

Instytucja monarchii w myśli polityczno-filozoficznej Diega de Saavedry Fajardo

The Institution of Monarchy in the Political and Philosophical
Thought of Diego de Saavedra Fajardo

Abstract:

Diego de Saavedra Fajardo (1584–1648) was Spanish diplomat and political writer, author of many works, for example: *La república literaria, Corona gótica, castellana y austríaca* (1648), *Introducción a la política y razón de Estado del rey católico don Fernando* (1631) and *Idea de un príncipe político cristiano* (1640, eng. „Idea of a Christian Political Prince”). These last work is an important expression of the neo-stoicism and neo-thomism which flourished in 17th-century Spain. The author also refers to the concept of a good reason of state and creates an anti-Machiavellian vision of politics. Saavedra’s work is also worth attention due to its form. It is one of the most important examples of emblem book.

Keywords: emblematic book; anti-machiavellism; neo-stoicism; neo-tomism; reason of state; duties of the king

Słowa kluczowe: książka emblematyczna; antymakiawelizm; neostoicyzm; neotomizm; racja stanu; obowiązki króla

Na początku XVIII wieku mnich i teolog, a przy tym doradca cara Piotra I i współzałożyciel Rosyjskiej Akademii Nauk Teofan Prokopowicz dokonał analizy przydatności myśli zawartej w poszczególnych dziełach nowożytnych filozofów politycznych do budowania absolutyzmu oświeceniowego w Rosji i kształcenia następcy rosyjskiego tronu¹. Uznał, że większość z nich, zwłaszcza pisma kardynała Roberta Bellarmina i jezuity Juana de Mariany, nie przedstawia żadnej wartości dla polityki rosyjskiej

¹ P. Bushkovitch, *Political ideology in the reign of Peter I. Feofan Prokopovich, succession to the throne and the west*, „DHI Moskau: Vorträge zum 18. und 19. Jahrhundert” 2012, nr 11.



z powodu ukazywania w nich wizji władcy podległego papieżowi. Wyjątkiem był jednak Diego de Saavedra Fajardo, który również we współczesnej Polsce doczekał się szeregu opracowań, zwłaszcza w kontekście fresków w kościele w Sulejowie inspirowanych emblematami znajdującymi się w jego najważniejszej publikacji pt. *Idea de un príncipe político cristiano representado en cien empresas*², a także artykułów będących przyczynkiem do rozważań na temat jego myśli filozoficzno-politycznej³ oraz umieszczających go w kontekście całokształtu rozwoju hiszpańskiej tradycji literackiej zwierciadła ksiąząt ze szczególnym uwzględnieniem koncepcji nazywanej dobrą racją stanu⁴. Rozważania zawarte w tym artykule stanowią ich rozwinięcie.

Rys biograficzny i formacja intelektualna

Diego de Saavedra Fajardo pochodził ze szlacheckiej rodziny z Murcji. Urodził się 6 maja 1584 roku. Studiował na Uniwersytecie w Salamance, gdzie na przełomie XVI i XVII wieku rozkwit przeżywała filozofia scholastyczna, a jednocześnie pracowano nad teorią prawa naturalnego, w ramach której w sposób szczególnie uwzględniano koncepcje dotyczące możliwości obalenia tyрана, co wiązało się z dążeniami władców Hiszpanii do udzielenia pomocy antyprotestanckiemu ruchowi oporu w Anglii⁵.

W dorosłym życiu Saavedra przez pewien czas był kanonikiem w Santiago de Compostela, jednak z powodu nieobecności w diecezji musiał zrezygnować z tej funkcji i scedował ją na swego bratanka⁶. O wiele bardziej niż kariera kościelna zajmowała go działalność dyplomatyczna, polityczna i filozoficzna. Pełnił funkcję dyplomaty w służbie władców hiszpańskich. Był ambasadorem w krajach należących do cesarstwa w czasie wojny trzydziestoletniej, a następnie członkiem Rady Indii (hiszp. *Consejo de Indias*), czyli instytucji, której zadaniem było zarządzanie hiszpańskimi posiadłościami

² O Saavedrze w kontekście obecności jego dzieł w Polsce wspominali m.in. J. Pelc, *Obraz, słowo, znak*, Wrocław 1973, s. 200; J. Pelc, *Słowo i obraz. Na pograniczu literatury i sztuk plastycznych*, Kraków 2002, s. 316; P. Rosiński, *Obrazy emblematyczne w kościele Cystersów w Sulejowie*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 2002, nr 1/2. Dość obszernie wzmianki o nim pojawiają się także w: B. Baczyńska, *Historia literatury hiszpańskiej*, Warszawa 2014, s. 219. W ostatnich latach jego myśl polityczna stała się tematem dwóch artykułów naukowych, stanowiących przyczynek do dalszych badań.

³ M. Śrama, *Portret dobrego chrześcijańskiego króla w Idea de un príncipe político cristiano Diega de Saavedry Fajardo*, [w:] K. Kofin, M. Kofin (red.), *Monarchia. historia, idea i perspektywy*, Kraków 2018, s. 27–38.

⁴ M. Śrama, *Wychowanie do rządzenia, czyli rzecz o hiszpańskich zwierciadłach ksiąząt*, [w:] M. Karkut (red.), *Studia z historii i kultury krajów języka hiszpańskiego. Refleksje młodych hispanistów. Biblioteka polsko-iberyjska*, t. 16, Lublin 2020, s. 96–109.

⁵ V. Houlliston, *Catholic Resistance in Elizabethan England*, Abingdon 2007, s. 83–84.

⁶ J.C. Dowling, *The Political Thought of Saavedra Fajardo. A Study of Seventeenth Century Attitudes Towards the Decline of Spain as a World Power*, Madison 1950, s. 35.

w Indiach Zachodnich (czyli w Ameryce). Zmarł 24 sierpnia 1648 roku w Madrycie i został pochowany w katedrze w Murcji⁷.

Diego de Saavedra Fajardo pozostawił po sobie szereg dzieł o tematyce historyczno-politycznej, takich jak: *Idea de un príncipe político cristiano representado en cien empresas* (1640)⁸, *Política y razón de Estado del Rey Católico Don Fernando* (1631)⁹, *Corona gothica castellana y austriaca políticamente ilustrada* (1646)¹⁰, *Iuizio de artes y sciencias*¹¹, *La república literaria*¹² oraz *Antineutralidad* (niewydany rękopis z roku 1640), który dotyczy wojny trzydziestoletniej¹³, podobnie jak *Locuras de Europa* z przełomu 1645 i 1646 roku¹⁴. W pismach tych Saavedra najczęściej porusza kwestie związane z historią Hiszpanii. Jego idee polityczne w największym stopniu ukazane są w dwóch pierwszych spośród wymienionych prac, a w szczególności w *Idea de un príncipe político cristiano representado en cien empresas*.

***Idea de un príncipe político cristiano representado en cien empresas* – forma i treść utworu**

Dzieło *Idea de un príncipe político cristiano representado en cien empresas* wydane po raz pierwszy w Monachium w oficynie Nicolao Enrico jest poradnikiem sprawowania władzy (*speculum regale*) ujętym w formę książki emblematycznej, podobnie jak inne publikacje tego typu inspirowanym myślą scholastyczną, neotomizmem, neostoicyzmem¹⁵,

⁷ Szczegóły biograficzne zob. J.C. Dowling, *Diego de Saavedra Fajardo*, Boston 1977, s. 19–46.

⁸ D. de Saavedra Fajardo, *Idea de un príncipe político cristiano representado en cien empresas*, Munich 1640.

⁹ Wydane w *Obras de Don Diego de Saavedra Fajardo*, Madrit 1866.

¹⁰ D. de Saavedra Fajardo, *Corona Gothica, Castellana, y Austriaca Politicamente ilustrada*, Munster 1646.

¹¹ Wydane pośmiertnie: D. de Saavedra Fajardo, *Iuizio de artes y sciencias*, Madrid, Iulian de Paredes, Madrit 1655.

¹² Napisane w 1612 r., opublikowane pośmiertnie, najwcześniejsze znane wydania z drugiej połowy XVII w., m.in. D. de Saavedra Fajardo, *La república literaria*, Alcalá 1670.

¹³ T. Montostori, *Antineutralidad an unknown and unpublished book of Diego de Saavedra Fajardo*, „Janus. Estudios sobre el Siglo de Oro” 2018, nr 7, s. 1–18.

¹⁴ Wydane dopiero w 1748 r., por. D. de Saavedra Fajardo, *Locuras de Europa*, s.l. 1748.

¹⁵ Saavedra wspominany jest jako jeden z autorów znajdujących się pod wpływem Justusa Lipsusa, zob. B. Baczyńska, *Historia literatury hiszpańskiej*, Warszawa 2014, s. 180, przez Lewisa Huttona wymieniany obok Baltasara Graciána jako przedstawiciel szkoły łączącej neostoicyzm ze scholastyką, zob. L. Hutton, *The Christian essence of Spanish literature*, New York 1988, s. 206, tutaj należy jednak zaznaczyć, że pod względem neostoickich inspiracji Saavedra jest bardzo bliski Graciánowi, ale bardziej od niego pragmatyczny, por. J. Robbins, *Arts of Perception: The Epistemological Mentality of the Spanish Baroque 1580–1720*, Glasgow 2007, s. 222.

a przy tym zawierającym silny przekaz antymachiawelistyczny¹⁶. Co ważne, w *Idea de un príncipe político cristiano representado en cien empresas* autor ukazuje nie tylko obraz dobrego władcy oraz szereg porad dla monarchów (jak w przypadku *Polityki Bożej* de Queveda), ale także całościową wizję instytucji monarchii katolickiej, co różni go od dawnych autorów zwierciadeł książąt, którzy skupiali się na pożądanym postępowaniu władcy w określonych okolicznościach, zazwyczaj nie poruszając przy tym w sposób bardziej szczegółowy kwestii ustrojowych czy filozoficzno-politycznych¹⁷. Trudno jest przy tym jednoznacznie stwierdzić, czy i w jaki sposób publikacja ta rzeczywiście była wykorzystywana w kształceniu przede wszystkim hiszpańskiego infanta Baltazara Karola, któremu była dedykowana, co samo w sobie jednak nie jest niczym niezwykłym, gdyż w XVII wieku dedykowanie książek członkom rodziny królewskiej było dość typowym zabiegiem.

Dzieło ujęte jest w formę księgi emblematycznej zawierającej sto ilustracji i esejów. Koncepcja ujęcia skierowanego do przedstawicieli elit utworu o charakterze parenetycznym w tę właśnie formę znana była wcześniej we Francji, gdzie powstawały takie utwory jak *Devises Heroiques* Claude'a Paradina¹⁸ czy *Devises Royales* Adriana d'Amboise'a¹⁹. Autorzy tamtych pism nie wychodzili jednak poza dość krótkie i typowe porady i przykłady, czym różnili się od Saavedry, którego dzieło jest monumentalne w porównaniu z wcześniejszymi. W kontekście formy utworu szczególną rolę odgrywa przy tym pojawiające się w tytule słowo *empresa*, które może mieć podwójną genezę. Z jednej strony jest to hiszpańskie słowo oznaczające przedsięwzięcie²⁰, a z drugiej budzi ono skojarzenia z włoskim *impresa*, czyli nazwą eseju zainspirowanego obrazem²¹, najogólniej na język polski tłumaczone po prostu jako esej²². Jest to przekład w pełni oddający formę dzieła składającego się z szeregu esejów, których tematyka ułożona jest w sposób analogiczny do ludzkiego życia. Pod względem budowy możemy podzielić

¹⁶ Saavedra wpisywał się w długą tradycję hiszpańskiego antymachiawelizmu i jego myśl zwykle jest analizowana z tej właśnie perspektywy, zob. np. R. Bireley, *The Counter-reformation prince. Anti-machiavellianism or Catholic statecraft in early modern Europe*, Chapel Hill 1990, s. 215, W.J. Bulman, *Anglican Enlightenment. Orientalism, Religion and Politics in England and its Empire. 1648–1715*, Cambridge 2015, s. 112. Saavedra przy tym podobnie jak de Quevedo postawę machiaweliąską jednoznacznie utożsamiał z polityką Francji, a zwłaszcza z postacią kardynała Richelieu, zob. J.C. Dowling, *The Political Thought of Saavedra Fajardo. A study of seventeenth century attitudes towards the decline of Spain as a world power*, Madison 1950, s. 180; por. M. Śrama, *Portret dobrego chrześcijańskiego króla...*, s. 27–38.

¹⁷ Por. M. Śrama, *Wychowanie do rządzenia...*, s. 96–109.

¹⁸ Wyd. I C. Paradin, *Devises heroiques*, Lyon 1557.

¹⁹ Wyd. I A. d'Amboise, *Devises Royales*, Paris 1621.

²⁰ A. del Rio, *Historia literatury hiszpańskiej*, t. 1, tłum. K. Piekarec, Warszawa 1970, s. 410.

²¹ A. Borowski, *Cesare Ripa, czyli muzeum wyobraźni*, [w:] C. Ripa, *Iconologia*, tłum. I. Kania, Kraków 2004, s. XI.

²² B. Baczyńska, *Historia literatury hiszpańskiej*, s. 219.



je na osiem części: pierwsza – poświęcona wychowaniu Księcia (emblematy 1–6), w drugiej zostają opisane poszczególne aspekty panowania monarchy (emblematy 7–37), w następnych rady dotyczące kontaktów z obcokrajowcami (38–48) oraz ministrami i dworzanami (49–58), postępowania w okresie pokoju (59–72), a także w czasie wojny (73–93) oraz zawierania pokoju (94–99). Ostatnia dewiza, a także esej określany przez Saavedrę jako *Ukoronowanie dzieła* stanowią refleksję nad przemijaniem i śmiercią²³. Motyw przemijania i zalecenie potrzeby jego akceptacji często pojawia się też w innych esejach, co nadaje dziełu dodatkowy rys o charakterze wanitatywnym, tak wszakże typowym w wieku XVII, choć w kontekście sprawowania władzy o wiele dawniejszym i wspomnianym na przykład w ceremonii koronacji papieskiej, podczas której wypowiedziano między innymi słowa: „Pater Sancte, sic transit gloria mundi!”²⁴ pochodzące z traktatu *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza à Kempis²⁵.

Z treści wyłania się nie tylko obraz dobrego monarchy i jego przygotowania do sprawowania władzy, ale także odpowiednio urządzonej monarchii, to znaczy postulowanych rozwiązań ustrojowych. Całe dzieło zawiera w sobie również szereg najróżniejszych dygresji oraz fragmentów o charakterze historycznym lub dewocyjnym. Jednocześnie barokowa erudycja Saavedry sprawia, że może być ono z dzisiejszej perspektywy uznawane za wewnętrznie niespójne²⁶.

Ważną kwestią w kontekście dzieła Saavedry jest jednak nie tylko forma i przesłanie ideowe, ale także sposób, w jaki zwierciadło książąt wpisuje się w ówczesną sytuację polityczną Hiszpanii, która właśnie w roku 1640 stanęła w obliczu buntu w Katalonii i Neapolu oraz na Sycylii, a także secesji Portugalii²⁷. Saavedra w tych okolicznościach opublikował dzieło, które było pochwałą tradycyjnego ustroju panującego w monarchii katolickiej, a przy tym w pewnym (choć mniejszym niż u de Queveda) stopniu także krytyką praktyki oddawania przez królów władzy w ręce faworytów. Pod względem opinii na temat bieżącej polityki Saavedra Fajardo powielał zatem koncepcje proponowane przez de Queveda, jednak czynił to w innych, trudniejszych niż de Quevedo okolicznościach.

Od strony formalnej utworu na szczególną uwagę zasługuje sposób wykorzystania materiałów źródłowych, jakimi dla Saavedry są zarówno historie biblijne, jak i mityczne oraz treść szeregu dzieł filozoficznych. Saavedra zazwyczaj stosuje dość proste

²³ Por. J.C. Dowling, *Diego de Saavedra Fajardo*, s. 90.

²⁴ Zob. B. Schimmelpfennig, *Papal coronation in Avignon*, [w:] J.M. Bak (red.), *Coronations. Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*, Berkeley 1990, s. 187.

²⁵ Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, tłum. J. Ożóg, Kraków 2014, s. 27 (1,3).

²⁶ M. Segura Ortega, *La Filosofía Jurídica y Política en Las "Empresas" de Saavedra Fajardo*, Murcia 1984, s. 90.

²⁷ Zob. *La crisis de la monarquía de Felipe IV*, red. G. Parker, Barcelona 2006.

nawiązania, na przykład gdy przywołuje popularne w epoce, a opisywane wcześniej między innymi przez św. Tomasza z Akwinu, porównanie państwa do okrętu, a władcy do sternika²⁸, czy też cytuje Orygenesowe porównanie państwa do ula, pojawiające się w kilku emblematach²⁹. W innych jednak przypadkach dokonuje twórczej reinterpretacji, na przykład mitów greckich. Czyni tak choćby w emblemacie 75 opatrzonym dewizą „*Bellum colligit qui discordia seminal* [sic!]” (fr. „Celuy-la recueille la guerre qui femme discordes”, pol. „Ci otrzymują wojnę, których skłóci kobieta”)³⁰. Hiszpański myśliciel nawiązuje tutaj do historii Medei i Jazona, przed którym stał szereg zadań w drodze do zdobycia złotego runa. Jednym z nich było pokonanie ludzi narodzonych ze smoczych zębów, których grecki heros zwycięża, ciskając między nich kamień za namową kolchidzkiej królowny, w wyniku czego zwracają oni swój oręż przeciwko sobie nawzajem. W następujący sposób zostało to opisane w Owidiuszowych *Metamorfozach*, jednym z najpopularniejszych w XVII wieku opisów mitu o Argonautach:

Nową czuje odwagę: bierze hełm miedziany
 I ciska zęby smocze na zorane łany,
 W ziemi pęcznie nasienie, co jady wessało,
 Rośnie i ząb zasiany przeradza się w ciało.
 Widząc, jak z łona ziemi wyrodzeni męże
 Dobyte na Jazona zwracają oręż,
 Stracili Pelasgowie i radość i śmiałość.
 Mimo własnego daru drży o jego całość
 Medea, zimna z trwogi, gdy mieczów tysiące
 W hemońskiego młodzieńca zobaczy godzące;
 Z obawy, czy jej zioła będą dostateczne,
 Mówi słowa czarowne i modły skuteczne.
 On, silny głąz porwawszy, ciśnie w hufce zbrojne
 I tak sobie grożącą na nich zwraca wojnę.

²⁸ Emblemat 63, por. św. Tomasz, *O królowaniu*, tłum. M. Matyszkowicz, Kraków 2006, s. 37. Porównanie to było dość popularne w XVI i XVII w. Stosowane było również w Rzeczypospolitej, zob. P. Skarga, *Kazanie wtóre o miłości ku ojczyźnie i o pierwszej chorobie Rzeczypospolitej, która jest z niezyczliwości ku ojczyźnie*, [w:] P. Skarga, *Kazania sejmowe*, oprac. J. Tazbir, Wrocław 1984, s. 35.

²⁹ Orygenes, *Contra Celsum* IV, 82, u Saavedry emblemat 73, 85, 99.

³⁰ D. de Saavedra Fajardo, *Le prince chrestien et politique*, t. 2, Paris 1668/Amsterdam 1670, s. 236 (cytowania z tego wydania dalej będą oznaczane jako: Saavedra, *Prince...*). Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że w stronę tytułową wskazującą na rok 1668 jako moment wydania zaopatrzone są dwie edycje o różnym składzie. Różnią się także tym, że pierwsza z nich na stronie tytułowej ma również sygnet drukarski z dewizą „*concordia*”, natomiast druga ornament roślinny. Ta pierwsza zawiera przy tym na frontyście dedykację dla delfina, a frontysepis drugiej wskazuje na Amsterdam jako miejsce wydania (Amsterdam 1670), emblematy z niej są odbiciem lustrzanym tych z pierwszej, a przy tym mają dodatkową ozdobną ramkę.

Bo patrz: na bratnie życie plód ziemi nastaje.
Tak własnym giną mieczem. Cieszą się Danaje³¹.

W micie owi ludzie są zatem zaledwie jedną z przeszkód stojących przed Jazonem. U Saavedry natomiast stają się przykładem ofiary, swoistym ostrzeżeniem przed podstępami oraz próbami skłócenia, za którymi – zdaniem hiszpańskiego myśliciela – niezmiernie często stoją kobiety. Takie ukazanie mitu ma na celu ostrzeżenie książąt przed tymi, którzy wprowadzają zamęt i próbują doprowadzić do konfliktu między neutralnymi państwami, chcąc na nim coś zyskać.

Wizja monarchii w myśli filozoficzno-politycznej Saavedry

O wiele większe znaczenie niż forma dzieła oraz liczne nawiązania do najróżniejszych tekstów ma myśl filozoficzno-polityczna Saavedry. Autor *Idea de un príncipe político cristiano* spośród wszystkich ustrojów najwyżej cenił monarchię, co jest typowe dla człowieka jego epoki. Twierdził przy tym, że wszelkie jej zalety mogą w pełni ukazać się tylko w pewnym specyficznym typie tego ustroju, jakim jest monarchia katolicka, dziedziczna, z umiarkowaną silną władzą królewską, która powinna być ograniczana przez prawo naturalne i zwyczaje. Należy tutaj się zastanowić, jakie znaczenie Saavedra przypisuje tym cechom i co przez nie rozumie.

Katolickość jest najważniejszą cechą dobrze urządzonej monarchii. Nie oznacza ona jednak jedynie tego, że katolikiem jest zarówno władca, jak i jego poddani. Zdaniem hiszpańskiego myśliciela instytucje państwowe powinny współdziałać z kościelnymi, gdyż Kościół pomaga władcy w sferze ideowej, w szczególności w legitymizacji władzy i sukcesji, a także wspiera te działania króla, które służą religii i wydają się słuszne pod względem moralnym. Monarcha natomiast powinien współpracować z Kościołem oraz być jego opiekunem, gdyż władca jest niczym ptak, który uwił sobie gniazdo na kopule świątyni³². Katolickość monarchy i monarchii ma zatem w myśli hiszpańskiego filozofa także znaczenie praktyczne, co jest dowodem na to, że Saavedra, znajdujący się pod wpływem innych myślicieli swojej epoki i bardzo bliski pod względem poglądów Baltasarowi Graciánowi, tworzy dzieło o wiele bardziej ukierunkowane na praktyczną sferę sprawowania władzy, niż czynią to inni parenetycy księcia chrześcijańskiego³³.

Katolickie państwo powinno przy tym zawierać przymierza tylko z innymi katolickimi państwami (z innowiercami dopuszczalne są natomiast układy handlowe, ale

³¹ Owidiusz, *Przemiany*, tłum. B. hr. Kiciński, Warszawa 1933, s. 107–108.

³² Saavedra, *Prince...*, emblemat 25.

³³ Por. J. Robbins, *Arts of Perception: The Epistemological Mentality of the Spanish Baroque 1580–1720*, s. 222.

pod warunkiem, że w tych krajach katolicyzm nie jest prześladowany i szanowane są dobre obyczaje)³⁴. Saavedra krytykuje politykę zagraniczną Francji, która już od czasów króla Franciszka I zawierała sojusze z Turcją, a w czasach współczesnych Saavedrze z krajami protestanckimi. Argumentacja związana z tą kwestią jest nie tyle polityczna, ile teologiczna i w skrócie może zostać streszczona w następujący sposób: „Bóg nie będzie sprzyjał państwu, które sprzymierza się z innowiercami”. Saavedra podaje tutaj przykład Franciszka I, który przeciwko Habsburgom zawarł sojusz z sułtanem tureckim i mimo tego poniósł klęskę³⁵, oraz biblijnego judzkiego króla Asy, który tocząc wojnę z królem izraelskim Baazą, sprzymierzył się z syryjskim władcą Benedadem i w wyniku tego przyczynił się do odwrócenia się Boga od swego państwa. Wysłany do Asy prorok Hanan, stojąc przed królem, w następujący sposób w mowie do władcy podsumował sytuację, w której znalazł się monarcha: „Albowiem oczy Pańskie patrzą na wszystkaziemię i dodawają mocy tym, którzy weń sercem doskonałem wierzą. A tak głupieś uczynił i dlatego od tego czasu powstaną przeciwko tobie walki”³⁶. Jest to przy tym jasne ukazanie poglądu Saavedry, który stoi na stanowisku, że wszelka władza pochodzi od Boga, a historia to dzieło Opatrzności.

Założenie, że państwa katolickie powinny sprzymierzać się z innymi państwami katolickimi, jest charakterystyczne dla myślicieli politycznych pochodzących z tych krajów, które graniczyły z terenami zajętymi przez innowierców, czyli w szczególności z Hiszpanii i Rzeczypospolitej. Było ono jednak raczej niezrozumiałe dla rządzących państwami niemieckimi, Francją czy Anglią, w których przypadku religia odgrywała mniejszą rolę przy doborze sprzymierzeńców, gdyż władcy tych państw konkurowali z innymi monarchami chrześcijańskimi, wobec czego ujęcie sprawy w taki sposób, jak czynili to Hiszpanie, skutecznie uniemożliwiłoby im jakąkolwiek ekspansję. Jednocześnie dzięki takiemu podejściu hiszpańscy myśliciele piszący w czasie wojny trzydziestoletniej mogli niejednokrotnie uderzać w państwa katolickie sprzymierzone z protestantami, takie jak wspomniana już Francja. Saavedra wprawdzie w swych pismach nie krytykuje bezpośrednio polityki kardynała Richelieu, jak czyni de Quedo, ale powołując się na liczne przykłady historyczne (pochodzące między innymi z historii Francji – wspomniany już król Franciszek I), unaocznia czytelnikowi, że takie postępowanie nie jest godne osoby rządzącej katolickim państwem i może prowadzić jedynie do klęski oraz potępienia przez Boga. Jest to jeden z aspektów, w których uniwersalny charakter dzieła Saavedry łączy się z komentarzem dotyczącym kwestii jak najbardziej współczesnych autorowi.

³⁴ Saavedra, *Prince...*, t. 2, s. 361.

³⁵ Ibidem, s. 403.

³⁶ Ibidem, s. 360, cytat 2 Krn 16, 9 za: *Pismo Święte* w tłumaczeniu Jakuba Wujka.

Z koncepcją zawierania sojuszy z krajami katolickimi oraz motywowania polityki zagranicznej religią wiąże się też podejście Saavedry do kwestii wojny. W niektórych publikacjach anglojęzycznych opisywany autor określany jest mianem „pacyfisty”³⁷. Wbrew tym opinii należy jednak stwierdzić, że Saavedra jest po prostu zwolennikiem chrześcijańskiej koncepcji wojny sprawiedliwej³⁸, to znaczy – w myśl twierdzeń zawartych w *Idea de un príncipe político cristiano representado en cien empresas* – takiej, która jest usprawiedliwiona, gdy prowadzi się ją w celu obrony państwa (w *Idea de un príncipe político cristiano representado en cien empresas* jest to kategoria niezwykle obszerna, gdyż Saavedra zaliczał do niej również potrzebę zdobycia surowców naturalnych) i poddanych, a także w celu zachowania władzy legalnego monarchy. Może być przy tym toczona do chwili osiągnięcia celu, co nie jest jednak tożsame z całkowitym rozbiciem sił przeciwnika. W kontekście samego prowadzenia wojny Saavedra, podobnie jak Hugo Grocjusz³⁹, dostrzega odmienną naturę wojny i pokoju, twierdząc, że obydwa te stany, w których może znajdować się państwo, wymagają postępowania według odrębnych zasad, to znaczy w czasach pokoju władca powinien kierować się sprawiedliwością i łagodnością, a w czasach wojny – uznawanej przez niego za wielkie nieszczęście – chęcią odpłaty za czyny przeciwnika⁴⁰.

Władza według Saavedry powinna być silna i ma ją sprawować jeden człowiek – król. Hiszpański myśliciel powołuje się tutaj na św. Tomasza, który pisał: „Okazuje się, że rzecz będąca sama w sobie jednością o wiele lepiej jednoczy niż jakaś mnogość. Najoczywistszą wszakże przyczyną ogrzewania jest coś, co samo w sobie jest ciepłe. Korzystniejsze są zatem rządy jednego niż wielu”⁴¹, a ponadto: „zgodnie z naturą to jeden podporządkuje sobie wszystko. Licznymi członkami bowiem porusza coś jednego – serce, a nad wszystkimi częściami duszy władzę sprawuje jedna siła, mia-

³⁷ Zob. J.C. Dowling, *The Political Thought of Saavedra Fajardo. A Study of Seventeenth Century Attitudes Towards the Decline of Spain as a World Power*, Madison 1950, s. 161, 189. Co ciekawe, opinii tej Dowling nie powtarza w swej późniejszej o ponad 20 lat biografii Diega de Saavedry Fajardo, o wiele bardziej stonowaną opinię niż Dowling w *The political thought* głosi R.A. Stradling, nazywając w publikacji pt. *Philip IV and the Government of Spain, 1621–1665* Saavedrę quasi-pacyfistą (s. 304).

³⁸ Saavedra, podobnie jak Grocjusz, powołuje się tutaj na Orygenesę, który twierdził, że „pszczoły są wzorem ustanowionym przez Boga dla ludzi, by prowadzili wojny sprawiedliwe i zorganizowane, gdy zajdzie po temu konieczność” (cyt. za: H. Grocjusz, *O prawie wojny i pokoju*, tłum. R. Bierzanek, Warszawa 1957, t. 1, s. 138–139, pierwotnie Orygenes, *Contra Celsum* IV, 82, u Saavedry – emblematy 73, 85, 99)

³⁹ Należy tutaj zauważyć, że Saavedra pism Grocjusza prawdopodobnie nie czytał, gdyż od roku 1559 w Hiszpanii panował zakaz sprowadzania do kraju „podejrzanych” książek, a za taką można uznać pisma protestanta Grocjusza, por. A. del Rio, *Historia literatury hiszpańskiej*, t. 1, s. 198.

⁴⁰ „Dążenie do odpłaty przeciwnikowi w czasie wojny jest tak samo niezbędne jak sprawiedliwość i łagodność w czasie pokoju”, Saavedra, *Prince...*, t. 1, s. 183, por. H. Grocjusz, op. cit., t. 1, s. 134: „Pobłażanie wszystkim jest takim samym okrucieństwem jak niepobłażanie nikomu”.

⁴¹ Św. Tomasz z Akwinu, *O królowaniu*, s. 47.



nowicie rozum⁴². Saavedra rozwija ten aspekt myśli św. Tomasza i do twierdzenia o tym, że jeżeli nie panuje jeden, to „provincje, lub wspólnoty polityczne [...] trapięone są sporami i pozbawione pokoju”, dodaje dość długi przegląd historycznych przykładów potwierdzających tę tezę, potępia średniowieczne podziały królestw⁴³, zauważając jednak, że w specyficznym przypadku, jakim jest regencja, powierzenie rządów kilku osobom może doprowadzić albo do niepokojów i sporów między nimi, albo do sytuacji, w której regenci będą nawzajem ograniczać swoje ambicje⁴⁴. Staje jednak przed pewnym problemem. Hiszpanię jako jednolite królestwo stworzyła para monarchów – Ferdynand i Izabella, zatem jak to się miało do przejętej przez Saavedrę tezy św. Tomasza? Hiszpański myśliciel, stając przed taką sprzecznością, stwierdza po prostu, że ta para monarchów, jako małżeństwo, była ze sobą zespolona w sposób, w jaki nie byli nigdy zjednoczeni inni współrządzający władcy. Jest tutaj widoczna ewangeliczna inspiracja słowami Chrystusa: „Opuści człowiek ojca i matkę i złączy się z żoną swoją, i będą dwoje w jednym ciele⁴⁵. W kontekście szkodliwości podziału władzy Saavedra zwraca także uwagę na to, że monarcha nie powinien nadawać zbyt szerokich prerogatyw swym urzędnikom, gdyż mogłoby to skutkować rozbięciem państwa⁴⁶.

Pochwała rządów Ferdynanda i Izabelli jest jednocześnie świadectwem tego, że Saavedra Fajardo dopuszczał możliwość sprawowania władzy nie tylko przez mężczyzn, ale także przez kobiety, co jednoznacznie wynikało z samego prawa dotyczącego sukcesji w królestwie Kastylii i Leonu, w którym już w XII wieku, w latach 1109–1126, władzę sprawowała królowa Urraka, córka Alfonsa VI Mężnego i Konstancji Burgundzkiej⁴⁷.

Głównym zadaniem władcy jest zachowanie wewnętrznego pokoju w państwie – monarcha zdaniem Saavedry ma sprawić, by państwo funkcjonowało jak harfa, tzn. podobnie jak współbrzmiające ze sobą w harfie struny o różnej długości i grubości brzmia harmonijnie, tak też zgodnie powinni ze sobą współdziałać przedstawiciele

⁴² Ibidem s. 49.

⁴³ Saavedra, *Prince...*, t. 2, s. 200.

⁴⁴ Ibidem, s. 198.

⁴⁵ Mt 19, 5.

⁴⁶ Saavedra, *Prince...*, t. 2, s. 122.

⁴⁷ Por. ibidem, s. 201. Z racji tego, że później podobne sytuacje się nie zdarzały, w latach 60. XV w., gdy następczynią tronu Kastylii była późniejsza Izabella Katolicka, kastylijscy autorzy pisali traktaty legitymizujące władzę sprawowaną przez kobietę, zob. M. Śrama, *Wychowanie do rządzenia...*, s. 100–101; H. Goldberg, *Jardín de nobles donzellas by Fray Martín de Córdoba. A Critical Edition and Study*, Chapel Hill 1974.

różnych stanów, dwór i król⁴⁸. Hiszpański myśliciel tworzy zatem obraz państwa, w którym każdy ma swe obowiązki i prawa, znajdując przy tym swoje miejsce w skomplikowanej strukturze. Utrzymanie takiego stanu rzeczy było jednak dla monarchów trudnym zadaniem, na co wskazują liczne bunty i konflikty wewnętrzne, do których dochodzi w każdej epoce. Zaradzić temu ma zdaniem Saavedry jednocząca poddanych silna władza królewska, która powinna przyczynić się do tego, że dobrze ukształtowany król dzięki swym szerokim prerogatywom będzie skuteczniej wykonywać swoje obowiązki. Dostrzegalne są tutaj silne inspiracje tomistyczne, wszakże to właśnie św. Tomasz z Akwinu w swym traktacie *O monarchii* rozpropagował, wspomnianą już, podobną koncepcję ukazywania króla jako sternika oraz kogoś, kto w swym państwie powinien pełnić taką funkcję, jak Bóg we wszechświecie⁴⁹. To wszystko wskazuje na to, że Saavedra w celach parenetycznych często wracał do tych samych koncepcji, powtarzał pewne poglądy za pomocą innych środków i przykładów, aby czytelnik, w założeniu człowiek przygotowujący się do przejęcia władzy, łatwiej je zapamiętał.

Ograniczeniem dla władcy są jednak zwyczaje i odwieczne prawa (tzn. w szczególności prawo sukcesyjne⁵⁰), a jednocześnie w opisywanej silnej monarchii są potrzebne elementy ustroju arystokratycznego oraz demokratycznego (samorząd miejski), co ma przyczynić się do jej większej trwałości. Taka monarchia powinna być zatem w pewnym sensie „monarchią prawa”, które powinno służyć „poskromieniu grzesznej natury człowieka”⁵¹ i być oparte na prawie naturalnym, zasadach religii i zwyczajach. Władca powinien stać na straży tego prawa, nie poszerzać swej władzy ani z niej nie rezygnować, gdyż zarówno zbyt szerokie, jak i uszczuplenie prerogatyw monarchy w państwie jest zdaniem Saavedry sprzeczne z prawem naturalnym, podobnie jak nadawanie zbyt szerokich przywilejów niektórym grupom społecznym. Tutaj oczywiście znów inspiracją Saavedry jest myśl tomistyczna w interpretacji hiszpańskich filozofów politycznych XVI wieku, powtarzana również w nieco bardziej metaforyczny sposób przez Francisca de Queveda:

⁴⁸ „[...] harfa symbolizuje doskonałą formę władzy. Podczas gry na niej dowodzi rozum, rozkazują zaś liczne palce, posłuszna zaś jest wielka liczba strun jak gdyby jakiś naród, które wszystkie dopasowane są do siebie i zgodne w brzmieniu nie cząstkowym i pojedynczym, lecz w ogólnym i wspólnym tak, aby większe jak najmniej różniły się od mniejszych. Do harfy podobne jest państwo, w którym doświadczenie i wiedza potwierdziły, że jedni rządzą, inni słuchają. Koniecznym jest, aby władca harfę swojego państwa miał dobrą i wypróbowaną, również władzę, która jej pomaga, w końcu naturę, charakter i rozum tak narodu, jak i dworu, będących strunami”, tłumaczenie za: P. Rosiński, *Obrazy emblematyczne w kościele Cystersów w Sulejowie*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 2002, nr 1/2, s. 416.

⁴⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *O królowaniu*, s. 110–113.

⁵⁰ Saavedra, *Prince...*, t. 2, s. 199–201.

⁵¹ Tamże, t. 1, s. 164.

Król, którego prowadzą jest ślepy, ma chorobę, nie urząd na sobie. Jego berło jest kosturem, na którym się podpiera. Patrzy oczami, ale niczego nie widzi. Ten, który prowadzi Króla swego, podjął się niebezpiecznego urzędu⁵².

Saavedra, podobnie jak inni współcześni mu myśliciele polityczni, uznaje wyższość monarchii dziedzicznej nad elekcyjną, co jest typowe w jego epoce, wystarczy wymienić choćby *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, XVI-wieczny traktat Jeana Bodina, w którym są zawarte wzmianki o problemach związanych z elekcją doży w Wenecji i Genui, które w państwach z władzą dziedziczną pojawiają się nie częściej niż raz na kilka pokoleń⁵³, co w myśli ówczesnych filozofów politycznych stanowiło najlepszy dowód na wyższość sukcesji nad elekcją.

Saavedra w pełni podziela tę opinię i dodaje jeszcze drugą, nie mniej znaczącą zaletę dziedziczności tronu, czyli to, że umożliwia ona odpowiednie wychowanie przyszłego władcy. Na marginesie warto zauważyć, że gdyby Saavedra popierał monarchię elekcyjną, to wtedy całkowicie bezcelowe byłyby pierwsze eseje, w których pisał o odpowiednim wychowaniu przyszłego monarchy, a nawet o tym, że istniały poglądy, zgodnie z którymi obecny król powinien wybrać sobie żonę z rodziny wykazującej się odpowiednimi cechami, aby dzieci je odziedziczyły⁵⁴.

Portret księcia chrześcijańskiego

Czynnikiem nie mniej ważnym od odpowiedniego urządzenia państwa jest to, by sam władca charakteryzował się określonymi cechami. Monarcha w pierwszej kolejności powinien wykazywać się cnotami kardynalnymi, czyli być sprawiedliwy, mężny, roztropny i umiarkowany. Pierwsza z tych cnót – sprawiedliwość – rozumiana tu w sposób klasyczny jako dążenie do oddania każdemu, co mu się należy, powinna przede wszystkim iść w parze z łagodnością, gdyż dla Saavedry postępowanie zbyt surowe zawsze jest niesprawiedliwe (zresztą podobnie jak nadmierna łagodność nigdy nie jest prawdziwą łagodnością)⁵⁵. Jednocześnie ta cnota wymaga od rządzącego, by unikał nadawania zbyt wielu przywilejów niektórym grupom społecznym, hiszpański myśliciel ma tutaj na myśli w szczególności sędziów i podaje przykład królów katolic-

⁵² F. de Quevedo, *Polityka Boża*, s.l. 1633, s. 125.

⁵³ J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, wstęp Z. Izdebski, Warszawa 1958, s. 564–568, 593.

⁵⁴ Saavedra jednak większe znaczenie przypisywał odpowiedniemu wychowaniu dziecka od najmłodszych lat; Saavedra, *Prince...*, t. 1, s. 14 i 24.

⁵⁵ Ibidem, s. 319. Takowe podejście jest typowe dla ówczesnej hiszpańskiej myśli politycznej. Podobnie de Quevedo pisał o „zbytecznej sprawiedliwości”, czyli sprawiedliwości pozbawionej łagodności, por. F. de Quevedo, *Polityka Boża*, s. 19.



kich – Ferdynanda i Izabelli, którzy poddali ich zarobki opodatkowaniu⁵⁶. Sprawiedliwy władca powinien przy tym stać na straży tego, by zasady prawa spisane wynikały z dobrego zrozumienia natury człowieka oraz zasad religii⁵⁷. Sprawiedliwość w dziele Saavedry w tym kontekście może być określona także jako umiejętne odczytanie prawa naturalnego tudzież zgodność proponowanych ustaw z tymże prawem.

Z kolei męstwo zdaniem Saavedry jest umiejętnością wychodzenia z trudnych sytuacji. Nawiązując do stoików, hiszpański myśliciel stwierdza, że zbytnia brawura i skłonność do ryzyka nigdy nie mogą zostać określone mianem tej cnoty, a prawdziwą miarą wielkości władcy są nie jego osiągnięcia militarne, ale dążenie do trwałego i uzyskanego kosztem jak najmniejszych strat pokoju⁵⁸, który pod żadnym pozorem nie może być utożsamiany z brakiem wojny, a raczej z brakiem punktów zapalnych mogących do niej prowadzić. Wszelkie „zimne wojny” (nazewnictwo XX-wieczne) wobec tego nie mogą być uznane za prawdziwy pokój w stosunkach między państwami. Jednocześnie Saavedra dopuszcza wywołanie wojny przeciwko rosnącemu w siłę przeciwnikowi, aby w przyszłości można było uniknąć konfliktu rozgrywającego się na mniej korzystnych warunkach, co w sposób oczywisty wiąże się z klasyczną, pochodzącą jeszcze z filozofii Arystotelesa koncepcją, że dobry władca dba w pierwszej kolejności o dobro swoich poddanych⁵⁹. Męstwo łączy się z kolejną z cnót – roztropnością – oraz z powiązaną z nią ostrożnością, czyli podstawową cechą księcia chrześcijańskiego. Saavedra właściwie o wiele częściej wspomina o wynikającej z roztropności ostrożności, gdyż jego zdaniem dobry władca jest przygotowany na każdą, nawet najgorszą okoliczność. Ponadto myśliciel przestrzega, że nie zawsze warto jest śpieszyć się z decyzjami, zwłaszcza z daleko posuniętymi reformami prawa⁶⁰.

Ostatnia z czterech cnót kardynalnych – umiarkowanie – również odgrywa niezwykle ważną rolę, gdyż to ona sprawia, że władca nie staje się „dziką bestią” pragnącą coraz większej władzy, ale może rządzić w sposób jak najbardziej godny swego urzędu. Saavedra łączy przy tym umiarkowanie z pięknem i wpisuje się w argumentację św. Tomasza z Akwinu, który w *Sumie teologicznej* pisał:

Wprawdzie piękno jest cechą każdej cnoty, to jednak przydziela się je głównie umiarkowaniu, a to z dwóch powodów: 1. Z powodu powszechnej treści umiarkowania, z którego pochodzi spokojna i stosowna proporcja, na której według Dionizego polega istota piękna. 2. Ponieważ

⁵⁶ Saavedra, *Prince...*, t. 2, s. 27.

⁵⁷ Tamże, t. 1, s. 36–37.

⁵⁸ Tamże, t. 2, s. 378; J.C. Dowling, *The Political Thought of Saavedra Fajardo. A Study of Seventeenth Century Attitudes Towards the Decline of Spain as a World Power*, s. 189.

⁵⁹ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2012, s. 86.

⁶⁰ Saavedra, *Prince...*, t. 2, s. 133.

to, od czego powściąga umiarkowanie, jest czymś w człowieku najniższym, należącym do jego natury zwierzęcej, jak o tym za chwilę będzie mowa, i zdolnym człowieka najbardziej splamić. Dlatego piękność przypisuje się głównie umiarkowaniu, jako temu, które chroni człowieka przed brzydota⁶¹.

Niezwykle ważne zdaniem Saavedry jest to, żeby władca rzeczywiście postępował zgodnie z zasadami moralnymi, a nie tylko – jak postulował Machiavelli – udawał⁶². Hiszpański myśliciel w największym stopniu rozwija ten wątek w opisie emblematu 65 dotyczącego najczęściej popełnianych przez władców błędów, stwierdzając, że czyny władcy są wzorem do naśladowania dla poddanych, i wspominając postępowanie niegodnego króla Wittizy, który choć był chrześcijaninem, posiadał wiele konkubin, a także wykazywał się charakterem skłonny do okrucieństwa i do zbytków. Tak postępujący władca „nauczył całą Hiszpanię, jak grzeszyć”⁶³, w wyniku czego po śmierci Wittizy, w momencie arabskiego najazdu, kraj był podzielony wskutek wewnętrznych walk pomiędzy pretendencjami do tronu. Saavedra Fajardo podkreśla, że głównym błędem Wittizy było dawanie złego przykładu swoim poddanym i następcom⁶⁴. Poświęca przy tym wiele miejsca w swym dziele moralnemu upadkowi władcy, by był on świadom tego, jak negatywne skutki może przynieść niegodne życie, a przy tym, by lepiej poznał naturę ludzką, której znajomość już zdaniem ludzi współczesnych Saavedrze była niezbędna do sprawowania władzy⁶⁵.

Władca powinien przy tym umieć ograniczać swą ambicję, co wynika z cnoty umiarkowania. Saavedra zwraca uwagę na to, że „nadmierna ambicja monarchy prowadzi do ucisku wolności poddanych, upokorzenia szlachty, osłabienia potężnych. Myśl, że im więcej absolutnej władzy, a im bardziej poniżony jest lud, tym jest bezpieczniej, to złudzenie, które z pomocą pochlebców zniewala wolę książąt i naraża ich na wielkie niebezpieczeństwo”. Tym niebezpieczeństwem jest oczywiście ryzyko buntu poddanych. Saavedra wprawdzie nie pisze o tym wprost, ale z pewnością zgadza się raczej ze św. Tomaszem z Akwinu, który twierdził, że:

⁶¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 22, Londyn 1963, s. 5.

⁶² Machiavelli pisał: „Nie jest przeto koniecznym, by książę posiadał wszystkie te cechy, które wskazałem, lecz jest bardzo potrzebne, aby wydawało się, że je posiada. Śmiem nawet powiedzieć, że gdy je ma i stale zachowuje, przynoszą szkodę, gdy zaś wydaje się, że je ma, przynoszą pożytek; powinien więc książę uchodzić za liतोściwego, dotrzymującego wiary, ludzkiego, religijnego, prawego i być nim w rzeczywistości, lecz umysł musi mieć skłonny do tego, by mógł i umiał działać przeciwnie, gdy zajdzie potrzeba”; N. Machiavelli, *Książę*, tłum. Cz. Nanke, Poznań 2008, s. 70–71.

⁶³ W. Irving, *The Legend of Don Roderick*, [w:] *Spanish papers and the other*, Vol. 1, New York 1866, s. 12.

⁶⁴ Saavedra, *Prince...*, t. 2, s. 146.

⁶⁵ Por. D.J. Hildner, *Reason and the Passions in the Comedias of Calderon*, Amsterdam–Philadelphia 1982, s. 51.

Władza tyrańska nie jest sprawiedliwa, gdyż nie kieruje się ku dobru wspólnemu, ale ku prywatnemu dobru rządzących. Dlatego sprzeciw wobec tej władzy nie jest buntem – chyba że byłby to sprzeciw tak nieuporządkowany, iż społeczność więcej utraciłaby na skutek samego sprzeciwu niż na skutek rządów tyrańca. Raczej bowiem tyran jest buntownikiem, gdyż podtrzymuje niezgody i bunty, aby bezpieczniej mógł rządzić. Na tym właśnie polega tyrania, że celem jej jest własne dobro rządzących ze szkodą dla społeczności⁶⁶,

niż z teoretykiem absolutyzmu Jeanem Bodinem, który zalecał poddanym bezwzględną wierność monarsze⁶⁷.

Z cnotą umiarkowania wiąże się również oszczędność. Otóż według Saavedry nie istnieją żadne skuteczne prawne blokady przed nadmiernym wydawaniem pieniędzy, jedynym zabezpieczeniem przed tym może być oszczędność władcy. Za nadmierną rozrzutność oraz nieprzemyślane, nadmierne wydatki na wojnę krytykuje także swoją ojczyznę, Hiszpanię, twierdząc:

Gdyby Hiszpania mniej wydawała na wojny, a więcej na pokój, to osiągnęłaby panowanie nad światem, ale jej wielkość sprawiła, że stała się nieostrożna i bogactwa, które mogły być uczynić ją niezwyciężoną, przeszły w ręce innych ludów⁶⁸.

Monarcha według Saavedry Fajardo powinien być również erudytą. Autor *Idea de un príncipe político cristiano representado en cien empresas* wiele miejsca poświęca wiedzy, jaką powinien posiadać dobry władca. Zdaniem hiszpańskiego myśliciela król powinien znać różne języki i znajdować rozrywkę w sztuce, wzorem na przykład króla Nawarry Tybalda, który zajmował się muzyką i poezją, Marka Antoniusza, znajdującego ukojenie w malarstwie, grającego na instrumentach muzycznych Aleksandra Sewera czy Maksymiliana II parającego się grawernictwem⁶⁹. Tego typu zainteresowania według autora *Idea de un príncipe político cristiano representado en cien empresas* sprawiają, że człowiek łagodnie i rzadziej podejmuje decyzje w porywie gniewu, który nigdy nie jest dobrym doradcą. Saavedra radzi, by rządzący, nawet gdy są rozgniewani, nie okazywali tego. Podaje przykład Augusta, który nigdy nie okazywał gniewu, dopóki nie przeliterował całego alfabetu⁷⁰. Postulat samoopanowania monarchy wiąże się przede wszystkim ze wspomnianym już neostoicyzmem Saavedry oraz hiszpańską koncepcją

⁶⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* 2–2, q.42, a.2 ad 3.

⁶⁷ J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, s. 284–288.

⁶⁸ D. de Saavedra Fajardo za: H. Kamen, *Imperium hiszpańskie. Dzieje rozkwitu i upadku*, tłum. T. Prochenka, Warszawa 2008, s. 399; por Saavedra, *Prince...*, t. 2, s. 26.

⁶⁹ Saavedra, *Prince...*, t. 1, s. 45–46.

⁷⁰ *Ibidem*, t. 1, s. 64.

sosiego, czyli „spokojnym dostojeństwem”⁷¹. Według stoików bowiem człowiek mądry nie powinien unosić się gniewem, gdyż to właśnie gniew przyczynia się do popełniania czynów okrutnych, a jednocześnie zmienia mędrca w człowieka głupiego, a nawet w szaleńca⁷². Ponadto, biorąc pod uwagę to, że według stoików szczególnie ważny jest wewnętrzny spokój i opanowanie, można stwierdzić, iż w pewnym sensie *sosiego* jest przeniesioną (w znacznej mierze dzięki staraniom inspirujących się neostoicyzmem autorów zwierciadeł) w wiek XVII stoicką koncepcją „wewnętrznej warowni” znaną z pism Marka Aureliusza⁷³, który na terenie Półwyspu Iberyjskiego był jednym z popularniejszych myślicieli, o czym świadczy fakt, że był bohaterem starszego o ponad wiek od pisma Saavedry traktatu pt. *Zegar monarchów* Antonia de Guevary⁷⁴.

Władca wykazujący się opisanymi powyżej cechami kieruje się „dobrą racją stanu” rozumianą jako podporządkowanie polityki (pojmowanej jako nauka dotycząca sprawowania władzy) etyce⁷⁵, a urządzone w sposób postulowany przez Saavedrę królestwo rządzone przez odpowiedniego monarchę może utrzymywać swą „polityczną szczęśliwość”⁷⁶, czyli stan, w którym w państwie panuje dobrobyt wynikający ze współwystępowania w nim trzech czynników: sprawiedliwości, pokoju (choć przede wszystkim wewnętrznego spokoju) i religii. Jest to koncepcja wyprzedzająca późniejszy eudajmonizm państwowy, choć w przeciwieństwie do niego oparta jeszcze na antycznej zasadzie kalokagatii, zgodnie z którą nie sposób być szczęśliwym, nie będąc przy tym dobrym. Później, w czasach oświecenia, nie było to tak oczywiste w wyniku połączenia szczęścia raczej z przeżywaną przyjemnością i rozkoszą, co w znacznej mierze wiązało się z recepcją myśli Epikura⁷⁷.

⁷¹ P. Burke, *Fabrykacja Ludwika XIV*, Warszawa 2011, s. 183; por. F. de Quevedo, *Polityka Boża*, s. 47.

⁷² O stoickich i neostoickich poglądach na temat gniewu zob. np. E. Lasocińska, „Cnota sama z mądrością jest naszym żywotem”. *Stoickie pojęcie cnoty w poezji polskiej XVII wieku*, Warszawa 2003, s. 108–110.

⁷³ Por. P. Paczkowski, *Stoicka koncepcja „wewnętrznej warowni”*, „Kultura i Wartości” 2017, nr 23, s. 49–60.

⁷⁴ *Rozmyślenia* Marka Aureliusza były przy tym wydawane w Hiszpanii w wieku XVI i XVII, zob. dane [zwww.worldcat.org](http://www.worldcat.org).

⁷⁵ Zob. G. Baterno, *Della ragion di Stato*, Venetia 1589; P. de Rivadeneyra, *El principe cristiano*, Madrit 1858 (wyd. 1: Madrit 1595); J. de Mariana, *De rege et regis institutione*, s.l. 1599. Por. M. Śrama, *Wychowanie do rządzenia, czyli rzecz o hiszpańskich zwierciadłach książąt*, s. 96–109.

⁷⁶ Saavedra, *Prince...*, t. 1, s. 100.

⁷⁷ J. Snopek, *Objawienie i oświecenie. Z dziejów libertynizmu w Polsce*, Wrocław 1986, s. 56–57. Owa recepcja nastąpiła wcześniej na przykład we Francji, zob. M. Skrzypek, *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa*, Wrocław 1989, s. 73; M. Klimowicz, *Literatura oświecenia*, Warszawa 1988, s. 82–89.

Nawiązania do myśli Diega de Saavedry Fajardo

Po pierwszym wydaniu dzieło Saavedry doczekało się szeregu kolejnych edycji hiszpańskojęzycznych⁷⁸ oraz tłumaczeń na łacinę⁷⁹, język włoski⁸⁰, francuski⁸¹, angielski⁸². Zostało przetłumaczone także na język rosyjski. Przekład ten, dokonany przed rokiem 1716 przez Teofana Prokopowicza, nie został jednak nigdy opublikowany⁸³. Trudno jest przy tym stwierdzić, w jakim języku wydano późne edycje z Pestu (1748) i Budy (1759), jednak można domniemywać, że były to wersje łacińskie⁸⁴.

Pomimo tego, że *Idea de un príncipe político cristiano representado en cien empresas* to dzieło powstałe w hiszpańskim kręgu kulturowym, było ono popularne także w Europie Środkowo-Wschodniej i znano je również w Rzeczypospolitej. Bardzo wysoko cenił je Stanisław Herakliusz Lubomirski, który w *Rozmowach Artaxesa i Ewandra* o autorze *Idea de un príncipe político cristiano representado en cien empresas* pisał: „Saavedra Emblematy swoje przy politycznej nauce wysokim, także przecię i uczonym trybem nad innych światau podał, że go nikt jeszcze w tej profesji nie zwyciężył”⁸⁵. Można przy tym ustalić, że w XVII-wiecznej Polsce omawiane dzieło było znane z którejś z łacińskich edycji wydanych w Amsterdamie w roku 1659 i w 1660, a także z wydania brukselskiego, cytowanego również we współczesnych, poświęconych emblematyce publikacjach Janusza Pelca w kontekście rycin do jednego z panegiryków sławiących rodzinę Radziwiłłów (Aleksander Późniak, *Senator septem consularibus C. Marij Aquilis signatus in aquila [...] Michaelis Casimiri Radziwiłł*, Wilno 1661), które były stylistycznie bardzo bliskie emblematom z tego wydania dzieła Saavedry⁸⁶.

Emblematy Saavedry znał także Andrzej Maksymilian Fredro, autor zbioru *Peristromata regum symbolis expressa*, w którym wykorzystano między innymi pochodzący z *Idea de un príncipe político cristiano representado en cien empresas* emblemat „Hinc omnia”, który u Fredry symbolizuje znaczenie ksiąg (a u Saavedry – szerzej – edukacji)⁸⁷.

⁷⁸ Monachium 1640, Mediolan 1642, Valencia 1655, Amberes 1655, Valencia 1658.

⁷⁹ D. de Saavedra Fajardo, *Symbola Christiano-politica; sive idea principis Christiano-politici, centum symbolis expressa*, Bruxellae 1649 oraz późniejsze (m.in. Amsterdam 1659 i 1660).

⁸⁰ D. de Saavedra Fajardo, *Idea di un principe politico christiano*, Venetia 1648 i 1654.

⁸¹ D. de Saavedra Fajardo, *Prince Chrestien et politique*, Paris 1668 i Paris/Amsterdam 1668/1670.

⁸² D. de Saavedra Fajardo, *The royal politician represented in one hundred emblems*, London 1700.

⁸³ P. Bushkovitch, *Political ideology in the reign of Peter I. Feofan Prokopovich, succession to the throne and the west*, „DHI Moskau: Vorträge zum 18. und 19. Jahrhundert” 2012, nr 11.

⁸⁴ E. Knapp, G. Tuskos, *Emblematics in Hungary. A study of symbolic representations in renaissance and baroque literature*, Tübingen 2003, s. 37.

⁸⁵ J. Pelc, *Obraz, słowo, znak*, s. 200–206, idem, *Słowo i obraz*, s. 275, 316.

⁸⁶ J. Pelc, *Obraz, słowo, znak*, s. 229. W różnych wydaniach można zaobserwować odmienne wersje rycin, zawsze przedstawiające jednak te same elementy, stąd możliwe było ustalenie tej kwestii.

⁸⁷ Zob. J. Pelc, *Słowo i obraz*, s. 256.

Świadectwem bytności dzieła Saavedry w Polsce są również dekoracje balustrady chóru w opactwie cysterskim w Sulejowie pochodzące z czasów opata Stefana Sokorskiego (zm. 1686) – dwa obrazy tam umieszczone są wzorowane na emblematkach z dzieła Saavedry⁸⁸. Z kolei jeszcze bardziej na wschód – w Rosji – dzieło wykorzystywane było na dworze carskim przy edukacji carewicza Aleksego (1690–1718), syna Piotra I Wielkiego⁸⁹.

Jednocześnie na uwagę zasługuje fakt, że w samej Hiszpanii dzieło Saavedry było dość późnym przykładem zwierciadła książąt. Potem gatunek ten zaczął zanikać. Przyczynami takiego stanu rzeczy były z jednej strony przemiany polityczne i intelektualne, jakie wówczas zachodziły, polegające w szczególności na odchodzeniu od monarchii ograniczonej⁹⁰, a także na ograniczeniu zainteresowania myślą scholastyczną⁹¹. Mimo tego dzieło Saavedry nadal cieszyło się pewnym zainteresowaniem, o czym świadczą kolejne wydania z XVIII i XIX wieku (1789, 1790, 1800, 1819)⁹².

W XIX wieku dzieło Saavedry znane było przez niektórych spośród karlistów, o czym świadczy opublikowany w roku 1894 esej o monarchii chrześcijańskiej Juana Vázquez de Mella⁹³. W czasach późniejszych myśl Saavedry została także wykorzystana przez Francisca Ayalę w wydanym w roku 1941 zbiorze esejów pod tytułem *El pensamiento vivo de Saavedra Fajardo*. Idee hiszpańskiego filozofa z XVII wieku są tutaj jednak tylko pewną, dość luźną inspiracją w utworze o charakterze antywojennym. Być może stąd wzięło się późniejsze określanie Saavedry mianem pacyfisty.

Obecnie dzieło pochodzącego z Murcji myśliciela cenione jest przez współczesnych badaczy za doskonałość stylu oraz wnikliwość obserwacji, np. Angel del Rio pochwała bystrość obserwacji, psychologiczną wnikliwość, analizę ludzkich namiętności i celne

⁸⁸ J. Pelc, *Słowo i obraz*, s. 237; M. Garbaczowa, P. Rosiński, *Saavedra w Sulejowie*, „Rocznik Świętokrzyski” 1994, nr 21, s. 102–112; P. Rosiński, *Obrazy emblematyczne w kościele Cystersów w Sulejowie*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 2002, nr 1, s. 413–425.

⁸⁹ P. Bushkovitch, *Political ideology in the reign of Peter I. Feofan Prokopovich, succession to the throne and the west*, „DHI Moskau: Vorträge zum 18. und 19. Jahrhundert” 2012, nr 11.

⁹⁰ Próby zniesienia *fueros* (lokalnych przywilejów poszczególnych ziem korony hiszpańskiej) i administracyjnej centralizacji państwa wzorem monarchii Ludwika XIV we Francji podejmował Filip V. Spotkały się one z oporem, zob. J. Bartyzel, *Nic bez Boga, nic wbrew Tradycji. Kosmowizja polityczna tradycjonalizmu karlistowskiego w Hiszpanii*, Radzymin–Warszawa 2019, s. 57–58.

⁹¹ M. Śrama, *Wychowanie do rządzenia...* s. 96–109.

⁹² D. de Saavedra Fajardo, *Idea de un principe político Christiano*, Madrit 1789; idem, *Empresas políticas ó idea de un príncipe político christiano representada en cien empresas*, Madrit 1790; idem, *Idea de un principe político-christiano*, Valentia 1800; idem, *Idea de un principe político cristiano representada en cien empresas*, Madrit 1819.

⁹³ J. Vázquez de Mella, *Monarchia chrześcijańska*, tłum. J. Bartyzel, [legitymizm.org/monarchia-chrzescijanska](http://www.legitymizm.org/monarchia-chrzescijanska) [dostęp: 3.11.2020].



analizy polityczne oraz jasny styl⁹⁴, z kolei polska badaczka Beata Baczyńska określa *Idea de un príncipe político cristiano representado en cien empresas* jako jedną z piękniejszych ksiązek hiszpańskiego baroku⁹⁵.

Podsumowanie

Dzieło Saavedry jest ukoronowaniem pewnej długiej tradycji, obecnej na Półwyspie Iberyjskim od czasów średniowiecza. Stanowi przy tym zapis intelektualnej formacji autora opartej na literaturze antycznej, tomizmie, scholastyce (szkoła z Salamanki) oraz neostoicyzmie.

W dziele zawarta jest całościowa wizja państwa, która ze względu na to, że obejmowała jedynie najważniejsze kwestie, pozostawiając wiele miejsca na interpretację, uznawana była za atrakcyjną nie tylko w XVII-wiecznej Hiszpanii (stąd Teofan Prokopowicz mógł po wprowadzeniu stosunkowo niewielkiej liczby modyfikacji wykorzystywać to dzieło w edukacji carewiczka Aleksego i próbować za jego pomocą uzasadnić poszerzenie władzy cara).

Monarchia promowana przez Saavedrę jest przede wszystkim monarchią katolicką wspierającą inne monarchie składające się na *Christianitas*, a także instytucją w pełni opartą na prawie naturalnym i zwyczajowym, w której władca panuje i rządzi, a jego rola jest ściśle określona – ma on za zadanie zachowywać harmonię w państwie, zwłaszcza między interesami różnych grup społecznych.

Bibliografia

- Amboise A. d', *Devises Royales*, Paris 1621.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2012.
- Baczyńska B., *Historia literatury hiszpańskiej*, Warszawa 2014.
- Bartyzel J., *Nic bez Boga, nic wbrew Tradycji. Kosmowizja polityczna tradycjonalizmu karlistowskiego w Hiszpanii*, Radzymin–Warszawa 2019.
- Batero G., *Della ragion di Stato*, Venetia 1589.
- Bireley R., *The Counter-reformation prince. Anti-machiavellianism or Catholic statecraft in early modern Europe*, Chapel Hill NC 1990.
- Bodin J., *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, wstęp Z. Izdebski, Warszawa 1958.
- Borowski A., *Cesare Ripa, czyli muzeum wyobraźni*, [w:] C. Ripa, *Iconologia*, tłum. I. Kania, Kraków 2004.
- Bulman W.J., *Anglican Enlightenment. Orientalism, Religion and Politics in England and its Empire. 1648–1715*, Cambridge 2015.

⁹⁴ A. del Rio, *Historia literatury hiszpańskiej*, t. 1, s. 412–413.

⁹⁵ B. Baczyńska, *Historia literatury hiszpańskiej*, s. 219.

- Burke P., *Fabrykacja Ludwika XIV*, Warszawa 2011.
- Bushkovitch P., *Political ideology in the reign of Peter I. Feofan Prokopovich, succession to the throne and the west*, „DHI Moskau: Vorträge zum 18. und 19. Jahrhundert” 2012, nr 11.
- La crisis de la monarquía de Felipe IV*, red. G. Parker, Barcelona 2006.
- Dowling J.C., *Diego de Saavedra Fajardo*, Boston 1977.
- Dowling J.C., *The Political Thought of Saavedra Fajardo. A study of seventeenth century attitudes towards the decline of Spain as a world power*, Madison 1950.
- Garbaczowa M., Rosiński P., *Saavedra w Sulejowie*, „Rocznik Świętokrzyski” 1994, nr 21, s. 102–112.
- Goldberg H., *Jardín de nobles donzellas by Fray Martín de Córdoba. A Critical Edition and Study*, Chapel Hill 1974.
- Grocjusz H., *O prawie wojny i pokoju*, tłum. R. Bierzanek, Warszawa 1957.
- Hildner D.J., *Reason and the Passions in the Comedias of Calderon*, Amsterdam–Philadelphia 1982.
- Houlliston V., *Catholic Resistance in Elizabethan England*, Abingdon 2007.
- Hutton L., *The Christian essence of Spanish literature*, New York 1988.
- Irving W., *The Legend of Don Roderick*, [w:] *Spanish papers and the other*, Vol. 1, New York 1866.
- Kamen H., *Imperium hiszpańskie. Dzieje rozkwitu i upadku*, tłum. T. Prochenka, Warszawa 2008.
- Klimowicz M., *Literatura oświecenia*, Warszawa 1988.
- Knapp E., Tuskos G., *Emblematics in Hungary. A study of symbolic representations in renaissance and baroque literature*, Tübingen 2003.
- Lasocińska E., „*Cnota sama z mądrością jest naszym żywotem*”. *Stoickie pojęcie cnoty w poezji polskiej XVII wieku*, Warszawa 2003.
- Machiavelli N., *Książe*, tłum. Cz. Nanke, Poznań 2008.
- Mariana J. de, *De rege et regis institutione*, s.l. 1599.
- Montostori T., *Antineutralidadan unknown and unpublished book of Diego de Saavedra Fajardo*, „Janus. Estudios sobre el Siglo de Oro” 2018, nr 7, s. 1–18.
- Owidiusz, *Przemiany*, tłum. B. hr. Kiciński, Warszawa 1933.
- Paczkowski P., *Stoicka koncepcja „wewnętrznej warowni”*, „Kultura i Wartości” 2017, nr 23, s. 49–60.
- Paradin C., *Devises heroiques*, Lyon 1557.
- Pelc J., *Obraz, słowo, znak*, Wrocław 1973.
- Pelc J., *Słowo i obraz. Na pograniczu literatury i sztuk plastycznych*, Kraków 2002.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, tłum. J. Wujek, Kraków 1962.
- Quevedo F. de, *Polityka Boża*, s.l. 1633.
- Rio A. del, *Historia literatury hiszpańskiej*, t. 1, tłum. K. Piekarec, Warszawa 1970.
- Rivadeneira P. de, *El principe cristiano*, Madrit 1858.
- Robbins J., *Arts of Perception: The Epistemological Mentality of the Spanish Baroque 1580–1720*, Glasgow 2007.
- Rosiński P., *Obrazy emblematyczne w kościele Cystersów w Sulejowie*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 2002, nr 1/2.
- Saavedra Fajardo D. de, *Corona Gothica, Castellana, y Austriaca Politicamente ilustrada*, Münster 1646.
- Saavedra Fajardo D. de, *Idea de un príncipe político cristiano representado en cien empresas*, Munich 1640, Madrit 1789, Madrit 1790, Valentia 1800, Madrit 1819.

- Saavedra Fajardo D. de, *Iuizio de artes y sciencias, Madrid, Iulian de Paredes*, Madrit 1655.
- Saavedra Fajardo D. de, *Locuras de Europa*, s.l. 1748.
- Saavedra Fajardo D. de, *Le prince chrestien et politique*, Paris 1668/Amsterdam 1670.
- Saavedra Fajardo D. de, *Obras de Don Diego de Saavedra Fajardo*, Madrit 1866.
- Schimmelpfennig B., *Papal coronation in Avignon*, [w:] J.M. Bak (red.), *Coronations. Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*, Berkeley 1990.
- Segura Ortega M., *La Filosofía Jurídica y Política en Las "Empresas" de Saavedra Fajardo*, Murcia 1984.
- Skarga P., *Kazanie wtóre o miłości ku ojczyźnie i o pierwszej chorobie Rzeczypospolitej, która jest z nie-
życzliwości ku ojczyźnie*, [w:] P. Skarga, *Kazania sejmowe*, oprac. J. Tazbir, Wrocław 1984.
- Skrzypek M., *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa*, Wrocław 1989.
- Snopek J., *Objawienie i oświecenie. Z dziejów libertynizmu w Polsce*, Wrocław 1986.
- Stradling R.A., *Philip IV and the Government of Spain, 1621–1665*, Cambridge 2002.
- Śrama M., *Portret dobrego chrześcijańskiego króla w Idea de un príncipe político cristiano Diega de Saavedry Fajardo*, [w:] K. Kofin, M. Kofin (red.), *Monarchia. historia, idea i perspektywy*, Kraków 2018, s. 27–38.
- Śrama M., *Wychowanie do rządzenia, czyli rzecz o hiszpańskich zwierciadłach książąt*, [w:] M. Kar-
kut (red.), *Studia z historii i kultury krajów języka hiszpańskiego. Refleksje młodych hispanistów. Biblioteka polsko-iberyjska*, t. 16, Lublin 2020, s. 96–109.
- Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, tłum. J. Ożóg, Kraków 2014.
- Św. Tomasz z Akwinu, *O królowaniu*, tłum. M. Matyszkowicz, Kraków 2006.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Londyn 1962–1985.
- Vázquez de Mella J., *Monarchia chrześcijańska*, tłum. J. Bartyzel, [legitymizm.org](http://www.legitymizm.org), <http://www.legitymizm.org/monarchia-chrzescijanska> [dostęp: 3.11.2020].

