

Ewa Jolanta Głębička

**MORALNOŚĆ I POLITYKA. POGLĄDY  
ANDRZEJA MAKSYMILIANA FREDRY I  
STANISŁAWA HERAKLIUSZA LUBOMIRSKIEGO**

**A**ndrzej Maksymilian Fredro (ok. 1620–1679) i Stanisław Herakliusz Lubomirski (ok. 1642–1702) jako pisarze zyskali nie tylko uznanie swych rodaków, ale również sławę europejską. Trzeba też stwierdzić, że znali politykę nie tylko z teorii, ale i praktyki. Dotyczy to zwłaszcza Fredry, który przebył w swym życiu drogę od posła na sejmik i sejm do senatora Rzeczypospolitej<sup>1</sup>. Podkreślmy tu, że ten syn stolnika przemyskiego pierwszy w swej rodzinie osiągnął godność senatorską. Zetknął się również z problemami polityki zagranicznej, gdy w roku 1647 brał udział w pracach komisji do spraw granicznych między Polską i Węgrami, a w 1651 został przez Jana Kazimierza wysłany w poselstwie do księcia Siedmiogrodu, Jerzego II Rakoczego<sup>2</sup>.

Lubomirski z kolei podczas pobytu we Francji w 1660 r. miał okazję poznać jednego z największych polityków XVII-wiecznej Europy, kardynała Mazarin, któremu został polecony przez królową Ludwikę Marię. Podobno miał być świadkiem francusko-hispańskich negocjacji, kończących wieloletnią wojnę między obydwoma narodami. W późniejszych latach, jako marszałek wielki koronny (od 1676 r.)<sup>3</sup>, odgrywał dużą rolę tak w polityce wewnętrznej Rzeczypospolitej, jak i zagranicznej.

Andrzej Maksymilian Fredro zyskał europejski rozgłos przede wszystkim jako autor napisanych po łacinie *Monita politico-moralia*<sup>4</sup>, które do połowy XVIII w. były wielokrotnie wydawane w krajach Europy Zachodniej, zostały też przetłumaczone na języki francuski<sup>5</sup>, niemiecki<sup>6</sup>, a nawet rosyjski<sup>7</sup>. Rosyjskiego przekładu doczekało się również wybitne dzieło drugiego z wymienionych pisarzy, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*<sup>8</sup> Stanisława Herakliusza Lubomirskiego. Giovanna Brogi Bercoff, która dokonała analizy przekładu *Rozmowy III (O stylu abo sposobie pisania i mówienia)*, stwierdziła, że w tekście rosyjskim

“wyraźne są [...] pewne fonetyczne i morfologiczne rutenizmy, które skłaniały do opowiedzenia się za tłumaczem ruskim<sup>9</sup>”, a podsumowując swe rozważania stwierdza: “Niektóre poszlaki (np. tendencja do przedkładania stylu typu “klasycznego” nad styl niejasny czy “kwiecisty”; teoria naśladownictwa) mogłyby przybliżyć autora do Feofana Prokopowicza”<sup>10</sup>.

Wziąwszy pod uwagę, jakiego przygotowania wymagało tłumaczenie tekstu tak erudycyjnego, jak *Rozmowy Artaksesa i Ewandra* — nie tylko znajomości polszczyzny, ale też łaciny, gdyż prozę *Rozmów* gęsto przeplatają łacińskie cytaty, a także dobrej orientacji w antycznej tradycji, często przez autora przywoływanej — pogląd, iż tłumacza szukać należy w szeroko pojętym kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej<sup>11</sup> wydaje się jak najbardziej uzasadniony.

Zarówno więc Fredro, jak Lubomirski mieli, z jednej strony, bezpośredni wpływ na politykę swego kraju, z drugiej, formułowane przez nich teorie i spostrzeżenia cieszyły się zainteresowaniem czytelników również spoza granic Rzeczypospolitej. Tym bardziej interesujące może być zbadanie, w jaki sposób odnosili się do kwestii wzajemnych związków polityki i moralności.

Lubomirski zdaje się nie wątpić, że polityk winien być człowiekiem nieskazitelnym. W *Rozmowie VI (O powadze abo imieniu między ludźmi)* czytamy:

Powaga idzie za cnotą i wtenczas najbardziej jesteśmy poważnymi, kiedy najbardziej przykładnymi, kiedy nam nikt nie może zadać, abyśmy mieli przeciwko cnotie w czymkolwiek wykroczyć, kiedy tego, co drugim ganiemy, sami się nie dopuszczamy, kiedy cnoty, pobożności, wiary, prawa i sprawiedliwości przestrzegamy, a nie wtenczas, kiedy zmyślonym i oszukiwającym sposobem, próżną chwałą nadęci, niepotrzebnej przestrzegamy powagi<sup>12</sup>.

A nieco dalej: “*Principes quidem instar deorum esse*<sup>13</sup>, aby nie tylko władzą Bogu, ale i cnotą podobni byli”<sup>14</sup>. Zauważmy, że owa tytułowa “powaga” to polski odpowiednik łacińskiej *auctoritas*, autorytetu, bez którego trudno skutecznie działać w życiu publicznym.

Poglądy Lubomirskiego wydają się bliskie tym, które znajdujemy w przypisywanej przez wieku Arystotelesowi *Etyce wielkiej*:

Skoro zamierzamy mówić o problemach etycznych, należy najpierw zastanowić się, jakiej [nauki] częścią jest moralność. Krótko mówiąc, wydaje się ona częścią nie innej nauki jak polityki. W polityce bowiem nie może niczego dokonać ten, kto nie posiada określonej cechy, tzn. kto nie jest moralnie wartościowy. A być człowiekiem moralnie wartościowym znaczy: posiadać cnoty. Wobec tego, jeżeli ktoś zamierza uczestniczyć w życiu politycznym, musi być moralnie wartościowym człowiekiem<sup>15</sup>.

Są też polemiką z tezami Machiavellego, wyłożonymi w *Księciu*, np. w rozdziale piętnastym:

[...] kto, chcąc czynić tak, jak się czynić powinno, nie czyni tak, jak inni ludzie czynią, ten gotuje raczej swój upadek niż przetrwanie; bowiem człowiek, który pragnie zawsze i wszędzie wytrwać w dobrem, paść koniecznie musi między tymi ludźmi, którzy nie są dobrymi. Otóż niezbędnym jest dla księcia, który pragnie utrzymać się, aby potrafił nie być dobrym i zależnie od potrzeby posługiwał się lub nie posługiwał dobrocią<sup>16</sup>; i dalej albowiem gdy [książę] wszystko dobrze rozważy, zobaczy, że niejedna rzecz, która wydaje się cnotą, w zastosowaniu spowodowałaby jego upadek, a niejedna znowu, która wyda się wadą, w zastosowaniu przyniesie mu bezpieczeństwo i pomyślność<sup>17</sup>

Owa polemika stanie się jeszcze wyraźniejsza, gdy sięgniemy do tekstu, do którego Lubomirski często się odwołuje w swej *Rozmowie VI*. Jest to *Idea de un principe politico cristiano* hiszpańskiego pisarza i dyplomaty Diega de Saavedra y Fajardo (1584–1648). Wymienione dzieło, opublikowane w 1640 roku, zostało niemal natychmiast przetłumaczone na łacinę<sup>18</sup> i jako *Idea principis christiano-politici 100 symbolis expressa* było wielokrotnie wznawiane. Pisząc swe rozważania *O powadze* Lubomirski wyraźnie nawiązywał do *Symbolum XVIII*<sup>19</sup>. Świadczą o tym przykłady z historii antycznej i nowożytnej, którymi polski pisarz ilustruje swe wywody, a także cytaty z autorów starożytnych, przytaczane w takim samym kontekście, w jakim znajdują się one w tekście Saavedry. W tym właśnie *Symbolum* znajdujemy też bezwzględne potępienie poglądów Machiavellego, które hiszpański pisarz tak charakteryzuje: [...] putat ille virtutes principi necessarias non esse, sed sufficere, si eas habere se simulet<sup>20</sup> (sądzi on [tzn. Ma-

chiavelli], że ksiązę nie musi posiadać cnót, ale wystarczy, jeśli będzie udawał, że je posiada).

Pod koniec *Symbolum XVIII* Saavedra jeszcze raz wraca do autora *Księcia*:

Non voluit solum Machiavellus, ut princeps temporibus certis virtutes fingeret, sed politicam etiam ipsi malitiae superstruere commonstrando, quomodo huius beneficio ad supremum gradum illa posset evehi, et diserte asserendo ideo pessum ire homines, quod mali esse nescirent<sup>21</sup> (Machiavelli nie tylko chciał, aby w pewnych okolicznościach ksiązę udawał cnotę, ale nawet starał się uczynić przewrotność fundamentem polityki pokazując, w jaki sposób może ona wynieść na szczyty; wymownie też dowodził, że ludzie źle kończą, gdyż nie potrafili być złymi).

W *Rozmowie VI* Lubomirski polemizuje też z Andrzejem Maksymilianem Fredrą, choć w tekście ani razu nie został on wymieniony z nazwiska, podobnie zresztą jak Machiavelli. Autor *Monita politico-moralia* z całą pewnością czytał uważnie *Księcia*, a także *Rozważań nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*<sup>22</sup>, i to, jak się wydaje, bez wielkiego zgorszenia. Nie posunął się wprawdzie tak daleko jak Machiavelli i nigdzie nie stwierdził, że np. dobrze zastosowane okrucieństwo może przynieść w polityce korzyści<sup>23</sup>. Łączy go jednak z autorem *Księcia* brak złudzeń co do ludzkiej natury i przekonanie, że ponieważ nie można jej zmienić, należy się starać nawet wady wykorzystywać dla dobra państwa.

Wróćmy jeszcze do polemiki Lubomirskiego z Fredrą. Być może jest ona najbardziej wyraźna we fragmencie, gdzie czytamy: Drużdy zaś w małym mówieniu i rzadkim zdania swego wyrażeniu zachowanie powagi zakładają sobie, mając za lekkość rozśmiać się, bezpiecznie mówić, patrzeć i inne, które miałyby być indyferencyje postępów ludzkich<sup>24</sup>.

W *Monitach* jedną z najczęściej powtarzających się wskazówek jest: [...] małomówność, jako jedna z cech roztropności, to pomoc w zdobyciu i zachowaniu autorytetu. Jest źródłem szacunku, zasłoną dla wad, córką roztropności i cnoty, duszą rady i działania, sprzyja zachowaniu spokoju, pozwala uniknąć lekkomyślności i kłopotów a także lekceważenia, jest drogą pozyskania przyjaźni i jej strażniczką.

Budzi podziw u ludzi, gdyż więcej się spodziewamy po kimś, kogo w pełni nie rozumiemy, skłonni uważać, że kryje się w nim coś bardziej wzniosłego. Powiem krótko: niewiele trzeba, by milczeć, wiele, by rozsądnie mówić<sup>25</sup>.

Równie wyraźnie zdaje się Lubomirski polemizować z Fredrą, gdy pisze o polityku udającym cnoty, których w rzeczywistości nie posiada: [...] sam, poznaawszy do siebie własne i jawne niedoskonałości, na cudze defekta przez spary patrzeć musi i one dyssymulować, aby mu nie rzeczone, że “ty gorzej czynisz, a przecię-ć uchodzi”. *Turpe est doctori, cum culpa redarguit ipsum*<sup>26</sup>. I tak musi — rad nierad — złe li, gorsze li przebaczyć, bo bezpiecznie skarać i śmieie swej powagi zażyć nie może.

Otóż sztukę “patrzenia przez palce” (w dawnej polszczyźnie takie znaczenie miało słowo “przebaczać”) na cudze wady i niedoskonałości a nawet niesprzeciwianie się złu uważał Fredro za jedną z podstawowych zalet godnego tej nazwy polityka: Nierzadko jednak lepiej i bezpieczniej pewnych rzeczy z rozmysłem nie wiedzieć, niż gdyby — publicznie z lekkomyślnością albo zapalczywością wymienione — nie zostały powściągnięte lub doprowadzone do porządku. Nierzadko lekarstwem jest nie stosować żadnego lekarstwa. Nieraz to, czego pragniemy, przychodzi samo z siebie, albo odwrotnie — zło samo z siebie traci na sile i z czasem znika. A nawet zaniedbywane i z pogardą traktowane, wreszcie traktowane z pobłażliwością ze względu na ludzką słabość i okoliczności — zmienia się na lepsze. I przeciwnie, zło objawione, zganione, zauważone, pobudzone jest ku gorszemu, jeśli nie mamy dość siły, by mu się przeciwstawić, albo nie potrafimy zrobić tego zręcznie, przez co, jakby usuwając zaporę, zachęcamy, by stawało się gorsze<sup>27</sup>.

Trudno powiedzieć, do jakiego stopnia Lubomirski zdawał sobie z tego sprawę, ale w przytoczonym fragmencie autor *Monitów* powtarza nauki Machiavellego, który w swych *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, w rozdziale (33, ks. I) zatytułowanym “Jeśli śmiertelne niebezpieczeństwo zagraża państwu od wewnątrz lub z zewnątrz, mądrzej jest zwlekać, niż stanowczo przeciw niemu wystąpić” stwierdza: Powiem zatem, że ponieważ trudno jest rozpoznać zło w zarodku, [...] należy po rozpoznaniu

go zwlekać, a nie otwarcie przeciwko niemu występować. Zwlekając doprowadza się bowiem do tego, że zło samo wygasa lub też przynajmniej o wiele później wydaje swe owoce. Przeto władcy, pragnący zło wytepić lub przeciwstawić się jego naporowi, winni baczyć na to, aby zmierzając do osłabienia nie spowodować wzmocnienia, aby nie cofnąć do tyłu tego, co umyślili popchnąć do przodu<sup>28</sup>.

To różne podejście obu pisarzy do kwestii moralności w polityce wynikało niewątpliwie z odmienności celów, jakie sobie stawiali, pisząc swe dzieła. Lubomirski pragnął przede wszystkim ukazać idealny wizerunek “człowieka wielkomyślnego”<sup>29</sup>, godnego sprawować najwyższe urzędy w państwie, i opisywał, jak taki człowiek powinien postępować. Fredro natomiast był, jako autor *Monitów*, realistą. Nie interesowały go teorie polityczne, zamierzał natomiast przekazać czytelnikowi praktyczne wskazówki pouczające, jak skutecznie działać w polityce w określonych sytuacjach. Swoje zalecenia odnosił przy tym do konkretnej rzeczywistości, tej, którą znał najlepiej, to znaczy panującego w Rzeczypospolitej ustroju politycznego czyli szlacheckiej demokracji oraz działających w niej ludzi. Tych ostatnich zaś oceniał bardzo surowo, zarówno rządzących, jak rządzonych.

Fredro nie miał wątpliwości, że tylko nieliczni w państwie obdarzeni są prawdziwą mądrością połączoną ze zdolnością skutecznego działania. Można by zresztą ułożyć sporą antologię z wypowiedzi kasztelana lwowskiego, mówiących o głupocie, zmienności i politycznej ślepotie ogółu obywateli, określanych przez niego słowem *populus*, czyli lud<sup>30</sup>, ale znacznie częściej wzgardliwym *vulgus* (pospólstwo, tłum). Ten lud, nie umiejący najczęściej dostrzec tego, co dobre dla państwa, skłonny z dwóch możliwości wybrać raczej tę gorszą, łatwo ulegał “demagogom”<sup>31</sup> bardziej dbającym o własny interes niż dobro ogółu.

Również ci, którzy w Rzeczypospolitej sprawowali wyższe urzędy, nie zostali przez pisarza potraktowani pobłaźliwiej niż lud. Fredro oskarżał ich o kierowanie się własnym interesem a nie dobrem państwa, sprzedajność (dziś nazwalibyśmy to korupcją), a nawet o to, że urażeni czy zagrożeni karą gotowi byli stać się wrogami własnego kraju. Ten mało pochlebny dla senatorów i ogółu szlachty wizerunek Fredro uzupełnił jeszcze jednym szczegółem — oto rządziły tym światem

nie tylko przekupstwo, prywatą i polityczną krótkowzroczność, ale panowało w nim wiarołomstwo:

W niewielkim stopniu zdaje sobie sprawę z braku wiarygodności zepsutego stulecia i sam chce być oszukany ten, kto skwapliwie wierzy, że przysięga lub zobowiązania na piśmie to dosyć, by ludzie dotrzymali słowa, albo nieostrożny wedle wrażliwości własnego sumienia mierzy cudze. Tymczasem dzisiaj dzieje się na odwrót, gdyż pisma lub przysięgi za narzędzia oszustwa uchodzą<sup>32</sup>.

Trudno się dziwić, że zawarte w *Monitach* rady dla tych, którzy chcą odgrywać polityczną rolę w państwie, dają się w większości sprowadzić do jednej: “nawet jeśli nie masz zalet, jakie powinien posiadać mąż stanu, rób wszystko, aby inni tego braku nie zauważyli”.

Stwierdźmy na zakończenie, że różnica w podejściu do zagadnienia moralności w polityce, jaką można zaobserwować porównując *Monita politico-moralia* i *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, nie wynika z odmienności źródeł, do jakich się dwaj pisarze odwoływali. Wręcz przeciwnie, tak Lubomirski, jak i Fredro często przeplatali swoje wywody cytatami z Pisma św.; odwoływali się do Tacyta, Seneki, Cyserona, a z greckich autorów przede wszystkim Plutarcha, którego znali w łacińskim tłumaczeniu<sup>33</sup>. Jednemu i drugiemu znane były dzieła Diega de Saavedra i Niccolo Machiavellego, a także innych nowożytnych historyków — np. Francesca Guicciardiniego i Jacques’a-Augusta du Thou. Być może to ów europejski kontekst *Monita politico-moralia* i *Rozmów Artaksesa i Ewandra* sprawił, że były czytane również za granicą. doc. dr hab. Ewa Jolanta Głębińska.

---

<sup>1</sup>W październiku 1654 r. Fredro został mianowany kasztelanem lwowskim, a w 1676 wojewodą podolskim.

<sup>2</sup>Zob. W. Czapliński, Fredro Andrzej Maksymilian. — PSB. — T. 7. — S. 114–116.

<sup>3</sup>Zob. K. Matwijowski, W. Roszkowska, Lubomirski Stanisław Herakliusz. — PSB. — T. 18. — S. 45–50.

<sup>4</sup>Amsterdam 1664; polski przekład: *Przestrogi polityczno-obyczajowe*, przetłumaczone przez Jana Ignacego Jankowskiego. — Wilno 1781. Wszystkie cytaty i odwołania do tego tekstu (zarówno łacińskiego, jak i przekładu) odsyłają do edycji: Andrzej Maksymilian Fredro, *Monita politico-moralia. Przestrogi polityczno-obyczajowe* w tłumaczeniu J. I. Jankowskiego, wyd. E. J. Głębińska i E. Lasocińska. — Warszawa 1999 (Biblioteka Pisarzy Staropolskich. — T. 14).

<sup>5</sup>*Instruction morales et politiques*, par Antoin Teissier, Kolonia 1700.

- <sup>6</sup>Staats- und Sitten Lehren, Samt einer wesentlihen Abbildung der unterschiedlichen Gemuehts-Beschaffenheiten. — Frankfurt 1684, 1698.
- <sup>7</sup>Przekład ten powstał na przełomie XVII i XVIII w., pozostał jednak w rękopisie (por. G. Brogi Bercoff, Królestwo Słowian. Historiografia Renesansu i Baroku w krajach słowiańskich. — Warszawa 1998. — S. 253–254, przyp. 96).
- <sup>8</sup>Powstały w 1676 r., drukiem zostały wydane (b. m.) w 1683 r. O tłumaczeniu na rosyjski, które powstało najprawdopodobniej na przełomie XVII i XVIII w., zob. G. Brogi Bercoff, Uwagi o rosyjskim przekładzie „Rozmów Artaksesa i Ewandra” S. H. Lubomirskiego, w: Przekład literacki. Teoria. Historia. Współczesność, red. A. Nowicka-Jeżowa i D. Knysz-Tomaszewska. — Warszawa 1997. — S. 158–170.
- <sup>9</sup>Tamże. — S. 159.
- <sup>10</sup>Tamże. — S. 170.
- <sup>11</sup>O zachodnich, „łacińskich” wzorach programu nauczania w Akademii Kijowsko-Mohylańskiej por. Szkolnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej, pod red. A. Mironowicza, U. Pawluczuk, i P. Chomika, Białystok 2002, zwłaszcza T. Chynczewska-Hennel, Akademia Kijowsko-Mohylańska, w: tamże. — S. 40–54 (tu najnowsza literatura przedmiotu); por. też. I. Ševčenko, Różne oblicza świata Piotra Mohyły, w: tenże, Ukraina między Wschodem a Zachodem. — Warszawa 1996. — S. 19–44.
- <sup>12</sup>S. H. Lubomirski, Rozmowy Artaksesa i Ewandra, Rozmowa V 11, wyd. J. Dąbkowska (w druku); wszystkie cytaty z dzieła Lubomirskiego zaczerpnięte są z tej edycji.
- <sup>13</sup>Władcy są odbiciem bogów (Tacyt, Annales 3, 36; przekł. S. Hammer, w: Tacyt, Dzieła. — Warszawa 1957. — T. I. — S. 188).
- <sup>14</sup>Rozmowa VI 15.
- <sup>15</sup>Etyka wielka 1181 a-b, przekł. W. Wróblewski, w: Arystoteles, Dzieła wszystkie. — T. 5. — Warszawa 1996. — S. 309. Trudno powiedzieć, czy w cytowanych fragmentach Lubomirski z pełną świadomością nawiązywał do tego dzieła, nie jest to jednak niemożliwe, w Rozmowach bowiem pojawiają się cytaty z traktatów Arystotelesa (oczywiście, w łacińskim przekładzie).
- <sup>16</sup>N. Machiavelli, Księżę, przeł. C. Nanke, Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza, przeł. K. Żaboklicki. — Warszawa 1984. — S. 80.
- <sup>17</sup>Tamże. — S. 81.
- <sup>18</sup>Tłumaczenie na łacinę pisanych w językach narodowych dzieł, cieszących się powszechnym zainteresowaniem, była to powszechna praktyka w wiekach XVI i XVII, a nawet XVIII. Istniał np. taki przekład zarówno Księcia Machiavellego, jak i Rozważań nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza tegoż autora.
- <sup>19</sup>D. de Saavedra, Idea principis christiano-politici centum symbolis expressa..., Amstelodami 1651. — S. 131–143.
- <sup>20</sup>Tamże, s. 138.
- <sup>21</sup>Tamże. — S. 141.
- <sup>22</sup>O czytelnych w Monitach nawiązaniach do Machiavellego zob. E. J. Głępicka, Lekture Andrzeja Maksymiliana Fredry, w: Mazepa e il suo tempo. Storia, cultura, società, a cura di G. Siedina. — Alessandria 2004. — S. 279–290, zwłaszcza s. 283 i n.; dodajmy, że Fredro doskonale też znał dzieło Diega de Saavedra (zob. tamże).
- <sup>23</sup>Machiavelli pisze o tym w rozdziale ósmym Księcia.
- <sup>24</sup>Rozmowa VI 46.

---

<sup>25</sup>[...] taciturnitas intra prudentiam adhibita compendium est habendae servandaeque autoritatis, aestimationis mater, velamen defectuum, prudentiae, tum virtutis alumna, consilii et executionis anima, quietis cognata fautrix, levitatis et odiorum fuga, contemptuum evitatio, altioris amicitiae ingressus et custos fidelis. Facit admirari homines, ut plus rerum exspectemus, quiddam altius illis inesse opinaturi, quos nondum plene intelligimus. Dicam verbo: tacere pauca requirit, prudenter loqui multum (Monita V 1).

<sup>26</sup>Nie przystoi doktorowi, gdy jego samego obciąża wina (Disticha vel dicta Catonis 1, 30).

<sup>27</sup>Praestat tamen non raro tutiusque, ut aliqua studiose nesciantur, quam in palam leviter aut ardentem vocata non coercentur nec ad regulam redigantur. Remedii saepe vicem tenet nullum rebus adhibere remedium. Saepe optata sponte veniunt aut secus, quae mala, sponte senescunt et cessant cum tempore. Immo sanantur neglecta contemptimve habita, dein fragilitati hominum aut tempori condonata, quae secus in peius irriterentur revelata, exprobrata, deprehensa, dum obviando satis non sumus aut forte dextre nescimus eoque remoto velut obice incitamentum continuandorum in peius damus (Monita V 2); zob. też II 26; II 81 etc.

<sup>28</sup>Wyd. cyt. — S. 147.

<sup>29</sup>O tym, jaka rolę owo pojęcie pełni w pismach Lubomirskiego i Fredry zob. E. Lasocińska, "Cnota sama z mądrością jest naszym żywotem". Stoickie pojęcie cnoty w polskiej poezji XVII wieku. — Warszawa 2003. — S. 50 i n.

<sup>30</sup>Fredro nie miał tu na myśli ludu w naszym rozumieniu, ale ogół obywateli obdarzonych politycznymi prawami, czyli szlachtę Rzeczypospolitej.

<sup>31</sup>Fredro nie używał tego greckiego słowa, doskonale jednak znał kryjącą się za nim treść.

<sup>32</sup>Depravati saeculi parum capit corruptam fidem, decipi volens cupiens, aut pro teneritudine propriae alienam conscientiam metitur incautus, qui iuramento vel scriptis ligaminibus teneri satis hominum fidem properus credit; nam secus hodie fit, dum scripta vel iuramenta pro stratagematis fallendi habentur (Monita V 6).

<sup>33</sup>To tylko najważniejsi autorzy, jakich przywołują w swych tekstach obaj pisarze.