

Steffen Huber

<https://orcid.org/0000-0002-6490-8611>

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Wspólnota zysków i strat (*societas*) jako *nucleus* wspólnoty politycznej u Aarona Aleksandra Olizarowskiego

Aaron Aleksander Olizarowski, prawnik i autor *De politica hominum societate* (1651), reinterpretował strukturę Arystotelesowskiej filozofii praktycznej i oparł swoją koncepcję wspólnoty politycznej na znanym w prawie rzymskim pojęciu „spółki” (*societas*). W tych zabiegach wyraża się oryginalny charakter całego traktatu, który stanowi ważny dokument dialogu Rzeczypospolitej z Zachodem na temat sprawiedliwego ustroju społecznego.

Aaron Alexander Olizarovius, lawyer and author of *De politica hominum societate* (1651), restructured Aristotle’s practical philosophy and based his understanding of the political community on the notion of economic partnership (*societas*) known in Roman law. These aspects point to the creative nature of the treaty as an important document of the dialogue between the Polish-Lithuanian Commonwealth and Western Europe on just social order.

Słowa kluczowe: Aaron Aleksander Olizarowski, filozofia polityczna, prawo, teoria ustroju

Key words: Aaron Alexander Olizarovius, political philosophy, law, constitutional theory

Aron Aleksander Olizarowski (1610–1659) był profesorem prawa na Uniwersytecie Wileńskim w latach 1644–1655¹. W 1643 r. wydał w Ingolstadt *Quaestiones politicae*, w których omawiał klasyczną koncepcję ustroju mieszanego (*respublica mixta*), dynastię i elekcję króla, relacje międzystanowe, w tym niesprawiedliwe traktowanie chłopów, a także stosunki międzynarodowe i sztukę wojenną². Za główne dzieło Olizarowskiego uchodzi traktat *De politica hominum societate* (*O politycznej wspólnotie ludzi*), który ukazał się w 1651 r. w Gdańsku³. Poświęcony był tym samym tematowi co pierwszy traktat, ale zmierzał do bardziej syntetycznego opisu wspólnoty politycznej.

¹ Oparta na aktualnych badaniach biografia Aarona Aleksandra Olizarowskiego i odnośna bibliografia, która oprócz wymienionych w niniejszym artykule pozycji uwzględni także hasła słownikowe i uwagi w opracowaniach syntetycznych takich autorów jak A. Karbowski, A. Bendżius, E. Ulčínaitė, I. Lukšaitė czy A. Ragauskas, zob. P. Niczyporuk, *Aaron Aleksander Olizarowski profesorem prawa Akademii Wileńskiej*, „Miscellanea Historico-Iuridica”, 14, 2015, 2, s. 181–206, zwł. s. 181, przyp. 1; idem, *Assertiones ex jurisprudentia Aarona Aleksandra Olizarowskiego – rozprawa, która nigdy nie powstała*, w: *Ustrój państwa, myśl polityczno-prawna, współczesne systemy rządów. Prace ofiarowane Profesorowi Adamowi Jamrozowi z okazji Jego Jubileuszu*, red. S. Bożyk, A. Olechno, Białystok 2018, s. 705–714; por. L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2: *Rozkwit Akademii Wileńskiej w latach 1600–1655*, Roma 1982, s. 169 n.

² A. A. Olizarovius, *Quaestiones politicae in utramque partem disputatae*, Ingolstadtii: Typis Gregorii Haenlini 1643, https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11109001_00005.html (8 XII 2022).

³ Idem, *De politica hominum societate libri tres*, Dantisci: Sumptibus Georgii Forsteri 1651, https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11067445_00001.html (8 XII 2022) (dalej: DPHS). Na język polski przetłumaczono tylko fragment: idem, *O politycznej społeczności ludzi* (= *De politica hominum societate*, fragment), w: *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, t. 3, s. 262–279. Wydanie łacińsko-litewskie: idem, *De politica hominum societate / Apie politinę žmoniu sąjungą*, red. i tł. J. Sarcevičienė, Vilnius 2003. Inaczej niż przyjęło się za Z. Ogonowskim i K. Stawecką, w niniejszej pracy termin *societas* nie jest tłumaczony jako „społeczność”, lecz jako „wspólnota”, a w technicznym znaczeniu prawa rzymskiego poosiłkowo także jako „spółka”. Istnieją ku temu dwa powody. Po pierwsze, na pojęciu *societas* Olizarowski opiera swoją koncepcję tego, co w późniejszych terminologiach nazywa się wspólnotą polityczną, państwem czy społeczeństwem obywatelskim. Tytułowa *societas politica* odnosi się do szeroko pojętej *res publica*, składającej się z indywidualnych obywateli i różnych regionów, miast oraz wspólnot wyznaniowych czy etnicznych. Po drugie, Olizarowski zakorzenia ogólnie pojętą *societas* w *societas* rozumianej jako „spółka” w sensie prawa rzymskiego, tj. jako precyzyjnie określony zestaw wzajemnych zobowiązań współników prowadzących działalność dla osiągnięcia wspólnego celu. Pierwszy i drugi aspekt wyraża się w tytule niniejszego artykułu, gdzie *societas* jest tłumaczona jako „wspólnota zysków i strat”.

Uwagę publiczności zwracała przede wszystkim kwestia sprawiedliwości, a w szczególności potępiany przez Olizarowskiego ucisk niższych warstw społecznych. W 1658 r. niemiecki geograf i polihistor Martin Zeiller (1589–1661) cytował poglądy Olizarowskiego na status społeczny uczonych i adwokatów (*causidici*)⁴. O proplebejskim stanowisku Olizarowskiego pisał anonimowy autor hasła poświęconego traktatowi *De politica hominum societate* w wydany przez Davida Brauna kompendium pisarzy polskich z 1732 r.⁵ Na przełomie XVIII i XIX w. Tadeusz Czacki w swojej historii prawa polskiego i litewskiego, a w połowie XIX w. Joachim Lelewel w pracy *Polska. Dzieje i rzeczy Jej* pochwalili Olizarowskiego za krytykę niesprawiedliwości stanu szlacheckiego⁶.

Choć *opus magnum* Olizarowskiego jest dobrze znane, to ocena jego wartości filozoficznej nie ustabilizowała się do dziś. Pierwszą

⁴ M. Zeiller, *Collectanea oder nachdenckliche Reden, verwunderlich, und seltsame Geschichte, und andere sonderbare Sachen, sambt Beschreibung etlicher gegen Auffgang der Sonnen gelegten Ländern*, Augsburg: Andreas Erffurt 1658, cap. I, s. 35 oraz cap. II, s. 75.

⁵ D. Braun, *De scriptorum Poloniae et Prussiae historicorum, politicorum & Jctorum typis impressorum ac manuscriptorum in Bibliotheca Brauniana collectorum virtutibus et vitiis, catalogus et judicium, post evolutionem exactam, sine odio aut studio, limitissimum*, Coloniae (= Elbląg) 1723, <https://fbc.pionier.net.pl/details/nnwzm7X> (8 XII 2022), s. 161 n. Anonimowy autor hasła odmawia traktatowi Olizarowskiego wartości poznawczej i podkreśla, że niezbyt nadaje się on nawet na kompendium akademickie. Wśród wielości mało uporządkowanych cytatów jednak „księga II, rozdział 11 przynosi jedną kwestię (*quaestio*) związaną ze stanem prawa [w Polsce] i użyteczną, mianowicie: czy ze względu na sprawiedliwość chłopci w Polsce powinni być traktowani jako niewolnicy czy też jako wolni ludzie?”, zob. E. Jarra, *Aron Aleksander Olizarowski, profesor Akademii Wileńskiej, jako filozof prawa*, w: *Księga pamiątkowa celem uczczenia 350-iej rocznicy założenia Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie*, Warszawa 1931, s. 39 n.

⁶ Tadeusz Czacki, pisząc tuż po rozbiorach, stawiał Olizarowskiego jako obrońcę uciskanych chłopów w jednym rządzie z Sebastianem Petrycym z Pilzna, Piotrem Skargą, Fabianem Birkowskim i Szymonem Starowolskim: „Olizarovius [—] to wszystko przeciwko tym nadużyciom napisał, cokolwiek rozsądek i cnota stanowić mogą”, idem, *O litewskich i polskich prawach*, Kraków 1861, s. 226 n. Joachim Lelewel w podobnym zestawieniu wymienia Olizarowskiego w podrozdziale *Publiciści na wdzierstwa szlachty powstają*: „Olizarovjus i stary Szymon Starowolski głośno utrzymywali że przywłaszczenie prawa życia i śmierci jest nieprawne, uczynione przeciw prawu powszechnemu równie jak przeciw ustawom krajowym”. Tu znajduje się obszerny cytat z *De hominum politica societate* przeciw argumentom szlachty na usprawiedliwienie niewolnictwa i twardej władzy nad chłopami: „zbija takowe i gruchocze Olizarovjus”, idem, *Polska. Dzieje i rzeczy Jej*, t. 3, Poznań 1855, s. 342.

i dotychczas jedyną monografię o Olizarowskim opublikował w 1929 r. Stanisław Kot. W traktatach wileńskiego profesora widział on kompilacje pozbawione głębszego pomysłu⁷, co spotkało się ze zdecydowanym sprzeciwem Eugeniusza Jarry⁸. Zdaniem tego ostatniego Olizarowski stworzył „całkowity wykład podstawowych zasad prawa i państwa, i to w sposób systematyczny i metodyczny”⁹. Spór między tymi badaczami nie został jednoznacznie rozstrzygnięty, ale obecnie szala przechyla się coraz bardziej w stronę pozytywnej oceny wartości dzieł Olizarowskiego. Wprawdzie brak oryginalności na tle europejskim zarzucali mu także Paweł Rybicki (1959) i Romanas Plečkaitis (2004). Tym niemniej, zdaniem P. Rybickiego, Olizarowski „daje w *De politica hominum societate* przedstawienie teorii politycznej o tak ogólnym charakterze i w tak szerokim zakresie, jak nie uczynił tego przed nim właściwie nikt w polskiej literaturze” od połowy XVI w.¹⁰ Natomiast R. Plečkaitis postrzega Olizarowskiego jako czołowego reprezentanta myśli politycznej w Wielkim Księstwie Litewskim, szczególnie gdy chodzi o „uformowanie pojęcia sprawiedliwości społecznej”; podobnie wypowiada się Dariusz Kuolys¹¹. Ocenę pozba-

⁷ S. Kot, *Aron Aleksander Olizarowski*, Wilno 1929, s. 26, *passim*.

⁸ E. Jarry, *op. cit.*, s. 37, 39.

⁹ W charakterystycznym dla siebie, nieco hiperbolicznym stylu E. Jarry stwierdza, że „na tle przeważnie improwizacyjnej, a zatem czysto impresjonistycznej, tak zwanej politycznej literatury polskiej, występuje on w ryzsztunku metody naukowej, dzięki której tworzy system, zbudowany konsekwentnie na metodycznej podstawie empirii oraz indukcji, a badający ze zdumiewającą erudycją i budzącym szacunek obiektywizmem pro i contra podjętych problemów. W części tego systemu, poświęconej dikeologii, opiera prawo na podłożu praktycznie ujętej sprawiedliwości; w polityce – wyprowadza dla społeczeństwa zasadę wolności, równości i jedności, dla państwa zaś i władzy – praworządności. Gdy na zachodzie pod wpływem reformacji oraz Grocjusza zaczynał się racjonalistyczny okres prawa Natury; gdy współcześni w Polsce Szymon Starowolski i Łukasz Opaliński tkwią jeszcze całkowicie w arystotelesowsko-tomistycznych szablonach średniowiecza, on przejmuje się całkowicie nowoczesnym, realistycznym kierunkiem nauki Bodinusa, zachowując jednak w stosunku do jej też poszczególne, gdzie tego uważa potrzebę – krytyczną rezerwę i samodzielność stanowiska naukowego”, *ibidem*, s. 71, *por.* s. 33.

¹⁰ P. Rybicki, *Z dziejów polskiego arystotelizmu. „De Politica Hominum Societate” Arona Aleksandra Olizarowskiego*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej”, 7, 1959, s. 131.

¹¹ R. Plečkaitis, *Lietuvos filosofijos istorija. Viduramžiai – Renesansas – Naujiejai*, t. 1, Vilnius 2004, s. 68 (*cyt.* w tł. S.H.), 170, 200, *passim*; D. Kuolys, *Steigtis ir sauga. Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės patirtys*, „Problemos”, 2020, s. 111–119, s. 117. Również J. Sarcevičienė, głównie na podstawie badań R. Rybickiego,

wioną już krytycznych uwag dotyczących kompilatorskiego charakteru dzieł Olizarowskiego i zbliżoną do stanowiska E. Jarry przedstawił Roman Darowski¹². Krakowski historyk powołał się m.in. na przełomowe badania Stanisława Pyszki, który udokumentował związki Olizarowskiego z myślą polityczną starszego o pół wieku Marcina Śmigleckiego i (prawie) rówieśnika Jana Chądzyńskiego¹³. Z kolei najnowsze, bogate w informacje biograficzne i przekonujące interpretacje prace Piotra Niczyporuka pozwalają dostrzec w Olizarowskim wybitnego prawnika, zatem przedstawiciela nauki posiadającej inne kryteria oceny oryginalności niż filozofia¹⁴. Właśnie zakotwiczenie w dyskursie prawniczym pozwoliło bowiem Olizarowskiemu na samodzielne podejście do filozofii, w tym do dwóch najważniejszych dla niego filozofów, Arystotelesa i Jeana Bodina. Przywiązanie Olizarowskiego do francuskiego teoretyka absolutyzmu jest oczywiste choćby ze względu na wysoką liczbę cytatów, ale dopiero niedawno Anna Grześkowiak-Krwawicz zinterpretowała je jako cechę unikalną, w której wyraża się dążność Olizarowskiego do realizmu historycznego w refleksji nad prawem¹⁵. W świetle tych ustaleń wydaje się

skupia się na kreatywnym wymiarze *De politica hominum societate*; zob. J. Sarcevičienė, *Aronas Aleksandras Olizarovijus ir jo „Trys knygos apie politinę žmonių sąjungą”*, w: A. A. Olizarovius, *De politica hominum societate / Apie politinę žmonių sąjungą*, s. VII–XXVII; por. P. Rybicki, op. cit. Stańd w litewskim dyskursie zdaje się już nie obowiązywać zbliżona do werdyktu S. Kota z 1929 r., choć oparta na nowej analizie i bardziej ostrożna ocena L. Valkūnasa, że Olizarowski był kompilatorem niestosującym metody naukowej; zob. idem, *A. Olizarovijus ir jo veikalas „Politinė žmonių visuomenė”*, „Problemos”, 2, 1978, 22, s. 48; por. S. Kot, op. cit.

¹² R. Darowski, *Filozofia jezuitów w Polsce od XVI do XVIII wieku. Próba syntezy*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 41, 1996, s. 69.

¹³ W kwestii sprawiedliwości społecznej pierwsze pokolenia jezuitów na terenach Rzeczypospolitej zachęcały do zasadniczych reform ustrojowych. Szczególnie miejsce zajmuje pod tym względem wileński profesor Jan Chądzyński; por. S. Pyszka, *Jana Chądzyńskiego SJ (1600–1660) trzy koncepcje reformy państwa*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, 1993–1994, s. 229–245; idem, *Il diritto alla liberta personale e alla cittadinanza dei contadini Polacchi a Lituani in Aron Aleksander Olizarowski (1610–1659)*, „Forum Philosophicum”, 7, 2002, s. 211, 216–219 i przede wszystkim 222 (kwestia kontraktu).

¹⁴ P. Niczyporuk, *Aaron Aleksander Olizarowski profesorem prawa Akademii Wileńskiej*; idem, *Assertiones ex jurisprudentia Aarona Aleksandra Olizarowskiego*.

¹⁵ A. Grześkowiak-Krwawicz, *Dyskurs polityczny Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Pojęcia i idee*, Toruń 2018, s. 48, przyp. 62; por. E. Jarra, op. cit., s. 48. Tezę Grześkowiak-Krwawicz, że Olizarowski jako zwolennik Bodina stawiał się „całkowicie poza głównym nurtem dyskusji politycznych w Rzeczypospolitej”,

uzasadnione, że litewski przekład *De politica hominum societate* pióra Jolity Sarcevičienė zawiera komentarz ułatwiający orientację w setkach cytatów, które były traktowane przez S. Kota jako wyraz niesamodzielności Olizarowskiego¹⁶. Warstwa literacka tego dzieła zrasta się bowiem organicznie nie tylko z argumentacją filozoficzną i polityczną, ale także z jurydyczną. Stąd, na tle stuletnich badań nad myślą Olizarowskiego, przekonująca jest teza E. Jarra, że „ta manjera [zob. cytowania literatury pięknej – S.H.] przyczyniła się w znacznym stopniu do niekorzystnego o autorze sądu krytyki. Aliści manjera ta jest podówczas metodą”¹⁷.

Również ostatnie zagraniczne badania nad historią państwowości polskiej i litewskiej dostarczają nowych impulsów dla interpretacji dzieł Olizarowskiego. Właśnie historycy spoza Polski podkreślają, że w badaniach nad procesem przekraczania progu nowożytności w XVII w. trzeba mierzyć miarą lokalnych struktur i imaginariów¹⁸. I tak w ocenie Michaela G. Müllera fakt, że Olizarowski trwał w paradygmacie humanizmu renesansowego wynikał z „paradoksalnych” konstelacji polsko-litewskiego dyskursu o władzy politycznej między republikanizmem a monarchizmem: debata publiczna nadal toczyła się w starych koleinach sporu o uprawnienia monarchy, choć prawdziwym wyzwaniem dla ustroju politycznego dawno stały się aspiracje oligarchów, to ich uzasadnienie bądź podważenie stanowiło „ukrytą agendę” uczestników debaty¹⁹. „Przestarzały” profil debaty miał więc istotną funkcję przykrywania prawdziwych intencji. W tym kontekście, zdaniem M. G. Müllera, Olizarowski nie różnił się jakimś wyraźnym programem od takich czynnych polityków jak Jan Zamoyski czy republikańsko-promagnackich publicystów jak Stanisław

należy rozumieć na tle popularnego w istotnej części dyskursu republikańskiego stereotypu Bodina jako teoretyka despotyzmu. Tymczasem jezuici w swojej filozofii szkolnej często powoływali się na Bodina jako jednego z najważniejszych myślicieli europejskich. Olizarowski, tworząc pomost pomiędzy tymi dyskursami, swoim przywiązaniem do Bodina musiał wywołać zdumienie w czytelnikach wywodzących się z republikańskiej szlachty.

¹⁶ A. A. Olizarovius, *De politica hominum societate / Apie politinę žmonių sąjungą*.

¹⁷ E. Jarra, op. cit., s. 43.

¹⁸ *Imaginations and Configurations of Polish Society. From the Middle Ages through the Twentieth Century*, eds. by Y. Kleinmann et al., Göttingen 2017.

¹⁹ M. G. Müller, *Republicanism versus Monarchy? Government by Estates in Poland-Lithuania and the Holy Roman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries*, w: *Historical Concepts between Eastern and Western Europe*, ed. by M. Hildermeier, New York–Oxford 2007, s. 40 n.

Dunin-Karwicki. Wyróżniał się natomiast akademickim stylem, opartym wciąż na renesansowym paradygmacie *res publica mixta*, utrzymanym w duchu emendacjonizmu i zmierzającym do „przetłumaczenia debat europejskich na dyskurs polski”²⁰. Obserwacje M. G. Müllera warto odnieść do podkreślanych przez Olizarowskiego aspektów Bodinowskiej teorii suwerenności, które nie przystawały do popularnego wśród szlachty stereotypu władcy absolutnego jako potencjalnego tyрана. Wtedy okazuje się, że Olizarowski był otwarty na centralne motywy wczesnonowożytnej teorii politycznej i starał się o ich zintegrowanie w dyskursie Rzeczypospolitej.

Oryginalny wkład Olizarowskiego zdaje się polegać na trzech aspektach. Po pierwsze, jako prawnik śmiało dostosował on strukturę Arystotelesowskiej filozofii praktycznej do potrzeb swojej argumentacji. Po drugie, w istotnej mierze oparł swoją koncepcję wspólnoty politycznej (*societas politica*) na jednej z form kontraktów znanych prawu rzymskiemu, mianowicie na spółce jako wspólnocie zysków i strat (*societas*). Po trzecie zaś, starał się pogodzić ze sobą prawnonaturalną i kontraktualistyczną koncepcję wspólnoty politycznej. Sprawy te stanowią przedmiot niniejszych analiz.

Restrukturyzacja Arystotelesowskiej filozofii praktycznej

Formalna konstrukcja rozdziałów *De politica hominum societate* opiera się na Arystotelesowskim trójpodziale filozofii praktycznej na monastykę (etykę właściwą), ekonomikę oraz politykę. Jednak Olizarowski dokonał reinterpretacji tej struktury, usuwając monastykę z pola rozważań relewantnych dla polityki. Rozumno-wspólnotowa natura człowieka, prawo naturalne i prawo pozytywne stają się przedmiotem ekonomiki. Same ich treści pozostają dość tradycyjne. Natomiast w centrum uwagi zamiast pojęciowych instrumentów etyki pojawiają się realne stosunki społeczne w skali mikro.

Początek drogi jest konwencjonalny: każda rzecz istnieje ze względu na pewien cel, do którego „desiderio naturae suae consentaneo fertur”²¹.

²⁰ Ibidem (tł. S.H.).

²¹ „Dąży siłą pragnienia zgodnego ze swoją własną naturą”, DPHS, „Quaestio prooemialis” I („Questiones prooemiales” nie mają paginacji) (tł. S.H.; również w kolejnych cytatach z tego źródła).

Teleologia ta jest pluralistyczna: „Porro sicut rerum non una est natura, nec eadem omnino conditio, ita & ipsis bonis, in quae eadem res feruntur, multiplex inest varietas, quae diversitatem appetituum exsaturet”²². Olizarowski przywołuje także Arystotelesowski podział na aktywne działanie (*agere*), właściwe dla istot rozumnych, oraz pasywne bycie pod wpływem zewnętrznego czynnika (*agi, duci, moveri*), cechujące istoty nierozumne: „τὰ κατὰ τὸν λόγον δύνата τοῖς ἀνευ λόγου ποιεῖ τ’ ἀναντία. μιᾷ γὰρ ἀρχῇ περιέχεται, τῷ λόγῳ”²³. Człowiek jako istota cielesno-duchowa, w której mieszają się elementy rozumne i nierozumne, należy do obydwóch porządków, nazwanych także stanem fizycznym czyli naturalnym (*status physicus seu naturalis*), względnie stanem etycznym czyli moralnym (*status ethicus seu moralis*). Stan fizyczny pozwala na „wolność niedoskonałą” (*libertas imperfecta*), w ramach której człowiek kieruje się przekazem zmysłów; przykładami są tu „młodziaszki, pijani i kochankowie” (*pueri, ebrii, amantes*). Stan etyczny dzięki zaczerpniętej przez Olizarowskiego z Cycerońsko-humanistycznej interpretacji Arystotelesa kategorii uczciwości *versus* zepsucia moralnego (*honestas versus turpitude*) otwiera człowieka na „wolność szlachetniejszą” (*libertas nobilior*)²⁴.

W tym kontekście Olizarowski podejmuje dokładniejsze analizy. Z jednej strony należy jego zdaniem rozważyć role społeczne władcy i plebejusza, mężczyzny i kobiety, wiek stary i młody, stan świecki i duchowny itp. – jest to pole ekonomiki. Z drugiej niezbędne jest całościowe spojrzenie na człowieka i jego wolność (*secundum se et absolute*) – jest to pole etyki właściwej (monastyki). Gdy czytelnik czeka już na zdefiniowanie samego *proprium* etyki, ta staje pod znakiem zapytania. Wprawdzie człowiek dąży do szczęśliwości, która wydaje się kategorią etyczną. Jednak Olizarowski w duchu dualizmu przeniesionego z metafizyki na grunt filozofii praktycznej zna dwa cele człowieka, i obydwa umieszcza poza kompetencją etyki właściwej. Pierwszym, najwyższym i znajdującym się daleko poza zasięgiem filozofów politycznych jest ponadnaturalna szczęśliwość wieczna (*beatitudo sempiterna*), o której wypowiadać się mogą

²² „Nie istnieje jedna natura [różnych] rzeczy ani nie są owe rzeczy jednakowo ukonstytuowane. Stąd w samych dobrach, do których rzeczy te dążą, zachodzą mnogość i zmienność, które zaspokajają różnorodne pragnienia”, *ibidem*.

²³ „To, co jest w możności racjonalnej, oddziałuje na to, co jest nieracjonalne, wywołując w nim stany przeciwstawne; stany te zawierają się w jednej zasadzie, mianowicie w rozumie”, *Aristot. Met. IX, 1046b22, tł. S.H.*

²⁴ DPHS, „Quaestio prooemialis” I.

wyłącznie teolodzy, nie zaś filozofowie. Drugim celem człowieka jest szczęśliwość naturalna (*beatitudo naturalis*) jako „terminus votorum humanorum in statu purae naturae collocatorum”²⁵. Szczęśliwość naturalna leży w kompetencji filozofów, i to szczególnie tych zajmujących się polityką, jednak właśnie wskutek swojej polityczności wypada ona poza nawias etyki właściwej. Etyka rozważa bowiem sprawy ludzkie *solitariè*, czyli w oderwaniu od innych ludzi, w samotności, z dala od praktyki społecznej. Człowiek w perspektywie etycznej, *homo solitariè consideratus*, może w społeczeństwie odgrywać tylko rolę mnicha, a właściwie eremity żyjącego w pustelni, z dala od rodziny i współobywateli. Etyka właściwa okazuje się zatem wąską nauką o życiu w klasztorze. Olizarowski nie opiera tej tezy na tradycji filozoficznej, co byłoby też niemożliwe, lecz na kilku dłuższych cytatach z dzieł Ojców Kościoła i ostatecznie na swawolnej etymologii²⁶.

Na tym nie koniec niekonwencjonalnych zabiegów. Według Olizarowskiego próba przeniesienia motywów „monastycznych” na grunt polityki jest w najlepszym przypadku bezużyteczna, a najczęściej przynosi poważne szkody. Mnich jest bowiem z natury swej antypolityczny (*antipoliticus*). Wkraczając na grunt polityki, pozbawia ją orientacji na właściwy cel²⁷. Dualizm ontologiczny, tak obcy eudajmonologii

²⁵ „Punkt docelowy wszystkich wyborów podejmowanych przez ludzi w stanie czysto naturalnym”, *ibidem*.

²⁶ „Monachus venit à nomine Graeco μοναστης, id est, solitarius. Μόνος enim idem est Graecis, quod Latinis solus, & μὴνὰς quod unitas”, *ibidem*, „Quaestio prooemialis” IV, § 1. W tej grze wieloznacznością wyrazów warto zauważyć, że w dyskursie filozoficzno-politycznym w Rzeczypospolitej *Graeci* i *Latini* nie są tylko starożytnymi Grekami, względnie łacinnikami, ale także współczesnymi prawosławnymi bądź unitami, względnie katolikami bądź ewangelikami. W tych słowach Olizarowskiego, jak w całym traktacie, można się dopatrzeć typowej dla humanistyki na Uniwersytecie Wileńskim skłonności do łagodnego misjonowania tzw. Greków w duchu zachodnim, i to wyraźnie także w kwestiach pozareligijnych, politycznych. Olizarowskiemu może tu chodzić o rozdział spraw religijnych od politycznych w czasach, gdy na wschodnich połaciach Rzeczypospolitej Obojga Narodów powstają silne ruchy odśrodkowe, tworzące nowe tożsamości polityczne ludności ruskiej w oparciu o kult religijny.

²⁷ Ostro wybrzmiewa ostatnie zdanie, które wyklucza człowieka „monachistycznie pojętego” z polityczności: „Verum quia homo monasticè acceptus nullam potest sustinere in republica personam, & nostrum praesens institutum non aliud est, quàm de iis disserere, quae spectant ad politicam hominum societatem: ideo monacho homine praetermisso, sequentibus libris de homo oeconomicè & politicè sumpto, disseremus”, *ibidem*, „Quaestio prooemialis” VI. W tym kontekście warto uwzględnić informację podaną przez Darowskiego, że Olizarowski

Stagiryty i wyraźnie stonowany w Tomaszowej nauce o cnotach²⁸, jest tu radykalny: to, co nadnaturalne, pozostaje absolutnie nieosiągalne dla naturalnego rozumu, kiedy ten bada realia społeczne. Koordynacja sfer wiary i rozumu leży wyłącznie w kompetencji Boga, a jedynymi ludźmi, którzy mogą wypowiedzieć się na ten temat, są teolodzy (w teorii) i mnisi (w praktyce eremickiej), którzy jednak nie są kompetentni w zakresie polityki. Człowiek zainteresowany polityką działa na płaszczyźnie naturalnej, rozpiętej między zmysłowością a rozumnością, wolnością niedoskonałą a szlachetną. Teza, że partykularne, związane z konkretnymi rolami społecznymi cele człowieka (*finis secundem partem*) nie stanowią zamkniętego zbioru, lecz „idą w nieskończoność” (*in infinitum*)²⁹, wskazuje na „*infinita naturae suae [zob. hominis – S.H.] conditio [–] in statu purae naturae*”³⁰. Filozofia praktyczna przejmuje więc z filozofii teoretycznej aksjomat nieskończoności natury i czyni go podstawą metody empirycznej: role społeczne są takie, jakie faktycznie się formują i dają opisać, bez apriorycznego ograniczenia (np. w ramach popularnej w Polsce normatywnej teorii ustroju przewidującej ograniczoną liczbę stanów). Natura jest otwarta, niewyczerpana, nie do ogarnięcia, poza zasięgiem

to „były jezuita (opuścił zakon po ukończeniu filozofii w Pułtusk w latach 1633–1636)”, zob. idem, op. cit., s. 69. Jednak bardziej istotny dla interpretacji dzieła Olizarowskiego wydaje się fakt, że powstawało ono w okresie wzmoczonej polityzacji religii w procesach narodotwórczych Ukrainy i Białorusi. Istotną rolę odgrywał tutaj motyw odrodzenia autentycznej duchowości z praktyki ascetyczno-mitycznej, w celu wzmocnienia tożsamości kulturowej, prawnej i politycznej żyjących w granicach Rzeczypospolitej Rusinów. W połowie XVII w. stanowiło to coraz większe wyzwanie dla klasy politycznej Litwy i Polski, w szczególności zaś dla teorii polityki i prawa; por. I. B. Саверчанка, *Паэтыка і семіётыка публіцыстычнай літаратуры Беларусі XVI–XVII стст.*, Мінск 2012, s. 251–303. W okresie poprzedzającym wydanie DPHS znaną postacią mnicha-ascety, który swoją „dziwnością” prowokował klasę polityczną, poniósł śmierć i stał się przedmiotem politycznie aktywizującego kultu religijnego w kręgach prawosławnych i unickich, był Afanazji Filipowicz (1597–1648). Postacią Filipowicza inspirował się m.in. wpływowy teolog, poeta i działacz Kościoła unickiego Symeon Połocki (1628–1680); por. У. К. Ігнацяў, *Ідея апосталскага служэння (Афаназій Філіповіч)*, w: *Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі*, т. 3: *Рэфармацыя, контррэфармацыя, барока*, ред. В. Б. Ева-роўскі et al., Мінск 2013, s. 361–372; idem, *Узнікненне канцэпцыі хрысціянскага ўніверсализму ў светапоглядзе Сімяона Полацкага*, w: ibidem, s. 372–385.

²⁸ Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I–IIae, q. 1–5.

²⁹ DPHS, „Quaestio prooemialis” II.

³⁰ „Nieskończoną kondycję natury ludzkiej [–] w stanie czysto naturalnym”, ibidem, „Quaestio prooemialis” I.

spekulacji pojęciowej oraz historycznie określonego, stąd mocno ograniczonego doświadczenia.

Jednocześnie natura posiada aspekt konieczności (*necessitas*). Początkiem wszelkiej naturalnej wspólnoty jest wspólnota elementu męskiego i żeńskiego³¹. Konieczność ta nie wyczerpuje jednak problematyki ludzkiej wspólnoty rodzinnej. Małżeństwo nie służy bowiem tylko prokreacji, ale także „użyteczności” (*non naturae solum, sed utilitatis causâ*), która z kolei łączy się – w typowo Cyceroński sposób – z problemem uczciwości (*honestas*) i zepsucia moralnego (*turpitude*). Dotyczy to również aspektu seksualnego, który zdaniem Olizarowskiego nie sprowadza się całkowicie do prokreacyjnej konieczności³². Małżeństwo jest pierwszym miejscem, w którym naturalna konieczność ustępuje szerszej racjonalności oraz dyskretnie się udzielającej łasce bożej. Z tych aspektów Olizarowski wyprowadza fundamentalne zasady wszelkiej wspólnotowości: domu, struktur lokalnych i wreszcie ustroju politycznego, przy czym stopniowo wzrasta siła racjonalności. Założone przez Olizarowskiego pojęcie konieczności, która działa w całej naturze, ale dyskretnie ustępuje racjonalności, przypomina Płański motyw konieczności (*ἀνάγκη*), która poddaje się przekonującej argumentacji (*πειθεῖν*) rozumowi (*νοῦς*)³³.

To w tym procesie naturalnej racjonalizacji wspólnoty, zapoczątkowanym w pierwotnych strukturach ekonomicznych, powstaje zapowiedziana w tytule traktatu wspólnota polityczna (*societas politica*). Prawo rozwija się najpierw w małych kontekstach ekonomicznych, czyli w małżeństwie, rodzinie i prywatnej posiadłości *paterfamilias*. Następnie z tego korzenia wyrasta wymiar obywatelski (*civitas* jako *societas civium*, wspólnota obywateli), natomiast z wielości *civitates* wyrasta wspólna *res publica* mająca rysy federacyjnej Rzeczypospolitej Dwojga Narodów. Na tej drodze prawo ulega przemianie zgodnie z dynamicznie pojętą naturą (ludzką). Pierwotne prawo natury bezpowrotnie traci treści właściwe dla stanu przedpolitycznego. W ten sposób Olizarowski godzi „to, co naturalne”, bo zastane, z odważną reformą ustroju społecznego w kierunku większych uprawnień dla warstw nieszlacheckich, mieszczan i chłopów, i wreszcie umiarkowanego wzmocnienia monarchii w duchu zachodniego absolutyzmu oraz litewskiego republikanizmu. Pojęcie natury ma tu swoje aspekty strukturalistyczne

³¹ Ibidem, lib. I, caput I, § 2, s. 4 n.

³² Ibidem, „Quaestio prooemialis” III.

³³ Plat. Tim. 47e5–48a5.

obok intuicjonistycznych, jest zatem wewnętrznie zróżnicowane i niełatwo daje się zrekonstruować. Tym łatwiej można interpretować je w horyzoncie różnych systemów wartości, co przekłada się na lepsze szanse dotarcia do czytelników pochodzących z różnych grup społecznych. Temu służą nadzwyczaj liczne cytaty z literatury pięknej: jako *florilegium* oferują – mówiąc kolokwialnie – „dla każdego coś miłego”, by przekonać zróżnicowaną publiczność do porzucenia zastanej praktyki i podjęcia ryzyka związanego z reformami³⁴.

Prawo rzymskie jako źródło paradygmatu umowy społecznej

W tytule traktatu *De politica hominum societate* kluczowa jest *societas*, dosłownie: „spółka”. Opierając się na tym pojęciu, Olizarowski rozwija swoją wizję społeczeństwa. Najpierw analizuje „lwią spółkę” (*societas leonina*), czyli niesprawiedliwość ukrytą w relacjach łączących szlachtę z plebem na skalę mikro, z wyraźnym zaznaczeniem, że stąd

³⁴ Olizarowski dumnie otwiera swój traktat wykazem 253 „cytowanych w dobrej wierze autorów”, zob. DPHS, *Nomina auctorum qui in his libris bona omnes fide citantur*, bpag. J. Sarcevičienė zidentyfikowała w DPHS 1113 cytatów, co odpowiada średniej około trzech cytatów na każdej stronie; zob. A. A. Olizarovius, *De politica hominum societate / Apie politinę žmonijų sąjungą*, s. 600–675, zwł. s. 600–618 (wykaz cytatów w tekście łacińskim). Olizarowski oparł swoje dzieło na obszernej literaturze prawniczej od *Digesta* po współczesną mu teorię jurejdyczną, na starożytnej filozofii (przede wszystkim Arystoteles, Platon, Cyce-ron, Seneka, Plutarch, Diogenes Laertios), literaturze pięknej (przede wszystkim Owidiusz i Wergiliusz, ale także Homer, Sofokles, Horacjusz) i historiografii (Tukidydes, Salustiusz, Tytus Liwiusz, Kwintus Kurcjusz Rufus i in.), patrologii (szczególnie Augustyn z Hippony i Grzegorz z Nazjanzu), humanizmie renesansowym (Petrarka, Ficino, Erazm z Rotterdamu, Heinrich Cornelius Agrippa), myśli politycznej począwszy od XIV w. (Marsiliusz z Padwy) po XVI i XVII w. (przede wszystkim Bodin, ale także Justus Lipsius, Gregorius Petrus Tholosanus, Henning Arniseus, Andrzej Frycz Modrzewski, Piotr Myszkowski, Bartolomeus Keckermann). Sporo jest cytatów z Biblii. Tomasz z Akwinu pojawia się w DPHS tylko raz w roli autora, który „zdaje się potwierdzać” pogląd Bodina, iż wolno zabijać tyranów ignorujących wszelką ludzką i boską normatywność; na dodatek Olizarowski cytuje Tomasza za pośrednictwem Tholosanusa, por. DPHS, lib. III, caput VIII, § II, s. 310. Generalnie cytaty są dobierane tak, aby argumenty jurejdyczne, społeczne i polityczne łączyły się z wiedzą psychologiczną zawartą w historiografii, teologii, Biblii i *last but not least* literaturze pięknej. Wyrafinowana technika eklektyczna Olizarowskiego zasługuje na odrębną rozprawę.

płyńie śmiertelne niebezpieczeństwo dla Rzeczypospolitej³⁵. Następnie z pojęcia „ekonomicznej spółki” wyłania się obraz właściwej wspólnoty politycznej, tytułowej *societas politica*.

Kazus pasiek: dostęp do dóbr naturalnych i podmiotowość

Analiza „lwiej spółki” dotyczy pozornie partykularnego kazusu, który Olizarowski zaczerpnął z praktyki ekonomicznej: oto chłopci pielęgnują leśne pasieki, natomiast właściciele lasów przywłaszczają sobie miód. Olizarowski poddaje tę praktykę gruntownej krytyce³⁶. Po pierwsze, pogląd ziemian, że chłopci są im dłużni miód podobnie jak pańszczyznę i podatki, mianowicie na mocy zawartej pomiędzy nimi umowy przypominającej spółkę, zostaje przez Olizarowskiego odrzucony wprost: nie ma żadnej umowy tam, gdzie jednej stronie (chłopom) brakuje realnej możliwości wyrażania własnej woli, negocjowania treści oraz zakończenia umowy³⁷. Panuje tu przemoc strukturalna, która wyraża się m.in. w tym, że panowie roszczą sobie prawo do karania włościan śmiercią (*vitae necisque potestatem usurpant*)³⁸. Na tle wywodów Olizarowskiego o ładzie prawnonaturalnym jawi się to jako najcięższe możliwe zawinięcie, ponieważ przeczy zarówno „literze” prawa naturalnego, która przyznaje to prawo tylko ojcom rodzin w sytuacji braku społecznego porządku, jak też jego „duchowi”, który każe mitygować stosunki społeczne³⁹.

Po drugie, gdy ziemianie utrzymują, iż miód należy im się dlatego, że pasieki znajdują się na ich terenie, Olizarowski rozumie to jako twierdzenie zasiedzenia (*usucapio*). Swoją krytykę opiera na recypowanej w prawie narodów zasadzie prawnonaturalnej, zgodnie z którą

³⁵ DPHS, lib. I, caput XI, § VI, s. 155; por. nieważność „lwiej spółki” w prawie rzymskim: „talem [cf. leoninam] societatem nullam esse [—]: iniquissimum enim genus societatis est”, Dig. 17.2.29. S. Pyszka, *Il diritto alla liberta personale e alla cittadinanza*, szczegółowo zrekonstruował postulaty Olizarowskiego w kwestii sprawiedliwości społecznej. Od jego ustaleń wychodzi również niniejsza interpretacja. Skupiając się na aspektach prawnych, idzie ona jednak o krok dalej w kwestiach natury i kontraktu oraz genetycznej definicji wspólnoty politycznej.

³⁶ DPHS, lib. I, caput XI, § VI; por. S. Pyszka, *Il diritto alla liberta personale e alla cittadinanza*, s. 225 n.; E. Jarra, op. cit., s. 48.

³⁷ DPHS, lib. I, caput XI, § VI, s. 155.

³⁸ Ibidem, s. 154.

³⁹ Ibidem, lib. I, caput X, s. 136, passim.

rzecz bezpańska należy do osoby, która pierwsza ją zdobyła. Zasada ta nie jest jeszcze wystarczająca do rozstrzygnięcia sporu, gdyż z niej wynika tylko własność pszczół, przysługująca bartnikom, jak i własność lasów, przysługująca ziemianom. Kto jednak może się uważać za właściciela pasieki i miodu? Za Justynianem Olizarowski argumentuje, że skoro pszczoły są „dzikie”, to przechodzą na własność tego, kto je złapał – niezależnie od miejsca, w którym to nastąpiło. Właściciel ziemi może wprawdzie zabronić bartnikowi wstępu na swój teren. Jednak właściciel może wyciągać korzyści z pasieki założonej przez bartnika tylko wówczas, gdy znajduje się ona „w zasięgu wzroku” właściciela, a „zatrzymanie intruza [czyli bartnika – S.H.] nie nastroczałoby trudności”; natomiast pasieka znajdująca się w głębi lasu, zdala od mieszkania właściciela i w sposób niezwracający jego uwagi, należy już do bartnika, i to jemu przysługuje prawo do zbierania z niej miodu⁴⁰.

W końcu Olizarowski *explicite* rozciąga ten kazus na całą praktykę społeczną: „Denique sicut leges et prohibitiones ut sint justae, dirigi ad publicum bonum, non ad privatam utilitatem potentiorum debent”⁴¹. Zdanie to jest kluczowe. Olizarowski zakorzenia tu dobro wspólne w prawie naturalnym, co wpłynie na konstrukcję całej *societas politica*. Wyraźnie też przyznaje podstawowym, biologicznym potrzebom człowieka pierwszeństwo nad gromadzeniem własności i władzy. Wreszcie zaś przypomina różnicę między dobrym a wynaturzonym ustrojem w systemie Arystotelesowskim (monarchia, arystokracja i republika *versus* tyrania, oligarchia i pejoratywnie pojęta demokracja).

Argumentacja ta jest nowatorska pod względem pojęciowości, ale utrzymana w duchu polsko-litewskiej tradycji prawa natury i prawa narodów. W szczególności można tu pomyśleć o Piotrze Rojzjuszu (1505–1571), a także o Andrzeju Fryczu Modrzewskim, na którego Olizarowski powołuje się w kontekście prawa⁴², wreszcie w szerszym sensie o Pawle Włodkowicu. W centrum tej argumentacji znajduje się pojęcie *societas*.

⁴⁰ Ibidem, caput XI, § VI, s. 156; por. Dig. 41.1.1.1 n.

⁴¹ „Po to, aby prawa i zakazy były sprawiedliwe, trzeba, aby kierowały się one na dobro wspólne, a nie na prywatną użyteczność silniejszych”, DPHS, lib. I, caput XI, § VI, s. 157.

⁴² Ibidem, lib. II, caput VI, § III, s. 263–266. Na marginesie warto odnotować, że Olizarowski błędnie przedstawia i cytuje Frycza.

Societas jako wspólnota zysków i strat

Krytyka niesprawiedliwości określanej terminem „lwiej spółki” jest radykalna, ale nie mniej ważny – chociaż w literaturze przedmiotu rzadziej zauważany – jest konstruktywny wymiar „zdrowej” wspólnoty zysków i strat, czyli spółki. Zgodnie z prawem rzymskim Olizarowski definiuje *societas* jako „contractus consensu initus, quo inter duos pluresve res atque operae circa lucrum et damnum communicantur”⁴³. W prawie rzymskim⁴⁴ tak pojęta wspólnota, czyli spółka:

- 1) Powstaje ze względu na wspólny cel.
- 2) Zakłada wzajemną obligację współników wobec samych siebie, jednak nie stanowi osoby prawnej działającej na zewnątrz⁴⁵.
- 3) Wywodzi się historycznie z umów spadkobierców chcących wspólnie zadbać o masę spadkową w sytuacji, gdy niemożliwym lub niekorzystnym okazuje się jej podział (*consortium* lub *societas ercto non cito*).
- 4) Wspólnicy poprzez wyrażenie swej woli zawierają umowę, w której określają wspólny cel i zobowiązują się do działania na rzecz osiągnięcia tegoż celu na zasadzie dobrej wiary.
- 5) Wspólnicy mają prawo do wycofania się ze spółki, a ten, który się wycofuje, ma obowiązek wyrównać pozostałym współnikom straty

⁴³ „Zawartą w drodze wzajemnej zgody umowę, zgodnie z którą pomiędzy dwoma lub kilkoma partnerami współdzielone są dobra i starania co do zysków i strat”, *ibidem*, lib. I, caput XI, § VI, s. 155; por. Inst. 3.25; Dig. 17.2; Cod. Iust. 4.37.

⁴⁴ Dig. 17.2; Cod. Iust. 4.37.

⁴⁵ W kontekście Olizarowskiego istotną jest relatywizacja tej zasady opisana przez Zuzannę Benincasę. Zdaniem tej badaczki już w *Digestach* można zauważyć tendencję do tego, aby poprzez „praktykę prowadzenia wspólnej *negotiatio* w formie spółki” zakładać pewne formy wspólnej odpowiedzialności w zewnętrznych relacjach. Wykraczając poza ramy doraźnej działalności, *societas* wpływa na rozumienie długotrwałej odpowiedzialności i solidarności łącznie ze zmianą statusu społecznego zaangażowanych osób: „Oczywiście nie było to jednoznaczne z uznaniem zasady solidarnej odpowiedzialności współników, tym niemniej przekonanie, iż w przypadku spółki, z uwagi na zagwarantowaną możliwość rozliczeń regresowych za pomocą *iudicio societatis*, możliwe było zastosowanie tego rodzaju odpowiedzialności, było istotnym krokiem na drodze do wykształcenia się zasady solidarnej odpowiedzialności współników. Co więcej, nawet zwolennicy koncepcji o dominującym znaczeniu konstrukcji związanych z wykorzystaniem niewolników do prowadzenia działalności gospodarczej przyznają, iż wielu z *servi negotiatores* stawało się po wyzwoleniu współnikami swoich byłych właścicieli”, Z. Benincasa, *Periculi pretium. Prawne aspekty ryzyka związanego z podróżami morskimi w starożytnym Rzymie (II w. p.n.e. – II w. n.e.)*, Warszawa 2011, s. 180 n.

poniesione z powodu jego wycofania się bądź całkowitego rozwiązania spółki.

6) W umowie wspólnicy określają także swój wkład w spółkę oraz swoje udziały w zyskach i stratach. Wkładem może być majątek, ale także praca i związane z nią ryzyko⁴⁶. Udziały te mogą się różnić. Jednak jeżeli wspólnicy nie postanowili o nierównym podziale zysków i strat lub ów podział jest wątpliwy, zyski i straty są dzielone po równo.

7) Niedopuszczalna, niezgodna bowiem z zasadą słuszności (*aequitas*) jest sytuacja, w której jeden ze wspólników ma udział tylko w stratach, a inny tylko w zyskach („lwia spółka”).

8) Wspólnik, który działając wbrew zasadzie dobrej wiary, uniemożliwia osiągnięcie wspólnego celu, jest winien odszkodowanie pozostałym wspólnikom w zakresie, w jakim ich partykularne interesy ucierpiały wskutek nieosiągnięcia wspólnego celu.

9) Została zrecypowana z prawa narodów do prawa cywilnego z zachowaniem, a nawet wzmocnieniem zasady dobrej wiary⁴⁷.

Cechy te odpowiadają konstrukcji *societas politica* u Olizarowskiego z wyjątkiem dwóch aspektów, które dotyczą praktyki ściśle ekonomicznej i nie dają się przenieść *per analogiam* na pole polityki. Jest to, po pierwsze, sytuacja opuszczenia spółki przez jednego ze wspólników, a po drugie brak osobowości prawnej w działaniach zewnętrznych. Natomiast konstruktywny wymiar spółki obejmuje wspólny cel, zakotwiczenie w prawie naturalnym i prawie narodów oraz dobrą wolę jako zasadę postępowania wobec innych wspólników. Co istotne, właśnie na przejściu od ekonomiki do polityki następuje „uwewnętrznienie” zasad, na których opiera się ekonomiczna spółka. Wspólny cel gospodarczy przeradza się w dobro publiczne wspólnoty politycznej. Jego definicja każdorazowo zależy od mądrości aktualnie rządzących. Prawo naturalne oraz prawo wspólnotowe zostają połączone lub wręcz

⁴⁶ Por. uwagi Z. Benincasy dotyczące spółek morskich: „Częstokroć większe znaczenie ma świadczona przez wspólnika praca”, a „gotowość podejmowania ryzyka związanego z nawigacją została uznana [cf. przez jurysprudencję] za szczególnego rodzaju wkład, polegający na świadczeniu pracy (*industria*) i jako wartość, która może być wniesiona do spółki, była traktowana jako ekwiwalentna w stosunku do wkładu majątkowego”, *ibidem*, s. 201–207, 250. Obserwację tę można odnieść, *mutatis mutandis*, do analizowanej przez Olizarowskiego pracy bartników i ogólnie warstw ludowych; zob. niżej.

⁴⁷ A. Beck, *Zu den Grundprinzipien der Bona Fides im Römischen Vertragsrecht*, <https://www.trans-lex.org/109900> (23 VI 2021), s. 24 n.

utożsamione z rozumem⁴⁸. Wreszcie dobra wola rozumiana jest jako czyste sumienie.

W kwestii sumienia warto jeszcze raz powrócić do kazusu pasiek. Jak przedstawia się jego subiektywna strona? Gdzie leży błąd w myśleniu panów, którzy przywłaszczają sobie miód zebrany przez pszczoły bartników? Według Olizarowskiego niesprawiedliwość i niesłuszność (*iniquitas*) panów polega najpierw na *ignorantia legis*, uzurpując bowiem tytuł prawny zasiedzenia (*usucapio*). Sprawą poważniejszą jest udawanie przez panów *ignorantia facti*. Zaprzeczają oni oczywistemu faktowi, że znajdujący się w pasiece miód pochodzi – i pochodzić musi – od pszczoł, które uprzednio zostały złapane przez bartnika. Jest to więc bardzo specyficzna *ignorantia facti*, zaprzeczającą nie tyle faktowi, co logice. Olizarowski tylko pozornie narusza rzymską zasadę, że nieznanostwo prawa szkodzi, a nieznanostwo faktu nie szkodzi (*ignorantia iuris nocet, ignorantia facti non nocet*)⁴⁹. Nieznanostwo faktu, na którą powołują się panowie, jako że jest sprzeczna z rozumem, jest sprzeczna również z zasadą dobrej wiary (*bona fides*). Olizarowski twierdzi, że taka postawa nie tylko zwraca się „przeciw Bogu i przeciw prawu narodów [–], lecz zrywa też więzi międzyludzkie”, zagłuszając i deprawując sumienie (*conscientia*). W tym kontekście powołuje się na protestanckiego prawnika Johanna Oldendorpa (1486–1567), bezpośredniego ucznia Filipa Melanchtona, który zanalizował problematykę zasiedzenia (*usucapio*): „Bona fides autem est sincera illaesaque conscientia” i utożsamił dobrą wiarę wprost ze „szczerym i nienadwyrężonym sumieniem”⁵⁰. Zainspirowany podejściem Oldendorpa,

⁴⁸ DPHS, lib. I, caput XI, § VI, s. 157.

⁴⁹ Dig. 22.6.9 pr.

⁵⁰ „Dobra wiara to szczerze i nienadwyrężone sumienie”, DPHS, lib. I, caput XI, § VI, s. 158 n., w nawiązaniu do *Tractatus de usucapione et praescriptione* Johanna Oldendorpa. Pierwszym dziełem Oldendorpa był niemieckojęzyczny traktat o sprawiedliwości i słuszności pt. *Wat byllick und recht ys*, Rostock 1529; por. P. Nitschke, *Staatsräson kontra Utopie? Von Thomas Müntzer bis zu Friedrich II von Preußen*, Stuttgart 1995, zwł. rozdz. *Johannes Oldendorp – oder: die Ordnungsräson der Exekutive*, s. 124–138. Oldendorp, „właściwie jeden z pierwszych systematycznych nauczycieli prawa konstytucyjnego (*Staatsrechtslehrer*) w Niemczech”, choć generalnie reprezentował luterkański typ filozofa prawa, zajmował „pozycje klasyczno-scholastyczne połączone z intencją humanistyczną”, oparte na „podprogowym” przekazie normatywnym w duchu ogólnochrześcijańskim i jednocześnie na „maksymach funkcjonalno-racjonalistycznych”, ibidem, s. 125. Taką charakterystykę można zastosować także do Olizarowskiego, oczywiście z wyjątkiem przynależności do wyznania luterkańskiego, ale z mocnym

Olizarowski dokonuje wreszcie quasi-odwrócenia ciężaru dowodu: to nie pierwszy znalazca (bartnik) musi udowodnić, że osoba twierdząca, iż nabyła rzecz przez zasiedzenie wiedziała o nim jako pierwszym znalazcy. Przede wszystkim każdy, kto chce czuć się właścicielem wskutek zasiedzenia musi udowodnić swoją niewiedzę przed własnym sumieniem, aby móc twierdzić o sobie, iż działa w dobrej wierze.

Rozumność, dobra wiara i sumienie są więc podstawą zarówno *societas* w sensie ekonomicznym, jak i *societas politica*. Według Olizarowskiego w tej ostatniej obowiązują następujące zasady⁵¹:

1) Każdy człowiek posiada podmiotowość, która wyraża się w zdolności do zawierania umów.

2) Nikt nie może być wykluczony ze starań o dobro wspólne – ani pod względem zysków i strat, ani pod względem bycia obywatelem, tj. uprawnionym i zobowiązanym do udziału w polityce (chyba że zdecyduje się na życie poza wspólnotą polityczną, tj. w klasztorze).

3) Członkowie wspólnoty powinni działać na rzecz dobra wspólnego w dobrej wierze, tj. zgodnie z rozumem i sumieniem.

4) Nie ma instytucji, która mogłaby zastąpić indywidualny rozum i sumienie. Przeciwnie, w ostatecznym rozrachunku wszystkie instytucje są zależne od indywidualnego rozumu i sumienia.

Jak widać, koncepcja wspólnoty politycznej oparta na modelu rzymskiej spółki posiada cechy typowe dla renesansowego humanizmu (cyceronianizmu). Jednocześnie Olizarowski zbliża się do siedemnastowiecznej myśli prawnonaturalnej pod względem spójności terminologicznej. Trzonem jego koncepcji jest bowiem jurydyczne pojęcie *societas*, w którym łączą się pojęcia natury i kontraktu.

Natura i kontrakt

W *De politica hominum societate* natura działa zarówno w pierwotnym stanie natury, gdy funkcjonuje tylko surowe prawo naturalne w samych rodzinach, jak i we wspólnocie politycznej opartej na prawie pozytywnym. Władza „naturalna” w zupełnie „naturalny” sposób

podkreśleniem wpływu wczesnojezuickiej myśli prawnonaturalnej na protestancką filozofię prawa i płynące stąd istotne podobieństwa hermeneutyczne. Z polskich autorów tą kwestią zajmował się J. Zajadło, *Die Bedeutung der Hypothese „etiamsi daremus“*, „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy”, 74, 1988, 1, s. 83–92.

⁵¹ DPHS, lib. I, caput X i passim.

daje się odmienić prawu cywilnemu, opartemu na prawie naturalnym: „eadem potestas, quae originetenus a jure naturali fuit, merito a jure civili formata [—] et mutata est”⁵². Surowa władza ojcowska jest całkowicie naturalna, i właśnie dlatego w naturalny sposób ustępuje jeszcze bardziej naturalnej i na dłuższą metę silniejszej miłości rodzicielskiej, gdy tylko ciężar karania śmiercią przejdzie na urzędy publiczne: sędziego i kata. Temu procesowi odpowiada utrzymana w duchu Cycerońskim definicja wolności jako „naturae indulgentiae, et communi hominis dignitati conveniens facultas disponendi vitae suae usum, arbitrato quidem suo, juxta has tamen aut illas legum regulas”⁵³. Olizarowski podkreśla przy tym, że „libertati [—] non derogant leges, quibus hominum vita in ordinem redigitur, quippe quae cum recta ratione congruunt”⁵⁴. Odwołanie do ogólnej godności człowieka (*communis hominis dignitas*) ma gwarantować, że perspektywa ekonomiczna wraz z różnicami stanowymi nie doprowadzi do zanegowania najogólniejszej wspólnoty, jaką jest ludzkość, wraz z szacunkiem należnym każdej jednostce niezależnie od jej statusu społecznego⁵⁵. Tak pojęta natura (ludzka) staje się kryterium oceny praktyki społecznej jako historycznego procesu mitygacji, który nieustannie niesie ze sobą zmiany ustrojowe.

W tych ramach Olizarowski zaszkicował również rozwiązanie kwestii normatywności prawa. Normatywnie, a jednocześnie dynamicznie pojęta natura wyraża się w kontraktach zawieranych między ludźmi najpierw na płaszczyźnie ekonomicznej (*societas* jako spółka zawiązana w celu wypracowania zysku i dzielenia się nim), a następnie politycznej (*societas politica* jako wspólnota obywateli). Podlegając normom prawa naturalnego, każdy człowiek stanowi podmiot zdolny do zawierania, przestrzegania i egzekwowania umów. Natura gwarantuje zasadniczą podmiotowość wszystkich ludzi, wprowadzie w ramach porządku stanowego, ale bez możliwości całkowitego pozbawiania jakiegokolwiek grupy prawa do zawierania umów. Miarą umów staje się za to ich

⁵² Ibidem, caput X, § XIX, s. 136.

⁵³ „Odpowiednia dla natury, stopnia łagodności i ogólnej godności człowieka umiejętność robienia użytku z własnego życia, na podstawie własnych wyborów, ze ścisłym odniesieniem do konkretnych regulacji prawnych”, ibidem, caput XI, § I, s. 144 n.

⁵⁴ „Wolności nie urągają prawa, dzięki którym życie ludzi jest doprowadzane do ładu, a więc takie, które współbrzmia z prawowitym rozumem [panującym nad namiętnościami]”, ibidem.

⁵⁵ Ibidem.

sprawiedliwość ekonomiczna (wykluczenie „lwiej spółki”), obywatelstwo zaś przestaje być wyłącznie kwestią przynależności stanowej.

Stosunek Olizarowskiego do rodzącej się nowożytnej myśli prawnonaturalnej da się więc opisać jako zdroworoządkowa interpretacja starego, Arystotelesowsko-Cycerońskiego i renesansowego pojęcia natury (ludzkiej) w kierunku umiarkowanego kontraktualizmu oraz umiarkowanego oświeconego absolutyzmu. Brakuje przy tym wszelkiej radykalizacji zarówno pojęcia natury, jak i kontraktu. Oba pojęcia stają się wręcz synonimami: natura skłania ludzi do zawierania kontraktów, a kontrakty podlegają naturze jako właściwemu kryterium sprawiedliwości.

Podsumowanie

Interpretując traktat *De politica hominum societate*, należy wyraźnie oddzielić perspektywę publiczną od akademickiej. Olizarowski skonstruował narrację podwójną. Do ogólnej publiczności kierował przekaz, że istniejące struktury ekonomiczne udźwigną ciężar koniecznych reform politycznych. Natomiast do czytelnika akademickiego, obeznanego z klasycznym kanonem filozofii oraz, w pewnej mierze, z prawem rzymskim, wysłał sygnał ostrzegawczy: wyzwaniom XVII w. nie podoła dotychczasowa struktura społeczna, a koncepcyjnie należy otwierać się na współczesny dyskurs Zachodu, w szczególności na myśl Bodina. Ta strategia Olizarowskiego powinna być doceniona jako wkład w dzieło jednoczenia Rzeczypospolitej wobec wzbierającej fali konfliktów w połowie XVII w.

Słabą stroną koncepcji Olizarowskiego jest niedookreślenie pojęcia natury w czasie, gdy podlegało ono radykalnym zmianom mającym okazać się konstytutywnymi dla kultury nowożytnej. Z tego też względu Olizarowski nie miał szans na sukces na Zachodzie, choć był związany z Uniwersytetem w Ingolstadt, gdzie opublikował w 1643 r. pierwsze pismo polityczne pt. *Quaestiones politicae*, a traktat *De politica hominum societate* został wydany w Gdańsku w opulentnej formie. Oprócz postulatu poprawy losu chłopów nie zauważono w jego pismach nic nadzwyczajnego⁵⁶.

⁵⁶ R. Plečkaitis, op. cit., s. 170, podkreśla, że drugi traktat polityczny Olizarowskiego był nierozpoznawalny na scenie europejskiej i ginął w nadmiarze podobnych pism.

Traktat Olizarowskiego był jednak skierowany do odbiorców w Rzeczypospolitej. Stanowi ważny dokument twórczej recepcji filozofii politycznej Zachodu na Litwie i w Polsce. Decyzję Olizarowskiego, by uniknąć wszelkiej radykalizacji pojęcia natury czy kontraktu, należy interpretować na tle wewnętrznego dyskursu Rzeczypospolitej Obojga Narodów, który zwłaszcza na Litwie toczył się w horyzoncie udanych reform XVI w. i Statutów Litewskich. Ustroje „czyste” w sensie Bodina nie były tu realną opcją. Również osobista zależność Olizarowskiego od litewskich magnatów wymagała koncyliacyjnego stylu, który przykrywał niektóre postulaty. Nie dziwi więc fakt, że współcześni i późniejsi obserwatorzy debaty nie zainteresowali się konstrukcją teoretyczną traktatu *De politica hominum societate*. Ta ostatnia w swej oryginalności wciąż czeka na docenienie przez historyków filozofii.

Bibliografia

Źródła

- Braun D., *De scriptorum Poloniae et Prussiae historicorum, politicorum & Jctorum typis impressorum ac manuscriptorum in Bibliotheca Brauniana collectorum virtutibus et vitiis, catalogus et iudicium, post evolutionem exactam, sine odio aut studio, limatissimum*, Coloniae (= Elbląg) 1723, <https://fbc.pionier.net.pl/details/nnwzm7X> (8 XII 2022)
- Olizarovius A. A., *De politica hominum societate libri tres*, Dantisci: Sump-tibus Georgii Forsteri 1651, https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11067445_00001.html (8 XII 2022)
- Olizarovius A. A., *De politica hominum societate / Apie politinę žmonių sąjungą*, red. i tł. J. Sarcevičienė, Vilnius 2003
- Olizarovius A. A., *O politycznej społeczności ludzi (= De politica hominum societate, fragment)*, w: *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, tł. K. Sta-wecka, red. Z. Ogonowski, Warszawa 1979 (700 Lat Myśli Polskiej, t. 3), s. 262–279
- Olizarovius A. A., *Quaestiones politicae in utramque partem disputatae*, Ingol-stadii: Typis Gregorii Haenlini 1643, https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11109001_00005.html (8 XII 2022)
- Zeiller M., *Collectanea oder nachdenckliche Reden, verwunderlich, und selt-same Geschichte, und andere sonderbare Sachen, sambt Beschreibung etli-cher gegen Auffgang der Sonnen gelegen Ländern*, Augsburg: Andreas Erffurt 1658

Opracowania

- Beck A., *Zu den Grundprinzipien der Bona Fides im Römischen Vertragsrecht*, <https://www.trans-lex.org/109900> (23 VI 2021)
- Benincasa Z., *Periculi pretium. Prawne aspekty ryzyka związanego z podróżami morskimi w starożytnym Rzymie (II w. p.n.e. – II w. n.e.)*, Warszawa 2011
- Buszewicz E., *Olizarowski Aaron Aleksander (ok. 1618–ok. 1659)*, w: *Encyklopedia literatury polskiej*, Kraków 2005, s. 497–498
- Czacki T., *O litewskich i polskich prawach*, Kraków 1861
- Darowski R., *Filozofia jezuitów w Polsce od XVI do XVIII wieku. Próba syntezy*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 41, 1996, s. 47–73
- Grześkowiak-Krwawicz A., *Dyskurs polityczny Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Pojęcia i idee*, Toruń 2018
- Imaginations and Configurations of Polish Society. From the Middle Ages through the Twentieth Century*, eds. by Y. Kleinmann et al., Göttingen 2017
- Jarra E., *Aron Aleksander Olizarowski, profesor Akademii Wileńskiej, jako filozof prawa*, w: *Księga pamiątkowa celem uczczenia 350-jej rocznicy założenia Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie*, Warszawa 1931, s. 33–72
- Kot S., *Aron Aleksander Olizarowski*, Wilno 1929
- Kuolys D., *Steigtis ir sauga. Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės patirtys*, „Problemos”, 2020, s. 111–119
- Lelewel J., *Polska. Dzieje i rzeczy Jej*, t. 3, Poznań 1855
- Müller M. G., *Republicanism versus Monarchy? Government by Estates in Poland-Lithuania and the Holy Roman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries*, w: *Historical Concepts between Eastern and Western Europe*, ed. by M. Hildermeier, New York–Oxford 2007, s. 35–47
- Niczyporuk P., *Aaron Aleksander Olizarowski profesorem prawa Akademii Wileńskiej*, „Miscellanea Historico-Iuridica”, 14, 2015, 2, s. 181–206
- Niczyporuk P., *Assertiones ex jurisprudentia Aarona Aleksandra Olizarowskiego – rozprawa, która nigdy nie powstała*, w: *Ustrój państwa, myśl polityczno-prawna, współczesne systemy rządów. Prace ofiarowane Profesorowi Adamowi Jamrozowi z okazji Jego Jubileuszu*, red. S. Bożyk, A. Olechno, Białystok 2018, s. 705–714
- Nitschke P., *Staatsräson kontra Utopie? Von Thomas Müntzer bis zu Friedrich II von Preußen*, Stuttgart 1995
- Piechnik L., *Dzieje Akademii Wileńskiej, t. 2: Rozkwit Akademii Wileńskiej w latach 1600–1655*, Roma 1982
- Pleckaitis R., *Lietuvos filosofijos istorija. Viduramžiai – Renesansas – Naujiejis*, t. 1, Vilnius 2004
- Pyszka S., *Il diritto alla liberta personale e alla cittadinanza dei contadini Polacchi a Lituani in Aron Aleksander Olizarowski (1610–1659)*, „Forum Philosophicum”, 7, 2002, s. 205–237

- Pyszka S., *Jana Chądzyńskiego SJ (1600–1660) trzy koncepcje reformy państwa*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, 1993–1994, s. 229–245
- Rybicki P., *Z dziejów polskiego arystotelizmu. „De Politica Hominum Societate” Arona Aleksandra Olizarowskiego*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej”, 7, 1959, s. 83–136
- Sarcevičienė J., *Aronas Aleksandras Olizarovijus ir jo „Trys knygos apie politinę žmonijų sąjungą”*, w: A. A. Olizarovius, *De politica hominum societate / Apie politinę žmonijų sąjungą*, red. i tł. J. Sarcevičienė, Vilnius 2003, s. VII–XXVII
- Skrobaccki A., *Nowe przyczynki do biografii Arona Aleksandra Olizarowskiego (1618?–1659), profesora prawa na Akademii Wileńskiej i doktora medycyny Uniwersytetu Królewieckiego*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 2, 104, 1969, s. 188–193
- Valkūnas L., *A. Olizarovijus ir jo veikalas „Politinė žmonijų visuomenė”*, „Problemos”, 2, 1978, 22, s. 36–48
- Zajadło J., *Die Bedeutung der Hypothese „etiamsi daremus”*, „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy”, 74, 1988, 1, s. 83–92
- Ігнаціў У. К., *Ідея апосталскага служэння (Афаназій Філіповіч)*, w: *Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі*, т. 3: *Рэфармацыя, контррэфармацыя, барока*, ред. В. Б. Евароўскі et al., Мінск 2013, s. 361–372
- Ігнаціў У. К., *Узнікненне канцэпцыі хрысціянскага ўніверсалізму ў светапоглядзе Сімяона Полацкага*, w: *Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі*, т. 3: *Рэфармацыя, контррэфармацыя, барока*, ред. В. Б. Евароўскі et al., Мінск 2013, s. 372–385
- Саверчанка І. В., *Паэтыка і семіётыка публіцыстычнай літаратуры Беларусі XVI–XVII стст.*, Мінск 2012, s. 251–303

Economic Partnership (*Societas*) as the *Nucleus* of the Political Community in Aaron Alexander Olizarovius

Recent research literature (especially Niczyporuk 2015, 2018) emphasises the juridical character of Aaron Alexander Olizarovius's treatise *De politica hominum societate* (1651). Thus, the focus of interpretation shifts from the peasant question (Czacki 1861, Lelewel 1855, Kot 1929, Valkūnas 1978) to juridical and philosophical concepts which, although closely related to social justice, have a much broader meaning (Jarra 1931, Rybicki 1959, Pyszka

2002). The paper discusses the restructuring of Aristotle's practical philosophy at the centre of which Olizarovius places economics as a science of natural social relations. Next, the definition of the *societas politica* is reconstructed. Olizarowski bases it on the "economic partnership" or "company" known from Roman law (*societas*) and links it to his answer to the question of the relation between nature and contract.

Steffen Huber zajmuje się myślą polityczną i metafizyczną wczesnonowoczesnej Polski. Autor książek: *Einführung in die Geschichte der polnischen Sozialphilosophie*, Wiesbaden 2014; *Polifonia tradycji. Filozofia teoretyczna i praktyczna Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, Warszawa 2014 i wielu artykułów, ostatnio: *The Philosopher's Refusal of Action: Andreas Fricius Modrevius (1503–1572)*, w: *Penser et agir à la Renaissance*, éd. par Ph. Desan, V. Ferrer, Genève 2020, s. 529–551.

Steffen Huber is interested in political and metaphysical thought in early modern Poland. The author of *Einführung in die Geschichte der polnischen Sozialphilosophie* (Wiesbaden: Harassowitz, 2014), *Polifonia tradycji. Filozofia teoretyczna i praktyczna Andrzeja Frycza Modrzewskiego* [Polyphony of Tradition. Theoretical and Practical Philosophy of Andrzej Frycz Modrzewski] (Warszawa: Sub Lupa, 2014), and articles, most recently: "The Philosopher's Refusal of Action: Andreas Fricius Modrevius (1503–1572)", in: *Penser et agir à la Renaissance*, ed. Philippe Desan, Véronique Ferrer (Genève: Droz, 2020), pp. 529–51.

E-mail: steffen.huber@uj.edu.pl