

**WARSZAWSKA WYŻSZA SZKOŁA HUMANISTYCZNA
im. Bolesława Prusa**

Wydział Nauk Humanistycznych

Kierunek studiów: Filologia polska

Andrzej Jaworowski
Nr albumu 117

**Obraz zła i niegodziwości ludzkiej w traktacie
Andrzeja Frycza Modrzewskiego *O poprawie Rzeczypospolitej***

Praca licencjacka napisana pod kierunkiem dr Ewy Rot-Bugi

Warszawa 2011

Oświadczenie autora pracy:

Świadom odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca dyplomowa została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami, w szczególności spełniających dyspozycję art. 115 ustawy z dnia 4 lutego 1994r. O prawie autorskim i prawach pokrewnych (Dz. U. z 2000r., nr 80, poz. 904, z p. zm.).

Oświadczam również, że: przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego w wyższej uczelni.

Ponadto oświadczam, że przedstawiona wersja pracy jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną.

Jednocześnie wyrażam zgodę na przechowywanie niniejszej pracy w bazie danych uczelni i udostępnianie jej w celach dydaktycznych na Uczelni.

Data: 31 X 2011 r.

Spis treści

Wstęp	4
Rozdział 1. Zło wywołane przez przyczyny leżące w psychice i ciele człowieka	8
1. Psychologiczne podstawy moralności.....	8
2. Instynkty ciała.....	15
3. Emocje – afekty wynikające z natury i psychiki ludzkiej.....	25
4. Wady wynikające z aspiracji społecznych.....	37
Rozdział 2. Zło wynikające z niewiedzy	51
1. Znaczenie wiedzy w koncepcji etycznej Frycza.....	51
2. Zło wynikające z braku wiedzy o Bogu i stworzeniu.....	52
3. Zło wynikające z braku samowiedzy.....	61
Rozdział 3. Społeczne przyczyny zła	70
1. Wpływ społeczeństwa na moralność człowieka.....	70
2. Zło płynące z funkcjonowania złych obyczajów.....	74
3. Zło w funkcjonowaniu Państwa.....	90
3.1 Przyczyny powstania, cele i struktura państwa.....	90
3.2 Zło władzy świeckiej.....	95
3.3 Zły wpływ kościoła.....	99
3.4 Zło zawarte w prawie.....	102
Rozdział 4. Wojna jako zło	110
1. Wojna – czyste, masowo czynione zło.....	110
1.1 Zło wynikające z wojny dla ludności.....	112
1.2 Zło wynikające z wojny dla żołnierzy.....	114
1.3 Zło wynikające z wojny dla władców oraz wodzów.....	116
2. Wojna sprawiedliwa – mniejsze zło.....	117
Zakończenie	119
Bibliografia	123

Źródła.....	124
Opracowania.....	125

Wstęp

Dzieło Andrzeja Frycza Modrzewskiego *De Republica emendada libri quinque, recogniti at aucti* [O poprawie Rzeczypospolitej pięć ksiąg zmienionych i rozszerzonych] cieszyło się uznaniem współczesnych autorowi, o czym świadczą jego przekłady i wznowienia oraz listy z pochwałami intelektualistów europejskich¹. Doceniają je również współcześni badacze historii literatury i prawa, dzięki obecnej w nim śmiałej koncepcji równości wszystkich obywateli wobec prawa. Choć do 1953 r.² funkcjonowało ono tylko w jednym niepełnym przekładzie, traktat uznano za pomnik polskiej literatury prawniczej³.

Wydaje się, że z racji poruszanej problematyki, ściśle związanej z ówczesną sytuacją polityczną, traktat Frycza zaliczany jest do dzieł mających znaczenie w czasach swego powstania, nie mających jednak nic do zaoferowania człowiekowi XXI w. Przypisanie Fryczowi pozycji pisarza politycznego i jurysty znacznie ogranicza grupę, która uznałaby lekturę jego dzieł za interesującą. Tymczasem Frycz nie przytacza kodeksów ani ich nie układa. Jego propozycje rozwiązań prawnych pozostają opiniami wnikliwego obserwatora, nie legislatora.

Spośród wielu problemów poruszanych przez Frycza w dziele *O poprawie Rzeczypospolitej* w pracy tej postarano się przedstawić tylko jeden – problem zła, wydobywając go na pierwszy plan. Stanowi on przewodni motyw refleksji nad etyką wpisaną *implicite* w dzieło Frycza Modrzewskiego. W traktacie znajdujemy zarówno definicje wad ludzkich wraz z obszernymi omówieniami, jak i relacje ze zbrodni, których dokonano w jego czasach oraz przykłady niesprawiedliwości prawa.

¹ J. Oporyna, Celcio Secundo Curione, Jana Giustiniana, Jana Wolffa, Wolfganga Weissenburga. Giustiniano i Weissenburg zostali też tłumaczami dzieła Frycza. Pierwszy dokonał tłumaczenia księgi *O wojnie* dla króla Czech Maksymiliana, na j. hiszpański (kopia miała trafić do króla Anglii), drugi wydał całe dzieło przetłumaczone na dialekt szwajcarski w Bazylei 1557r. Frycz pisał o przekładzie swego dzieła na 3 języki, także francuski. Stanisław Kot informuje także o zamiarach tłumaczenia na język włoski. S. Kot, Andrzej Frycz Modrzewski. Studium z dziejów kultury polskiej w. XVI, Kraków 1919, s.137.

² Pierwszy przekład traktatu Frycza na język polski ukazał się drukiem pięć lat po śmierci autora, bez księgi *O kościele*. A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej księgi czwore*, przeł. C. Bazylik, Łosk 1577.

Przez 376 lat był to jedyny przekład, do czasu ukazania się pierwszego tomu dzieł wszystkich Frycza A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, przeł. A. Jędrkiewicz, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, red. S. Bodniak, Warszawa 1953

³ Wszystkie podręczniki akademickie historii literatury polskiej np: Z. Libera, J. Pietrusiewicz, J. Rytel, *Literatura polska. Od średniowiecza do oświecenia*, Warszawa 1989.

Podstawą do przeprowadzania analiz i wniosków jest traktat *O poprawie Rzeczypospolitej*. Uznano, że sens mów publikowanych wcześniej⁴ mieści się także w jego obrębie (poświęcone są szczegółowym przypadkom zła w prawie o mężobójstwie⁵ i posiadaniu dóbr ziemskich przez nieszlachtę⁶), zresztą nierzadko w traktacie Frycz do nich nawiązuje. Pominięto pisma polemiczne Frycza z powodu odmiennego ich tematu⁷. Nie uwzględniono również późniejszych pism teologicznych, ze względu na ograniczenia objętościowe tej pracy⁸.

Wśród badaczy zajmujących się twórczością Frycza dominują ujęcia jego twórczości w szerokiej perspektywie. Większość prac poświęconych jest problematyce teologicznej, badano też koncepcję prawa i aspekt literacki jego twórczości. Frycz pod wpływem zmieniających się okoliczności modyfikował swoje dzieła (czego przykładem mogą być różnice w kolejnych edycjach *O poprawie Rzeczypospolitej*, nad których aktualizowaniem czuwał autor do ostatniego druku za jego życia⁹). Jednak modyfikacje opinii, będące efektem zabiegów dialektycznych, nie zerwały nigdy nici podstawowych wartości i poglądów Modrzewskiego.

Przy wszystkich pracach syntezujących wnioski na temat całego dorobku pisarza, wydaje się, że nie ma jednak żadnej pracy poświęconej szczegółowym zagadnieniom stanowiącym ośnowę myśli Frycza. Ponieważ wnioski badaczy zajmujących się

⁴ *Łaski, czyli pierwsza Mowa o karze za mężobójstwo* (1543r); *Do senatu, szlachty i narodu polskiego druga Mowa o karze za mężobójstwo* (1544); *Do arcybiskupów, biskupów i kapłanów kościołów polskich trzecia mowa o karze za mężobójstwo* (1545); *Mowa Prawdomówcy Perypatetyka o postanowieniu sejmu zezwalającym na odbieranie mieszczanom wiejskich posiadłości, wypowiedziana w kole ludzi uczonych* (1545); *Do narodu i ludu polskiego Skarga na wzgardzenie prawa bożego na mężobójców. Do niej dołączona czwarta Mowa do Boga, ułożona z Psalmów Dawidowych* (1546); *Szlachcie polskiej i szlachcie reszty sarmacji – pozdrowienie* (1557). A. Frycz Modrzewski, *Mowy*, przeł. E. Jędrkiewicz [w:] Andrzej Frycz Modrzewski, *Dzieła wszystkie*, red. K. Koranyi, t. 2, Warszawa 1954.

⁵ Tamże.

⁶ *Mowa prawdomówcy Perypatetyka*, tamże.

⁷ *Prosta opowieść o niezwykłej sprawie stanowiącej zgóbnny przykład, a zarazem uzalenie się na krzywdy i skargi przeciw Stanisławowi Orzechowskiemu z Rusi* (1561); *Orzechowski, czyli odparcie oszczerstw Stanisława Orzechowskiego z Rusi* (1562)

⁸ *Księgi trzy: O grzechu pierworodnym, O wolnej woli człowieka, O opaczności i odwiecznej predestynacji przez Boga* (1562) *O pośredniku księgi trzy* (1562), *O trzech osobach, a jednej istocie Boga, O konieczności zwołania narady dla zażegnania sporów religijnych, O Homouzji i związanych z nią kwestiach, O Jezusie Chrystusie, Synu Boga i człowieka, a zarazem Bogu i panu naszym*.

⁹ T. Bieńkowski, *Warsztat pisarski Frycza Modrzewskiego*, [w:] Andrzej Frycz Modrzewski i problemy kultury polskiego odrodzenia, red. T. Bieńkowski, Warszawa 1974, s. 127.

twórczością Frycza wyprowadzone zostały bezpośrednio z treści jego dzieł, wydaje się, iż w stanie badań jest nadal miejsce na studia poświęcone szczegółowym poglądom reformatora¹⁰.

Uznano więc, że jednym z takich istotnych, podstawowych problemów dla pisarza zajmującego się etyką, jest właśnie problem zła i niegodziwości ludzkiej. Wypreparowanie tego tematu ze sztandarowego dzieła i prześledzenie sposobów, w jaki krzyżuje się z innymi wątkami twórczości Frycza (np. wolności), pozwoli nie tylko głębiej zrozumieć jego myśl, lecz także dostrzec nierozwiązane problemy i sprzeczności. Badanie Fryczowego arrasu, jakim jest *O poprawie Rzeczypospolitej*, w skali mikro – fragment po fragmencie, pozwala odkryć niuanse niezauważalne przy oglądaniu go w całej okazałości.

Stosując opisaną metodę, starano się zrekonstruować pogląd Frycza na tę szczegółową kwestię oraz jedynie zasugerować konsekwencje tego poglądu na problemy, które się z nim splatają. Ponieważ zagadnienie zła w koncepcji Modrzewskiego jest powiązane z tematami takimi jak: natura człowieka, wolność, wola, emocje, ciało, dusza, rozum, prawda, wiedza, poznanie, wiara, dobro, cnota, działalność publiczna (np. prawo, wojna, ustroj państwa, obyczaje, kwestia hierarchii społecznej, posłuszeństwa i sprzeciwu oraz odtwarzanie i zmiana wzorców zachowań społecznych), ekonomiczna, religijna i prywatna, w opisie zła właściwego człowiekowi nie mogło zabraknąć również odwołań do nich. Jednak, ze względu na ramy objętościowe pracy i jej temat, kwestie te zostały uwzględnione jedynie w takim zakresie, jakiego wymagało dokładne przyjrzenie się problematyce zła.

Ze względu na cel, jaki przyświeca niniejszej pracy opis problemu rozpoczęto od ukazania koncepcji człowieka wyłaniającej się z tekstu traktatu. Następnie poruszono kwestie zła ludzkiego w coraz szerszym zakresie, poczynając od problematyki jednostkowej psychiki ludzkiej, przez wiedzę jako zjawisko z psychiką bezpośrednio związane, społeczeństwo, państwo aż po problem wojny, będącej w koncepcji Frycza złem w czystej postaci. W każdym przypadku przy rekonstruowaniu koncepcji Frycza, posługowano się przykładami przytaczanymi przez niego w dziele. Tak więc klasyfikacja

¹⁰ Celowo nie dodano uściślających przymiotników, gdyż ich szereg byłby zbyt długi, trudno byłoby znaleźć sferę działalności ludzkiej, którą Modrzewski chciałby spetryfikować w stanie, jaki zastał.

problemów częściowo pokrywa się z klasyfikacją samego Modrzewskiego, zastosowaną już w tytulaturze ksiąg jego traktatu. Natomiast problemy opisane w dwóch pierwszych rozdziałach zostały wytypowane ze wszystkich ksiąg dzieła¹¹. W przypadku napotkania problemu, którego rozwiązania nie można było wywnioskować jedynie z tekstu traktatu, wsparto się na autorach najczęściej wspominanych w tekście przez Modrzewskiego. Należy zaznaczyć, że chociaż cały tekst jest przesiąknięty duchem traktatu *O powinnościach* Cycerona, problematyka poruszana przez Frycza wydaje się znacznie wykraczać poza zakres, jaki prezentuje rzymski mówca¹². W miarę możliwości starano się wskazywać inne konteksty i filiacje. Uznano też niekiedy za przydatne skonfrontowanie myśli Frycza z nowymi w XVI w. poglądami, z którymi autor z pewnością sympatyzował, choć pozostał myślicielem niezależnym. Ograniczono tę konfrontację do poglądów protestantów, gdyż to właśnie na polu rozważań teologicznych wzbudzał Frycz największe kontrowersje. Z założeń teologicznych wypływa też etyka Frycza i jego pogląd na naturę ludzką, a co za tym idzie sposób postrzegania zła ludzkiego.

Nie można nie zauważyć problemów, jakie niesie ze sobą praca z przekładem tekstu, nawet najlepszym, nie zaś z oryginałem. Zapewne analiza tekstu łacińskiego ujawniłaby wiele subtelnych różnic między nim a przekładem, być może nawet prowadzących do odmiennego odczytania znaczeń poszczególnych fragmentów. Ponadto czas, jaki dzieli dzisiejszego czytelnika traktatu od kultury, w której żył autor, powinien skłaniać do pozostawienia marginesu niepewności, co do właściwego zrozumienia kategorii, jakimi posługiwał się szesnastowieczny myśliciel. W przypadku tej pracy wymienione trudności starano się raczej dostrzec niż przełamać, koncentrując się bardziej na elementach wspólnych świadomości ludzkiej, niezależnych od przemijającego czasu.

¹¹ Podobnie usystematyzowano zaganienia natury ludzkiej występuje w pracy J. Budkiewicz, *Myśl psychologiczna w dziełach naukowych Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, Warszawa 1964.

¹² Choć nie ma fragmentu w traktacie Frycza, gdzie nie byłoby widać wpływu Cycerona, inni autorzy, z których myśli Frycz korzysta, wyjaśniają w sprawie zła człowieka więcej niż mistrz retoryki.

Rozdział 1. Zło wywołane przez przyczyny leżące w psychice i ciele człowieka

Wydaje się, że konstrukcja człowieka jest dla Frycza tak oczywista, iż nie widzi powodu, by poświęcać jej więcej uwagi, niż wymaga tego praktyczny cel. Owym praktycznym celem dla Frycza pozostaje, jak w każdej doktrynie chrześcijańskiej, zbawienie. Jest to cel ostateczny, ale autor wyznacza do niego drogę przez wiele innych wartości nieautotelicznych, które można nazwać doczesnymi. W swoim wywodzie Modrzewski przedstawia także cele pośrednie, są to: cnota, wiedza, społeczeństwo, kościół i państwo¹³. Wyznaczają one jedyną, prostą drogę do zbawienia (choć nie są jego warunkiem, pozostaje nim tylko łaska). W swoim traktacie autor chce być bardziej doradcą, „stroicielem instrumentu” niż odkrywcą lub budowniczym nowych mechanizmów. Nie dąży do przedstawienia nowej koncepcji człowieka, lecz pragnie wskazać człowiekowi – takiemu jaki jest – drogę do stanu przeznaczonego mu przez naturę i Boga. Frycz okazuje się moralistą, który nie zamierza niczego nowego proponować, ale dąży do przywrócenia wartości zapomnianych. Nie chce wytyczać nowych szlaków, ale przywrócić chrześcijaństwu kierunek, w którym podążało w czasach swej świetności. Wszelkie nowe rozwiązania są jedynie odpowiedzią na nowe okoliczności.

1. Psychologiczne podstawy moralności

Psychologia nie jest przedmiotem zainteresowania Modrzewskiego, więc wyjaśnienia na temat rozumu kończą się na stwierdzeniu, że rozum dusz i ciało są elementami konstrukcji człowieka. Rozum to dar od Boga umożliwiający odróżnianie dobra od zła i za

¹³ Interesującym zagadnieniem wydaje się także meta cel traktatu, czyli cel stawiany przez Frycza sobie jako autorowi, retorowi. Jak wskazuje tytuł, traktat ma charakter emendacyjny, więc celem jego jest poprawa, uzdrowienie, uwolnienie od błędu, należyte urządzenie, M. Korolko, *Funkcja retoryki w teorii i praktyce pisarskiej Modrzewskiego* [w:] *Andrzej Frycz Modrzewski i problemy kultury polskiego odrodzenia*, red T. Bieńkowski, Warszawa 1974, s. 97. Badacz twierdzi, iż najważniejszym celem tej funkcji: „nie skodyfikowanej w żadnym znanym nam bliżej traktacie teoretycznym” (tamże, s. 97) jest przebudzenie w odbiorcy świadomości, która ma być nagłym bodźcem do zgodnego z nią działania (tamże, s. 97). Frycz wyznacza sobie zadanie ambitniejsze, niż cele jakie stawiali sobie wielcy kodyfikatorzy tej sztuki: Arystoteles, Cyceon, Kwintylian, Augustyn, czyli przekonanie słuchacza do swojej opinii, wychowania, czy nakłonienie do dobrego działania, K. Burke, *Tradycyjne zasady retoryki*, [w:] *Retoryka*, red. M. Skwara, Gdańsk 2008, s. 35. Można stwierdzić, że Frycz uznając wszystkie wymienione cele, za zadania chrześcijanina-obywatela-retora stawia cel jeszcze dalszy: obudzenie świadomości, a więc cel filozoficzno-teologiczny.

jego wskazaniem powinny podążać czyny. Na drugi element składają się afekty dające chęć działania¹⁴. Do nich Frycz zalicza zarówno motywacje czysto fizyczne: łaknienie i pożądanie, jak i uczucia: chęć posiadania i – motor działań społecznych – ambicję. Te cztery motywacje¹⁵ pchają człowieka do podejmowania złych decyzji. Frycz zaprzecza istnieniu w naturze stworzenia jakiegokolwiek zła – nie może być ono dziełem Boga. Może jednak stać się dziełem człowieka. Możliwość taka pojawia się, ponieważ człowiek ma w sobie zarówno pierwiastek duchowy – rozum, duszę i wrodzone dobro – zarodki cnoty, jak i ciało, którego nieodłącznym elementem są afekty. Inne stworzenia takiej konstrukcji nie posiadają. Zło pojawia się właśnie między tym, co duchowe i tym, co cielesne. Mimo, iż w dziele Boga zło nie może zaistnieć, człowiek nie ma możliwości uniknięcia go w swoich czynach. Stworzony na obraz i podobieństwo Boga nie jest bytem doskonałym, jednak jego niedoskonałość nie polega, jak u Augustyna, na uczestnictwie w świecie cielesnym¹⁶. Zgodnie z twierdzeniem o braku zła w stworzeniu, za dobre uznaje Modrzewski także ciało ludzkie, a co za tym idzie – jego afekty. Człowiek Frycza to nie tylko dusza w ciele, ale zarówno dusza, jak i ciało, rozum i afekty. W miejscu zetknięcia tych dwóch, pierwotnie dobrych pierwiastków pojawia się zło. Warto zauważyć, że każde zło – wada ma swój odpowiednik o wartości z przeciwnym znakiem, tj. we wrodzonych cnotach. O ile jednak cnoty są zaszczerpione człowiekowi i towarzyszą mu przez całe życie

¹⁴ Zastanawiające jest, jak mało miejsca poświęca w swoim traktacie duszy, utrzymując jednocześnie, że właśnie troska o nią powinna stale zaprzętać człowieka. Frycz nie tworzy konstrukcji człowieka, w której dusza stanowiłaby jakiś wydzielony element obok rozumu i ciała, czy też zawierałaby w sobie rozum. Istnienie w człowieku dwóch pierwiastków: ciała i rozumu jest zarysowane przez Frycza dość wyraźnie, jednak relacje między tymi komponentami a duszą, nie zajmują autora na tyle, by można było wskazać inne źródło tych uwag niż teksty biblijne.

¹⁵ Próba odszukania klasyfikacji afektów u Frycza nie przynosi rezultatu, autor tonie bowiem w egzemplach, jakie przytacza bez próby dalszej ich systematyzacji. Podział na różne rodzaje motywacji nie został wyrażony *explicite* w traktacie, ale wydaje się, że nie jest z nim sprzeczny. I dlatego posłuży jako element porządkujący rozdział.

¹⁶ Ciało jako dobro mniejsze staje się dla duszy złem:

W ten sposób powstaje życie cielesne i ziemskie i dlatego mówimy o cielesności i ziemskości. I jak długo jest takie, nie posiadzie królestwa Bożego, a utraci to, co kocha. Kocha bowiem to, co istnieje w mniejszym stopniu niż życie, ponieważ jest ciałem. Właśnie przez grzech rzecz kochana staje się podległa zepsuciu i przemijając, opuszcza swego miłośnika, ponieważ na przez miłość ku niej opuścił Boga. Zlekceważył bowiem przykazanie Tego, który powiedział: «To spożywaj a tego nie».

(Św. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, [w:] tegoż, *Dialogi filozoficzne*, przeł. J. Ptaszyński, Kraków 1999, s. 750)

Jest więc ciało pokusą, której ulega dusza i jednocześnie karą dla niej.

(nawet jeśli ich nie rozwija), to zło można jedynie czynić lub doznawać, ale o żadnym pierwiastku zła w człowieku Frycz nie pisze. Można by uznać, że jest to jedynie przemilczenie, podobnie jak brak jakichkolwiek ustępów na temat szatana, o którego istnieniu i działaniu Frycz – jako zwolennik ewangelicznego rozumienia chrześcijaństwa – musiał być przekonany¹⁷. Jednak Frycz wprost zaprzecza przypisywaniu zła nawet tej części ludzkiej natury, której poskromieniu poświęca tak wiele uwagi:

I nie do tego słowa te dążą, byśmy nabrali mniemania, że można afekty w człowieku całkiem wykorzystać, bo one nam są dane z natury, aby nas do działania podniecały i były dla cnót tworzywem.

(s. 106, w. 18)

Z drugiej jednak strony cytuje św. Pawła¹⁸:

Zgadzam się z boskim zakonem ich i duszą mu służę: raduję się tym, co dotyczy wewnętrznego życia człowieka. Chcę tego, co dobre, nienawidzę tego, co złe. Ale niemniej czuję, iż we mnie mieszka i tkwi grzech, że w członkach ciała mego jest zakon przeciwny tamtemu, opierający się zakonowi serca mego i oddający mię w niewolę grzechowi; że choć mam wolę do dobra, to jednak nie potrafię zdobyć się na to, by czynić dobrze. Nie czynię dobra, które chce, ale czynię zło, którego nie chcę. Albowiem ciało ustawicznie mnie przygania, a jego zmysły i pragnienia są nieprzyjaciółmi Boga, ponieważ nie są posłuszne zakonowi bożemu i takimi być nie mogą. Pożąda tedy ciało wbrew duchowi, a duch wbrew ciału, i tak te rzeczy sobie są przeciwne, że czynimy nie to, co chcielibyśmy.

(s. 453, w. 25)

Za bluźnierstwo uważa jednak odrzucanie czegokolwiek stworzonego przez Boga. Nie potępia więc także ciała. Widzi w cielesnym aspekcie natury ludzkiej niebezpieczeństwo,

¹⁷ Ewangelicznego nie w sensie przynależności do którejś z protestanckich konfesji, ale uznającego autorytet pisma przed wszystkimi innymi źródłami wiedzy i wiary:

Dlatego żadnemu człowiekowi żadnemu zgromadzeniu ludzkiemu nie można przyznawać tak wielkiej wiarygodności ni tak wielkiej powagi jak Pismu św.

(s. 411, w. 31)

¹⁸ Por. Gal 5, 16, 17.

ale też rehabilituje nie tylko ciało, ale i jego popędy. Żaden element ludzkiej natury nie jest dla niego zły. Wyraźnie przestrzega przed potępieniem owego prawa ciała („abyśmy nie stali się otepiali i wolni od afektów i aby nas one nie ponosiły jakoś ponad miarę¹⁹” – s. 107, w. 38). Nawiązuje do Augustiańskiej sprzeczności między brakiem zła w dziele Boga a uznaniem ciała i jego popędów za przyczynę zła człowieka. Podobnie jak Augustyn uznaje zło za dzieło człowieka, przeciwstawiając mu dobro, którym, jego zdaniem, człowiek jest jedynie obdarzany przez Boga²⁰.

Co więc skazuje istotę złożoną jedynie z dobrych komponentów na czynienie zła? Zło nie może wynikać z rozumu, bo został on człowiekowi dany w celu odróżniania dobra od zła, nie może wynikać z afektów, bo te są dobrym darem Boga i mają być motorem do czynienia dobra. Nie jest też właściwością części dyspozycyjnej, gdyż jej naturalnym przeznaczeniem jest rozwijanie dobra (wrodzonych cnót).

Zło wynika z rozstrojenia dobrych elementów. Człowiek, którego żadna część nie ma w swej naturze zła, czyni je w wyniku pojawienia się między elementami dysharmonii. To niewłaściwe działanie polega, zdaniem Frycza, na odwróceniu hierarchii – na oddaniu władzy nad człowiekiem afektom. Dyspozycyjną część psychiki w takim wypadku kształtują afekty, a po utrwaleniu się tych nawyków, człowiek jest skłonny wybierać rozwiązania sprzeczne z rozumem, a zgodne z afektami. To jedyne zło, jakie w człowieku widzi Frycz. Nie pisze o źle substancjalnym ani o złej naturze człowieka. Zło powstaje w tym samym miejscu, w którym rozwijają się cnoty, ale właśnie w warunkach odwrócenia porządku. Złem pierwotnym w koncepcji Frycza można nazwać zaburzenie idealnego

¹⁹ Cynceron doradza w sprawie żądz:

Sprawić to mamy, aby żądze rozumowi posłuszne były, i aby ani go wyprzedzały, ani go z lenistwa i gnuśności nie opuszczały, aby były spokojne i wolne od wszelkiego gwałtownego wzburzenia, z czego się okaże stateczność i należyte w postępowaniu umiarkowanie.

(Cynceron, *O powinnościach*, [w:] tegóż, *O wróżeniu; O przeznaczeniu; O starości; O przyjaźni; O powinnościach; O wynalezieniu retorycznym*, przeł. E. Rykaczewski, Poznań 1879, s. 260, w. 31)

²⁰ Augustyn tak wyjaśnia przyczynę zła w człowieku i możliwości przewyciężenia go:

Każde zaś dobro pochodzi od Boga, a więc nie ma żadnej stworzonej natury, która nie pochodziłaby od Boga. Czyli to poruszenie, przez które człowiek odwraca się od najwyższego dobra i w którym uznajemy istotę grzechu, jest ruchem niedoskonałym; wszelka zaś niedoskonałość pochodzi z nicości. – Wobec tego zastanów się, komu przypisać to poruszenie, i bądź pewny, że nie ma ono związku z Bogiem. Ponieważ jednak ta niedoskonałość wywołana jest przez nas dobrowolnie, jest zależna od nas.[...] Upadł człowiek z własnej woli, lecz nie może podźwignąć się z własnowolnie.

(Św. Augustyn, *O wolnej woli*, [w:] dz. cyt, przeł. A. Trombala, s. 579)

porządku, a nie działanie jakiejś przeciwnej dobru siły²¹. Zgodnie chyba ze wszystkimi (a na pewno z większością) chrześcijańskich teologii uznaje, że przyczyną braku tej idealnej harmonii natury ludzkiej jest wybór pierwszych ludzi²². Modrzewski przypisuje idealny stan, pozwalający na osiągnięcie pełnego rozwoju wszystkich cnót, a przez to na dorównanie zasługami nagrodzie – zbawieniu – jedynie Chrystusowi. Odmawia go nawet świętym:

[...] w sprawach ludzi Bóg działa nie według własnej potęgi, lecz wedle ich warunków; po drugie, doświadczenie, nauczyciel wszystkiego, które stawia nam przed oczy ułomność świętych. Tkwiąc w tej ułomności, któż ze sprawiedliwych był kiedyś wolny od wszelkiej zmyzy? Jeśli nikt, to uczynki ich nie mają takiej samej wartości co Chrystusowe, a godności Chrystusa nie będzie uwłaczało to samo, co uwłacza ich zasługom.

(s. 452, w. 22)

Możliwości czynienia zła nie zamyka nawet chrzest, ponieważ:

[...] przez chrzest zmywa się wina grzechu pierwotnego, ale działanie jego pozostaje; łaska zaś otrzymana na chrzcie przyniesie dopiero po zmartwychwstaniu jako owoc sprawiedliwość stanu przedgrzesznego.

(s. 453, w. 21)

Prawo ciała sprzeciwiające się zakonowi Bożemu to nie samo ciało, lecz uległość rozumu wobec ciała. Frycz używa metafory jeźdźca kierującego koniem. Jeźdźcem jest rozum, a afekty koniem²³. Zarówno jeźdźca, jak i wierzchowca uważa za elementy

²¹ Zgodnie z takim rozumieniem koncepcji Frycza (choć nie zawarte wprost w jego dziele), w przyrodzie zło polegałoby na odwróceniu roli człowieka i przyrody. Wedle koncepcji biblijnej, człowiek powinien być panem przyrody. Złem więc byłoby uleganie człowieka jej siłom. Interesująca wydaje się też kwestia istnienia szatana, którego natura byłaby dobra jako stworzenia, a ponieważ byłaby też jednolita, nie mógłby się jej sprzeciwić, przez zaburzenie kompozycji elementów składowych, jak to ma miejsce w przypadku złożonej natury człowieka i zgodnie z przedstawianą koncepcją jest możliwe tylko w jego przypadku,

²² Za zainicjowanie chaosu między komponentami ludzkiej psyche można obwinić szatana. Wydaje się, że taka konsekwencja wynika z poglądu na naturę człowieka i tekstu Księgi Rodzaju (Rdz 3), choć sam autor traktatu nie śledzi genezy zła dalej niż w człowieku.

W przypadku pierwszego grzechu rolę afektów spełniłby szatan, utrwalając pierwszą dyspozycję do czynienia zła.

²³ Metafory zaprzęgu i woźnicy użył też Platon opisując rozterki duszy:

niezbędne i dobre, jednak zła bywa relacja między nimi. Pole zmagania między rozumem i afektami wyznaczył w tej części ludzkiego umysłu, duszy, w której mogą być rozwijane cnoty albo wady. Dziwić może, że tak istotna część człowieka została przez Frycza potraktowana dość zwięźle. Nie daje jej nawet nazwy. Miejszem działania rozumu i afektów, ich interakcji, jest po prostu człowiek. Ostatecznie proces powstawania zła zachodzi tam, gdzie kultywowane są cnoty, które opisuje jako zaszczerpane przez Boga zarodki dobra. Warto zauważyć, że cnoty, nazywane też zaletami, nie są efektem starań człowieka. Są wrodzonym zadaniem, nakazem rozwoju dobra²⁴. Można by powiedzieć na podstawie takiego rozumowania, że człowiek także nie tworzy dobra, a jedynie je odtwarza mniej lub bardziej udolnie, bo mimo braku złego pierwiastka w naturze bez Boga człowiek nie jest też zdolny do czynienia dobra:

[...] cóż nazwiemy zasługami? Dobre czy złe uczynki? Złe są naszą własnością, dobre sprawia w nas Bóg, abyśmy w nich chodzili²⁵.

(s. 450, w. 15)

Cnota nie jest jedynie dyspozycją, jak opisywał ją Arystoteles²⁶, ale ma też coś z idei

Jakeśmy na początku tej opowieści na trzy części każdą duszę podzielili: dwie niby na kształt koni, a trzecia na kształt woźnicy[...]. Z koni zaś, powiedzieliśmy, jeden dobry jest, a drugi nie.

(Platon, *Fajdros*, [w:] tegoż, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1993, s. 42.)

Bliższy Fryczowi pogląd na duszę przedstawia, używając tej metafory, Augustyn, opisując duszę jako jedźca, a ciało jako wierzchowca w dialogu *O porządku rzeczy*, zob. Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, dz. cyt., s. 200.

²⁴ Frycz ogranicza się do opisanie ich jako zarodki dobra zaszczerpane w ludzkiej duszy. Do uznania ich za zadanie i obciążenie nakazem rozwoju uprawniają słowa autora traktatu mówiące o bluźnierstwie odrzucenia darów Boga. O innych znaczeniach terminu cnota w traktacie Frycza zob. przypis 27.

²⁵ Por. Ef 1, 8.

²⁶ Arystoteles wyraźnie zaprzecza istnieniu decydujących czynników zewnętrznych na osiągnięcie cnoty, choć nie zaprzecza możliwości pojawienia się mniej lub bardziej sprzyjających lub szkodliwych okoliczności dla jej rozwoju:

Wynika stąd, że żadna z cnót nie jest nam z natury wrodzona; nic bowiem co jest wrodzone, nie daje się zmienić dzięki przyzwyczajeniu; [...] A dalej: Wszelka cnota zanika skutkiem tych samych przyczyn i pod wpływem tych samych czynników, którym zawdzięcza swe powstanie; [...] Niemalą więc stanowi różnicę przyzwyczajenie się od wczesnej młodości do takiego lub innego sposobu postępowania, lecz zależy od tego bardzo wiele, a raczej wszystko.

(Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, red. E. Głębińska, N. Szancer, t. 5 Warszawa s. 103.)

Zwłaszcza ostatnie zdanie cytatu przedstawia różnicę między myślicielami. Frycz wysoko ceniąc kształcenie odpowiednich nawyków, decydujące znaczenie przypisuje łasce. Arystoteles nie twierdzi też, że człowiek może wykształcić dowolny nawyk, ale tylko taki, który leży w jego naturze. Dla Arystotelesa

zaszczepionych w duszy²⁷. Z Arystotelesowską koncepcją jest zgodna nauka o rozwoju cnót przez ćwiczenie i o nieidealnej stałości dyspozycji do czynienia dobra. Według Modrzewskiego, nikt nie jest tak cnotliwy, by czasem nie czynić zła. Powtarza Frycz na *Pismem Świątym*²⁸ :

[...] że sprawiedliwi upadają po siedemkroć dziennie, a wszyscy święci wyznają powszechnie, co napisał Jan: „Jeśliśmy rzekli, że grzechu nie mamy, sami siebie zwodzimy a prawdy w nas nie masz.

(s. 452, w. 32)

Mieszcząc w człowieku cnotę – dyspozycję i cnotę – wrodzone dobro, ustanawiając (co prawda nieosiągalną dla człowieka) doskonałość moralną, nie ogranicza w żaden sposób możliwości czynienia przez człowieka zła. Droga do doskonałości ma teoretycznie wyznaczony kres, ale nie wspomina Frycz nic o możliwości osiągnięcia kresu upadku. Ostatni moment degeneracji, któremu poświęca uwagę, to upadek w hierarchii bytów do stanu gorszego niż zwierzęta²⁹. Ponieważ nie ma żadnego wzoru zła, wydaje się, że możliwość działania człowieka w tym kierunku nie ma żadnych granic³⁰.

człowiek jest kowalem swojego losu – jego cnoty zależą od jego czynów, stąd może wypływa definicja wielkoduszności i słusznej dumy, które dla Frycza są wadami sprzecznymi z chrześcijaństwem.

²⁷ Frycz używa tego terminu w co najmniej 3 znaczeniach; 1) cnoty jako wszczepione w ludzkiej duszy elementy, które każdy człowiek posiada w komplecie i może je rozwijać, choć za sprawą mądrości Bożej i dla maksymalizacji ogólnego dobra ma szczególny talent do rozwoju jednej wybranej, lub kilku, u ludzi szczególnie obdarzonych przez Boga, 2) cnoty jako trwałe dyspozycje ukształtowane przez ćwiczenie – można je nazwać zaletami, np; prawdomówność, odwaga, życzliwość, 3) cnota jako cecha ogólna, zbliżona do temperamentu, polegająca na skłonności do działań zgodnych ze wskazaniami umysłu – panowaniu nad afektami.

²⁸ Por. 1 Jan 1, 8.

²⁹ Najgorsza, dla Frycza, rzecz jaką może zrobić człowiek to użyć swoich przymiotów w niegodziwych celach. Nie pisze o ogromnych możliwościach rozwoju, jak Pico della Mirandola, ale podobnie jak on widzi niebezpieczeństwo upadku. Por. G. Pico della Mirandola, *Godność człowieka*, przeł. Zbigniew Kalita [w:] A. Nowicki, *Filozofia włoskiego odrodzenia*, Warszawa 1967, s. 137, w. 40. Frycz nie podziela entuzjazmu florentczyka dla możliwości rozwoju, drży raczej przed niebezpieczeństwami błędu:

Żaden zwierz nie jest tak ohydny i okrutny, by się dał z jego okrutnością porównać. I cóż tu wiele mówić? Samo życie ludzkie jasno może okazać, ile ciężkiego zła wlecze za sobą niewiedza niby ślepotą, ile zło nałogi niby zaraźliwe powietrze.

(s. 103, w. 40)

³⁰ Za taki wzór, zewnętrzny, można by uznać szatana, za wzór wewnętrzny grzech pierworodny. Tego jednak nigdzie Frycz nie czyni.

Dyspozycyjna³¹ część psychiki jest bardzo plastyczna w dzieciństwie. To jak zostanie uformowana, ma decydujące znaczenie podczas dokonywania wyborów w obliczu dylematów moralnych. Rozum zawsze przedstawi najlepsze rozwiązanie – adekwatne do stanu wiedzy jednostki, afekty będą pchały człowieka do ich zaspokojenia, ale o czynie zadecyduje właśnie dyspozycja. Jeśli te władze człowieka są odpowiednio dostrojone, to w większości przypadków wykona on zalecenie rozumu, wykorzystując w tym celu siłę afektów³². Jeśli nie jest człowiekiem cnotliwym, wybierze zaspokojenie celów, jakie stawiają mu afekty. Frycz, podobnie jak Arystoteles³³, uważa, że moralność jest skutkiem ćwiczeń i nawyków za ich sprawą nabranych, jednak bez łaski ostateczny cel chrześcijanina pozostaje całkowicie poza jego zasięgiem.

2. Instynkty ciała

Instynkty ciała, bez kierowniczego działania rozumu, zawsze wiodą w kierunku celów niezgodnych z celem chrześcijaństwa, a nawet natury ludzkiej. Ciało i jego instynkty uważa Frycz za wspólną część natury ludzi i zwierząt. Istoty niższe, pozbawione wspaniałego umysłu, mają jednak instynkt umiaru, który ludzie muszą ćwiczyć jako cnotę. Dzięki niemu zwierzęta zaspakajają swoje instynkty jedynie do granic wyznaczonych przez konieczność utrzymania przy życiu organizmu. Dla Frycza jest to konsekwencja oczywista:

A czy to dziwne? Wszakże gdy się rozsądek zatraci i rozum zatopi, tonie zarazem i wszystka zdolność uczciwego czynienia, a na wierzech wypływa owa zgraja namiętności ślepych i nieokiełznanych. Nierozumne zwierzęta przewyższają nas trzeźwością; nie zwykły pić ponad konieczność przepisaną im przez naturę.

³¹ Nienazwana przez Frycza część psychiki lub duszy, która zawiera dyspozycje i decyduje, której części natury człowiek będzie posłuszny.

³² Cel ten można, zdaniem Modrzewskiego, osiągnąć jedną metodą:

Trzeba tedy wolę naszą wzmacniać kiełznając, opanowując i powstrzymując afekty, ażeby tyle miała sił do działania, ile za potrzebne uzna sam rozum; jego prawidła i modłę stosować należy do naszych zamierzeń i czynów. Stąd bowiem powstaje owa roztropność, najlepsza całego żywota ludzkiego kierownicza, która wszystko kieruje ku stałości, prawdzie i stateczności i innym cnotami rządzi.

(s. 107, w. 5)

³³ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 103.

Tym, co odróżnia ludzi od zwierząt jest, według Frycza, właśnie rozum, a jeśli nie ma on możliwości kierowania postępowaniem, to nie ma też możliwości zmanifestowania swojego istnienia, nie może wykazać człowieczeństwa. Ludzie władani instynktami stają się istotami najgorszymi spośród wszystkich stworzeń. Zostają wyzuci ze swej natury.

W traktacie Frycza Modrzewskiego pojawia się cały katalog wad polegających na braku panowania nad instynktami ciała. Chociaż zawsze są ilustracją problemów społecznych takich jak złe prawo, złe obyczaje, czy niewłaściwe sprawowanie urzędów, można owe zaburzenia natury ludzkiej dokładnie opisać, zbierając przykłady z wszystkich ksiąg dzieła. Tak więc w zależności od tego, który instynkt ciała staje się przyczyną zła, Frycz przestrzega przed: łakomstwem, pijaństwem, pożądlivością, lenistwem, które poniżej zostały usystematyzowane, na podstawie przykładów Frycza.

Łakomstwo³⁴ jest zaburzeniem funkcjonowania instynktu wspólnego ludziom i zwierzętom. Głód, jak inne instynkty, podporządkowany rozumowi karze dbać o ciało i utrzymuje je przy życiu. Frycz wyraża też przekonanie o celowości działań natury, która jako dzieło Boga nie jest pozbawiona funkcji parenetycznej. Oczywiście odbiorcą tych nauk jest człowiek, a celem jego zbawienie. Natura w cechach niektórych zwierząt daje wyraz³⁵ pewnym cnotom w celu zachęcenia przez ten przykład do ich naśladowania, w innych unaocznia wady dla odstraszenia od ich powtarzania. Frycz posługuje się przykładem rosomaka – zwierzęcia, które przedstawiane było jako przykład nieposkromionej żarłoczności – jedzącego ponad możliwości własnego organizmu³⁶.

³⁴ Podobnie jak wiele innych wad wymienionych w tym rozdziale, wada łakomstwa odpowiada klasyfikacji Grzegorza Wielkiego, zgodnie z którą jest siedem grzechów głównych (próżność, zazdrość, gniew, smutek, chciwość, łakomstwo, nieczystość). Zestaw ten Tomasz z Akwinu modyfikuje, uznając za początek wszystkich grzechów pychę i lenistwo, zaznaczając, że są to najczęstsze przyczyny grzechu, ale nie jedyne. Frycz nie przeprowadzając żadnej systematyki, uznaje jednak, że przyczyną wszelkiego zła jest złość. Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Wady i grzechy*, przeł. F.W. Bednarski, [w:] *Suma teologiczna*, t. 12, Londyn 1965, zagadnienie 84, art. 4, s. 116.

³⁵ Przekonanie Frycza jest zbieżne z poglądem na celowość natury, rozpowszechnianym w antycznych i średniowiecznych bestiariuszach. Por. A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, dz. cyt., (s. 200, w. 13).

³⁶ Por. Maciej z Miechowa, *Opis Sarmacji Azjatyckiej i Europejskiej*, tł. T. Bieńkowski, Wrocław 1972, s. 73.

W tekście Frycz powołuje się na to dzieło jako źródło informacji o zachowaniach rosomaka.

Tymczasem widzi, że cecha rosomaka jest udziałem niemal wszystkich współczesnych mu chrześcijan:

Ale cóż innego od owego rosomaka czynią ludzie, którzy dla podniecenia apetytu wyduszają z siebie przy pomocy leków to, co zabierałoby miejsce dla nowych potraw i napitków.

[...]

Zdarzają się tacy, co w przeddzień uczy, na którą idą, zażywają leki na opróżnienie brzucha, aby – w niejako bardziej wolne miejsce – więcej mogli wetkać jadła i napitku. Powszechnie także nie wstyd ludziom odchodzić od stołu na przechód i zaraz znowu do żarcia wracać i znowu tkać w siebie jadło i napitki.

(s. 200, w. 17; s. 199, w. 33)

Jedzenie w celach innych niż zaspokojenie głodu lub w ilościach większych niż to konieczne potępia Modrzewski jako marnotrawstwo i rozpustę. Zaspokojenie instynktów uważa za konieczne i niestojące w sprzeczności z dobrem, ale tylko przy zachowaniu właściwej miary³⁷. Łakomstwo i pijaństwo uważa za wynaturzenie tym bardziej niebezpieczne, jeśli staje się udziałem ludzi sprawujących urzędy, a co za tym idzie, mających władzę w państwie. Uważa je nie tylko za osobistą wadę, lecz także za przyczynę zepsucia państwa:

Zbytняя żarłoczność w jedzeniu i picciu niegodna jest człowieka, a przede wszystkim tego, kto piastuje urząd: czyni ciało podatnym na różne choroby, człowieka niezdolnym od poważnych czynów, folgującym sobie i obelżywym dla innych, i zbłąkanym z prawdziwej drogi, niby koń co zerwał się z wędzidła, Wino zaś ma taką naturę, że naprzód czyni człowiek bardziej rześkim;

³⁷ Frycz wyraża jedną ze staropolskich zasad moralnych: mierność. Jest ona doskonałym obrazem czerpanie z obu źródeł kultury europejskiej. Podstawy tej zasady można odnaleźć w filozofii greckiej okresu klasycznego w naukach stoików, perypatetyków, Horacego i w Biblii: „Wielkim zaś zyskiem jest pobożność wraz z poprzestaniem na tym co wystarczy”. (1 Tm 6, 6), a także (Łuk 3, 14; I Tym 6, 8; Hebr 13, 5). Zasada ta jest wymieniana jako jeden z fundamentów etosu polskiej szlachty. Brak umiarkowania w picciu jest też tematem traktatu Jana Kochanowskiego wydanego siedemnaście lat po śmierci Frycza. Pijaństwo jest tu ukazane właśnie w kontekście sprzeczności z cnotą poprzestawania na małym:

Bo cukruj ty sobie, jako chcesz pijaństwo, zawždy je przedsię mierności najdziesz przeciwnie. A jeśli mierność (na co mi każdy pozwoli) cnotą nazywać musim, na cię samego się puszcę, abyś pijaństwu słusne a przystojne przewisko samże znalazł.

(J. Kochanowski, *Iż pijaństwo jest rzecz sprosna a nieprzystojna człowiekowi*, [w:] tegoż, *Dzieła polskie*, opr. J. Krzyżanowski, Warszawa 1989, s. 707, w. 96.)

potem, gdy więcej się napije, przydaje mu dobrej myśli i dobrego o sobie samym mniemania. Po jeszcze obfitszym użytku czyni go jeszcze dufniejszym w siebie, skorym do mówienia i robienia byle czego, tak iż człowiek zgoła sobą nie włada, jako to ów w pewnej komedii, który podpiwszy sobie dobrze – woła: „Wygrało wino, którem wypił”.

(s. 199, w. 9)

Wada jednego człowieka może skazywać go na potępienie, ale zło czynione przez człowieka cieszącego się pozycją i władzą w państwie jest już problemem społeczeństwa – może prowadzić do zguby tysięcy. Frycz proponuje rozwiązanie tego problemu za pomocą prawa :

Trzeba coś postanowić i przeciw pijaństwu, bo to pewne, że w jego królestwie ginie dzielność, a gnuśność wszystko ogarnia.

(s. 261, w. 16)

Frycz widzi w instynktach ciała ogromną potęgę, zdaje sobie sprawę, jak poważnym wyzwaniem jest dla człowieka ich przełamanie. Sprzeciwia się ustanawianiu w tej sferze regulacji zbyt restrykcyjnych. Uważa, że Bóg działa w sprawach ludzkich na miarę możliwości człowieka. Nie wymaga więc umartwienia. W nadmiernym regulowaniu cielesności dostrzega niebezpieczeństwo grzechów gorszych niż nieopanowanie, w tym krzywoprzysięstwo. Przy całym sprzeciwie wobec nieopanowania, chce by jedynymi bezwzględnie przestrzegany ograniczeniami w tej dziedzinie były zasady biblijne. Jeśli jednak ktoś zobowiązał się do większych wyrzeczeń, niż wymaga od niego Pismo, powinien ich dotrzymać.

Pożądanie jest przykładem nieodrzućcia przez Frycza cielesności człowieka oraz uznania jego roli w stworzonym świecie. Frycz nie proponuje zwalniania ludzi z zobowiązań, których się podjęli, jeśli są w stanie je wypełnić. W przypadku gdy wyrzeczenia okazują się ponad siły człowieka, uznaje za konieczny powrót do podstawowych ograniczeń. Nie uznaje pozorowanej cnoty – ulegania pokusom ciała bez przyznawania, że nie jest się w stanie dotrzymać obietnicy. Zajmuje stanowisko w sprawie kwestii bezżeństwa duchownych – jest ono zgodne z postulatami reformacji:

Porównajmy wedle tych przykładów księdza żonatego z księdzem cudzołożnym. Żonaty, jeśli tylko ma Boga w sercu i zawarł małżeństwo nie dla czego innego, jak tylko aby nie plamić swego żywota niedozwolonym obcowaniem cielesnym, ma jak najuczciwsze racje swego postępowania i popełnia grzech jedynie wobec prawa kościelnego. Gdyby nie było takiego prawa, pojmowanie żony nie byłoby w ogóle grzechem. Cudzołożnik zaś hańbi cudze łóże. Boga się nie boi, rozwała bramy wstydu, niszczy chucią swą wstydlivość.

(s. 533, w. 34)

W nakazach biblijnych widzi ograniczenia dostosowane do możliwości człowieka. Mądrość Biblii, zdaniem Frycza, przejawia się także w tym, że Bóg, przewidując skłonności człowieka do ulegania pokusom ciała, ustanowił najlepsze na nie lekarstwo:

Ponieważ dzikie, nieposkromione i niepohamowane żądze grożą niezmiernym niebezpieczeństwem, trzeba je tak miarkować i poskramiać, aby przez zbyt daleko idące zakazy nie wplątały człowieka w plugastwo, w uczynki, na które brak słów, w pohańbienie ostateczne i wreszcie w śmierć wieczystą. Właśnie dla pomiarkowania żądz cielesnych wynalazła mądrość boża uświęcone łóże małżeńskie.

(s. 501, w. 7)

Nie uważa jednak, by celibat był niezgodny z Biblią w każdym wypadku. Jeśli człowiek podejmie się większych wyrzeczeń, to może dowieść większej cnoty, ale kara za ich niedotrzymanie może być straszniejsza. To hazard z Bogiem, gdzie stawką jest życie wieczne i dusza. W dotrzymywaniu wstrzemięźliwości widzi objaw łaski. To, co protestanci uznali za sprzeczne z pierwszym nakazem danym Adamowi i Ewie³⁸, Frycz uważa za szczególny przejaw świętości. Jednak nawet wybranych przestrzega:

Bo Paweł nie tylko mówi do tych, którzy się nie powstrzymują, ale i do tych, którzy się powstrzymać nie mogą; do nich, doprawdy, przede wszystkim, aby zawarli przedtem małżeństwo, zanimby uczynkami dali dowody niewstrzemięźliwości. Doprawdy, zarówno chęć, jak i możność powstrzymywania się nie mniej pochodzi od Boga jak samo powstrzymywanie się. Żadna z tych rzeczy nie zależy od przeznaczenia, wszystkie pochodzą z nieba, wszystkie są od Ojca

³⁸ Por. Rdz 1, 28. „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną[...].”

niebieskiego. Komu tedy ten dar przypadł od Boga, niech lekkomyślnie Boga nie kusi podejmując się rzeczy niezwykle trudnej, która niejako jest ponad siły ludzkie. Niechże się raczej utrzymuje w granicach niesplamionego łoża małżeńskiego. Anizeli wikła w sieciach splamionego okrutnie celibatu. Im wyższa jest cnota, tym trudniejsza i dlatego należy się w niej doświadczać z tym większą rozważą, przynajmniej wtedy, gdy nie jest to poprawa konieczności, ale własnej woli. Lepiej bowiem nie podejmować się czegoś, niż podjąwszy się nie dokonać.

(s. 538, w. 2)

Uważa, że Bóg dla każdego przewidział służbę – wyrzeczenia na miarę jego sił. Przełamywanie swoich ograniczeń ma więc także, według Frycza, swoją miarę i jest to miara indywidualna³⁹. Minimum zawarte w przykazaniach jest dla wielu także pułapem maksymalnym, ale dla nikogo nie jest brzemieniem nie do uniesienia. W przypadku gdy człowiek podejmie się wzięcia ciężaru, którego nie jest w stanie unieść, jedyną szansę ratunku widzi w przyznaniu się do swojej lekkomyślności i powrotu do zobowiązań biblijnych. Utrzymywanie pozorów uznaje za najgorsze wyjście, gdyż łamane są wtedy nie tylko obietnice dane na wyrost, ale także prawo, które mogłoby być wypełnione, gdyby nie upór trwania przy błędnej decyzji. Frycz nie twierdzi, że zobowiązanie podjęte bez możliwości jego dotrzymania można bezkarnie zerwać, ale dowodzi, że uznanie własnych ograniczeń, nawet mimo krzywoprzysięstwa, które i tak się już dokonało, nie jest tak katastrofalne w skutkach, jak trwanie w błędzie i dodawanie do dotychczasowych występków kolejnych. Tak więc mając do wyboru: łamanie własnej obietnicy i prawa ustanowionego przez Boga, gdy nie można dochować obu lub tylko własnej przysięgi, to jedynym słusznym wyjściem jest zminimalizowanie zła i przestrzeganie przynajmniej prawa Bożego, którego wykonanie nie jest tak uciążliwe. Doradza księżom nie panującym nad swoim pożądaniem:

Od zdania Cyprianowego nie różni się moje, gdyż uważam, że należy święcie dotrzymać wstrzemięźliwości ślubowanej Bogu; jeśli jednak nie widzę żadnego innego leku przeciw złu niewstrzemięźliwości poza czystym łożem małżeńskim, radzę, by gwałciciele ślubów skorzystali

³⁹ Z tego powodu Frycz uważa, że do moralnego postępowania konieczna jest samowiedza.

raczej z niego, niżby plamiąc się pozamałżeńskimi miłostkami mieli wpaść w otchłań kar wieczystych.

(s. 500, w. 28)

i popiera te słowa autorytetem ewangelisty:

Paweł oświadcza wyraźnie⁴⁰, iż każdy ma swoisty dar od boga, jeden ten, drugi inny. Nie mówi nic, iż wstrzeźliwość jest łatwa dla tych, którym pomaga łaska boża, ale oświadcza, iż bezpieczniej zawrzeć małżeństwo niż gorzeć. Nie wystarczyło mu powiedzieć: „Jeśli się nie powstrzymują, niech zawrą małżeństwo”, ale dodał: „lepiej jest zawrzeć małżeństwo aniżeli gorzeć”.

(s. 537, w. 10)

Także inne stany popadały w tę wadę. W przypadku mieszczan i chłopów⁴¹ wydaje się, że przestrzegając przed rozwiązłością, zwraca Modrzewski większą uwagę nie na kwestię religijnego zakazu, a na społeczne konsekwencje ulegania żądzy. Przyganie towarzyszy współczucie dla ofiar:

Niechże pomyśli każdy o owych nędzarkach w żebraczych przytułkach, brzemiennych nie wiadomo od kogo, i o niemowlętach potopionych.

[...]

W wielu miastach publicznie ustanowiono zamtuz, aby w nich nieszczęsne niewiasty i żeby żądze wszystkich mogły sobie tam bezkarnie i wyuzdanie folgować.[...] czy z pożytkiem to dla Rzeczypospolitej, aby były w niej takie miejsca gdzie się wstyd sprzedaje i czyni z niego pośmiewisko.[...] A przecie są tacy, którzy, nie wiem, czy wedle prawa, czy obyczajowi, czy jednego i drugiego, żądają w oznaczonych terminach czynszu od niewiasty, które kupcząc swoim ciałem mają zarobek z tego nierządu. [...] ale jeśli się wymaga czynszu od nierządnic, to tak jakby się wymagało od złodziei, morderców, czy innych złoczyńców.

(s. 501, w. 19; s. 204, w. 11)

Jednak zaraz przypomina, że jego napomnienia mają na celu ocalenie od potępienia,

⁴⁰ Zob. 1 Kor 7, 9.

⁴¹ Oba te stany Frycz często nazywa plebejuszami.

najgorszej sankcji dla chrześcijanina:

[...] niech wreszcie pomyśli, jak straszliwą jest rzeczą popaść w ręce Boga żywego, a łatwo zrozumie to, o czym mówiłem.

(s. 501, w. 22)

Współczucie dla ludzi spychanych na margines społeczeństwa łączy się ze współczuciem wobec tych, którzy za przyczynienie się do nieszczęść innych narażają się na potępienie⁴². Zauważa, że uległość požądaniu czyni z człowieka ofiarę własnego popędu, ale jeśli już mu ulegnie to staje się także gorszyścielem innych:

Wielu się na nie zarzuca, ale i one same zarzucają na wielu. Przychodzą, by się napatrzeć, ale i po to, by na nie się napatrzone. Rozpalają namiętność w innych, ale i same się nią rozpalają

(s. 205, w. 18)

Lenistwo jest wadą wynikającą z niepowściągniętej potrzeby wypoczynku, także zaliczanej do popędów ciała. Frycz widzi w niej niebezpieczeństwo dla duszy, rodzące się z nieopanowania i dla ciała z powodu życia niezgodnego z jego przeznaczeniem. Wskazuje na współczesny mu model życia najbardziej narażony na tę wadę:

Nie wiem czy jaki rodzaj życia nastęrcza więcej możliwości do próżniactwa niż dwory wielkich panów, co jest oczywiste przy takiej mnogości sług, których część największa nie ma naprawdę nic do roboty.

(s. 167, w. 6)

Lenistwo jako uleganie ponad miarę potrzebie wypoczynku, jak wszystkie wady wynikające z potrzeb ciała, jest przywarą egalitarną. Gani mieszczan za tracenie czasu w

⁴² Uznanie uniwersalnej natury ludzkiej nie kończy się u Frycza na uznaniu równości wszystkich stanów wobec Boga i konieczności kultywowania solidarności między nimi (wyrażone w koncepcji państwa-organizmu). Frycz idzie dalej, rozciąga ją zarówno na ludzi, którzy zostali lub zostaną potępieni oraz na świętych i innych zbawionych. Koncepcja życzliwości, którą Frycz rozwija, nie ogranicza się do ludzi dobrych. W wielu fragmentach, mimo żądania surowych kar doczesnych i starotestamentowego prawa odpłaty, daje wyraz bliskości nowotestamentowemu przykazaniu miłości.

karczmach. W nadmiarze wolnego czasu widzi też większe niebezpieczeństwo oddawania się innym afektom ciała:

Karczmy piwne i winne trzeba albo znieść, albo zakazać do nich dostępu obywatelom. W nich to nicponie całe dnie przelegują i przepijają, z nierządnicami hulają rozpustnie, wabią do siebie pod pozorami tańców albo innych zabaw panienki i uczciwe niewiasty, nastają na ich skromność. [...] Czemu nie troska się o własne gospodarstwo i wszystkich swoich w powinnościach nie utrzymuje? [...] Wielu majstrów rzemieślniczych ledwie czasem zaświeci swoją osobą w warsztacie, a uczniowie, których wielu trzymają, w nieobecności majstra pracują niemal zawsze leniwie, opornie i niedbale. Gdyby majster stale pilnował warsztatu, więcej by zrobił z dwoma czeladnikami niż z dziesięcioma, gdy go przy nich nie ma.

(s. 165, w. 16)

Frycz zauważa jednak najwięcej możliwości ulegnięcia tej pokusie na dworach magnatów. Bogactwo, więc brak konieczności zabiegania o byt, sprzyja wstrzymywaniu się od wszelkiej pracy. Ponadto chęć wykazania się przed innymi swoim majątkiem powoduje utrzymywanie dużej liczby sług, przez co magnaci nie mają zajęcia. Tym samym, oddając się lenistwu, wywołują je także u swych poddanych. Szczególnie sposób życia magnatów jest sprzeczny z propozycją życia idealnego, jaką w swym traktacie przedstawia Modrzewski. Zaprzecza, by praca była uciążliwą karą za grzech pierworodny⁴³. W pracy widzi realizację ludzkiej natury. W budowie każdego stworzenia objawia się celowość natury. W przypadku ludzi budowa ciała świadczy o stworzeniu do pracy. Identyczne kończyny u wszystkich przedstawicieli gatunku dowodzą przeznaczenia wszystkich, niezależnie od pochodzenia i majątku, do pracy fizycznej. Posiadanie przez wszystkich duszy i rozumu jest niepodważalnym dowodem na wspólny wszystkim obowiązek pracy umysłowej⁴⁴:

⁴³ Por. A. Frycz Modrzewski, dz. cyt., s. 166. w. 12. Wydaje się, że w tym miejscu Frycz przypisuje pracy wartość wbrew Biblii (Rdz 3, 17), choć w innym miejscu, jako argument za koniecznością wykonywania jakiejś pracy przez każdego członka społeczeństwa mówi: „Taką bowiem karę nałożono na ród ludzki,[...]”.. (s. 166, w. 24).

⁴⁴ Frycz proponuje nowatorski pomysł kształcenia każdego obywatela, niezależnie od stanu, w jakimś rzemiośle:

Powiadają, że w Turcji takie są obyczaje, iż każdego, choćby był najbogatszy ze sławnego rodu, od wczesnego dzieciństwa

A to wszystko, co tu mówiłem, odnosi się do ludzi o duszy niewolniczej, których tylko strach przed karą w powinnościach utrzymuje, bo ludzie o duszy szlachetnej nie będą próżnować, lecz chętnie przystąpią do pracy, gdy rzetelnie rozważą, że Bóg taki postanowił na początku świata, aby wszyscy w pocie czoła spożywali chleb swój, zanim do ziemi wrócą, z której powstałi. Może się to komu widzieć jako kara za grzechy dla rodzaju ludzkiego. Ale i przed grzechem osadzono człowieka po jego stworzeniu w raju, aby go uprawiał i strzegł⁴⁵. Bo nie po to dostał ciało człowiek tak różnorodne członki, aby próżnowało, ale jak ptaki mają skrzydła, by latały, tak członki, by miał z nich narzędzie do pracy. A i dusza, i ciało nasze krzepi się i wzmacnia pracą, a z próżnowaniem i lenistwem gnuśnieje i marnieje. A tak bardzośmy do czynnego życia zrodzeni, że jeśli się nie przykładamy do uczciwej pracy, to nas porywa życie występne i haniebne.

(s. 166, w. 7)

Wydaje się więc, że praca nie tyle służy ukaraniu człowieka, ile jest kolejnym darem Boga, podobnie jak sakrament małżeństwa, mającym uchronić go od zła. To, czego ludzie pragną uniknąć, okazuje się profilaktyką grzechu. Uwolnienie się od konieczności pracy, powszechnie uważane za przejaw łaski, dla Frycza jest w istocie najprostszą drogą do grzechu, przejawem odrzucenia Bożego prawa:

Trzeba się przeto przyzwyczajając do pracy uczciwie i temu ją poświęcać, co może zaspokoić konieczne potrzeby życia. Tak i Paweł orzekł mówić do kościoła tessalonickiego⁴⁶, że kto nie chce pracować, ten nie powinien jeść. Zaś król Dawid powiada, że będzie szczęśliwy i dobrze się będzie działo temu, kto żywi się pracą swoich rąk⁴⁷, jasno tym zaznaczając, że ci, co żyją z pracy rąk cudzych, są nędzni i że do szczęśliwych zaliczać ich nie sposób.

(s. 166, w. 20)

uczą jakiegoś rzemiosła, a to i dla ćwiczenia ciała, i dla zarobku, gdy w biedę popadnie. Naszym zaś dworzanom wydaje się rzeczą zbyt plebejską uczyć się nie tylko rzemiosł, ale i szlachetnych nauk.

(s. 116, w. 29)

Każdemu, niezależnie od pochodzenia, daje prawo do wypowiedania się w sprawach religii, jedynym ograniczeniem w sprawowaniu urzędów proponuje uczynić wykształcenie i moralność. Nie proponuje jednak w swoich pismach zniesienia podziału społeczeństwa na stany. Wydaje się, że jest mu bliski model państwa platońskiego z otwartymi stanami.

⁴⁵ Por. Rdz 2,15.

⁴⁶ Por. 2 Tess 3, 10.

⁴⁷ Por. Ps 128, 2. W istocie praca jawi się tu, jako błogosławieństwo i nagroda za podporządkowanie się woli Boga.

Zdaje sobie sprawę z ogromnej różnorodności pracy, jaką człowiek może wykonywać, ale nie dopatruje się w niej sprzeczności, *vita activa* i *vita contemplativa* uznaje za komplementarne sposoby działania ludzkiej natury, oba niezbędne do szczęścia na ziemi i zbawienia:

A jak szerokie jest pole ludzkiej pracy, łatwo zobaczyć temu, kto wejrzy w potrzeby życia doczesnego i przyszłego. I umysłem i ciałem winni pracować ci, co dążą do życia szczęśliwego. Obu tymi rodzajami pracy ćwiczą się ludzie niegnuśni; znużeni jednym przechodzą do drugiego, aby i ulgę znaleźć w tej odmianie i bardziej ochoczo wrócić do pracy, od której odeszli.

(s. 166, w. 27)

Człowiek może jednocześnie pracować i odpoczywać, jeśli tylko nie sprzeniewierzy się żadnej części swojej natury. Przy działaniu zgodnym z naturą praca może być także nagrodą.

3. Emocje – afekty wynikające z natury i psychiki ludzkiej

Afekty cielesne są wspólną naturą człowieka i zwierzęcia, ale nie można zaprzeczyć istnieniu także innej części natury ludzkiej, której niewłaściwe relacje z rozumem rodzą zło. Frycz opisuje bowiem także afekty, których nie można przypisać zwierzętom. Pisze o popędach i wzburzeniach, które należy poddać kontroli rozumu i prawa. Owe wzburzenia można uznać za emocje. W traktacie nie pojawia się informacja, czy emocje są specyficznie ludzkimi popędami ciała, czy też mają naturę duchową. W przypadku instynktów można było uznać, że zło powstaje w wyniku nieodpowiedniego oddziaływania elementu duchowego i cielesnego. Uznając emocje za część duszy, trzeba uznać, że do zła popychałaby człowieka także dusza w wyniku nieprawidłowych wewnętrznych interakcji jej komponentów⁴⁸. Dla Frycza istotne było jednak przedstawienie metody unikania zła, a nie jego genezy. Proponowany sposób naprawy człowieka nie jest sprzeczny z żadnym z wymienionych powyżej dwóch ujęć emocji. Dlatego też tej nieścisłości nie można uznać za usterkę. Wszak celem Frycza nie było tworzenie teorii, a programu naprawy.

⁴⁸ Pisząc o emocjach, często używa określenia „wzruszenia serca”.

Narzędziem nie uczynił dyskursu naukowego, a retorykę⁴⁹. Uznając jeden lub drugi sposób rozumienia *psyche* w traktacie, zawsze zło powstaje w procesie odwrotnym niż rozwój cnoty, a wady niezależnie, czy zostają wytworzone w wyniku działania na rozum emocji, czy instynktów są zawsze dyspozycjami⁵⁰. Ponieważ mechanizm jest ten sam, Frycz proponuje uniwersalne rozwiązanie, którego sens uznaje za podstawę etyki. Centralną zasadą jest opanowanie wszelkich impulsów ciała lub duszy, które sprzeciwiają się rozumowi:

Pierwszą tedy i największą troską każdego być winno, aby rzecz każdą dobrze pojął o niej sądził, jak może najtrafniej; drugą – by pożądania poddał rozumowi. Nie bez przyczyny bowiem najwięksi filozofowie pisali, że podstawą cnót jest pragnienie obyczajności, to pragnienie winny one kształtować uśmierając jego popędliwości i wzburzenia, przywodząc je do umiarkowania i ujarzmiając prawem i władzą rozumu, aby mianowicie miłość ani nienawiść, nadzieja, ani strach, ani jakiegokolwiek uczucie nie przekroczyło granic uczciwości. Księgi mędrców po największej części składają się z nauk, jak trzeba opanować takie wzruszenia duszy, które jeśli są nadmierne, mącą poznanie i sąd rozumu albo go nawet tak tłumią, że się nie może na wierzch wy dostać i przejawiać, jak to świadczy Medea, mówiąc:

Namiętność co innego rai,

A co innego rozum. Co lepsze, widzę i pochwałam,

Lecz idę za tym, co jest gorsze.

Gniew to sprawił, że Medea sobą nie władała. Jednakże taka jest natura każdego wzruszenia duszy, że staje tam przeciw rozumowi i dobrym radom.

(s. 105, w. 6)

Emocje, w przeciwieństwie do instynktów, nie powodują tylko przekraczania miary w tym, co konieczne do życia, ale często pchają człowieka do działań przeciwnych nie tylko rozumowi, ale nawet instynktom. Modrzewski zauważa, że wiele zła ludzie czynią wbrew własnemu bezpieczeństwu, dziś powiedzielibyśmy, wbrew instynktowi

⁴⁹ Z podobną wątpliwością pozostawia czytelnika Arystoteles pisząc w *Etyce nikomachejskiej*:

Niemiej jednak przyjąć może należy, że i w duszy jest coś oprócz rozumu, co mu się sprzeciwia i przeciwstawia. Czym zaś się ono różni od rozumu, to jest tu obojętne.[...] A więc i nierozumna część duszy jest – jak się okazuje – dwojaka; wegetatywna bowiem jej strona nie ma nic wspólnego z rozumem; druga natomiast, która jest zdolnością pożądania i wszelkiego wogóle pragnienia, uczestniczy poniekąd w rozumie, o ile mu ulega i jest mu posłuszna.

(Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, [w:] dz. cyt., s. 101.)

⁵⁰ Można też taką konkluzję uznać za przyczynę, dla której takich podziałów Modrzewski nie przeprowadzał.

samozachowawczemu:

A cóż dopiero o tych mówić, którzy do tego miejsca świętego przychodzą z sercem zbójckim, tak gotowi niesprawiedliwie innym szkodzić, że nie wahają się porwać na to nawet z własnym niebezpieczeństwem?

(s. 145, w. 8)

Gniew jest emocją, która pobudza ludzi do tak niebezpiecznych czynów. Do tego ludzie ulegają złudzeniu utożsamiania czynów, w których objawia się męstwo z czynami będącymi przejawem gniewu. Frycz nie zgadza się z tym powszechnym poglądem – gniew nazywa szaleństwem⁵¹. Nie przypisuje mu żadnego udziału w cnotcie. Nawet to, co można nazwać słusznym gniewem⁵² nie ma żadnego związku z cnotą, a pozostaje ograniczeniem pocztytalności. Za najlepsze lekarstwo na tę wadę uznaje czas lub zdanie się na decyzję kogoś, kto tej emocji nie uległ⁵³. Do jego zastosowania niezbędna jest jednak autonomia – panowanie nad sobą i świadomość motywacji, jakie w danej chwili pobudzają do działania. W chwilach, gdy człowiek czuje, że wpływ na jego decyzję ma gniew, powinien zawiesić działanie, nie wydawać sądu, nawet gdy mimo gniewu rozpoznaje rozumem, jakie działanie jest sprawiedliwe, gdyż człowiek pod wpływem gniewu nie powinien sobie ufać. Jeśli odłożenie decyzji nie jest możliwe, pozostaje skorzystanie, z wysoko cenionej przez Modrzewskiego, rady człowieka opanowanego. Brak zaufania do własnego opanowania lub wiedzy można zrekompensować radą lub pomocą innych mądrych i cnotliwych ludzi.

⁵¹ A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., s. 257, w. 23.

⁵² Gniew może być też reakcją na niesprawiedliwość i może prowadzić do jej usunięcia (por. Arystoteles, *Etyka wielka*, dz., cyt. s. 336). Arystoteles uznaje też, że gniew, choć zły, ma coś wspólnego z rozumem. Poświęca cały rozdział na udowodnienie wyższości gniewu nad żądzami, które przytępiają rozum. Swoje twierdzenie o wpływie żądz na rozum popiera przykładami z Iliady, utworu opiewającego przecież gniew. (Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz., cyt. s. 221– 223). O odrzuceniu takiego rozumienia gniewu przez Frycza decyduje odmienne zdanie na ten temat Biblii: „Nie bądź skory w duchu do gniewu, bo gniew przebywa w piersi głupców” (Koh 7, 9).

⁵³ Zgodnie z poglądem przedstawionym w cytacie (s. 106, w. 6) przytacza Frycz przykłady owych sławnych mężów służące za ilustracje ich umiarkowania:

„Jakżeby cię obić – powiada rozgniewany Platon do niewolnika – gdybym nie był rozgniewany!” A do Ksenokratesa, który się nawinął. „Ukarz – powiada – tego niewolnika, bo mnie samego zbyt gniew ponosi.” Nie ufał sobie ten filozof, kiedy czuł wielkie wzburzenie afektu. Dymy bowiem unoszące się z wrzącej krwi, że tacy wszystko widzą większe, niż jest naprawdę, jak i słońce wydaje się większe, gdy na nie przez dym patrzeć.

(s. 106, w. 32)

Ta decyzja znacznie lepiej spełnia kryterium autonomii człowieka niż podejmowanie działania pod wpływem gniewu, nawet jeśli okaże się prawidłowe. W wielu innych przypadkach takie rozwiązanie wskazywane jest jako bardziej świadczące o cnocie, wiedzy, a najbardziej o tym szczególnym jej rodzaju, który Frycz nazywa samowiedzą. Choć rozum powinien być niczym jeździec powodujący pozostałymi władzami człowieka, to nie zostało powiedziane, czyj ma to być rozum – w tej sprawie autor traktatu widzi lepsze wyjście w podporządkowaniu się sprawniejszemu jeźdźcowi, dzięki czemu człowiek pozostaje bardziej autonomiczny – w sensie kierowania się rozumem – niż decydując samodzielnie, będąc w mocy gniewu. Frycz przypisuje też znaczenie motywacji, a czyny podyktowane namiętnościami nie mogą być sprawiedliwe. Jeśli nawet zgodne ze sprawiedliwością, to nie są wyrazem cnoty, bo ta wynika tylko z rozumu i nawyku. Dobre uczynki z nieodpowiednich pobudek nie świadczą o dobru człowieka⁵⁴, mogą być jedynie przypadkowe.

Gniew może być słuszny, ale też niesprawiedliwie skierowany. Gniew jest przypisywany także Bogu, ale Frycz nie pisze nic o naturze gniewu Bożego. Zgodnie z zasadą braku zła w Bogu i jego stworzeniu, gniew Boży musi być zawsze sprawiedliwy, jednak gniew człowieka takim nie jest.

Złość jest podobnym do gniewu afektem. Modrzewski uznaje ją za podstawową przeszkodę w prawidłowym funkcjonowaniu społeczeństwa. Jest siłą, która przez pokolenia niszczy więzi społeczne, psuje obyczaje i wymusza na prawodawcach wprowadzanie coraz ostrzejszego prawa. Nie opisuje mechanizmów jej działania, ale przedstawia jej skutki. Z nich można wnioskować, że w przeciwieństwie do gniewu, który zawsze ma jakiś powód (w przypadku ludzi może on być prawdziwy lub jedynie wyobrażony) i zazwyczaj bywa ukierunkowany na swoją przyczynę, złość nie musi mieć żadnej przyczyny i nie ma konkretnego kierunku. Złość jest ślełą siłą skierowaną przeciw wszystkim i wszystkiemu, służy jedynie rozładowaniu emocji. Jeśli gniew jest reakcją na zaburzenie pożądanego stanu, to złość zyskuje władzę nad człowiekiem nawet w sytuacji idealnej i zaspakajana jest przez zakłócenie harmonii. Ofiarami działań człowieka

⁵⁴ Niezależnie czy uznamy je za wynikające z woli czy łaski.

niepotrafiącego powściągnąć złości padają przypadkowi ludzie i przedmioty. Ponieważ jest afektem powszechnym wśród ludzi, każdy musi się jej obawiać: cnotliwi popadnięcia w jej władzę, a wszyscy jej wpływu na czyny członków rodziny, sąsiadów, współobywateli i ludzi sprawujących władzę. Dlatego w ramach państwa obywatele powinni podlegać jednemu prawu chroniącemu ich przed złem wyrządzanym przez innych pod wpływem złości⁵⁵. Interesujące byłoby wyjaśnienie celu, dla którego człowiek został wyposażony w tak niszczący afekt i wydawałoby się, niepobudzający do niczego dobrego. W jego wypadku koncepcja wykorzystania afektów przez podporządkowanie ich rozumowi wydaje się nie sprawdzać⁵⁶. Frycz nie zajmuje się jednak zagadką podlegania człowieka bezinteresownej złej sile⁵⁷. Choć trzeba tę zagadkę pozostawić nierozwiązaną, to należy zauważyć, że opanowanie tego afektu, jak wszystkich innych, jest wyzwaniem stojącym przed człowiekiem.

Nienawiści, bardzo podobnego do złości afektu opisywanego przez Frycza, problem bezcelowości, jaka przejawia się w działaniach inspirowanych złością, nie dotyczy. Wada będąca efektem ulegania tej emocji wydaje się mieć zawsze początek w złe wyrządzonym przez tego, kto staje się obiektem nienawiści, w błędnym przekonaniu, że obiekt nienawiści przyczynił się do zła tego, kto nienawiść żywi lub w innej wadzie ludzkiej – zawiści. Człowiek opanowany przez nienawiść dąży do wyrządzenia jak największego zła

⁵⁵ Nie oznacza to zrównania wszystkich w obowiązkach i prawach, Frycz wcale nie proponuje zniesienia stanów (jedynie ich otwarcie), ale ochronę przed złem, które obywatele są skłonni wyrządzać sobie na wzajem i przed złością żywioną przez całe grupy obywateli. Przed złością między państwami chronią prawa i obyczaje wspólne dla wielu narodów, także wspólnota religijna. Frycz nie widzi możliwości powstrzymania złości między grupami nie mającymi wspólnych tradycji np. między chrześcijanami a Turkami, choć uważa, że jeśli tylko jest to możliwe, należy do takich uregulowań dążyć.

⁵⁶ Jedynym sposobem rozładowania tego afektu wydaje się czynienie zła.

⁵⁷ Można ją przypisać działaniu szatana lub grzechu pierworodnego, lecz musi to pozostać w sferze domysłu, gdyż kategoryczne przypisanie którejs z tych przyczyn ludzkiej złości byłoby nadinterpretacją – autor nie wypowiada się w tej sprawie, tak jak zachowuje milczenie w kwestii działalności szatana na ziemi i konkretnych skutków grzechu pierworodnego w ludzkich motywacjach. Przypisanie jednak złości gorszącego wpływu na losy ludzkości, a przez to jej stałej degradacji moralnej i zestawienie tego poglądu z naukami wyznań chrześcijańskich na temat dziejów człowieka, trudno nie łączyć początku upadku człowieka z czynem będącym pierwszym złem wyrządzonym przez człowieka, pierwszym przekroczeniem zakazu.

W sensie psychologicznym można by uznać, że złością nazywa Frycz najbardziej pierwotną siłę duszy ludzkiej, która przejawia się w postaci innych opisywanych przez niego afektów duszy. Przy takim rozumieniu złości gniew, nienawiść i zawiść byłyby tylko realizacjami tej siły w konkretnych sytuacjach, byłyby złością panującą nad rozumem skierowaną przeciwko temu kto, zdaniem podmiotu doznającego tej emocji, zaburza porządek, sprawcy zła, lub człowiekowi doświadczającemu dobra. Takie ujęcie złości wyjaśniałoby zarówno cel, jak i jej przyczynę.

znenawidzonemu lub, jeśli nie może go wyrządzić, poprzestaje na złych życzeniach. Opętany przez nią potrafi zaprząć do czynienia zła rozum – najlepszą część swojej natury. Taki postępek uznaje Frycz za najbardziej niegodziwy, gdyż związany jest z użyciem najlepszej części ludzkiej natury w złych celach.

Inaczej niż w przypadku złości, energię jaką daje nienawiść można, zgodnie z koncepcją wykorzystania sił afektów, przekształcić w dobro. Frycz widzi dobry cel nienawiści. Doradza, by nienawiść obrócić przeciw złu, kłamstwu i niesprawiedliwości. Nienawiść tak ukierunkowana ma wspomagać cnotę i chronić przed pokusami. Nienawiść ma konkretny cel i może wykorzystywać rozum, ale może ją wykorzystać także człowiek przeciw złu – nienawiść do zła daje siłę, by mu się oprzeć i je zwalczać, unikając obojętności wobec niego, gdy nie dotyka osobiście. Może być napędem sprawiedliwości – kiedy człowiek aktywnie sprzeciwia się złu – i życzliwości – gdy nie może znieść niepowodzeń innych.

Zawiść skierowana jest zawsze przeciw ludziom doświadczającym jakiegoś dobra. W sytuacjach, gdy dobro to jest niezasłużone lub w rażącej opozycji do sprawiedliwości wydaje się emocją pokrewną gniewowi. Objawia się życzeniem ustania dobra osobie jego doświadczającej. Osoba zawistna może posunąć się do szkodzenia ludziom. Jednak Frycz skupia się na zawiści żywionej do ludzi doświadczających dobra sprawiedliwie. W przypadku, gdy osoby doświadczające dobra wbrew sprawiedliwości wywołują u innych negatywne emocje, nazywa je Frycz zgorszeniem, oburzeniem bądź obrazą. Zawiść może wynikać z błędnego mniemania zarówno o innych, jak i o sobie. Ponieważ dobrem jest cnota, zawiść może prowadzić do chęci jej umniejszenia w oczach innych. Prowadzi do obmowy i oszczerstwa. Zawiść wobec cnoty innych uznaje Modrzewski za przyczynę niesprawiedliwości społecznej, której przejawem jest zamykanie drogi do urzędów ze względu na pochodzenie:

Kto sądzi, że pewnie i należycie mogą działać tylko ludzie sławni starodawnymi herbami, ten niech baczy, by ze zbytnej miłości dla siebie samego nie odnosił się zawistnie do cnoty innych; wszyscy bowiem mądrzy sądzą, a ponadto świadczą o tym liczne przykłady, że jest to największym nieszczęściem dla Rzeczypospolitej i prawdziwej wiary.

(s. 390, w. 15)

Zestawiając dwie wady, Frycz wskazuje możliwą przyczynę powstania zawiści. Obie wspomniane wady są reakcjami na przejawy szacunku. W przypadku zawiści działanie jest skierowane na odebranie tego dobra innym.

Miłość własna, która idzie często w parze z zawiścią, zostaje przez Frycza utożsamiona z próżnością⁵⁸. Frycz ogranicza znacznie zasadność domagania się zasłużonych względów. Uznaje, że względy, zaszczyty i uznanie to, wobec cnoty, dobra o tak nikłej wartości, że człowiek szlachetny nie powinien zwracać na nie uwagi. Posiadanie cnoty dostatecznie wynagradza wszystkie trudności. Człowiek cnotliwy nie tylko nie domaga się zaszczytów, lecz także niechętnie je przyjmuje, zdając sobie sprawę z tego, że najczęściej są jedynie pustymi gestami, pochlebstwami, w których upodobania nie znajduje człowiek cnotliwy, a jedynie próżny:

Prawda to, że wszyscy ludzie mają tę wadę, widzi mi się, wrodzoną, iż pochlebcom są radzi. Ponieważ zaś każdy kocha sam siebie, chciałby i sam sobie przyznać więcej, niż mu się należy, i aby inni więcej mu przyznali; pochlebcę tego dopuszcza do siebie na zaświadczenie swych cnot i chętnie daje mu posłuch. Wywodzi się przeto ta wada z nieznamośności siebie samego i płochości obyczajów. Nie oprze się jej łatwo nikt, chyba przez poznanie siebie i miłość prawdy.

(s. 126, w. 13)

Próżność tak, jak jest powszechna, tak też jest zróżnicowana. Każdy człowiek podlegający tej słabości ulega jej szczególnie w pewnych charakterystycznych dla siebie dziedzinach. Może to być chęć przewyższenia innych pod względem urody lub inteligencji, pragnienie zyskania uznania z powodu zgromadzonego majątku, który eksponuje się przez stawianie okazałych pałaców, noszenie bogatych strojów i utrzymywanie licznej gromady sług czy organizowanie wystawnych uczt. Celowi temu służy wszystko, co Modrzewski zalicza do objawów rozrzutności. Opisując pychę,

⁵⁸ Frycz pychę nazywa miłość własnej doskonałości, a doskonałość jest dla człowieka nieosiągalna:

Czymże to bowiem jest pycha, jeśli nie (jak pisze Augustyn) miłością własnej, ale złudnej doskonałości? A trudno jest wyliczyć, jak ta miłość przybiera u ludzi rozmaite kształty i jak jest prawie bezgraniczna.

(s. 208, w. 7)

zauważa ciekawe następstwa niepanowania nad pragnieniem wywyższenia:

[...] kto mu się oddał we władzę, temu trzeba jak oddechu każdej oznaki honoru; musi na każdym kroku łowić wszelki powiew swej sławy u ludzi, musi żyć wedle sądów tłumu, uczynki swe nie do prawdy stosować, ale na pokaz je kształtować, ba nawet być niewolnikiem tego, co inni w cichości ducha o nim myślą. Musi bacznie uważać na słowa, postawę i skinienia tych, co go witają: czy ktoś powstał, czy siedział, czy zdjął czapkę czy nie, czy się pokłonił nisko, czy nie, jakie dał miejsce – czy po prawicy, czy po lewicy [...]? Bo te rzeczy tak błahe i marne uważa się za dowody szacunku, czy lekceważenia i często się przyjaźń przez nie utwierdza bądź zrywa. Rozumie się, że jakie przyczyny, takie skutki. Kto tą wadą zarażony, ten bodaj zawsze siebie uważa za najlepszego albo przynajmniej chciałby, aby go inni za takiego uważali. Tedy jedyni tacy gardzą albo ich lekceważą, uważają ich za gorszych od siebie; drugich o których wiedzą, że są im równi albo od nich lepsi, zazdroszczą i szpecą – co u nich piękne, szarpią – co uczciwe, ganią – co godne pochwały, wszystko źle tłumaczą i albo jawnie bezczeszczą, albo jeśli już nie mogą, przynajmniej podają w złe podejrzenie. A jeśliby ktoś, chcąc się sprzeciwić, zaprzeczył, za własną krzywdę to poczytują. Stąd gniewy, zwady, krzywdy, których uważają za konieczne dochodzić bez żadnego pomiarkowania, aż do najwyższych sądów, aby sami nie wyglądali na nie dość mężnych albo na zbyt godnych pogardy.

(s. 208, w. 35)

W swoim przenikliwym opisie Frycz zawarł mechanizm działania umysłu człowieka chorobliwie uzależnionego od przejawów uznania. W liście do Marcina Załogi uznaje właśnie to pożądanie przejawów czci w każdym działaniu innych i każdym słowie za powód ataków na siebie i swoje dzieło. Stwierdza, że jego krytycy oczekują jedynie podziwu dla siebie i dlatego są w stanie tolerować tylko działania podjęte na ich polecenie lub za ich przyzwoleniem⁵⁹.

⁵⁹ Stanisław Kot twierdzi, że list ten jest odpowiedzią na oskarżenia o oczernianie Rzeczypospolitej poza granicami kraju przez wydanie traktatu w Bazyleii w 1549 r. Kolejne wydanie traktatu także zawierało tę obronę. S. Kot, *A. Frycz Modrzewski...* dz. cyt., s. 131:

Dziwna bowiem jest buta i duma tego czasu oraz pycha tych, którzy pałają bezmierną własną miłością w sposób trudny do wiary myślą jedynie o swej chwale i uważają, że o tyle na niej ponoszą uszczerbek, o ile widzą, że inni starają się o coś uczciwego i cnotliwego, Stąd to pochodzi owa przesada czynienia tragedii z tego co zostało powiedziane w sposób umiarkowany; stąd złośliwe tłumaczenie rzeczy podanych rzetelnie i szczerze, stąd uwłaczania i oburzenia; stąd wskazywania na niebezpieczeństwo grożące niewinnym, a nawet dobrze zasłużonym. Czy myślisz, że u tak usposobionych ludzi znalazłbym łaskę, gdybym dawał same tylko nauki powstrzymując się od wszelkiej ostrzejszej nagany? Wiem dobrze, że takich nie mógłbym przebłagać niczym innym, jak tylko, gdybym milczał, żył jedynie dla siebie, podziwiał ich i wynosił pod niebo ich uczynki i nie brał się do niczego, chyba za ich zgodę i pozwoleniem.

Duma w koncepcji Frycza, nie będąca przejawem złych skłonności, to poczucie obowiązku dorównania przodkom. Jest przejawem świadomości wyższej moralności swoich poprzedników, więc także własnych wobec ich pamięci zobowiązań. Sprzeciwia się czynieniu przez szlachtę z dumy ze swych przodków i ich zasług wystarczającego usprawiedliwienia swoich przywilejów. Aby duma nie była wadą wynikającą z poddania się afektowi miłości własnej, musi być rozumiana w sposób odmienny, niż czyni to współczesna Fryczowi szlachta. Nie widzi uzasadnienia dla uzewnętrzniania własnej dumy. Oznaki zewnętrzne należą się tylko własnej cnotcie, ale zaprzeczeniem tej cnoty jest upominanie się o nie lub dbałość o ich utrzymanie. Mają pozostać właśnie czymś zewnętrznym – zależnym od decyzji innych i na działania człowieka cnotliwego nie mogą mieć wpływu.

Wszelka chęć uzyskania uznania w oczach innych jest dla Frycza przejawem pychy. Cechą pożądaną była chrześcijańska pokora, stojąca w opozycji do antycznej koncepcji człowieka wielkodusznego, znającego swoją wartość i mającego prawo oczekiwać od innych dowodów uznania⁶⁰. Zakres, jaki obejmowało pojęcie dumy, został przez Frycza ograniczony do poczucia obowiązku lub nawet przesunięty na pozycję, której wcześniej nie obejmował (w potocznym rozumieniu duma była wyrazem oczekiwań osoby dumnej wobec innych, którzy mają wobec niej jakieś zobowiązania). To, co było zasadniczym jego znaczeniem, w pismach Frycza staje się wadą sprzeczną z naturą ludzką. To jeden z momentów, w których Frycz zaprzecza podstawom ówczesnego społeczeństwa w sposób

(Andrzej Frycz Modrzewski do Marcina Załogi 1 VI 1555r, dz. cyt., s. 645, w. 3)

⁶⁰ Przykładem może być zawarta w *Etyce nikomachejskiej* definicja wielkoduszości najbardziej zbliżona do Frycza, ze względu na brak przywiązania do oznak zewnętrznych cnot przez ludzi wielkodusznych, niedbanie o godności z powodu wiedzy o ich uciążliwości. Jednak, według Arystotelesa: „[...] słusznie dumny jest, kto uważając siebie za godnego rzeczy wielkich, istotnie na nie zasługuje;” Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 154, więc nie może poniechać tego, co mu się słusznie należy, gdyż wtedy niszczyłyby swą wartość. Arystoteles uważa też, że „Kto natomiast jest słusznie dumny ten, gardząc innymi, czyni to słusznie [...]” tamże s. 156, a taka konkluzja jest dla Frycza w najlepszym wypadku błędem poganina. Zasługujący u Arystotelesa na pogardę zasługują według Frycza na zrozumienie, „ulitowanie” i współczucie. Rzeczywiście Modrzewski opisując pewne wady określa ludzi im ulegających jako godnych pogardy, nigdzie jednak nie przyznaje nikomu prawa do żywienia takiego uczucia. Można przypuszczać, iż jest to jedynie figura retoryczna odnosząca się do jakiegoś spojrzenia spoza świata, być może z perspektywy Boga. Pogarda żywiona przez człowieka względem innych ludzi jest dla Frycza zawsze nieuprawnionym wynikiem błędnego pojmowania natury ludzkiej lub wynikiem działania afektu. Jest ona przeciwieństwem najwyższej cnoty społecznej – życzliwości.

bezpieczny od sprzeciwu⁶¹. Nie neguje wartości pochodzenia, nie odbiera szlachcie tego, co było powodem jej dumy (rozumianej w powszechnie przyjęty sposób)⁶², nie żąda zniesienia społeczeństwa stanowego, ale proponuje, by szlachta sprawowała władzę ze względu na wyższość moralną żyjących poszczególnych jej przedstawicieli. Potwierdzając prawo szlachty do sprawowania władzy, nie wywołuje jej sprzeciwu. Przesuwając akcent z cnoty przodków na cnotę obecnie żyjących, pozwala poczuć ich własną wartość. Może w ten sposób liczyć na jej poparcie nie tylko pomimo wad, ale także dzięki próżności. Podając przykłady niegodziwości, popiera je najmocniejszym autorytetem, jedynym wspólnym dla podzielonego sporami religijnymi stanu⁶³:

⁶¹ Mogą one sprawiać wrażenie niekonsekwencji, jednak biorąc pod uwagę, że Frycz był bardzo mocno zaangażowany w życie polityczne, i znając jego realia, musiał pamiętać, że sojusznicy w jednej sprawie niekoniecznie poprą go w innej. Takiego zawodu doświadczył podczas sejmiku 1556/57 r., gdy stronnictwo egzekucyjne osiągając swoje cele, nie było zainteresowane walką o prawa dotychczasowych sprzymierzeńców, niższych stanów. Frycz wydaje się kierować swój zapał na przekonanie ludzi możnych do reform niebędących w rażący sposób sprzecznych z ich interesami, ale otwierających późniejsze możliwości zmian. Tak np. uznanie, że zaszczyty przysługują jedynie ze względu na własne cnoty, nie na cnoty przodków, likwiduje ideologiczną przeszkodę na drodze otwarcia stanów i zgodnie z postulatem Frycza uczynienia z nich w pełni funkcjonalnego, niedziedzicznego systemu podziału pracy w państwie, podobnego do państwa Platona, ale w znacznie mniejszym stopniu autorytarnego. Choć praktyka polityczna niewiele ma wspólnego z teoretycznymi projektami, warto zauważyć ciekawe konsekwencje przyjęcia rozproszonych w traktacie propozycji zmiany zakresu znaczeń powszechnie używanych pojęć.

⁶² Sławy przodków, ale chce, by żyjący obecnie cieszyli się sławą nie ze względu na czyny minionych pokoleń, lecz ze względu na czyny własne.

⁶³ Główny antagonistą Frycza właśnie na gruncie spraw państwa i kościoła, w sprawie szlachectwa wydaje się przyznawać mu rację w sprawie wartości dziedzicznego szlachectwa:

Herby wasze bracie! Są znaki szlachectwa, a nie szlachectwo: a jako gdy piwo kwaśnieje, wiechy mądry zmiatają, tak też i ty legarcie zrzuć, herb! Gdy się szlachectwo twoje złotrzyło; nie chlub się zacnością przodków twoich; ku hańbie twej ich wspominasz a tem znaczniejsza niecnota twoja jest, im przodkowie twoi cnotliwsi byli.

(Stanisław Orzechowki, *Żywot i śmierć Jana Tarnowskiego*, Sanok 1855, s. 49, w. 27)

W przeciwieństwie do Frycza, nie odrzuca Horacjańskiej maksymy „Fortes creantur fortibus et bonis” [mężni tworzą mężnych i dobrych] Horacy, *Oda IV*, w. 29. Czyni to Frycz z całą stanowczością, uznając nawet, „że niewiele dzieci jest podobnych do rodziców, wiele jest gorszych, ale bardzo mało lepszych” (s. 188, w. 11). *Creatio* Horacego, jeśli maksyma ta miałaby być koherentna z poglądami Frycza, znaczyłoby tworzyć nie jako rodzic, a wychowawca, tworzyć przez wychowanie niezależnie od pochodzenia. Frycz odrzuca nawet utrwalone w kulturze szlacheckiej przekonanie wyrażone później przez Sępa Szarzyńskiego, że szlacheckie urodzenie jest początkiem drogi do sławy: „Droga ku sławie – w sławnym urodzeniu / domu nie sama sława” Mikołaj Sęp Szarzyński, *Poezje zebrane*, red. A. Karpiński, K. Mrowcewicz, E.J. Głębińska, A. Masłowska-Nowak, Warszawa 2001, s. 51, w. 21. Dla Modrzewskiego pochodzenie jest nieistotne (zgodny jest tu z Platonem), liczy się tylko niezależny od niego efekt wychowania. Swoją egalitaryzm urodzenia zwięźle wyklada słowami Nowalis (Satyra 8, 269 nn):

Wolę, by ci był Tersyt ojcem, bylebyś ty później
Jak Eacyda dzierzył dzielnie broń z Wulkana kuźni,
Niż by cie Achil spłodził takiego jak Tersyt.

A że nie mniej unikać trzeba i pychy, która zawsze bodaj idzie w parze z ambicją, o tym człowiek tak święty, jak Paweł, poucza tymi słowy; „Nie sięgaj myślą wysoko, ale miej bojaźń bożą⁶⁴. Kto stoi, niech baczy, by nie upadł⁶⁵. Jeśli ktoś mniema, że jest czymś, choć jest niczym, sam siebie zwodzi i samochcąc błądzi⁶⁶”. A ten błąd dostarcza materii innym występkom, to okazać tu trzeba”.

(s. 208, w. 1)

Przytaczając słowa apostoła, zestawia wadę będącą efektem nieopanowanej miłości własnej z wadą będącą wynikiem życia w społeczeństwie.

*

Wydaje się, że opisywane wady wywołane przez emocje można podzielić na dwie grupy: ukierunkowane na zewnątrz: złość, nienawiść, zawiść i ukierunkowane na sam podmiot: miłość własna, duma, pycha. Pierwsza grupa emocji wywołuje działania negatywne, druga grupa działania pozytywne⁶⁷. Oba typy wad uznaje Frycz za niesprawiedliwe z powodu ich niezgodności z rozumem, który jest miarą sprawiedliwości. Wady te, niezależnie od okoliczności, zawsze powodują przyznawanie więcej niż się należy samemu sobie i mniej niż na to zasługują innym, a nawet podejmowanie prób szkodzenia ludziom bezinteresownie lub ze względu na ich cnotę – jak to się dzieje w przypadku zawiści.

Do powyższego katalogu wad wynikających z niedostatecznie opanowanego działania instynktów i emocji należałoby dodać jeszcze afekt, który można zaliczyć zarówno do emocji jak instynktów. Jest nim strach. To oczywiście doświadczenie wspólne ludziom i zwierzętom, instynkt nakazujący powstrzymanie się od działań mogących szkodzić podmiotowi. Instynkt ten całkowicie pokonują ludzie opanowani przez nienawiść i żądzę zemsty. Działania te nie są jednak działaniami podyktowanymi przez rozum, nie można

(s. 175, w. 24)

⁶⁴ Por. Rzym 11,20.

⁶⁵ Por. 1Kor 10,12.

⁶⁶ Por. Gal 6,3.

⁶⁷ Przy rozumieniu działań pozytywnych i negatywnych jako sprzyjających (życzenie lub przysparzanie korzyści) i szkodzących (życzenie zła lub wyrządzenie szkód).

więc uznać ich za cnotę, nawet gdy efekty działań okażą się przypadkowo sprawiedliwe. Za godne potępienia uznaje je Modrzewski z powodu działania pod wpływem afektów, tj. powodu zagłuszenia rozumu. Wreszcie – są złe z powodu sprzeczności z zasadą panowania nad afektami, a nie ich unicestwienia, nie tylko przez inne afekty, jak w tym przypadku, ale nawet przez rozum. Uleganie strachowi jest złe na polu walki, ale wartościowe w stosunku do prawa i obyczajów. W przypadku braku cnót od czynienia zła może człowieka powstrzymać tylko strach. Dzięki niemu ludzie mogą pod nadzorem państwa, pod groźbą kary powstrzymać się od ulegania wadom. W sytuacji, gdy człowiek boi się Boga, strach sam staje się czymś do cnoty podobnym. To jedyny rodzaj tego afektu, który zawsze jest przedstawiany jako rzecz godna pochwały, a przypisanie komuś jego odrzucenia jest równoznaczne z najgorszym zarzutem. We wszystkich innych sytuacjach strach musi zostać podporządkowany rozumowi, a dzięki cnotcie przestaje być przeszkodą w czynieniu dobra. Szczególnie ludzie sprawujący urzędy państwowe i kościelne muszą panować nad strachem. Do ich obowiązków należy służyć prawdzie i sprawiedliwości, która często stoi w sprzeczności nie tylko z powszechnym mniemaniem, ale i z wolą zwierzchników:

Konieczna też jest przy wypowiedaniu własnego zdania odwaga mówienia tego, co myślisz. Ze wszystkich bowiem najbardziej niegodni są być senatorami ci, którzy kryją się ze swą wiarą i notą z lęku przed władcą czy ludem; tak samo niegodni są urzędu kaznodziei ci, co ze zbytnej wyrozumiałości dla grzechów ludu wstrzymują się od ganiaenia występków, chociaż jest powinnością kaznodziei głośno i nawet z narażeniem głowy w kościele wołać, piętnować i wykazywać grzechy, choćby widział przed sobą naród pyszny, samowolny i zatwardziały. Chyba żeby senator tego miał patrzeć, co w Rzeczypospolitej można dokonać, a nie tego, czego trzeba dokonać. Chociaż zaś stosowanie się do okoliczności uważa się za rzecz człowieka roztropnego, to jednak jeśli ludzie stojący w Rzeczypospolitej na najwyższym stopniu godności uchylają się od wypowiedzenia zdania, które trzeba powiedzieć na stanowisku senatora, to nie dbają oni o tę swoją godność, uwłaczają swojej powadze, zbiegają spod znaku prawdy, za którą powinni umierać i mają ją za nic.

(s. 149, w. 1)

Zdając sobie sprawę z ograniczenia ludzkich możliwości w tej sprawie, Frycz proponuje rozwiązanie prawne zdejmujące ciężar strachu z ludzi, których zdanie ma

wpływ na podejmowane decyzje:

Tym tedy, którzy zdanie swoje mają wypowiadać, potrzebna jest nie tylko nauka, ale i możliwość swobodnego mówienia. Tę może tłumić wiele rzeczy, ale szczególnie, jak się zdaje, dwie: miłość własnej korzyści i strach przed kimś, przede wszystkim zaś przed papieżem i jego stronnikami; powszechne jest bowiem mniemanie, że ci są nieprzyjaciółmi każdego, kto mówi nie to, co popiera ich władzę.

(s. 391, w. 16)

Proponowane rozwiązania nie są już podyktowane tylko nakazem moralnym, lecz także świadomością przeszkód na jakie dobra wola może natrafić w rzeczywistości. Czyni Frycz ustępstwo dla polityków, na których, oprócz nakazu prawdy, nakłada obowiązek roztropności, każącej mieć na względzie nie tylko to, co najlepsze, ale także to, co osiągalne. W podobnych propozycjach przejawia się praktyczność myśli Frycza odzwierciedlająca źródła, z których czerpał: nie tylko z teorii i obserwacji, ale także z doświadczenia w aktywnym życiu państwa i kościoła.

4. Wady wynikające z aspiracji społecznych

Podobnie jak wady wynikające z wpływu na nawyki popędów ciała i emocji, Frycz opisuje także wady będące efektem funkcjonowania wśród innych ludzi. Motywacje człowieka wynikające z życia w społeczeństwie wydają się w ujęciu Frycza równie elementarne dla postępowania jak popędy i emocje. Z tekstu traktatu można wydzielić afekty, które choć niewątpliwie są siłą wewnętrzną człowieka, jednak trudno wyobrazić je sobie u człowieka nie żyjącego wśród innych ludzi. Takimi afektami są: żądza zaszczytów, żądza władzy i żądza posiadania dóbr materialnych. Wydaje się, że żadna z nich nie mogłaby zaistnieć w przypadku człowieka przebywającego w odosobnieniu, np. ewentualne gromadzenie dóbr materialnych byłoby uznane nie za żądę posiadania, a za zapobiegliwość. O ile działaniu uczuć i instynktów człowiek podlega niezależnie od tego czy ma towarzystwo, czy go nie ma, to tych szczególnych namiętności nie musi się obawiać bez możliwości porównania się z innymi. Ponieważ jednak „[...] człowiek do

takiego wspólnego obcowania i stowarzyszania wielce jest sposobny” (s. 97, w. 9) wadom tym ludzie ulegają równie często i z równą siłą jak innym skutkom nieopanowanych afektów. Frycz, jak większość antycznych i współczesnych myślicieli, uważa życie w społeczeństwie za część natury ludzkiej i dodaje, że to część na tyle istotna, iż życie samotne jest odrzuceniem tej natury:

I jak członek jakiś, gdy go od ciała oderwano, już na imię swe nie zasługuje, bo ani żyć, ani obowiązków swych pełnić nie zdolny, jeśli z ciałem nie złączony, tak samo nikt z obywateli poza rzeczpospolitą dorzecznie żyć nie może ani pełnić swych obowiązków⁶⁸.

(s. 97, w. 20)

Ludzi żyjących samotnie uznaje za jednostki wyzute z człowieczeństwa, które uległy zewzwierzęczeniu lub pozbawione ludzkich wad – egzystujące na wyższym poziomie w hierarchii bytów:

A jeśliby się ktoś znalazł, kto zdolny byłby żyć bez towarzystwa ludzkiego i nikogo nie potrzebując sam sobą by się zadawała, to takiego, jak mówi Arystoteles⁶⁹, albo za zwierzę, albo za boga jakiego należałoby uznać⁷⁰.

(s. 97, w. 6)

Dlatego, opisując zło mające źródło w naturze człowieka, nie można pominąć wewnętrznych motywacji wynikających z życia w społeczeństwie⁷¹.

⁶⁸ Tak opisuje sytuację człowieka bez społeczeństwa Arystoteles:

Po rozpadnięciu się całości nie będzie nogi ni ręki, a tylko nazwa, jak wówczas, gdy ktoś ręką nazywał rękę z kamienia, bo martwa ręka będzie takiej samej natury. Istota każdej rzeczy leży przeciw w jej zadaniu praktycznym i zdolności jej wykonania, jeśli więc nie ma już tych cech, to nie można powiedzieć, że to ta sama rzecz, lecz tylko coś, co tę samą nazwę nosi.

(Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., s. 28)

⁶⁹ Tamże, s. 27.

⁷⁰ Autor traktatu nie uznał za konieczne kontynuowania namysłu nad tymi dwiema konsekwencjami lub przyczynami odosobnienia. Można jedynie przypuszczać, iż uznał je po prostu za nieludzkie, więc nieistotne dla jego rozważań.

⁷¹ Termin „rzeczpospolita”, zgodnie z uwagą tłumacza, jest używany w znaczeniu państwa, jednak mechanizmy zepsucia, opisywane przez Frycza, działają w ludzkiej psychice od czasów poprzedzających ustanowienie państwa i kościoła, co najmniej od czasu pierwszego grzechu. Poglądowi temu autor daje wyraz przedstawiając swoją wersję historiozofii. A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., s. 302, w. 1 i s. 97.

Wszystkie te wady polegają na uleganiu żądzy wyróżnienia się pośród innych obywateli w celu czerpania satysfakcji z oznak tej nierówności. Łączy więc je ich przedmiot, czyli stosunki społeczne. Niezależnie czy chodzi o żądzę zaszczytów, bogactwa czy też władzy zawsze celem jednostki jest zmodyfikowanie stosunków ze społeczeństwem na swoją korzyść. Ponieważ jedyną korzyścią wartą starań, według Frycza, jest cnota i to zawsze tylko ze względu na zbawienie, wszystko inne, co staje się celem działań człowieka, okazuje się złem⁷². Pożądanie oznak zaszczytu, władzy, majątności lub tego, co one reprezentują, nie ma, zdaniem Modrzewskiego, usprawiedliwienia, nawet jako środek do jakiegokolwiek celu. Mają one być jedynie dobrami pobocznymi, idącymi za jedynym dopuszczalnym sposobem działania⁷³, za cnotą.

Ambicja wydaje się cechą bardzo podobną do miłości własnej, bo i działania człowieka ogarniętego tymi afektami są często podobne, np. oczekiwanie od innych oznak szacunku i uznania wyjątkowości swojej osoby. W przypadku miłości własnej człowiek odczuwa, że oznaki te mu się należą i nie jest wykluczone, że rzeczywiście osiągnął w jakiejś dziedzinie cnotę godną szacunku. Wada jego nie polega na pragnieniu czegoś, co mu się nie należy, ale na przywiązywaniu wagi do tego, co nie jest godne starań. Ambicja powoduje, że chory na nią człowiek dąży do otrzymania oznak cnoty. Wielu myślicieli uznawało taką motywację za słuszną i pożyteczną dla państwa⁷⁴. Negatywna ocena opisywanego pragnienia jest konsekwencją zasady niewspółmierności nagrody do zasługi⁷⁵. Przy takim rozumieniu relacji między Bogiem i stworzeniem nie ma możliwości

⁷² I staje się nim tylko za sprawą wyboru człowieka.

⁷³ Na zbawienie ma decydujący wpływ łaska – całkowicie niezależna od człowieka. Frycz wydaje się przyznawać również taki wpływ społeczeństwu i wychowaniu, w ich przypadku jednostka ma wpływ na cnoty następnych pokoleń (na własne ma wpływ bardzo ograniczony).

⁷⁴ Np. Arystoteles uważa, że ambicja jest cechą pozytywną, a zaszczyty dobrem samym w sobie. Na naganę zasługuje jedynie nadmierne (niezgodne z zasadą względnego środka) jej uleganie skutkujące wyborem niewłaściwych metod do osiągnięcia właściwych celów. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 217–219. Frycz nie odrzuca wartości chwały dla życia społecznego, ale widzi w niej ogromne niebezpieczeństwo dla chrześcijańskiego celu człowieka. Dopuszcza możliwość upomnienia się o zaszczyty, ale tylko jako dobro mniej istotne idące za prawdziwą cnotą.

⁷⁵ Możliwość zasłużenia na zbawienie, nazywa Frycz niedorzecznością, a wiarę w nią pychą:

Ale i takie argumenty za dorównywaniem zostały już obalone. Co do łaski to wykazano powyżej, że Paweł mówi do tych, którzy ją posiadają, jednakże przeczy, aby ich cierpienie dorównywało wartością żywotowi niebieskiemu. Dziwne zaiste, że tamci sofiści odważyli się na te wymysły, które Paweł wyraźnie odrzucił. Nie wystarczy bowiem, by nieprzydatny sługa, który uczynił to, co miał obowiązek uczynić, powiedział, iż odpowiednią jest rzeczą, aby wedle łaskawości gospodarza

stosowania jakiegokolwiek gradacji dóbr. Istnieje tylko dobro najwyższe, a wszystko co poza nim jest w najlepszym wypadku obojętne lub dobre, ale tylko, gdy służy jako środek⁷⁶. Jeśliby użyć do ilustracji tej zależności platońskiej metafory jaskini⁷⁷, to odrzucenie przez Frycza możliwości folgowania ambicji przez chrześcijanina, odzwierciedlałoby brak możliwości jednoczesnego cieszenia się widokiem źródła światła (Boga), podążania w jego kierunku i czerpania satysfakcji z widoku swojego cienia powstałego na ścianie, za plecami. Przedmiot ambicji (uznanie, zaszczyty, majątek), choć towarzyszy cnotcie, jest jej przeciwny, jak po przeciwnych stronach rzucającego cień znajdują się źródło światła i sam cień, jego wybranie oznacza odrzucenie cnoty. W koncepcji Arystotelesa cel ludzkich starań leży między złem i złem – dwiema skrajnościami. Według Frycza, wyboru należy dokonać między dobrem a dobrem⁷⁸.

otrzymał zapłatę, jeśli nie doda, że uczynki jego są równe i godne nieśmiertelnej nagrody. Cóż im tedy przeszkadza, by zmienili słowa Pawła i tak przemówili do świętych. Wy, w których mieszka duch boży i użycza wam świadectwa, że jesteście synami i dziedzicami Ojca niebieskiego. Nie przestawajcie ćwiczyć się w czynach miłych Bogu; znoście ze spokojem wszystkie boleści i niepokoje, które Bóg na was zsyła. Wasze bowiem cierpienia obecne dorównują chwale niebieskiej, która was ma otoczyć, i są tak wielki jak ona.

Czy mogłoby być coś niedorzeczniejszego od takiej mowy? Zamiast pokazywać w niej, jak wielka jest miłość i dolegliwość zgrzytot wobec tej nagrody, kora oczekuje świętych, ty je powiększasz, zwielokrotniasz i robisz równe zapłacie.

(s. 457, w. 1)

Staje tutaj Frycz po stronie Lutera, w sprawie wpływu człowieka na swoje zbawienie, przeciwko pogładowi Erazma jakoby Bóg nie odmawiał zbawienia cnotliwym. Marcin Luter, *O niewolnej woli*, tł.W. Niemczyk, [w:] A. Sciegienny, *Luter*, Warszawa 1967.

⁷⁶ Wykluczenie jakiegokolwiek nagrody za cnotę na ziemi, być może ma swoje źródło w słowach Abrahama:

Wspomnij synu, że za życia otrzymałeś swoje dobra, a Łazarz przeciwnie, niedołą; teraz on tu doznaje pociechy, a ty męki cierpisz.

(Łk 16, 25)

Wszystko co może wydawać się nagrodą w życiu doczesnym, Frycz dopuszcza jedynie pod warunkiem, że jest bodźcem do dalszego pielęgnowania cnoty. A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., s. 170, w. 28.

⁷⁷ Zob. Platon, *Państwo*, tł. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 220.

⁷⁸ Słowa Augustyna wyjaśniają założenia teoretyczne, które mogły leżeć u podstaw przeciwstawienia cnoty i przysługujących jej zaszczytów w koncepcji moralnej i politycznej Frycza:

Grzech czy niedbalstwo nie polegają na tym, że się pożąda "złych natur" [bo takich nie ma], ale na tym, że się porzuca lepsze. Oto czytamy w piśmie: „Wszystko co Bóg stworzył dobre jest”.

(Augustyn, *O naturze dobra*, dz. cyt., s. 847)

Frycz nie zagłębia się w zagadnienia teoretyczne, jednak jest zgodny z Augustynem, że zło nie należy do Boga, a jedynie dobro oraz, że wszelkie stworzenie jako dzieło Boga nie może być złe. Zgadza się także z twierdzeniem, że człowiek odpowiada za zło.

Czyniącym większe dobro, czyli wykonującym wolę Boga, nie pozwala za nie oczekiwać żadnej nagrody na ziemi i choć twierdzi, że idą one same za cnotą, przywiązanie do nich oznacza sprzeniewierzenie się cnotcie:

Jednakże człowiek prawdziwie cnotliwy takiego musi być ducha, żeby cnoty nigdy nie porzucił, choćby nawet nie czekała go żadna chwała, a przeciwnie, raczej nienawiść i zło z powodu niej, a uspokojenie (choćby mu ludzie czy to zazdrościli, czy o jego cnotę nie dbali) żeby znajdował w samym poczuciu, że czyni dobrze. W tym zaiste największa chwała przed Bogiem, sędzią owym najsprawiedliwszym i najłaskawiej wynagradzającym.

[...]

i o tym nie mówili, to niech baczy, by goniąc za chwałą ludzką nie stracił tej chwały, która pochodzi od Boga⁷⁹.

(s. 213, w. 28 i w. 33)

Jedyną dopuszczalną doczesną nagrodą za cnotę jest satysfakcja sługi z wykonanych poleceń⁸⁰. Nie oznacza to nakazu wzgardy dla wyrazów uznania, a jedynie nie przywiązywania do nich wagi. Zaszczyty, którymi są obdarzani ludzie cnotliwi, są własnością tych, którzy nimi obdarzają nie zaś tych, którzy cnotcie się oddają:

To pewne, że się one [zaszczyty] raczej opierają na sądach o nas i mniemaniach innych ludzi niż na naszej wartości, jak to już zauważył Arystoteles⁸¹ mówiąc, że racja, dla której się kogoś czci, jest nie w czczonym, ale w czczącym. Dlatego czasami lada podmuch jakiejś wiadomości tak te rzeczy odmienia, że ci, co byli czczeni i sławieni, stają w oczach ludzi bezecni i zniesławieni. Nie ma tedy przyczyny, aby rzeczy, o których wspomniałem, tak sobie cenić, iżby nas to aż w pychę wbijało.

(s. 210, w. 24)

Nie nakazuje jednak Frycz godzić w zaszczyty innych ludzi – przeciwnie okazywanie

⁷⁹

Prawdziwe dostojeństwo „polega [...] na rzetelnym przeświadczeniu o czyjejś cnotcie”(s. 172, w. 11). Przekonania współobywateli nie są jednak rzeczą nieistotną. Ostentacyjne ignorowanie ich jest oznaką pychy.

⁸⁰ Zob. Łk 17,7.

⁸¹ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 82.

im odpowiedniego szacunku jest obowiązkiem człowieka żyjącego w społeczeństwie⁸², dlatego zaleca wpajanie młodzieży umiejętności okazywania innym stosownego szacunku⁸³:

A i tego dzieci uczyć trzeba, co winne są innym, co rodzicom, co obywatelom, co rzeczypospolitej i jak winny zgodę i towarzystwo z ludźmi utrzymywać, jak się mają zachowywać wobec wyższych, niższych i równych sobie, wobec towarzyszy, przyjaciół, krewnych i powinowatych, wobec urzędników, panów i sług, a nawet wobec wrogów i nieprzyjaciół; i to zarówno w życiu prywatnym jak i publicznym.

(s. 113, w. 8)

Nie posuwa się Frycz tak daleko, by całkowicie potępić upominanie się o należne zaszczyty przez ludzi, którzy prawdziwą cnotę posiadli:

Nic jednak nie stoi na zawadzie, by dobijał się chwały ze swego przodowania ten, komu idzie bardziej o rzecz samą niż o ludzkie sądy i komu ważniejsze to, czym on jest naprawdę, niż to, jakim się wydaje, kto zatem trzyma się prostej drogi do cnoty i ubiega się o nagrodę za własne, a nie za cudze postępowanie.

(s. 213, w. 10)

Czy jest to jednak uznanie pożytku jaki dla działania społeczeństwa niesłoby wyróżnienie cnotliwych? Jak wskazują wcześniejsze fragmenty, oznaki chwały nie przynoszą pożytku samej cnotcie tego, kto je nosi. W wielu innych miejscach traktatu⁸⁴ uznaje takie dopominanie się o zaszczyty (urzędy) za co najmniej niestosowne. Widzi trudność w odróżnieniu prawdziwej chęci pracy dla dobra wspólnego od ambicji. Zauważa jednak, że człowiek, nawet najbardziej cnotliwy, którego cnota nie jest nagradzana uznaniem innych, zaczyna ją zaniedbywać:

⁸² Nawiązując do Platońskiej jaskini można powiedzieć, że widok cienia rzucany przez idących z przodu i z innych stron nie uniemożliwia widzenia samego światła.

⁸³ Zob. rozdział 3 podrozdział 2.

⁸⁴ Por. A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, dz. cyt., s. 171, w. 24; s. 183, w. 2; s. 544, w. 22; s. 567, w. 36.

Chłodniej ona [cnota], gdy się ją pozbawia należnego jej dostojęstwa, gdy zaś widzi że przenosi się ponad nią ludzi niedbałych i opieszających, to albo słabnie w swych dążeniach i omdlewa, albo też daje się ponieść chęćce dokonania różnych przewrotów.

(s. 170, w. 28)

Frycz widzi zagrożenie także w niezaspokojonej ambicji. Zaspokojenie jej jest więc niezbędne lub szkodliwe ze względu na najwyższe dobro, ale w ograniczony sposób konieczne w celu uniknięcia osłabienia cnoty i ze względu na dobro państwa. Nie poprzestaje więc na nawoływanie do poprawy. Proponuje rozwiązanie niosące mniejsze zło. Frycz zdaje się godzić z ograniczeniami człowieka, nie pomstuje na siły, których nie da się pokonać. Tam gdzie wysiłki nie spełniają swojej roli, dopuszcza ustępstwo, jest to jednak zawsze ustępstwo minimalne, stosowane z rozwagą i nie dla wytchnienia, ale dla osłabienia przeciwników bez tracenia z oczu celu głównego⁸⁵. Widząc podatność na tę przywarę ludzi mających szczególnie predyspozycje do odkrywania prawdy, a przez swoją wadę tracących energię na wykazywanie innym swej wyższości w bezwartościowych kłótniach, ubolewa nad tak fatalnym sprzężeniem talentu, mogącego współobywatelom przynieść dobro, z żądzą, która talent ten obraca przeciwko nim:

Ciężkie to zaiste wzburzenie duszy, na które nie każdy podatny i do którego nie każdy do końca zdolny. A jak czerw nie w każdym drzewie się łąże, ale przede wszystkim w słodkim, tak i żądza współzawodnictwa jest szczególnie właściwa ludziom o umysłach wspaniałych i wielce chciwych sławy⁸⁶.

⁸⁵ Wydaje się, że Frycz przedstawia sytuację idealną – dbanie jedynie o zbawienie. Ale dla celów praktycznych proponuje rozwiązanie, które uwzględnia także ograniczenia człowieka i społeczeństwa. Do ambicji stosuje zasadę taką samą jak do popędów ciała i emocji. Wady wynikające z życia w społeczeństwie wydają się nie tylko kolejnym złem wypływającym z naturalnych sił powodujących człowiekiem, ale także łączących psychikę ludzką ze społeczeństwem. Frycz opisuje także inne, dobre więzi, np. braterstwo, empatię (nie używając tego terminu) i życzliwość. Zarówno opisywane tu przykłady zła jak i pominięte przykłady dobra wypływającego z natury ludzkiej, wiążą, w koncepcji Frycza, psychiki ludzkie tak mocno, że człowiek staje się częścią organizmu państwa. Tak mocne powiązanie ludzi między sobą nie powoduje jednak odindywidualizowania jednostki – nadal celowi jednostki ma służyć państwo, nigdy na odwrót, jednostkowa jest też odpowiedzialność człowieka.

⁸⁶ Podobnie pisze o ambicji utalentowanych Cynceron:

Żałować tu trzeba, że w najwznieślijszych umysłach, w najświetniejszych rozumach gnieździ się pospolicie żądza dostojęstw, sławy, panowania. Tym bardziej tedy strzedz się trzeba, aby się tu w czem nie wykroczyło.

(M. T. Cyncero, *O powinnościach*, dz. cyt., s. 233, w. 10)

(s. 226, w. 28)

Prawdziwe dostojęstwo „polega [...] na rzetelnym przeświadczeniu o czyjejś cnocie”⁸⁷. Przekonania współobywateli nie są jednak rzeczą nieistotną. Ignorowanie ich jest pychą.

Żądza władzy to kolejne pragnienie ludzkie, do którego zaistnienia potrzebni są inni ludzie, mogący być przedmiotem tej wady. Jeśli żądza zaszczytów jest groźna dla relacji międzyludzkich i prawidłowego funkcjonowania państwa i kościoła, to w przypadku nieopanowanego pragnienia władzy zagrożone jest w ogóle ich istnienie i jedność;

Po pierwsze. Ci, którzy dają się popychać do wojny nie jakąś inną koniecznością, ale żądzą sławy i rozszerzenia swego panowania, najmniej troszczą się o sprawy ludzkie. Bo podczas gdy chcą rozślawić swoje imię, narażają na niebezpieczeństwa mienie i głowy obywateli, napełniają wszystko rzezią i nie kończącymi się klęskami obu stron, a sami przy tym nie dość sobie zdają sprawę z tego, czego tak bardzo pożądamy. Bo czymże innym jest rozległe państwo, jak nie obronną i ciągłą troską o tych, którymi podjąłeś się rządzić?

(s. 313, w. 3)

W wyniku tego szaleństwa cierpią niestety nie tylko instytucje i władcy, ale także ich poddani. Władza, podobnie jak zaszczyt, nie może być celem tego, kto ma lub sięga po władzę. Powinna iść za cnotami, które ją legitymują. Samo jej pożądanie oznacza, że człowiek odczuwający takie pragnienie nie ma dostatecznych kwalifikacji moralnych, że ceni wyżej narzędzia od samego celu. Frycz w bezpośredniej formie zwraca się do władcy:

Chciałbym tedy, aby ci, którzy płoną taką żądzą panowania, wejrzeni w siebie i w tych, którym pragną rozkazywać, i w całą istotę władzy. Bo nie w tym rzecz cała, aby cię tytułowano królem czy władcą, otaczano przepychem i tłumnym orszakiem sług i abyś miał pod ręką tych, którzy słuchają twego rozkazu. Jeśli chcesz być tym, którego tytuł nosisz, musisz rządzić, to znaczy myśleć i dbać o życie tych, którymi rządzisz, o ich godność, obyczaje, prawa i mienie.

(s. 313, w. 10)

Zwierzchnik sprawujący władzę jest dla Frycza tym, czym rozum dla człowieka. Jeśli

⁸⁷ A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., s. 172, w. 11.

władza rozumu stanowi dla człowieka warunek cnoty, to władca jest gwarantem dobrego funkcjonowania państwa, usuwania przeszkód w drodze do zbawienia:

Muszą tedy ludzie na czele stojący poskramiać przewrotne wzruszenia serca i niejako kazać się im obracać w zasięgu rozumu, a wystrzegać się sporów, które się zwykły lęgnąć z gniewu, nienawiści i innych burzliwych, kłębiących się namiętności.

(s. 145, w. 19)

Władza jako następstwo cnoty nie jest dla Frycza nagrodą jak wszystkie inne dobra, które cnota na ziemi wywołuje. Jest raczej kolejnym zadaniem, spadającym na sługę, który najwierniej dotychczas spełniał przykazania Boże. Nie przynosi ona żadnych korzyści temu, kogo Bóg władzą obdarzył, jest służbą dla innych, dla zbawienia poddanych. Dążenie do władzy to kolejne sprzeniewierzenie się rozumowi i działanie wbrew cnotcie.

Chciwość jest wadą wymagającą porównania się człowieka z innymi ludźmi. Polega na chęci posiadania więcej niż współobywatele. Często idzie w parze z innymi wadami. Chęć zdobycia majątku pociąga za sobą zuchwalstwo i rozbój:

Bardzo to bystrze zauważyli ludzie mądrzy, że ambicja i zbytek, i zgoła z nim sprzeczna chciwość są tym, co wstrząsa i najpotężniejszymi państwami. Ambicja gna ludzi za zaszczytami, przy czym zupełnie nie dbają o to, którędy do nich iść, a tylko dokąd iść mają. Zbytek jest rodzicem bezwstydu i wszelkiej rozpusty, ale także chciwości. A z niej potem wyrasta zuchwalstwo, rozbój i niekończąca się pożądlivość grosza. Z tego zaś musi się wylęgnać długi szereg zbrodni. Tym więc bardziej ludzie uczciwi, którym Rzeczpospolita droższa od własnych korzyści, winni tych wad unikać.

(s. 207, w. 30)

Wady wypływające z pożądania dóbr społecznych dla własnej satysfakcji, często występują razem i potęgują swoją siłę. Ludzie dążący do władzy dążą też do zdobycia majątku i pragną chwały. Występki ich tworzą kolejne ogniwa łańcucha, który przywiązuje człowieka do doczesności. Żądza chwały wywołuje rozrzutność mającą imponować ludziom i przekonać ich o niezwykłych możliwościach tego, kto chce być chwalony. Rozrzutność napędza chęć zysku, a ta z kolei prowadzi do rozboju, zdzierstwa i

okrucieństwa. W tym procederze przydatna jest znowu władza. W wielu przypadkach trudno te wady oddzielić. Majątek, władza, niezasłużona chwała i brak cnót, wszystko to wydaje się opisem przeciwników politycznych, magnatów i aspirującej do tej warstwy szlachty:

A nie może inaczej być, jak że ci, co na tę wadę chorują, także i w chciwość popadają. Namiętność bowiem, która ich podżega, pcha także do zagarniania w sposób godziwy i niegodziwy cudzego dobra, aby im nie zabrakło na marnotrawstwo. A jeśli jest to potępienia godne u wszystkich, to najbardziej u wielkich panów i urzędników, którzy mają wielką możność wydzierania drugim mienia.

(s. 207, w. 23)

Osiągnięcie wszystkich dóbr ziemskich uważał Frycz za możliwe w sposób uczciwy, przez cnotę, ale wtedy nie mogły być celem działania, a ich osiągnięcie nie byłoby uważane za sukces przez człowieka doświadczającego tych dóbr. Choć ich zdobycie w odpowiedni sposób jest możliwe, to przez samo pragnienie ich zdobycia wszystkie sposoby człowiek czyni złymi⁸⁸:

Bo nie godzi się potępiać tego, kto stara się wysunąć na czoło innych sprawiedliwym, dzielnym, szlachetnym postępowaniem, rozumieniem wszystkich rzeczy i wszystkimi cnotami, ale tego, kto albo oczekuje chwały od wymienionych przez mnie powyżej rzeczy przemijających, małych i ziejących pustką czy nawet potracających o występki, ale też tego kto ubiega się o cnotliwość, ale nie dla niej samej to czyni, lecz dla zjednania sobie wszelkiej ludzkiej przychylności czy też jedynie dla pozyskania sobie chwalby.

(s. 212, w. 37)

⁸⁸ W zaszczytach możliwych ówczesnej Rzeczypospolitej widzi najczęściej oznaki władzy, majątku, pochodzenia i zaspokojonej ambicji nie cnoty:

Bardzo to bystrze zauważyli ludzie mądrzy, że ambicja i zbytek, i zgoła z nim sprzeczna chciwość są tym, co wstrząsa i najpotężniejszymi państwami. Ambicja gna ludzi za zaszczytami, przy czym zupełnie nie dbają o to, którędy do nich iść, a tylko dokąd iść mają [i w wyborze celu widzi Frycz błąd.]. Zbytek jest rodzicem bezwstydu i wszelkiej rozpusty, ale także chciwości. A z niej potem wyrasta zuchwalstwo, rozbój i niekończąca się pożądlivość grosza. Z tego zaś musi się wylęgnać długi szereg zbrodni. Tym więc bardziej ludzie uczciwi, którym Rzeczypospolita droższa od własnych korzyści, winni tych wad unikać.

(s. 207, w. 30)

Wymienione skłonności jednostki do pogoni za dobrami, których szafarzem jest społeczeństwo, zamiast ćwiczenia się w cnocie służącej zbawieniu, można nazwać też egoizmem. Takie rozumienie tego słowa nie będzie jednak pokrywało się z powszechnie przyjętym dziś znaczeniem, czyli z działaniem na własną korzyść bez zwracania uwagi na potrzeby innych ludzi. Człowiek Frycza ma jeden cel – życie wieczne i do niego powinien zmierzać. Poświęcenie wszystkiego dla zbawienia własnego jest więc jedynym słusznym rozwiązaniem. Człowiek dąży do cnoty z powodu własnej korzyści. Robi to w ramach społeczeństwa, ponieważ tego chce Bóg i żąda natura człowieka. Cnota jednostki ma pozytywny wpływ na społeczeństwo, a dobre społeczeństwo zachęca do dbania o cnotę. W przypadku dążenia nie do cnoty, a do zaszczytów, majątku lub władzy człowiek działa przeciwko swojemu zbawieniu, a to oznacza, że w ten sam sposób wpływa na innych. Działając na swoją szkodę działa na szkodę innych, a w najlepszym dla nich wypadku nie pomaga w ich zbawieniu. Dlatego działanie, którego intencją jest zdobycie dóbr ziemskich to egoizm w węższym znaczeniu, rozumiany jako działanie bez względu na dobro innych, ale nie dla własnej korzyści, a na swoją szkodę. Człowiek w społeczeństwie Frycza nie może szkodzić innym nie szkodząc sobie, a szkodząc sobie, negatywnie wpływa na innych. Jak człowiek pragnący szczęścia (zbawienia) może z własnej woli działać na swoją niekorzyść? Oprócz woli szarpanej przez afekty w kierunku zła, widzi Frycz przyczynę tego zjawiska w braku wiedzy o prawdziwej wartości:

Przecie jednak przy tym obstatę, że wielu ich [występków] ludzie się dopuszczają, ponieważ nie wiedzą, co jest dobre, a wielu również popełniają rzeczy niegodziwych z przyzwyczajenia do złego.

Albowiem cóż może bardziej pobudzić nas do pracy i do szukania chwały w cnotach, co bardziej utrzymać na drodze szlachetnych uczynków, jak poznanie i przyzwyczajenie do tego, co uczciwe? I na odwrót, kto upośledzony tym, iż nie wie, co dobre, żadnego obowiązku statecznie nie może sprawować. Przez całe bowiem życie niby w ciemnościach się płacze nie wiedząc, co ani jak czynić. Zamiast rzeczy uczciwych chyłta się często szpetnych, zamiast wiadomych – rzeczy niedocieczonych, zamiast użytecznych – tego, co szkodliwe, zamiast wartościowych – lichoty.

(s. 103, w. 21)

O tym czy człowiek jest zły, decyduje nie tylko władza afektów nad rozumem, ale także

wiedza o tym, co jest warte zabiegów⁸⁹. Wiedza jest konieczna, by rozpocząć kształcenie cnót (początkowo wystarcza wiedza wychowawców) i potem, by je rozwijać.

*

Biorąc pod uwagę zawarte w tekście traktatu uwagi na temat koncepcji człowieka, można odtworzyć obraz istoty ludzkiej zarysowany przez Modrzewski. Jest więc człowiek stworzony przez dobrego Boga, dlatego nie ma w nim żadnego złego elementu. Ponieważ jest istotą zarówno cielesną, jak i duchową, musi swoją naturę realizować w tych dwóch dziedzinach, dążąc do entelechii przez ustanowienie odpowiednich relacji między nimi. Prawidłowe relacje między ciałem i duchem są ustalone i ściśle powiązane z samym Stwórcą, więc w celu realizacji pełni natury trzeba także uwzględnić relacje jednostki z Bogiem.

W ciele i duszy Frycz wyróżnia poszczególne ich części lub funkcje. W elemencie duchowym funkcjonuje rozum i zaszczerpione wszystkim ludziom wszelkie możliwe cnoty, jakie człowiek może rozwijać. Dla większego dobra, przejawiającego się w różnorodności, ludzie otrzymali też talenty pozwalające każdemu człowiekowi rozwijać specyficzny dla niego zestaw cnót lub tylko jedną cnotę. Zdaniem Frycza, nie ma ludzi, którzy nie mieliby pełnego zestawu załączków cnót i nie ma ludzi, którzy nie mieliby szczególnego talentu do rozwoju specyficznej dla siebie cnoty. Uważa też Modrzewski, że wszystkie cnoty w każdym człowieku można kształcić i zawsze przyniesie to jakiś pozytywny efekt.

Wykształcone cnoty są dyspozycjami do określonych zachowań – wyborów moralnych. Człowiek odważny będzie wybierał czyny wymagające odwagi, człowiek uczciwy czyny uczciwe, ale ponieważ nikt nie osiąga doskonałości w cnotach, wszystkim zdarza się dokonywać wyborów sprzecznych ze swoją dyspozycją. Człowiek odważny może czasem stchórzyć, a uczciwy zrobić coś nieuczciwego. Każdy wybór moralny odbywa się między radą rozumu, wskazującego zawsze rozwiązanie, zgodne z cnotą, a pragnieniami – afektami. Cnota oznacza poskromienie afektów, podporządkowanie ich rozumowi. Jest to stan właściwy człowiekowi, gdyż tego żąda od niego Bóg. Cnoty można kształcić jedynie

⁸⁹ Wydaje się, że Fryczowi bliski był Sokratejski intelektualizm etyczny. Wielokrotnie stwierdza, że w wielu przypadkach ludzie nie czyniliby zła, gdyby wiedzieli, że jest złem.

przez ćwiczenie w panowaniu nad afektami. Ponieważ cnota, rozumiana jako dyspozycja, potrzebuje dwóch elementów: zaszczepionego zalążka cnoty rozumu, który będzie poskramiał afekty i tychże afektów, nie można twierdzić, że afekty są złe, bo są one również elementem cnoty jako dyspozycji, a poza tym dziełem Boga. Frycz utożsamia dobro z wolą Stwórcy, a o niej informuje człowieka rozum, działanie moralnie dobre jest więc działaniem racjonalnym. Ponieważ człowiek wybiera między jednostkowymi dziełami Boga, różnorodnymi ze względu na większe dobro ogólne, właściwa decyzja oznacza wybór dobra większego. Na mocy tej zasady dobrem jest wybór cnoty nie afektów.

Naturalnym środowiskiem człowieka jest społeczeństwo, dla realizacji natury racjonalnym wyborem okazuje się więc życie w ramach społeczeństwa. Jest to tym większe dobro, że ludzie mogą wspólnie wspomagać się w racjonalnych wyborach i ćwiczeniu cnoty.

Choć cnoty są największą wartością, jaką człowiek może osiągnąć na ziemi, nie są jednak celem ostatecznym dla chrześcijanina. Tym jest bowiem zbawienie. Dlatego Frycz przestrzega przed niewłaściwą motywacją, za którą można zapłacić utratą życia wiecznego⁹⁰:

Stwierdza to również tenże sam Paweł⁹¹ mówiąc: „Albowiem pochwałą naszą jest świadectwo sumienia naszego.” Jeśli tedy ktoś, komu nie wystarcza świadectwo własnego sumienia, nie chciałby nic dobrego czynić, o ile by ludzie na to nie patrzyli i o tym nie mówili, to niech baczy, by goniąc za chwałką ludzką nie stracił tej chwały, która pochodzi od Boga⁹².

(s. 213, w. 33)

Jedyną dopuszczalną doczesną nagrodą za cnotę jest satysfakcja służby z wykonanych poleceń⁹³. Na zbawienie nie można zasłużyć, gdyż nie jest możliwe dorównanie tak

⁹⁰ O sposobach odróżniania dobrej motywacji od złej w rozdziale 3 podrozdział "Zło zawarte w prawie"

⁹¹ Por. 2 Kor 1, 12.

⁹²

Prawdziwe
dostojeństwo „polega [...] na rzetelnym przeświadczeniu o czyjejs cnotie” (s. 172, w. 11). Przekonania współobywateli nie są jednak rzeczą nieistotną. Ostentacyjne ignorowanie ich jest oznaką pychy.

⁹³ Por. Łk 17, 7.

wspaniałej nagrodzie. Osiągnąć cel może tylko za sprawą łaski. Zło w działaniach człowieka pojawia się więc w związku z nieracjonalnym wyborem celu, wyborem mniejszego dobra. Oznacza to pójście za głosem afektów wbrew rozumowi, uczynienie celem stworzenia, zamiast Stwórcy, także cnoty zamiast zbawienia. Oznacza to, że człowiek pragnący uniknąć zła w swoim życiu, chcąc podejmować racjonalne decyzje, musi zdobyć wiedzę o tym, co jest celem wartym zabiegów i jak do niego dążyć najskuteczniej.

Ponieważ Frycz nie dąży w traktacie do przedstawienia spójnej teorii antropologicznej czy teologicznej, pewne pytania pozostają otwarte. Na przykład, ponieważ zło jest jedynie dziełem człowieka i nie ma możliwości jego uniknięcia można by podejrzewać, że jednak w jakiejś formie zło jest ukryte w samej naturze człowieka. Jeśli część ludzi nie ma możliwości zbawienia, może jako dzieci gniewu⁹⁴ realizują swoją naturę właśnie w braku zbawienia. To oznaczałoby już istnienie zła w samej ich naturze, w takim przypadku brak zbawienia nie byłby złem. Zło zawarte w naturze tej grupy ludzi oznaczałoby dopuszczenie istnienia zła w dziele Boga. Takiej interpretacji Frycz jednak wyraźnie zaprzecza. Dlatego, nie znajdując w tekście odpowiedzi na to pytanie i pragnąc zminimalizować ryzyko przypisania autorowi obcych mu idei, nie podjęto się sformułować odpowiedzi.

⁹⁴ W koncepcji Lutra ludzie nie obdarzeni łaską, przeznaczeni do potępienia.

Rozdział 2. Zło wynikające z niewiedzy

1. Znaczenie wiedzy w koncepcji etycznej Frycza

Cnota nie wystarcza do tego, by można było człowieka uznać za dobrego. Frycz zauważa, że cnotę wysoko ceniono przed przyjściem Chrystusa. Samo wykształcenie dobrych nawyków może czynić jedynie cnotliwym, ale wartością samą w sobie nie jest dla Modrzewskiego wskazanie sposobu bycia dobrym człowiekiem i dobrego służenia państwu. Te wartości cenili jako cele same w sobie filozofowie antyczni. Frycza nie można z pewnością zaliczyć do tych myślicieli odrodzenia, którzy postulowali bezkrytyczny powrót do wartości świata antycznego⁹⁵. Frycz powołuje się na nie w tekście wielokrotnie, jest pełen podziwu dla wiedzy pogan o cnotie, którą sam także wielbi, ale uważa się przede wszystkim za chrześcijanina i jest świadom różnic, które istnieją między aksjologią chrześcijańską a poglądami mędrców starożytnej Grecji i Rzymu. Uznaje ich mądrość i osiągnięcia w dziedzinie nauki o cnotie, ale podkreśla wielokrotnie, że choć osiągnięcia filozofów przedchrześcijańskich to szczyt rozwoju rozumu ludzkiego (najwspanialszego daru Boga), to jednak dla chrześcijanina cnota nie jest wartością najwyższą, a jedynie środkiem, którego właściwe używanie przybliży do zbawienia. Tej najwspanialszej nagrody człowiek nie może zdobyć, może liczyć jedynie na otrzymanie jej od Boga mimo własnej niedoskonałości. Właśnie ta nieautoteliczność dyspozycji do dobra odróżnia, zdaniem Frycza, cnotę chrześcijańską od cnoty świata antycznego.

Za filozofami antycznymi Modrzewski przytacza topos strzelca, który, by osiągnąć cel, musi najpierw go dostrzec, a potem utrzymywać na nim skupioną uwagę dopóki strzała w nim nie utkwii:

Każdy chrześcijanin musi przede wszystkim wiedzieć, do jakiego celu kieruje wszystkie swe uczynki. Jak bowiem strzelcy wybierają sobie cel, na który mają patrzeć przy strzeleniu⁹⁶, i jak

⁹⁵ Luter także twierdzi, że jest możliwa cnota u pogan, ale nawet największe zalety nie mają znaczenia z powodu braku prawdziwej wiary. Marcin Luter, *Kazanie o dobrych uczynkach*, tł. B. Surowska, K. Sauerland, [w:] dz. cyt., s. 183.

⁹⁶ Arystoteles, używając toposu łucznika, widzi wiedzę o celu najwyższym w nauce o państwie:

Czyż więc poznanie tego celu nie jest rzeczą wielkiej wagi także dla życia i czyż [dzięki niemu] nie jest nam łatwiej trafić w to, co należy, tak jak łucznikom, którzy mają cel przed oczyma? Jeśli zaś tak się rzecz ma, to trzeba starać się określić w głównym przynajmniej zarysie, czym jest to najwyższe dobro i jakich nauk czy

podróżni wyznaczają miejsce, do którego mają dążyć, tak samo jeśli ktoś nie skieruje swego życia do jakiegoś celu, dla którego powinien wszystko czynić, popadnie nieodzwornie w liczne i różnorakie błędy. [...] Bóg jest tym, ku któremu trzeba spoglądać, w którym pograżyć się winni wszyscy pragnący pędzić życie zgodne z cnotą i naturą. Nie może spełniać stale cnotliwych powinności ten, kto się nie ogląda na Boga. On ma być celem, ku któremu winny zmierzać nasze usiłowania. On kresem, do którego mamy kierować bieg żywota i naszych uczynków. Co zaś wiedzie i prowadzi do owego kresu, trzeba nam wszystkim poznać z Pisma św.

(s. 578, w. 7)

Chrześcijanin ma być strzelcem i strzałą, strzała musi jednak być prosta – tego ma dopilnować społeczeństwo przez odpowiednie wychowanie, a strzelec musi umieć rozpoznać cel i potrafić posługiwać się łukiem. Tego może nauczyć go tylko Biblia. W koncepcji Frycza człowiek ma stale utrzymywać świadomość celu, jakim jest zbawienie, nie może przy tym zaniedbać swoich cnót. Choć nie są one wartością same dla siebie. Chrześcijanin ma dążyć do zbawienia prostą drogą, a wyznaczają ją właśnie cnoty.

2. Zło wynikające z braku wiedzy o Bogu i stworzeniu

Brak wiedzy jest dla chrześcijanina przeszkodą w wykonaniu woli Bożej, dlatego powinien do niej dążyć tak usilnie, jak pozwala na to natura ludzka i ograniczenia konkretnej jednostki. Nie zastanawia się Frycz nad różnicą między wiarą i wiedzą, dla niego religia jest źródłem prawdy. Pojawia się nawet formuła, którą można uznać za kryterium prawdy podzielane przez wielu myślicieli tamtych czasów⁹⁷:

umiejętności jest przedmiotem. Zdawałoby się, że jest przedmiotem nauki naczelnej i najbardziej kierowniczej.
Za taką zaś uchodzi polityka, nauka o państwie.

(Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt. s. 77)

Frycz nie wymaga mierzenia dalej niż nakazuje to Arystoteles (cel dalszy – zbawienie – jest osiągalny tylko dzięki łasce), ale chce by chrześcijanin niczym Odyseusz przestrzelił wszystkie cele pośrednie, mierząc w cel najdalszy i jedyny warty trafienia.

Korzystając z przytoczonego przez Frycza porównania, można też wyjaśnić zróżnicowanie cnót, jakie poszczególni ludzie mogą osiągnąć. Nie ma człowieka, który osiągnąłby wszystkie cnoty, ponieważ nie wszystkie cele pośrednie leżą na tej samej linii. Każdy człowiek, mierząc prawidłowo do wspólnego wszystkim celu, może osiągnąć tylko sobie przypisany zestaw celów pośrednich, leżących na jego linii strzału. Stąd żądanie poznania własnych możliwości.

Topos łuczniczki znaleźć można także u Platona w *Taejtecie*, 194A; *Państwie*, 439B, *Prawie*, 705E, 934B.

⁹⁷ Luter wyraża podobny pogląd, uzasadniając go dodatkowo potrzebą pewności:

[...] jedynie Bóg ani innych w błąd nie wprowadza, ani sam się nie myli. Za wolnych od wszelkich błędów i pełnych prawdy należy uważać również proroków, apostołów i ewangelistów, gdyż mówią i piszą nie od siebie, ale wypełniają swą powinność pod natchnieniem Ducha Świętego.

(s. 415, w. 2)

Frycz wyrażając przekonanie o niezawodności *Pisma Świętego* jako kryterium prawdy, nie wyzbywa się przekonania o omylności ludzkiego rozumu. Nie przyznaje nieomyślności żadnemu innemu autorytetowi: ani świętym, ani ojcom kościoła, ani papieżowi. Wszystkie ich twierdzenia uznaje jedynie za poglądy ludzi równie omylnych jak inni. W pełni zgadza się z zasadą „humanum errare est”, uznaje ją za jeden z najistotniejszych wyznaczników człowieczeństwa. Píše o omylności człowieka podobnie jak o jego społecznej naturze (s. 414, w. 40): „W ogóle człowiek, którego się nie uważa za człowieka, musiałby być albo bogiem, albo bydlęciem. O cóż zaś łatwiej człowiekowi jak o to, że się myli i błądzi?” Zdaje sobie sprawę z istnienia niejasnych miejsc w Biblii, ale uważa, że do odkrycia ich sensu służy właśnie rozum. Wydaje się, że dla Frycza alegoreza rozumiana jako: „metoda interpretacji tekstu zakładającego obecność w nim sensów niedosłownych (ukrytych pod znaczeniami literalnym), której celem jest wydobywanie i objaśnienie tych właśnie sensów”⁹⁸,

[...]gdziekolwiek by i przy całej słabości ciała wolno było, ja wszędzie i we wszystkim nie tylko trzymałbym się stale Pism świętych i obstawał przy nich, lecz także życzyłbym sobie nawet w sprawach niekoniecznych i znajdujących się poza obrębem Pisma mieć jak największą pewność. Bo cóż jest nędzniejszego niż niepewność?

(M. Luter, *O niewolnej woli*, tł. Wiktor Niemczyk [w:] dz. cyt., s. 147)

⁹⁸ Zob. E. Rot, *Bukoliczna księga znaczeń. Problemy interpretacji i edycji „Sielanek” Jana Gawińskiego*, Warszawa 2009, s. 14.

Modrzewski przyznaje, że pewne fragmenty są niejasne, ale nie dlatego, że Bóg nie chce, by były poznane, lecz z powodu omylności ludzkiego poznania i ograniczeń ludzkiej natury. We wszystkich poruszanych w traktacie kwestiach (konwenans, język, prawo) jest zwolennikiem prostoty. Także w sprawie interpretacji Biblii metodę widzi w uzgadnianiu znaczeń między fragmentami Pisma i logicznym dociekaniem. Uważa, że znaczenia poszczególnych Fragmentów są spójną całością i należy jedynie usunąć pozorną inkoherencję stworzoną przez błędne odczytanie, tłumaczenie, wadliwe rozumowanie. Te problemy w rozumieniu Pisma można, zdaniem Frycza, usunąć przez wykształcenie humanistyczne – znajomość języków Biblii, umiejętność prawidłowego rozumowania i, dla Modrzewskiego, powiązaną z nią cnotę, gdyż ta pozwala na wyciąganie wniosków z samych przesłanek (tekstu i rozumu), bez zanieczyszczania ich własnymi ambicjami (przesłankami afektów).

nie jest najwłaściwszym sposobem poznawania woli Boga⁹⁹. Odsłanianie treści pisma jest odpowiednią pracą dla człowieka, jednak mimo zastosowania proponowanej metody dosłownego odczytania, z przekonaniem o „dobrej wierze¹⁰⁰” nadawcy tekstu¹⁰¹ Zachowuje nieufność, ale nie do *Pisma*, a do egzegety. To bowiem, co obowiązuje na podstawie tradycji, zawsze może być zmienione, jeśli zostanie wykazana niezgodność z *Pismem*¹⁰². Znajomość prawdy, czy jak ją nazywa Frycz „prawdziwej wiary”, jest warunkiem czynienia dobra. Ponieważ nie wszyscy mogą stać się mędrkami, można by przyjąć, że ludzie niespędzający życia na studiowaniu *Pisma Świętego* nie mogą liczyć na zbawienie. Nikt jednak nie zostaje zbawiony w nagrodę za swoje uczynki, ale raczej mimo zła, którego się dopuścił, a każdy ma jakieś wady. Ludzie o małej wiedzy mają podstawy do takiej samej nadziei, co uczeni w piśmie. Tak jak cnota potrzebuje wiedzy, by się rozwinąć, tak jest niezbędną cnota do zdobycia wiedzy. Frycz uważa, że człowiek rozgorzały afektami nie jest w stanie pojąć prawdy¹⁰³, a do zapanowania nad afektami jest niezbędny znający cel rozum. Wydaje się, że to sprzężenie wyklucza możliwość zdobycia któregoś z dóbr. Wybawieniem może być dobre społeczeństwo, które od najmłodszych lat wpaja człowiekowi cnoty i wiedzę oraz kształtuje dobre obyczaje i

⁹⁹ Sam jednak nie ucieka od jej stosowania. Jest to jednak zawsze alegoria od początku zdemaskowana *alegoria permixta aperta* (J. Abramowska, *Rehabilitacja alegorii*, [w:] *Alegoria*, red. J. Abramowska, Gdańsk 2003, s. 6.) i to zdemaskowana co najmniej dwukrotnie, gdyż zawsze są to znane alegorie autorów, którzy także nie pozostawiali odbiorcy zadania jej interpretacji. Wielokrotnie przywoływany motyw, łuczniczka, jeźdźca, państwa-organizmu, czy państwa-okrętu. Frycz daje wyraz erudycji, łącząc w ten sposób dzieło z wielkimi poprzednikami, ale nie są wyzwaniem dla czytelnika (może nim być jedynie rozpoznanie poprzednich użyć). Wydaje się, iż alegoria całkowita, w której za pierwszą warstwą oczywistego sensu kryłyby się sens odmienny, w celu ukrycia przed częścią czytelników prawdziwej myśli autora (por. E. Rot, dz. cyt., s. 13) jest sprzeczna z poglądem Frycza na funkcję języka, który jest elementem społecznotwórczym, a wszelkie tajemie prawdy (nawet w sytuacjach, w których nakazuje to konwenans) uznaje za działanie przeciwne tej naturalnej funkcji. Jak stwierdzono we wstępie, Frycz dokonuje jednak wyboru czytelników, ogranicza ich grono do ludzi znających łacinę (co w XVI w. można już uznać za wybór mający znaczenie polityczne, a sam Frycz potwierdza, że jego reformy powinny być przeprowadzone przez rządzących, a wszelki bunt społeczny byłby upadkiem moralnym państwa).

¹⁰⁰ Janina Abramowska pisze o powodach spadku popularności alegoryzmu w okresie renesansu. Niechęć ta miała być proporcjonalna do skłonności reformacyjnych, spektrum postaw rozciągało się od Lutra – największego przeciwnika alegorezy do Erazma dopuszczającego jej stosowanie. Wśród konserwatywnych katolików popularna była nadal wielopoziomowa alegoreza. Por. J. Abramowska, dz. cyt., s. 5, s. 11.

¹⁰¹ Zob. A. Frycz Modrzewski, O poprawie Rzeczypospolitej, dz. cyt., s. 415, w. 29.

¹⁰² Oznacza to uzanie teologii za naukę podlegającą stałym zmianom, a skoro zmienia się teologia nie może nie zmieniać się kościół. Uznaje więc Kalwińską zasadę „*Ecclesia reformata semper reformanda*” [Kościół stale się reformujący].

¹⁰³ Dla Lutra to właśnie uświadomienie sobie swojej niemocy pozwala na poznanie i czynienie dobra. M. Luter, *O wolności chrześcijańskiej*, tł. W. Niemczyk, [w:] dz. cyt., s. 117.

prawa.

Wady wynikające z niewiedzy można też nazwać błędami. Ich przykłady wymienione poniżej są zdaniem Frycza powszechne w społeczeństwie, które stało się przedmiotem jego krytyki. Nie pozwalają one kształtować cnót z powodu niewłaściwego poglądu na temat celu i metod jego osiągnięcia.

Frycz uważa za zło również **falsywe przekonania na temat społeczeństwa**. Społeczeństwo wpaja człowiekowi także wiedzę o jego miejscu w państwie. Dzięki temu wie on, może nawet nie uświadamiając sobie tej wiedzy, co należy do jego obowiązków i czego może oczekiwać od współobywateli. Niestety, wiedza ta w XVI w. Polsce była, zdaniem Frycza, wypaczona. Szlachta sądziła, iż należy jej się więcej niż wymagała tego sprawiedliwość. Frycz uważał, że dobro i sprawiedliwość nie są kwestią umowy, a wynikają z Bożych przykazań: „Bo to nie tylko wedle osądu ludzkiego i zgody różni się sprawiedliwość od niesprawiedliwości, dobro od zła” (s. 95, w. 16). Dlatego częściowo niewiedzy przypisywał nieprawidłowe stosunki w państwie. Jego zdaniem państwo, jako instytucja ustanowiona przez samego Boga, także nie jest w pełni podległe ustaleniom. Podstawowe zasady działania państwa, kościoła i urzędów określa Biblia, dlatego jakakolwiek uzurpacja jest wystąpieniem przeciw Bogu, o czym ma świadczyć przykład (s. 533, w. 7) Korego, opisany w *Księdze Liczb*¹⁰⁴. Wiedza o pochodzeniu instytucji powinna skłaniać obywateli do podporządkowania się im.

Frycz opisuje także szerzenie fałszu na temat relacji między stanami. Gani propagowanie tekstów (s. 131, w. 4) nawołujących do nienawiści, apeluje do króla o stanowcze ściganie rozpowszechniających fałszywe poglądy.

Herezja także, zdaniem Frycza, wynika z niewiedzy, choć bywa też spowodowana przewrotnością lub pychą, czyli afektami. Uznaje ją za niebezpieczniejsze zjawisko niż morderstwa i rozboje, te bowiem szkodzą, jego zdaniem, wyłącznie ciału, podczas gdy głoszenie fałszywej nauki na temat Boga przynosi szkodę duszy. Nie jest jednak zwolennikiem ścigania od razu heretyków tak bezwzględnie, jak pospolitych przestępców i burzycieli. Jeśli pojawia się nowa herezja, której wcześniej nie obalono (uważa, że często

¹⁰⁴ Zob. Lb 16.

ludzie wracają do nieprawidłowego rozumienia nakazów religijnych, gdyż nie wiedzą, że poglądy te zostały już obalone, jest to kolejny efekt braku wiedzy) należy przeprowadzić debatę z człowiekiem, który jest w błędzie. Obowiązkiem prawowiernych jest udowodnić mu błąd bez stosowania siły. Stosowanie kar wobec ludzi mylących się w sprawach wiary uważa Frycz za wskazane, jeśli mimo udowodnionego błędu heretyk, w wyniku innych wad niż niewiedza, upiera się przy obalonym twierdzeniu¹⁰⁵.

Nie każda różnica zdań na temat wiary jest dla Frycza powodem do uznania za herezję:

Czyż nie poróżnili się Paweł z Piotrem, gdy ten nie szedł prosto według prawdy ewangelii?
Czyż między tym samym Pawłem a Barnabą nie było takiej różnicy zdań, że rozłączyli się ze sobą? A czy z tego powodu oderwali się od kościoła i przestali być jego częściami?

(s. 404, w. 29)

Podobnie jak Augustyn¹⁰⁶ widzi także korzyści w odmiennych poglądach na sprawy religii. Korzyść jaka płynie z różnicy zdań i dyskusji polega na pogłębieniu wiedzy broniącego prawdy i przekonaniu przez niego tej osoby, której pogląd okazał się błędny¹⁰⁷.

Brak wiedzy wśród kapłanów jest wadą karygodną nie tylko ze względu na zło, jakie

¹⁰⁵ Frycz nie widzi jednak potrzeby karania za herezję śmiercią. Wystarczy odizolowanie herezjarchy od społeczeństwa, w celu uniemożliwienia mu rozprzestrzeniania swojego błędu. Przeciwno karom cielesnym w sprawach wiary pisze:

Tylko ciało bowiem można karać siłą, więzieniem, kańczugami i ogniem; duszę odmienić można jedynie słowem bożym.
(s. 408, w. 15)

Wykluczenie z życia kościoła było najcięższą sankcją, jaką mógł szafować kościół. Choć pogląd ten był także oficjalną zasadą działania Inkwizycji, w przypadku stwierdzenia trwania przy herezji winny był wydawany władzy świeckiej, która często stosowała najcięższe kary. B. Gui, *Księga inkwizycji. Podręcznik*, wstępem opatrzyła P. Seifert, przeł. M. Pawlik, J. Zychowicz, Kraków 2002. W Polsce po ustawie sejmu 1552 r., wyłączającej szlachtę spod władzy sądów kościelnych i późniejszym prawie zakazującym wykonywanie przez władze świeckie wyroków tych sądów (sejm 1562 –1565), postulowane przez Frycza rozwiązanie stało się faktem, choć tylko dla szlachty.

¹⁰⁶ Augustyn, *O prawdziwej wierze*, dz. cyt., s. 744.

¹⁰⁷ Urzymywanie swojego zdania jest zgodne z cnotą tak długo jak długo można poprzeć je argumentami. Przyjęcie cudzego zdania bez dostatecznego dowodu jest dla Cyncerona haniebną:

[...] abyśmy rzeczy nieznanych za znane nie brali i abyśmy rozmyślnie się na to nie godzili co nie jest dowiedzione.

(M. T. Cyncero, *O powinnościach*, dz. cyt., s. 230, w. 17)

niesie dla samego niewiedzącego, ale także dla najważniejszej wartości, dla której chronienia i pielęgnowania stan kapłański został powołany, wiary. Ponieważ kapłani nie mają innych możliwości poznania prawdy niż pozostali wierni¹⁰⁸, Modrzewski uważa, że ludzie powinni stale być otwarci na nowe myśli i gotowi do dochodzenia prawdy. W sprawie bezkrytycznego przyjmowania poglądów głoszonych przez kościół argumentuje: „Bardziej Boga słuchać należy niż ludzi”¹⁰⁹. Nie neguje w ten sposób potrzeby istnienia instytucji i urzędów kościelnych, przypomina jedynie, że urzędy kościelne, choć przysługują ze względu na cnoty i ponadprzeciętną wiedzę, są przeznaczone dla ludzi, więc nie da się uniknąć błędów w ich działaniu. Przywiązywanie dużej wagi do cnoty i wiedzy przy ich obsadzaniu ma na celu zminimalizowanie groźby zaistnienia pomyłki, ale dużym błędem jest sądenie, że da się te pomyłki całkowicie wykluczyć. Nieszczęście kościoła polega, zdaniem Frycza, na porzuceniu kryterium cnoty i mądrości przy powierzaniu godności kościelnych. Widząc wady współczesnych kapłanów, sprzeciwia się uznawaniu ich opinii za ostateczny werdykt. Jednym z wyników tych zaniedbań stała się powszechna w ówczesny kościele praktyka wydawania najwyższych wyroków na ludzi mających odmienne poglądy, ale gotowych do debaty:

Niewątpliwie to także, że nikt bardziej nie odwołuje się do ognia i tortur niż ci, których nie stać na to, by w inny sposób usprawiedliwiali własną niezdarność.

(s. 408, w. 7)

Domagającym się rozstrzygnięcia ze strony kościoła tam gdzie pojawia się wielość opinii, Frycz odpowiada: „Kościół nadaje Ewangelii powagę, ale jako świadek, nie jako sędzia”¹¹⁰. Nie zgadza się na autorytarne rozstrzygnięcia w sprawach religii. Kościół ma być świadkiem, a więc dostarczycielem jedynie przesłanek, z których robiąc właściwy użytek ludzie mądrzy mogą wywieść prawdziwe twierdzenia. Uzasadniona zgoda między

¹⁰⁸ Na potwierdzenie tego poglądu wymienia biblijne przykłady: bałwochwalstwa Aarona (s. 396, w. 26), Ustalenia Sanhedrynu w sprawie Chrystusa (s. 397, w. 5), niektóre poglądy ojców kościoła (s. 412, w. 23) i przykłady z historii kościoła zinstytucjonalizowanego (s. 397, w. 18).

¹⁰⁹ A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz.cyt., s. 397, w. 9.

¹¹⁰ Tamże, s. 423, w. 5.

nimi powinna wystarczyć im do uznania tych sądów za prawdziwe:

Dlatego niemały błąd popełniają ci teologowie naszych czasów, którzy wprowadzić nie usiłują odwieść nas od Pisma zasłaniając się tradycją kościoła, ale przecież pierwsze miejsce przyznają tradycji, a drugie Pismu. Jakby doprawdy mogły mieć jakąś siłę i znaczenie świadectwo kościoła i jego tradycje, gdy nie oparte są na powadze słowa bożego.

(s. 415, w. 36)

Taki pogląd między innymi uznaje Frycz za przyczynę schizm i podziałów kościoła, o którego jedności stanowi Ewangelia. Przyczynę podziałów widzi w jeszcze jednym błędzie ludzi, którzy powinni badać *Pismo Świąte* – w zbyt dużym skrupulanctwie¹¹¹:

[...] ludzie pobożni i roztropni powinni może raczej zganić zbyt daleko idące rozszczerzenie każdego słowa bożego czy to zapisanego w księdze, czy przez kogoś wypowiedzianego, czy pomyślanego; przez to bowiem pomniejsza się powaga słów bożych i zaciemnia ich majestat.

(s. 409, w. 7)

Analiza i poszukiwanie dystynkcji powinno mieć swoje granice. Możliwości rozumu ludzkiego są bowiem ograniczone w stosunku do nieograniczonego rozumu boskiego¹¹². Ze zgrozą też opisuje Frycz pogardę w jakiej mają mądrość możni i hierarchowie. Widzi, jak zamiast niej wciąż darzy się herby i majątek.

Samo posiadanie wiedzy nie wystarczy, by ustrzec się przed złem. Nie pisze Frycz o

¹¹¹ Cynceron uznaje tę wadę za jeden z dwóch głównych błędów poznania:

Drugim błędem jest, że łożymy zbyt wiele trudu i pracy na dociekanie rzeczy trudnych, ciemnych i bynajmniej nieprzeniknionych.

(M. T. Cyncero, *O powinnościach*, dz. cyt., s. 230, w. 21).

¹¹² Jak zaleca Arystoteles, należy wymagać tylko takiej ścisłości jaka jest odpowiednia do danej dziedziny życia:

Co się tyczy opracowania naszego przedmiotu, to wystarczy może, jeśli ono osiągnie ten stopień jasności, na który ów przedmiot pozwala. Nie we wszystkich bowiem wywodach należy szukać tego samego stopnia ścisłości. Podobnie jak nie we wszystkich twórcach ręki ludzkiej.

(Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 79)

możliwości wykorzystania wiedzy do złych celów, ale dokładnie opisuje następstwa innej wady. **Odrzucenie wiedzy** nie pozwala twierdzić, że człowiek czyni zło wyłącznie w wyniku nieświadomości tego co dobre¹¹³. Człowiek dopuszcza się tej zdrady własnego rozumu jedynie z braku cnoty. Nie można mówić tu wówczas o błędzie, ale o świadomym sprzeciwie wobec Boga. Frycz opisuje ludzi, którzy gardzą prawdą z powodu swojej ambicji:

Owi przekpiwacze i wgardziciele poznanej prawdy ciężką są obrazą dla ludzi do gruntu uczciwych i miłujących Rzeczpospolitą. Tej tedy wady trzeba się wystrzegać i bezstronnie przytaknąć prawdzie, przez czyjekolwiek ona usta przemawia.

(s. 148, w. 27)

oraz przypadek, gdy całe państwo jest oparte na odrzuceniu Boga i natury:

Nie może poznać prawdy człowiek rozgorzały miłością do czegoś albo nienawiścią. Nie może widzieć, gdzie uczciwość i gdzie korzyść dla Rzeczypospolitej, ten, kto gardzi Bogiem i ludźmi. Cóż zaś czynią ci, co zaciekle bronią kary pieniężnej? Pośmiewiskiem się stają dla postronnych narodów; igraszki; sobie czynią z głów plebejskich; darzą okrucieństwem tych, z których ciągną ogromne zyski; boską prawdę, jak mówi Paweł, tłumią w niesprawiedliwości i jeszcze Boga poszeptującemu im swoją prawdę zuchwale odszczekują; „Nie chcemy znać Twoich dróg”.

(s. 147, w. 21)

W tym przypadku nie pomagają wyjaśnienia i zbijanie argumentów. Dla naprawy tej niegodziwości Frycz pozostawia prośby i ostrzeżenia przed nieuchronną karą¹¹⁴.

Brak wiedzy zawsze idzie w parze z brakiem cnoty. Dlatego autor zaleca wszystkim ludziom naukę. Religii nie pozostawia Frycz jedynie kapłanom. Zainteresowanie jej sprawami chce uczynić obowiązkiem każdego chrześcijanina. Odrzuca ślepe

¹¹³ Przytaczane cytaty świadczą o tym, że Frycz nie zajmuje „utopijnego stanowiska” w sprawie wpływu wiedzy na wybory moralne człowieka, jak przedstawia to Antoni Klinger, A. Klinger, *Myśl filozoficzno-społeczna Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, Zielona Góra 1978. Istotnie, twierdzi Frycz, że niewiedza jest przyczyną zła i zdaje się być mu ten pogląd Sokratesa bliski. Nie waha się jednak przed przytoczeniem przykładów przeczących skrajnemu intelektualizmowi etycznemu. Powstrzymuje się przed takim uproszczeniem problemu, poprzestając na opisanu jego różnych aspektów.

¹¹⁴ A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., s. 89, w. 15.

posłuszeństwo wobec wykładni kościoła. Przyznaje prawo do studiowania *Pisma Świętego* wszystkim stanom, kapłanom wyznacza zaś rolę przewodników i pomocników w tym nabywaniu wiedzy. Znajomość *Pisma* powinna być wspólną wartością wszystkich stanów i płaszczyzną całkowicie egalitarną dla całego społeczeństwa. Dla Frycza wiedza niezbędna to przede wszystkim wiedza religijna, jednakże wysoko ceni sobie również wiedzę humanistyczną, choć jest ona jedynie narzędziem teologii. W ostatniej księdze traktatu „O szkole” zwraca szczególną uwagę na korzyści, jakie niesie kształcenie w sztukach wyzwolonych. Celem wiedzy nie jest już nabycie uzasadnienia wiary, jak chciała tego scholastyka¹¹⁵. Nadal jednak służyć ma religii i zbawieniu. Nie widzi Frycz konieczności udowadniania tego, co zostało objawione w Biblii, ale z objawienia chce wyprowadzać konsekwencje praktyczne: kształtować obyczaje, prawo i świadomość człowieka. Wszystko to w celu lepszego – ściślejszego wypełniania woli Boga. Nauka ma więc dwa kierunki; pierwszy to dążenie do poznania Boga i jego woli, temu służą nauki humanistyczne pozwalające powrócić do źródeł – czytania słowa Bożego w języku, w którym zostało zapisane; drugi kierunek prowadzi do człowieka – jego celem jest danie mu narzędzi, którymi poznane prawo Boże będzie mógł jak najściślej wypełniać. W obu przypadkach wielką wagę przywiązuje do umiejętności językowych uczniów, język jest dla Frycza nie tylko środkiem do zdobywania wiedzy, ale także sposobem wpływania na rzeczywistość¹¹⁶. Podkreśla znaczenie akademii i liceum oraz innych szkół antycznych i przywołuje plejadę antycznych mówców i polityków, jako przykład na dobroczynne dla państwa skutki działania szkół. Ubolewa nad zarzuceniem dawnego programu kształcenia i swobody, jaką cieszyli się uczeni:

Uczonym ze szkół dano pełną swobodę takiego postępowania. Tak wielką czią była otaczana nauka. Nie wiem, dlaczego dzisiejsze obyczaje zeszły z drogi i z szlaków dawnych czasów; dlaczego mało się ceni szkoły, a ludzie zajmujący się naukami uważają, iż nie do nich odnosi się

¹¹⁵ Dewiza św. Anzelma: *Fides quaerens intellectum* [wiara poszukująca zrozumienia] wydaje się w koncepcji Frycza próbą udowadniania aksjomatu jakim jest, dla niego, Pismo Święte.

¹¹⁶ Podkreśla Frycz szczególną wagę stylu dyskusyjnego i deklamacyjnego. Żądając we wszystkich dziedzinach życia unikania nadmiaru, w sprawie języka postuluje powrót do klasycznej łaciny i przywrócenie jej ozdoby (s. 605, w. 19).

to, co powiedziałem. Należałoby wznović dawny stosunek do szkoły i przywrócić dawne obyczaje, abyśmy i my zbierali owoce dobrych umiejętności, które służą ich czcicielom.

(s. 595, w. 9)

Dla każdej nauki chce widzieć zastosowanie praktyczne, w przeciwnym wypadku uważa, że nie jest warta tego, by się nią zajmować. Sprzeciwia się więc nauczaniu wiedzy pozornej. Do jednej z praktycznych dziedzin wiedzy zaliczał samowiedzę. Za wyrocznią delficką¹¹⁷ powtarza żądanie poznania samego siebie.

3. Zło wynikające z braku samowiedzy

Frycz twierdzi, że podstawą wszelkich roszczeń człowieka wobec świata, Boga i społeczeństwa jest nieświadomość własnej wartości. Miłość własna ma tę właściwość, że zniekształca obraz samego siebie w oczach człowieka. Człowiek nie rewidujący sądów podsuwanych przez afekty popada w inną wadę – pychę.

Pycha jest jednym z oblicz miłości własnej doskonałości¹¹⁸. Niestety, to miłość złudna, gdyż w człowieku nie ma w rzeczywistości nic, co pozwalałoby mu myśleć o sobie coś więcej, niż może pomyśleć o każdym innym człowieku:

[...] niechże każdy, kto chce ją [pychę] z serca swego wypłenić, o to się co sił stara, co miał już zalecać pytyjski Apollo: o poznanie siebie samego.

(s. 209, w. 18)

Błędne poglądy na naturę człowieka i na swoje możliwości są powodem wywyższania się jednego człowieka nad innymi lub całych grup nad resztą społeczeństwa. Nie pisze nigdzie Frycz o prawdziwych powodach do dumy. Człowiek może się ubiegać o zaszczyty, na które zasłużył, ale nie uprawnia go to do żywienia przeświadczenia o tym, że jest lepszy w bezwzględnym znaczeniu od innych obywateli, wszak oni przewyższą go pod innymi względami:

¹¹⁷ „*Gnōthi seauton*”. Napis wyryty na ścianie świątyni Apolla w Delfach.

¹¹⁸ A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczpospolitej*, dz. cyt., s. 208.

Uważa się natomiast za właściwość człowieka rozumnego, że ma o sobie skromne mniemanie, o innych zaś tak myśli, że jeśli nawet nie są całkiem wolni od wad, to jednak posiadają także swoje dobre przymioty, może mniejsze niż inni, ale bardzo użyteczne i w kościele, i w Rzeczypospolitej.

(s. 212, w. 22)

W takim zróżnicowaniu objawia się wola Boga. Jeśli żyłby nawet człowiek, któremu nie przypisywano by żadnej wartości, to, zdaniem Frycza, istnieje on z woli Boga dla jego chwały i dobra świata:

[...] Bóg rozmyślnie stworzył ludzi tak różnych, że jedni przewyższają innych darami natury, a to po to, aby ta różnorodność układała się w harmonię i piękno całości;

(s. 211, w. 26)

Poczucie dumy z odziedziczonego szlachectwa jest oznaką niezrozumienia dla cnoty i jej braku. Jakikolwiek uzewnętrznianie poczucia własnej wyższości, z powodu posiadanej cnoty, jest jednoczesnym zaprzeczeniem świadomości swojej prawdziwej wartości:

Jeśliś potomkiem zacnych ludzi i okazujesz się taki jak rodzice, i cnotliwymi uczynkami dowodzisz, żeś naprawdę szlachetny, to wtedy sama cnota nie pozwoli ci pysznić się własnymi czynami, ani ojcowymi, ani gardzić tymi, którzy ci nie dorównują. Bo gardzić kimś dlatego, że się nie urodził szlachcicem, czymże jest innym jak nie „milczącą naganą dla Boga, sprawcy urodzenia”.

(s. 210, w. 15)

Oprócz cnoty nie ma żadnej skali, która pozwalałaby określić wartość człowieka, a cnota jest czymś wewnętrznym, czego nikt poza Bogiem nie może zobaczyć wprost. Ludzie rozpoznają cnoty innych po ich czynach lub po zewnętrznych oznakach. Ponieważ nikt nie jest doskonały, czyny mogą wprowadzać w błąd, a materialne symbole cnoty częściej zwodzą niż wskazują prawdę:

To samo tyczy się zaszczytów i sławy, które się często dostają w udziale ludziom najniegodniejszym ich i nierzadko przydają raczej z łaski pańskiej czy też lekkomyślności władcy niż z rozumnie rozważonej przyczyny.

(s. 210, w. 22)

Przekonanie o wolności jest kwestią, o której toczyły dyskusje najwybitniejsze umysły czasów reformacji¹¹⁹. Dla wielu wolność woli była oznaką ludzkiej godności, dla katolików prawdą wyjaśniającą grzech pierworodny, a dla ewangelików błędem oznaczającym brak łaski bożej. Frycz twierdzi, że możliwości wpływania na własne zbawienie są bardzo ograniczone. Przekonanie o zdolności do zasłużenia na zbawienie jest oznaką pychy, wynikającej z niezrozumienia niewspółmierności zasługi i nagrody. Wolność człowieka to wybór w konkretnej sytuacji między afektem a rozumem – w konkretnej sytuacji, bo o stałej dyspozycji decyduje wychowanie, rodzina i społeczeństwo. Człowiek dorosły może za pomocą pojedynczych decyzji wpływać na społeczeństwo, a przez to na wychowanie przyszłych pokoleń, jest to jednak wpływ niewielki. Frycz nie neguje nigdzie poglądu, że człowiek ma wpływ na świat, ale nie przyznaje człowiekowi możliwości zrobienia czegokolwiek, co zdecydowałoby o zbawieniu. Wiara we własne sprawstwo w drodze do zbawienia jest dla Frycza błędem, wynikającym z chęci uchodzenia za kogoś więcej niż się jest, z ambicji, pychy, a przede wszystkim ze złego rozumienia pisma. Frycz pośmiertne losy człowieka zawiera całkowicie łasce Bożej:

My zaś wykluczając zasługę z naszych uczynków poddajmy się potężnej dłoni Boga, zwróćmy się do Boskich obietnic i łaskowości szcudrobliwego rozdawcy.

(s. 457, w. 19)

To wyjaśnienie mówi wszystko o możliwości wpłynięcia na swoje losy po życiu ziemskim. Za zuchwalstwo uznaje Frycz twierdzenie, że można zasłużyć na zbawienie uczynkami, gdyż te są przejawem łaski Boga:

¹¹⁹ Wystarczy wspomnieć polemikę postaci będących symbolami XVI w. Erazma z Rotterdamu i Marcina Lutra, którą za sprawą druku śledziła cała Europa.

Twierdzi tedy wielu¹²⁰, że należy o tym koniecznie wiedzieć zarówno dla poskromienia
zuchwalstwa ludzi [...], jak i dla umocnienia ich najlepszej nadziei [...]

(s. 441, w. 17)

Nie ma więc człowiek żadnej zasługi, która uzasadniałaby jego zadowolenie z siebie,
ale musi wiedzieć, jakie ma ograniczenia, by nie podejmował się rzeczy niemożliwych, ale
też by nie zaniedbał niczego, do czego powołała go natura¹²¹. Jedyne powód do dumy nie
jest zasługą człowieka i czyni wszystkich równymi:

Wszyscy tak samo i z tych samych początków na świat przychodzimy. Wszyscy odnosimy
nasze pochodzenie do tych samych pierwszych rodziców rodzaju ludzkiego, wszyscy jednym
Ojcem niebieskim się chlubimy [...].

(s. 209, w. 19)

Prawdziwa wiedza o ludzkiej naturze nie pozwala nikomu czuć się lepszym od innych.
Właśnie niewiedza o sobie lub fałszywe przekonania wpajane przez społeczeństwo wydają
się w dziele Frycza być głównym powodem nierówności między ludźmi.

Wpływ wiedzy na etyczne wybory człowieka ma, zdaniem Frycza, bardzo istotne
znaczenie. Nigdzie nie stopniuje i nie porównuje wiedzy i nawyku – dwóch czynników,
które decydują o zachowaniach człowieka,. Wydaje się, że pisząc o wypracowanej
dyspozycji, daje jej znaczenie pierwszorzędne i to samo czyni, pisząc o wiedzy. Nie

¹²⁰ Tak np. twierdzi Luter, odpowiadając na poglądy Erazma z Rotterdamu głoszącego pogląd przeciwny:

[...] jest to zgodne z religią, nabożne i konieczne to znać. Bo jeśli się tego nie zna to nie może istnieć ani wiara, ani żadna
cześć Boga. Albowiem to byłaby rzeczywistość nieznaną Boga a gdzie się Boga nie zna, tam jak wiadomo nie może
istnieć i ostać się zbawienie.

(M. Luter, *O niewolnej woli*, dz. cyt., s. 164)

i dalej:

Jest to bowiem ta jedyna i najwyższa pocięcha chrześcijan we wszystkich przeciwnościach wiedzieć, że Bóg nie kłamie,
lecz wszystko czyni w sposób niezmienny, i że woli jego ani oprzeć się nie można ani ona nie może się mienić i doznać
przeszkody.

(Tamże s. 165)

¹²¹ A.Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt.: s. 627, w. 15; s. 185, w. 5; s. 626, w. 27; s.
209, w. 26.

odwołuje się do arystotelesowskiej cnoty dianoetycznej¹²², choć wiedza w ujęciu Frycza jest do niej bardzo podobna. Wydaje się, że skłania się do intelektualizmu etycznego, ale znajduje wyjątek od działania siły rozumu uzbrojonego w wiedzę. Wyjątkiem tym jest problem prawny, obyczajowy i etyczny, którego rozwiązanie jest dla Frycza oczywiste. Stał się on bodźcem do pierwszego wystąpienia i motywem przewodnim całej twórczości. Sprzeczność między nakazami Starego Testamentu, nakazem miłości bliźniego a stanem prawnym Rzeczypospolitej w sprawie stosowania różnych kar w zależności od przynależności stanowej zabójcy pozostawała niezmienna, mimo wielokrotnie powtarzanych argumentów i dowodów na niechrześcijańskiego ducha tego prawa. Na tym przykładzie Frycz wykazuje, że jest możliwe zło mimo posiadanej wiedzy¹²³. Pojawia się jednak pytanie, co może być powodem czynienia zła wbrew wszystkim przyczynom dobra? Przeciwno zmianie tego stanu występowali ludzie, których Frycz uważał za obdarzonych cnotami i mądrością¹²⁴:

Ciąży na nas przekleństwo, Polacy! Zaślepiła nas nienawiść i pogarda dla braci, iż nie widzimy: krew ludzka, przelana wbrew prawu, kałała nas i splamiła tak, iż nie potrafimy być wdzięczni Bogu.

(s. 627, w. 36)

Grzech ten jest wynikiem ignorowania nakazów Boga. Niekaranie zabójców śmiercią jest równoznaczne z odmową okazywania wdzięczności Bogu. Frycz nie wyjaśnia, jak

¹²² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 103.

¹²³ Dla Arystotelesa jest to szczególnie przypadek wiedzy ludzi nieopanowanych, nawet do granic szaleństwa:

[...] jeśli się ją [wiedzę] posiada, a nie robi z niej użytku to jest to inny rodzaj posiadania; w tym znaczeniu poniekąd się ją posiada i zarazem nie posiada, jak się to dzieje np. u ludzi śpiących, szalonych lub pijanych. Owóż podobnie ma się rzecz z ludźmi opanowanymi przez namiętność; albowiem wybuchy gniewu, żądze miłosne i niektóre inne tym podobne namiętności wywołują wyraźne zmiany w naszym organizmie, a niektóre przyprowadzają nawet o szaleństwo.

(Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 216, w. 2)

¹²⁴ Na sejmnie 1538 r. Hieronim Łaski, protektor Frycza, stanął po stronie przeciwników kary śmierci za zabójstwo dla szlachty. Frycz mógł nie wiedzieć o tych wydarzeniach. Po śmierci Łaskiego (1541) Frycz, pisząc (1543) pierwszą mowę o karze za mężobójstwo stawia zmarłego po stronie stronników sprawy, o którą walczy. Niezgoda czynów Łaskiego z treścią mowy wyrzucali Fryczowi przeciwnicy zmiany prawa. Frycz, potwierdza prawdziwość swojego pierwszego wystąpienia w mowie czwartej (1546).

człowiek cnotliwy może porzucić racjonalny cel w imię celów niższych¹²⁵. Ratunek widzi jedynie w przebudzeniu, uświadomieniu sobie przez rządzących, w jakim grzechu żyje całe państwo.

*

Uczoność filozofów antycznych pozostaje dla Frycza godna szacunku ze względu na cnotę; sam korzysta z ich osiągnięć, powołując się na Arystotelesa i Platona, choć, jego zdaniem, prawdziwa wiedza jest dostępna jedynie chrześcijanom¹²⁶. Człowiek z natury może dojść do jakiegoś dobra, lecz nie osiągnie dobra najwyższego, jeśli nie będzie miał świadomości jego istnienia¹²⁷. Niesie je jedynie Ewangelia, będąca jednocześnie kryterium prawdy dla wszystkich twierdzeń, także etycznych, które będą się do niej odnosiły. Dla znających Ewangelię erudycja antyczna jest jedynie mniejszym dobrem, więc brana za cel nie zaś za środek, staje się złem. Umysł i wiedza, także ta najwyższa – religia (wiedza o zbawieniu), są dla Frycza elementami zrównującymi ludzi w podstawowych prawach. Wiedza nie zaprzecza istnieniu szlachectwa, ale, zdaniem Frycza, wykazuje brak możliwości jego uzewnętrznienia.

¹²⁵ Można ten przypadek wytłumaczyć za pomocą Augustyńskiego mechanizmu karania przez Boga tego, kto występki popełnił, przez ukaranie tego, co było powodem popełnienia grzechu, każąc w ten sposób pośrednio samego grzesznika. Nadmierne zaufanie i przywiązanie do własnych możliwości i wiedzy, zamiast do tego do czego mają być narzędziami, skutkowało odebraniem rozumowi cechy, dla której człowiek nadmiernie się do niego przywiązał, możliwości czynienia dobra. Augustyn opisuje w ten sposób karę za nadmierne przywiązanie do ciała. Grzech, którego dopuszczają się senatorowie i szlachta w przypadku opisywanym przez Frycza ma przyczynę w przywiązaniu do wartości własnej duszy, umysłu i możliwości, więc bardziej przypomina grzech samego Szatana. Zob. Augustyn, *O wolnej woli*, dz. cyt., s. 646 – 648.

¹²⁶ Wyznając taki pogląd na naturę wiary i wiedzy, staje Frycz wśród takich humanistów jak Erazm z Rotterdamu, Tomasz Morus, czy Colet, czczących antyczną spuściznę nie odrzucając chrześcijaństwa. Choć konfrontowali ze sobą osiągnięcia ludzkiego umysłu wieków średnich i antyku, nie próbowali robić tego samego z Biblią (poza nielicznymi przypadkami). Pozostawała ona nadal dziełem Boga, z którym rozum nie może być sprzeczny. Ci humaniści za najgodniejsze zadanie uważali nie przekład Horacego, czy Cycerona, ale tekstów biblijnych. Twórczości Morusa, czy Erazma nie jest obca tematyka chrześcijańska. Erazm właśnie w badaniu Biblii widzi cel swojego zajmowania się twórczością antyczną, a trzeci język ideału homo trilinguis, był hebrajski właśnie z powodu uznania autorytetu Starego Testamentu. Wiara w możliwość pogodzenia osiągnięć antyku z chrześcijaństwem. Ukoronowaniem tego procesu odrodzenia religii stała się reformacja, T. Klaniczay, *Renesans, manieryzm, barok*, tł. E. Cygielska, Warszawa 1986, s. 132.

¹²⁷ Przykład takiego poglądu na działania umysłu znajdujemy w relacji Hytlodeusza, opisującego wynikający tylko z racjonalnego namysłu monoteizm tolerujący różnice w mniej istotnych sprawach. Wyznawcy takiej religii, mieliby uznać chrześcijaństwo za naturalne rozwinięcie ich przekonań. D. Petsh, *Tomasz Morus*, Warszawa 1962, s. 139.

Frycz żąda od chrześcijanina nie tylko znajomości *Pisma Świętego*, lecz także znajomości samego siebie. Poznanie siebie jest niezbędne do wypełniania woli Boga. Samowiedza pozwala uniknąć sytuacji, w której każde wyjście będzie złem. Oczywiście, gdy taka sytuacja już się zdarzy, zaleca Frycz wybranie zła mniejszego.

To co Augustyn uznał za jedyną wiedzę godną poznania, duszę i Boga¹²⁸, Frycz poprzedza znajomością wiedzy antycznej. Uznaje jej osiągnięcia w dziedzinie polityki, prawa i etyki. Zło zidentyfikowane przez nią w ludzkiej naturze i społeczeństwie pozostaje, z niewielkimi modyfikacjami jakie niesie Biblia, także złem chrześcijan, a dobro pozostaje dobrem¹²⁹, choć nie najwyższym. Uważa Frycz, że psychika człowieka jest nadal ta sama, że mechanizmy jej działania się nie zmieniły. Wzbogaciła się tylko wiedza człowieka o prawdę objawioną. Wiedza filozofów antyku nie może przynieść zbawienia, ale nie zmienia to jej użyteczności w osiągnięciu celów pośrednich. Ponieważ nie ma innej drogi do zbawienia jak przez cele pośrednie, osiągnięcia antyku stają się narzędziami zbawienia.

Człowiek, który podporządkował afekty rozumowi, nie jest jeszcze człowiekiem w pełni dobrym. Rozum nie wyznacza tego, co jest dobre a co złe, jest jedynie narzędziem człowieka, które pozwala te różnice dostrzec. Zdaniem Frycza, antyczni myśliciele osiągnęli mistrzostwo w kształceniu cnoty, pisząc o sposobach jej kształtowania. Umysły antyku wytworzyły wiedzę i oparte na niej zasady moralne, które obowiązują, zdaniem Frycza, nadal. Jednak wiedza Sokratesa, Platona czy Cyncerona jest jedynie częścią prawdy i z racji natury ludzkiej, skłonnej do błędów, skażona jest błędnymi przekonaniem. Etyka, jaką proponuje Modrzewski, korzysta z wiedzy antycznych Greków i Rzymian, ale jest uzupełniona o wiedzę absolutnie pewną, zesłaną przez samego Stwórcę wszechświata. Na

¹²⁸ Dla Augustyna celem poznania jest Bóg i dusza:

R. Co chcesz zatem poznać?(...)

A. Chcę poznać Boga i dusze.

R. Czy nic więcej?

A. Nic zgoła

(Augustyn, *Soliloquia*,[w:] dz. cyt., s. 244)

¹²⁹ Nowy cel, stając się nowym punktem odniesienia, powoduje oczywiście, że niektóre dobra uznawane za autoteliczne, dla chrześcijaństwa stają się dobrami mało istotnymi, bez znaczenia dla moralności, lub zostają obwarowane nowymi warunkami, których niespełnienie może uczynić antyczne dobro złem dla chrześcijanina; np. majątek, przyjemność, władza i zaszczyty.

tym przesłaniu, jego zdaniem uniwersalnym, bo prawdziwym, opiera wszystkie zasady postępowania. Wiedzą najwartościowszą jest wiedza o woli Bożej, ponieważ Bóg sankcjonuje istnienie dobra i natury.

Ewangelia przekazuje informacje objawiające inny cel dla natury ludzkiej niż cele odkrywane przez rozum – jest nim zbawienie. Wartości rozumu nie są fałszywe, ale są jedynie środkami prowadzącymi do zbawienia. Zdaniem Frycza, właśnie ta wiedza jest pierwszym dobrodziejstwem, jakie z Ewangelią otrzymuje chrześcijanin. Pozwala na uniknięcie błędu przywiązywania większej wagi do dóbr mniejszych, czyli środków zamiast celu.

Drugim złem, od którego wybawia Biblia, jest przekonanie o własnych możliwościach w dziedzinie zrealizowania pełni natury. Zdaniem Frycza, jest do tego konieczne uzyskanie łaski, na którą człowiek nie jest w stanie zasłużyć.

Ewangelia ustanawia też kościół – społeczeństwo chrześcijan, którego zadaniem jest bycie świadkiem prawdziwej wiedzy. W społeczeństwie wiedza poszczególnych jednostek sumuje się, przez co chrześcijanin może korzystać z wiedzy współwyznawców. Zdobywanie wiedzy jest dla wszystkich chrześcijan obowiązkiem, nie jest zgodne z ewangelią zagarnianie prawa do nauki przez jakąś grupę, gdyż to zmniejsza potencjał społeczeństwa. Takie społeczne funkcjonowanie wiedzy umożliwia też kształcenie cnót u dzieci, potrzebujących do poskromienia afektów przez rozum wiedzy, której jeszcze nie mają. Mogą czerpać tę wiedzę ze społeczeństwa, nawet nie wiedząc, że kształcą w sobie cnoty.

Ponieważ rozum jest dobrem posiadanym przez wszystkich, możliwe jest także dla wszystkich zdobycie wiedzy pewnej, za jaką Frycz uważa chrześcijaństwo.

Wszyscy mają też wrodzone zalety cnoty. To wystarczająco dużo, by stworzyć społeczeństwo wszystkich chrześcijan, czyli kościół powszechny zgodny w sprawach etyki. Zdaniem Frycza, jest w nim miejsce dla różnych poglądów, w sprawach szczegółowych tocząca się debata pogłębiałaby jedynie wspólną wiedzę. Tak społeczeństwo chrześcijan, jak samą wiedzę uważa, w przeciwieństwie do prawdy zawartej w Biblii, za proces, nie zaś za rzecz daną. Dla prawidłowego przebiegu tego procesu niezbędna jest różnorodność będąca jego napędem. Oddzielanie się wyznań i schizmy

uważa za czynnik hamujący rozwój wiedzy. Można powiedzieć, że jedność kościoła i rozwój nauki (choć głównie chodzi o teologię) jest, zdaniem Frycza, wynikiem konfliktu, ale jak podkreśla, konfliktu wewnętrznego, prowadzonego przez dyskusję i w dobrej wierze.

Rozdział 3. Społeczne przyczyny zła

1. Wpływ społeczeństwa na moralność człowieka

W sprawie naturalnego środowiska człowieka Frycz zgadza się w pełni z Arystotelesem – człowiek może być człowiekiem tylko wśród innych ludzi¹³⁰. Modrzewski jednak rozwija tę zasadę z racji przyjęcia dalszej perspektywy teleologicznej. Społeczeństwo jest dla człowieka przydatne nie w celu osiągnięcia szczęścia na ziemi¹³¹, ale zbawienia. Uznaje więc, że to wśród jakich ludzi przychodzi żyć człowiekowi, ma wpływ na jego losy po śmierci¹³². Modrzewski bardzo mocno wiąże jednostkę ze społeczeństwem, widzi w nim nie tylko najwłaściwsze środowisko życia człowieka, ale także czyni ludzi jego wytworami. Ono kształtuje cnoty w procesie wychowania, człowiek dorosły nie ma możliwości wpłynięcia na swoje nawyki, może je zmienić jedynie Boża interwencja¹³³. To co dla Lutra było predestynacją na mocy jedynie woli Bożej, w rozumieniu Frycza staje się także uwarunkowaniem przez środowisko. O tym, czy człowiek będzie czynił zło, decyduje proces socjalizacji. O wartości człowieka decydują więc trzy elementy: pierwszym są zaszczone przez Boga załączki dobra – cnoty. Każdy człowiek ma możliwość kształcenia wszystkich cnót, ale do niektórych dostaje szczególny talent. To uwarunkowanie sprawiające, że pewne cnoty rozwinię człowiek tylko w minimalnym stopniu lub wcale, nie czyni człowieka złym¹³⁴, różnicuje jedynie dobro w społeczeństwie. Drugi element to trwałe dyspozycje do czynienia dobra lub zła, rozwinięcie załączek cnót lub wad powstających przez zaniedbanie procesu wychowania i pozostawienie władzy nad

¹³⁰ Por.:

Że człowiek jest istotą stworzoną do życia w państwie więcej niż pszczoła lub jakiekolwiek zwierze żyjące w stadzie, to jasną jest rzeczą.

(Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., s. 27, punkt 10)

¹³¹ Choć takiej możliwości nie wyklucza. Może ono człowiekowi przypaść w udziale jako przypadkowa korzyść, jeśli kultywuje cnoty w celu uzyskania zbawienia.

¹³² Szczególnie to wśród jakich ludzi zostanie wychowany.

¹³³ Człowiek zyskując świadomość i możliwość kierowania swoimi czynami jest już przez społeczeństwo uwarunkowany:

Albowiem nie łatwo przyzwyczaić się do dobrego postępowania; jeśli kto przywykł do czynienia źle (podobnie jak nie łatwo Etiopowi czaną skórę zmienić na jakąś inną), i nie może się to żadną miarą stać, chyba – jak świadczy Pismo święte – za szczególną jakąś łaską Boga.

(s. 114, w. 27)

¹³⁴ Możliwość nawet uznać, że mając niezbywalne dobro zakorzenione w naturze czyni go dobrym wbrew wszystkiemu.

wolą¹³⁵ afektom. Trzecim elementem jest wiedza o prawdziwym celu i braku możliwości jego samodzielnego osiągnięcia¹³⁶. Oprócz pierwszego warunku, który jest spełniony przez samo posiadanie natury ludzkiej, dwa pozostałe są spełniane całkowicie przez społeczeństwo¹³⁷ (warunek drugi), lub w znacznym zakresie¹³⁸ (warunek trzeci). Zgodnie z zasadą *sola gratia* [tylko łaska], sformułowaną przez Frycza w bardziej ostrożny sposób¹³⁹, zachowania człowieka byłyby kształtowane przez wolę Boga działającą na dwa sposoby: bezpośrednio przez cudowne nawrócenia, odmiany duszy i w sposób naturalny – przez społeczeństwo. Można by więc uznać, że człowiek, według Frycza, nie posiada żadnej wolności, może robić jedynie to, co jest mu przeznaczone, że jego świadomość jest programowana przez społeczeństwo¹⁴⁰ i w pewnych momentach może być dowolnie modyfikowana przez Boga. Frycz mocno wierzy w możliwości wpływania na jednostkę przez społeczeństwo, chce jednak zmieniać także społeczeństwo i państwo, musi widzieć więc, gdzieś między społeczeństwem a jednostką, możliwość przeformułowania zasad

¹³⁵ Choć tego terminu użył Frycz kilkakrotnie nigdzie woli nie zdefiniował.

¹³⁶ Chodzi Fryczowi o uznanie za wartość autoteliczną jedynie zbawienia. Jego osiągnięcie dla Frycza i dla ewangelików wymaga świadomości swojej bezsilności wobec wymagań stwórcy. To doświadczenie zrozumienia ludzkiej sytuacji, także własne, Luter opisuje w następujących słowach:

[...] zaczynasz rozumieć, że wszystko co w tobie jest, jest karygodne. Jest grzechem, jest potępienia godne, według owego słowa Rzym. 3, 23: "Wszyscy zgrzeszyli, i nie dostaje im chwały Bożej", i Rzym. 3, 10nn.: "Nie ma sprawiedliwego, nie ma, kto by dobrze czynił, wszyscy się odwrócili, wszyscy nieużytecznymi się stali".

(Marcin Luter, *O wolności Chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 117)

wyjaśnia też powód, dla którego Bóg stawia w tej sytuacji człowieka pragnącego sprostać wymaganiom zakonu:

[...] ma poznać swoją niezdolność do dobrego i zważyć o swoich siłach.

(Tamże, s. 118)

To podstawowy warunek zbawienia. Taką świadomość powinno zaszczepić swoim członkom dobre społeczeństwo.

¹³⁷ Wydaje się, że Frycz ten aspekt ludzkiej natury pozostawia całkowicie na łasce współobywateli, wśród których przyszło mu się wychowywać.

¹³⁸ Przekazanie wiedzy o religii, zbawieniu, cnotach jest zadaniem społeczeństwa i ma być realizowane przez rodzinę, kościół i szkoły. Zdobywanie wiedzy jest też możliwe przez samodzielne dążenia człowieka, jeśli ma ku temu talent i została w nim wykształcona dyspozycja do poszukiwania wiedzy.

¹³⁹ Zob.:

Trzeba się więc oglądać nie na własne uczynki, ale na miłosierdzie sędziego.

(s. 438, w. 7)

¹⁴⁰ Frycz pozostawia władzę nad społeczeństwem ludziom, ale opisuje także elementy, które sterują społeczeństwem z woli Boga, np. zły władca jako kara. W takim wypadku działanie społeczeństwa także byłoby, co prawda pośrednim, ale działaniem Boga. W przypadku uznania społeczeństwa za narzędzie Boga wolność człowieka byłaby sprowadzona jedynie do czynienia wyjątków od trwałych dyspozycji (złych lub dobrych).

współzycia i wychowania, co za tym idzie świadomości. Społeczeństwo samodzielnie nie może się zmienić, ale może to zrobić jednostka, której świadomość jest ukształtowana przez to społeczeństwo. W wyjaśnieniu tego pozornego paradoksu pomocne jest rozróżnienie postaw i jednostkowych czynów.

Postawami są wszystkie dyspozycje formowane przez społeczeństwo, więc cnoty i wady. Arystoteles, który sformułował definicję cnoty jako stałej dyspozycji, uważa jednak, że człowiekowi mogą zdarzyć się pojedyncze czyny wbrew tym dyspozycjom. Zastrzega, iż te jednostkowe uczynki wbrew cnotcie, wcale jej nie wykluczają. Jego zdaniem fakt, że ktoś dopuścił się kradzieży, nie czyni go złodziejem. Frycz w tej sprawie podąża za Arystotelesem, choć przedstawia różnicę między dyspozycją, a pojedynczym czynem posługując się językiem religii¹⁴¹. Obaj autorzy skupiają się na przykładach ułomności cnoty, lecz nie przeczą, że jest możliwe także działanie pozytywne wbrew dyspozycji, czyli uczynienie dobra wbrew wadom¹⁴².

Ludzie, zdaniem Frycza, mają także możliwość nabywania wiedzy. Jest to cecha rozumu – wspólnego wszystkim elementu natury ludzkiej. Przyjmując, że człowiek czyniąc cokolwiek, robi to zgodnie z sądem rozumu lub wbrew niemu, podając się afektom, można uznać, że uświadomienie sobie swojego nieopanowania jest sprawą odpowiednich argumentów, które może człowiek z większym talentem do pracy umysłowej odkryć sam lub w przypadku mniejszego talentu oprzeć się na dowodach przedstawionych przez innych. Ponieważ Frycz nigdzie nie wspomina, by wiara była sprawą łaski, a raczej wielokrotnie przekonuje, że w sprawach wiary najlepszym sposobem dowodzenia prawdziwości swoich przekonań jest przedstawianie argumentów i

¹⁴¹ Nawet wola świętych nie jest całkowicie podporządkowana woli Boga:

Uczy ono bowiem [Pismo św.], że sprawiedliwi upadają po siedemkroć dziennie, a wszyscy święci wyznają powszechnie, co napisał Jan: „Jeśli byśmy rzekli, że grzechu nie mamy, sami siebie zwodzimy a prawdy w nas nie masz.”

(s. 452, w. 32)

¹⁴² Arystoteles twierdzi nie tylko, że człowiek ma możliwość czynienia dobrze wbrew dyspozycji do zła, ale że sam może kształtować swoje dyspozycje, świadomie podejmując działania sprzeczne z nawykiem. Zmiana jakościowa dyspozycji jest u niego kwestią ilości powtórzeń czynów z nią sprzecznych. Człowiek tchórzliwy może wprawić się w odwagę przeciwstawiając się wielokrotnie afektowi strachu, utrwalając w ten sposób dyspozycję do bycia odważnym. Frycz zaprzecza, by dorosły człowiek mógł zmienić swoje nawyki, choć nie przeczy możliwości wykonywania pojedynczych czynów przeciwnych nawykowi, tak cnotom jak wadom.

odpowiadanie na kontrargumenty, można uznać, iż uważa, że do wiary może się człowiek przekonać na mocy władz własnego umysłu. Nabywszy właściwego przekonania, po „złożeniu nadziei w ręce sędziego”, człowiek mógłby czynić dobro wbrew swoim dyspozycjom. Trzeba jednak pamiętać o zastrzeżeniu Frycza, że nikt nie może mieć pewności, czy Bóg jego wybrał do zbawienia¹⁴³. Przeznaczony do zbawienia czy do potępienia zyskuje jednak człowiek, w koncepcji Frycza, możliwość decydowania o swoich uczynkach i oddziaływania na społeczeństwo. Może właśnie uczynki wbrew wadom¹⁴⁴ są jedynym wyrazem ludzkiej wolności. Tylko do nich czytelnik traktatu może stosować rady Frycza, nigdzie indziej, bo tylko w ich przypadku jakiegokolwiek racjonalne argumenty mogą przełożyć się na czyny wbrew uwarunkowaniom. Społeczeństwo jest więc nie tylko czynnikiem ograniczającym możliwość wolnego działania, ale także przedmiotem działania jednostek i wspólnym dziełem.

Frycz większą wagę przykładą do wpływu społeczeństwa na jednostkę, zauważając jedynie, że wpływ jednostki na społeczeństwo istnieje, lecz jest on ograniczony¹⁴⁵. Z drugiej jednak strony wszystkie nawoływania Frycza są podyktowane potrzebą reformy społeczeństwa i jego instytucji. Możliwość zmiany społeczeństwa widzi w podjęciu wysiłku zbudzenia w jednostkach świadomości sytuacji w jakiej egzystują, a co za tym idzie motywacji i postaw moralnych. Reforma Rzeczypospolitej to, w jego wydaniu, reforma świadomości i moralności obywateli, a przede wszystkim stanu mającego władzę. Reforma miałaby działać jak samonapędzający się mechanizm. Zmiana świadomości szlachty spowodowałaby zmianę praw, te zgodnie z teorią Frycza, wpływałyby na obywateli, przez co kolejne pokolenia swoją większą świadomością, mądrością i cnotą kontynuowałyby reformy w sposób odpowiedni do czasów, w których przyjdzie im żyć.

¹⁴³ Luter twierdzi, że bez takiej łaski nawet najlepsze uczynki są złe. Luter jednak twierdzi, że taką pewność można osiąść i że jest ona miarą wiary:

Gdy bowiem on obiecuje, to ty musisz być pewien, iż on umie, może i chce spełnić to, co obiecuje.

(M. Luter. O niewolnej woli, dz. cyt., s. 168)

¹⁴⁴ Jedynym naprawdę i w pełni zależnym od woli ludzkiej aktem opartym tylko na rozumie, nawet wbrew obyczajom i nawykom. Można by wolność przypisać również uczynom złym – czynionym wbrew cnotom, ale dla Frycza są one uwarunkowane działaniem afektów. Skoro wolność przysługuje tylko decyzjom dyktowanym przez rozum, to właśnie on staje się wyznacznikiem wolności. Wolny znaczyłoby tyle co racjonalny.

¹⁴⁵ Z powodu ilościowej nierówności.

Zło, jakiego dopuszcza się jednostka wobec społeczeństwa jak i zło, którego doświadcza ze strony społeczeństwa są dla Frycza zawsze spowodowane przez jednostki¹⁴⁶. Wydaje się, że jest w tej koncepcji odpowiedzialność nie tylko za swoje postępowanie, ale i innych obywateli, szczególnie tych, którzy zajmą miejsce obecnie żyjących¹⁴⁷.

2. Zło płynące z funkcjonowania złych obyczajów

Obyczaj jest dla Frycza konsensusem między członkami społeczeństwa. Obowiązuje nie na zasadzie nałożonych nakazów, ale na mocy wspólnoty interesów. Zasady te nie są przyjmowane w formie uchwał czy głosowań, lecz zgodnie z praktyką, która sprzyja osiągnięciu wspólnych celów oraz celów indywidualnych bez wchodzenia w konflikty z innymi członkami społeczeństwa¹⁴⁸. Zasady te mogą funkcjonować niezapisane, niezwerbalizowane, może nawet bez uświadomienia sobie ich istnienia. Mają one szczególną moc prawdopodobnie dzięki działaniu za zgodą wszystkich ludzi związanych nimi w społeczność, dzięki niej nie są im potrzebne żadne sformalizowane sankcje:

Bo obyczaje, które ukształciła skłonność serca, bardziej nas utrzymują w obowiązku niż wszelkie nagrody czy najcięższe kary.

(s. 102, w. 30)

Jednak w przypadku łamania tych zasad człowiek z pewnością odczuje skutki swego postępowania, aż do ostracyzmu i wygnania¹⁴⁹. Według Frycza, opisując zasady życia społecznego można używać równoznacznych terminów, można mówić „[...] albo o cnocie, albo o obowiązku, albo o czymś podobnym[...]” (s. 101, w. 5). Sam Frycz wybrał jednak

¹⁴⁶ Każde zło w funkcjonowaniu społeczeństwa jest efektem działania jednostki lub grupy, która podjęła złe decyzje. Jeśli źle działa społeczeństwo lub państwo, to spowodowały to jednostki żyjące wcześniej.

¹⁴⁷ Może nawet człowiek jest bardziej odpowiedzialny za losy przyszłych pokoleń niż za swoje, nie przez niego kształtowane, dyspozycje. Jeśli by uznać, że taki rzeczywiście był zamiar Frycza, to znajdzie on początek w Arystotelejskim wpływie, choć niejasno wyłożonym, przyszłych pokoleń na szczęście obecnie żyjących. Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 97. Taka odpowiedzialność jest też zgodna z judeochrześcijańską odpowiedzialności kolejnych pokoleń za grzech pierwszych ludzi.

¹⁴⁸ Zob. A.Frycz Modzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., s. 100, w. 5.

¹⁴⁹ Tę karę Frycz często proponuje dla przestępstw przeciwko społeczeństwu. Lenistwo, pijaństwo, dawanie złego przykładu, obstawanie przy herezji, której błędność udowodniono, to występki za które proponuje "wyświęcenie z Rzeczypospolitej". Wymierzanie kary śmierci pozostawia prawu za inne przestępstwa.

termin 'obyczaj' z powodu możliwości jego zrozumienia przez czytelnika bez zbędnych wyjaśnień ze strony autora¹⁵⁰.

Szczególnie uznanie terminu za pokrywający się ze znaczeniem cnoty, pozwala sądzić, że Frycz zakłada istnienie jakiegoś ogólnego usposobienia lub charakteru całej grupy, będącego wypadkową cech i celów indywidualnych jej członków, ale także wyznaczonego przez cele wspólne. Obyczaje mogą być, zdaniem Frycza, złe lub dobre, podobnie jak dyspozycje jednostki.

Złe dyspozycje społeczeństwa często utrzymują się dzięki przywiązaniu do tradycji, za jej sprawą całe społeczeństwo zezwala, a nawet pochwała czynienie zła „pod przykrywką obyczaju” (s. 102, w. 13). Powód takiego stanu jest taki sam, jak w przypadku dyspozycji pojedynczych ludzi, niewiedza „nie ma nic zgubniejszego dla dobrych obyczajów, jak fałszywe pojmowanie i nieznanomość prawdy” (s. 114, w. 33). Tyle, że u podstaw utrwalonego obyczaju leży błędny pogląd, który podzielała większa ilość przodków.

Obyczaje, zdaniem Frycza, powinny podlegać osądowi i władzy rozumu, powinny być racjonalne, dlatego argumentacja oparta na starożytności rozwiązań musi ulec wobec rozwiązań lepiej spełniających warunek użyteczności, jeśli pozostają zgodne z nauką Chrystusa. Podstawową cechą dobrego zwyczaju jest więc jego zgodność z prawdą objawioną. Niestety niewiedza, w przypadku obyczajów przekazywana z pokolenia na pokolenie, umacnia się w świadomości tym bardziej, im dłużej trwa.

Zły przykład powoduje, że raz utrwalona norma jest odtwarzana przez kolejne pokolenia. Jedna błędna ocena, której pozwolono trwać przez nieuwagę, lenistwo lub niewiedzę, staje się błędem tysięcy ludzi na lata lub wieki. Opisując bezkarność szlachecką, taką właśnie błędną teleologię odziedziczoną lub zniekształcaną¹⁵¹ przez wieki obwinia o doprowadzenie moralności szlachty do obecnego stanu:

¹⁵⁰ Por. Tamże, s. 100, w. 5.

¹⁵¹ O degeneracji obyczajów pisze Frycz w liście do Marcina Załogi:

Opowiada Gajusz Salustiusz, że po zniszczeniu Kartaginy Rzymianie bardzo wyrodzili się od cnoty przodków. „Poczucie godności u szlachty – powiada on – zaczęło przemieniać się w pychę, pożądanie wolności u plebejów – w wyuzdanie; każdy na swoją rękę rządził państwem, ciągnął z niego zyski, łupił je i rujnował. Tak tedy gwałt, chciwość bez miary i bez powściągliwości wtargnęły, splugawiły i zniszczyły wszystko; o nic one nie dbały, nic im nie było święte dopóki nie pogrążyły same siebie”.

(s. 642, w. 21)

A jakże butnie i pyszałkowato poczyną sobie wielu jedynie z racji szlacheckiego tytułu! Nie czynią oni tego z racji jakiegś przyrodzonej dzikości – co samo przez się mniej byłoby dziwne – lecz jedynie z przekonania, iż takimi właśnie obyczajami powinien się odznaczać ich stan

(s. 621, w. 11)

Złe obyczaje powodują, że przyjmując je bezwiednie w trakcie wychowania, człowiek uznaje je za naturalne. Siła autorytetu społeczeństwa powoduje, iż argument starożytności ma zdolność zniszczenia wszelkich wątpliwości co do tego, co człowiek powinien robić, a czego się wystrzegać. Choć posiadanie cnoty chroni przed zgubnymi wpływami złego przykładu, to nie można w ramach społeczeństwa hołdującego złym obyczajom cnoty tej wykształcić. Frycz dziwi się, że w sytuacji tak głębokiego zepsucia obyczajów mogą jeszcze pojawiać się jednostki kultywujące prawdziwą cnotę:

Nasuwa się młodzieży wszędzie tyle sposobności i pobudek do bezwstydu i pożądlivosti i tak one zapadają w jej oczy, uszy i serca, i tak są przez nią wchłaniane, iż na cud to wygląda, że ktoś może zachować nieskazitelne myśli, dobre i poczciwe zamiary, prawe obyczaje.

(s. 203, w. 5)

Zgoda na funkcjonowanie w społeczeństwie złych obyczajów to replikowanie zła, które człowiek zastał. Jest ono, często w wyniku fałszywego mniemania, pomnażane. Frycz przytacza przykłady zaszczepiania przez społeczeństwo okrucieństwa, które przejawia się już w działaniach dzieci:

Słyszeliście trzy lata bodaj temu, że w ziemi piotrkowskiej chłopiec zabił chłopca. Słyszeliście, iż i w tym roku w ziemi sandomierskiej dwu chłopków zamordowało najokrutniej trzeciego i pocięło na sztuki. O, cóż za niewiarygodne okrucieństwo, którego się wiek niewinny nauczył od zbrodniczych ludzi! Czegóż innego, jeśli nie mężobójstwa, mogą się uczyć dzieci od starszych, którzy są mężobójcami.

(s. 628, w. 2)

Za sprawą złego obyczaju grzechy rodziców są w społeczeństwie przekazywane następnym pokoleniom. Nie dzieje się to już w sensie starotestamentowej odpowiedzialności międzypokoleniowej, ale przez odtwarzanie zbrodni przez kolejne generacje.

Frycz szczególną rolę przypisuje działaniom wychowawczym podejmowanym przez rodziców, we właściwym dla wychowania czasie:

Zdarzają się tacy rodzice, co złe obyczaje swoich dzieci już dorosłych potępiają i tropią, troskają się, by je przy boskiej pomocy sprowadzić na drogę lepszego życia. Słusznie to doprawdy, tylko że późno. Kiedy bowiem nasienie zepsute, to inaczej nie może być, jeno że pędy, łodygi, gałęzie i owoce z niego pochodzące muszą być szkodliwe i zabójcze.

(s. 203, w. 1)

Wychowanie uważa za najważniejszy etap rozwoju, ale obawia się także odstępstw od cnoty ludzi dorosłych. Dlatego chce usunąć ze społeczeństwa wszystko, co może służyć za zły przykład, wszystko co powoduje, że zło można czynić, nie obawiając się dezaprobaty reszty społeczeństwa lub błędnie brać je za pożądaną cel:

Jeśli nie godzi się cierpieć w Rzeczypospolitej zbójów na drogach i opryszków, to tym mniej tych, co nastają na wstyd ludzki i jemu zagrażają. A zagrażają mu wszyscy, którzy ludzkim oczom pokazują sprośne malowanie, którzy uszy ludzkie napelniają bezwstydnymi rozmowami, którzy w ludzkie dusze i myśli wdzierają się opowieściami z ksiąg i śpiewakami o sprośnych miłostkach, o szaleństwach, o lubieżnych przymilaniach się, krzywoprzysięstwach i tym podobnych bezecznych sztuczkach gamrackich.

(s. 202, w. 10)

Za Arystotelesem popiera usunięcie twórców, których dzieła nie służą cnocie i przytacza przykład wygnania Owidiusza, jako sposób na ukrócenie psucia obyczajów¹⁵². Obyczajem

¹⁵² Zob.:

To i Arystoteles uważał za konieczne w swoich księgach o rzeczypospolitej, i cesarz August tak czynił skazując na wygnanie za gamracki wiersz Owidiusza Sulmoneńczyka.

niszczącym cnotę dorosłych jest noszenie oznak cnoty przez ludzi jej nie posiadających, a nawet otwarcie czyniących zło i głoszących jego pochwałę. Taki przykład już nie tylko sprawia, że „cnota stygnie”, ale zniechęca do niej¹⁵³. Widzi w tym zwyczaju fałsz, niezgodność tego, co symbol oznacza w powszechnej świadomości z tym, co w rzeczywistości za nim się kryje:

Bo czeze są odznaki, którym w rzeczy samej nic nie odpowiada; kto nosi odznaki cnoty, powinien mieć samą cnotę. W przeciwnym razie oszukuje oczy ludzkie, szkodzi złym przykładem Rzeczypospolitej, obraża dobre chęci ludzi zacnych, którzy nie mogą nie boleć nad tym, że odznaki należne sobie noszą razem z tymi, którzy jeszcze nie zasłużyli na nie postępkami świadczącymi o zacności; tej, powiadam, zacności którą się zdobywa w pocie czoła [...].

(s. 198, w. 34)

Powyższy cytat obrazuje tylko jeden z przykładów kłamstwa, które Frycz opisuje też pod wieloma innymi postaciami, nawołując do jego usunięcia z życia publicznego i prywatnego¹⁵⁴. Proponuje też przywiązywanie większej wagi do dzielenia się z innymi dobrem, które się czyni, przez dawanie dobrego przykładu. Przypomina, że jeśli dbanie o opinię ma służyć zbawieniu siebie i innych, nie tylko zyskaniu satysfakcji z dobrej opinii u innych, to nie można zaniedbać przyczynienia się do dobra współobywateli¹⁵⁵. Niewywiązywanie się z tego obowiązku jest oznaką zuchwałości.

Zuchwalstwo, zdaniem Frycza, rozprzestrzeniło się w Rzeczypospolitej. Stało się cechą, którą szlachta zastąpiła dawniej czczoną cnotę. Jest obecne w obyczajach szlacheckich regulujących niemal każdą dziedzinę życia. Przekazywane i potęgowane z pokolenia na pokolenie w obecnej formie zagraża funkcjonowaniu państwa. Możliwość zrealizowania swoich pragnień przy lekceważeniu innych, często ich kosztem, jest wbrew rozsądkowi uważana przez szlachtę za cechę pożądaną i staje się powodem przechwałek. Przekonaniem o wysokiej wartości zuchwalstwa ludzie pielęgnują w sobie instynkty,

(s. 203, w. 19)

¹⁵³ Przykład człowieka niegodziwego noszącego oznaki cnoty, obrzydza je człowiekowi, który cnotę posiada.

¹⁵⁴ Zob. Tamże, s. 214, w. 17.

¹⁵⁵ Zob. Tamże, s. 214.

afekty i pragnienia. Wydają się błahostką wady płynące z miłości własnej, które można uznać za chęć dowiedzenia (choć w nieprawidłowy sposób) swojej wartości:

Ale wyższości nad innymi szuka się nie tylko w tym, co jest jeszcze podobne do rzeczy uczciwych, lecz także w innych rzeczach czy to martwych i czczych, czy występnych.

(s. 208, w. 16)

Rzeczy martwe i czcze to środki brane za wartości autoteliczne. Ale do tego katalogu charakteryzującego obyczaje polskiej szlachty dodaje:

Za chwałę sobie poczytujemy zdradę, oszukaństwo, tęgą w pijatyce głowę, zdolność obżerania się, wszeteczność, grzechy w sprawach Wenery i wszelkie wyuzdanie. Gwałt komu zadać, cudze wydrzeć, zabić człowieka, znieważać, co święte i świeckie, to, uważamy, sławę przynosi. Wszystko to bowiem znajduje swych chwalców i podziwiających, którzy o uczynkach, choćby nie wiem jak niegodnych, nie inaczej mówią jak o pamiętnych zwycięstwach.

(s. 208, w. 22)

czyli zaprzeczenie nie tylko cnoty, ale chrześcijaństwa i człowieczeństwa.

Okrucieństwo można uznać za jeden z przejawów zuchwalstwa, na jakie pozwala sobie szlachta wobec podporządkowanych stanów. Frycz zwraca uwagę, że chętnie powołująca się na obyczaje rzymskie szlachta opacznie rozumie czerpanie z tych tradycji. Frycz wskazuje, że plebejusze w Polsce traktowani są jak niewolnicy obcego pochodzenia, a takie traktowanie poddanych przeczy zasadom chrześcijaństwa:

Bo jeśli grzeszy pychą i okrucieństwem, kto bez umiarkowania rządzi swymi ludźmi, to ileż większy musi być grzech tego, który ich przepędza z chat i naigrawa się niby z pokonanych mieczem mówiąc: „Moje to! Precz, chłopcy od wieku tu osiadłe!”

(s. 189, w. 28)

Stosunki między stanami stają się przez tę wadę relacją między panem a niewolnikiem,

czyli największą krzywdą, jaką człowiek może wyrządzić człowiekowi¹⁵⁶, poza odebraniem życia (ale niestety i w tej sprawie szlachta kieruje się obyczajami najdalszymi od chrześcijaństwa).

Kłamstwo przedstawia Frycz jako niezgodność słowa z rzeczywistością. Ale kłamstwo to nie tylko zjawisko występujące w sferze języka. Przytacza także przykłady niezgodności z rzeczywistością innych symboli przysługujących jako nagrody za zasługi wobec państwa i innych obywateli:

Ilu pijanic, ilu próżniaków i hultajów widzi się wszędzie? Jaki zbytek w potrawach, w strojach, sprzętach? Jaka próżność w pysznieniu się złotymi na szyi łańcuchami? Czy ktoś wybiera tych, co je mają nosić? Głupie wyrostki, rajfurzy, wszetecznicze, ludzie bez nijakiej zasługi wobec Rzeczypospolitej czy osób prywatnych stąpają błyszcząc złotem, strojąc się w jedwabie złocisto przetykane czy obramowane.

(s. 623, w. 25)

Frycz piętnuje kłamstwo nawet tam, gdzie tradycja je nakazuje. Żąda szczerości we wszystkich dziedzinach życia, gani mowy pogrzebowe za to, że oprócz sławienia cnót i znamienitych czynów zmarłego nie piętnują jego wad i tego, co mogłoby go okryć niesławą¹⁵⁷. Żąda szczerości wobec innych nie tylko w mowie, ale we wszelkich stosunkach społecznych:

A do tego wszystkiego zmyśla się i udaje taką czy inną postawę, gesty, zrywanie czapki z głowy i niby to honorowanie tych, których się lekceważy czy niechętnie widzi, co wszystko raczej małpom przystoi niż ludziom, którym się nie godzi, aby ich zewnętrzny wyraz kłamał wewnętrznemu przekonaniu.

(s. 216, w. 2)

Szczerość w okazywaniu szacunku oznacza także jawne okazywanie jego braku. Można

¹⁵⁶ Zob. Tamże, s. 355, w. 2.

¹⁵⁷ Zob. Tamże, s. 210, w. 1.

by sądzić, że jest to nawiązanie do opisu człowieka wielkodusznego¹⁵⁸, ale wydaje się, że poczucie własnej wartości takie, jakiego chciał Stagiryta, wyklucza koncepcja człowieka grzesznego, wymóg życzliwości, poczucia wspólnego losu ze wszystkimi ludźmi. Frycz jednak właśnie koniecznością zachowania życzliwości tłumaczy bezwzględny nakaz mówienia prawdy. Konwencjonalne wyrazy szacunku odbierają, zdaniem Frycza, wagę oznakom prawdziwej życzliwości, a ostatecznie budzą nieufność. Modrzewski twierdzi, że ludzie posługujący się dworskimi obyczajami nie potrafią korzystać z dobrodziejstwa przyjaźni, jakim jest zaufanie. Sprzeciw wobec konwenansu wywołuje także uczucie, którego naturę można chyba nazwać estetyczno-ontologiczną¹⁵⁹. Frycz pisze, że konwenanse wprowadzają do stosunków międzyludzkich „niesmaczną jakąś czczość”¹⁶⁰. Tę reakcję na obyczaj oparty na fałszu dzieli z antycznymi Rzymianami, mającymi sprzeciwiać się wszelkiemu kłamstwu:

Wzdrygały się bowiem uszy Rzymian na słowa „fałsz” i „kłamstwo”. Oni chcieli, żeby słowa odpowiadały rzeczom; mówili, że są prawdą, jeśli się z nim zgadzały, że kłamstwem, jeśli tak nie było. Dzisiaj zaś ci, którzy kłamią, i ci, którzy kłamstwa drugich – przezierając je i wiedząc o nich – spokojnie słuchają, tak się obrażają na zarzut kłamstwa, jakby im śmiertelną ranę zadano, i uważają, że jeśli za nie natychmiast się nie zemszczą, utracą dobrą sławę i dobre ludzkie mniemanie o sobie. Chyba żeby przypadkiem ten, kto zarzucił komuś łgarstwo, zastrzegł się uprzednio, że zaprzecza uczciwszy uszy. Bo takie uprzednie zastrzeżenie odwraca gniew tych, którym wykazano, że nie mówią prawdy.

(s. 217, w. 10)

¹⁵⁸ Cechą człowieka wielkodusznego oprócz otwartej przyjaźni (której otwartość zawiera sama definicja Arystotelesa), jest też otwarta nienawiść, cecha dozwolona i pochwalana w stosunku do wrogów. Frycz nie może przyjąć uzasadnienia Arystotelesa z powodu jednej z podstawowych zasad chrześcijaństwa, przykazania miłości. Przykazanie to realizuje Frycz najpełniej w zasadzie życzliwości rozumianej znacznie szerzej niż życzliwość Arystotelesa.

¹⁵⁹ Kłamstwo opisuje jako zaprzeczenie dzieła Boga, stworzeniu:

Walczy ono [kłamstwo] bowiem z naturą, która każdą rzecz czyni taką, jaką ona może być, iż samym Bogiem, który jest ojcem prawdy, tak jak diabeł jest ojcem kłamstwa.

(s. 216, w. 26)

¹⁶⁰ A.Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., s. 216, w. 2.

Obyczaj, mający chronić oskarżyciela przed zemstą lub oskarżonego przed obrazą, opisany przez Frycza w formie komicznej relacji z takiej sceny, uwidacznia¹⁶¹ bezsensowność sporów zajmujących umysły stanu mającego stać na straży cnót i mądrości. Kłamstwo i gotowość do krzywoprzysięstwa widzi Frycz także u plebejuszy:

Szczególnie to marny a przewrotny obyczaj, że ludzie pospolici nie potrafią powiedzieć zdania, jeśli się prawie co trzecie słowo nie zaklną. A przecie uchodzi to wszystkim bezkarnie. Lecz jeśli się tym, którzy nie umieją powiedzieć nic bez przysięgania, zarzuci kłamstwo, obrażają się bez miary, choćby nawet kłamstwa byli winni.

(s. 216, w. 16)

Przyzwolenie na kłamstwo jest dla Modrzewskiego większą szkodą dla społeczeństwa niż morderstwa i rozboje. Kłamstwo, którego naturalnym następstwem bywa krzywoprzysięstwo, uniemożliwia współzycie ludzi prywatnych i działanie urzędów. Przed kłamstwem powinno zabezpieczać sumienie jednostki, jeśli zostanie raz pokonane nic nie będzie w stanie kłamstw powstrzymać. Dlatego Frycz przestrzega, by strzec się, nawet w najbłahszej sprawie, nie tylko kłamstwa, ale i nieściłości.

Dziedziczne szlachectwo, w formie funkcjonującej w czasach Frycza, jest dla niego wypaczeniem idei, zgodnie z którą państwem mają rządzić ludzie cnotliwi. Wynaturzenie to widzi w utrwaleniu się błędnego przekonania o wysokiej wartości pochodzenia. Wartość ta, zdaniem Frycza, została błędnie przeniesiona z cnoty przodków na dumę z bycia ich potomkiem¹⁶². Mechanizm przeniesienia wartości z cechy wartej podziwu na cechę, która

¹⁶¹ Zob. Tamże s. 217 i 218.

¹⁶² Utożsamienie szlachectwa jedynie z pochodzeniem i majątkiem, skłania do wyborów przeczących cnotcie. Celem jest bowiem zachowanie zewnętrznych oznak szlachectwa. Prawdziwą cnotę reprezentuje Strus, który oprócz pochodzenia szlacheckiego wykazał się także rycerską cnotą. Jego towarzysz przedstawia postawę, którą Frycz uważa za nową, lecz zdobywającą coraz większą popularność – przywiązania do zewnętrznych oznak szlachectwa – sprzeczną ze średniowieczną formułą pasowania na rycerza: „Lepszy rycerz niż panosza” (jedyne zdanie traktatu zapisane w języku polskim):

A gdy mu ktoś radził głupie sprzyjaźliwy,
aby jako drudzy zbiegł chwili złośliwej,
rzekł: „Ty folguj czasom, chceszli, a ja mojej
sławie będę godził.[...]”

prawdziwej wartości tylko towarzyszy (jest za to bardziej widoczna od samej cechy wartościowej) działa tak samo, jak dzieje się to w przypadku wartości męstwa, przenoszona na zewnętrzną jego oznakę, jaką jest złoty łańcuch. W przypadku przypisywania wartości, która jest należna sprawiedliwości i mądrości, tytułom i urzędom, następnym krokiem jest przypisanie tej wartości jeszcze odleglejszym symptomom, jakimi są „wełna”, „kamień” i „czapka”, czy konwenansowi przejawiającemu się w gestach, mimice i ukłonach.

Jeśli kłamstwem Frycz nazywa noszenie przez obywateli oznak, na które nie zasługują, to obyczaj ujętego w prawo, decydującego o podziale ról społecznych ze względu na urodzenie nie nazywa kpiną z prawdy chyba tylko z powodu politycznego doświadczenia. Wyraz swojemu sprzeciwowi wobec takiej zasady stratyfikacji społecznej daje w traktacie wielokrotnie, wykazując prawdziwą wartość pozwalającą nazywać się szlachcicem – cnotę, sposób jej nabywania – naukę i ćwiczenie, oraz niezależność tej cnoty od majątku, tytułu, czy pochodzenia:

Tobie o to idzie, by tylko ktoś ze stanu plebejskiego, choćby nie wiem jak poważny albo nie wiem jaką cnotą obdarzony, dlatego tylko, że jest plebejuszem, nie świecił przypadkiem złotym łańcuchem, by nie przyodził grzbietu wystawniejszym sukniem czy futrem. Gdyby ci szło o Rzeczpospolitą, to znaczy o to, by na rzeczy niekonieczne nie łożyć pieniędzy, które by lepiej zachować na istotną potrzebę, to być z pewnością, ponieważ się głosisz miłośnikiem, stróżem, obrońcą ojczyzny, sobie przede wszystkim to prawo nałożył.

(s. 196, w. 1)

Realia, jakie Frycz obserwuje, są według niego sprzeczne z zasadami działania idealnego społeczeństwa, którego pierwowzorem jest państwo Platona¹⁶³. Chciał, by

(M. Sęp Szarzyński, *Pieśń VI*, dz. cyt., s. 55, w. 17)

Pogląd na szlachectwo można określić jako radykalny w stosunku do panujących w jego czasach. O ile w poezji Sępa oba elementy, pochodzenie i walory osobiste są koniecznymi cechami prawdziwego szlachcica, to dla Frycza o szlachectwie decyduje jedynie osobista cnota, niezależnie od pochodzenia i dopiero za nią powinny być przyznawane tytuły i urzędy.

¹⁶³ Państwo Platona posłużyło Fryczowi za model podziału ról społecznych ze względu na cnoty. Trzy stany funkcjonujące w ówczesnej Rzeczypospolitej odpowiadają stanom Platońskim: stanowi urzędniczemu,

przynależność do poszczególnych stanów uzależnić od cnót, które udało się w obywatelu wykształcić i talentów, którymi został obdarzony¹⁶⁴. Wady widziane w szlachcie są wadami wynikającymi z podzielenia przez nią błędnych przeświadczeń, więc braku mądrości, popędliwości i pożądlivosti – jest więc szlachta w Rzeczypospolitej mieszaniną kultuwującą w swoich obyczajach wady wszystkich stanów:

Czy synowie bogaczy i dostojników (bo i o tych należy mówić) starają się o to, aby mogli kiedyś godnie działać dla Rzeczypospolitej. Czyż takie ma być postępowanie znacznych mężów? Czy to właśnie znaczy zajmować się sprawami Rzeczypospolitej? Powszechnie wolą oni raczej mieć za wiele zaszczytów niż za wiele rozumu i co już najbardziej niegodne, za oznakę bogactwa i szlachectwa uważają nieuctwo i brak wiedzy. Czy starał się kiedy kto o wyplenienie tego z Rzeczypospolitej, choć przynosi jej to nieszczęścia?

(s. 622, w. 34)

Oznaka cnoty, za którą znajdują się wady, jest przykładem czczego symbolu¹⁶⁵. Zamiast zalet szlachectwo oznacza to, co zastąpiło w umysłach ludzkich cnotę.

Wysoka ocena majątku jest zjawiskiem, które Modrzewski obserwuje wśród wszystkich grup społecznych. Wynika ona z rosnącej w społeczeństwie roli mieszczaństwa i roli pieniędzy¹⁶⁶, wyznacznika statusu w ramach tego stanu. Pieniądze wysoko cenili

senatorowie, strażnikom, szlachta, trzeci stan to plebejusze. Podział społeczeństwa przedstawiony w III księdze *Państwa*, Platon, *Państwo*, tł. W. Witwicki, Kęty 1997. odpowiada także koncepcji człowieka, jaka wyłania się z ksiąg traktatu Frycza. Senatorowie reprezentują rozum, szlachta afekty duszy, a plebejusze afekty ciała. Byłaby to więc koncepcja państwa teokratycznego (ze względu na najwyższy cel) zbudowanego, już nie jak chce Platon na wzór duszy ludzkiej, ale na wzór człowieka złożonego z duszy i ciała zgodnie z teorią Arystotelesa i św. Tomasza. Kłamstwo, na którym opiera polis Platon, Frycz zastępuje wyborem opartym na rozumie i cnotcie.

¹⁶⁴ Frycz pragną, podobnie jak Platon w swoim *Państwie*, by o przynależności do stanu decydowała indywidualna wartość człowieka:

Więc ponieważ wszyscy jesteście jednej krwi, dlatego najczęściej macie potomków podobnych do was samych, ale bywa, że się ze złotego może urodzić ktoś srebrny albo ze srebrnego złoty i tak dalej; wszystkie są możliwe wypadki w tę i tamtą stronę.

(Tamże, s. 161, w. 21)

¹⁶⁵ Takim symbolem dla Cyncerona jest pałac M. Emiliusza Skaurusa, który szcząc się konsulem wśród przodków, cieszyć mógł się jedynie materialnymi oznakami honorów: „nie dom ma być pana, ale pan domu ozdoba”. Cynceron, *O powinnościach*, dz., cyt. s. 274.

¹⁶⁶ U podstaw rozwoju renesansu widzą badacze nie tylko wzrost zainteresowania antykiem i chęcią, najpierw naśladowania tej epoki, a potem jej przewyższenia, ale także zaistnienie ekonomicznych podstaw do realizacji tych ambicji. Niezależnie czy kulturę renesansu uzna się za efekt „pasożytniczej „konsumpcji

jednak nie tylko mieszczenie. Dążyła do ich zdobycia również szlachta i księża. Za jedyny słuszny sposób zdobywania pieniędzy uznawał Frycz pracę. Człowiek zgodnie z jego koncepcją powinien na przemian zajmować się pracą fizyczną i umysłową, oba rodzaje aktywności uznawał za równie odpowiednie dla każdego człowieka. Piastujący urzędy powinni czerpać korzyści z dóbr przyznawanych w celu utrzymania. Tymczasem dobra przeznaczone na utrzymanie urzędnika dostają magnaci, którzy przez gromadzenie urzędów pomnażają swój majątek. Wystarczającą racją do przekazania im obowiązków, których nie będą w stanie wykonać, jest ich herb i stan posiadania, a mądrość i cnota stają się pustym słowem przypisywanym bogactwu jak kolejne jego znaki:

Po drabinach – rozumie się złotych i srebrnych – pną się bogacze do najwyższych dostojęństw, a jeśli się ich tam dopuści, każą się oglądać na kobiercach, w szatach kosztownych, srebrze i złocie, w tłumie sług, to jest w dziełach bogactwa: w dziełach bowiem pracowitości i nauki nie mogą sobie kazać oglądać, Zaprawdę, gdzie rośnie taka żądza zdobywania bogactw bądź popisywania się nimi, tam musi słabnąć dzielność, ustawać rycerskie ćwiczenie, znikać różnica między dzielnymi a tchórzliwymi, sprawnymi a gnuśnymi.

(s. 260, w. 31)

Zastąpienie cnoty – jedynej prawdziwej oznaki szlachectwa – kryterium majątkowym sprawia, że szlachta przestaje istnieć, albo raczej, że prawdziwą szlachtę cnoty można znaleźć nie na szczycie struktury społecznej, Frycz chce jej szukać we wszystkich stanach.

Przyzwolenie na zdobywanie majątku wszelkimi sposobami jest jednym z następstw

lub „niewłaściwej inwestycji” środków gromadzonych przez pokolenia rodów włoskich i kościoła w średniowieczu. T. Klaniczay, *Renesans, manieryzm, barok*, dz. cyt., s. 111, czy wzrostu wydobycia srebra w kopalniach Europy Środkowej J. Delumeau, *Cywilizacja Odrodzenia*, tł. E. Bąkowska, Warszawa 1987, s. 70. Wydają się badacze zgodni co do roli nowej sytuacji gospodarczej objawiającej się zwiększoną płynnością finansową, w kształtowaniu nowej sytuacji kulturalnej i społecznej renesansu. Większa dostępność pieniędzy umożliwiła rozwinięcie i upowszechnienie nowych metod obracania nimi. Właśnie te nowe metody wielu obserwatorów uznawało za niemoralne. Zarówno w kręgach katolickich, jak i reformacyjnych zdania na ten temat były podzielone i ewoluowały. W ekonomii Frycza warta zapłaty jest jedynie praca, której efektem jest zwiększenie dobra innych (przez wyprodukowanie niezbędnych dóbr lub zwiększenie pożytku jaki przynoszą). Szczególnie niegodziwe wydaje się Fryczowi hołdowanie nowej gospodarce przez szlachtę i duchowieństwo, tym bardziej naganne, że obłudnie stany te gardzą uczciwymi zajęciami mieszczań i chłopów.

wzrostu chciwości¹⁶⁷. Frycz wyrzuca współczesnym przynależność do cechu przekupniów. Od magnatów, przez senatorów i kapłanów po plebejuszy, wszyscy dążą do pomnożenia swojego majątku, niezależnie czy jest wystarczający do życia, czy wielokrotnie przerasta potrzeby. Kupno i sprzedaż stały się zajęciem wszystkich obywateli. Różnią się jedynie asortymentem, którym kupczą, ale istota procederu u wszystkich jest taka sama.

W wyniku przyzwolenia na bogacenie się za wszelką cenę, szlachectwo oznacza tyle, że legitymujący się herbem z dużym prawdopodobieństwem może wykazać się też wśród przodków mordercami i złodziejami¹⁶⁸ i to właśnie ich „zaradności” zawdzięcza tytuł i majątek. Niegodziwość jednak zdaniem Frycza potęguje się przez kolejne pokolenia, społeczna presja zdobywania majątku, zgoda na okrucieństwo, uprzywilejowana pozycja i konieczność potwierdzenia swojego statusu pchają do powtarzania starymi i nowymi środkami zbrodni przodków:

U wielu wydatki przekraczają dochody. Stąd potem krzywdzące wypasanie łąk drugim, rabunki zboża, trzody i ryb oraz innych rzeczy, a przy tym różne sztuczki nastawiania na to, co cudze. Czynią to niektórzy wilczym prawem (jak się mówi u nas o tych, co niczym wilki żyją z rozboju), inni – co jeszcze dziwniejsze – pod płaszczykiem wiary, widocznie za przykładem tych, co w Niemczech zajechali cudze dobra; jeszcze inni – tytułem jakiejś zwierzchności, jak niektórzy, co otrzymawszy od króla beneficja zabierają mienie włodarzy, czyli (jak się dziś mówi) swoich sołtysów¹⁶⁹.

(s. 623, w. 30)

Frycz ma gotową odpowiedź na kontrargumenty padające ze strony zdzierców. Tłumaczą się oni koniecznością utrzymania służby, domostwa i statusu społecznego. Nie jest złem dla Frycza zaspokojenie tych potrzeb, czyni jednak różnicę między ich

¹⁶⁷ Poggio Braccolini w 1429 r. uznaje chęć zysku za podstawową motywację człowieka. P. Braccolini, *O chciwości*, [w:] A. Nowicki, *Filozofia włoskiego odrodzenia*, dz. cyt. W 1588 r. Bernardo Davanzio wygłosił mowę chwalącą chciwość. Uznał, że jest siłą dynamizującą przemiany na świecie. Nazywa pieniądź krwią organizmu państwa. A. Nowicki, *Filozofia włoskiego odrodzenia*, dz. cyt.

¹⁶⁸ Frycz pisze o szlachectwie: „I często jest ono nabyte rozbojem, a nie cnotą” (s. 210, w. 13)

¹⁶⁹ Modrzewski opisuje procesy zachodzące za jego życia. Dążenie do zwiększenia folwarków kosztem ziem chłopskich. Jest to jeden z procesów, który ostatecznie doprowadził do całkowitego ubezwłasnowolnienia tej grupy. Zajmowanie dóbr kościelnych przez szlachtę, przeprowadzającą w ten sposób reformację, spowodowało utratę przez Frycza dochodów jakie czerpał jako, wówczas jeszcze, duchowny.

zaspokojeniem a sposobami, jakimi zdobywa się na nie środki. Uważa, że wielu ludzi obarczonych podobnymi obowiązkami potrafiła znaleźć uczciwe sposoby ich sfinansowania, a próba uczynienia dobra za pomocą złych metod nie pomnaża dobra, a jedynie zło:

[...] nie wolno, jak mówi apostoł Paweł, czynić złego po to, aby z tego wychodziło dobro, ani jak u nas mówią, nie trzeba zdzierać dachu z dzwonnicy dla pokrycia kościoła. Czemuż tedy ludziom z gardła chleb wydzierasz, czemu ich do ubóstwa przywodzisz? Więc nawet: czemu ich popychasz do kradzieży czy innych występków [...].

(s. 298, w. 10)

Ujawnia się tu sprzeczność między celem, do jakiego została powołana instytucja zwierzchnika, a efektami jej funkcjonowania zgodnego z obyczajami ówczesnej Polski. Frycz twierdzi, że poddaństwo ma służyć dobru ogółu, więc także, a raczej przede wszystkim, poddanych¹⁷⁰. Tymczasem, zamiast kształcenia i pielęgnowania cnót wszystkich obywateli, instytucja feudalnego poddaństwa ma na celu jedynie zysk z poddanych. Dla Frycza władza była narzędziem do zbawienia poddanych, tymczasem obserwuje jak stają się oni jedynie środkiem do zaspokojenia apetytu na życie doczesne swego zwierzchnika¹⁷¹. Niegodziwe cele i środki muszą, zdaniem Frycza, doprowadzić do bożej kary. Niegodziwy obyczaj pomnażania prywatnego majątku bez przebierania w środkach nie ogranicza się tylko do wyzysku poddanych, dotyczy także najwyższych stanowisk w państwie:

Znajdzie się w senacie takiego, co nie dbając o sprawiedliwość odda głos swój wedle korzyści własnej czy czyjejs innej. Jeśli go pytasz o rację jego zdania, odpowiada, że musi dbać albo o siebie samego, albo o swoich bliskich. Czy taki, który własną korzyść uważa za coś ważniejszego od sprawiedliwości, nie zasługuje na przegnanie z senatu?

(s. 154, w. 13)

Konstruując taką scenę, daje Frycz obraz powszechnej akceptacji dla czerpania korzyści

¹⁷⁰ Wszelkie ludzkie działania, także wspólne, mają zawsze za cel zbawienie jednostek i wzajemną pomoc w dążeniu do tego celu.

¹⁷¹ Tamże, s. 154, w. 19.

prywatnych kosztem państwa wśród ludzi mających wykazywać się największą cnotą. Merkantylne podejście do najwyższych wartości ogarnęło całe społeczeństwo, a wśród ludzi, którzy żyli z wymiany towarów, stało się przyczyną wynaturzenia zasad handlu.

Frycz zdaje się być przeciwnikiem nowego modelu gospodarczego. Nowe sposoby gromadzenia środków, uznaje za niemoralne. Potępia spekulacje jako proceder podobny grabieży:

Takich ja nazywałbym raczej rozbójnikami niż kupcami, a to, co czynią, raczej zdobywaniem łupu aniżeli kupczeniem. Oni to bowiem krzywdzą sprzedających i kupujących, oni nie pozwalają ubogim kupować za sprawiedliwą cenę tego, co do życia konieczne; oni są przyczyną niedostatku zboża i innych rzeczy; oni zasługują na wypędzenie z Rzeczypospolitej, narażanej przez nich na tyle szkód.

(s. 160, w. 27)

Uczciwy handel to zysk jedynie z włożonej pracy. Uprawnione dla Frycza jest naliczanie opłaty za transport z miejsca, gdzie towaru jest w nadmiarze do miejsca, gdzie go brakuje lub udoskonalenia produktu, jeśli przedmiotem handlu nie jest przedmiot zbytku¹⁷², ale niemoralne jest czerpanie korzyści z samego obrotu towarem lub kapitałem¹⁷³.

Rozrzutność jest oznaką majątku, czyli wartości błędnie branej za cel. Szacunek jakim cieszy się człowiek wydający dużo na swoje utrzymanie, jest przejawem obniżenia jakości obyczaju na kolejny poziom. Nie majątek staje się celem, choć już jako cel był dla Frycza naganny, ale cnotę zastępuje oznaka samej oznaki, już nie środek, a jedynie symptom środka mającego prowadzić do celu. Takiej oznaki wymaga w powszechnym mniemaniu, pełnienie wszelkich urzędów i godności, dlatego ludzie nieposiadający cnoty ubiegają się o nią, by móc, już nie gromadzić pieniądza, ale je wydawać. W wyniku rozrzutności pleni się w społeczeństwie także próżniactwo, rzemiosła służące jedynie zaspokojeniu potrzeby

¹⁷² Kupców sprzedających dobra luksusowe uważa Frycz za zbędnych w Rzeczypospolitej. Tamże s. 161, w. 1.

¹⁷³ Stanowisko w sprawie gospodarki identyczne z Lutrem.

wykazania się majątkiem przez bogaczy, a sam rozrzutnik wzmacnia swoje afekty¹⁷⁴:

Wielu ze szlachty, a także i niektórzy inni obywatele nabrali obyczaju, że ponad swą możność czynią wydatki i żywią sług gromady, przy pomocy których nie wahają się podstępnie nastawać na cudze dobro i życie.

(s. 262, w. 16)

Potrzeba zachowania umiaru, nie wyklucza ponoszenia kosztów wynikających z pełnionych godności¹⁷⁵, są to wydatki potrzebne dla prawidłowego funkcjonowania społeczeństwa:

Chociaż nie trzeba zabraniać uczciwych zebrań i wspólnego biesiadowania, to jednak należy w nich zachować miarę i powściągliwość, powinno się przeto zakazać wystawnych uczt, które

¹⁷⁴ Por. Przyp. 34. Frycz wskazuje wpływ obyczaju nakazującego rozrzutność na osobiste przymioty jednostek obyczajowi temu będących posłusznymi. Rozrzutność jest społecznie usankcjonowanym sposobem realizacji ambicji (jeśli ambicja jest celem samym w sobie, to także jest dla Frycza zła). Stosowanie tego obyczaju prowadzi do chciwości, gdyż na sprostanie takiemu modelowi realizacji ambicji trzeba zdobyć najpierw środki. Obyczaj dopuszczający okrutne traktowanie podległych ludzi, pozwala na wydzieranie majątku innym w celu zdobycia środków na marnotrawstwo. Nie bez znaczenia jest przekonanie o powiązaniu wartości z pochodzeniem, a nie z motywacją i czynem, pozwala to na czynienie wszystkich tych niegodziwości bez żadnych sankcji społecznych i prawnych. Ostatni element tego łańcucha niegodziwości skłania Frycza do szczególnego napiętnowania stosowania tego obyczaju w swoim stanie.

¹⁷⁵ Frycz nie żąda całkowitej ascezy, a ograniczenia się jedynie do wydatków na żywność i schronienie. Zdaje sobie sprawę z kosztów, jakie niesie ze sobą życie w społeczeństwie feudalnym (cytat o tym że i przed tobą ponosili te wydatki, ale uczciwie), ale zagrożenie widzi w stałym wzroście kosztów idącym za wzrostem dochodów będącym wynikiem rozwoju gospodarczego. Widzi w tym zjawisku przejaw braku świadomości swojej sytuacji społecznej i niepanowania nad żądzą wyróżnienia się jednostek. W tej krytyce stosunków gospodarczych zawarte są bardziej konkretne poglądy Frycza na sprawy ekonomiczne. Odrzuca brak własności prywatnej. Zarządzanie własnością prywatną pozostawia całkowicie w gestii jednostki, nakłada na nią jednak zobowiązania płynące z posiadania majątku. Nie są to zobowiązania prawne, ale moralne. Za naganne uważa Frycz korzystanie ze zgromadzonych pieniędzy według własnych afektów. Takie motywacje zaprzeczają moralnemu uzasadnieniu posiadania majątku, przeczą cnocie. Przeznaczeniem majątku osobistego jest, zdaniem Frycza, zapewnienie funkcjonowania gospodarstwa, bytu rodzinie i niezbędnej służbie oraz zapewnienie minimalnych materialnych oznak honoru właścicielowi. Cała reszta majątku ma z góry ustalone przeznaczenie. Etyka Frycza nakazuje obrócenie jej dla dobra społeczeństwa. Za niemoralną uznaje Frycz wszelką konsumpcję tych dóbr dla swojego statusu przez utrzymywanie większych niż to konieczne oznak zewnętrznych. Własność jest więc prywatna tylko w sensie prawnym, bo w moralnym wytwórca nie jest właścicielem nadwyżki dóbr, które wytworzył, dla Frycza jest tylko ich szafarzem. Ma je przechowywać i zużywać zgodnie z potrzebami całego społeczeństwa. Majątek nie jest więc nagrodą, a zobowiązaniem społecznym.

pożerają całe mienie ludzi prywatnych, potrzebne przecie nie tylko im samym, ale i Rzeczpospolitej. Nie bez słuszności bowiem mówi się, że płaci wielki podatek ten, kto oszczędza.

(s. 165, w. 1)

Sprzeciwia się jednak propozycji ograniczania rozrzutności jedynie w stanach niższych. Jego zdaniem zwyczaj ten tępiony powinien być w całym społeczeństwie, rozpoczynając od tych, którzy powinni wykazywać się największą cnotą. Uważa ponadto, że większość potrzeb uznawanych przez panujących za niezbędne, jest jedynie ich urojeniem, wynikiem targania umysłu przez afekty. Niezmacony rozum nie starałby się zaspokoić potrzeb, których wystarczyłoby nie generować, pyta więc o sens wszystkich niegodziwych zabiegów mających zapewnić środki na marnotrawstwo:

[...] abyś sam mógł żyć w świetności bądź naprawdę koniecznej, bądź wymyślonej tylko przez zmacony twój rozsądek?

(s. 298, w. 15)

Samo odwrócenie porządku obyczajów, polegające na powiązaniu zaszczytu z pustymi oznakami zamiast z cnotą, jest jednocześnie przyczyną marnienia cnoty wśród jednostek tym obyczajom podlegającym. Jednostki niemające cnoty, będą hołdowały obyczajom, które jej nie wymagają:

[...] to ludzie próżni i ambitni już to z racji swego bogactwa, już to z racji rodów i zaszczytów obracają je [stroje i zbytek] na zdobywanie ludzkiego podziwu i na przydawanie sobie ozdoby i zacności; chcą się wydawać wielcy dzięki świetności stroju, Wiele jest zaprawdę złego w takiej myśli; zaszczyt bowiem należny samej tylko cnoty chce przypisać owczej wełnie, a odzież swą bardziej upiększyć niż siebie samych.

(s. 195, w. 15)

Takie odwrócenie wartości w obyczajach jest możliwe dzięki brakowi metody rozpoznania cnoty u innych. Frycz zdaje sobie sprawę z tego braku możliwości oceny

człowieka i zaleca przyznawanie zaszczytów osobom, których wartość można rozpoznać przez ocenę ich życia. Ocena ta staje się tym bardziej miarodajna, im więcej życia oceniany ma za sobą. Starość jest też dla Frycza gwarancją stałości. Szczególnie niebezpieczny wydaje mu się obyczaj powierzania urzędów dożywotnio i to bardzo młodym ludziom.

3. Zło w funkcjonowaniu państwa

3.1 Przyczyny powstania, cele i struktura państwa

Państwo dla Frycza jest instytucją powołaną dla osiągnięcia wspólnych celów. Oprócz jednak takiego praktycznego powodu gromadzenia się ludzi i ustanawiania wspólnych instytucji i praw istnieje wrodzona wzajemna życzliwość, która sprawia, że ludzie wolą żyć razem niż oddzielnie i dążą do wiązania się w większe grupy oraz do solidarnego dzielenia losu. Ponieważ do gromadzenia się zachęca ludzi rozum, więc tworzenie państwa jest zgodne z cnotą. Wspólne cele, dla których ludzie organizują się w Rzeczypospolitej to: szczęśliwe życie, ochrona własności, ochrona życia oraz ochrona przed krzywdami ze strony innych¹⁷⁶. Motywacje te są wspólne wszystkim ludziom z natury, niezależnie od miejsca, kultury i religii¹⁷⁷. Jednak w Rzeczypospolitej Frycza centralną wartością jest Bóg i obietnica zbawienia. Chociaż odwołuje się Frycz do autorytetów humanistycznych, nie można powiedzieć, że jest to koncepcja antropocentryczna. Teologia nadal wyznacza kierunek życia, chociaż jego codzienny rytm nie wyklucza zakosztowania szczęścia na ziemi (choć pozostaje ono nieskończenie mniej warte zabiegów niż życie wieczne) w trakcie życia zgodnego z przykazaniami. Ukształtowane cnoty mają sprawić, że spełnianie wymogów chrześcijaństwa nie będzie uciążliwe, a nawet dostarczy człowiekowi radości. Pojawiają się u Frycza motywy wanitatywne¹⁷⁸, ale ułomności ciała, niebezpieczeństwa

¹⁷⁶ Tamże s. 98, w. 3.

¹⁷⁷ Arystoteles twierdzi, że motywacją do tworzenia państwa jest samowystarczalność Arystoteles, *Polityka*, dz., cyt. s. 27, w. 8. Platon, opisując powstawanie państwa po potopie, gromadzi ludzi wokół najmądrzejszych, nadających najlepsze prawa. Arystoteles uważa, że: „każda wspólnota powstaje dla jakiegoś dobra” (Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt. s. 25, w. Takim dobrem jest samo towarzystwo innych ludzi, gdyż tego wymaga natura. Sokrates nie chciał żyć poza miastem, gdyż uważał, że wiedza rodzi się w trakcie ścierania poglądów.

¹⁷⁸ Tamże, s. 209, w. 26.

świata i rozczarowanie służą wskazaniu różnicy dwóch porządków, bez absolutnego potępienia jednego z nich¹⁷⁹, nie tworzy nieprzekraczalnej granicy, lecz daje nadzieję na szczęśliwe życie na ziemi i dostąpienie łaski zbawienia po śmierci. Ludzie mogą wspólnie zadbać o warunki na ziemi, zdaniem Frycza, ustanowili państwo, które, jeśli działa prawidłowo, może zbliżyć ludzi do ideału życia.

Do funkcjonowania państwa niezbędne są elementy budujące wspólnotę. Frycz twierdzi, że są to: wspólna mowa, wspólne poglądy i wspólne działanie¹⁸⁰, do tego dochodzi kolejny element, wspólna religia¹⁸¹, która jednocześnie wzmacnia poprzednie warunki. Taki ideał życia zapewniają trzy instytucje państwa, mające stać na straży podstawowych potrzeb ludzkich: władza miecza, czyli władza świecka obejmująca urzędy cywilne i armię, władza kościelna dbająca o czystość religii i wspólny aspekt tych dwóch władz, zarazem najistotniejszy, zdaniem Frycza, dla prawidłowego i trwałego funkcjonowania państwa – wychowanie¹⁸². Wymieniane przez Frycza instytucje chronią więzy społeczne. Władza państwowa koordynuje wspólne działania w czasie pokoju i wojny. Nad wspólnymi poglądami w sprawie, w której jedność jest wartością, czuwać miał kościół, natomiast wychowanie jako rzecz najistotniejsza powinno stać się przedmiotem troski wszystkich władz państwa: więc świeckiej i kościelnej. Instytucją specjalnie powołaną do wychowania miała być szkoła. Frycz nie przewiduje jasnego podziału kompetencji tych instytucji. Władza świecka ma wpływ na kościół i na szkoły, władza religijna może współdecydować o kierunku polityki¹⁸³ i wychowania, a szkoły, lub raczej nauczyciele, wychowawcy mają wypowiadać się w sprawach religijnych i politycznych.

¹⁷⁹ Nie absolutnego, ale może stać się godny potępienia ze względu na działania człowieka – na przywiązanie się do elementów życia ziemskiego.

¹⁸⁰ Tamże s. 251, w. 7.

¹⁸¹ Tamże s. 100, w. 11.

¹⁸² Tamże s. 100, w. 1.

¹⁸³ Kościół może współtworzyć politykę przez akceptację lub jeśli polityka albo prawo państwa jest sprzeczne z religią, kościół powinien wyrazić sprzeciw. Takie samo prawo oceny i sprzeciwu w przypadku złego prowadzenia spraw religijnych miała władza świecka i stan nauczycielski. Taką sprzeczność z zasadą posłuszeństwa panującym i osłaniania ich błędów wyjaśnia Frycz słowami:

Ale co innego jest znosić, czego nie można uniknąć, a co innego zgadzać się na to, na co nie należy się godzić.[...] Paweł, jak już powiedziałem, tak dalece naśladował swego mistrza, że ośmielił się zagrozić karą bożą nawet arcykapłanowi. Wprawdzie nie wszystkim wolno to zawsze to naśladować, ale czy sumie może pozwolić milczeć tym, którzy zajmują w kościele naczelne miejsca, którym każe mówić obowiązek, którzy mają prawo opierania się złym słowom i czynom.

Taki rozdział kompetencji wynika z modelu państwa, który Frycz uważa za najwłaściwszy. Państwo to miałooby za cel swojego istnienia zbawienie swoich obywateli i posłuszeństwo prawom Bożym. Nie może więc służyć dwóm panom: ambicji człowieka i Bogu, dlatego władza w państwie ma być sprawowana jako służba zbawieniu. Frycz przyrównuje państwo do okrętu, którym wszyscy obywatele, łącznie z królem płyną do jednego celu, gdzie ich obecne zaszczyty nie będą miały żadnego znaczenia:

Wszyscy jak gdyby płyniemy w jednej łodzi Rzeczypospolitej, słusznie tedy, abyśmy jej wspólnymi siłami bronili przeciw każdej nawałnicy. Jeśli bowiem łódź wpadnie w niebezpieczeństwo, ponieważ siedzisz z założonymi rękami, będziesz winien jej rozbicia się. Chęć się zaś w publicznym nieszczęściu uprzywilejowaną wolnością od obowiązków, to rzecz ludzi chytrych, mierzących wszystko własną korzyścią, a bodajże i czyhających na cudze nieszczęście

(s. 352, w. 10)

Stosunki w państwie też przypominają obowiązujące na żaglowcu, podział władzy i bezwzględne jej posłuszeństwo, ale nie przewiduje Frycz na nim pasażerów bez obowiązków, wszyscy mają być zajęci dobrem wspólnym.

Podział ról w państwie powinien być oparty na cnotach, gdyż one najlepiej¹⁸⁴ prowadzą do zbawienia. Dlatego im większą cnotą człowiek się odznacza tym wyższe stanowiska i godności powinny być mu powierzane, po to by mogli z nich korzystać także ludzie, którzy będą mu podlegać. Ma on pełnić swoją rolę kierowniczą, podobnie jak powinien władać rozum nad afektami. Takie rozwiązanie zaczerpnął Frycz z modelu państwa Platona¹⁸⁵, przenosząc zasady prawidłowego funkcjonowania duszy ludzkiej na

¹⁸⁴ Frycz twierdzi, że nie ma niczego w życiu człowieka, co pozwalałoby mu mieć w sprawie zbawienia pewność.

¹⁸⁵ Zob. (s. 125, w. 12). Frycz twierdzi, że pierwszymi monarchami byli prorocy i filozofowie. Stanisław Bodniak uważa, iż jest to aluzja do królów Izraela i prawdopodobnie do króla Syrakuz Diona, przyjaciela Platona, tamże, przypis 12. W innych miejscach wprost odnosi się do koncepcji Platona (s. 116, w. 3), uznając, że klasa rządząca powinna charakteryzować się ponadprzeciętnymi kwalifikacjami intelektualnymi i moralnymi:

Niczego jednak bardziej nie można życzyć sprawom ludzkim niż tego, aby władcy odznaczyli się prawdziwą pobożnością, rozumem i umiejętnością rozkazywania. Takimi to władcami byli owi właśnie filozofowie, pod których władzą rzeczypospolite, jak wieścił Platon, będą szczęśliwe.

społeczeństwo.

Państwo jest tworem ludzi, dlatego może być zorganizowane dobrze lub źle. Frycz podziwia i stosuje rozwiązania Platona, Arystotelesa i Cyncerona¹⁸⁶, ale jego rozumienie celu państwa jest chrześcijańskie. Dlatego choć w wielu przypadkach przedstawiając rozwiązania, wprost odwołuje się do tradycji antycznej, to motywacja pozostaje religijna. Ziemskie szczęście, ochrona przed krzywdą, empatia i życzliwość – wartości, których osiągnięcie wydaje się obywatelom o małej wierze i świadomości celem ich i celem państwa, są dla Frycza tylko środkami utrzymującymi państwo prowadzące ludzi do królestwa nie z tego świata¹⁸⁷:

Ze zbawieniem bowiem duszy nic się nie równać nie może, jak to mówi sam Chrystus: „Cóż człowiekowi pomoże, choćby cały świat zyskał, a na duszy swej szkody doznał ?” Albo; „Jakieś człowiek za dusze swoją znajdzie wyrównanie?”

(s. 524, w. 7)

Państwo chrześcijańskie ma także urządzenia, których uzasadnienie odnajduje w Starym Testamencie¹⁸⁸. Wszystkie rozwiązania muszą być zgodne z prawem Bożym, nie dopuszcza żadnego odstępstwa od tej reguły, rozwiązania antyczne stosuje tylko tam, gdzie są zgodne z *Pismem* lub gdy regulują sprawy, których rozstrzygnięcie nie można

(s. 194, w. 14)

¹⁸⁶ Zgodnie z koncepcją Platona, rządy pragnął powierzyć filozofom lub przynajmniej miłośnikom filozofii. Podział obywateli na stany odpowiada platońskiemu podziałowi na filozofów, strażników i wytwórców. Propozycja powierzenia stanowisk według cnót była zgodna nie tylko z myślą Platona, ale także Arystotelesa. Właśnie jego koncepcja człowieka, odpowiada najbardziej myśli Frycza. Korzystając z modelu człowieka i platońskiego modelu państwa odwzorowującego konstrukcję człowieka, odwołuje się do idei ap. Pawła widzącego w społeczeństwie wierzących – kościele – ciało, którego członkami są uczestnicy tego społeczeństwa.

Tworzy w ten sposób państwo ziemskie, troszczące się o doczesne dobro obywateli, nie gardzące zaspakajaniem potrzeb materialnych, jednak chroniące obywateli przed zbytnim zabieganiem o nie, nie wymagające ascezy i zwalczające zbytek. Państwo troszczące się o Cyncerońską życzliwość między obywatelami i ich wzajemną użyteczność, rządzone racjonalnie przez arystokrację cnoty i rozumu. Sprawujący rządy, zgodnie z zaleceniami Pawła, nie może mieć żadnych pretensji do wyższości. Jest głową organizmu, ale ma świadomość całkowitej zależności od innych członków. Z racji równości wobec Boga stany są jedynie efektem racjonalnego podziału pracy nie według zasług przodków, ale według osobistych możliwości obywateli. Jest to model teocentryczny ze względu na cel, ale antropocentryczny ze względu na środki.

¹⁸⁷ Por. Jan 18,36.

¹⁸⁸ Władza króla, sędziowie, rada.

wywnioskować z Biblii¹⁸⁹.

Zło, do jakiego pchają człowieka afekty, stawia przeszkody w budowaniu państwa we wszystkich jego aspektach. Jest siłą przeciwną państwu, wywodzącemu się z działania rozumu: ludzkiego, który przejawiał się w zakładaniu państw przez starożytnych Greków, Rzymian oraz w państwach muzułmańskich, których niektóre rozwiązania Frycz chętnie zobaczyłby w Rzeczypospolitej¹⁹⁰ i Boskiego, objawiającego się w prawach Starego i Nowego Testamentu. Państwo jest też antidotum na zło afektów. Zdaniem Frycza, byłoby urządzeniem całkowicie nieprzydatnym, gdyby ludzie potrafili samodzielnie opanować swoje niższe funkcje. Modrzewski przedstawia drogę, którą złość poprowadziła ludzkość do stanu, w jakim państwo stało się koniecznością:

Dawniej – jako to widoczne z ksiąg opisujących powstanie świata – żyli ludzie jedynymi podług przyjętego obyczaju i praw przodków. Żadnych tedy praw nie ogłaszano ani na to, jak odzyskać, co komuś wydarto, ani jak pomścić krzywdy: żadnych też jen nie bywało między narodami. Władza ojcowska wystarczała, aby ludzi czy to pokarać, czy do powinności przywołać, dopóki złość ludzka wciąż wzrastająca nie zaczęła się tak rozlewać z każdym dniem coraz bardziej szeroko, że Bóg wszystkich śmiertelnych – z wyjątkiem kilku – w potopie wytracił.

(s. 302, w. 28)

Opisuje więc Frycz wewnętrzną sprzeczność w potrzebach ludzkich: z jednej strony potrzebę, a nawet konieczność życia w społeczeństwie, z drugiej złość, która każe mu niszczyć to, co służy realizacji potrzeby towarzystwa. Opisując człowieka, Frycz przypisywał pierwszą motywację rozumowi, drugą zaś – afektom. W relacjach międzyludzkich pierwszą potrzebę może zrealizować tylko państwo. Ono jest, zdaniem Frycza, darem Boga dla ludzi¹⁹¹, który pozwala, nie tracąc z oczu możliwości zbawienia,

¹⁸⁹ Zasadę tę Frycz wyraża wprost przy rozważaniu pochodzenia praw obowiązujących w kościele:

Wystarczy, że prawo boskie tego nie zabrania. Czego zaś prawo nie zabrani, może się stać, chociaż przedtem nigdy się ni stało.

(s. 524, w. 31)

¹⁹⁰ Całkowity zakaz spożywania alkoholu, zasłanianie twarzy przez kobiety, czy zamknięcie ich w domach, oraz podniesienie rangi pracy fizycznej, zajmowanie się rzemiosłem przez wysoko urodzonych, surowy zakaz czynienia niewolnikami wyznawców tej samej religii.

¹⁹¹ Tamże, s. 302 w. 10.

zbliżyć się do szczęścia w życiu doczesnym.

Państwo, jednocząc ludzi w drodze do wspólnego celu, a zarazem osobistego celu każdego człowieka, staje się wspólnym organizmem obywateli¹⁹², który z racji dążenia do racjonalnego celu potrzebuje jak pojedynczy człowiek rozumu, któremu może się podporządkować.

3.2 Zło władzy świeckiej

We wszystkich elementach państwa widzi Frycz możliwość pojawienia się wad. Ich przyczyny zawsze mają źródło w psychice jednostek sprawujących w tych instytucjach urzędy. Efektem jest wzmacnianie swoimi wadami wad wszystkich podległych ludzi. To zagrożenie jest przyczyną żądania, by stanowiska w państwie obsadzano wyłącznie ze względu na cnoty posiadane przez kandydata.

Szesnastowieczne królestwa chrześcijańskie uznaje Frycz za kontynuację władzy ustanowionej przez samego Boga¹⁹³ w Księdze Powtórnego Prawa¹⁹⁴. Jest to władza najbardziej zbliżona do Boskiej, ale Frycz widzi jednocześnie w tym rozdziale opis zagrożeń, na jakie naraża państwo złe działanie tej władzy.

Tyrania jest stanem, w którym państwem rządzi król bez cnoty, ulegający żądzy władzy. Zło, które czyni staje się złem całego państwa. Przyczyną jest oczywiście zły wybór, błąd ludzi wybierających władcę, lub złe wychowanie¹⁹⁵ w przypadku monarchii dziedzicznej. Brak władzy nad afektami jest stanem właściwym wiekowi dziecięcemu, dlatego pisze:

A biada tej ziemi, jak powiada prorok boży, której król jest dzieckiem. I nie ma w tym różnicy, czy wedle lat jest dzieckiem, czy wedle obyczajów.

(s. 247, w. 24)

¹⁹² Frycz korzystając z metafory Arystotelesa i św. Pawła, tak opisuje ten organizm:

Jest bowiem rzeczpospolita niby ciało stworzenia żyjącego, którego żaden członek nie służy tylko sobie samemu, ale i oko, i ręce i nogi, i inne członki pospólnie o siebie mają staranie i tak pełnią swe obowiązki, aby całe ciało miewało się dobrze; gdy ono mianowicie ma się dobrze, dobrze się mają i one; gdy ono zaś źle, muszą być upośledzone także członki.

(s. 97, w. 16)

¹⁹³ Tamże s. 246, w. 20.

¹⁹⁴ Por. Pwt 17, 14.

¹⁹⁵ Choć złe wychowanie jest przyczyną wszelkiej wady pojedynczego człowieka, niezależnie od stanu w którym się urodził. W przypadku wyboru władcy przyczyną tego, że człowiek jest niewłaściwy, też jest jego wychowanie.

Z historii Frycz wyciąga wniosek, że ustanowienie króla niemającego do pełnienia tej godności niezbędnej cnoty najwyższej próby oznacza katastrofę dla państwa:

Obyż nie była na to tak wielu przykładów, ale wszystkie rzeczypospolite i wszystkie czasy wszystkich wieków doświadczały nieskończonych klęsk od ludzi, którzy mieli w ręku potęgę, a nie mieli cnoty.

(s. 178, w. 17)

Krytykuje nieopanowaną żądzę powiększania terytorium państwa¹⁹⁶, nawet bowiem w przypadku udanych podbojów sam nadmiar posiadanych krain jest niemoralny, a do tego niepraktyczny:

[...] jeśli mają takich, co ich wyręczając wszystko robią. Ale kiedy są władcami licznych krain daleko rozsianych, nie wiedzą o wielu rzeczach, które się tam dzieją, muszą wierzyć wielu nieprawdziwym doniesieniom i sądzą, że to wystarcza, jeśli wydają ustawy i podpisują zarządzenia w sprawach, o których zaledwie coś niecoś do uszu im wpadło.

(s. 314, w. 12)

Królowi Zygmuntowi II Augustowi przedstawia Modrzewski ideał władcy zajętego sprawami wewnętrznymi, bogactwa i powodzenia upatrującego w dobrym życiu swoich poddanych. Ma być dla swoich poddanych sędzią i obrońcą. Zamiast chwały zdobywcy pragnie dla króla chwały obrońcy¹⁹⁷. Wskazuje też królowi na wadę, której powinien się strzec.

Opieszalność piętnuje w dedykacji słowami Jowisza wypowiedzianymi do Agamemnona:

Wstyd to zaiste przesytać noc całą mężowi-królowi,
którego trosce zwierzone narody i sprawy największe¹⁹⁸.

(s. 85, w. 3)

¹⁹⁶ Tamże s. 87, w. 11.

¹⁹⁷ Tamże s. 88, w. 1.

¹⁹⁸ Por. Homer, *Iliada*, 2, 24 n.

Nawołuje do podjęcia energicznych działań dla poprawy sytuacji w państwie. Twierdząc, że zło należy usuwać szybko, gdyż szybko odrasta. Lekiem na „choroby domowe”¹⁹⁹ mają być ostrzejsze prawa zgodne z prawami biblijnymi:

Bacz przeto, Królu, by Bóg gniewu przydługiej cierpliwości nie wylał wreszcie na nas, a nawet i na ciebie, by łagodności swej, trwającej od tylu wieków, nie obrócił na najwyższe potępienie nas, jeśli nie oprzytomniejemy do naszej Rzeczypospolitej i z wszystkim się do jego przykazania nie zastosujemy. To zaś aby się nie stało, Królu, przede wszystkim w twoich jest rękach.

(s. 89, w. 15)

Obowiązkiem króla jest wiedzieć o wszystkim, co się dzieje w państwie i na wszystko mieć przygotowana wcześniej odpowiedź. To, co mogłoby zaskoczyć człowieka prywatnego, przez króla powinno być przewidziane zawczasu, czy za sprawą jego przenikliwości, czy dobrze dobranych doradców:

Hańba to bowiem człowiekowi dźwigającemu tak niezmiernie brzemię spraw być takim, żeby [...] musiał mówić: „Nie przypuszczałem.”

(s. 313, w. 29)

Senat i urzędy powinny razem z królem dbać o dobro państwa, czuwając nad sprawiedliwymi prawami. Od senatorów oczekuje Frycz mówienia zawsze prawdy, nawet wbrew temu, co chce usłyszeć król i co może nie spodobać się szlachcie. Mają pełnić rolę sumienia państwa, jednak w wielu zamiast cnoty Frycz widzi wpływ złego obyczaju, który każe działać z pobudek egoistycznych.

Prywata cechuje nie tylko senatorów, ale także innych urzędników zarówno władzy świeckiej jak kościelnej:

Jeśli jest rzeczą jasną, że Duch święty nie kieruje prostakami i nieukami polegającymi na cudzych zdaniach, to cóż powiemy o tych, którym nie nauczyciele, ale czyjaś przemoc dyktuje, co

¹⁹⁹ A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., s. 84, w. 10.

mają ustanawiać? Czyż nie jest jasne, że ta przemoc, jakiej są posłuszni, kieruje tak samo nimi jak jeździec koniem, który nie tam biegnie, gdzie chce, lecz gdzie go pędzi ostroga?

(s. 391, w. 11)

Sprzeniewierzeniem się obowiązkom senatorskim jest nie tylko czerpanie korzyści ze źle stanowionego prawa, doradzanie gorszego rozwiązania dla Rzeczypospolitej, lecz także kierowanie się strachem przed utratą własnego dobra. Takie traktowanie dobra wspólnego jest też przejawem pychy, która pozwala sądzić, że własne dobro jest ważniejsze niż dobro innych. Od senatorów żąda Frycz wierności prawdzie nawet za cenę życia. Wśród urzędników i dostojników widzi błędne przekonanie, że ich stanowisko jest nagrodą, choć wielu niczym się wcześniej nie zasłużyło²⁰⁰. Ponieważ urzędy i godności nie wiążą się w Rzeczypospolitej z obowiązkami, które trzeba by pełnić osobiście, wielu dostojników gromadzi w swoich rękach urzędy, którym nie są w stanie podolać nie tylko z racji braku ku temu talentu, ale także z powodu znacznego oddalenia²⁰¹ między tymi urzędami. Najgorszy sposób uzyskiwania zaszczytów widzi Frycz w ich kupowaniu. Uważa, że wszelki handel jest prowadzony dla zysku, stąd wnioskuje, że nikt nie płaci za to, z czego nie spodziewa się zysku²⁰².

3.3 Zły wpływ kościoła

Kościół także nie może ustrzec się zła wynikającego z braku cnoty. Modrzewski widzi, że duchowni cenią sobie w jego czasach bardziej dobra doczesne niż życie wieczne. Powierzone godności wykorzystują do gromadzenia majątku i przeznaczania go na rozrzutność.

Żądza triumfów opanowała ludzi, którzy w poprzednich wiekach głosili marność świata, teraz starają się zdobyć nad nim władzę. Sami dają sobie przyzwolenie na czynienie zła:

²⁰⁰ Tamże, s. 174, w. 20.

²⁰¹ Tamże, s. 246, w. 13.

²⁰² Tamże, s. 244, w. 7.

Mnichów mających gardzić światem opętała żądza triumfów i nie masz w kościele niczego, do czego by nie wtargnęła pycha i bezczelna buta. Panoszą się kapłani jak satrapowie, nie dbając o naukę odymają się szlachectwem mnisze kaptury, zachłystuje się pychą, co ma być pokorą w pogardzie jest lud, gorszą się ubodzy.

(s. 587, w. 36)

Nie samo występowanie u ludzi takich afektów jest dla Modrzewskiego oburzające, bo twierdzi, że występują one u wszystkich, ale przyzwolenie instytucji, mającej afekty ukrócić, na ich rządy.

Kościół uważa Frycz przede wszystkim za społeczeństwo oparte na wspólnej wierze. Społeczeństwo powołane dla wspierania się ludzi w dążeniu do zbawienia i dla chwały Boga. Instytucja ustanowiona przez Chrystusa ma za zadanie jednoczyć chrześcijan, tymczasem robi coś przeciwnego.

Sprawowanie tyrańskiej władzy nad społeczeństwem chrześcijan przez kościół jest efektem porzucenia pracy jednoczenia. Kościół wyrzuca z grona wiernych wszystkich, którzy odmiennie rozumieją pismo lub nie zgadzają się z późniejszymi ustawami wprowadzonymi przez ludzi kierujących kościołem, czy nawet za to, że kultywują własną tradycję stosując nakazy Pisma:

Nie do zniesienia zaiste jest straszna zarozumiałość, z jaką jedna strona wykluczysz drugą zabiera i przywłaszcza sobie siłę i powagę całego kościoła. Dla ludu Chrystusowego, nad którym nawet Paweł nie chce panować w imieniu wiary, musi być ciężkie wszelkie bezwzględne panowanie.

(s. 385, w. 25)

Frycz twierdzi, że kościół jako wspólnota nie powinien wykluczać ze swego grona chrześcijan z powodu odmiennego prowadzenia liturgii lub innego rozumienia poszczególnych, bardzo szczegółowych kwestii.

Dogmat o nieomyślności papieża uznaje za absurdalny, argumentując, że jeśli papież miałby być nieomyślny, to nie mógłby być człowiekiem, wskazuje zmiany w doktrynie kościoła, które muszą oznaczać, albo pomyłkę jednego, albo drugiego papieża:

W czasach po narodzeniu Chrystusa pokazało się również, że papieżom nie można pozostawiać sądu w sprawach wiary, gdyż popełniali wiele błędów. Niektórzy z nich zostali nawet uznani za heretyków.

(s. 397, w. 18)

Popiera przykładami zostawionymi przez ojców kościoła sąd, że w rozumowanie ludzkie jest wpisany błąd, a tradycji nie należy cenić wyżej niż Biblii²⁰³.

Tymczasem kościół dopuszcza prawa, które są z pismem sprzeczne i stawia je nad słowem bożym²⁰⁴.

Zniechęcanie wiernych do samodzielnego czytania pisma, praktykowane przez wielu księży, uznaje Frycz za sprzeniewierzenie się powołaniu kościoła. Jest przekonany, podobnie jak Luter, że poznanie pisma i jego rozumienie to podstawowy obowiązek chrześcijanina. Obowiązkiem wszystkich wierzących jest także udział w sprawach kościoła, na co nie pozwalają im hierarchowie, przyznając jedynie sobie prawo do decydowania w sprawach religii.

Rezerwowanie wyższych godności kościelnych dla szlachty, także jest dla Frycza naganne. Bulwersuje go pogarda z jaką spotykają się uczeni nie mający szlacheckiego pochodzenia, przyznawanie pierwszeństwa przed nimi ludziom o miernej wiedzy, wierze i pełnym wad charakterze:

Dziś zaś uważa się uczonych za coś daleko gorszego nie tylko od rządzących, ale nawet od leniwców, byle bogatych i ze świetnego rodu. Ponieważ tedy w kościele bożym poczęto stawiać niżej uczoność od urodzenia i bogactwa i ponieważ najwyżsi dostojnicy nie nawykli do kierowania nauką, przeto gdy wybuchły okrutne burze, nie umieli sobie dać rady z jej sterem, jako że się tego nie nauczyli, gdy było spokojnie.

(s. 373, w. 9)

Oznacza to dla niego porzucenie starej zasady wyższego cenięcia cnót i wiedzy niż

²⁰³ Tamże, s. 414, w. 39.

²⁰⁴ Uznanie rozstrzygnięć na korzyść tradycji wbrew jasnym nakazom Pisma.

pochodzenia i majątku. **Uznaje taką zmianę za oznakę zepsucia** obyczajów tym groźniejszą, że ludzie bez cnoty i wiedzy mają prowadzić społeczeństwo do życia wiecznego²⁰⁵:

„Jeśli ślepiec wiódłby ślepcą, obaj w dół wpadną.” Powiada Mateusz, że owe słowa Chrystusa zostały powiedziane o uczonych w piśmie i faryzeuszach, których miejsce, wedle mniemania powszechnego, zajęli teraz biskupi i kapłani, Oskarża Chrystus uczonych w piśmie, że swoją nauką skazili przykazanie boże. Nazywa ich tedy bądź obłudnikami, bądź ludźmi, którzy modlą się do boga tylko wargami, ale sercem są od niego dalecy, bądź też takimi jego czcicielami, których cześć jest pusta, bo ludzkich tylko uczą nauk i zasad postępowania, bądź wreszcie ślepcami. Odrzuca przeto wobec wielkiej rzeczy ludzkiej ich naukę i podaje naukę prawdziwą, a w jakiś czas później przestrzega, że należy się wystrzegać kwasu faryzeuszów, to jest ich nauki.

(s. 383, w. 19)

W ten sposób kościół daje wiernym, którzy często bezkrytycznie mu ufają, mniemania ludzi nie dość znających się na rzeczy o nauce Chrystusa zamiast jego słów.

W sprawie celibatu wyjątkowo proponuje dla poprawy obyczajów nie zaostrzenie prawa, ale jego złagodzenie:

Ponad wielu znakomitych pisarzy zupełnie wyraźnie daje do zrozumienia. Iż teraz, kiedy dawna religia osłabła, wyszłoby bardziej na korzyść kościołowi, gdyby za przyzwoleniem soboru dozwolono na małżeństwo tym, którzy nie potrafią się opanować, niż gdyby wymagało się od nich trudnego do zachowania celibatu.

(s. 492, w. 25)

Niekonsekwencję uzasadnia litością i możliwością ulżenia ludziom, którym nałożono zbyt ciężkie zobowiązania. Zauważa też, że wśród samych duchownych, którzy dotrzymują zobowiązania, szerzy się błędna motywacja, jaką jest pogarda dla sakramentu małżeństwa:

²⁰⁵ Tamże, s. 389, w. 14.

Jeśli zaś przypisuje się jakąś wagę zebranych przez Klemensa kanonom zwanym apostołskimi, to cóż bardziej potwierdza moje zdanie niż kanon 50, który tak orzeka: „Jeśli jaki Biskup albo kapłan, albo diakon, albo w ogólności ktoś z stanu duchownego wstrzymałby się od małżeństwa [...] nie dlatego, aby uczynić ducha sprawniejszym w pobożności, ale przez wstręt, zapominając o tym, że Bóg stworzył wszystko bardzo pięknym i że stworzył człowieka jako mężczyznę i niewiastę; gdyby więc ktoś rozgłaszaniem tego, że mierzi go związek mężczyzny z niewiastą, natrząsał się z Boga i zniesławiał twór jego – taki jeśli się nie poprawi, niech będzie złożony z urzędu duchownego albo przegnany z kościoła.”

(s. 504, w. 5)

Obie władze kształtują obyczaje za pomocą praw, w nich też wady instytucji się przejawiają. Wady instytucji czynią narzędzie poprawy obyczajów narzędziem demoralizacji.

3.4 Zło zawarte w prawie

Według Frycza, prawa różnią się od obyczajów posiadaniem sankcji za ich złamanie, ale dobre prawa zalecają stosowanie się do dobrych obyczajów²⁰⁶. Prawa mają być pisane dla ludzi złych, podczas gdy obyczaje, mimo braku sankcji, są przestrzegane przez ludzi dobrych²⁰⁷ nie potrzebujących do czynienia dobra kar ani nagród. Surowość kar obowiązujących w państwie powinna być zdaniem Frycza proporcjonalna do moralności żyjących w nim ludzi.

Nieracjonalność praw przejawia się brakiem jakiegokolwiek uzasadnienia przepisu. Frycz zauważa, że nie wszystkie dobre prawa mają proste uzasadnienie. Sens nie wszystkich praw od razu wydaje się oczywisty, jednak tam gdzie to możliwe prawa powinny zawierać krótkie uzasadnienia. Przykładem takiego niewytłumaczalnego prawa, jest dla Modrzewskiego ówczesnie obowiązujące prawo o karaniu zabójców. Rodzinie i przyjaciołom dawało możliwość pomszczenia zabójstwa, czyli wzięcia sprawiedliwości w swoje ręce, w ciągu doby od przestępstwa, jeśli zabójca został schwytany po upływie tego czasu, mógł go ukarać tylko sąd.

²⁰⁶ Tamże, s. 235, w. 4.

²⁰⁷ Tamże, s. 234, w. 14.

Prawo, zdaniem Frycza, powinno zmuszać ludzi do powściągnięcia swoich afektów:

A tamte dwadzieścia cztery godziny chcą nas czynić sługami nie sprawiedliwości, lecz szału, nie rozumu i roztropności, ale namiętności, nieopanowania i wściekłości. Nie brak i takich, którzy takie szaleństwo zdobią nazwą męstwa i tych nazywają dzielnymi i wielkodusznymi, którzy co tchu porywają się mścić za krzywdę własną czy przyjaciół, w czym – jak w pierwszej księdze wykazałem – jest co niemiara próżności.

(s. 257, w. 23)

Kryterium sprawiedliwości prawa i czynu jest właśnie działanie zgodne ze wskazówkami rozumu mającego wiedzę. Człowiek zmuszony jest często do działania w sytuacjach, w których decyzję musi podjąć bez pełnej wiedzy, często reaguje pod wpływem emocji, ale prawo, zdaniem Frycza, powinno być właśnie utrwalonym na piśmie nakazem rozumu. Szczególnie gdy nie może nakazać konkretnego działania, a jest możliwość podjęcia racjonalnej decyzji w późniejszym czasie przez sąd, prawo powinno nakazywać zdanie się na jego werdykt. Frycza oburza w tym rozwiązaniu właśnie zgoda prawa na zawieszenie władzy rozumu, a nie orzekanie kary przez kogoś innego niż sędzia, ani nie szybkie jej wykonanie, uważa wszak, że prawo powinno działać szybko w celu ujęcia przestępcy, a sprawiedliwością powinni cechować się wszyscy obywatele. Ważna jest dla Modrzewskiego także motywacja działań uznawanych za sprawiedliwe. Czyny sprawiedliwe, by można je było za takie uznać, muszą być wykonane z powodu nakazu prawa, czyli nakazu racjonalnego. W przypadku prawa zezwalającego na władzę afektów, trzeba to prawo uznać za niesprawiedliwe, gdyż nie może być uznane za racjonalne. Frycz uważa, iż prawo dlatego powinno być stanowione przez wielu ludzi odznaczających się cnotą i mądrością²⁰⁸, by korzystając z jego zapisów, przez autorytet zgodnej opinii najświetlejszych umysłów w państwie, człowiek miał pewność, że działa zgodnie z nakazami rozumu, nawet jeśli nie jest to jego własny rozum. Zgodność prawa z rozumem jest dla Frycza cechą obiektywną. Uważa on, że prawidłowo działający rozum, mający wszystkie dane, może dojść do jednego tylko wniosku. Wszelkie różnice we wnioskowaniu

²⁰⁸ W Rzeczypospolitej mają to być sentorowie i król, korzystający z opinii posłów.

wynikają z różnych przesłanek, czyli braku wiedzy lub braku opanowania, tym przyczynom usterek w prawie zapobiec ma zwielokrotnienie umysłów stanowiących prawo.

Niesprawiedliwość oznacza nie tylko niezgodność z nakazami umysłu, ale co za tym idzie, według Modrzewskiego, z nakazami Biblii. Sprawiedliwość w ustanawianiu praw przyznaje także mędrcom antyku nieznanymi *Pisma Świętego*. Mieli oni odkrywać prawidłowe zasady wyłącznie za pomocą rozumowania i ich osiągnięcia w tej dziedzinie są godne podziwu i stosowania. Nie wszystkie jednak ich ustaleniami oparte są na prawdziwych przesłankach i te prawa należy odrzucić lub dostosować do wiedzy jaką dysponuje świat współczesny Fryczowi. Wady te wynikają nie tylko z przestarzałego systemu wiedzy naukowej²⁰⁹, ale przede wszystkim z całkowicie nowej wiedzy²¹⁰ objawionej. Pismo Święte nie jest dla Modrzewskiego prawdą z rozumem niezgodną. Na możliwości rozumu wskazują osiągnięcia pogan. Ponieważ jednak rozum ludzki jest z natury ograniczony i omylny, do niektórych prawd nie byłby w stanie dojść samodzielnie. Rozum i *Pismo* są darami Boga i wspólnie służą jednemu celowi, w przypadku prawa jest to postępowanie zgodne z wolą Boga. Same nakazy rozumu ludzkiego mogłyby wystarczyć, gdyby był równy boskiemu, ponieważ jednak tak nie jest, powinien wspierać się na *Biblii*. Umysł ludzki działający zgodnie z *Pismem*, uznający je za wiedzę pewną i na nim przede wszystkim opierający swoje decyzje, jest dla Frycza bardziej racjonalny, bo przez tę wiedzę bliższy rozumowi boskiemu. Tymczasem w Rzeczypospolitej działają prawa sprzeczne z wolą Boga. Prawo mówiące o karach za zabójstwo jawnie sprzeciwia się przepisom biblijnym²¹¹, a wśród szlachty panuje opinia, że prawo Rzeczypospolitej jest sprawiedliwsze niż prawo boże, czyli jawne bluźnierstwo²¹²:

Przeklęte prawa ustanowione przeciw prawu boskiemu! Przeklęci doradcy i obrońcy ohydneho prawa, ustanowionego ku pogardzie Boga naszego, wymyślone ku nienawiści i poniżeniu naszych

²⁰⁹ Choć z poczynionych od czasów antycznych postępów w tej dziedzinie Frycz z pewnością zdawał sobie sprawę, ich znaczenie w porównaniu z objawieniem Pisma wydaje mu się prawdopodobnie mniej istotne.

²¹⁰ Dla Frycza jest to wiedza bezspornie pewna, choć nie do końca jeszcze poznana.

²¹¹ Por. Kpł 24,17.

²¹² Zob. A.Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., s. 147, w. 21; s. 525, w. 31.

braci, wynalezione dla powiększenia i umocnienia okrucieństwa wielu ludzi, przyjętego do nas na hańbę Rzeczypospolitej, przestrzeganego po dziś dzień na zgubę naszego narodu.

(s. 628, w. 28)

Prawo to nakazując niesprawiedliwość, niszczy uzasadnienie działania władzy. Bez sprawiedliwości władza, która prawa ogłasza, staje się tyranią:

Źle bez niej tworzą się społeczności ludzkie, gorzej jeszcze żyją, najgorzej się zachowują. Słusznie chyba powiedział św. Augustyn, iż państwo bez sprawiedliwości jest czystym rozbojem. Który by chciał mieszkać długo z człowiekiem niesprawiedliwym, kto by chciał pozostawać z nim chętnie w stosunkach? Przeciwnie, najmilsze jest życie, sprawy i uczynki wspólne z ludźmi sprawiedliwymi, którzy z dobrej woli przyznają każdemu, co mu należy.

(s. 615, w. 13)

Nierówność wobec prawa jest przykładem nieracjonalnego i sprzecznego ze sprawiedliwością pisania praw. Ponieważ Biblia nie przewiduje wyjątków od stosowania prawa ze względu na status społeczny, takiego rozróżnienia nie powinno być też w prawach stanowionych przez ludzi. Frycz nie staje się tym samym zwolennikiem zniesienia podziału na stany w Polsce. Uważa, że wzorem państwa Platońskiego podział obowiązków w państwie jest niezbędny²¹³. Sprzeciwia się za to przypisywaniu do stanów ludzi nie ze względu na cnoty i wiedzę, a ze względu na urodzenie, jak to się działo w ówczesnej Polsce. Występuje nie tylko przeciwko zamykaniu drogi do urzędów państwowych i kościelnych ludziom niemającym herbów, ale także prawom, których celem było zwiększenie władzy i zysków szlachty. Za sprzeczny ze sprawiedliwością uznaje zakaz posiadania ziemi przez mieszczan i przyznanie tego prawa jedynie szlachcie bez odbierania jej praw do prowadzenia innej działalności gospodarczej np. w miastach.

Innym przykładem jest stosowanie różnych kar za jedno z najcięższych przestępstw, w zależności od przynależności stanowej. Przeciwko tej niesprawiedliwości występował Modrzewski bezskutecznie przez całe życie. Wykazywał jej niezgodność z rozsądkiem, wolą bożą, czy interesami państwa. Przestrzegał przed zemstą stwórcy i zemstą

²¹³ Uzasadnieniem jest osiągnięcie lepszych wyników przy stałym zajmowaniu się jedną pracą.

krzywdzonych przez prawo.

Nierówne traktowanie kupców (tzn. przyznawanie przywilejów nielicznym poddanym), uważał nie tylko za sprzeczne z interesem kraju, ale także za zło moralne. Monopole były, jego zdaniem, zgodą państwa na okradanie społeczeństwa. Propozycję prawnego zakazu monopoli w handlu uzasadnia najmocniej, nie wykazując straty materialne obywateli, choć o tym nie zapomina, ale przez wskazanie na to, że ten rodzaj handlu niszczy moralność jednostki przez podsycanie jej wad za przyzwoleniem państwa:

Handel tych, co sami jedni tylko mają prawo na skup jakiegoś towaru, dlatego jest tak haniebny, że oni towar kupują, aby go z zyskiem sprzedać, i to towar całkowicie ten sam, zgoła niczym nie ulepszony, Tacy okradają albo tego, od którego kupili, jeśli kupują taniej, niż się należy albo kupującego, jeśli sprzedają mu drożej, albo obydwu. A nawet jeśli ani jedno, ani drugie, to już owa chęć kupowania nie dla własnego użytku, ale dla zysku nie może być wolna od winy. Zrodziła się bowiem z chciwości, która jest matką wszystkich występków.

(s. 159, w. 23)

Żądanie równości wyprowadza Frycz z równości wobec Boga. Podziały w społeczeństwie są uprawnione tylko jeśli służą podziałowi obowiązków według cnót, czyli przydatności do ich wypełniania. Godności i zaszczyty nie są więc jedynie nagrodą za zasługi, ale zadaniami powierzonymi ze względu na przydatność obdarzonych zaszczytem, urzędem lub jak chciałby Frycz, nobilitowanych.

Zachowawczość ustawodawców uważa Modrzewski za jedną z przyczyn usterek polskiego prawa. Oprócz stanowienia złego prawa na skutek błędów lub niegodziwości widzi problem, jakim jest opór przed zmianą ustaw, których niesprawiedliwości trudno nie widzieć. Egoizm stanu rządzącego nie jest dla Frycza jedynym wyjaśnieniem. Wzywając szlachtę do sprawiedliwego rządzenia krajem, zauważa także:

Obowiązkiem bowiem waszego stanu jest nie tylko bronić Rzeczypospolitej przed wrogiem, ale także zapobiegać, by w niczym nie poniosła szkody u siebie w domu czy to w obyczajach swych, czy prawach. Nie bez słuszności jednak mógłby ktoś widzieć u was brak miary w tym, że nie chcecie dopuścić do nas żadnej rady nowej i dotąd nieznannej. Jest zaś bardzo wiele rzeczy

nowych wprowadzie i przedtem u nas nieznanym, a jednak i uczciwym, i jak najbardziej
pożytecznym.

(s. 613, w. 17)

Przywołuje więc cechę poczytywaną sobie przez szlachtę za cnotę, ale jednocześnie
umieszcza ją w kontekście Arystotelejskiej etyki środka, czyniąc z niej przez uznanie
nadmiernego natężenia wadę.

*

Spółczesność chrześcijańska, według Modrzewskiego powinno zawsze za najwyższą
wartość uważać wolę Boga, odczytywaną z *Biblii* i odkrywającą za pomocą rozumu. Takie
spółczesność obejmujące wszystkich chrześcijan nazywa Frycz kościołem. Jego
irenizm²¹⁴ polega nie na dążeniu do zatarcia różnic, w taką możliwość nie wierzy, a nawet
uznałby ją za szkodliwą. Frycz chce, by spory teologiczne toczone na argumenty służyły
dobru kościoła. Widzi wystarczająco wiele wspólnych elementów, by móc uznać jedność
wszystkich chrześcijan niezależnie od szczegółowych różnic. Uważa, że oprócz kościoła,
który jest dla Frycza najszerszym społeczeństwem²¹⁵, dla ochrony przed

²¹⁴ Niewątpliwie irenizm jest wspólnym rysem twórczości Frycza i głównego przedstawiciela tego nurtu,
Erazma z Rotterdamu. Biorąc jednak pod uwagę wnioski Johana Huizinga na temat Erazma, nie sposób nie
dostrzec różnic między tymi dwoma pisarzami. Frycz wydaje się przedstawiać swoje poglądy jasno, nawet w
najdrażliwszych kwestiach, i oczekiwać na rzeczową krytykę. Erazm, głosząc chęć dyskusji, wzbrania się
przed podjęciem sporu i zajęciem stanowiska, tak dzieje się w sprawie reformacji. Huizinga przedstawia cały
łańcuch uników, wykrętów czy nawet sprzecznych informacji w listach do różnych osób datowanych na ten
sam dzień, zob. J. Huizinga, *Erazm*, Warszawa 1964. s. 198. Frycz zdaje się bardziej gotowy do starć na
argumenty bez stosowania środków łagodzących, w imię prawdy, podczas gdy zabiegi Erazma o prawdę bez
konfliktu, w praktyce prowadzą jedynie do zawieszenia jej poszukiwania. Różne modele dyskusji wydają się
różnicami charakterów. Obaj cenią życzliwość między uczestnikami sporu, za cel stawiają sobie ustalenie
prawdy bez urażenia adwersarzy, ale Erazm wydaje się lepiej rozumieć, że niektórzy odbiorą nawet
najłagodniej przeprowadzoną krytykę poglądów jako atak ad personam. Erazm wydaje się takiego sposobu
myślenia nie pochwalać, ale rozumieć, tymczasem Frycz, po prostu nie widzi na taką słabość miejsca.
Uznaje, że taką wadę należy opanować. Choć dla pojedynczych objawów nieopanowania ma „ulitowanie”,
zdaje się podejmować dyskusję bez brania z góry pod uwagę możliwości objawienia się tej wady u innych
uczestników debaty. Erazm rozważa taką możliwość, przed włączeniem się do dyskusji. Sam nazywa tę
cechę w jednym ze swych listów: „pewnym tajemniczym popędem swej natury” budzącym obawę przed
konfrontacją, tamże s. 167. Frycz zdaje się w poszukiwaniu prawdy wymagać od siebie pełnej racjonalności,
łęk, czy miłość własną jest w stanie wybaczyć innym, ale sam sobie nie pozwala na afekty. Obaj ireniści
musieli zderzyć się z gwałtowną reakcją stron sporu, wołających wywalczyć jedność niż odnaleźć ją w
dyskusji.

²¹⁵ Zakłada istnienie jeszcze szerszej wspólnoty opartej na wspólnej wszystkim ludzkiej naturze. Do niej

niebezpieczeństwami Bóg powołał państwo. Jego władze mają chronić społeczeństwo przed zagrożeniami zewnętrznymi i wewnętrznymi mającymi swe źródło w afektach jednostek. Prawo państwa, stanowione przez najcnotliwszych i najświetlejszych obywateli, podobnie jak obyczaje społeczeństwa musi być zgodne z nakazami *Pisma* i rozumu. Przez to, że w procesie tworzenia prawa biorą udział najmądrzejsi ludzie w państwie, prawo ma się stać bardziej racjonalne niż nakazy pojedynczego umysłu. Dzięki temu nawet ludzie o niewielkich możliwościach intelektualnych będą mogli kierować się nakazami w najwyższym stopniu racjonalnymi. W społeczeństwie i w państwie jest miejsce dla każdej istoty ludzkiej, niezależnie od jej talentów. Jej umiejętności, a nawet ich brak przyczyniają się do zwiększenia dobra wspólnego. Najbardziej racjonalnym podziałem ról w państwie jest podział na stany, ale powinien opierać się nie na dziedziczeniu, a na cnotach i talentach. Wszelki inny podział jest dla Frycza nieracjonalny, a przez to niesprawiedliwy i psuje społeczeństwo.

Wydaje się, że człowiek w koncepcji Frycza, kształtowany przez państwo i zbawiany lub potępiany niezależnie od swoich czynów, jest jedynie marionetką w rękach sił wyższych. Rzeczywiście wpływ społeczeństwa na jednostkę jest ogromny. Ono decyduje o cnotach jednostki przez wychowanie i wpojenie jej swoich wartości. Wprost Frycz nie odbiera obywatelom możliwości samodzielnego kształtowania siebie²¹⁶, ale wielokrotnie

zalicza wszystkich niezależnie od religii, którzy posługują się do rozróżniania dobra od zła rozumem. Na taka wspólnotę wskazuje cytat:

Ateńczyk Sokrates, człek święty, zapytany, skąd pochodzi, nie odpowiedział, iż jest Ateńczykiem, lecz że jest obywatelem całego świata, ponieważ uważa za rzecz niegodną, aby człowiek chciwy mądrości i czciciel cnoty przyznawał się do murów i obyczajów jednego miasta. A my się mamy przyznawać praw polskich, choćby one były jak najniesprawiedliwsze?

(s. 626, w. 27)

Nie proponuje oczywiście Frycz powrotu do antycznych zasad, najlepszym rozwiązaniem dla niego jest społeczeństwo chrześcijańskie, ale obowiązujące w Rzeczypospolitej prawa uważa nie tylko za niechrześcijańskie, ale nawet nie może ich zaliczyć do ludzkich.

²¹⁶ Odkrycie przez Renesans wartości nowych wzorców osobowych, co wyraża Michele Savonarola w dziele *De laudibus Patavi* wymieniając wśród świętych i królów, także sobie współczesnych wyróżniających się umiejętnościami i cnotami życia codziennego. Takie rozumienie wybitnych osiągnięć otworzyło drogę do świetności także ludziom innych stanów niż duchowny, czy szlachecki. Mowa Pico della Mirandoli *O godności człowieka* przyznaje każdemu wpływ na swoją wartość. Czyniąc człowieka bytem mogącym samodzielnie wypracowywać swoje właściwości, daje mu możliwość osiągnięcia świetności w każdej dziedzinie. T. Klaniczay, *Renesans, manieryzm, barok*, dz. cyt., s. 35. Frycz także nie uzależnia wartości człowieka od pochodzenia, czy przypadku, choć człowiek nie jest całkowicie panem własnego losu. W znacznym stopniu wartość jednostki determinuje społeczeństwo. Widać także u Frycza silny wpływ myśli

stwierdza, że cnoty człowieka są podatne na kształcenie tylko w młodości. Twierdzi też, że wtedy człowiek nie ma wiedzy niezbędnej do ich kształcenia, czy rozróżnienia dobra od zła. Pozostaje więc całkowicie oddany we władanie społeczeństwu. Nie od niego zależy, jak zostanie wychowany, czy nawet w jakim społeczeństwie się urodzi. Związek jednostki ze społeczeństwem także jest silniejszy niż jedynie uczestnictwo w grupie mającej wspólne cele. Społeczeństwo jest wpisane w naturę każdej jednostki, bez niego nie może ona zrealizować swojej pełni. Człowiek samotny jest albo zwierzęciem, albo bogiem, nie jest więc istotą ludzką. Sytuacja, w której Modrzewski stawia człowieka, czyni z niego jedynie organ większego organizmu, skazany na niego i na łaskę Stwórcy.

Jednak to ściśle zespolenie jednostki z kształtującym go społeczeństwem pozwala mu także na nie wpływać. Można by sądzić, że człowiek jest w stanie tylko oddawać przez swoje czyny to, co wpojono mu przez wychowanie, że ukształtowane przez społeczeństwo nawyki są używane do wzmacniania obyczajów, które za te nawyki są odpowiedzialne. Społeczeństwo nie jest jednak, zdaniem Frycza, *perpetuum mobile* i narastająca w nim złość każe stosować coraz surowsze prawa dla jego utrzymania. Na obyczaje musiało działać jakieś zło, skoro dobre zostały zastąpione gorszymi. Dla Frycza wyjaśnieniem jest ludzka złość, ale wspomina jeszcze o jednym elemencie, który zawodzi. Cnoty najwyższej próby nie chronią człowieka przed czynieniem czasem zła. Nikt nie potrafi na stałe utrzymać się w swej cnotie. Dla Frycza jest to naturalna właściwość człowieka, ale wspomina również o możliwości uczynienia dobra wbrew złym skłonnościom. Bagatelizuje wprawdzie to spostrzeżenie, stwierdzając, że jego dyspozycje pozostają mimo tego nadal złe. Jednak w sieci uwarunkowań, w jakiej umieszcza człowieka, tylko te momenty „niedyspozycji”²¹⁷ pozwalają na działania bez żadnych zewnętrznych wpływów. Wydaje się, że jest to akt całkowitej wolności od społeczeństwa i może wbrew woli Boga. Chociaż tematu tego Modrzewski w traktacie nie rozwija, niedyspozycja człowieka wydaje się jedyną szansą na realizację jego postulatów. Inaczej człowiek, uwarunkowany przez społeczeństwo, mógłby przekazywać tylko nabyte wzorce kolejnej generacji, z jakimś

protestanckiej, uzależniającej zbawienie całkowicie od woli Boga. Por. przypis 28.

²¹⁷ Taki termin wydaje się najlepiej oddawać sporadyczne działanie wbrew cnotie lub wadzie, jest prostym przeciwieństwem terminu używanego na określenie nawyków w dziełach Arystotelesa.

ubytkiem z powodu złości. Ale nie byłoby w takim świecie miejsca na poprawę, do której nawołuje Frycz. Zdaje się wierzyć w możliwości rozumu, jego podatność na argumenty i naukę oraz możliwość odkrywania nowych prawd, które zmieniają świadomość, są motorem dyskusji i rozwoju społeczeństwa. Jednak jaki byłby pożytek z nowej świadomości, gdyby nie wpływała na decyzje i czyny? Frycz przecież swoim traktatem odwołuje się do rozumu w celu zmiany poglądu na człowieka, Boga i społeczeństwo. Wierzy więc w możliwość zmiany. Zmiana ta nie jest możliwa, jego zdaniem, przez wpływ świadomości na nawyki, więc pozostaje tylko wpływ rozumu na pojedyncze czyny wbrew nawykom, przez jedyną możliwą szczelinę między Bogiem a Społeczeństwem, w której pozostawił ostatnie miejsce na wolność człowieka.

Jeśli Modrzewski przewidział jakąś inną drogę zainicjowania zmian, trzeba zauważyć, że jego reforma mimo tytułu nie ma być dziełem politycznym. Choć wiele miejsca poświęca obyczajom, prawom, wojnie i oświacie, trzeba je uznać jedynie za narzędzia reformy moralnej jednostki. Troską Frycza jest zbawienie i posłuszeństwo Bogu, nie wierzy jednak w zbawienie państwa czy społeczeństwa. Posłuszeństwo władzy, prawom i obyczajom surowo nakazuje, ale tylko dopóki ich stosowanie nie staje na drodze do zbawienia. Państwo, kościół i szkoła mają uświadomić człowiekowi jego sytuację, brak wpływu na zbawienie, zależność od woli Boga i wpływu społeczeństwa, ale także istnienie dającej nadzieję łaski.

Rozdział 4. Wojna jako zło

1. Wojna – czyste, masowo czynione zło

Jeśli w czasie pokoju cały wysiłek społeczeństwa i władz jest skierowany na zahamowanie narastającej złości, to w czasie wojny można jedynie starać się zachować społeczeństwo na jej powierzchni. Dla Frycza wszystko, o co stara się cnotliwy człowiek i co nakazuje *Pismo*, zostaje przez wojnę zaprzepaszczone. Dlatego nie widzi lepszego rozwiązania jak unikanie wojny wszelkimi sposobami. Zaleca dbanie o przyjazne stosunki z sąsiadami. Gdyby pojawiły się jakieś pretensje, należy negocjować, zachowując miarę w stawianiu żądań, ustanowić rozjemców. Trwa w przekonaniu, że rozwiązanie pokojowe

jest możliwe nie tylko między państwami tej samej kultury, zgodnie z zasadą, że rozum i natura ludzka pozostają takie same niezależnie od narodu czy religii. Widzi możliwość porozumienia z każdym, kto chce kierować się rozumem, niezależnie od przekonań:

Że zaś dozwolone są tego rodzaju umowy nie tylko z narodami takiej samej wiary, ale i odmiennej, można to wykazać na przykładach ojców świętych: jak to naprzód Abraham, a potem Izaak uczynili przymierze z Abimelechem i utwierdzili je przysięgą.

(s. 305, w. 9)

Działania te mają szanse powodzenia dzięki temu, że każda istota ludzka, zdaniem Frycza, realizuje w jakimś stopniu cnoty zaszczerpione w umyśle. Rozum i cnota, wspólne elementy ludzkiej natury, umożliwiają ustanowienie racjonalnego prawa, które będzie w stanie zahamować złość. Frycz wierzy, że tego pragną wszyscy ludzie, wszyscy kierujący się rozumem. Powtarza za Terencjuszem: „Wszystkiego pierwszej niż broni próbować mądrym się godzi”²¹⁸ (s. 307, w. 25). Brak możliwości dojścia do porozumienia i ustanowienia prawa oznacza poddanie się afektom co najmniej jednej ze stron:

Z postronnymi zaś narodami, z którymi nie mamy ani wspólnych praw, ani sędziów, prowadzi się wojny, jeśli inaczej nie można z nimi dojść do zgody.

(s. 608, w. 6)

Gdy wojna, mimo tych zabiegów, jest nieunikniona, mądry władca powinien rozpocząć ją pierwszy, tak by toczyła się na ziemi przeciwnika. Dzięki temu zrealizuje w najlepszy, dostępny w tej sytuacji, sposób zasadę mniejszego zła. Frycz zastrzega, że zanim działania wojenne się rozpoczną, wojna musi zostać formalnie wypowiedziana. To ostatni etap, w którym władza ma wpływ na moralny aspekt działań swoich poddanych, w czasie działań zbrojnych wpływ prawa jest tylko iluzoryczny, ostatnim jego aktem jest wypowiedzenie wojny.

Modrzewski wskazuje przede wszystkim na straty jakie ponoszą obie strony. Nie widzi żadnej korzyści, jaka mogłaby wynagrodzić zło w czasie wojny wyrządzone. Uważa, że

²¹⁸ Por. Terencjusz, *Eunuch*, 789.

pewnymi cnotami można najpewniej wykazać się na wojnie: „czy jest coś, co dawałoby więcej sposobności do okazywania tyłu i tak wielkich cnót” (s. 317, w. 30), ale nie oznacza to, że jakiegokolwiek cnoty można na wojnie wykształcić. Te cnoty, które uważa się za rycerskie (męstwo, pogardę śmierci, sprawiedliwość, wiarę) chce kształtować w czasie pokoju, w działaniach skierowanych na jego utrzymanie, zgodnie z maksymą Wegecjusza: „Jeśli pragniesz pokoju, gotuj się do wojny”²¹⁹. Wojna może przynieść jedynie oznaki tych cnót. Nie ma więc żadnego pozytywnego celu i nie może przynieść takiego efektu. Wszystkie strony biorące w niej udział i wszystkie stany tych stron ponoszą w wojnie jedynie straty²²⁰.

1.1 Zło wynikające z wojny dla ludności

Wbrew rozpowszechnionemu wśród szlachty przekonaniu, że jedynie ona ponosi ciężary wojny, ponoszą je także plebejusze. Nie są to jak w przypadku wojska straty zadawane wyłącznie przez wroga, ale równie ciężko doświadczają ludność cywilna jej zwierzchnicy. Jeśli jest to wojna, w której od początku los sprzyja Rzeczypospolitej i toczy się ona na ziemiach przeciwnika, mieszczan i chłopów dosięga pożoga ze strony swych, na wojnę wyruszających, obrońców.

Frycz dostrzega nieszczęście w każdym aspekcie wojny. Wskazuje klęskę nawet tam, gdzie raczej widzi się sukces. Wydaje się, że w czasie wojny nawet cnota ma dla Frycza swoją ciemną stronę. Męstwo trudno oddzielić od okrucieństwa, mądrość od podstępstwa, niegodziwość od poświęcenia, a sprawiedliwość od chciwości. Zacierają się różnice między krzywdą wyrządzaną innym, a doświadczaną. Zło wyrządzają ludzie sami sobie i bliźnim. Odrzucenie wszelkich praw i zasad współżycia sprawiają wrażenie karnawału zła, w którym jedni biorą udział z własnej woli, inni wbrew sobie są porywani przez jego prądy. Nie przytacza Frycz żadnego przykładu dobra jakiego może doświadczyć człowiek lub

²¹⁹ Publius Flavius Vegetius Renatus (385–400r.) Twórca dzieła *De re militari* Frycz powołuje się na niego, opisując różne sposoby prowadzenia działań wojennych. *Qui desiderat pacem, praeparet bellum* [kto pragnie żyć w pokoju musi być przygotowany na wojnę], Flawiusz Wegecjusz Renatus, *Zarys wojskowości*, Ks.III, tłum. A. M. Komornicka, [w:] *Meander*, rok XXIX, nr 4-5, Warszawa 1974, s. 199, w. 26.

²²⁰ Zob. A.Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., s. 316, w. 16.

państwo w takiej sytuacji, wydaje się natomiast, że wszelkie zabezpieczenia przed złem są jedynie złudzeniem.

Nędza ludności podbitego państwa to naturalne następstwo każdej wojny, jednak w Rzeczypospolitej ludność jest na nią skazana niezależnie od tego, który władca zwycięży. O kosztach wojny, jakie ponoszą cywilni obywatele ponad wszystkie daniny płacone w czasie pokoju, pisze Frycz wprost, że jest grabieżą, jakiej dopuszczają się szlachetnie urodzeni na swoich i cudzych poddanych:

[...] wydierają to co cudze, zagarniają zboże i paszę, woły i bydło – albo za darmo, albo dając jak najgorszą zapłatę. Po tak znacznym spustoszeniu ziemi ojczystej, po takich gwałtach nad ludźmi wyruszają z domu przeciw wrogowi[...]

(s. 304, w. 9)

Dla szlachty Rzeczypospolitej wojna jest sposobnością do grabieży na wszystkich, których spotka na drodze i: „[...] nie lepsze, wyjąwszy pożary, pozostawia po sobie ślady niż nieprzyjaciel”²²¹. Wspomina Frycz o czasach, gdy dobre obyczaje obowiązywały przynajmniej w granicach kraju, w swoich czasach obserwuje jak obyczaje szlacheckie i prawo przestają możliwych obowiązywać po zwołaniu pospolitego ruszenia.

Ludność podbitego kraju ponosi straty jeszcze dotkliwsze, choć równie niezawinione:

[...] ci, co niczym na to nie zasłużyli – ponoszą karę, która tu jest zbrodnią; podczas gdy jedni zostają wyrzuci z mienia spustoszeniami czy pożarami lub rabunkami czy daninami, drudzy z ziemi swej wygnani, inni giną od głodu, od miecza, czy na inne sposoby.

(s. 315, w. 27)

Wojna pozbawia ludzi domów, środków do życia i miejsca pracy. Po przejściu wojsk nie mają najczęściej żadnej możliwości uczciwego życia, więc nędza wymusza na nich odrzucenie zasad moralnych.

Zepsucie obyczajów jest długo działającym efektem wojny. Zmartwieniem ludzi bez środków do życia stają się podstawowe potrzeby, przestają dbać o to jak one zostaną

²²¹ Tamże s. 335, w. 17.

zaspokojone. Codziennie muszą walczyć o przeżycie. Uczciwi dotąd ludzie zmuszani są do porzucenia swoich zajęć i udania się na tułaczkę, a cnota okazuje się przeszkodą w przeżyciu:

[...] opuściwszy swe warsztaty i rzemiosła idą na żołnierkę, zwabieni jej próżniactwem i bezkarnością, Stąd tyle sierot i rodziców bez dzieci, tyle zepchniętych w rozpustę dziewcząt i niewiast, stąd żebractwo, brud, niechlujstwo, okropne zepsucie obyczajów.

(s. 315, w. 35)

Zwycięzca przejmując zwierzchność nad nowymi poddanymi, powinien zachować świadomość, że odpowiada za ich upadek. Frycz twierdzi, że sposobem na poprawę obyczajów jest surowsze prawo, przedstawiciele władcy musieliby więc wymierzać surowe kary pokrzywdzonym za to, do czego sami się przyczynili.

1.2 Zło wynikające z wojny dla żołnierzy

Sami żołnierze, będąc przyczyną wielu klęsk dla ludności, także nie mogą uchronić się przed doświadczeniem zła. Rany i śmierć z rąk wroga są zagrożeniem oczywistym, choć sprawiają, że ich cnoty mogą się objawić w pełnym blasku. Wojna niesie dla nich zagrożenia znacznie poważniejsze niż utrata życia doczesnego. Sytuacja, w której przychodzi im dowodzić męstwa, niesie wiele pokus także do ujawnienia wszelkich wad. Niewykształcona w pełni cnota może zmarnieć, a afekty w czasie pokoju powściągane – także przez świadomość funkcjonowania prawa i obyczajów, na wojnie praktycznie pozostających w zawieszeniu – mogą objawić się z całą mocą. Zwycięstwo wymaga bowiem często działań w czasie pokoju uważanych za haniebne, podczas gdy w czasie wojny liczy się jedynie skuteczność działań:

O to tylko starać się trzeba, aby wojna była podjęta prawnie, gdy zaś tak jest, to już sprawiedliwości jej nie dotyczy, czy podstępem się wojuje, czy walką wręcz. I Jozue²²², jak świadczy Pismo św., na rozkaz boży tak czynił i poeta powiada:

²²² Por. Joz 8.

Podstępem walczyć czy męstwem – któż pyta, gdy idzie o wroga²²³?

(s. 331, w. 4)

Zepsucie moralne dotyka nie tylko prześladowanych cywilów, ale i samych prześladowców. W ten sposób cel państwa jest zaprzepaszczone przez jego działania. Państwo wymaga od żołnierzy nastawienia na zwycięstwo. Celem samym w sobie staje się męstwo. Wojsko więc najczęściej kieruje się moralnością Homerycką, a nie chrześcijańską:

U żołnierzy zaś, którymi się wojnę prowadzi, nałóg grzeszenia, swawola, kłątwy obelżywe dla Boga i świętych, krzywoprzysięstwo, rabunki, rozboje, pogarda i plugawienie tego, co święte i świeckie, jednym słowem stek i zlew wszystkich bezecnych występków i zbrodni.

(s. 315, w. 38)

Pycha tak jak w czasie pokoju rodzi okrucieństwo, lecz choć Frycz zaleca powstrzymanie się od tego występku, to wydaje się, że sama wojna przez swoje metody ją generuje. Przed pychą przestrzega nie w celu uniknięcia okrucieństwa, ale w celu zachowania pamięci o religii. Zdaniem Frycza, pokora zapewni wojskom lepszą skuteczność przez zachowanie odwagi i karność, która w sytuacji zawieszenia praw może zostać zamieniona na samowolę:

Kto się odważa w hufcach wojennych walczyć, a próżny jest bojaźni bożej i miłości bliźniego, naraża się i ojczyznę na największe niebezpieczeństwo. Albowiem trwożyć go będzie sumienie wyrzucające złe życie, ono szable i oręż z jego rąk wytrąci, lękiem go przejmie nie tylko przed wrogiem, lecz przed samymi nawet cieniami i przed szeptem liści,[...] Niechże tedy żołnierze Boga mają w sercu i jego przykazaniom niech będą posłuszni.

(s. 326, w. 4)

1.3 Zło wynikające z wojny dla władców oraz wodzów

Niesprawiedliwość jest jedynym co można czynić w sytuacji wojny, zarówno król jak i jego dowódcy nie mogą oszukiwać się, że czynią dobro. Jest to sytuacja, w której można

²²³ Por. Wergiliusz, *Eneida*, 2, 390.

czynić tylko zło. Wydaje się więc, że król i hetmani, wykonując swoje obowiązki, nie mogą wykazać się sprawiedliwością:

Wielu ludzi rozważając rozliczne klęski wojen, gwałty, rzezie, zniszczenia doszło do przekonania, że człowiek wydawać się w wojnę w żaden sposób nie może nie popełniając bezecnej zbrodni.

(s. 316, w. 22)

Jednocześnie zauważa, że są przykłady wodzów, co do których powszechnie uważa się, że byli ludźmi cnotliwymi i prawymi mimo prowadzenia wojen, a nawet sławnych właśnie z tego, że prowadzili je dobrze:

Ale pod ręką są przykłady wodzów najślawniejszych i najzacniejszych, którzy prowadzili wiele wojen dla przyczyn sprawiedliwych i koniecznych.

(s. 316, w. 24)

Chwała ich nie polega więc na jakimś specjalnym – prawym sposobie prowadzenia wojny, jak wszyscy prowadzili je zgodnie z zasadą Wergiliusza²²⁴, ale na tym, że brali udział w wojnie, w której przyczyny były sprawiedliwe. To dla Frycza jedyne rozumienie sprawiedliwości jakie jest uprawnione w przypadku wojny. Wynika z tego, że przystępując do wojny, król pozbawia się możliwości czynienia – w sprawie, której wojna dotyczy – jakiegokolwiek dobra. Hetman zaś spełniając swoje obowiązki wobec króla, czyli czyniąc dobrze (bo zaleca Frycz posłuszeństwo władzy), także przyczynia się do zła, jakim jest wojna.

2. Wojna sprawiedliwa – mniejsze zło

Głosząc, że nie można czynić zła w celu uzyskania dobra, uznając wojnę za mającą zło w swej istocie, znajduje jednak Frycz sytuację, w której na to zło zezwała.

Obowiązek władców dbania o dobro państwa i ludzi w nim żyjących, uznanie samego

²²⁴ Tamże, 2, 390.

państwa za wartość dodatkową, istniejącą niezależnie od dobra poszczególnych jednostek i łączącą je, oraz stwierdzając, że złem jest nie tylko niegodziwość, ale także nieprzeciwstawianie się jej, uznaje także, iż bezczynność władcy wobec niszczenia państwa jest sprzeczna z jego obowiązkami. Władca mający bronić życia obywateli i posiadający władzę karania za zło jest zobowiązany przystąpić do wojny:

Jeśli jednak krzywdom nie można ani zapobiec, ani bez broni ich zabić, wtedy niechybnie trzeba prowadzić wojnę, skoro nie da się inaczej poskromić zuchwałej złości ludzi zbrodniczych, ni na Boga, ni na ludzi się nie oglądających.

(s. 316, w. 30)

Można by uznać ten przypadek za wyjątek, w którym czynienie zła jest pożądane. Wynikałby ze zderzenia sprzecznych racji. Uznania wojny za zło bezwzględne i nakazu obrony państwa i dobra obywateli:

Władca bowiem, który by i takiej [sprawiedliwej] wojny unikał i zebrawszy żołnierza nie usiłował złamać naporu nieprzyjaciela ani odzyskać tego, co zabrane, ani pomścić krzywd, dawałby tylko nieprzyjacielowi sposobność do takich złych czynów w przyszłości, zanieczyściłby złożonego w jego ręce praw karania mieczem złych i musiałby być poczytany nie za władcę Rzeczypospolitej, ale za zbiega i zdrajcę. Kto bowiem – powiada Cyncero – nie broni przed krzywdą, ani jej w drodze nie staje, choć może, ten popełnia taki sam występki, jak gdyby opuścił w potrzebie rodziców, albo przyjaciół, albo ojczyznę

(s. 317, w. 3)

Jednak zasada nieczynienia zła dla uzyskania dobra, wcale nie przestaje obowiązywać. W sytuacji, w której każde wyjście oznacza wybranie zła, Frycz nakazuje wybór zła mniejszego. Nie zaprzecza, że wojna sprawiedliwa pozostaje zła, nie twierdzi, że są w niej podejmowane złe przedsięwzięcia dla zwiększenia ostatecznie dobra, ale uznaje możliwość pojawienia się okoliczności, w których dobrego wyjścia nie ma. Wykazanie cnoty w takiej sytuacji oznaczałoby nawyk minimalizowania zła, a to jest przeciwna dyspozycja do takiej, która nie pozwala uczynić zła o najmniejszym natężeniu w żadnej

sytuacji. Obie postawy byłyby identycznie dobre w sytuacjach, gdzie jest możliwe choć jedno dobre wyjście, ale różnica ujawniałaby się w sytuacjach, gdy można tylko wybierać między złem a złem. Nakaz bezwzględnego wyboru dobra byłby w tym przypadku bezradnością. Takiej postawy, choć zapewne byłaby uznana za pobożną, Frycz unika.

Wojna sprawiedliwa ma też usprawiedliwienie w *Księdze Jozuego*, do której Frycz się odwołuje²²⁵. Jest to wyjaśnienie czyniące z człowieka i państwa narzędzie w rękach Boga. Wojny między narodami są czynami Boga, w których za pomocą jednego narodu Stwórca karze inny naród. Frycz powtarza przestrożę skierowaną do Jozuego, by zwycięzcy powstrzymali się od dumy ze zwycięstwa i by nie przypisywali go posiadany przez siebie cnotom, gdyż przypisywaliby sobie to, co uczynił Bóg²²⁶.

Wojna w takim przypadku rzeczywiście byłaby obowiązkiem chrześcijanina, choć zawieszona przykazanie miłości, jej losy byłyby niezależne od wysiłków i decyzji walczących. Same wysiłki i podejmowanie decyzji byłyby jednak konieczne, dla człowieka pragnącego nie przeciwstawić się woli Boga. Frycz, uznając brak wpływu na losy wojny i kierowanie jej losami przez Stwórcę, proponuje jednak unikać tak kosztownego Bożego sądu.

*

Frycz nie widzi żadnej możliwości rozpoczęcia wojny dla czynienia dobra. Każdy atak jest zbrodnią. Jedynym usprawiedliwieniem dla walki jest obrona. W takim przypadku państwo raczej jej doświadcza, niż w niej uczestniczy. Podobnie jak podczas kataklizmów. W takim ujęciu państwo nie tylko jest częścią natury człowieka, ale także, czymś podobnym do sił przyrody – mocą niezależną od jego woli. Jak całe stworzenie państwa są wykorzystywane przez Boga w celu ukarania lub nagrodzenia władców i społeczeństw, za wypełnianie lub odrzucanie jego prawa. Efektów działań wojennych Frycz nie pozwala wyciągać wniosków o łasce lub jej braku. Sukces może być przejawem łaski wyniesieniem nad innych w celu ukarania bardziej dotkliwym upadkiem. Kolejne wojny są najwyraźniejszym przykładem braku możliwości rozpoznania swojego przeznaczenia przez człowieka. Frycz pozostawia mu jedynie nakaz nadziei.

²²⁵ Zob. A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., s. 331.

²²⁶ Por. Joz 9.

Zakończenie

Przyglądając się dziełu *O poprawie Rzeczypospolitej* przez pryzmat szczegółowego zagadnienia, jakim jest zło ludzkie, można dostrzec skomplikowaną strukturę tworzą poruszane przez Frycza problemy. Przy takim spojrzeniu na dzieło (wyraźniej niż w przypadku całościowego ujęcia koncepcji człowieka, społeczeństwa, państwa i religii), odkrywamy, że korzystając z myśli greckiej, rzymskiej i chrześcijańskiej – autor nie poprzestał na odrzuceniu lub przyjęciu czyichś poglądów. Konsekwentnie uznając dialektykę za najlepszą metodę dochodzenia do prawdy zestawiał je z realiami Rzeczypospolitej i reszty szesnastowiecznej Europy. Stworzył w ten sposób system etyczny, odwołujący się do obu źródeł europejskiej kultury (antyku i Biblii), a do tego uwzględniający ówczesną potrzebę ponownego zdefiniowania stosunków społecznych i religijnych. Potrzebę, którą ówczesni myśliciele i teologowie realizowali nieraz w dyskusjach zawierających wykluczające się nawzajem poglądy i argumenty. Frycz nie stara się udowodnić wyższości swojej racji nad racjami istniejących stronnictw, ale wytycza miejsce dla dyskusji między adwersarzami. Polem tym jest kościół powszechny, którego granice ma wyznaczać tylko Biblia. Wszystko, co jej nie przeczy, ma w tym kościele znaleźć swoje miejsce.

Pogląd Frycza na zło człowieka oparty jest na teorii Arystotelesa, zgodnie z którą człowieka tworzą trzy elementy: instynkty ciała, emocje i żądze społeczne. Ich wpływ na istotę ludzką jest dobry, lecz podporządkowanie działań jednemu z tych popędów lub, co gorsza, wszystkim trzem, jest właśnie istotą zła. Człowiek dobry to człowiek, którego trzy wymienione elementy są posłuszne rozumowi. Zło jest więc dla Frycza harmonijną relacją między elementami. Wydaje się jednocześnie, iż istnienie zła jest możliwe właśnie z powodu złożoności natury ludzkiej, wyróżniającej człowieka spośród innych stworzeń. Frycz przemilcza całkowicie problem możliwości czynienia zła przez stworzenia jednorodne, nie podejmuje więc tematu zła szatana.

Realizacja dobra wymaga zhierarchizowania ludzkiej natury. Choć hierarchizacja ta jest dla człowieka konieczna, nie można powiedzieć, by była jego skłonnością. Ustanowienie

jej jest wynikiem nakazów społecznych, moralnych i religijnych. Pośrednio wynika ona zatem z faktu, iż człowiek jest, jak dziś powiedziałby socjolog, istotą społeczną.

O wartości społeczeństwa decyduje struktura władzy i jej realizacja przejawiająca się w obyczajach i prawach. Budowa tych relacji jest przez Frycza przedstawiana analogicznie do budowy ludzkiego organizmu. Element racjonalny ma sprawować władzę nad całym państwem i decydować o jego działaniach. Zarówno w przypadku państwa-organizmu, jak pojedynczego człowieka rozum jest tym, co znajduje się najbliżej Boga – tym, co ma największa możliwość poznania jego woli.

Wola Boga jest wyznacznikiem dobra. Wszystko, co jest jej przeciwne, uznaje Frycz za zło. Nie jest możliwa całkowita zgodność czynów człowieka z przykazaniami z powodu jego ułomności (którą zresztą Frycz nie zajmuje się bliżej). Nieosiągalnym ideałem moralnym człowieka jest Chrystus. On jako jedyny posiadał wszystkie cnoty – dyspozycje²²⁷, tzn. podporządkował w pełni instynkty ciała, emocje i pragnienia wynikające z życia społecznego doskonałemu rozumowi, (co np. dla Lutera oznaczało całkowite utożsamienie z wolą Boga). Frycz widzi możliwość rozwijania jedynie niewielkiej części cnót przez pojedynczego człowieka. Przy takim ograniczeniu każdy może rozwijać sobie właściwe cnoty. Nasuwa się więc wniosek, że to przez bycie częścią społeczeństwa ludzie mają możliwość zbliżenia się do ideału Chrystusa.

Skoro różnorodność jest dla Frycza większym dobrem, zgonie z jego koncepcją zła jako mniejszego dobra (zaczerpniętą od Augustyna), uznaje on, iż homogeniczne społeczeństwo także jest złe. Sam zresztą jako absurd przedstawia idealną rzeczpospolitą szlachecką (złożoną z samej szlachty). Pogląd głoszony przez uprzywilejowany stan, zgodnie z którym tylko on jest narodem, wykpiwa, jako mającą tyle sensu, co rzeczpospolita szewska lub lekarska.

Oceniając jednorodność społeczeństwa jako zło, wyprowadza wniosek o równości wszystkich ludzi wobec natury i za sprzeczne z nim uznaje ówczesne prawo Rzeczypospolitej. Oznacza to, że król, senatorzy i szlachta, będący reprezentujący racjonalny wymiar państwa, sprzeniewierzają się wyznaczonej przez Boga misji

²²⁷ W przeciwieństwie do dyspozycji, cnoty wrodzone posiadają wszyscy ludzie w równym stopniu.

prowadzenia społeczeństwa do zbawienia.

Zło człowieka bywa też narzędziem w rękach Boga. Złymi władcami karze on lud za nie hamowanie swych afektów. Skłania także władców do niesprawiedliwych wojen, by ukarać społeczeństwo, przeciw któremu wojnę tę się poprowadzi, bądź w celu ukarania tych, którzy na wojnę ową wyruszają, przez danie zwycięstwa obrońcom swojej ojczyzny.

Nie ma znaczenia dla Frycza, jakimi zasadami kierują się narody zwyciężające, bowiem ostatecznie są jedynie narzędziem w ręku Stwórcy. Męstwo, jakim wykazują się Turcy, uważa np. za karę, jaką zesłał Bóg na Rzeczpospolitą, za złe obyczaje i nie podejmowanie działań w celu ich poprawy. Mimo takiej świadomości zachowuje nakaz prowadzenia jedynie wojen sprawiedliwych. Czynienie zła, czyli postępowanie wbrew racjonalnym zasadom, wbrew woli Boga, nie oznacza wcale potępienia i odwrotnie, wykazywanie się w życiu cnotą, tak doskonałą, jak tylko jest to możliwe dla człowieka, nie ma nic wspólnego ze zbawieniem. Czyniący zło może okazać się narzędziem w rękach Boga użytym do ukarania innych. Dla chrześcijan nie staje się jednak dobry nawet przez uświadomienie sobie sił, jakie to zło sprowadzają, choć muszą uznać dobro pierwszego sprawcy, więc także jego dzieła. Używając przykładu Frycza: chrześcijanin nie może uznać za dobrego człowieka Turka, niszczącego pogranicze. Jest nawet, zdaniem Frycza, zobowiązany moralnie do odwetu i zniszczenia tego zła. Musi jednak zrobić to zgodnie z zaleceniem, jakie Jahwe daje narodowi Jozuego.

Jako że wszystko, co robi Bóg, jest sprawiedliwe, sprawiedliwy jest także najazd Turków²²⁸. Sprawiedliwa jest ich przewaga, ale moralność nakazuje pomścić zło, jakie sprawiedliwość Boska na Rzeczpospolitą zesłała i ukarać za nią jej narzędzie. Frycz nakazuje to zrobić z pełną świadomością, że wszelkie możliwe konsekwencje tego czynu będą zgodne z wolą Boga, którego wyroków (niezależnie od tego, która strona ostatecznie zwycięży) nie są w stanie zmienić ludzkie starania. Do człowieka należy w tej sytuacji jedynie zachowanie świadomości, że sprawy toczą się nie za sprawą jego woli.

Istotnym rysem w obrazie zła, jaki wykazało zbadanie tekstu przedstawioną metodą, było dostrzeżenie wagi, jaką Frycz przykładał właśnie do problemu świadomości. Idea

²²⁸ Por. A.Frycz Modrzewski, *O powrocie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., s. 356- 357.

poznania siebie samego oznacza dla Frycza nie tylko wiedzę pozwalającą zrozumieć swój sposób funkcjonowania w świecie doczesnym, lecz czyni także realizację Apollińskiego wezwania²²⁹ koniecznym warunkiem zbawienia. Nieznajomość siebie samego i swoich możliwości neguje właściwą motywację człowieka²³⁰. Skutkiem tego jest zło pojawiające się nawet w wypełnianiu dobrych uczynków. Nie tylko wiara, ale i samowiedza oraz wiedza o Bogu i świecie jest niezbędna do uniknięcia zła. Frycz docenia nauki świata antycznego, uważa je wręcz za szczytowe osiągnięcie ludzkiego rozumu i cnoty. Antyk symbolizuje dla niego pełnię tego, co człowiek mógł osiągnąć bez wiedzy objawionej. Jest to jednak wiedza jedynie ludzka nieporównywalna z Pismem.

Twierdząc, że nie da się zła uniknąć całkowicie, Frycz koncentruje się na jego zminimalizowaniu. Do uświadomienia człowiekowi jego sytuacji, chce użyć wszelkich dostępnych instrumentów. Rozszerzenie kręgu ludzi mających świadomość chrześcijańską – mogących żywić nadzieję na zbawienie, jest dla niego ostatecznym celem całego społeczeństwa, państwa i kościoła. Wierząc w ogromny wpływ wiedzy na wolę a przez to czyny człowieka, nie popada w skrajny intelektualizm etyczny.

Wierzy w możliwość czynienia zła przez ludzi znających wolę bożą. Nie utożsamia wiedzy z cnotą. Uznaje, że są ludzie znający prawdę, ale na skutek braku cnoty nie stosujący się do niej. Świadomość nadaje czynom zgodnym z zakonem dodatnią wartość moralną. Czyny pobożne zgodne ze świadomością, lecz niezgodne z dyspozycją są dla Frycza dobrem, lecz nie przywiązuje do nich wagi, gdyż jako nie wynikające z dyspozycji nie mogą być uznane za cnotę.

Odślaniając poglądy Frycza na temat zła w poszczególnych Fragmentach dzieła *O poprawie Rzeczypospolitej*, spotykamy wiele innych problemów, które można by prześledzić w podobny sposób, jak uczyniono to w tej pracy. Niektóre z nich, takie jak kwestia wolności czy woli były problemami nurtującymi całą Europę. Można powiedzieć, że sposób ich rozumienia wpłynął na przemiany kulturowe w kolejnych stuleciach. Sporządzenie spisu takich wątków problemowych pojawiających się w dziele, szczegółowe ich prześledzenie, odnalezienie filiacji i pokazanie nici łączących je z sądami

²²⁹ Zob. tamże, s. 209, w. 18, cytat przytoczony na s. 61 i przypis 117.

²³⁰ Zob. tamże, s. 441, w. 17, cytat przytoczony na s. 64.

innych myślicieli, mogłoby przynieść nie tylko głębsze zrozumienie myśli Frycza, ale także koherencji i zróżnicowania myśli filozoficznej Rzeczypospolitej i Europy XVI wieku.

Bibliografia

Źródła

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tł. D. Gromska, [w:] *Dzieła wszystkie*, red. E. Głębička, N. Szancer, t. 5, Warszawa 2000.
- Arystoteles, *Etyka wielka*, tł. W. Wróblewski, *Dzieła wszystkie*, red. E. Głębička, N. Szancer, t. 5, Warszawa 2000.
- Arystoteles, *Polityka*, tł. L. Piotrowicz, *Dzieła wszystkie*, red. E. Głębička, N. Szancer, t. 6, Warszawa 2001.
- Augustyn św., *Dialogi filozoficzne*, opr. W. Seńko, przeł.: A. Świderkówna, K. Augustyniak, J. Modrzejewski, L. Kuc, D. Turkowska, A. Trąbala, J. Ptaszyński, M. Maykowska, Kraków 1999.
- Biblia Tysiąclecia*, Poznań – Warszawa 1980.
- Cycero M.T., *O wróżeniu; O przeznaczeniu; O starości; O przyjaźni; O powinnościach; O wynalezieniu retorycznym*, przeł. E. Rykaczewski, Poznań 1879.
- Erazm z Rotterdamu, *Pisma moralne*, przeł. M. Cytowska, Warszawa 1970.
- Flawiusz Wegecjusz Renatus, *Zarys wojskowości*, ks. III, tłum. A. M. Komornicka, [w:] *Meander*, rok XXIX, nr 4-5, Warszawa 1974.
- Frycz Modrzewski A., *Mowy*, tł. Edwin Jędrkiewicz, [w:] *Dzieła wszystkie*, red. Stanisław Bodniak, t. 2, Warszawa 1953.
- Frycz Modrzewski A., *O poprawie Rzeczypospolitej*, tł. Edwin Jędrkiewicz, [w:] *Dzieła wszystkie*, red. Stanisław Bodniak, t. 1, Warszawa 1953.
- Kochanowski J., *Dzieła polskie*, opr. J. Krzyżanowski, Warszawa 1989.
- Luter M., *List do Spalatyna*, tłum. B. Surowiecka, K. Sauerland; *O niewoli babilońskiej kościoła*, tłum. H. Bartoszek; *O wolności chrześcijańskiej*, tłum. W. Niemczyk; *O niewolnej woli*, tłum. W. Niemczyk; *Przeciwko morderczym i zbójckim bandom chłopskich*, tłum. H. Bartoszek; *O tłumaczeniu*, tłum., B. Surowiecka, K. Sauerland; *Kazanie o dobrych uczynkach*, tłum., B. Surowska; *Do chrześcijańskiej szlachty narodu niemieckiego*, tłum. B. Surowiecka, K. Sauerland, [w:] A. Ściegienny, *Luter*, Warszawa

1967.

Maciej z Miechowa, *Opis sarmacji azjatyckiej i europejskiej*, przeł. T. Bieńkowski, Wrocław 1972.

Morus T., *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz, Warszawa 1954

Orzechowki S., *Żywot i śmierć Jana Tarnowskiego*, Sanok 1855

Pico della Mirandola G., *Godność człowieka*, przeł. Zbigniew Kalita [w:] A. Nowicki, *Filozofia włoskiego odrodzenia*, Warszawa 1967.

Platon, *Dialogi*, tł. W. Witwicki, Warszawa 1993.

Platon, *Państwo*, tł. W. Witwicki, Kęty 1997.

Platon, *Prawa*, tł. M. Maykowska, Warszawa 1960.

Sęp Szarzyński M., *Poezje zebrane*, red. A. Karpiński, K. Mrowcewicz, E. J. Głębińska, A. Masłowska-Nowak, Warszawa 2001.

Terencjusz P. *Komedie*, tł. M. Brożek. Wrocław 1971.

Św. Tomasz z Akwinu, *Wady i grzechy*, Przeł. F. W. Bednarski, [w:] *Suma teologiczna*, t.12, Londyn 1965.

Vergilius M. P., *Eneida*, Przeł. Zygmunt Kubiak. Warszawa 1987.

Opracowania

Alegoria, red. J. Abramowska, Gdańsk 2003.

Andrzej Frycz Modrzewski: współczesne odczytanie myśli społeczno-pedagogicznej, red. Z. Szarota, Kraków 2003.

Andrzej Frycz Modrzewski i problemy kultury polskiego odrodzenia, red. T. Bieńkowski, Warszawa 1974.

Borgosz J., *Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1962.

Brandt R.B., *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej*, tł. B. Stanosz, Warszawa 1996.

Budkiewicz J., *Myśl psychologiczna w dziełach naukowych Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, Warszawa 1964.

Chechelski J., *Wpływ scholastyki na Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, Warszawa 1935.

- Delumeau J., *Cywilizacja Odrodzenia*, tł. E. Bąkowska, Warszawa 1987.
- Gogolewski T., *Teologia Andrzeja Frycza Modrzewskiego: studium historyczno-krytyczne*, Warszawa 2010.
- Gui B., *Księga inkwizycji. Podręcznik*, wstępem opatrzyła P. Seifert, przeł. M. Pawlik, J. Zychowicz, Kraków 2002.
- Huizinga J., *Erazm*, tł. M. Kurecka, Warszawa 1964.
- Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, red. Mirosława Hanuszkiewicz-Lavalle [w:] *Humanizm Idee nurty i paradygmaty humanistyczne w kulturze polskiej*, red. Alina Nowicka-Jeżowa, t. 4 Warszawa 2011.
- Karpiński A., *Renesans*, Warszawa 2007.
- Klaniczay T., *Renesans, manieryzm, barok*, tłum. E. Cygielska, Warszawa 1986.
- Klinger A., *Myśl filozoficzno-społeczna Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, Zielona Góra 1978.
- Korolko M., *Andrzej Frycz Modrzewski: humanista, pisarz*, Warszawa 1976.
- Kot S., *A. Frycz Modrzewski. Studium z dziejów kultury polskiej w. XVI*, Kraków 1919
- Kurdybacha Ł., *Ideologia Frycza Modrzewskiego*, Warszawa 1953.
- Lepszy K., *Andrzej Frycz Modrzewski*, Warszawa 1964.
- Libera Z., Pietrusiewicz J., Rytel J., *Literatura polska. Od średniowiecza do oświecenia*, Warszawa 1989.
- Nowicki A., *Filozofia włoskiego odrodzenia*, Warszawa 1967.
- Petsch D., *Tomasz Morus*, Warszawa 1962.
- Szczucki L., *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, Warszawa 1978.
- Ściegienny A., *Luter*, Warszawa 1967.
- Tatarkiewicz W., *Historia Filozofii*, t1, Warszawa 1997.
- Tazbir J., *Kultura szlachecka w Polsce*, Warszawa 1978.
- Voisé W., *Frycza Modrzewskiego nauka o państwie i prawie*, Warszawa 1956.
- Wichowa M., *Studia i materiały o życiu i twórczości Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, Łódź 2008.
- Wójtowicz A., *Ład moralny, rządy prawa i rozumu w doktrynie Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, Katowice 1996.
- Ziomek J., *Literatura Odrodzenia*, Warszawa 1987.

Ziomek J., *Renesans*, Warszawa 2008.