skutečně docházelo ke ztotožnění utopického žánru s nežádoucím radikalismem, jak ostatně dokládají i postřehy Opalińskiego figury *zimana*¹¹¹⁸ analyzované v následující kapitole.

Na druhé straně je ovšem žádoucí dopřát sluchu i těm hlasům, jež údajnou souvislost Modrzewského myšlení s utopickou tradicí odmítají. Mezi nimi vyniká v první řadě argument Urszuly Augustyniakové, která zčásti připouští podobnost Morem i Modrzewským užívaných motivů předobrazu platónského ideálního státu či fascinace změnami dobové renesanční společnosti.¹¹¹⁹ Zároveň však upozorňuje, že Modrzewski svou koncepci reformy tvořil pevně v kontextu parlamentních reálií a politických problémů vlastního státu – jinými slovy tedy neusiloval o poskytnutí univerzálního návodu na ideální společenský život, nýbrž v souladu s názvem díla o skutečnou nápravu reálné *Rzeczypospolité*. Víceméně v totožných intencích charakterizuje Modrzewského přístup i Voisé, který hovoří přímo o vědomém prolínání avizované *nápravy* v podobě minimalistického programu usilujícího o reálnou a aktuální záchranu státu s maximalistickým pojetím *nápravy* jakožto vytyčováním žádoucího a de facto nedosažitelného ideálu.¹¹²⁰ V té souvislosti je třeba zmínit, že uvedené napětí mezi minimalistickým pragmatismem a maximalistickým utopismem odráží dlouhodobější trendy

¹¹¹⁷ Janusz TAZBIR, *Kultura staropolska wobec „wysp dalekich“*: Kolumb i Morus, in: J. Dowiat a kol. (eds.), *Polska w świecie: szkice z dziejów kultury polskiej*, Warszawa: PWN, 1972, s. 241.

¹¹¹⁸ Viz například Opalińskiego výroky: „*Thomae Moro stanowienia w swojej zmyślonej Utopijej takiej rzeczypospolitej, jaka się jego rozsądkowi podobata...*“, Łukasz OPALIŃSKI, *Rozmowa plebana z ziemianinem*, s. 63; „*...mi się WM zdasz wypowiadać zdanie jak gdyby w idealnym państwie Platona, a nie w gawiedzi Romulusa*“, tamtéž, s. 63.

¹¹¹⁹ Urszula AUGUSTYNIĄK, *Pro Republica Emendanda*, op. cit., s. 120.

¹¹²⁰ Waldemar VOISÉ, *Polish Renaissance Political Theory*, op. cit., s. 175.

polského politického myšlení ve vztahu k vlastní identitě, což v této studii dokládá opětovně zejména analýza dialogu Łukasze Opalińskiego (viz kapitola 3.3).

Podobným způsobem je rovněž možné vymezit se vůči postřehům Tazbira, který utopičnost Fryczova myšlení dává do souvislosti s přehnaným důrazem, kladeným ze strany autora na roli všemocného rozumu, díky němuž by měli mít všichni lidé možnost procitnout světlem vědění a postarat se o pozvednutí celé společnosti¹¹²¹ – ovšem pouze za předpokladu, že se jim dostane správného vzdělání dle Modrzewského rad vyložených v části *O škole*.¹¹²² Ačkoliv je tento protoosvícenský duch Modrzewského myšlení jen obtížně zpochybnitelný, není dle mého soudu nezbytné ztotožňovat obdobně pojatý racionalismus zákonitě s tradicí utopismu. Jak totiž konstatuje například i Kurdybacha¹¹²³, Modrzewski se ve svém díle nikde neopírá o umělé spekulace týkající se lidské přirozenosti ani záměrně neformuluje představu dokonalých podmínek existence státní pospolitosti – pouze se snaží pasovat rozum do role klíčového a nejspolehlivějšího arbitra společenských vztahů.

Je tedy neoddiskutovatelné, že Modrzewski svou politickou teorii staví primárně na předpokladu lidské racionality jakožto hlavním nástroji politické reformy. To však ještě nutně neznamená, že by byl polský humanista nutně utopistou, což mimo jiné na základě postřehů A. Krzewińskiej a R. Tokarczyka¹¹²⁴ v konci uznává i Tazbir¹¹²⁵. Z výše přednesených důvodů se tedy i já kloním k názoru, že při snaze o identifikaci příčin nízké popularity Fryczových spisů během 16. a 17. století je třeba namísto domněle reflektované utopičnosti jeho teorie spatřovat hlavní neuralgický bod zejména v absenci podpory ze strany širších společenských kruhů – podpory, jíž se dostalo například Orzechowskému, z něhož si vlivné skupiny polské šlechty učinily od piotrkowského sejmu svého „mluvčího“ či přímo symbol¹¹²⁶.

¹¹²¹ Janusz TAZBIR, Wrogowie i krytycy Frycza-Modrzewskiego, op. cit., s. 488.

¹¹²² Viz poslední, tedy pátá kniha korpusu: Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Dziela wszystkie*, t. I, op. cit., s. 590–611.

¹¹²³ Łukasz KURDYBACHA, Poglądy społeczne i filozoficzne Andrzeja Frycza Modrzewskiego, op. cit., s. 133. Polský historik se opírá zejména o postřehy Agostiho: Giorgio AGOSTI, *Kilka uwag do "De Republica Emendanda": przyczynek do studjum myśli politycznej Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, Warszawa: w Druk. Kasy im. Mianowskiego, 1933.

¹¹²⁴ Anna KRZEWIŃSKA, *Początki utopii w literaturze staropolskiej*, Toruń: Wydaw. UMK, 1994, s. 48; Roman Andrzej TOKARCZYK, *Polska myśl utopijna: trzy eseje z dziejów*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1995, s. 138

¹¹²⁵ TAZBIR Janusz, Andrzej Frycz Modrzewski, in: *KSAP: XX lat*, op. cit., s. 330–331.

¹¹²⁶ Viz obhajoba Orzechowského na sejmu v Piotrkově (kapitola 3.1.3.1).

3.2.1.4 Osvícenský obrat: rehabilitace Modrzewského odkazu

Ze všech výše konstatovaných příčin je tedy třeba hledat základní obrat v percepci Frycze jakožto jednoho z pilířů polského politického myšlení až během osvícenství, neboť jak bylo na základě Tazbirovy statistiky již zmíněno, vyniká z dřívějších odkazů na Modrzewského dílo v průběhu 17. století snad jen zmínka významného zastávce sarmatského mýtu Andrzeje Maksymiliana Fredra, který se pochvalně vyjádřil právě o Fryczových politických postřezích a uvedl i přímou citaci z jeho nejvýznamnějšího díla¹¹²⁷. Zásadnější zlom tak nastává skutečně až s příchodem osvícenských trendů do polského politického myšlení. V jejich důsledku postupně odpadají výše zmíněné hlavní překážky v širší a pozitivnější akceptaci Modrzewského myšlení, tedy otázka jeho náboženského přesvědčení a především přílišný radikalismus některých ideových principů, nenacházejících v polské společnosti 16. a 17. století potřebné zastání ze strany vlivných politických aktérů. Je-li tak idea osvícenského charakteru společnosti nesena dílčími tendencemi po radikální přestavbě společnosti a principem možné změny tady a teď bez ohledu na status aristokratických elit, není příliš překvapivé, že právě v této epoše došlo k určitému „znovuobjevení“ Modrzewského politických myšlenek a byl zahájen proces vykreslení tohoto humanistického myslitele jako předchůdce osvícenství a společenského vizionáře.¹¹²⁸ Mnozí osvícenci se v tomto směru začali k Modrzewského odkazu obracet jako ke studnici zdravě tradičního vědění, dle něhož bylo již v 16. století možné zahájit reformy, považované v 18. století již za zcela urgentní.¹¹²⁹ I přes zvýšený zájem o Fryczovu tvorbu je nicméně nutné mít na paměti Tazbirův postřeh, blížící se svým obsahem nebezpečí tzv. Skinnerových mytologií¹¹³⁰ a varující před příliš snadnou a líbivou tendencí spatřovat Modrzewského odkaz ve všech osvícenských koncepcích, které byť jen vzdáleně připomínají

¹¹²⁷ „Godzien Bother z Modrzewskim, byśmy ich chwalili, co te prawa dawnych lat piórem określił... senator w każdym państwie – Modrzewski naucza – i króla ma upomnieć, jeżeli dokucza...“, Andrzej Maksymilian FREDRO, *Zwierzyniec jednorozców: Z Przydatkiem Rożnych Mow, Seymowych, Listow, Pism y Dyskursow, tak Polskich, iako y Łacińskich przez Franciszka Glinke Zebrany y Ogłoszony*, Lwów: Drukarnia Jezuitów, 1670, s. 120.

¹¹²⁸ Modrzewski je jako klíčová figura pro osvícenskou interpretaci polské renesance vnímán například Mikulským: „*Andrzej Frycz Modrzewski... Zanim powstanie to pasjonujące dzieło, nie wahajmy się z kilku ksiązek w. XVIII odczytać ślad myśli Andrzeja Frycza Modrzewskiego i potwierdzić jego obecność w dyskusji ideowej Oświecenia*“, Tadeusz MIKULSKI, „Czytywałem Polaka Modrzewskiego...“, op. cit., s. 206. O pronikání Modrzewského myšlenek do diskurzu osvícenství píše kupříklad Leśniewski, Czesław LEŚNIEWSKI, *Stanisław Staszic: jego życie i ideologia w dobie Polski niepodległej*, Warszawa: Tow. Naukowe Warszawskie, 1926.

¹¹²⁹ To je kupříkladu případ piaristy Antoniho Popławského, který Modrzewského dílo zmiňuje ve svém *Zbioru niektórych materii politycznych* a vyzdvihuje zejména jeho nadčasové postřehy týkající se úlohy Senátu: „*zdanie iest Jędrzeia Modrzewskiego, jednego z naszych Politykow, za Zygmunta Augusta o poprawie Rzeczypospolitey Polskiej piszącego... Całość Państwa wyciąga tego, żeby Rząd iego był nieustanny, żeby w ustawicznym biegu swoim trzymał się umiarkowanych granic prędkości y powolności...Senatum, słowa są naszego Modrzewskiego, esse summum Reipublicae consilium, publicae salutis dignitatis custodem, Regis ad pulchra honesta excitatorem a turpibus ac inhonestis dehortatorem, praevarum eis affectionum moderatorem*“, Antoni POPLAWSKI, *Zbiór niektórych materii politycznych*, op. cit., s. 175, 219.

¹¹³⁰ Ke Skinnerovým mytologiím blíže viz Quentin SKINNER, *Meaning and Understanding in the History of Ideas, History and Theory*, 8, 1 (1969), s. 3–53.

charakter humanistova uvažování. Řečeno s Tazbirem, zkrátka ne každý osvícenec, který ve své době kritizoval například tzv. *główszczyźnie*,¹¹³¹ musel být nutně obeznámen s Modrzewského tvorbou, jakkoli se obsah jeho kritiky blížil Fryczově původní argumentaci.¹¹³²

Percepce Modrzewského myšlení v osvícenském diskurzu nadto probíhala na více rovinách, což bylo přirozeně způsobeno variabilitou humanistova *opus magnum*, v němž bylo možno nacházet inspirativní postřehy jak k problémům polského státního uspořádání, tak k organizaci i obyčejům polské společnosti. Například Stanisław Staszic tak Modrzewského vnímal především jako pokrokového reformátora národního vzdělávání či občanské výchovy,¹¹³³ přičemž podobným způsobem využíval Modrzewského postřehy i již zmíněný Ignacy Potocki.¹¹³⁴ Zdaleka nejzásadnější byl však v každém případě onen přesun od Fryczovy konstruované image coby špatného teologa a nebezpečného heretika k narativu polského humanisty jako originálního politického myslitele. Tendenci této proměny můžeme během osvícenství pozorovat u řady slavných myslitelů, jako například u Stanisława Kostky-Potockého, který sice ještě na jedné straně upozorňuje, že Frycz patřil k „*trestuhodným apoštolům ariánů*“, ale zároveň oceňuje jeho politickou tvorbu za to, že v ní byl schopen

¹¹³¹ Do češtiny obtížně přeložitelný termín *główszczyźna* má významově nejbliže k pojmu *wergeld*, tedy k možnosti vyplatit se z trestu za zabití člověka prostřednictvím odškodného, odpovídajícího hodnotě zabitého, a tím se trestu vyhnout. Modrzewski v této souvislosti kritizuje především nerovný princip takto udíleného odškodného, jak bude možné vidět v následující části, srov. Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, Do arcybiskupów, biskupów i kapłanów, Trzecia mowa o karze za męzobójstwo, in: TÝŻ, Dzieła wszystkie, t. II, op. cit., s. 113–114; Jerzy STARNAWSKI, Andrzej Frycz Modrzewski, op. cit., s. 49–53; FRYCZ MODRZEWSKI Andrzej, *O poprawie Rzeczypospolitej*, e-book, op. cit., s. 93.

¹¹³² „*W niektórych przypadkach ustalenie ewentualnej zależności opiera się na przesłance, iż każdy, kto pisał o główszczyźnie, musiał być pod wpływem Modrzewskiego i że zajmujący się problematyką społeczno-ustrojową pisarze nie mogli nie znać jego dzieł...*“, Janusz TAZBIR, Andrzej Frycz Modrzewski, in: *KSAP XX lat*, op. cit., s. 319–320. Tazbir v tomto případě kritizuje konkrétní myšlku ze strany Waldemara Voisého, který byl přesvědčen, že Sebastian Petrycy musel vycházet z Fryczových postřehů, ačkoliv pro to chybějí spolehlivé důkazy, viz Waldemar VOISÉ, *Frycza Modrzewskiego nauka o państwie i prawie*, Warszawa: Książka i Wiedza, 1956, s. 276–277.

¹¹³³ „*przez to wysunięcie i tak silne podkreślenie wychowania obywatelskiego jako celu edukacji, rozstawał się Staszic ze swoim przewodnikiem w tylu innych zagadnieniach, mianowicie z autorem Emila a kroczył śladami tradycji Modrzewskiego Frycza*“, Łukasz KURDYBACHA, *Ideologia Frycza Modrzewskiego*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1953, s. 215; K využívaní Modrzewského odkazu Staszicem blíže viz Czesław LEŚNIEWSKI, *Stanisław Staszic: jego życie i ideologia*, op. cit., s. 215, 229.

¹¹³⁴ Srov.: „*Co przodkowie nasi myśleli o szkolnym sposobie uczenia w kraju naszym, dojdiesz W. Pan czytaniem o szkolach dzieł Modrzewskiego, Marcina z Pilzna, a w niedostatku onych – satyr Opalińskiego: z podziwieniem dowiesz się W. Pan, że Komisya starodawne myśli przodków naszych przyprowadza do skutku...*“, Kazimierz Marian MORAWSKI, *Monografie w zakresie Dziejów Nowożytnych, t. 21, Ignacy Potocki*, Kraków – Warszawa: Skład główny w księgarni Gebethnera i Wolffa, 1911, s. 28–29. K Modrzewského koncepci vzdělání blíže viz např. Witold WOJDYŁO, Walory wychowawcze myśli społeczno-politycznej Andrzeja Frycza Modrzewskiego: Wybrane aspekty, *Studia Dydaktyczne* 26, (2014), s. 125–136.

pojmenovat hlavní vady státního zřízení a dovedně radit v otázce jejich nápravy.¹¹³⁵ Podobným způsobem, relativizujícím stigma Modrzewského konfese, pak jeho dílo ve stejné době komentuje i Gracjan Piotrowski, který sice rovněž uznává jeho náboženský odklon, ale zdůrazňuje, že ani v nejmenším ve své tvorbě nenarušil dobré jméno náboženství, církve či papeže.¹¹³⁶ Obdobně postupuje i Ignacy Potocki, který se své rozpravě řečnický táže, zda lze snad tvrdit, že by Modrzewského právní a politické spisy obsahovaly cokoli nebohabojného¹¹³⁷. Někteří autoři, jako například Golański, navíc neopomínali připomínat tradici oné představy o Fryczovi jako polském mysliteli, jenž dosáhl věhlasu v zahraničí a může být srovnáván s ostatními evropskými velikány, takže tak jako „*Francie měla svého básníka Ravelais... Polsko mělo svého Kochanowského*“, v souvislosti s nímž následně připomíná i „*Orzechowských a Modrzewských*.“¹¹³⁸ Nárůstu povědomí o Modrzewského humanistické tvorbě mezi polskými osvícenskými kruhy notně pomohlo i v roce 1770 nové vydání klíčového spisu *O poprawie Rzeczypospolitej*, publikované po více než dvou stech letech ve Vilně, ačkoliv i tato edice vyšla (na rozdíl od původního zahraničního vydání v Basileji z roku 1559) stále bez kontroverzní části zaměřené na problematiku náboženského vyznání a církve.

I přes tuto vzrůstající oblibu a pokračující rehabilitaci Fryczových spisů však není možné nevnímat, že jeho tvorba zůstávala v mnoha případech buď zcela opomíjena, anebo záměrně zatracována. Podobně odmítavé reakce je v osvícenském diskurzu třeba dávat do souvislosti zejména s prohlubujícím se politickým štěpením polské společnosti do antagonistických proudů, odvislých mnohdy stále od otázky náboženské orientace. Ve verzi polské encyklopedie z roku 1785 (*Nowy dykcjonarz historyczny*) od Józefa Ignacy Boelckeho se tak můžeme u hesla Andrzej Fricius Modrevius dočíst, že sekretář polského krále Zikmunda „*měl mnoho rozumu, ale užil ho neslavně*“, neboť svým návrhem reformy státu způsobil jediné to, že byl vykázán, stal se nešťastným tulákem, pohrdaným jak sociniány, tak luterány.¹¹³⁹ Spíše

¹¹³⁵ „*choć już coraz częściej zaczęto wspominać o zasługach tego, co w księdze »O poprawie Rzeczypospolitej«, przezornie wystawiał polityczne błędy nasze i radził ich poprawę...*“, Stanisław KOSTKA-POTOCKI, *Pochwały, mowy, y rozprawy*, t. II, Warszawa: Nakładem Zawadzkiego i Węczkiego, 1816, s. 557–558.

¹¹³⁶ Piotrowski o Modrzewském píše, že „*był lutrem, ale skromnym... w najmniejszym nie dotknął terminie Religii, Kościoła, papieża...*“, cit dle Tadeusz MIKULSKI, *Ze studiów nad Oświeceniem: zagadnienia i fakty*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1956, s. 160.

¹¹³⁷ Stanisław KOT, Ignacego Potockiego rozprawa o wpływie reformacji na politykę i oświatę w Polsce, *Reformacja w Polsce: organ Towarzystwa do Badania Dziejów Reformacji w Polsce*, 2, 5-6 (1922), s. 159.

¹¹³⁸ „*Francya miała swego Poetę Ravelais... ale go teraz nikt nie czyta... Polska miała Kochanowskich... miło nam wspomnieć Orzechowskich, Modrzewskich... i tylu inszych, którym gdzie indziej nie wielu podobnych znajdziemy...*“, Filip Neriusz GOLANŃSKI, *O Wymowie i Poezyi: Powtórne Wydanie Nowemi Uwagami Pomnożone*, W Wilnie: W Drukarni J. K. Mci i Rzeczypospolitey u XX. Scholarum Piarum, 1788, s. 81.

¹¹³⁹ „*sekretarz Zygmunta Augusta, króla polskiego, wpośród XVI wieku, miał wiele rozumu, ale go w niesławę podał. Dicendo quae non oportuit, scribendo quae non licuit, agendo quae non decuit. Traktat jego o odmianie rządów królestwa sprawił to, że był wygnany z państwa i оголоcony z dóbr swoich. Był nieszczęśliwym tulaczem, który się chwiał przez całe życie między socynianami i lutrami, a skończył na tym, że był tak od jednych jak od*

úsměvný doklad nedostatečné znalosti Modrzewského profilu skýtá v tomto směru Gröllovo vydání Tromlerova přehledu *De Polonis latine doctis diatribe* z roku 1776, v němž je Frycz sice uveden ve své tradiční latinské podobě jako *Fricius*, avšak z následující charakteristiky se čtenář dozvídá, že polský humanista zde není líčen jako stoupenec reformismu, nýbrž jako hnězdenský arcibiskup a primas (sic!), k čemuž došlo evidentní záměnou Modrzewského latinského jména *Fricius* za Andrzeje Krzyckého (*Crisius*)¹¹⁴⁰. Nikoli se záměnou, nýbrž s nečekaným a zjevně záměrným opomenutím Fryczovy tvorby se pak můžeme setkat u Ignacy Krasického, který byl s Modrzewského dílem prokazatelně obeznámen¹¹⁴¹, avšak přesto ho ve vlastním literárním počínu v panteonu polských humanistických velikanů nezmínil. V jedné z pasáží díla *Pan podstoli*, líčícím archetyp ctnostného polského šlechtice, totiž Krasicki vyjmenovává a zevrubně charakterizuje tituly z bohatýrsky knihovny, aby vykreslil rozhled hlavního hrdiny a zároveň vytvořil rámec tradiční polské vzdělanosti, přičemž zatímco na několika místech vyzdvihuje význam Fryczova oponenta Orzechowského, Modrzewského díla do *podstolníkovy* fiktivní knihovny vůbec nezařazuje.¹¹⁴²

Naprosto opačné vyznění má oproti tomu fiktivní využití Modrzewského tvorby v politické satíře z roku 1773¹¹⁴³ od Gracjana Piotrowského.¹¹⁴⁴ Ten z polského humanisty utváří de facto indikátor pokrokového směřování polské společnosti a stává se tak hlavním architektem přenesení renesančního sporu mezi Orzechowským a Modrzewským na ose

drugich pogardzony....“, Józef Ignacy BOELCKE, *Nowy Dykcyonarz historyczny, albo historia skrocona Wszystkich Ludzi, którzy się wstawili Cnotą, Mądrością, Rozumem, Przemysłem, Męztwem, Wynalazkiem, Błędami etc. od początku świata aż do naszych czasów, z tablicami chronologicznymi, dla zrobienia całkowitey historii, z artykułow rozproszonych w tym Dziele. Po Francuzku od Towarzystwa Uczonych Ludzi ułożony, a z francuzkiego na polski ięzyk, podług naynowszej edycyi w Kaen, Rotomagu i Paryżu r. 1779, t. V, I, Warszawa: U Piotra Dufour Konsyliarza Nadwornego, Drukarza J. K. Mci i Rzepltey, Dyrektora Drukarni P. Szkoły Rycerskiej, 1785, s. 302.*

¹¹⁴⁰ „*deinde Premisliensis post Plocensis Episcopi, postremo Gnesnesis Archiepiscopi et Primatis Regni dignitate ornatus...*“, Carolo Henrico TROMLERO, *De Polonis latine doctis diatribe*, Varsaviae et Lipsiae: M. Groell, 1776, s. 18.

¹¹⁴¹ V polské encyklopedii *Zbiór potrzebniejszych wiadomości* z roku 1781 pod redakcí právě Krasického je Modrzewski uveden s charakteristikou: „*w młodych leciech kacerską nauką napojony, jako to z wydanych od niego ksiąg jawnie się pokazuje*“, Ignacy KRASICKI, *Zbiór Potrzebniejszych Wiadomości Porządkiem Alfabetu Ułożonych*, t. 2, op. cit., s. 179.

¹¹⁴² Krasicki uvádí Orzechowského spisy v následujících souvislostech: „*Księgi dogmatyczne przeciw kacierzom Hozysza Kardynala, Orzechowskiego....mniey znane y szacowne od własnego narodu, niżli by się nalezalo...Fredra monita politica, ...Orzechowskiego Fidelis Subditus, Quincunx...*“, Ignacy KRASICKI, *Pan Podstoli na trzy księgi podzielony*, księga I, Warszawa: Nakładem i Drukiem Mich. Gröllla, 1778, s. 79–80.

¹¹⁴³ Velmi obdobný text publikoval Piotrowski již o tři roky dříve v časopise *Monitor*, avšak jak si všimá Mikulski, autor v tomto původním znění z nejasných důvodů ještě nevyužil narážky na dílo Modrzewského, protože je z hlediska tématu této studie logicky žádoucí pracovat výhradně s textem, vydaným v roce 1773. Blíže k rozdílům mezi oběma verzemi viz Tadeusz MIKULSKI, „*Czytywałem Polaka Modrzewskiego...*“, op. cit., s. 212.

¹¹⁴⁴ Gracjan PIOTROWSKI, *Satyr przeciwko zdaniom*, op. cit.; K Piotrowského dílu rovněž viz Ignacy CHRZANOWSKI, *Z dziejów satyry polskiej XVIII wieku*, Warszawa: Skł. gł. Księgarnia E. Wengego i S-ki, 1909; TÝŽ, Ksiądz Gracjan Piotrowski i jego Satyr, *Biblioteka Warszawska*, t. 3–4, 1902, s. 503–531, 93–120 či Alicja LEWANDOWSKA, Niech zdrów czyta, ale wesoło...: dydaktyczna funkcja komizmu w wybranych satyrach Gracjana Piotrowskiego, *Napis: Pismo poświęcone literaturze okolicznościowej i użytkowej*, 14, (2008), 213–223.

sarmatismus versus protoosvícenství do 18. století. Právě díky tomuto přístupu, kdy je původní *sarmatský* mýtus kritizován z osvícenského pohledu na základě Modrzewského politických postřehů, je třeba věnovat Piotrowského satíře obzvláštní pozornost. Frycze staví polský piarista do role „hlavního hrdiny“ ve své třetí satíře, v níž líčí pravděpodobně smyšlenou historku o tom, kterak sám autor, tedy Piotrowski, navštívuje knihovnu Załuských ve Varšavě, kde mu místní prefekt podává do ruky blíže nespecifikované dílo se slovy „*čítával jsem Poláka Modrzewského...mnoho jsem se těšil z toho, že ho znají cizinci, latina pěkná, vytrřibený styl.*“¹¹⁴⁵ Vzhledem k tomu, že prefekt následně vychvaluje kapitoly věnované obnově Rzeczypospolité, je nade všechnu pochybnost, že oním dílem má být Fryczův klíčový spis *O poprawie*.

Zatímco úvodní řádky satiry patří obdobně zaměřenému uznání s nepochybně ironickým podtónem, poukazujícím k nevděku polských předků, kteří na rozdíl od zmíněných cizinců nebyli schopni Modrzewského význam docenit, přichází v další části na scénu důležitá alegorická postava „*vousáče se dvěma pacholíky, jemuž rohatá čapka sjíždí po uších.*“¹¹⁴⁶ Jak dle vnějšího popisu v podobě nepostradatelného kníru či tzv. čapky *rogatywky*, tak především dle následného způsobu chování je zjevné, že Piotrowski do nově přichozí postavy projektuje stereotypy tradičního polského šlechtice-sarmaty, jehož zaostalost a omezenost dává do ostrého kontrastu s vlastní představou o žádoucím fungování polského státu i společnosti. Způsob líčení polského stoupence *sarmatismu* je přitom velmi posměšný, neboť jeho rozmluva s *prefektem* i *Piotrowským* začíná tím, že se *vousáč* v oddělení historických klasiků pozastavuje nad tím, že Herodes psal rovněž historické knihy, aby následně vyšlo najevo, že si ho plete s Hérododem.¹¹⁴⁷ K odstrašujícímu vykreslení tradičních *sarmatských* neřestí však autor přistupuje teprve ve chvíli, kdy jsou šlechtickému *vousáči* nabídnuta k prostudování díla soudobých historiků, na což sarmatista reaguje slovy: „*A byli oni Poláky? Šlechtou? Je jejich jméno v erbovní knize? Za koho provdali své dcery? Kdo jsou jejich příbuzní? Zdalipak byli někdy poslanci? Soudili snad v Tribunálu?*“¹¹⁴⁸ Podstata *sarmatismu* je tak ve figurě *vousáče* jednoznačně ztotožněna se zpátečnickým stylem uvažování, neboť kvalitu člověka je jeho měřítkem třeba posuzovat dle

¹¹⁴⁵ „Czytywałem Polaka Modrzewskiego, kto go zna, cieszyłem się mocno, że go cenią drogo Cudzoziemcy, laciną piękną, styl wspaniały. Przebiegłem książek kilka już liczne rozdziały O Rzeczypospolitej zbawiennej odnowie, Smakując sobie w myślach, w milej jego mowie...“, Gracjan PIOTROWSKI, Satyra III: Na chwałcę próżnego dawnego gustu nauk, potępiającego lepszy gust i oświecenie wieku terażniejszego, in: *Satyr przeciwko zdaniom*, op. cit., s. 13.

¹¹⁴⁶ „*az wchodzi sluszny Wąsacz z Pacholiki dwoma, czapka iędzi rogata po uszach...*“, Tamtéž, s. 13.

¹¹⁴⁷ „...*a to co, Herod także pisał Księgi? ... rzekę, to Historyka Greckiego nazwisko zle WMPan przeczytałeś, imię Herodota w Heroda przemieniając...*“, Tamtéž.

¹¹⁴⁸ „*Polacyż oni byli? Szlachta? Sąż nazwiska ich w Herbarzu? Przydomki...W małżeństwo komu dana proszę Córka czyia? Kto ich rodzi? Ktorzy są Ich krewni? Czy był Oni kiedy Posłami? W Trybunal czyli Sądziłi? Gdzie ich Dobra?*“, Tamtéž, s. 14.

urozenosti rodu, jenž musí být navíc domácího polského původu, doložen v oficiálním soupise šlechtických rodin a nadto vykazovat dostatečnou společenskou prestiž v podobě vlivných příbuzných a politických kontaktů.

K dalším negativním vlastnostem *sarmatského vousáče* radí autor i určitou nadutost a nabubřelost, projevující se tendencí působit dojmem všeznáka. Toho Piotrowski ve fiktivní rozmluvě obratně využívá, když se na dotyčného obrací s prosbou o porozumění textu v latině, jejíž znalostí se šlechtic chlubí. Piotrowského prosebný tón je v tomto ohledu rovněž příznačný, jelikož jeho vyznění dokresluje osvícenskou představu o tom, jaké způsoby tradiční polský šlechtic vyžaduje při jednání s vlastní osobou. Aby se totiž autor v pozici vystupující figury domohl svého – tedy zesměšnění protivníka a odhalení jeho omezenosti, nikoli poskytnutí latinského překladu – uchyluje se k notně podlézavým oslovením: „*sličný dobroději, salvátore, smiluj se nade mnou, dopomož mi!*“¹¹⁴⁹ V tomto okamžiku se do hry opět vrací Modrzewski, neboť Piotrowski nechce po *sarmatovi* přeložit žádný jiný spis než právě Fryczovo dílo *O poprawie*, přičemž polský šlechtic, aby zakryl nedostatečnou znalost humanistické latiny, se v první řadě opětovně stará o identitu autora. I v tomto případě se znovu projevuje *vousáčova* přezíravost, poněvadž na vlastní neznalost Modrzewského jména reaguje šlechtic konstatováním, že dotyčný musel nejspíš působit za hranicemi Polska, což implikuje přesvědčení, že všechny ostatní politické myslitele v domácím prostředí musí *sarmat* dobře znát. Vrchol rozhovoru a s ním i klíčové poselství však přichází až v okamžiku, kdy *vousáčově* domněnce, že podobně vzdělaný muž musel nutně pocházet z řad katolického kléru, oponuje Piotrowski konstatováním, že Modrzewski nebyl příslušníkem duchovenstva, nýbrž světské moci – ba co víc, že byl luteránem. Až tato informace následně rozpaluje šlechtického tradicionalistu doběla a aniž by *sarmat* dbal Piotrowského ujišťování, že Modrzewski v ničem neurazil ani víry, církve či papeže, odhodlává se k závěrečnému a militantnímu výkřiku: „*To mě děsí! Číst ho nechci, ať zhyne! Třesky plesky! Tihle lidé všechno pokríví!*“¹¹⁵⁰

Schematické vyobrazení Modrzewského odkazu jako programu svobodomyšlných osvícenců, kteří staví na schopnostech člověka a nikoli na jeho původu, přičemž disponují i širokým mezinárodním rozhledem a nestarají se o privátní záležitosti víry, tak záměrně naráží

¹¹⁴⁹ „*Kiedy tak – odpowiem – Żeś Waćpan dla łaciny hazardował zdrowiem, Z młodych lat, Dobrodzieju śliczny, Salwatorze, Zmiluj się, dopomóż mi. Mam smak w tym autorze, A wiele w nim zawitych zrozumieć nie mogę Rzeczy, co ciekawemu niespokojną trwożę Czyni...*“, Tamtéž, s. 16–17.

¹¹⁵⁰ „*Modrzewski? – z pogardą Plunie – nie słyhać o imieniu takim. Musiał być za granicą znać u kogo żakiem. Pisze, widzę, o prawach... Nie bój się Waćpan – rzekę – niepewnej legendy. Nie znał nigdy ten mędrzec księżej rewerendy. U dworu był przy królu, był świeckim, co gorzej, Był Lutrem, ale skromnym... To mię trwoży! Kiedy tak, fe! fe! czytać nie chcę, niechaj zginie! — Ale on i w najmniejszym nie dotknął terminie Religii, kościoła, papieża, jak żywo. – Tere fere! Ci ludzie biorą wszystko krzywo...*“, Tamtéž, s. 17.

na zcela protichůdně líčené přesvědčení zpátečnického *sarmatismu*. Na základě tohoto obratu, prezentujícího Modrzewského tvorbu jako určitou avantgardu polské pokrokovosti, je tudíž oprávněné vnímat nástup osvícenství jako počátek Fryczovy vzrůstající rehabilitace, hraničící v pozdějších epochách až s úsilím o vytvoření kultu. Už během 19. století se tak Modrzewského osobnost stává předmětem zájmu řady monografií¹¹⁵¹ a dostává se i do přehledových slovníků v podobě encyklopedických hesel.¹¹⁵² Své nesmrtelné symbolické místo v panteonu polských humanistů však získává až díky aktivitě slavného malíře Jana Matejky, který ho znázornil jak na desátém výjevu svého cyklu *Dějiny polské civilizace* nazvaném *Zlatý věk literatury v Polsku*, tak především na svém patrně nejslovnějším díle *Lubliňská unie*, na němž Frycz, objímající jako jediný nuzně oděného příslušníka neurozeného stavu, demonstruje svůj apel na všeobecnou rovnost polské společnosti (viz níže I. 8).



I. 8 Unia Lubelska od Jana Matejka

Andrzej Frycz Modrzewski je znázorněn zcela vpravo, kterak drží za ruku neurozeného *chłopa*.

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/47/Lublin_Union_1569.PNG

¹¹⁵¹ Antoni MAŁECKI, *Andrzej Frycz Modrzewski*, „Biblioteka Ossolińskich”, t. V, Lwów, 1864, s. 124–210; Józef Maksymilian OSSOLIŃSKI, *Andrzej Frycz Modrzewski*, in: Týž: *Wiadomości historyczno-krytyczne do dziejów literatury polskiej, o pisarzach polskich, także postronnych, którzy w Polsce albo o Polsce pisali, oraz o ich dziełach z roztrząśnieniem wzrostu i różney kolei ogólnego oświecenia, jako też szczególnych nauk w narodzie polskim*, t. 4, Lwów: Druk. Zakładu Narodow. im. Ossolińskich, 1852.

¹¹⁵² Srov. heslo Andrzej Frycz Modrzewski v encyklopedickém díle: *Encyklopedyja powszechna*, t. 18, *Maremy-Mstów*, S. Orgelbrand (ed.), Warszawa: Nakład, druk i własność S. Orgelbranda Księgarza i Typografa, 1864, s. 724–732; též *Wielka encyklopedia powszechna ilustrowana*. [Ser. 1, t. 47-48, *Miedziorytnictwo-Mzabici*], J. Aleksandrowicz (ed.), Warszawa: Nakład S. Sikorskiego, 1912, s. 298–301.

Právě onen Fryczův důraz na přirozené rovnostářství a nutnost sociální reformy pak umožnil obrovský boom myslitelova „posmrtného života“ i během 20. století, kdy se Modrzewského odkaz postupně stal symbolem střetu nejrůznějších politických skupin, usilujících o přivlastnění si této tradice podobně jako v případě Kościuszka či Mickiewicze.¹¹⁵³ Jak navíc konstatuje Huber, je třeba si uvědomit, že podobná politizace Modrzewského odkazu byla v důsledku přelomovosti a kontroverze humanistova myšlení v polském historickém diskurzu implicitně přítomná už od okamžiku obnovení zájmu o bádání v oblasti Fryczovy tvorby¹¹⁵⁴. Z toho důvodu je možné tvrdit, že teprve s nástupem režimu Polské lidové republiky a souvisejícím diskurzem socialistického realismu byl původně notně pluralistický modus Modrzewského interpretací a politických využití oficiálně zúžen a petrifikován do image „protosocialistického“ pokrokářského myslitele domácího původu. Ten měl svými názory v mnoha ohledech překonat nejvýznačnější evropské myslitele své doby – v první řadě pak Bodina, jehož výsměch za Fryczův domněle absurdní návrh na rovnost trestů bez ohledu na urozenost byl nyní vnímán v docela jiném světle. Modrzewského předvídatost ohledně nespravedlnosti panujících společenských poměrů byla navíc v řadě případů spojována ještě s jeho údajným a nutně progresivistickým antiklerikalismem, který ve svém pojednání o Fryczovi z roku 1956 vyzdvihuje Kurdybacha: „(Frycz) porozuměl už tehdy, že... vláda je udržována jen prostřednictvím obrovské křivdy vůči nižším stavům... válčeje o odstranění pro život hrozných příčin upozadění chlopů... došel Modrzewski k přesvědčení, že největší odpovědnost nese církev, jež byla jako jeden z nejsilnějších pilířů feudalismu opanována šlechtou a sloužila jejím zájmům.“¹¹⁵⁵

Budování Fryczova režimního kultu posléze už jedině umocnila jak oficiální oslava čtyřsetletého výročí vydání stěžejního spisu *De Republica emendanda* v roce 1951, při jehož příležitosti byl ustaven zvláštní výbor pro vydání humanistova souborného díla, tak především zařazení Modrzewského odkazu do rámce speciálního vládního programu, dle něhož byly vybrané roky v mezidobí let 1951 – 1955 vyhlášeny vždy rokem konkrétní filosofické epochy symbolizované jejími čelnými představiteli¹¹⁵⁶. Zatímco rok 1951 byl v té souvislosti spojen

¹¹⁵³ K této tendenci formovat polské velikány do de facto vágní a volně přizpůsobitelné podoby dle potřeb partikulárních politických skupin blíže viz Tadeusz ŻELEŃSKI, *O Mickiewiczu*, Kraków: Czytelnik, 1949, s. 7.

¹¹⁵⁴ Huber poukazuje ke skutečnosti, že už Fryczovi životopisci z 19. století byli de facto iniciátory kompromisnické politiky vůči záborovým velmocím. Stanisław Kot, nejzasloužilejší badatel nad Modrzewského spisy po roce 1918, byl rovněž aktivním politikem, přičemž po 2. světové válce začaly narůstat tendence ztotožňovat humanistovo myšlení s „pokrokovými“ názory socialismu, Steffen HUBER, *Polifonia tradycji*, op. cit., s. 15–16.

¹¹⁵⁵ Łukasz KURDYBACHA, *Poglądy społeczne i filozoficzne Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, op. cit., s. 131.

¹¹⁵⁶ Błażej POPŁAWSKI, *Obchody rocznic historycznych: Rok Kopernika i Rok Odrodzenia (1953)*, *Przegląd Historyczny*, 101, 3 (2010), s. 387–413.

s upomínkou Kołłątajova osvícenství a rok 1955 posléze s romantismem Mickiewicze, byl Modrzewski vyzdvižen na piedestal roku 1953, aby zde symbolizoval renesanční epochu spolu s Koperníkem, Rejem či Kochanowským. Nakolik se Fryczova karta kdysi zapomenutého a zatraceného humanisty v tomto směru obrátila, svědčí až takřka fatalistické a ze strany režimu záměrné opomíjení dobového významu jeho hlavního oponenta Stanisława Orzechowského, jemuž se přitom za svého života podařilo opanovat mýtus *sarmatské* identity právě na úkor Modrzewského.

3.2.2 Politický kontext: O nápravě Rzeczypospolité

3.2.2.1 Idealistický snílek vs. pragmatický kariérista?

Podobně jako v případě Orzechowského, je nutné i Modrzewského politickou tvorbu ukotvit v kontextu dobových politických problémů, a to jak v rovině celkové šlechtické agendy, tak s ohledem na konkrétní dopady autorovy literární činnosti na jeho osobní kariéru. Na rozdíl od Orzechowského jakožto „duchovního otce“ *sarmatismu*, u něhož bylo žádoucí sledovat a kontextualizovat jeho širokou politickou tvorbu i mimo rámec primárně rozebíraných dialogů, lze Frycze Modrzewského považovat v první řadě za autora *unius libri* – jak tvrdí Starnawski – tedy jednoho stěžejního díla¹¹⁵⁷. Toto konstatování však nemá vzbuzovat mylný dojem marginality a efemérnosti autorových ostatních spisů, neboť – jak bylo možné zaznamenat v předchozí části – vytvořil Frycz řadu drobnějších pozoruhodných děl věnovaných náboženství či lidské přirozenosti.¹¹⁵⁸ Má ale za cíl zdůraznit podstatnou skutečnost, že Frycz během svého života řešil de facto jedno ústřední téma, vyjádřené systematicky výhradně ve své souborné knize *O poprawie Rzeczypospolitej*.¹¹⁵⁹ Přesné vymezení, respektive zobecnění tohoto ústředního tématu je poněkud komplikované, ale do jisté míry je možné za něj považovat autorovu neutuchající tendenci ustavit v Polsku takové ideální zřízení, jež by bylo schopno nejen odstranit stávající neduhy tamějšího politického procesu, ale v konci i nalézt harmonii mezi státem a společnostmi, respektive zájmy republiky a zájmy jednotlivce.¹¹⁶⁰

Z podobných vyjádření by se mohlo zdát, že Modrzewského tvorbu je třeba vnímat výhradně v intencích navrhované politické reformy, což by byla chyba, neboť z autorovy pozice v rámci reformačního hnutí i z diskurzu renesanční epochy vcelku nezpochybnitelně vyplývá neoddělitelnost Fryczových věroučných postřehů z jeho politické doktríny. Obdobné poukazy Piwka či Ulama tak dle mého názoru slouží spíše jako snaha o rozbití onoho klasického mýtu, představeného v předchozí části, dle něhož byl Modrzewski vnímán jako možná originální, avšak v zásadě kontroverzní náboženský myslitel, vymykající se církevním standardům své

¹¹⁵⁷ Jerzy STARNAWSKI, *Andrzej Frycz Modrzewski*, op. cit., s. 36–37.

¹¹⁵⁸ K Fryczově bibliografii viz Alodia KAWECKA-GRYCZOWA a kol., *Andrzej Frycz Modrzewski: bibliografia zestawiona*, op. cit., z významnějších raných děl lze jmenovat například latinské spisy *Lascius, sive de poena homicidii* z roku 1543 (*Łaski, czyli o karze za męzobójstwo*) či *Oratio Philalethis peripatetici* z roku 1545 (*Mowa Prawdomówcy Perypatetyka*), viz Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Łaski, czyli o karze za męzobójstwo*, in: *týž, Dzieła wszystkie, t. II*, op. cit.; TÝŽ, *Mowa Prawdomówcy Perypatetyka*, in: *tamtéž*, s. 173–189.

¹¹⁵⁹ Stanisław PIWKO, *Polityczne aspekty Książ trzech Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, op. cit., s. 419.

¹¹⁶⁰ V podobném smyslu hodnotí Fryczovy přístupy i Ulam, který Modrzewského považuje za myslitele, schopného v kontextu 16. století rámcově přesahovat klasické napětí mezi bodinovskou státní rezónou a protestantsky individualistickým právem na odpor proti útlaku, Adam ULAM, *Andreas Fricius Modrevius*, op. cit., s. 485.

doby. Řada Fryczových vyjádření¹¹⁶¹ v tomto směru totiž svědčí o tom, že sám humanista vnímal náboženskou rovinu jako neodmyslitelnou, zcela přirozenou a nepostradatelnou součást vlastních úvah, avšak na základě sporů o věrouku sledoval z pozic občana republiky mnohem sekulárněji pojímané cíle. Ty měly být zaměřeny přednostně na hledání rovnováhy mezi úctou k tradici a vědomím potřebných změn, jež by přinesly žádoucí modernizaci církve a státu jako klíčových institucí pro šťastný lidský život.¹¹⁶²

Podíváme-li se zevrubněji na okolnosti vydání Fryczova klíčového spisu *De Republica emendanda*, zjistíme, že je v tomto směru nutné poněkud poupravit oblíbené líčení autorovy motivace v intencích zapáleného a idealistického utopismu, jenž bývá dáván za příklad vůči mnohdy účelově pragmatickému podtextu Orzechowského děl.¹¹⁶³ Tak jako jsme spolu s Voiséem v Modrzewského spise upozorňovali na prolínání dvou rovin – minimalisticky reformního a maximalisticky ideálního programu – je záhodno vnímat dvojjakým způsobem i Fryczovu motivaci k sepsání díla *O poprawie*. Ta na jedné straně bezpochyby vycházela z již naznačeného autorova přesvědčení o nezbytnosti modernizační reformy církve i státu pro zlepšení podmínek lidského života a byla tak vedena notně principiálním způsobem uvažování. To ostatně dokládá i Fryczovo osobní vyjádření, vysvětlující podobnou kritiku stávajícího stavu jako povinnost vyplývající ze své přísahy královského sekretáře: „*neukryvat před králem i vládnoucími žádnou ze záležitostí Rzeczypospolité, ať už škodlivých, užitečných či poctivých.*“¹¹⁶⁴ V obdobné pozici muže zapáleného pro obecné blaho republiky a pro povinnost vystupuje Modrzewski i ve svém dopise králi Zikmundu Augustovi, v němž vytvoření díla,

¹¹⁶¹ Například ve svém dopise příteli Pawlu Głogowskému z roku 1558 naznačuje Frycz, že už v době studií pro něj byly věroučné otázky upozaděny jinými problematikami: „*Wszystkiego raczej innego uczyliśmy się wówczas, aniżeli teologii.*“ V totožném dopise pak vyjadřuje výše naznačené vědomí napětí mezi „starým“ a „novým“, náboženstvím a politikou: „*Jednakże z czasem, jak ci, co wiele po słońcu chodząc ogorzeją, chociaż przechadzali się, nie celem opalenia się, tak też w miarę jak uważniej rozczytywałem się we wspomnianych księgach dla poznania ich, musiało przyjsć do tego nieuchronnie, że dawne przekonania we mnie się nadwątlily a zakiełkowały nowe. Wprawdzie do tych nowych poglądów nigdy tak nie przyłgnąłem, iżbm je miał wyznawać albo podług nich żyć: żyłem naogół podług zwyczajów w odziedziczonych. Tak samo jak pozostają w Rzpltej, w której niewszystkie prawa aprobuję, a glówszczyznę nawet przez ogłoszone publicznie pisma atakowałem, podobnie nieprzestalem należeć do kościoła, którego nauki ani obrzędów w całości uznawać nie mogę...*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, Apostrofa do Pawła Głogowskiego, in: týž, *Wybór pism*, W. Voisé (ed.), Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1977, s. 228, druhá část citována dle: Stanisław KOT, *Andrzej Frycz Modrzewski*, op. cit., s. 174–175.

¹¹⁶² V tomto směru je rovněž třeba vnímat provázanost mezi Fryczovými radami stran reformy církve a státu, neboť v obou případech lze nalézt paralely, týkající se například zavádění demokratických mechanismů při výběru církevní rady i Senátu, Waldemar VOISE, *Polish Renaissance Political Theory*, op. cit., s. 186.

¹¹⁶³ K dichotomickému napětí mezi Orzechowského a Modrzewského koncepcemi, jakož i k rovině jejich osobnostních rozdílů viz kapitolu 3.1.2 Formování mýtu v 16. století: Orzechowski kontra Modrzewski.

¹¹⁶⁴ Cit. dle Stanisław KOT, *Andrzej Frycz Modrzewski*, op. cit. s. 91.

jakož i jeho zaslání do rukou panovníka, zdůvodňuje naději na využití snad cenných postřehů, vycházejících z lásky k Rzeczypospolité i z ohledu na její potřebný prospěch¹¹⁶⁵.

Vzhledem k tomu, že celý spis je polskému králi de facto dedikován, lze jeho charakter chápat v podobném žánrovém smyslu jako Orzechowského *Fidelis subditus*, analyzovaný v předcházející části, tedy jako soubor filosofických rad moudrého muže pro svého vladaře. O téže skutečnosti svědčí ostatně i Modrzewským záměrně zvolená struktura knihy, jejíž jednotlivé části jsou stavěny tak, že po úvodních pasážích, hodnotících kriticky stávající stav a vyjadřujících jak obavy z budoucnosti, tak pobouření nad panujícími nespravedlnostmi, nastupují obvykle nejen návrhy žádoucích změn, ale i apely na „kapitány lodi“ (*sternicy nawy państwowej*)¹¹⁶⁶, tedy rozhodující muže republiky navigující její loď správným směrem. Krom toho, že se zde opětovně setkáváme s aristotelskou alegorií politiky jako námořní plavby, přítomnou jak u Orzechowského, tak Opalińského, jsou to právě tyto obraty, jež dokládají zacílenost Modrzewského spisu na elitní vrstvy polského státu s králem v čele. I v tomto případě je ovšem vhodná obezřetnost, jelikož Fryczova charakteristika oněch „kapitánů lodi“ do značné míry nekoresponduje s dobově přijímaným pojetím elit jako stavovsky vymezené šlechtické společnosti.

Vyzývá-li Modrzewski tyto muže, aby při plavbě dbali spíše „rad pocházejících ze školy než od dvora“¹¹⁶⁷, nevyjadřuje tím odpor proti majestátu a roli panovníka, u něhož naopak předpokládá nejdůležitější úlohu. Bouří se však proti zavedené praxi, aby do věci řízení státu promlouvali přednostně držitelé úřadů, zastávající funkce díky svému původu namísto toho, aby byla správa státu svěřena mužům urozeného ducha a vytříbeného vzdělání. Se stejným poselstvím Frycz ostatně přichází právě i v souvislosti s avizovanou pozicí krále, jehož roli opětovně přirovnává k úloze kapitána lodi a deklamuje, že tak jako žádný „moudrý člověk nevybírá kapitána dle vzácnosti původu, ale dle umu kormidlovat, nemají být ani králové voleni

¹¹⁶⁵ „Posyłam świętemu Majestatowi Twojemu księgi moich rozważań O poprawie Rzeczypospolitej, wydanych przeze mnie po to, abyś – gdyby przypadkiem było w nich coś godnego tego zaszczytu – zechciał ich użyć, jeśli łaska, na pożytek Rzeczypospolitej, nad którą rządy zlecono ci z nieba“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, Modrzewski do krále Zygmunta Augusta, 31. 7. 1551, in: *týž, Dzieła wszystkie*, t. I, op. cit., s. 633.

¹¹⁶⁶ V té souvislosti Modrzewski například připodobňuje svou vlastní úlohu k roli pouhého plavčíka, jenž je však oprávněn upozornit i zkušené kapitány v případě, že zjistí hrozící nebezpečí: „A tak nie mogę bez tego być, abyś o tym często myśleć nie miał; a jako najpodlejsi żeglarze na morzu, widząc bliską nawalność morską, dodawają biegłym sternikom rady, jakoby ją odwrócić, albo jej ujsć mogli: tak ja też najczelniejszym stanom śmiałym dać radę do uwarowania warować niebezpieczności...“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: *Dzieła wszystkie*, t. I, op. cit., s. 134.

¹¹⁶⁷ „pragnienie, aby sternicy nawy państwowej korzystali z doświadczeń historycznych i dorobku filozoficznego ludzkości; ponieważ zdanie uczonych jest pogardzane, Frycz usiłuje wywalczyć dlań poszanowanie i nie waha się wystąpić z radami, wyniesionymi raczej ze szkoły niż z dworu...“, Stanisław KOT, *Andrzej Frycz Modrzewski*, op. cit. s. 91.

*dle vzácnosti rodu, ale dle schopnosti řídit republiku.*¹¹⁶⁸ Ze všech zmíněných vyjádření je tak patrné, že ona adresnost Fryczova díla pro „kapitány republiky“ vychází ze zcela odlišného pojetí elity, než na kterém byla založena dobová polská společnost. Jak bude ještě níže rozebráno podrobněji, Modrzewského koncepcí totiž do značné míry stála a padala s představou tzv. intelektuální aristokracie, razící protoosvícenskou představu nadřazenosti rozumu a učenosti nad všemi ostatními společenskými atributy.

Tento rys Fryczovy tvorby se odráží i ve skutečnosti, že ačkoliv je dílo dedikováno Zikmundu Augustovi, chápal Modrzewski jeho požadovaný dosah v intencích všech společenských vrstev, senátem a biskupy počínaje a „*sarmatským lidem*“ konče.¹¹⁶⁹ Tento předpoklad nás mimo jiné vrací k již dříve zdůrazňovanému – a pro dobový osud Fryczova díla neblahému – postřehu, že na rozdíl od Orzechowského, který svými politickými spisy mířil jednoznačně na šlechtickou obec, neztotožnil autor *De Republica emendanda* vyznění svého díla s žádnou partikulární sociální vrstvou, jež by měla jeho obsah obhajovat. To ovšem neznamená, že bychom měli Modrzewského motivaci chápat čistě v idealistické rovině, neboť ona výše naznačovaná a vzhledem k Fryczově politické pozici pochopitelná obojakost smyslu obdobně pojímané literární činnosti spočívala v částečně účelové a taktické snaze získat na svou stranu vlivné zastánce. Od nich se přitom čekalo, že by mohli zlepšit jak autorovu materiální životní situaci, tak s ohledem na nadcházející náboženské spory i jeho případnou vyjednávací pozici. Na pragmatický charakter Modrzewského politické tvorby poukazuje v tomto směru zejména Augustyniaková, která upozorňuje, že je nezbytné modifikovat onen učebnicový obraz Frycze coby „*moralisty a idealisty vedoucího válku se šlechtickým útlakem na obranu chlopů*“¹¹⁷⁰ a reflektovat tohoto myslitele i jako úspěšného kariéristu a zručného finančníka, jemuž se vlastními silami povedlo vyšvihnout se na společenském žebříčku a zabránit tak rostoucí ostrakizaci ze strany šlechtické obce. Tento rys Modrzewského literární iniciativy je patrně nejzřetelnější v již zmiňovaném dopise králi, v němž sice Frycz záměrně buduje zdání absence účelovosti, když panovníka ujišťuje, že nežádá, „*abys mě obdaroval všelijakými*

¹¹⁶⁸ „*Albowiem czym jest sternik w okręcie, tym się zda być król w królestwie; a to jest rzecz pewna, iż żaden mądry nie obiera sternika do nawy dla zacności rodzaju, ale dla godności a umiejętności sterowania; a tak i królowie nie dla zacności rodu mają być obierani, ale dla umiejętności rządzenia rzeczypospolitej...*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, e-book, op. cit., s. 22

¹¹⁶⁹ Této skutečnosti si všímá Kot, přičemž je zajímavé zaznamenat, že i Modrzewski, ačkoliv na rozdíl od Orzechowského nepracuje s mýtickou představou polské šlechty jako Bohem nadřazené etnické vrstvy, uvádí pro označení polské společnosti, respektive polské domoviny názvy „sarmatský“ či „Sarmatie“, viz například i již zmíněný Modrzewského dopis králi, v němž je užito formulace: „*choć iż bowiem ma teraz urząd duchowny...to jednak jest on najmniej spokojny z wszystkich urzędów, ile ich tylko jest w całej Sarmacji...*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Modrzewski do króla Zygmunta Augusta*, 31. 7. 1551, in: *Dzieła wszystkie*, t. I, op. cit., s. 634.

¹¹⁷⁰ Urszula AUGUSTYNIAC, *Pro Republica Emendanda*, op. cit., s. 105

poctami či hodnostmi“, ale vzápětí de facto žadoní, aby mu král udělil nějaký úřad, který by mu pokryl jeho výdaje – nejlépe duchovní prebendu, z níž by navíc neplynuly pastýřské povinnosti.¹¹⁷¹ Sluší se dodat, že Modrzewského pragmatická snaha byla v tomto ohledu úspěšná, ačkoliv nikoli okamžitě a ne nutně v souvislosti s jeho literární tvorbou. Královská přízeň začala totiž přinášet své materiální ovoce de facto až od roku 1552, kdy byla Fryczovi přiznána královská roční renta¹¹⁷², a především pak o rok později na varšavském sejmu, během něhož král Zikmund August vydal pro Modrzewského ochranný glejt, podporující humanistovu pozici proti obviněním z hereze.¹¹⁷³

I v rovině účelového kontextu tvorby a z něj plynoucího osobního profitu se tudíž mezi Orzechowským a Modrzewským nabízí určité srovnání, týkající se úspěšnosti a charakteru získané podpory. Jak jsme mohli zaznamenat z líčení průběhu sejmu v Piotrkowě z roku 1552, (viz kapitola 3.1.3.1), jehož jednání bylo výrazně zasaženo kauzou Orzechowského hereze, byla tato partikulární záležitost přenesena do symbolické roviny střetu mezi obhájci zlatých šlechtických svobod a autority šlechtického parlamentu proti světské autoritě církve. Orzechowského pozice byla tehdy uchráněna významnou měrou díky širokým kruhům egalitářsky nastavené šlechty, tedy přesné té vrstvy, jejímž mluvčím se „rusínský prorok“ později stal, z čehož lze usuzovat, že dotyčná podpora na sejmu z roku 1552 zanechala v autorovi silné přesvědčení jak o závislosti vlastního statusu na mínění urozených bratří, tak o politickém potenciálu šlechtické pospolitosti jako takové. Ve srovnání s tím je třeba zaznamenat, že Modrzewského v rozhodujících životních chvílích nepodržela sounáležitost šlechtického stavu, nýbrž autorita královského majestátu, pročež lze za Fryczovými argumenty ve prospěch silné a centrální královské vlády krom principiálních důvodů spatřovat i tento vliv vlastní životní zkušenosti¹¹⁷⁴.

¹¹⁷¹ „*nie żadam za to wcale od ciebie, Królu, byś mnie obdarzał jakimiś większymi zaszczytami czy godnościami... gdybyś zechciał zatroszczyć się albo o coroczną dlanie płacę, z której bym pokrywał konieczne wydatki, albo gdybyś dał mi jakąś duchowną prebendę, do której nie byłyby przywiązane obowiązki duszpasterskie...*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, Modrzewski do krále Zygmunta Augusta, 31. 7. 1551, in: *Dziela wszystkie*, t. I, op. cit., s. 633, 634.

¹¹⁷² Privilegia Sigismundi Augusti, regis Poloniae, Donatio salarii annui 100 flor. ex salinis Vieliciensibus Andreae Fricz de Modrzew, secretario erigo. Dat. Pyotrcoviae 30 Aprilis a. d. 1552, k. 36, in: *Katalog rękopisów Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich*, Nr. 180., k. 226, Lwów: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1881, s. 389.

¹¹⁷³ Włodzimierz BERNACKI, *Mysł polityczna I Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 85.

¹¹⁷⁴ Další rovinu pro srovnání, tentokrát víceméně shodnou, by představovala role individuální podpory, již se Orzechowskému i Modrzewskému dostalo ze strany konkrétních magnátů (např. Jakuba Uchańského či Jana Łaského). Je přitom zajímavé, že ani jeden z autorů však ve svých dílech úlohu neoficiální magnátské vrstvy nijak zvláště nevelebí, což lze ovšem vysvětlit jednak poukazem ke skutečnosti, že tato podpora byla v obou případech vždy odvislá od osobních vztahů a nikoli od institucionálního zakotvení, tak především díky tomu, že oba autoři si byli i přes zmíněnou výhodnost přízně ze strany konkrétních magnátů vědomi, že magnátský vliv republikánskému pojetí politiky zásadně škodí.

Krom uvedené linie osobního ukotvení politické argumentace lze oba soudobé autory odlišných vizí politické reformy polského státu porovnat i ve způsobech jednání a argumentace, jimiž Orzechowski s Modrzewským ve svých záležitostech usilovali o zisk přízně přímo ze strany panovníka. Připomeneme-li v této otázce stručně záležitost Orzechowského, je třeba vnímat, že dotyčný kontaktoval Zikmunda Augusta u příležitosti sepsání svého díla *Fidelis Subditus*. V něm podobně jako ve zmíněném listu králi vystupuje primárně z pozice filosofického rádce, poskytujícího svému vladaři mentorské postřehy ohledně fungování státu po vzoru Aristotela vůči Alexandru Makedonskému¹¹⁷⁵ (viz kapitola 3.1.5.2). Jak v této věci podotýká Świderska¹¹⁷⁶, lze královu odmítavou, byť zdvořilou odpověď¹¹⁷⁷ přičíst na vrub právě oné pozici, do níž Orzechowski sám sebe pasoval, jakož i stylu, v němž se na svého panovníka obrací, neboť Orzechowského tón zdaleka nepřipomínal komunikaci poddaného se svým suverénem, nýbrž mnohem spíše právě apel učence na svého žáka.¹¹⁷⁸ Oproti tomu způsob komunikace Modrzewského se svým panovníkem je již na první pohled mnohem pokornější, což ovšem logicky souvisí s otevřeněji projevenými prosbami o materiální zabezpečení, pročez je pochopitelné, že Frycz na rozdíl od Orzechowského nevynechává krom nezbytné úvodní titulatury ani další projevy úcty v podobě označování panovníka za „svatý Majestát“ či chvály jeho „velké dobrotivosti.“¹¹⁷⁹ Na druhou stranu je třeba vzít do úvahy i tvrzení Kota, který upozorňuje na skutečnost, že pomineme-li tyto účelové části dopisu, je styl Modrzewského jednání s králem v podstatě egalitářský a přátelský bez zbytečné poníženosti i bez dvorních obrátů.¹¹⁸⁰ O nedostatečně hierarchickém pojetí formy komunikace ze strany Frycze by v tomto směru svědčila zejména pasáž, v níž humanista zklamaně hodnotí dřívější královské rozhodnutí týkající se obsazení uvolněného sandoměřského úřadu. V této pasáži Frycz sice s povděkem kvituje králův původní záměr dosadit na toto místo na přímluvu Modrzewského patrona Uchaňského právě jeho, avšak v konci se nerozpakuje tvrdě zkritizovat panovníkovu změnu vůle, jenž namísto zkušeného veterána, který „nikdy neprojevil nedbalost v plnění svěřených závazků“, dosadil do úřadu „kluka, který sotva znal abecedu.“¹¹⁸¹

¹¹⁷⁵ ORZECOWSKI Stanisław, *Stanisłai Orichovii Roxolani Fidelis subditus sive de institutione regia ad Sigismundum Augustum libri duo cum praefatione Iacobi Gorscij*, op. cit.

¹¹⁷⁶ Hana ŚWIDERSKA, *Stanisław Orzechowski*, op. cit., s. 87.

¹¹⁷⁷ SIGISMUNDUS AUGUSTUS Rex Poloniae Stanisłao Orzechowski, 27. Dec. 1549, in: Orichoviana, op. cit., s. 328.

¹¹⁷⁸ Hana ŚWIDERSKA, *Stanisław Orzechowski*, op. cit., s. 87.

¹¹⁷⁹ Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, Modrzewski do króla Zygmunta Augusta, 31. 7. 1551, in: *Dziela wszystkie*, t. I, op. cit., s. 633.

¹¹⁸⁰ Stanisław KOT, *Andrzej Frycz Modrzewski*, op. cit., s. 91.

¹¹⁸¹ Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, Modrzewski do króla Zygmunta Augusta, 31. 7. 1551, in: *Dziela wszystkie*, t. I, op. cit., s. 634.

V konci se tak ukazuje, že z odlišných komunikačních stylů obou autorů patrně nelze vyvozovat zásadní závěry, ačkoliv Modrzewski se na rozdíl od svého soka královské podpory skutečně domohl. Z toho důvodu je skutečně prospěšnější reflektovat spíše ty rozdíly, jež se určitým způsobem dotýkají obsahové a principiální roviny obou srovnávaných koncepcí. Na první pohled v tomto směru upoutá pozornost například rozdíl mezi Orzechowského a Modrzewského využíváním znalosti dobového kontextu a evropských trendů politického myšlení. Analýza Orzechowského zdrojů vlastní koncepce prokázala prakticky výlučný odkaz silného aristotelského dědictví či autorův obdiv k soudobým Benátkám jakožto pokračovatelům římské tradice. Na druhé straně však odhalila rovněž poměrně výraznou tendenci varovat se přílišných intelektuálních vlivů ze zahraničí a přejímání cizích principů, jíž Orzechowski vyjadřuje ve svém *Dialogu*, v němž je zmíněna sarkastická poznámka o polské koruně, jež je každému otevřená¹¹⁸², což Orzechowského kladná figura v podobě *Papežence* komentuje mrazivým předjímáním dělení Polska ze strany cizích velmocí.¹¹⁸³ V opozici proti Orzechowského obezřetnosti, respektive despektu vůči cizím vlivům vyjadřuje Modrzewski naopak pevné přesvědčení, že polská republika může být zachráněna jedině za podmínky, že se nechá inspirovat zahraničními vzory. Tuto podmínku přitom neváhá využít jako další doklad vlastní nepostradatelnosti, respektive oprávněnosti své úlohy coby architekta reformy *Rzeczypospolité*, když se zaklíná svými dlouholetými a četnými pobytů v cizině, díky nimž mohl „vložit do své knihy mnoho materiálu z učení těch nejlepších autorů.“¹¹⁸⁴ Na rozdíl právě od Orzechowského, zatíženého převážně na roli antického dědictví, byl Modrzewski ve věci formování národní tradice schopen kombinovat klasický odkaz Aristotela a Cicerona, od nichž prakticky přejal republikánskou definici státu, s moderními renesančními a reformačními vlivy, jež přejímal zejména od svých známých Melanchtona a Erasma z Rotterdamu.¹¹⁸⁵

¹¹⁸² Stanisław ORZECHOWSKI, *Dyjalóg albo Rozmowa*, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 321.

¹¹⁸³ Tamtéž, s. 321–322.

¹¹⁸⁴ „wiele materialów do tej książki zebrałem z lektury najlepszych autorów... chciałem jednak tym roztrząsaniem wykazać, że niejedno przemyślałem w tej sprawie, w której raz wysłałeś mnie do najdostojniejszego księcia pruskiego..., dwukrotnie zaś towarzyszyłem posłom do cesarza i króla rzymskiego...“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Modrzewski do króla Zygmunta Augusta*, 31. 7. 1551, in: *Dzieła wszystkie*, t. I, op. cit., s. 633.

¹¹⁸⁵ Krom těchto dvou lze ve Fryczově uvažování spatřovat i vliv Jeana Kalvína či Juana Luise Vivese, s jejichž díly byl Modrzewski prokazatelně obeznámen. Za dominantní vliv je však přece jen třeba považovat odkaz učení Erasma Rotterdamského, k čemuž výrazně přispělo rozhodnutí Modrzewského patrona Jana Łaského zakoupit v Basileji knihovnu se sebranými spisy holandského učenice, jež byla posléze převezena do Polska a poskytnuta Modrzewskému k dispozici, Waldemar VOISÉ, *Polish Renaissance Political Theory*, op. cit., s. 178.

3.2.2.2 Politické peripetie vydání *De Republica emendanda*

Odkaz tohoto nizozemského humanisty je vhodným odrazovým můstkem pro představení konkrétního kontextu, v němž Modrzewski sepisoval své stěžejní politické dílo. Ačkoliv *De Republica emendanda* je dnes vskutku vnímána jako autorovo *opus magnum*, je třeba reflektovat, že jednotlivé části tohoto opusu, nazývané autorem ostatně jako „knihy“, byly v polském prostředí po dlouhá staletí vydávány odděleně jako dvě zcela samostatné publikace. Tato nemožnost vydat celé dílo souborně byla primárně způsobena především kontroverzí oné problematické čtvrté knihy věnované církvi. Z Modrzewského vydavatelského postupu ještě v době před vydáním oficiálního zákazu této „heretické“ části však vyplývá, že autor sám patrně zvažoval vydání celého díla nikoli v jednom korpusu, nýbrž ve dvou odlišných knihách. Ačkoliv totiž Frycz daný spis vytvořil prokazatelně najednou, a to v roce 1550 během svého pobytu v Bruselu na dvoře Karla V.¹¹⁸⁶, odlišná struktura knihy zaměřená na reformu církve, jakož i autorovo rozhodnutí zaslat spis *O církvi* krakovské tiskárně v jinou dobu než zbylé části svědčí omnohém. V úvahu je však třeba vzít i Fryczovu pravděpodobnou předvídavost problematických průtahů v důsledku odvážnosti vlastní náboženské tematiky, jež by v konci mohly potopit vydání knihy jako celku, pokud by reforma polského státu byla tisknuta totožným nákladem spolu s pasáží o katolické církvi.

Ať už bylo dané rozhodnutí důsledkem autorovy předvídavosti, či nikoli, ukázalo se v konci jako velmi prozíravé, neboť v červnu 1551 skutečně vyšly u Łazarza Andrysowice první tři knihy souborného díla (tedy spisy o zvycích, o právech a o válce), a to pod titulem *Commentariorum de Republica emendanda libri quinque*¹¹⁸⁷, přičemž už tento název, jakož i rozpis jednotlivých knih pod hlavním titulem včetně uvedených částí o církvi a o škole dokládá, že i přes oddělené vydání měl být Modrzewského počín vnímán jako jednotný celek. Zmíněná prozíravost se nicméně projevila až v souvislosti s chystaným dotiskem dalších částí, tedy především čtvrté knihy *O církvi*, kvůli níž byl celý náklad pozastaven a předložen ke schválení krakovské Akademii, jejíž členové se dle Fryczových slov jakožto „*impuri homines*“ postavili zásadně proti.¹¹⁸⁸ Toto rozhodnutí evidentně zkomplikovalo Fryczův pravděpodobný původní záměr vtělit v případě hladkého průběhu část *O církvi* do připraveného korpusu již vytištěných třech částí. Jak ostatně podotýká na závěrečné straně tohoto prvního vydání sám autor, vydání

¹¹⁸⁶ Stanisław KOT, *Andrzej Frycz Modrzewski*, op. cit., s. 90

¹¹⁸⁷ Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Commentariorum De Republica Emendanda, Libri Quinque Andreae Fricii Modrevii ad Regem, Senatam, Pontifices, Presbyteros, Equites, Populumque Polonię Ac reliquę Sarmatię*, Cracoviae: Łazarz Andrysowic, 1551.

¹¹⁸⁸ Stanisław KOT, *Andrzej Frycz Modrzewski*, op. cit., s. 93. Není přitom bez zajímavosti, že dle svědectví Ignacy Warmińskiego byla část nákladu ještě před zákazem ze strany Akademie zrealizována, přičemž 8 kusů se později dochovalo v městské knihovně ve Wrocławu.

všech knih pohromadě a v jeden čas znemožnil osud, jehož smysl, jakož i otázka vyhotovení zbylých částí díla zůstávaly autorovi neznámé.¹¹⁸⁹ Modrzewskému tak nezbylo než dílo představit v zatím torzovité podobě, obzvláště když vyhlídky na vydání zbylých částí nebyly valné. To se ukázalo již na piotrkowské synodě 8. června 1551, kde bylo především pod tíhou postoje Stanislawa Hozjusze vydání spisu *O církvi* opětovně zamítnuto, což ostatně Frycz svému bývalému příteli neopomněl ostře vytknout.¹¹⁹⁰ Jak navíc vyplývá z korespondence pozdějšího kardinála Hozjusze s Kromerem či Dąbrowským, měl Hozjusz zásadní výhrady nejen k věroučným pasážím, ale i k Modrzewského politickým postřehům, které vnímal jako „útok na vlast a zejména na šlechtický stav... na jeho zvyky i práva“,¹¹⁹¹ a jejichž vydání by podle něj přineslo „našemu národu velkou hanbu.“¹¹⁹²

Průlomová naděje svitla popularitě Fryczova díla, jakož i jeho politické kariéry teprve v průběhu piotrkowského sejmů, jenž se uskutečnil během únorových a březnových dní roku 1552. Při té příležitosti se sluší připomenout, že se jednalo o totožné parlamentní zasedání, na němž byla řešena pikantní otázka Modrzewského tehdejšího přítele Orzechowského, jehož se právě Frycz tehdy neváhal zastat.¹¹⁹³ Jak můžeme usuzovat z výroků ve spise *De Republica*, nehájil Modrzewski pouze svého přítele, ale i principiální postoj zpochybňující legitimitu a význam celibátu.¹¹⁹⁴ Klíčová byla ovšem skutečnost, že peripetie životních osudů obou polských humanistů s protichůdným pojetím polské identity se v každém případě po čase znovu protly. Ačkoliv byl průběh sejmů v Piotrkowě bezpochyby zásadnější pro existenčně

¹¹⁸⁹ „...sed fatis nescio quibus impedita, quo minus ad finem perducta sit...“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Commentariorum De Republica Emendanda, Libri Quinque Andreae Fricii Modrevii ad Regem*, op. cit. (poslední strana), nepaginováno.

¹¹⁹⁰ O dané výtce Frycze vůči Hozjuszovi píše Kot, zároveň však uvádí, že toto psaní v jeho době již bohužel není dochováno, Stanisław KOT, *Andrzej Frycz Modrzewski*, op. cit., s. 95.

¹¹⁹¹ „tam, gdzie rozprawia o obyczajach i o prawach, zawiera obelgi na ojczyznę naszą a zwłaszcza na stan szlachecki, to te wydanie jej wielką hańbę przyniosło narodowi naszemu, którego i obyczaje i prawa gwałtownie są w niej atakowane; z tego samego już tytułu można by mu niemálo narobić kłopotu!“, Tamtéž, s. 126. Ke korespondenci mezi Kromerem a Hozjuszem viz např. Hosius Cromeri, 1. 10. 1549, in: *Acta Historica Res Gestas Poloniae Illustrantia, t. IV., Stanisłai Hosii S. R. E. Cardinalis Maioris Poenitentiarum Episcopi Varmiensis (1504-1579) et quae ad eum scriptae sunt epistolae tum etiam eius orationes legationes. T. 1, 1525-1550 : praemittuntur Vita Hosii auctore Stanisłao Rescio et Hosii opera iuvenilia, accedunt autem epistolae et acta, quae vitam et res gestas Hosii illustrant*, Kraków: Drukiem Wł. Łanczyca i Spółki, 1879, č. 358, s. 349–351.

¹¹⁹² „pełna jest ta księga obelg na nasz stan a zarazem na stan szlachecki; gdyby go nie był z naszym złączył, byłaby zapewne popularniejsza...“, cit. dle Stanisław KOT, *Andrzej Frycz Modrzewski*, op. cit., s. 128.

¹¹⁹³ Dle Kota uvedl Modrzewski během zasedání sejmů výrok, jenž lze chápat jako jednoznačnou podporu Orzechowského v jeho kauze: „Cóż naprzykład sądzić o zdaniu gloszonym przez niektórych z wielkim uporem, że mniej grzeszy ksiądz żyjący w rozpuście i cudzołostwie niż pojmujący żonę...?“, Tamtéž, s. 104-105. Sluší se zároveň připomenout, že memento Modrzewského podpory sehrávalo důležitou úlohu ve vztahu obou mužů i v pozdější znepřátelené době, kdy Frycz Orzechowskému svůj kladný přátelský postoj vyčítavě připomínal, viz Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, Orzechowski, czyli odporcie oszczerstw Stanisława Orzechowskiego, op. cit., s. 313.

¹¹⁹⁴ K Modrzewského postojům vůči problematice celibátu viz především XX. kapitola knihy *O církvi*, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, in: *Dzieła wszystkie*, t. I, op. cit., s. 483.

ohroženého Orzechowského, přeskupování politických sil a sepětí partikulárních náboženských otázek (Orzechowského porušení celibátu, Modrzewského zakázaný spis) s principiální obhajobou šlechtických svobod a světské suverenity parlamentu¹¹⁹⁵ zapříčinily, že zrod ostré proticírkevní opozice na sejmu prospěl výrazně i Fryczově záležitosti. Právě výstupy jednotlivých poslanců proti přílišnému rozpínání církevní autority nad šlechtickou obcí¹¹⁹⁶ (viz kapitola 3.1.3.1), vedoucí v konci ke zformování jednotné šlechtické fronty totiž způsobily, že na sejmu zůstala zcela izolována frakce Stanisława Hozjusze jakožto hlavního Modrzewského oponenta.

Díky vlivu Drohojowského a Tarnowského, kteří tehdy sehrávali úlohu společných patronů Orzechowského i Modrzewského, se nadto podařilo poměr sil zcela zvrátit a Hozjuszovu zprvu silnou pozici výrazně oslabit jeho odvoláním z plánované role polského zástupce na Tridentském koncilu. Namísto Hozjusze a jeho chráněnců pak král vybral nové reprezentanty právě v osobě Drohojowského a Jakuba Uchańského, tedy stávajícího i pozdějšího vlivného zastávce v Modrzewského kauzách. Sám Frycz v této souvislosti zmiňuje určitou roli vlastních přesvědčovacích schopností při výběru těchto kandidátů¹¹⁹⁷, přičemž o jeho navázanosti na zmíněné zvolené vyslance svědčí i fakt, že Modrzewski byl následně určen doprovázet celou výpravu do Tridentu jako sekretář. Bez ohledu na samozřejmý osobní rozměr a kariérní posun¹¹⁹⁸ související s tímto úspěchem je třeba za autorovu hlavní satisfakci považovat obnovení naděje na vydání svého kompletního díla i s částí *O církvi*. Ta se nyní mohla stát základem argumentační pozice polské delegace na plánovaném jednání

¹¹⁹⁵ Jak vyplývá ze shrnutí parlamentních jednání: „*księża czyniąc prośby stanu mają być wolni od jurysdykcji księżej de haeresi, to sobie zostawiwszy, iż contra plebeos chcieli rozciągać tę jurysdykcyę swą...*“, Akta sejmu piotrowskiego r. 1552, in: *Scriptores Rerum Polonicarum: Dyaryusze sejmów koronnych, 1548, 1553 i 1570 r.*, op. cit., s. 50.

¹¹⁹⁶ Viz například projev krakovského poslance, protestujícího proti tomu, aby církevní moc mohla dominovat nad suverénními panstvími šlechty: „*Będę cię słuchał księże miły, jeżeli mi co potrzebnego powiesz około zbawienia, ale żebym ci tego pozwolić miał, aby ty miał mieć poddanego mego pod posłuszeństwem swem, albo w jurysdykcji swej, tegoć ja tobie nie przyzwolę...*“, tamtéž, s. 50.

¹¹⁹⁷ Kot v této záležitosti upozorňuje na obrat, že dotyční kandidáti „*byli vybráni veřejně námi*“, čímž ovšem zjevně zdůrazňuje úlohu širokého šlechtického stavu proti mínění úzké církevní elity, Stanisław KOT, *Andrzej Frycz Modrzewski*, op. cit., s. 103. Podobnou informaci lze zaznamenat i v korespondenci jiného očitého svědka daných událostí, wrocławského biskupa Andrzeje Zebrzydowského, který v dopise kardinálovi píše: „*Profiscitur Regio mandato Episcopus Vladislaviensis (Drohojowski), cui quae sit viri eruditio, quodque doctrinae genus, res ipsa indicabit. Designatus est occultis quibusdam juventutis suffragiis, qui Principem (Zikmund August), juvenem quoquo ipsum, eo invitum perpulerunt.*“, Bernardo Maphaeo Cardinali, 26. 3. 1552, in: W. Wisłocki (ed.), *Andrzeja na Więcborku Zebrzydowskiego, biskupa wrocławskiego i krakowskiego, Korespondencyja z lat 1546–1553 z przydaniem synodów r. 1547 i 1551, jako też innych dokumentów współczesnych*, Kraków: w drukarni Władysława L. Anczyca i Spółki, 1878, s. 398.

¹¹⁹⁸ Právě na základě tohoto jmenování obdržel Frycz od královského dvora onu již zmiňovanou roční penzi ve výši 100 zlatých z výnosů solných dolů ve Wieliczce, *Privilegia Sigismundi Augusti, regis Poloniae, Donatio salarii annui 100 flor. ex salinis Wieliciensibus Andreae Fricz de Modrzew*, op. cit., s. 389.

Tridentského koncilu, jež bylo ovšem těsně před Fryczovým odjezdem o dva roky odloženo.¹¹⁹⁹ V důsledku toho zbyla z původně velkolepého triumfu na piotrkovském sejmu polskému humanistovi poněkud hořká symbolická pachuť, vyvažovaná ovšem oním zmiňovaným materiálním zabezpečením.

I v tomto případě jsme tedy mohli pozorovat, že podstatnou úlohu v Modrzewského společenské pozici sehrálo především stanovisko panovníka, jehož úloha v kauze polského humanisty po roce 1552 ještě narůstala. Na rozdíl od Orzechowského, pasovaného do role mluvčího širokých šlechtických vrstev, se totiž Frycz rozhodl na následujícím parlamentním zasedání v Krakově přidržet výhodné aliance s královským dvorem a podpořit tak kancléřem představené královské propozice proti vzrůstajícímu tlaku představitelů tzv. *exekučního hnutí*. Tato skutečnost může být v mnoha ohledech považována za překvapivou, zvláště přihlédneme-li k tomu, že to byli právě zastánci *exekuce*, kteří se na sejmu v Piotrkově bouřili proti dominantní moci reprezentantů katolické církve. V tomto požadavku s Fryczovými představami přirozeně souzněli, a jak je navíc patrné ze záznamů krakovského sejmu, řada programových bodů *exekučního hnutí* konvenovala právě s Modrzewského představami, vylíčenými na stránkách *De Republica emendanda*. Právě průběhu jednání, jakož i poměru sil na krakovském sejmu je přitom v souvislosti s Fryczovým spisem třeba věnovat specifickou pozornost, neboť sám autor pod vlivem tohoto parlamentního zasedání redigoval některé své původní postřehy, shrnuté do formy dodatků pro příští plánované vydání celého korpusu včetně části *O církvi*.

Hlavní politickou i argumentační sílu přívrženců *exekuce* na zmíněném sejmu v Krakově roku 1553 představovali především Hieronim Ossoliński a Mikołaj Sienicki, kteří se už ve svých úvodních vystoupeních ostře vymezili jak proti stávající politice Koruny, tak proti kancléřem přednesenému královskému programu. Ossoliński v tomto ohledu kritizoval královské návrhy jako jdoucí na jedné straně „*proti všem našim svobodám*“ ve smyslu šlechtických privilegií a spolu se Sienickým lamentoval především nad neutěšeným a dále upadajícím stavem polské společnosti. V té totiž oproti starým časům již podle obou kritiků nebylo místa pro spravedlnost¹²⁰⁰, neboť *Rzeczypospolité* schází „*pospolitý řád, bez něhož*

¹¹⁹⁹ Rozhodnutí o dvouletém odložení koncilu padlo 28. 4. 1552 a bylo přijato většinovým hlasem 44 hlasujících proti 12 s tím, že „*koncil bude obnoven tak brzy, jakmile to podmínky dovolí*“, Norman TANNER (ed.) *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. 2, Washington, DC: Georgetown University Press, 1990, s. 721–722; John W. O'MALLEY, *Trent: What Happened at the Council*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2013.

¹²⁰⁰ „...w uniwersale tym, w którym o podatku napisano, przypisano wiele, o czem nietylko stanowiono, ale i wspomiano nie było, to wszystko przeciw wolnościom naszym... widzimy, że za siłą czasów straceniem więcej in dies zlego przybywa. Widzimy, że zginęła sprawiedliwość... widzimy, że żaden stan własnej swej powinności dosyć nie czyni. Widzimy, że stan rycerski niszczał. Widzimy, że hetmanów nie masz. Widzimy, że w domach rycerskich żadnej gotowości nie masz.... Widzimy, że ludzie godni et bene de RP. Meriti są zaniedbani a przepomniani...“,

nemůže být nic dobrého“ a kvůli jehož absenci si mohou všichni činit, co jenom chtějí, neboť „*práva nerozkazují chutím, ale chutě právům.*“¹²⁰¹ Zejména Ossoliński pak ve svém projevu klade výrazný důraz na celkový smysl i kořeny *exekučního hnutí*, charakterizovaného oběma mluvčími jako de facto jedinou zbývající naději na záchranu polského státu¹²⁰². Je přitom třeba vnímat, že ačkoliv oba řečníci podávají program *exekuce* v notně tradičním hávu a zaklínají se odkazem starých dobrých pořádků v časech předků¹²⁰³, v konci jejich program vyznívá výrazně novátorsky a radikálně, neboť je opřen o princip nahrazení vyvážené institucionální moci jednoznačným posílením pravomoci *izby poselské*, jež by šlechtě umožnila dominovat jak nad autoritou panovníka, tak i senátu či církve.

Právě v tomto programovém zacílení *exekučního hnutí* a nejen v osobním kalkulu Modrzewského kariérního vzestupu je třeba hledat logiku Fryczových postojů během krakovského sejmu. Přestože lze totiž nalézt řadu styčných bodů ve způsobu, jímž stávající poměry v *Rzeczypospolité* kritizuje program *exekuce* a právě Modrzewského klíčový spis¹²⁰⁴, projevil Frycz za dané politické konstelace jednoznačné sympatie královským propozicím proti vystoupení obou zmíněných poslanců. Tento postoj přirozeně souvisel především s oním finálním vyzněním *exekučního* programu, jehož hlavní kontury, usilující o ustavení striktně „šlechtické demokracie“, šly v konci proti centralizačním tendencím Modrzewského reformních představ. Jak již bylo navíc naznačeno, přiměl průběh krakovského sejmu Frycze k dalšímu přepracování vlastních politických úvah, a to v podobě dodatků ke korpusu *O poprawie Rzeczypospolitej*, jež v mnoha ohledech reflektovaly právě královský program představený na sejmu kancléřem Ocieským. V řadě témat se navíc královské propozice¹²⁰⁵ shodovaly již s obsahem původních kapitol Fryczova spisu, což lze zaznamenat například v 17.

Dyaryusz sejmu krakowskiego r. 1553, in: *Scriptores Rerum Polonicarum: Dyaryusze sejmów koronnych, 1548, 1553 i 1570 r.*, op. cit., s. 4.

¹²⁰¹ „*w jakowym jest R. P. Najj. Mił. Królu wszech rzeczy szkaradnem pomieszaniu... każdy to baczcy i zeznać musi, iż wszystkie stany z powinowactwa swego tak są bardzo wykroczyły, iż porządek pospolity, bez którego nic dobrze nie jest, ginąc musi... Gdzie wszyscy nie to, co przystoi, ale co im lubo jest, czynią wolno. Gdzie nie prawa chuciom, ale chuci prawom rozkazują... że tak wiele każdy śmie, ile jeno chce...*“, Tamtéž, s. 6.

¹²⁰² Ossoliński ve svém projevu vyčítavě poukazuje k již delší historii *exekučního hnutí*, které jeho pohledem poskytlo královskému dvoru dostatek podnětů a příležitostí k nápravě, avšak ten většinu záležitostí odbyl: „*wybraliśmy wszystkie abusus statutorum, podaliśmy W. K. M. naszymu M. P. jako temu, od któregośmy wszystkimu temu pewnego lekarstwa się nadziewali... ukazaliśmy tam, w czem osoba królewska z powinności swej pańskiej wystąpiła... z tych, któreś W. K. M. odłożyć raczył, czuje RP wielką szkodę, a taką, że jeżeli się rychlo na swe miejsce nie wróca, pewną a rychłą rerum confusionem, a ztąd ostateczny upad przyniosą...*“, Tamtéž, s. 2–3.

¹²⁰³ „*my widząc, żeby to z sobą nic innego dobrego przynieść nie mogło, gdyby się to w czas nie zahamowało a gdyby w starą miarę a porządek się nie wstawilo, jedno wieczny a rychły upad...*“, Tamtéž, s. 2.

¹²⁰⁴ K průniku mezi oběma množinami blíže viz Stanisław KOT, *Andrzej Frycz Modrzewski*, op. cit., s. 112.

¹²⁰⁵ Dyaryusz sejmu krakowskiego r. 1553, in: *Scriptores Rerum Polonicarum: Dyaryusze sejmów koronnych, 1548, 1553 i 1570 r.*, op. cit., s. 8–16.

kapitole knihy *O právech*, kde Modrzewski obhajuje prospěšnost snížení počtu šlechtických poslanců, jež bylo Ocieským navrženo právě na krakovském sejmu a setkało se s výraznou nevolí¹²⁰⁶, nebo v otázce podpory zavedení stálých příjmů pro obranu východních hranic (tzv. *obrana potoczna*).¹²⁰⁷ V samotných *Dodatcích* pak ovšem Modrzewski ještě zesiluje zejména kritiku většinových politických postojů šlechtické obce, a to očividně na základě přímé a aktuální zkušenosti s charakterem *exekučního hnutí*. Program tohoto hnutí totiž v jeho očích symbolizoval šlechtickou touhu o všem rozhodovat, avšak nepřebírat zodpovědnost¹²⁰⁸, používat rétoriku ochrany tradic pro zakrývání negace čehokoli nového¹²⁰⁹ a v neposlední řadě i neschopnost nadřazovat zájmům vlastního stavu blaho celé republiky, respektive polské společnosti.

Právě tento stavovský egoismus vytykal Modrzewski přednostně oběma sněmovním vystoupením Ossolińského a Sienického, když odmítl podpořit *exekuční hnutí* právě proto, že se z jeho pohledu nesnažilo o celkovou nápravu *Rzeczypospolité* tak, jako to navrhoval ve svém spise právě Frycz, nýbrž usilovalo primárně o podmanění republiky ve prospěch šlechtické obce. V souladu se svým egalitářským přesvědčením o republikánské obci jako pospolitosti všech lidí tudíž Modrzewski neváhal předhazovat stoupencům *exekuce* ani její vytrvalé křivdy vůči níže postaveným vrstvám, především vlastním *chlopům*, na nichž se příslušníci šlechty často dopouštěli bezpráví. V návaznosti na tento „vykořisťovatelský“ vztah navíc Frycz odmítal chápat, jak je možné, aby polská šlechta kritizovala biskupy za to, že neplní své povinnosti a přitom sama nedbala těch svých vůči poddaným.¹²¹⁰

¹²⁰⁶ „Ale gdyby postanowiono główne sędzie, o których powiedziałem wyżej, daleko by krótsze sejmy były; tydzień albo dwa dosyć by sejmowi, na który podobno by nie trzeba tak wielu posłom ziemskim jeździć, jako zwykli; a jeśliby którzy przyjechali, pożyteczniej by było rzeczypospolitej, kiedy by z skarbu nic nie brali. Jako bowiem wielka suma pieniędzy na nie wychodzi! Którą gdyby na żołnierze albo na budowanie, albo na insze potrzeby obracano, nieźle by rzeczypospolitą opatrzone“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, e-book, op. cit., s. 122.

¹²⁰⁷ Podobné stanovisko zastává Modrzewski v 1. a 6. kapitole knihy *O válce* či v 2. kapitole tzv. *Dodatků*.

¹²⁰⁸ „Czynicie, panowie szlachta, jak wam przystoi, szlacheckiego stanu panowie, gdy się nie godzicie, by w Rzeczypospolitej postanawiano cokolwiek bez pytania o wasze zdanie. Obowiązkiem waszego stanu jest nie tylko bronić Rzeczypospolitej przed wrogiem, ale także zapobiegać by w niczym nie poniosła szkody u siebie w domu czy to w obyczajach swych, czy prawach...“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Przydatek do ksiąg o poprawie Rzeczypospolitej*, in: *Dzieła wszystkie*, t. I, op. cit., s. 613.

¹²⁰⁹ „Nie bez słusności jednak mógłby ktoś widzieć u was brak miary w tym, że nie chcecie dopuścić do nas żadnej rady nowej i dotąd nieznaney. Jest zaś bardzo wiele rzeczy nowych wprawdzie i przedtem u nas nieznaných, a jednak i uczciwych, i jak najbardziej pożytecznych...niektóre z nich wyłożyłem w księgach *O poprawie Rzeczypospolitej*...“, Tamtéž, s. 613–614.

¹²¹⁰ „Uskarża się pospólstwo na kapłany, że zaniedbują powinnosci swej, albo ją nie tak dobrze, jako trzeba, odprawują; a podobno nie bez przyczyny. Ale też i ci sami, którzy uskaržają, na cudze występki nazbyt wydarli oczy, a na swe bynajmniej; bo pospolicie mało nie wszyscy tacy bywamy, iż na drugie przyczynę złego składamy a sobie pობлаžamy, jakobyśmy niczego winni nie byli. Ale nie błądźmy, niemale to są winy; które na kim mają zostać, wy sami sąďte. Przez wiele lat rozmaite sprawy toczą się u sądu, które się jeszcze nie skończyły; morderstwa na cały rok gęsto się broją w tej rzeczypospolitej. A któż się starał o to, aby na tak złą niemoc stateczne lekarstwo

Paralelně s radikalizací domácích poměrů a Modrzewského rostoucí profilací na politiku královského dvora však probíhaly i přípravy na zahraniční vydání Fryczova stěžejního spisu, díky němuž byly později humanistovy postřehy reflektovány sporadicky i v kruzích západevropských učenců. Primární motivace k vydání díla však spočívala především v záměru realizovat v Polsku dosud nevydané kontroverzní části, věnované církevní problematice. První zahraniční vydání *De Republica emendanda* (viz níže I. 9), jež skutečně přineslo nárůst autorovy prestiže, bylo uskutečněno v roce 1554 v Basileji pod záštitou nakladatele Joanna Oporina¹²¹¹, který se krom adoračního doslovu zasloužil i o rozšíření spisu po evropském knižním trhu.¹²¹² Nelze přitom nezmínit skutečnost, že Oporinovo vydání inspirovalo jiného basilejského občana Wolfganga Wissenburga k realizaci německého překladu Modrzewského díla, který tak v roce 1557 vydal knihu pod titulem *Von Verbesserung des Gemeinem Nütz fünf Bücher*.¹²¹³ Pozoruhodná je v tomto směru zejména tendence o doslovný překlad polského termínu *rzeczpospolita*, respektive latinského *respublica* do němčiny jako „*der gemeine Nutzen*“, čímž překladatel jakoby záměrně respektoval ústřední republikánskou tezi Frycze o státu jako pospolitosti obecného blaha.

I basilejská vydání však v konci způsobila Modrzewskému četné problémy, což bylo dáno i skutečností, že většina čtenářů vnímala dílo i pro očekávanou kontroverzi Fryczových věroučných tezí primárně náboženskou optikou, pročež bylo jeho přijetí výrazně ovlivněno štěpnou linií mezi katolickým a protestantským čtenářstvem. Jestliže jsme v souvislosti s prvním polským vydáním Modrzewského knihy zmiňovali kritickou korespondenci, psanou v domácích kruzích především Hozjuszem, nemělo by uniknout naší pozornosti, že podobně negativní ohlasy vyvolalo basilejské vydání na mezinárodní scéně. Tuto reakci dokládají například pobouřené dopisy jezuity Piotra Canisia, jenž mimochodem patřil do okruhu známých Frycze i Hozjusze, na adresu Kromera, v nichž se pisatel obává, aby Fryczovo dílo „*nepřineslo hanbu autorovi, králi i vašemu království*“ a následně nabádá, aby se Modrzewski ještě dobře zamyslel nad tím, jaký „*mor uvrhne na sebe i své šlechtné Polsko*“, když jednou

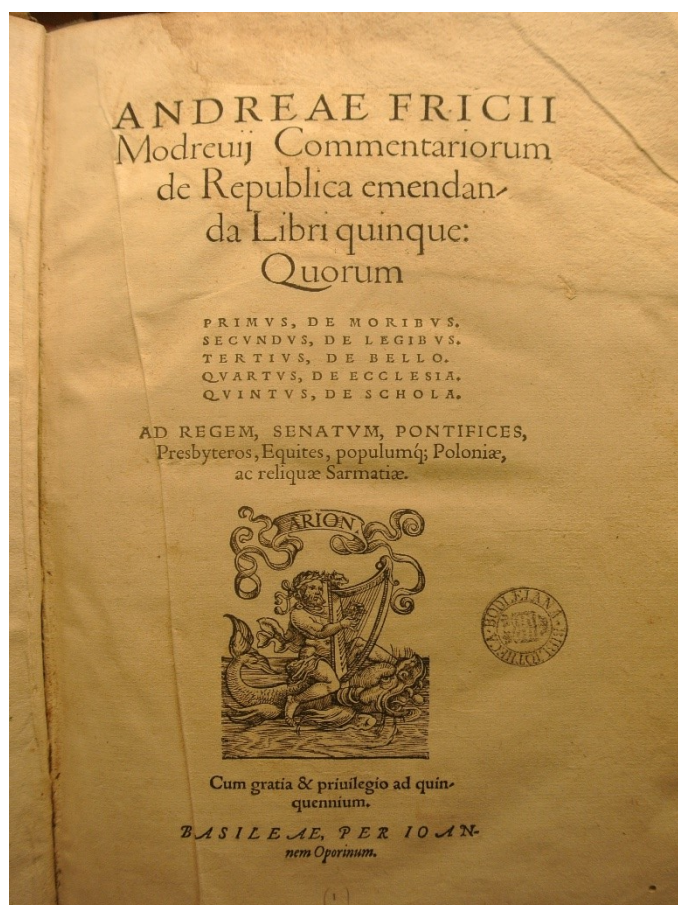
przyłożono?“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, Przydatek do ksiąg o poprawie Rzeczypospolitej, in: *Dziela wszystkie*, t. I, op. cit., s. 620, zde ovšem vzhledem k oblíbenému „lékařskému diskurzu“ volena citace modernějšího polského překladu, viz TÝŽ, *O poprawie Rzeczypospolitej*, e-book, op. cit., s. 181.

¹²¹¹ Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Andreae Fricii Modreuij Commentariorum de republica emendanda libri quinque: Quorum Primvs, De Moribvs, Secvndvs, De Legibvs, Tertivs, De Bello, Qvartvs, De Ecclesia, Qvintvs, De Schola*, Basileae : Ex officina Ioannis Oporini, 1554.

¹²¹² Stanisław KOT, *Andrzej Frycz Modrzewski*, op. cit., s. 123.

¹²¹³ Waldemar VOISÉ, Polish Renaissance Political Theory, op. cit., s. 185, srov. TÝŽ, Wolfgang Wissenburgs Übersetzung des Werkes *De Republica emendanda* von Fricius Modreuius, in: týž (ed.), *Europolonica: La circulation de quelques themes Polonais a travers L'Europe du XIVE au XVIIe siecle*, Wrocław: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, 1981, s. 72–90.

„rozpálený plamen nebude schopen uhasit, ani kdyby sebevíc chtěl.“¹²¹⁴ Ani druhé a tentokrát kompletní vydání Modrzewského politických úvah tak nemohlo zbavit dotyčné dílo onoho stigmatu heretického autora, v důsledku čehož *De Republica emendanda* nedosáhla v domácích šlechtických kruzích takové popularity, jakou si Frycz zjevně sliboval. Politický rozměr jeho díla tak přes veškerou svou originalitu – nebo spíš právě pro ni – zůstával ve své době na okraji společenského zájmu, ačkoliv právě skončená kapitola dostatečně prokazuje, že Frycz svou politickou teorii skutečně neutvářel ve „slonovinové věži“, nýbrž v pevném sepětí s politickou realitou *Rzeczypospolité*.



I. 9 První Oporinovo zahraniční vydání *De Republica emendanda* v Basileji roku 1554

Znázorněná titulní strana dokládá, že do vydaného korpusu byla zahrnuta i čtvrtá kontroverzní kniha *O cirkvi*.

Foto: osobní archiv autora (pořizeno v Bodleian Library)

¹²¹⁴ „O Andrzej Frycz sekretarzu królewskim, którego dzieło o poprawie Rzpltej Oporyn właśnie wydrukował, to tylko nadmienię: bardzo się obawiam, aby i autorowi i królowi i królestwu waszemu nie przyniosło to wstydu, co on wraz z tylu apologjami wywodzi o kościele...“, „oby Frycz dobrze to sobie rozważył, zanim ściagnie na siebie i swoich i na szlachetną Polskę tę plagę; raz rozpaliwszy płomień, choćby chciał, nie będzie go mógł stłumić ani nawet przygasić“, Piotr CANISIUS Martino Cromer, 6. 11. 1554, in: O. Braunsberger (ed.), *Beati Petri Canisii S. J. Epistolae et acta coli*, I, Friburgi Brisgoviae: Herder, 1896, s. 510–511; Piotr CANISIUS Martino Cromer, 15. 1. 1555, in: tamtéž, 515–516, překlad z latiny do polštiny viz Stanisław KOT, *Andrzej Frycz Modrzewski*, op. cit., s. 123–124.

3.2.3 Modrzewského koncepce republikánského mýtu

3.2.3.1 Pojetí svobody

Podobně jako v případě analýzy Orzechowského pojetí klíčových hodnot republikánského identitárního mýtu, skýtá i Modrzewského politické myšlení příslušný prostor pro rozbor autorova přístupu k problematice svobody. I v jeho politickém díle je tudíž možné identifikovat míru provázanosti uchopení této hodnoty s republikánskými principy ne-dominance, jakož i usilovat o vymezení Fryczovy definice svobody na berlinovské ose pozitivní versus negativní, respektive individuální versus kolektivní. Předtím, než však bude možné řešit ukotvení zmíněné hodnoty ve veřejném prostoru Fryczovy koncepce polské republiky, je zapotřebí věnovat náležitou pozornost humanistově charakteristice přirozenosti člověka, jakož i z ní vyplývající otázce motivace lidského jednání¹²¹⁵. Již na první pohled je totiž zřejmé, že Fryczovo hledání „vyšší“ sféry svobody v autonomním rozhodování jednotlivce coby příslušníka ctnostného kolektivu má co do činění s autorovou inklinací k protestantským proudům náboženského myšlení.

Zásadní úlohu v Modrzewského politickém myšlení bezpochyby sehrává prvek svobodné lidské vůle. Její přítomnost je polským humanistou víceméně implicitně předpokládána už v jeho ústředním politickém spise *De Republica emendanda*, ačkoliv soustavně o dané problematice pojednává až později v knize věnované výhradně otázce svobody vůle.¹²¹⁶ V tomto ohledu je třeba podotknout, že ačkoliv se snažíme důsledně rozlišovat zkoumanou tematiku svobody, rovnosti a obecného dobra, je pro pochopení Modrzewského úlohy lidské vůle v celkovém jednání člověka nezbytné přistupovat ke všem zmíněným hodnotovým rozměrům republikánského myšlení souvztažným způsobem. Jak totiž vyplývá z Fryczovy charakteristiky hříchu, je princip svobody pojímán jako božský záměr, jímž je člověk vystaven veškerému světu, aby tak prokázal svou schopnost volit správně mezi dobrem a zlem.¹²¹⁷ K doložení tohoto tvrzení se Frycz odkazuje mimo jiné na svatého

¹²¹⁵ Motiv souvislosti mezi lidskou přirozeností a obcí, jejíž republikánská podoba koresponduje s nastavením smyslu lidského života optimální způsobem, byl pro raně novověké republikánské myšlení typický. Blíže viz např. Dorota PIETRZYK-REEVES, *Łąd Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 107; též William James BOUWSMA, *Venice and the Defense of Republican Liberty*, op. cit., s. 9.

¹²¹⁶ Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Księga o wolnej woli człowieka*, in: *týž, Dzieła wszystkie*, t. IV., Pisma 1560–62, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1957.

¹²¹⁷ Jak Frycz postuluje, disponuje každý člověk nejen svobodnou vůlí, ale i vnitřní motivací dosahovat ctnosti, díky níž je schopen rozlišovat právě mezi úsilím o dobré a špatné věci: „*dobrymi nazywam te, które wywodzą się z dobra naturalnego, jako to chcieć pracować na roli, chcieć jeść i pić, chcieć posiadać przyjaciela...zbudować dom, pojąć żonę, hodować bydło...chcieć wszelkiego dobra należącego do doczesnego życia...*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Księga o wolnej woli człowieka*, in: *týž, Dzieła wszystkie*, t. IV., op. cit., s. 140-41. Podobně Modrzewski charakterizuje schopnost volby mezi dobrem a zlem v souvislosti s chápáním hříchu jako otroctvím, kdy konat dobro znamená bránit se hříchu, konat zlo poddat se mu: „*...kto grzech popelnia, grzechu jest*

Augustina, dle něhož byli sice Adam s Evou stvořeni Bohem jako bytosti usilující o dobro, avšak zároveň disponující svobodnou vůlí, přičemž právě „*díky této vůli mohli rovněž hřešit z vlastní touhy... proto hřešili ne z nutnosti, nýbrž z vlastní vůle.*“¹²¹⁸ Modrzewski tak vytváří jakousi podvědomou rovnici právě mezi svobodou, rovností a obecným blahem, neboť je přesvědčen, že možností svobodného rozhodování, tedy lidskou vůlí, je nadán skutečně každý člověk bez rozdílu původu. Všichni lidé zároveň sdílí vědomí principu, nazývaného Fryczem jako „přirozené dobro“ (*dobro naturalne*), díky němuž jsou šance na realizaci ctnostného života otevřené. Jeho dosažení je pro Modrzewského nicméně podmíněno oním obstojným opanováním vlastní vůle, která umožňuje člověku hřešit, tedy volit špatně a rozhodovat se pro zlo, přičemž jak humanista explicitně zdůrazňuje, pokud člověk zhřeší „*nepozbývá své celkové svobody, ale zažívá neštěstí, neboť svou svobodou nenakládá tak, jak náleží.*“¹²¹⁹

Již z tohoto ambivalentního vyjádření, dle něhož špatná volba sice lidskou svobodu nelimituje, avšak zároveň ji v konci ničí, neboť znemožňuje, aby byla svoboda realizována tak, jak by realizována být měla, přitom vyplývá, že i Modrzewski je schopen evidentně rozlišovat více rovin svobody. Z nich pak ona svoboda hřešit zapadá do kontur volnosti vlastního individuálního jednání, zatímco předpokládaná linie svobody jako očekávaného ctnostného života vede spíše k berlinovskému pozitivnímu pojetí svobody ve smyslu kontroly a sebedisciplinace. V podobném duchu pak Modrzewskému logicky vyvstává i klíčová otázka co má společnost činit, jestliže hřešící člověk neztrácí svou volnost, avšak přesto se mu nedostává oné žádoucí formy svobody. Řečeno jinými slovy s Berlinem – Frycz pátrá po odpovědi na nejasnost, jak nakládat s těmi, kteří nejsou pro maximalizaci negativní svobody schopni dospět k ideálu svobody pozitivní. Disponuje vůbec lidská bytost nástrojem, s jehož pomocí by byla schopna trvale nadřazovat principy obecného dobra vlastním partikulárním a pomíjivým žádostem? A pokud ne, tak jakým způsobem lze zajistit, aby volba jednotlivce nebyla na škodu jak člověku samému, tak zájmům společenství – jak lze smířit individuální a kolektivní rozměr svobody?

Odpověď na výše vznesené otázky nemůže být pochopitelně kategoricky jednoznačná a vyžaduje argumentaci ve více stupních, reflektující jak autorovo přesvědčení o vnitřně silné individuální a progresivistické motivaci každého jedince, tak jeho aristotelsko-ciceronské pojetí

niewolnikiem...sens zatem jest taki: jeżeli czynisz dobrze, panujesz nad grzechem, jeżeli źle, grzech panuje nad tobą...“, tamtéž, s. 140–141, s. 162–163.

¹²¹⁸ Tamtéž, s. 139.

¹²¹⁹ „*człowiek, zanim popadł w grzech, miał pełną wolność swej woli, tak że od jego wyboru zależało chcieć lub nie chcieć zarówno dobra, jak i zła...kiedy jednak zgrzeszył, nie utracił całkowicie owej wolności, ale doznał tego wielkiego nieszczęścia, że nie posługuje nią tak, jak należy...*“; Tamtéž, s. 170.

harmonické obce, schopné skloubit individuální potřeby s veřejným zájmem. Jestliže jsme v úvodu tohoto pojednání o Modrzewském zdůrazňovali tendenci interpretovat jeho myšlenky jako určitou předzvěst polského osvícenského myšlení – bez ohledu na to, zda pozdější představitelé osvícenství Fryczovy principy skutečně rozvíjeli, či na ně pouze bezděčně navazovali – je podstatné věnovat pozornost v první řadě úloze rozumu, který polský humanista staví do středu své teorie lidského jednání. V souladu s naznačenou tezí o „protoosvícenství“ totiž Modrzewski buduje ostrou hráz mezi smysly jakožto nástrojem onoho nebezpečného hříchu a právě rozumem (*tribunal rationis*), jenž je spolu s racionálně reflektovanou zkušeností (*experientia rerum magistra*) jediným spolehlivým nástrojem správného rozhodování, schopným rozlišit mezi dobrem a zlem: „*vedeme válku s našimi smysly a často z ní vycházíme vítězně... svobodná vůle je proto vládou rozumu i chtění anebo je přímo rozumem a chtěním samým.*“¹²²⁰ Již na tomto místě se přitom spolu s Voiséem sluší poznamenat, že právě tento Fryczův striktní racionalismus, zapadající do obdobných koncepcí o centrální pozici rozumu u západoevropských humanistů¹²²¹, lze považovat za základ jeho politické teorie, projevující se například v dobově zcela odlišném pojetí šlechtického stavu, který Voisé označuje jako „*intellectual gentry*“¹²²² – tedy aristokracii formovanou nikoli na základě urozenosti původu, nýbrž ctností rozumu. O skutečně předosvícenském duchu Modrzewského způsobu myšlení v tomto směru navíc svědčí úvaha, představená autorem již na stránkách *De Republica emendanda* a zpochybňující status člověčenství u všech lidí, kteří se zříkají rozumu. Jeho schopnost totiž Frycz považuje za to jediné, čím člověk vládne nad zvířaty, v souvislosti s čímž zmiňuje i symptomatickou frázi o „*slunečních paprscích osvětlujících pěkné věci od špatných.*“¹²²³

Ona výše uvedená pasáž o „vedení války rozumu proti smyslům“ navíc dokládá, nakolik má Fryczovo ztotožnění žádoucího směřování svobody po rozumové ose blízko k pozitivnímu pólu v rámci berlinovské dichotomie, respektive k tomu segmentu pozitivního pojmu svobody, který Macpherson označuje za tendenci být svým vlastním pánem, mít nad sebou kontrolu.¹²²⁴

¹²²⁰ „*przyjmujemy lub odrzucamy rzeczy, które się nam nastręczają, przy wielu namyślamy się, staczamy walkę z naszymi zmysłami i często wychodzimy z niej zwycięsko.. wolna wola jest zatem władzą rozumu i chcenia albo jest samym rozumem i chceniem....*“, Tamtéž, s. 138–139.

¹²²¹ Srov. např. Charles TRINKAUS, Problem of Free Will in the Renaissance and the Reformation, *Journal of the History of Ideas*, 10, 1 (1949), s. 56.

¹²²² VOISÉ Waldemar, Polish Renaissance Political Theory, op. cit., s. 178.

¹²²³ „*Rozum otrzymali ludzie jako dar boski, aby był im mistrzem i przewodnikiem w życiu i we wszelkich czynkach. Kto się go odrzeka, ten imienia człowieka niegodny, odrzeka się bowiem tego, czym człowiek góruje nad zwierzętami...*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: TÝŻ, *Dziela wszystkie*, t. I, op. cit., s. 236.

¹²²⁴ Blíže viz např. William H. RIKER, *Liberalism against Populism*, op. cit., s. 12–13.

Hovoří-li Modrzewski v otázce vztahu mezi svobodou a rozumem o tom, že „nelze hovořit o svobodě volby, neprobádá-li možnosti předem rozum“¹²²⁵, je zřejmé, že je to dle jeho pojetí v lidské duši právě a jedině rozum, jenž je schopen zaručit člověku jeho směřování k ctnostnému životu – berlinovským jazykem řečeno – emancipovat tak jeho „vyšší já“ a realizovat jeho skutečnou svobodu coby správné rozhodování. Jak jsme však již naznačili výše v souvislosti s důrazem, který Frycz klade na svobodu hříchu, tedy lidskou tendenci upřednostňovat namísto cesty racionálního blaha nižší pohnutky, otevírá se v jeho teorii lidské přirozenosti výrazný prostor pro již rovněž naznačenou otázku, do jaké míry je člověk schopen ochránit svou autonomii rozumu – a tím pádem i svobodu – sám za sebe, a v jaké míře k tomu potřebuje úlohu ostatních. Jak ostatně ve svém výroku podotýká sám Frycz – rozum je schopen ve válce se smysly tato pokušení porazit nikoli za všech okolností, ale jen někdy.

Částečné vodítko pro zodpovězení této otázky poskytuje Modrzewski už ve svém líčení hříšníků jako nevolníků, tedy lidí, kteří ztratili vládu nad sebou samými, k čemuž dodává, že konat dobro (ve smyslu rozhodovat se skutečně svobodně a směřovat k ctnostnému životu) může jedině ten, „*kdo panuje nad hříchem... konáš-li zle, znamená to, že hřích panuje nad tebou.*“¹²²⁶ Představa znevolněných hříšníků jakožto lidí zbavených panství rozumu totiž vcelku nepokrytě evokuje nutnost jejich nutné záchrany „zvenčí“ – tedy ze strany společnosti, respektive státní autority. Určitý problém by v tomto ohledu představovala situace, za níž by Frycz zastával fatalistické stanovisko ohledně zaslouženého životního osudu, do jehož průběhu smí zasahovat pouze božská Prozřetelnost. Vzhledem k Modrzewského progresivistickému chápání společenského vývoje tomu tak nicméně není, protože je polský humanista přesvědčen o tom, že jednotlivec nemůže nést toto břemeno sám a potřebuje ke svému ctnostnému životu v podobě racionální vůle a skutečné svobody pospolitost ostatních: „*všichni musíme naplnit skutky, k nimž jsme byli v Kristu stvořeni...s největším vypětím a v nejtěžších bitvách, chceme-li být Kristovými dědici, avšak je jasné, že vlastními silami toho žádným způsobem nezmůžeme.*“¹²²⁷

Do tohoto dilematu individuální neschopnosti a nejistoty v zajištění vlastní ctnosti pak dovedně zapadá Modrzewského aristotelsko-ciceronská definice republiky, charakterizující polský stát jako „*lidské shromáždění a pospolitost, svázanou právem, poutající k sobě mnoho*

¹²²⁵ Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Księga o wolnej woli człowieka*, in: *týž, Dzieła wszystkie*, t. IV, op. cit., s. 139.

¹²²⁶ Tamtéž, s. 162–163.

¹²²⁷ Tamtéž, s. 171.

sousedů a ustavenou k dosažení dobrého a šťastného života. ¹²²⁸ I tato ctnostná republika musí být přitom dle polského humanisty řízena výhradně hájemstvím rozumu, neboť tam, kde „*nepanuje rozum, vládce degeneruje v tyrana a stát se stává čímsi barbarským a nelidským.*“ ¹²²⁹ Smysl tohoto republikánského panství rozumu přitom netkví pouze v udržení ctnostné vlády nad svými občany a zabránění tyranii, neboť republika sleduje cíl mnohem jednotlivější. Tímto cílem není nic jiného než ochrana onoho slabého a hříšného člověka před sebou samým, tedy před vlastními smysly a před tíhnutím k selhání, aby mohl každý jedinec v roli občana následovat svou svobodnou, a tím i rozumnou vůli po správné cestě. Ctnostná republika je tudíž za všech okolností vždy republikou rozumu, a to ze dvou výše zdůrazněných důvodů: proto, aby uchránila vladaře od touhy zneužít moci, a proto, aby mohli všichni občané dojít šťastného a dobrého života, neboť v obou případech je rozum jediným nástrojem, jenž dokáže „*opanovat a zadržet vášně.*“ ¹²³⁰

Při líčení smyslu takto pojímaného republikánského zřízení, tedy aby „*všichni občané mohli žít dobře a šťastně*“, se navíc vyjevuje Fryczem zásadně vnímaná vzájemná podmíněnost mezi individuálním rozměrem onoho požadovaného štěstí a jeho nezbytnou kolektivní rovinou. Úloha pospolitosti zde totiž nespočívá pouze v utilitárním poskytnutí nástrojů nutných k dosažení jednotlivých dober, ale přímo v definici takto chápaných ctností. Modrzewski v tomto ohledu charakterizuje „dobrý a šťastný život“ jednak jako ten stav, kdy „*každý žije spokojeně a poklidně... každému narůstá jeho užitek, každý může ochránit a zachovat své majetky a každý je zabezpečen před křivdou i násilnou smrtí*“, ¹²³¹ čímž jednoznačně odkazuje ke koncepci svobody jakožto sumy individuálně zakoušeného štěstí a subjektivně posuzované spokojenosti. Na druhé straně však s odkazem na Cicerona zdůrazňuje, že je rovněž třeba, aby občané žili poctivě a spravedlivě a aby všichni rostli ve své důstojnosti, čímž vedle podstaty dobré republiky a dobrého života jakožto prostoru pro realizaci vlastního zájmu staví ještě druhou podmínku v podobě společně uznávaných hodnot, o jejichž naplnění mají jednotliví občané usilovat.

¹²²⁸ Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: TÝŽ, *Dziela wszystkie*, t. I, op. cit., s. 97.

¹²²⁹ Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, Mowa Prawdomówcy Perypatetyka, in: TÝŽ, *Dziela wszystkie*, t. II, op. cit., s. 176.

¹²³⁰ Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: TÝŽ, *Dziela wszystkie*, t. I, op. cit., s. 107.

¹²³¹ „...niech tedy to będzie celem Rzeczypospolitej... aby wszyscy rośli... pożytkami, aby wszyscy wiedli żywot spokojny i cichy, aby każdy mógł swej własności strzec i ją zachować, aby przed krzywdą i mordem każdy był jak najmocniej zabezpieczony...“, Tamtéž, s. 98.

Právě v tomto napětí mezi svobodou jakožto partikulárně a arbitrárně zakoušeným stavem štěstí a svobodou jakožto racionální vůlí zaměřenou na dosahování univerzálně platného blaha se přitom zrcadlí příznačné nebezpečí, na které ve svém klasickém rozlišení dvou pojmů svobody upozorňuje již Berlin, a jež v kontextu polské šlechtické republiky identifikuje Augustyniaková. Budeme-li pro tento účel prozatím vycházet z původní berlinovské koncepce bez ohledu na její pozdější kritiku, respektive revizi (viz kapitola 1.4), spočívá toto nebezpečí ve schematické představě racionálně a univerzalisticky podmíněného „vyššího já“ jakožto klíčového principu pozitivní svobody, jenž je v zájmu naplnění obsahu obecného blaha oprávněn ovládnout méně ušlechtilé cíle individuálního člověka, podléhajícího pokušení smyslů. Převáděno do roviny vztahu mezi jedincem a kolektivem, spatřoval Berlin v této jakkoli ctnostně motivované disciplinační a spasitelské tendenci jednoznačnou hrozbu, kvůli níž mohla být individuální autonomie pohlcena veřejnou mocí, před čímž varoval už zmiňovaný osvícenec Benjamin Constant. Ten ve svém rozlišení svobody antických „národů“ od svobody svých současníků¹²³² důrazně upozorňuje, že starobylé pojetí svobody coby ctnosti a participace na společném rozhodování není v podmínkách moderního života udržitelné. Individualizovaný člověk nového věku v constantovském pojetí zkrátka očekává od svého života jiné cíle, než pro které byli schopni žít například Athéňané, pročež si rovněž namísto svobody jakožto správného a společného směřování pospolitosti přeje svobodu jako co nejširší rozsah vlastních práv a možností konání. Jakékoli přenášení antických ctností a způsobů života do moderního prostředí pak dle Constanta hrozí obrovským rozčarováním na obou stranách (tak jako v případě radikálních nositelů francouzské revoluce a francouzského lidu), neboť zatímco moderní člověk nechápe, proč by měl obětovat své vlastní představy o štěstí na oltář veřejného blaha, je zastánce antického pojetí svobody a obecného blaha znechucen nevděčností a domnělou omezeností tohoto moderního člověka. Toto rozčarování může navíc podporovat odhodlanost stoupenců antické svobody k radikalismu a k tendenci utužovat kolektivní kontrolu nad soukromou sférou.

Jak jsme naznačili již v předchozím odstavci, hovoří o prakticky totožném nebezpečí v prostředí polského stavovského státu Augustyniaková, která onen trend dominance pozitivní svobody nad svobodou negativní, respektive kolektivní sféry nad individuální označuje za možný inherentní rys republikanismu, hrozící *„znevlněním jedinců, kdy politické elity uzurpují interpretaci společného dobra jako svého egoistického zájmu“*, takže v konci je pro občany *„stát cennější než jejich vlastní život.“*¹²³³ Převaha tohoto krajního uchopení republikánského

¹²³² Benjamin CONSTANT, O antické svobodě ve srovnání se svobodou moderní, op. cit.

¹²³³ Urszula AUGUSTYNIÁK, Pro Republica Emendanda, in: *KSAP XX lat*, op. cit., s. 119.

myšlení v polském prostředí 16. století je pak pro Augustyniakovou doložitelná například důrazem šlechtických autorů na neoddelitelné spojení jedince a kolektivu a na občanskou povinnost politické participace coby ústřední smysl šlechtické aktivity, bez jejíhož svědomitého naplňování se početné zástupy šlechty stávají „ničemnými lidmi.“¹²³⁴ Za pregnantní projev tohoto republikánství lze přitom na základě závěrů Augustyniakové považovat právě Frycze Modrzewského.

Ačkoliv především humanistova argumentace apelující na asketismus osobního života a vhodnost státního dohledu nad lidskými hříchy, jež bude blíže představena v závěru této části, k podobným tvrzením ohledně dominance pozitivního pojetí svobody rozhodně opravňují, je třeba vnímat, že Modrzewski svou politickou teorii skutečně nestavěl „na zelené louce“, nýbrž vycházel z pevně dané reality šlechtického společenství. Právě z toho důvodu je nezbytné ono výše jednoznačně vnímané kolektivistické uchopení svobody poněkud revidovat. Jak jsme mohli ostatně spatřovat už v případě Orzechowského, vycházelo ono abstraktnější pojetí svobody v rovině univerzálních hodnot u polské šlechty vždy z pečlivě vymezeného souboru individuálně definovaných občanských privilegií. Ta byla v mnoha případech chápána jako prioritní – tedy jako hodná přednostní ochrany, přičemž politická participace a respekt k veřejnému zájmu byly vnímány jako optimální nástroje jejich hájení. Už z těchto důvodů není žádoucí interpretovat Modrzewského postoj ke svobodě výhradně v berlinovských pozitivních (respektive constantovských antických) a kolektivních konotací, neboť nastavená tradice polského republikanismu chápala oba rozměry svobody jako zkrátka navzájem se podpírající entity. Cílem politické participace či úsilí o obecné blaho nebyla kolonizace soukromých hájemství *pánů šlechticů* veřejnou mocí, nýbrž realizace právě tohoto dostatečně širokého souboru jednotlivých svobod, jež byly ovšem udržitelné pouze za podmínky, že příslušníci šlechty budou občansky aktivní a nestanou se „ničemnými lidmi“, o nichž hovoří Augustyniaková. Namísto kategorické dichotomie rozpolcenosti mezi negativní a pozitivní svobodou je tak i v tomto případě přesněji identifikovat v zavedeném polském myšlení výraznou logiku republikánské svobody ne-dominance, vzhlížející v mnoha ohledech k občanským ideálům klasických republik.

Toto neodstranitelné a v zásadě navzájem prospěšné napětí mezi individuálním a kolektivním (respektive soukromým a veřejným) rozměrem svobody jsme mohli u Modrzewského vysledovat již výše v rámci jeho výčtu žádoucích cílů, s nimiž musí být zakládána každá legitimní republika, a u nichž bylo možné zaznamenat neopomenutelné

¹²³⁴ Tamtéž, s. 119.

atributy soukromého života a individuálně zakoušeného užitku. Podobným způsobem je navíc možné provázat logiku řádné republiky s Fryczovým rozlišením mravného rozumu, díky němuž je člověk schopen odlišit dobré věci od těch špatných a oprostít tak své jednání od nedokonalých smyslů a tím i od hříchu. Má-li být totiž republika jakýmsi kolektivním garantem rozumu, umožňujícím jednotlivým občanům vyvarovat se ne-racionálna, je opět zapotřebí upozornit, že tak jako nemá být cílem republiky nastolit ve veřejných záležitostech jednotnou podobu kolektivního života, nýbrž uchránit autonomii jednotlivců, nelze ani z Fryczových představ individuálního života občana vyvozovat žádné pospolité cíle, díky nimž by se snad občan měl zříkat svých konkrétních primárních zájmů ve prospěch oněch abstraktních a kolektivních. Když Modrzewski přichází s tvrzením, že dobrými věci nazývá ty, „*które pochádzajú z prirodzeného dobra... obdělávat půdu, chtít jíst a pít, chtít mít přítele... postavit dům, pojmout ženu, chovat dobytek... chtít veškerého dobra pozemského života*“¹²³⁵, dává vcelku jasně na srozuměnou, že tyto dobré věci nejsou motivovány blaženým životem v pospolitosti, neboť obecné blaho zde nabírá kontur sumy prospěchu všech individuálních občanů.

Aby však byla zároveň splněna ona republikánská podmínka veřejného rozměru svobody, jež je nutná pro uhájení ctnostného života občanů jako jednotlivců, přistupuje Frycz podobně jako jeho ideový rival Orzechowski k vytyčení odlišných druhů partikulárního pojetí svobody coby šlechtických privilegií. Ačkoliv tak tato privilegia skutečně podporují již zdůrazněnou představu prostého a poklidného venkovského života, opřené o uspokojování základních životních potřeb, musí jejich praktikování harmonicky zapadat do Fryczem předpokládané vize rozumem řízeného života v obci. Pro tento účel Frycz prakticky totožně jako Orzechowski rozlišuje mezi chápáním osobních privilegií jako pravé svobody ve smyslu ochrany hranic vlastního prostoru, jenž je pro veřejnou moc zapovězený, a jejich líčením jako svévole (*swawola*). Tato nežádoucí forma svobody symbolizuje Modrzewskému ignoraci souladu mezi volností vlastního jednání a republikou, tedy nerespektování oné křehké podmíněnosti soukromé sféry starostí o věci veřejné, jak vyžaduje republikánská svoboda ne-dominance. Modrzewski v této otázce podotýká, že pravou svobodou nemůže být ani „*libowule czynić jen to, co se jednomu právě zachtělo*“, ale ani absence práva¹²³⁶, jež musí být připraveno trestat přečiny. Jak nicméně dále dodává, není to v konci ani tento zákonný rámeček, jenž by byl

¹²³⁵ „*Dobrymi nazywam te, które wywodzą się z dobra naturalnego, jako to chcieć pracować na roli, chcieć jeść i pić, chcieć posiadać przyjaciela...zbudować dom, pojąć żonę, hodować bydło...chcieć wszelkiego dobra należącego do doczesnego życia...*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, Księga o wolnej woli człowieka, in: *Tyż, Dzieła wszystkie*, t. IV, op. cit., s. 140–141, viz též poznámka č. 1217.

¹²³⁶ „*...prawdziwa wolność nie polega na swawoli czynienia, co by się tylko zachciało, ani na nadmiernej pobłażliwości prawa dla tych, co się zbrodni głównych dopuścili...*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: *Tyż, Dzieła wszystkie*, t. I, op. cit., s. 238.

pro zdravou republiku uchovávací pravou svobodu dostatečný. Pokud by tomu tak bylo, zapadala by Fryczova koncepce prakticky bez výhrad do rámce berlinovské negativní svobody ve smyslu práva jako bariéry, jež každému jednotlivci vymezuje jeho patřičný prostor, při jehož překročení dotyčný narušuje svobodu (respektive privilegia) ostatních. Jenže tak tomu v případě Modrzewského přístupu není, neboť polský humanista vychází z předpokladu, že ani při existenci republikánského práva, na jehož podobě musejí mít všichni možnost se podílet, nemůže být „*v Republice dobře, jestliže se lidé nedrží svých povinností a pletou se do těch cizích, aby ukázali svou převahu.*“¹²³⁷

Krom respektování práva se zde nyní tedy objevuje podmínka určitých povinností či závazků, které je každý člen obce nucen respektovat. Musí tak ovšem činit nikoli pouze na základě strachu před zákonem, nýbrž na základě vlastní motivace, aby se – dle výše uvedených slov – žilo v Republice dobře, přičemž je třeba opět připomenout, že onen „dobrý život v Republice“ odkazuje primárně k životu každého jednotlivce, nikoli k představě univerzálního kolektivního blaha. Aby doložil podstatu a potřebnost těchto závazků, ukazuje Modrzewski, v čem je pojetí svobody coby svévole zhoubné nejen pro život celého společenství, ale i pro jeho jednotlivé nositele. K tomu využívá jakousi logiku dvojího metru, která byla v dobovém společenském kontextu dle Frycze uplatňována v otázce svobody pohybu, respektive práva na půdu. V té souvislosti vedle sebe staví používaný protichůdný způsob argumentace u dvou různých společenských vrstev – šlechty a *chlopů* – neboť zatímco první zmíněný stav užíval svou doktrínu privilegia volného pohybu šlechtických osob pro ospravedlnování svévolného záboru půdy, stejnou svobodu neurozeným vrstvám svěřepě upíral, když jim zbraňoval v oprávnění volného odchodu¹²³⁸. Přesně v tomto případě se tedy dle Modrzewského polská šlechta dopouštěla znásilnění svobody do podoby svévole, kdy uplatnění jedné partikulární soukromé svobody jednoznačně znemožňovalo uplatnění téže svobody ze strany druhých, v tomto případě *chlopů*.

V souladu s Fryczovou argumentací musí být navíc zřejmé, že toto preferování svobody v intencích svévole jde přesně proti předpokládaným a vyžadovaným závazkům, jejichž nerespektování vede v konci k labilitě celé pospolitosti. Nejenže tak i nadále platí, že obecné dobro musí povstávat z dober individuálních a musí respektovat soukromý rozměr svobody, ale

¹²³⁷ „...nie dzieje się... dobrze w Rzeczypospolitej, kiedy każdy nie poprzestrając na swoich obowiązkach wtrąca się w cudze dla okazania swojej wyższości...“, Tamtéž, s. 232.

¹²³⁸ „jest w tym niesprawiedliwość, że dla siebie domagają się panowie swobody zabierania chłopu ziemi, kiedy im chętna, ale nie godzą się, by chłop miał swobodę porzucenia ziemi i odejścia, gdyby zechciał...“ Tamtéž, s. 192.

především musí být schopno zabraňovat individuálnímu zlu páchanému na jednotlivcích, i kdyby toto zlo vycházelo z rámce platného práva.¹²³⁹ Jestliže polská šlechta považovala svůj vlastní stát za svobodný, neboť ona sama byla svobodná ve smyslu disponování privilegií a podřízenosti právu, o němž sama rozhodovala, snaží se Modrzewski doložit, že ani kombinace osobní svobody s legitimně ustaveným právem nemusí pro nastolení rozumné a svobodné republiky stačit. Postráda-li totiž vládnoucí segment občanstva (v tomto případě šlechta v úřadech a na sejmu) cit pro obecné blaho jakožto zájem celé společnosti, je veškerá svoboda pospolitosti v ohrožení.

I pod tíhou této obavy urguje Frycz za omezení pravomocí šlechtického parlamentu, neboť tam, kde chybí ctnost, je zapotřebí postarat se o to, aby právo poskytovalo možnost zneužívat veřejnou moc pro vlastní užitek v co nejmenší míře. Právě v této otázce se přitom zjevně nejzřetelněji projevuje Modrzewského kritika archetypu polského šlechtice, kvůli níž se jeho politická teorie rozhodně nemohla stát ideologickou a argumentační podporou pro koncepci tzv. šlechtické demokracie, v jejíž vyznění bylo později interpretováno politické myšlení Orzechowského. Frycz si totiž nebere přílišné servítky a při identifikaci příčin, proč je svoboda v polské společnosti pojímána jako svévole a nikoli oním zdravým způsobem, tedy jako uměřené vědomí závislosti vlastní volnosti na prospěchu obce, uvádí na prvním místě zkaženost šlechtického stavu, projevující se například tím, že jeho příslušníci „*víc než cokoli jiného milují... sami sebe a nedbají o Rzeczpospolitou jako o své svobody.*“¹²⁴⁰ Tato sebeláska byla tedy dle mínění Frycze obzvláště flagrantní u magnátstva, jež se na rozdíl od široké šlechtické obce neobávalo obhajovat své soukromé zájmy i ve svých veřejných projevech.¹²⁴¹

Jednu rovinu této hrozby ze strany šlechty tak představuje absence starosti o obecné blaho (*dobro publiczne*), tu druhou pak znovu šlechtická neschopnost překročit stín vlastního stavu a pojímat svobodu jako hodnotu, jíž se má těšit každý člen pospolitosti. Zmiňovaná svévole tak neodkazuje pouze k tendenci každého šlechtice ztotožňovat zájem republiky s partikulárními interesy vlastního panství, ale i k šlechtou prosazované představě nadřazenosti vlastního stavu nad ostatními sociálními vrstvami. Jak Frycz v této souvislosti jízlivě podotýká, jsou „*u nás plebejové nadmíru utiskováni nevolnictvím a šlechta se dopouští zbytečné svévole*

¹²³⁹ Steffen HUBER, *Polifonia tradycji*, op. cit., s. 18.

¹²⁴⁰ Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: TÝŽ, *Dziela wszystkie*, t. I, op. cit., s. 140.

¹²⁴¹ Tamtéž, s. 154; cit. dle Łukasz KURDYBACHA, *Poglądy społeczne i filozoficzne Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, op. cit., s. 143.

*díky velké svobodě*¹²⁴² Tímto vyjádřením Modrzewski de facto zdůrazňuje onen nebezpečný sklon soukromě pojímané svobody sklouzávat ke svévoli, aby následně šlechtu výsměšně nazval jako „*obránce téhlé svobody*“, kteří jsou schopni hovořit o volnosti a vládnout přitom nad *chłopy* jako lidé nad psy.¹²⁴³

Na základě těchto postřehů lze vcelku jednoznačně dojít k závěru, že Modrzewski považoval stávající situaci polské společnosti co do realizace pravé svobody za natně neuspokojivou. Vrátime-li se v tomto momentu k autorově definici republiky a k vymezení jejího smyslu, je zapotřebí připomenout, že racionální povaha této republiky musí v první řadě udržet na uzdě pokušení lidských smyslů a zajistit mravnost pospolitosti – právě tím, že bude zabraňovat hříchu jako příliš oportunisticky, individualisticky a smyslově chápané svobodě. V té souvislosti lze tedy považovat šlechtickou svévoli za hlavní nástroj lidské iracionality a tendence k hříchu, jimž je třeba předcházet, neboť jak sám Frycz podotýká: „*pravá svoboda spočívá v opanování špatných myšlenek a zlých skutků a nikoli ve svévolnosti veselí, co se komu líbí.*“¹²⁴⁴ Netřeba přitom zdůrazňovat, že od podobné úvahy už nevede příliš dlouhá cesta k závěru, že současné polské poměry pod dominancí šlechty zkrátka nemohou nikdy vést k ideálu zdravé republiky. Frycz tudíž svou razantní kritikou a identifikací příčin stávajícího neutěšeného stavu sám sebe staví před otázku, které kroky je třeba učinit k *nápravě Rzeczypospolité*, již ostatně vetkl do samotného názvu svého díla.

Odpověď na tuto otázku vyžaduje přirozeně komplexní přístup k myslitelovým společenským a státním vizím, pročež ji není možné dostatečně objasnit bez přihlídnutí k hodnotám rovnosti a obecného blaha, jež jsou předmětem analýzy následujících částí. Zaměříme-li se však pro tuto chvíli výhradně na dopady Fryczem navrhovaných změn na žádoucí uchopení svobody, je v Modrzewského myšlení znovu zapotřebí akcentovat určitou provázanost mezi rozumem řízenou volností, úlohou práva a potřebností obecně nastavených hodnot, jež odrážejí dobré zvyky společenství. Jak jsme mohli pozorovat už v případě nežádoucích poměrů panujících v otázce svobody pohybu, dospíval Modrzewski k zásadnímu

¹²⁴² „...u nas plebejusze są ponad miarę gnieceni niewolą, a szlachta zbytńio swawoli na skutek wielkiej wolności czegoż tedy dobrego można się spodziewać z tego jaskrawego nadużywania rzeczy wręcz przeciwnych?“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: TÝŻ, *Dziela wszystkie*, t. I, op. cit., s. 239.

¹²⁴³ „A o onych co mam mówić, którzy swowolnie męzobójstwa broją — atoli od tego artykułu są pobudzeni, który i krzywdy, i męzobójstwa lekuczko karząc przekłada bogate nad ubogie, szlachtę nad miejski i chłopski stan, to jest: ludzi nad psy, jako więc pospolicie tej wolności obronicielowie i rozumieją...“, Tamtéž, s. 239–240, citace ovšem uvedena ve znění dle: Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, e-book, op. cit., s. 95.

¹²⁴⁴ „Bo prawdziwa wolność należy w powściąganíu zlych myśli i występków, nie w swowolności brojenia, co się komu podoba, ani w lekczyszym karaniu występnych...“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, e-book, op. cit., s. 92–93.

závěru, že základy dobré republiky musí spočívat na úctě a respektu k dobrým zvykům předků. Zvyky a tradice jsou pro něj totiž něčím, co přiměje člověka žít dobrý život, přičemž je-li právo ustanovováno a realizováno proti charakteru těchto zvyků, hrozí, že nebude naplňovat onen požadovaný prvek racionálna, udržující republiku na cestě k ctnosti. Kdyby totiž Fryczovi šlechtičtí současníci respektovali tradici polského společenství, projektovanou Fryczem do představy všeobecné svobody a rovnosti, nemohli by nikdy zneužívat práva – ať už ve smyslu kolektivně formované politické vůle či vlastních privilegií – k utlačování přesně těch hodnot, na nichž měla být dobrá republika vystavěna.

V zásadě lze tedy říci, že když Frycz hovoří o nápravě republiky, nemá tím na mysli překopání jejích základů a výstavbu nových „na zelené louce“, díky čemuž lze opětovně čelit častému zařazování Fryczova myšlení do utopistické tradice. Namísto toho prosazuje de facto návrat k oněm žádoucím tradicím, dle jejichž principů je třeba odstranit všechny nešvary v institucionální rovině, aby bylo právo v souladu s rozumem a mohlo tak plnit svou očekávanou úlohu pilíře dobré republiky. Znovu se tak hrouťí ona tradovaná dichotomie, schematizující střet Orzechowského koncepce s tou Modrzewského jako spor mezi tradicionalismem a progresivismem, neboť jak v otázce svobody, tak i v případě ostatních společenských hodnot se oba autoři odkazovali ke klíčové úloze tradice – jakkoli odlišně chápané. I Modrzewski tak ve své podstatě uznává význam Orzechowským tolik propagovaných „zlatých svobod“, avšak dává jim diametrálně jiný obsah i rozsah platnosti, neboť ačkoliv oba humanisté apelují na nutnost hledání vyvážené harmonie mezi svobodou jedince a obce s ohledem na pospolitě dobro, Modrzewski je oproti svému současníkovi přesvědčen, že chyba tkví už v nedostatečném vymezení svobody a rovnosti napříč společnostmi, zatímco Orzechowski uvažuje striktně v hranicích šlechtického stavu.

Zcela zásadní různici mezi oběma autory v otázce svobody však představuje otázka, do jaké míry má být při nezbytné „opravě republiky“ umožněno právu jakožto nástroji veřejné moci vstupovat do prostoru soukromého hájemství a narušovat hranice, jež byly v dosavadní šlechtické praxi vnímány jako nedotknutelná sféra osobních svobod. Oproti Orzechowskému, který stojí pevně na stráž obránce šlechtických privilegií a jejich naplnění chápe jako jeden z prvořadých úkolů republiky, zastává Modrzewski, jak jsme mohli pozorovat, poněkud odlišný postoj. Na jedné straně Frycz sice hájí nepostradatelnost osobních svobod zdůrazňováním onoho prostého života, uspokojujícího základní potřeby, avšak tím, že tento soukromý rozměr svobody nevnímá jako privilegia, nýbrž jako obecnou lidskou hodnotu, dostává se s tradiční koncepcí zlatých šlechtických svobod přirozeně do kolize. Nejsou-li totiž osobní svobody

privilegiem stavu, ale hodnotou, není jejich obsah ani platnost nikde kodifikován, čímž se ovšem znovu zjevuje otázka, jak se tento hodnotový rozměr vztahuje k dosahu požadovaných tradic a k moci práva.

Akcentuje-li Frycz zmíněný nesoulad mezi dobrými zvyky a chybně nastaveným právem, je logické, že právo musí být napraveno, avšak vzhledem k tomu, že některé mravy byly v důsledku upadlého či přímo pomýleného práva již zkaženy, odhodlává se Modrzewski k formulaci kroků, jejichž prostřednictvím by nově ustavené zákony napravené republiky disponovaly pravomocí zasahovat i do oblasti morálky. Augustyniaková si všímá, že Frycz v této záležitosti vychází přednostně z Aristotelova učení o trojím způsobu získávání dobrých mravů – tedy přirozeně, nácvikem a vzděláním¹²⁴⁵, v souladu s nímž byl přesvědčen, že je-li úspěšná reforma státu myslitelná jen za podmínky zdokonalení zvyků a mravů, a je-li zároveň řada těchto přirozených obyčejů upadlých, nezbývá jiná cesta než je vtělit do občanů právě nácvikem.¹²⁴⁶ To ale přirozeně znamená, že polský humanista musel být v „odůvodněných“ případech ochoten nadřadit princip obecného blaha ve smyslu zájmu republiky, jakož i společností definovaný zájem konkrétního jednotlivce jeho momentálním žádostem a touze konat činnost, pro níž se dotyčný sám rozhodl. Ke slovu zde tak opět přichází Modrzewského rozlišení dobrého rozumu a nespolehlivých smyslů, neboť na případnou námitku, že princip morálního omezení narušuje jedincovu svobodu lze reagovat zpochybněním jeho rozhodovací schopnosti s odkazem na již zmíněný Fryczův výrok, že „nelze hovořit o svobodě volby, neprobádá-li možnosti předem rozum.“¹²⁴⁷ Klíčovou roli navíc opětovně sehrává i Modrzewského přesvědčení, že ne všichni lidé jsou schopni neustále kočírovat své smysly vlastním rozumem, což autor dokládá například klasickým citátem Ovidiovy Médey, jež byla vystavena odlišným příkazům rozumu a odlišným pokynům vlastního hněvu, a ačkoliv věděla, co je dobré, činila to špatné.¹²⁴⁸ Žádná námitka však v tomto ohledu patrně nemůže popřít, že Modrzewski se připuštěním podobného sociálního inženýrství a kontroly lidské morálky

¹²⁴⁵ „...dobrymi a ctnostnymi se lidé stávají trojím prostředkem. Tím trojím prostředkem jest přirozenost, zvyk a rozum...“, ARISTOTELEŠ, *Politika*, op. cit., 1332a, s. 275.

¹²⁴⁶ K hodnotě zvyků a mravů při ustavení republiky blíže viz příslušná kapitola 1. knihy korpusu *O poprawie Rzeczypospolitej* nazvaná „Najlepiej rzeczpospolitą rządzą dobre obyczaje“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, in: TÝŽ, *Dziela wszystkie*, t. I, op. cit., s. 108; Urszula AUGUSTYNIAC, *Pro Republica Emendanda*, in: *KSAP XX lat*, op. cit., s. 114.

¹²⁴⁷ Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Księga o wolnej woli człowieka*, in: týž, *Dziela wszystkie*, t. IV, op. cit., s. 139.

¹²⁴⁸ Jedná se o následující citát z příběhu o Jásonovi a Médey v Ovidiových Proměnách „aliudque Cupido, Mens aliud suadet. Video meliora, proboque, Deteriora sequor...“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, e-book, op. cit., s. 10-11, viz též v českém překladu Ovidiových Proměn: „Vyhľad, nešťastná, můžeš-li z prsou si panenských vzniklý touhy plamen! To mohouc bych jednala lépe. Bezděky však vleče moc mě nová, a k jinému ponouká žádost nežli rozum. Co je lepší, zřím sic a chválím, horším vésti se dám“, Publius OVIDIUS Nasó, *Proměny*, J. Červenka (přel.), Praha: A. Štorch a syn, 1885, VII, v. 17–21, s. 195.

odchyluje od propagovaného principu harmonie mezi soukromou a veřejnou svobodou ve prospěch druhé zmíněné, respektive přechází od republikánské zásady svobody jako ne-dominance na pozici berlinovské pozitivní svobody.

Tento rozměr Modrzewského politického myšlení je silně přítomen například v návrhu na zřízení speciálních úřadů v jednotlivých *powiatach*, jež měly na jedné straně plnit jakousi osvětlenou sociální úlohu státní péče o chudé, avšak na druhé straně rovněž působit jako strážci morálky v podobě ochrany dobrých mravů¹²⁴⁹. Dvojsečná role těchto úřadů v pozici vzorného pečovatele a zároveň nemilosrdného dozorce se ostatně zrcadlí právě ve Fryczově přelomové představě, že stát nese zodpovědnost za ekonomické přežití všech svých občanů, neboť zmíněný systém sociální podpory polský humanista limituje morální rovinou příčin vzniku chudoby. Na státní zabezpečení by proto měli nárok pouze ti *chłopi*, kteří do daného stavu neupadli vlastní vinou, ale pod tíhou vnějších okolností (jakkoli vágně je lze na základě Fryczovy charakteristiky vymezit), zatímco chudina, jež si za svou chudobu mohla Modrzewského pohledem sama, ať už v důsledku opilství či záhalky, měla být ze státní pomoci nejen vyňata, ale sloužit jako odstrašující příklad hodný potrestání¹²⁵⁰. I v tomto případě je ve Fryczově myšlení možné vysledovat několikrát zdůrazněné prvky racionalistické doktríny, neboť ostrá linie vedená mezi domněle nevinnými a po zásluze ztrestanými de facto kopíruje osud těch mužů, kterým se i přes veškerou snahu následovat cestu rozumu nezdařilo udržet si štěstěnu, od těch, kteří nebyli schopni opanovat své smysly a vášně a svou *pozitivní svobodu* tak obětovali na oltář vlastní svévole.

Bernacki nadto upozorňuje, že v Modrzewského postřezích o státem kontrolované společenské organizovanosti mezilidských vztahů lze vystopovat striktní asketismus, vyplývající z autorovy inklinace k reformačnímu učení a projevující se v zobecněném přesvědčení, že člověk má jíst pro to, aby žil a nikoli žít proto, aby mohl jíst.¹²⁵¹ Tento

¹²⁴⁹ Blíže k funkci těchto úřadů viz např. kapitola „O cenzorach obyczajów“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: TÝŽ, *Dziela wszystkie*, t. I, op. cit., s. 153–157.

¹²⁵⁰ K Modrzewského postoji vůči chudým viz kapitola 18. „O dozorcach ludzi ubogich“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: TÝŽ, *Dziela wszystkie*, t. I, op. cit.; též Bronisław GEREMEK, Frycza Modrzewskiego program opieki nad ubogimi..., in: J. Dowiat a kol., *Polska w świecie: Szkice z dziejów kultury polskiej*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1972, s. 207–223.

¹²⁵¹ Włodzimierz BERNACKI, *Myśl polityczna I Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 93; viz Modrzewského odkaz k tomuto úsloví ve spojitosti s výchovou mládeže: „K temu też sentencje zacne, to jest wierszyki, nauki albo przykłady jakie w sobie zamykające, jakich w każdym języku wiele jest o cnotach i o powinnościach, wiele mogą w dziecinnym a młodym rozumie, póki jeszcze jest czysty a ziemi myślami nie splugawiony, jako jest ona piękna powieść: Nie dla tego żyw, abys jadł, ale dla tego jedz, abys żył...“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, e-book, op. cit., s. 15–16. Pro podporu tohoto asketického přesvědčení viz rovněž například: „Jako wiele pijanic a próżnujących hultajów po miastach się włóczy! Jako wielki zbytek w pokarmie, w szatach i we wszelakim sprzęcie!“, Tamtéž, s. 183

požadavek střídmosti a uměřených mravů se přitom vztahuje prakticky na všechny sféry společenského života, jež sahaly od zásad řádného manželství přes smysl odívání, spočívající v ochraně před chladem a nikoli ve zdobení sebe sama, až po principy pořádané zábavy hodné ctnostných mužů. Přesně z těchto důvodů se Modrzewski ostře obouvá do všech „výrostků, pobudů, neřádnych nevěstek“ i všech dalších, kteří si bez zásluh o republiku „chodí ozáření zlatem, v šatech z aksamitu... ozdobenými zlatem“¹²⁵², namísto toho, aby dbali ctností pravého rytířstva, jež se „nemá kochat v rozkošných šatech, ale přivyknout vojenskému úboru a pancíři.“¹²⁵³

S pravomocemi moderních vizí policejního státu – a v tomto směru nutno uznat, že i s klasickým kánonem utopistické tradice – si příliš nezadá ani již naznačený Fryczův požadavek přísné kontroly sezdaných párů, zda svědomitě plní své manželské povinnosti.¹²⁵⁴ S tím ostatně souvisí i vysoký status manželství jakožto základ ctnostné společnosti, pro jehož udržení navrhuje Modrzewski trestat cizoložství nej přísnější formou trestů podobně jako krádeže či křivopřísežnictví, tedy ztrátou hrdla.¹²⁵⁵ Klíčový status rodiny ve Fryczově koncepci společnosti však v konci nezaručuje její suverénní pozici vůči státu, neboť Modrzewski se ve svých dohlížitelských ambicích nespokojuje pouze s kontrolou manželských závazků, ale klade stěžejní důraz na organizovaný dozor nad výchovou dětí. Tento požadavek je vzhledem k celkovému charakteru Modrzewského politické teorie nicméně pochopitelný, neboť označuje-li polský humanista za příčinu nezdravých poměrů polské republiky úpadek mravů, táže se logicky, kdo je za tento úpadek zodpovědný. Vezmeme-li přitom v potaz, že za klíčový prostředek společenské disciplinace i vývoje člověka považuje Frycz proces výchovy a vzdělání, během něhož „*nic netkví v lidské duši tak silně jako to, čemu jsme přivykli v dětství*“¹²⁵⁶, jeví se docela logicky, že vznáší onen apel, aby výchova dětí probíhala pod

¹²⁵² „*Jako wielka próżność w okazowaniu złota na szyi wiszącego! A cóż jest za brakowanie osób w tej mierze? Kto ma tego używać? Głupi młodzieniaszkowie, rufianowie, nierządne niewiasty, ludzie ani rzeczypospolitej, ani której pewnej osobie zasłużeńi, chodzą świecąc się od złota, w szatach aksamitnych albo rzezanych, albo złotem przypiększonych...*“, Tamtéž, s. 183

¹²⁵³ „*Nie zawżdy tedy rycerski człowiek w komnatach i w domach mieszkać ma. Winien wiedzieć, co to jest wał, przekop, namiot; nie ma się nazbyt w rozkosznych szatach kochać, ale ma przywykać wojennemu ubiorowi i pancerzowi, nie zawżdy w cieniu leżeć, ale słońcem i mrozem skórę swoją ma hartować...*“, Tamtéž, s. 141.

¹²⁵⁴ „*jeśli przeciw temu wykraczają, karać ich naganą albo surowszym sposobem, o opornych i zatwardziałych donosić do urzędu, aby ich tam sprawiedliwą karą zmuszono do spełniania obowiązków...*“, viz celá kapitola XIV. O dozorcach małżeństwa, Tamtéž, s. 44.

¹²⁵⁵ „*Każdy gwałt nieslušny tak rzeczom, jako osobom którym wyrządzony, nie wiem, jeśliby inszym karaniem sprawiedliwszym, niż gardłem mógł być skarany. Cudzołóstwa, złodziejstwa, krzywoprzysięstwa takie są występki, o których każdy rozumieć musi, że srogiego karania godne...*“, Tamtéž, s. 102. Podobně též i: „*Co... w każdej rzeczy ma być przyjęto, ale najwięcej o mężobójstwo, cudzołóstwo, gwałcenie panienek i insze takowe złości aby było karanie wykonywane, wiele na tym rzeczypospolitej należy...*“, Tamtéž, s. 126.

¹²⁵⁶ Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: TÝŽ, *Dziela wszystkie*, t. I, op. cit., s. 110.

státním dozorem, respektive aby byli spolu s dětmi vychováváni i rodiče, neboť „*je-li otec pijanem, nedokáže vzbudit v synovi lásku ke střízlivosti.*“¹²⁵⁷

S asketickými principy racionalistické morálky, jež musí být s to předcházet hříšným myšlenkám a povzbuzovat v lidech pouze ty motivy, jež vedou k blahu jich samých i obce, pak úzce souvisí i Modrzewského nekompromisní postoj vůči neúčinnému trávení volného času. V jeho důsledku neváhá svěřovat do pravomocí svých naprojektovaných sociálních úřadů i důsledné potírání hazardních her, trestání rušení nočního klidu či kontroly hostinců, jež by ve Fryczových vizích neměly sloužit pro podávání alkoholu, nýbrž pro poskytování přístřeší lidem na cestách. Všechny podobně radikální zásahy do hájemství soukromého prostoru, neslučující se ani s tradiční polskou koncepcí šlechtických privilegií, ale v konci ani s doktrínou přirozených lidských práv, mají přitom v konci jednoho společného jmenovatele. Tím je ona zdůrazňovaná nutnost nápravy stávajících společenských pořádků prostřednictvím návratu starých obyčejů, jež je pro Modrzewského myslitelná jen za těsné součinnosti reformy práva a racionální nápravy lidských mravů. Fryczův diskurz svobody je tím nicméně vržen do notně ambivalentního světla, neboť podmiňuje-li polský humanista oprávněnost politické realizace obecného blaha nutností respektovat úsilí o šťastný život jednotlivců a blíží-li se tak republikánskému ideálu vyvážené svobody, odhaluje ve svém líčení morálního společenství silné disciplinační tendence, vedené zjevným přesvědčením o legitimitě sociální kontroly nad individuálními lidskými cíli i jejich prospěchem.

¹²⁵⁷ „*Zaista ojciec pijanica nie dokaże tego, aby miał w synu trzeźwości miłość wzbudzić; utratnik też majątności a na zbytnie kosztowne szaty wysadzający się nie zaleci dzieckom swym mierności a skromnego życia; także też gwałtownik a w gniewie okrutny i krwi pragnący i morderz nie będzie mógł dzieckom swoim stanowiąc praw cichości, ukladności i ku ludziom skłonności, ponieważ ludzie młodego wieku mają to sobie za rzecz piękną i osobną rodziców swych we wszem naśladować*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: TÝŻ, *Dzieła wszystkie*, t. I, op. cit., s. 113; zde citována verze dle TÝŻ, *O poprawie Rzeczypospolitej*, e-book, op. cit., s. 17.

3.2.3.2 Pojetí rovnosti

Není nutné zastírat, že přiblížení Modrzewského ideálu rovnosti vyžaduje ve značné míře analýzu totožných společenských problémů, jež byly předmětem bádání již v souvislosti s jeho uchopením svobody, což je ale v zásadě pochopitelné, neboť autorova notně egalitářská koncepce společnosti logicky vyplývala z totožných premis o pojetí lidské přirozenosti, účelu republikánské státnosti či obecném fungování společnosti. Předně je tudíž vhodné opětovně upozornit, že Modrzewski ve svém líčení rovnosti chápe tuto hodnotu (podobně jako otázku svobody) v jiném společenském rámci než Orzechowski. Zatímco ten odvozuje ony žádoucí republikánské principy striktně od smyslu republiky, vymezuje Frycz politickou rovinu svobody i rovnosti v úzké souvislosti s představou hodnot jakožto univerzálních principů, jež by měly odrážet ctnostný život lidské společnosti bez ohledu na společenský kontext či státní příslušnost. Jestliže tak Orzechowski hovoří o svobodě a rovnosti jako o exkluzivních entitách polského šlechtického společenství, poukazuje tím přednostně na výjimečnost a záslušnost polské republiky, neboť bez reality polského státu by dotyčné hodnoty postrádaly svůj smysl¹²⁵⁸. Oproti tomu Modrzewski přistupuje k rovnosti implicitně jako k principu, jehož vnitřním obsahem jsou nadány všechny lidské bytosti bez rozdílu, pročež politická, respektive občanská rovnost je pak „pouze“ logickým a spravedlivým odrazem tohoto principu ve veřejné sféře. Rozhodně ji tak nelze chápat jako jedinou alfu a omegu republikánské pospolitosti, jejíž smysl – jak jsme mohli pozorovat už výše – tkvěl v obecné mravní nápravě celé společnosti a nikoli pouze v dovedném institucionálním nastavení politického procesu. Ve věci Fryczova egalitářství je přitom často zmiňována otázka jeho možné osobní a nikoli principiální motivace, související s pochybami ohledně jeho šlechtického původu. Ty však byly opakovaně vyvráceny jak v odborné literatuře, tak koneckonců i zde (viz kapitola 3.1.3.2), s čímž ostatně souvisí i odmítání chápat Modrzewského jako intencionálního „agenta“ neurozených vrstev polské společnosti.¹²⁵⁹

¹²⁵⁸ K unikátnosti a velikosti polské svobody srov. např. Stanisław ORZECOWSKI, *Mowa do szlachty polskiej przeciw prawom i ustawom Królestwa Polskiego uporządkowanym przez Jakuba Przyłuskiego*, in: TÝŽ, *Wybór pism*, op. cit., s. 99.

¹²⁵⁹ K pochybám ohledně Modrzewského urozeného původu a možným úvahám o jeho navázanosti na měšťanské prostředí, jež by podporovaly tradiční marxistickou interpretaci Frycze coby pokrokového hlasatele buržoazních názorů proti zpátečnickému feudalismu viz např. Jerzy STARNAWSKI, *Andrzej Frycz Modrzewski*, op. cit., s. 11. Zpochybňování šlechtického původu Frycze je pak obvykle odmítáno s poukazem na slova samotného autora, který na Orzechowského obvinění z nízkého původu během woblorské debaty měl reagovat slovy „*nie jestem plebejuszem*“, či na jeho líčení vlastního původu v jiném díle, kde uvádí, že „*oboje moi rodzice pochodzili ze szlachty*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Mowa Prawdomówcy Perypatetyka*, in: TÝŽ, *Dzieła wszystkie*, t. II, op. cit., s. 174; TÝŽ, Orzechowski, czyli odparcie oszczerstw Stanisława Orzechowskiego z Rusi, in: K. Koehler (ed.), *Stanisława Orzechowskiego i Andrzeja Frycza Modrzewskiego spór o wiarę*, op. cit., s. 329.

Toto univerzální uchopení rovnosti jako předem daného Božího záměru, jež se má odrážet do žádoucího jednání člověka s druhými lidmi, se pregnantně projevuje již ve Fryczově pojetí přirozeného stavu, respektive v tendenci kritizovat nesoulad mezi věroučnou představou božského řádu a pozemskou realitou. Zatímco totiž vezdejší svět je plný hierarchických a dle autora uměle vytvářených rozdílů¹²⁶⁰, v jejichž důsledku se „*křehkost naší přirozenosti výchovou i během života léty mění*“, je zapotřebí při každém společenském uspořádání dbát základní pravdy, jež zní, že tak jako „*stejně všichni přicházíme na svět ze stejných počátků... smrt nás v konci všechny opět srovná.*“¹²⁶¹ V tomto kontextu pak není příliš překvapivé, připomeneme-li si Modrzewského odmítavý postoj vůči chápání lidské svobody v intencích stavovsky podmíněných privilegií. Rodíme-li se do tohoto světa rovni, nevidí humanista jediný důvod, proč by v občanské rovině na úrovni nabízených možností měla být všem členům společnosti upírána jejich rovná přirozenost, což ovšem – jak uvidíme níže – neplatí pro rovinu reálných dopadů.

Modrzewski však v této souvislosti nevychází pouze z argumentace přirozeněprávní teorií, neboť do jisté míry připouští svébytnost politické sféry. V důsledku toho se odkazuje k oblíbené aristotelské tradici i k odkazu římského práva¹²⁶², jež společně chápe jak dva žádoucí pilíře, na něž by měla polská pospolitost navazovat, a to nejen v problematice rovnosti. Toto aristotelsko-ciceronské dědictví spojené s principem republiky jako vlády práva bylo totiž pevně spoutáno s koncepcí občanské rovnosti, neboť krom podmínky, aby bylo právo zaměřeno na uskutečňování obecného dobra, musel jakýkoli jeho výkon respektovat principy jednoty a suverenity. Dle prvního atributu jednoty tak bylo zásadní, aby všichni, kdo spadají pod autoritu polského práva, byli tomuto právu podřízeni ve stejné míře, druhý atribut suverenity pak velel, aby žádný ze subjektů práva nebyl vyňat zpod jeho pravomoci a nemohl ani svévolně měnit jeho ustanovení. Dotyčná zásada byla v polském prostředí obvykle vyjadřována jako princip „*lex regnat, non rex*“¹²⁶³ a Modrzewski ji v podobných intencích vyjadřuje i ve své *Nápravě*

¹²⁶⁰ O umělém charakteru sociálních rozdílů pojednává Modrzewski například ve svém díle *Łaski czyli pierwsza mowa o karze za męzobójstwo*: „*z racji różnic między nimi wymyślonych tu na ziemi*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Łaski, czyli o karze za męzobójstwo. Mowa pierwsza*, in: TÝŻ, *Dziela wszystkie*, t. II, op. cit., s. 50–51.

¹²⁶¹ „*wszyscy tak samo...i z tych samych początków na świat przychodzimy... wątpliść naszej natury, wychowanie, bieg życia, posuwanie się w latach, śmierć wreszcie wszystkich nas z sobą zrównuje...*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, in: TÝŻ, *Dziela wszystkie*, t. I, op. cit., s. 209.

¹²⁶² „*...dużo jest w nim bardzo mądrych postanowień i rozstrzygnięć starożytnych prawników i cesarzy...nie wiem, skąd można by zaczerpnąć lepszą metodę dla prawodawstwa niż z prawa rzymskiego...*“, Tamtéž, s. 294.

¹²⁶³ Viz například zaznamenaný výrok Zamojského během zasedání sejmu v roce 1652, Władysław CZAPLIŃSKI, *Dwa sejmy w roku 1652: studium z dziejów rozkladu Rzeczypospolitej szlacheckiej w XVII wieku*, Wrocław: Zakład im. Ossolińskich, 1955, s. 111; též Albrycht Stanisław RADZIWIŁŁ, *Memoriale rerum gestarum in Polonia 1632-1656, t. 4, 1648-1656*, A. Przyboś – R. Żelewski (eds.), Wrocław: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich - Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1974, s. 238–239.

Rzeczypospolité, když zastává názor, že „*co se týká ustavení práv, je třeba si vyhradit, aby nic, dokonce ani rozkaz vladaře, nemohl mít proti právu žádný význam.*“¹²⁶⁴ Modrzewski se však v konci ve svém egalitářství nespokojuje pouze s požadavkem na tuto všeobecnou rovnost před právem, dle níž má být panovník zasažen dosahem zákonů stejně jako ten nejposlednější občan, jímž je v tradičním stavovském pojetí polské identity ten nejchudší šlechtic a dle Fryczova názoru dokonce každý obyvatel polského státu, tedy v tomto případě například ten nejnuznější rolník. Spolu s podmínkou, aby všichni přistupovali k právu stejně a to tak bylo společné pro všechny občany, totiž Modrzewski formuluje paralelní požadavek, dle něhož má republika měřit všem rovně nejen co do práva, ale umožnit všem občanům totožný přístup k obecnému blahu a podíl na jeho utváření: „*Rzeczpospolita nemůže přežít, nebude-li chránit životy i celistvost svých synů, které zrodila, vychovala, hýčkala v lůně své mateřské lásky, a které poddala jednomu vladaři.*“¹²⁶⁵

Na tuto legitimizační podmínku dobré republiky upozorňuje v souvislosti s rovností i Huber, který za jeden z klíčových axiomů Modrzewského politické teorie označuje přesvědčení, že republika musí každému člověku zajistit výkon jeho základních práv, a to právo na život, na zdraví a právo politické participace, neboť platí-li, že političnost ve smyslu aristotelské zásady o pospolité podstatě člověka jsou spolu s lidskou racionalitou konstitutivními vlastnostmi každého člověka, neexistuje pro Frycze žádný důvod, proč by měla být kterákoli společenská vrstva nositelkou exkluzivních privilegií a rozhodovat o druhých.¹²⁶⁶ Díky této koncepci konstitutivních rysů lze tak spatřovat vzájemnou propojenost mezi rovností, rovným přístupem k obecnému dobru a politickou participací, jež může být vnímána jako požadavek shodné možnosti podílet se právě na podobě tohoto blaha. Svůj záměr poskytnout rovnost ve smyslu podílu na formování obecného dobra všem členům polské společnosti představuje Modrzewski do jisté míry již při své definici republiky, kterou znovu s aristotelskou konotací chápe jako smíšenou ústavu, kombinující vládu krále, aristokracie a širokého lidu, tedy „*pospólstwa.*“¹²⁶⁷ V té souvislosti se přirozeně nabízí otázka, v jakém vymezení chápe polský humanista toto *pospólstwo*, neboť zatímco tradiční identifikace polského národa se

¹²⁶⁴ „*kiedy zaś już dokona się tego, co dotyczy ustanowienia praw, wtedy trzeba mocno zastrzec, że nic, nawet rozkaz władcy, nie może mieć znaczenia wbrew prawu...*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: TÝŻ, *Dziela wszystkie*, t. I, op. cit., s. 300.

¹²⁶⁵ „*Rzeczpospolita nie mogłaby trwać cało inaczej niż chroniąc jednakowo życie i całość synów, których urodziła, wychowała, których na łonie miłości macierzyńskiej tuliła, których poddała jednemu władcy...*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, Łaski, czyli o karze za mężobójstwo. Mowa pierwsza, in: TÝŻ, *Dziela wszystkie*, t. II, op. cit., s. 51.

¹²⁶⁶ Steffen HUBER, *Polifonia tradycji*, op. cit., s. 336.

¹²⁶⁷ Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, e-book, op. cit., s. 34.

šlechtou, jež je zjevná například u Orzechowského, by přirozeně nahrávala definici *pospólstwa* jako veškerých příslušníků urozeného stavu, Bernacki v této záležitosti tvrdí opak a ztotožňuje onen výraz s představou „*rzadów ludowych*“, odkazujících k propagaci politické emancipace širokých společenských vrstev mimo šlechtický stav.¹²⁶⁸

V tomto ohledu je proto nejspíš nutné uznat určitou míru nejasnosti, respektive nedostatečné konkrétnosti Modrzewského politické koncepce, jež je ovšem pochopitelná, neboť autor v mnoha ohledech netvořil přesný soupis požadovaných reforem, ale daleko spíše ucelený nástin vnitřního charakteru dobré republiky. Vezmeme-li v této otázce do úvahy klíčový důraz, který Frycz klade na úlohu rozumu při řízení státu, a to s vědomím, že v rozumové ctnosti mezi lidmi nepanuje rovnost¹²⁶⁹, je možné přiklonit se k závěru, že polský humanista namísto politické rovnosti ve smyslu rovného podílu politické participace prozasoval spíše neurčitou prospěšnost emancipace neurozených vrstev a povinnost respektovat při formulaci obecného blaha i jejich hlasy a partikulární zájmy. Tuto skutečnost dokládá mimo jiné i vcelku hojně uváděná dedikace díla Modrzewského, jenž v tomto případě striktně rozlišuje mezi šlechtou a polským národem¹²⁷⁰. O podobném přístupu ostatně svědčí i ony pasáže věnované Modrzewským úloze *pospólstwa*, kde polskou společnost přirovnává k římskému lidu, který si ze svého lůna musel vybírat tribuny, tedy *starszy nad pospólstwem*, aby „*odolávali wynálezům panů a pečlivě toho dbali, aby Rzeczpospolita nepřišla k úhoně.*“¹²⁷¹

Je opětovně poněkud těžké spekulovat, kdo by měl v polské společnosti sehrávat onu úlohu tribunů, respektive z řad jak široké společnosti by měl být vybírán. Zjevným faktem nicméně zůstává, že Frycz byl jednak schopen přiznávat různým vrstvám rozdílnou úlohu na politické moci, neboť akceptoval, že vliv senátora nebude nikdy srovnatelný s vlivem tribuna, a pokud nepočítal s přímým zapojením neurozených stavů do politického procesu, byl si minimálně vědom nutnosti limitovat a dozorovat dosavadní šlechtické postupy. O této

¹²⁶⁸ Włodzimierz BERNACKI, *Myśl polityczna I Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 90.

¹²⁶⁹ Viz například Modrzewského apel proti prostému sčítání hlasů ve prospěch jejich vážení, což dokumentuje na svém slavném příkladu oči a slunce: „...*a jeśli rzecz wymaga szerzego roztrząsania, niech przesunie na inny dzień uzasadnienie swojego zdania i powzięcie uchwały. Na dowód zaś, jak to niebezpiecznie głosy liczyć, nie ważąc ich równocześnie, posłuchajmy przypowieści. Rozprawiąły pewnego razu członki ciała ludzkiego o słońcu, czy jest jasne, czy też ciemne, a kiedy wszystkie po kolei orzekły, że ciemne, oczy jedynie oświadczyły, że jasne. Wtedy rozum odrzucił wczymniemanie członków, choć było ich wiele, zgodził się ze zdaniem jedynie oczu i wedle niego wydał swój wyrok. Rozgniewały się inne członki, że przelożono zdanie dwu oczu nad zdanie ich, tak wielu. Ale gdy je spytano, jak różnica jest między światłem a ciemnościami, nie mogły tego powiedzieć bez pomocy oczu. Musiały tedy ustąpić przed zdaniem oczu i zgodzić się na wyrok rozumu...*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: TÝŻ, *Dzieła wszystkie*, t. I, op. cit., s. 150.

¹²⁷⁰ „...*Senatowi, biskupom, kapłanom, szlachcie i narodowi polskiemu pozdrowienie...*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: TÝŻ, *Dzieła wszystkie*, t. I, op. cit., s. 91.

¹²⁷¹ Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, e-book, op. cit., s. 34.

nezbytnosti podřídít šlechtickou suverenitu širším zájmům polské společnosti a od nich se odvíjejícím mechanismům politické kontroly svědčí i Modrzewského nářek nad egoismem šlechtického stavu, jenž dle Fryczových soudů leckdy „*příliš miluje sám sebe a zdaleka tak nedbá o republiku jak přičinlivě hájí svých vlastních svobod.*“¹²⁷² V souvislosti s tímto obviněním Frycz následně formuluje apel, dle něhož by měli „*poslové* (ve smyslu poslanci) *toho pečlivě strážít, aby republice nenastaly velké škody s potupou a bídou jejich stavu*“, jelikož v opačném případě znovu hrozí, že bude blaho republiky ztotožňováno výhradně s představami jedné společenské vrstvy a nebude brán zřetel na polskou společnost jako celek. Aby toho mohlo být docíleno, je dle Modrzewského třeba přimět šlechtický stav k tomu, aby měl srdce na to „*odepřít si lásku sebe sama*“ a milovat „*celou Rzeczpospolitou, tedy všechny lidi žijící společně v té samé pospolitosti... starat se o všechno, bránit všechna hrdla, majetky i cti*“¹²⁷³ – jinými slovy je třeba „osvítit“ politický rozhled šlechtických poslanců i za cenu odstranění exkluzivity jejich občanských privilegií. Ruku v ruce s tímto požadavkem všeobecného a nesobeckého politického jednání jde pak i Fryczův odkaz k moudrosti mínění mnoha hlav, při němž využívá v dobovém politickém diskurzu oblíbené alegorie lidského těla. Pomocí ní se snaží ukázat, že žádný jedinec ani stav nemůže rozhodovat v plné moudrosti zcela sám, neboť ten, kdo chce spravovat republiku dobře a řádně, musí mít k dispozici oči, uši, nohy i rady mnoha lidí – tak jako člověk se dvěma očima, ušima, rukama i nohama dokáže víc než poloslepý, polohluchý mrzák.¹²⁷⁴

Tímto postřehem o potřebnosti mnoha rad a moudrosti mnohých se zároveň dostáváme k dalšímu rozměru Fryczovy republikánské rovnosti, úzce související se silným humanistovým důrazem kladeným na již představenou racionalistickou doktrínu. Pro tento účel je třeba si připomenout autorem akcentovanou klíčovou úlohu rozumu, pasovaného do role hlavního arbitra, jenž dokáže vést po správné linii nejen lidský život, ale i celou republiku, neboť jedinež díky němu jsou jedinec a potažmo i celá společnost schopni odolat svodům nedokonalých a nejistých smyslů a aktivizovat svou svobodnou vůli. Aby toho byl jedinec nicméně schopen –

¹²⁷² „...niekiedy jednak wydawało się, że więcej niż zbytnio miłował (stan szlachecki) on siebie samego i nie dbał o Rzeczpospolitą jak o swoje wolności...“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: TÝŽ, *Dziela wszystkie*, t. I, op. cit., s. 140.

¹²⁷³ „Tego uchowaj, a racz wszystkiemu szlacheckiemu stanowi takie serce dać, aby oni, odrzuciwszy na stronę miłość samych siebie, wszystkie rzeczpospolitą, to jest: wszystkie ludzi w tym społecznego życia towarzystwie z nami mieszkające miłowali, o wszystko się starali, wszystkich gardła, pożytków i zacności bronili“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, e-book, op. cit., s. 34.

¹²⁷⁴ „...jako każdy więcej dwiema oczyma ujrzy, lepiej dwiema uszyszy, a dwiema rękami i dwiema nogami więcej sprawi, niżli kiedy by tylko jednego oka, jednego ucha, jednej nogi i jednej ręki używał: tak ci wszyscy, którzy wiele ludu i niezliczone sprawy poruczone sobie mają, potrzeba, aby wiela ludzi oczu, uszu i nóg i rad używali, chcieli dobrze a porządnie rzeczy wszystkie sprawować...“, Tamtéž, s. 34.

a aby tato občanská schopnost mohla být užitečná i republice – je třeba zajistit, že společnost bude dbát o rozvoj těchto racionálních lidských kapacit, jelikož bez řádného tréninku v podobě výchovy a vzdělání je každý lidský rozum de facto pouze kusem neotesaného kamene, čekajícím na opracování. Přesně z těchto důvodů musí tudíž vládnout republice pouze dobře připravení a dovedně vzdělaní občané a ze stejné motivace musí republika pamatovat na to, kterak „*je v každém věku důležitou věcí učit se, cvičit a rozvíjet v sobě schopnost konat dobro*“, přičemž je třeba dbát zejména o výchovu a vzdělání mladých, kteří „*především se musí naučit milovat ctnost a nenávidět přečin*.“¹²⁷⁵

I v těchto pasážích se tak na jedné straně zrcadlí Modrzewského univerzálně pojímané egalitářství, jelikož z propagované prospěšnosti vzdělávání pro dobro republiky jednoznačně vyplývá Fryczova osvětová představa zajistit celistvou a společensky kontrolovanou organizaci výchovy i vzdělání pro všechny společenské vrstvy. Tato představa je vzhledem k autorovu pojetí republiky vcelku logická a nevyplývá nutně pouze z jeho upřímného zájmu o emancipaci člověka-občana na úkor stavovsky podmíněného aristokrata, nýbrž odráží i přesvědčivý pragmatický argument ohledně potenciálu lidské racionality, jejíž kapacity jsou rovnoměrně rozloženy napříč společností. Řečeno zcela otevřeně – v souladu se svým apelem na zformování přirozené aristokracie ve smyslu výběru těch nejmoudřejších a nejpovolanějších k vládě, o jejíž podstatě bude ještě řeč, je v nejniternejším zájmu republiky, aby proces výběru této elity zahrnoval co nejširší segment společnosti a umožňoval tak volbu těch skutečně nejlepších. Na rozdíl od řady jiných humanistů, kteří položili základy pozdější klasické liberální tradici, chápající vzdělání jako primární nástroj rozvoje sebe sama¹²⁷⁶, a akcentovali tak především individuální a niterný rozměr podstaty vzdělanosti¹²⁷⁷, lpěl Modrzewski silně na modelu vzdělaného občana, jehož výchova poslouží prvořadě potřebám ctnostné republiky. V tomto kontextu je rovněž pochopitelné, proč se Modrzewski vehementně zasazoval o důslednou sekularizaci vzdělávacího systému mimo struktury katolické církve. Přirozeně, že zde sehrávala roli i humanistova inklinace k reformačnímu učení, ale za stěžejní důvod lze přesto považovat právě Fryczovo vědomí, že výchova člověka-občana završí svůj smysl jedině tehdy, povede-li

¹²⁷⁵ „...dla każdego wieku jest rzeczą ważną, by ucząc się i ćwicząc rozwijał w sobie zdolność czynienia dobrze, to jednak wiek młodzieńczy przede wszystkim tak kształcić trzeba i wychowywać, by nauczył się cnotę kochać, a występki nienawidzić...“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: TÝŻ, *Dziela wszystkie*, t. I, op. cit., s. 109.

¹²⁷⁶ Klasikou liberální tradice vzdělávání rozebírá například Garton Ash: Timothy GARTON ASH, *Free Speech: Ten Principles for a Connected World*, London: Atlantic Books, 2016.

¹²⁷⁷ K odlišnému uchopení smyslu vzdělání ze strany Frycze oproti jiným humanistům blíže viz VOISÉ Waldemar, *Polish Renaissance Political Theory*, op. cit., s. 179; též Witold WOJDYŁO, *Walory wychowawcze myśli społeczno-politycznej Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, op. cit., s. 125–136.

k dosažení platónského ideálu vládce-filosofa¹²⁷⁸ a nebude-li tudíž limitována církevní věroukou. Bylo by nicméně nespravedlivé podezírat Frycze z pokoutných záměrů absolutního zformování vzdělání do podoby státem řízené a politicky *zglajchšaltované* nauky, vyrábějící vzorné občany metodou „norimberských trychtýřů.“ Z řady Modrzewského vyjádření totiž vyplývá hluboká úcta k jedinečnosti této disciplíny, především pak k charakteru učitelského povolání, jehož adoraci ze strany Modrzewského označil Pierre Mesnard svého času za „nejkrásnější řeč adresovanou škole a učitelům ze strany politika.“¹²⁷⁹

Stěžejní role moudrosti a vzdělanosti v politice i při organizaci společnosti má však ještě druhou tvář Fryczova pojetí rovnosti, neboť jestliže jsme na jedné straně označili jeho urgenci všeobecně poskytovaného vzdělání za odraz humanistova univerzálního egalitářství, je třeba vnímat, že ona dosažená vzdělanost nemá v konci působit rovnostářským a sjednocujícím způsobem, nýbrž má vést k přirozené a prospěšné diferenciaci společnosti. Rovnost ve vzdělání se v tomto směru jednoznačně vztahuje na uchopení této hodnoty coby rovnosti příležitostí, tedy jakési stejné startovní čáry, pro jejíž srovnání je zapotřebí odstranit umělé rozdíly v urozenosti rodu. Zdaleka však tato koncepce nemá vést k představě takového žádoucího stavu, jenž by byl založen na rovném oceňování odlišných schopností a usiloval by nezbytně o pozdvižení všech členů společnosti na totožnou vzdělanostní úroveň bez ohledu na jejich potenciál či talent. Právě v té souvislosti Modrzewski vytyčuje charakter své již několikrát naznačené představy přirozené aristokracie, označované Voisé jako *intellectual gentry*.¹²⁸⁰ Ta by sice měla potlačit společensky utvořené představy o mezilidské nerovnosti, ale sama by měla vycházet z nerovností, které Frycz pro společnost považuje za přirozené a žádoucí, tedy z rozdílů v odlišné míře dosahování ctností a rozumových schopností.

Aby vyzdvihl oprávněnost této nerovnosti, zaměřuje se Modrzewski nejprve na britkou kritiku klasického pojetí urozené aristokracie, při níž se uchyluje i k poměrně podpásovým a generalizujícím postřehům, jejichž prostřednictvím charakterizuje polskou šlechtu jako „v práci

¹²⁷⁸ K neodmyslitelnému spojení pravého vědění se schopností vládnout se Modrzewski vyjadřuje následovně: „nie może niczego słusznie i porządnie zdziałać ten, kto mając władzę nie opiera się na nauce i mądrości wszelkiego swego dążenia, troski, pilności, myśli...“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: TÝŻ, *Dziela wszystkie*, t. I, op. cit., s. 139-40.

¹²⁷⁹ Voisé tuto pasáž, na níž měl Mesnard reagovat, uvádí v anglickém znění: „thus we understand how very beautiful and useful for men is the occupation of the teacher, from whom come so many masters of the best arts and from whom all other estates are accustomed to derive so many advantages. For this reason do I speak at such length about its excellence and dignity so that we might remember that it should be defended by every means and preserved from perfidious opinions and impertinence“, z čehož je zjevné, že se jedná nejspíše o úvodní odstavce Modrzewského knihy *O škole* v rámci cyklu *O poprawie*, VOISÉ Waldemar, Polish Renaissance Political Theory, op. cit., s. 180. Příslušné pasáže lze v Modrzewského díle nalézt zde: Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, e-book, op. cit., s. 165.

¹²⁸⁰ VOISÉ Waldemar, Polish Renaissance Political Theory, op. cit., s. 178.

*netrpělivou, trávící dlouhé noci při kostkách a korbelu a na nic jiného nemyslíci, než jak svítit klenoty, zlatem i stříbrem, blyštit se oděvem a chodit s tlupou přísluhovačů.*¹²⁸¹ Za pomoci tohoto sarkastického líčení typického polského šlechtice, jež si v ničem nezadá s negativní osvícenskou stereotypizací zaostalého velkostatkáře-sarmaty¹²⁸², se však Frycz snaží poukázat spíše ke skutečnosti, že tradiční šlechtický stav nevyužil nabídnuté šance a svou pozici přirozené elity si nezasloužil, a to přesně z těch důvodů, které autor uvádí, tedy proto, že namísto sledování blaha republiky vede zahálčivý individualistický život. Nejsilnější argument proti klasickému pojetí aristokracie nicméně Modrzewski nespojuje se zažitou zkušeností, nýbrž s principiální úrovní, dle níž jednoduše platí, že „*šlechtictví a nešlechtictví jsou lidskými výmysly.*“¹²⁸³, Urozenost rodu a ušlechtilá krev tudíž nejsou jednoznačnou zárukou ani lidské ctnosti, ani předpokládaného nadání pro službu ve veřejných záležitostech, neboť tak jako se „*z lékařů nerodí lékaři, ani z řemeslníků řemeslníci...nemusí se nutně z šlechtice zrodit šlechtitý člověk... často bývají synové rozdílní od rodičů, z dobrých se rodí zlí, ze zlých občas dobří.*“¹²⁸⁴

Takto vpravdě prostý argument bořící samu podstatu polského šlechtického stavu postačuje Modrzewskému jako odrazový můstek pro formulaci vlastních principů oné přirozené aristokracie, jež je dle něho pro udržení republiky nesmírně potřebná a jež na rozdíl od klasického šlechtictví musí být založena na těch nerovnostech, které jsou tolerovatelné. Humanistovu vizi přirozeného aristokrata můžeme zachytit patrně nejvýrazněji v těch pasážích, ve kterých Frycz osvětluje rozdíl mezi rytířem a šlechticem, a z nichž vyplývá, že zatímco šlechticem se člověk může dle konvencí narodit, rytířem se lze pouze stát: „*titulem rytíře je možné zdobit se jedině za odpovídající zásluhy v obraně Rzeczypospolité... titul rytíře nelze udělit ledajakému šlechtici, který se o něj nikdy nezasloužil.*“¹²⁸⁵ Modrzewski tak proti sobě vcelku jednoznačně staví pro něj nelegitimní princip nerovnosti původu, neboť ten je založen na člověkem neovlivnitelných okolnostech, a legitimní princip nerovnosti zásluh, jehož

¹²⁸¹ „...w pracy niecierpliwa, długie noce trawi przy kostkach i kuflu i o niczym bardziej nie myśli, jak aby się świecić od klejnotów, złota i srebra, błyszczyć strojem, chodzić ze zgrają sługusów...“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: TÝŻ, *Dziela wszystkie*, t. I, op. cit., s. 177.

¹²⁸² Srov. například již uváděnou stereotypizaci sarmatského šlechtice ze strany Piotrowského, Gracjan PIOTROWSKI, *Satyr przeciwko zdaniom*, op. cit.

¹²⁸³ Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, Do arcybiskupów, biskupów, i kapłanów, in: *Dziela wszystkie*, t. II, op. cit., s. 114.

¹²⁸⁴ „A jeśli ani z lekarzy nie rodzą się lekarze, ani z rzemieślników rzemieślnicy, ani z atletów atleci, to niechże mi się godzi, zestawiając podobne z podobnym, śmiało wywieść wniosek, iż nie musi tak być, by ze szlachcica rodził się człej szlachetny. Często bowiem synowie bywają niepodobni do rodziców, z dobrych rodzą się źli, ze złych czasami dobrzy...“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: TÝŻ, *Dziela wszystkie*, t. I, op. cit., s. 175.

¹²⁸⁵ „...że ludzie rodzą się szlachcicami, to absolutni nie można się pogodzić z twierdzeniem, że ktoś rodzi się rycerzem... tytuł rycerza można zdobyć jedynie przez odpowiednie zasługi w obronie Rzeczypospolitej... trzeba przeto ustalić różnicę między rycerzem a szlachcicem i nie udzielać tytułu rycerza ogółowi szlachty, który na niego nigdy nie zasłużył...“, Tamtéž, s. 249.

nesitelnost, respektive přímo prospěšnost pramení z avizované racionalistické doktríny, dle níž je schopnost rozumu dosahovat ctnosti tím základním nástrojem pro rozlišení lidských kvalit. Hovoří-li Frycz o tom, že ve zdravé republice nemůže platit automatická rovnice mezi urozeným člověkem (šlechticem) a ctnostným zasloužilým občanem (rytíř), je důležité dodat, že zpochybnění této rovnice pro polského humanistu znamená zároveň i onen emancipační prvek širších vrstev polské společnosti. Tak jako platí, že ne každý šlechtic musí být rytířem, musí dle Modrzewského současně platit, že ne každý rytíř musí být nezbytně šlechticem: „*lidi proslulými ctí a proslavenými velkými zásluhami o Rzeczpospolitou náleží pokládat za šlechtu* (ve smyslu přirozené aristokracie – pozn. J. K.), *i kdyby pocházeli z nešlechtických rodičů.*“¹²⁸⁶

I v této otázce je u Modrzewského možné vysledovat určitou předzvěst osvícenského myšlení, projevující se ve výrazně meritokratických principech prosazované společenské organizace i jeho politické teorie. Ačkoliv kupříkladu Bernacki proti podobným tendencím chápat Fryczovu koncepci meritokratickým způsobem protestuje, když poukazuje ke skutečnosti, že i přes nezpochybnitelnou likvidaci stavovských principů uvažuje Modrzewski v tradicionalistickém diskurzu dobrých zvyků a obecného blaha a nikoli v moderních intencích motivace vedené příslibem odměn a strachem z trestu¹²⁸⁷, je zapotřebí polemizovat, zda spíše než vůči meritokratickým principům neprotestuje Bernacki proti možnému zařazování Fryczovy teorie do rámce klasického utilitarismu. V tomto ohledu s jeho postřehy nelze než souhlasit, neboť v Modrzewského koncepci zastává princip obecného dobra skutečně své nepostradatelné místo, o čemž mimo jiné svědčí i celá následující část věnovaná právě této otázce. Z toho důvodu je přirozeně nepřijatelné chápat logiku lidského jednání i politického rozhodování v prizmatu polského humanisty čistě binární optikou žádoucí rozkoše a nežádoucí bolesti, respektive prospěchu a strachu. To ovšem neznamená, že ve Fryczově myšlení nelze nalézt principy meritokratismu, jež se na rozdíl od čistě utilitaristické koncepce vyznačují důrazem kladeným na rozhodující roli lidských schopností a zásluh v organizaci společenské hierarchie a v přístupu k veřejným úřadům. Jinými slovy, není důvod, proč by Modrzewski nemohl zároveň hájit rétoriku obecného dobra a současně zastávat meritokratické pojetí společnosti, poněvadž druhý zmíněný princip může být v konci nejlepším prostředkem na dosažení principu prvního, o čemž je Frycz ostatně skutečně přesvědčen.

¹²⁸⁶ „*ludzi znanych z cnoty i wslawionych wielkimi wobec Rzeczypospolitej zaslugami nalezy uważac za szlachtę, choćby pochodzili z nieszlacheckich rodziców...*“, Tamtéž, s. 249.

¹²⁸⁷ Włodzimierz BERNACKI, *Myśl polityczna I Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 87.

Zaměříme-li se například na definici Fryczova „pravého šlechtictví“ (v Modrzewského slovníku tedy spíše rytířstva) ze strany Augustyniakové, můžeme si krom tří nezbytných podmínek v podobě starosti o obecné dobro namísto o soukromý zájem, patričního vzdělání a vlastních dovedností povšimnout i způsobu, jímž má být tato pravá aristokratická pozice realizována. Mělo by se totiž jednat vždy výhradně o ocenění individuálního charakteru, udělované králem při uznání morálních i rozumových kvalit nositele a s ohledem na jeho předpoklady pro výkon konkrétní funkce¹²⁸⁸, což ve zkratce shrnuje meritokratický nádech Modrzewského politického myšlení víc než zřejmě. Pokud bychom nicméně chtěli převést doložitelnost takto nastaveného charakteru myšlení z obecné roviny ke konkrétním návrhům, lze se například zaměřit na Modrzewského klíčové pojetí lidské motivace. Ta je podle něho nejlépe vybičována za situace, kdy jsou lidé permanentně vystavováni novým výzvám a nutnosti obhajovat svou společenskou pozici neutuchající osobní snahou, v důsledku čehož Frycz ostře kritizoval stávající praxi doživotního zastávání veřejných úřadů, jež v jeho očích tuto motivaci naopak zeslabovala, vedla ke korupci a ke vzrůstajícím tendencím hájit v úřadech své privátní zájmy.¹²⁸⁹ Obdobný meritokratický motiv pak Modrzewski hájil i v související otázce, na základě jakého klíče by tyto nikoli doživotní, nýbrž časovým mandátem omezené úřady měly být obsazovány. V této záležitosti opětovně zastává názor, že stěžejními atributy při rozhodování by měly být rozumová schopnost, příslušné vědomosti a v neposlední řadě dosavadní poctivá práce, projevující se například tím, že dotyčný kandidát již může prokázat určité zásluhy a dokázat, že oproti tradiční šlechtě nepřivýkl zvyku „*trávit největší část svého na zábavách a slavnostech*.“¹²⁹⁰

V každém případě ovšem platí, že kdyby byl problém nespravedlivého a nerovnostářského obsazování úřadů, respektive přístupu k politické moci v souvislosti s dominancí šlechtického stavu ten jediný, měla by Modrzewského kritika patrně charakter smířlivých návrhů na změnu. K jejímu dosažení by pak bylo nutné více provazovat všeobecně akceptovanou legitimitu obecného dobra s principy „pravého rytířství“ a nikoli výhradně

¹²⁸⁸ „*Prawdziwe szlachectwo (według Modrzewskiego) to w istocie synonim wysokiej przydatności społecznej jednostki, ocenianej według potrójnego kryterium: wykształcenia, uzdolnienia oraz dbałości o dobro publiczne, a nie interes prywatny. Tak rozumiane szlachectwo ma charakter indywidualny, powinno być nadawane przez króla w uznaniu cnót moralnych i intelektualnych kandydata, z uwzględnieniem jego predyspozycji do spełniania konkretnej funkcji*“, Urszula AUGUSTYNIAK, *Pro Republica Emendanda*, in: *KSAP: XX lat*, op. cit., s. 109.

¹²⁸⁹ Proti tomu Modrzewski navrhoval, aby „*urzędy były tylko czasowe i określone pewnymi stałymi terminami, po których upływie przychodziliby nowi ludzie, a dawni zdawali rachunek ze swego urzędowania...*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, in: *TÝŻ, Dzieła wszystkie*, t. I, op. cit., s. 183.

¹²⁹⁰ „*...bo nie wiem czego znakomitego dokona na urzędzie, kto ani rozsądkiem, ani nauką do takich spraw nie przygotowany, kto nie wie, co to uczciwa praca, i kto na nią nie wytrzymały, kto przywykł trawić największą część swego czasu na zabawach i biesiadach*“, Tamtéž, s. 174.

s urozeností krve. Při pohledu na svou republiku však Modrzewski nabýval vcelku oprávněného přesvědčení, že krom pokrouceného pojetí politické rovnosti i rovnosti veřejné služby jsou zde v zásadě mnohem akutnější a flagrantnější případy do očí bijících nerovností, za jejichž kritiku si Modrzewski mimo jiné vysloužil již vzpomínané místo v díle Jeana Bodina, který Fryczovy pozice jednoznačně odmítl¹²⁹¹. Tyto případy mimořádné nerovnosti dle Frycze nicméně vyžadovaly okamžitou nápravu nejen pro status diskriminovaných lidských bytostí, nýbrž opětovně kvůli blahu samotné republiky, jejíž prosperita byla dle Frycze jednoznačně odvislá od prospěchu všech společenských vrstev.

Mezi tyto nepochopitelné a neospravedlnitelné symptomy nerovnosti patřila dle Modrzewského především dvě právní ustanovení, vyplývající opětovně z aktuálního politického dění, jehož se Modrzewski sám účastnil. Předně se jednalo o přijetí dvou zákonů na sejmech v letech 1538 a 1543¹²⁹², jejichž schválením přítomní poslanci uznali šlechtu za jediný stav, jenž je hoden nakládání s půdou mimo městské hradby, z čehož mimo jiné vyplývala i nepřijemná povinnost dotýkající se všech neurozených příslušníků polské společnosti svou půdu odprodat. Modrzewski vzhledem k vlastnímu přesvědčení protestoval proti těmto rozhodnutím už v průběhu čtyřicátých let, tedy ještě v době před sepsáním své *Nápravy*, kdy mimo jiné formuloval svou ikonickou a zoufalou řečnickou otázku, zda je snad pouze šlechtic člověkem¹²⁹³ a zároveň dotyčné právo označil za „nelidské, protivící se všemu rozumu, právům božským i lidským, odlehlejší od našich filosofických pohledů než nebe od země.“¹²⁹⁴ Pomineme-li v tomto vyjádření víceméně rétorickou hyperbolizující frázi, ztotožňující polskou tradici – tedy ony „naše filosofické pohledy“ – s diametrálně odlišným pojetím práva než jaké se dle Fryczova mínění realizovalo na šlechtickém shromáždění, je možné znovu akcentovat dva klíčové principy Modrzewského egalitářské koncepce: jednak univerzální vymezení základních práv všem lidem bez rozdílu stavu, v jehož důsledku nelze přiznávat právo

¹²⁹¹ Viz zde poznámka č. 1102: „*quinetiam Andreas Riccius Scriptor Polonus grauitur peccari scribit, quod no eade poena patricij qua plebeij, potentes qua tenues cives qua peregrini plectantur: quo nihil absurdius ab eo scribi potuit qui suae Reipublicae leges ac mores conformare vellet...*“, Jean BODIN, *De republica libri sex*, op. cit., 1586, s. 762

¹²⁹² Jednalo se o parlamentní zasedání v Piotrkově v roce 1538 a v Krakově v roce 1543. K záznamům jednání viz *Decreta constitutiones publicae in Conventu Generali Petricoviensi, pro festo ss. trium regum, a. d. millessimi quingentesimi trigesimi. octavi, consiliariorum regni et nuntiorum terrarum, mutuo consensu factae*, in: *Volumina legum*, t. I, op. cit., s. 255–266, *Constitutiones in Comitibus Generalibus Cracoviensibus factae anno 1543*, in: tamtéž, s. 277–285.

¹²⁹³ „*Ale cóż to znaczy innego, jak nie to, że ziemię dano jedynie samej szlachcie? Że tylko szlachcic jest człowiekiem? Dlaczego jednak szlachta posiada wiele domów w miastach, i to uprzywilejowanych ponad prawa miejskie i wolnych od podatków?*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Mowa Prawdomówcy Perypatetyka*, in: TÝŽ, *Dzieła wszystkie*, t. II, op. cit., s. 184.

¹²⁹⁴ „*...owo prawo o odbieraniu mieszczanom posiadłości wiejskich jest nieludzkie, przeciwne zgoła wszelkiemu rozumowi, z prawami boskimi i ludzkimi sprzeczne, od naszych zaś filozoficznych poglądów bardziej odległe niż niebo od ziemi...*“, Tamtéž, s. 187.

vlastnictví pouze jednomu privilegovanému stavu, a jednak opět stěžejní důraz kladený autorem na rozum, díky jehož soudům je možné shledat případný neblahý zákon jako iracionální, a tím i nelegitimní a nepřijatelný.

S neakceptovatelnou disproporcí v otázce vlastnictví půdy souvisí ostatně i druhé zásadní téma nerovnosti, na něž Modrzewski upřel svou rozhodující pozornost, a jež pro něj kvůli fatálnosti svých důsledků představovalo v konci ještě naléhavější nespravedlnost určenou k okamžité nápravě než ona legálně organizovaná konfiskace nešlechtické půdy. Tímto tématem se Fryczovi stalo tradiční polské odstupňování práva, respektive přísnosti jeho dopadů v závislosti na příslušnosti ke společenskému stavu. Tento princip vedl v polském právním systému k různým absurdním situacím, kdy byl kupříkladu neurozený člověk za usmrcení druhého trestán na hrdle, zatímco šlechtic se mohl při zabití *chłopa* vykoupit poměrně směšným pakatelem v hodnotě deseti hřiven.¹²⁹⁵ Frycz přitom naráží zcela konkrétně na znění dotyčných zákonů, když deklamuje, že i kdyby „*měl sto jazyků, sto úst i bronzový hlas, ani tak by nemohl dostatečně protestovat proti tak ukrutnému nesmyslu*“, kdy má být *plebej* dopouštějící se zabití rovněž usmrcen, zatímco „*šlechtic zabíjející plebeje má platit deset hřiven*.“¹²⁹⁶ Modrzewski tak v této záležitosti nepříliš překvapivě nedokáže pochopit, proč by měly být totožné přečiny trestány odlišnými způsoby, když tato nerovnost „*uráží lidský rozum, je opovržením pro jiné národy, mrakem vrženým na blesk spravedlnosti, té nejkrásnější ze všech ctností, ničením božských příkazů*“¹²⁹⁷, což ho vede až k závěrečnému tázavému zvolání „*proč šlechta žije v té*

¹²⁹⁵ I v tomto případě se jednalo o nepříliš dávné zakotvení těchto zvyklostí v právním systému, když dotyčná agenda byla projednávána na piotrkowském sejmu v roce 1510 a krakovském sejmu v roce 1532, viz záznamy jednání: *Constitutiones Conventus Petricoviensis, anno domini millesimo quingentesimo decimo*, in: *Volumina legum, t. I*, op. cit., s. 166–169, *Constitutiones Conventus Cracoviensis de anno domini 1532*, in: tamtéž, s. 247–253. Z daných ustanovení, jakož i z postřehů dalších autorů, vyplývá skutečně velmi pečlivá hierarchizace trestů nikoli pouze na ose šlechtic vs. neurozený, nýbrž i v otázce konkrétních přečinů. Zatímco tak šlechtic byl při zabití *chłopa* pokutován onou nevýznamnou částkou, hrozila mu v případě usmrcení jiného šlechtice pokuta mnohem vyšší a navrch rok vězení. Notně bizarně pak vynívá například situace, kdy byl člověk usmrcen více lidmi, neboť v takovém případě byli souzeni pouze neurození viníci, zatímco veškerý šlechtický podíl viny padal právě na jejich hlavy. Tento konkrétní případ rozebírá Modrzewski ve třetí kapitole Knihy o právech, blíže viz např. Stanisław PŁAZA, *Historia prawa w Polsce na tle porównawczym*, t. 1, Kraków: Księgarnia Akademicka, 2003, s. 399 nebo též Jerzy STARNAWSKI, *Andrzej Frycz Modrzewski*, op. cit., s. 49–53; Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, e-book, op. cit., s. 93.

¹²⁹⁶ „...*plebejusz zabijający szlachcica ma być zabity, szlachcic zabijający plebejusza ma płacić dziesięć grzywien... Choćbym miał sto języków, sto ust i spiżowy głos, to jeszcze nie mógłbym dostatecznie zaprotestować przeciw tak okrutnej niedorzeczności... dlatego ten, kto zbrodniczo odebrał życie plebejuszowi, ma być karany łagodniej niż ów, co je odebrał szlachcicowi?*“ Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Do arcybiskupów, biskupów, i kapłanów*, in: *Dzieła wszystkie*, t. II, op. cit., s. 113–114.

¹²⁹⁷ „...*tyle mięści w sobie niedorzeczności ta nierowność karania, że dziwić się trzeba, jak mogła ona przyjsć komu do głowy, obrazą ona dla rozumu ludzkiego, wzgardą dla poglądów innych narodów, mrokiem rzuconym na blask sprawiedliwości, tej najpiękniejszej z wszystkich cnót, zniweczeniem boskich rozkazów...*“ Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, in: TÝŽ, *Dzieła wszystkie*, t. I, op. cit., s. 147.

*samé Rzeczypospolité s plebeji, když s nimi nechce mít stejná práva?*¹²⁹⁸ Jak můžeme pozorovat, i v tomto případě sehrává v jeho argumentaci krom obecného pojetí lidství důležitou roli rovný potenciál rozumu. Tak jako má každý člověk stejnou šanci vyvarovat se nástrah smyslů, vedoucích k hříchu, musí mu dobrá republika jednotným zákonodárstvím poskytnout rovnou možnost nápravy.

Jak podotýká Starnawski, lze Modrzewského pobouření nespravedlností v otázce nerovných trestů považovat de facto za Fryczovo klíčové životní téma, jež se line napříč jeho politickými spisy bez ohledu na dobu jejich vzniku. Tato tematika zároveň podstatným způsobem snáší celkově idealistické vyznění Modrzewského navrhovaných reforem zpátky na zem, neboť na rozdíl od řady návrhů realizovatelných pouze v delším časovém horizontu je možné proces unifikace práva považovat za konkrétní politický krok, který Modrzewski usilovně obhajoval po vzoru Catonovy neústupnosti v otázce zničení Kartága.¹²⁹⁹ Je přitom třeba podotknout, že stavění rovnosti, respektive panující nerovnosti do pozice zásadního problému stávající polské republiky, nebyla v dobovém kontextu politického myšlení ničím neobvyklým. Stačí připomenout, že totožné téma akcentoval ve své *Funebris Oratio* i Modrzewského hlavní názorový protivník Stanisław Orzechowski¹³⁰⁰ či že v obdobném smyslu psal později o nerovnosti před zákonem například i Łukasz Górnicki ve svém nejslavnějším dialogu.¹³⁰¹

Na rozdíl od těchto autorů však Modrzewski svou kritiku právních nerovností spojuje s představou radikální přestavby republiky, protože platí, že jeho dílčí postřehy například o nespravedlivém způsobu trestání není možné vnímat způsobem vytrženým z rámce jeho celkové koncepce. Aby bylo totiž výše avizované výchovné a disciplinační poslání republiky naplněno, je pochopitelné, že Modrzewski nekritizuje pouze nerovnost práva, nýbrž i dopady této nerovnosti, v jejichž důsledku je privilegovaná vrstva trestána příliš mírně a milosrdně. Smysl této kritiky tedy spočívá i ve zdůraznění prospěšnosti striktního, přísného a mnohdy

¹²⁹⁸ „...dlaczego szlachta żyje w tej samej Rzeczypospolitej z plebejuszami, jeżeli nie chce mieć z nimi takich samych praw?“ Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, Do arcybiskupów, biskupów, i kapłanów, in: *Dziela wszystkie*, t. II, op. cit., s. 114.

¹²⁹⁹ Starnawski toto srovnání uvádí patrně proto, že s otázkou neférovosti trestů setkáváme ve Fryczově tvorbě na mnoha místech. I z toho důvodu podle něj můžeme v případě Orzechowského uvažovat o podobné funkci zobecněné věty „krom toho soudím, že právo v Polsku není spravedlivé“, jakou plnila v římské republice právě Catonova věta „krom toho soudím, že Kartágo musí být zničeno“, Jerzy STARNAWSKI, *Andrzej Frycz Modrzewski*, op. cit., s. 41.

¹³⁰⁰ Stanisław ORZECZOWSKI, Mowa žalobna... na pogrzebie Zygmunta Jagiellończyka, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 32–33.

¹³⁰¹ Łukasz GÓRNICKI, Rozmowa Polaka z Włochem, in: TÝŽ, *Pisma*, op. cit., s. 362–363.

krutého republikánského práva¹³⁰², neboť má-li být republika nositelkou spravedlnosti, je nutné, aby „*trest odpovídal vině a byl plným zadostiučiněním*“, přičemž „*nic nemůže vyvážit vraždu kromě smrti vraha... žádné peníze nemají takovou hodnotu.*“¹³⁰³ Právě požadovaná neúprosnost při trestání přečinů je pak atributem, jenž ve Fryczově chápání rovnosti znovu poddhaluje klíčovou pozici vyrovnané „startovní čáry“. Díky ní musí být všem členům pospolitosti poskytnuta stejná šance, zatímco otázka jejího využití je již plně ponechána na bedrech jednotlivých občanů. Když totiž Modrzewski propaguje onen princip „rovnosti lidí a nerovnosti schopností“, při němž rozum představuje rozhodující kritérium pro legitimitu společenské hierarchie, je třeba vnímat, že kontext přísných zákonů republikánského práva posouvá tuto žádoucí formu nerovnosti ještě do jiné roviny.

Jestliže Frycz protestuje proti donebevolajícím a absurdním nesrovnalostem panujícím v otázce trestů pro šlechtu a trestů pro *chłopy*, mohlo by se zdát, že apeluje na prostý princip absolutní rovnosti před zákonem, respektive univerzální jednoty práva. Právě proti této všeobecné a formální rovnosti právních ustanovení však promlouvá Modrzewského výše naznačená zásada prospěšné nerovnosti, týkající se vlastní dosažené pozice a od ní se odvíjejících povinností, jež jsou prospěšné pro blaho republiky. Konflikt těchto dvou principů je proto nezbytné zasadit do kontextu Fryczova konceptu přirozené aristokracie, respektive „pravého rytířstva“, formovaného ctnostmi v podobě schopností a nikoli umělou disproporcí domněle urozené krve. Zatímco na ose šlechta versus zbytek společnosti je tudíž jakákoli nerovnost před zákonem nepřípustná, razí Modrzewski na linii přirozených rozumových elit stojících proti řadovému občanstvu jakýsi princip pozitivní diskriminace, potažmo převrácené nerovnosti, dle níž by mělo platit, že čím výše na společenském žebříčku člověk stojí, respektive čím vyšší veřejnou funkci zastává, tím přísnější tresty by dotyčnému měly hrozit.¹³⁰⁴

V konci se tak opět ukazuje, že Modrzewského egalitářství není jednoznačné, neboť polský humanista nehájí apriorně hodnotu rovnosti jako takovou a mnohem spíše v ní spatřuje

¹³⁰² „*Lecz taka jest w ludziach przewrotność, niewstydlivość i źle czynienia swowolność, iż trzeba bardzo twardych praw, którymi by rosnącemu zlemu zabiegano, wylewającej z brzegów swej woli zapory zakładano, a na wynurzające się zuchwalstwa wędzidla kładziono...*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, e-book, op. cit., s. 92.

¹³⁰³ „...*jeśli bowiem kara, aby była sprawedliwa, powinna być odpowiednia do winy i tak wielka, aby być pełnym za nią zadośćuczynieniem, to za prawdę nic tak nie wyrówna mężobójstwa, jak śmierć zabójcy... żaden bowiem pieniądz nie ma takiej wartości...*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Łaski, czyli o karze za mężobójstwo*, in: *TYŻ, Dzieła wszystkie*, t. II, op. cit., s. 49.

¹³⁰⁴ „...*jeśliby się tedy miało ustanawiać jakieś różnice w karaniu to ciężej należy karać tych, co stoją na wyższym stopniu dostojenstwa, niż tych, co na niższym, surowiej bogatych niż biednych, szlachtę niż plebejuszów, tych co na urzędach, niż ludzi prywatnych...*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, in: *TYŻ, Dzieła wszystkie*, t. I, op. cit., s. 241.

optimální nástroj pro dosahování jiných společenských cílů – ať už se jedná o formulace obecného dobra či stabilitu republiky. Jak je navíc vidno, pojí se s autorovou představou meritokratických principů společenské organizace i odlišně stupňovaná hierarchie povinností, promítající se i do různých podob rovnosti a spravedlnosti. Tyto odlišné podoby Huber označuje jako asymetrickou symetrii, tedy společenský řád vystavěný na rovných základech, jež jsou schopny zabraňovat nespravedlnosti i uplatňování zákona silnějšího, zároveň však musejí ustoupit principu nerovnosti v těch otázkách, u nichž je v sázce udržení republiky, což je pro Frycze přesně případ nezbytného přísnějšího trestání elit, bez něhož by republika hrozila vzpoura řadových občanů.¹³⁰⁵ Abychom však předešli případným tendencím zařazovat Modrzewského do rámce populistického myšlení v původním slova smyslu, tedy jako jednoznačné obhajoby občanské masy proti elitám, je zapotřebí zmínit, že výše uvedená asymetrie rovnosti neplatí pouze ve smyslu zdola nahoru, nýbrž i v opačném směru. Tento nerovný přístup s prohozenými znaménky, tedy společenský postoj preferující v konkrétních případech úlohu elity na úkor řadového občanstva, se v Modrzewského koncepci zračí nejzřetelněji v jeho mravním rozměru smyslu dobré republiky. Ten byl analyzován už v souvislosti s autorovou inklinací k pozitivní formě svobody v intencích společenské disciplinace „vyššího já“ i za cenu výrazných restrikcí v oblasti soukromé sféry.

Připomeneme-li v této souvislosti Modrzewského plán na zavedení dohlížecích a kontrolních „sociálních úřadů“ v jednotlivých regionech, jež by disponovaly rozsáhlými pravomocemi v otázkách trávení volného času, je zapotřebí dodat, že sám autor koncepce počítal s výkonem těchto pravomocí pouze nad početnými houfy neurozených a nikoli nad přirozeně se proměňující skladbou šlechty. Automaticky totiž předpokládal, že společenská vrstva, vedená svou kvalitou k ctnosti, nebude mít tohoto dohledu zapotřebí.¹³⁰⁶ Pokud tedy Frycz plánuje zákaz alkoholických pitek, příliš bujarých zábav či karbanictví, počítá s tím, že tyto nešvary vycházejí z lidových vrstev¹³⁰⁷ – tedy od těch občanů, kteří nebudou schopni používat rozum v dostatečné míře a snadno se nechají zlákat na scestí smyslů. Tyto vrstvy tak stojí přesně v opozici vůči rytířsky ctnostné a k mravnosti vychované aristokracii, jež se podobně

¹³⁰⁵ Steffen HUBER, *Polifonia tradycji*, op. cit., s. 333–334.

¹³⁰⁶ Włodzimierz BERNACKI, *Myśl polityczna I Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 92.

¹³⁰⁷ Viz kapitola XVII. „O urządzie, który by się o domowy pokój starał próżnujące z miasta wyganiając, a pijane i hultaje karząc“, v níž neřesti jako nadměrné pití či zahálčivost spojuje Modrzewski s měšťanstvem a řemeslníky: „Karczmy winne i piwne albo wygładzone, albo mieszczańom zapowiedziane być mają. Ludzie próżnujący cały dzień w nich przeleżą, piją, a żywą z nierządnicami bardzo rozpustnie, dziewczeczek i niewiast uczciwych pod zasłoną tańcu albo jakiej inszej gry do siebie proszą, a wtenczas się o ich stateczność pilno starają...Wiele rzemieślniczych mistrzów barzo rzadko siadają na swych warstacích; chowają uczniów albo towarzyszyów niemało, którzy w niebytności mistrzów leniwo a niedbale robią...“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, e-book, op. cit., s. 49.

hříšných poklesků vyvaruje sama a bez pomoci státu. Princip asymetrické symetrie a egalitářského elitismu, opřené o meritokratickou morálku republikánského blaha, tak v otázkách mravnosti v mnoha ohledech hraničí s otevřeným velebením nerovnosti.

I tento na první pohled možná nepatřičný rys Fryczova uvažování, nezapadající příliš do celkového vyznění jeho politické koncepce, je však polský humanista schopen obhájit, a to právě prostřednictvím sjednocujícího pilíře všech účelů republikánského zřízení, jímž je s odkazem na již několikrát akcentovanou definici republiky zajištění dobrého, šťastného, ctnostného a spravedlivého života všech občanů.¹³⁰⁸ Jak bylo prokázáno v části věnované analýze svobody, předpokládala realizace tohoto poslání republiky hledání vyváženosti mezi soukromým a veřejným rozměrem svobody, jež – pomineme-li výrazně kolektivistické konotace kontroly mravní stránky občanského soužití – v mnoha ohledech koresponduje s principy republikánského konceptu ne-dominance. Právě tuto koncepci je přitom možné uplatnit při snaze o porozumění zdánlivě disjunktivního vztahu mezi občanskou rovností a hierarchickou nerovností jednotlivých společenských vrstev, poněvadž je-li nepostradatelnou podmínkou ochrany individuálního štěstí občanů silná republika, může toto zřízení fungovat jedině za předpokladu, že se všichni občané ve své rovnosti dobrovolně podřídí nerovným podmínkám a očekáváním. Na tuto skutečnost upozorňuje Frycz už ve své kritice namyšleného přesvědčení šlechty, jež svou výjimečnost odvíjela od domnělé nepostradatelnosti vlastního stavu při obraně země. Modrzewski podobné úvahy striktně odmítá, když tvrdí, že obrana a blaho vlasti jsou záležitostmi všech společenských vrstev (princip občanské rovnosti), avšak jedním dechem zároveň přiznává, že každému přísluší v armádě jiná úloha a jiné místo, přičemž rozhodujícím principem je otázka, na co danému občanovi stačí jeho síly (princip hierarchické nerovnosti). Ačkoliv tak polský humanista v duchu svého protišlechtického tónu neváhá na jedné straně nabádat velitele, aby postavili do první linie raději směle na smrt jdoucího *chłopa* než zbabělé budižkničemu, jehož jedinou předností je urozený rod, v konci připouští, že většina „*plebejského stavu*“ bude na rozdíl od šlechty bojovat opěšale a sloužit jako její pomocní pacholci.¹³⁰⁹

¹³⁰⁸ Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: TÝŽ, *Dziela wszystkie*, t. I, op. cit., s. 98.

¹³⁰⁹ „czyż postawisz w pierwszym szeregu tchórzliwego nicponia pozbawionego wszelkich cnót wojennych, dla którego jedynym poleceniem jest jego świetny ród, a zostawisz z tyłu plebejusza, choć to człej dzielny i śmialo idący na śmierć... niezmierna liczba ludzi plebejskiego stanu bierze udział w wojnach, niektórzy zostają dziesiętnikami, inni – bądź konno, bądź pieszo – służą jako pacholki szlachty. Wielu stać na to, aby – w miarę swych sił – doskonale się spisywali na wojnie“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Mowa Prawdomówcy Perypatetyka*, in: TÝŽ, *Dziela wszystkie*, t. II, op. cit., s. 180.

Rozličný podíl na obraně vlasti je nadto pouze jakousi Fryczovou předzvěstí obecněji formulované představy republiky, jejíž uchování vyžaduje od všech občanů sice rovnou ochotu k obětování vlastního života, avšak zároveň notně rozmanité způsoby péče. Nelze přitom ponechat bez povšimnutí, že tento směr Modrzewského uvažování v mnoha rysech připomíná obdobně vykreslovanou Orzechowského představu *Rzeczypospolité* jakožto domu, pro jehož zachování je zapotřebí mnoha různých povolání (viz kapitola 3.1.6.4). Společným rysem obou humanistických autorů je v tomto případě zejména organické pojetí státu i pospolitosti, pro jehož přežití je nezbytné přistupovat k občanům spíše jako k nositelům společenských funkcí než k autonomním jednotkám, jelikož jedině za harmonické součinnosti všech částí může republika prosperovat. Proto ani Orzechowski, ani Modrzewski nemohou aplikovat principy rovnosti v absolutní míře, už jen z toho důvodu, že každý občan musí v obci akceptovat své přidělené místo – přestože Modrzewski podmiňuje toto přidělování pozic docela jinými principy než jeho názorový protivník a počítá tak mezi občany i početné zástupy lidí mimo šlechtický stav.

Pro Modrzewského tak v souvislosti s problematikou rovnosti může platit základní axiom, že polská republika musí být republikou všech, ovšem jedině za předpokladu, že rovnost není chápána výhradně v relačně-individuální rovině jako stav, kdy je jeden každý občan roven druhému, ale jako základní výchozí pozice, umožňující všem občanům vzájemné prodchnutí společnými hodnotami. Na tento rozměr rovnosti upozorňuje především Huber, který si všímá vzájemné spojitosti mezi spravedlností (*aequitas*) a právě rovností (*aequalitas*).¹³¹⁰ Ta je sice v zásadě neodstranitelná, ale republika jí přesto musí čelit, neboť podobná propojenost hrozí vzrůstem iracionálních tužeb a rozpadem společenství, a to za předpokladu, že se občané budou dožadovat svých rovných nároků ve striktně individualistickém smyslu namísto toho, aby usilovali o rovnost jako naplnění obecného dobra a spravedlnosti pro všechny občany *Rzeczypospolité*.¹³¹¹ Tuto myšlenku ostatně vyjadřuje pregnantně sám Modrzewski, nejvýrazněji patrně v pasáži, v níž hovoří o tom, že republika se skládá z mnoha různých lidí – „*chudých i bohatých, šlechty i plebejů a dalších stavů*“, přičemž úkolem králem je nastolit mezi nimi rovnost. Tato rovnost však nesmí být dle Frycze takovou rovností, *kdy je vše společné, ani takovou, kdy se bohatým dá to, co se odebralo bohatým, ani ta, že se neurozeným postoupí*

¹³¹⁰ Steffen HUBER, *Polifonia tradycji*, op. cit., s. 19.

¹³¹¹ „...dobro Ojczyzny i dostojenstwo praw wazniejsze jest od zysku, zemsty i bezboznego panoszenia się...którzy chcą wprowadzić prawo niewolnicze dla ludzi niższych stanów, lecz prawo sprawiedliwe dla wszystkich żyjących w tej Rzeczypospolitej...“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, Do narodu i ludu polskiego Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Skarga na wzgardzenie prawa Bożego na mężobójców, do niej dołączona czwarta mowa do Boga, ułożona ze słów psalmów Dawidowych, in: *Dziela wszystkie*, op. cit., t. II, s. 153–154.

*šlechtická privilegia či že se smísí všechny stavy, nýbrž taková, kdy se odstraní všechna domýšlivost, arogance, pýcha... a lidská společnost dojde sjednocení.*¹³¹² Jedině ta republika může přetrvat, v níž občané mezi sebou dojdou pravé a trvalé spravedlností, a to tak, že se vzájemně srovnají ve svých srdcích.¹³¹³

¹³¹² „...skoro zaś Rzeczpospolita składa się z biednych i majetnych, ze szlachty i plebejuszów, i innych stanów, ma król... ustanowić między nimi... równość, ale ni taką, że wszystko tam jest wspólne, albo że da ubogim to, co odebrał bogatym, albo że nieszlachcicom ustąpi przywileje szlachty, albo że zmiesza ze sobą wszystkie stany, lecz taką, że usunie z duszy wszystkich zarozumiałość, butę, pychę i inne takie zarazy ludzką społeczność wprawiające w zamieszanie...“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: TÝŻ, *Dzieła wszystkie*, t. I, op. cit., s. 129.

¹³¹³ „nie będzie między obywatelami prawdziwej i stałej sprawiedliwości ni zgody bez owego zrównania się w sercach...“, Tamtéž, s. 130.

3.2.3.3 Obecné dobro: od tradice k právu, právem k tradici?

I v Modrzewského případě je pro završení zmiňovaného „republikánského trojúhelníku“ třeba blížeji charakterizovat autorovo uchopení koncepce obecného dobra, jež doposud zůstávalo spíše v pozadí a tvořilo víceméně zastřešující rámec pro předchozí analýzu svobody a rovnosti. Četné odkazy k obecnému dobru ve výše uvedených částech tak jenom dokládají oprávněnost chápání republikánských ctností jako geometrického obrazce, neboť jakkoli lze pro účely této studie zkoumat jednotlivé klíčové politické hodnoty jako specifické a oddělené entity, je neustále nutné nepouštět ze zřetele jejich provázanost a vzájemnou podmíněnost. To znamená, že byla-li Modrzewského koncepce svobody notně odvislá od jeho chápání rovnosti a vice versa, je třeba vnímat, že obě tyto hodnoty byly zároveň navázány na autorovu představu existence pospolitého blaha, přičemž společný pilíř všech tří atributů byl v jeho politické teorii zastoupen již několikrát zdůrazněným sjednocujícím motivem rozumu. Jedině díky němu jsou lidé schopni chovat se mravně a dosahovat žádoucích pospolitých cílů, přičemž realizovat tyto cíle znamená zároveň naplnit svou skutečnou svobodu, která spočívá v „*opanování špatných myšlenek a zlých skutků a nikoli ve svévolnosti veselí, co se komu líbí.*“¹³¹⁴ Podobně pak i v otázce rovnosti sehrává racionální princip obecného dobra v intencích zájmu republiky, ztotožněného zároveň se zájmy občanů, stěžejní úlohu, neboť Modrzewski sice razí zásadu přirozené rovnosti, avšak ta může být v odůvodněných případech chápána asymetricky, a to právě tehdy, je-li nerovnost ve schopnostech a povinnostech ku prospěchu obce.

I v problematice obecného dobra se zdá být nejvhodnější odrazit se od Modrzewského definice republiky, s jejíž pomocí autor ostatně otevírá celý svůj politický korpus. Už ve svém zdůvodnění, proč nelze za republiku považovat domácnost, sousedství ani město¹³¹⁵ totiž Frycz implicitně konstatuje, že určitou *conditio sine qua non* republikánské pospolitosti je přítomnost jejího čistě společenského rozměru, jež se projevuje plněním takových cílů, nevyplývajících pouze z logiky ochrany zájmů jednotlivých členů pospolitosti, nýbrž z kolektivního charakteru jejich občanství. Tento důraz na nepostradatelnou úlohu veřejného rozměru lidské existence, spjatého s nutností hájit obecné dobro, můžeme krom toho vysledovat i v Modrzewského takřka doslovném přejímání aristotelského způsobu klasifikace ústav, na jejímž základě obhajuje

¹³¹⁴ „*Bo prawdziwa wolność należy w powściąganii złych myśli i występków, nie w swowolności brojenia, co się komu podoba, ani w lekcejszym karaniu występnych...*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, e-book, op. cit., s. 92–93.

¹³¹⁵ Modrzewski ve své definici republiky uvádí, že republikou nelze nazývat jednu rodinu či jeden dům, přičemž následně líčí posloupnost formování pravé republiky z různých stupňů společenské kooperace: „*gdzie się zasię zbierze wiele tych gospodarzów z czeladzią swoją, i domów wiele, tam bywają miasta albo mnóstwo domów, ulicami porządnie sadzone; z tych zasię miast i wsi stawa się ta obywatelów społeczność, którą nazywamy rzeczpospolitą...*“, Tamtéž, s. 5.

politeu jako nejlepší možnou formu vlády. Její nepřekonatelnost totiž Frycz odvozuje opětovně z argumentace obecným blahem, respektive pospolitým dobrem, neboť na rozdíl od zbývajících podob státního zřízení chápe polský humanista Aristotelův model jako jediný, v němž je možné sloučit „úřady a důstojenství se společnými hlasy a volbami mnoha lidí“, a to díky skutečnosti, že občané chápou svou republiku jako skutečně „věc všem společnou, jež se dotýká všech tak, že se republika nezdá být ničím jiným než jedinou a společnou spravedlností a užitek ve všech otázkách.“¹³¹⁶ V konci proto není divu, že pojmy *politea* a *republika* Modrzewskému de facto splývají, neboť jediná forma *republiky* coby státu, v němž je možné dosáhnout *republiky* jakožto spravedlivého řízení vedoucího k ctnosti, je právě *politea*. Ani v tomto případě bychom navíc neměli ztrácet ze zřetele, že obdobně podmíněný vztah mezi polskou republikou, obecným dobrem a aristotelskou *politeou* zastával i Orzechowski¹³¹⁷, což nás opětovně přivádí k tezi, že i přes diametrální rozdíly ve věroučných otázkách i v pojetí polské identity sdíleli oba stěžejní představitelé humanistického politického myšlení řadu totožných rysů, promítajících se právě do podoby aristokratického mýtu řádné republiky.

Při bližším pohledu je nicméně třeba konstatovat, že obdobnost Modrzewského aristotelských konceptů s Orzechowského interpretací tohoto antického klasika, je skutečně víceméně formální, respektive terminologická a nikoli obsahová. Chápe-li totiž Orzechowski stávající polskou republiku prakticky jako již realizovaný aristotelský vzor a ztotožňuje-li tento ideál s vládou šlechtického práva¹³¹⁸, nepřekvapí nás, že Frycz hodnotí podobnost mezi aktuálními konturami *Rzeczypospolité* a aristotelskou teorií v notně střízlivějších barvách. Předně je třeba podotknout, že Modrzewski na rozdíl od Orzechowského vychází mnohem více z obecněji pojatých axiomů ohledně lidské přirozenosti a méně ze specifických nuancí polských poměrů. To je ovšem logické, vezmeme-li v úvahu, že Orzechowski vytvářel svá díla primárně s účelem proměnit k svému obrazu výhradně polský stát, zatímco Modrzewski usiloval o formulaci univerzálních principů dobré republiky, jejímž vzorem se Polsko mělo stát. Na rozdíl od Orzechowského, který tak de facto postupuje dle logiky „Poláci jsou vyvoleným národem a

¹³¹⁶ „Policję zowią tę rzeczpospolitą, którą wiele osób rządzi, w której urzędy i dostojności za wspólnymi głosy i zezwoleniem mnóstwa ludzi dawają, a jednako się wszyscy do sławy cnotą nabytej i do panowania mają; co iż przynosi wielką uczciwość i pożytek pospolity, przeto takowego państwa albo panowania sposób tak, jako i wszystkie insze, zowią rzeczpospolitą, albowiem to jest rzecz wszystkim wspólna, która się jawnie wszystkich dotyczy tak, iż rzeczpospolita nie zda się co inszego być, jedno wspólna we wszelakich sprawach uczciwość i pożytek...“, Tamtéž, s. 6.

¹³¹⁷ O této skutečnosti krom způsobu užívání pojmu republika svědčí explicitně zejména název jeho posledního politického díla v intencích aristotelské *politei*, Stanisław ORZECOWSKI, *Policyja Królestwa Polskiego na kształt Arystotelesowych Polityk wypisana*, op. cit.

¹³¹⁸ Blíže viz např. Stanisław GRZYBOWSKI, Orzechowski and the Beginnings of Political Science, op. cit., s. 107.

Polsko republikou, pročež je republika vznešeným zřízením“, uvažuje Modrzewski opačně. Pro doložení přesvědčení, že nejlepší forma obrody polského státu spočívá právě v republikánském zřízení, proto nejprve rozebírá obecné předpoklady, proč se republika hodí pro všechny sobě rovné lidské bytosti bez ohledu na jejich „národní“ příslušnost.

Při této příležitosti je vhodné zaznamenat, že i ve spojitosti s chápáním republiky jako politického nástroje pro dosahování obecného dobra se Modrzewski odráží od své racionalistické koncepce, když člověka označuje za „*jediné stvoření vhodné pro takové shromáždění a společné obcování*“, přičemž jako rozhodující dva důvody, díky nimž je člověk na rozdíl od ostatních živých bytostí schopen ustavit republiku, chápe rozum a řeč.¹³¹⁹ Tato rovnice je přirozeně jednoduchá a těžko zpochybnitelná, neboť razí představu racionálního lidského jazyka jako základní podmínky dorozumění a kooperace. Mnohem zásadnější je proto až následující pasáž, v níž Frycz přechází k opětovnému předpokladu, že společný rozměr lidského rozumu je nejen zárukou úspěšné vzájemné interakce ve smyslu společné obhajoby vlastních zájmů, ale i prostředkem k dosažení skutečně ctnostné pospolitosti – tedy organismu, v němž budou úloha i štěstí všech ztotožněny s prospěchem a blahem celku. Z toho důvodu tak může Modrzewski na jedné straně tvrdit, že dobrá republika vytváří svazek, v němž lidé „*vedou všechnu svou práci, svá úsilí, robotu, pilnost i důvtip... k tomu, aby se vedlo dobře všem v pospolitosti žijícím občanům... aby všichni mohli vést na světě šťastný život.*“¹³²⁰ To sice může utvářet dojem čistě soukromého uchopení republikánské prosperity, avšak polský humanista vzápětí přispěchává s oblíbenou dobovou alegorií polské pospolitosti jako lidského těla, z níž vyplývá, že onen dobrý a šťastný život občanů není jediným a posledním účelem ustavené obce. Když tedy Modrzewski přichází s přesvědčením, že žádná část lidského těla neslouží pouze sama sobě, ale že „*oko, ruce, nohy i všechny ostatní části se spolu musí radit... aby se celé tělo mělo dobře*“, odkazuje tím jednoznačně k nutnosti formulace společného zájmu ve smyslu obecného dobra. Tento veřejný zájem je tak pasován do role vyššího účelu politické participace jednotlivých občanů, respektujícího však zároveň jejich individuální blaho, neboť logika republikánské harmonie vychází z předpokladu, že tak jako je posláním končetin sloužit tělu,

¹³¹⁹ „...iż się człowiek lepiej, niż które insze stworzenie, do takowego zgromadzenia i wspólnego obcowania zgodzi: ukazuje to jego przyrodzony dowcip i mowa; albowiem te dwie rzeczy między ludźmi sprzyjają jednemu przeciw drugiemu skłonność najwięcej mnożą, która jest najprzedniejszą...“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, e-book, op. cit., s. 5.

¹³²⁰ „...tak wielu ludzi stowarzyszenia związką; w którym ci co żywo wszystkie swoje prace, starania, roboty, pilność i dowcip do tego ciągnąć mają, aby się onym wszystkim mieszczanom albo wspólnie w towarzystwie żyjącym obywatelom na wszem dobrze wodziło, i iżby wszyscy szczęśliwy na świecie żywot wieść mogli...“, Tamtéž, s. 5.

musí platit, že „*má-li se tělo dobře, ani jeho částem se nemůže dít křivda.*“¹³²¹ Základní rovnice tudíž nabírá zásadní obousměrnou determinaci – republika nemůže přežít bez participujících občanů, avšak žádný člověk zároveň nemůže žít šťastně mimo republiku.

Podobně jako Orzechowski, jenž v souladu s republikánskou tradicí ztotožňuje spravedlivý charakter státu se suverenitou občansky formované legislativy, identifikuje i Modrzewski klíčovou roli pro nasměrování republiky k obecnému dobru s vládou práva, jež musí být nadřazeno všem subjektům republikánské moci. Tento přístup dokládá mimo jiné i autorem zmiňovaná definice republiky coby „*lidského shromáždění a pospolitosti, svázané právem.*“¹³²² Klíčovou úlohu práva při nápravě státu či upadlé společnosti lze v tomto ohledu vnímat jako odraz dobově populárního hnutí *exekuce práv*, jehož zastánci byli přesvědčeni, že veškeré společenské zlo pochází z *abusus statutorum*, tedy ze zneužívání práva a jeho ohýbání v soukromý prospěch.¹³²³ Reflektuje-li Frycz v této souvislosti všudypřítomné napětí mezi soukromými interesy a veřejným zájmem, přirovnávané k rozporu mezi chtěním různých lidských údů a vůlí celého těla, respektive mezi míněním nedokonalých smyslů a pokyny rozumu, musí podle něho existovat nástroj, jímž je možné společnost harmonizovat, a to tak, že bude nalezena křehká rovnováha mezi *Rzeczypospolitou* jako ochranitelkou svých lidí a *Rzeczypospolitou* jakožto obhájkyň občanské ctnosti. Tímto nástrojem zajištění rovnováhy je přitom v Modrzewského koncepci opětovně zejména právo, jež je znovu v diskurzu lékařské alegorie připodobňováno k medikamentu, schopnému zachránit nemocné „tělo.“ I v případě této alegorie se navíc zřetelně projevuje ona nezbytná republikánská provázanost mezi prosperitou kolektivu a prosperitou jednotlivce, neboť „lék“ sice musí léčit celé „tělo“ (právo musí být zaměřeno na zájem státu), ale zároveň musí platit, že léčba „nemoci“ jednoho „orgánu“ nesmí škodit orgánu jinému. Právo jako nástroj obecného dobra tudíž nemůže nikdy

¹³²¹ „*Albowiem rzeczpospolita jest jakoby jedno zupełnie zwierzęcia któregożkolwiek ciało, którego żaden członek sam sobie nie służy, ale i oko, i ręce, i nogi, i wszystkie insze członki jakoby spólnie o sobie radzą, a urzędu swego tak używają, aby się wszystko ciało dobrze miało; które gdy się dobrze ma, wtedy i członkom krzywdy nie masz, a gdy się ciało niedobrze ma, wtedy i członki pewnie jako niewczas cierpieć muszą — nie inaczej, jedno gdyby którykolwiek członek od ciała był oderwan, już nie jest godzien, aby go własnym przezwiskiem zwano przeto, iż ani żywym być, ani urzędu swego używać może, jeśli do wszystkiego ciała nie będzie przyłączon; także też żaden obywatel mimo rzeczpospolitej nie może dobrze żyć ani urzędowi swemu albo powinności swej dosyć czynić...*“, Tamtéž, s. 5.

¹³²² Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: TÝŽ, *Dziela wszystkie*, t. I, op. cit., s. 97.

¹³²³ Świderská v této souvislosti upozorňuje na souvislost mezi myšlením Modrzewského a Mikołaje Sienického, již byli oba shodně přesvědčeni, že to hlavní, co je třeba učinit pro záchranu polského státu, spočívá v prosazení skutečně ctnostného práva, jež bylo kdysi v Polsku normou, pročež smyslem nápravy nemá být přinesení novinek, ale důsledné lpění na dodržování skutečných kořenů Rzeczypospolité, Hana ŚWIDERSKA, *Stanisław Orzechowski*, op. cit., s. 90–91.

obětovat blaho jednotlivce ve prospěch druhého, neboť „*kdo by chtěl užívat takového léku, který od jater horkost odhání a žaludku zimnici přivádí?*“¹³²⁴

Takto vymezená úloha práva tak ve své podstatě respektuje i Fryczovo uchopení svobody, jež sice na jedné straně rovněž vychází z individuálních předpokladů lidského štěstí a urguje tak za onu alegorickou hodnotu částí lidského těla, ale v konci zároveň zdůrazňuje neopomenutelný veřejný rozměr tohoto štěstí, pro jehož dosažení musí být jednotlivé části „udrženy při rozumu.“ Smyslem výkonu práva tak sice může být „dobrý a šťastný život“, ale nikdy ne jako konečný účel, neboť pravý smysl obce leží vždy v přežití „celého těla“, což ostatně naznačuje i Fryczem ve třech bodech rozvedená představa o obsahu obecného dobra. Hovoří-li republikánský myslitel v této záležitosti o povinnosti republiky zajistit svým občanům ochranu jejich životů, zachovat je ve správné víře a zajistit jim zároveň náležité vzdělání ve ctnostech a naukách¹³²⁵, lze pouze první účel ztotožnit s výhradně soukromým charakterem lidského blaha. Jak otázka udržení občana při žádoucí podobě náboženství, tak poskytnutí vzdělanosti jako dokladu řádné rozumové aktivity totiž směřuje paralelně jednak k rozvoji individuálních schopností, jednak k posílení stability celé obce. Jinými slovy řečeno, i ve Fryczově explicitním pokusu o vymezení hranic obecného dobra je soukromá rovina s veřejnou natolik provázána, že jsou navzájem neoddělitelné, neboť smyslem republiky sice může být dobrý a šťastný život, avšak ctnost a prospěch jsou dosažitelné díky společnosti: „*společné je jedině to, co je veřejné, takže republika není ničím jiným než ctností a prospěchem.*“¹³²⁶ Právě odkaz na uchopení svobody může být v této otázce znovu užitečný, neboť se opět potvrzuje, že Modrzewského republikanismus podobně jako v Orzechowského případě nezapadá do dichotomického uvažování mezi negativním a pozitivním pólem. Mnohem spíše tak Fryczova koncepce předpokládá komplexnější přístup ve smyslu svobody ne-dominance, jež vyžaduje,

¹³²⁴ „*Niech przeto pierwsze staranie zakonodawcy to będzie, aby w postanowieniu praw nic nie odstępował od rozumu albo od bacności, a iżby wszystkie prawa (co i sam rozum rozkazuje) tak do uczciwości, jako też do pospolitego pożytku obracał. Bo jako to lekarstwo bywa chwalone, które albo wszystkiemu ciału pomaga, albo jeśli tylko jednej części, wtedy ją tak uzdrawia, że drugiej nic nie zaszkodzi: tak też i to prawo ma być pochwalone, które jednakie cnoty jednakimi zapłatami nagradza a niemocom i występkom jednakim jednakie lekarstwa i jednakie karania stanowi. Bo a kto rad takiego lekarstwa używa, co by od wątroby gorącość odganiało, a do żołądka zimno przywodziło? — mam za to, że żaden; bo gdzie żołądek jest zimny, tam żadne trawienie pokarmów nie może być, a stąd i wątroba, i insze członki naruszone będą...*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, e-book, op. cit., s. 93.

¹³²⁵ „*Pierwsza, aby ono ludzi wspólnie mieszkających towarzystwo w dobrym porządku było, a obronę sobie przystojną miało; druga, aby nabożeństwo albo wiarę swą ku Bogu wedle szczerości pisma świętego a statecznie zachowano; trzecia, aby dziatki i młodzieńce do wszelakich cnót i nauk ćwiczone...*“, Tamtéž, s. 7.

¹³²⁶ „*...wspólne jest bowiem to, co jest publiczne, tak że rzeczpospolita wydaje się być nie czym innym, jeno uczciwością i pożytkiem...*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, in: TÝŽ, *Dziela wszystkie*, t. I, op. cit., s. 99.

aby právo bylo zároveň nástrojem i účelem, díky čemu je republika ctnostná nejen pro ochranu svých členů, ale i sama pro sebe.

Tato „spojitost nádob“ mezi osobní lechtickou, respektive lidskou rovinou a veřejnou občanskou sférou se zrcadlí i v Modrzewského distinkci více druhů práva, mezi nimiž myslitel rozlišuje „*práva vyrostlá z přirozeného stavu věci, jiná vzniklá ze zvyků a ustavení různých národů, některá pak božského původu*.“¹³²⁷ Zmíněná klasifikace vcelku očividně vyvěrala opětovně z antické, přesněji řečeno římské tradice, neboť jak si všímá Augustyniak, lze dichotomii prvních dvou podob práva identifikovat na ose rozdílu mezi *mos maiorum* a *mos populorum* – tedy tradičního práva zvykového a kodifikovaného práva státních společností.¹³²⁸ Ačkoliv vzhledem k občanské suverenitě a důrazu na nezbytnou politickou participaci lze logicky vycházet z předpokladu, že nejdůležitější rovinu pro Frycze představovalo právo jako občansky utvořeného nástroje společenské disciplinace, nelze ztrácet ze zřetele ani humanistovu univerzální výchovnou tendenci k mravní nápravě všech členů pospolitosti, jež vyžadovala, aby ono *mos populorum* bylo uskutečňováno v plné shodě s *mos maiorum* a přirozeně i s Božími zákony.

Vezmeme-li toto tvrzení v potaz, je zřejmé, že i přes zmíněný důraz na právo jako základní lék na nemoci republiky není možné podceňovat ani úlohu Fryczova tradicionalistického myšlení, jehož přítomnost je v jeho politické teorii jen těžko zpochybnitelná. Z toho důvodu lze přirozeně vznášet pochyby vůči populárnímu schematismu, líčícímu Modrzewského jako pokrokového reformátora v opozici vůči Orzechowského „konzervatismu“. Tato interpretační tendence je ovšem do jisté míry pochopitelná, neboť na řadě míst se Modrzewski staví do role zarytého kritika slepého zpátečnictví a brojí proti samoučelnému velebení tradice jen pro ni samu, když se ptá: „*proč bych neměl odvrhnout zvyky, jsou-li zastaralé a protiví se přirozenosti i rozumu, tedy tomu, čím jsou řízeny lidské záležitosti?*“¹³²⁹ Dotyčný postoj tak mohl být v pozdějších interpretacích prezentován jako stežejní doklad Modrzewského pozice zvěstovatele nadcházejícího osvícenství, neboť v požadavku, aby byla každá tradice nejprve posouzena mírou racionality, se skutečně odráží

¹³²⁷ „...jedne tedy prawa wyrosły z przyrodzonego stanu rzeczy, inne wynikły z obyczajów i urzędzeń narodów, niektóre boskiego są pochodzenia...“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: TÝŻ, *Dziela wszystkie*, t. I, op. cit., s. 243.

¹³²⁸ Urszula AUGUSTYNIAC, Pro Republica Emendanda, in: *KSAP: XX lat*, op. cit., s. 107.

¹³²⁹ „ale powiesz, że nie jest to zgodne z dawnym ojczystym obyczajem czyż doprawdy nie trzeba przyganiać obyczajom, choćby nie wiem jak zastarzałym, jeśli są one sprzeczne z naturą rzeczy i z rozumem, czyli z tym, czym bada się ludzkie sprawy?“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: TÝŻ, *Dziela wszystkie*, t. I, op. cit.

ústřední napětí v otázce polské identity 18. století, tedy spor mezi *sarmatismem* a westernizačním osvícenstvím.¹³³⁰

Zmíněnou interpretaci můžeme zaznamenat například u Voisého, který se de facto staví proti výše uvedené tezi o Fryczově předpokladu nutné koherence mezi zvykovým a kodifikovaným právem. Tvrdí totiž, že pro Modrzewského představoval systém předků, tedy ono *mos maiorum*, nevyhovující vzorec chování, jenž byl sice ceněn širokými a konzervativními kruhy šlechty a magnaterie, avšak dle Fryczova soudu byl na překážku rozvoji jiných společenských vrstev. Modrzewského apologetika z řad polského šlechtického národa vyloučených sociálních skupin tak může být dáována do souvislosti s oním testem rozumu, jímž v tom případě tradiční pořádky přirozeně nemohly projít, což znamená, že zděděné instituce měly být jako zbytečné či přímo nastupujícím změnám překážející bez váhání odstraněny. Ústřední argumentační úlohu v tomto ohledu tedy opětovně sehrává předpoklad neomylnosti rozumu, jenž je reprezentován právem a nikoli zvyky. Dle Voisého tak Modrzewski sice postuluje, že zdařilá náprava státu musí být dosažena prostřednictvím dobrých zvyků (*mores*) a dobré vůle (*benevolentia*), avšak právě v důsledku slabosti lidské povahy je zapotřebí zajistit, aby vášně byly za všech okolností podřízeny rozumu, tedy aby zvyky respektovaly právo.¹³³¹ Netřeba patrně zdůrazňovat, že právě v tomto způsobu uvažování se ve Voisého intepretaci odráží zmíněný osvícensko-progresivistický diskurz Modrzewského myšlení velmi razantně. Pro jeho dokreslení navíc Voisé využívá i Fryczovu implicitní tendenci vycházet z lineárního pojetí lidských dějin, opřeného o optimistickou vizi vývoje nastupujících generací, jež nejsou odsouzeny opakovat chyby předchozích generací, neboť lidské schopnosti se s postupujícím časem zlepšují.¹³³²

Jak jsme však již naznačili, byla by takto jednoznačná interpretace, představující Modrzewského myšlení jako jednoznačnou dominanci domněle racionalistického práva nad překonanými tradicemi, neúplná, respektive chybná. Pro správné pochopení Fryczovy představy o optimální rovnováze mezi statickou a dynamickou složkou společnosti, tedy mezi „starými“ tradicemi a „novým“ právem, je účelné přidržet se vodítka, které poskytuje kupříkladu Huber. Ten se totiž v Modrzewského politickém myšlení snaží identifikovat více rovin rozumu

¹³³⁰ K ideovému střetu mezi tzv. *sarmatismem* a osvícenským pojetím polské společnosti v 18. století srov. např. Jerzy LUKOWSKI, *Disorderly Liberty*, op. cit.; Andrzej WALICKI, The Idea of Nation in the Main Currents of Political Thought of the Polish Enlightenment, in: S. Fiszman (ed.), *Constitution and Reform in Eighteenth-Century Poland: The Constitution of 3 May 1791*, Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press, 1997, s. 155–174; Anna GRZEŠKOWIAK-KRWAWICZ, Political and Social Literature during the Four-Year Diet, in: tamtéž, s. 175–202.

¹³³¹ Waldemar VOISÉ, *Polish Renaissance Political Theory*, op. cit., s. 176.

¹³³² „...tempore et exercitatione artes crescunt...“, Tamtéž, s. 177.

(*logu*), což dokumentuje na modelovém příkladu odlišné racionality úředníka a občana. Dle tohoto příkladu lze sice tvrdit, že první zmíněný vyžaduje v pospolitosti krystalickou podobu kodifikovaného práva (což by svědčilo pro onu dominanci zákona nad zvykem), avšak ctnostná republika nemůže být udržována pouze úředníky, nýbrž potřebuje ke svému životu i logiku občanů. Ta je od té úřednické odlišná mimo jiné právě tím, že sleduje i potřebnost a prospěšnost zvykem ustavené tradice. Huber tento rozdíl stylizuje do podoby neodstranitelného, avšak navzájem nepostradatelného napětí mezi prostředkem a cílem, jelikož správný cíl může být nastaven jen díky dobrým zvykům, avšak dosažení takto nastaveného cíle je myslitelné jen prostřednictvím správných politických nástrojů, tedy díky právu. Bez reflexe tohoto vztahu je Fryczova politická teorie prakticky neuchopitelná, neboť je v očích reflektujícího zasažena zdánlivě absurdním dilematem, kdy je Modrzewski schopen „na jedné straně apelovat na změnu zvyků (*mores*) skrze právo (*leges*) a na druhé straně tvrdit, že všechno právo musí být vyvozeno ze zvyků dle zásady *praecipiantur legibus mores boni*.“¹³³³

Huberova interpretace, dle níž Modrzewski determinuje obecné blaho prostřednictvím vzájemné závislosti mezi tradicemi a právem, je v tomto směru sice uchopena notně moderním jazykem sociálních věd, avšak ve své podstatě vychází ze starších badatelských tendencí. Jinými slovy řečeno, doložení oné součinnosti zvyků (*mores*) a zákonů (*leges*) ve Fryczově myšlení nevyžaduje nutně akceptaci diskurzu různých rovin racionality (jakkoli je tento způsob uchopení konceptualisticky vhodný), neboť poukazy k důležitosti tohoto spojení lze vysledovat přímo v některých originálních pasážích Modrzewského spisu. Ponecháme-li stranou postřeh, že určité náznaky poskytuje už autorovo explicitní zaměření prvních dvou knih *De Republica* právě na problematiku zvyků a práva, jenž by mohl být odmítnut ve stylu Voisého námitky, že smysl druhé knihy *O právech* spočívá právě v nahrazení významu tradic a tedy i první knihy *O zvycích* racionální legislativou, je třeba vnímat, že v mnoha ohledech charakterizuje Frycz vztah zažitých obyčejů a žádoucích zákonných reforem skutečně jako nezbytnou symbiózu.

Jak upozorňuje Starnawski, lze doklady stěžejní pozice nepsaných tradic pro udržení republiky nalézt už ve Fryczově dedikaci díla, jež je pojata jako promluva ke všemu lidu Rzeczypospolité, v níž polský humanista razí přesvědčení v duchu Kochanowského zásady „*komu se dostává daru rozumu i řeči, nechť zasazuje mezi lidmi dobré obyčeje*“¹³³⁴, že každý občan by měl sloužit vlasti dle svých nejlepších schopností. Ačkoliv míra i podoba těchto

¹³³³ Steffen HUBER, *Polifonia tradycji*, op. cit., s. 333.

¹³³⁴ Jedná se o následující verše z Kochanowského Písní: „*Śłużmy poczciwej sławie, a jako kto może, Niech ku pożytku dobra spólnego pomoże. Komu dowcipu równo z wymową dostaje, Niech szczepi między ludźmi dobre obyczaje*“; Jan KOCHANOWSKI, *Pieśni*, XIX, in: *týž, Księgi wtóre*, <https://wolnelektury.pl/>, s. 21.

kapacit se může lišit, je za všech okolností třeba dbát především na udržení oněch *dobrých zvyků*, jež jsou zárukou správného rozvoje celé obce, neboť – jak shrnuje Starnawski – díky nim žije každý člověk v lidské pospolitosti v dobré vůli a sám se stará o své záležitosti i záležitosti druhých ve shodě se všemi či alespoň s těmi dobrými a ctnostnými.¹³³⁵ Jak navíc Modrzewski podotýká v souladu se svou anatomickým podobenstvím, je pro udržení celistvosti „těla“ republiky nezbytné dbát o její dobro a důstojnost, čehož může být docíleno pouze na základě „*ctnostného charakteru zvyků*.“¹³³⁶ V tomto ohledu je rovněž žádoucí zaznamenat, že Frycz krom povinnosti ctění tradic uvádí ještě další dvě podmínky nezbytné pro to, aby „*republika navždy zůstávala ve své jednotě a cti*“, a to „*přísnost soudů*“ a „*zběhlost ve věcech vojenských*.“ Tyto podmínky nám tak znovu ukazují, že sebevíce ušlechtilé zvyky nemohou být republiky užitečné, nejsou-li zaštitěny striktním právem a naopak – sebelepší zákon nic nezmůže, nevychází-li z tradic občanských ctností.¹³³⁷

Jak je navíc zřetelné z řady Modrzewského odkazů k antickým klasikům, lze úlohu tradičních zvyklostí při nápravě *Rzeczypospolite* ve srovnání s úlohou práva považovat dokonce za důležitější. Alespoň tak lze tedy dle mého názoru rozumět například uvedení veršů Horatia Flacca o dobrém zvyku, jenž je schopen vyvrátit neřest i v případě scházejícího práva¹³³⁸ či zmínění výroku Quinta Ennia, dle něhož římská republika trvala věčně jen díky ctnostným rytířům a starobylým zvyklostem.¹³³⁹ Zejména je ovšem třeba v tomto směru reflektovat zvolání samotného Modrzewského, jenž dochází k závěru, že republika se leckdy vládne „*daleko lépe díky zvyklostem než psaným právem*“, neboť „*zvyky, vycházející z pravosti srdce, nabádají k plnění povinností více než ty největší odměny či nejpřísnější tresty*.“¹³⁴⁰

¹³³⁵ „*wedle czego każdy człek żyje w ludzkiej gromadzie z dobrej woli i wedle czego sam się sprawuje i kieruje sprawami swoimi oraz cudzymi ze zgodą albo wszystkich, albo wielu, albo przynajmniej dobrych i uczciwych...*“, Jerzy STARNAWSKI, *Andrzej Frycz Modrzewski*, op. cit., s. 42. Zcela evidentně se jedná o parafrázi klíčové definice republiky v 1. kapitole 1. knihy *O poprawie*, srov. Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, in: TÝŽ, *Dzieła wszystkie*, t. I, op. cit., s. 97.

¹³³⁶ Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, e-book, op. cit., s. 7.

¹³³⁷ „*Aby wtedy rzeczpospolita w całości a w zacności sobie przystojnej zawždy zostawała, trzech rzeczy do tego trzeba, to jest: uczciwych obyczajów albo zwyczajów, srogości sądu, a biegłości w rzeczach wojennych... tak gdy te trzy rzeczy między sobą zgodnie się mają, wtedy też i sama rzeczpospolita w dobrym porządku bywa; a zasię, jeśli która rzecz z onych trzech ma w sobie jakie ubliżenie, wtedy też rzeczpospolitej na jej zacności i całości wiele schodzić musi...*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, e-book, op. cit., s. 7.

¹³³⁸ „*Mos et lex maculosum edomuit neufas...*“, Quintus HORATIUS FLACCUS, *Carminum Liber Quartus*, in: J. Jones (ed.), *Quintus Horatius Flaccus*, Londini: Apud J. Brotherton – J. Nourse, 1736, V, s. 90.

¹³³⁹ „*Moribus antiquis res stat romana, virisque*“, Quintus ENNIUS, *The Annals of Quintus Ennius*, O. Skutsch (ed.), Oxford: Oxford University Press, 1985, liber V, (5.156).

¹³⁴⁰ „*Tymi przeto zwyczajami rzeczpospolita bywa bardzo dobrze rządzona, a nie wiem, jeśli nie daleko lepiej, niżli prawem pisany. Albowiem zwyczaje, które z pewnego powodu serdecznego pochodzą, więcej nas w powinności zatrzymują, niżli albo największe zapłaty albo najsrozsze kaźni prawne.*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, e-book, op. cit., s. 9.

Důraz kladený na esenciální rovinu obyčejů, bez níž by každá suverenita práva nad poddanými republiky představovala pouze soubor předem mrtvých nařízení, nás navíc opětovně přenáší k důležité otázce nástrojů, jimiž je Modrzewski ochoten občany „své“ napravené republiky „přivádět k rozumu“, tedy motivovat k respektování obecného blaha. Ke slovu zde přitom znovu přichází podstatný rys Fryczova racionalismu, a sice meritokratická představa fungování lidské přirozenosti, s níž jsme se mohli setkat už v souvislosti s Modrzewského kritickým postojem vůči aristokracii krve, jež měla být v jeho očích nahrazena onou vrstvou „pravých rytířů“, zaštitěnou dovednostmi a zásluhami. Jak bylo možné zaznamenat už v případě autorova výroku o povinnosti všech občanů podílet se na cestě k obecnému dobru všemi možnými prostředky, považuje polský humanista za nezbytný symptom vlastní schopnosti řádného užívání rozumu – a tím pádem i aktivizace žádoucího pojetí svobody – neustálou tendenci k sebezdokonalování, jež se nejlépe slučuje s asketickou morálkou protestantské víry a nepostradatelnou úctou k vlastní činnosti.

Jak jsme mohli vidět, je Frycz i přes své egalitářství v otázce lidského původu ochoten akceptovat podstatnou hierarchii, vyplývající ze zásluh o republiku a potenciálu vlastního rozumu, a tím pádem i hájit přesvědčení, že pozice občanů v republice vyžaduje různé nasazení i různá ocenění. Zároveň je ovšem schopen shrnout občanskou úlohu do společné a jednoduché rovnice, dle níž je „*každý povinen užívat chléb v těžkosti své práce a v potu čela*“, přičemž musí zároveň platit heslo, jež během budování Fryczova kultu coby „předchůdce socialismu“ přicházelo víc než vhod: „*kdo nepracuje, ať nejí!*“¹³⁴¹ Úloha lidské práce je tak ve smyslu lidského života zcela centrální, neboť není myslitelné, aby jednotliví občané, natož republika jako celek dosáhli štěstí bez poctivého přístupu ke smysluplné činnosti. I v tomto bodě se tak naplňuje charakteristika líčící Fryczovo myšlení jako humanisticko-protestantský přechod od středověké společnosti směrem k moderním osvícenským formám pojetí člověka. Otázka práce už totiž není interpretována ve smyslu nežádoucí lopoty jakožto trestu za první hřích, nýbrž je pojímána jako cíl lidského života, nástroj jeho harmonického rozvoje, uspokojení potřeb a tím i dosažení kýženého štěstí, v důsledku čehož přece „*lidé šlechtné duše nebudou zahálet, ale s chutí přistoupí k práci, uvědomí-li se, že Bůh tomu tak stanovil na počátku světa.*“¹³⁴²

¹³⁴¹ „...każdy powinien pożywać chleb w trudzie i w pocie czola, kto zaś nie pracuje, ten niech nie je...“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: TÝŽ, *Dziela wszystkie*, t. I, op. cit., s. 262, též i „...a tak ci wszyscy mieliby przyzwyczajeni być do sprawowania czegokolwiek, a którzy nie chcą robić, ci też (jako Paweł święty powiada) niechby nie jedli...“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, e-book, op. cit., s. 19.

¹³⁴² Blíže viz kapitola XVII první knihy nazvaná „O urządzie, który wyganiając z miasta próżniaków... miałby staranie o pokój domowy“: „...ludzie o duszy szlachetnej nie będą próżnować, lecz chętnie przystąpią do pracy, gdy rzetelnie rozważą, że Bóg tak postanowił na początku świata, aby wszyscy w pocie czola spożywali chleb swój,

Má-li být ovšem republika krom práva spravována kýženou vnitřní motivací vlastních občanů k osobnímu rozvoji a k dosažení obecného dobra, navrací se jaksí znovu problém společenské disciplinace, jež přichází ke slovu, pokud některý z občanů není schopen následovat linii vlastního rozumu a ztotožnit se s ideálem práce jako se sobě vlastním životním cílem. Při předcházení tomuto problému se znovu logicky potvrzuje ona přítomnost radikálně pozitivního pólu ve Fryczově uchopení svobody, jakož i částečná oprávněnost poukazů k paralelám mezi Modrzewského utopismem a podobou moderní koncepce policejního státu, jež oproti tváři „osvíceného pokrokového“ reformátora odhaluje i onu temnější stranu přísného a autoritářského askety.¹³⁴³ Ačkoliv totiž Modrzewski vychází z výše představené premisy, že obecného blaha nelze dosáhnout jen za pomoci občansky ustaveného práva, nýbrž v součinnosti s děděnými občanskými ctnostmi, nesmiřuje se v konci s vidinou, že by tato oblast soukromé morálky a dodržování zvyků byla ponechána mimo kontrolu státu – jak jsme ostatně mohli zaznamenat už v případě jeho „mravního tažení“ proti úpadkové zábavě a příliš svévolným výkladům osobní svobody. Nyní je však v souvislosti s chápáním obecného blaha záhodno zdůraznit ještě jeden podstatný rozměr této linie Modrzewského myšlení, jímž je právě ona velebená a pozitivní hodnota lidské práce, představující základní argumentační osu v řadě Fryczových radikálních návrhů.

Připomeneme-li v této souvislosti autorův Modrzewského zmiňovaný plán na potírání hazardních her či hostinců jako míst distribuujících alkohol, lze vysledovat vcelku zřetelnou rovnici mezi zamýšlenou snahou o ochranu řádného lidského rozvoje (emancipaci rozumu), přesvědčením o naplnění skutečné formy svobody a přivedením člověka ke smysluplné činnosti, tedy práci, od níž by mohl být občan republiky zdržován právě v důsledku uvedených hříšných nástrojů zahálky. Obdobný způsob uvažování se přitom promítá i do řady ostatních represivních doporučení, ať už se jedná například o Fryczovo „sociální inženýrství“, počítající s deportacemi obyvatelstva dle zájmů republiky a potřeb pracovní síly,¹³⁴⁴ či o jeho striktní rozlišování mezi nezaviněnou a domněle zaslouženou chudobou. V tomto bodě se sluší připomenout Modrzewského vizi, dle níž měly lidem v nouzi bez vlastní viny pomáhat ony „sociální úřady“, avšak ti, kteří se do problémů dostali vlastní neschopností, měli být státem nasazeni na těžké nucené práce, aby ostatním sloužili jako odstrašující příklad pro jejich

zanim do ziemi wróca, z której powstałi”, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: TÝŽ, *Dziela wszystkie*, t. I, op. cit., s. 166.

¹³⁴³ Viz např. Janusz TAZBIR, Wrogowie i krytycy Frycza-Modrzewskiego, op. cit., s. 490; K obecným totalitárním sklonům vyznění utopistické nauky z publikací v polském prostředí viz též např. Konstanty GRZYBOWSKI, Ci sfrustrowani maniacy, in: *Życie Literackie*, XV, Kraków, 22 (696), 30. 5. 1965.

¹³⁴⁴ Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: TÝŽ, *Dziela wszystkie*, t. I, op. cit., s. 354, viz též Waldemar VOISÉ, *Frycza Modrzewskiego nauka o państwie i prawie*, op. cit., s. 256.

předchozí pohrdání hodnotou práce¹³⁴⁵. Stranou přísného dohledu v otázkách pracovní morálky pak u Frycze nezůstává ani problematika genderu. Je-li humanistovo všelidské egalitářství mnohdy zpochybňováno poukazem k jeho prezíravosti vůči rozumovému potenciálu žen a k odmítání jejich podílu na chodu republiky, je zapotřebí vnímat, že hlavní argument pro polského myslitele představuje skutečnost, že ženy jsou „*stvoření slabá... velmi náchylná k chybám a překračování míry*“¹³⁴⁶, čímž jednoznačně ohrožují onen disciplinovaný a na práci orientovaný republikánský ideál uspořádání společnosti.

Ztotožnění představy obecného dobra s obcí prospěšnou činností se ovšem nezrcadlí pouze v Modrzewském přísně sledovaných otázkách mravnosti, nýbrž proniká i do všední roviny každodenního praktického života. I zde se totiž objevuje autorova určitá obsese, vyžadující neustálý dohled a striktní organizovanost i v těch nejtriviálnějších a nejpřirozenějších situacích, což můžeme pozorovat například v pasáži, kterou Frycz pojímá jako detailní manuál pro jednotlivé členy pospolitosti při vypuknutí požáru. Modrzewski totiž nejenže krok po kroku přesně popisuje, k jaké úloze je při hašení určen ten který občan, což by bylo možné chápat jako vcelku pragmatické opatření pro realizaci kolektivní činnosti, ale především neváhá dodat, že každý, kdo spatří požár a nedá zavčas vědět ostatním, bude republikou po zásluze potrestán ztrátou hrdla.¹³⁴⁷ Znovu se tak potvrzuje, že veřejný zájem je pro Modrzewského determinován jednáním zcela racionálního občana, jenž je krom ctnostných motivů v soukromé rovině (život bez hříchu) veden i ochotou poskytnout vlastní potenciál ve prospěch pospolitosti, přičemž nezbytnými nástroji pro realizaci tohoto zájmu jsou vedle rozumu i disciplinace a zastrášení: „*užitek republiky je odvislý od toho, aby každý dobře užíval svých věcí... pročež ti, kteří zbůhdarma rozhazují, jsou hodni trestání od dozorců.*“¹³⁴⁸

Bylo by nicméně chybou domnívat se, že Frycz v otázce zajištění dobrých mravů, nezbytných pro funkčnost republikánského práva, spoléhá výhradně na nástroje státní kontroly. Jak bylo možné identifikovat už při Modrzewského líčení tří základních účelů dobré

¹³⁴⁵ Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: TÝŽ, *Dziela wszystkie*, t. I, op. cit., s. 168.

¹³⁴⁶ Tamtéž, s. 193.

¹³⁴⁷ „*Skoro się gdzie dom żazze, gospodarz albo który domownik niech wnet z domu wybieże a ogień obwoływa. Jeśli tego nie uczyni, gardłem niech będzie karan...*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, e-book, op. cit., s. 109.

¹³⁴⁸ „*Lecz jeśliże to jest z pożytkiem rzeczypospolitej, aby każdy rzeczy swoich dobrze użył, a używając mógł też rzeczypospolitą kiedy podpomagać: zaisteć ci, którzy marnie utracają majętność, godni są, karania od dozorców albo przelożonych za to odnosić...*“, Tamtéž, s. 43.

republiky¹³⁴⁹, považoval humanista v souladu se svým úsilím o věroučnou reformu náboženských poměrů v církvi za nepostradatelný pilíř fungujícího státního zřízení důraz kladený na udržení občanů při správné víře. V tomto ohledu polský myslitel staví linii vzájemného spojení mezi dobrým životem, dobrou vírou a dobrou republikou, jelikož ani jeden z vrcholů tohoto pomyslného trojúhelníku nemůže být naplněn, jestliže selhává některý ze zbylých dvou. Modrzewski tak navzdory názvu svého ústředního spisu *De Republica emendanda* neusiluje pouze o nápravu republiky, nýbrž o dvojitou nápravu státu i víry, jež budou v obrozené polské republice stát bok po boku. Neodlučitelnost obou těchto pilířů ctnostné společnosti zdůrazňuje Frycz například ve svém proslavu na adresu Hieronima Ossolińského, jehož chválí za „horlivost, projevenou v péči o blaho Rzeczypospolité i o pravou víru“, přičemž se zároveň pozastavuje nad tím, že masy ostatní šlechty, ač volají po reformě náboženství i záchraně státu, nezačínají s nápravou u otázky, zda občané žijí podle Božího ustanovení.¹³⁵⁰ Ve svém konstatování, že „*podstata obrození Rzeczypospolité i víry*“ je shodná, Modrzewski krom toho vyjadřuje pozoruhodnou představu o náboženském charakteru žádoucí nápravy polského práva, jež je zajímavá především tím, že se implicitně staví proti vizím Orzechowského a opětovně tak předznamenává budoucí spor o polskou identitu mezi *sarmatisty* a osvícenci. V opozici vůči pravým božským nařízením totiž Modrzewski varuje před „*nelidskými, nadutými a nabubřelými sarmatskými zákony, v nichž není místa ani na ctnostný pospolitý život, ani na skutečnou spravedlnost*“, neboť tato tradiční ustanovení polské šlechty v sobě „*obsahují křivdu i velké nebezpečí*.“¹³⁵¹

Je tedy zřejmé, že krom rozvoje občanského rozumu skrze povinné státní vzdělání a úlohu represivních složek jako vykonavatelů práva akcentuje Modrzewski i nezbytnou podmínku realizace obecného blaha, již je zásada, že každý dobrý občan musí být dobrým křesťanem.¹³⁵² Frycz se v této identifikaci požadovaného vztahu mezi rolí víry a stabilitou

¹³⁴⁹ „*Pierwsza, aby ono ludzi wspólnie mieszkających towarzystwo w dobrym porządku było, a obronę sobie przystojną miało; druga, aby nabożeństwo albo wiarę swą ku Bogu wedle szczerości pisma świętego a statecznie zachowano; trzecia, aby dziatki i młodzieńce do wszelakich cnót i nauk ćwiczone...*“, Tamtéž, s. 7.

¹³⁵⁰ „*Tuum vero studiu, Ossolini, non possum non laudare, quod convertis ad remp. arque ad cultum verae religionis... Mirandum certe, vos, qui reformandae religioni summi Dei datis operam quique in Remp. incumbitis omni studio, non ab hoc capite ducere exordium...*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, Liber Secundus de mediatore, And. Fricius Modrevius Hieronymo Ossolinio, in: týž: *Andreae Fricij Modreuij Secretarij Regii, de Mediatore Libri tres*, [s. l.: Oporinus], 1562, s. 24–25. Shrnutí daného spisu v polštině poskytuje například Stanisław KOT, *Andrzej Frycz Modrzewski*, op. cit., s. 194.

¹³⁵¹ „*Atque utinam tam ad Reip. Quam ad religionis restitutionem, caput esse congoscamus, ut virae et incolumitati hominum ex Dei aeterno et inviolabili decreto sit consultum potius, quam ex Sarmaticis constitutis, inhumanis, fastu ac tumore superbiae plenis: in quibus nec vitae communis honestas, nec decus verum iusticiae inesse potest: inest autem deformitas et iniusticia summa, et periculum ingens...*“, Tamtéž, s. 24–25.

¹³⁵² Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: TÝŽ, *Dzieła wszystkie*, t. I, op. cit., s. 578. K náboženskému rozměru Fryczovy státní teorie viz též Łukasz KURDYBACHA, *Poglądy społeczne i filozoficzne Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, op. cit., s. 161.

republiky do jisté míry přibližuje východiskům Machiavelliho, který rovněž zastával přesvědčení, že pro udržení občansky silného státu je nezbytná úloha náboženství, jež musí stát podpírat. Stejně jako Modrzewski i Machiavelli razil v tomto ohledu představu sekulární národní víry, zaměřené primárně na blaho státní pospolitosti a nikoli na vyznání, ztělesněné oficiální církví.¹³⁵³ I Frycz, jak již bylo naznačeno, tak v této otázce urguje za působnost obrozené, národně pojímané církve, jejímž cílem není realizace cizího – ve smyslu mimo instituce polského státu ležícího – dobra, nýbrž právě prospěch polské republiky v intencích všestranného a ctnostného rozmachu jejích občanů. Při té příležitosti přichází přirozeně na přetřes otázka, proč by obecné blaho republiky nemohlo být naplněno v lůně stávající katolické církve, na což Frycz reaguje konstatováním, že církev je založena na nepřirozené hierarchii a tudíž v rukách nelegitimního kléru, neboť sama odráží nespravedlivý řád šlechtou podmaněné společnosti a není tak schopna nastolit skutečnou spravedlnost.¹³⁵⁴

Tím se ovšem znovu dostává do popředí výše zmíněný problém tzv. *sarmatských* zákonů, označovaných Modrzewským za „nelidské, naduté a nabubřelé“ a stavěné jím do role pravého opaku skutečně ctnostných zákonů, jež respektují Božský záměr a tudíž i správnou víru. Spojenou kritikou katolické církve a tohoto *Sarmaty* stvořeného práva se totiž odhaluje další důležitá souvislost mezi nápravou náboženské víry a nápravou republiky. Tou je právě centrální úloha šlechty v organizaci společnosti, která se logicky projevuje urozeným původem katolických hodnostářů na rovině církve a suverenitou šlechtického parlamentu v politickém procesu na rovině polského státu. Právě tato spojitost pak Modrzewského obrací k ústřednímu kroku, jímž má být vedena žádoucí reforma republiky s ohledem na dosažení pospolitého blaha, a sice k vymanění práva z rukou šlechty. Dotyčné právo bylo dle Frycze zrozeno z „*bezohlednosti a nenávisti vůči měšťanům ze strany šlechty... jejíž srdce jsou plná hněvu a nespravedlnosti*“ a sloužilo doposud jako nástroj útlaku nižších vrstev namísto toho, aby bylo namířeno k obecnému dobru.¹³⁵⁵ Teprve tehdy, až toto republikánské právo a s ním i kontury obecného dobra přestanou být odrazem jedné jediné společenské vrstvy či instituce (tedy

¹³⁵³ K Machiavelliho pojetí náboženství viz např. Maurizio VIROLI, *Machiavelli's God*, Princeton: Princeton University Press, 2010; Ronald BEINER, Machiavelli, Hobbes, and Rousseau on Civil Religion, *The Review of Politics*, 55, 4 (1993), s. 617–638;

¹³⁵⁴ Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, Do króla, biskupów, kapłanów, ludów Polski i reszty Sarmacji Andrzeja Frycza Modrzewskiego Mowa o wysłaniu posłów na sobór chrześcijański, in: *Dziela wszystkie*, t. II, op. cit., s. 212–213.

¹³⁵⁵ „...prawo to zrodziło się z bezwzględności i nienawiści szlachty do mieszczan... serca szlachty pełne są gniewu i niesprawiedliwości dla mieszczan. Gdyby szlachta przez wzgląd na Rzeczpospolitą albo przynajmniej na sprawiedliwość chciała, odłożywszy niechęci, odnosić się po ludzku i życzliwie do ludzi niższych stanów, to zaiste nie trzeba by się trudzić zbijaniem owych racji...“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, Mowa Prawdomowcy Perypatetyka, in: *TÝŻ, Dziela wszystkie*, t. II, op. cit., s. 173, 179.

šlechty a církve), promění se *Rzeczpospolita* ve skutečně fungující „lidské tělo“, jemuž prospívají všichni a jež samo prospívá všem, neboť „nelze býti šlechticem, jestliže nebude plebejů – co je to tedy za ukrutnost nepřihlížet k životu těch, bez nichž my sami nemůžeme žít!“¹³⁵⁶

¹³⁵⁶ „Nie może zaiste Rzeczpospolita kwitnąć dzięki samej tylko szlachcie. Któż bowiem dostarczy pożywienia... jeśli nie będzie oraczy? Kto przyodzieje i stroju, jeśli nie będzie rzemieślników? Kto przywiezie nam rzeczy niezbędne, jeśli nie będzie kupców? Któż wreszcie będzie szlachcicem, jeśli nie będzie plebei. Cóż to tedy, u licha, za okrucieństwo, za nic mieć życie tych, bez których nie możemy się obejść!”, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: TÝŻ, *Dziela wszystkie*, t. I, op. cit., s. 256.

3.2.3.4 Monarchismus versus parlamentarismus

Zařazení Modrzewského pozice na ose monarchismus – parlamentarismus by mělo být o poznání jednodušší než u Orzechowského, obzvláště vezmeme-li v potaz jeho leckdy velmi ostrá protišlechtická vyjádření, jakož i skutečnost, že na rozdíl právě třeba od Orzechowského Frycz zůstával v politických otázkách víceméně konstantní bez ohledu na dobu či kontext vzniku toho kterého spisu. Připomeneme-li si v tomto směru nejednoznačnost Orzechowského postojů, je žádoucí vnímat, že promonarchické, respektive prošlechtické vyznění jeho politických postřehů v řadě případů stoupalo či klesalo právě v závislosti na charakteru zamýšleného publika, respektive čtenářstva, pro něž byly dané úvahy vytvářeny. Zřetelně se tato ambivalence, týkající se míry autorova monarchického myšlení, zračí například ve vykreslování pozice krále ve *Funebris Oratio*, jež je pojímána jednoznačně adoračně, což kontrastuje s představami panovnickovy působnosti ze strany *Papežence* a *Evangelíka* v Orzechowského žánrově odlišném *Dialogu*.¹³⁵⁷ I v případě tohoto klíčového díla se navíc projevuje podstatné vnitřní napětí mezi oběma postavami, jež je na první pohled vysvětlitelné záměrnou stylizací *Papežence* jako nositele žádoucích prošlechtických principů oproti pomýlenosti *Evangelíka* coby přesvědčeného rojalisty. Jak však ukázala detailní analýza řečových aktů obou postav právě v otázce postojů vůči panovnické moci (viz kapitola 3.1.6.4), je třeba Orzechowského preference ztotožňovat s podporou modelu *monarchia mixta*, a nechávat tak daného autora jako jednoznačného zastávce převahy šlechtického parlamentu nad monarchickým principem. Základem jeho postoje byla totiž zjevně vyvážená republika *inter maiestatem ac libertatem*, předcházející oběma nežádoucím extrémním pólům v podobě monarchické despotie, či naopak anarchie po vzoru českého království.¹³⁵⁸

Oproti této středové, respektive obtížně zařaditelné Orzechowského pozici se Modrzewského preference jeví vskutku poměrně jasněji, neboť polský myslitel na řadě míst vyjadřuje naději, že právě silná a centralizovaná moc panovnického majestátu bude v obrozené republice představovat rozhodující prvek, schopný omezit příliš svévolnou a vůči zbytku polské společnosti nespravedlivou vládu šlechtických kruhů. I v otázce sporu, zda má být Polsko šlechtickou republikou či klasickou monarchií tak mohli pozdější hodnotitelé odkazu obou humanistů spatřovat důležitou štěpnou linii, neboť zatímco Orzechowské dědictví bylo posouváno k obhajobě zlatých šlechtických svobod a dominance *izby poselské*, tedy do pozic

¹³⁵⁷ Blíže viz kapitola 3.1.5, též Stanisław ORZECOWSKI, Mowa żałobna... na pogrzebie Zygmunta Jagiellończyka, in: *Wybór pism*, op. cit.; Stanisław ORZECOWSKI, Dyjalog albo Rozmowa, in: Tamtéž.

¹³⁵⁸ Viz již zde rozebírané Orzechowské komentáře k předhusitským Čechám, Stanisław ORZECOWSKI, Dyjalog albo Rozmowa, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 320; Stanisław ORZECOWSKI, Mowa do szlachty polskiej, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 102.

sarmatismu 18. století, byl v Modrzewského myšlení spatřován zárodek argumentce polských osvícenců téže doby, kteří apelovali na nutnost centralizace polského státu, spjatou s posílením královských pravomocí a zavedením dědičné vlády.¹³⁵⁹ Jak jsme však mohli pozorovat už u řady jiných otázek, je problematika pozdějších interpretací – onoho autorova druhého posmrtného života – obvykle ovlivněna politicko-ideologickým kontextem jejich vzniku, pročež je žádoucí posoudit míru Modrzewského monarchismu na základě jeho původních vyjádření v rámci celé šíře jeho politicko-teologické koncepce.

Výchozím bodem je i v tomto případě Fryczova snaha o klasifikaci polského státu prizmatem aristotelské klasifikace ústav, z níž je zřejmé, že humanista chápal svou polskou vlast jednoznačně jako republiku a nikoli monarchii. Tento fakt vyplývá zejména z autorem představené definice království jako státu, jenž je řízen výhradně jednou osobou¹³⁶⁰, což institucionálnímu nastavení dobové *Rzeczypospolite* jednoduše neodpovídalo. I v tomto přístupu, kdy je na jedné straně usilováno o posílení královských pravomocí, avšak na druhé straně je odmítán status monarchie, se tak zračí dobově problematické a význačné uchopení pojmu republika, jenž v Modrzewského případě odkazuje primárně k tomu zřízení, které bere ohled na zájmy všech členů pospolitosti a umožňuje realizaci obecného blaha bez ohledu na to, že klíčové pravomoc mají být koncentrovány v rukou monarchy – tedy tradičně antirepublikánského elementu. Fryczem konstruovaná vize napravené polské republiky tak může být do jisté míry ztotožněna s aristotelskou *politeou*, tedy obdobným zřízením, po němž volá ve svých politických traktátech i Orzechowski. Už na tomto místě je však třeba poznamenat, že v konkrétních konturách a institucionálním obsahu se vize *monarchia mixta* u obou tvůrců republikánského mýtu do značné míry rozcházejí.

Předně je třeba podotknout, že Frycz s Orzechowským nesdílí jeho optimismus týkající se stávající, respektive tradiční podoby polského státu, a tak ačkoliv se oba autoři ve své podstatě shodují na *politei* jako žádoucím ideálu, není možné se domnívat, že by Modrzewski rysy tohoto zřízení nacházel právě v politickém systému šlechtického Polska. Přestože totiž republikánský myslitel nikde výslovně neuvádí, jakým klasickým termínem by bylo možné polské zřízení klasifikovat, z poskytnutých charakteristik plyne, že se nemůže jednat o kýžený

¹³⁵⁹ K pochopení podobných osvícenských tendencí je kromě zde již opakovaně uváděných studií Lukowského či kapitol ve Fiszmanově souborné práci *Constitution and Reform in Eighteenth-Century Poland* možné doporučit zejména Leśnodorského práci: Bogusław LEŚNODORSKI, *Dzieło Sejmu Czteroletniego (1788-1792): studium historyczno-prawne*, Wrocław: Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, 1951.

¹³⁶⁰ „*Monarchia zowią to państwo, które jedna tylko osoba rządzi; która jeśli że wedle pewnych praw ono państwo rządzi, królem bywa nazwana, a ono państwo królestwem; lecz jeśli wedle chęci, wolej i upodobania swego rządzi, wtedy tyraństwem bywa nazwana...*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, e-book, op. cit., s. 6.

ideál, a to především kvůli dominanci šlechtického stavu, jenž „*miluje sám sebe víc než je třeba a namísto o Rzeczypospolitou dbá o své svobody.*“¹³⁶¹ Tato situace, kdy je stát sice řízen početným lidem, jenž však vládne ve vlastní prospěch a nikoli s ohledem na blaho obce, tak mnohem spíše zapadá do obrysů Modrzewským zdůrazněné aristotelské charakteristiky demokracie, kdy „*samy sobě vládnou davy... řídí se rozpačitými radami... počínají si nedovedně, neberouce ohled na spravedlnost či užitek pro všechny.*“¹³⁶²

Jak jsme mohli vypořádat z celkového naturelu jeho politické koncepce, byl podobný stavovský egoismus Modrzewskému přirozeně trnem v oku a krom vytrvalých brojících tendencí proti omezenému pojetí polského „národa“ v hranicích urozenosti tak můžeme v jeho politických úvahách nalézt i silné protesty proti zmíněné dominanci šlechty v politickém procesu. Právě tento Fryczův odpor proti republice jako „šlechovládě“ pak logicky zapříčinil, že se jeho ideový odkaz nemohl stát dědictvím „tribuna šlechtického lidu“ jako tomu bylo u Orzechowského, obzvlášť přihlédneme-li ke skutečnosti, že cestu spásy ze svévolné anarchie k fungující republice měl ve Fryczových očích zajistit mimo jiné majestát panovníka a jeho dvůr. V mnoha ohledech je přitom Modrzewského líčení úlohy krále podobné Orzechowského východiskům, což je patrné zejména ve vztahu k otázkám panovnické volby a vymezení královských pravomocí vůči právu. V obou záležitostech se totiž Modrzewski s Orzechowským víceméně shodují – Frycz podobně jako jeho *sarmatský* oponent považuje za zcela klíčovou skutečnost, že „*polští králové se nerodí, ale jsou vybíráni se souhlasem všech stavů*“, což je podstatné právě pro onen druhý nezbytný atribut královské moci, na němž se oba autoři shodnou, a sice pro podřízenost polských králů právu, kvůli níž „*nesmějí své moci užívat tak, aby dle své vůle zákony měnili, daně poddaným ukládali či cokoli na věčnost stanovili.*“¹³⁶³

¹³⁶¹ „...niekiedy jednak wydawało się, że więcej niż zbytnio miłował (stan szlachecki) on siebie samego i nie dbał o Rzeczypospolitą jak o swoje...“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: TYŻ, *Dzieła wszystkie*, t. I, op. cit., s. 140.

¹³⁶² V tomto ohledu je ovšem zajímavé, že Modrzewski zde uvádí originální charakteristiku spočívající v demokracii jakožto nekompetentní vládě širokého bídného lidu („ubodzy“): *Ale ješliby pospólstwo samo się rządziło, płochą radą się sprawując, jako to pospolicie bywa, a nieprzystojnie sobie w sprawach poczynając, nieprzestrzegając uczciwości i pożytku wszystkich wobec... wtedy ono państwo zowią demokracją, to jest: pospolitego człowieka panowanie*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, e-book, op. cit., s. 6. Tento fakt samozřejmě přináší otázku, zda lze obdobnou charakteristiku napasovat právě na movitou polskou šlechtu. Dle mého soudu tato možnost existuje, a to za předpokladu, nebudeme-li bídnost chápat v čistě materialistickém, nýbrž ve Fryczem preferovaném meritokratickém smyslu – tedy jako vládu těch, co se ohlížejí pouze na sebe a nenechají vyniknout ty, kteří by vládli ku prospěchu celé obce.

¹³⁶³ „A ponieważ królowie polscy nie rodzą się, ale za zezwoleniem wszystkich stanów bywają obierani, przeto nie godzi się im tak tej władzy używać, aby mieli wedle woli swej albowiem prawa stanowić, albo podatek na poddane wkładać, albo co na wieczność stanowią. Bo wszystko czynią albo wedle społecznego wszystkich stanów zezwolenia, albo wedle zamierzenia praw; co wždy jednak lepiej, niżli u onych narodów, których królowie i podatki wedle woli wkładają, i wojny z postronnymi zaczynają, i insze rzeczy sprawują; co aczkolwiek często za przyczyną i z dobrem Rzeczypospolitej czynią, ale iż prawu nie podlegli, przeto się łączy do onego mierzionego tyranstwa

Oba humanisté se krom preference volební monarchie nad její dědičnou formou a v otázce nezbytné nadřazenosti práva nad všemi subjekty republiky shodují i na inspiračním ideovém vzoru, jímž by se měli polští králové řídit, pokud chtějí být své vlasti dobrými pány. Jak Orzechowski, tak Modrzewski totiž ve svých koncepcích explicitně zmiňují vzor platónské ideální obce, respektive úlohu a vlastnosti Platónových filosofických vládců, jejichž obezřetnost, umírněnost, spravedlnost, štedrost, mužnost či velkosrdečnost by si měli polští vladaři osvojit – respektive měli by prokázat, že jimi disponují, aby byli na rozdíl od dědičných vládců pro svou republiku skutečně muži na svém místě.¹³⁶⁴ Navíc podobně jako Orzechowski, který neváhal konstatovat, že Platón ve své *Ústavě* vykreslil v podstatě předobraz krále Zikmunda¹³⁶⁵, je i Modrzewski veden představou polských panovníků jako polobohů, o nichž „*psal ve svých knihách Platón*.“ Právě k němu se Frycz uchyluje, když uvádí, že tak jako nemohou panovat volové nad voly, ani kozy nad kozami, neboť oběma má vládnout lidský rod, „*nemohou být lidské zástupy dobře vedené a dle rozumu spravované... jinak než od těch nejlepších, kteří by se nejvíce blížili do božské dobroty a moudrosti*.“¹³⁶⁶ O tom, nakolik se Modrzewski vzhledl v platónském modelu sofokracie, ostatně svědčí i jeho povzdech nad tím, že zatímco v dávných dobách, „*kdy byly republiky dobře spravovány...ti, kteří kralovali, byli zároveň filosofové*“, zatímco dnes již mnozí vrchnostenští páni mají k moudrosti daleko. Proto ovšem není divu, že v republikách je páchána spousta chyb a nepanuje v nich řád,¹³⁶⁷ jehož

zmykają, któremu przyzwoito jest wszystko wedle upodobania swego czynić; gdyż przesię królewska władza winna obyczajów i praw ziemskich słuchać, a wedle zamiaru ich ma rządzić...“, Tamtéž, s. 23.

¹³⁶⁴ K Orzechowského inspiraci platónskými ctnostmi blíže viz Hana ŠWIDERSKA, *Stanisław Orzechowski*, op. cit., s. 18. K Modrzewského pojetí nutných vladařských ctností: „*pierwsza jest roztropność, która z ustawicznej zabawy z ludźmi uczonymi i wystrzegania pochlebców roście, z czytania też ksiąg tak pisma świętego, jako też i inszych potrzebnych. Wtóra: mierność popędlivościom serdecznym i rozkoszom cielesnym miarę zagranicza. Trzecia jest sprawiedliwość, której pierwszy urząd jest cnoty zapłatą nagradzać, a występki karać, więcej o rzeczypospolitej, niżli o swej własnej myślić, o wszystkich członkach rzeczypospolitej mieć pilne staranie, a żadnego nie opuścić; między obywatelami ziemi stanowić równość, odjąwszy im pychę, hardość i nadętość; o cnotie i zacności wszystkich jednako sądzić i myślić; żadnej cześci rzeczypospolitej nie opuszczać, oskarżaniu nie zarazem i nie skwapliwie wierzyć, między wielkimi pany nieprzyjaźni nie siać, ani też możliwości ich niszczyć albo tępić; niezgody między obywatelami wykorzeniać, a zgodę stanowić, wiarę każdemu zachować, też i nieprzyjacielowi. Czwartą cnotą królowi należąca jest szczodrobliwość, mieć na to pilne baczenie: komu, co, dla czego a jako wiele dać? Piąta jest męstwo a wielkie serce, skromnie wszystko znosić tak szczęśliwe, jako też przeciwné rzeczy, a potem dla ojczyzny a dla sprawiedliwości gardło dać. Szósta jest zamknięcie tego miejsca w cnotach i o przyczynach, dla których króle postanowione?“*, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, e-book, op. cit., s. 23.

¹³⁶⁵ „*Boski ten muž (Platón) opisuje w tej księdze jaki powinien być ten, kto chce panować z chwałą... Platon odnowił mi najmilšie wspomnienie tego króla i wydaje mi się, że o nim właśnie pisał, gdy napomina rządzących...“*, Stanisław ORZECZOWSKI, Stanislaus Orzechowski Iacobo Przyłuski, 2. 5. 1548, op. cit., s. 114.

¹³⁶⁶ „*... jako Plato w swoich księgach których opisuje prawa, powiada: iż nie wołowię nad wołami, nie kozy nad kozami, ale nad obojmi tymi ludzki naród daleko nad nie zacniejszy jest przełożony; tak ci ludzkie zbory nie mogą być dobrze rządzone, albo wedle rozumu spravowane, jedno od ludzi czelniejszych, którzy by byli jakoby jakie półboże, którzy by się, ile najwięcej a najbliżej mogą, przymykali a stosowali do dobroci a do mądrości Bożej...“*, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, e-book, op. cit., s. 19.

¹³⁶⁷ „*Bywał ten czas, iż ci, którzy królowali, byli albo filozofami, albo prorokami, i rzecz pewna, że naonczas rzeczypospolite bywały bardzo dobrze spravowane. A teraz wiele jest zwierzchnych panów, którzy za to u siebie*

absence vede Modrzewského k doporučení, aby králové četli mnoho moudrých knih, nejvíce pak těch, v nichž je „*napsáno, co poddaní svým králům nesmějí říci*.“¹³⁶⁸ Obdobná platónská východiska tak oba humanisty výrazně směřují k tomu, aby navzdory Orzechowského silnému prošlechtickému cítění byla královská úloha v obou pojetích chápána skutečně aristokraticky v původním významu daného slova, tedy jako výkon úřadu ze strany toho nejlepšího, jenž se od zbytku polské společnosti liší svou rozumovou výtečností a ctností.

Při bližším pohledu na Fryczovu vizi ideálního vladaře nicméně zjistíme, že jeho představy ohledně rozsahu i úlohy panovnického majestátu se od těch Orzechowského přece jen zásadně odlišují. Toto zjištění znovu výrazně souvisí s Modrzewského tendencí nechápat stát jako primárního ochránce šlechtických privilegií, respektive „*lidských práv*“, nýbrž spatřovat v něm paternalistického dohlázeatele, oprávněného k systematickému narušování soukromé sféry pro nápravu individuálního lidského chování. Z řady humanistových vyjádření v tomto směru vyplývá, že úloha vladaře není determinována pouze rámcem práva, nýbrž i jeho obecnou odpovědností za lidské mravy, v důsledku čehož je panovník povinen „*cvičit obec i každého do ní náležejícího, tedy i svou čeled'... ve ctnosti a povinnostech*.“¹³⁶⁹ Každý vladař tak krom zajištění státu před nebezpečím musí dbát především o to, aby „*udržel každého člověka v rámci jeho povinností a aby ho učinil lepším*.“¹³⁷⁰ Panovník je tedy zároveň stylizován do role morální autority a dohlázeatele nad mravy, přičemž pro možnost zastávání této pozice Modrzewski znovu zdůrazňuje klíčovou roli meritokratické nestrannosti a objektivitu, jež v souladu s Polybiiovým výrokem o osamoceném králi vyžadují, aby „*králové od přirozenosti nikoho neměli ani za přítele, ani za nepřitele, nýbrž aby svou přízeň a nepřízeň poměřovali užitkem*.“¹³⁷¹ To znamená, že ve Fryczově pojetí nesmí být král trvale navázán na žádnou mocenskou faksi ani obklopen permanentním sborem pochlebovačů, neboť míra dobrodiní, kterou panovník poskytuje svým jednotlivým poddaným v podobě úřadů a odměn, musí odrážet míru jejich schopností a především zásluh o republiku. Tuto zásadu lze přirozeně i otočit a

mają, że im nic do tego, a przetoż też w prawiech wiele przewrotności i w rzeczachpospolitych wiele się błędów i nierządów najduje...“, Tamtéž, s. 24.

¹³⁶⁸ „...te księgi królowie czytać mają, które są pisane o rządzeniu królestwa i rzeczypospolitej, albowiem w tych księgach wiele napisano, czego nie śmieją poddani królom swym mówić...“, Tamtéž, s. 23.

¹³⁶⁹ „Wszelką wtedy pilność i staranie czynić powinni ci, którzy główniejszą zwierzchność u dworu mają, którzy przełożonymi są nad sprawami ludzkimi, aby cnoty i roztropności używali w sprawowaniu rzeczy i wszem, w obec, i każdemu z osobna należących, i aby też czeladź swoją, która się przy nich bawi i im się w sprawę dała, do wszelakiej powinności ćwiczyli...“, Tamtéž, s. 19.

¹³⁷⁰ K úloze krále Modrzewski podotýká, že je třeba zajistit „*aby zasady postępowania nadawał i je wykonywał, aby wyjaśniał wątpliwości i niepewności, aby każdego człowieka w ryzach jego powinności utrzymywał i o ile to możliwe, lepszym go czynił, aby wreszcie wiódł do pokoju i był jego sprawcą, i to zarówno pokoju, który godnie trzeba pielęgnować w kraju, jak i tego którego strzec trzeba przed ościennym nieprzyjacielem...*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: TÝŻ, *Dziela wszystkie*, t. I, op. cit., s. 141.

¹³⁷¹ Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, e-book, op. cit., s. 29.

interpretovat opačným způsobem, tedy tak, že král nesmí svou přízeň projevit nikomu, kdo neslouží republice, ale pouze sám sobě, v čemž je možné vyčíst implicitní narážku na již kritizované způsoby polské šlechty. Podobnou úvahu navíc Modrzewski představuje v následující dichotomii mezi hrabivým královským úředníkem a nebohým spravedlivým člověkem, v níž se dobrý vladař přirozeně musí postavit na stranu lidu proti svévolné šlechtě a zasadit se buď o nápravu, či odvolání dotyčného úředníka.¹³⁷²

Podobně jako Orzechowski charakterizuje i Frycz úlohu panovníka za pomoci mnoha alegorií, jež se však s ohledem na výše zmiňovaný požadovaný přesah královských pravomocí do sféry lidských ctností a mravů s Orzechowského podobenstvími znovu rozcházejí. V souvislosti s úkolem panovníka vymýtit v republice všechny vady a vypudit z občanů veškeré neřesti tak Modrzewski kupříkladu zmiňuje, že polský král má být v první řadě „*králem lidských srdcí*“¹³⁷³, aby se následně znovu vrátil k tradičním anatomickým obrazům a k lékařskému diskurzu, v jehož rámci je polská republika líčena jako lidské tělo, za něhož zodpovídá právě král v roli hlavního lékaře. Být tímto medikem republiky přitom pro Frycze znamená zabraňovat tomu, aby se navzájem poškozovaly jednotlivé části těla, poněvadž „*tělo nemůže být zdravé, válčí-li spolu kůže s kostmi, hlen s krví, kolena s holeněmi, srdce s játry*“¹³⁷⁴, přičemž za nejohroženější „orgány“, jež by spolu mohly vejít do sporu, označuje Modrzewski explicitně šlechtu a měšťanský stav, jejichž vzájemná „*jízlivá a jedovatá slova*“¹³⁷⁵ by mohla srdci republiky uškodit. Při jiné příležitosti zastává Modrzewski rovněž obdobně paternalistické chápání královské úlohy panovníka jako pastýře stáda, jemuž musí za všech okolností ležet na srdci blaho svěřených „oveček“, tedy prospěch všech občanů i obce jako celku, a nikdy ne samotný zájem pastýře. Právě tím se pozná dobrý král od tyрана¹³⁷⁶ a právě takový pokyn udělil Bůh vybraným vladařům: „*Běda pastýřům... kteří pasou sami sebe...což pastýři nemají pást ovce?*“¹³⁷⁷ V obdobných intencích je autorem posléze formulováno i tradiční aristotelské

¹³⁷² „*Nieznośna jest niektórych powiatowych urzędników swawola, że srodze ubogie ludzie łupią a przystępu im do króla bronią; wtedy przedsię więcej starościnyńm słowom wiary dawają, chociaź im wielkie krzywdy czyni, niżli wiela ubogich ludzi sprawiedliwemu narzekaniu...*“, Tamtéž, s. 29.

¹³⁷³ „*Lecz czym więcej król one wady z rzeczypospolitej wypędzi, tym więcej będziemy o nim rozumieć, że on nie tylko ciała ludzkie i rzeczy zwierchne, ale też i owszem więcej serca ludzkie rządzi i sprawuje...*“, Tamtéž, s. 28.

¹³⁷⁴ „*Nie możeć być ciało zdrowe i nie może być na wszem sposobne, gdzie wojnę wiedzie skóra z kościami, flegma z krwią, kolana z goleniami, serce z wątroba...*“, Tamtéž, s. 30.

¹³⁷⁵ „*owe uszczypliwe a jadowite słowa, które między miejskim a szlacheckim stanem, to jest między członkami rzeczypospolitej (jakoby jednego ciała będącymi), niezgodę, waśń i zakrwawione serce czynią, niechaj król z rzeczypospolitej swej prawie odpędzi...*“, Tamtéž, s. 28.

¹³⁷⁶ „*Jako wtedy na pasterza należy, więcej o trzodzie, niżli o sobie myślic, takci też należy na króla, to jest na przełożonego a na stróża ludzkie, wszystkie sprawy stosować ku pożytkowi nie swemu własnemu, bo to jest tyrańska rzecz, ale tych, których rządzi...*“, Tamtéž, s. 26.

¹³⁷⁷ Modrzewski v této souvislosti uvádí Ezechiélův citát z Bible: „*Lidský synu, prorokuj proti pastýřům Izraele. Prorokuj a řekni těm pastýřům: Toto praví Panovník Hospodin: Běda pastýřům Izraele, kteří pasou sami sebe. Což pastýři nemají pást ovce?*“, Ezechiel, 34, 2, in: Bible 21. století, op. cit., s. 1123–1124.

chápání politiky jako plavbu po rozbouřeném moři, respektující přirovnání pozice panovníka k roli kormidelníka, jenž musí mít podobně jako „*lékař zdraví nemocného a hejtman vítězství*“ neustále na zřeteli „*šťastnou plavbu a navigaci*“, aby mohli všichni občané dojít šťastného a spokojeného života, tak jako je tomu ve slavné a bohaté republice.¹³⁷⁸

Všechny výše zmíněné alegorie lékaře, pastýře i kormidelníka přitom spojuje jistý jednotící motiv, jímž je představa královské osoby jako určité externí síly, která je schopna dohlížet na svěřený úděl (tělo, stádo, loď) v podobě republiky, ovšem vždy tak, aby i přes svou nadřazenost oproti částem tohoto údělu (tedy vůči orgánům, ovcím a posádce), zásadně nadřazovala předem stanovený smysl tohoto údělu (zdraví těla, přežití stáda, zdárný průběh plavby) nad otázku svého vlastního zájmu. Patrně nejvýrazněji je tento vztah vidět v alegorii krále jako otce svých občanů¹³⁷⁹, neboť tento příměr krom totožné paralely v podobě smyslu péče o rodinu a nikoli pouze o sebe vyjadřuje ještě velmi důležitou ideu reciprocit mezi povinnostmi občanů (dětí) vůči panovníkovi (otci) a milostmi, jež mohou občané očekávat od svého vladaře. V případě prvního směru tohoto vztahu Frycz apeluje, aby se poddaní svého krále „*báli a milovali ho jako synové*“, přičemž je „*třeba nasadit uzdu všem těm, kdo by se odštěpili, a jako laskavý otec opatrovat ty, kteří plní své povinnosti*“¹³⁸⁰, z čehož plyne, že občané republiky musí svého vladaře bezmezně respektovat. Zároveň ovšem platí, že král musí při veškerém svém konání vnímat, že tak jako úloha otce nemůže spočívat v zajištění vlastního blaha, nýbrž v zachování svých synů, stejně tak „*králové jsou zde ustaveni pro svůj lid a nikoli lid je ustaven pro ně*“, z čehož Modrzewskému v konci plyne i zásadní skutečnost, že „*vše, co patří králi, nic není jeho vlastního, nýbrž všechno patří republice*“.¹³⁸¹

¹³⁷⁸ Jedná se o parafrázi Ciceronova citátu: „*Jako sternik najwięcej ma mieć na baczeniu szczęśliwe żeglowanie, lekarz zdrowie chorego, hetman zwycięstwo: tak sprawca Rzeczypospolitej szczęśliwe a spokojne obywatelów swoich życie, aby Rzeczpospolita mogła być na wszem sławna, w bogactwach obfita i uczciwych cnót pełna, bo się godzi, aby tak wielkiej a między ludźmi zacnej i pięknej rzeczy on był sprawcą...*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, e-book, op. cit, s. 32.

¹³⁷⁹ „*Zaprawdę zwierzchny pan ma być powodem i stróżem pokoju a zgody między obywatelami, a sporów i niezgód ma być ustawicznym porównaczem; i nie mniej ma być żałościw z rozruchów obywatelów swych, jedno jako ojciec z niestworności synów, albo jako głowa z niesposobności drugich członków; on jest Rzeczypospolitej swej głową, a ojcem ojczyzny bywa nazwan...*“, Tamtéž, s. 30.

¹³⁸⁰ „*A tak aby ci wszyscy, którzy królowi poddani są, i bali się króla jako sludzy, i milowali go jako synowie: trzeba wszystkich powściągać, którzy by wystąpili; a którzy by się w powinności swojej zachowali, tych obyczajem laskawego ojca opatrować...*“, Tamtéž, s. 29.

¹³⁸¹ „*które towarzystwo aby zawždy w całości mogło być zachowane, przeto mnóstwo ludzi pragnęło tego, aby jedna osoba wszystkimi wladala. A przetoż niechaj to wiedzą królowie, że oni dla ludu, nie lud dla nich jest postanowion... Ale pan, który to na sercu swym pilnie uważy, że on nad ludem jest przelożonym nie dla siebie, ale dla tegoż ludu, ten tak będzie rozumiał, że nic nie masz jego własnego, ale wszystko Rzeczypospolitej; a o te rzeczy, które są spólne wszystkich, będzie się starał, jakoby wszystko przynosiły zacność i pożytek Rzeczypospolitej*“, Tamtéž, s. 32.

Vezmeme-li nicméně v potaz Modrzewského skeptický postoj vůči lidské přirozenosti, a tedy i vůči smrtelným nositelům královské důstojnosti, je zapotřebí si uvědomit, že Frycz uznává zásadní rozdíl mezi ideálním obrazem vladaře, naplňujícím beze zbytku jeho vizi obrozené polské republiky, a skutečnými polskými králi s jejich neřestmi i touhou po uchvácení moci s cílem nastolení *absolutum dominium*. Ani v této úvaze není Modrzewského myšlení nikterak vzdáleno východiskům svého soka, jelikož tak jako si je Orzechowski i přes svou obhajobu šlechtických svobod vědom rizik opanování polského státu ze strany šlechtického parlamentu, vnímá Frycz nebezpečí nespoutané monarchické moci. Tím spíš pak upozorňuje na nutnost její systematické kontroly, jež však oproti tradičním představám stoupenců šlechtické demokracie neměla nabývat charakteru permanentního oklešťování královských pravomocí. Jak bylo zřejmé již z Modrzewského požadavku, aby polský král sloužil „polskému lidu“ a aby jeho kroky vždy respektovaly právo republiky, byl polský humanista přesvědčen o tom, že nejstabilnější poměry v zemi přináší taková královská vláda, jež „*dbá zemských obyčejů... a všechno koná po společné poradě se stavy*.“¹³⁸² Dle jeho mínění se tak polští králové po věky těšili přízni svých poddaných z toho důvodu, že na rozdíl od panovníků jiných zemí, kteří byli často vyháněni a sesazováni, vždy podřizovali vlastní vůli místním zvyklostem a byli si vědomi svého občany uděleného mandátu, jemuž se nesměli protivit.

Aby však polští králové respektovali zavedené zákony republiky, zároveň působili jako kýchání strážci mravnosti a mohli dle výše uvedených představ činit každého občana lepším¹³⁸³, je nezbytné, aby republika předcházela možnostem jejich pokušení, neboť trvalá moc a stálý život v luxusu hrozí úpadkem mravnosti. Především z těchto důvodů spatřuje Modrzewski hlavní nebezpečí v nástrahách královského dvora, jenž musí být vystaven permanentnímu dohledu, aby se „*dvorské zvyky nenachýlily k domýšlivosti, marnosti a pyšce*.“¹³⁸⁴ V souladu se svým pojetím lidské přirozenosti proto varuje všechny vladaře, aby se ve svém rozhodování vždy drželi spolehlivých pravidel rozumu a varovali se vášní i tělesných rozkoší, neboť tyto slabosti vedou jedině ke svárům a půtkám a panovník kvůli nim není schopen sám u sebe naplnit

¹³⁸² „*Bo wszystko czynią albo wedle społecznego wszystkich stanów zezwolenia, albo wedle zamierzenia praw; co wždy jednak lepiej, niżli u onych narodów, których królowie i podatki wedle woli wkładają, i wojny z postronnymi zaczynają, i insze rzeczy sprawują; co aczkolwiek często za przyczyną i z dobrem rzeczypospolitej czynią, ale iż prawu nie podlegli, przeto się lacno do onego mierzionego tyraństwa zmykają, któremu przyzwoito jest wszystko wedle upodobania swego czynić; gdyż przedsię królewska władza winna obyczajów i praw ziemskich słuchać, a wedle zamiaru ich ma rzędzić...*“ Tamtéž, s. 23.

¹³⁸³ „*każdego obywatela ziemi swej w powinności jego zadzierzawał, a lepszym go, ile może być, czynił...*“ Tamtéž, s. 35.

¹³⁸⁴ „*Panie Boże daj! Aby to zawždy, a jeśli nie może być zawždy, wtedy aby wždy często było z pożytkiem ludzkiego narodu; ale nie wiem, jakim sposobem obyczaje dworskie bardzo się ku próżności, marności a ku hardości nachyliły...*“ Tamtéž, s. 18.

ty vlastnosti, jejichž rozvoj má zajistit u ostatních.¹³⁸⁵ Ať už však Modrzewski hovoří o nezbytnosti republiky dozorovat poměry na královském dvoře či udržet panovníka při racionálním a ctnostném jednání, otevírá vždy velmi důležitou rovinu vztahu občanské pospolitosti vůči svému vladaři. Ta byla doposud líčena v oné abstraktní a ideální sféře vztahu synů vůči otci, aniž by však Frycz explicitně vyjasňoval, jakými reálnými donucovacími nástroji by měl „polský lid“ vůči svému králi disponovat.

Předně je třeba poznamenat, že v této otázce akceptuje Modrzewski ve shodě s Orzechowským vlivnou koncepci dvou spojených královských těl, tedy věčného symbolického a pomíjivého fyzického, pomocí níž je schopen na jedné straně zastávat přesvědčení o nedotknutelnosti panovnické moci, kterou „*musíme počítat za božskou, poněvadž odráží obraz samého Boha, krále všeho světa, zde na zemi*“¹³⁸⁶, aby zároveň požadoval potvrzení této moci ze strany občanské pospolitosti. Tento druhý požadavek přitom vychází z již zmíněné Modrzewského platónské představy polských králů jakožto polobohů, tedy co do rozumových schopností a ctností zcela výjimečných jedinců, jejichž výběr musí podléhat těm, kteří budou následně jeho pravomoci podřízeni, tedy sdružení občanů, jež „*mezi všemi toho nejmoudřejšího a nejspravedlivějšího... pánem země ustavilo a vládou jeho pověřilo*.“¹³⁸⁷ Občanská pospolitost tím nelimituje božský rozměr panovnického majestátu, neboť nemá kontrolu nad původem této moci, jež je odrazem pravého řádu věcí, nýbrž nad podobou jeho konkrétního nositele. Nutnost tohoto výběru a tedy i výraznou podporu tradiční formy polské volební monarchie zdůvodňuje Frycz svými několikrát zdůrazňovanými meritokratickými principy i z nich plynoucím přesvědčením, že králem se člověk nerodí – tím se smrtelný člověk stává teprve v okamžiku, kdy doloží své ctnosti a projeví umění vládnout, za což obdrží posvěcení svých pravomocí ze strany budoucích poddaných právě aktem volby. Modrzewski při té příležitosti vykresluje obraz poddaných dědičného monarchy jako naivně důvěřivých občanů, jejichž úděl a přesvědčení lze identifikovat v autorově alegorii chlapce, jenž na otázku

¹³⁸⁵ „*Lecz i pospolity żywot ludzki świadczy, jakie swary, zwady i bunty wzruszac zwykli, którzy się takim namiejętnościom rządzić dopuszczają; a przetoż tym więcej zwierchnym panom i wszystkim inszym na urządziech będącym przystoi, aby się ich strzegli a umysł swój do własnego i prawdziwego sposobu sprawowania rzeczy przyzwyczaili, aby państwo albo urząd swój dobrze rządzić a w sprawach tak sobie poczynać mogli, jakoby było co chwalić; a zarazem też, aby się od rozkoszy cielesnych hamowali, albowiem one wątłą siły serdeczne, a człowieka, który się w nie wdawa, z jego zacności zrzucają a od zacnych i uczciwych prac odwodzą, i nie dopuszczają mu, aby, mając je w mocy, mógł siebie długo używać...*“, Tamtéž, s. 26.

¹³⁸⁶ „*...poczniemy od królewskiej władzy, którą prawie za boską poczynać mamy, ponieważ samego Boga, który wszego świata jest królem, obraz na ziemi wyraża...*“, Tamtéž, s. 22.

¹³⁸⁷ „*...nie może żaden tej władzy szczęśliwie okrom rozmaitych a wielkich cnót sprawować, i to przyczyna zda się być, dla której ludzie z dawna poczęli jednemu być poslušni — gdyż w każdej rzeczypospolitej bardzo mało zawždy takich bywało, którzy by insze mnóstwo ludu cnotami przechodzili; a przetoż onego, którego między wszystkimi najmędrszego a najsprawniejszego być rozuměli i o którym tę nadzieję mieli, że się wszystkiej rzeczypospolitej dobrze zachować mógł, tego panem wszystkiej ziemi obierali a jemu rządzić zlecali...*“, Tamtéž, s. 22.

„kdo je to jezdec a kdo starosta“ odpovídá bezprostředně tak, že jezdce je ten, kdo sedí na koni a starostou ten, kdo je oblečen v starostovo roucho.

Smysl této alegorie je poměrně zřejmý, zvláště přihlédneme-li k následnému osudu zmíněného chlapce, jemuž jeho otec svěří otěže vozu a chlapec tak náhle zjistí, že on sám není vozkou, ačkoliv sedí na kozlíku.¹³⁸⁸ Podobně pak tedy samozřejmě nemůže platit, že jezdce může být jen ten, kdo ovládá umění jízdy na koni – stejně jako králem je jedině ten, kdo umí vládnout, tedy ten, jehož „*průvodci jsou moudrost a ctnost*.“¹³⁸⁹ Právě tento základní rozdíl mezi leskem královské koruny a skutečným rozměrem panovnického umu je něčím, čeho si dle Frycze zjevně nejsou vědomi poddaní dědičného majestátu, kteří tak setrvávají v bludu podobně jako onen chlapec, nevěda, že „*nikdo moudrý si nevybírá kormidelníka k plavbě dle urozenosti rodu, ale dle důstojnosti a schopnosti řízení, a proto i králové mají být vybíráni ne dle vzácnosti původu, ale dle umění vládnout republice*.“¹³⁹⁰ Přestože je tak Modrzewski v mnoha otázkách vnímán jako „první polský osvícenec“, představuje jeho způsob uchopení monarchické vlády oproti pozdějším předním reprezentantům reformního osvícenství zásadní odlišnost, a to především s ohledem na odpor vůči myšlence přeměny polské republiky na hereditární monarchii.¹³⁹¹ Toto pozdější úsilí polských osvícenců v 18. století bylo v dobovém kontextu

¹³⁸⁸ Tamtéž, s. 27–28.

¹³⁸⁹ „*Cóż to tedy jest królem być? Rzecz pewna, jeśli w tej mierze prawdę znać mamy, nic inszego nie jest, jedno rządzić ludzi władności jego podane. Lecz a jakoż mają być rządzeni? Jedno gdy wodzem będzie mądrość a cnota...*“, Tamtéž, s. 28.

¹³⁹⁰ „*Albowiem czym jest sternik w okręcie, tym się zda być król w królestwie; a to jest rzecz pewna, iż żaden mądry nie obiera sternika do nawy dla zacności rodzaju, ale dla godności a umiejętności sterowania; a tak i królowie nie dla zacności rodu mają być obierani, ale dla umiejętności rządzenia rzeczypospolitej...*“, Tamtéž, s. 23.

¹³⁹¹ Pro srovnání koncepcí obou osvícenců ve vztahu k dědičnému panovnickému úřadu viz kapitoly 3.–5. u Walického, Andrzej WALICKI, *The Enlightenment and the Birth of Modern Nationhood*, op. cit.; Ke Staszicovým představám o proměně polského zřízení viz rovněž např. Jerzy LUKOWSKI, *Disorderly Liberty*, op. cit., s. 167–168. Staszicovo odmítání volební monarchie je velmi zřetelně znát zejména v jeho kritice šlechtické svévole, kterou autor považoval za hlavní příčinu úpadku polské státnosti: „*Z samych panów zguba Polaków. Oni zniszczyli wszystkie uszanowanie dla prawa. Oni, rządowego posłuszeństwa cierpieć nie chcąc, bez wykonania zostawili prawo. Oni zupełnie zagubili wyobrazenie sprawiedliwości w umysłach Polaków. Oni prawo zamienili w cześć formalność, która tylko wtenczas ważną była, kiedy prawo ich dumie, łakomstwu i złości służyło... Kto na sejmikach uczy obywatela zdrady, podstępów, podłości, gwałtu? — Panowie. Kto niewinną szlachtę, najpoczciwiej i najszczerzej Ojczyźnie życzącą, oszukuje, przekupuje i rozpaja? — Panowie. Kto od wieku robił nieczynną władzę prawodawczą, rwał Sejmy? — Panowie. Kto sądowe magistratury zamienił w targowisko sprawiedliwości, albo w plac pijaństwa, przekupstwa, przemocy? — Panowie. Kto koronę przedawał? — Panowie. Kto koronę kupował? — Panowie...*“, Stanisław STASZIC, *Przestrogi dla Polski*, <https://wolnelektury.pl/>, [Stanisław Staszic, *Przestrogi dla Polski*, Kraków: Nakładem Krakowskiej Spółki Wydawniczej, 1926], s. 35. Kołłątajovo pojetí dědičné monarchie je přehledně rozebráno například zde: Balazs TRENCSENYI a kol., *A History of Modern Political Thought in East Central Europe: Volume I: Negotiating Modernity in the 'Long Nineteenth Century'*, Oxford: Oxford University Press, 2016, s. 39. Jak ostatně píše sám Kołłątaj ve svých úvahách: „*Lecz kiedy kładzie obok wolności Narodowej wolność obierania Królów, i Elekcyj za istotę wolności, wybaczy, że w tej mierze różnić się z nim muszę: bo mię Historia Dzieiów Narodowych uczy, że daleko pierwey Polacy byli Narodem wolnym, nim Elekcyj Królów dożywotnich stała się w ich Rządzie maximą Polityczną...*“, posléze pak „*wszystko to zdawało się być darem przychylności Narodu do panujícíej Familii, a w samey rzeczy zmierzało do tego, aby kiedyś pozbawić się sukcesyi, i na wzor Rzeszy Niemieckiej Tron Polski zrobić Dziedzictwem możnowładztwa...*“, Hugo KOŁŁĄTAJ, *Uwagi nad pismem, które wyszło w Warszawie z drukarni Dufourowskiej, pod tytułem: Seweryna*

plně ospravedlnitelné především s ohledem na snahu zabránit manipulaci volebního aktu¹³⁹² ze strany početných klientů z řad tzv. bosé šlechty, jejímž prostřednictvím se do vnitřních záležitostí Polska mohly vměšovat cizí velmoci. Je ovšem zapotřebí si uvědomit, že zmíněný problém v Modrzewského epoše de facto ještě neexistoval, a tak je pochopitelné, že proti Staszicovi či Kołłątajovi nahlížel Frycz na „technickou“ stránku panovnické volby zcela opačně, ačkoliv s dotyčnými pozdějšími reformátory sdílel obdobná východiska stran občanské legitimacy královské moci.

Právě otázka rozdílného kontextu a tudíž i jiného institucionálního nastavení polského politického systému, v němž Frycz svůj spis oproti nadcházejícím osvícencům utvářel, je pro jeho podporu volební monarchie, jakož pak především pro představu oné občanské legitimacy královské moci, vcelku klíčová. Uvážíme-li, že polskému státu v době vydání *De Republica emendanda* stále vládli v dědičné linii Jagellonci, byť s nominální úlohou šlechtické volby, je nutné vnímat, nakolik byly Modrzewského konkrétní úvahy v otázce panovnické volby vzhledem k okamžiku jejich formulace přelomové. Oproti Orzechowskému, jenž sice hájil v podstatě totožný princip ustavení panovníka skrze volbu šlechtické obce¹³⁹³, prosazoval totiž Modrzewski koncepci královské volby jako jednoznačně suverénního aktu. Ten měl být realizován s ohledem na prospěch polské společnosti a rozmach její mravnosti bez přesahu k zájmům jiných institucí a od nich odvislých koncepcí dobra, jež byly v Orzechowské teorii zastoupeny zastřešující rolí katolické církve. Modrzewského pojetí královské volby tak v podstatě podtrhává humanistovo přesvědčení, že polská společnost má být řízena světskou mocí, přičemž platí, že nositelé této moci – tedy král a úředníci, musejí být ustavováni výhradně pověřením polských občanů, jejichž zájmu, jakož i zájmu jejich dobré republikánské pospolitosti má tato polská moc sloužit.

Kromě striktní politické suverenity polského společenství je zde nicméně ještě jedna důležitá odlišnost související s představou formování panovnické legitimacy, jež se odvíjí od diametrálně rozdílného uchopení rovnosti a z něj plynoucího vymezení občanství. Ve srovnání s Orzechowským, jenž stojí pevně na pozicích elektorátu v mezích urozeného původu, projevuje Frycz v otázce volebního práva své konzistentní egalitářství, jež je spíš než v případě

Rzewuskiego, hetmana Wielkiego Koronnego, o sukcesyi tronu w Polsce rzecz krótka, Warszawa: [s. n.], 1790, s. 18–19, 27–28.

¹³⁹² V tomto ohledu je třeba připomenout zejména opakovaný ruský vliv na volbu polských panovníků během 18. století, viz např. Jerzy LUKOWSKI, *The Partitions of Poland: 1772, 1793, 1795*, op. cit., s. 30–33.

¹³⁹³ „cóż można wymienić albo wskazać piękniejszego od tego, że ten, którego władza jest u was najwyższa i który nie urodził się królem, ale wyście go królem zrobili...posługiwał się owym mieczem, który powierzyliście mu, jedynie zgodnie z waszą wolą...“, Stanisław ORZECOWSKI, *Mowa do szlachty polskiej*, op. cit., s. 105.

volby polského krále detailně rozvedeno v rámci jeho návrhu na volbu biskupů a papeže.¹³⁹⁴ To znamená, že v jeho očích je onen požadavek občanské legimity notně rozšířen, neboť automaticky předpokládá, že do výběru panovníka budou zapojeny všechny vrstvy polského „národa“, tedy i měšťanstvo a *chłoptwo*, byť formou určitého cenzu rozdělením společnosti do vrstev a přidělením váhy hlasů pro jednotlivé voličské skupiny.¹³⁹⁵ Jedině za tohoto předpokladu, kdy je královská autorita skutečně potvrzena všemi jejími subjekty, je možné naplnit onen reciproční požadavek, aby ani tato moc neznala přátel a nepřátel a měřila všem stejně dle jejich zásluh, neboť se „*nesluší starat se jen o jedny členy a o druhé ne, dávat jedněm občanům víc svobody než těm druhým... dávat více na rady jedněch než druhých*“, protože ti, kteří „*kteří jsou zanedbáváni, nebudou dbát o republiku a budou ji raději nenávidět*.“¹³⁹⁶

Výše uvedená povinnost panovníka dopřávat sluchu všem společenským vrstvám a řídit se rovnoměrně jejich radami nás nicméně přenáší před skutečnost, že úloha občanů, a tedy i role parlamentarismu, nekončí v Modrzewského myšlení aktem volby. Tak jako je totiž úkolem republiky držet občany při ctnostech a nedovolit jejich rozumu podlehnout pokušení smyslů, potřebuje úřad panovníka i přes výtečnost svých kvalit krom vědomí práva a tradic další

¹³⁹⁴ „*To, co mówilem o wyborze biskupów, trzeba również odnieść do wyboru papieża, którego wszyscy uważają za najwyższego biskupa. Skoro wielu dowodzi silnymi racjami i argumentami, że nie ma skuteczniejszego środka na usunięcie niezgody ze społeczności chrześcijańskiej i utrzymanie jedności niż rządy w niej jednego człowieka, jest całkowicie słuszne, aby go wybierali wszyscy wierni, zwłaszcza że wszyscy mają mu być posłuszni. Nie należy więc prawa wyboru pozostawić jedynie kardynałom ani Włochom; dla wybrania człowieka, którego rozkazom mają być wszyscy posłuszni, winni się zejść na oznaczone miejsce ludzie wyznaczeni z wszystkich chrześcijańskich krajów...*“, viz zejména kapitoly 25 a 26 v části *O kościele*, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: TÝŻ, *Dzieła wszystkie*, t. I, op. cit., s. 547–577. V souvislosti s volbou biskupů se navíc opět projevuje výrazný rys Modrzewského tendence k sekularizaci církevních záležitostí ve prospěch polského státu, o čemž svědčí například návrh, aby tato volba probíhala za předsednictví polského krále a bez vlivu papežské kurie, srov. též Łukasz KURDYBACHA, *Poglądy społeczne i filozoficzne Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, op. cit., s. 167.

¹³⁹⁵ „*Ale przede wszystkim muszą być przepisy dla obioru króla: kto ma być obierany, przez kogo i jak. W Piśmie św. napisano tak: Jeśli postanowicie wybrać sobie króla wedle obyczaju innych sąsiednich wam narodów, a wybierzcie tego, którego Bóg wam wybierze, to jest z waszej krwi. A nie wolno wam będzie stawiać nad sobą cudzoziemca i obcego... w ten bowiem sposób i cudzoziemcom odbiera się sposobność dobijania się o berło nad rozmaitymi narodami, i swoim wyznacza się pewne granice, w których się muszą utrzymywać przy obiorze królów. Nie byłoby zaś niekorzystnie trzymać się przy obiorze zasad przepisanych przez nas przy obiorze biskupów...*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: TÝŻ, *Dzieła wszystkie*, t. I, op. cit., s. 246–247. Dotyčnou zmínkou o zásadách, jimiž by se měla řídit volba krále po vzoru výběru biskupů, naráží Modrzewski na svá vlastní doporučení, která představuje v části *O kościele*. Zde autor hovoří o tom, že volby se mají zúčastnit všichni ti, kdo se k elekcii dostaví, již však musí být rozděleni do čtyřech stavů – magnátského, šlechtického, měšťanského a *chłopského*, přičemž každý z těchto stavů ustavuje tři volitele, kteří následně rozhodují o samotné volbě úřadu.

¹³⁹⁶ „*nie godzi się o jednych członkach staranie mieć, a drugich nie, większą wolność jednym obywatelom swym, niżli drugim dawać, więcej niektórym w radzie deferować, obywatelom swym, niżli drugim dawać, więcej niektórym w radzie deferować, albo im większą zwierzchność przywłaszczając, niżeli drugim.... Bo gdzie takowa jest przychylność do jednej strony większa, niżli do drugiej, wtedy stąd wiele złego przychodzi i między urzędy bywa wielka mieszanina, a często się trafia, iż ci, którzy bywają zaniebani, wtedy i oni albo nie dbają zgoła o rzezpospolitą, albo ją w nienawiści mają... k temu między tymi stronami dzieją się wielkie krywydy, bitwy, zabijania i inszych zlych rzeczy wiele...*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, e-book, op. cit, s. 27.

ctnostné muže, kteří by králi pomáhali vést republiku k obecnému dobru, což ostatně souvisí s již zmíněnou alegorií lidského těla a Fryczovým přesvědčením o potřebné moudrosti mnoha hlav.¹³⁹⁷ V souladu se svým racionalistickým pojetím přirozené aristokracie přisuzuje polský humanista stěžejní roli v této poradní úloze především Senátu, jehož členové tak mají být jakožto „*po králi nejvyšší stav v každé republice*“¹³⁹⁸ vybíráni panovníkem nikoli na základě původu, nýbrž právě zásluh, a to tak, aby dotyční senátoři měli více předností a moudrosti než kolik může mít kdokoli jiný.¹³⁹⁹ Znovu se tak ukazuje, že ačkoliv Modrzewski v otázce lidské přirozenosti zastává striktní rovnostářství, jež navíc přenáší i do své politické teorie v podobě nutnosti dbát rovnocenně o blaho všech občanů, je zároveň stoupencem přísné hierarchie při řízení státu, jehož osud musí být ponechán na bedrech těch, kteří prokázali nejlepší schopnost používat rozum. Z toho důvodu je tudíž pochopitelné, proč Frycz tolik apeluje na omezený a pečlivě vybraný okruh královských rádců a zároveň brojí proti tomu, aby zodpovědnost a podřízenost byly děleny mezi široké zástupy občanů, namísto aby zůstaly v rukách monarchy.¹⁴⁰⁰ Mezi řádky tak můžeme vyčíst autorovu vcelku očividnou hrůzu z představy hrozící anarchie, kdy moc mají všichni a zároveň nikdo, v případě, že by byla suverenita svěřena do rukou šlechtického parlamentu.

Z totožných důvodů je ostatně Modrzewski a priori kritický i vůči stávající úloze Senátu, jehož příslušníci dle humanistových měřítek plní mnohdy spíše roli zdatných sofistů, než skutečných a prospěšných rádců.¹⁴⁰¹ S tímto obviněním souvisí i jeho varovný apel, aby se dotyční senátoři, pasovaní do „*nejvyšší pozice strážců a obránců republiky*“ nebáli držet ve svých vystoupeních pravdy, i kdyby to znamenalo být ve svých *votech* kritický a riskovat své vlastní blaho, neboť ten, kdo se nebojí opustit pravdu, musí se bát Boha, jenž trestá špatnost a

¹³⁹⁷ „... jako každý więcej dwiema oczyma ujrzy, lepiej dwiema uszyna słyszy, a dwiema rękami i dwiema nogami więcej sprawi, niżli kiedy by tylko jednego oka, jednego ucha, jednej nogi i jednej ręki używał: tak ci wszyscy, którzy wiele ludu i niezliczone sprawy poruczone sobie mają, potrzeba, aby wielu ludzi oczu, uszu i nóg i rad używali, chcieli dobrze a porządnie rzeczy wszystkie sprawować...“, Tamtéž, s. 34.

¹³⁹⁸ „*starac się należy, by stan senatorski był jak najlepiej dobrany, bo on jest po królu najwyższy w każdej Rzeczypospolitej...*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, O poprawie Rzeczypospolitej, in: TÝŻ, *Dziela wszystkie*, t. I, op. cit., s. 142.

¹³⁹⁹ „*I zda mi się ta przyczyna być, dla której królom i zwierzchnym panom prawem wszystkich narodów największa władność w Rzeczypospolitej dana jest; którzy będąc na najwyższym dostojności stopniu postawieni, radząc i myśląc o wszystkich swoich ludziach, nie jednej albo nie kilku osób rady w sprawowaniu rzeczy używać mają, ale wielu osób, i tych nie leda jakich, ale co przedniejszych i co mędrszych, których by oni więcej, niżli kto inszy mógł mieć.*“, Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *O poprawie Rzeczypospolitej*, e-book, op. cit., s. 34.

¹⁴⁰⁰ „*Lecz ponieważ królewska władza ma się popierać wielu ludzi osobliwą cnotą i mądrością, przeto zdalo się być słuszną rzecz, aby ją jeden na siebie niósł, który by wszystkimi rządził. Bo łatwiej jednego panowania poslušnym być, niżli wielu ich; łatwiej jednego bystrość i pohamować i, gdyby się tam ciągnęła, gdzie nie trzeba, nazad cofnąć, niżli wielu ich.*“, Tamtéž, s. 34.

¹⁴⁰¹ „*Bo oni, co niepotrzebnie mówiąc czas trawią, więcej mają być poczytani za sofisty próżno się okazujące, niżli za wymowce albo za milovníki prawdy.*“, Tamtéž, s. 40.

odměňuje dobrotu.¹⁴⁰² Podobně jako u propozic královské volby se tedy i v případě senátorských rad objevuje návrh, aby byla jednotlivá senátorská *vota* vážena dle síly a přesvědčivosti argumentů a nikoli pouze sčítána aritmetickým způsobem¹⁴⁰³, jelikož dobro republiky není odvislé od kvantity mínění, nýbrž od kvality rozumu, jenž toto dobro formuluje. Frycz se v té souvislosti uchyluje ke dvěma sugestivním vyjádřením, jež dokládají jak centrální pozici neomylného rozumu pro smysluplnost jeho teorie, tak především onen často zmiňovaný protoosvícenský charakter jeho politického diskurzu. V jeho rámci nejprve hovoří o lidské mysli jako o „*oku rozeznávajícím světlost od temnoty*“, aby následně ztotožnil rozum přímo se „*světlem a svící života*.“¹⁴⁰⁴ Modrzewski navíc tento motiv světla a temnoty používá k tomu, aby zevrubněji vysvětlil své chápání nadřazenosti kvality úsudku nad míněním množství. Při té příležitosti uvádí totiž zcela jednoduchou otázku, zda slunce přináší světlo, či temnotu a zamýšlí se nad situací, kdy majorita hlasujících, reprezentující v daném obraze evidentně zástupy polské šlechty, odhlasuje, že slunce vede k temnotě. V tom případě je ovšem zapotřebí zajistit, aby byly této většině „otevřeny oči“, čehož je znovu schopen jedině lidský rozum jakožto ono oko či svíce, rozeznávající světlo od temnoty. Nedostává-li se pak tohoto rozumu početným zástupům většiny, musí je s realitou konfrontovat byť třeba minoritní, avšak racionálnější skupina občanů, vyžadující, aby zaslepená většina poskytla pro své přesvědčení potřebný argument, čímž by se daný závěr ukázal jako mylný.

Príslušné úlohy „rozumového nástroje světla“ se přitom může ujmout prakticky jakýkoli občan, což pro tento záměr částečně rehabilituje jinak notně pohrdlivý tón Modrzewského vůči úloze polské šlechty. Ačkoliv totiž Frycz na mnoha místech obviňuje urozené pány z egoismu a svévole, v konci z vlastní zkušenosti uznává, že již „*mnoho řádných a potřebných věcí bylo u nás schváleno díky šlechtickému stavu*“ stejně jako „*mnoha škodlivým věcem bylo zabráněno díky jeho odporu*“, což autora vede k úpěnlivému zvolání, aby tento stav trval navěky.¹⁴⁰⁵ I

¹⁴⁰² „*Lecz, o radny panie! Na najwyższy ty rzeczypospolitej stan wezwan jesteś, za stróża i obrońcę rzeczypospolitej obran, dobrodziejstwami rzeczypospolitej zapomożon: a więc ci by się nie godziło wdzięczności sercem i rzeczą samą okazać, wyznawając prawdę a broniąc jej, wzgardy i waśni złośników mężnie odnosząc i znaszając? Jeśli się ludzi dla prawdy opuszczanej nie boisz, bój się Boga, który pomni i słuszne, i niesłuszne rzeczy, karze złość a nagradza zapłatami dobroć.*“, Tamtéž, s. 40.

¹⁴⁰³ „*Przy stanowieniu każdej rzeczy najlepiej by było, wota nie tak liczyć, jako je ważyć. Bo ten obyczaj liczenia ich, aczkolwiek jest przyjęty, wszakże jako często szkodliwy bywa, łatwo się to pokazać może — aczkolwiek to nie może być bez obrażenia onych, których wota, chociaż ich więcej, odrzucone będą...*“, Tamtéž, s. 40.

¹⁴⁰⁴ „*...rozum, który jest jako oko rozeznające światłość od ciemności... rozum sam, który jest jakoby jaka światłość a świeca żywota ...*“, Tamtéž, s. 38.

¹⁴⁰⁵ „*U Polaków mimo króla i panów radnych bardzo wiele może szlachecki stan, który posyła zawždy z każdego powiatu posły na sejm, którzy acz nie mają mocy wotować, wszakże wiele rzeczy potrzebnych podawają ku rozbięciu senatorom... Widziałem to sam, gdy wiele rzeczy zacnych a potrzebnych postanowiono u nas za uchwaleniem szlacheckiego stanu; wiele rzeczy szkodliwych odrzucono za nieprzyzwoleniem jego. Co panie Boże daj, aby na wieki trwało!*“, Tamtéž, s. 34.

šlechtický parlament má tak v Modrzewského koncepci své pevné místo, jeho členové však musí stejně jako ostatní příslušníci polského národa prokázat, že si svou moudrostí a schopnostmi zasluhují pozici tribunů lidu (*starszych nad pospólstwem*). Přestože tak Frycz znovu zdůrazňuje, že klíčová úloha v onom vážení hlasů a emancipaci rozumu musí náležet králi, jenž je oprávněn posoudit, které rady jsou těmi „*spravedlivějšími, správnějšími a republice užitečnějšími*“;¹⁴⁰⁶ je zřejmé, že i on – podobně jako jeho osobní i názorový rival Orzechowski – podporuje napravenou polskou republiku ve formě *monarchia mixta*. V tomto zřízení by pod podmínkou proměny šlechty z urozené skupiny ve společenství ctnostných elit měl vedle dominantního majestátu panovníka svou nezbytnou úlohu sehrávat i polský sejm.

¹⁴⁰⁶ „*A przeto jeśli wota mniejszej strony będą się zdały sprawiedliwsze, słuszniejsze i rzeczypospolitej pożyteczniejsze; albo jeśli też samemu królowi albo w radzie przedniejszemu cokolwiek lepszego na myśl przyjdzie: niech okaże przyczynę: dlaczego co różnego od wynalazku większej strony ma być przyjęto?*“, Tamtéž, s. 40.

3.3 Republikánský mýtus Łukasze Opalińskiego: tradicionalismus versus reformismus jako inherentní dilema polské aristokracie

3.3.1 Opalińskiego politická tvorba: tradice dialogu v 17. století

Otázku sepětí vzorců politického myšlení s konstrukcí vlastní identity není přirozeně možné omezovat výhradně na kontext 16. století, reprezentovaný dvěma alternativními přístupy vůči formované republikánské tradici z pohledu Orzechowského a Modrzewského. Právě snahu o vysledování dalších osudů tohoto šlechtického mýtu ve vztahu k představám o poslání vlastního stavu a vizím ideální republiky lze tedy považovat za jeden z *leitmotivů* této kapitoly, jež je zaměřena na analýzu diskurzivních proměn republikánského myšlení v dílech Łukasze Opalińskiego. Otázka případných modifikací aristokratického mýtu v závislosti na měnícím se politickém kontextu barokní epochy byla ostatně vytyčena jako jeden z dílčích badatelských úkolů této studie, ačkoliv – jak jsme rovněž několikrát zdůraznili již v úvodu – výzkum pozdějších interpretací šlechtické identity, respektive modernějších reflexí Orzechowského a Modrzewského dědictví, je třeba vnímat jako natolik komplikovanou a rozsáhlou problematiku, že si její zpracování v budoucnu vyžádá samostatnou studii. Následující část je proto žádoucí chápat především jako určité „nakročení“ směrem k pozdějším formám polského republikanismu, jež by mělo pomoci doložit, že atributy republikánského myšlení i šlechtického mýtu neupadly s příchodem nové epochy v zapomnění – byť je logicky možné očekávat onu jejich zmíněnou diskurzivní proměnu.

Na základě předchozího odstavce tak můžeme konstatovat, že archetypizovaný střet mezi tradicionalismem a reformismem, respektive pragmatismem a utopismem jakožto politickými nálepkami, vyjadřujícími domněle žádoucí vize záchrany polské republiky od těch údajně zhoubných, lze vysledovat i v průběhu epochy tzv. stříbrného věku¹⁴⁰⁷, tedy v době začínající krize státní suverenity v polovině 17. století.¹⁴⁰⁸ Jak ostatně dále uvidíme, i politická

¹⁴⁰⁷ V polském šlechtickém prostředí hluboce zakořeněné koncepcce zlatého, stříbrného a železného věku je detailně rozebrána v poznámce č. 284. Srov. též Publius OVIDIUS Nasó, *The Metamorphoses*, H. Gregory (ed.), New York: Viking Press, 1958, s. 5–6.

¹⁴⁰⁸ Necháme-li stranou interní faktory této krize, jež budou podrobně analyzovány v rámci kritiky ze strany Opalińskiego, je v souvislosti s úpadkem polské suverenity s ohledem na vnější ohrožení v této době třeba zmínit především dopad tzv. Chmelnického povstání a následné švédské *Potopy*. První zmíněná revolta kozáků, jež se původně rozhořela na východě polsko-litevského soustátí, ale postupně zasáhla i jeho centrální oblasti, rozdmýchala především otázku sociálního postavení neurozených a nábožensky nekatolicky orientovaných skupin, neboť vzpoura byla z velké části motivována proti omezování vojensky podmíněných kozáckých svobod ze strany polských magnátů, jakož i rozporem mezi postavením tzv. uniatské církve vůči ortodoxii a katolicismu. Druhá zmíněná vojenská katastrofa, tedy okupace velké části *Rzeczypospolité* švédskou armádou Karla X. pak naznačila jak určitý problém geostrategické rozlohy polsko-litevského státu, tak relativní úpadek jeho vojenských kapacit, neboť zatímco do poloviny 17. století byla polská mašinérie v konfrontaci s ruským či právě švédským soupeřem úspěšná, odhalila rychlost švédského postupu v roce 1655 limity polské armády, opírající se převážně o zemskou hotovost. Obě tyto události tak přispěly jak k postupným trendům reformulace vlastní identity, neboť

tvorba přednostně sledovaného Łukasze Opalińskiego bývá tudíž tradičně reflektována jako odraz sporu mezi zastánci starých osvědčených pořádků v podobě tzv. zlatých šlechtických svobod a propagátory razantních změn, jež byly jejich prizmate nutné nejen ke zvýšení efektivity politického režimu, ale i k záchraně specifických a žádoucích rysů polské identity. Pro tento účel je opětovně nutné vzít v úvahu kontextualistická východiska kladoucí důraz na vzájemnou podmíněnost teoretického uchopení politické sféry a v jejím rámci probíhajícího praktického jednání tak, jak jsme o to usilovali po celou dobu studie na základě logiky přístupu *theory as practice* v pojetí Bourdieua¹⁴⁰⁹ či Strueverové.¹⁴¹⁰ Hlavní přínos takto uplatněného přístupu spočívá v reflexi určitých nuancí polského kontextu a tamního politického myšlení pro 17. století, neboť lze předpokládat, že i přes zdánlivou totožnost zastávaných pozic doznává pojetí republikanismu v diskurzu této epochy jistých změn. Toto konstatování je žádoucí akceptovat obzvlášť s přihlédnutím ke skutečnosti, že podobnou proměnlivost v otázce provázanosti politického myšlení s politickou praxí, jaká je tradičně identifikována v prostředí severoitalských republik, můžeme pozorovat právě i v kontextu vývoje polského parlamentarismu¹⁴¹¹. Tyto proměny je přitom možné identifikovat jednak v obsahovém nastavení dominantních politických spisů, začínající v převážné míře nově odrážet i ty palčivé nuance politického a zejména pak parlamentního života, jež v předcházející renesanční epoše

vpád kozáků i Švédů byl v polském prostředí následně často ztotožňován s rolí „páté kolony“ v podobě příslušníků polských nekatolických menšin, tak právě k prohlubující se kritice vlastního politického systému a k přijetí optiky krize vlastního státu. Blíže k dopadům obou vojenských konfrontací viz např. Frank E. SYSYN, *The Khmel'nyts'kyi Uprising: a Characterization of the Ukrainian Revolt*, *Jewish History*, 17, 2 (2003), s. 115–139; Serhii PLOKHI, *The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine*, Oxford: Oxford University Press, 2001; Robert I. FROST, *After the Deluge: Poland-Lithuania and the Second Northern War, 1655-1660*, Cambridge Studies in Early Modern History, Cambridge: Cambridge University Press, 2004; Barbara SZYMCZAK, *Stosunki Rzeczypospolitej z Brandenburgią i Prusami Książęcymi w latach 1648–1658 w opinii i działaniach szlachty koronnej*, Warszawa: Wydaw. DiG, 2002.

¹⁴⁰⁹ Pierre BOURDIEU, *Outline of a Theory of Practice*, op. cit.

¹⁴¹⁰ Nancy STRUEVER, *Theory as Practice. Ethical inquiry in the Renaissance*, op. cit.

¹⁴¹¹ Existuje řada polských autorů prosazujících přesvědčení o přímé souvislosti mezi způsobem, jakým se modifikoval vztah mezi praktickou politikou a její teoretickou reflexí v prostředí severoitalských městských republik a cestou, jejímž prostřednictvím došlo ke zformování základních vzorců polského republikánství. Blíže viz například Koehler: „*Republikański model szczególnie sprzyjał retoryce, w republice zasadą polityczną stawiał się bowiem polityczny konsens, osiągnany metodą perswazji*“, Krzysztof KOEHLER, *Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego*, op. cit., s. 61. Na nutnost reflexe teoretického přístupu a praktické politiky v prostředí renesančního i barokního Polska upozorňuje v tomto směru i například Stanisław Estreicher, jenž hovoří o tom, že doktrína tzv. zlatých svobod byla spoluutvářena vzájemnou působností literárního diskurzu a souběžné politické aktivity: „*Do powstania takiego ustroju przyczynił się w wysokim stopniu cały ogół szlachty, którego mówcy i działacze (Hieronim Ossoliński, Mik. Sienicki, Rafał Leszczyński, Zborowscy, Jan Taszycki, Wal. Dembiński, Lupa Podlódowski, Jakub Niemojewski — aż do Marcina Leśnowolskiego i Jana Zamoyskiego) mają pełne poczucie, iż należy dążyć do utworzenia republiki szlacheckiej i konsekwentnie w tym kierunku pracują*“, Stanisław ESTREICHER, *Kultura prawnicza w Polsce XVI wieku*, in: *Kultura staropolska*, Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1932, s. 91.

nebyly zdaleka vnímány jako kardinální problémy.¹⁴¹² Stejně tak je ale možné tyto modifikace zachytit i v určité proměně formální roviny politicky motivovaných literárních děl. Ačkoliv totiž oblíbeným žánrem pro vyjádření inherentního napětí v otázce žádoucího politického směřování polské společnosti zůstávala i nadále forma fiktivního dialogu, vedeného mezi určitým počtem archetypálních postav, jež měly za úkol reprezentovat zcela konkrétní a obvykle i antagonistické přístupy vůči charakteru polské státnosti, celkové vyznění takto vystavěných dialogů vykazuje pro období 17. století celou řadu kontroverzních rysů.

Jestliže jsme jako hlavní osu střetu doznívajícího renesančního politického myšlení v polském prostředí identifikovali diskurzivní střet o optimální pojetí politické sféry a její dopad na konstrukci základních vzorců vědomí polské sounáležitosti, projevující se zejména v dílech Orzechowského a Modrzewského, reprezentuje obdobnou pozici z hlediska následné reflexe domácího politického myšlení tvorba Łukasze Opalińskiego¹⁴¹³, konkrétně pak jeho spis *Rozmowa Plebana z Ziemianinem*¹⁴¹⁴. Právě dominance tohoto autora, projevující se rovněž důrazem kladeným na jím propagované dlouhodobé vzorce vývoje polské společnosti ze strany pozdějších aktérů polského politického myšlení¹⁴¹⁵, do značné míry naznačuje onu již zdůrazněnou proměnu konceptuálního pojetí střetu mezi tradicionalismem a reformismem v průběhu 17. století. Zatímco v předcházejících případech politicky motivovaných dialogů lze totiž vcelku jednoznačně identifikovat dichotomii zastávaných pozic v rámci stereotypně

¹⁴¹² Dokladem této modifikace kritického politického diskurzu 17. století oproti předchozí epoše může být kupříkladu nárůst stížností, upozorňujících na stoupající počet neúspěšně zakončených parlamentních jednání, jejichž selhání bylo v mnoha případech dáváno za vinu prakticky jakékoli absenci jednacího řádu.

¹⁴¹³ Łukasz Opaliński (1612–1662) patřil k nevlivnějším polským politickým autorům v 17. století, jenž se do tamní politiky aktivně zapojoval především prostřednictvím parlamentní aktivity ve 30. a 40. letech. Na svou dobu se mu dostalo výjimečného vzdělání, neboť po absolvování akademie v Poznani mu bylo umožněno podniknout studijní cestu do západní Evropy, při níž pobýval na univerzitách v Lovani, Orleáns, Štrasburku a v Padově, kde měl možnost obeznámit se s tehdy se rozvíjejícím pojetím společnosti jakožto společenské smlouvy, jež pak výrazně promítal i do vlastních postřehů o fungování polského státu.

¹⁴¹⁴ Dílo *Rozmowa plebana z ziemianinem albo Dyskurs o postanowieniu terażniejszym Rzeczypospolitej i o sposobie zawierania sejmów* bylo publikováno původně anonymně v roce 1641. V textu je toto dílo dále označováno jako *Rozmluva*, popřípadě jako *Rozmluva plebana se zemanem*. K důvodům tohoto způsobu překladu blíže viz poznámka č. 1435.

¹⁴¹⁵ Výjimečnou pozici Opalińskiego postřehů pro další směřování polského politického myšlení akcentuje zejména Stanisław Dobrzycki, který ve své analýze Opalińskiego *Rozmowy Plebana z Ziemianinem* označuje toto dílo za nejlepší spis 17. století: „warto się nad nią zastanowić z dwóch powodów...najprzód dla niej saméj, bo jest to pismo najlepsze w całej literaturze XVII-go wieku...“, aby následně vyzdvihl samotného autora jakožto prvního politického spisovatele té doby: „na każdej stronie pisma znajdują się głębokie myśli i uwagi, które świadczą o umyśle niepospolitym, i każą autora Rozmowy uważać za pierwszego pisarza politycznego w tym okresie...“, Stanisław DOBRZYCKI, Program naprawy Rzeczypospolitej w XVII wieku, *Ateneum*, 22, 3 (1897), s. 535, 542. Bernacki při hodnocení dosahu Opalińskiego diskurzu dokonce neváhá spatřovat souvislost mezi jím kladeným důrazem na nutnost přijetí razantních reformem i za cenu drastických metod a pozdější činnosti politických reformátorů usilujících o schválení Ústavy 3. května, Włodzimierz BERNACKI, *Myśl polityczna I Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 205. Kriticky bylo naopak Opalińskiego dílo v osvícenské epoše přijato ze strany Konarského, srov. Stanisław KONARSKI, *O skutecznym rad sposobie*, t. I, Warszawa: Skład Główny w Antykwaryjacie Polskim Hieronima Wildera i S-ki, 1923, s. 80–81.

vystavěných postav¹⁴¹⁶, představuje Opalińského uchopení rozmluvy výrazně širší a zároveň diskutabilnější prostor pro interpretaci. Tuto domněnku lze přitom vyslovit především v důsledku notně rozostřené ideové profilace autora, jež vyplouvá na povrch právě ve srovnání s tradicí předchozích humanistických dialogů. Vykazují-li totiž tradiční politické dialogy schéma jedné dominantní postavy, jejíž úlohou je reprezentovat krystalicky jasná politická stanoviska autora, zatímco ostatní figury plní roli uměle vytvářeného nepřítele v pozici absolutních protipólů¹⁴¹⁷, je nutné připustit, že charakter Opalińského *Rozmowy* se této zavedené struktuře do jisté míry vymyká. Z toho důvodu je ostatně možné považovat jeho dialog za projev dilematického charakteru dobového přístupu vůči politice i vůči žádoucímu směřování polské společnosti obecně. Opalińského *Rozmluva* totiž reprezentuje rozpětí mezi antagonistickými politickými směry dané doby i z nich vyvěrající inherentní politický konflikt natolik dostatečným způsobem, že na rozdíl od předchozí epochy není nutné analyzovat protichůdnost vztahu k tradičním vzorcům identity na více autorech, ale právě na vnitřním sporu Opalińského postav. Daný kontroverzní a do jisté míry obtížně uchopitelný rys Opalińského tvorby navíc plně zapadá do principiálního charakteru barokní politické tvorby, jež byla v souladu s Grzybowskiého postřehy na rozdíl od renesančního úsilí o harmonii řádu založena na přitakání jistým nevyhnutelným formám neřešitelných rozporů.¹⁴¹⁸

¹⁴¹⁶ Viz dichotomie mezi *Papežencem* a *Evangelíkem* v Dialogu Stanisława Orzechowského (zde kapitola 3.1.5.3).

¹⁴¹⁷ Dotyčný názor podporuje například tvrzení J. Starnawského, který postuluje, že pro polské renesanční dialogy je typická přítomnost *porte-parole*, tedy jedné figury, která ztělesňuje názory autora, a jež se ve svém vyvracení protiargumentů druhé strany snaží používat sokratovskou metodu, tedy dovedení názorů protivníka ad absurdum, Jerzy STARNAWSKI, Wstęp, in: Stanisław ORZECZOWSKI, *Wybór pism*, op. cit., s. XLVIII.

¹⁴¹⁸ Stanisław GRZYBOWSKI, Orzechowski and the Beginnings of Political Science, op. cit., s. 90–91.

3.3.2 Přirozený stav a společenská smlouva

Než bude ovšem možné přistoupit k analýze diskurzu daného díla, je zapotřebí vnímat ještě jeden podstatný inovativní rys Opaliínského politické tvorby. Tato důležitá proměna je klíčovým způsobem spojena s chápáním polské státnosti, jež se neprojevuje ani ve formální či obsahové rovině jednotlivých spisů, ale v odlišném koncepčním přístupu vůči společnosti a státu. Na rozdíl od renesančních trendů polského politického myšlení, analyzovaných v předchozí kapitole, začíná totiž do barokních úvah o státě výrazně pronikat fenomén společenské smlouvy, jenž se velmi silně zrcadlí právě ve vizích Opaliínského.¹⁴¹⁹ Připomeneme-li v tomto směru předcházející diskurzivní střet Orzechowského s Modrzewským, je zjevné, že oba tito autoři sice v jistém smyslu vycházeli z koncepce přirozeného práva, avšak představa přirozeného stavu jakožto určité formy předstátní lidské existence byla jejich myšlení vzdálená. Na problematiku života „Poláků“ mimo časový rámec polské státnosti tak naráží právě až Opaliński, který v tomto ohledu rozlišuje tři možné fáze lidské společnosti: stav prvotní lásky, tvořený obrazem Ráje, v němž je člověk svobodný, rovný ostatním a navíc i funkčně nezávislý; stav přechodné války a rivality a konečně státní stav v podobě existence pozitivního a všeobecně vymahatelného práva.¹⁴²⁰

Při vysvětlování logiky přechodu mezi těmito stavy Opaliński dovedně kombinuje náboženský přesah vlastní koncepce s dobovými trendy na univerzalistických doktrínách nezávislého politického myšlení, což je obzvláště zřetelné v těch pasážích, kdy autor formuluje předpoklady očekávaného jednání člověka v bezstátní společnosti, jenž musí každý den bojovat o své přežití a je nucen uspokojovat své potřeby i za cenu eliminace druhých.¹⁴²¹ Klíčovou úlohu v této postupující zkaženosti lidského plemene Opaliński přikládá prvotnímu hříchu, jenž můžeme považovat za nejvýraznější moment náboženského rozměru jeho politické koncepce. Pomocí něho autor zdůvodňuje, proč původně ctnostné lidské společenství začalo toužit po „*věcech marných, zbytečných, a proto špatných...*“, tedy po „*...kouzlu těla, pokušení úspěchu, marné chvále a pýše*“¹⁴²² a jeho prostřednictvím zároveň legitimizuje své přesvědčení o ustavení státu jako jediné možné formě spásy. Z toho vyplývá, že Opaliński sice chápe stát skutečně jako lidmi ustavený kontrakt, ale neopomíná zdůrazňovat, že tato dohoda vychází

¹⁴¹⁹ K pronikání této západoevropské koncepce do polského prostředí blíže viz např. Włodzimierz BERNACKI, *Myśl polityczna I Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 198.

¹⁴²⁰ Łukasz OPALIŃSKI, O powstaniu społeczności ludzkich, in: Z. Ogonowski (ed.), *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, t. 2, Warszawa: Państwowe Wydaw. Naukowe 1979, s. 209–226.

¹⁴²¹ Włodzimierz BERNACKI, *Myśl polityczna I Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 199.

¹⁴²² „... (lidé) zaczęły pragnąć tego, co wykracza poza konieczności życiowe, czyli rzeczy próżnych i zbytecznych, a więc złych. Wspomnę tu tylko o urokach ciała, pokusach powodzenia, próżnej sławie, pysze oraz różnego rodzaju bodźcach do wynoszenia się...“, Łukasz OPALIŃSKI, O powstaniu społeczności ludzkich, op. cit., s. 212

z předem vytvořeného přirozeného řádu. Ten je podle něho odrazem Božího záměru harmonického sdružování lidí¹⁴²³, počínajícího na úrovni rodin a následně přecházejícího do „*wsí a městeček, z nichž...po ustavení společného řízení či nejvyšší vlády... povstává velký stát jednoho národa.*“¹⁴²⁴

Přirozenost těchto formativních procesů nicméně nevyklučuje ryze pragmatický charakter vzniku státu coby nástroje ochrany před ostatními i způsobu nalézání shody mezi rozrůzněnými jednotlivci, jejíž dosažení je pro Opalińského ostatně jedním ze základních rysů lidského úsilí. Dorozumění lze přitom dosáhnout dvěma způsoby, buď přirozenou láskou, jež byla ovšem ztracena prvotním hříchem, anebo ustavením nejvyšší vlády, která „*vymáhá shodu a zachovává ji za pomoci strachu.*“¹⁴²⁵ Logika přirozeného stavu, z něhož je třeba uniknout i za cenu využití obdobných odstrašujících prostředků, fungujících právě v situaci všeobecné anarchie, zde promlouvá víc než zjevně. V tomto směru nezůstává Opaliński příliš vzdálen dnes mnohem populárnějšímu hobbesovskému modelu¹⁴²⁶, když řešení spatřuje v podobně vymezených pravomocích suveréna, jehož je třeba poslouchat a jemuž není myslitelné se protivit¹⁴²⁷, jakmile „*ustaví řád pro sebe i pro vše, co do něj náleží.*“¹⁴²⁸ Krom toho by nemělo uniknout naší pozornosti, že Opalińského všeobecná sociální teorie vzniku organizované lidské pospolitosti výrazně promlouvá i do jeho pozdějších úvah, souvisejících s fungováním polského státu i s identifikací jeho nebezpečných defektů. Obhazuje-li totiž Opaliński existenci

¹⁴²³ Spojitost mezi smluvně uzavřenou pozemskou mocí a božím řádem lze nalézt v Opalińského polemice s Johnem Barclayem, v níž Opaliński charakterizuje královskou moc jako odraz božského vzoru: „*zblży się jak najbardziej do swego pierwowzoru w Bogu*“, přičemž tvrdí, že královská moc je svázána tím samým právem, jakým by byla svázána i moc Boží, kdyby bylo třeba tuto něčím spoutávat, což ovšem přirozeně není, neboť Bůh je na rozdíl od králů dokonalý: „*Bóg wszystkim sprawiedliwie kieruje i rządzi, za trzymając się zasad swej dobrotliwości i świętości, jak gdyby był ograniczony jakim prawem...*“, Łukasz OPALIŃSKI, *Obrona Polski przeciw Janowi Barklayowi*, in: *týž, Wybór pism*, S. Greszczuk (ed.), Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich - Wydaw., 1959, s. 198–199.

¹⁴²⁴ Łukasz OPALIŃSKI, O powstaniu społeczności ludzkich, op. cit., s. 214.

¹⁴²⁵ „*Połączenie to dokonuje się nie inaczej, jak tylko albo na drodze miłości, albo przez utworzenie najwyższej władzy. Miłość doprowadza do zgody poprzez dobroć, natomiast najwyższa władza wymusza zgodę i ją zachowuje przy pomocy strachu...*“, Tamtéž, s. 220.

¹⁴²⁶ Není přitom bez zajímavosti, že o vlivu Hobbesova politického myšlení na způsob uvažování Opalińského nelze uvažovat, neboť ačkoliv Opaliński podnikl onu již zmiňovanou studijní cestu po západní Evropě, kde měl možnost seznámit se s reflexí společnosti ze strany tamních autorů, Leviathan byl Hobbesem sepsán až v roce 1651. Lze proto konstatovat, že ačkoliv se obě pojetí přirozeného stavu i východiska ohledně ustavení suveréna u obou autorů shodují, dospěl Opaliński k formulaci své teorie společenské smlouvy nezávisle a jako první.

¹⁴²⁷ Svou teorii sepeřít vymahatelného práva s vládnoucím suverénem rozvíjí Opaliński více ve svém díle *Obrana Polska*, v němž dochází k závěru, že pokleslá lidská přirozenost je povinná přijmout a poslouchat právo stanovené od toho, kdo naplní ambici odstranění chyb chaotického stavu: „*...natura zaś ludzka...zepsuta i skłonna do zlego...powinna przyjąć prawo spisane i ustanowione przez kogoś innego, komu zależy na tym, by nie błędzono – i tego prawa należy się trzymać...*“, Łukasz OPALIŃSKI, *Obrona Polski przeciw Janowi Barklayowi*, op. cit., s. 199.

¹⁴²⁸ Jistotou „*...władzy najwyższej jest to, iż kto raz jeden poporządkował jej zarówno siebie, jak i wszystko to, co do niego należy, ten zawsze winien być jej posłuszny i nigdy nie powinien się jej przeciwstawiać...*“, Łukasz OPALIŃSKI, O powstaniu społeczności ludzkich, op. cit., s. 221.

šlechtických privilegií jakožto základní stavební kámen polské státnosti, využívá za pomoci odkazu na Tita Livia shodnou argumentaci jako při hájení nutnosti nahrazení násilného chaotického stavu organizovaným řádem, když postuluje, že „*lid nemůže být sjednocen v tělo jednoho národa jinak než za pomoci práva*.“¹⁴²⁹ Stejná tendence se navíc projevuje i v opačných případech, kdy je Opaliński vůči vlasti kritický, jelikož při svém líčení neduhů polského státního zřízení užívá totožných motivů *strachu*, jakož i nedostatku *poslušnosti, neřádu a nebezpečí*,¹⁴³⁰ jež zmiňuje ve svém původním chápání chaotického stavu války všech proti všem.

Na druhou stranu není možné ztrácet ze zřetele, že Opaliński odmítá chápat nastolený řád čistě instrumentálním způsobem, neboť vnímá stát jako onu třetí fázi společenského vývoje. Jejím smyslem je tak napravit všeobecný rozvrat prostřednictvím návratu k původním hodnotám harmonických mezilidských vztahů, jež byly před hříchem navazovány spontánně a nyní musí být vymáhány právem. Právě tento účel státnosti má Opaliński na mysli, když charakterizuje právo jako „*zákon zachovávající mezi lidmi lásku*“¹⁴³¹, který umožňuje realizovat obecné blaho a rozvíjet lidskou přirozenost. Pojetí práva coby strážce morálky přitom u Opalińského představuje zjevnou pozici základního principu jeho politické teorie, dle něhož je možné odlišovat dobré formy vlády od těch špatných, neboť je-li jednou ze základních funkcí práva posilovat královskou moc omezením možnosti hřešit, pozná se špatný vladař tím, že „*měří sílu svého království svobodou hříchu*.“¹⁴³²

Je přitom třeba vnímat, že problematiku přirozeného řádu lze v Opalińského politické teorii označit za určitý *leitmotiv*, který navíc do jisté míry reviduje jeho zdánlivě egalitářskou koncepci společnosti, jež se v jeho dílech objevuje především v souvislosti s původním

¹⁴²⁹ Větou „*pospólstwo nie może w żaden inny sposób zrósć się w organizm jednego narodu, jak tylko za pomocą praw*“ Opaliński prakticky doslova cituje pasáž z Liviova díla Od založení města: „*rebus divinis rite perpetratis vocataque ad concilium multitudinem, quae coalescere in populi unius corpus nulla re praeterquam legibus poterat, iura dedit*“, Łukasz OPALIŃSKI, Obrona Polski przeciw Janowi Barklayowi, op. cit., s. 208; Titus LIVIUS, *Ab urbe condita*, Turnhout: Brepols Publishers, 2010, I, 8, 1, [online].

¹⁴³⁰ Viz například Opalińského kritika anarchie panující na sejmu: „*w sejmach naszych nerządowi, który coraz gorę bierze, z wielkim wstydem i hańbą narodu naszego, a, co większą, z ostatnim prawie ojczyzny i wolności niebezpieczeństwem*“ či jeho varování před přílišnou mírou šlechtické svévole: „*bojaźń i karność...przy takiej wolności, gdzie każdy szlachcic na sejmiku, trudno się ma znajdować*“, Łukasz OPALIŃSKI, Rozmowa plebana z ziemianinem, op. cit., s. 6, 43.

¹⁴³¹ Łukasz OPALIŃSKI, O powstaniu społeczności ludzkich, op. cit., s. 215.

¹⁴³² „*...prawa, które tylko nie pozwalają grzeszyć, nie umniejszają władzy królów, lecz przeciwnie, zwiększają ją i ustalają*.“ Používá-li Opaliński obratu o vládčích, kteří „*mierzą siłę królestwa według swobody grzeszenia*“, odkazuje tím na antickou pasáž z římských dějin Velleia Patercula, v níž tento autor hovoří v souvislosti s Augustovou dcerou Julií o zvyku měřit velikost vlastního štěstí možností hřešit: „*Quippe filia eius Iulia, per omnia tanti parentis ac viri immemor, nihil, quod facere aut pati turpiter posset femina, luxuria libidineve infectum reliquit magnitudinemque fortunae suae peccandi licentia metiebatur, quidquid liberet pro licito vindicans*“, Łukasz OPALIŃSKI, Obrona Polski przeciw Janowi Barklayowi, op. cit., s. 199; Velleius PATERCULUS, *Historiae Romanae*, Turnhout: Brepols Publishers, 2010, II, 100, 3, [online].

harmonickým stavem lidstva. Ačkoliv totiž Opaliński postuluje pro přirozený stav lidské nevinnosti ideál rovnosti a svobody, je za situace smluvně ustavené vlády ochoten propagovat určité formy přirozené nerovnosti, ospravedlňující rozličné druhy legitimní vlády nad rámcem suverénní moci státu. Krom prospěšného panství muže nad ženou řadí Opaliński do této kategorie i „vládu nad těmi, které Aristotelés nazývá nevolníky od přírody“¹⁴³³, v polských poměrech tedy moc šlechty nad poddanými. Ty Opaliński charakterizuje jako neschopné rozhodovat o svém osudu dostatečně moudře, v důsledku čehož nad sebou dotyční „potřebují pána“, který by „takové lidi řídil jako děti.“¹⁴³⁴

¹⁴³³ Łukasz OPALIŃSKI, O powstaniu społeczności ludzkich, op. cit., s. 217.

¹⁴³⁴ Tamtéž, s. 217.

3.3.3 Rozmluva plebána se zemanem: antagonismus dobra a zla?

I přes výše zmíněné novátorské přístupy, týkající se jak obecné reflexe společnosti, tak přístupu vůči polské státnosti, je nicméně nutné podotknout, že sám Opaliński své dílo chápe plně v intencích pokračující tradice, o čemž svědčí jak volba typizovaných postav, tak jejich explicitní zakotvení v rámci kontinuálně probíhajícího sporu o budoucnost *Rzeczypospolité*. Přestože totiž výčet klasických postav polského politického dialogu zůstával i v předcházející epoše nepříliš široký, je zřejmé, že výběr *plebána* a *zeman*¹⁴³⁵ byl v případě Opalińského podmíněn konkrétní starší rozmluvou *Wróżki* od Jana Kochanowského. Tato volba ze strany Opalińského nebyla náhodná, neboť autor se k této návaznosti sám explicitně hlásí ústy svého *zeman*, odmítajícího kritiku stavu polské společnosti s tím, že jeden takový *plebán*, „který špatně věštil, už dávno zemřel a přitom Rzeczypospolita stále stojí ve své úplnosti“¹⁴³⁶, přičemž tímto *plebánem* má zjevně na mysli právě postavu Kochanowského. Je tudíž zřejmé, že i Opaliński chápal svou politickou literární činnost v intencích návaznosti na starší tradici, již stálo za to připomínat, neboť výše uvedené *zemanovo* zvolání je třeba Opalińského pohledem posuzovat nadmíru kriticky jako ztělesnění dobové zatvrzelosti šlechty, přesvědčené, že změna není třeba, byla-li Polsku až dosud nakloněna štěstěna.

Právě tato explicitní tendence ukotvit svou vlastní politickou tvorbu v tradici dosavadních dialogů přispěla patrně k tomu, že řada autorů usilujících o jednoznačnou interpretaci Opalińského *Rozmluvy* zařazuje toto dílo striktně do rámce dvou soupeřících tradic a uchyluje se rovněž k černobílému prizmatu obou hlavních soupeřících postav po vzorů starších tvůrců dialogů typu Orzechowského¹⁴³⁷. Pregnantním reprezentantem této snahy je například Stanisław Dobrzycki, který v rétorickém střetu Opalińského *plebána* a *zeman* neváhá spatřovat určitou historickou dichotomii mezi reformismem, ztělesněným táborem

¹⁴³⁵ V originále jsou postavy na základě specifického kontextu dobového polského prostředí nazývány jako „pleban“ a „ziemianin“. Pro zachování logiky tohoto kontextu při současné snaze o zpřístupnění českému čtenáři jsou oba termíny převáděny do češtiny, avšak v podobě, která respektuje okolnosti jejich původu. První postava je tudíž uváděna ve staročeské formě jako „plebán“, tedy výrazem označujícím stejně jako polský výraz „pleban“ příslušníka nižšího katolického kléru – faráře. Druhá postava je překládána jako „zeman“, neboť i v tomto případě se dobové vymezení českého zemanstva obsahově blíží tomu polskému ve smyslu označení příslušníků nižší šlechty.

¹⁴³⁶ „*Proszę nie strasz mię WM, ani tak wróż ojczyźnie nasze. Już ten Pleban, co źle wróżył, dawno umarł, a przecież nasza Rzeczypospolita w swej całości stoi...*“, Łukasz OPALIŃSKI, *Rozmowa plebana z ziemianinem*, op. cit., s. 39.

¹⁴³⁷ Viz v předchozí kapitole provedená analýza Orzechowského díla *Dyjalog albo Rozmowa okolo egzekucyjej Polskiej Korony*, v němž v tomto případě tři hlavní postavy jednoznačně reprezentují antagonistické napětí mezi žádoucími a zavrženíhodnými rozměry polské identity v osobách *papežence* a *hospodáře* na jedné a *evangelíka* na druhé straně. Připomeňme zároveň, že k posílení žádoucího vyznění neváhá autor rozmluvy stereotypizovat charakter daných postav i na osách vzdělanost – nevzdělanost či „správná“ vs. „odpadlá“ víra, bližze viz Stanisław ORZECHOWSKI, *Dyjalóg albo Rozmowa*, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 394–457; též Jerzy STARNAWSKI, *Wstęp*, in: Stanisław ORZECHOWSKI, *Wybór pism*, op. cit., s. XLVII.

pokrokových autorů typů Modrzewského, Starowolského a Lezszczyńskiego i osvícených politiků jako Zikmunda Augusta, Vladislava IV. či knížat Czartoryských, a tradicionalismem, jenž je pro Dobrzyckého symbolizován negativními postavami Zborovských či Radziwiłła.¹⁴³⁸ Dobrzycki je ve svém hodnocení obou takto projektovaných táborů vskutku nekompromisní, když obě antagonistické pozice vidí jednoznačně prizmatem střetu dobra a zla a v obou čelných postavách Opalińskiego dialogu identifikuje napětí mezi „*nepočetnou hrstkou rozumných... o dobro Rzeczypospolité se strachujících*“ (tedy postavou plebána) a „*ohromnou šlechtickou masou, zaslepenou, temnou a do zlatých svobod navyklou, se zástupem mocných magnátů, vedených pýchou, sobectvím a soukromými zájmy*“¹⁴³⁹ (postavou zemana).

Dle Dobrzyckého je tedy poselství díla jednoznačné, neboť názorovou pozici *plebána* jakožto zastávce radikálního reformismu v intencích posílení monarchického prvku je třeba plně ztotožnit s osobním přesvědčením Opalińskiego, zatímco postavu *zemana* je nutné – zcela v souladu s pokračující tradicí – chápat jako onu projekci ideového nepřitele reprezentujícího šlechtickou svévoli a ohrožujícího přežití polské státnosti prostřednictvím nastupující anarchie. Jak však bylo naznačeno výše, precizní interpretace Opalińskiego politických sdělení zjevně nemůže zůstat takto přímočará, jelikož *Rozmluva* vykazuje řadu atributů svědčících o tom, že autor v tomto případě nepromítá své vlastní politické přesvědčení, představující žádoucí vizi vývoje polské společnosti, pouze do jedné postavy, ale usiluje o uchopení určitého inherentního a neodstranitelného napětí uvnitř polské identity představením dvou hlavních soupeřících ideových pozic v jejich celistvosti.¹⁴⁴⁰ Právě těmto distinktivním atributům je vhodné věnovat pozornost ještě před analyzováním Opalińskiego specifického pohledu na tradici aristokratické identity v souvislosti s propagovanými vzorci politického myšlení.

¹⁴³⁸ Dobrzycki přímo konstatuje, že Opaliński se svým plebánem je: „*w swój mądrości i w losie... wyobrazicielem tego ruchu i tego kierunku, który oddawna chce naprawy Rzpltej i ile w jego silach do tej naprawy dąży, ale niestety udaje się mu to rzadko.*“ Proti tomuto táboru pak dle Dobrzyckého stojí „*zły, na chęć reformy odpowiada się warcholstwem i zrywaniem sejmów...*“, Stanisław DOBRZYCKI, Program naprawy Rzeczypospolitej w XVII wieku, op. cit., s. 542.

¹⁴³⁹ Tamtéž, s. 542–543. Obdobnou černobílou interpretaci Opalińskiego díla v otázce pojetí dialogických postav prezentuje i Zawadzki, srov. Stefan ZAWADZKI, O pismach Łukasza Opalińskiego, *Odbitka ze sprawozdań z posiedzeń Towarzystwa naukowego warszawskiego*, 6, 1 (1913), Warszawa: Druk Rubieszewskiego i Wrotnowskiego, s. 2–11. Bez explicitního zdůrazňování dichotomické interpretace pak Opalińskiego *Rozmluvu* jako jeden z nejlepších politických spisů vyzdvihovali například Stanisław Tarnowski či Ignacy Chrzanowski, srov. Stanisław TARNOWSKI, *Historia literatury polskiej, Wiek XVII*, t. 2, Kraków: Spółka wydawnicza polska, 1906, s. 198; Ignacy CHRZANOWSKI, *Historia literatury niepodległej Polski 965–1795*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971, s. 335.

¹⁴⁴⁰ Tohoto paradoxu si všimá například Grzeszczuk, který upozorňuje, že struktura Opalińskiego dialogu nemůže být ztotožňována s tradicí starších děl tohoto druhu jako například Górnického, přičemž za nejvýraznější odlišnost považuje právě absenci ideologicky černobílých postav, Stanisław GRZESZCZUK, Wstęp, in: Łukasz OPALIŃSKI, *Wybór pism*, op. cit., s. XLVI.

Jako ústřední problém je v tomto ohledu obvykle označována absence jakékoli názorové katarze, jež by měla dle očekávání nastat u záporné postavy *zemana*, a jež by měla být zároveň přirozeně spojena s diskuzním triumfem *plebána* coby reprezentanta pokrokových názorů. Vyústění dialogu je však v tomto případě přesně opačné, jelikož *zeman* nejenže na žádném z míst *plebánovým* argumentům neustoupí, ale sám *plebán* působí na konci rozhovoru notně odevzdaně, když tvrdí, že pokud byla jejich vzájemná rozmluva „*jalová a zbytečná*“, poslouží jim přísloví o podojeném kozlovi a nastaveném sítu.¹⁴⁴¹ Neústupnost *zemana* a rezignovanost jeho partnera samozřejmě otevírají prostor pro celou řadu interpretací, kdy se lze například spolu s Dobrzyckým, snažícím se udržet svou linii černobílého ideologického střetu, domnívat, že argumenty *zemana* jsou natolik slabé, že zkrátka nevyžadují kritiky. Z tohoto úhlu pohledu je sice možné podívat se nad počínáním *plebána*, který této své argumentační převahy nevyužije k drtivému vítězství,¹⁴⁴² ale na druhou stranu můžeme vnímat jeho rezignaci jako svého druhu morální triumf v duchu principu ustupujícího moudřejšího, který pochopil, že za stávající situace svou ušlechtilou vizi proti zpátečnické většině zkrátka neprosadí. Osud Opalińskiego *plebána* by tak bylo možno chápat jako širší poukaz k marnosti veškerých dosavadních pokusů o reformu polského zřízení i tamní společnosti, jež byly sice vedeny těmi nejctnostnějšími motivy, ale musely zákonitě ztroskotat na panujících poměrech, kdy mezi většinou polské šlechty dominoval onen patologicky zpátečnický diskurz symbolizovaný *zemanem*. Hlavní poselství *Rozmluvy* by pak ovšem bylo třeba spatřovat nikoli v obsahu spásného reformního programu, nýbrž v kritice těch jevů, které polské společnosti brání v záchraně před sebou samou.

Nabízí se nicméně ještě jedna radikálnější interpretace, vycházející z výše zdůrazněného a pečlivě dodržovaného galantního vedení dialogu, kdy ani jedna z postav není v jeho průběhu líčena s jakoukoli jednoznačnou hodnotovou konotací. Na základě tohoto postřehu je proto myslitelné identifikovat obě postavy dialogu jako stoupence společného cíle v podobě obecného dobra pro celou *Rzeczpospolitou*, kteří se však navzájem odlišují mírou radikality, k níž jsou ochotni při realizaci tohoto cíle sáhnout, jakož i vymezením žádoucích tradic, na nichž má být jakákoli úspěšná proměna Polska vystavěna. Pro tuto interpretaci navíc hovoří i fakt, že z jednoho ze závěrečných prohlášení v *Rozmluvě* můžeme usuzovat, že tím, kdo se měl postarat

¹⁴⁴¹ V originále cituje Opaliński přísloví v latině: „*me hircum mulsisse, te supposuisse cribrum.*“, Łukasz OPALIŃSKI, *Rozmowa plebana z ziemianinem*, op. cit., s. 120. Podobnou rezignovanost dokládá i tento *plebánův* obrat: „*Gdyś mnie WM, jako wiadomszy postanowienia Rzeczypospolitej, zbil z pierwszego dyskursu, już się na ten drugi ośmielić nie chcę...*“, Tamtéž, s. 79.

¹⁴⁴² „*Przeciw Plebanowi staje Ziemianin. A argumenty jego tak słabe, tak nie wytrzymują krytyki, że doprawdy dziwić się trzeba, czemu Pleban na nie nie odpowiada, nie zbija ich, ale owszem, uznaje się za pokonanego...*“, Stanisław DOBRZYCKI, *Program naprawy Rzeczypospolitej w XVII wieku*, op. cit., s. 543.

o uchování, respektive zaznamenání rozhovoru, byl právě *zeman* a nikoli *plebán*, což by znamenalo, že Opaliński jako autor nemohl mít problém ztotožnit se právě s jeho stanoviskem¹⁴⁴³. Budeme-li chápat *Rozmluvu* tímto způsobem, je nutné vnímat názorové napětí mezi oběma postavami nikoli prizmatem žádoucího reformismu (*plebán*) a zatvrzelého konzervatismu (*zeman*), nýbrž jako střet mezi ideální maximalistickou vizí *plebánova* reformního programu a *zemanovým* umírněným pragmatismem. Ochotu druhé zmíněné postavy ke kompromisům můžeme v tomto směru spatřovat zejména v Grzeszczukem zdůrazňovaném *zemanově* přesvědčení, že není žádoucí „*radit to, co by být mělo, nýbrž co by být mohlo.*“¹⁴⁴⁴ Společným protivníkem obou charakterů by v tom případě zůstávala ta část polské šlechty, vykazující ve svém smýšlení krajně zpátečnická stanoviska a neochotná cokoli měnit. *Zeman* by tím pádem nereprezentoval šlechtu jakožto celek v tom významu, v jakém ji chápe Dobrzycki jako „*ohromnou masu, zaslepenou, temnou a do zlatých svobod navyklou*“¹⁴⁴⁵, ale pouze její zdravě tradicionalistickou část, jež sice reflektuje neduhy polské společnosti, ale není zároveň svolná k příliš riskantním řešením.

Skutečnost, že přibližně takto chápe svůj úděl i sám Opalińského *zeman*, dokládá zejména pasáž, v níž tato postava označuje *plebánovy* postřehy za nerealizovatelné a neváhá je dokonce přirovnat k utopickému myšlení Thomase Morea¹⁴⁴⁶ či k idealismu Platóna, jehož dílo bylo dle Opalińského tvořeno pro podmínky dokonalého státu a nikoli pro reálný svět zde žijících smrtelníků.¹⁴⁴⁷ I v tomto postřehu se tedy prokazuje výše předpokládaná propojenost Opalińského dialogu s předchozími tradicemi politického myšlení, jejichž inherentní napětí autor symbolizuje prostřednictvím komplikovanosti a do značné míry i neurčitosti vlastních postav. Jestliže jsme spolu s Grzybowským pro interpretaci Modrzewského a Orzechowského aristokratického mýtu přijali základní vzorec v podobě střetu mezi utopickým a pragmatickým způsobem řešení rozporu mezi morálkou a politikou¹⁴⁴⁸, lze tento model úspěšně aplikovat i na diskurz aristokratického mýtu 17. století. Zde již ovšem tento konflikt není zastoupen

¹⁴⁴³ O této skutečnosti svědčí zejména ta pasáž, v níž je *plebán* uveden v pozici třetí osoby, což by znamenalo, že danou sekvenci pronáší právě *zeman*: „*To dotąd Książdz Pleban o konkluzyjach sejmowych. Co, iż rozumiem być nie od rzeczy, dlatego puszczam pod uwagę wszystkich...*“, Łukasz OPALIŃSKI, Rozmowa plebana z ziemianinem, op. cit., s. 121.

¹⁴⁴⁴ Stanisław GRZESZCZUK, Wstęp, in: Łukasz OPALIŃSKI, *Wybór pism*, op. cit., s. LVII.

¹⁴⁴⁵ Stanisław DOBRZYCKI, Program naprawy Rzeczypospolitej w XVII wieku, op. cit., s. 542-543.

¹⁴⁴⁶ „*Thomae Moro stanowienia w swojej zmyślonej Utopijej takiej rzeczypospolitej, jaka się jego rozsądkowi podobala.*“, Łukasz OPALIŃSKI, Rozmowa plebana z ziemianinem, op. cit., s. 63.

¹⁴⁴⁷ Opaliński v této pasáži využívá odkazu na Ciceronovu tvorbu, když jeho *zeman plebánovi* vytýká: „*...mi się WM zdasz wypowiadać zdanie jak gdyby w idealnym państwie Platona, a nie w gawiedzi Romulusa*“, v latinském originále pak: „*dicit enim tamquam in Platonis πολιτεία, non tamquam in Romuli faece sententiam.*“, Tamtéž, s. 63; Marcus Tullius CICERO, *Epistulae ad Atticum*, Turnhout: Brepols Publishers, 2010, II, 1, 8, [online].

¹⁴⁴⁸ Blíže viz Stanisław GRZYBOWSKI, Orzechowski and the Beginnings of Political Science, op. cit., s. 102, též zde kapitola 3.1.3.3.

vzájemnou nesmiřitelností dvou různých myslitelů, nýbrž právě koexistencí dvou odlišných, kvalitativně srovnatelných postav jednoho autora, u nichž se v návaznosti na výše vyřčené projevuje onen utopický maximalismus *plebána* v konfrontaci s umírněným *zemanovým* realismem.

Ve výše uvedeném obratu je navíc třeba si povšimnout, že při srovnání oněch ideálních platónských podmínek se skutečným světem používá Opalińského *zeman* argumentu, že *plebán* nebere v potaz život „w gawiedzi Romulusa“, tedy mezi Romulovým davem římského lidu, který je v tomto ohledu zjevně možné ztotožnit s širokým pojetím polské šlechty jakožto nositelky politické moci. Sám *zeman* pak blíže nespécifikuje, zda do řad zmíněného davu počítá i sám sebe, v každém případě svou poznámkou odkazuje na realitu tohoto stavu, s nímž je srozuměn, a v jehož důsledku odmítá stavět vzdušné zámky. Svůj důraz kladený na obezřetný pragmatismus, jakož na i tendenci posilovat své mínění poukazem k vědění klasických autorů, navíc Opaliński projevuje vícekrát. Nejvýrazněji pak patrně v těch momentech, kdy se opakovaně¹⁴⁴⁹ dovolává moudrosti Machiavelliho jako nezbytné realistické ctnosti, která je Polákům zapotřebí, aby uchránili svůj stát před zánikem, a to prostřednictvím postupující degenerace, tak kvůli přílišné horlivosti. Nelze přitom ponechat stranou pozornosti, že v duchu Machiavelliho myšlení vedený apel, aby Poláci nezapomněli, že „*kdo opustí to, co se děje, pro to, co by se dít mělo, spíše urychlí svůj úpadek, než aby něco získal*“¹⁴⁵⁰, který v dialogu vznáší právě *zeman*, získal postupem času pozici určité symbolické mantry obhájců polského tradicionalismu, z jejíž logiky bezděčně vycházela řada pozdějších autorů, včetně Jean-Jacquesa Rousseaua, hájícího unikátnost polské identity.¹⁴⁵¹

¹⁴⁴⁹ Opaliński Machiavelliho postřehy skutečně využívá s oblibou. Činí tak mimo jiné i v rámci vymezení vzájemně se podmiňujícího vztahu mezi panující elitou a širokou společností, kdy přichází s tvrzením, že pro pochopení povahy poddaných je třeba být pánem a pro porozumění povahy pánů je třeba být poddaným: „...*też tak powiadam, że na uznanie Rzeczypospolitej trzeba być in otio, na uwagę vitae civilis trzeba privatam agere, nie inaczej jako na przypatrzenie się doskonale komedyjej trzeba siedzieć przed teatrum*“, což je jednoznačný odkaz na Machiavelliho tezi ve *Vladaři*: „*Stejně tak mohou pochopit charakter národů jen ti, co sedí na knížecím stolci, zatímco ten, kdo chce zkoumat úděl mocných, musí žít mezi lidem*“, Łukasz OPALIŃSKI, *Rozmowa plebana z ziemianinem*, op. cit., s. 20; Niccolò MACHIAVELLI, *Vladař*, op. cit., s. 11.

¹⁴⁵⁰ „...*mówi Machiawel...że kto opuszcza to, co się dzieje, dla tego, co by się dziać miało, prędzej przyspieszy swój upadek, niż co wskóra*...“ Opaliński v této souvislosti využívá znalosti patnácté kapitoly Machiavelliho *Vladaře*, z níž čerpá větu: „*Ten, kdo si nevšímá reality a nechce vidět, jací lidé jsou, a staví spíše na svých přáních a představách, jak by svět vypadat měl, nedopadne dobře*...“, Łukasz OPALIŃSKI, *Rozmowa plebana z ziemianinem*, op. cit., s. 63-64; Niccolò MACHIAVELLI, *Vladař*, op. cit., s. 58.

¹⁴⁵¹ V tomto ohledu se obsahu Opalińského výroku velmi blíží Rousseauovo slavné zvolání: „*Rozvažujte dvakrát, stateční Poláci! Sníte-li o tom, co můžete získat, nikdy nezapomeňte, co můžete ztratit... nikdy o svém zřízení nesmýšlejte špatně, učinilo vás tím, čím jste*...“, srov. Jean Jacques ROUSSEAU, *Government of Poland*, op. cit., 1985, s. 2–3.

3.3.4 Politický kontext Opalińského kritiky

O skutečnosti, že *zeman* mnohem více než reakčního fanatika, jehož v něm vidí Dobrzycki, představuje jakéhosi *plebána* umírněného šlechtického partnera, svědčí v neposlední řadě i upřímná starost, kterou si dotyčný činí o budoucnost státu.¹⁴⁵² Jeho úpadek klade podobně jako *plebán* za vinu početným houfům šlechty a především chybnému procedurálnímu nastavení politické aktivity, když hlásá, že: „(úspěšným) zakončením sejmu já nenazývám pouhé schválení daně, a to ještě takové, že se z ní nezaplátí ani armáda, ani obrana vlasti.“¹⁴⁵³ Příbuznost *zemanova* lamentu s *plebánovým* vnímáním chybného institucionálního nastavení polské republiky dokládá v tomto směru například *plebánův* pozdější návrat k této problematice, během něhož líčí na sejmech panující poměry prizmatem chaotické hádky, kdy je první řečník postupně překřikován ostatními, přičemž každý z nich urguje za projednávání zcela odlišné agendy.¹⁴⁵⁴ Krom toho podobně jako *zeman* v předcházejícím případě, i *plebán* odmítá tento stav označit za regulérní průběh parlamentní aktivity, když za její hlavní smysl, s nímž by měly být sejmy zakončovány, označuje blaho a bezpečnost republiky. Pro oba tyto cíle je nezbytná v první řadě efektivita a rychlost rozhodování¹⁴⁵⁵, neboť v případě, kdy je formálnost procedury nadřazena výsledku, hrozí, že „pánové budou diskutovat, zatímco v poli s námi válčí Řekové“¹⁴⁵⁶, respektive, že „během toho, co se Řím radí, bude Saguntum dobyto.“¹⁴⁵⁷

Je třeba si rovněž povšimnout, že Opaliński těmito povzdechy obou svých postav opouští rovinu obecně laděných postřehů, zaměřených spíše na dlouhodobější a univerzálně chápaný smysl polského směřování, a vstupuje do role břitkého kritika stávající politické situace. Zřejmý je tento přístup obzvláště ve chvíli, kdy jednání obou postav zasazuje mezi konkrétní a kontroverzní politické problémy své doby, čímž de facto smazává hranice mezi

¹⁴⁵² „...krótko WM powiem, iż nie prywatny frasunek, ale publicae curae trapią serce moje...“, Łukasz OPALIŃSKI, Rozmowa plebana z ziemianinem, op. cit., s. 12.

¹⁴⁵³ „...konkluzyją sejmową nie nazywam, gdy tylko sam universal umówiony, i to taki, z którego ani wojsku zaplata, ani ojczyźnie obrona...“, Tamtéž, s. 12.

¹⁴⁵⁴ „...jeden czyta z instrukcyjej punkt i artykuł, który mu solemni verbo ante omnia kazano proponować...drugi woła, że pierwej trzeba staremu prawu uczynić dosyć, niż nowe stanowić, ante omnie tedy o rozdanie wakancyji...nuż inszy znouu: pacta conventa, senatus consulta, oeconomiae – to są publiczne materyje, za czym o nich ante omnia...“, Tamtéž, s. 91.

¹⁴⁵⁵ „jeżeli król i hetman co przedziej zbierze wojsko i przeciwko nieprzyjacielowi pójdzie, wykroczy przeciwko wyraźnemu prawu, jeżeli sejmu i uchwały stanów czekać będzie, Rzeczpospolitą w niebezpieczeństwo poda...“, Tamtéž, s. 58.

¹⁴⁵⁶ Opalińského aluze na výrok postavy rotmistra v díle Jana Kochanowského, jenž totožnými slovy „tak-ci Panowie, wy tu radzicie, a w polu Grekowie nas wojują“ varuje své druhy před přílišnou liknavostí, Jan KOCHANOWSKI, *Odprawa posłów greckich*, <https://wolnelektury.pl/>, v. 579–580, s. 17.

¹⁴⁵⁷ Opaliński zde latinskou frází „dum Romae consulitur, Saguntum capitur“ odkazuje k událostem předcházejícím vypuknutí druhé punské války, kdy bylo město Saguntum pod římskou ochranou napadeno Hannibalem a Řím nebyl schopen zavčas rozhodnout, zda městu vyšle efektivní pomoc,

rétorickými akty svých figur a praktickou politikou jako takovou způsobem, který v prostředí severoitalských renesančních republik důkladně zmapovala Nancy Struever.¹⁴⁵⁸ Zemanova výtka vůči způsobu ukončování parlamentních zasedání totiž není zjevně míněna všeobecně, ale naráží na průběh politických jednání z třicátých let 17. století¹⁴⁵⁹, jichž se Opaliński sám jakožto šlechtický poslanec účastnil¹⁴⁶⁰. S neskrývanou konkrétností pak Opaliński reflektuje zejména průběh dvou sejmů z let 1635, 1639 a 1640¹⁴⁶¹, jejichž agenda byla v mnoha směrech totožná s tématy probíranými v *Rozmluvě*, a na jejichž vadné momenty neváhají obě postavy Opalińského dialogu implicitně upozorňovat. Jak totiž vyplývá ze sněmovních záznamů, právě druhý zmíněný sejm z roku 1640 byl zakončen přijetím de facto jediného klíčového ustanovení pod názvem „*warunek bezpieczenstwa Rzeczypospolitey, zapłaty woyskowej y dochodzenia retent*“¹⁴⁶², jehož obsah, týkající se nouzového a rozhodně neuspokojivého látání rozpočtu na vojenskou ochranu republiky, plně odpovídá výše akcentované zemanově výtce, zpochybňující, že by každý zakončený sejm měl být považován za řádně uzavřený jen proto, že dospěl k nějakému usnesení.

Provázanost fiktivní debaty *plebána* a *zeman* s dobově aktuálním politickým prostředím dokládají mimo to i Opalińského kousavé narážky na pevně zakotvený šlechtický odpor vůči změnám, který je v *Rozmluvě* několikrát zastoupen zemanovou kritikou jakýchkoli *novitātēs*,

¹⁴⁵⁸ Nancy STRUEVER, *Theory as Practice: Ethical inquiry in the Renaissance*, op. cit.

¹⁴⁵⁹ K charakteru těchto reform srov. Władysław CZAPLIŃSKI, *Władysław IV i jego czasy*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1972, s. 147–149, též Maria Olha PRYSHLAK, „Forma Mixta“ as a Political ideal of a Polish Magnate: Łukasz Opaliński's 'Rozmowa Plebana z Ziemianinem', *The Polish Review*, 26, 3 (1981), s. 28. Nápadně podobné povzdechy nad neefektivním zakončováním parlamentních zasedání nalezneme ve *voťu* Mikołaje Spytky Ligęzy z roku 1635, jehož vyjádření sloužila Opalińskému za vzor, Mikołaj Spytek LIGEŻA, *Pisma Mikołaja Ligęzy kasztelana sandomierskiego, starosty bieckiego, ropczyckiego*, J. K. Turowski (ed.), Kraków: nakładem Wydawnictwa Biblioteki Polskiej, 1859.

¹⁴⁶⁰ Důležitou úlohu vlastní politické zkušenosti a především pak Opalińského zklámaní nad výsledkem sněmovních jednání pro formulaci vlastních postřehů ohledně nápravy Rzeczypospolité zmiňuje i Brückner, když píše, že: „*Łukasz Opaliński, wojewodzie poznański, w r. 1638 marszałek izby poselskiej, warchoł wtedy godny brata smutnej pamięci, przypatrzawszy się własnej robocie marszałkowskiej i poselskiej, doświadczywszy w następnym roku nowego rozbitcia nawy sejmowej dla prywatnej rywalizacyi kanclerza (Gębickiego) i podkanclerzego (Ossolińskiego) — otrzeźwił się i opamiętał.*“, Aleksander BRÜCKNER, *Znakomiti pisarze wieku XVII.*, I., Łukasz Opaliński, *Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej*, I, 1/4 (1902), s. 211. Ke konkrétním rokům Opalińského politické činnosti srov. Maria Olha PRYSHLAK, „Forma Mixta“ as a Political ideal of a Polish Magnate, op. cit., s. 30.

¹⁴⁶¹ Srov. Stanisław GRZESZCZUK, *Ideologia i źródła sejmowe Rozmowy Plebana z Ziemianinem Łukasza Opalińskiego*, *Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej*, 51, 4 (1960), s. 316. K průběhu těchto sejmů, jakož i k aktivitě samotného Opalińského, který se zde zasazoval o reformu řízení sněmovních jednání prostřednictvím výběru poslanců, kteří by byli nápomocni maršálkovi blíže viz Władysław CZAPLIŃSKI, *Próby reform państwa w czasie najazdu szwedzkiego*, in: K. Lepszy (ed.), *Polska w okresie drugiej wojny północnej 1655-1660*, t. I, Warszawa: Państwowe Wydaw. Naukowe, 1957, s. 305. Za hlavní ožehavá témata zmíněných sejmů je třeba považovat právě návrhy na zavedení jednacního řádu, posílení pravomocí maršálka či omezení práva protestu vůči projednávané agendě ze strany těch poslanců, kteří doráželi na zasedání sejmů až po jeho zahájení, viz *Biblioteka Czartoryska*, rkps. 390, s. 416.

¹⁴⁶² *Uchwała seymu walnego koronnego sześcienniedzielnego w Warszawie roku 1640*, in: *Volumina legum, t. III*, op. cit., s. 464.

tedy reforem, jež mu *plebán* představuje. *Zeman* v tomto ohledu radí *plebánovi*, aby při veškerých myšlenkách na změnu „*neodstupoval daleko od našich zvyků*“ a neztrácel ze zřetele, že pokud v Polsku někdo „*jen řekne, že je to novitas, jdou všechny argumenty rázem stranou*“¹⁴⁶³ a jeho sebelepší projekt státního zřízení bude odsouzen k neúspěchu. Hlavní sdělení tohoto varování, tedy že pojem „novota“ rovná se v soudobém polském prostředí automatickému ztotožnění s nebezpečím a škodlivostí, pak nápadně připomíná reálně doložený spor z jednání sejmu v roce 1639. Tehdy totiž proti návrhu sandoměřského poslance Szczuckého, aby byli vybráni poslanci, kteří by formulovali nový jednací řád¹⁴⁶⁴, ostře vystoupil sochaczewský starosta Oborski s námitkou, že doporučení, aby věci, které se týkají všech, měly být řešeny jen někým, „*zavání novitatem*“¹⁴⁶⁵. Neméně zajímavá je následně i reakce Szczuckého, který ve snaze obhájit obsah svého návrhu deklaroval, že „*nechce novitatem*“¹⁴⁶⁶, přičemž pokračoval přednesením argumentů na téma potřeby úpravy jednacího řádu, čímž jako by podtrhoval *zemanova* slova o tom, že pro úspěch každé reformy v polském prostředí je klíčové přesvědčit šlechtickou obec o tom, že se nejedná o novinku. I tento symptom nechuti šlechtického společenství k novým trendům je přitom Opalińským přenesena do prostředí jeho politického dialogu, když jeho *zeman* velebí oblíbenou šlechtickou mantru o Polsku, které se udržuje bezvládním (*Polska nierządem stoi*). Tímto principem musí být ostatně dle *zemanova* zachovávan jakýkoli jiný stát vykazující tak vysokou míru svobody¹⁴⁶⁷, což je přesně ten důvod, proč hlásá, že Polsko chce i nadále „*stát na svobodě*“ a „*právě proto nechceme novitates*.“¹⁴⁶⁸

I v případě, že akceptujeme jistou ideovou příbuznost obou Opalińského postav, projevující se v totožném patriotickém strachu o blaho vlasti i v úsilí o uchování cenných a unikátních hodnot polského života, je nicméně potřebné reflektovat, že v klíčových dilematických otázkách, týkajících se podrobnějšího vymezení těchto žádaných hodnot i nepostradatelné esence polské identity, se v přístupu *zemanova* a *plebána* zrcadlí určité neodstranitelné napětí – napětí, které lze opětovně vnímat jako součást širšího identitárního konfliktu o vztah vůči vlastní tradici v rámci polského politického myšlení.

¹⁴⁶³ „...abyś zdaniu zwyczajów naszych daleko nie odstępował...u nas, gdy tylko rzeką, że to novitas, wszystkie racyje na stronę iść muszą...“, Łukasz OPALIŃSKI, Rozmowa plebana z ziemianinem, op. cit., s. 82.

¹⁴⁶⁴ Szczucki v souladu s instrukcemi svého sejmíku žádal, aby „*obrani beli pewni deputaci z izby poselskiej, którzy by wynaleźli methodum consultationum sejmu tego*“, Biblioteka Czartoryska, rkps. 390, s. 413.

¹⁴⁶⁵ „...to sapit novitatem, aby te rzeczy, które ad omnium obtinent, miały ad paucitatem redigi...“, Tamtéž.

¹⁴⁶⁶ Tamtéž.

¹⁴⁶⁷ „...nie tylko Polska, ale i każde w tak wysokiej wolności będące państwo nierządem stoi...“, Łukasz OPALIŃSKI, Rozmowa plebana z ziemianinem, op. cit., s. 83.

¹⁴⁶⁸ „...stąd to nierządem, byle przy wolności, woli stać Polska, stąd nie chcemy novitates...“, Tamtéž, s. 83.

3.3.5 Pojetí svobody

Uplatníme-li na vzájemnou rozmluvu obou fiktivních figur principy diskurzivně-analytického přístupu, umožňujícího dle Fairclougha rozkrytí řečových konstrukcí nejen v rovině sociálních vztahů či sdílených významů, ale především na úrovni formování identity¹⁴⁶⁹, je třeba zaznamenat, že touto optikou vystupují v *Rozmluvě* na povrch zejména nuance v odlišném chápání mocenských pozic a úloze politiky (tedy na rovině sociálních vztahů). Ty se logicky odráží i do sporné interpretace pro život polské společnosti žádoucích hodnot (do roviny sdílených významů), přičemž přinášejí i klíčové vyústění v otázce smyslu existence polské specifičnosti a jejího vztahu k tradici (tedy v rovině identity). Jako hlavní osu tohoto diskurzivního konfliktu mezi *zemanem* a *plebánem* pak můžeme opět chápat implicitní střet o pojetí svobody a s ním spjaté rozlišení hranic veřejné moci a obecného dobra. Tento konflikt je v dialogu rozvíjen na pozadí argumentačních promluv na téma nutné reformy politického zřízení a u obou postav v konci odráží silné republikánské zakotvení Opalińskiego politického myšlení v dlouhodobějších vzorcích polské identity.

Pro analýzu problematiky svobody a od ní se odvíjejících hranic mezi dosahem veřejné moci a nedotknutelným hájemstvím osobní šlechtické suverenity je zapotřebí navrátit pozornost k té části debaty, již jsme prozatím využili jako doklad nutnosti chápat úlohu postavy *zeman*a notně vyrovnanějším dojmem, než jak ho líčila tradiční historiografická interpretace na základě Dobrzyckého postřehů. Jestliže totiž na začátku *Rozmluvy* objasňuje *zeman* svou pro *plebána* překvapivou sklíčenost¹⁴⁷⁰ slovy, že „*ne soukromá obava, ale publicae curae trápí srdce moje*“, lze této odpovědi zprvu skutečně rozumět jako doklad *zemanova* chápání veřejného zájmu totožnou optikou, jakou ho nahlíží *plebán*, tedy jako „*ctnost a svědomí, jímž musí být svázán každý, kdo usiluje o dobro vlasti.*“¹⁴⁷¹ Jenže *zeman* své pojetí veřejného zájmu následně rozvíjí,

¹⁴⁶⁹ Fairclough v tomto případě zastává přesvědčení o existenci dlouhodobějších perspektiv vlivů, jimiž diskurz disponuje vůči sociálním strukturám, neboť formuje jak vztahy mezi subjekty, jejich vědění a názory, tak i identitu těchto subjektů, Norman FAIRCLOUGH, *Language and Power*, London: Longman Inc., 1989, s. 74. Na základě tohoto Faircloughova pojetí pak Jørgensenová a L. Phillips kategorizují tři obecné funkce, které diskurz podle Fairclougha plní: funkci sociálních identit, funkci sociálních vztahů a funkci systémů vědění a porozumění, Marianne JØRGENSEN – Louis PHILLIPS, *Discourse Analysis as Theory and Method*, London: Sage Publications, 2002, s. 67. Jak si navíc tyto autoři všímají, vychází v tomto směru Faircloughovo pojetí diskurzu z multifunkčního přístupu vůči jazykové realitě, založeného na díle M. Hallidaye, k čemuž se ostatně Fairclough sám hlásí, viz Norman FAIRCLOUGH, *Discourse and Social Change*, Cambridge: Polity Press, 1992, s. 169–199; Michael HALLIDAY, *Introduction to Functional Grammar*, London: Edward Arnold, 1985.

¹⁴⁷⁰ Toto překvapení, jež je zřejmé z *plebánovy* otázky „*ale nie wiedząc żadnej przyczyny, boś się WM i sam zdrowo powrócił, i wszystkich swych zdrowość także i w dobrym powodzeniu w domu zastał, proszę, skąd to pochodzi, żeś WM tak melankoliczny?*“, je přitom možné chápat symbolicky jako určitou formu Opalińskiego aluze k běžnému myšlenkovému rozměru polského šlechtice. *Plebán* totiž poukazuje ke skutečnosti, že *zemanovi* se viditelně daří v osobním životě, a tak de facto v *zemanově* světě, tak jak ho částečně kriticky chápe *plebán*, přece není místa pro zasmušilost, Łukasz OPALIŃSKI, *Rozmowa plebana z ziemianinem*, op. cit., s. 10.

¹⁴⁷¹ „*żadnego ciężaru nie ponosi, którego ponosić nie chce, obowiązany jest cnotą i sumnieniem chcieć ponosić ten, który dobro ojczyzny wyciąga...*“, Tamtéž, s. 86.

když neopomíná dodat: „*chvála Bohu...doma vše je dobré a úspěšné*“¹⁴⁷², čímž nejenže uznává ostrou hranici mezi svým privátním světem, jenž je uspokojivý, a veřejnou sférou, kterou kritizuje, ale zároveň naznačuje, že ačkoliv jsou obě sféry v jeho pojetí odděleny, je třeba usilovat o nápravu státu jako celku, ačkoliv jeho krize nemá na život jednotlivce doposud žádný dopad. Stejný dosah má pak i *zemanovo* přesvědčení, že žádný dobrý občan nemůže zcela postoupit vládu nad sebou jinému občanovi, poněvadž by tím ohrozil jak sebe, tak ostatní, když i ten nejmírnější vladař musí vždy vzbuzovat obavy ohledně konání zla, bude-li mít dostatek prostoru.¹⁴⁷³ V *zemanově* výpovědi tak výrazně promlouvají principy republikánské rétoriky, pro niž je typická jak skutečnost, že občan nepodřizuje svou osobní existenci plnému ztotožnění se s kolektivem (*zeman* řeší politické problémy *Rzeczypospolité* za podmínky, že jeho soukromý život vykazuje potřebný řád), tak především *zemanova* starost o to, zda jeho osobní štěstí může mít dlouhodobější charakter za situace, kdy vlasti hrozí nebezpečí.

Silnou spojitost mezi svobodou člověka v soukromé sféře a politickou svobodou participujícího občana krom toho dokládá i Opalińského obhajoba polské společnosti proti dobovému hanopisu Johna Barclaye¹⁴⁷⁴ *Icon animorum*. V něm tento skotský satirik dle Opalińského slov „*národ náš tak hanebně popsal*“¹⁴⁷⁵, když deklaroval, že Poláci jsou „*zrozeni ke krutosti a svévoli, již nazývají svobodou*.“¹⁴⁷⁶ Vůči tomuto tvrzení se Opaliński přirozeně vymezuje, ovšem činí tak pozoruhodným způsobem. Barclaymu totiž oponuje, že „*jakkoli Poláci sedí na vsi, neubíhá jejich život v nečinnosti*“, neboť rozdělují svůj život na starost o domov a zájem o záležitosti *Rzeczypospolité*.¹⁴⁷⁷ I na tomto místě se tedy projevuje ona oddělenost dvou životních sfér, jež je však na sobě inherentně závislá, neboť charakterizuje-li Opaliński žádoucí úlohu onoho na vsi sedícího, nicméně aktivního občana, dospívá k závěru,

¹⁴⁷² Tamtéž, s. 10.

¹⁴⁷³ „*dobrowolnie się poddać pod władzę, wszystko mogąc, rzecz narodowi wolnemu trudna, cum nemo alteri imperium libens concedat et quamvis bonus atque clemens sit, qui plus potest, tamen, quia malo esse licet, formidetur...*“, Tamtéž, s. 70. Opaliński zde parafrázuje Salustia, který ve svých *Listech* Caesarovi uvádí podobnou formulaci, Gaius Crispus SALLUSTIUS, *Epistulae ad Caesarem*, I, 1, 4, in: Sallust, C. *Sallusti Crispi Catilina, Iugurtha, Historiarum reliquiae potiores: accedunt epistulae ad Caesarem de re publica*, J. Heinrich (ed.), Berolini: Apud Weidmannos, 1866, s. 131.

¹⁴⁷⁴ John Barclay (1582–1621) byl skotským satirikem, básníkem a spisovatelem, jenž se narodil ve Francii do rodiny Williama Barclayho, známého právníka a zastánce silné královské moci, kritizujícího soudobé názorové pozice tzv. *monarchomachů*. Sám John pomáhal otci editovat jeho protipapežský spis *De Potestate Papae*, avšak vlastní věhlas si vydobyl až díky korpusu *Euphormionis Satyricon*, jehož čtvrtou část tvoří právě zmíněná kniha *Icon animorum*, pojednávající o charakteru a zvycích jednotlivých evropských národů, v níž jsou Poláci vyličníci nelichotivě.

¹⁴⁷⁵ Łukasz OPALIŃSKI, *Obrona Polski przeciw Janowi Barklayowi*, op. cit., s. 127.

¹⁴⁷⁶ „*They are a Nation borne co cruelty and licentiousnesse, which they call liberty insomuch as they can scarce yet be brought to abrogate a Law of unspeakeable barbarisme, which for many ages hath continued among them*, John BARCLAY, *The Mirror of Minds or Barclays Icon animorum*, London: Thomas Walkley, 1633, s. 186.

¹⁴⁷⁷ Łukasz OPALIŃSKI, *Obrona Polski przeciw Janowi Barklayowi*, op. cit., s. 175.

že tato aktivita musí směřovat jak pro „*dobro celku, dobro vlasti*“¹⁴⁷⁸, tak pro získání slávy a ochranu práv každého šlechtického poslance.¹⁴⁷⁹

Zemanem prokazovaná vzájemná provázanost soukromé a veřejné roviny, kdy se politická svoboda stává nejlepší zárukou svobody osobní ve smyslu republikánské koncepce ne-dominance, je mimo to silně přítomná i ve vyjádřeních *plebána*, který varuje, že ignorace věcí veřejných hrozí následnou ztrátou sebemenšího prostoru pro vlastní jednání. *Plebán* je zároveň přesvědčen, že „*prospěch vlasti, kterým se společně chlubíme, není založen na žádném jiném základu než na soukromém užitku*“¹⁴⁸⁰, což dále rozvíjí svým odkazem na Lipsia, dle něhož je třeba litovat škod spáchaných na obci, poněvadž platí, že naše soukromé záležitosti nebudou narušeny, jestliže ona není narušena a hynou, je-li hubena obec.¹⁴⁸¹ Až potud se *plebánovo* chápání republikánské spojitosti mezi soukromým a veřejným zájmem může jevit ve srovnání se *zemanem* jako totožné, je ovšem nezbytné vnímat, že na rozdíl od svého oponenta *plebán* upozorňuje rovněž na určitý republikánský paradox této vzájemné závislosti. Ten spočívá v ambivalentní logice individuální svobody, dle níž je sice nutné respektovat i její veřejný rozměr, bez něhož není žádná svoboda myslitelná, ale zároveň je žádoucí paralelně usilovat o minimalizaci tohoto rozměru. Tím je ovšem ohrožováno samotné přežití veřejného prostoru jako takového, neboť platí, že „*soukromé záležitosti vždy byly a budou na překážku veřejným záměrům*.“¹⁴⁸² Aby bylo možné tomuto nebezpečnému paradoxu předcházet, není dle *plebána* možné nazývat svobodu jako „*potestatem faciendi, quod velis*“¹⁴⁸³ – tedy svévolí, nýbrž je nezbytné chápat ji jako souhrn práv, která pevně ohraničují možnost odporu ve smyslu politické participace a která spoutávají síly, jež by mohly zahubit svobodu právě prostřednictvím svévole.¹⁴⁸⁴

¹⁴⁷⁸ Jak Opaliński uvádí: „...*jeśli chodzi o sprawy publiczne, to jeżdżymy na sejmiki, z prawem głosu, a nawet sprzeciwu...*“, přičemž je zde prostor i pro „*pracy dla dobra ogółu. Tam... protestujemy, nie pozwalamy, tam radzimy z dziwnym umiarkowaniem, między szacunkiem dla panującego a obroną wolności nad dobrem ojczyzny...*“, Łukasz OPALIŃSKI, *Obrona Polski przeciw Janowi Barklayowi*, op. cit., s. 175.

¹⁴⁷⁹ „...*szerokie tam pole dla wielkoduszności, pozyskania sławy... tam bowiem strzeżemy praw, tam o wszystkim wydajemy sądy...*“, Tamtéž, s. 175.

¹⁴⁸⁰ „...*charitas patriae, którą się pospolicie chlubiemy, nie na inszym jest zasadzona fundamencie, tylko na prywatnym każdego z nas pożytku...*“, Łukasz OPALIŃSKI, *Rozmowa plebana z ziemianinem*, op. cit., s. 104.

¹⁴⁸¹ „...*hinc factum, ut commodis eius gaudemus, doleamus incommodis, quia res nostrae privatae salvae – salva illa et mortuae – moriente...*“, Justus LIPSIUS, *De constantia: Libri duo qui alloquium praecipue continent in publicis malis*, Antverpiae: [s. n.], 1586, I, 11, s. 32.

¹⁴⁸² Jde o jednoznačnou narážku na výrok Tita Livia: „*privatae res semper offecere officientque publicis consilis...*“, Titus LIVIUS, *Ab urbe condita*, op. cit., XXII.

¹⁴⁸³ Łukasz OPALIŃSKI, *Rozmowa plebana z ziemianinem*, op. cit., s. 85

¹⁴⁸⁴ „*prawa wszystkie... te nihil detrahunt libertati, i owszem jej praesidio sunt, tak ta, pewnymi granicami zawarta, intercedendi potestas nic a nic jej nie umniejszy, tylko sił ujmie tym, którzy by ją ipsa licentia zgubić mogli...*“, Tamtéž, s. 85

Výše uvedené *plebánovy* postřehy, vymezující jak jím prosazovaný vztah mezi individuální a kolektivní rovinou svobody, tak jeho chápání veřejného prostoru, do značné míry dokumentují již naznačenou tezi, že obě postavy Opaliínského dialogu nejsou apriorními antipody, nýbrž dvěma stranami jedné republikánské mince. Hájí-li totiž *zeman* nutnost péče o veřejné blaho, aby mohl každý jednotlivý občan bránit rozsah svých šlechtických privilegií, přichází *plebán* s námitkou, že klíčový význam v uchování svobody coby žádoucího hodnotového principu sehrává svoboda hlasu ve významu pevně vymezené politické participace. Veškeré individuální svobody (ve významu šlechtických privilegií) jsou totiž navázány na svobodu jakožto určitou kolektivní vůli, kterou mají právo formovat všichni členové společenství, od jejichž „*volnosti hlasu se odvíjejí všechny vaše svobody.*“¹⁴⁸⁵ Skutečnost, že Opaliínského *plebán* chápe svobodu v oné abstraktní rovině odlišným způsobem než *zeman*, dokládá tedy především jeho převrácené nastavení vztahu mezi individuální a kolektivní rovinou. Když totiž tento církevní účastník dialogu klade důraz na roli politické aktivity v otázce naplnění svobody, jedním dechem dodává, že tato participace – dle *plebánova* slovníku tento hlas – nemůže mít absolutní charakter, neboť konečným cílem nemá být ochrana vlastních zájmů, nýbrž nalezení toho nejlepšího zájmu pro celou pospolitost. V návaznosti na toto konstatování neváhá *plebán* posléze kritizovat polský nešvar, kdy je hlas jedince nadřazen hlasům ostatních a kdy je „*svoboda sama sebou znevolněna a znásilněna*“, neboť „*kvůli jedinému se přičícím musí se rozbít shoda všech.*“¹⁴⁸⁶

Pokusíme-li se znovu zakotvit diskurzivní střet mezi *zemanem* a *plebánem* v konkrétních peripetiích politického a ideologického podhoubí dané doby, je zjevné, že hlavní linie sporu se v tomto případě odvíjí od Opaliínského postojů vůči institucionálnímu nastavení tzv. *liberum veta*, tedy práva každého jednotlivého šlechtického poslance blokovat parlamentní jednání svým individuálním protestem.¹⁴⁸⁷ *Plebánova* kritika příliš individualisticky nastaveného chápání svobody totiž míří primárně právě proti tomuto partikulárnímu privilegii,

¹⁴⁸⁵ „*ta wolność głosu, na której się sadzą wszystkie swobody wasze...*“, Tamtéž, s. 58.

¹⁴⁸⁶ „*u nas wolność jest w niewoli u siebie i sama sobie gwałt czyni, gdy dla jednego przeczące zgoda wszystkich rozrywać się musi...*“, Tamtéž, s. 58.

¹⁴⁸⁷ Je třeba si uvědomit, že Opaliínski ve své *Rozmluvě* reflektuje parlamentní aktivitu z třicátých a z počátku čtyřicátých let 17. století, tedy přesně z doby, kdy systémové nastavení šlechtického sejmu již tvrdě naráželo na limity měnící se politické kultury. Zatímco totiž v průběhu tzv. zlatého věku bylo *liberum veto* chápáno stále spíše jako neformální zvyklost, poukazující na nutnost hledání silnější shody, docházelo v polovině 17. století k postupné proměně tohoto institucionálního nástroje ve striktně dodržované pravidlo. Za zlomový symbolický moment je v tomto směru možné považovat průběh sejmu z roku 1652, na němž protestní hlas poslance Siciínského, následovaný jeho odjezdem, způsobil chaos ohledně právního výkladu dané situace. Siciínského precedens tak výrazně přispěl k další petrifikaci *liberum veta* jakožto institucionálního nástroje paralyzujícího politický systém Rzeczypospolité. Blíže k postupné proměně *liberum veta* i k podrobnému průběhu sejmu v roce 1652 viz Jan KVĚTINA, *Šlechtická demokracie*, op. cit.; též Władysław CZAPLIŃSKI, *Dwa sejmy z roku 1652*, op. cit.

jež se v rukách těch, kteří „*nenesou žádného břemene, jehož sami nosit nechťejí*“¹⁴⁸⁸ stává nebezpečným nástrojem. Hlavním důvodem jeho nebezpečnosti je pak skutečnost, že s jeho pomocí jsou dotyční ochotni zadupat do země veškeré návrhy změn, potřebné pro dobro celé Rzeczypospolité, a to opětovně jen proto, že „*vzhlížejí ke své soukromé svobodě a užívají si svého «nie pozwalam»*“.¹⁴⁸⁹

Opaliński navíc nezůstává pouze u kritiky *liberum veto*, neboť tento nástroj nechápe jako ojedinělou vadu v jinak funkčním systému, ale spíše jako symptom obecně chybně nastaveného zřízení. Přesně proto se ústy svého *plebána* ohrazuje i proti určitému kultu jednomyslnosti, který postupně opanoval místní politickou kulturu. *Plebánův* výrok navíc neváhá jít tak daleko, že se svou kritikou dotýká i jinak všeobecně respektované zásady *Nihil novi*, přijaté oficiálně v roce 1505.¹⁴⁹⁰ V té souvislosti svému šlechtickému partnerovi předhazuje tvrzení, že „*na sejmku mají místo jen slova «na nas nic bez nas»*“¹⁴⁹¹ a varuje celou šlechtickou obec, že svoboda může zahynout mnohem rychleji než případným omezením individuálního práva na protest (*ius intercedendi*) či absolutní volnosti hlasu.¹⁴⁹² I v tomto případě se nadto projevuje Opalińského všudypřítomná tendence posilovat postřehy svých klíčových postav za pomoci odkazů na antickou tradici, jež je v daném momentu reprezentována jak v negativní, tak v pozitivní podobě. Onu negativní formu používá autor v okamžiku, kdy při varování polské šlechty, aby se nenechala ukolébat stávající velikostí republiky, neboť i silné státy mohou časem upadnout, používá Juvenálova klasického výroku o osudu římského impéria, jehož velikost se scvrkla na chléb a hry.¹⁴⁹³ Pozitivní odkaz pak volí ve chvíli, kdy upozorňuje, že princip individuálního protestu není možné odsuzovat pro jeho podstatu, nýbrž pro způsob, jakým byl zdeformován poslanci v polském prostředí. V té souvislosti totiž velebí kořeny šlechtického „*nie pozwalam*“ v dávném právu *veta* římských

¹⁴⁸⁸ „...*żadnego ciężaru nie ponosi, którego ponosić nie chce...*“, Łukasz OPALIŃSKI, Rozmowa plebana z ziemianinem, op. cit., s. 86.

¹⁴⁸⁹ „*Aleć wy, w tę prywatną wolność zapatrzysz się i to wasze Nie pozwalam tak ulubisz...*“, Tamtéž, s. 86.

¹⁴⁹⁰ Zákon schválený pod oficiálním titulem „*De non faciendis constitutionibus sine consensu Consiliariorum et Nuntiorum Terrestrium*“ zakotvil ustálenou praxi, že žádný nový zákon nemůže být přijat bez všeobecné shody, tedy bez souhlasu sejmku, který zastupuje zájem celého šlechtického národa. Do běžného povědomí tehdejší doby tento zákon vstoupil pod označením „*nic o nas bez nas*“, respektive „*na nas nic bez nas*“, kterážto formule vychází z klíčové části daného zákona „*nihil novi constitui debeat... sine communi Consiliariorum*“, na níž ostatně odkazuje ve své řeči právě Opalińského *plebán*. Celkový kontext daného zákona viz zde poznámka č. 536, též Alexandri Regis Decreta in Comitibus Radomien: A. 1505, in: *Volumina legum*, t. I, op. cit., s. 137.

¹⁴⁹¹ Łukasz OPALIŃSKI, Rozmowa plebana z ziemianinem, op. cit., s. 13.

¹⁴⁹² „...*nikt tego nie uznawa, że przedziej zguby nie może być wolności waszej, jako utraceniem iuris intercedendi (prawo sprzeciwu) i głosu wolnego.*“, Tamtéž, s. 13.

¹⁴⁹³ „*Nam qui dabat olim imperium, fasces, legiones, omnia, nunc se continet atque duas tantum res anxius optat: panem et circenses*“, Łukasz OPALIŃSKI, Rozmowa plebana z ziemianinem, op. cit., s. 14, citováno dle JUVENALIS, *The Satires of Juvenal*, E. G. Hardy (ed.), London: Macmillan and co., 1883, 10, v. 78–81, s. 57.

tribunů, jež dokonce označuje jako *ius sanctum, potestas sacrosancta*¹⁴⁹⁴, neboť Opalińského optikou tento nástroj sloužil jako záchranná brzda pro ty případy, za nichž byla v ohrožení sama svoboda. V opozici proti tomu autor upozorňuje, že jakmile byli „naši páni poslanci“ vybaveni tímto právem a vpuštění do veřejného prostoru, „už z něj více nevystoupili“¹⁴⁹⁵, čímž kritizuje především zpupnou ambici šlechtického stavu zamezovat nejprve jakémukoli rozhodování bez jeho vědomí a následně i osobování si práva dozorovat krále i senát. Z tohoto postřehu vyplývá, že Opaliński odmítá v podstatě celý dlouhodobý proces formování šlechtického politického systému, jehož škodlivost opětovně dokládá citací starších polských autorů, v tomto případě Kromera¹⁴⁹⁶, aby prokázal, že se nejedná o přechodnou krizi, ale o trvalou systémovou vadu.

I přes ostrost a komplexnost zmíněné kritiky je nicméně zapotřebí registrovat, že Opaliński se prostřednictvím *plebána* neobrací k objektům této kritiky, k nimž v tu chvíli zjevně řadí i *zemana*, ve svém obvinění nepřátelsky, nýbrž apelačně. To je zřejmé, vezmeme-li v potaz jeho schopnost do určité míry rozumět i jejich úhlu pohledu a uznat, že i oni vykazují potřebnou starost o pospolitě blaho, ačkoliv k tomuto účelu volí nevhodných prostředků právě v podobě *liberum veta*. Tímto způsobem můžeme rozumět především pasáži, v níž *plebán* charakterizuje své šlechtické bratry jako opice, neboť – jakkoli denunciačně se může toto přirovnání jevit – jádrem tohoto příměru je v každém případě přesvědčení, že tak jako „opice mohou svá mlád'ata udusit veškerým mazlením a tisknutím“¹⁴⁹⁷, hrozí, že podobně přehnaná, byť upřímně míněná péče o zachování tradic pro vlastní potomky ze strany polské šlechty způsobí v budoucnu zánik celého státu. O skutečnosti, že Opaliński svou urgenci k nezbytnosti pojímat svobodu v kolektivističtějším duchu tak, aby „všechny svobody byly poměřovány vzhledem k obecnému dobru“¹⁴⁹⁸ míní jako upřímně míněnou radu, svědčí pak zejména *plebánova* závěrečná řeč, v níž se tato postava obrací ke všem, jimž leží na srdci prospěch polského státu reprezentovaný

¹⁴⁹⁴ Łukasz OPALIŃSKI, Rozmowa plebana z ziemianinem, op. cit., s. 28.

¹⁴⁹⁵ Tamtéž, s. 29.

¹⁴⁹⁶ Při kritice šlechtických tendencí opanovat celý veřejný prostor Opaliński odkazuje k pasáži Kromerova díla *De origine et rebus gestis Polonorum*, v němž autor přichází s tvrzením, že polští šlechtici „za naszych czasów oni nie tylko zaczęli niesłusznie przywłaszczać sobie prawo, że nie chcieli, aby jakakolwiek sprawa była bez ich zezwolenia rozstrzygana przez króla i senat, albo dochodziła do skutku. I z wielką dumą przybierali godność cenzora wobec senatu a co więcej, wobec samego króla...“ (překlad z latinského originálu dle S. Greszczuka), Marcin KROMER, *De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX*, Basileae: Ex officina Oporiniana, 1568, s. 394.

¹⁴⁹⁷ „boje się, abyście hunc foetum, simiae instar pieszczotami i ściskaniem nie udusili, nie pozwalając na takie prawa, które lubo pozorem (jako więc choremu lekarstwo) są przykre, jednak rzeczą samą zdrowe i pożyteczne...“, Łukasz OPALIŃSKI, Rozmowa plebana z ziemianinem, op. cit., s. 86–87.

¹⁴⁹⁸ „...trzeba tedy te wszystkie swobody boni publici cura metiri...“, Łukasz OPALIŃSKI, Rozmowa plebana z ziemianinem, op. cit., s. 87.

„sladkou a zlatou svobodou, kterou se pyšnííte před všemi národy světa“¹⁴⁹⁹ – tedy i k té části polské šlechty, jež doposud lpěla na nežádoucích tradicích.

Ačkoliv lze částečně souhlasit s výše naznačenou tezí, že finální vyznění *plebánova* argumentačního střetu se *zemanem* postrádá onen náboj rétorického vítězství, je to přesně tento moment, v němž se světy *plebána* i *zemana* jakoby protínají, a v němž je hlavní diskutér ochoten potlačit všechny své dosavadní návrhy na posílení monarchické moci či eliminace *liberum veta*¹⁵⁰⁰ za podmínky, že bude celá šlechtická obec usilovat o „*dobro vlasti, a ne o službu vlastní chamtivosti a svých ambic či lidem soukromé moci.*“¹⁵⁰¹ Jako doklad tohoto Opalińskiego veskrze pozitivního smýšlení o úloze široké šlechtické obce v polském politickém systému lze nadto znovu využít poukazu k autorově obhajobě polské společnosti před hanobením šlechtické vlády ze strany Barclayho.¹⁵⁰² Přes veškeré žánrové rozdíly mezi *Rozmluvou a Obranou Polska* je totiž třeba vnímat, že hájí-li polský myslitel srdatě šlechtické pojetí svobody (viz výše), hájí neméně odhodlaně i politicky aktivní reprezentanty šlechtické obce jako takové, když je označuje za „*nejvýmluvnější muže senátorského či rytířského stavu, zastupující moudrost i onu starobyrou stálost, kterou kdysi cenil u svých občanů Řím.*“¹⁵⁰³

¹⁴⁹⁹ „...jeżeli chcecie, aby długo i nieodmiennie kwitnęła...tj. słodka i złota, którą się przed wszystkiego świata narodami szczylicie, wolność, wszystko staranie, wszystkie siely obróćcie na to, abyście jej przez niezgodę waszę niepowetowaną zgubą nie stracili...“, Tamtéž, s. 123.

¹⁵⁰⁰ *Plebán* k této ochotě akceptovat přetrvání i těch prvků politického zřízení, které sám považuje za nežádoucí, odkazuje například zvoláním: „...niech zgoła to wasze, w którym się słusznie kochacie Nie pozwalam, praw strzeże i swobod...“, Tamtéž, s. 124.

¹⁵⁰¹ „Niech się na dobro ojczyzny obraca, a nie na usługę swej chciwości i ambicyjey, i ludzi prywatnych potęgi...“, Tamtéž, s. 124.

¹⁵⁰² Opalińskiego obrana je evidentně vznášena proti Barclayho výroku o polské šlechtě: „the Nobility have bestowed upon themselves most mischievous prerogatives, by which they may safely abuse and hurt each other because the King hath not power enough to punish their offences in that kinde...“, John BARCLAY, *The Mirror of Minds or Barclays Icon aniomorum*, op. cit., s. 187.

¹⁵⁰³ Není přitom bez zajímavosti, že Opaliński v té souvislosti neváhá dodat, že tyto vlastnosti byly v Římě ceněny „lecz przez krótki czas i nie za cesarstwa“, čímž opětovně potvrzuje polskou inklinaci nikoli k antice jako takové, ale k jejím republikánským idejím, Łukasz OPALIŃSKI, *Obrona Polski przeciw Janowi Barklayowi*, op. cit., s. 176.

3.3.6 Pojetí rovnosti

Podobně jako při předchozí analýze ideového střetu mezi Orzechowským a Modrzewským nelze ani v případě Opalińskiego politického myšlení ponechat stranou diskurzivní analýzy problematiku rovnosti,¹⁵⁰⁴ jež nacházela v rámci aristokratického mýtu, respektive republikánského trojúhelníku své pevné místo. Navíc je třeba vnímat, že i tato hodnota vykazovala v intencích polského šlechtického diskurzu svou silnou návazanost na politický systém. Pokud jsme tedy v otázce dobové percepce svobody identifikovali její specificky vymezené, avšak navzájem se podmiňující roviny v podobě svobody individuálně-soukromé a svobody kolektivně-veřejné, platí v určitém ohledu obdobná charakteristika i pro pojetí rovnosti, jež v Opalińskiego přístupu kombinuje formálně-sociální rovinu (jednotný status šlechtických privilegií kontrastující s logikou stavovské společnosti) s rovinou mocensko-politickou (jednomyslnost rozhodování stojící proti zájmu republiky).

Na první pohled se nicméně zdá, že autorova reflexe rovnosti nikterak zásadně nevystupuje z kontur dobového vnímání tohoto principu, neboť Opaliński ji chápe v první řadě jako základní distinktivní rys polské identity, pomocí něhož se tamní šlechtické společenství kvalitativně odlišuje od aristokratických společností zbytku Evropy. Když chce Opaliński pojednat o „*rodové slávě... vyznamenáních, bohatství a ušlechtilosti našeho rytířstva*“¹⁵⁰⁵, zdůrazňuje, že urozenost rodu je v Polsku na rozdíl od jiných národů skutečnou zárukou cti¹⁵⁰⁶, což je důsledkem několika příčin, jež nicméně nejsou náhodné, neboť odrážejí moudrý a rigorózní přístup šlechtické obce vůči svým členům. Nelze ovšem přehlédnout, že v okamžiku, kdy se Opaliński pouští do hlubšího rozboru těchto příčin, je zjevné, že na rozdíl od *Rozmluvy*, v níž lze v rámci konfliktu obou hlavních postav identifikovat reálné napětí dobového politického myšlení, sklouzává v *Obraně Polska* k idealistické obhajobě vlastní společnosti za každou cenu, když proti Barclayho obviněním používá argumenty ve zjevném rozporu s realitou. Tvrdí totiž, že šlechtictví, „*sahající svým počátkem až k prapočátkům našeho*

¹⁵⁰⁴ Je zároveň žádoucí poznamenat, že pro rozbor koncepce rovnosti je v případě Opalińskiego nutné mnohem výrazněji využít jeho postřehy z dalších děl (především *Polonia defensa*), neboť *Rozmluva* příliš konfliktních argumentačních linií týkajících se rovnosti neobsahuje. Tento fakt je možné chápat jako doklad určitého apriorního konsenzu mezi *plebánem* a *zemanem*, jenž odkazuje ke skutečnosti, že rovnost šlechtického stavu není prioritním politickým tématem, neboť ohledně ní panuje všeobecná shoda. Naproti tomu ve své *Obraně Polska* je Opaliński nucen reagovat vůči výtkám Johna Barclayho, který zpochybňuje kvality polské šlechty: „*every man is eager in praising of his own family, especially if hee light upon strangers altogether ignorant of his fortunes. They are apter to be outrageous, then deceitfull to any man, and themselves easier to bee ruined by fraud then force...*“ Proti tomuto obvinění Opaliński využívá rovnosti polského urozeného stavu jako jedné z hlavních předností, John BARCLAY, *The Mirror of Minds or Barclays Icon animorum*, op. cit., s. 188.

¹⁵⁰⁵ Łukasz OPALIŃSKI, *Obrona Polski przeciw Janowi Barklayowi*, op. cit., s. 218.

¹⁵⁰⁶ „...z wielu przyczyn u nas dobrze urodzenie niemały przynosi zaszczyt, większy aniżeli u większości narodów...“, Tamtéž, s. 219.

národa“, je v Polsku uchováváno výhradně pokrevní linií, čímž se předchází nešvaru, který je dle Opalińského tolik typický pro jiné společnosti, v nichž je možné vynést „*do hodnosti šlechtické lidi nejhoršího, často nízkého původu*.“¹⁵⁰⁷ Tímto konstatováním se však dopouští ignorace v minulosti rozšířeného fenoménu šlechtických adopcí¹⁵⁰⁸, kterou lze navíc vzhledem k Opalińského rozhledu jen stěží považovat za nezáměrnou.

Posuneme-li se nicméně k Opalińského klíčovému bodu jeho obhajoby Poláků, narazíme na velebení egalitářského charakteru vlastního šlechtického stavu, při němž jako jednu z hlavních vad urozené pospolitosti – vyskytující se u cizích, avšak neznámé starobylým národům – chápe autor „*odlišnosti spočívající v titulech a jménech*.“¹⁵⁰⁹ Jeho spokojenost se stávající situací v Polsku tudíž úzce souvisí s faktem, že zde není „*knížat, markrabat, hrabat, baronů ani jiných podobně nepotřebných titulů*“¹⁵¹⁰, neboť šlechtický stav tvoří jeden nedělitelný celek. V něm navíc není možné, aby jeho movitější příslušníci či zahraniční nositelé cizích titulů tvořili „*vlastní vrstvy Rzeczypospolitej*“ a požívali jakýchkoli „*práv či důstojností vyšších než je sláva rodu či znamenitost předků*.“¹⁵¹¹ Tento postřeh opětovně odráží kontext Opalińského doby i jeho vlastní politické aktivity, neboť utvrzuje-li autor své čtenáře v tom, že veškeré podobně zbytečné tituly nenachází v Polsku podporu a jsou zakázány, je třeba reflektovat, že dotyčný zákaz byl přijat teprve deset let před vydáním spisu, a to patrně za Opalińského přítomnosti. Příslušný zákon schválený na sejmu v roce 1638 pod názvem *O tytulach cudzoziemskich* obsahuje nadto klíčové zdůvodnění daného kroku v podobě přesvědčení, že „*všichni lidé rytířského stavu jsou si rovni*“, protože „*titulů rovnost ve šlechetnosti nemůže snést...ani nerovnostem urozenosti cokoli přinést*“¹⁵¹², což je argument, o nějž se opírá právě Opaliński ve své *Obraně*.

¹⁵⁰⁷ „...ojczyzna nasza...otacza opieką starożytną szlachtę wbrew obyczajowi innych ludów, gdzie wystarcza sama wola władcy, wynosząca do godności szlacheckiej ludzi najgorzszego często i niskiego rodu“, Tamtéž, s. 219.

¹⁵⁰⁸ Je pravdou, že Opaliński zcela nemystifikuje, neboť proces tzv. adopce erbu, jenž byl velmi častým korupčním jevem v 16. století, byl úředně zakázán v roce 1616, což ovšem neznamená, že by se dále nevyskytoval. Krom toho argumentuje-li Opaliński, že hlavní devíza soudobé polské šlechty spočívala v nepřerušené pokrevní linii, nastává v této argumentaci problém i s dřívějším vývojem, za něhož byly adopce zcela běžnou praxí. K problematice šlechtických adopcí blíže viz např. Tadeusz GAJL, *Herby szlacheckie Rzeczypospolitej Obojga Narodów: 3000 herbów, 19000 nazwisk, 32000 rodów*, Gdańsk – Inowrocław: Wydawnictwo L&L – Poznań, 2006; TÝŽ, *Polskie rody szlacheckie i ich herby*, Białystok: Wydaw. Benkowski, 2000.

¹⁵⁰⁹ „...owe odróżnienia, polegające na tytulach i nazwiskach, nie znane starożytnym, a u obcych wszędzie teraz będące w użyciu, u nas nie mają zastosowania i niedawno osobnym prawem zostały zakazane...“, Łukasz OPALIŃSKI, *Obrona Polski przeciw Janowi Barklayowi*, op. cit., s. 220–221.

¹⁵¹⁰ Je dobré si povšimnout, že Opaliński zrod těchto umělých titulů ztotožňuje s epochou úpadku římského impéria, tedy „*w okresie największego barbaryzństwa*“, což opětovně poukazuje k účtě, které se v polském prostředí těšilo politické dědictví klasického Říma, Tamtéž, s. 221.

¹⁵¹¹ Tamtéž, s. 221.

¹⁵¹² „*Deklarujemy, że jako paritate juris in hoc liberrimo Regno, wszyscy equestris ordinis ludzie równi są sobie tak ta varietas titularum, aequalitatem nobilitatis znosić nie może, ani inaequalitatem natalium wnosić, y tak perpetua lege cavemus, że żadnych tytulów, ani świeższych, ani dawniejszych nik zażywać, ani nowych upraszać*

Ten je rovněž předsvědčen, že ve chvíli, kdy je šlechtický status vázán na půdu a majetek tak jako v ostatních zemích mimo Polsko, nemůže být tento stav, kdy „*otcovské tituly přechází na ty, kteří je koupili... lidi nízkého původu a čest tak přechází na peníze, jakoukoli cestou získané*“,¹⁵¹³ zárukou uchování původního principu urozenosti – přesně tak, jak je implikováno ve výše uvedeném znění zákona. Jediné myslitelné pojetí urozenosti zachovávající ctnost proto vyžaduje, aby jakékoli majetkové rozdíly mezi jednotlivými šlechtickými rody (jejichž existenci projevující se například suverenitou svébytných magnátských domén Opaliński nepopírá¹⁵¹⁴) nenarušovaly rovný status šlechtictví jako takového. Toto egalitářství přitom není omezeno pouze na oblast dostupnosti politických práv či přístupu k úřadům, ale výrazně zasahuje i do roviny žádoucích jazykových prostředků, v jejichž případě se Opaliński staví za to, aby veškerá pochvalná oslovení nad rámec bratrského šlechtictví vycházela pouze z legitimacy zastávaných úřadů a veřejné služby.¹⁵¹⁵

Z výše vyřčeného vcelku jednoznačně vyplývá, že Opalińského pojetí formální rovnosti ve smyslu jednotného vymezení privilegií bylo opřeno o dva zásadní a nepřekročitelné principy: 1) o rovnosti má smysl hovořit striktně v rámci šlechticky vymezeného stavu, jenž je pojímán jako nositel polské identity a de facto i jako hraniční rozsah polského národa, mimo nějž panuje ve společnosti přirozená nerovnost, kterou Opaliński dokládá četnými odkazy na odlišnost lidí nízkého původu či na aristotelské chápání společnosti¹⁵¹⁶; 2) v rámci šlechtického stavu je rovnost nahlížena ve striktně formální rovině coby rovnost statusu ve veřejné sféře, jež tak

nie może, ani będzie...“, Konstytucje seymu walnego koronnego warszawskiego sześcienniedzielnego, roku pańskiego 1638, in: *Volumina legum*, t. III, op. cit., s. 442.

¹⁵¹³ „...*tytuły, na których za granicą polega dostojęństwo rodu, przywiązane są nie do osob, ale w całkiem niedorzeczny sposób do posiadłości i ojcowizn... tytuły ojcowskie...przechodzą na tych, co je kupili, ludzi często niskiego pochodzenia, i tak zaszczyt...przypada pieniądzom na jakiegokolwiek drodze pozyskanym...*“, Łukasz OPALIŃSKI, *Obrona Polski przeciw Janowi Barklayowi*, op. cit., s. 222.

¹⁵¹⁴ Vliv magnátů Opaliński ovšem v *Rozmluvě* připouští pouze v deskriptivní rovině a nezaujímá k jejich aktivitě žádné hodnotící stanovisko: „*niektórzy osobiście mi znani ludzie posiadają po sto, dwieście, trzysta i więcej wsi, miasteczek zaś ze dwadzieścia, a nawet i trzydzieści...jest niemało takich, którzy z własnych dóbr mogą wystawić po tysiącu piechoty i tyleż lekkiej jazdy...niektórzy zaś mają możliwość wysłania trzech do czterech tysięcy wojska...*“, Tamtéž, s. 224. Mnohem ostřeji vůči magnátské moci se nicméně Opaliński staví v jiném svém díle *Coś nowego*, což naznačuje, že problematika magnátských falcí sice nepředstavovala klíčovou osu napětí mezi zemanem a plebánem, avšak dle Opalińského i tak patřila mezi kardinální nešvary ohrožující požadovanou rovnost šlechtického statusu, Łukasz OPALIŃSKI, *Coś nowego*, pisanego roku tysiąc szesćsetnego pięćdziesiątego wtórego, in: TYŻ, *Wybór pism*, op. cit., s. 233–305.

¹⁵¹⁵ „...*wszelka bowiem godność jest wynikiem piastowanych urzędów, dostojęństw i służby publicznej...*“, Łukasz OPALIŃSKI, *Obrona Polski przeciw Janowi Barklayowi*, op. cit., s. 221.

¹⁵¹⁶ Viz například předchozí část o Opalińského koncepci přirozeného stavu, kde autor na základě Aristotelova postřehu vyzdvihuje nutnost existence panství nad poddanými, či pasáže, kde varuje polskou šlechtu, aby do svých řad nepochytila neurozené, Łukasz OPALIŃSKI, *O powstaniu społeczności ludzkich*, op. cit., s. 217; Łukasz OPALIŃSKI, *Obrona Polski przeciw Janowi Barklayowi*, op. cit., s. 219, 222.

nevylučuje přítomnost olbřímých nerovností týkajících se majetku či skutečného politického vlivu.

Právě vztah mezi onou formální rovínou svobody, na níž Opaliński tak úzkostně lpí, a jejím politickým dosahem představuje fundamentální otázku, kterou je třeba řešit v souvislosti s dědictvím tzv. aristokratického republikánského mýtu. Zaměříme-li se znovu na argumentaci, kterou Opaliński používá, aby doložil prospěšnost jednoty šlechtického stavu bez dalších diferencí, zjistíme, že zde mimo jiné představuje tezi o rovnosti skutečné šlechty, jež „*upevňuje obecnou rovnost a svobodu*.“¹⁵¹⁷ Břitký kritik šlechtické zatvrzelosti v tomto momentu opětovně otevírá klíčové téma vlastního teoretického uchopení polské politické praxe, když odmítá rovnost urozeného stavu vymezovat pouhým sebezájmem jednotlivých šlechtických individualit a převádí její hodnotu do abstraktnější roviny. Jedině ta mezilidská rovnost má totiž smysl, která přináší prospěch rovnosti a svobodě coby kolektivně chápaným atributům celé pospolitosti. Abychom tomuto vztahu porozuměli hlouběji, je zapotřebí obrátit pozornost zpět k Opalińského *Rozmluvě*. Ta sice neposkytuje prostor výše uvedenému uchopení rovnosti v intencích formálních a sociálních rolí, ale na základě střetu *plebána* a *zemana* o prospěšnost jednomyslnosti rozvíjí problematiku dosahu rovnosti do politické roviny víc než zjevně.

Jsou-li obě postavy *Rozmluvy* implicitně schopny shodnout se na prospěšnosti jednotné právní roviny šlechtické obce, dostávají se do sporu v otázce konkrétních práv, jež by měla z této rovnosti vyplývat ve veřejném prostoru. Zatímco *zeman*, reprezentující na základě předchozích postřehů šlechtický tradicionalismus, stojí v tomto směru pevně na pozicích rovného hlasu každého jednotlivého člena šlechtické obce vůči hlasu celého společenství, přichází *plebán* s námitkou, mířící opětovně k ohrožení obecného dobra. V tom smyslu se spolu se Senecou *zeman* řečnický táže, dle čeho lze poznat dobrého muže, přičemž sám poskytuje odpověď, že rozhodující je „*schopnost podřídit se osudu*.“¹⁵¹⁸ Co přesně však touto aluzí sleduje, vychází najevo až ve chvíli, kdy se *plebán* na základě dalšího z klasiků uchyluje ke konstatování, že ve „*veřejných záležitostech není větší nespravedlnosti než rovnosti, jelikož oprávnění všech je stejné, avšak moudrost různá*.“¹⁵¹⁹ Tento výrok Opalińského postava následně ještě zesiluje postřehem o polském prostředí, v němž dochází k „*hloupé, špatné či*

¹⁵¹⁷ „...między prawdziwą szlachtą nie ma już różnic co do godności urodzenia, co zapewnia ogólną równość i wolność...“, Łukasz OPALIŃSKI, *Obrona Polski przeciw Janowi Barklayowi*, op. cit., s. 221.

¹⁵¹⁸ Jedná se o narážku na Senecův citát z Dialogů: „*Quid est viri boi? Praebere se fato*.“, Lucius Anneus SENECA, *Dialogi*, I. de Providentia, 5, 8, cit. dle TÝŽ, *Dialogues and Essays*, J. Davie – T. Reinhardt (eds.), Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 14.

¹⁵¹⁹ Jde o převzatý výrok z Pliniových Epištol: „...in publico consilio potest fieri, in quo nihil est tam inaequale quam aequalitas ipsa. Nam cum sit impar prudentia, par omnium ius est“, PLINIUS mladší, *Epistulae*, Turnhout: Brepols Publishers, 2010, Liber II, 12, 5, [online].

*podvodné tvrdohlavosti, která nechce ustoupit žádnému rozumu*¹⁵²⁰, v důsledku čehož musí veřejný zájem volit mezi poškozením dobra Rzeczypospolité a mezi narušením principu rovného a svobodného hlasu.

Opaliński se tak de facto znovu vrací ke svému ústřednímu tématu, jímž je republikánsky chápané dobro obce, které sice musí vycházet z respektu k individuálně chápaným právům svých členů, ale zároveň nemůže zachovávat striktní rovnost ve smyslu stejného přístupu ke všem hlasům. Stejně jako dle Opalińského platí, že i jednotlivec může mít na své straně spravedlnost a pravdu, protiví-li se z dobrých úmyslů vůli všech, nemůže mít šlechtická republika výčitky, jestliže se bude protivit vůli jednoho.¹⁵²¹ I v tomto směru promlouvá do Opalińským propagovaného chápání rovnosti aristotelská tradice, na kterou navazoval už ve svých postřezích o lidské přirozenosti a z níž ostatně vyvozoval politickou teorii jako celek.¹⁵²² Ta se projevuje například v momentu, kdy *plebán* ve svém varování *zemana* před přílišným uplatňováním rovnosti ve veřejné sféře odkazuje na již dříve hojně využívané¹⁵²³ aristotelské připodobnění politiky k loďi, pro jejíž šťastnou plavbu je zapotřebí, aby každý přijal svou roli, zatímco na polském sejmu „*pracují veslaři proti sobě*.“¹⁵²⁴

¹⁵²⁰ „...gdy przystąpi albo głupi, albo zły i przewrotny upór, który żadnym racyjom ustąpić nie będzie chciał, przyznać mi to każdy musi, że albo dobro Rzeczypospolitej szwankować będzie, albo ta, którą się szczycicie głosu wolność...“, Łukasz OPALIŃSKI, Rozmowa plebana z ziemianinem, op. cit., s. 59.

¹⁵²¹ Opaliński při té příležitosti využívá citátu Valeria Maxima: „...meminerint nefas non esse aliquid ab omnibus uni negari, cum saepenumero singuli cunctorum voluntati resistere fas esse duxerint...“, VALERIUS Maximus, *Facta et dicta memorabilia*, Turnhout: Brepols Publishers, 2010, VII, 5, [online]; Łukasz OPALIŃSKI, Rozmowa plebana z ziemianinem, op. cit., s. 105.

¹⁵²² O aristotelském pojetí politiky a společnosti v dílech Opalińského píše například G. Raubo či C. Kunderewicz, viz Grzegorz RAUBO, *Między codziennością a „państwem Platona“*. Racjonalistyczne aspekty twórczości Łukasza Opalińskiego, *Poznańskie Studia Polonistyczne: Seria Literacka*, 41, 21 (2013), s. 255; Cezary KUNDEREWICZ, *Poglądy filozoficzno-prawne Łukasza Opalińskiego*, Warszawa: Kasa im. Mianowskiego, 1939.

¹⁵²³ Podobný příměr jsme mohli zaznamenat kupříkladu u Stanisława Orzechowského, který hovoří o tom, že „*Iam navis vestra lacera est, plena rimarum est, hac atque illac perfluit, et nemo est, qui resarciat...*“, Stanisław ORZECZOWSKI, *Respublica Polona proceribus Polonis in conventu generali*, in: *týž, Orichoviana*, op. cit., s. 4.

¹⁵²⁴ „...kiedy dla swej nieprzyjaźni zgodę powszechną rozrywają, gdy jeden drugiemu przeczy tak długo czasem, aż się sejm rozewie albo się zastanowi, tak jako łódź, gdy w niej remiges przeciwnie sobie robią...“, Łukasz OPALIŃSKI, Rozmowa plebana z ziemianinem, op. cit., s. 114

3.3.7 Obecné dobro: dědictví antických republik

Jak vyplývá z četných klasických citátů, jimiž Opaliński po vzoru svých předchůdců zesiloval vlastní argumenty, týkající se jak praktického fungování stavovské politiky, tak abstraktních hodnot svobody a rovnosti, tvořilo jeden ze stěžejních pilířů autorova politického myšlení vědomí kontinuální tradice republikánského zřízení. To sice vykazovalo řadu specificky polských rysů, avšak zároveň představovalo určité pojítko, poskytující polské společnosti její hlubší a univerzální význam. Výše zmíněné citáty Tita Livie, Cicerona, Sallusta a dalších římských klasiků proto neplní pouze stvrzovací roli Opalińského argumentů, přestože ty tak skutečně působí „pevněji v kramflecích“, jsou-li s takovou frekvencí doprovázeny prakticky totožně znějícími aluzemi na díla antických autorů. Především tyto citáty ale pomáhají dotvářet velmi důležitý obraz polského zřízení jakožto entity, navazující na osvědčené kořeny dobrých ústav a usilující tak o vhodnou kombinaci nezbytných politických ctností, jejichž žádoucí podoba má být opětovně zaručena zkušeností minulých, kdysi slavných republik.

Jedno ze stěžejních témat republikánského dědictví představuje pro Opalińského idea obecného dobra, spojená s již naznačeným inherentním napětím mezi veřejným zájmem obce coby společenstvím ctnostných občanů a soukromými zájmy jejích členů. Jak bylo analyzováno výše, lze Opalińského ideální představu o republikánské souvztažnosti mezi soukromým a veřejným prostorem identifikovat na základě názorových pozic *plebána* a *zemana* v otázce vztahu individuálních šlechtických privilegií vůči svobodě kolektivní politické participace. Připomeneme-li ústřední smysl těchto pasáží, zjistíme, že obě hlavní postavy *Rozmluvy* jsou schopny se shodnout na nezbytné zdravé vyváženosti mezi zájmy celku a zájmy jednotlivce. Avšak zatímco *zeman* vychází z přesvědčení, že hlavním účelem obce zůstává ochrana primárních zájmů jejích členů, varuje *plebán*, že bude-li účel republiky omezen na obhajobu šlechtických privilegií, budou soukromé zájmy vždy na překážku zájmům veřejným.

Právě v té souvislosti dochází ze strany Opalińského k silné artikulaci pojmů *obecného dobra* (dobro *pospolite*) a *jednoty vlasti* (*całość ojczyzny*), jež se dle autora nacházejí v permanentním ohrožení od těch, kteří se „*krásnými slovy plnými vášně stávají horoucími strážci svobody*“¹⁵²⁵, aby mohli rozvíjet své osobní pohnutky.¹⁵²⁶ V tomto ohledu je tedy zřejmé, že nad rámec kolektivní sféry coby souhrnu individuálních zájmů musí dle Opalińského

¹⁵²⁵ I v tomto případě se jedná o odkaz na antickou tradici, konkrétně Tacitovu: „...*ut in familiis, privata cuique stimulatio, et vile iam decus publicum...*“, Cornelius TACITUS, *Historiae*, I, 90, 3, cit. dle TÝŽ, *The Histories*, W. Hamilton (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2016, [online].

¹⁵²⁶ „*znajdziesz, których o dobro pospolite i całość ojczyzny małe staranie albo żadne, ale privata cuique stimulatio et vile decus publicum...*“, Łukasz OPALIŃSKI, *Rozmowa plebana z ziemianinem*, op. cit., s. 31–32.

existovat sféra obecného dobra, jež není primárně vymezena rozsahem hájených zájmů, nýbrž motivací, z níž tyto zájmy povstávají. Nezáleží proto na tom, zda je toto dobro formulováno celou republikou, jedním vojvodstvím či šlechtickými občany, rozhodující je, zda namísto dílčího prospěchu těch, kdo s jeho formulací přicházejí, dochází k obhajobě ušlechtilého principu obecné svobody.¹⁵²⁷ Zde je žádoucí si povšimnout, že Opaliński svou definicí různých možných úrovní formulace obecného dobra otevírá palčivé téma napětí mezi tendencí chápat polský stát jako sourodý útvar s jedním společným zájmem na jedné a silným regionalismem jednotlivých vojvodství na druhé straně. Jestliže totiž autor *Rozmluvy* důrazně varuje před přílišným individualismem šlechtické obce, je zjevné, že zároveň kritizuje i jednání některých lokálních šlechtických delegací, které se dle svých instrukcí opovažují přikazovat sejmu svou vlastní agendu¹⁵²⁸, což Opaliński odmítá poukazem k logice rozumu, který velí, aby „*záležitosti týkající se celé Rzeczypospolité měly přednost před soukromými*.“¹⁵²⁹

Hledá-li Opaliński cestu k nalezení optimální rovnováhy mezi centralismem a federalismem, respektive individualismem a kolektivismem, obrací se nikoli překvapivě opětovně k tradici antických republik, jejichž pojetí občanství považuje za vzor ctnostného života. Právě dobře vedený život se vyznačuje tím, že každý občan může žít ve svém soukromí tak, aby nepotřeboval zamykat či zakrývat svůj dům, přičemž na veřejnosti pak respektuje jednotu republiky v pozici nejvyššího zákona, dle něhož je možné o záležitosti cizích pečovat se stejným odhodláním jako o ty svoje.¹⁵³⁰ Podle mínění Opalińského *plebána* byl tento druh

¹⁵²⁷ Rozlišení mezi veřejným a soukromým dobrem provádí Opaliński následovně: „*publiczne artykuły są te, które directe concernunt potrzebę i dobro albo generaliter wszystkiej ojczyzny, albo też choć jednego województwa obywatelów, byle względem ostrzeżenia ich szlacheckiej wolności...prywatne są zaś te, które się ściągają na pożytek prywatny albo województwa...albo też szczególnych w nim osób...*“, Tamtéž, s. 107.

¹⁵²⁸ V průběhu zasedání sejmu docházelo poměrně často k situacím, kdy západněji položené regiony nebyly ochotny naslouchat zájmům východních vojvodství na tzv. *kresách*, tedy vojenské hranici, jež byla prakticky permanentně ohrožena ze strany sousedních států či etnik. Tento nepřijemný nesoulad byl prožíván obzvláště citelně během nejrůznějších krizí polského státu, souvisejících obvykle s invazí cizích vojsk právě na území východních regionů. Touto katastrofou zasažená vojvodství totiž logicky apelovala na co nejrychlejší parlamentní jednání zakončená schválením mimořádných daní na ozbrojenou pomoc, zatímco například delegace z ekonomicky silných pruských měst setrvaly v liknavosti, neboť ohrožení polské vlasti nevnímaly jako bezprostřední a lobbovaly za vlastní ekonomické zájmy. Napětí mezi obecným dobrem prizmatem šlechtických delegací z vojensky ohrožených regionů a chápáním obecného dobra z pozice obchodních elit tak pregnančně odráželo Opalińského upozornění, že nezáleží na tom, kdo obecný zájem formuluje, ale z jaké motivace tento zájem vychází. Blíže ke specifikům západních pruských regionů a jejich vztahu k celistvosti Rzeczypospolité viz Karin FRIEDRICH, *Inne Prusy: Prusy Królewskie i Polska między wolnością a wolnościami*, Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, 2005.

¹⁵²⁹ „*Hoc praecaveo, aby jednego sejmiku instrukcyja nie rozkazowała sejmowi, odkąd ma zaczynać konsultacje swoje, bo to rzecz bardzo niesłuszna i powszechnej wszystkich wolności nieznośna...naprzód rozum pokazuje, że te materyje, które wszystkie Rzeczypospolitą zachodzą, pierwsze przed prywatnymi miejsce mieć słusznie mają...*“, Łukasz OPALIŃSKI, *Rozmowa plebana z ziemianinem*, op. cit., s. 99.

¹⁵³⁰ V Římě... „*každy tak żył prywatnie, że mu z owym Rzymianinem nie potrzeba było zamkniętego i zakrytego od oczu ludzkich domu, a publice tak, że całość Rzeczypospolitej w ochotnym do usługi jej sercu suprema lex była, której sprawy takim sumnieniem piastował jako cudze, takim staraniem jako swoje...*“, Tamtéž, s. 44.

života nejlépe naplňován za římské republiky, jejíž občané si byli dobře vědomi, že pokud nebude jejich soukromí v rovnováze s obcí, republika neodvratně zahyne. S ní pak přirozeně zahynou i její občané přesně dle Senecova hesla o tom, že ten, kdo prodává republiku, prodává sám sebe.¹⁵³¹ Dobrý občan je tudíž ochoten sledovat své vlastní zájmy pouze do té míry, do jaké vnímá, že tyto zájmy neohrožují celistvost obce a tím i přeneseně jeho vlastní existenci. Z těchto důvodů je rovněž nutné, aby byla fungující republika prostoupena militantním duchem občanského odhodlání k boji, neboť jedině „*štít vojenské udatnosti je schopn zabezpečit svobodu vlasti i svobodu občana.*“¹⁵³²

Podobným způsobem dává *plebán* k dobru i republikánský příklad soudobých Benátek, jejichž vláda dokázala prostřednictvím autority zákonů „*zadržovat v míře a rovnosti všechny občany.*“¹⁵³³ Tento stav pro něj kontrastoval s nerovnou pozicí šlechtických občanů v Polsku, kteří byli sice formálně všichni na stejné úrovni, ale v důsledku existence tzv. *clientum turbam*, tedy magnátských falcí, docházelo ke vzniku silných klientelistických vazeb a tím pádem i k narušení principu jednoty a rovnosti práva. V té souvislosti proto *plebán* formuluje řečnickou otázku, co by polskému státu přineslo razantní omezení těchto privátních říší, na níž vzápětí poskytuje jednoznačnou odpověď, a sice že svoboda Poláků by se stala trvalejší a mocnější, neboť by konečně panovala ruka v ruce s právem.¹⁵³⁴

Tato tendence propojovat a srovnávat vlastní politickou identitu s širším kontextem republikánského dědictví je navíc společná pro obě postavy *Rozmluvy*, jelikož i *zeman* apeluje na následování chvályhodných příkladů z minulosti. Je ovšem třeba vnímat, že u obou postav se vcelku zásadně liší výběr oněch tradic, na něž by mělo Polsko navazovat. Zatímco *plebán* v tomto směru upřednostňuje odkaz patricijského Říma či právě zmíněné Benátské republiky, obrací se postava *zeman* prioritně k řeckému odkazu athénskému městského státu či římské republiky obecně. Pro pochopení cennosti athénské dědictví pro prosperitu Rzeczypospolité je zapotřebí připomenout *zemanovu* obavu z příliš radikálních *novitates*, prosazovaných

¹⁵³¹ Tamtéž, s. 111–112, „*Tum ego respondi habere te quod rei publicae nomine moueris, quam hinc P. Clodius, hinc Vatinius ac pessimus quisque uenundabat et caeca cupiditate correpti non intellegebant se dum uendunt et uenir...*“, Lucius Anneus SENECA, Dialogi, De Constantia Sapientis, II, 1, 2, cit. dle TÝŽ, *Moral Essays, Volume I: De Providentia. De Constantia. De Ira. De Clementia*, J. W. Basore (ed.), Cambridge: Harvard University Press, 1928, s. 50.

¹⁵³² Odkaz na pasáž z Cicerona: „*...omnes urbanae res, omnia haec nostra praeclara studia et haec forensis laus et industria lateant in tutela ac praesidie bellicae virtutis...*“, Łukasz OPALIŃSKI, *Rozmowa plebana z ziemianinem*, op. cit., s. 103; Marcus Tullius CICERO, *Oratio pro L. Murena*, W. E. Heitland (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1886, IX, 22, s. 48.

¹⁵³³ Łukasz OPALIŃSKI, *Rozmowa plebana z ziemianinem*, op. cit., s. 55.

¹⁵³⁴ „*...gdyby kup tak wielkich i prawie wojsk chować, fortec i zamków budować nie wolno było, gdyby przyjaźni z panami postronnymi i posłami ich prywatne porozumienia karane ostro były, jakoby trwalej i mocniej stać mogła wolność wasza! Ale gdy tego nie masz, obawiać się, aby nie był, kto mocniejszy, ten lepszy...*“, Tamtéž, s. 55.

nadmíru horlivými stoupenci reforem, jež *zeman* na základě zjevné reflexe aktuálně projednávané agendy označuje za nebezpečné. Právě v té souvislosti se Opaliínského projekce umírněné tradicionalistické šlechty upíná k Xenofontově apologii athénské zřízení, jež jeho pohledem nebylo dokonalé, avšak přesto „*muselo zůstat raději takovým, jakým bylo, neboť lze sice vymyslet řadu věcí, jak republiku učinit lepší s cílem její nápravy*“,¹⁵³⁵ ale zároveň je třeba vnímat, že každé takové úsilí může přinést velmi závažné těžkosti, ohrožující v konci přežití státu jako takového. Možnost prosperity nedokonalého, avšak svobodomyšlného athénské zřízení tak *zemanovi* přihrává do karet onen již několikrát zmíněný argument, že měřítkem správnosti obce nemá být její harmonická uspořádanost, ale schopnost uchovávat svobodu. Tato svoboda je zde však charakterizována jako svoboda plně v intencích jejího individuálního rozměru jakožto souboru šlechtických privilegií¹⁵³⁶, jež se dostávají do ohrožení pokaždé, kdy občané zapomínají, že „*vláda králů stejně jako manželský svazek nemůže snést společníků*.“¹⁵³⁷ Jinými slovy, nechají-li se šlechtičtí občané přemluvit, že je efektivní vláda důležitější než možnost kontroly nad vlastním životem i za cenu rozháraných veřejných porad, bude královským majestátem pohlcena nejen politická sféra, ale postupně i oblast jejich doposud bytostně soukromé svobody. Stejně jako nyní polský stát, musela být kdysi právě i athénská republika udržována oblíbeným šlechtickým heslem o Polsku, které se udržuje bezvládním (*Polska nierządem stoi*), neboť ona anarchie nesmí být chápána jako vada, ale de facto jako nezbytná podmínka a přednost, kdy to, co se lidem jeví jako špatná forma vlády, je ve skutečnosti důkazem jejich síly a svobody.¹⁵³⁸

¹⁵³⁵ Opaliínski zde využívá konkrétních pasáží díla *Athénská republika*, jehož autorství bylo původně přisuzováno právě Xenofonovi, jak se domníval i Opaliínski: „...περι δὲ τῆς Ἀθηναίων πολιτείας, ὅτι μὲν εἴλοντο τοῦτον τὸν τρόπον τῆς πολιτείας οὐκ ἐπαινῶ διὰ τόδε, ὅτι ταῦθ' ἐλόμενοι εἴλοντο τοὺς πονηροὺς ἄμεινον πράττειν ἢ τοὺς χρηστούς: διὰ μὲν οὖν τοῦτο οὐκ ἐπαινῶ. ἐπεὶ δὲ ταῦτα ἔδοξεν οὕτως αὐτοῖς, ὡς εὖ διασφύζονται τὴν πολιτείαν καὶ τὰλλα διαπράττονται ἃ δοκοῦσιν ἀμαρτάνειν τοῖς ἄλλοις Ἑλλήσι, τοῦτ' ἀποδείξω...“, „...ὥστε μὲν γὰρ βέλτιον ἔχειν τὴν πολιτείαν, οἷόν τε πολλὰ ἐξευρεῖν, ὥστε μέντοι ὑπάρχειν μὲν δημοκρατίαν εἶναι, ἀρκούντως δὲ τοῦτο ἐξευρεῖν, ὅπως βέλτιον πολιτεύσονται, οὐ ῥάδιον, πλὴν, ὅπερ ἄρτι εἶπον, κατὰ μικρὸν τι προσθέντα ἢ ἀφελόντα.“, XENOFON, Ἀθηναίων πολιτεία, 1.2, 3.9, in: ΤΥΨ, *Xenophontis opera omnia*, E. C. Marchant (ed.), vol. 5., Oxford: Clarendon Press, 1920 (repr. 1969), [online]; Łukasz OPALIŃSKI, Rozmowa plebana z ziemianinem, op. cit., s. 67.

¹⁵³⁶ „...słodsza jej jest ta wolność, której zażywa, i pieszczoniej się w niej kocha...“, Tamtéž, s. 67.

¹⁵³⁷ Opaliínski tímto Senecovým výrokem: „*nec regna socium ferre, nec taedae sciunt*“¹⁵³⁷ naráží na přesvědčení, že královská vláda, pokud se jí nekladou překážky, má neustálou přirozenou tendenci rozšiřovat pole vlastní působnosti: „*pewnie by nie stala w granicach sobie naznaczonych, aleby ich rozszerzała a principatu ad dominationem*...“, Lucius Anneus SENECA, Agamemnon, v. 259, cit. dle ΤΥΨ, *Seneca's Tragedies*, F. J. Miller (ed.), London – New York: William Heinemann – G. P. Putnam's Sons, 1929, s. 24; Łukasz OPALIŃSKI, Rozmowa plebana z ziemianinem, op. cit., s. 68.

¹⁵³⁸ Viz Opaliínského opětovné využití citace z *Athénské republiky*: „εἴη μὲν οὖν ἂν πόλις οὐκ ἀπὸ τοιούτων διαιτημάτων ἢ βελτίστη, ἀλλ' ἡ δημοκρατία μάλαστ' ἂν σφύζοιτο οὕτως, ὁ γὰρ δῆμος βούλεται οὐκ εὐνομούμενης τῆς πόλεως αὐτὸς δουλεύειν, ἀλλ' ἐλεύθερος εἶναι καὶ ἄρχειν, τῆς δὲ κακονομίας αὐτῶ ὀλίγον μέλει: ὁ γὰρ σὺ νομίσεις οὐκ εὐνομεῖσθαι, αὐτὸς ἀπὸ τούτου ἰσχύει ὁ δῆμος καὶ ἐλεύθερός ἐστιν“, Xenofon, Ἀθηναίων πολιτεία, 1.8, in: ΤΥΨ, *Xenophontis opera omnia*, op. cit.

Dědictví athénské republikanismu není v žádném případě Opalińským zmiňováno samoučelně, což se zřetelně vyjevuje v těch pasážích, kdy se svým chápáním athénské zřízení vystupuje i *plebán*. Právě jeho prostřednictvím se Opalińskému daří modelovat spor o athénskou tradici jako určitý obraz vlastního polského střetu o žádoucí podobu politické identity, jež tak znovu přestává být pouhou dílčí otázkou konkrétního času a místa a stává se součástí obecně platných pravd, vztahujících se k fungování dobré občanské společnosti. Jak jsme se snažili zdůraznit výše, terčem *plebánovy* kritiky v tomto směru nejsou pouze Athény, jejichž cestou „*vydá-li se Polsko, nikdy nebude spokojeno a rychle zhyne.*“¹⁵³⁹ *Plebán* totiž kritizuje de facto jakýkoli stát, který svolí, aby se obecné dobro kdykoli zvrhlo v zájem jen jedné části společnosti, ať už by se jednalo o soukromý prospěch jedinců či některé ze společenských vrstev jako takové. Z toho důvodu nemůže snést jak dědictví Athénanů, kteří byli příliš lehkovážní ve vztahu k veřejnému řádu, a proto dopustili, aby s jejich vlastní upadla i jejich osobní svoboda¹⁵⁴⁰, ale ani *zemanem* chválenou tradici římské republiky. Je-li totiž úloha římských patricijů blízka úloze dle *plebána* tolik potřebných a přitom tolik chybějících polských elit, slouží mu vývoj římské republiky k demonstraci právě s nedostatkem potřebných lidských vzorů souvisejících neduhů polské společnosti. Podobně jako polský stát se kdysi i římská republika vydala cestou emancipace plebejských vrstev bez ohledu na zkušenosti a mínění patricijů, v důsledku čehož byl postupem času římský lid ztotožněn pouze s početnou masou široké populace namísto toho, aby byl i nadále pojímán jako soubor různých vrstev římského národa.¹⁵⁴¹ Přesně na tento nežádoucí vývoj přitom poukazuje Opalińského *plebán* i v Polsku, když lamentuje nad tím, že je *Rzeczpospolita* ovládána výhradně *izbou poselskou*, tedy institucí zastupující široké šlechtické masy, které začaly chápat zájem celého polského národa vlastním egoistickým pohledem, ignorující skutečnost, že polský národ musí být vždy pojímán především stavovsky, a to tak, aby o blahu republiky „*jednaly společně všechny tři stavy.*“¹⁵⁴²

¹⁵³⁹ Łukasz OPALIŃSKI, Rozmowa plebana z ziemianinem, op. cit., s. 85.

¹⁵⁴⁰ „*dobro pospolite bez wszystkich spólnego starania i usługi być nie może...dlatego gdyby żaden takowego ciężaru ponosić nie chciał, spólna ojczyzna szwankować by musiała, a z nią i ta prywatna wolność, w której się kochacie...*“, Tamtéž, s. 85.

¹⁵⁴¹ Opaliński ve své aplikaci římských dějin na vývoj polské společnosti vychází z humanistické interpretace historie Říma, především pak z díla Carla Sigonia, o čemž svědčí i tato pasáž ze Sigoniova díla *De antiquo iure Romanorum, Italiae, provinciarum*, kterou nalezneme v Opalińského *Rozmluvě* parafrázovanou: „*non vera comitia sed plebis consilium dicebantur, quod ad ea non universus populus vocaretur, sed plebs tantum patribus exclusis*“, Carlo SIGONIO, *De antiquo iure Romanorum libri duo: eiusdem De antiquo iure italiae libri tres*, Venetiis: Ex officina Iordani Zileti, 1563, I, 17, s. 134–135; Łukasz OPALIŃSKI, Rozmowa plebana z ziemianinem, op. cit., s. 96.

¹⁵⁴² „*...tak by właśnie być miało, gdyż to rozum radzi, aby wszystkie trzy stany spólnie i oraz traktowały sprawy Rzeczpospolitej... aleć wy teraz nic inszego, tylko dwa razy słomę mlóćcie, gdy jednego stanu zgodę przynosząc, właśnie w konkluzyją sejm zaczynacie...*“, Tamtéž, s. 95.

3.3.8 Spor o tradici: silná monarchie, nebo silná republika?

Výše analyzovaný konflikt mezi oběma postavami *Rozmluvy* však nelze chápat jako pouhý interpretační spor o správný výklad antického světa a jeho dědictví, jelikož je třeba přihlédnout k tomu, že osa střetu mezi athénsko-plebejským republikanismem, hájeným ze strany *zemana*, a benátsko-patricijským pojetím tohoto myšlení z pozice *plebána* symbolizuje obecnější napětí panující v otázce žádoucích tradic polské identity. Ve chvíli, kdy se *plebán* vymezuje primárně proti přílišnému a slepému zpátečnictví polské šlechty, které je pro něj reprezentováno naivní vírou v neustávající Boží přízeň, jež doposud zachovávala polský stát při životě¹⁵⁴³, přichází zároveň s apelem na vyšší aktivitu veškerého polského občanstva. Boží přízeň totiž nemá být chápána jako něco automatického, co je společnosti darováno shůry, nýbrž jako ctnost, kterou je třeba si vydobýt a zasloužit. Na první pohled se tento apel příliš neodlišuje od způsobu, kterým svůj vztah k tradici vymezuje *zeman*, rovněž hovořící o dobrých mravech a zvycích, jimiž se musí vyznačovat jednotliví nositelé identity, aby si zasloužili jak svou státnost, tak uchování svého stylu života. Není bez zajímavosti, že *zeman* si v této věci znovu vypomáhá svou oblibou Machiavelliho republikanismu, dle něhož člověk není oprávněn se domnívat, že se stát může udržet pouze prostřednictvím dobrých zákonů, jelikož tak jako „*dobré zvyky potřebují pro svou věčnost dobrého práva, dobré právo pro své zachování vyžaduje dobrých zvyků.*“¹⁵⁴⁴

Je tedy znovu zřejmé, že mezi *plebánem* a *zemanem* neprobíhá ono Dobrzyckým prosazované apriorní nedorozumění v otázce, zda mají být tradice polské svébytnosti nahrazeny, či uchovány. Tradice totiž představují klíčový výchozí bod pro obě postavy dialogu, od něhož je zapotřebí formulovat jakékoli další směřování Rzeczypospolité, pročež neshoda nevládne nad tím, zda tradici ctít a zachovat, nýbrž nad tím, jaké je vymezení této tradice – co je jejím obsahem. V tomto ohledu by nás neměla zaskočit přímočarost, s níž obsah polského dědictví chápe *zeman*, jehož postoj v této věci byl zřetelně charakterizován v souvislosti s analýzou diskurzu svobody a rovnosti. Žádoucí tradice polské identity – ona esence polství – tak jeho prizmatem spočívá ve svobodném životě silné šlechtické obce. Jejím úkolem je tak

¹⁵⁴³ Plebán v tomto smyslu nastoluje provokativní myšlenku, že spoléhat za všech okolností na Boží přízeň může zavánět jejím pohrdáním, neboť skutečnost, že byla tato přízeň poskytnutá Polákům v minulosti, nikterak nezajišťuje, že tomu bude i v budoucnosti: „*wiem to, że Bóg miarkuje, znosi i stanowi państwa...ale kto nam obiecał, że nas i dalej laskawie piastować będzie?*“, Łukasz OPALIŃSKI, Rozmowa plebana z ziemianinem, op. cit., s. 40.

¹⁵⁴⁴ „*...przydą, co Machiawel w swych Dyskursach powiedział: jako dobre obycaje, aby nieodmiennie trwały, praw potrzebują, tak zaś praw, aby były zachowane, potrzebują dobrych obycajów...*“, Tamtéž, s. 49. Jedná se o využití pasáže z 18. kapitoly Machiavelliho Rozprav, jež je do češtiny překládána takto: „*jako je třeba dobrých zákonů na udržení mravů v lidském společenství, tak stejně nutné jsou obecně dobré mravy k jejich zachování*“, Niccolò MACHIAVELLI, *Rozprawy o prvních deseti knihách Tita Livie*, op. cit., s. 43.

především chránit svá přirozená privilegia vůči jakýmkoli hrozbám, a to prostřednictvím aktivní politické participace, tvořící základní pilíř velebeného původního zřízení šlechtické moci. Není přitom příliš překvapivé, že smrtelné nebezpečí pro tento soubor fundamentálních tradic představují pro *zeman* spíše rizika spojená s vnitřními úskalími polského státu, než jakékoli ohrožení zvenčí. *Zeman* tak plně v souladu s koncepcí *inter maiestatem ac libertatem* uvažuje o královské moci nikoli jako o vhodném nástroji možné efektivizace polských poměrů, ale jako o permanentní hrozbě, kterou je třeba neustále zatlačovat do pevně vymezených hranic, bez nichž by její přirozeně despotická tendence opanovala veřejný prostor beze zbytku. Je tudíž nabíledni, že v otázce původnosti polského společenství zastává *zeman* jednoznačnou představu: primární je pospolitost suverénních sobě rovných šlechticů, kteří „*milují sladkou svobodu*“ a „*nechtějí mít jiného pána, jen toho, který by sedem principis occupet, ne sit domino locus*“¹⁵⁴⁵, což značí, že instituce krále je de facto umělá a vnučená okolnostmi.

3.3.8.1 Monarchismus *plebána*

Přesně v opozici vůči této představě tradice formuluje svou vizi původního mýtického Polska *plebán*. Ten výše charakterizovanou interpretaci polských dějin rafinovaně odmítá s tím, že *zemanovo* pojetí není ve skutečnosti jejím pravým vyjádřením, ale nežádoucím a falešným odklonem¹⁵⁴⁶ od oné ryzí tradice, po jejímž obnovení volá právě *plebán*. Ten tak ve své podstatě uznává, že stávající podoba šlechtické politické dominance má v Polsku své hluboké kořeny, na rozdíl od *zeman*a je však přesvědčen, že původní polské společenství bylo založeno na odlišných principech. Zaštiťuje-li se tudíž polská šlechta tradicí – což je onen společný prvek v myšlení obou Opalińského figur – měla by reflektovat, že principy skutečného dědictví fungovaly zkrátka jinak a neměla by proto váhat s obnovením právě těchto hodnot. Jestliže tak *plebán* upozorňuje na skutečnost, že stávající anarchie není důsledkem úpadku původně dobře fungujícího zřízení, ale přímo symptomem odchýlení se od dědictví údajné *první republiky*, komentuje dle očekávání i vlastní představu tohoto původního zřízení, jež v jeho podání neslo

¹⁵⁴⁵ Opaliński, Łukasz: Rozmowa, s. 42. Jedná se o aluzi na Pliniův výrok: „*Illi enim reges hostemque victorem moenibus depulerunt: hic regnum ipsum, quaeque alia captivitas gignit, arcet ac submovet; sedemque obtinet principis, ne sit domino locus*“, PLINIUS mladší, *XII Panegyrici Latini*, E. Baehrens (ed.), Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1874, 55, 7, s. 50. Tento výrok patřil zjevně k Opalińského oblíbeným, neboť ho v obdobné formě používá i proti kritickým připomínkám Johna Barclayho ve své *Obraně Polska*, Łukasz OPALIŃSKI, *Obrona Polski przeciwi Janowi Barklayowi*, op. cit., s. 198.

¹⁵⁴⁶ Shodne-li se *plebán* se *zemanem* na tom, že v Polsku nefungují parlamentní zasedání, odhaluje odlišné pojetí tradice u obou postav i nuanci ve vnímání této vady politického zřízení. *Plebán* totiž na rozdíl od *zeman*a nechápe chaotický průběh sejmů jako příčinu špatného stavu polského státu, nýbrž jako symptom mnohem hlubších a déle trvalejších vad, v první řadě pak právě odklonu od původních tradic: „...*że sejmowanie jest tylko skutek źłej przyczyny, której origo stąd, żeście daleko od pierwszego tej Rzeczypospolitej postanowienia odstąpili...*“, Łukasz OPALIŃSKI, *Rozmowa plebana z ziemianinem*, op. cit., s. 24.

výrazné kontury silné monarchické vlády. Při líčení tohoto domněle žádoucího stavu přitom neváhá použít obratu o „*starodávných předcích, kteří žili pod laskavým panováním králů a nepotřebovali tudíž práv*“¹⁵⁴⁷, přičemž je dobré si povšimnout, že tento motiv královské tradice využívá Opaliński ve svém politickém myšlení vícekrát. Nejvýrazněji patrně pak při své polemice s Barclayem, při níž neváhá monarchickou moc označit za „*nejdávnější formu vlády, plně se shodující s přírodou a rozumem, nanejvýš užitečnou a prospěšnou*.“¹⁵⁴⁸

Toto tvrzení může znít poněkud nečekaně, obzvláště vezmeme-li v úvahu, že status práva, označeného nyní za nadbytečné, je v myšlení obou Opalińského postav klíčovým rysem jejich republikánství, bez něhož není myslitelná dobrá vláda. Pro správné uchopení tohoto výroku je nicméně nutné zaměřit se na způsob, jakým *plebán* těmto údajně nepotřebným právům rozumí. Povšimneme-li si totiž na jiných místech *Rozmluvy* rozvíjených *plebánových* litanií nad úpadkem kdysi velebených polských hodnot, narazíme například na konstatování, hlásající, že „*vaše svoboda* (ve významu svobody šlechty) *nemůže zůstat netknutá, neboť došlo k rozvratu všeobecně dobrých staropolských zvyků*.“¹⁵⁴⁹ Podobně pak *plebán* pokračuje vysvětlením, proč a čím konkrétně byly tyto ušlechtilé obyčeje opuštěny – tím, že polská šlechta odstoupila daleko od „*ctnosti*“¹⁵⁵⁰ *starodávných předků*“ i od jejich „*chvályhodných způsobů v době války i míru*“ a namísto obyčejné poctivosti začala se řídit pýchou a lakotou. Opět zde tedy zaznamenáváme názor, že ceněná hodnota svobody coby žádoucího způsobu lidské existence je ničena daremným stylem života polské šlechty, která tuto svobodu reartikulovala do podoby individuálně pojímaných stavovských privilegií. V tomto směru je tudíž nutné chápat *plebánovo* zvolání o nadbytečnosti práv v mytickém věku polské společnosti jako kritiku a umělost nadvlády soukromé svobody¹⁵⁵¹ nad jejím veřejným rozměrem. Tuto kolektivní dimenzi svobody postava *plebána* řadí spolu se silnou monarchickou mocí právě do korpusu oné žádoucí a pravé tradice polské republiky, jež na rozdíl od stávajícího stavu plně

¹⁵⁴⁷ Tamtéž, s. 25.

¹⁵⁴⁸ Jak Opaliński dále uvádí: „*nie palamy nienawiścią (jak bezcelnie twierdzi Barclay) do sprawedliwej i legalnej władzy królewskiej...*“, Łukasz OPALIŃSKI, *Obrona Polski przeciw Janowi Barklayowi*, op. cit., s. 198.

¹⁵⁴⁹ „*...wolność wasza stać w swej całości nie może, iż zepsowanie powszechnie dobrych i staropolskich obyczajów nastąpiło...*“, Łukasz OPALIŃSKI, *Rozmowa plebana z ziemianinem*, op. cit., s. 42–43.

¹⁵⁵⁰ „*...żeście daleko od starożytnych przodków waszych cnoty odstąpili, żeście chwalebne instituta maiorum domi militiaeque porzucili i wyzuli z siebie one prostą poćciwość...a przed się wzięli pychę i lakomstwo...to samo...gubić wolność waszę będzie...*“, Tamtéž, s. 43. Zmínkou o „*instituta maiorum domi militiaeque*“ naráží Opaliński na Salustiův citát z díla *Catilinae*: „*Res ipsa hortari videtur, quoniam de moribus civitatis tempus admonuit, supra repetere ac paucis instituta maiorum domi militiaeque, quo modo rem publicam habuerint, quantamque, reliquerint, ut paulatim immutata ex pulcherruma atque optuma pessuma ac flagitiosissima facta sit, disserere*“, Gaius Crispus SALLUSTIUS, *De coniuratione Catilinae*, Turnhout: Brepols Publishers, 2010, 5, 9, [online].

¹⁵⁵¹ „*...nie wiem, jezeli to praesidium libertatis nie więcej szkodzi, niż pomaga...*“, Łukasz OPALIŃSKI, *Rozmowa plebana z ziemianinem*, op. cit., s. 30.

respektovala vyváženost obecného dobra a osobních svobod pod chvályhodným panováním královského majestátu.¹⁵⁵²

Opalińskiego *plebán* tak vcelku jednoznačně staví dichotomii mezi zlatým věkem předků, kteří byli po vzoru raného Říma schopni „*prahnout po slávě, ctít své způsoby jak v časech války, tak v časech míru, respektovat právo nejen podle předpisů, ale dle vrozených vlastností, projevovat svou statečnost a dbát nejen o sebe, ale i o vlast*“,¹⁵⁵³ a mezi současným světem polské šlechty, která se pod vlivem cizích zvyků nedokázala ubránit síle mamonu a chamtivosti.¹⁵⁵⁴ Právě narážka na pouhou dílčí a nikoli absolutní vinu polské šlechty, která sice nezabránila úpadku původních mravů, ale učinila tak pod tlakem oněch „*cizozemských zvyků*“, je velmi důležitá při analýze *plebánem* identifikovaného vztahu mezi úrovní původních polských hodnot a způsobem, jímž by měly být tyto principy obnoveny pro soudobou polskou společnost. Zakončuje-li totiž Opaliński – už nikoli ústy svých postav, nýbrž jakožto autor – své dílo zvoláním, že polská republika bude zachráněna, pokud se mezi Poláky navrátí ona „*starodávná poctivost veřejné služby vašich předků*“¹⁵⁵⁵, je očividné, že z neutěšené situace vidí možnou cestu, vyžadující však náročné a na první pohled paradoxní oběti. Při formulaci navrhovaného řešení je totiž Opalińskiego *plebán* přesvědčen, že Rzeczpospolita se sama nikdy nezachrání, neboť tak jako „*nemocný nikdy dobrovolně nepřijme léků, které se mu protiví, a raději prahne po své nemoci*“¹⁵⁵⁶, bude i polská šlechta nadále hájit svých práv, ačkoliv právě ta jsou původcem choroby. Toto konstatování však ostře kontrastuje s názorem, který *plebán* vyjádřuje v souvislosti s úpadkem dobrých polských tradic. Spatřuje-li totiž příčinu tohoto úpadku v přejímání cizích zvyklostí při současném tvrzení, že Polsko nemůže být spaseno za

¹⁵⁵² „*przed tym, jakąd ta wolność w swych granicach stała, skromno jej przodkowie nasi na dobro ojczyzny, na ostrzeżenie swobód, na obronę praw zażywali...i było to chwalebne temperamentum władzej królów...*“, Tamtéž, s. 30.

¹⁵⁵³ Łukasz OPALIŃSKI, Rozmowa plebana z ziemianinem, op. cit., s. 43. Opaliński zde ve svém výčtu žádoucích staropolských ctností vybírá několik pasáží ze Sallustiovy charakteristiky římských předností: „*laudis avidi, pecuniae liberales erant; gloriam ingentem, divitias honestas volebant...igitur domi militiaeque boni mores colebantur; concordia maxuma, minuma avaritia erat; ius bonumque apud eos non legibus magis quam natura valebat...duabus his artibus, audacia in bello, ubi pax evenerat, aequitate, seque remque publicam curabant*“, Gaius Crispus SALLUSTIUS, *De coniuratione Catilinae*, op. cit., 7, 6 – 9, 1 – 9, 3.

¹⁵⁵⁴ „*...prętko nam smakować poczęły pyszne budynki, kosztowne stroje, utratne bankiety, jakośmy...sprzet srebra i złota pelen kupować poczęli, kiedy cudzoziemskie obyczaje i zbytek przyniósł do nas i to wszystko, tak chciwość nienasycona wszystkich opanowała...*“, Łukasz OPALIŃSKI, Rozmowa plebana z ziemianinem, op. cit., s. 46–47.

¹⁵⁵⁵ „*...to wiedzcie nieomylnie, iż jeżeli się wróci starożytna ona przodków waszych w usłudze publicznej poćciwość, jeżeli prawdziwe ukochanie swobód, a pilne staranie o dobro pospolite w sercu waszym znajdować się będzie, obaczycie prędko szczęśliwe ojczyzny waszej postanowieonie, obaczycie prawa w egzekucyjnej, stare zwyczaje w zachowaniu...*“, Tamtéž, s. 124.

¹⁵⁵⁶ Jak Opaliński podotýká: „*Rzeczpospolita sama się ratować nie może... bo jako chory lekarstw nie przyjmuję, że mu się smakiem sprzeciwiają, i raczej tego pragnie, co mu szkodzi, tak Rzeczpospolita w zepsowaniu swoim egzekucyjnej praw nie może przyjąc, gdyż zawiętým zwyczajom jest przeciwna...*“, Tamtéž, s. 52–53.

pomoci vlastních sil, zdá se, že buď z dané situace není východiska, anebo musí *plebán* svou nedůvěrou ve vlastní kapacity polské společnosti mířit poněkud jinam než k zahraniční inspiraci.

Druhou zmíněnou interpretaci v tomto směru umožňuje ona nepostradatelná část *plebánova* pojetí zlaté polské minulosti, a sice vláda dávných silných králů, kteří byli schopni zajistit polské společnosti řád. Jestliže tudíž slovy o nemožnosti spasení Polska sebou samým vyjadřuje *plebán* pochyby nad šlechtickou ochotou vzdát se vlastních privilegií pro uzdravení vlasti, neodkazuje tím primárně na nutnost zásahu zvenčí, nýbrž na nezbytnost prosazení bolestných, avšak potřebných reforem i přes odpor této šlechtické obce, čehož by byl v polském prostředí schopen pouze silný monarcha: „*jiného způsobu nápravy špatných obyčejů není než ustavení ostrých a surových práv, které však bez jejich výkonu budou mrtvé, i kdyby byly sepsány krví.*“¹⁵⁵⁷ Pokud v této souvislosti zaznívají odvážná slova o nutnosti leckdy brutálního vynucení práv ze strany suveréna, jehož nastolený řád bude za všech okolností vítanější než panující chaos šlechtické svobody, sluší se připomenout, že Opaliński v tomto bodě sleduje de facto totožnou křivku uvažování, po které již dříve rýsoval svou koncepci žádoucího přechodu od hrůz vzájemného lidského soupeření k uspořádání státní společnosti pod vládou smluveného suveréna.¹⁵⁵⁸ Na základě souladu této všeobecné koncepce fungování společnosti s partikulárními postřehy ohledně reformy polského zřízení pak není divu, že Opaliński charakterizuje proces posílení monarchického a s ním i senátního prvku v uspořádání *Rzeczypospolite* za jakýsi univerzální lék na všechny její neduhy,¹⁵⁵⁹ neboť napravit tyto neduhy znamená vrátit se k „*prvnímu zřízení... to jest pod silnější vládu a panování králů, jehož stín a hodnost jsou nyní prázdne.*“¹⁵⁶⁰ Hovoří-li *plebán* nicméně o prospěšnosti takto posílené a efektivní exekutivní moci, je zapotřebí vnímat, že své pojetí Polska jako silné monarchie

¹⁵⁵⁷ Tamtéž, s. 48.

¹⁵⁵⁸ Viz zde kapitola 3.3.2, rovněž tak Łukasz OPALIŃSKI, O powstaniu społeczności ludzkich, op. cit., s. 221.

¹⁵⁵⁹ „...což tu za środek? Mym zdaniem żaden inszy tylko pozwolenie królowi i radzie, przy nim będącej, większej władzej...“, Łukasz OPALIŃSKI, Rozmowa plebana z ziemianinem, op. cit., s. 58. Podobně pak i výrok: „*interim wszystkie moles rządu ojczyzny musi przyjsć pod władzą jednego...*“, Tamtéž, s. 16. Je zřejmé, že Opaliński na řadě míst opět využívá diskurzu ztělesňujícího fungování státní pospolitosti s fungováním lidského těla, kdy je krize státnosti diagnostikována jako choroba, která musí být vyléčena za pomoci vhodných léků. Tato řečová rovina byla hojně využívána již v dřívějších epochách politického myšlení, jak bylo možné zaznamenat i v případě předchozí kapitoly u Stanisława Orzechowského, který ve svém varování před ohrožením státu prostřednictvím občanské zrady používá obdobné termíny jako „*nemoc*“, „*jed*“ či „*lék*“: „*jedyne lekarstwo, które może być zastosowane do wazej Rzeczypospolitej... przeciwko tym jadom, które zakażają szczerosc praw naszych... by zaradzic chorobie Rzeczypospolitej*“, Stanisław ORZECZOWSKI, Mowa do szlachty polskiej, in: *Wybór pism*, op. cit., s. 107.

¹⁵⁶⁰ „*Co zaś o poprawie Rzeczypospolitej, krótko powiem. Jako zepsowania jej jedna jest przyczyna, że się daleko od pierwszego ustanowienia oddaliła, tak naprawa nie może być insza, tylko gdy się do niego powróci. To jest pod władzą większą i panowanie królów, którego teraz cień i godność władzej prozna...*“, Łukasz OPALIŃSKI, Rozmowa plebana z ziemianinem, op. cit., s. 41.

zasazuje plně do kontextu šlechtické republiky, hledající onu tolik postrádanou rovnováhu *inter maiestatem ac libertatem*, proč se varuje jakýchkoli zmínek o nebezpečí despotické moci či absolutní vlády. Za hlavní devízu silné monarchické moci totiž neoznačuje její rychlost či rozhodnost, nýbrž ochranu veřejného řádu jakožto oblast onoho pozitivního a veřejného chápání svobody. Tento argument tak plně zapadá do republikánské představy dobrého zřízení jako vlády práva, které sice spoutává své občany omezující silou, avšak zároveň zajišťuje jejich dobrý a ctnostný život, neboť „*mýlí se ten, kdo míní, že pod skvělým vládcem žije se v nevoli.*“¹⁵⁶¹

¹⁵⁶¹ Tamtéž, s. 61. Odkaz na dílo Claudia Claudiana o Stilichovi: „*fallitur egregio quisquis sub principe credit servitiu*“, CLAUDIUS Claudianus, *De consulatu Stilichonis*, III, Turnhout: Brepols Publishers, 2010, 224, v. 113–114, [online].

3.3.8.2 Šlechtický parlamentarismus *zemana*

Budeme-li v souladu s výše rozvedeným odůvodněním interpretovat figuru *plebána* jako jednoznačného reprezentanta reformního monarchismu, pomocí jehož symboliky se Opaliński snažil prokázat zakotvení silného vládnoucího prvku v samotném tradicionalismu polské šlechty, představuje *zeman* i v tomto případě určité autorovo alter ego. Tuto pozici pak nelze vnímat jako jednoznačné ztělesnění odmítaného šlechtického tmářství, nýbrž jako pragmatický hlas, varující zastánce reformismu před přílišným radikalismem a představující alternativní náhled na žádoucí tradice. Skutečnost, že autorovo politické poselství není možné ztotožňovat výhradně s názorovou pozicí *plebána*, v tomto směru znovu dokládá především odkaz na Opalińského žánrově odlišné dílo, a sice *Obranu Polska*. V ní autor protestuje proti Barclayho nařčení Poláků z nenávisti vůči králům tím, že dokládá specifickou postavení krále v polském zřízení, kde šlechta není ani jeho dědictvím, ani majetkem¹⁵⁶², protože Polsko může snést jedině takového vladaře, který nebude smýšlet o „*tyranii a nevolnicích, nýbrž o roli vůdce a občanech*.“¹⁵⁶³ Odmítá-li navíc Opaliński připustit, že by šlechta mohla být královským majetkem či dědictvím, kvituje se zjevně pozitivní konotací i fakt volitelnosti polského panovníka, jež byla v dobovém kritickém diskurzu vnímána jako jedna z hlavních příčin přílišné slabosti centrální výkonné moci. Opaliński je však evidentně přesvědčen o prospěšnosti tohoto institucionálního nastavení, poněvadž – jak sám deklaruje – tento model zbavuje Poláky nepříjemných starostí s hledáním krále-cizince a umožňuje jim „*vybírat vládce mezi všemi a pro všechny*.“¹⁵⁶⁴ Je-li ovšem polský král volen, předpokládá se, že bude rovněž přistupovat partnersky ke šlechtické obci, poněvadž za svůj úřad vděčí právě jí. Toto vědomí vede Opalińského k varovné radě, aby králové v Polsku vládli spíše dobrodiním a nikoli trestem¹⁵⁶⁵ – což je znovu pozice, která se v *Rozmluvě* blíží mnohem více linii *zemana* a nikoli *plebána*.

¹⁵⁶² „...*mamy króla, lecz nie jesteśmy jego dziedzictwem ani ojcowizną, a tylko podlegamy jego władzy*...“, Łukasz OPALIŃSKI, *Obrona Polski przeciw Janowi Barklayowi*, op. cit., s. 198.

¹⁵⁶³ „...*my nie możemy znosić niewoli, możemy natomiast uznawać pryncypat i królów, którzy nie myśleliby o tyranii i niewolnikach, lecz o roli kierownika i obywatelach*...“, Tamtéž, s. 203. I v případě *Obrany Polska* využívá autor řady odkazů na antické klasické autory. Zde konkrétně se jedná o převzetí Tacitovy promluvy Tiberia vůči Meherdatovi: „*addidit praecepta (etenim aderat Meherdates), ut non dominationem et servos, sed rectorem et civis cogitare*“, Publius Cornelius TACITUS, *Annales*, XII, 11, 2, cit. dle TÝŽ, *The Annals*, A. J. Woodman (ed.), Indianapolis – Cambridge: Hackett Pub. Co., 2004, s. 219.

¹⁵⁶⁴ „*u nas nie ma, jak u pozostałych narodów, które są pod władzą królów ściśle określonego rodu panujących i nie musi się szukać królów wewnątrz niego...oraz że możemy...obierać ze wszystkich władcę dla wszystkich*...“, Łukasz OPALIŃSKI, *Obrona Polski przeciw Janowi Barklayowi*, op. cit., s. 204. Obrat „*vybírat vladaře ze všech pro všechny*“ odkazuje na Pliniovu antickou tradici: „*imperaturus omnibus eligi debet ex omnibus*“, PLINIUS mladší, *Panegyricus*, Turnhout: Brepols Publishers, 2010, VII, 6, [online].

¹⁵⁶⁵ „...*według urzędzeń naszej ojczyzny, dozwolono władcóm raczej dobrodziejstwami aniżeli środkami zaradczymi doświadczać charaktery nasze*“, Łukasz OPALIŃSKI, *Obrona Polski przeciw Janowi Barklayowi*, op. cit., s. 209. Tentokrát je ve výroku převzata rovnou celá Pliniova pasáž z Panegyrica: „*et ideo non censuram adhuc non praefacturam morum recepisti, quia tibi beneficiis potius, quam remediis ingenia nostra experiri placet*“, PLINIUS mladší, *Panegyricus*, op. cit., 45, 4.

Dialogická tendence formulovat *zemanovy* postřehy nikoli jako vlastní koherentní doktrínu, ale mnohem více jako implicitní reakce, zmírňující nejinovativnější a zároveň nejrazantnější teze *plebánova* uchopení polské dějinné identity, se v *zemanových* vyjádřeních projevuje už od počátku. Přirovnáva-li *plebán* například posílení královské moci k nepřijemnému, avšak pro pacienta v podobě *Rzeczypospolité* nezbytnému léku, neváhá *zeman* na zcela jiném místě podotknout, že *plebánovy* léky jsou horší než sama nemoc a deklaruje, že raději zvolí náš obvyklý neřád s veškerou volností, než aby podobnou léčbou dopustil záhubu své tak vysoko ceněné svobody.¹⁵⁶⁶

Velmi obdobným způsobem, tedy bez jakékoli přímé zmínky na některé z *plebánových* konkrétních vyjádření, se jeho názorový protivník vymezuje i vůči představě přirozeného sepětí obecného dobra republiky s prospěchem vladaře, jejíž jádro můžeme nalézt v *plebánově* obhajobě monarchické moci coby nejjistější ochrany veřejného zájmu. Jestliže tak *plebán* chápe dobovou polskou mantru *inter maiestatem ac libertatem* ve smyslu nutného respektu, s nímž se musí šlechtická obec podřídit královské autoritě, aby se sama nerozpadla, pojmá *zeman* toto nezbytné vyvažování přesně opačným způsobem, tedy jako vytrvalou snahu šlechty vyrvat stát z vladařova područí tak, aby bylo možné po vzoru císaře Hadriána konstatovat, že polská republika je „*věcí celého národa a nikoli vladaře*.“¹⁵⁶⁷ I z těchto důvodů, tedy kvůli strachu před možností královské svévole, zapřisahá *zeman* šlechtickou pospolitost, aby zabránila monarchům používat nebezpečného nástroje *crimen laesae maiestatis* – zákona na ochranu královského majestátu, který může být polskými králi stejně jako kdysi římskými císaři zneužit k trestání těch, jejichž „*jediným zločinem je to, že se žádných zločinů nedopustili*“¹⁵⁶⁸, tedy k likvidaci politické opozice. Snaží-li se navíc *plebán* přesvědčit šlechtickou obec, že efektivní královská vláda představuje nejlepší způsob obhajoby veřejného zájmu i pro šlechtu, přichází *zeman* s podobně účelovým antagonistickým tvrzením, když postuluje, že republikánská správa státu všemi občany je nejlepší nejen pro obec, ale dokonce i pro samotného krále. Pro něho je toto zřízení bezpečnější než domnělé výhody panovnického absolutismu, neboť se „*mýlí ten,*

¹⁵⁶⁶ „...na to powiem, że remedium peius morbo... toż to albowiem WM naprawą Rzeczypospolitej zowiesz, kiedy zgubi wolność swoją i tak wysokie swobody? Nie chcę, nie chcę tej poprawy! Wolę zwyczajny nasz nierząd, byle przy wolności...“, Łukasz OPALIŃSKI, Rozmowa plebana z ziemianinem, op. cit., s. 41.

¹⁵⁶⁷ Tamtéž, s. 76–77. Citace převzata Opalińským z díla Aelia Spartana o císaři Hadriánovi: „*Ita se rempublicam gesturos, ut sciant rem populi esse, non suam*“, Aelius SPARTIANUS, *Hadrianus*, Turnhout: Brepols Publishers, 2010, [online], cit. dle anglického překladu: „*that he governed the republic in a manner to prove that he considered it as belonging to the people and not to him*“, TÝŽ, *From Life of the Emperor Hadrian by Aelianus Spartianus*, W. Maude (ed.), New York: The Cambridge Encyclopedia Co., 1900.

¹⁵⁶⁸ Łukasz OPALIŃSKI, Rozmowa plebana z ziemianinem, op. cit., s. 74. I v tomto případě se jedná o narážku na antického autora, konkrétně Plinia, který označuje zákon na ochranu majestátu totožným způsobem: „*locupletabant et fiscum et aerarium non tam Voconiae et Iuliae leges, quam maiestatis singulare et unicum crimen eorum, qui crimine vacarent*“, PLINIUS mladší, *Panegyricus*, op. cit., 42, 1.

*kdo miní, že král je v bezpečí tam, kde není nic v bezpečí před králem.*¹⁵⁶⁹ V konci se tak lze skutečně domnívat, že Opaliňského politické myšlení není možné jednoznačně spojovat ani s vyhoceným monarchismem *plebána*, ani s propagací převahy šlechtické suverenity zastávané *zemanem*¹⁵⁷⁰, nýbrž právě s akceptací onoho přirozeného napětí, rodícího se ze vzájemného *modu vivendi* mezi úsilím krále a zájmy šlechtické obce. O tomto zásadním a netradičním přístupu, odkazujícím opětovně k nutnosti interpretovat obě postavy *Rozmluvy* jako de facto rovnocenné partnery reprezentující skutečné poměry v *Rzeczypospolité*, krom toho svědčí i názorová pozice hájená Opaliňským explicitně v *Obraně Polska*, v níž se politický myslitel zasazuje o to, aby král zastával vyvažovací roli, kdy nebude zbytečně omezovat své poddané, a ti se mu na oplátku odvděčí respektem.¹⁵⁷¹

¹⁵⁶⁹ Łukasz OPALIŃSKI, Rozmowa plebana z ziemianinem, op. cit., s. 78. Jde o převzetí Senekova citátu z díla *De clementia*: „*Errat enim, si quis existimat tutum esse ibi regem, ubi nihil a rege tutum est; securitas securitate mutua paciscenda est*“, Lucius Anneus SENECA, *De Clementia*, I, 19, 5, cit. dle TÝŽ, *Dialogues and Essays*, op. cit., s. 206–207.

¹⁵⁷⁰ Opaliňského negativní vztah vůči principům čistě šlechtické republiky s převahou parlamentní moci se zřetelně projevuje jak v *Rozmluvě*, tak v *Obraně Polska*. Právě ve druhém zmíněném díle Opaliňski na základě zmínky slavného díla Barclayho otce Williama *De regno et regali potestate: Contra monarchomachos* odmítá, že by Poláci měli být chápáni jako nebezpeční odpůrci monarchického principu – tedy monarchomachové: „*nie jesteśmy więc przeciwnikami monarchii – monarchomachami, których zwalczał ojciec Barclaya w piśmie rozwlekłym, nazbyt trozszcząc się o los królów...*“, Łukasz OPALIŃSKI, *Obrona Polski przeciw Janowi Barklayowi*, op. cit., s. 204; William BARCLAY, *De regno et regali potestate: Contra monarchomachos*, Paris: G. Chaudière, 1600. V *Rozmluvě* poté *plebán* hovoří přímo o tom, že ti, kteří chtějí krále podřídít právu a toto právo národu – tedy zastánci šlechtické demokracie – jsou právě *monarchomachy*, k nimž by v tu chvíli tudíž patřil i *zeman*: „*ja nie stoję o ich rozsądek, wiedząc, że ci monarchomachi chcą swym panom panować, regem legi, legem populo subiciunt...*“, Łukasz OPALIŃSKI, *Rozmowa plebana z ziemianinem*, op. cit., s. 60–61.

¹⁵⁷¹ „*stąd nas ani nie uciskają daninami i podatkami, ani tysiącem innych krzywđ, my zaś nie spiskujemy przeciw nim... ani nie podnosimy buntów...*“, Łukasz OPALIŃSKI, *Obrona Polski przeciw Janowi Barklayowi*, op. cit., s. 206.

3.9 Shrnutí: republikánský mýtus aristokratické identity v 17. století

Pokusíme-li se tedy zakotvit Opaliínského *Rozmluvu* jakožto žánrovou výpověď dobového politického myšlení v širších konturách způsobů uchopení polské identity a od nich se odvíjející reflexe tradic, je možné konstatovat, že analyzovaný dialog dokládá ze strany autora akceptaci určitého inherentního rozporu, panujícího jak ohledně politického uvažování polské šlechty, tak v otázce žádoucího směřování dané společnosti. Hlubší interpretace klíčových témat dialogu i analýza diskurzu obou klíčových figur prokázaly, že Opaliński nemodeluje rozhovor obou fiktivních postav jako střet kýženého reformismu s nežádoucím tradicionalismem, nýbrž jako doklad komplikovanosti a protichůdnosti dobového přístupu polských elit vůči politice. Z toho důvodu je legitimní ztotožňovat Opaliínského politické myšlení právě s určitým umírněným pragmatismem, jenž je schopen vnímat klíčové rysy i problémy polského politického světa v jejich komplexnosti a vyhýbat se příliš radikálním řešením, jež jsou v dialogu zastoupeny idealistickým návrhem reformy ze strany *plebána* na jedné straně a typizovaným myšlením šlechtické obce v podobě *zemana* na straně druhé. Skutečnost, že účelné a žádoucí směřování polské společnosti nereprezentuje prizmatem Opaliínského žádná z postav *Rozmluvy* sama o sobě, nýbrž právě jejich vzájemné soupeření, dokládá v tomto směru nejzřetelněji závěrečné vyznění dialogu, z něhož je zřejmé, že ačkoliv se hlavní a do značné míry antagonistické figury v mnoha fundamentálních otázkách ostře rozcházejí, jsou v konci schopny tyto odlišnosti ignorovat a shodnout se na primární nutnosti ozdravení parlamentní procedury bez ohledu na principiální nuance jimi zastávaných stanovisek.

Za další esenciální atribut Opaliínského uchopení polské šlechtické pospolitosti je třeba označit silnou reflexi tradice polského republikánství ve smyslu otevřeného, mnohdy však rovněž implicitního přejímání starších politických vzorců šlechtické identity. K těmto ustáleným vzorcům můžeme zařadit několik motivů, tvořících de facto základní ideovou osu *Rozmluvy* a tím pádem i zkoumaného politického myšlení dané doby:

A) V první řadě je třeba registrovat silné ukotvení výroků Opaliínského postav ve zcela konkrétním kontextu šlechtické republiky na přelomu 30. a 40. let 17. století, jenž prokazatelně přispěl k formování jeho uvažování a zároveň byl Opaliínského dílem následně formován. V tomto směru zapadá Opaliínského přístup vcelku jednoznačně do republikánského modelu *theory as practice*, o čemž svědčí zejména fakt, že Opaliński vědomě reflektuje konkrétní problémy polského státu a dokonce i partikulární politická jednání dané doby a

vyvozuje z nich postřehy, vztahující se nejen k ideálním představám o fungování polského státu, ale i k hodnotovému uchopení politiky a společnosti obecně.

B) K silné republikánské tradici odkazuje i spor o chápání žádoucího rozměru svobody, jenž je v rozhovoru obou figur zastoupen jednak individuálním pojetím této hodnoty coby souboru šlechtických privilegií ze strany *zemana*, a jednak její kolektivní formou v podobě starosti o věci veřejné a hledání obecného dobra, hájenou *plebánem*. Je důležité si povšimnout, že ani v tomto případě se Opaliński jednoznačně nepřiklání k některé ze stran a namísto toho spíše demonstruje vzájemnou podmíněnost obou zmíněných rozměrů svobody, díky níž spočívá nejlepší ochrana vlastních zájmů ve svědomité politické participaci, jež ovšem postrádá smysl, nebere-li v potaz význam společnosti v intencích šlechtické obce stojící nad rámcem státu.

C) Republikánský diskurz Opalińského teorie se v tomto ohledu projevuje i svébytně politickým chápáním rovnosti, jež je ze strany obou postav *Rozmluvy* nahlížena výhradně jako rovnost občanského stavu. Toto pojetí značí, že Opaliński plně v souladu se svou předchozí tvorbou nepojímá rovnost jako apriorní hodnotu lidské existence, nýbrž jako politicky podmíněný atribut funkční pospolitosti. To znamená, že určitá forma nerovnosti je pro společnost přirozená a žádoucí (například vztah mezi pánem a poddaným či majetkové rozdíly mezi šlechtou), avšak v rámci toho stavu, jenž má právo promlouvat do fungování obce, musí mezi jeho jednotlivými členy panovat přísná rovnost. Ta se týká jak otázky přístupu k moci, tak i diskurzivní roviny užívané titulatury, bez jejíž přítomnosti hrozí proměna republiky v oligarchii. Co přesně by tento přerod znamenal, naznačuje Opalińského chápání republiky jako zřízení, v němž je realizována občanská ctnost, přičemž té princip rovnosti neškodí, je-li uplatňován částečně meritokratický princip vyplývající z držby hierarchicky uspořádaných úřadů. Tento princip ovšem nikdy nesmí sklouznout k akceptaci majetkového rozvrstvení občanské společnosti, jež by vedlo k zániku oné politické ctnosti a jejímu nahrazení logikou mamonu.

D) O zásadní úloze republikánských tradic svědčí i Opalińského permanentní tendence posilovat své postřehy odkazem na moudrost antických autorů. Je přitom nutné neztrácet ze zřetele, že mýtus antických republik se v otázce žádoucího a pro Polsko vhodného vzoru republikánství silně promítá právě i do sporu mezi *plebánem* a *zemanem*, kteří mezi historicky zavedenými republikami preferují odlišné případy (viz *zemanovo* velebení athénské polis a plebejského Říma v opozici proti *plebánovu* obdivu k Benátkám a úloze římských patricijů).

E) Shodnou-li se obě postavy *Rozmluvy* v otázce definice dobré republiky na nutnosti úsilí o obecné dobro, tvoří jednoznačný protipól této shody, tedy nejvýraznější rys jejich antagonismu,

konflikt ohledně žádoucího nastavení poměru mezi monarchickou a parlamentní mocí, jež by prospívalo republice. Označovat v tomto směru rozpor mezi *plebánem* a *zemanem* za střet monarchismu s republikanismem je poněkud nepřesné, neboť striktně vzato, hlásí se k obhajobě výše naznačených republikánských principů obě figury. Z toho důvodu je preciznější hovořit o napětí mezi monarchickým a parlamentním napětí uvnitř této republikánské tradice a nikoli mimo ní. I v této otázce se lze navíc přiklonit k názoru, že obě zastávané pozice reprezentují v Opalińského myšlení komplexnost reality polské společnosti bez nutnosti eliminace vzájemně protichůdných pozic. Pro oprávněnost této interpretace hovoří jednak ono již zdůrazněné vyústění *Rozmluvy*, nadřazující problému institucionálního vymezení moci mezi králem a parlamentem otázku řádně fungujícího politického procesu, schopného realizovat onen veřejný rozměr obecného dobra a šlechtických svobod. V neposlední řadě tento závěr podporuje i zřejmá pozice, kterou Opaliński hájí ve svých dalších dílech, v nichž se otevřeně hlásí k principu *inter maiestatem ac libertatem*, tedy k nutnosti nacházet žádoucí rovnováhu mezi monarchickým principem a mocí šlechtického parlamentu.

Závěr

Co se „slonem a polskou otázkou“

Vzhledem k tomu, že každá badatelská práce ve svém závěru obvykle usiluje o prokázání legitimacy zvolených postupů a přirozeně zejména o potvrzení správnosti dosažených výsledků, odvíjejících se právě od využití metodologie, je při akceptaci postmoderních východisek zkoumání sociální reality zapotřebí se ptát, co přesně lze považovat za úspěšné interpretační a metodologické zvládnutí problematiky formování narativu polské identity v historickém kontextu. S určitou mírou nadsázky a především s aluzí na slavnou ironickou anekdotu o slonovi a polské otázce¹⁵⁷² bychom v tomto ohledu mohli konstatovat, že studie po celou dobu výzkumného snažení usilovala jednak o to, abychom „pro samé Polsko nepřehlédli slona“, a zároveň i o to, aby každý již dávno „zemřelý slon“ nebyl apriorně chápán jako neoddiskutovatelný polský nacionalista. První část této nadsázky, vyjádřená nebezpečím „přehlížení slonů“, tak mířila především proti častým svodům, jež kvůli předpokládaným a neustále omílaným specifickým polského vývoje ignorují možnou skutečnost, že diskurz tamního politického myšlení a s ním související sebe-reflexe polské aristokracie zapadaly do vzorců širšího evropského kontextu. Druhá floskule o snaze „nevidět Poláka v každém slonovi“ pak v sobě předznamenávala úkol neuchylovat se k oblíbené tendenci polských romantických historiků a nacionalistů spatřovat národně-emancipační tendence moderního rázu ve všech jen trochu distinktivních názorech a politických idejích historických autorů, kteří svá díla utvářeli v rámci polského prostředí třeba už v 16. století.

Především druhý zmíněný rétorický obrat – tedy abychom každého dávného „slona“ nevnímali jako předchůdce všech moderních polských „slonů“ – přitom úzce souvisel rovněž se záměrem vyhnout se při výzkumu historických kořenů polské kolektivní identity všem již v úvodu představeným stereotypizacím polské národní identifikace, sahajícím od pejorativně vnímaného fanatického katolicismu přes militarismus až k vyhoceným formám individualismu

¹⁵⁷² Tradiční úsloví o slonovi a polské otázce vyjadřuje častou tendenci polských národovců už od 19. století nadřazovat otázku polské národní emancipace veškerým záležitostem, respektive spatřovat polskou problematiku i v těch tématech, s nimiž polská identita zcela očividně nesouvisela. Příznačně toto úsloví proslavil zejména Stefan Żeromski, který ve svém díle *Przedwiośnie* z roku 1924 konstatuje, že má-li Polák napsat úvahu o slonovi, napíše bezpochyby rozpravu nazvanou „Slon a Polsko.“ Dotyčná fráze byla v polském prostředí nicméně natolik populární, že ji v upravené podobě využila již dříve například i Marie Curie-Sklodowská při zasedání jednoho z komitétů Společnosti národů v roce 1921. Při něm slavná laureátka Nobelovy ceny údajně vyprávěla vtip, kterak v literární soutěži na téma Slon prezentuje Angličan práci s názvem „Zkušenosti s lovem v jižní Africe“, Francouz esej „Sexuální život slonů“ a Polák úvahu „Slon a polská národní nezávislost.“, Stefan ŻEROMSKI, *Przedwiośnie*, <https://wolnelektury.pl/>. [Stefan Żeromski, *Przedwiośnie*, Warszawa: Czytelnik, 1976], s. 122; Ko HIRANO, Did 1900 Bushido disseminator inspire Polish independence?, *The Japan Times*, 9. 8. 2003, dostupné z: <http://soc.culture.polish.narkive.com/jHgOnBb2/did-1900-bushido-disseminator-inspire-polish-independence>

či naopak mesianistickým koncepcím vyvoleného národa. Na jedné straně tak nelze popřít, že studie s ohledem na výše zdůrazněné cíle, tedy analýzu diskurzu polského politického myšlení raného novověku v intencích republikanismu a posouzení jeho korelace s otázkami kolektivní sebe-identifikace, podrobila zkoumání zcela záměrně ty autory, v jejichž myšlení je možné vystopovat jak jistou spojující linii mezi světem politických idejí a prostorem diskurzivně utvářené identity, tak určitou kontinuitu mezi „premodernitou“ a „modernitou“. Na druhé straně je ovšem třeba zdůraznit, že veškeré analýzy tohoto diskurzu i jeho následné interpretace byly vedeny tak, aby nedošlo k formování umělých mytologií v podobě, v jaké před nimi varuje především Skinner. I přes centrální hypotézu ve formě republikánského rámce, jejíž falzifikace logicky vyžadovala určitý předpoklad ideových spojitostí napříč různými historickými kontexty, je tedy třeba podotknout, že práce ve všech sledovaných případech, zacílených na identifikaci klíčových atributů politického a identitárního způsobu myšlení, reflektovala, že významy rozebíraných politických pojmů mohly v dané době nést svébytné konotace, notně odlišné od těch, než jaké jim tradičně přiřkládala nacionalisticky orientovaná historiografie.

Od tohoto kontextualistického přístupu se navíc odvíjel i princip, dle něhož byly oba ústřední výzkumné fenomény, tedy předmoderní zdroje polské politické teorie a vzorce raně novověké identity, reflektovány vždy v pluralitním rámci konkrétního mocensko-ideologického soupeření a s ohledem na měnící se prostředí parlamentní politiky. Tento parlamentní kontext můžeme totiž dle získaných závěrů právem považovat za určitou centrální osu polského humanistického i barokního politického myšlení, kolem níž formulovali své postřehy i natolik zdánlivě antagonističtí autoři jako Stanisław Orzechowski či Andrzej Frycz Modrzewski. Oproti obvyklým atraktivním tendencím chápat napětí v rámci světa politických idejí striktně dichotomicky tak tato práce – právě prostřednictvím reflexe měnících se politických kontextů – usilovala o vykreslení různých soupeřících tradic v otázce pojetí aristokratického mýtu jako rétorického i mocenského střetu v žánru politické literatury, jehož konfliktní charakter však díky existenci společného republikánského rámce nebyl zcela kategorický. Namísto toho, aby tedy ideové komplexy Orzechowského a Modrzewského byly vnímány a hodnoceny jako navzájem zcela protichůdné koncepce, reprezentující věčně přítomné napětí v dějinách politické filosofie, jsou soubory jejich idejí předkládány jako alternativní způsoby uchopení oné republikánské tradice. Z toho důvodu pak ani ideové odkazy těchto raně novověkých republikánů nebyly v celé studii představovány jako určité automatické pokračování pevně daného a navíc vědomého dědictví. Mnohem spíše tak byly prezentovány jako svébytné rozvíjení původních vzorců předmoderního politického diskurzu ve změněných společenských

podmínkách, což můžeme považovat za interpretaci, jež je na hony vzdálená jakémukoli ztotožňování historických politických autorů s rolí praotců-zakladatelů moderního liberalismu, konzervatismu či celé řady dalších *-ismů*.

Udržitelnost republikánské teorie a trojúhelníkový model

Hovořit o republikanismu jako o stěžejním teoretickém schématu postupujícím celou studii může vzhledem k výše akcentovanému „zaklínání se“ vůči utváření iluze *-ismů* vyznívat poněkud absurdním či dokonce zavádějícím způsobem. Proto je třeba zdůraznit, že právě s ohledem na toto riziko byla úvodní, veskrze teoretická část studie zaměřena na velmi důkladnou operacionalizaci příslušného výzkumného konceptu s cílem precizovat republikánskou teorii do takové podoby, jejíž schéma by bylo uplatnitelné pro kontextuální výzkum raně novověkého politického diskurzu aristokratického Polska. Stejně tak zde byla zejména prostřednictvím využití metodologického přístupu A. Smithe věnována zásadní pozornost otázce předpokládané provázanosti politického myšlení a procesu konstruování kolektivní identity. V jejím rámci byla detekována oprávněnost interpretace dobového diskurzu v intencích identitárního *ethnie*, tedy aristokratického republikánského mýtu, jehož ústřední narativ, označovaný ve smithovské terminologii jako *mythomoteur*, může být v polském případě klasifikován jako *kolektivní politický subtyp*.

V rámci charakteristiky a kritické modifikace teorie republikanismu bylo navíc zavedeno schéma republikánského trojúhelníku, reflektující na jedné straně dosavadní roztržitost různorodých přístupů vůči studiu republikanismu, jež je symbolizována nesourodostí mezi klasickým konceptem občanského humanismu a moderními koncepcemi Skinnera, Pettita, Viroliho či Bruggera, jakož i napětím mezi těmito soudobými teoretickými modely navzájem. Na druhé straně však toto schéma usilovalo o identifikaci těch atributů daného teoretického rámce, které bylo následně možné uplatnit při analýze konkrétních děl politického myšlení v rámci polského raně novověkého kontextu. Jako stěžejní vrcholy této trianglové koncepce tak byly při zohlednění celoevropského kontextu reflektovány tyto hodnoty:

- A) Specifické pojetí svobody v intencích ne-dominance, vycházející z Pettitova alternativního uchopení Berlinovy a Constantovy dichotomie i ze Skinnerova schématu neo-římské svobody, a slučující v sobě individuální i kolektivní rozměr této hodnoty.
- B) Exkluzivistická koncepce rovnosti opírající se o existenci občanské pospolitosti, dle níž byl rovný status jedinců determinován stejnorodým charakterem přináležitosti k republice. Právě v této vazbě bylo přitom možné následně odhalit silnou provázanost politické koncepce republikanismu s kolektivní identifikací. Její logika byla přitom založena na esenciální dichotomii „my vs. oni“, kde „my“ reprezentuje občansky

pojímány kolektiv, bez jehož kontextu nemá pojem rovnosti žádný smysl, zatímco „oni“ jsou zastoupeni vyloučenou populací ne-občanů jak z řad domácí populace nesplňující kritéria politické příslušnosti k republice, tak z řad „vnějšího nepřítele“. Být rovným tak v tomto ideovém rámci znamená být občanem s onou nutnou implikací vymezení se vůči těm, kdo stojí mimo republiku, což opětovně umožňuje usouvztažnit tento republikánský hodnotový rozměr s aristokratickou koncepcí polské státnosti a identity.

- C) Princip obecného dobra, dávající souvislost s fungováním práva coby určujícím nástrojem zachování svobody a občanské rovnosti, díky němuž lze o předkládaném schématu republikánského trojúhelníku uvažovat jako o prostoru vzájemně podmíněném třemi zmíněnými hodnotami, v němž idea obecného dobra představovala styčný vrchol, udávající existenci republiky její smysl. Spolu s tím lze však v tomto principu republikánského myšlení odhalit i jeho účelový rozměr klíčového rétorického obratu, jehož prostřednictvím bylo možné legitimizovat konkrétní obsah preferované politické linie, neboť bez ohledu na mocenské a ideové nuance mezi různými autory zůstávala koncepce obecného dobra v republikánském prostředí základním stavebním kamenem i cílem politické činnosti.

Za spojující rámec všech těchto hodnot a tím i za konkrétní podobu realizace republikánského trojúhelníku v partikulárním prostředí pak byl ve studii označen model *monarchia mixta* jako vědomá dobová reflexe aristotelsko-ciceronského dědictví ze strany humanistických i barokních autorů. Jestliže tak zastávané přesvědčení dobových myslitelů o tom, že vlastní politická a sociální struktura ztělesňuje antickou republiku, můžeme považovat za vytyčení onoho trianglového rámce republikanismu, pak inklinace těchto autorů k modelu *smíšené ústavy* odkazuje ke skutečnosti, že daná koncepce optimálního politického zřízení byla v myšlení raně novověkých republikánů jakýmsi institucionálním tmelem, díky němuž bylo možné „dobře uspořádanou republiku“ udržet v harmonii i přes neodstranitelnou přítomnost soupeřících mocenských center a sociálních skupin. Krom toho můžeme model *monarchia mixta* vnímat jako další styčný pilíř jinak konkurenčních pojetí republikánského uvažování, jehož konkrétní pojetí se nicméně u jednotlivých dobových myslitelů lišilo v závislosti na tom, která instituce byla ze strany toho kterého autora považována za fundamentální nositelku republikánských principů a tím i za základní nástroj prosazení harmonické společnosti. V souvislosti s tímto postřehem tak studie přinesla i revizi tradičního rozdělení raně novověkého politického diskurzu na tábory *parlamentaristů* a *absolutistů*, respektive

monarchistů. Namísto této dichotomie byl pro polské prostředí zohledněn model *inter maiestatem ac libertatem*, vycházející právě z logiky dobové akceptace republiky coby *smíšené ústavy* a umožňující na své škále inkluzi veškerých zkoumaných republikánských konceptů.

Republikanismus v polském kontextu jako *theory as practice*

Při aplikaci republikánského modelu na kontext polského politického myšlení byla v prvé řadě prokázána oprávněnost přístupu *theory as practice*, jež se projevila jak na celkové úrovni charakteru dobové politické kultury, tak zejména při detailní analýze diskurzu politické literatury v dílech Stanisława Orzechowského, Andrze Frycze-Modrzewského a Łukasze Opalińskiego. Ve všech sledovaných případech byla totiž zachycena podmíněnost partikulárních politických děl a různých žánrů aktuálními politickými problémy, jež se specifickým způsobem odrážely jak do předpokládaných záměrů jednotlivých spisů, tak do zmíněné volby žánrové podoby. S různorodostí těchto užívaných literárních žánrů v rámci politické tvorby krom toho úzce souvisí i zjištěná rozmanitost, respektive ambivalence rolí, sahající od pozice rádců či propagandistů přes úlohu rétorů a filosofů až po politické kariéristy, jež dotyční aktéři v daném politickém prostředí plnili. I z toho důvodu byl v práci u jednotlivých autorů realizován rozbor širšího spektra jejich politických děl, což se při aplikaci republikánského schématu prokázalo jako stěžejní. Na základě výzkumu této rozmanitosti můžeme totiž konstatovat, že u žádného ze sledovaných autorů nebylo možné ztotožnit jejich republikánskou tvorbu výhradně s jedním literárním žánrem, v důsledku čehož je třeba polský republikanismus ztotožňovat s celkovým charakterem politické tvorby bez ohledu na žánrovou a intencionální různorodost (viz v úvodu nastolené otázky č. IV a V).

I díky tomu se potvrdilo, že jak užívání pojmu republikanismus v souvislosti s aristokratickým politickým mýtem, tak přímé označování polských myslitelů jako republikánů má smysl jedině tehdy, vede-li k chápání raně novověkých zdrojů polského politického myšlení jako volné ideové tradice, jež po vzoru Bruggerova pojetí republikánství představovala notně svébytné a dobovým prostředím ovlivněné ideové komplexy. Na rovině obecného charakteru vývoje politické teorie ve vztahu k identitě je tak třeba připustit existenci různých forem polských historických *republikanismů* napříč odlišnými kontexty, neboť pozdější podoby tohoto způsobu politického uvažování například v epoše osvícenství je nutné vnímat jako určitý přesun ideového dědictví do nových společenských podmínek a nikoli jako kontinuální pokračování nepřerušené tradice. S ohledem na to je možné konstatovat, že tato studie zevrubně analyzovala diskurz nejranější formy polského humanistického a barokního republikanismu v období raného novověku, a to nejen v linii obecných principů daného stylu myšlení, ale i s reflexí jeho interních napětí, aby tak zmapovala potřebný prostor pro případné srovnání tohoto republikánského mýtu při sledování jeho následných interpretací ze strany pozdějších generací.

V tomto směru byla nejprve posouzena koherence zvolené podoby republikánského schématu (koncepce republikánského trojúhelníku související s formováním identitárního mýtu) s dlouhodobými rysy polské šlechtické politické kultury na obecné úrovni, a to následujícím způsobem:

- Byla provedena analýza různých konotací, jež v prostředí polských šlechtických elit nesl pojem *republiki*, reprezentující jeden z nejčastěji užívaných výrazů, skloňovaný jak v politické literatuře, tak v dochovaných záznamech parlamentních jednání. Na základě této analýzy je možné dojít k závěru, že daný termín disponoval několika distinktivními a odlišnými významy, vyjadřujícími státní suverenitu, jakož i autoritu stavovské komunity či princip sdílené moci. I pojem republiky tak v mnoha ohledech sloužil – podobně jako koncepce *monarchia mixta* – jako rétorický nástroj, jehož konkrétní obsah závisel na příslušném kontextu jeho užití i na mocenské pozici daného mluvčího. Kontext republikánské rétoriky lze proto v dobovém prostředí chápat jako určitou nepřekročitelnou hranici šlechtického diskurzu a identitárního mýtu, jelikož idea republiky představovala entitu, okolo jejíhož smyslu a úlohy coby nositelky antických ctností panoval široký konsenzus, ačkoliv partikulární uchopení politických zájmů v rámci této republiky mohlo být z různých politických i autorských stran diametrálně odlišné.
- V souladu s představeným republikánským pojetím svobody jako ne-dominance byla podrobena kritickému zhodnocení šlechtická koncepce tzv. *zlaté svobody*, v jejímž případě byly identifikovány dva ústřední trendy: jednak užívání pojmu svobody ve významu stavovských privilegií, umožňujících spokojený život ve smyslu velkostatkářské prosperity, a jednak chápání svobody coby život jednotlivce přesahující abstraktní hodnoty, symbolizované občanským statutem. Potvrdilo se tak obdobné napětí mezi kolektivním (veřejným) a individuálním (soukromým) rozměrem svobody jako v případě jiných evropských republikánských pospolitostí. Zkoumaný polský kontext mimo jiné prokázal, že obě roviny svobody představovaly do značné míry spojitě nádoby, což doložila zejména diskurzivní analýza konceptů svobody u Orzechowského, Modrzewského a Opalińskiego (viz níže).
- Podobně pak byla prozkoumána i klíčová otázka principů, jež v politickém diskurzu utvářely pojem šlechtické identity a v souvislosti s tím tak spolurozhodovaly o polské podobě republikánského občanství. V rámci zodpovídání otázky „kdo to byl polský šlechtic a *ipso facto* polský občan“ bylo možné dojít k závěru, že v polském kontextu

užívaný pojem rovnosti v tomto směru odpovídal občanskému ideálu, neboť příslušnost k politickému kolektivu byla sice definována principem urozenosti krve, avšak atribut aristokratické identity v sobě zároveň nesl implicitní předpoklad a podmínku v podobě údělu služby republice.

- Z tohoto vymezení následně vyplynulo i ono apriorně hodnotové a politické pojetí kolektivní identity, považující etnické, jazykové a náboženské distinkce za podstatné rodové či dynastické atributy, avšak nikoli za relevantní znaky šlechtického občanství. Úzce se však s tímto egalitářstvím statusu pojila i otázka ekonomické diferenciaci, která sehrávala podstatnou úlohu v otázce reálných politických očekávání a žádoucí úlohy toho kterého občana v rámci republiky uvnitř šlechtického stavu. S daným chápáním občanské rovnosti a z něj vyplývajících principů kolektivní identity byla krom toho spojena i revize tzv. *sarmatismu*, jehož tradiční etnicko-kulturní interpretace byla ve studii nahrazena tím významem, jenž zapadal do odpovídajících kontur zmíněného republikánského mýtu. Oproti uvedeným přístupům, líčícím *sarmatismus* v intencích reálně existujícího přesvědčení polské šlechty o vlastní etnické odlišnosti již v 16. století, je tak daný pojem vnímán výhradně jako ideologicko-mocenský nástroj konkrétních elitních skupin z 18. století, jež daného pojmu využívaly k denunciaci politických rivalů. Ačkoliv se tak dělo na základě pejorativního vykreslování stereotypů polské aristokracie právě s ohledem na starší vzorce politického uvažování, formující se v raném novověku, dospívá tato práce k závěru, že *sarmatská* problematika nepředstavovala v humanistickém či barokním politickém diskurzu relevantní politické téma.

Pluralitní diskurzy republikánského mýtu polské aristokracie

Za stěžejní část studie s ohledem na získané poznatky je nicméně třeba považovat především posouzení koherence polského politického myšlení a s ním související problematiky dobové identity s teorií republikanismu na úrovni diskurzivní analýzy tří vybraných konkrétních politických koncepcí z doby 16. a 17. století, jejichž autoři v určité podobě reprezentovali ony alternativní způsoby uchopení aristokratického mýtu. Jako klíčovou můžeme tuto analýzu partikulárních nuancí republikánského proudu chápat jednak z toho důvodu, že dosavadní badatelské přístupy vůči fenoménu polské historické politické teorie setrvaly v převážné míře u identifikace obecných trendů, aniž by braly v úvahu právě možnou různorodost republikánských diskurzů. Stejně tak je ovšem možné spatřovat důležitost zvoleného přístupu ve skutečnosti, že jedině ověření smysluplnosti zmíněné republikánské interpretace prostřednictvím detailního rozboru konkrétních děl specifických myslitelů umožňuje využít při výzkumu republikánské problematiky přístup *theory as practice* a pochopit tak význam analyzovaných koncepcí republiky, svobody či identity v jejich celistvém a dobovém kontextu.

Struktura této analytické části se tak v maximální možné míře snažila respektovat zvolený teoretický rámec, v důsledku čehož byli vybraní autoři (zastoupení Orzechowským a Modrzewským jako osobními, náboženskými i politickými konkurenty v humanistickém prostředí 16. století a Opalińským pro sledování proměn republikánského myšlení v 17. století) představeni v několika navzájem provázaných rovinách. V jednotlivých částech příslušných kapitol, věnovaných těmto třem myslitelům, byla tudíž vždy rozebrána jejich pozice aktivních aktérů soudobého politického i společenského dění a následně věnována pozornost jejich tzv. „druhým autorským životům“ s cílem posoudit míru vlivu jimi zastávaných politických principů při pozdějším formování tradice polské identity. Příslušný akcent byl kladen rovněž na analýzu dobové role zmíněných aktérů coby politických literátů a myslitelů, jejichž tvorba byla ve všech případech posuzována s respektem k žánrové distinkci i k odlišnostem konkrétních záměrů, s nimiž byla jednotlivá díla s ohledem na aktuální politická dilemata vytvářena. V rámci představené struktury analytických kapitol byl pak ústřední cíl studie, tedy analýza republikánského diskurzu a posouzení míry jeho diverzity, naplňován v těch pasážích, v nichž došlo k identifikaci styčných prvků i konfliktních distinkcí, týkajících se různých způsobů uchopení svobody, rovnosti, obecného blaha i koncepce *monarchia mixta*.

Přistoupíme-li tedy na základě výše připomenutých podniknutých postupů ke shrnutí klíčových výsledků studie za pomoci reflexe výzkumných otázek, jež byly stanoveny v úvodu,

můžeme konstatovat následující postřehy. V otázce variability, respektive pluralismu polského raně novověkého narativu politického myšlení (otázky č. I a VI) je po zevrubném rozboru vybraných koncepcí možné obhájit závěr, že narativ polské aristokracie u Orzechowského a Modrzewského představuje dva alternativní způsoby reflexe šlechtické identity, jejichž ústřední principy však shodně zapadají do širšího evropského rámce republikánského myšlení. O validitě této interpretace svědčí jak velmi obdobné pojetí klíčových hodnot diskurzu, tak shodně užívané rétorické figury (např. alegorie politiky jako námořní plavby a republiky jako lidského těla) či obecná koncepce polské státnosti jako hodnotového odkazu antiky, v moudrosti jejíž autorů je třeba zakotvit smysl vlastního společenství. Podobný závěr lze navíc učinit i v otázce rozboru Opalińskiego koncepce, ačkoliv v jeho případě není žádoucí hovořit o formování alternativní tradice, neboť jeho přístup k problematice politického myšlení a identity byl analyzován s ohledem na modifikaci republikánského kánonu v kontextu měnících se politických podmínek (v úvodu otázka č. VIII).

V souvislosti s tímto republikánským diskurzem, přesahujícím a zároveň spojujícím tvorbu jinak odlišných autorů a tím pádem i antagonistický charakter jejich koncepcí, se podařilo za hlavní atribut politického myšlení ve vztahu ke šlechtické identitě (otázka č. II) určit představu republiky jako antického ideálu, díky němuž byla polská společnost ze strany vybraných autorů ve vztahu vůči ostatním dobovým kolektivům hodnocena v privilegovaných či dokonce vyvolených konturách. Právě ideu republiky jakožto šlechtické pospolitosti spjaté distinktivními hodnotami (viz otázka č. III) tak můžeme při výzkumu forem předmoderní identity na základě Smithova teoretického schématu považovat za ono jádro identitárního rámce (*ethnie*), jehož ústřední příběh (*mythomoteur*) vycházel z vize polského šlechtice coby ctnostného občana republiky – tedy nositele antických tradic ochotného spojit svůj osud s blahem obce, avšak zároveň prosperujícího i na osobní (ve smyslu rodové) rovině (viz otázka č. VI, jež byla částečně zodpovězena už v předchozím oddíle závěru v souvislosti se *sarmatismem*). O tomto klíčovém atributu, spojujícím republikánské politické myšlení s problematikou identity, svědčí krom toho i převažující orientace politických debat a politické literatury na témata, za nichž se prolínaly partikulární mocenské otázky, probírané v rámci parlamentní procedury, s abstraktními hodnotami ctnostné politiky.

Jako velmi silný symptom identitárního rozměru republikánské politiky byla rovněž identifikována propagandistická tendence zkoumaného politického diskurzu, korespondující s obdobnou interpretací literární aktivity florentských humanistů. V této tendenci se však u polských autorů zároveň projevuje i zřetelná snaha formovat obraz polské šlechtické

společnosti jako ctnostné a do jisté míry privilegované pospolitosti, jež však současně čelí aktuální krizi, pro jejíž překonání je nezbytná určitá forma nápravy. Konkrétní podoba této žádoucí reformy se pak u jednotlivých autorů v mnohém liší, neboť zatímco společný ideový moment Orzechowského a Opalińskiego představuje v tomto ohledu princip apelu návratu *zlatého věku*, přichází Modrzewski s vizí dobré společnosti, jež je realizovatelná prostřednictvím nových forem sociální disciplinace. Cíl této nápravy zůstává u všech myslitelů nicméně totožný, jelikož ušlechtilá polská společnost může být realizována výhradně v rámci ctnostné a výjimečné republiky. V důsledku toho lze ony nuance navrhovaných změn chápat jako různé pilíře, reprezentující alternativní pojmání polské identity při současném zachovávání ideje republiky jako společného ideálu (viz otázka č. VII).

V rámci interpretace hlavních ideových principů, tmelících tuto republikánskou vizi (otázky č. III. a IV.) byly prizmatem tří vybraných autorů prozkoumány a posouzeny hodnoty svobody, rovnosti a obecného blaha, jakož i koncepce *smíšené ústavy*.

V záležitosti pojmání svobody je u všech sledovaných koncepcí možné ztotožnit náhled na tuto hodnotu s republikánskou optikou ne-dominance, jež je v Orzechowského případě zastoupena inherentním napětím mezi volností coby ochranou vlastní rodiny a majetku, respektive „zpěvem a tancem dle libosti“ na straně jedné a svobodou ve smyslu politické participace a vlády práva na straně druhé. Tato bipolarita rozměrů svobody, přítomná obdobným způsobem u Modrzewského a ve specifické podobě archetypálního antagonismu dvou dialogických figur i u Opalińskiego, je přitom i přes zmiňované napětí současně nezbytnou podmínkou prosperity republiky, poněvadž ve všech analyzovaných dílech je onen veřejný rozměr svobody ve smyslu aktivního občanství nutným předpokladem pro uchování vlastních privilegií, jež zase naopak postrádají svůj smysl, nejsou-li zakotvena v úsilí o blaho celé republiky.

Jak již bylo nicméně naznačeno, skýtají partikulární uchopení svobody i prostor pro vzájemné různice uvnitř republikánského diskurzu. Orzechowski tak razí svou vizi svobody coby rozhodujícího činitele, díky němuž polská šlechtická obec převyšuje všechny ostatní „národy.“ U Modrzewského, kladoucího zásadní důraz na úlohu svobody v prosazení veřejného dobra na úkor osobního prospěchu, je oproti tomu daleko silněji přítomný určitý racionalistický atribut tohoto kolektivního pólu dané hodnoty, který má zajistit, aby byl individuální život občana ochráněn proti hříchu. S tímto výrazným morálním rozměrem politické teorie se krom toho pojí i Modrzewským propagovaná všudypřítomná autorita státní moci, vedoucí k občanské disciplinaci i za cenu razantního omezení šlechtické individuální sféry.

Všemi sledovanými koncepcemi se v každém případě prolíná velmi razantní kritika pomýleného chápání svobody v podobě svévole, jež je prakticky totožně bez rozdílu charakterizována jednotlivými mysliteli jako přílišný egoismus. Ústřední motiv v tomto směru spočívá v časté kritice ignorování veřejného zájmu a ohlížení se výhradně na prospěch vlastního stavu, respektive vlastní politické skupiny. I v tomto případě bylo navíc potvrzeno využívání daného pojmu k vedení mocenského boje na rétorické rovině, související s líčením svévole jako neřesti, kterou za svobodu mylně vydávají političtí protivníci.

V související otázce rovnosti se Orzechowski projevuje jako nejrazantnější propagátor šlechtickým původem podmíněného občanství, když hovoří o republice jako o hájemství kaplana, krále a právě šlechty, zatímco ostatní vrstvy společnosti, respektive funkce na společenském žebříčku, jsou chápány jako elementy, jež musí sice dbát o materiální blaho republiky, avšak zároveň jsou z hlavních přímých atributů ctnostné obce – například v podobě veřejného rozměru svobody – vyloučeny. I přesto, respektive právě proto je nicméně možné klasifikovat Orzechowského postoj k občanské rovnosti za republikánský, neboť i přes služebnou roli ne-šlechtických vrstev autor opakovaně dochází k závěru, že republice náleží všichni ti, kteří jsou nějakým způsobem zapojeni do udržování její existence a jako takoví musí být podřízeni jejímu právu.

O egalitářském charakteru Orzechowského občanského smýšlení krom toho svědčí i autorův striktní apel na uchování rovnostářského principu politické identity mezi občany navzájem, související s odmítáním titulární hierarchizace šlechtického stavu po vzoru ostatních evropských zemí. Ve spojitosti s takto pojímanou politickou identitou šlechtické pospolitosti navíc znovu vystává onen civilizačně-imperiální rozměr polského šlechtictví, jehož úkolem bylo šířit žádoucí hodnotu občansky rovného stavu bez ohledu na majetkové či teritoriální odlišnosti. I díky tomu se Orzechowski mohl titulovat svým oblíbeným souslovím jako „váš bratr na Rusi“, jelikož rozhodující úlohu v občanském principu sehrávala urozenost rodu a nikoli lokální či konfesní preference. Jak navíc Orzechowski sám postuluje, i princip urozenosti je za všech okolností stěžejní jen v osobní rovině zachování rodu, zatímco republika potřebuje v první řadě nikoli šlechtice jako takového, nýbrž občana ochotného hájit její zájem bez ohledu na původ.

I v otázce rovnosti byly přitom mezi jednotlivými autory v rámci republikánského rámce vysledovány podstatné odlišnosti, týkající se nejen určení rozsahu občanské pospolitosti, ale i způsobu, jímž byla rovnost jako hodnota charakterizována. Pozornost v tomto směru upoutává zejména rovnostářský diskurz občanství Frycze-Modrzewského, který oproti svému oponentovi

přichází s notně nadčasovou koncepcí univerzálního a rovného práva pro všechny segmenty polské společnosti, jejímž prostřednictvím kritizuje převládající aristokratický exkluzivismus. Rovnost tak v Modrzewského optice není pouze atributem občanství, postrádajícím mimo jeho rámec svůj smysl, ale preferovanou lidskou hodnotou o sobě samou. Při konfrontaci s ní je pak šlechtický původ reflektován jako výmysl lidské společnosti, jevící se při srovnání s „urozeností ducha“ jako irelevantní. I tak je ovšem v konci nezbytné označit Modrzewského egalitářství za ambivalentní, a to v důsledku autorova implicitního přesvědčení o existenci rozdílných stavovských kvalit, jež by sice podle něho neměly promlouvat do právního řádu republiky, ale měly by být brány v potaz například při posuzování, kdo si v případě vlastní nouze zaslouží pomoc republiky a kdo nikoli.

Jak v případě Orzechowského a Modrzewského přístupů, tak v Opalińskiego diskurzu následujícího století byla navíc identifikována silná provázanost svobody jako ne-dominance a preferování občanské rovnosti s ideálem obecného dobra. To tak skutečně reprezentovalo onen pomyslný nejvyšší vrchol republikánského trojúhelníku, neboť významy svobody ve smyslu politické participace, jakož i homogenita šlechtického stavu plnily svůj význam jedině tehdy, pokud společně zajišťovaly směřování republiky právě k jeho naplnění. Dotyčný pojem obecného dobra tak v polském politickém myšlení zaznamenáváme vedle pojmů republiky a svobody v podobně vysoké četnosti, a to jak v explicitně vyřčené podobě, tak například ve formě již zdůrazňovaných řečnických figur, využívajících připodobnění republiky ke kolektivnímu tělesu, jež může přežít jedině za podmínky, že jeho jednotlivé části pracují ve prospěch celku a jsou do jedné podřízeny totožnému principu – v našem případě suverenitě práva. Ideál obecného dobra nadto u všech řešených myslitelů nese zřetelné odkazy k dědictví antické politiky, užívaného jednak k vykreslování žádoucích vzorců, jimiž by se polská republika coby líčená následovnice antických vzorů v humanistické epoše měla řídit, jednak k možná ještě zajímavější kritice aktuálních problémů šlechtického Polska. Jak v Orzechowského, tak v Opalińskiego dialogích bylo totiž zaznamenáno obdobné prolínání antického světa s dobovou politickou realitou polského prostředí, sloužící primárně ke konkrétním mocenským, respektive ideologickým cílům, kdy spor mezi jednotlivými figurami dialogu, vedený zdánlivě v otázce, do jaké míry byla kupříkladu athénská polis ctnostnější než pozdní římská republika, demonstroval ve skutečnosti velmi akutní napětí uvnitř polské politické obce.

Posledním zkoumaným atributem v republikánském myšlení tří různých autorů zůstala sama koncepce republiky, respektive její formální a institucionální podoba, odkazující k úloze

konceptu *monarchia mixta*. I v této záležitosti studie potvrdila závěry formulované již na základě charakteristiky polské politické kultury v obecné rovině, poněvadž dosavadní schéma operující s dichotomií polských monarchistů, respektive parlamentaristů se ukázalo jako nedostatečné, respektive jako notně zkreslující. U všech zmíněných myslitelů totiž můžeme uvažovat o klasifikaci jejich ideálně pojímaného institucionálního zřízení republiky dle logiky *inter maiestatem ac libertatem*, kdy nelze hovořit o jednoznačné preferenci některého z mocenských center, nýbrž o rétorickém prosazování jejich vzájemné harmonie tak, aby republika vzkvétala a občanská obec se neutápěla v permanentním konfliktu. Přihlédneme-li tedy ke konkrétním konturám Orzechowského vize, můžeme například prohlásit, že i přes místy neoddiskutovatelné promonarchické postoje jeho klíčové dialogické figury *papežence*, zůstává Orzechowského král „tesářem“ či „správcem“ polské republiky, představujícím nepostradatelný element při vyvažování parlamentu, jenž však zároveň ponechává těžiště politické moci v rukách šlechtického občanského kolektivu.

Podobným způsobem je ideál obecného dobra realizovatelný výhradně v podmínkách *smíšené ústavy*, respektive aristotelsko-ciceronské *politei*, i u Modrzewského s Opalińským. I tyto autoři mohou být sice dle tradičních schémat řazeni do monarchistického tábora, když zejména první zmíněný věnuje výraznou pozornost formulaci ideálu platónského vladaře a nadto pověřuje panovnický majestát odpovědností ne za uchování šlechtické svobody, jak to činí Orzechowski, ale za mravnost celé společnosti. Při detailnějším pohledu na Modrzewského politické myšlení se však zřetelně ukazuje, že ani on ve svém republikánském diskurzu nevystupuje z hranic modelu *monarchia mixta*, což je obzvlášť patrné při obhajobě teze, dle níž „*vše, co patří králi, patří republice*.“ V konci je tak i jeho ideální představa královské pozice limitována zájmem republiky, pro jehož naplnění musí být polský panovník volen svými občany, přičemž následně je povinován se s nimi i radit. Otázka nastavení polské republiky do podoby *smíšené ústavy* pak tvoří i klíčový bod střetu ve stěžejním dialogu Łukasze Opalińského, v němž se monarchistická figura *plebána* se svým oponentem – parlamentaristickým *zemanem* – v závěru shoduje, že jejich odlišné představy o formě státu nesmí stát v cestě odstranění akutnějších hrozeb, jež brání fungování republiky jako celku bez ohledu na politické preference.

Při hledání uspokojivých interpretačních pozic v otázce provázanosti politického myšlení s aktuálním politickým, respektive mocenským kontextem a v záležitosti charakteristiky žánru republikánské literatury (otázky č. IV. a V.) byla v případě humanistického diskurzu 16. století akcentována náboženská i osobní rovina sporu mezi

Orzechowským a Modrzewským, přičemž na základě těchto peripetií jejich politického a „kariérního“ vývoje bylo prokázáno, že oba autoři do jisté míry adaptovali své ideové pozice s ohledem na měnící se pozice v rámci občanské pospolitosti. U obou myslitelů tak byly zaznamenány různé, mnohdy navzájem protichůdné autorské pozice, z nichž oba dotyční aktéři při své tvorbě konkrétních děl vycházeli (u Orzechowského například diskurz „královského rádce“ vs. diskurz „šlechtického tribuna“).

V Orzechowského případě pak můžeme za hlavní politickou agendu jeho doby, jež se výrazným způsobem promítala do celkového vyznění jeho politické tvorby, označit především ožehavou problematiku tzv. *exekučního* hnutí. Ta byla v Orzechowského optice navíc provázána s otázkou žádoucí konfesního směřování polské společnosti, díky čemuž byl u tohoto autora aristokratický republikánský mýtus formován do podoby Polska jako vyvolené katolické obce svobodných nositelů občanství, jejichž úkolem je petrifikovat tradiční šlechtický model sociální struktury. V korpusu Modrzewského díla oproti tomu nalézáme zejména reflexi dobového sociálního napětí, na jehož základě zmíněný myslitel nastoluje problém smyslu polského občanství a jeho vztahu k ne-občanským společenským vrstvám. Hlavním rysem jeho uchopení sledovaného identitárního mýtu je tudíž obraz polské společnosti jako přísně racionálního a spravedlivého kolektivu, otevřeného prospěšným změnám, jenž mezi svými členy eliminuje veškerou nepřirozenou nerovnost, avšak zároveň pěstuje nemilosrdnou disciplinaci vůči těm, kteří namísto prospěchu republiky a ctnosti upřednostňují život v hříchu. V kontrastu vůči oběma zmiňovaným autorům pak stojí pozdější kontext Opalińskiego tvorby, v jehož případě již relevantní politické téma netvoří ani konfesní příslušnost, ani napětí mezi magnátskými rody a širší šlechtickou obcí, nýbrž dobová paralyzace parlamentního procesu, spojená s problematikou *liberum veto*. Klíčová modifikace republikánského mýtu ze strany Opalińskiego (otázka č. VIII) tak spočívá především v akceptaci konfliktního charakteru aristokratického společenství, jež není líčeno ani v barvách katolického tradicionalismu či protestantského racionalismu, nýbrž v intencích společenské smlouvy jednotlivých příslušníků šlechtické obce, jejichž konflikt, zapříčiněný odlišnými mocenskými i ekonomickými zájmy, nicméně nesmí vést k ohrožení blaha republiky.

Na základě těchto výše zmíněných proměn zastávaných politických pozic v závislosti na autorské roli a s ní související volbě konkrétní podoby literárního díla s ohledem na oslovované publikum tak můžeme potvrdit, že v polském prostředí skutečně nelze hovořit o jednoznačném republikánském žánru ve smyslu jednotné formy kánonu těch politických děl, u nichž můžeme identifikovat rysy republikánského politického myšlení. Lze nicméně v jistém

smyslu vyzdvihnout výraznou oblibu dialogu jako dominantního literárního prostředku, zaměřeného na šlechtické publikum s reflexí žádoucí podoby republiky a jejích aktuálních politických problémů. Tento literární útvar je tak po analýze jeho měnící se formy u Orzechowského a Opalińskiego záhodno označit za jeden z hlavních projevů antického dědictví v politickém diskurzu polské šlechty.

Zaměříme-li se ve shrnutí dosažených zjištění, týkajících se rozmanitého charakteru aristokratické identity, ještě jednou na problém proměny původních vzorců humanistického uvažování v měnícím se kontextu (otázka č. VIII), můžeme deklarovat, že v případě tvorby Łukasze Opalińskiego bylo prokázáno uchování základních kontur republikánského přístupu vůči politice a identitě, a to právě změněným politickým i sociálním podmínkám navzdory. Opaliński totiž navazuje na své předchůdce jak obdobnými atributy v pojetí klíčových politických hodnot (uchopením svobody ve smyslu ne-dominance, občanskou determinací rovnosti šlechty i propagací modelu *monarchia mixta*), tak především přejímáním výše zdůrazněné žánrové tradice dialogu. Ačkoliv tak odlišný kontext polské republiky 17. století dodává jeho politickému myšlení modifikovaný ráz, související s již uvedenou proměnou rozhodující parlamentní agendy, je možné v Opalińskiego žánrové tvorbě pozorovat určitou kontinuitu, která byla nejlépe zdokumentována za pomoci srovnání jeho dialogického díla s přístupy Stanisława Orzechowského.

I přes řadu styčných rysů je však za hlavní smysl tohoto srovnání žádoucí považovat Opalińskiego prokázaný trend notně pluralističtějšího způsobu chápání politiky i společnosti, jenž se zřetelně ukázal právě při interpretaci klíčových figur jeho dialogu. Krom již zmíněného autora přitakání vnitřnímu konfliktu polské společnosti jako neodstranitelnému rysu politické reality se tak potvrdilo, že v Opalińskiego díle – na rozdíl od dialogů Orzechowského – není možné jednoznačně identifikovat autorská stanoviska či je dokonce bezvýhradně spojovat s některou z archetypálních postav. V opozici zejména vůči Orzechowského republikanismu totiž Opaliński užívá politickou tvorbu a ústřední motiv republiky nikoli k explicitní adoraci postojů vlastního politického tábora a k denunciaci protivníků, nýbrž k „šifrování“ politické situace jeho dobového Polska do diskurzivního střetu obou dialogických figur.

Republikánský mýtus šlechty jako základ národní identity

Na základě všech výše zdokumentovaných závěrů můžeme zopakovat v rámci tohoto shrnutí již několikrát zmíněné přesvědčení, že polské politické myšlení raně novověké epochy vykazovalo jednoznačné rysy republikánské reflexe státu i společnosti, jež udávala dobovému šlechtickému diskurzu určující ráz. S ohledem na prokázanou provázanost politické tvorby zkoumaných myslitelů s dobovým politickým prostředím byl rovněž identifikován onen předpokládaný vztah mezi politickým myšlením a identitou, neboť zmíněné republikánské vzorce uvažování se výrazně projevovaly ve způsobu, jímž polská aristokracie v roli občanů republiky uvažovala sama o sobě.

I přes projevené detailní úsilí při analýze dobového republikánského diskurzu a při vši skromnosti pronášeném přesvědčení o precizní struktuře předložené studie by nicméně bylo chybou považovat výzkum předmoderních vzorců polské národní identity v intencích republikánského mýtu za uzavřené téma. Jak bylo totiž naznačeno již v úvodu, spočívala prapůvodní motivace k sepsání této práce v badatelském úsilí o vykreslení úlohy onoho aristokratického mýtu při utváření vzorců moderních *narativů* polské národní identifikace. Skutečnost, že se nezbytnou podmínkou při zkoumání zdrojů národního diskurzu moderního Polska ukázala být právě analýza raně novověkých forem politické identity, však nikterak neodsouvá aktuálnost a smysluplnost stopování pozdějších osudů tohoto identitárního mýtu, a to právě prostřednictvím výzkumu ideologického uchopení předmoderních politických koncepcí ze strany polských osvícenců či národních aktérů v průběhu 19. století.

V té souvislosti můžeme rovněž vytyčit dvě hlavní možné cesty dalšího rozvíjení této problematiky, jež jsou pochopitelně spojeny i s možnostmi falzifikace předložených závěrů. Případné sledování proměn raně novověkého republikánského diskurzu při konfrontaci s politickým myšlením pozdějších epoch bude možné vycházet především z Bruggerova schématu odlišných západoevropských koncepcí republikanismu pro humanistický a osvícenský kontext, neboť obdobné modifikace republikánské tradice je třeba předpokládat právě i pro prostředí polské šlechtické republiky. S touto tezí se logicky pojí i ona otázka ideologického využívání, respektive reinterpretační původních obrazů šlechtické republiky ze strany odlišných moderních politických směrů. Tento případný badatelský záměr by nadto bylo možné považovat za přímé pokračování předložené studie, už jen z toho důvodu, že výstupy této práce skýtají slibný prostor pro objasnění těch způsobů, jimiž ve svých ideových koncepcích s aristokratickým mýtem coby jádrem předmoderní identity (tedy politickým *ethnie*) operovali přívrženci polského liberalismu, konzervatismu, socialismu či dalších

ideologických proudů. Alternativní rozvíjení badatelské aktivity v problematice polské raně novověké identity pak může představovat snaha o zakotvení identifikovaných vzorců polského republikánského myšlení v širším středoevropském prostoru. Jak totiž dokládá převažující trend ve výzkumu evropského republikanismu, byl kontext střední a východní Evropy v tomto ohledu doposud značně podceňován. Vezmeme-li tudíž v úvahu obdobné vzorce politického vývoje s ohledem na polské, uherské a české stavovství, nabízí se ambice určení totožných atributů republikánského diskurzu, jehož principy byly vysledovány v polském prostředí, například v politické tvorbě české předbělohorské šlechty.

Můžeme-li tak po dopsání této práce hovořit o aristokratickém mýtu polské šlechtické republiky, jejíž různé ideové podoby v myšlení raně novověkých autorů vytvořily základní rámec pro pozdější formování těch národních narativů, v nichž sehrávala vize šlechtického Polska klíčovou úlohu, je třeba si uvědomit, že zmíněný závěr představuje pouze jeden z pomyslných obrazových krystalů, jež jsou nezbytné pro celkové vykreslení mozaiky polské národní identity. Lze samozřejmě namítat, že bádání v této oblasti je vzhledem k postindustriálnímu charakteru stávající epochy něčím zoufale nemoderním, ale stejně tak dobře lze s ohledem na vzrůstající ožehavost polské národní identifikace v 21. století spolu s Alasdaiem MacIntyrem tvrdit, že nepochopíme-li zasazení zdramatizovaného vyprávění vlastního života do historie své země, vymažeme a ztratíme hlavní rozměr morálního života.¹⁵⁷³ Vzhledem k tomu, že pochopení dějin společnosti je de facto pochopením toho, co od nás jakožto od občanů příslušná interpretace národní identity ve vztahu vůči druhým očekává, jsem přesvědčen, že otázka historického republikanismu polské šlechty není vůbec tak vzdálená, jak by se na první pohled mohlo zdát.

¹⁵⁷³ Alasdair MACINTYRE, Je patriotismus ctností?, in: J. Kis (ed.), *Současná politická filosofie*, Praha: Oikoymenh, 1997, s. 461.

Bibliografie

Antičtí autoři:

ARISTOTELÉS, *Art of Rhetoric*, J. H. Freese (transl.), Cambridge: Harvard University Press, 2014.

ARISTOTELÉS, *Nikomachova etika*, A. Kříž (přel.), Praha: Jan Laichter, 1937.

ARISTOTELÉS, *Politika*, A. Kříž (přel.), Praha: Petr Rezek, 1998.

Bible 21. století, Praha: Biblion, 2009, dostupné z: <http://www.bible21.cz/online>

CATULLUS Gaius Valerius, Libellus III, Epigrams: Carmina 65-116, Theatrum Pompei Project 2005.

CICERO Marcus Tullius, Epistulae ad Atticum, Turnhout: Brepols Publishers, 2010, [online].

CICERO Marcus Tullius, In Verrem, in: *Cicero Political Speeches*, D. H. Berry (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 3–29.

CICERO Marcus Tullius, *Oratio pro L. Murena*, W. E. Heitland (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1886.

CICERO Marcus Tullius, Oration for L. Murena, in: W. Duncan (ed.), *Select Orations of Marcus Tullius Cicero*, London: Longman, 1816.

CICERO Marcus Tullius, *O věcech veřejných*, J. Janoušek (přel.), Praha: Oikoymenh, 2009.

CICERO Marcus Tullius, Pro A. Cluentio Oratio, in: M. Tullius CICERO, *The Orations of Marcus Tullius Cicero*, C. D. Yonge (transl.), London: Henry G. Bohn, 1856.

CICERO Marcus Tullius, Pro A. Licinio Archia poeta oratio. Rede für den Dichter A. Licinius Archias, O. Schönberger (ed.), Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1979.

CICERO Marcus Tullius, Scipionův sen, in: *týž, O věcech veřejných*, VI, J. Janoušek (ed.), Praha: Oikoymenh, 2009, s. 187–199.

CLAUDIUS Claudianus, *De consulatu Stilichonis*, III, Turnhout: Brepols Publishers, 2010, [online].

ENNIUS Quintus, *The Annals of Quintus Ennius*, O. Skutsch (ed.), Oxford: Oxford University Press, 1985.

Herodotus, A. D. Godley (transl.), Cambridge: Harvard University Press, 1920.

HIPPOCRATES, *The Genuine Works of Hippocrates*, Ch. D. Adams (transl.), New York: Dover, 1868, De Aere XVII.

HORATIUS Quintus Flaccus, Carminum Liber Quartus, in: J Jones (ed.), *Quintus Horatius Flaccus*, Londini: Apud J. Brotherton – J. Nourse, 1736.

JUVENALIS, *The Satires of Juvenal*, E. G. Hardy (ed.), London: Macmillan and co., 1883.

LIVIUS Titus, *Ab urbe condita*, Turnhout: Brepols Publishers, 2010, [online].

OVIDIUS Publius Nasó, *Epistulae ex Ponto*, Turnhout: Brepols Publishers, 2010, [online].

OVIDIUS Publius Nasó, *Proměny*, J. Červenka (přel.), Praha: A. Štorch a syn, 1885.

OVIDIUS Publius Nasó, *The Metamorphoses*, H. Gregory (ed.), New York: Viking Press, 1958.

PATERCULUS Velleius, *Historiae Romanae*, Turnhout: Brepols Publishers, 2010, [online].

PLATÓN, *Gorgiás*, Praha: Oikoymenh, 2000.

PLINIUS mladší, *XII Panegyrici Latini*, E. Baehrens (ed.), Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1874.

PLINIUS mladší, *Epistulae*, Turnhout: Brepols Publishers, 2010, [online].

PLINIUS mladší, *Panegyricus*, Turnhout: Brepols Publishers, 2010, [online].

PTOLEMY, *Geography of Claudius Ptolemy*, E. L. Stevenson (ed.), New York: The New York public library, 1932.

QUINTILIANUS Marcus Fabius, *Institutio Oratoria*, H. E. Butler (transl.), London: W. Heinemann, 1921.

SALLUSTIUS Gaius Crispus, *De coniuratione Catilinae*, Turnhout: Brepols Publishers, 2010, [online].

SALLUSTIUS Gaius Crispus, *Epistulae ad Caesarem*, in: Sallust, C. *Sallusti Crispi Catilina, Jugurtha, Historiarum reliquiae potiores: accedunt epistulae ad Caesarem de re publica*, J. Heinrich (ed.), Berolini: Apud Weidmannos, 1866.

SALLUSTIUS Gaius Crispus, *Sallust's Bellum Catilinae*, J. T. Ramsey (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2016.

SENECA Lucius Anneus, Agamemnon, v. 259, cit. dle TÝŽ, *Seneca's Tragedies*, F. J. Miller (ed.), London – New York: William Heinemann – G. P. Putnam's Sons, 1929.

SENECA Lucius Anneus, *De Clementia*, cit. dle TÝŽ, *Dialogues and Essays*, J. Davie – T. Reinhardt (eds.), Oxford: Oxford University Press, 2007.

SENECA Lucius Anneus, Dialogi, De Constantia Sapientis, cit. dle TÝŽ, *Moral Essays, Volume I: De Providentia. De Constantia. De Ira. De Clementia*, J. W. Basore (ed.), Cambridge: Harvard University Press, 1928.

SENECA Lucius Anneus, Dialogi, De Providentia, cit. dle TÝŽ, *Dialogues and Essays*, J. Davie – T. Reinhardt (eds.), Oxford: Oxford University Press, 2007.

SENECA Lucius Anneus, *Epistulae morales ad Lucilium*, Liber IX, LXXV.

SENECA Lucius Anneus, *Faidra*, Hippolytus, E. Stehlíková (překl.), Praha: Institut umění – Divadelní ústav, 2009. Divadelní revue. TACITUS Publius Cornelius, Annales, XII, cit. dle TÝŽ, *The Annals*, A. J. Woodman (ed.), Indianapolis – Cambridge: Hackett Pub. Co., 2004.

SPARTIANUS Aelius, *From Life of the Emperor Hadrian by Aelianus Spartianus*, W. Maude (ed.), New York: The Cambridge Encyclopedia Co., 1900.

SPARTIANUS Aelius, *Hadrianus*, Turnhout: Brepols Publishers, 2010, [online].

TACITUS Publius Cornelius, *Historiae*, I, 90, 3, cit. dle TÝŽ, *The Histories*, W. Hamilton (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2016, [online].

THUCYDIDES, *History of The Peloponnesian War*, M. I. Finley (transl.), Harmondsworth: Penguin Books, 1972.

VALERIUS Maximus, *Facta et dicta memorabilia*, Turnhout: Brepols Publishers, 2010, [online].

XENOPHON, Xenophontis opera omnia, E. C. Marchant (ed.), vol. 5., Oxford: Clarendon Press, 1920 (repr. 1969), [online], dostupné z: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0158>

Archivní materiály, primární prameny a korespondence:

ADAMS John, *Defence of the Constitutions of Government of the United States of America*, London: C. Dilly, 1788.

ADAMS John Mercymu Otisi Warrenovi, 8. srpna 1807, dostupné z: <https://founders.archives.gov/?q=Recipient%3A%22Warren%2C%20Mercy%20Otis%22&s=1211311111&r=24>

Akta sejmikowe województwa krakowskiego, t. 2, 1621 – 1660, A. Przyboś (ed.), Wrocław – Kraków: Zakład im. Ossolińskich Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1955.

Akta sejmu piotrowskiego r. 1552, in: J. Szujski (ed.), *Scriptores Rerum Polonicarum, Tomus I, Diaria Comitiorum Regni Poloniae, Dyaryusze sejmów koronnych 1548, 1553 i 1570 r.*, Kraków: nakł. Komisji historycznej Towarzystwa nauk. krak., 1872. s. 49–51.

Akta Seymu Walnego Elekcyi Nowego Krola roku 1669, in: *Volumina legum: Przedruk zbioru praw staraniem XX. Pijarów w Warszawie, od roku 1732 do roku 1782 wydanego*, t. V, Petersburg: nakładem i drukiem Jozafata Ohryzki, 1860.

Alexandri Regis Decreta in Comitijs Radomien: A. 1505, in: *Volumina legum: Przedruk zbioru praw staraniem XX. Pijarów w Warszawie, od roku 1732 do roku 1782 wydanego*, t. I, Petersburg: nakładem i drukiem Jozafata Ohryzki, 1859.

ALTHUSIUS Johannes, *Politica methodice digesta of Johannes Althusius*, C. J. Friedrich (ed.), Cambridge: Harvard University Press, 1932.

Articuli pactorum conventorum, Prawa y Konstytucye za panowania Henryka, in: *Volumina legum: Przedruk zbioru praw staraniem XX. Pijarów w Warszawie, od roku 1732 do roku 1782 wydanego*, t. II, Petersburg: nakładem i drukiem Jozafata Ohryzki, 1859.

Artykuły henrykowskie, Z. Kaczmarczyk (ed.), Poznań : Księgarnia Akademicka, 1946.

BARCLAY John, *The Mirror of Minds or Barclays Icon aniomorum*, London: Thomas Walkley, 1633.

BARCLAY William, *De regno et regali potestate: Contra monarchomachos*, Paris: G. Chaudière, 1600.

Bernardo Maphaeo Cardinali, 26. 3. 1552, in: W. Wisłocki (ed.), *Andrzeja na Więcborku Zebrzydowskiego, biskupa włocławskiego i krakowskiego, Korespondencyja z lat 1546–1553 z przydaniem synodów r. 1547 i 1551, jako też innych dokumentów współczesnych*, Kraków: w drukarni Władysława L. Anczyca i Spółki, 1878, s. 397–398.

BERNEGGER Matthias, *Syllabus aliquot synodorum et colloquiorum, quæ auctoritate & mandato cæsarum & regum, super negotio religionis, ad controversias conciliandas, indicta sunt : doctorum item aliquot ac piorum virorum utriusque religionis, tam catholicæ romanæ, quàm protestantium; libri & epistolæ, vel ex iis excerpta; ex quibus videri potest, quàm non sit*

difficilis controversiarum in religione conciliatio, si pugnandi vincendique animus absit, veritatis verò studium cum pacis studio conjungatur, [S.l.: s.n.], 1628.

Biblioteka Czartoryska, rkpsy 341, 390, 2619.

BODIN Jean, *De republica libri sex: latine ab autore redditi, multo quam antea locupletiores*, Paris: Apud Iacobum Du-Puys sub signo Samaritanae, 1586.

BODIN Jean, *Six Books of the Commonwealth*, M. J. Tooley (ed.), Oxford: Blackwell, 1955.

BODIN Jean, *The Six Bookes of a Common-weale*, R. Knolles (ed.), London: Adam Islip impensis G. Bishop, 1606.

BOELCKE Józef Ignacy, *Nowy Dykcyonarz historyczny, albo historia skrocona Wszystkich Ludzi, którzy się wstawili Cnotą, Mądrością, Rozumem, Przemysłem, Męstwem, Wynalazkiem, Błędami etc. od początku świata aż do naszych czasów, z tablicami chronologicznymi, dla zrobienia całkowitey historyi, z artykułow rozproszonych w tym Dziele. Po Francuzku od Towarzystwa Uczonych Ludzi ułożony, a z francuzkiego na polski ięzyk, podług naynowszej edycyi w Kaen, Rotomagu i Paryżu r. 1779, t. V, I, Warszawa: U Piotra Dufour Konsyliarza Nadwornego, Drukarza J. K. Mci i Rzepltey, Dyrektora Drukarni P. Szkoły Rycerskiej, 1785.*

BRUNI Leonardo, *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*, S. U. Baldassarri (ed.), Firenze: Leo S. Olschki, 1994.

BRUNI Leonardo, *History of the Florentine People*, J. Hankins – D. J. W. Bradley (ed.), London: Harvard University Press, 2001–2007.

BRUNI Leonardo, *Laudatio Florentinae urbis*, in: H. Baron, *From Petrarch to Leonardo Bruni: Studies in Humanistic and Political Literature*, Chicago: Chicago University Press, 1968, s. 232–63.

BRUNI Leonardo, *Panegyric to the City of Florence*, in: B. G. Kohl and R. G. Witt (eds.), *The Earthly Republic: Italian Humanists on Government and Society*, Philadelphia: Manchester University Press, 1978, s. 135–175.

BRUNI Leonardo, *The Humanism of Leonardo Bruni: Selected Texts*, G. Griffiths – J. Hankins – D. Thompson (eds.), Binghamton: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1987.

CANISIUS Piotr Martino Cromer, 6. 11. 1554, in: O. Braunsberger (ed.), *Beati Petri Canisii S. J. Epistolae et acta coli*, I, Friburgi Brisgoviae: Herder, 1896, s. 509–511.

CANISIUS Piotr Martino Cromer, 15. 1. 1555, in: O. Braunsberger (ed.), *Beati Petri Canisii S. J. Epistolae et acta coli*, I, Friburgi Brisgoviae: Herder, 1896, s. 515–516.

Confoederatio Generalis Warsaviensis r. 1573, in: *Volumina legum: Przedruk zbioru praw staraniem XX. Pijarów w Warszawie, od roku 1732 do roku 1782 wydanego*, t. II, Petersburg: nakładem i drukiem Jozafata Ohryzki, 1859.

CONNOR Bernard, *The History of Poland in several letters to persons of quality. Giving an account of the antient and present state of that kingdom, historical, geographical, physical, political, and ecclesiastical*, London: Dan. Brown, 1698.

Constitutiones Conventus Cracoviensis de anno domini 1532, in: *Volumina legum: Przedruk zbioru praw staraniem XX. Pijarów w Warszawie, od roku 1732 do roku 1782 wydanego, t. I*, Petersburg: nakładem i drukiem Jozafata Ohryzki, 1859, s. 247–253.

Constitutiones Conventus Petricoviensis, anno domini millesimo quixgesimo decimo, in: *Volumina legum: Przedruk zbioru praw staraniem XX. Pijarów w Warszawie, od roku 1732 do roku 1782 wydanego, t. I*, Petersburg: nakładem i drukiem Jozafata Ohryzki, 1859, s. 166–169.

Constitutiones in Comitibus Generalibus Cracoviensibus factae anno 1543, in: *Volumina legum: Przedruk zbioru praw staraniem XX. Pijarów w Warszawie, od roku 1732 do roku 1782 wydanego, t. I*, Petersburg: nakładem i drukiem Jozafata Ohryzki, 1859, s. 277–285.

CONTARINI Gasparo, *Della Republica et magistrati di Venetia*, Venetia: Nicolò Pezzana, 1678.

CONTARINI Gasparo, *The Commonwealth and Government of Venice*, L. Lewkenor (transl.), London: John Windet for Edmund Mattes, 1599.

COPERNICUS Nicolaus, *De revolutionibus orbium caelestium*, Norimbergæ: J. Petreium, 1543.

DATI Gregorio, *Istoria di Firenze dal 1380-1405*, in: A. Lanza, *Firenze contro Milano*, A. Lanza, *Firenze contro Milano: gli intellettuali fiorentini nelle guerre con i Visconti, 1390-1440*, Anzio: De Rubeis, 1991, s. 211–300.

Decreta constitutiones publicae in Conventu Generali Petricoviensi, pro festo ss. trium regum, a. d. millessimi quingentesimi trigesimi. octavi, consiliariorum regni et nuntiorum terrarum, mutuo consensu factae, in: *Volumina legum: Przedruk zbioru praw staraniem XX. Pijarów w Warszawie, od roku 1732 do roku 1782 wydanego, t. I*, Petersburg: nakładem i drukiem Jozafata Ohryzki, 1859, s. 255–266.

Decreta et Constitutiones publice in Conve[n]tu generali Piotrcovien[si] pro festo sanctorum Trium Regum Anni Domini Millesimi quingentesimi Trigesini octavi Consiliariorum Regni et Nu[n]ctiorum terrarum mutuo consensu facte, Kraków: Hieronim Wietor, 1550.

Diariusz sejmu walnego koronnego warszawskiego 1563/4, in: A. T. Działyński (ed.), *Źródłopisma do dziejów Unii Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego*, t. 2, Poznań: Drukiem ogłosił A. T. hr. z Kościelca wojewodzie Działyński, 1856.

DŁUGOSZ Jan, *Ioannis Dlugossii Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae*, I, J. Dąbrowski (ed.), Varsaviae: Państwowe Wydawn. Naukowe, 1964.

DUBRAVIUS Jan, *Historiae Regni Boemiae de rebus memoria dignis, in illa gestis, ab initio Boiemorum, qui ex Illyria venientes, eandem Boemiam, in medio propemodum superioris Germaniae sitam, occupauerunt*, Prostějov: Jan Günther, 1552.

DUNIN-KARWICKI Stanisław, O potrzebie urządzenia Rzeczypospolitej albo o naprawie defektów w stanie Rzeczypospolitej Polskiej, in: TÝŽ, *Dziela polityczna z poczatku XVIII wieku*, A. Przyboś – K. Przyboś (eds.), Wrocław: Ossolineum, 1992.

Dyaryusz sejmu krakowskiego r. 1553, in: J. Szujski (ed.), *Scriptores Rerum Polonicarum, Tomus I, Diaria Comitiorum Regni Poloniae, Dyaryusze sejmów koronnych 1548, 1553 i 1570 r.*, Kraków: nakł. Komisji historycznej Towarzystwa nauk. krak., 1872.

Dyaryusze: Sejm walny inquisitionis, anno 1592, Die 8 Septembris, in: *Scriptores Rerum Polonicarum, Tomus XXI, Diaria et acta comitiorum Poloniae, Anni 1591–1592, Dyaryusze i akta sejmowe r. 1591–1592*, E. Barwinski (ed.), W Krakowie: Nakł. Akademii Umiejętności, 1911.

Dzienniki sejmów walnych koronnych za panowania Zygmunta Augusta Króla Polskiego i W. X. Litewskiego 1555 i 1558 w Piotrkowie złożonych, Kraków: W Drukarni Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1869.

Encyklopedia powszechna, t. 18, Maremmy-Mstów, S. Orgelbrand (ed.), Warszawa: Nakład, druk i własność S. Orgelbranda Księgarza i Typografa, 1864.

FREDRO Andrzej Maksymilian, *Methodus lectionum*, in: TÝŽ, *Scriptorum Seu Togae & Belli Notationum Fragmenta; Accesserunt Peristromata Regum Symbolis expressa*, Dantisci: Sumptibus Georgii Försteri, 1660.

FREDRO Andrzej Maksymilan, O wyższości rzeczypospolitej nad monarchią, in: Z. Ogonowski (ed.), *Filozofia i myśl społeczna XVII w.*, t. I, Warszawa: Państwowe Wydaw. Naukowe, 1979, s. 331–338.

FREDRO Andrzej Maksymilan, *Zwierzyniec jednorożców: Z Przydatkiem Rożnych Mow, Seymowych, Listow, Pism y Dyskursow, tak Polskich, iako y Łacińskich przez Franciszka Glinke Zebrany y Ogłoszony*, Lwów: Drukarnia Jezuitów, 1670.

FRYCZ MODRZEWSKI Andrzej, *Andreae Fricii Modreuij Commentariorum de republica emendanda libri quinque: Quorum Primvs, De Moribvs, Secvndvs, De Legibvs, Tertivs, De Bello, Qvartvs, De Ecclesia, Qvintvs, De Schola*, Basileae : Ex officina Ioannis Oporini, 1554.

FRYCZ MODRZEWSKI Andrzej, *Andreae Fricii Modrevii Opera omnia*, t. I, Warszawa: Consilium editorum operum Andreae Fricii Modrevii in Panstwowy Instytut Wydawniczy constitutum, 1953.

FRYCZ MODRZEWSKI, *Andreae Fricii Modrevii Opera Omnia*, t. IV: *Opuscula annis 1560–1562*, Warszawa: Panstwowy Instytut Wydawniczy, 1958.

FRYCZ MODRZEWSKI Andrzej, Apostrofa do Pawła Głogowskiego, in: *týž, Wybór pism*, W. Voisé (ed.), Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1977.

FRYCZ MODRZEWSKI Andrzej, Commentatorium de republica emendanda libri quinque, in: *TÝŽ, Opera omnia*, I, K. Kumaniecki (ed.), Warszawa: PIW, 1953.

FRYCZ MODRZEWSKI Andrzej, *Commentariorum De Republica Emendanda, Libri Quinque Andreae Fricii Modrevii ad Regem, Senatam, Pontifices, Presbyteros, Equites, Populumque Polonię Ac reliquę Sarmatię*, Cracoviae: Łazarz Andrysowic, 1551.

FRYCZ MODRZEWSKI Andrzej – ORZECHOWSKI Stanisław, *De primatu papae: Autore quodam pio et erudito viro. Huic accedit formula iusiurandi, quod per Episcopos Regni Poloniae Papae praestari solet, brevissimis commentariis illustratum*, s. l.: s. n., 1558.

FRYCZ MODRZEWSKI Andrzej, Do arcybiskupów, biskupów i kapłanów, Trzecia mowa o karze za mężobójstwo, in: *TÝŽ, Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1954.

FRYCZ MODRZEWSKI Andrzej, Do króla, biskupów, kapłanów, ludów Polski i reszty Sarmacji Andrzeja Frycza Modrzewskiego Mowa o wysłaniu posłów na sobór chrześcijański, in: *TÝŽ, Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1954.

FRYCZ MODRZEWSKI Andrzej, Do narodu i ludu polskiego Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Skarga na wzgardzenie prawa Bożego na mężobójców, do niej dołączona czwarta mowa do Boga, ułożona ze słów psalmów Dawidowych, in: *TÝŽ, Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1954.

FRYCZ MODRZEWSKI Andrzej, *Dzieła wszystkie*, t. I, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1953.

FRYCZ MODRZEWSKI Andrzej, *Dzieła wszystkie*, t. IV: Pisma 1560–1562, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1957.

FRYCZ MODRZEWSKI Andrzej, Księga o wolnej woli człowieka, in: *týž, Dzieła wszystkie*, t. IV., Pisma 1560–62, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1957.

FRYCZ MODRZEWSKI Andrzej, Liber Secundus de mediatore, And. Fricius Modrevius Hieronymo Ossolinio, in: *týž: Andreae Fricij Modreuij Secretarij Regii, de Mediatore Libri tres*, [s. l.: Oporinus], 1562.

FRYCZ MODRZEWSKI Andrzej, Łaski, czyli o karze za mężobójstwo. Mowa pierwsza, in: *TÝŽ, Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1954.

FRYCZ MODRZEWSKI Andrzej, Modrzewski do króla Zygmunta Augusta, 31. 7. 1551, in: *týž, Dzieła wszystkie*, t. I, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1953, s. 633–634.

FRYCZ MODRZEWSKI Andrzej, Modrzewski do Marcina Załogi, 1. 6. 1555, in: *týž, Dzieła wszystkie*, t. I, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1953, s. 641–646.

FRYCZ MODRZEWSKI Andrzej, Mowa Prawdomówcy Perypatetyka, in: TÝŽ, *Dziela wszystkie*, t. II, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1954, s. 173–189.

FRYCZ MODRZEWSKI Andrzej, O Kościele księga druga, in: TÝŽ, *Dziela wszystkie*, t. III, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1957.

FRYCZ MODRZEWSKI Andrzej, *O poprawie Rzeczypospolitej*, in: S. Żółkiewski (ed.), *Dziela wszystkie*, t. I, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1953.

FRYCZ MODRZEWSKI Andrzej, *O poprawie Rzeczypospolitej*, C. Bazylik (transl.), <https://wolnelektury.pl/>, [Andrzej Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, Przemysł: nakł. Michała Dzikowskiego, 1857].

FRYCZ MODRZEWSKI Andrzej, Orzechowski, czyli odparcie oszczerstw Stanisława Orzechowskiego z Rusi, in: K. Koehler (ed.), *Stanisława Orzechowskiego i Andrzeja Frycza Modrzewskiego spór o wiarę: Frycz" St. Orzechowskiego oraz "Prosta opowieść" i "Orzechowski" A. F. Modrzewskiego*, Kraków: Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, 2013.

FRYCZ MODRZEWSKI Andrzej, Prosta opowieść, in: K. Koehler (ed.), *Stanisława Orzechowskiego i Andrzeja Frycza Modrzewskiego spór o wiarę: "Frycz" St. Orzechowskiego oraz "Prosta opowieść" i "Orzechowski" A. F. Modrzewskiego*, Kraków: Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, 2013.

FRYCZ MODRZEWSKI Andrzej, Przydatek do ksiąg o poprawie Rzeczypospolitej, in: S. Żółkiewski (ed.), *Dziela wszystkie*, t. I, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1953.

Fundament rokoszu, przez JMP. Wojewodę krakowskiego pod Jeziorną 22 Iunii ustnie oświadczony, in: J. Czubek (ed.), *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego 1606–1608*, t. III, Kraków: nakł. Akademii Umiejętności, 1918, s. 335–349.

Gdyżechmy przyszli na ten nieszczęsny wiek, in: J. Czubek (ed.), *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, W Krakowie: Academia Umiejętności, 1906, s. 147–160.

GODDARD Thomas, *Plato's Demon or The State-Physician Unmaskt: Being a Discourse in Answer to a Book Call'd Plato Redivivus*, London: Printed by H. Hills, 1684.

GOLAŃSKI Filip Neriusz, *O Wymowie i Poezyi: Powtórne Wydanie Nowemi Uwagami Pomnożone*, W Wilnie: W Drukarni J. K. Mci i Rzeczypospolitey u XX. Scholarum Piarum, 1788.

GÓRNICKI Łukasz, *Droga do zupełnej wolności*, Berlin: Tytus Działyński, 1852.

GÓRNICKI Łukasz, *Droga do zupełnej wolności*, in: TÝŽ, *Pisma*, R. Pollak (ed.), t. II, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1961, s. 475–529. GÓRNICKI Łukasz, *Rozmowa Polaka z Włochem*, in: TÝŽ, *Pisma*, R. Pollak (ed.), t. II, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1961, s. 327–474.

GÓRSKI Jakub, Najwyższemu Mężowi, Mikołajowi Wolskiemu, Biskupowi Kujawskiemu i Pomorskiemu, Panu i Patronowi swojemu najłaskawszemu Jakub Górski dedykuje przedmowę, in: K. Koehler (ed.), *Stanisława Orzechowskiego i Andrzeja Frycza Modrzewskiego spór o wiarę: "Frycz" St. Orzechowskiego oraz "Prosta opowieść" i "Orzechowski" A. F. Modrzewskiego*, Kraków: Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, 2013.

GÓRSKI Jakub, *Pro tremenda et veneranda Trinitate adversus quendam apostatam, Francken, falso appellatum Christianum, apologeticus sive antichristianus*, Coloniae: Apud Maternum Cholinum, 1585.

GOSŁICKI Wawrzyniec, *De Optimo Senatore libri duo. In quibus Magistratum officia, Civium vita beata, Rerumpub. Faelicitas explicantur. Opus plane aureum, summorum Philosophorum & Legislatorum doctrina refertum, omnibus Respu. Rite administrare cupientibus, non modo utile, sed apprime necessarium*, Venetia: s. n., 1568.

GOŚLICKI Wawrzyniec, *The Counsellor: Exactly pourtraited in two bookes. VVherein the offices of magistrates, the happie life of subiectes, and the felicitie of common-weales is pleasantly and pithilie discoursed. A golden worke, replenished with the chiefe learning of the most excellent philosophers and lawgiuers, and not onely profitable, but verie necessarie for all those that be admitted to the administration of a well-gouerned common-weale. Written in Latin by Laurentius Grimaldus, and consecrated to the honour of the Polonian empyre. Newlie translated into English*, London: Imprinted by Richard Bradocke, 1598.

GUICCIARDINI Francesco, *Ricordi*, M. Fubini – E. Barelli (eds.), Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1977.

HARRINGTON James, *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*, J. G. A. Pocock (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

HARRINGTON James, *The Political Works of James Harrington*, J. G. A. Pocock (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

HAYWARD John, *A Treatise of Union of the Two Realms of England and Scotland*, Lond. F. K. for C. B., 1604.

HERBURT Stanisław, Przyczyny wypowiedzenia posłuszeństwa Zygmunutowi, królewicowi szwedzkiemu, anno 1607 die nativitatis Joannis Baptistae, in: *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego, 1606–1608*, J. Czubek (ed.), Kraków: Akademia Umiejetnosci, 1916–1918, s. 350–351.

HERTELIUS Iacobus, Ad generosum dominum de Nicolaum Dlusium Polonuem de Operibus D. Andreae Fricij, in: Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Andreae Fricii Modreuij de Republica emendanda Libri quinque, recogniti et aucti: Quorum*, Basileae: Per Ioannem Oporinum, 1559, s. 862–863.

HOBBS Thomas, Behemoth, or the Long Parliament (1667 – 1669), First Dialogue, in: P. Seaward (ed.), *The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes*, Vol. 10, Oxford: Oxford University Press, 2010.

HOBBS Thomas, *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*, Praha: Oikoymenh, 2009.

HOSIUS Cromeri, 1. 10. 1549, in: *Acta Historica Res Gestas Poloniae Illustrantia, t. IV., Stanislai Hosii S. R. E. Cardinalis Maioris Poenitentiarum Episcopi Varmiensis (1504-1579) et quae ad eum scriptae sunt epistolae tum etiam eius orationes legationes. T. I, 1525-1550 : praemittuntur Vita Hosii auctore Stanislao Rescio et Hosii opera iuvenilia, accedunt autem epistolae et acta, quae vitam et res gestas Hosii illustrant*, Kraków: Drukiem Wł. Łanczyca i Spółki, 1879, č. 358, s. 349–351.

CHMIEŁOWSKI Benedykt, *Nowe Ateny Albo Akademia Wszelkiej Scyencyi Pełna: Na Rozne Tytuły, iak na Classes Podzielona, Mądrym dla Memoryału, Idiotom dla Nauki, Politykom dla praktyki, Melancholikom dla rozrywki Erigowana : Alias O Bogu [...] O Zwierzu [...] O Językach [...] / Co wszystko stało się wielką pracą y własnym kosztem Autora*, We Lwowie: w Drukarni Pawła Iozefa Golczewskiego, 1745.

CHRZANOWSKI Ignacy – KOT Stanisław (eds.), *Humanizm i reformacja w Polsce: Wybór źródeł dla ćwiczeń uniwersyteckich*, Lwów: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1927.

Instrukcja od nas obywatelów powiatu Lidzkiego, na sejmik 30 dnia decembris roku 1596 do zamku Lidzkiego zgromadzonych za listy JKMcI, dana pp. Posłom naszym z pośródku nas wysłanym na sejm walny Warszawski, w roku przysłym 1597 dnia 10 februarii przypadający, Ich Mć pp. Filipowi Limontowi dworzaninowi JKMcI, p. Szczęsnemu Bohumatce Pisarzowi Grodzkiemu Wileńskiemu, zgodnie od wszystkich obranym, *Scriptores Rerum Polonicarum, t. XX, Diaria Comitiorum Poloniae Anni 1597*, E. Barwiński (ed.), W Krakowie: Nakładem Akademii Umiejętności, 1907, s. 411–415.

JABŁONOWSKI Jan Stanisław, *Skrupuł bez skrupułu w Polsce albo oświecenie grzechów narodowi naszemu polskiemu zwyczajniejszych a za grzechy nie minaych*, s. 1., 1730.

KOCHANOWSKI Jan, *Elegie Jana Kochanowskiego*, K. Brodziński (ed.), Warszawa: Drukiem A. Gałęzowskiego i Komp., 1829.

KOCHANOWSKI Jan, *Księgi wtóre*, <https://wolnelektury.pl/>, [Jan Kochanowski, *Pieśni Jana Kochanowskiego księgi dwoje*, Kraków: Drukarnia Łazarzowa, 1586].

KOCHANOWSKI Jan, *Odprawa posłów greckich*, <https://wolnelektury.pl/>, [Jan Kochanowski, *Dzieła polskie*, t. 8, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, 1976].

KOŁŁATAJ Hugo, *Uwagi nad pismem, które wyszło w Warszawie z drukarni Dufourowskiej, pod tytułem: Seweryna Rzewuskiego, hetmana Wielkiego Koronnego, o sukcesyi tronu w Polsce rzecz krótka*, Warszawa: [s. n.], 1790.

KOŁUDZKI Augustyn, *Thron Oyczysty albo Pałac Wieczności, w krotkim zebraniu monarchow, xiqzqt y krolow polskich*, Poznań, 1727.

KONARSKI Stanisław, *O skutecznym rad sposobie*, t. I, Warszawa: Skład Główny w Antykwaryjacie Polskim Hieronima Wildera i S-ki, 1923.

Konstytucye seymu walnego koronnego warszawskiego sześćniedzielnego, roku pańskiego 1638, in: *Volumina legum: Przedruk zbioru praw staraniem XX. Pijarów w Warszawie, od roku 1732 do roku 1782 wydanego*, t. III, Petersburg: nakładem i drukiem Jozafata Ohryzki, 1859, s. 437–462.

Konstytucye seymu walnego pacificationis warszawskiego sześćniedzielnego, zaczętego dnia 16 miesiąca czerwca roku pańskiego 1699, in: *Volumina legum: Przedruk zbioru praw staraniem XX. Pijarów w Warszawie, od roku 1732 do roku 1782 wydanego*, t. VI, Petersburg: nakładem i drukiem Jozafata Ohryzki, 1860.

KOSTKA-POTOCKI Stanisław, *Pochwały, mowy, y rozprawy*, t. II, Warszawa: Nakładem Zawadzkiego i Węczkiego, 1816.

KRASICKI Ignacy, *Pan Podstoli na trzy księgi podzielony*, Warszawa: Nakładem i Drukiem Mich. Grölla, 1778.

KRASICKI Ignacy, *Zbiór potrzebniejszych Wiadomości porządkiem alfabety ułożonych*, t. II, Warszawa i Lwów: Nakładem i Drukiem Michała Grölla, 1781.

KROMER Marcin, *De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX*, Basileae: Ex officina Oporiniana, 1568.

KROMER Marcin, *Polska, czyli o położeniu, ludności, obyczajach, urządach i sprawach publicznych Królestwa Polskiego księgi dwie*, Olsztyn: Pojezierze, 1984.

KROMER Marcin, *Rozmowy dworzanina z mnichem (1551–1554)*, J. Łoś (ed.), Kraków: nakładem Akademii Umiejętności – Gebethner i Sp., druk. Uniw. Jag., 1915.

Krótkie rzeczy potrzebnych z strony wolności a swobód polskich zebranie, przez tego, który wszego dobra życzy ojczyźnie swojej, uczynione roku 1587, 12 februarii, wyd. K. J. Turowski (ed.), Kraków: nakładem Wydawnictwa Biblioteki Polskiej, 1859.

KRZYCKI Andrzej, *Religionis et Reipublice querimonia per Andream Cricium*, Impressum Cracoviae: per Hieronymum Vietorem, 1522.

Kto zna, co jest R. P. zupełna i cała..., in: J. Czubek (ed.), *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, W Krakowie: Academia Umiejętności, 1906, s. 214–216.

Libera respublica – absolutum dominium – rokosz: Libera respublica quae sit?, in: J. Czubek (ed.), *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego 1606 – 1608*, t. II, Kraków: nakł. Akademii Umiejętności, 1918, s. 403–414.

LIGĘZA Mikołaj Spytek, *Pisma Mikołaja Ligęzy kasztelana sandomierskiego, starosty bieckiego, ropczyckiego*, J. K. Turowski (ed.), Kraków: nakładem Wydawnictwa Biblioteki Polskiej, 1859.

LIPSIUS Justus, *De constantia: Libri duo qui alloquium praecipue continent in publicis malis*, Antverpiae: [s. n.], 1586.

Literae confirmationis articulorum Henrice Regi ante oblatorum, Naznaczenie Koronyacyi królewskiej, in: *Volumina legum: Przedruk zbioru praw staraniem XX. Pijarów w Warszawie, od roku 1732 do roku 1782 wydanego*, t. II, Petersburg: nakładem i drukiem Jozafata Ohryzki, 1859.

Literae pactorum et conventorum, Naznaczenie Koronyacyi królewskiej, in: *Volumina legum: Przedruk zbioru praw staraniem XX. Pijarów w Warszawie, od roku 1732 do roku 1782 wydanego*, t. II, Petersburg: nakładem i drukiem Jozafata Ohryzki, 1859.

Literatura antyjezuicka w Polsce 1578–1625: antologie, J. Tazbir (ed.), Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1963.

LITWIN Henryk, Narody Pierwszej Rzeczypospolitej, in: A. Sucheni-Grabowski – A. Dybkowska, *Tradycje polityczne dawnej Polski*, Warszawa: Editions Spotkania, 1993, s. 168–218.

LUTHER Martin, The Large Catechism, in: R. Kolb – T. J. Wingert (eds.), *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Minneapolis: Fortress Press, 2000.

ŁĄSKI Jan Bernardinu Gallovi a Matthiasi von Miechów, 28. 7. 1514, in: *Materiały do dziejów dyplomacji polskiej z lat 1486-1516*, J. Garbarcik (ed.), Wrocław – Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1966, Nr. 57, s. 185–203.

ŁESZCZYŃSKI Stanisław, *Głos wolny wolność ubezpieczający*, Nancy: s. n., 1733 [1743].

MACHIAVELLI Niccolò, *Discourses on Livy*, H. C. Mansfield – N. Tarcov (eds.), Chicago – London: University of Chicago Press, 1998.

MACHIAVELLI Niccolò, Rozprawy o první deseti knihách Tita Livia, in: TÝŽ, *Úvahy o vládnutí a vojenství*, Praha: Argo, 2001.

MACHIAVELLI Niccolò, *Vladař*, Praha: Ivo Železný, 1997.

de MAISTRE Joseph, *Considerations on France*, I. Berlin (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

MAJCHROWICZ Szymon, *Trwałość szczęśliwa królestw albo ich smutny upadek*, Lwów, t. 2, 1764.

MARX Karl F. ENGELSOVI, 7. 6. 1864, in: Karl MARX – Friedrich ENGELS, *Collected Works*, vol. 41: Letters 1860–1864, London: Lawrence & Wishart, 1985.

MEMMO Giovanni Maria, *Dialogo nel quale dopo alcune filosofiche dispute, si forma un perfetto Principe, & vna perfetta Republica, e parimente un Senatore, un Cittadino, un Soldato, & un Mercatante*, Venice: Giolito, 1563.

MILTON John, On Education, in: D. M. Wolfe (ed.), *Complete Prose Works of John Milton*, I, New Haven: Yale University Press, 1953.

MILTON John, *Prose Works*, R. Fletcher (ed.), London: Henry G. Bohn, 1847.

MILTON John, The Readie and Easie Way to Establish a Free Commonwealth: and the Excellence Therof Compar'd with the Inconveniencies and Dangers of Readmitting Kingship in this Nation, in: D. M. Wolfe (ed.), *Complete Prose Works of John Milton: 1659–1660*, vol. VII, New Haven: Yale University Press, 1980.

Modus epistolandi krakowskiego studenta, 1500, I. Chrzanowski – S. Kot (eds.), *Humanizm i reformacja w Polsce: Wybór źródeł dla ćwiczeń uniwersyteckich*, Lwów: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1927, s. 127–129.

Monitor Warszawski, 30, 53, 1765.

Mowa Świętosława Orzelskiego, starosty radziejowskiego, na sejmiku deputackim i relacyjnym województw poznańskiego i kaliskiego w Środzie 10 września 1590 r., in: W. Dworzacek (ed.), *Akta sejmikowe województw poznańskiego i kaliskiego, 1572–1632*, I, Poznań: Państwowe Wydawn. Naukowe, 1957–1962.

MYSZKOWSKI Piotr, Mowa z propozycją sejmową na sejmie piotrkowskim w 1565 r., in: B. Nadolski (ed.), *Wybór mów staropolskich*, Wrocław – Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1961.

Naprawa Rzeczypospolitej Koronnej do elekcyey nowego króla 1573, in: J. Czubek (ed.), *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, W Krakowie: Academia Umiejętności, 1906, s. 189–208.

NEDHAM Marchamont, *The Case Stated Between England and the United Provinces in this Present Juncture: Together with a Short View of Those Netherlanders in Their Late Practises as to Religion, Liberty, Leagues, Treaties, Amities*, London: Printed by Tho. Newcomb, 1652.

OPALIŃSKI Łukasz, Coś nowego, pisanego roku tysiąc szesćsetnego pięćdziesiątego wtórego, in: TÝŽ, *Wybór pism*, S. Grzeszczuk (ed.), Wrocław – Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1959, s. 233–305.

OPALIŃSKI Łukasz, O powstaniu społeczności ludzkich, in: Z. Ogonowski (ed.), *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, t. 2, Warszawa: Państwowe Wydawn. Naukowe 1979, s. 209–226.

OPALIŃSKI Łukasz, Obrona Polski przeciw Janowi Barklayowi, in: TÝŽ, *Wybór pism*, S. Grzeszczuk (ed.), Wrocław – Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1959.

OPALIŃSKI Łukasz, Rozmowa plebana z ziemianinem albo dyskurs o postanowieniu terażniejszym Rzeczypospolitej i o sposobie zawierania sejmów R. P. 1641, in: TÝŽ, *Wybór pism*, S. Grzeszczuk (ed.), Wrocław – Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1959, s. 5–128.

OPORINUS Ioannes, Generoso cum primis atque magnifico viro, d. Danieli Schilingo, civi Vratislaviensi, Domino Suo in primis colendo, in: Andrzej FRYCZ MODRZEWSKI, *Andreae Fricii Modreuij de Republica emendanda Libri quinque, recogniti et aucti: Quorum*, Basileae: Per Ioannem Oporinum, 1559, [s. 864–866] nepaginováno.

ORZECZOWSKI Stanisław, Ad Iacobum Uchanicum Cuiaviae Episcopum Fricius sive De maiestate Sedis Apostolicae Do Jakóba Uchańskiego biskupa kujawskiego – Frycz czyli o majestacie stolicy Apostolskiej, in: K. Koehler (ed.), *Stanisława Orzechowskiego i Andrzeja Frycza Modrzewskiego spór o wiarę: "Frycz" St. Orzechowskiego oraz "Prosta opowieść" i "Orzechowski" A. F. Modrzewskiego*, Kraków: Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, 2013, s. 97–297.

ORZECZOWSKI Stanisław, *De Bello Adversus Turcas suscipiendo oratio, Stanislai Orzechowski ad Equites Polonos Oratio, aucta et recognita*, Cracoviae: Ungler, Florian Wdowa, 1543.

ORZECZOWSKI Stanisław, De Secundo coniugio Serenissimi Regis Poloniae Sigismundi Augusti ad equites Polonos. Oratio secunda, týž, *Orichoviana: opera inedita et epistulae: 1513–1566*, J. Korzeniowski (ed.), Cracoviae: Czas, 1891.

ORZECZOWSKI Stanisław, Dyjalóg albo Rozmowa około egzekucyjej Polskiej Korony, in: TÝŽ, *Wybór pism*, J. Starnawski (ed.), Wrocław: Ossolineum, 1972, s. 304–457.

ORZECZOWSKI Stanisław, *Fidelis Subditus w redakcyi I-ej z roku 1543*, T. Wierzbowski (ed.), Warszawa: Druk K. Kowalewskiego, 1900.

ORZECZOWSKI Stanisław, *Fidelis subditus w redakcyi 2-ej z r. 1548*, G. Saenger – T. Wierzbowski (eds.), Warszawa: Druk K. Kowalewskiego, 1908.

ORZECZOWSKI Stanisław, *Funebris Oratio habita a Stanislao Orichovio Ruteno, ad Equites Polonos, in funere Sigismundi Jagellonis Poloniae Regis*, Kraków: Helena Unglerowa, 1548.

ORZECZOWSKI Stanisław, Chimera czyli o haniebnym kacerstwie w Królestwie Polskim, in: TÝŽ, *Wybór pism*, J. Starnawski (ed.), Wrocław: Ossolineum, 1972, s. 288–303.

ORZECZOWSKI Stanisław, Kroniki Polskie od zgonu Zygmunta I.: Kronika czwarta, in: TÝŽ, *Wybór pism*, J. Starnawski (ed.), Wrocław: Ossolineum, 1972, s. 115–186.

ORZECZOWSKI Stanisław, Mowa do szlachty polskiej przeciw prawom i ustawom Królestwa Polskiego uporządkowanym przez Jakuba Przyłuskiego, in: TÝŽ, *Wybór pism*, J. Starnawski (ed.), Wrocław: Ossolineum, 1972, s. 98–114.

ORZECZOWSKI Stanisław, Mowa żałobna, jaką Stanisław Orzechowski z Rusi wygłosił do szlachty polskiej na pogrzebie Zygmunta Jagiellończyka, króla polskiego in: TÝŽ, *Wybór pism*, J. Starnawski (ed.), Wrocław: Ossolineum, 1972, s. 3–88.

ORZECZOWSKI Stanisław, Mowy o wojnie tureckiej, Rzecz pierwsza do wszystkiego rycerstwa, in: TÝŽ, *Mowy Stanisława Orzechowskiego*, K. J. Turowski (ed.), Sanok: Nakład K. Pollaka, 1855.

ORZECZOWSKI Stanisław, *Orichoviana: opera inedita et epistulae: 1513–1566*, J. Korzeniowski (ed.), Cracoviae: Czas, 1891.

ORZECZOWSKI Stanisław, Orzechowskiego komentarz do przysięgi biskupów polskich, z druku De primatu Papae: Huic accedit formula iurisiurandi, quod per Episcopos Regni Poloniae Papae praestari solet, brevissimis commentariis illustratum. Mense octobri 1558, in: Ignacy CHRZANOWSKI – Stanisław KOT (eds.), *Humanizm i reformacja w Polsce, Wybór źródeł dla ćwiczeń uniwersyteckich*, Lwów: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1927, s. 394–399.

ORZECZOWSKI Stanisław, Quincunx, tho iest wzor Korony Polskiej na cynku wystawiony przez Stanisława Orzechowskiego Okszyca z Przemyskiej ziemie: y za kolędę posłom koronnym do Warszawy na nowe lato roku pańskiego 1564 posłany, in: TÝŽ, *Wybór pism*, J. Starnawski (ed.), Wrocław: Ossolineum, 1972, s. 458–619.

ORZECZOWSKI Stanisław, *Quincunx, to jest wzór Korony Polskiej na cynku wystawiony, przez Stanisława Orzechowskiego Okszyca z przemyskiej ziemi, i za kolędę posłom koronnym do Warszawy na nowe lato roku pańskiego 1564 posłany*, Kraków: Łazarz Andrysowicz, 1564.

ORZECZOWSKI Stanisław, *Policyja Królestwa Polskiego na kształt Arystotelesowych Polityk wypisana i na świat dla dobra pospolitego trzema knihami wydana*, J. Starnawski (ed.), Przemyśl: Krajowa Agencja Wydawnicza w Rzeszowie, 1984.

ORZECZOWSKI Stanisław, *Policyja Królestwa Polskiego na kształt Arystotelesowych Polityk wypisana i na świat dla dobra pospolitego trzema księgami wydana przez Stanisława Orzechowskiego Roxolana*, Poznań: Ludwik Merzbach, 1859.

ORZECZOWSKI Stanisław przeciw Pinczowianom, 6. VIII. 1551, Listy Stanisława Orzechowskiego, wyd. 1561 r., Kraków 1561, (Jakub Górski), in: CHRZANOWSKI Ignacy – KOT Stanisław (eds.), *Humanizm i reformacja w Polsce: Wybór źródeł dla ćwiczeń uniwersyteckich*, Lwów: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1927, s. 358–365.

ORZECZOWSKI Stanisław, Republica Polona proceribus Polonis in conventu generali. Anno Domini 1543. Cracoviae congregatis salutem, in: TÝŽ, *Orichoviana: opera inedita et epistulae: 1513-1566*, J. Korzeniowski (ed.), Cracoviae: Czas, 1891.

ORZECZOWSKI Stanisław, *Stanislai Orichovii Annales Polonici ab excessu Divi Sigismundi Primi*, Dobromil: J. S. Herburt, 1611.

ORZECZOWSKI Stanisław, *Stanislai Orichovii Gente Roxolani, Natione Vero Poloni In Warszaviensi Synodo Provinciae Poloniae Pro Dignitate Sacerdotali Oratio*, Cracoviae: Andrysowicz, Łazarz, 1561.

ORZECZOWSKI Stanisław, *Stanislai Orichovii Roxolani Ad Iacobvm Vchanicivm Cuiaviae Episcopum Fricivs siue de Maiestate sedis Apostolicae*, s. l.: Mateusz Siebeneicher, 1562.

ORZECZOWSKI Stanisław, *Stanislai Orichovii Roxolani Fidelis subditus sive de institutione regia ad Sigismundum Augustum libri duo cum praefatione Iacobi Gorscij*, Cracoviae: In Officina Lazari, 1584.

ORZECZOWSKI Stanisław, *Stanislai Orichovii Rutheni ornata et copiosa oratio habita in funere Sigismundi Jagellonis Poloniae Regis*, Cracoviae 1548, in: I. Chrzanowski – S. Kot (eds.), *Humanizm i reformacja w Polsce: Wybór źródeł dla ćwiczeń uniwersyteckich*, Lwów: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1927, s. 183–186.

ORZECZOWSKI Stanisław, *Stanislaus Orzechowski Alexandro Farnese S. R. E. Cardinali*, 15. 1. 1566, in: *týž, Orichoviana: opera inedita et epistulae: 1513–1566*, J. Korzeniowski (ed.), Cracoviae: Czas, 1891.

ORZECZOWSKI Stanisław, *Stanislaus Orzechowski Iacobo Przyłuski*, 2. 5. 1548, in: *týž, Orichoviana: opera inedita et epistulae: 1513–1566*, J. Korzeniowski (ed.), Cracoviae: Czas, 1891.

ORZECZOWSKI Stanisław, *Stanislaus Orzechowski Iacobo Przyłuski*, 16. 12. 1550, in: *týž, Orichoviana: opera inedita et epistulae: 1513–1566*, J. Korzeniowski (ed.), Cracoviae: Czas, 1891.

ORZECZOWSKI Stanisław, *Stanislaus Orzechowski Ioanni Francisco Commedone Episcopo Zacynthi, Nuntio Apostolico*, 10. 12. 1564, in: *týž, Orichoviana: opera inedita et epistulae: 1513–1566*, J. Korzeniowski (ed.), Cracoviae: Czas, 1891.

ORZECZOWSKI Stanisław, *Stanislaus Orzechowski Martino Cromero*, 24. 8. 1556, in: *týž, Orichoviana: opera inedita et epistulae: 1513–1566*, J. Korzeniowski (ed.), Cracoviae: Czas, 1891.

ORZECZOWSKI Stanisław, *Stanislaus Orzechowski Sigismundo Augusto Regi*, 31. Ian. 1550, in: *TÝŽ, Orichoviana: opera inedita et epistulae: 1513–1566*, J. Korzeniowski (ed.), Cracoviae: Czas, 1891.

ORZECZOWSKI Stanisław, *Stanislavi Orichovii Rutheni ad Iulium Tertium Pont. Max. Supplicatio de approbando matrimonio a se inito*, in: *Týž, Stanislai Orichovii Rutheni, de lege Coelibatus, contra Syricium in Concilio habita Oratio, Ad Iulium Tertium Pont[ificem] Max[imum] Supplicatio, de approbando matrimonio a se initio, De bello adversus Turcas suscipiendo, ad Equites Polonos, Turcica prima. Ad Sigismundum Poloniae Regem, Turcica Secunda*, Basil: s. n., 1551.

ORZECZOWSKI Stanisław, *Vita Stanislai Orichovii gente Rutheni, natione Poloni ad Joannem Franciscum Commendonum*, Kraków, 1891.

ORZECHOWSKI Stanisław, *Żywot i śmierć Jana Tarnowskiego, kasztelana krakowskiego, hetmana wielkiego koronnego*, 1561, in: TÝŽ, *Wybór pism*, J. Starnawski (ed.), Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1972, s. 199–287.

ORZECHOWSKI Stanisław, *Żywot i śmierć Jana Tarnowskiego kasztelana krakowskiego, hetmana wielkiego koronnego*, W Warszawie: w Drukarni J. K. Mci y Rzeczypospolitey w Koll. Soc. Jesu, 1773

ORZECHOWSKI Stanisław, *Żywot i śmierć Jana Tarnowskiego kasztelana krakowskiego, hetmana wielkiego koronnego*, F. Bohomolec – K. J. Turowski (eds.), Sanok: Karol Pollak, 1855.

OSSOLIŃSKI Jerzy, A True Copy of the Latin Oration of the excellent Lord George Ossoliński. London 1621, in: W. Chwalewik (ed.), *Anglo-Polish Renaissance Texts*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1968, s. 247–262.

OSSOLIŃSKI Józef Maksymilian, Andrzej Frycz Modrzewski, in: Týž: *Wiadomości historyczno-krytyczne do dziejów literatury polskiej, o pisarzach polskich, także postronnych, którzy w Polsce albo o Polsce pisali, oraz o ich dziełach z roztrząśnieniem wzrostu i różney kolei ogólnego oświecenia, jako też szczególnych nauk w narodzie polskim*, t. 4, Lwów: Druk. Zakładu Narodow. im. Ossolińskich, 1852.

OSSOLIŃSKI Józef Maksymilian, *Wiadomości historyczno-krytyczne do dziejów literatury polskiej, o pisarzach polskich, także postronnych, którzy w Polsce albo o Polsce pisali oraz o ich dziełach*, Kraków: Druk. Józefa Mateckiego, 1822.

OSTROWSKI-DANEYKOWICZ Jan, *Swada polska y łacińska albo Miscellanea Oratorskie Seymowe, Weselne, Kancellaryjne, Kaznodzieyskie, Elogiarne, Inskrypcyjne, y inne różne, w oboim Ięzyku Prozą y wierszem*, t. I, Lublin: Drukarnia J.K.M. Collegium Societatis Jesu, 1745.

PETRYCY Sebastian, *Przydatki do Ekonomiki i Polityki Arystotelesowej*, in: W. Wąsik (ed.), *Pisma wybrane*, t. II, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1956.

PĘSKI Walenty, *Domina palatii regina libertas*, in: J. Dębiński (ed.), *Rozne Mowy Publiczne, Seymikowe, y Seymowe*, Częstochowa: w Drukarni Jásney Gory Częstochowskiej, 1727.

PĘSKI Walenty, *Domina palatii regina libertas seu familiare amicorum colloquium de statu, libertatibus et juribus Regni ac Reipublicae Poloniarum, ubi malevolae extraneorum obtrectatorum objectiones solidé et erudité refutantur primis typis Polonice olim mandatam, nunc vero Latine redditam ab Aenea Philone de Cantina Mascarino*, s.l.: Liberopoli, 1736.

PIOTROWSKI Gracjan, *Satyr przeciwko zdaniom i zgorszeniom wieku naszego za powodem Satyra, Jana Kochanowskiego, Xiążęcia naszych Poetow, który się na końcu Satyr kładzie wydany*, Warszawa: w Drukarni J. K. MCI y Rzeczypospolitey u XX. Scholarum Piarum, 1773.

Pismo szlachcica jednego, w którym o rozprawie znać daje do braciej, in: J. Czubek (ed.), *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego 1606 – 1608*, t. III, Kraków: nakł. Akademji Umiejętności, 1918, s. 357–369.

PONIŃSKI Jan Nepomucen, *Projekt uszczęśliwienia ojczyzny*, Kraków, Biblioteka Czartoryskich, rkps. 2619.

POPŁAWSKI Antoni, *Zbiór niektórych materyi politycznych*, Warszawa: Drukarnia Pijarów, 1774.

POTOCKI Ignacy, List I. Potockiego do Andrzeja Alojzego Koźmiana z r. 1779, in: W. Smoleński (ed.), *Pisma historyczne*, t. II, Kraków: G. Gebethner i Spółka, 1901.

PRICE Richard, *Political Writings*, D. O. Thomas (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Privilegia Sigismundi Augusti, regis Poloniae, Donatio salarii annui 100 flor. ex salinis Vieliciensibus Andreae Fricz de Modrzew, secretario erigo. Dat. Pyotrcoviae 30 Aprilis a. d. 1552, k. 36, in: *Katalog rękopisów Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich*, Nr. 180., k. 226, Lwów: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1881, s. 389.

Privilegium Ludovici Regis, in: *Volumina legum: Przedruk zbioru praw staraniem XX. Pijarów w Warszawie, od roku 1732 do roku 1782 wydanego*, t. I, Petersburg: nakładem i drukiem Jozafata Ohryzki, 1859, s. 24–25.

PRUS Bolesław, Z notatek hreczkosieja, in: TÝŽ, *To i owo, właściwie zaś ani to, ani owo czyli 48 powiastek dla pełnoletnich dzieci*, Warszawa: nakł. Gebethnera i Wolffa, 1935.

PRZYŁUSKI Jakób, *Leges seu statuta ac privilegia Regni Poloniae omnia*, Kraków, 1553., liber I, cap. I, fol. D3.

Przywilej Brzeski, przez Władysława Jagiełłę za przyrzeczenie uznania królem jego syna Władysława nadany, in: *Codex epistolaris saeculi decimi quinti*, t. II, 1382–1445, Kraków: nakładem Akademii Umiejętności Krakowskiej, 1891.

Pseudo-Orzechowskiego Ziemianin, H. Gaertner (ed.), Lublin: nakł. Uniwersytetu Lubelskiego, 1921.

PYRRHYS de VARILLE César Félicité, *Lettres sur la Constitution actuelle de la Pologne et la tenure de ses diètes*, Paris: Chez Delalain, 1771.

RADZIWIŁŁ Albrycht Stanisław, *Memoriale rerum gestarum in Polonia 1632-1656, t. 4, 1648-1656*, A. Przyboś – R. Żelewski (eds.), Wrocław: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich - Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1974.

REJ Mikołaj, Dialog Rzeczypospolitej z Prywatem poprzedzający Żwierzyniec Mikołajaja Reja, in: W. Bruchnański (ed.), *Mikołajaja Reja Żwierzyniec*, Kraków: nakładem Akademii Umiejętności, 1895, s. 10–13.

REJ Mikołaj, *Krótką rozprawa między trzema osobami, Panem, Wójtem, a Plebanem, którzy i swe i innych ludzi przygody wyczytają, a także i zbytki i pożytki dzisiejszego świata*, W Krakowie: przez Macieia Szarffenberka, 1543.

REJ Mikołaj, *Zwierzinniec w którym rozmaitech stanow ludzi, zwirzqth, y ptakow, kstałty, przypadki, y obyczaie, są własnie wypisane, A zwłaszcza ku naszym dzisieyszym czasom nieiako przypadaiące*, Kraków: Z drukarnie Macieia Wirzbięty, 1574.

Reskrypt ślachcica jednego na ów skrypt, który przeciwko Zebrzydowskiemu, wojewodzie krakowskiemu, jakiś gregoryanek wydał "Otóż tobie rokosz", in: J. Czubek (ed.), *Pisma polityczna z czasów rokoszu Zebrzydowskiego 1606–1608*, t. 2, Kraków: Akademia Umiejętności, 1918, s. 58–74.

Respons na tenże skrypt, in: J. Czubek (ed.), *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, W Krakowie: Academia Umiejętności, 1906, s. 461–463.

RESZKA Stanisław, *Scriptores Polonici* (Rękopis biblioteki Warszawskiego Uniwersytetu, vol. 358), in: T. Wierzbowski (ed.), *Materialy do dziejów piśmiennictwa polskiego*, t. 1, Warszawa: Druk L. Szkaradzińskiego, 1900.

RHAMNUSIUS Paulus Stanislaw Orzechowski, Venetiis 1548, in: Stanisław ORZECZOWSKI, *Orichoviana: opera inedita et epistulae: 1513-1566*, J. Korzeniowski (ed.), Cracoviae: Czas, 1891, s. 178–180.

RINUCCINI Ottavio, *De libertate*, in: R. Neu Watkins (ed.), *Humanism and Liberty: Writings on Freedom from Fifteenth-Century Florence*, Columbia, S. C.: University of South Carolina Press, 1978.

RINUCCINI Ottavio, *Risponsiva alla Invettiva di messer Antonio Lusco*, in: A. Lanza, *Firenze contro Milano: gli intellettuali fiorentini nelle guerre con i Visconti, 1390-1440*, Anzio: De Rubeis, 1991, s. 187–197.

ROTUNDUS Augustyn, *Rozmowa Polaka z Litwinem*, in: K. Koehler (ed.), *Stanisława Orzechowskiego i Augustyna Rotundusa debata o Rzeczypospolitej*, Kraków: WAM, 2010.

ROTUNDUS Augustyn, *Rozmowa Polaka z Litwinem, 1564*, Kraków: Korzeniowski Józef, 1890.

ROUSSEAU Jean Jacques, *The Government of Poland*, W. Kendall (ed.), Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1985.

Rozmowa o odjeździe z Polski regis christianissimi Galliarum et Poloniae etc. Gąska ze św. Bartłomiejem, in: J. Czubek (ed.), *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, W Krakowie: Academia Umiejętności, 1906, s. 613–627.

Rozsądek o warszawskich sprawach na elekcyey do koronacyey należący, in: J. Czubek (ed.), *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, W Krakowie: Academia Umiejętności, 1906, s. 578–587.

RUSZEL Paweł, *Tryvmpfh Na dzień chwalebny Iacka Swietego Wielkiego Patrona y Apostoła Polskieo*, Wilno: Drukarnia Akademicka, 1641.

Rzecz o mającej nastąpić konwokacyej 1572 r., in: J. Czubek (ed.), *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, W Krakowie: Academia Umiejętności, 1906, s. 216–224.

RZEWUSKI Henryk, *Uwagi o dawnej Polsce: przez starego szlachcica Seweryna Soplicę Cześnika Parnawskiego napisane 1832 roku*, Warszawa: Fundacja Akademia Humanistyczna – Instytut Badań Literackich, 2003.

RZEWUSKI Henryk, Wędrowski umysłowe, in: H. Rzewuski, *Pisma Henryka hrabi Rzewuskiego*, t. I–II, Petersburg: Nakładem B. M. Wolffa, 1851.

SALUTATI Coluccio, *Invectiva Lini Colucii Salutati in Antonium Luschem Viscentium*, in: ed. A. A. Rosa a kol. (ed.), *Antologia della letteratura italiana*, vol. II: Il Quattrocento e il Cinquecento, Milan: Rizzoli, 1966, s. 50–54.

Sejmik deputacki województw poznańskiego i kaliskiego w Środzie we wrześniu 1615 r.: Mowa Andrzeja Pierzchlińskiego starosty stawiszyńskiego na sejmiku deputackim województw poznańskiego i kaliskiego w Środzie we wrześniu 1615 r., in: *Akta sejmikowe województw poznańskiego i kaliskiego*, W. Dworzacek (ed.), T. I (1572 – 1632), Cz. I, Poznań: Państwowe Wydaw. Naukowe, 1957, s. 467–474.

SIENICKI Mikołaj, Mikołaj Sienicki de executione iurium: Dyaryusz sejmu krakowskiego r. 1553, in: J. Szujski (ed.), *Scriptores Rerum Polonicarum, Tomus I, Diaria Comitiorum Regni Poloniae, Dyaryusze sejmów koronnych 1548, 1553 i 1570 r.*, Kraków: nakł. Komisji historycznej Towarzystwa nauk. krak., 1872.

SIGISMUNDUS AUGUSTUS Rex Poloniae Stanislao Orzechowski, 27. Dec. 1549, in: Stanisław ORZECZOWSKI, *Orichoviana: opera inedita et epistulae: 1513-1566*, J. Korzeniowski (ed.), Cracoviae: Czas, 1891.

SIGONIO Carlo, *De antiquo iure Romanorum libri duo: eiusdem De antiquo iure italiae libri tres*, Venetiis: Ex officina Iordani Zileti, 1563.

SKARGA Piotr, *Kazania przygodne: z inemi drobniejszemi pracami, o roznych rzeczach wszelakim stanom należących*, Kraków: w Drukárni Andrzeia Piotrowczyka, 1610.

SKARGA Piotr, Kazanie III.: O Zgodzie Domowej, in: TÝŽ, *Kazania sejmowe także wzywianie do pokuty obywatelów Korony Polskiej*, K. J. Turowski (ed.), W Krakowie: Nakład Wydawnictwa Biblioteki Polskiej, 1857, s. 30–43.

SKARGA Piotr, *Rocznedzieie Kościelne od náródenia Pána y Bogá nášzego Jesusa Christusa, wybráne z rocznych dzieiow kościelnych C. Baroniusza Cesara Baroniusza, Kárdynalá S. R. K. názwaných Annales Ecclesiastici*, Kraków: w Drukárni Andrzeia Piotrowczyka, 1607.

STARKEY Thomas, *A Dialogue between Reginald Pole and Thomas Lupset*, K. M. Burton (ed.), London: Chatto & Windus, 1948.

STAROWOLSKI Szymon, O wolności bez swawoli, in: Z. Ogonowski (ed.), *Filozofia i myśl społeczna XVII w.*, t. I, Warszawa: Państwowe Wydaw. Naukowe, 1979, s. 137–142.

STAROWOLSKI Szymon, *Reformacya obyczajów polskich, wszystkim stanoem oyczyzny naszey*, K. J. Turowski (ed.), Kraków: Biblioteka Polska, 1859.

STAROWOLSKI Szymon, *Setnik pisarzy polskich albo i pochwały i żywoty stu najznakomitszych pisarzy polskich*, Kraków: Nakładem Wydawnictwa Literackiego, 1970.

STASZIC Stanisław, *Przestrogi dla Polski*, <https://wolnelektury.pl/>, [Stanisław Staszic, *Przestrogi dla Polski*, Kraków: Nakładem Krakowskiej Spółki Wydawniczej, 1926].

Statuta Casimira Magni. Vislicae anno 1347, in: *Volumina legum: Przedruk zbioru praw staraniem XX. Pijarów w Warszawie, od roku 1732 do roku 1782* wydane, t. I, Petersburg: nakładem i drukiem Jozafata Ohryzki, 1859.

SYDNEY Algernon, *Court Maxims. Cambridge Texts in the History of Political Thought*, H. W. Blom – E. Haitsma-Mulier – R. Janse (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 199–200.

SYDNEY Algernon, *Discourses concerning Government*, T. G. West (ed.), Indianapolis: Liberty Fund, 1996.

TREPKA Walerian Nekanda, *Liber Generationis vel Plebeanorum: „Liber Chamorum“*, W. Dworzacek (ed.), Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1963.

TROMLERO Carolo Henrico, *De Polonis latine doctis diatribe*, Varsaviae et Lipsiae: M. Groell, 1776.

Uchwała seymu walnego koronnego sześćniedzielnego w Warszawie roku 1640, in: *Volumina legum: Przedruk zbioru praw staraniem XX. Pijarów w Warszawie, od roku 1732 do roku 1782* wydane, t. III, Petersburg: nakładem i drukiem Jozafata Ohryzki, 1859, s. 464–471.

VALLA Lorenzo, *Discourse on the Forgery of the Alleged Donation of Constantine*, Ch. B. Coleman (transl.), New Haven: Yale University Press, 1922.

VERGERIO Pier Paolo, *De republica Veneta fragmenta nunc primum in lucem edita*, E. A. Cicogna (ed.), Venecia: ex typographia Picottiana, 1830.

Vindiciae contra tyrannos: a defence of liberty against tyrants, or, Of the lawful power of the prince over the people, and of the people over the prince, H. Languet (ed.), London: Printed for Richard Baldwin, 1689.

Volumina Constitutionum, S. Grodziski – I. Dwornicka – W. Uruszczak (eds.), t. I (1493 – 1526), Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 1996.

Votum Jana Ostroroga na Sejmie 1605 roku, Biblioteka Narodowa, rękopis Biblioteki Ordynacji Zamojskich, nr 855.

Votum Jmci pana Zamoyskiego, hetmana i kanclerza koronnego, na sejmie warszawskim, już ostatnim za jego żywota, w r. 1605, in: J. Czubek (ed.), *Pisma polityczna z czasów rokoszu Zbrzydowskiego 1606–1608*, t. 2, Kraków: Akademia Umiejętności, 1918, s. 85–96.

WAPOWSKI Bernard, *Dzieje Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego od roku 1380 do 1535*, Wilno: nakł. i czcionkami Teofila Glücksberga, 1847.

WARSZEWICKI Krzysztof, O najlepszym stanie wolności, in: Týž, *Krzysztofa Warszewickiego i Anonima uwagi o wolności szlacheckiej*, K. Koehler (ed.), Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum – Wydawnictwo WAM, 2010.

WIELHORSKI Michał, *O Przywroceniu Dawnego Rządu Według Pierwiastkowych Rzeczypospolitey Ustaw*, [s.l. : s.n.], 1775.

Wielka encyklopedia powszechna ilustrowana. [Ser. 1, t. 47-48, Miedziorytnictwo-Mzabici], J. Aleksandrowicz (ed.), Warszawa: Nakład S. Sikorskiego, 1912.

WOLAN Andrzej, *De libertate politica sive civili. O wolności Rzeczypospolitej albo szlacheckiej*, M. Eder – R. Mazurkiewicz (eds.), Warszawa: Neriton, 2010.

WYBICKI Józef, *Myśli polityczne o wolności cywilnej*, E. Rostworowski (ed.), Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1984.

ZABOROWSKI Stanisław, *Tractatus de natura jurium et bonorum regis et de reformatione regni ac eis reipublicae regimine*, in: M. Bobrzyński (ed.), *Starodawne prawa polskiego pomniki*, t. V, Cracoviae, 1878.

ZABOROWSKI Stanisław, *Traktat w czterech częściach o naturze praw i dóbr królewskich oraz o naprawie królestwa i o kierowaniu państwem*, H. Litwin (ed.), Kraków: Arcana, 2005.

ZAMOJSKI Jan, *Rozprawa Jana Zamoyskiego o senacie rzymskim*, M. Kuryłowicz – W. Witkowski (eds.), Lublin: Wydawn. Uniw. Marii Curie-Skłodowskiej, 1997.

Sekundární literatura:

AGOSTI Giorgio, *Kilka uwag do "De Republica Emendanda": przyczynek do studjum myśli politycznej Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, Warszawa: w Druk. Kasy im. Mianowskiego, 1933.

ALTER Peter, *Nationalismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985.

ALTHOEN David, *Natione Polonus and the Naród Szlachecki: Two Myths of National Identity and Noble Solidarity*, *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung*, 52, 4 (2003), s. 475–508.

ANDERSON Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1983.

ANDERSON Perry, *Lineages of the Absolutist State*, London: Verso, 1974.

ANGYL Endre, *Die Osteuropäische Bedeutung des Sarmatismus*, in: G. Székely – E. Fügedi (eds.), *La Renaissance et la Réformation en Pologne et en Hongrie 1450–1650*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1963, s. 501–509.

ARENDT Hannah, *On Revolution*, New York: Viking-Penguin, 1990.

ARENDT Hannah, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958.

ARENDT, Hannah, *Vita activa*, Praha: Oikoymenh, 2007.

ARMITAGE David, *Empire and Liberty: A Republican Dilemma*, in: M. van Gelderen – Q. Skinner (eds.), *Republicanism: a Shared European Heritage*, vol. II: *The Values of Republicanism in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 29–46.

ARMSTRONG John. A., *Nations before Nationalism*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982.

ASH Timothy Garton, *Free Speech: Ten Principles for a Connected World*, London: Atlantic Books, 2016.

AUGUSTYNIAK Urszula, *Koncepcje narodu i społeczeństwa w literaturze plebejskiej od końca XVI do końca XVII wieku*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 1989.

AUGUSTYNIAK Urszula, *Pro Republica Emendanda*, in: H. Samsonowicz (ed.), *KSAP: XX lat*, Warszawa: Krajowa Szkoła Administracji Publicznej, 2010, s. 101–123.

AUGUSTYNIAK Urszula, *Wazowie i "królowie rodacy": Studium władzy królewskiej w Rzeczypospolitej XVII wieku*, Warszawa: Semper 1999.

AUSTIN John Langshaw, *How To Do Things With Words*, London: Oxford University Press, 1962.

BACKVIS Claude, Główne tematy polskiej myśli politycznej w XVI wieku, in: TÝŽ, *Szkice o kulturze staropolskiej*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1975.

BACKVIS Claude, Jak XVI-wieczni Polacy widzieli Włochy i Włochów, in: TÝŽ, *Szkice o kulturze staropolskiej*, PIW, Warszawa 1975.

BACKVIS Claude, *Szkice o kulturze staropolskiej*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1975.

BACKVIS Claude, Wymóg jednomyślności a „wola ogółu”, *Czasopismo Prawno-Historyczne*, 27, 2 (1975), s. 161–173.

BAKER Patrick, *Italian Renaissance Humanism in the Mirror*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

BARBER Benjamin, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, Berkeley: University of California Press, 1984.

BARDACH Juliusz, Początki sejmu, in: J. Michalski – A. Ajnenkiel – J. Bardach (eds.), *Historia Sejmu polskiego*, t. 1, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1984.

BARDACH Juliusz, Sejm dawnej Rzeczypospolitej, in: J. Bardach (ed.), *Dzieje Sejmu Polskiego*, Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 1997.

BARON Hans, Cicero and the Roman Civic Spirit in the Middle Ages and the Early Renaissance, *Bulletin of the John Rylands Library*, 22, 1 (1938), s. 72–97.

BARON Hans, *In Search of Florentine Civic Humanism: Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1988.

BARON Hans, Review: Soziale Probleme der Renaissance by Friedrich Engel-Jánosi, *Historische Zeitschrift*, Bd. 132, H. 1, 1925, s. 136–141.

BARON Hans, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton: Princeton University Press, 1955.

BARON Hans, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton, Princeton University Press, 1966.

BARŠA Pavel – CÍSAŘ Ondřej, *Anarchie a řád ve světové politice*, Praha: Portál, 2008.

BARTH Fredrik, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Bergen: Universitetsforlaget, 1969.

BARTHES Roland, *Mythologies*, London: Jonathan Cape, 1972.

BARTKIEWICZ Kazimierz, *Obraz dziejów ojczystych w świadomości historycznej w Polsce doby Oświecenia*, Poznań: Państwowe Wydaw. Naukowe: Lubuskie Towarzystwo Naukowe, 1979.

BARYCZ Henryk, *Spojrzenia w przeszłość polsko-włoską*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1965.

BAUBÖCK Rainer, Nationalismus versus Demokratie, *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 20, 1 (1991), s. 73–90.

BEINER Ronald, Machiavelli, Hobbes, and Rousseau on Civil Religion, *The Review of Politics*, 55, 4 (1993), s. 617–638.

BEM-WIŚNIEWSKA Ewa, *Funkcjonowanie nazwy Polska w języku czasów nowożytnych (1530–1795)*, Warszawa: DiG, 1998.

BEM-WIŚNIEWSKA Ewa, Wizja Rzeczypospolitej w epoce staropolskiej. Od historii języka do historii kultury, in: B. Dybaś – P. Janczewski – T. Kempa (eds.), *Rzeczpospolita w XVI–XVIII wieku. Państwo czy wspólnota?*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2007.

BENHABIB Seyla, *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton: Princeton University Press, 1996.

BERCÉ Yves Marie, *Revolt and Revolution in Early Modern Europe: An Essay on the History of Political Violence*, Manchester: Manchester University Press, 1987.

BERLIN Isaiah, Dva pojmy svobody, in: TÝŽ: *Čtyři eseje o svobodě*, Praha: Oikoymenth 1999.

BERNACKI Włodzimierz, *Myśl polityczna I Rzeczypospolitej*, Kraków: Arcana, 2011.

BERRY Christopher J., *The Idea of a Democratic Community*, London: Harvester Wheatsheaf, 1989.

BICANOVÁ Kateřina, Problematka sarmatismu v polské historiografii, *Slovanský přehled*, 93, 1 (2007), s. 23–34.

BIEŃKOWSKI Tadeusz, *Antyk w literaturze i kulturze staropolskiej (1450-1750): Główne kierunki recepcji*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1976.

BLACK Robert, *Machiavelli*, London: Routledge, 2013.

BOBRZYŃSKI Michał, *Přehled dějin polských*, V Praze: Bursík & Kohout, 1895.

BONNEY Richard, Absolutism: What's in a Name?, *French History*, 1, 1 (1987), s. 93–117.

BOURDIEU Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

BOURDIEU Pierre, *The Field of Cultural Productions: Essays on Art and Literature*, New York: Columbia University Press, 1993.

BOUWSMA William James, *Venice and the Defense of Republican Liberty: Renaissance Values in the Age of the Counter Reformation*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1968.

BOUWSMA William James, Venice and the Political Education of Europe, in: *Renaissance Venice*, ed. J. R. Hale, London: Rowman and Littlefield, 1973, s. 445–466.

BÖMELBURG Hans-Jürgen, *Frühneuzeitliche Nationen im östlichen Europa: Das polnische Geschichtsdenken und die Reichweite einer humanistischen Nationalgeschichte (1500-1700)*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006.

BÖMELBURG Hans-Jürgen, Imaginationskonzepte und Nationskonstrukte zwischen Sarmatismus und Romantik: Jan Pawel Woronicz und Julian Ursyn Niemcewicz, in: A. Gall – T. Grob – A. Lawaty – G. Ritz (eds.), *Romantik und Geschichte. Polnisches Paradigma, europäischer Kontext, deutsch-polnische Perspektive*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007, s. 67–89.

BÖMELBURG Hans-Jürgen, Sarmatismus – Zur Begriffsgeschichte und den Chancen und Grenzen als forschungsleitender Begriff, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 57, 3 (2009), s. 402–408.

BRAHMER Mieczysław, *Powinowactwa polsko-włoskie. Z dziejów wzajemnych stosunków kulturalnych*, Warszawa: Państwowe Wydaw. Naukowe, 1980.

BRAITHWAITE John – PETTIT Philip, *Not just desserts: A republican Theory of Criminal Justice*, Oxford: Clarendon Press, 1990.

BREWER John, *The Sinews of Power: War, Money and the English State 1688- 1783*, London: Routledge, 1989.

BROMKE Adam, *Poland's Politics : Idealism vs. Realism*, Cambridge: Harvard University Press, 1967.

BROWN Gillian – YULE George, *Discourse Analysis*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

BROWNING Oscar, *Guelphs & Ghibellines: A Short History of Mediaeval Italy from 1250–1409*, London: Methuen & co, 1893.

BRUGGER Bill, *Republican Theory in Political Thought: Virtuous or Virtual?*, London: Palgrave Macmillan, 1999.

BRÜCKNER Aleksander, Znakomitsi pisarze wieku XVII., I., Łukasz Opaliński, *Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej*, I, 1/4 (1902), s. 210–223.

BRYKCZYNSKI Paul, Poland for the Poles? Józef Piłsudski and the Ambiguities of Polish Nationalism, *Pravo: The North American Journal for Central European Studies*, 1, 1 (2007), s. 2–21.

BRZEZINSKI Richard – MCBRIDE Angus, *Polish Armies 1569–1696*, vol. I, London: Osprey Publishing, 1991, s. 6–16.

BRZEZINSKI Richard – MIELCZAREK Mariusz, *The Sarmatians 600 BC-AD 450*, Oxford: Osprey, 2002.

BURANELLO Robert, The Structure and Strategy of Leonardo Bruni's *Laudatio Florentinae Urbis*, *Quaderni d'Italianistica: Official Journal of the Canadian Society for Italian Studies*, 16, 1 (1995), s. 17–31.

BURCKHARDT Jakob, *Kultura renesance v Itálii*, Praha: Rybka, 2013.

BURCKHARDT Jacob, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, London: Phaidon, 1950.

BURGER Rudolf, Patriotismus und Nation: Bemerkungen zu einem (nicht nur) österreichischen Problem, *Leviathan* 22, 2 (1994), s. 161–170.

BURGESS Glenn, Tyrants, Absolute Kings, Arbitrary Rulers and The Commonwealth of England: Some Reflections on Seventeenth-Century English Political Vocabulary, in: C. Cuttica – G. Burgess (ed.), *Monarchism and Absolutism in Early Modern Europe*, London and New York: Routledge, 2012, s. 147–158.

BURNS James Henderson, The Idea of Absolutism, in: J. Miller (ed.), *Absolutism in Seventeenth-Century Europe*, Basingstoke: Macmillan Education, 1990, s. 21–42.

BUTTERWICK Richard, Introduction, in: R. Butterwick (ed.), *The Polish-Lithuanian Monarchy in European Context, c. 1500–1795*, New York: Palgrave, 2001, s. 1–23.

CASTIGLIONE Dario, Republicanism and Its Legacy, *European Journal of Political Theory*, Review Article, 4 (2005), s. 453–465.

CIŻEWSKA Elżbieta, Kdy vznikla Solidarita? O aktuálnosti polského republikanismu, in: *Jagellonské dědictví. Kapitoly z dějin středovýchodní Evropy*, Maciej RUCZAJ (ed.), Brno: CDK, 2012, s. 87–109.

CONSTANT Benjamin, O antické svobodě ve srovnání se svobodou moderní, *Reflexe*, 15, 30 (2006), s. 77–97.

COX Virginia, *The Renaissance Dialogue: Literary Dialogue in its Social and Political Contexts, Castiglione to Galileo*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

- CRAWFORD Michael, *The Roman Republic*, Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- CUTTICA Cesare, An Absolutist Trio in the Early 1630s: Sir Robert Filmer, Jean-Louis Guez De Balzac, Cardin Le Bret and Their Models of Monarchical Power, in: C. Cuttica – G. Burgess (ed.), *Monarchism and Absolutism in Early Modern Europe*, London and New York: Routledge, 2012, s. s. 131–145.
- CUTTICA Cesare – BURGESS Glenn, Introduction: Monarchism and Absolutism in Early Modern Europe, in: C. Cuttica – G. Burgess (ed.), *Monarchism and Absolutism in Early Modern Europe*, London and New York: Routledge, 2012, s. 1–17.
- CZAPLIŃSKI Władysław, *Dwa sejmy w roku 1652: studium z dziejów rozkładu Rzeczypospolitej szlacheckiej w XVII wieku*, Wrocław: Zakład im. Ossolińskich, 1955.
- CZAPLIŃSKI Władysław, *O Polsce siedemnastowiecznej: problemy i sprawy*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1966.
- CZAPLIŃSKI Władysław, Próby reform państwa w czasie najazdu szwedzkiego, in: K. Lepszy (ed.), *Polska w okresie drugiej wojny północnej 1655-1660*, t. I, Warszawa: Państwowe Wydaw. Naukowe, 1957.
- CZAPLIŃSKI Władysław, *Władysław IV i jego czasy*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1972.
- DAHL Robert A., *Democracy and Its Critics*, New Haven: Yale University Press, 1989.
- DAHL Robert A., Procedural Democracy, in: R. E. Goodin – P. Pettit (eds.), *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*, Oxford: Blackwell Publishers, 1997.
- DALY James, The Idea of Absolute Monarchy in Seventeenth-Century England, *Historical Journal*, 21, 2 (1978), s. 227–250.
- DANN Otto, *Nationalismus in vorindustrieller Zeit*, München: Oldenbourg, 1986.
- DAVIES Brian L., *Warfare, State and Society on the Black Sea Steppe 1500–1700*, London and New York: Routledge, 2007.
- DAVIES Norman, *God's Playground: A History of Poland*, Vol. II: 1795 to the Present, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- DAVIES Norman, Polish National Mythologies, in: G. Schopflin – G. Hosking, *Myths and Nationhood*, New York: Routledge, 1997, s. 141–157.
- DE ROSA Daniela, *Coluccio Salutati: Il cancelliere e il pensatore politico*, Florence: La Nuova Italia, 1980.
- DEMBIŃSKA Anna, Polityczna walka o egzekucję dóbr królewskich w latach 1559–1564, Warszawa: Nakł. Tow. Nauk. Warszawskiego, 1935.

DENIS-CONSTANT Martin, The Choices of Identity, *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, 1, 1 (1995), s. 5–20.

DĘMBOLECKI Wojciech, *Skądże to zblażnienie świata?: Wojciecha Dembołęckiego Wywód jedynowłasnego państwa świata*, Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2012.

DIGESER Elizabeth Depalma, Citizenship and the Roman *Res publica*: Cicero and a Christian Corollary, in: Ch. Nadeau – D. Weinstock (eds.), *Republicanism: History, Theory and Practice*, London: Frank Cass, 2004, s. 5–19.

DOBZYCKI Stanisław, Program naprawy Rzeczypospolitej w XVII wieku, *Ateneum*, 22, 3 (1897), s. 535–551.

DUMONT François, French Kingship and Absolute Monarchy in the Seventeenth Century, in: R. M. Hatton (ed.), *Louis XIV and Absolutism*, London: Macmillan, 1976, s. 55–84.

DURAND Georges, What is Absolutism?, in: R. M. Hatton (ed.), *Louis XIV and Absolutism*, London: Macmillan, 1976, s. 18–36.

DWORKIN Ronald, *Taking Rights Seriously*, Cambridge: Harvard University Press, 1978.

DZELZAINIS Martin, Anti-monarchism in English Republicanism, in: M. van Gelderen – Q. Skinner (eds.), *Republicanism: a Shared European Heritage*, Vol. I: Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 27–41.

ECCLESHALL Robert, *Order and Reason in Politics: Theories of Absolute and Limited Monarchy in Early Modern England*, Oxford: Oxford University Press, 1978.

EKES Janusz, *Natura, wolność, władza: studium z dziejów myśli politycznej Renesansu*, Warszawa: Pax, 2001.

EKES Janusz, *Trójpodział władzy i zgoda wszystkich: naczelne zasady "ustroju mieszanego" w staropolskiej refl eksji politycznej*, Siedlce: Instytut Historii Akademii Podlaskiej, 2001.

EKES Janusz, *Złota demokracja*, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, 2010.

EMERTON Ephraim, *Humanism and Tyranny: Studies in the Italian Trecento*, Gloucester: Peter Smith, 1964.

ENGELS Friedrich, Democratic Pan-Slavism, *Neue Rheinische Zeitung*, 15. 2. 1849, č. 222, in: Marx, K. – Engels, F., *Collected Works*, 8, London: Lawrence & Wishart, 1977, s. 362–378.

ENGEMAN Thomas S., Liberalism, Republicanism and Ideology, *The Review of Politics*, 55, 2 (1993), s. 331–343.

ESTREICHER Stanisław, Kultura prawnicza w Polsce XVI wieku, in: *Kultura staropolska*, Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1932, s. 40–118.

FABER Martin, Czy w Rzeczypospolitej szlacheckiej istniała oligarchia magnacka?, *Czasopismo Prawno-Historyczne*, 63, 1 (2011), s. 349–376.

FABER Martin, Das Streben des polnischen Adels nach dem Erhalt seiner Privilegien Zur ursprünglichen Bedeutung des Wortes „Sarmatismus“, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 57, 3 (2009), s. 374–401.

FAIRCLOUGH Norman, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, Harlow: Longman, 2010.

FAIRCLOUGH Norman, *Discourse and Social Change*, Cambridge: Polity Press, 1992.

FAIRCLOUGH Norman, Introduction, in: N. Fairclough (ed.), *Critical Language Awareness*, London: Longman, 1992.

FAIRCLOUGH Norman, *Language and Power*, London: Longman Inc., 1989.

FASOLD Ralph W., *Sociolinguistics of Language*, Oxford: Basil Blackwell, 1990.

FINK Zera, *The Classical Republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth-Century England*, Evanston: Northwestern University Press, 1962.

FONTANA Biancamaria, *The Invention of the Modern Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

FOWLER Roger, *Literature as Social Discourse: The Practice of Linguistic Criticism*, London: Batsford Academic, 1981.

FRIEDRICH Karin, *Inne Prusy: Prusy Królewskie i Polska między wolnością a wolnościami*, Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, 2005.

FROST Robert I., *After the Deluge: Poland-Lithuania and the Second Northern War, 1655-1660*, Cambridge Studies in Early Modern History, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

FROST Robert I., The Nobility of Poland-Lithuania, 1569–1795, in: H. M. Scott, *The European Nobilities in the Seventeenth and Eighteenth Centuries, vol. 2: Northern, Central and Eastern Europe*, London: Longman, 2007, s. 266–310.

FUBINI Riccardo, Renaissance Historian: The Career of Hans Baron, *Journal of Modern History*, 64, 3(1992), s. 541–574.

GAERTNER Henryk, *Ziemianin bezimienny dialog XVI wieku na tle współczesnej publicystyki (Myśli – styl – autorstwo)*, Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1922.

GAJL Tadeusz, *Herby szlacheckie Rzeczypospolitej Obojga Narodów: 3000 herbów, 19000 nazwisk, 32000 rodów*, Gdańsk – Inowrocław: Wydawnictwo L&L – Pozkał, 2006.

GAJL Tadeusz, *Polskie rody szlacheckie i ich herby*, Białystok: Wydaw. Benkowski, 2000.

GARTON ASH Timothy, *Free Speech: Ten Principles for a Connected World*, London: Atlantic Books, 2016.

GAWIN Dariusz, Prokletí roku 1709, in: M. Ruczaj – M. Szymanowski (eds.), *Pravým okem: Antologie současného politického myšlení*, Brno: CDK, 2010, s. 57–64.

GAWIN Dariusz, Republikánská identita Poláků, in: *Pravým okem: Antologie současného polského politického myšlení*, Maciej RUCZAJ – Maciej Szymanowski (eds.), Brno: CDK, 2012, s. 45–56.

van GELDEREN Martin, Introduction, in: M. van Gelderen – Q. Skinner (eds.), *Republicanism: a Shared European Heritage*, Vol. I: Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

van GELDEREN Martin – SKINNER Quentin (eds.), *Republicanism: a Shared European Heritage*, Vol. I: Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

GELLNER Ernest, *Národy a nacionalismus*, Praha: Hříbal, 1993.

GEREMEK Bronisław, Frycza Modrzewskiego program opieki nad ubogimi..., in: J. Dowiat a kol., *Polska w świecie: Szkice z dziejów kultury polskiej*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1972, s. 207–223.

GEY Steven G., The Unfortunate Revival of Civic Republicanism, *University of Pennsylvania Law Review*, CXLI, 3 (1993), s. 809–898.

GIEROWSKI Józef A., Konfederacje a postawa polityczna szlachty, in: TÝŽ (ed.), *Dzieje kultury politycznej w Polsce*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1977.

GILBERT Felix, The Venetian Constitution in Florentine Political Thought, in: N. Rubinstein (ed.), *Florentine Studies: Politics and Society in Renaissance Florence*, London: Faber, 1968, s. 463–500.

GÖLLNER Carl, Turcica: Die europäischen Türckendrucke des XVI. Jahrhunderts, Bucurest – Baden-Baden: s. n., 1961.

GRACIOTTI Sante, Europejskość umysłowości polskiego renesansu, in: *Cracovia litterarum. Kultura umysłowa i literacka Krakowa i Małopolski w dobie Renesansu. Księga zbiorowa Międzynarodowej Sesji Naukowej w czterechsetlecie zgonu Jana Kochanowskiego*, T. Ulewicz (ed.), Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich - Wydaw. Polskiej Akademii Nauk, 1991.

GRODZISKI Stanisław, *Z dziejów staropolskiej kultury prawnej*, Kraków: Universitas, 2004.

GROMELSKI Tomasz W., The Commonwealth And Monarchia Mixta In Polish And English Political Thought In The Later Sixteenth Century, in: R. Unger – J. Basista (ed.), *Britain and Poland-Lithuania: Contact and Comparison from the Middle Ages to 1795*, Leiden-Boston: Brill, 2008, s. 165–182.

GRZESZCZUK Stanisław, Ideologia i źródła sejmowe Rozmowy Plebana z Ziemianinem Łukasza Opalińskiego, *Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej*, 51, 4 (1960), s. 287–325.

GRZESZCZUK Stanisław, Wstęp, in: Łukasz OPALIŃSKI, *Wybór pism*, S. Greszczuk (ed.), Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich - Wydaw., 1959.

GRZEŚKOWIAK-KRWAWICZ Anna, Admirabilis ordo: Polacy wobec mitu Wenecji w XVI–XVIII wieku, in: T. Chachulski – A. Grześkowiak-Krwawicz (eds.), *Literatura — historia — dziedzictwo. Prace ofiarowane Teresie Kostkiewiczowej*, Warszawa: IBL PAN, 2006, s. 67–77.

GRZEŚKOWIAK-KRWAWICZ Anna, Anti-monarchism in Polish Republicanism in the Seventeenth and Eighteenth Centuries, in: Martin van GELDEREN – Quentin SKINNER, *Republicanism: a Shared European Heritage, Vol. I: Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 43–59.

GRZEŚKOWIAK-KRWAWICZ Anna, Noble Republicanism in the Polish-Lithuanian Commonwealth (An Attempt at Description), *Acta Poloniae Historica*, 103, 2011, s. 31–65.

GRZEŚKOWIAK-KRWAWICZ Anna, Political and Social Literature during the Four-Year Diet, in: S. Fiszman (ed.), *Constitution and Reform in Eighteenth-Century Poland: The Constitution of 3 May 1791*, Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press, 1997, s. 175–202.

GRZEŚKOWIAK-KRWAWICZ Anna, *Regina libertas: wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria, 2006.

GRZYBOWSKI Konstanty, Ci sfrustrowani maniacy, in: *Życie Literackie*, XV, Kraków, 22 (696), 30. 5. 1965.

GRZYBOWSKI Konstanty, *Teoria reprezentacji w Polsce epoki Odrodzenia*, Warszawa: Państwowe Wydawn. Naukowe, 1959.

GRZYBOWSKI Stanisław, Mikołaj Sienicki – Demostenes sejmów polskich, *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, 2, 1957, s. 91–132

GRZYBOWSKI Stanisław, Orzechowski and the Beginnings of Political Science of Baroque, *Organon*, 12/13, (1976/1977), s. 87–113.

GRZYBOWSKI Stanisław, *Sarmatyzm*, Kraków: Krajowa Agencja Wydawnicza, 1996.

GRZYBOWSKI Stanisław, W kręgu Kopernika i Szekspira, *Zapiski Historyczne: poświęcone historii Pomorza i krajów bałtyckich*, 39, 4 (1974), s. 85–92.

GUNDERSHEIMER Werner, Hans Baron's Renaissance Humanism: A Comment, *The American Historical Review*, 101, 1 (1996), s. 142–144.

HABERMAS Jürgen, *The Theory of Communicative Action, I, Reason and The Rationalization of Society*, Boston: Beacon Press, 1984.

- HALE John, *Civilization of Europe in the Renaissance*, London: Harper Collins, 1995.
- HALL Stuart, The Question of Cultural Identity, in: S. Hall – D. Held – D. Hubert – K. Thompson (eds.), *Modernity: An Introduction to Modern Societies*, Cambridge: Blackwell, 1996, s. 597–634.
- HALLIDAY Michael, *Introduction to Functional Grammar*, London: Edward Arnold, 1985.
- HAMOWY Ronald (ed.), *The Encyclopedia of Libertarianism*, Los Angeles – London: SAGE, 2002.
- HANKINS James, Exclusivist Republicanism and the Non-Monarchical Republic, *Political Theory*, 38, 4 (2010), s. 452–482.
- HANKINS James, Introduction, in: J. Hankins (ed.), *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 1–13.
- HANKINS James, Rhetoric, history, and ideology: the civic panegyrics of Leonardo Bruni, J. Hankins (ed.), *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 143–178.
- HANKINS James, The ‘Baron Thesis’ after Forty Years and some Recent Studies of Leonardo Bruni, *Journal of the History of Ideas* 56, 2 (1995), s. 309–338.
- HARTZ Louis, *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought since the Revolution*, New York: Harcourt Brace and Co., 1955.
- HASKINS Charles Homer – LORD Robert Howard, *Some Problems of the Peace Conference*, Cambridge: Harvard University Press, 1920.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Philosophy of Mind*, Oxford: Clarendon Press 2010.
- HENSHALL Nicholas, Early Modern Absolutism 1550–1700: Political Reality or Propaganda?, in: R. G. Asch – H. Duchhardt (eds.), *Der Absolutismus--ein Mythos? : Strukturwandel monarchischer Herrschaft in West- und Mitteleuropa (ca. 1550-1700)*, Köln: Böhlau, 1996, s. 25–53.
- HENSHALL Nicholas, *The Myth of Absolutism: Change and Continuity in Early Modern European Monarchy*, London: Longman, 1992.
- HETHERINGTON Peter, *Unvanquished: Joseph Pilsudski, Resurrected Poland, and the Struggle for Eastern Europe*, Houston: Pingora Press, 2011.
- HILL, *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford: Clarendon Press, 1965.
- HÖRNQVIST Mikael, The two myths of civic humanism, in: J. Hankins (ed.), *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 105–142.

HROCH Miroslav, *Národy nejsou dílem náhody: Příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*, Praha: SLON, 1999.

HUBER Steffen, *Polifonia tradycji: filozofia praktyczna i teoretyczna Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, Warszawa: Uniwersytet Warszawski – Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, 2014.

HUTCHINSON John, *The Dynamics of Cultural Nationalism: The Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State*, London: Allen & Unwin, 1987.

HUTCHINSON John, *Modern Nationalism*, London: Fontana, 1994.

CHŁAPOWSKI Krzysztof, *Realizacja reform egzekucji dóbr (1563-1665): sprawa zastawów królewskich małopolskich*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1984.

CHŁEBOWSKI Bronisław, Sarmacja, in: TÝŽ, *Pisma Bronisława Chlebowskiego: Prace z zakresu historii, literatury i krytyki*, t. IV, Warszawa: Spółka Wydawnicza Warszawska, 1912.

CHODAKIEWICZ Marek J. – MYSIAKOWSKA-MUSZYŃSKA Jolanta – MUSZYŃSKI Wojciech J., *Polska dla Polaków! Kim byli i są polscy narodowcy*, Poznań: Zysk i S-ka, 2015.

CHRZANOWSKI Ignacy, *Historia literatury niepodległej Polski 965–1795*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.

CHRZANOWSKI Ignacy, *Historia literatury polskiej: książka dla młodzieży, Cz. 1, Literatura niepodległej Polski*, Warszawa: nakład Gebethnera i Wolffa, Kraków: G. Gebethner i Spółka, 1906.

CHRZANOWSKI Ignacy, Ksiądz Gracjan Piotrowski i jego Satyr, *Biblioteka Warszawska*, t. 3–4, 1902, s. 503–531, 93–120.

CHRZANOWSKI Ignacy, *Z dziejów satyry polskiej XVIII wieku*, Warszawa: Skł. gł. Księgarnia E. Wengego i S-ki, 1909.

ISAAC Jeffrey C., Republicanism vs. Liberalism? A Reconsideration, *History of Political Thought*, 9, 2 (1988), s. 349–377.

ISRAEL Jonathan Irvine, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

JASIENICA Paweł, *Rzeczpospolita obojga narodów. Srebrny wiek*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1967.

JAWORSKI Adam – COUPLAND Nikolas, *The Discourse Reader*, London – New York: Routledge, 2006.

JEDYNAK Barbara, *Aby potomkowie byli Polakami: z historii refleksji nad obyczajem w Oświeceniu (S. Konarski, J. J. Rousseau, S. Staszic)*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2001.

JØRGENSEN Marianne – PHILLIPS Louis, *Discourse Analysis as Theory and Method*, London: Sage Publications, 2002.

KAHN Victoria Ann, *Machiavellian Rhetoric: from the Counter-Reformation to Milton*, Princeton: Princeton University Press, 1994.

KAWECKA-GRYCZOWA Alodia a kol., *Andrzej Frycz Modrzewski: bibliografia zestawiona przez Pracownię Bibliografii Staropolskiej Instytutu Badań Literackich*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1962.

KELLEY Robert, Ideology and Political Culture from Jefferson to Nixon, *American Historical Review*, 82, 3 (1977), s. 531–562.

KERBER Linda K., Making Republicanism Useful, *The Yale Law Journal*, 97, 8 (1988), s. 1663–1672.

KERSKEN Norbert, Geschichtsbild und Adelsrepublik. Zur Sarmatentheorie in der polnischen Geschichtsschreibung der frühen Neuzeit, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 52, 2 (2004), s. 235–260.

KLIMOWICZ Mieczysław, *Oświecenie*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1972.

Koehler K. – Łuczewski M. – Rojek P. – Milcarek P. – Ruczaj M. – Skraba L. (eds.), *Pánbíčkáři: Odkud se vzal polský katolicismus?*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016.

KOEHLER Krzysztof, *Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego*, Kraków: Arcana, 2004.

KOEHLER Krzysztof, *Stanisława Orzechowskiego i Andrzeja Frycza Modrzewskiego spór o wiarę : "Frycz" St. Orzechowskiego oraz "Prosta opowieść" i "Orzechowski" A. F. Modrzewskiego*, Kraków: Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, 2013.

KOEHLER Krzysztof, Wstęp, in: Stanisław ORZECZOWSKI, *Stanisława Orzechowskiego i Augustyna Rotundusa debata o Rzeczypospolitej*, K. Koehler (ed.), Kraków: Wydawnictwo WAM, 2009.

KOENIGSBERGER Helmut Georg, Republicanism, Monarchism and Liberty, in: R. Oresko – G. C. Gibbs – H. M. Scott (eds.), *Royal and Republican Sovereignty in Early Modern Europe: Essays in Memory of Ragnhild Hatton*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 43–74.

KOHN Hans, *The Idea of Nationalism: A Study in Its Origins and Background*, New York: Macmillan, 1961.

KONOPCZYŃSKI Władysław, *Liberum veto: studium porównawczo-historyczne*, Kraków: s. n., 1918.

KONOPCZYŃSKI Władysław, *Polscy pisarze polityczni XVIII wieku (do Sejmu Czteroletniego)*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1966.

KOPPENS Romuald, *Dwa lata w życiu St. Orzechowskiego. 1548–1549. Przyczynek do monografii na podstawie Orichovianów wydanych w Krakowie r. 1891*, Przegląd Powszechny, 10, 38, kwiecień – maj – czerwiec (1893), Kraków: Druk Wł. Anczyca i Spółki, 1893, s. 47–69.

KOROLKO Mirosław, Sarmacka myśl tolerancyjna w latach 1656-1772 (rekonesans badawczy), in: K. Stasiewicz – S. Achremczyk (eds.), *Między barokiem a oświeceniem. Apogeum sarmatyzmu. Kultura polska drugiej połowy XVIII wieku*, Olsztyn: Ośrodek Badań Naukowych im. W. Kętrzyńskiego, 1997, s. 22–35.

KOSMANOWA Bogumiła, Popularność Stanisława Orzechowskiego w Rzeczypospolitej szlacheckiej, *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, 22, 1977, s. 75–91.

KOSMANOWA Bogumiła, Stanisław Orzechowski (1513–1566) jako polemista religijny, *Euhemer: Przegląd Religioznawczy*, 4, (1975), s. 21–33.

KOSSMANN Ernst Heinrich, The Singularity of Absolutism, in: R. M. Hatton (ed.), *Louis XIV and Absolutism*, London: Macmillan, 1976, s. 3–17.

KOSZTYŁO Joanna, Commonwealth of All Faiths: Republican Myth and the Italian Diaspora in Sixteenth-Century Poland-Lithuania, in: K. Friedrich – B. M. Pendzich (eds.), *Citizenship and Identity in a Multinational Commonwealth: Poland-Lithuania in Context, 1550-1772*, Leiden – Boston: Brill, 2009, s. 171–206.

KOT Stanisław, *Andrzej Frycz Modrzewski: studium z dziejów kultury polskiej*, Kraków: Nakł. Akademii Umiejętności, 1919.

KOT Stanisław, *Hugo Grotius a Polska: w 300-lecie dzieła O prawie wojny i pokoju*, Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza, 1926.

KOT Stanisław, Ignacego Potockiego rozprawa o wpływie reformacji na politykę i oświatę w Polsce, *Reformacja w Polsce: organ Towarzystwa do Badania Dziejów Reformacji w Polsce*, 2, 5-6 (1922), s. 139–160.

KOT Stanisław, Kultura polska w epoce renesansu, in: Týž (ed.), *Polska złotego wieku a Europa: Studia i Szkice*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1987.

KOT Stanisław, *Rzeczpospolita Polska w literaturze politycznej Zachodu*, Kraków: nakł. Krakowskiej Spółki Wydawniczej, 1919.

KOT Stanisław, *Wpływ starożytności klasycznej na teorie polityczne Andrzeja Frycza z Modrzewa*, Kraków: Nakł. Akademii Umiejętności, 1911.

KOTARSKI Edmund, *Publicystyka Jana Dymitra Solikowskiego*, Toruń – Poznań: TNT - Państw. Wydaw. Naukowe, 1970.

KOWECKI Jerzy, U początków nowoczesnego narodu, in: B. Leśnodorski (ed.), *Polska w epoce Oświecenia: państwo, społeczeństwo, kultura*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1971.

KRAMNICKI Isaac, *Republicanism and Bourgeois Radicalism: Political Ideology in Late Eighteenth-Century England and America*, Ithaca: Cornell University Press, 1900.

KRIEGSEISEN Wojciech, *Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo–kościół między reformacją a oświeceniem (Rzesza Niemiecka — Niderlandy Północne — Rzeczpospolita polsko–litewska)*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 2010.

KRISTELLER Paul Oskar, Humanism, in: E. Kessler – Ch. B. Schmitt – Q. Skinner, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 111–138.

KRISTELLER Paul Oskar, *Renaissance Thought and its Sources*, New York: Columbia University Press, 1979.

KRISTELLER Paul Oskar, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Rome: Edizioni di storia e letteratura, 1956.

KRÓKOWSKI Jerzy, Język i piśmiennictwo łacińskie w Polsce XVI wieku, in: Kol. aut., *Kultura staropolska*, Kraków: Gebethner i Wolff, 1932.

KRZEWIŃSKA Anna, *Początki utopii w literaturze staropolskiej*, Toruń: Wydaw. UMK, 1994.

KRZYŻANOWSKI Julian, *Proza Polska wczesnego renesansu: 1510–1550*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1954.

KUC Marta, Pojęcie narodu u Stanisława Orzechowskiego, in: K. Łopatecki – W. Walczak (eds.), *Nad społeczeństwem staropolskim: Kultura, instytucje, gospodarka w XVI–XVIII*, Białystok: Ośrodek Badań Europy Środkowo-Wschodniej, 2007.

KUNDEREWICZ Cezary, *Poglądy filozoficzno-prawne Łukasza Opalińskiego*, Warszawa: Kasa im. Mianowskiego, 1939.

KURAN Michał, Etos sarmackiego wodza we „Władysławie IV“ Samuela Twardowskiego ze Skrzypny, in: R. Ocieczek – B. M. azurkova (eds.), *Sarmackie theatrum, t. 1: Wartości i słowa*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2001, s. 37–54.

KURDYBACHA Łukasz, *Ideologia Frycza Modrzewskiego*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1953.

KURDYBACHA Łukasz, Poglądy społeczne i filozoficzne Andrzeja Frycze Modrzewskiego, in: L. Kołakowski (ed.), *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej, T. 1, Wiek XV–XVII*, Warszawa: Książka i Wiedza, 1956, s. 125–173.

KURDYBACHA Łukasz, *Staropolski ideał wychowawczy*, Lwów: Skł. Gł. w Księg. A. Krawczyńskiego, 1938.

KURYŁOWICZ Marek, Rozprawa Jana Zamoyskiego o senacie rzymskim, *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*, 49, 9 (1994), s. 139–157.

KVĚTINA Jan, Antická pozitivní versus moderní negativní? Komparace pojetí svobody Benjamina Constanta a Isaiaha Berlin, *Filosofický časopis*, 61, 4 (2013), s. 545–564.

KVĚTINA Jan, Antislavismus Marxe a Engelse: Xenofobie, nebo historický determinismus, in: M. Giger – H. Kosáková – M. Příhoda (eds.), *Slované: souznění a konflikty*, Červený Kostelec – Praha: Pavel Mervart, 2015, s. 119–133.

KVĚTINA Jan, Modern Nationalism: Surprising Component of Marxist Doctrine, in: J. Wach – Ł. Janicki (eds.), *Opor – Protest – Wykroczenie*, Lublin: UMCS, 2015, s. 61–69.

KVĚTINA Jan, Pravdivý versus falešný konzervatismus: Spor o tradice polské identity v 19. století, in: M. Příhoda – M. Giger – H. Klusáková (eds.), *Slované mezi tradicí a modernitou*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014, s. 147–159.

KVĚTINA Jan, Spor o smysl polských dějin: Rozepře dvou humanistů jako základní rozpor národního mýtu, *Dějiny a současnost*, 39, 1 (2017), s. 44–47.

KVĚTINA Jan, *Šlechtická demokracie: Parlamentarismus v Polsko-litevském státě v 16.–17. století*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011.

LARMORE Charles, Liberal and Republican Conceptions of Freedom, in: Ch. Nadeau – D. Weinstock (eds.), *Republicanism: History, Theory and Practice*, London: Frank Cass, 2004, s. 83–103.

LAUCHERT Friedrich, Materialien zur Geschichte der Kaiserprophetie im Mittelalter, in: *Historisches Jahrbuch 19*, 1898, s. 844–872.

LAWRENCE Paul, *Nationalism: History and Theory*, Harlow: Pearson Education, 2005.

LEDNICKI Waclaw, *Life and Culture of Poland as Reflected in Polish Literature*, New York: Roy Publishers, 1944.

LEŚNIEWSKI Czesław, *Stanisław Staszic: jego życie i ideologia w dobie Polski niepodległej*, Warszawa: Tow. Naukowe Warszawskie, 1926.

LEŚNODORSKI Bogusław, *Dzieło Sejmu Czteroletniego (1788-1792): studium historyczno-prawne*, Wrocław: Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, 1951.

LEWANDOWSKA Alicja, Niech zdrów czyta, ale wesoło...: dydaktyczna funkcja komizmu w wybranych satyrach Gracjana Piotrowskiego, *Napis: Pismo poświęcone literaturze okolicznościowej i użytkowej*, 14, (2008), s. 213–223.

LINCOLN Bruce, *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*, New York – Oxford: Oxford University Press, 1989.

LINCOLN Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago – London: University of Chicago Press, 1999.

LITWIN Henryk, W poszukiwanie rodowodu demokracji szlacheckiej: Polska myśl polityczna w piśmiennictwie XV i początków XVI wieku, in: A. Sucheni-Grabowska – M. Żaryn (eds.), *Między monarchią a demokracją. Studia z dziejów Polski XV – XVIII wieku*, Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 1994, s. 13–53.

LITYŃSKI Adam, Problem szlacheckiego prawa zgromadzeń ziemskich w Polsce w XVII i XVIII wieku, *Czasopismo Prawno-Historyczne*, 26, 1 (1974), s. 175–183.

LITYŃSKI Adam, Szlachecka doktryna na sejmikach, czyli między mitem a utopia. Zagadnienia wybrane, in: K. Iwanicka – M. Skowronek – K. Stembrowicz (eds.), *Parlament, prawo, ludzie. Studia ofiarowane Profesorowi Juliuszowi Bardachowi w sześćdziesięciolecie pracy twórczej*, Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 1996, s. 134–142.

LOUTHAN Howard, Introduction: Between Conflict and Concord: The Challenge of Religious Diversity in Central Europe, in: H. Louthan – G. B. Cohen – F. A. J. Szabo (eds.), *Diversity and Dissent: Negotiating Religious Difference in Central Europe, 1500 – 1800*, New York – Oxford: Berghahn, 2011, s. 1–9.

LOVEJOY Arthur Onken, *The Great Chain of Being: A Study of the History of Ideas*, Cambridge: Harvard University Press, 1964.

LUDWIKOWSKA Anna M. – LUDWIKOWSKI Rett R., Stanisław Orzechowski – prekursor szlacheckiego anarchizmu, *Zeszyty Naukowe UJ, Prace Prawnicze*, 86, Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 1980.

LUDWIKOWSKI Rett R., *Continuity and Change in Poland: Conservatism in Polish Political Thought*, Washington: Catholic University of America Press, 1991.

LUKOWSKI George Tadeusz, *The szlachta and the Confederacy of Radom 1764–1767/68: A Study of Polish Nobility*, Rome: Institutum Historicum Polonicum, 1977.

LUKOWSKI Jerzy – ZAWADZKI Hubert, *A Concise History of Poland*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

LUKOWSKI Jerzy, *Disorderly Liberty: The Political Culture of the Polish-Lithuanian Commonwealth in the Eighteenth Century*, London: Continuum, 2010.

LUKOWSKI Jerzy, *The Partitions of Poland: 1772, 1793, 1795*, London: Longman, 1999.

LUKOWSKI Jerzy, The Szlachta and the Monarchy: Reflections on the Struggle *inter maiestatem ac libertatem*, in: R. Butterwick (ed.), *The Polish-Lithuanian Monarchy in European Context, c. 1500–1795*, Basingstoke: Palgrave, 2001, s. 132–149.

LYOTARD Jean-Francois, *O postmodernismu*, Praha: Filosofia, 1993.

ŁYTKOWSKI Józef, *Józef de Maistre a Henryk Rzewuski : studjum porównawcze*, Kraków: Skł. Gł. w Kasie im. J. Mianowskiego, 1925.

MACCAFFREY Walter T., Place and Patronage in Elizabethan Politics, in: S. T. Bindoff – J. Hurstfield – C. H. Williams (eds.), *Elizabethan Government and Society: Essays Presented to Sir John Neale*, London: Athlone Press, 1981.

MACCALLUM Gerald C., Negative and Positive Freedom, *Philosophical Review*, 76, 3 (1967), s. 312–334.

MACINTYRE Alasdair, Je patriotismus ctností?, in: J. Kis (ed.), *Současná politická filosofie*, Praha: Oikoymenh, 1997, s. 447–464.

MACINTYRE Alasdair, *Ztráta ctnosti: K morální krizi současnosti*, Praha: Oikoymenh, 2004.

MACISZEWSKI Jarema, *Szlachta polska i jej państwo*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1969.

MAHLBERG Gaby, Patriarchalism and the Monarchical Republicans, in: C. Cuttica – G. Burgess (ed.), *Monarchism and Absolutism in Early Modern Europe*, London and New York: Routledge, 2012, s. 47–60.

MAJEWSKI Wiesław, The Polish Art of War in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, in: J. K. Fedorowicz (ed.), *A Republic of Nobles: Studies in Polish History to 1864*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, s. 179–197.

MAJOR James Russell, *From Renaissance Monarchy to Absolute Monarchy. French Kings, Nobles & Estates*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994.

MALICKI Jan, *Mity narodowe – Lechiada*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich - Wydaw. PAN, 1982.

MALINOWSKI Bronisław, *Myth in Primitive Psychology*, New York: W. W. Norton, 1926.

MAŁECKI Antoni, *Andrzej Frycz Modrzewski*, „Biblioteka Ossolińskich”, t. V, Lwów, 1864.

MANSFIELD Harvey C., Bruni and Machiavelli on civic humanism, in: J. Hankins (ed.), *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 223–246.

MANTEUFFEL Tadeusz, Problem feudalizmu polskiego, *Przegląd Historyczny*, 37, (1948), s. 62–71.

MAŃKOWSKI Tadeusz, *Genealogia sarmatyzmu*, Warszawa: Towarzystwo Wydawnicze Łuk, 1946.

MARSH David, *The Quattrocento Dialogue: Classical Tradition and Humanist Innovation*, Cambridge and London: Harvard University Press, 1980.

MASARYK Tomáš Garrigue, Česká otázka, in: Týž, *Česká otázka – Naše nynější krize – Jan Hus*, Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2000.

MASARYK Tomáš Garrigue, *Karel Havlíček: Snahy a tužby politického probuzení*, Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1996.

MASARYK Tomáš Garrigue, Ke sporu rusko-polskému, *Čas*, 5, 14–15 (1891), s. 222–226, 236–240.

MAĆZAK Antoni, *Klientela: nieformalne systemy władzy w Polsce i Europie XVI-XVIII w.*, Warszawa: Semper, 1994.

MAĆZAK Antoni, *Klientelsysteme in Europa der Frühen Neuzeit*, München: R. Oldenbourg Verlag, 1987.

MAĆZAK Antoni, *Money, Prices and Power in Poland, 16th-17th Centuries: A Comparative Approach*, Aldershot: Variorum, 1995.

MAĆZAK Antoni, Polish Society and Power System in the Renaissance, in: S. Fiszman (ed.), *The Polish Renaissance in Its European Context*, Bloomington: Indiana University Press, 1988, s. 17–33.

McKENNA Amy (ed.), *Estonia, Latvia, Lithuania, and Poland: The Britannica Guide to Countries of the European Union*, Chicago: Britannica Educational Publishing, 2014.

MEINECKE Friedrich, *Cosmopolitanism and the National State*, Princeton: Princeton University Press, 1970.

MERSENNE Marine, *Correspondance du P. Marin Mersenne*, t. X, C. de Waard (ed.), Paris: Editions du CNRS, 1967.

MĚŠŤAN Antonín, Kilka uwag o pobycie Andrzeja Frycza Modrzewskiego w Pradze, *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, 6, (1961), s. 230–233.

MICHALSKI Jerzy, *Rousseau i sarmacki republikanizm*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1977.

MICHALSKI Jerzy, *Sarmacki republikanizm w oczach Francuza. Mably i konfederaci barscy*, Wrocław: FNP: Leopoldinum, 1995.

MICHALSKI Jerzy, Stanisław Konarski wobec sarmatyzmu i problem europizacji Polski, in: J. Dowitz a kol. (eds.), *Polska w świecie: szkice z dziejów kultury polskiej*, Warszawa: PWN, 1972, s. 272–284.

MICHALSKI Jerzy, Z problematyki republikańskiego nurtu w polskiej reformatorskiej myśli politycznej XVIII wieku, *Kwartalnik Historyczny*, 90, 2 (1983), s. 327–338.

MIKOŁAJCZYK Aleksander Wojciech, *Łacina w kulturze polskiej*, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1998.

MIKULSKI Tadeusz, „Czytywałem Polaka Modrzewskiego...“: ze związków kulturalnych między Oświeceniem a Renesansem, *Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej*, 45, 1 (1954), s. 205–222.

MIKULSKI Tadeusz, *Ze studiów nad Oświeceniem: zagadnienia i fakty*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1956.

MILLER John, Introduction, in: Týž (ed.), *Absolutism in Seventeenth-Century Europe*, Basingstoke: Macmillan Education, 1990, s. 1–20.

MIŁOSZ Czesław, *The History of Polish Literature*, Berkeley: University of California Press, 1983.

MORAWSKI Kazimierz Marian, *Monografie w zakresie Dziejów Nowożytnych, t. 21, Ignacy Potocki*, Kraków – Warszawa: Skład główny w księgarni Gebethnera i Wolffa, 1911.

MORGAN Edmund Sears, *The Puritan Dilemma: The Story of John Winthrop*, Boston: Harper Collins Publishers, 1958.

MOUSNIER Roland, The Exponents and Critics of Absolutism, in: J. P. Cooper (ed.), *The New Cambridge Modern History: The Decline of Spain and the Thirty Years War, 1609-48/49*, vol. IV, s. 104–131.

MULGAN Richard, Aristotle and the Value of Political Participation, *Political Theory* 18, 2 (1990), s. 195–215.

MÜLLER Jan-Werner, A General Theory of Constitutional Patriotism, *International Journal of Constitutional Law*, 6, (1) 2007, s. 72–95.

MÜLLER Michael G., Toleration in Eastern Europe: the Dissident Question in Eighteenth-Century Poland–Lithuania, in: O. P. Grell – R. Porter (eds.), *Toleration in Enlightenment Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 212–229.

NADON Christopher, Aristotle and the Republican Paradigm: A Reconsideration of Pocock's Machiavellian Moment, *The Review of Politics*, Vol. 58, 4 (1996), s. 677–698.

NAGIELSKI Mirosław, *Rokosz Jerzego Lubomirskiego w 1665 roku*, Warszawa: TRIO, 1994.

NAJEMY John M., Civic humanism and Florentine politics, in: J. Hankins (ed.), *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 75–104.

NAJEMY John M., The Dialogue of Power in Florentine Politics, in: J. Emlen – A. Molho – K. Raaflaub (eds.), *City-States in Classical Antiquity and Medieval Italy: Athens and Rome, Florence and Venice*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1991, s. 309–329.

NEDERMAN Cary J., Rhetoric, Reason, and Republic: Republicanisms – Ancient, Medieval, and Modern, in: J. Hankins (ed.), *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 247–269.

NIEBUHR Reinhold, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Intepretation*, New York: Charles Scribner's Sons, 1941.

NIPPEL Wilfried, Ancient and Modern Republicanism: “Mixed Constitution” and “Ephors”, in: B. Fontana (ed.), *The Invention of the Modern Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 6–26.

NIZIO Krystyna, Przekazy rękopiśmienne „Policji Królestwa Polskiego“ Stanisława Orzechowskiego, in: M. Kosman (ed.), *Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej*, z. 20, Poznań: Biblioteka Kórnicka PAN – Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1983, s. 185–196.

NORBROOK David, Rhetoric, Ideology and the Elizabethan World Picture, in: Peter Mack (ed.), *Renaissance Rhetoric*, New York: Palgrave, s. 140–164.

NOSSEK Alexa – BELZ Julia, Notes on Pettits Concept of Orthonomy, in: S. Derpmann – D. P. Schweikard (eds.), *Philip Pettit: Five Themes from his Work*, Heidelberg: Springer, 2016.

NOWAK Andrzej, *Impérium a ti druzí: Rusko, Polsko a moderní dějiny východní Evropy*, Brno: CDK, 2010.

NOWAK Andrzej, Jagellonská idea v polské politické paměti a představách, in: M. Ruczaj (ed.), *Jagellonské dědictví. Kapitoly z dějin středovýchodní Evropy*, Brno: CDK, 2012, s. 203–209.

NOWAK-DŁUŻEWSKI Juliusz, *Okolicznościowa poezja polityczna w Polsce: czasy zyguntowskie*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1966.

OESTREICH Gerhard, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates: Ausgewählte Aufsätze*, Berlin: Duncker and Humblot, 1969, s. 179–197.

OESTREICH Gerhard, Strukturprobleme des europäischen Absolutismus: Otto Brunner zum 70. Geburtstag, *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 55, 3 (1968), s. 329–347.

OGONOWSKI Zbigniew, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, Warszawa: Polska Akademia Nauk. Instytut Filozofii i Socjologii, 1999.

OCHMANN-STANISZEWSKA Stefania, Od stabilizacji do kryzysu władzy królewskiej: Państwo Wazów, in: A. Sucheni-Grabowska and M. Żaryn (eds.), *Między monarchią a demokracją : studia z dziejów Polski XV-XVIII wieku*, Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 1994, s. 211–269.

OCHMANN Stefania, Rzeczpospolita jako “monarchia mixta” – dylematy władzy i wolności, in: A. Bartnicki a kol. (eds.), *Kultura – polityka – dyplomacja. Studia ofi arowane profesorowi Jaremi Maciszewskiemu w sześćdziesiątą rocznicę jego urodzin*, Warszawa: Państwowe Wydaw. Naukowe, 1990, s. 264–278.

OLDFIELD Adrian, *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*, London: Routledge, 1990.

OLSZEWSKI Henryk, *Sejm Rzeczypospolitej epoki oligarchii 1652-1763 : prawo, praktyka, teoria, programy*, Poznań : UAM, 1966.

O'MALLEY John W., *Trent: What Happened at the Council*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2013.

OPALIŃSKI Edward, Civic Humanism and Republican Citizenship in the Polish Renaissance, in: M. van Gelderen – Q. Skinner (eds.), *Republicanism: a Shared European Heritage, Vol. I: Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 147–166.

OPALIŃSKI Edward, *Kultura polityczna szlachty polskiej w latach 1587-1652: system parlamentarny a społeczeństwo obywatelskie*, Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 1995.

OPALIŃSKI Edward, Postawa szlachty polskiej wobec osoby królewskiej jako instytucji w latach 1587 – 1648: Próba postawienia problematyki, *Kwartalnik Historyczny*, 90, 4 (1983), s. 791–808.

OPALIŃSKI Edward, *Sejm srebrnego wieku 1587-1652: między głosowaniem większościowym a liberum veto*, Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 2001.

OVERING Joanna, The Role of Myth: An Anthropological Perspective, or The Reality of the Really Made-Up, in: G. Schopflin – G. Hosking, *Myths and Nationhood*, New York: Routledge, 1997, s. 1–18.

OWCZARSKA Małgorzata, Założenia i rozwój polskiej myśli republikańskiej w XVI wieku, in: M. Maciejewski – M. Marszał – M. Sadowski (eds.), *Tendencje rozwojowe myśli politycznej i prawnej*, Wrocław: Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego, 2014, s. 389–407.

PALEY William, The Principles of Moral and Political Philosophy, in: TÝŽ, *The Complete Works of William Paley*, R. Lynam (ed.), vol. IV, London: George Cowie and Co., 1825.

PALEY William, The Principles of Moral and Political Philosophy, in: TÝŽ, *The Works of William Paley: Complete in One Volume*, Edinburgh: Peter Brown and T. & W. Nelson, 1825.

PARKER David, *The Making of French Absolutism*, London: Edward Arnold, 1983.

PELC Janusz, Dylematy staropolskiego sarmatyzmu, in: R. Ocieczek (ed.), *Sarmackie theatrum, t. I: Wartości i słowa*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2001, s. 11–21.

PELTONEN Markku, *Rhetoric, Politics and Popularity in Pre-revolutionary England*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

PETTIT Philip – SMITH Michael, Backgrounding desire, *The Philosophical Review*, 99, 4 (1990), s. 565–592.

PETTIT Philip, Discourse Theory and Republican Freedom, in: D. Weinstrock – Ch. Nadeau (eds.), *Republicanism: History, Theory and Practice*, London: Frank Cass, 2004, s. 62–82.

PETTIT Philip, Joining the Dots, in: B. Geoffrey – R. Goodin – F. Jackson – M. Smith (eds.), *Common Minds: Themes from the Philosophy of Philip Pettit*, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 215–344.

PETTIT Philip, Keeping republican freedom simple: On a Difference with Quentin Skinner, *Political Theory*, 30, 3 (2002), s. 339–356.

PETTIT Philip, *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton: Princeton University Press, 2008.

PETTIT Philip, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Clarendon Press, 2002.

PETTIT Philip, *Theory of a Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*, Cambridge: Polity Press, 2001.

PIETRZYK-REEVES Dorota, Kto nam ustanowi obywatelską wspólnotę? Republikańskie wzorce w demokratycznej Rzeczypospolitej, *Pressje*, Teka XVIII Klubu Jagiellońskiego, 2009, s. 89–95.

PIETRZYK-REEVES Dorota, *Łąd Rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, Kraków: Księgarnia akademicka, 2012.

PIETRZYK-REEVES Dorota, Pojęcie dobra wspólnego a relacja moralność – polityka w klasycznej tradycji republikańskiej, in: J. Justyński – A. Madeja (eds.), *Moralność i władza jako kategorie myśli politycznej*, Warszawa: Wydaw. Wolters Kluwer, 2011, s. 212–228.

PIETRZYK-REEVES Dorota, O pojęciu rzeczpospolita (res publica) w polskiej myśli politycznej XVI wieku, *Czasopismo Prawno-Historyczne*, 2010, 62, 1 (2010), s. 37–64.

PIETRZYK-REEVES Dorota, Recepcja rzymskich idei politycznych w Rzeczypospolitej XVI i XVII wieku, *Teologia Polityczna*, Nr. 8, 2015, s. 47–55.

PITKIN Hanna F., Are Freedom and Liberty Twins?, *Political Theory*, 16, 4 (1988), s. 523–552.

PITKIN Hanna F., *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*, Berkeley – London: University of California Press, 1984.

PITKIN Hanna F., *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago: University of Chicago Press, 1998.

PIWKO Stanisław, *Polityczne aspekty Ksiąg trzech Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, Przegląd Filozoficzno-Literacki, 18, 3–4 (2007), s. 419–433.

PLOKHY Serhii, *The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

PLOKHY Serhii, *The Origins of the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine and Belarus*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2006.

PŁAZA Stanisław, *Historia prawa w Polsce na tle porównawczym*, t. 1, Kraków: Księgarnia Akademicka, 2003.

PŁAZA Stanisław, *Rokosz Lubomirskiego*, Kraków: Krajowa Agencja Wydawnicza, 1994.

POCOCK John Greville Agard, *Between Gog and Magog: The Republican Thesis and the Ideologia Americana*, *Journal of the History of Ideas*, 48, 2 (1987), s. 325–346.

POCOCK John Greville Agard, *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

POCOCK John Greville Agard, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton: Princeton University Press, 1975.

POCOCK John Greville Agard, *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

POCOCK John Greville Agard, *Virtues, Rights and Manners: A Model for Historians of Political Thought* *Political Theory*, 9, 3 (1981), s. 353–368.

POPLIŃSKI Jan, *Nowe wypisy polskie: Zawierająca historią prozy polskiej z wyimkami*, t. 2, Leszno: nakł. i druk Ernesta Günthera, 1838.

POPŁAWSKI Błażej, *Obchody rocznic historycznych: Rok Kopernika i Rok Odrodzenia (1953)*, *Przegląd Historyczny*, 101, 3 (2010), s. 387–413.

PORTER Brian, *When Nationalism Began to Hate: Imagining Modern Politics in Nineteenth Century Poland*, New York: Oxford University Press, 2000.

PORTER Brian, *Who is a Pole and Where is Poland? Territory and Nation in the Rhetoric of Polish National Democracy before 1905*, *Slavic Review*, 51, 4 (1992), s. 639–653.

POSTAN Michael Moissej, *Essays on Medieval Agriculture and General Problems of the Medieval Economy*, London: Cambridge University Press, 1973.

POTKOWSKI Edward, *Sarmatismus als politische Ideologie der jagiellonischen Dynastie*, *Zeitschrift für Ostmitteleuropaforschung*, 45, (1996), s. 364–380.

PRYSHLAK Maria Olha, „Forma Mixta“ as a Political ideal of a Polish Magnate: Łukasz Opaliński’s ‘Rozmowa Plebana z Ziemianinem’, *The Polish Review*, 26, 3 (1981), s. 26–42.

QUILLEN Carol, The Uses of the Past in Quattrocento Florence: A Reading of Leonardo Bruni's Dialogues, *Journal of the History of Ideas*, 71, 3 (2010), s. 363–385.

QUINT David, Humanism and Modernity: A Reconsideration of Bruni's Dialogues, *Renaissance Quarterly*, 38, 3 (1985), s. 423–445.

RAM Uri, Narration, Erziehung und die Erfindung des jüdischen Nationalismus, *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, 5, 2 (1994), s. 151–177.

RAUBO Grzegorz, Między codziennością a „państwem Platona“. Racjonalistyczne aspekty twórczości Łukasza Opalińskiego, *Poznańskie Studia Polonistyczne: Seria Literacka*, 41, 21 (2013), s. 253–270.

RÄTHZEL Nora, Cultural Studies und Rassismusforschung in der Bundesrepublik, in: *IKUS-Lectures*, 17/18, Wien, 1994.

REMBOWSKI Aleksander, *Konfederacya i rokosz : porównanie stanowych konstytucyi państw europejskich z ustrojem Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa: Geberthner i Wolff, 1896.

RENAN Ernest, What is a nation?, in: A. Zimmern (ed.), *Modern Political Doctrines*, London: Oxford University Press, 1939, s. 186–205.

RIKER William, H., *Liberalism Against Populism: A Confrontation between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice*, San Francisco: W. H. Freeman, 1982.

ROBBINS Caroline, *The Eighteenth-Century Commonwealthman: Studies in the Transmission, Development, and Circumstance of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II until the War with the Thirteen Colonies*, Cambridge: Harvard University Press, 1959.

RODGERS Daniel T., Republicanism: The Career of Concept, *Journal of American History*, 79, 1992, s. 11–28.

ROSTWOROWSKI Emanuel, Czy Stanisław Leszczyński jest autorem „Głosu wolnego“?, in: Týž (ed.), *Legends and facts XVIII w.*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1963, s. 125–144.

ROSTWOROWSKI Emanuel, Ilu było w Rzeczypospolitej obywateli szlachty? *Kwartalnik Historyczny*, 94, 3 (1987), s. 3–40.

ROSTWOROWSKI Emanuel, Jan Nepomucen Poniński autorem republikańskiej „Moralizacji” i galerii "patriotów" z czasów ostatniego bezkrólewia, *Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka*, 37, 3–4 (1982), s. 233–40.

ROSTWOROWSKI Emanuel, Republikańizm polski i anglosaski XVIII w., *Miesięcznik Literacki*, 11, 8 (1976), s. 94–102.

RUBINSTEIN Nicolai, Florentina libertas, *Rinascimento*, 26 (1986), s. 3–26.

RUBINSTEIN Nicolai, Florentine Constitutionalism and Medici Ascendancy in the Fifteenth Century, in: TÝŽ (ed.), *Florentine Studies: Politics and Society in the Renaissance Florence*, London: Faber, 1968, s. 442–462.

RUBINSTEIN Nicolai, *Machiavelli and Florentine Republican Experience*, in: G. Bock – Q. Skinner – M. Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 3–16.

RUBINSTEIN Nicolai, Oligarchy and Democracy in Fifteenth-Century Florence, in: S. Bertelli – N. Rubinstein – C. H. Smith (eds.), *Florence and Venice: Comparisons and Relations*, vol. I, Florence: La Nuova Italia Editrice, 1979.

RUDNYTSKY Ivan L., Observations on the Problem of Historical and Non-historical Nations, *Harvard Ukrainian Studies*, 5, 3 (1981), s. 358–368.

ŘEZNÍK Miloš, Jazyk jako projev raně novověkých identit: případ polských Prus (1454–1772), *Slovanský přehled*, 86, 1 (2000), s. 157–167.

SALMONOWICZ Stanisław, Stanisław Orzechowski: retoryka w służbie polityki, *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, 50, 2006, s. 283–294.

SAMSONOWICZ Henryk, History in Myths, *Acta Poloniae Historica*, 91, (2005), s. 5–23.

SANDEL Michael, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.

SARTORI Giovanni, *Teória demokracie*, Bratislava: Archa, 1993.

SCOTT Jonathan, Classical Republicanism in Seventeenth-century England and the Netherlands, in: M. van Gelderen – Q. Skinner (eds.), *Republicanism: a Shared European Heritage*, Vol. I: Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 61–81.

SCOTT Jonathan, Review: Markku Peltonen, Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought, 1570–1640, *English Historical Review*, CXII, 448 (1997), s. 949–951.

SCOTT Jonathan, The Rapture of Motion: James Harrington's Republicanism, in: N. T. Phillipson – Q. Skinner (eds.), *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 139–163.

SCOTT Jonathan, What were Commonwealth Principles?, *The Historical Journal*, 47, 3 (2004), s. 591–613.

SEIGEL Jerrold E., Civic Humanism or Ciceronian Rhetoric? The Culture of Petrarch and Bruni, *Past and Present*, 34 (1966), s. 3–48.

SEIGEL Jerrold E., *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism: the Union of Eloquence and Wisdom*, Princeton: Princeton University Press, 1968.

SELLERS Mortimer N. S., *Republican Legal Theory. The History, Constitution and Purposes of Law in a Free State*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003.

SETON-WATSON Hugh, *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, London: Methuen, 1977.

SHAPIRO Ian, Reflections on Skinner and Pettit, *Hobbes Studies*, 22 (2009), s. 185–191.

SHAPIRO Ian, *Útěk před realitou v humanitních vědách*, Praha: Karolinum, 2006, s. 22.

SHENNAN Joseph Hugh, *The Origins of the Modern European State 1450–1725*, London: Hutchinson University Library, 1974.

SCHIFFRIN Deborah, *Approaches to Discourse*, Oxford: Basil Blackwell, 1994.

SCHMITT Carl, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, E. Kennedy (transl.), London: The MIT Press, 2000.

SCHÖPFLIN George, *The Functions of Myth and a Taxonomy of Myths*, in: G. Hosking – G. Schöpflin (eds.), *Myths and Nationhood*, New York: Routledge, 1997, s. 19–35.

SCHULZE Hagen, *Staat und Nation in der europäischen Geschichte*, München: Beck, 1994.

SCHUMPETER Joseph, *Kapitalismus, socialismus a demokracie*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004.

SIEMIŃSKI Józef, *Polska kultura polityczna XVI wieku*, in: Kol. aut., *Kultura staropolska*, Kraków: Gebethner i Wolff, 1932, s. 119–167.

SINKO Tadeusz, *Erudycja klasyczna Orzechowskiego*, Kraków: PAU, 1939.

SINOR Denis, *The Cambridge History of Early Inner Asia*, Vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

SKINNER Quentin, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

SKINNER Quentin, *Liberty before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

SKINNER Quentin, *Machiavelli*, Oxford: Oxford University Press, 1981.

SKINNER Quentin, *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, *History and Theory*, 8, 1 (1969), s. 3–53.

SKINNER Quentin, *Scientia Civilis in Classical Rhetoric and in the Early Hobbes*, in: N. Phillipson – Q. Skinner (eds.), *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 67–94.

SKINNER Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 1978.

SKINNER Quentin, The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives, in: R. Rorty – J. B. Schneewind – Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy*, s. 193–222.

SKINNER Quentin, The Republican Ideal of Political Liberty, in: G. Bock – Q. Skinner – M. Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 293–309.

SKINNER Quentin, *Visions of Politics. Regarding Method*, vol. 1, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2002.

SKINNER Quentin, *Visions of Politics. Renaissance Virtues*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

SMITH Anthony D., *Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Basil Blackwell, 1986.

SMITH Anthony D., *The Ethnic Revival in the Modern World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SMITH Anthony D., The Golden Age and National Renewal, in: G. Hosking – G. Schöpflin (eds.), *Myths and Nationhood*, New York: Routledge, 1997, s. 36–59.

SMITH Anthony D., *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, London and New York: Routledge, 2003.

SMITH Anthony D., The Nation: Invented, Imagined, Reconstructed?, in: M. Ringrose – A. Lerner (ed.), *Reimagining the Nation*, Buckingham – Philadelphia: Open University Press, 1993.

SMITH Anthony D., The Nation: Invented, Imagined, Reconstructed?, *Millennium - Journal of International Studies*, 20, 3 (1991), s. 353–368.

SMITH Thomas, *De Republica Anglorum: A Discourse on the Commonwealth of England*, Cambridge: University Press, 1906.

SNYDER Louis Leo, *Meaning of Nationalism*, Greenwood Press, 1954.

SNYDER Timothy, *The Reconstruction of Nations: Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus, 1569–1999*, New Haven & London: Yale University Press, 2003.

SOBIESKI Waclaw, Król czy tyran. Idee rokoszowe a różnowiercy za czasów Zygmunta Augusta, *Reformacja w Polsce*, 4 (1926), s. 1–14.

SOMMERVILLE Johann P., Early Modern Absolutism in Practice and Theory, in: C. Cutticia – G. Burgess (ed.), *Monarchism and Absolutism in Early Modern Europe*, London and New York: Routledge, 2012, s. 117–130.

SOMMERVILLE Johann P., *Royalists and Patriots: Politics and Ideology in England 1603–1640*, London and New York: Longman, 1999.

SONENSCHER Michael, Republicanism, State Finances and the Emergence of Commercial Society in Eighteenth-century France – or from Royal to Ancient Republicanism and Back, in: M. van Gelderen – Q. Skinner (eds.), *Republicanism: a Shared European Heritage*, vol. II: The Values of Republicanism in Early Modern Europe, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 275–291.

SPARKES A. W., Idiots, Ancient and Modern, *Politics*, 23, 1 (1988), s. 101–102.

SPECTOR Céline, Montesquieu: Critique of Republicanism?, in: Ch. Nadeau – D. Weinstock (eds.), *Republicanism: History, Theory and Practice*, London: Frank Cass, 2004, s. 33–46.

STARNAWSKI Jerzy, *Andrzej Frycz Modrzewski: żywot, dzieło, sława*, Łódź: Wydaw. Łódzkie, 1981.

STARNAWSKI Jerzy, Wstęp, in: Stanisław ORZECZOWSKI, *Wybór pism*, J. Starnawski (ed.), Wrocław: Ossolineum, 1972.

STASZEWSKI Jacek, O apogeeach kultury sarmackiej i periodyzacji XVIII stulecia, in: K. Stasiewicz – S. Achremczyk (eds.), *Między barokiem a oświeceniem. Apogeum sarmatyzmu. Kultura polska drugiej połowy XVIII wieku*, Olsztyn: Ośrodek Badań Naukowych im. W. Kętrzyńskiego, 1997, s. 7–12.

STRAUSS Barry, On public speech in a democratic republic at war, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 6, 1 (2003), s. 22–37.

STRAUSS Leo, What is Political Philosophy?, *The Journal of Politics*, 19, 3 (1957), s. 343–368.

STRUEVER Nancy, *Theory as Practice: Ethical inquiry in the Renaissance*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1992.

SUCHENI-GRABOWSKI Anna, Obowiązki i prawa królów polskich w opiniach pisarzy odrodzenia, in: A. Sucheni-Grabowska – M. Żaryn (eds.), *Między monarchią a demokracją. Studia z dziejów Polski XV – XVIII wieku*, Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 1994, s. 54–115.

SUCHENI-GRABOWSKA Anna, *Wolność i prawo w staropolskiej koncepcji państwa*, Warszawa: Muzeum Historii Polski, 2009.

SWIFT Adam, *Politická filosofie*, Praha: Portál, 2005.

SYSYN Frank E., The Khmel'nyts'kyi Uprising: a Characterization of the Ukrainian Revolt, *Jewish History*, 17, 2 (2003), s. 115–139.

SZANIAWSKA Lucyna, *Sarmacja na mapach Ptolomeusza w edycjach jego „Geografii“*, Warszawa: Biblioteka Narodowa, 1993.

SZLACHTA Bogdan, *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Kraków: Księgarnia Akademicka, 2008.

SZLACHTA Bogdan, Wolność republikańska: Na marginesie debaty o tradycji republikańskiej w „atlantyckiej“ myśli politycznej, *Państwo i Społeczeństwo*, 1, 1 (2001), s. 207–232.

SZUJSKI Józef, *Dzieje Polski podług ostatnich badań*, t. 2: Jagiellonowie, Lwów: Nakł. Karola Wilda, 1862.

SZYMCZAK Barbara, *Stosunki Rzeczypospolitej z Brandenburgią i Prusami Książęcymi w latach 1648–1658 w opinii i działaniach szlachty koronnej*, Warszawa: Wydaw. DiG, 2002.

ŚWIDERSKA Hana, *Stanisław Orzechowski (1513–1566)*, University of Oxford: Faculty of Medieval and Modern Languages and Literature, 1960, disertační práce.

ŚWIDERSKA-WŁODARCZYK Urszula, *Mentalność szlachty polskiej XV i XVI wieku*, Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha, 2003.

ŚLASKI Jan, O chronologii polskich dialogów politycznych Stanisława Orzechowskiego, *Przegląd Humanistyczny*, 10, 4 (55), 1966, s. 109–124.

TANNER Norman (ed.) *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. 2, Washington, DC: Georgetown University Press, 1990.

TARNOWSKI Stanisław, *Historia literatury polskiej, Wiek XVII*, t. 2, Kraków: Spółka wydawnicza polska, 1906.

TARNOWSKI Stanisław, *Pisarze polityczni XVI wieku*, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, 2000.

TAYLOR Charles, Nedorozumění v diskuzi mezi liberály a komunitaristy, in: J. Kis (ed.), *Současná politická filosofie*, Praha: Oikoymenth, 1997, s. 465–494.

TAZBIR Janusz, *A State without Stakes: Polish Religious Toleration in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, New York: Kościuszko Foundation, 1973.

TAZBIR Janusz, Andrzej Frycz Modrzewski, in: H. Samsonowicz (ed.), *KSAP: XX lat*, Warszawa: Krajowa Szkoła Administracji Publicznej, 2010, s. 319–333.

TAZBIR Janusz, Entuzjaści i krytycy Frycza Modrzewskiego, in: tóż (ed.), *Szlaki kultury polskiej*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1986, s. 118–132.

TAZBIR Janusz, Kultura staropolska na tle europejskim, in: TÝŽ, *Spotkania z Historią*, Warszawa: Iskry, 1979.

TAZBIR Janusz, Kultura staropolska wobec „wysp dalekich“: Kolumb i Morus, in: J. Dowiat a kol. (eds.), *Polska w świecie: szkice z dziejów kultury polskiej*, Warszawa: PWN, 1972.

TAZBIR Janusz, *Kultura szlachecka w Polsce: rozkwit, upadek, relikty*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1983.

TAZBIR Janusz, Sarmatyzm a barok, *Kwartalnik Historyczny*, 76, 4 (1969), s. 815–830.

TAZBIR Janusz, Wrogowie i krytycy Frycza-Modrzewskiego, *Przegląd Historyczny*, 64, 3 (1973), s. 485–496.

TAZBIR, Janusz, Wzorce osobowe szlachty polskiej w XVII wieku, *Kwartalnik Historyczny*, 83, 4 (1976), s. 784–797.

TESAŘ Jan, *Mnichovský komplex: jeho příčiny a důsledky*, Praha: Prostor, 2000.

TILLY Charles, *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton: Princeton University Press, 1975.

TOKARCZYK Roman Andrzej, *Polska myśl utopijna: trzy eseje z dziejów*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1995.

TOPOLSKI Jerzy, *Polska w czasach nowożytnych: od środkowoeuropejskiej potęgi do utraty niepodległości (1501-1795)*, Poznań: Wydaw. Naukowe UAM, 1994.

TRENCSENYI Balazs a kol., *A History of Modern Political Thought in East Central Europe: Volume I: Negotiating Modernity in the 'Long Nineteenth Century'*, Oxford: Oxford University Press, 2016.

TRINKAUS Charles, Problem of Free Will in the Renaissance and the Reformation, *Journal of the History of Ideas*, 10, 1 (1949), s. 51–62.

TŘEŠTÍK Dušan, *Myslitelni dějiny*, Praha – Litomyšl: Paseka, 1999.

TYGIELSKI Wojciech, *Włosi w Polsce XVI–XVII wieku: utracona szansa na modernizację*, Warszawa: Biblioteka Więzi, 2005.

ULAM Adam, Andreas Fricius Modreuius – A Polish Political Theorist of the Sixteenth Century, *The American Political Science Review*, 40, 3 (1946), s. 485–494.

ULEWICZ Tadeusz, *Okolo genealogii sarmatyzmu Sarmatyzmu. Spóźnione podjęcie nieprzedawnionej dyskusji*, in: *Pamiętnik Słowiański : czasopismo naukowe poświęcone słowianoznawstwu I*, Kraków: Wydaw. Studium Słowiańskiego UJ, 1949, s. 101–114.

ULEWICZ Tadeusz, *Sarmacja: studium z problematyki słowiańskiej XV i XVI w.*, Kraków: Wydaw. Studium Słowiańskiego Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1950.

ULLMANN Walter, *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1985.

URUSZCZAK Wacław, *Sejm walny koronny w latach 1506–1540*, Warszawa: PWN, 1981.

URUSZCZAK Waclaw, Sejm walny w epoce złotego wieku (1493 – 1569), in: J. Bardarch (ed.), *Spoleczeństwo obywatelskie i jego reprezentacja (1493–1993)*, Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 1995.

VALLANCE Edward, Royalist Absolutism in the 1650s: The Case of Robert Sheringham, in: C. Cuttica – G. Burgess (ed.), *Monarchism and Absolutism in Early Modern Europe*, London and New York: Routledge, 2012, s. 33–46.

VELEMA Wyger, R. E., That a Republic is Better than a Monarchy: Anti-monarchism in Early Modern Dutch Political Thought, in: M. van Gelderen – Q. Skinner (eds.), *Republicanism: a Shared European Heritage*, Vol. I: Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 9–25.

VERNANT Jean-Pierre, *Myth and Society in Ancient Greece*, New York: Zone Books, 1990.

VEYNE Paul, *Jak se pišou dějiny*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010.

VIROLI Maurizio, Machiavelli and the Republican Idea of Politics, G. Bock – Q. Skinner – M. Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 143–172.

VIROLI Maurizio, *Machiavelli's God*, Princeton: Princeton University Press, 2010.

VIROLI Maurizio, *Republicanism*, New York: Hill and Wang, 2002.

de VIVO Filippo, *Information and Communication in Venice: Rethinking Early Modern Politics*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

VOISÉ Waldemar, *Frycza Modrzewskiego nauka o państwie i prawie*, Warszawa: Książka i Wiedza, 1956.

VOISÉ Waldemar, Polish Renaissance Political Theory: Andrzej Frycz Modrzewski, in: S. Fiszman (ed.), *The Polish Renaissance in its European Context*, Bloomington: Indiana University Press, 1988, s. 174–188.

VOISÉ Waldemar, Wolfgang Wissenburgs Übersetzung des Werkes De Republica emendanda von Fricius Modrevius, in: týž (ed.), *Europolonica: La circulation de quelques themes Polonais a travers L'Europe du XIVE au XVIIe siecle*, Wrocław: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, 1981.

WALDMAN Carl – MASON Catherine, *Encyclopedia of European Peoples*, New York: Facts on File, 2006.

WALICKI Andrzej, *Philosophy and Romantic Nationalism: The Case of Poland*, Oxford: Clarendon Press, 1982.

WALICKI Andrzej, *The Enlightenment and the Birth of Modern Nationhood: Polish Political Thought from Noble Republicanism to Tadeusz Kościuszko*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989.

WALICKI Andrzej, The Idea of Nation in the Main Currents of Political Thought of the Polish Enlightenment, in: S. Fiszman (ed.), *Constitution and Reform in Eighteenth-Century Poland: The Constitution of 3 May 1791*, Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press, 1997, s. 155–174.

WALICKI Andrzej, The Political Heritage of the Sixteenth Century and its Influence on the Nation-building Ideologies of the Polish Enlightenment and Romanticism, in: S. Fiszman (ed.), *The Polish Renaissance in Its European Context*, Bloomington: Indiana University Press, 1988, s. 34–60.

WALICKI Andrzej, Trzy patriotyzmy, in: TÝŽ, *Polskie zmagania z wolnością*, Kraków: Universitas, 2000.

WALICKI Andrzej, *Trzy patriotyzmy: trzy tradycje polskiego patriotyzmu i ich znaczenie współczesne*, Warszawa: Res publica, 1991.

WALKER William, Paradise Lost and the Forms of Government, *History of Political Thought*, 22, 2 (2001), s. 270–299.

WALKOWSKI Grzegorz Kazimierz, *System polskiego prawa podatkowego w praktyce: wybrane zagadnienia*, t. 7, Bydgoszcz: Inter-Artpol, 2012.

WANDYDZ Piotr S., *The Price of Freedom: A History of East Central Europe from the Middle Ages to the Present*, New York: Routledge, 2015.

WANDYDZ Piotr Stefan, *The United States and Poland*, Cambridge: Harvard University Press, 1980.

WASKO Andrzej, Romantyczny sarmatyzm: tradycja szlachecka w literaturze polskiej lat 1831 – 1863, Kraków: Wydawnictwo ARCANA, 2001.

WEHLER Hans-Ulrich, *Nationalismus: Geschichte – Formen – Folgen*, München: C. H. Beck, 2001.

WEINSTOCK Daniel, Introduction, in: Ch. Nadeau – D. Weinstock (eds.), *Republicanism: History, Theory and Practice*, London: Frank Cass, 2004, s. 1–4.

WHITE Hayden, *Metahistorie: Historická imaginace v Evropě devatenáctého století*, Brno: Host, 2011.

WINCH Donald, Commercial Realities, Republican Principles in: M. van Gelderen – Q. Skinner (eds.), *Republicanism: a Shared European Heritage*, vol. II: The Values of Republicanism in Early Modern Europe, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 293–310.

WIRSZUBSKI Chaim, *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge: Cambridge University Press, 1950.

WISNER Henryk, *Najjaśniejsza Rzeczpospolita: Szkice z dziejów Polski szlacheckiej XVI–XVII wieku*, Warszawa: Państw. Instytut Wydawniczy, 1978.

WISNER Henryk, *Rokosz Żebrzydowskiego*, Kraków: Krajowa Agencja Wydawnicza, 1989.

WITT Ronald G., *Hercules at the Crossroads: The Life, Works, and Thought of Coluccio Salutati*, Durham: Duke University Press, 1983.

WODAK Ruth, *Methods of Critical Discourse Analysis*, London: SAGE, 2001.

WODAK Ruth, The Discursive Construction of National Identity, in: R. Wodak – R. de Cillia – M. Reisigl – K. Liebhart (eds.), *The Discursive Construction of National Identity*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

WOJDYŁO Witold, Walory wychowawcze myśli społeczno-politycznej Andrzeja Frycza Modrzewskiego: Wybrane aspekty, *Studia Dydaktyczne* 26, (2014), s. 125–136.

WOOD Gordon, S., *The Creation of the American Republic: 1776–1787*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1998.

WOOTTON David, The True Origins of Republicanism: the disciples of Baron and the counter-example of Venturi, in: *Il repubblicanesimo moderno: l'idea di repubblica nella riflessione storica di Franco Venturi*, M. Alebertone (ed.), Napoli: Bibliopolis, 2006. s. 271–304.

WYCZAŃSKI Andrzej, *Polską Rzecz Pospolitą Szlachecką*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1991.

ZABŁOCKI Franciszek, *Sarmatyzm*, L. Bernacki (ed.), Kraków: nakł. Krakowskiej Spółki Wydawniczej, 1928

ZAWADZKI Stefan, O pismach Łukasza Opalińskiego, *Odbitka ze sprawozdań z posiedzeń Towarzystwa naukowego warszawskiego*, 6, 1 (1913), Warszawa: Druk Rubieszewskiego i Wrotnowskiego, s. 2–11.

ZICKAFOOSE Virginia Paige, *Virtuous Crown, Virtuous Res publica: The Henrician Constitutional Declaration of the Republic of Poland-Lithuania: Interregnum 1572–1574*, Georgetown University, 2006.

ZINS Henryk Stanisław, *Polska w oczach Anglików XIV–XVI w.*, Warszawa: Państw. Instytut Wydawniczy, 1974.

ZMORA Hillay, *Monarchy, Aristocracy, and the State in Europe, 1300-1800*, London: Routledge, 2001.

ZNOJ Milan – BÍBA Jan – VARGOVČÍKOVÁ Jana, *Demokracie v postliberální konstelaci*, Praha: Karolinum, 2014.

ZURBUCHEN Simone, Republicanism and Toleration, in: M. van Gelderen – Q. Skinner (eds.), *Republicanism: a Shared European Heritage*, vol. II: The Values of Republicanism in Early Modern Europe, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 47–72.

ŻELEŃSKI Tadeusz, *O Mickiewiczu*, Kraków: Czytelnik, 1949.

ŻEROMSKI Stefan, *Przedwiośnie*, <https://wolnelektury.pl/>, [Stefan Żeromski, *Przedwiośnie*, Warszawa: Czytelnik, 1976].

Online zdroje:

ARNOLD Martin, Polish plumber symbolic of all French fear about constitution, *Financial Times*, 28. 5. 2005, dostupné z: http://www.ft.com/cms/s/0/9d5d703a-cf14-11d9-8cb5-00000e2511c8.html?ft_site=falcon&desktop=true#axzz4ns4ohKNS

BĚLOHRADSKÝ Václav, Antipolitický národ. Před 120 lety vyšla poprvé Masarykova Česká otázka, *Salon Práva*, 30. 11. 2015, dostupné z: <https://www.novinky.cz/kultura/salon/387890-vaclav-belohradsky-antipoliticky-narod-pred-120-lety-vysla-poprve-masarykova-ceska-otazka.html>

BĚLOHRADSKÝ Václav, Demokracie, nebo etnokracie? Demokracie!, *Právo*, 13. 8. 2016, dostupné z: <http://vaclav-belohradsky-texty7.webnode.cz/demokracie-nebo-etnokracie-demokracie/>

BĚLOHRADSKÝ Václav, Nesamozřejmé národy, samozřejmá Evropa, *CS-magazín*, červenec 2010, dostupné z: <http://www.cs-magazin.com/index.php?a=a2010072008>

BUCKLEY Neil, Long-term Polish dissident braced for fresh battle, *Financial Times*, 27. 1. 2017, dostupné z: <https://www.ft.com/content/f419ee4a-e3ab-11e6-9645-c9357a75844a>

DEMPSEY Judy, Judy Asks: Does the EU Have the Right Policy for Hungary and Poland?, 11. 7. 2017, dostupné z: <http://carnegieeurope.eu/strategieurope/?fa=71580>

DEMPSEY Judy, Poland's Drift Away From Democracy, 18. 7. 2017, dostupné z: <http://carnegieeurope.eu/strategieurope/71568>

ENGLAND Charlotte, Poles living in the UK 'scared to report hate crimes' since Brexit vote due to alleged lack of Government support, *Independent*, 7. 1. 2017, dostupné z: <http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/brexit-hate-crime-polish-eastern-european-too-scared-to-report-police-british-government-support-a7515196.html>

HIRANO Ko, Did 1900 Bushido disseminator inspire Polish independence?, *The Japan Times*, 9. 8. 2003, dostupné z: <http://soc.culture.polish.narkive.com/jHgOnBb2/did-1900-bushido-disseminator-inspire-polish-independence>

JONES Owen, Hungary's chilling plight could foreshadow Europe's future, *The Guardian*, 13. 10. 2016, dostupné z: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/oct/13/hungary-future-europe-far-right-viktor-orban>

KAWCZYNSKI Daniel, Poles in the UK are under attack. It's got to stop, *Independent*, 24. 4. 2008, dostupné z: <http://www.independent.co.uk/voices/commentators/daniel-kawczynski-poles-in-the-uk-are-under-attack-its-got-to-stop-815370.html>

KRUPA Jakub, The killing of a Polish man exposes the reality of post-referendum racism, *The Guardian*, 5. 9. 2016, dostupné z: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/sep/05/death-arkadiusz-jozwik-post-referendum-racism-xenophobes-brexit-vote>

KUNDERA Milan, Nesamozřejmost existence českého národa: úvodní projev na sjezdu československých spisovatelů v červnu 1967, in: O. Mohyla (ed.), *4. sjezd Svazu československých spisovatelů, Praha 27.–29. června 1967: Protokol*, Praha: Československý spisovatel, 1968, dostupné též z: <http://www.pwf.cz/cz/prazske-jaro/560.html>

MICHNIK Adam, "Czuję wściekłość, gniew i wstyd", *Wyborcza.pl*, 2. 6. 2017, dostupné z: <http://gorzow.wyborcza.pl/gorzow/7,36844,21900219,adam-michnik-czuje-wscieklosc-gniew-i-wstyd.html>

MICHNIK Adam, Egzamin z Trumpa, *Gazeta Wyborcza*, 20. 1. 2017, dostupné z: <http://wyborcza.pl/7,75968,21272476,egzamin-z-trumpa.html>

MICHNIK Adam, We are Bastards of Communism, *Spiegel*, 31. 7. 2013, dostupné z: <http://www.spiegel.de/international/europe/polish-dissident-adam-michnik-on-eastern-europe-after-communism-a-913912.html>

NORFOLK Andrew, BNP advances on Middle England to exploit 'fear' of Polish migrants, 23. 4. 2007, dostupné z: <https://www.thetimes.co.uk/article/bnp-advances-on-middle-england-to-exploit-fear-of-polish-migrants-jn8mfrlw3jv>

Pobili Polaka w Londynie: "Kopali i krzyczeli, że ma wracać do Polski", *Wyborcza.pl*, 18. 1. 2014, dostupné z: http://wyborcza.pl/1,76842,15295210,Pobili_Polaka_w_Londynie_Kopali_i_krzyczeli_ze.html

<http://palus-sarmatica.pl/index.php/lista/233-sady-prze-sady>

PRZYBYLSKI Wojciech, Hungary and Poland: Drifting towards downgraded democracy, 27. 4. 2017, dostupné z: <http://www.voxeurop.eu/en/2017/central-europe-s-hybrid-regimes-5120961>

Reklama T-Mobilu se šmelinářem urazila Poláky, operátor ji stáhne, *iDNES.cz*, 4. 12. 2014, dostupné z: http://ekonomika.idnes.cz/reklama-na-t-mobile-s-trojanem-urazila-polaky-fnn-ekonomika.aspx?c=A141204_093542_ekoakcie_ozr

SWINKO Claire, “Democratic Backsliding” in Poland and Hungary, *The European Institute: Shaping European-American Cooperation in the 21st Century*, 7 (2016), dostupné z: <https://www.europeaninstitute.org/index.php/ei-blog/287-july-2016/2180-democratic-backsliding-in-poland-and-hungary-8-4>

TRAVIS Alan, Poles in UK fear spike in hate crimes when Brexit process begins, *The Guardian*, 10. 1. 2017, dostupné z: <https://www.theguardian.com/society/2017/jan/10/poles-in-uk-fear-spike-in-hate-crimes-when-brexit-process-begins>

ZGUT Edit – PRZYBYLSKI Wojciech, Central Europe's descent into authoritarianism, 13. 4. 2017, dostupné z: <https://euobserver.com/opinion/137580>