

Państwo i jego władca w teorii racji stanu Giovanniego Botero

The State and Its Ruler in the Giovanni Botero's Theory
of Reason of the State

Abstract:

Italian Jesuit Giovanni Botero (1544–1617) is seen as an intellectual father of modern idea of reason of State, and of the State as abstract and unpersonal being. The aim of this text is the complete revision of this popular view. The difference between unpersonal State and personal ruler is in his famous book *La Ragion di stato* (1589) posed only as theoretical question, because the intellectual fathers of Botero present traditional statement that the prince is the owner of state (Machiavelli) or the power has the origins in the power of father of family (Bodin). From the mixture of state and ruler, reason of State and reason of ruler is possible the identification of state and ruler as one being only. And it is the cause that in Botero we have only one possible political regime: royal monarchy. The people has not the right to revolt, to any form of resistance, and to change the regime of State. Botero is not the modern thinker as he is presented in the literature. He is the mixture between modern and traditional points of view.

Keywords: Giovanni Botero; reason of the state; state

Słowa kluczowe: Giovanni Botero; racja stanu; państwo

1. Uwaga wstępna i cel tekstu

Bez wątpienia Giovanniego Botero (1544–1617) można zaliczyć do najwybitniejszych myślicieli politycznych wczesnej Nowożytności, choć dość rzadko badanych. Dopiero ostatnio, w związku z czterechsetną rocznicą jego śmierci, pojawiło się sporo nowych publikacji, a przede wszystkim reedycji jego pism¹. Wynika to z języka, w którym

¹ A. Sisti, 'Delle cause della grandezza delle citta' di Giovanni Botero', „Nuova Informazione Bibliografica” 2016, nr 2, s. 405–410; C. Continisio, *Nuove edizioni di Giovanni Botero nel cinquecentenario della morte*, „Storia del Pensiero Politico” 2017, nr 2, s. 331–338.

piisał. Jest to z pewnością język włoski, ale dialekt sabaudzki, na tyle odmienny, że obcojęzyczni badacze mają duży problem ze zrozumieniem jego tekstów. Po sabaudzku napisane zostało także jego klasyczne dzieło *Racja stanu* (*La ragion di stato*, 1589)². Za życia autora praca była kilkakrotnie wznawiana po sabaudzku i ośmiokrotnie wydawana w tłumaczeniach na języki hiszpański, francuski i łaciński³.

Myśl Botero zwykle analizowana jest przez naukowców zainteresowanych narodzinami i rozwojem pojęcia racji stanu. Jest on uważany za pierwszego systematycznego badacza tego pojęcia⁴. Od problemu tego nie będziemy uciekać i w tym tekście, ale chcemy go naświetlić z perspektywy ustrojowej. Istotą myśli nowożytnej o państwie jest odwrócenie tradycyjnej perspektywy, w której państwo znajdowało się w służbie monarchy, czy wręcz było uznawane za jego własność, a władzę rządzącej dynastii wywodzono z woli Boga. U myślicieli nowożytnych perspektywą fundamentalną jest państwo i jego interes. Jest ono bytem samym z siebie i dla siebie. I byt ten posiada swoje wymiary instytucjonalne, które powodują, że interes ten realizowany jest lepiej lub gorzej. Pisarze epoki wczesnej Nowożytności zwykle są monarchistami, ponieważ jedynowładztwo sprzyja prawidłowemu oznaczeniu i praktycznej realizacji racji stanu. Doświadczenie i rozum polityczny podpowiadają im tę formę rządów. W literaturze dawno już zwrócono uwagę, że włoscy przedstawiciele szkoły racji stanu mają naturalną predylekcję do jedynowładztwa, szczególnie zaś do absolutyzmu, traktując tradycyjne formy ustroju mieszanego jako niesprzyjające szybkości podejmowania i egzekwowania decyzji politycznych, czyli jako niekorzystne dla państwa⁵. Nieco później ten sam argument za rządami absolutnymi – najpierw króla, a potem Lorda Protektora – przedstawi angielskiemu czytelnikowi Thomas Hobbes, choć teoretycznie uznaje on za równie prawowite wszystkie trzy klasyczne formy rządów⁶.

² Autor tego tekstu pracował na reedycji G. Botero, *La ragion di stato*, Roma 2009 [1589], której edytorka ułatwiła mu lekturę przez uwspółcześnienie zapisu liter (np. zapisywanie literą „v” zarówno „v”, jak i „u”), zob. C. Continisio, *Nota al testo*, [w:] G. Botero, *La ragion di stato*, op. cit., s. XXXIV–XXXV. Przy problemach z tłumaczeniem posiłkowaliśmy się wersją frankofońską: G. Botero, *De la raison d'État* [1589–1598], Paris 2014. Dodajmy, że wersja frankofońska w przypisach została wzbogacona o fragmenty poszerzonych wydań z 1590 (szczególnie znaczącego i istotnego), 1596 i 1598 r. Gdy powołujemy się na wersję włoską, to – aby nie mnożyć przypisów – oznaczamy ją w tekście jako [RS, numer strony]. Już po napisaniu tego tekstu w księgarniach pojawiło się tłumaczenie polskie *Racja stanu* z 2020 r.

³ C. Continisio, *Introduzione*, [w:] G. Botero, *La ragion di stato*, op. cit., s. XIII, przyp. 8.

⁴ M. Blanco, *Arte de ingenio et Arte de prudencia: le conceptisme dans la pensée politique du XVIIe siècle*, „Mélanges de la Casa de Velázquez” 1987, nr 23, s. 353.

⁵ R. Descendre, *Sur l'effacement du modèle de la constitution mixte dans les discours italiens de la raison d'État: Botero, Boccalini et Zuccolo*, [w:] M. Gaille-Nikodimov (red.), *Le gouvernement mixte. De l'idéal politique au monstre constitutionnel en Europe (XIIIe–XVIIe siècle)*, Saint-Etienne 2005, s. 71–94.

⁶ R. Labrousse, *Hobbes et l'apologie de la monarchie*, „Revue Française de Science Politique” 1953,



Z drugiej jednak strony uważna lektura *Racji stanu* pokazuje, że u Botero w centrum rozważań ciągle jeszcze znajduje się władca, podobnie jak to było w *Księżciu* (1532) Niccola Machiavellego. U obydwu włoskich myślicieli władca i państwo wydają się tym samym, a państwo jest mu całkowicie podporządkowane. Stąd cel tego tekstu: analiza monarchistycznego elementu w *Racji stanu*. Chcemy odpowiedzieć na **pytanie, czy Boteriański władca jest jeszcze właścicielem państwa, na modłę średniowieczną, czy tylko jego instytucjonalnym wyrazicielem, reprezentantem, co z kolei prowadzi do pytania, czy państwo i poddani mogą zmienić swoją formę reprezentacji i nadać sobie inną formę ustrojową.**

2. Inspiracje i polemiki: Machiavelli i Bodin

Giovanni Botero był członkiem zakonu jezuitów, co czyni zeń myśliciela wpisującego się w nurt katolickiej Kontrreformacji o charakterze uniwersalistycznym. Pisarz ten prywatnie (szczególnie na starość) był zwolennikiem monarchii uniwersalnej, chrześcijańskiego państwa europejskiego pod panowaniem katolickich Habsburgów. Stefan Bielański przytacza jego wypowiedź:

Rodzaj ludzki [...] najszcześliwiej żyłby, jeżeli świat cały pod panowaniem jednego władcy się znajdował, ponieważ [...] wielkość i majestat ogromny, który by aż do boskiego się przybliżał, sprawiłby, że świat byłby bardziej praktyczny i wygodny. I wówczas naprawdę można by go ojczyzną, więcej, wspólnym domem nazwać. I będąc wszyscy poddanymi jedyne go tylko władcy, mogliby też używać jednego języka i tej samej monety. Będąc taki władca aż tak potężnym, nie miałby powodu obciążać poddanych podatkami nieumiarkowanymi [...] albowiem w największej części obciążenia pochodzą od wielkiej ilości władców i od ich chęci stania się potężnymi lub też poszerzenia własnego terytorium⁷.

Pisząc *Rację stanu*, Botero był świadomy upadku cesarskiego uniwersalizmu. Zresztą jako myśliciel sentymentalnie teokratyczny nieco obawiał się cezaryzmu jako zagrożenia dla autonomii Kościoła. Stał na stanowisku, że i cesarz, i wszyscy pomniejsi władcy winni podlegać, tak jak było kiedyś, władzy Biskupa Rzymu⁸. Jego celem było

nr 3, s. 471; P. King, *The Ideology of Order. A Comparative Analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes*, London 1974, s. 243–248.

⁷ Cyt. za: S. Bielański, *Giovanni Botero*, Kraków 1995, s. 132.

⁸ Ibidem, s. 150–151; R. Descendre, *L'État du monde. Giovanni Botero entre raison d'Etat et géopolitique*, Genève 2009, s. 309–324; idem, *Une monarchie 'presque universelle': géopolitique de l'Empire dans les Relazioni universali de Giovanni Botero*, [w:] F. Crémoux, J.-L. Fournel (red.), *Idées d'empire en Italie et en Espagne (XIVe–XVIIe siècle)*, Rouen 2010, s. 217–232. M.L. Miceli, *Política y religión en los inicios de la razón de Estado: Aproximaciones a partir de las obras de Giovanni Botero*, „Revista SAAP: Sociedad Argentina de Análisis

zmierzenie się z nowymi kategoriami wprowadzonymi do ówczesnych nauk o polityce przez Niccolò Machiavellego i Jeana Bodina. Nowe idee godziły w tradycyjny postfeudalny porządek, wprowadzając pojęcie suwerennego państwa jako podmiotu polityki, wraz z prawem publicznym (Bodin), jak i interesu politycznego, który może być sprzeczny z wymogami chrześcijańskiej etyki politycznej (Machiavelli). Jak pisze Romain Descendre, Botero chciał zanegować „rację stanu głoszącą kompletną autonomię państwa względem władz kościelnych”⁹.

Suwerenne państwo i autonomiczna moralność polityki były to idee nowe. W Renesansie łączono je ze sobą. Machiavelli uchodził za polityczne monstrum, którego dżentelmen nie czyta, choć wszyscy go czytali i przywoływali, nie wspominając osoby autora lub przypisując jego myśli Tacytowi, którego wypadało znać i przyznawać się do tego publicznie, gdyż było to oznaką erudycji klasycznej w kwestiach politycznych¹⁰. Bodina wolno było cytować, gdyż nie podawał w wątpliwość chrześcijańskiej etyki, choć jego neoplatońska religijność była wątpliwa z punktu widzenia wszelkiej ortodoksji¹¹. Był związany z francuskimi humanistami o tendencji erasmiańskiej, tzw. politykami (fr. *Politiques*). Grupę tę określano często mianem *machiawelistów*, gdyż uznawali dobro państwa za wartość prymarną wobec lojalności konfesyjnej. Twierdzili, że najpierw jest się Francuzem i lojalnym poddanym króla Francji personifikującego państwo, a dopiero potem katolikiem lub hugenotem. I w imię nadrzędnego interesu państwa katolicy i protestanci powinni żyć ze sobą w pokoju¹². Dla fundamentalistów obydwu konfesji był to pogląd niemoralny, uznający wyższość polityki nad religią, czyli *machiaweliczny*¹³.

Político” 2014, t. 8, nr 2, s. 479–484. Ideę tę opisuję w pracy A. Wielomski, *Teokracja papieska 1073–1378. Myśl polityczna papieży, papalistów i ich przeciwników*, Warszawa 2011.

⁹ R. Descendre, *L'État du monde*, op. cit., s. 74–75.

¹⁰ G. Toffanini, *Machiavelli e il 'Tacitismo'. La 'Politica storica' al tempo della contrariforma*, Napoli 1972, s. 107–146; H. Méchoulan, *Tacite et Machiavel révélateurs des inquiétudes de la pensée politique espagnole du Siècle d'or*, [w:] *Actes de la table ronde de Rome (12–14 novembre 1987)*, Rome 1991, s. 295–313; A. W. Saxonhouse, *Hobbes and Beginning of Modern Political Thought*, [w:] T. Hobbes, *Three Discourses. A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, Chicago 1995, s. 124–140; E. Thuau, *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris 2000, s. 33–102.

¹¹ E. Voegelin, *Jean Bodin*, München 2003, s. 10–13, 55–87; G. Paganini, *Du déisme avant le déisme? Religion naturelle et droit universel noachique dans le 'Colloquium Heptaplomeris' de Jean Bodin*, „La Lettre Clandestine” 2013, nr 21, s. 69–82.

¹² P. Estienne, *Étude sur Michel de l'Hospital*, „Bulletin de la Société Académique de Brest” 1884–1885, t. 10, s. 333–356; R. Schnur, *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates*, Berlin 1962, s. 65–71; J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku Reformacji*, t. 2, Warszawa 1964, s. 40–45; A. Tallon, *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVIe siècle*, Paris 2002, s. 208–210.

¹³ Krytykę hugenocką przedstawia np. J. L. Egío García, *Calvinismo, galicanismo y antimaquiavelismo en el pensamiento político de Innocent Gentillet (1532–1588)*, 2015, rozprawa doktorska, PDF na stronie: digitum.um.es/digitum/handle/10201/47880, s. 141–149, 235–241 [dostęp: 13.12.2020]. Na temat krytyk

Pierwsze wydanie *Racji stanu* (1589) nie zawiera otwartych polemik ani z Machiavellim, ani z Bodinem i mniej uważny czytelnik mógłby nie dostrzec aspektu polemicznego pracy. W wydaniu pierwszym głównym autorytetem pozostaje Tacyt, którego wypadało cytować jako mistrza realizmu politycznego¹⁴. Trudno powiedzieć dlaczego, ale w wydaniu drugim (1590), w dopisanych końcowych fragmentach X księgi, znajduje się frontalny atak na polityczny makiawelizm. O *Politiques*, których wcześniej krytykował już w swoich pomniejszych pismach¹⁵, Botero pisze:

Otóż są dwa rodzaje dóbr publicznych: duchowe i polityczne. Dobro doczesne to pokój wewnętrzny i polityczny, podczas gdy dobro duchowe to religia i jedność Kościoła Bożego. Obydwa są atakowane i pogwałcane przez dwa rodzaje wrogów: heretyków i pogan. Ci pierwsi są wewnętrzni, ci drudzy zewnętrzni, i dlatego ci pierwsi są bardziej niebezpieczni. W istocie poganin najpierw uderza w infrastrukturę doczesną [dokonuje inwazji militarnej na państwo – A.W.], a po opanowaniu jej w duchową, gdy heretyk najpierw uderza w dobro duchowe, po czym rujnuje doczesne. [...] Bóg tak często pozwala na rewolucje przeciwko władcom, ponieważ ci tak mało troszczą się o nieposłuszeństwo ich poddanych wobec Bożego Majestatu. Tym niemniej **nie brakuje dziś ludzi, tak samo szalonych, jak i bezbożnych, którzy wmawiają władcom, że herezje nie mają nic wspólnego z polityką.** A czy jest jakiś władca heretycki, który w imię racji stanu toleruje praktykowanie pod swoim berłem religii katolickiej?¹⁶.

Jakkolwiek jezuita radzi unikać wojen religijnych wewnętrznych i traktuje je jako ostateczność, widząc w nich „plagę”¹⁷, to jednak uważa je za dopuszczalne. Heretycy muszą być w państwie wytępieni albo przekonywaniem i nawracaniem, albo – gdy metody pokojowe nie przyniosą rezultatu – siłą miecza. Stronnictwo heretyków to stronnictwo buntownicze. Bodin myli się, mówiąc, że można z nimi znaleźć polityczny kompromis w imię nadrzędnej lojalności wobec państwa.

katolickich zob. A.E. Baldini, *Albergati contro Bodin. Dall'Antibodino ai 'Discorsi politici'*, „Il Pensiero Politico” 1997, nr 2, s. 287–310; A.E. Baldini, *Primi attacchi romani alla 'République' di Bodin sul finire del 1588. I testi di Minucci Minucci e di Filippo Sega*, „Il Pensiero Politico” 2001, nr 1, s. 3–40.

¹⁴ C. Continisio, *Introduzione*, op. cit., s. XXI. G. Botero napisał oddzielne dzieło poświęcone Tacytowi *Osservazioni su Cornelio Tacito*, które nigdy nie zostało opublikowane, a jego manuskrypt znajdujący się w Biblioteka Trivulziana w Mediolanie został zniszczony w czasie II wojny światowej. Wszystko, co wiemy na temat jego treści, znajduje się w krótkim tekście badacza, który jako jedyny pozostawił uwagi co do rękopisu: C. Morandi, *Uno scritto inedito di Giovanni Botero*, „Bolletino Storico-Bibliografico Subalpiano” 1935, t. 37, s. 382–386.

¹⁵ R. Descendre, *L'État du monde*, op. cit., s. 28–30, 67–69.

¹⁶ Fragment z wydania z 1590 r., G. Botero, *De la raison d'État*, op. cit., s. 389. Wytyśzczenie ataku na polityków jest nasze.

¹⁷ Ibidem, s. 389.



Druga dopisana uwaga dotyczy Niccola Machiavellego, którego Botero krytykował już we wcześniejszych pismach¹⁸, a i bez dopisanego fragmentu jego *Racja stanu* prezentuje się „jako systematyczne antidotum na makiawelizm”¹⁹. W dodanym fragmencie, opisawszy błędy współczesnych mu władców, Botero stwierdza, że gdy katolicy i protestanci walczą między sobą, to od południa i wschodu Europę atakują Turcy, wykorzystując wewnętrzne spory między państwami chrześcijańskimi i konflikty konfesyjne wewnątrz tych państw. I oto pojawia się interesująca nas uwaga:

Naprawdę nie rozumiem, dlaczego racja stanu, o ile racją stanu możemy nazywać coś tak irracjonalnego, by nie rzecz zwierzęcego, każe być bardziej wrogim względem chrześcijan niż względem Turków i innych pogan. Machiavelli, który wciąż bezczelnie pisze przeciwko Kościołowi, nie mówi ani słowa o poganach. Dlatego siły władców chrześcijańskich są wciąż zaangażowane we wzajemne wyniszczanie się, tak jak gdyby nie mieli na świecie wspólnego wroga! [...] Cóż z tego wynikło? Ano to, że barbarzyńcy najpierw przegnali naszych z Azji, a później zmiażdżyli Greków [Bizancjum – A.W.]. Oto skutki nowoczesnej polityki!²⁰.

Taką politykę prowadzili *Politiques*. Botero za największych praktyków makiawelizmu uważa katolickich (z nazwy) władców Francji. Wymienia tutaj Franciszka I i Henryka II (za co Bóg tego ostatniego pokarał przedwczesną śmiercią syna i wygaśnięciem jego rodu), którzy przeciwko katolickiemu cesarzowi Karolowi V zawiązali sojusz wojskowy z Turcją²¹.

Reasumując, Giovanni Botero rozumiał potencjalne zagrożenie wynikłe z zespolenia w jeden system prawno-polityczno-moralny nauk Bodina i Machiavellego. Nie czekając, aż taką holistyczną teorię stworzy ktoś inny i mniej odpowiedzialny, postanowił przeciwdziałać, opisując własne rozumienie racji stanu i wydając w tym celu rozprawę o tymże tytule. W literaturze przedmiotu panuje zgodność, że celem jego książki było połączenie katolickiej Kontrreformacji z instytucjami państwa i kategorią racji stanu, tak aby walka z innowiercami została z tą racją utożsamiona²².

¹⁸ Chodzi nam o dialog G. Botero, *De regia sapientia*, Mediolani 1583. W rozdz. I pisarz krytykuje podbój lub zamach stanu jako metodę dojścia do władzy, w II tyranię jako sposób jej sprawowania, w III opisuje, jak tyrani tracą władzę, a często i życie.

¹⁹ M.L. Miceli, *Giovanni Botero y la razón de Estado: Una postura divergente sobre la conformación histórica del Estado Moderno*, „Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas” 2015, t. 17, nr 1, s. 75.

²⁰ G. Botero, *De la raison d'État*, op. cit., s. 391.

²¹ Ibidem, s. 391–392.

²² F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, München–Berlin 1924, s. 83–86; R. Descendre, *Introduction*, [w:] G. Botero, *De la raison d'Etat (1589–1598)*, Paris 2014, s. 8–11, 39–44; M.L. Miceli, *El poder político en la Modernidad y sus límites: una reinterpretación de la cuestión a través de la razón de Estado de Giovanni Botero*, „Analecta Política” 2015, t. 5, nr 9, s. 280–286.



3. Pojęcie państwa i racji stanu

Swoje rozważania Giovanni Botero zaczyna od dedykacji dla arcybiskupa Salzburga Wolfa von Raitenau. W jej pierwszym akapicie czytamy:

W ciągu wielu lat, gdy zajmowałem się sprawami rozmaitymi, częściowo własnymi, częściowo moich przyjaciół i zwierzchników, odbyłem wiele podróży, odwiedzając dwory królów i książąt po tej i po tamtej stronie Alp. Pomiędzy wieloma rzeczami, które zwróciły moją uwagę, jedna nie przestawała mnie zaskakiwać: wszędzie gadano o racji stanu i cytowano przy tej okazji a to Niccola Machiavellego, a to Korneliusza Tacyta [...]. Nie przestaje mnie zadziwiać ta barbarzyńska metoda rządów, przeciwna prawu Bożemu do tego stopnia, iż stwierdza się, że pewne rzeczy są dozwolone w imię racji stanu i wedle sumienia. Nie sposób rzec czegoś bardziej irracjonalnego i bezbożnego niż to, że można poddać cały świat i zdarzenia między ludźmi pod osąd własnego sumienia. Dowodzi to, że nie ma ani duszy, ani Boga. [...] Czyżby światło rozumu, zasady sumienia dane człowiekowi, aby mógł rozróżniać dobro i zło, było ślepe w sprawach publicznych, szczególnie wtedy, gdy dotyczą rzeczy najważniejszych? [RS, s. 3–4].

Wstęp ten gani makiawelizm, w niczym nie odbiegając od religijnej krytyki autora *Księcia*, charakterystycznej dla epoki²³. Ale ten fragment stanowi jedynie uwerturę do przedstawienia własnej pozytywnej koncepcji racji stanu. W ks. I *Racji stanu* Botero definiuje państwo i rację stanu: „państwo to trwałe panowanie nad ludźmi” (*Stato è un dominio fermo sopra i popoli*)²⁴, podczas gdy racja stanu to „znajomość środków właściwych dla zbudowania, zachowania i powiększenia panowania” (*Ragione di Stato si è notizia de’ mezzi atti a fondare, conservare e ampiare un dominio*) [RS, s. 7]. W ks. IX znajdziemy definicję suwerenności państwa:

Najważniejszym fundamentem panowania (*dominio*) jest niepodleganie nikomu i samowystarczalność. Otóż owo niepodleganie ma dwa rodzaje: pierwsze wyklucza istnienie ponad nim przewagi i nadrzędności (*maggioranza e superiorità*), tak jak to ma miejsce w przypadku papieża, cesarza, królów Francji, Anglii i Polski, którzy są władcami niepodległymi nikomu. W drugim rozumieniu niepodleganie nikomu oznacza brak konieczności pomocy i wsparcia zewnętrznego i w tym rozumieniu nie podlegają nikomu tylko ci, którzy mają siły większe lub równe swoim wrogom i rywalom. Z tych dwóch rodzajów niepodlegania nikomu ważniejszy jest ten drugi, gdyż ma charakter substancjalny i sam w sobie (*intrinseca*). To pierwsze rozumienie czyni ze mnie pana (*signore*) absolutnego i nadrzędnego (*soprano*), podczas gdy to

²³ Zob. np. G. Pedullà, *Contro 'Il principe'. Nascita dell'anti-machiavellismo*, Macerata 2015; G.M. Barbutto, *I Gesuiti e il 'principe' di Machiavelli: da Ribadeneyra a Gracián. Paradigma della mediazione*, „Res Publica” 2017, t. 20, nr 1, s. 125–140.

²⁴ To pierwsze zdanie ks. I pojawia się dopiero w wydaniu z 1596 r. Zawiera je wydanie frankońskie G. Botero, *De la raison d'État*, op. cit., s. 67 (zob. przypis 1 od tłumacza).

drugie pozwala mi być potężnym, a moje własne siły wystarczają mi do zachowania mojego państwa, co czyni ze mnie naprawdę wielkiego władcę [RS, s. 140].

Innymi słowy, istnieje suwerenność w rozumieniu prawnym, pojmowana jako formalny brak podległości jakiegokolwiek sile zewnętrznej, i suwerenność praktyczna, czyli polityczno-militarna autarkia, moc pozwalająca zapewnić państwu istnienie bez militarnej protekcji czy wsparcia z zewnątrz. Następnie znajdujemy obszerny historyczny wywód jezuita, że państwo zbrojne w cudzoziemskich najemników lub utrzymywane dzięki zagranicznym wojskom jest słabe, gdyż jego ośrodek suwerenności może zostać przejęty przez obcych żołnierzy [RS, s. 140–143].

Następnie Giovanni Botero dzieli państwa według ich genezy. Jedne powstały z woli ludu (*sudditi*), czyli: 1) monarchie elekcyjne (przykład Polski), gdzie poddani w sposób jawny wybierają sobie władcę; 2) monarchie dziedziczne, gdzie poddani dokonują obioru poprzez zgodę domniemaną (*tacita*), uznając prawo dynastyczne dziedziczenia tronu po zmarłym władcy. Drugie w wyniku ich kupna albo zdobycia zbrojnego [RS, s. 7]. Należy zwrócić uwagę na fakt, że włoski jezuita nie wywodzi władzy od Boga, nawet w monarchii dziedzicznej, co tak chętnie i często deklarował Bodin, sprawiając (mylnie) pierwsze wrażenie myśliciela politycznie dogłębnie religijnego²⁵. U Botero władza pochodzi wyłącznie od ludu: „ludzie powierzają władzę nad państwem innym ludziom nie dla ich radości i kaprysu, ale dla dobra i dla ocalenia wspólnego” [RS, s. 16]²⁶. W kwestii tej Botero jest uczniem Machiavellego, który także nie wywodził władzy od Boga, lecz od ludzi, i także dzielił państwa na rządzone w sposób tradycyjny i prawowity, oddzielając je od zdobytych, gdzie władza ma charakter chwiejny i nie posiada społecznego uznania (i tylko tych przypadków dotyczy treść *Księcia*²⁷). Wrażenie na jezuitę zrobiły również opisy prymitywnych państw indiańskich z Ameryki, zamieszkałe przez dzikich ludzi, których struktury polityczne nie wydają się pochodzić z Bożego ustanowienia²⁸. Podobnie jak Machiavelli, także i Botero dostrzega jednak znaczenie legitymizacji religijnej dla stabilności i trwałości władzy. Jezuita wyróżnia

²⁵ Zmylić dał się np. A. Górski, *Idea władzy suwerennej w poglądach Jana Bodinusa*, „Pro Fide, Rege et Lege” 1992, nr 2, s. 14–15.

²⁶ M.L. Miceli, *El origen de la comunidad política en Giovanni Botero. Influencias medievales y refiguración de conceptos modernos*, „Prudentia Iuris” 2011, nr 70, s. 145–163. Był to pogląd charakterystyczny dla renesansowej myśli jezuitki, zob. A. Wielomski, *Suwerenność państwa w stosunkach międzynarodowych w doktrynie Roberta Bellarmina*, „Societas et Ius” 2017, nr 6, s. 36–42; idem, *O źródle władzy politycznej jako papierku lakmuseowym Cywilizacji Łacińskiej*, „Pro Fide Rege et Lege” 2019, nr 81, s. 67–71.

²⁷ N. Machiavelli, *Książę* [1532], [w:] idem, *Wybór pism*, Warszawa 1972, III, s. 142–150.

²⁸ R. Descendre, *L'État du monde*, op. cit., s. 297–299.

dwa sposoby uprawomocnienia²⁹ władzy politycznej: „Ocena jej opiera się na religii i pobożności. Nazywamy ją szacunkiem, jeśli opiera się na sztuce dobrych polityk (*arti politiche*) i na umiejętności prowadzenia wojny. Nazywamy obydwie te przypadki reputacją” [RS, s. 16].

4. Antymakiaweliczna racja stanu

W odróżnieniu od Niccolò Machiavellego Giovanni Botero nie kojarzy dobrego władcy z umiejętnością efektywnego terroryzowania swoich poddanych. Pisząc o powodach upadku państw, poza najazdem zewnętrznym przeważających sił wroga, wymienia wady władcy: młody wiek, niekompetencję, jego głupotę etc. W wyliczeniu tym punktuje szczególnie mocno srogość rządów, gdyż „okrucieństwo (*crudeltà*) wzbudza nienawiść do tego, kto się nim posługuje” [RS, s. 9]. Poza tym „przemoc rzadko prowadzi do zwycięstwa i nigdy nie daje trwałych skutków” [RS, s. 42]. Krytyka politycznego okrucieństwa nie oznacza jednak rządów słabych. Najazdy zewnętrzne rzadko udają się jedynie z powodu przewagi liczebnej nieprzyjaciela. Podbojom towarzyszy zwykle wewnętrzna rywalizacja możnych, bunt i bezrozumne zachowania poddanych. Botero opowiada się za rządami silnymi i stanowczymi, ale nie terrorystycznymi, gdyż tyrania osłabia państwo. Poddani ulegający władcy wyłącznie ze strachu nie wykazują wobec niego lojalności w chwilach trudnych. Podobnie jak Bodin, włoski jezuita uważa tyranie za plagę, która niszczy państwo od środka i osłabia jego siły, delegitymując władzę³⁰. To radykalne odrzucenie recept makiawelicznych na skuteczne rządzenie.

Podobnie antymakiaweliczny wymiar mają rozważania Botero nad dylematem, co jest ważniejsze: umacnianie (*conservare*) czy powiększanie państwa? Jezuita ze sceptycyzmem patrzy na, zaczerpnięte głównie z historii greckiej, przypadki nazbyt szybkiego i znaczącego powiększania państw i tworzenia imperiów. Szybko powstające twory wielkoprzestrzenne są nietrwałe i więcej trzeba zużytkować sił, wojska i pieniędzy na ich sztuczne utrzymywanie w jedności, niż zdobywca ma z ich powodu korzyści. Sztuką królewską nie jest podbój, lecz wewnętrzne wzmacnianie państwa, pogłębianie legitymizacji swojej władzy i integrowanie państwa w jedną wspólnotę polityczną. Podboje wynikają z pychy władców, gdyż większą chwałę przynoszą zdobycze terytorialne i zwycięskie bitwy niż opatrywanie murów, budowanie mostów i osiągnięcie zysków z handlu [RS, s. 9–10, 47–48]. Prowadzi to Botero do generalnej refleksji, że

²⁹ G. Botero nie zna jeszcze pojęcia legitymizacji/uprawomocnienia władzy. Dla opisanego problemu posługuje się kilkoma pojęciami: reputacji (*riputazione*), oceny (*stima*), szacunku (*riverenza*).

³⁰ P. King, *The Ideology of Order*, op. cit., s. 73–157; M. Isnardi-Parente, *Jean Bodin su tirannide e signoria nella 'République'*, „Il Pensiero Politico” 1981, nr 14, z. 1, s. 61–77.



najtrwalsze są państwa średnie, gdyż byty zbyt małe są zależne od opieki sąsiadów [RS, s. 8], a imperia mają wielkie dwory i stolice będące źródłem zepsucia obyczajów, które lud szybko zaczyna naśladować [RS, s. 13]. Odwołując się do Arystotelesowskiej koncepcji cnoty jako umiaru, jezuita pisze:

Państwa średnie są trwalsze, ponieważ nie są narażone ani na gwałt wywoływany przez słabość, ani na żądę wywoływaną przez wielkość. I dlatego też bogactwo i moc są tutaj umiarkowane, a przez to namiętności mniej gwałtowne, a ambicja i luksus nie mają tutaj tak wielkiej podstawy jak w wielkich [państwach – A.W.]. Ogranicza to podejrzenia państw sąsiednich. Jeśli nawet dochodzi tutaj do zaburzeń z powodu namiętności, to same wygasają, tak jak działo się to w Rzymie, dopóki państwo to było średniej wielkości [...] [RS, s. 12]³¹.

Największym problemem państw średnich są ich żądni podbojów władcy, którzy wciąż marzą o wielkoprzestrzennych imperiach. Spokój i trwanie są zapewnione tylko wtedy, gdy „władca zna granice umiarkowania i zadowala się nim, a wtedy jego państwo będzie najtrwalsze” [RS, s. 12]. Szerzej, trwanie, wzmacnianie i rozwój trwale powiązane są „z ciszą i spokojem pomiędzy poddanymi” [RS, s. 15].

W sumie, o ile esencją rządzenia jest u Machiavellego wzrost wielkości państwa i siły władcy, czyli sprawne dokonywanie rewolucji w stosunkach międzynarodowych i w samym państwie, o tyle u Botero racja stanu kojarzona jest z zachowaniem ciszy i spokoju, ze wzrostem – powiedzieć byśmy mogli – organicznym i powolnym. Podczas gdy w autorze *Księcia* dopatrywano się prerewolucjonisty³², to włoski jezuita jawi się nam jako prekonserwatysta³³.

5. Elementy racji stanu

Po zdefiniowaniu racji stanu Giovanni Botero przechodzi do omówienia jej podstawowych kategorii, stanowiących istotę jego rozprawy. Wymienione poniżej elementy

³¹ Pojęcie państwa średniego G. Botero różni się od naszego. Z jego perspektywy, gdy Italia stanowi konglomerat kilkunastu księstw i wolnych miast, państwami średnimi są Sparta, Kartagina i Wenecja [RS, s. 12]. W kategoriach czytelnika polskiego to państwa małe. Jako przykłady małych i niesuwerennych jednostek G. Botero podaje republiki Dubrownik i Lukkę [RS, s. 8]. Nawiasem mówiąc, pierwowzorem pracy *Ragion di Stato* jest jego wcześniejsze dzieło *Delle cause della grandezza delle città* (Roma 1588), poświęcone efektywnemu zarządzaniu miastami, gdzie analizowane są często te same kwestie, co przy racji stanu państwa: demograficzne, geograficzne, zaopatrzenia, dróg handlowych etc. (ks. I–III).

³² Np. J. Ferrari, *Machiavel juge des révolutions de notre temps*, Paris 1849 (szcz. s. 104–151); G. Liguori, *Machiavelli politico e rivoluzionario nei 'Quaderni' di Antonio Gramsci*, „Filosofia Politica” 2019, nr 1, s. 153–172.

³³ J. Ferrari, *Histoire de la Raison d'État*, Paris 1860, s. 299–301; R. Descendre, *L'État du monde*, op. cit., s. 14–15.



są wyrazem bardzo uważnej lektury *Księcia* i polemiki z koncepcjami jego autora³⁴, nawet jeśli ten ostatni nie jest wprost przywoływany po imieniu.

1. **Ostrożność polityczna.** Władca musi: umieć panować nad swoimi namiętnościami za pomocą rozumu; znać się na sztuce wojennej, ewentualnie umieć wybrać wodza dla swojej armii; czuć ducha publicznego i chcieć go realizować; studiować historię wielkich mężów i chcieć ich mądrość naśladować; rozumieć wpływ klimatu na mentalność poddanych; unikać wojen; przedkładać pokój i ciszę nad ryzyko zarówno w stosunkach międzynarodowych, jak i w stosunkach z poddanymi; nie zadrażniać stosunków z Kościołem; dochowywać tajemnic; unikać nowatorstwa w prawach i obyczajach, szanując tradycję („imitując naturę”); zwalczać zbytek u poddanych; dbać o swoją reputację, przykładnie oddając cześć Bogu i dbając o dobro publiczne [RS, s. 35–58, 64–66].

2. **Ochrona religii.** Niccolò Machiavelli zapewne zgodziłby się Boteriańskim rozumieniem cnoty ostrożności. Jest jednak jeden element, który zdecydowaliśmy się wyodrębnić w oddzielny punkt: stosunek do religii. Jak powszechnie wiadomo, autor *Księcia* traktował chrześcijaństwo jako konfesję pozbawiającą ludy cnót obywatelskich i skupiającą ich uwagę – w odróżnieniu od religii Rzymian – na zbawieniu zamiast na doczesności, a władcom nakazywał osobisty sceptycyzm religijny połączony z powierzchownym zaangażowaniem religijnym, gdyż taka postawa podoba się tłumowi przychodzącemu do kościołów³⁵. Botero także naucza, że władca „nie wchodzi nigdy w konflikt z Kościołem, ponieważ trudno być mu po sprawiedliwej stronie. Zawsze zaś sprawia wrażenie bezbożnego i nigdy na tym nie zyskuje” [RS, s. 43]. Różnica jest jednak taka, że włoski jezuita wierzy w Boga i w rolę łaski Bożej dla pomyślności władcy i jego państwa³⁶. Dlatego pisze coś, co dla Machiavellego byłoby zupełnie niezrozumiałe: „Religia wzmacnia państwa, dając im pomoc nadnaturalną i łaskę Boga” [RS, s. 58]. I dalej:

Władca musi z całego serca zgiąć się przed Bożym Majestatem, uznając, że to od Niego pochodzi jego królestwo i posłuszeństwo poddanych. I im jego władza jest większa, tym bardziej musi uniażać się przed Bogiem, nie czyniąc niczego, póki nie będzie pewny, że jest to zgodne z Bożym prawem [RS, s. 59].

³⁴ Zob. szczegółową analizę podobnych pojęć politycznych N. Machiavellego i G. Botero w: R. Descendre, *L'État du monde*, op. cit., s. 93–129.

³⁵ A. Volco, *Política, religión y fundación en Maquiavelo. Una lectura a partir de los orígenes de Roma*, „Las Torres de Lucca” 2016, t. 5, nr 9, s. 285–310; R. Martínez Rivas, *La religión en el pensamiento de Maquiavelo*, „ROED: Revista online de Estudiantes de Derecho” 2016, nr 5, s. 1–15.

³⁶ M.L. Miceli, *Política y religión...*, s. 460–464.



Szczera i głęboka wiara w Boga stoi w oczywistej sprzeczności z makiawelizmem politycznym. Botero nie rozumie, dlaczego „władca chrześcijański miałby zamykać drzwi swojej tajnej rady przed Ewangelią i Chrystusem i budować rację stanu przeciwko prawu Bożemu [...]?” [RS, s. 60]. Byłaby to myśl nie tylko bezbożna, lecz także – i tutaj już mamy recepcję makiawelicznej cnoty skuteczności – głupia, skoro dynastia Habsburgów posiadała hegemonię polityczną nad Europą, będąc dogłębnie chrześcijańska, a równie religijne dynastie Karolingów i Kapetyngów stworzyły Francję. Te przykłady pokazują, że „religia jest fundamentem władzy monarszej, a wszelka władza pochodzi od Boga” [RS, s. 60]. Jakkolwiek Botero wywodzi władzę od ludzi, to równocześnie nie wyobraża sobie posłuszeństwa bez uznania przez ogół jej Bożego pochodzenia. Władca ostentacyjnie niereligijny jest najgorszym wrogiem własnego urzędu. Władca religijny, a zarazem dbały o uprawomocnienie swojej władzy, buduje kościoły, wzmacnia pozycję duchowieństwa. Przede wszystkim jednak zwalcza pogan i heretyków. Jako przykład takich heretyków jezuita podaje „Lutra i Kalwina, i innych, którzy oddaliwszy się od prawd ewangelicznych, sięją wszędzie zamieszanie, wywołują rewolucje w państwach i prowadzą do ruiny królestw” [RS, s. 62].

Słowem, katolicka konfesyjność państwa i dobre relacje z papieżem i z duchowieństwem zapewniają władzy silną legitymizację. Racje zbawcze i polityczne łączą się w jedną harmonijną całość, czyniąc z dobrze rozumianej racji stanu narzędzie kontrreformacyjnej konfesjonalizacji. Jako ciekawostkę można odnotować, że Botero podaje tutaj przykład Mieszka I i Bolesława Chrobrego, którzy przyjmując i umacniając chrześcijaństwo, nie tylko zbawili zapewne własne dusze, ale i stworzyli trwałe fundamenty pod polską państwowość³⁷.

3. Demofilia. Przez pojęcie to rozumiemy troskę o lud. Przejawia się ona w wielu sferach, np. w pokoju zewnętrznym i wewnętrznym w państwie. Pierwszą potrzebą ludzi jest poczucie bezpieczeństwa przed napadem zewnętrznym i wewnętrznym. Ale chodzi też o poczucie zapewnienia minimum socjalnego (strach przed „brakiem chleba”), jak i zminimalizowanie obawy przed niesprawiedliwością popełnianą przez samo państwo w postaci konfiskat mienia lub nadużyć podatkowych, czyli poprzez – jakbyśmy to dziś powiedzieli – zapewnienie obywatelom przestrzegania ich praw subiektywnych (obywatelskich). Lud miejski jest płochy, niestabilny, skłonny do destrukcji. Dlatego władca musi mu zapewnić rozrywki: zawody sportowe i przedstawienia teatralne, spektakle religijne i uroczyste obchody świąt chrześcijańskich. W miastach ważna jest budowa gmachów użyteczności publicznej, mostów, portu, osuszanie bagien etc., na

³⁷ Fragment z wydania z 1590 r. Za wersją francuską: G. Botero, *De la raison d'Etat*, op. cit., s. 162–163. Imię Mieszko zostało zapisane jako „Mieciclas”.

wsi – budowa dróg, przystosowanie rzek do żeglugi. Zawsze istotne są szpitale, czyli działalność dobroczynna [RS, s. 67–70].

4. **Przeciwdziałanie niepokojom i buntom.** Botero, za Arystotelesem, zwraca uwagę, że w państwie element konserwatywny tworzy zwykle klasa średnia, a wywrotowy bogacze i biedota. Bogaci zwykle są zdemoralizowani, a biedota pożąda ich dóbr [RS, s. 75–76]. Magnaci stanowią zawsze zagrożenie dla władcy, ponieważ chcą nań wpływać, a gdy jest na ten wpływ odporny, to dążą do jego usuwania, aby go zastąpić własną osobą. Szczególnie dotyczy to ambitnych młodszych braci władcy, dlatego sułtani mordują ich wszystkich, dochodząc do władzy. Zagrożeniem są też wielcy feudałowie, którzy w XVI wieku doprowadzili Francję do częściowej refeudalizacji kosztem władzy centralnej, a także zwycięscy wodzowie, którym sława wojenna pobudziła niezdrowe ambicje. Stąd tak istotne jest ufundowanie państwa na żelaznych regułach dziedziczenia tronu [RS, s. 76–82].

Drugim zagrożeniem dla władcy jest biedota, o czym Włoch dobrze wiedział, ponieważ państewka na Półwyspie Apenińskim już od XIV wieku bywały wstrząsane ludowymi rewolucjami i dyktaturami ich przywódców, z których najbardziej znani byli Cola di Rienzo i Girolamo Savonarola, stanowiący archetypy populistycznych dyktatur³⁸. Deradykalizacji biedoty służy polityka socjalna państwa i wczesne dostrzeganie ewentualnych przywódców, których należy skorumpować lub deportować z państwa.

5. **Problem wojny sprawiedliwej.** Jak już wiemy, Botero jest daleki od zachwyty nad podbojami, widząc w tym raczej osłabienie państwa niż jego wzmocnienie. Mentalnie bliskie jest mu jeszcze scholastyczne pojęcie wojny sprawiedliwej, defensywnej, prowadzonej w obronie sojuszników lub religii [RS, s. 70]³⁹. Ale pisarz ten poszerza pojęcie wojny sprawiedliwej na – diskutowany w ówczesnej literaturze – przypadek wojny prewencyjnej, mającej zapobiec wrogiemu atakowi⁴⁰. Są jednak wyjątki, gdy prowadzenie wojen agresywnych i niesprawiedliwych znajduje polityczne usprawiedliwienie:

Jeśli starannie rozważymy to, co dzieje się w naszych czasach, to zobaczymy, że w Hiszpanii panuje pokój, gdy Francja pogrążona jest w ustawicznych wojnach domowych. Po części wynika to z faktu, że Hiszpania zajęta jest wojnami zewnętrznymi i dalekimi wyprawami do Indii [Ameryki – A.W.], Niderlandów, przeciwko heretykom, Turkom i Maurom. Ręce

³⁸ A. Tenenti, *Les dictateurs dans les Etats urbains des XIII–XVIe siècle italiens*, [w:] M. Duverger (red.), *Dictatures et légitimité*, Paris 1982, s. 111–130; F. Simon, *Crise de légitimités dans l'Italie médiévale. Les dictatures avortées de Cola di Rienzo et Savonarole*, [w:] M. Duverger (red.), *Dictatures et légitimité*, op. cit., s. 131–142.

³⁹ A. Vanderpol, *La doctrine scholastique de droit de guerre*, Paris 1925; R.H.W. Regout, *La doctrine de la guerre juste d'après les théologiens et canonistes catholiques*, Aalen 1974; Ch. Nadeau, J. Saada, *Guerre juste, guerre injuste. Histoire, théories et critiques*, Paris 2009.

⁴⁰ Fragment dopisany w 1590 r., zob. G. Botero, *De la raison d'Etat*, op. cit., s. 389.

i umysły Hiszpanów są nimi zajęte, dzięki czemu ich ojczyzna cieszy się wspaniałym pokojem, a wszystkie grzeszne występki skierowane są ku obcym. Przeciwnie jest we Francji, żyjącej pokojowo z zagranicą, ale walczącej sama ze sobą, pod pretekstem herezji Kalwina, gdyż jego nowa Ewangelia niesie za sobą pojedynki zamiast szczęścia, wojnę zamiast pokoju i napędnia umysły wściekłością i furią zamiast dobrą wolą. [...] Szwajcarzy [...] także zachowują pokój wewnętrzny od ponad trzystu lat, ponieważ najśmielsi spośród nich walczą jako najemnicy u obcych władców [RS, s. 70–71].

Z wypowiedzi tej wynika, że gdy konflikty wewnętrzne są silne, to należy je wypchnąć na zewnątrz, kierując uwagę społeczeństwa i jednostek nadmiernie gorączkowych ku wojnom zewnętrznym. Z punktu widzenia chrześcijańskiego taka wojna jest oczywistym złem i grzechem, ale z perspektywy politycznej jest czynem racjonalnym⁴¹. Niezgodny z teorią wojny sprawiedliwej jest także Boteriański pogląd, że należy rozpocząć wojny prewencyjne, aby uzyskać element zaskoczenia i moc pustoszyć ziemie wroga zamiast dozwolić czynić to wrogowi atakującemu nasze terytorium [RS, s. 105]. Inną niezgodnością jest idea, że po upadku uniwersalizmu papieskiego i cesarskiego pokój utrzymywany jest głównie dzięki równowadze sił [RS, s. 106], która przecież może być ustanowiona z pominięciem zasad sprawiedliwości⁴².

W kwestii wojny sprawiedliwej Giovanni Botero odrzuca intelektualne dokonania scholastyków i neoscholastyków, jednoznacznie opowiadając się po stronie autora *Księcia*. W sferze polityki międzynarodowej nie ma miejsca na abstrakcyjnie pojętą sprawiedliwość. O zmaganiach wojennych nie decyduje ani prawda, ani racje moralne, ani Boża łaska, a jedynie „ludzie i pieniądze” [RS, s. 112]⁴³. Tak naprawdę z chrześcijańskiej wojny sprawiedliwej pozostaje jedynie teza, że żołnierze powinni być przekonani, iż prowadzą wojnę sprawiedliwą, że to po ich stronie jest *justa causa*. Ten, kto wie, że nie ma racji, walczy bez przekonania, a ten, kto czuje swoją rację, ma wyższe morale [RS, s. 149]. Nie chodzi więc już o sprawiedliwość samą w sobie, ale o morale armii. To oczywisty element makiaweliczny, którego, naszym zdaniem⁴⁴, nie zatuszują providencjalistyczne inwokacje o wojnie jako Bożej sprawiedliwości za grzechy, karzącej klęskami grzeszne narody [RS, s. 173]. Co interesujące, makiawelizm ten znika, gdy

⁴¹ Tę samą radę znajdujemy w drugim wydaniu książki z 1590 r.: G. Botero, *De la raison d'État*, op. cit.: „Rzymianie mieli zwykle dwa sposoby, aby uspokoić bunty: pierwszy polegał na eliminacji przywódców, drugi na odciążeniu populacji od tumultów wewnętrznych za pomocą wojny z zagranicą. [...] mądry władca umie uspokoić lud w szaleństwie, prowokując wojnę przeciwko wrogom” (s. 229).

⁴² R. Descendre, *L'État du monde*, op. cit., s. 316–317, 325–331.

⁴³ G. Botero dużo miejsca poświęca także taktyce wojennej, szkoleniu żołnierzy, technice dowodzenia etc. [RS, s. 161–181]. Podjęcie tego tematu świadczy o nawiązaniu do N. Machiavellego, który również zajmował się tą problematyką (*O sztuce wojny*, Warszawa 2008 [1521]; *Książę*, op. cit., XII–XIV, s. 178–189).

⁴⁴ Ocenę nam przeciwną przedstawia M.L. Miceli, *Política y religión...*, s. 464–471.



chodzi o wojnę z protestantami, gdyż w takim wypadku sprawa katolicka *ex definitione* jest słuszna, a protestancka niesłuszna. Wtedy i tylko wtedy poczucie sprawiedliwości wojny i jej rzeczywista sprawiedliwość koniecznie są tym samym [RS, s. 149–151]. W tym przypadku Machiavelli przegrywa z formacją jezuicką Botero⁴⁵.

6. **Polityka wobec ziem zdobytych.** Wojny prowadzą do powiększania państwa, co wiąże się z pytaniem o sposób traktowania zamieszkujących je nowych obywateli. Ten sam problem staje przed władcą, który zdobył siłą władzę w państwie. Machiavelli problemowi temu poświęca całego swojego *Księcia*, dlatego ks. V *Racji stanu* należy odczytywać jako bezpośrednią polemikę z Florentczykiem, preferującym w tej kwestii fizyczną eksterminację dotychczasowych elit i kreację nowych, zależnych całkowicie od zdobywcy, a także demagogię socjalną wobec zdobytego ludu⁴⁶. Tymczasem Botero nakazuje traktować nowych poddanych tak samo jak dotychczasowych, gdyż wszelkie działania siłowe powodują, że nowy władca nie zakorzeni się pośród nowych poddanych, czyli nie nabędzie w ich oczach prawowitości [RS, s. 85]. Nowi poddani muszą dostrzec korzyści płynące z podległości nowemu władcy. Jakikolwiek szykanowanie dotychczasowych elit prowadzi do niełojalności z ich strony, a ich wymordowanie do niełojalności ogółu zbulwersowanego okrucieństwem. Wszystkim poddanym należy zapewnić „sprawiedliwość, pokój, dobrobyt i fawory względem religii, literatury i cnoty” [RS, s. 86]. Warto, aby nowy władca wzenił się, jak i swoich najbliższych, w miejscową elitę władzy, tak jak to uczynił Aleksander Macedoński, poślubiając perską księżniczkę Roksanę [RS, s. 87].

Jak widzimy, myśl Boteriańska jest jeszcze wolna od wszelkich tendencji prenacjonalistycznych. Jego państwo ma charakter terytorialny, a nie narodowy, co wynika z doświadczenia w polityce włoskiej⁴⁷. Lecz sympatia kończy się, gdy nowi poddani są odmiennej wiary: heretyckiej lub pogańskiej. Zadaniem władcy – i religijnym, i politycznym – jest doprowadzenie do jedności konfesyjnej. Należy to uczynić na kilka sposobów: 1) przykładem dobrego i cnotliwego życia władcy i jego otoczenia; 2) poprzez zaproponowanie edukacji dzieci na wysokim poziomie o jednoznacznie konfesyjnym zabarwieniu i powierzenie jej najlepiej jezuitom; 3) zalanie podbitego kraju przez duchownych i kaznodziejów o odpowiednim przygotowaniu pedagogicznym; 4) wprowadzenie ulg w służbie wojskowej, podatkach i ułatwień w awansie dla konwertytów [RS, s. 88–89]. Te cztery punkty prowadzą do pokojowej chrystianizacji lub rekatolicyzacji, o ile innowiercy są spokojni. Ale w sytuacji oporu władca musi

⁴⁵ R. Descendre, *L'État du monde*, op. cit., s. 140.

⁴⁶ N. Machiavelli, *Książę*, op. cit., VII–VIII, s. 158–169.

⁴⁷ F. Chabod, *Escritos sobre el Renacimiento*, México 1990, 274, 281; M.L. Miceli, *Giovanni Botero...*, s. 75–77.



użyć siły, szczególnie gdy chodzi o mahometan i kalwinów. Ci drudzy nie wahają się zbuntować nie tylko przeciw swoim nowym władcom, lecz i przeciw monarchom prawowitym, którzy trwają przy katolicyzmie. Opisując przykład rewolucji w Szkocji [RS, s. 90], Botero sprzeciwia się polityce tolerancji wobec kalwinizmu, który spośród ówczesnych heterodoksji ma największy potencjał rewolucyjny⁴⁸. Pastorzy i kaznodzieje kalwińscy działają w następujący sposób:

Penetrują lud hasłami o wolności sumienia czy też słowa, robienia co się chce i swobody życia. W ten sposób uwodzą ludzi, którzy są wrażliwi na uciechy cielesne, i prowadzą ich dokąd sami chcą, gdyż wszędzie znajdą się złoczyńcy *żądni nowatorstwa i rozgłosu, aby ukryć swoje łajdactwa* kosztem ruiny państwa lub aby skorzystać osobiście na panującym chaosie. Tak czyni Kalwin i jego wyznawcy, żywiący się szerzeniem buntu, namawianiem do felonii, karmiąc zło i dając nadzieję ludziom ambitnym, dając broń pozbawionym nadziei, dając wszystkim prawo do zagarnięcia dóbr kościelnych i grabienia samych budynków sakralnych. A wszystko to czynią pod pozorem ich ewangelii nauczanej przy hałasie bębenków i steku kłamstw, namawiają plebs do nieposłuszeństwa wobec szlachty, a poddanych wobec władców, pozwalają popełniać wszelkie zło wobec katolików, uwodzą tym prostaków i podważają porządek publiczny i całe prawo własności. Tak przejmują miasta, wznoszą swoje twierdze, na okrętach przemierzają morza i niszczą wszędzie pokój [RS, s. 90].

Widząc plagę herezji, prowadzącą do zamieszek i wojen domowych, Botero uważa, że w imię racji stanu – czyli ze względów politycznych – należy kalwinów pozbawiać dostępu do urzędów publicznych, zakazać im jeżdżenia konno, noszenia ozdobnych szat i służby w wojsku. Jako żywo przypomina to politykę władców islamskich wobec chrześcijan, co Botero wprost przyznaje, dostrzegając jej skuteczność, skoro w ciągu stuleci zmniejszyli liczbę chrześcijan na terenach postbizantyjskich prawie do zera [RS, s. 90–91]. Jeśli sposoby te zawiodą, to należy heretyków przymusowo przesiedlić tak, aby rozbić spistość grupy. Trzeba ich pozbawić dostępu do sakramentów, pastorów, świętych ksiąg, nabożeństw. Samotni, w ortodoksyjnym otoczeniu, po kilku pokoleniach zasymilują się, przyjmując religię otoczenia [RS, s. 97–98]. W wydaniu z 1589 roku nie znajdujemy niczego, co wskazywałoby na stosowanie wobec opornych kary śmierci. Lecz w wydaniu drugim (1590) znajdujemy dodatkowy podrozdział ks. V zatytułowany *O sposobach uspokojenia tumultów już rozpoczętych*, dotyczący nie tylko tumultów na tle religijnym, ale i feudalnym. Pojawia się tutaj stwierdzenie, że jeśli poddani są w stanie buntu, to „należy zastosować przemoc i zapobiec mu już na samym początku, odcinając

⁴⁸ Motyw kalwinów-rewolucjonistów, zarówno z racji teologicznych (zbór kalwiński jako wzorzec dla republiki), jak i historycznych, był w tej epoce bardzo popularny. Zob. Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, t. 2, New York 1998, s. 189–223; A. Wielomski, *Mysł polityczna Reformacji i Kontrreformacji*, t. 1: *Rewolucja protestancka*, Warszawa 2013, s. 213–219.



zarzewie jak najwcześniej, ale, rzekłbym, w jak największej ciszy i w jak największej tajemnicy⁴⁹. Chyba nie pomylimy się, widząc tutaj *stricte* makiaweliczną radę skrytobójstwa ewentualnych przywódców rebelii⁵⁰.

7. Polityka fiskalna. Botero jest świadomy, że siła militarna państwa jest pochodną liczby i jakości żołnierzy, jak również jego dochodów, pozwalających ich opłacić i ewentualnie wystawić kolejne najemne pułki. Dlatego dobry władca ma zawsze w skarbcu odłożone fundusze, na wypadek gdyby został nagle zaatakowany lub musiał zaatakować zagranicznego wroga [RS, s. 113–114]. Stąd refleksja nad podatkami. Refleksja ta sprowadza się do konieczności wprowadzenia podatku proporcjonalnego do posiadanego majątku. Nie jest podatkiem sprawiedliwym pogłównie („od głowy”), lecz podatek od majątku („od dóbr”) [RS, s. 115]. Poza tym podatki nie mogą być nadmierne, gdyż prowadzą do nastrojów buntowniczych, a państwo drogie i fiskalne staje się powszechnie znienawidzone:

Ludzie są zobowiązani dać swojemu władcy wszystkie te zasoby, które są mu konieczne, aby mógł podtrzymywać sprawiedliwość między nimi i bronić ich przeciwko przemocy ze strony ich wrogów. Jeśli władca ogranicza się do tych potrzeb, nie grabi i nie traktuje źle poddanych za pomocą podatków nadzwyczajnych i nieproporcjonalnie dużych do ich zasobów, to nie dopuści do tego, żeby podatki zwyczajne i proporcjonalne [względem zamożności – A.W.] były coraz wyższe i pobierane bez ładu i składu przez pazernych urzędników. Dlatego, że ludzie obciążeni podatkami ponad swoje możliwości albo emigrują z kraju, albo buntują się przeciwko władcy, albo przechodzą na stronę wroga [RS, s. 21].

Giovanni Botero w celu szybkiego zwiększenia zasobów odradza władcy zaciąganie pożyczek, gdyż te z reguły nie są spłacane w terminie i ciążą na budżecie przez dziesięciolecia. Jako rezerwę budżetową traktuje dobra należące do Kościoła. Mimo że sam jest jezuitą, to umie wznieść się ponad dobro własnego stanu i pisze:

Dobra kościelne winny być traktowane jako żelazna rezerwa, do której jednak nie wolno sięgać bez zgody papieża i bez konieczności wymaganej przez dobro publiczne. Autorytet papieski usprawiedliwia władcę przed Bogiem, a konieczność usprawiedliwia go przed swoim ludem. [...] Skorzystanie z części dochodów zwykle cieszy się wsparciem duchowieństwa, a często jest konieczne dla dobra publicznego [RS, s. 116–117].

8. Polityka ekonomiczna. Botero zdecydowanie popiera ówczesne teorie merkantylistyczne, głoszące, że państwo musi dbać, aby zyski z eksportu były większe niż

⁴⁹ Podrozdział w wydaniu frankofońskim: G. Botero, *De la raison d'État*, op. cit., s. 228–234. Cytat s. 228–229.

⁵⁰ Uznanie skrytobójstwa widzi u G. Botero także S. Bielański, *Giovanni Botero*, op. cit., s. 143.



koszty importu towarów z zewnątrz⁵¹. Państwo musi także dbać o wzrost liczby mieszkańców i ich zamożność, gdyż stanowi to o liczbie żołnierzy, rekrutowanych z własnych obywateli i z dochodów państwowych⁵². W ramach polityki merkantylistycznej państwo musi wspierać rozwój rzemiosła i przemysłu; zwalczać włóczęgostwo i zmuszać do pracy niechętną do niej biedotę, żyjącą z żebractwa; wspomagać rolnictwo, osuszając bagna i rozdając rolnikom nieużytki; tworzyć kolonie dostarczające złota i surowców; popierać kupców; prowadzić czynną politykę eksportową i importową (merkantylizm); zakazywać wywozu surowców niezbędnych we własnym przemyśle. Opisowi metod tego wsparcia jezuita poświęca obszernie fragmenty swojej pracy, wskazujące na zrozumienie kwestii społeczno-ekonomicznych i socjologicznej bazy dla siły państwa, a także tego, że źródłem bogactwa jest miasto, produkcja wczesno-przemysłowa i handel. Rolnictwo jako źródło zamożności przechodzi do historii [RS, s. 123–127, 137].

Jezuita zwraca również dużą uwagę na prowadzenie polityki prorodzinnej, zachęcającej do zawierania małżeństw (np. przez ustawową likwidację instytucji posagu, co ułatwiłoby zamążpójście biednym pannom) [RS, s. 128]. Państwowe szkoły powinny być otwarte na dzieci z uboższych rodzin. Władze muszą dbać o czystość miast, aby zapobiec zarazom; budować hospicja dla starców i szpitale dla chorych; wynagradzać finansowo rodziny wielodzietne; dbać o pobożność ludu, która sprzyja wielodzietności; tworzyć system opieki nad weteranami wojennymi [RS, s. 128–130].

Opisane powyżej Boteriańskie kategorie myślowe racji stanu radykalnie różnią się od porad Machiavellego, skupiających się na symbolicznie lwa (siły) i lisa (sprytu), których celem jest dojście do władzy wszelkimi dostępnymi metodami i utrzymanie jej dosłownie po trupach. Botero pisze, że Machiavelli nie tyle „doradza swojemu władcy, ile raczej swojemu tyranowi” [RS, s. 73]. Celem *Racji stanu* była prezentacja racji stanu łączącej kontrreformacyjne postulaty konfesjonalizacji ze skutecznością polityczną rozumianą nie jako krótkoterminowe korzyści, lecz długoterminowy wzrost ludności

⁵¹ Fragment z wydania z 1598 r., G. Botero, *De la raison d'État*, op. cit., s. 280. Szerzej o merkantylizmie G. Botero zob. M. de Bernardi, *Giovanni Botero economista (intorno al libri 'Delle cause della grandezza delle citta')*, Torino 1931, s. 45–51; R. Descendre, *Raison d'Etat, puissance et economie. Le mercantilisme de Giovanni Botero*, „Revue de Metaphysique et de Morale” 2003, nr 3, s. 311–322.

⁵² Stąd przewidywania G. Botero, że w sporze francusko-hiszpańskim zwycięstwo przypadnie Francji. Hiszpania jest wielka, ale wyludniona na skutek fiskalizmu i masowej emigracji do Nowego Świata, zaniedbuje także rozwój rzemiosła i przemysłu. Przyszłość jest przed Paryżem, a nie przed Madrytem [RS, s. 119–122]. Szerzej na ten temat zob. P. Meadows, *Giovanni Botero and the Process of Urbanization*, „The Midwest Sociologist” 1958, t. 20, nr 2, s. 90–95; M. Martín Rodríguez, *Giovanni Botero y el sentimiento de despoblación en la España de la primera mitad del Siglo XVII*, „Revista Internacional de Sociología” 1985, nr 3, s. 411–428.

i zamożności państwa, przekładający się na coraz to mocniejsze uprawomocnienie zarówno osoby władcy, jak i jego państwa.

6. Monarchia mimo wszystko

Na początku *Racji stanu* Giovanni Botero dowodzi, że należy logicznie oddzielić od siebie dwa byty: stwarzany (państwo, *Stato*) od stwarzającego (władcy, w dialekcie sabaudzkim *Prencipe*) [RS, s. 7]. To bardzo charakterystyczne dla epoki nowożytnej oddzielenie państwa jako bytu samego z siebie i dla siebie, o autonomicznych celach, od władcy jako osoby. Poczynione rozróżnienie świadczy o pojmowaniu państwa jako bytu pochodzącego z prawa publicznego, a nie jako prywatnej własności osoby królewskiej i jego dynastii. Stąd możliwa jest kategoria racji stanu, która może być czymś innym niż dobro władcy czy całej dynastii. Najznamienitszy frankofoński badacz myśli Boteriańskiej Romain Descendre na tej podstawie twierdzi, że myśliciel ten dokonał przełomu, oddzielając państwo od osoby władcy⁵³.

Niestety, jasność tego rozdzielenia rozmywa się, gdy Botero opisuje prawidłowo działający system podatkowy. Na sposób typowy dla Średniowiecza jezuita wyróżnia dwa źródła dochodów władcy: 1) dochody z jego osobistej domeny, czyli z osobistego majątku; 2) dochody ściągane od poddanych (*alcuni fondi sono immediatamente del Prencipe, altri de' sudditi*). Te pierwsze kwoty, pochodzące z osobistego majątku władcy, utożsamia z podatkami zwykłymi (*ordinarie*), a te ściągane od poddanych z podatkami nadzwyczajnymi (*straordinarie*) [RS, s. 114]. Z tego należałoby wysnuć wniosek, że w zasadzie władca utrzymuje państwo, jego aparat i żołnierzy z prywatnego majątku lub królewszczyzn, a podatki powszechne mają charakter nadzwyczajny i są uchwalane w sytuacjach krytycznych. Mamy tutaj pomieszanie wszystkich pojęć, świadczące o nieodróżnianiu tego, co Botero określa jako „patrymonialną własność” (*terreni patrimoniali*) władcy, od własności państwowej, królewszczyzn (Botero nie używa nawet takiej nazwy, jakby jej nie dostrzegał) i od własności poddanych, płacących podatki *nadzwyczajne*. W nowożytnym państwie z jego epoki podatki powinny zostać podzielone prawidłowo na zwykłe (coroczne) i nadzwyczajne, a źródła podatkowe na domenę państwową i prywatną, przy czym do tej ostatniej zalicza się również *patrymonialna własność* władcy-osoby, występującego wobec państwa jako podatnik.

Najpierw Botero dokonuje więc teoretycznego odróżnienia władzy i państwa jako instytucji od władcy-osoby, aby później potraktować państwo niczym patrymonialną własność osobistą monarchy. Jak wytłumaczyć tę sprzeczność? Niektórzy badacze widzą w tym przedsmak oświeceniowego absolutyzmu, zgodnie z którym władca rządzi

⁵³ R. Descendre, *Introduction*, op. cit., s. 13, 17, 26, 55.

wszystkim i wszystkimi⁵⁴, teologii politycznej, według której wszechmocny suweren jest refleksem omnipotentnego Boga⁵⁵, a nawet ultranowoczesnej idei decyzyzjonizmu Carla Schmitta⁵⁶. Pogląd ten nie przekonuje nas. Uważamy, że w kwestii tej Botero nie idzie naprzód, ale cofa rozwój myśli politycznej. Jezuita w teorii oddziela państwo od osoby nim rządzącej, ale w praktyce nie umie jeszcze odróżnić państwa jako instytucji prawa publicznego od rządzącego nim władcy. Racja państwa i racja władcy są dlań tym samym⁵⁷. Rozróżnienie to wprawdzie znało już dawno prawo kanoniczne, scholastyka i włoski prawnik Baldus⁵⁸, ale nie przyjmowali go intelektualni mistrzowie Botero. Było ono całkowicie obce Machiavellemu, dla którego państwo było narzędziem osobistej polityki władcy⁵⁹, co – mimo rewolucyjnego immoralizmu polityki – samo w sobie było motywem mocno reakcyjnym, zdecydowanie neośredniowiecznym. Uwaga ta w pewnej mierze dotyczy również Bodina, który pracując na prawie rzymskim publicznym, władzę suwerenną nadal wywodził z patriarchalnej władzy ojcowskiej⁶⁰. Dość powszechnie uważa się, że trwałe oddzielenie państwa jako osoby publicznej od osoby rządzącej dokonane zostało dopiero po śmierci Botero w teoretycznym modelu Hobbesa o rzekomych narodzinach państwa z umowy społecznej, które można oddzielić od osoby władcy⁶¹.

Dlatego też, znając już rozdział władzy jako instytucji prawa publicznego od władcy jako osoby urząd sprawującej, Botero nie wyciąga z tego rozróżnienia dalekosiężnych skutków, takich jak prawo do oporu poddanych, gdy władza spełnia swoje kaprysy, nie dba o państwo lub je tyranizuje. Kwestia prawa do oporu nie istnieje ani w *Racji stanu*, ani w żadnej z innych jego prac⁶². Jest to o tyle interesujące, że w zakonie jezuitów

⁵⁴ M.L. Miceli, *El poder político...*, s. 270, 285–286.

⁵⁵ Ibidem, s. 276–277.

⁵⁶ M.L. Miceli, *Una aproximación al concepto de 'razón de estado' en Giovanni Botero desde la teoría política de Carl Schmitt*, „Colección” 2011, nr 21, s. 15–38.

⁵⁷ Nasz pogląd podziela G. Borelli, *La necessità della congiura nelle scritture italiane della ragion di Stato*, w: *Actes du colloque international organisé a Rome, 30 septembre–2 octobre 1993*, Rome 1996, s. 81.

⁵⁸ J.F. Courtine, *Nature et empire de la loi. Etudes suarésiennes*, Paris 1999, s. 29–30; E. Kantorowicz, *Mourir pour la patrie et autres textes*, Paris 2004, s. 79–89.

⁵⁹ H.C. Mansfield, *On the Impersonality of the Modern State: A Comment on Machiavelli's Use of Stato*, „The American Political Science Review” 1983, nr 77, s. 849–857.

⁶⁰ J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, Warszawa 1958 [1576], I, 2, s. 28.

⁶¹ J.W. Lapierre, *Remarques sur la théorie de la personne publique chez Thomas Hobbes*, „Annales de la Faculté des Lettres d'Aix” 1953, t. 27, s. 9–42; L. Jaume, *La théorie de la 'personne fictive' dans le Léviathan de Hobbes*, „Revue Française de Science Politique” 1983, t. 33, nr 6, s. 1009–1035; P. Pasqualucci, *Thomas Hobbes e Santi Romano. Overro la teoria hobbesiana dei corpi subordinati*, „Quaderno Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno” 1986, nr 15, s. 170–184; L. Ribarević, *Leviathan and medieval 'universitas': Hobbes's debt to canon law*, „History of Political Thought” 2017, t. 38, nr 1, s. 92–96.

⁶² M.L. Miceli, *El poder político...*, s. 275–276.



kwestie te wówczas były żywo dyskutowane⁶³. Dla włoskiego jezuita mistrzami polityki pozostają jednak Machiavelli i Bodin, którzy zgodnie nie uznają prawa poddanych do buntu przeciw tyranii, której Bodin tak bardzo nie cierpi, a którą Machiavelli zdaje się uważać za normalną formę sprawowania władzy politycznej, przynajmniej w państewkach włoskich.

Nie umiając wskazać praktycznej różnicy pomiędzy abstrakcyjną instytucją państwa a spersonalizowaną władzą, Botero musi preferować ustrój monarchiczny, a rację stanu trwale połączyć z osobą monarchy, czyniąc z niej sztukę królewską, ewentualnie książęcą. Racja stanu jest tym samym co racja władcy. Dlatego włoski jezuita jest monarchistą. I skuteczne rządzenie państwem, według uprzednio opisanych przez nas kategorii racji stanu, traktuje jako sztukę monarszą. Co więc można zrobić, aby władca rządził według reguł racji stanu? Botero nie ma innego wyjścia jak tylko powrót do średniowiecznych tzw. luster władzy, czyli do rozważań o dobrym władcy i jego perfekcyjnym wychowaniu, aby kierował się dobrem publicznym. Była to zresztą w dobie Baroku literatura nader popularna⁶⁴. I znaczna część traktatu *Racja stanu* jest temu problemowi poświęcona. W sposób charakterystyczny dla myśli kontrreformacyjnej Botero stara się połączyć w jedną całość dobro państwa i dobro władcy, zysk polityczny państwa i zbawienie poddanych, a także wzmocnienie polityczne i zbawienie władcy. W doktrynie Kontrreformacji hiszpańskiej określano to mianem „prawdziwej” (*verdadera*) racji stanu, łączącej rację kościelną z racją polityczną⁶⁵. Podobnie jak kontrreformatorzy hiszpańscy, również Botero politykę makiaweliczną w krótkiej perspektywie czasowej postrzega jako przynoszącą wymierne korzyści, ale w perspektywie długofalowej jako podcinającą cały religijno-moralny fundament, z którego wyrasta prawowitość władzy monarszej, pochodzącej od Boga i będącej Jego refleksem. Dlatego władca winien starać się rządzić moralnie nie tylko dlatego, że tak czynić powinien, lecz również dlatego, że jest to dlań długofalowo opłacalne. Botero pisze, że „zasadniczym fundamentem wszelkiej państwowości jest posłuszeństwo poddanych wobec ich przełożonego. To zaś zasadza się na wyjątkowości cnót władcy [...]. Ludzie podporządkowują się chętnie władcy błyszczącemu wielkością swoich cnót” [RS, s. 17].

Zaraz potem jezuita wylicza dziesiątki cnotliwych władców od Grecji po Renesans, od władców świeckich po papieży, aby ustalić te cnoty monarsze, które konieczne są

⁶³ H. Höpfl, *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630*, New York 2004, s. 224–262.

⁶⁴ M. Galino Carrillo, *Los tratados sobre educación de príncipes (siglos XVI y XVII)*, Madrid 1947.

⁶⁵ A. Wielomski, *Racja stanu a moralność w krajach romańskich XVI i XVII wieku*, „Pro Fide Rege et Lege” 2003, nr 3, s. 15–17.



do dobrego zarządzania państwem, jego wzmocnienia, czyli do realizacji postulatów racji stanu:

1. **Sprawiedliwość.** Władca musi być sprawiedliwy. Chodzi zarówno o jego sprawiedliwość dla poddanych, jak i o jego troskę, zapisaną w formie ustaw, aby jej zasady były przestrzegane w stosunkach między poddanymi. Chodzi także o „czynienie sprawiedliwości”, czyli o sprawne i bezstronne sądownictwo. Władca musi również tępić kradzieże dokonywane przez urzędników i zakazać lichwy. Nie wolno mu sprzedawać urzędów, gdyż ich kupcy mogą niesprawiedliwie administrować, a potem nie ma już możliwości ich odwołania [RS, s. 19–31].

2. **Dobroczynność.** Przez pojęcie to należy rozumieć aktywność socjalną władcy. Botero poucza, że władcy prowadzący szeroką działalność dobroczynną cieszą się zaufaniem i poparciem ludu. Nie występuje wówczas sytuacja, że klasa uboga czuje się niezwiązana z państwem i staje się skłonna do działań rewolucyjnych. Dobroczynność prywatna często nie wystarcza, szczególnie w przypadku klęsk żywiołowych lub nieurodzaju. I wtedy ten ciężar musi przejąć na siebie władca. Formą dobroczynności jest także fundowanie i utrzymywanie szkół i uniwersytetów przeznaczonych dla ubogich dzieci i młodzieży, dzięki czemu będą one mogły zdobyć wykształcenie. Jakkolwiek funkcja socjalna państwa uzasadniana jest aluzjami do Kazania na Górze („nakarmić tych, którzy cierpią głód, ubrać tych, którzy są nadzy, pomóc tym, którzy są w potrzebie”), to jednak ma ona źródła polityczne. Chodzi o wzmocnienie prawomocności władcy w oczach osób mu poddanych. W ten sposób cnota chrześcijańska przekształca się w cnotę polityczną [RS, s. 31–34].

Reasumując nasze rozważania, możemy udzielić odpowiedzi na postawione na początku pytania: 1) pomimo deklaracji o oddzieleniu urzędu od osoby władcy w praktyce Botero nie umie tego rozróżnienia dokonać, w wyniku czego państwo i jego władca są jednym i tym samym, a racja stanu jest nie do odróżnienia od racji osoby rządzącej; 2) pomimo zaczerpniętej z prawa rzymskiego publicznej deklaracji o pochodzeniu władzy od ludu, a nie od Boga, jezuita nawet jednego akapitu *Racji stanu* nie poświęca prawu poddanych do oporu wobec tyranii i ewentualnej późniejszej zmiany ustroju państwa na republikański. Giovanni Botero myśli o państwie i jego racji stanu kategoriami *stricte* monarchistycznymi.

Bibliografia

- Baldini A.E., *Albergati contro Bodin. Dall' 'Antibodino' ai 'Discorsi politici'*, „Il Pensiero Politico” 1997, nr 2.
- Baldini A.E., *Primi attacchi romani alla 'République' di Bodin sul finire del 1588. I testi di Minuccio Minucci e di Filippo Sega*, „Il Pensiero Politico” 2001, nr 1.

- Barbuto G.M., *I Gesuiti e il 'principe' di Machiavelli: da Ribadeneyra a Gracián. Paradigma della mediazione*, „Res Publica” 2017, t. 20, nr 1.
- Bernardi M. de, *Giovanni Botero economista (intorno al libri 'Delle cause della grandezza delle città')*, Torino 1931.
- Bieliański S., *Giovanni Botero*, Kraków 1995.
- Blanco M., *Arte de ingenio et Arte de prudencia: le conceptisme dans la pensée politique du XVIIe siècle*, „Mélanges de la Casa de Velázquez” 1987, nr 23.
- Bodin J., *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, Warszawa 1958 [1576].
- Borelli G., *La necessità della congiura nelle scritture italiane della ragion di Stato*, [w:] *Actes du colloque international organisé a Rome, 30 septembre–2 octobre 1993*, Rome 1996.
- Botero G., *De la raison d'État [1589–1598]*, Paris 2014.
- Botero G., *Delle cause della grandezza delle città*, Roma 1588.
- Botero G., *La ragion di stato*, Roma 2009 [1589].
- Botero G., *De regia sapientia*, Mediolani 1583.
- Chabod F., *Escritos sobre el Renacimiento*, México 1990.
- Continisio C., *Introduzione*, [w:] G. Botero, *La ragion di stato*, Roma 2009 [1589].
- Continisio C., *Nota al testo*, [w:] G. Botero, *La ragion di stato*, Roma 2009 [1589].
- Continisio C., *Nuove edizioni di Giovanni Botero nel cinquecentenario della morte*, „Storia del Pensiero Politico” 2017, nr 2.
- Courtine J.F., *Nature et empire de la loi. Etudes suaréziennes*, Paris 1999.
- Descendre R., *L'État du monde. Giovanni Botero entre raison d'État et géopolitique*, Genève 2009.
- Descendre R., *Introduction*, [w:] G. Botero, *De la raison d'État (1589–1598)*, Paris 2014.
- Descendre R., *Raison d'État, puissance et économie. Le mercantilisme de Giovanni Botero*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 2003, nr 3.
- Descendre R., *Sur l'effacement du modèle de la constitution mixte dans les discours italiens de la raison d'État: Botero, Boccalini et Zuccolo*, [w:] M. Gaille-Nikodimov (red.), *Le gouvernement mixte. De l'idéal politique au monstre constitutionnel en Europe (XIIIe–XVIIe siècle)*, Saint-Etienne 2005.
- Descendre R., *Une monarchie 'presque universelle': géopolitique de l'Empire dans les Relazioni universali de Giovanni Botero*, [w:] F. Crémoux, J.-L. Fournel (red.), *Idées d'empire en Italie et en Espagne (XIVe–XVIIe siècle)*, Rouen 2010.
- Egío García J.L., *Calvinismo, galicanismo y antimachiavelismo en el pensamiento político de Innocent Gentillet (1532–1588)*, 2015, rozprawa doktorska, PDF na stronie: digitum.um.es/digitum/handle/10201/47880 [dostęp: 13.12.2020].
- Estienne P., *Étude sur Michel de l'Hospital*, „Bulletin de la Société Académique de Brest” 1884–1885, t. 10.
- Ferrari J., *Histoire de la Raison d'État*, Paris 1860.
- Ferrari J., *Machiavel juge des révolutions de notre temps*, Paris 1849.
- Galino Carrillo M., *Los tratados sobre educación de príncipes (siglos XVI y XVII)*, Madrid 1947.
- Górski A., *Idea władzy suwerennej w poglądach Jana Bodinusa*, „Pro Fide, Rege et Lege” 1992, nr 2.
- Höpfl H., *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630*, New York 2004.
- Isnardi-Parente M., *Jean Bodin su tirannide e signoria nella 'République'*, „Il Pensiero Politico” 1981, nr 14, z. 1.

- Jaume L., *La théorie de la 'personne fictive' dans le Léviathan de Hobbes*, „Revue Française de Science Politique” 1983, t. 33, nr 6.
- Kantorowicz E., *Mourir pour la patrie et autres textes*, Paris 2004.
- King P., *The Ideology of Order. A Comparative Analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes*, London 1974.
- Labrousse R., *Hobbes et l'apologie de la monarchie*, „Revue Française de Science Politique” 1953, nr 3.
- Lapierre J.W., *Remarques sur la théorie de la personne publique chez Thomas Hobbes*, „Annales de la Faculté des Lettres d'Aix” 1953, t. 27.
- Lecler J., *Historia tolerancji w wieku Reformacji*, t. 2, Warszawa 1964.
- Liguori G., *Machiavelli politico e rivoluzionario nei 'Quaderni' di Antonio Gramsci*, „Filosofia Politica” 2019, nr 1.
- Machiavelli N., *Książę [1532]*, [w:] idem, *Wybór pism*, Warszawa 1972.
- Machiavelli N., *O sztuce wojny*, Warszawa 2008 [1521].
- Mansfield H.C., *On the Impersonality of the Modern State: A Comment on Machiavelli's Use of Stato*, „The American Political Science Review” 1983, nr 77.
- Martín Rodríguez M., *Giovanni Botero y el sentimiento de despoblación en la España de la primera mitad del Siglo XVII*, „Revista Internacional de Sociología” 1985, nr 3.
- Martínez Rivas R., *La religión en el pensamiento de Maquiavelo*, „ROED: Revista online de Estudiantes de Derecho” 2016, nr 5.
- Meadows P., *Giovanni Botero and the Process of Urbanization*, „The Midwest Sociologist” 1958, t. 20, nr 2.
- Méchoulan H., *Tacite et Machiavel révélateurs des inquiétudes de la pensée politique espagnole du Siècle d'or*, [w:] *Actes de la table ronde de Rome (12–14 novembre 1987)*, Rome 1991.
- Meinecke F., *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, München–Berlin 1924.
- Miceli M.L., *Giovanni Botero y la razón de Estado: Una postura divergente sobre la conformación histórica del Estado Moderno*, „Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas” 2015, t. 17, nr 1.
- Miceli M.L., *El origen de la comunidad política en Giovanni Botero. Influencias medievales y prefiguración de conceptos modernos*, „Prudentia Iuris” 2011, nr 70.
- Miceli M.L., *El poder político en la Modernidad y sus límites: una reinterpretación de la cuestión a través de la razón de Estado de Giovanni Botero*, „Analecta Política” 2015, t. 5, nr 9.
- Miceli M.L., *Política y religión en los inicios de la razón de Estado: Aproximaciones a partir de las obras de Giovanni Botero*, „Revista SAAP: Sociedad Argentina de Análisis Político” 2014, t. 8, nr 2.
- Miceli M.L., *Una aproximación al concepto de 'razón de estado' en Giovanni Botero desde la teoría política de Carl Schmitt*, „Colección” 2011, nr 21.
- Morandi C., *Uno scritto inedito di Giovanni Botero*, „Bolletino Storico-Bibliografico Subalpiano” 1935, t. 37.
- Nadeau Ch., Saada J., *Guerre juste, guerre injuste. Histoire, théories et critiques*, Paris 2009.
- Paganini G., *Du déisme avant le déisme? Religion naturelle et droit universel noachique dans le 'Colloquium Heptaplomeres' de Jean Bodin*, „La Lettre Clandestine” 2013, nr 21.
- Pasqualucci P., *Thomas Hobbes e Santi Romano. Overro la teoria hobbesiana dei corpi subordinati*, „Quaderno Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno” 1986, nr 15.
- Pedullà G., *Contro 'Il principe'. Nascita dell'anti-machiavellismo*, Macerata 2015.

- Regout R.H.W., *La doctrine de la guerre juste d'après les théologiens et canonistes catholiques*, Aalen 1974.
- Ribarević L., *Leviathan and medieval 'universitas': Hobbes's debt to canon law*, „History of Political Thought” 2017, t. 38, nr 1.
- Saxonhouse A.W., *Hobbes and Beginning of Modern Political Thought*, [w:] T. Hobbes, *Three Discourses. A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, Chicago 1995.
- Schnur R., *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates*, Berlin 1962.
- Simon F., *Crise de légitimités dans l'Italie médiévale. Les dictatures avortées de Cola di Rienzo et Savonarole*, [w:] M. Duverger (red.), *Dictatures et légitimité*, Paris 1982.
- Sisti A., ‘Delle cause della grandezza delle città’ di Giovanni Botero, „Nuova Informazione Bibliografica” 2016, nr 2.
- Skinner Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, t. 2, New York 1998.
- Tallon A., *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVI^e siècle*, Paris 2002.
- Tenenti A., *Les dictateurs dans les Etats urbains des XIII–XVI^e siècle italiens*, [w:] M. Duverger (red.), *Dictatures et légitimité*, Paris 1982.
- Thuau E., *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris 2000.
- Toffanini G., *Machiavelli e il 'Tacitismo'. La 'Politica storica' al tempo della contrariforma*, Napoli 1972.
- Vanderpol A., *La doctrine scholastique de droit de guerre*, Paris 1925.
- Voegelin E., *Jean Bodin*, München 2003.
- Volco A., *Política, religión y fundación en Maquiavelo. Una lectura a partir de los orígenes de Roma*, „Las Torres de Lucca” 2016, t. 5, nr 9.
- Wielomski A., *Mysł polityczna Reformacji i Kontrreformacji*, t. 1: *Rewolucja protestancka*, Warszawa 2013.
- Wielomski A., *O źródle władzy politycznej jako papierku lakmusowym Cywilizacji Łacińskiej*, „Pro Fide Rege et Lege” 2019, nr 81.
- Wielomski A., *Racja stanu a moralność w krajach romańskich XVI i XVII wieku*, „Pro Fide Rege et Lege” 2003, nr 3.
- Wielomski A., *Suwerenność państwa w stosunkach międzynarodowych w doktrynie Roberta Bellarmina*, „Societas et Ius” 2017, nr 6.
- Wielomski A., *Teokracja papieska 1073–1378. Mysł polityczna papieży, papalistów i ich przeciwników*, Warszawa 2011.

