

**Steffen Huber**

**POLIFONIA TRADYCJI**

**FILOZOFIA PRAKTYCZNA I TEORETYCZNA  
ANDRZEJA FRYCZA MODRZEWSKIEGO**

Uniwersytet Warszawski  
Wydział „Artes Liberales”

Komisja do Badań nad Reformacją  
w Polsce i Europie Środkowo-Wschodniej

**REFORMACJA  
w Polsce i Europie Środkowo-Wschodniej**

Redaktor naukowy serii  
*Piotr Wilczek*

**Rada Programowa Serii**  
Irena Backus (Genève)  
Karin Friedrich (Aberdeen)  
Howard Hotson (Oxford)  
Richard Muller (Grand Rapids)  
Herman Selderhuis (Apeldoorn)  
Vladimír Urbánek (Praha)

**Tom IV  
Steffen Huber  
POLIFONIA TRADYCJI.  
FILOZOFIA PRAKTYCZNA I TEORETYCZNA  
ANDRZEJA FRYCZA MODRZEWSKIEGO**

\*\*\*

University of Warsaw  
Faculty „Artes Liberales”

Committee on the Study of the Reformation  
in Poland and East-Central Europe

**REFORMATION  
in Poland and East-Central Europe**

Series Editor  
*Piotr Wilczek*

**Editorial Advisory Committee**  
Irena Backus (Genève)  
Karin Friedrich (Aberdeen)  
Howard Hotson (Oxford)  
Richard Muller (Grand Rapids)  
Herman Selderhuis (Apeldoorn)  
Vladimír Urbánek (Praha)

**Volume IV  
Steffen Huber  
POLYPHONY OF TRADITIONS.  
THE PRACTICAL AND THEORETICAL PHILOSOPHY  
OF ANDRZEJ FRYCZ MODRZEWSKI**

**STEFFEN HUBER**

**POLIFONIA TRADYCJI**

**FILOZOFIA PRAKTYCZNA I TEORETYCZNA  
ANDRZEJA FRYCZA MODRZEWSKIEGO**

Warszawa 2014

**Pracę opiniowali do druku**

Prof. dr hab. Irena Backus (Université de Genève)

Prof. dr hab. Zbigniew Ogonowski (Polska Akademia Nauk, Warszawa)

Copyright © by Wydział „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa and the Author

**Redaktor**

Marta Höffner

**Korekta**

Halina Stykowska

**Projekt okładki**

Jowita Lis

**Skład i organizacja druku**

*PanDawer*

*www.pandawer.pl*

Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki (grant nr 1411/B/H03/2011/40).

Publikacja finansowana przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego

ISBN: 978-83-63636-26-5 (Wydział „Artes Liberales”)

978-83-64003-20-2 (Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa)

**Wydawcy:**

Uniwersytet Warszawski  
Wydział „Artes Liberales”

ul. Nowy Świat 69

00-046 Warszawa

www.al.uw.edu.pl

Wydawnictwo Naukowe  
Sub Lupa

ul. Grzybowska 37a/7

00-855 Warszawa

www.sublupa.pl

*Dla Jadwigi*



## SPIS TREŚCI

UWAGI WSTĘPNE .....	11
Plan rozprawy .....	12
Wczesna i późna twórczość Frycza .....	15
Tezy interpretacyjne .....	18
<b>1. KLUCZE INTERPRETACYJNE DO FILOZOFII SPOŁECZNEJ FRYCZA .....</b>	<b>21</b>
Pierwsze ujęcia w perspektywie historycznej .....	24
Kluczowe interpretacje naukowe .....	27
<i>Maliniak 1913</i> .....	31
<i>Kot 1919, 1923</i> .....	33
<i>Voisé 1956</i> .....	34
<i>Górski 1958</i> .....	38
<i>Wünsch 1994; 2006</i> .....	39
<i>Pietrzyk-Reeves 2012</i> .....	41
<b>2. KORZENIE I KONFLIKTY FRYCZA .....</b>	<b>45</b>
Erazm z Rotterdamu .....	46
<i>Deliberatywna niewyrazistość</i> .....	47
<i>Philosophia Christi jako sermonopraktycyzm</i> .....	48
<i>Logos jako verbum i sermo</i> .....	50
<i>Problem Trójcy u Erazma</i> .....	55
<i>Ironia</i> .....	58
Luter, Erazm i Frycz o wolnej woli .....	64
<i>Luter</i> .....	67
<i>Erazm</i> .....	70
<i>Frycz</i> .....	72
Filip Melanchton .....	75
<i>Prawo, obyczaj i metafizyka</i> .....	75
<i>Postulat badawczy i dygresja z XX w.</i> .....	85
Konflikt z Genewą .....	92
Inspiracje scholastyczne .....	98

3. FRYCZ: RZECZPOSPOLITA I REFORMA ( <i>O POPRAWIE RZECZYPOSPOLITEJ</i> ).....	103
Aksjomat 1: Człowiek jest zwierzęciem racjonalnym i politycznym .....	104
Aksjomat 2: Rzeczpospolita wymaga nieustannych reform .....	107
<i>Szkola</i> .....	108
<i>Prawo</i> .....	111
<i>Eklezjologiczne źródła reformy rzeczypospolitej</i> .....	114
<i>Demokracja</i> .....	116
Aksjomat 3. Obyczaje poprawiać prawem, prawo czerpać z obyczajów .....	119
<i>Prawu przysługuje monopol przemocy</i> .....	120
<i>Racjonalność prawa wnika w obyczaj</i> .....	124
<i>Prawo wyrasta z obyczajów – dobrych i złych</i> .....	132
<i>Prawo stanowione, naturalne i boskie</i> .....	135
<i>Wzajemna autonomia</i> .....	137
<i>Mowa III: przykład przeciwny?</i> .....	140
<i>Współmierność</i> .....	144
<i>Dwie metafory źródła</i> .....	149
<i>Prawo stanowione: tekstualność</i> .....	154
<i>Prawo natury</i> .....	163
<i>Prawo boskie</i> .....	167
<i>Strategia kodyfikacji</i> .....	171
<i>Antyplatońska hermeneutyka polityki</i> .....	174
4. ORZECZOWSKI: RZECZPOSPOLITA I TRADYCJA ( <i>QUINCUNX, POLICYJA</i> ).....	179
<i>Quincunx</i> .....	186
<i>Egzekucja całościowym projektem</i> .....	186
<i>Geometria</i> .....	190
<i>Autorytet i dowód</i> .....	191
<i>Policyja</i> .....	193
<i>Ustrój społeczny i polityczny</i> .....	193
<i>Dom</i> .....	198
<i>Natura</i> .....	200
<i>Porządek nadnaturalny</i> .....	203
<i>Pojęcia teoretyczne</i> .....	206
<i>Metoda Arystotelesowska</i> .....	206
<i>Rzecz szczerą</i> .....	207
<i>Zmiana</i> .....	207
<i>Punkt i jedno</i> .....	210
<i>Błogosławieństwo, czyli noesis noeseos</i> .....	211
5. FRYCZ: SYLWY .....	215
Stan badań.....	215
<i>Maliniak 1913</i> .....	215
<i>Płotnikow 1914</i> .....	216
<i>Kot 1919, 1923</i> .....	216
<i>Górski 1929</i> .....	218



Völker 1933 .....	220
Wajsbium 1933.....	222
Wajsbium 1934.....	225
Czechelski 1934.....	227
Kurdybacha 1959 .....	230
Kumaniecki 1960.....	231
Barycz 1958 .....	231
Górski 1958.....	232
Szczucki 1973.....	238
Rotondò 1974.....	240
Voisé 1974.....	242
Piwko 1976 .....	243
Piwko 1979 .....	245
Séguenny, Urban 1997 .....	247
Sylwa I: przegląd argumentów.....	248
Traktat I, rozdział I .....	249
Rodzina pojęć oznaczających „byt” .....	249
Problem jedności .....	252
Dygresja: <i>Fricius scotizzans</i> .....	256
Rozdział II .....	264
Przyroda, prorocy i Nowy Świat.....	264
Czas Słowa, ponadczasowość Słowa .....	266
Trzecia osoba, czyli Duch św.....	270
Elenchos? .....	271
Rozdziały III i IV.....	272
Tworzenie przyrodzone vs. nadprzyrodzone.....	273
Zestopniowana zrozumiałość biblijnego obrazu chrztu Chrystusa .....	274
Przełożenie obrazu biblijnego na język pozabiblijny: upolitycznienie.....	276
Neoplatonizm? .....	282
Rozdział IV .....	283
Rozdział V.....	286
Przecenianie banalnych cech gramatycznych.....	287
Ignorowanie metaforycznego charakteru języka biblijnego.....	288
Muneryzm a kategorie filozoficzne .....	291
Wulgata i przekład <i>logos</i> .....	294
Błędny wzór wnioskowania .....	296
Ograniczenie tendencji munerystycznej.....	297
Rozdział VI: <i>Niezbity dowód na rzecz Trójcy</i> .....	300
Rozdział VII: <i>Filozofia źródłem absurdów</i> .....	303
Nieszczęsna czwórka: Tomasz, Szkot, Durandus, Ockham .....	304
Błąd Tomasza .....	305
Błąd Duns .....	308
Błąd Durandusa .....	310
Błąd Ockhama .....	310

Komentarz: <i>Sylwa I</i> , traktat II .....	311
<i>Rozdziały I i II</i> .....	311
<i>Rozdział III</i> .....	312
<i>Rozdział IV</i> .....	312
<i>Rozdział V</i> .....	314
Komentarz: <i>Sylwa I</i> , traktat III.....	316
6. ZANCHI, <i>DE TRIBUS ELOHIM</i> .....	319
Terminologia ontologiczna.....	322
PODSUMOWANIE.....	329
Polityka i metafizyka u Frycza: <i>duo animi, una cogitatio</i> .....	329
Całościowa hermeneutyka Frycza.....	331
<i>Univocitas reipublicae et haecceitas eius civis</i> .....	335
Orzechowski i Zanchi.....	339
Stanisław Orzechowski.....	339
Hieronim Zanchi.....	341
BIBLIOGRAFIA .....	345
Źródła.....	345
Opracowania.....	348
INDEKS OSOBOWY.....	359

W ostatnich latach znacząco wzrosło zainteresowanie myślą filozoficzną i społeczną dawnej Rzeczypospolitej. Coraz ważniejsza staje się dziś współpraca interdyscyplinarna, która dzięki przełamywaniu izolacji poszczególnych dyscyplin zbliża się do renesansowego ideału wiedzy naukowej, czyli do pogodzenia wysokiej specjalizacji z obowiązkiem integrowania różnych dyskursów.

Aby oddać uniwersalny charakter filozofii Andrzeja Frycza Modrzewskiego (1503–1572), w niniejszej pracy podjęta zostaje próba dowartościowania jego późniejszych tekstów, zwłaszcza filozoficznej *Sylwy I*. Nie oznacza to, że słynne księgi *O poprawie Rzeczypospolitej* miałyby stracić status *opus magnum*. Jednakże późne *Sylwy* pomagają zrozumieć zasady, na których Frycz kilkanaście lat wcześniej oparł wizję stale reformującej się wspólnoty politycznej: indywidualną wolność, umiejętność współdziałania z ludźmi o innych poglądach, szanowanie autonomii różnych obszarów życia. *Sylwy*, podobnie jak inne pisma teologiczne, ukazują zakorzenienie Frycza w różnych szkołach europejskiego humanizmu, jego twórczy dialog i później ostry konflikt z konfesjonalistami, wreszcie encyklopedyczny sceptycyzm jako pozytywną (!) strategię poznawczą, uznającą wątpliwości, jakie w uczestnikach debaty publicznej budzą poglądy ich przeciwników, i jednocześnie uczącą ich szacunku dla różnorodności, której są częścią.

Frycz jest kojarzony z mieszczaństwem i dworem dwóch ostatnich Jagiellonów, z obozem walczącym o całościową kodyfikację polskiego prawa ziemskiego, a także z najbardziej proreformowymi grupami we wspólnotach wyznaniowych.

Pod koniec życia z szacunkiem odnosił się do radykalnego humanizmu Pińczowian. Stąd filozofia Frycza, mimo jej uniwersalistycznego charakteru, była zawsze przez niektórych postrzegana jako przejaw partykularyzmu. Polemiści Frycza – Stanisław Orzechowski i Hieronim Zanchi – również są zakorzenieni w uniwersalizmie wcześniejszych pokoleń humanistów i, przede wszystkim, posługują się językiem uniwersalnym. W wypadku Orzechowskiego jest to wyszkolona na subtelnej łacinie polszczyzna, która otwiera mu drogę poza mury uczelni i bibliotek, do parlamentów i kościołów. Zanchi opiera swą uczonej łacinę na uniwersalnej metodzie *loci communes*, pierwotnie elitarnej, która jednak wymusza na elicie otwartość na nowe, metaforyczne sposoby myślenia.

W odniesieniu do Frycza, Orzechowskiego i Zanchiego należy zatem mówić o trzech partykularnych uniwersalizmach, osadzonych w konkretnych interesach politycznych. Orzechowski, przy wszystkich swoich wadach charakteru, wniósł znaczący wkład w dość tolerancyjną praktykę republiki, której sam już nie dożył: Rzeczypospolitej Obojga Narodów opartej na wolnej elekcji i – nawet jeśli teoretycznie – na zasadzie równouprawnienia grup kulturowych i wyznaniowych. Zanchi, mimo wyraźnej tendencji apologetycznej, wpisuje się w proces mitygacji kalwinizmu po śmierci Serveta na genewskim stosie w 1553 r. Tym, co odróżnia Frycza od Orzechowskiego i Zanchiego, nie są same poszukiwania uniwersalnych zasad, ale stopień filozoficzności tych poszukiwań. Motywy Orzechowskiego i Zanchiego są w pewnych granicach „ufilozoficznialne”. Frycz filozofuje z taką wrażliwością na potrzeby polityki i teologii, że jego argumenty stają się czasem bardziej polityczne czy teologiczne niż filozoficzne. Jednak spośród tych trzech autorów tylko Frycz broni Sokratejskiego „wiem, że nie wiem”, ponosząc wszystkie tego konsekwencje łącznie z politycznym osamotnieniem, które prawdopodobnie niezbyt mocno doskwierało temu z gruntu filozoficznemu człowiekowi.

#### PLAN ROZPRAWY

Niniejsze studium zaczyna się od refleksji nad paradygmatami interpretacji, jakie w literaturze badawczej ostatnich 100 lat stosowano w odniesieniu do Frycza. Regularnie kojarzono jego myśl z bieżącymi debatami toczonymi w Polsce

rozbiorowej, II RP, PRL i III RP. Koncepcje społeczne, których prekursorem Frycz miał rzekomo być, obejmują szerokie spektrum. Duży rozróżnienie obecnie wysuwanych tez interpretacyjnych to także efekt odłączenia myśli praktycznej Frycza od stanowiącej jej kontekst myśli teoretycznej i teologicznej. Pytano raczej o to, jakich późniejszych koncepcji Frycz był prekursorem, niż o to, z jakich wcześniejszych czy współczesnych mu tradycji się wywodził. Nie powstała też metainterpretacja w sensie historii efektywnej (*Wirkungsgeschichte*), proponowano raczej wyjaśnienia, które w swych funkcjach politycznych same tworzyły historię efektywną filozofii Frycza.

Z tego też powodu drugi rozdział niniejszej książki poświęcony jest korzeniom myśli Frycza i konfliktom, w których atmosferze dojrzewała. Jego mistrzami byli z pewnością Erazm i Melanchton. Łatwo jednak wskazać granicę, której ich krytyczny uczeń nie chciał przekraczać, a jest nią granica, za którą zaczyna się ścisła teologia. Niemniej trzeba zauważyć, że również teolodzy, z którymi Frycz popadł w otwarty konflikt, stali się dla niego w pewnej mierze nauczycielami. Kalwin, a w jego imieniu Beza i Bullinger czynnie zwalczali Frycza, który jednak okazywał pewien respekt dla kalwińskiej antropologii i myśli politycznej. Samodzielność polskiego myśliciela polega na jego solidnej znajomości filozofii starożytnej oraz, w mniejszym stopniu, średniowiecznej i wczesnonawoczesnej, a przede wszystkim na metodycznym podejściu do spraw praktycznych i teoretycznych. Wszystko to sprawiło, że *Poprawa Rzeczypospolitej*, napisana ćwierć wieku przed pierwszą wolną elekcją i zdradzająca zbliżenie autora do mieszczaństwa i urzędników, zachowała swoją atrakcyjność dla przedstawicieli republikanizmu szlacheckiego, czego przykładem jest Andrzej Wolan z jego narracją wolnościową. Nawet Szymon Starowolski, który włożył wiele wysiłku w utrwalenie negatywnego obrazu Frycza, czasami – wszak był wielkim erudytą historii i prawa – wiernie prezentuje esencjalne myśli swego przodka. Jednak nasuwają się tutaj postulaty badawcze dotyczące recepcji myśli Frycza, których realizacji autor niniejszej pracy się nie podejmuje.

W rozdziale trzecim próbie ostrożnej aksjomatyzacji poddano koncepcję *O poprawie Rzeczypospolitej* oraz myśl społeczną i teoretyczną rozsianą w pomniejszych traktatach Frycza (w szczególności *De mediatore*, *De libero hominis arbitrio*

i *Sylvae*). Główne aksjomaty dotyczą: (1) polityczności i racjonalności człowieka, (2) nieustannej reformy Rzeczypospolitej<sup>1</sup> i (3) współzależności obyczaju i prawa.

W czwartym rozdziale zanalizowano filozoficzne motywy ostatnich traktatów Stanisława Orzechowskiego, napisanych już w czasie ostrego konfliktu z Fryczem. Orzechowski pozostaje w pewnej zależności od swojego adwersarza: neguje jego zasady lub odwraca ich sens, zamiast określać własne zasady. Orzechowski wykazuje się większą kompetencją niż Frycz w odniesieniu do nowej kultury obrazu związanej z językiem narodowym (polszczyzna w dyskursie naukowym i publicznym).

Tematem piątego rozdziału są *Sylwy*. To późne dzieło jest tu interpretowane jako dokończenie projektu, który Frycz rozpoczął 30 lat wcześniej w *Mowach o karze za męzobójstwo*. Szczegółowej analizie poddano pierwszą spośród czterech *Sylw*. Znajdujemy w niej najwięcej materiału filozoficznego i najlepiej odsłania ona metodę Frycza: sceptyczną, aporetyczno-encyklopedyczną. *Sylwa II*, traktująca o potrzebie zwołania soboru narodowego, słusznie uchodzi za niesprawiającą większych problemów interpretacyjnych. W *Sylwach III i IV* pod względem filozoficznym powtarza się wiele wątków z *Sylwy I*, ale wskazana jest tu pewna ostrożność. O ile wiadomo autorowi niniejszej pracy, do tych pism nie zastosowano jeszcze klucza Erazmiańskiej ironii i Sokratejskiej aporii, jak to uczyniono w przedstawionej dalej analizie *Sylwy I*. Wciąż jeszcze powszechny jest pogląd, że *Sylwy* skończyły się fiaskiem intelektualnym, ponieważ nie przyniosły rozstrzygnięcia sporu o Trójcę. Wyniki przeprowadzonej w tej książce analizy prowadzą do innej konkluzji, mianowicie że w *Sylwach* rozwija się dojrzała filozoficzna (nie teologiczna) strategia wobec fundamentalnych konfliktów drugiej połowy XVI w. Ta sceptyczna strategia opiera się na ironii i aporii, na cierpliwym encyklopedyzmie, na technice ważenia i równoważenia rozmaitych argumentów, wreszcie współbrzmi z założeniami filozofii politycznej Frycza.

---

<sup>1</sup> Termin „Rzeczpospolita” będzie pisany małą literą, gdzie mowa o filozoficznym wymiarze wspólnoty politycznej lub o innym państwie niż Polska, a dużą, gdzie wypowiedź odnosi się do Polski wzgl. do federacji polsko-litewskiej. Nie zawsze można rozdzielić te dwa aspekty w sposób jednoznaczny. W cytatach z dzieł polskojęzycznych zachowana zostanie oryginalna pisownia.

W szóstym rozdziale zwięźle określono filozoficzne aspekty strategii Hieronima Zanchiego (1516–1590), strasburskiego teologa, któremu najwyżsi teolodzy kalwińscy zlecieli refutację *Sylw* Frycza. Filologiczna metoda Zanchiego koresponduje z tradycją Valli i Erazma, a zatem i po części z metodą Frycza. Natomiast metoda *loci communes*, która przyniosła Zanchiemu sławę, opiera się na mocno antyseptycznym i „anty-Fryczowskim” założeniu: oto wszystkie ważne terminy filozoficzne i teologiczne są jednoznaczne, co więcej, są zrozumiałe dla wszystkich ludzi. Zanchi w mniejszym stopniu niż Frycz panuje nad filozoficznymi konsekwencjami swych tez, ale wyraźnie góruje nad nim jako retor i twórca nadzwyczaj eleganckiej narracji teologicznej.

#### WCZESNA I PÓŻNA TWÓRCZOŚĆ FRYCZA

Stereotyp Frycza jako filozofa wyłącznie praktycznego wrósł głęboko w dyskurs naukowy i społeczny. Sam Frycz zdaje się to potwierdzać, o wiele bardziej eksponując swój sceptycyzm w pismach teoretycznych niż w praktycznych. Warto naszkicować tutaj kilka argumentów na rzecz łącznej interpretacji obu pozornie odrębnych sfer jego myśli.

Pod względem historycznym można wskazać trzy powody, dla których utarło się przekonanie o wewnętrznym podziale dorobku Frycza na część praktyczną i część teoretyczną. Pierwszym jest decyzja katolickiej cenzury krajowej około 1550 r., by dopuścić do obiegu tylko te pisma Frycza, które można czytać jako czysto polityczne i niemające nic wspólnego z teologią. Schemat ten w XVII w. został powielony przez wzmiankowanego już Szymona Starowolskiego, który przedstawił Frycza jako wielkiego filozofa polityki i zarazem groźnego heretyka. Za takiego uznała go także kalwińska ortodoksja i to w takim stopniu, że zorganizowała opór nie tylko na najwyższym szczeblu personalnym (Bullinger, Beza), ale także na dość wątpliwym poziomie etycznym (kradzież manuskryptu z drukarni Oporyna). Podział na „dobre” pisma polityczne i „złe” teologiczne przychodzi z zewnątrz i w żadnej mierze nie odpowiada intencjom Frycza.

Po drugie, jak już wspomniano, w XIX i XX w. najważniejsi badacze myśli Frycza włączali się w polityczne, a czasem też zbrojne działania dla dobra Polski. Władysław Maliniak i Witold Skarżyński zabiegali o korzystny kompromis

z zaborcami; Stanisław Kot był czynnym politykiem II RP w kraju i na emigracji; w tragicznej biografii Kazimierza Lepszego, który przeżył niemiecki obóz koncentracyjny po *Sonderaktion Krakau*, dostrzegamy związki z Narodową Demokracją w latach 20., a po II wojnie światowej próbę legitymizacji socjalizmu za pomocą dawnej polskiej myśli politycznej; Waldemar Voisé swymi badaniami nad renesansem przyczynił się do ochrony humanistycznie i humanitarnie zorientowanej nauki przed ideologią stalinowską. Skupieni na praktyce politycznej uczeni często odnotowywali potrzebę rozszerzenia perspektywy o problemy teoretyczne, lecz w ówczesnych warunkach politycznych i intelektualnych nie widzieli przesłanek, by tę potrzebę zaspokoić.

Po trzecie, w literaturze polskiej metodyczny wymiar sceptycyzmu humanistycznego został opisany przez Juliusza Domańskiego i Jakuba Koryła w analizach twórczości Erazma. Nie znalazło to jednak jeszcze odzwierciedlenia w badaniach nad polskimi humanistami, w szczególności nad Fryczem. Tu wciąż *onus probandi* ciąży na tym, kto widzi w sceptycyzmie, aporii oraz ironii pozytywną metodę gromadzenia i organizowania wiedzy, zamiast postrzegać je w kategoriach redukcjonizmu, czy wręcz nihilizmu. Stąd tak ważne jest pytanie o to, co w samej koncepcji Frycza przemawia za łączną interpretacją sfer praktycznej i teoretycznej.

Stanisław Piwko stwierdził w 2007 r., że filozoficzno-teologiczne *Libri tres* w intencji Frycza służą „weryfikacji sensowności jego modelu politycznej reformy państwa”, a sam autor „od pierwszej *Mowy o karze za mężobójstwo* [...] do ostatnich stron *Sylw* [...] ani na moment nie przestał być politykiem”<sup>2</sup>. Piwko w odniesieniu do *Libri tres* pokazuje precyzyjnie, jak ten alians funkcjonuje. Rozważając swoje centralne tezy polityczne dotyczące zła i wolności ludzkiej, Frycz ustala granicę między „czysto naturalnym” a „eschatologicznym” wymiarem wolności i uzasadnia w szerszej antropologicznej perspektywie, dlaczego priorytet przysługuje wymiarowi naturalnemu. Wreszcie – a trudno przecenić wagę tej obserwacji Piwko dla interpretacji pism „teologicznych” Frycza – tworzy on obszerną i oryginalną „stoicką wykładnię” myśli Pawłowej, „sprzeczną

---

<sup>2</sup> Piwko 2007, 419.



zarówno z ortodoksją Kalwina, jak i Lutra”<sup>3</sup>. Badacz nie stawia pytania, dlaczego Frycz w ogóle porusza tematy teologiczne, i słusznie, takiego pytania bowiem w XVI w. nikt sobie nie zadawał. Konfesjonalizacja nadaje tej epoce twarz – kto chce mówić o ludzkiej wolności, musi się odnieść do argumentów Lutra, Kalwina i Erazma, którzy postrzegali siebie jako teologów i za takich byli uważani przez przyjazną im część publiczności.

Jak wygląda z bliska owa „stoicka wykładnia” Frycza, którą zauważył Piwko? Według mnie wymowny jest przykład pewnej dystynkcji pojęć z etyki Cyserona: obowiązki dzielą się na idealne, same w sobie stanowiące najwyższy stopień doskonałości (*officia recta* jako *finis bonorum*) oraz pospolite, zogniskowane wokół spraw życiowych i mające w sobie dużo z przyzwyczajzeń (*officia communia* związane z *usus vitae*)<sup>4</sup>. Jako abstrakcyjny zabieg terminologiczny dystynkcja ta dopuszcza dwie zasadnicze interpretacje. Z jednej strony można nawet posunąć się do stwierdzenia radykalnej odrębności tego, co idealne, od tego, co zwyczajne, a wtedy „gra się *staccato*”, podkreślając wymiar wertykalny i dramatyzując rozdarcie między dwoma światami, jakie staje się udziałem wielu ludzi. Z drugiej zaś strony można akcentować całość, w której to, co idealne, łączy się z tym, co zwyczajne, a wtedy „gra się *legato*”, podkreślając wymiar poziomy i nadając całej sprawie większą płynność. Frycz – by pozostać w obszarze metafory muzycznej – „gra *portato*” z odważnymi wahaniami w stronę *staccato* i *legato*, ostatecznie z przewagą tego ostatniego. Powracając do terminologii Cyserona: w myśli Frycza Cyserońska klamra dwóch rodzajów *officium* mocno łączy obie zagrożone rozdzieleniem sfery, wysoką i niską, gwarantując jednocześnie ich wzajemną autonomię. Taki wniosek można wysnuć z wielu drobnych obserwacji obecnych w pismach politycznych Frycza.

W filozofii Frycza znany Cyseroński aksjomat *natura vi rationis hominem conciliat homini* nie zachęca już do przenoszenia spekulatywnych treści dotyczących natury na grunt etyczny, ale tworzy współzależność czterech pojęć *natura*, *homo*, *ratio* i *conciliatio*<sup>5</sup>. Już u Cyserona każde z tych pojęć ma nieredukowalny

<sup>3</sup> Piwko 2007, 424nn.; 432.

<sup>4</sup> Cic. off. I 7–8.

<sup>5</sup> Cic. off. I 12.

charakter empiryczny, zatem zmusza czytelnika do refleksji nad własnymi doświadczeniami i zamiarami. U Frycza efekt ten jest jeszcze silniejszy i nadaje oryginalności owej „stoickiej wykładni” myśli Pawłowej oraz, jak można śmiało powiedzieć, całej jego koncepcji społecznej.

#### TEZY INTERPRETACYJNE

Po pierwsze, dla wszystkich dzieł Frycza charakterystyczny jest sceptycyzm w postaci encyklopedycznej: każda wątpliwość powinna zostać uwzględniona i każdy argument krytycznie oceniony, po to, aby w katalogu „za” i „przeciw” zawrzeć jak najwięcej materiału. Sceptyczno-encyklopedyczna hermeneutyka refleksji teoretycznej, w tym teologicznej, zostaje przez filozofa przedstawiona *nota bene* już w *Poprawie Rzeczypospolitej*. Bezpośrednio i w pełni odpowiada jej katalogowanie techniką aporyczno-ironiczną argumentów pro- i antytrynitarnych w *Sylwach*.

Po drugie, silne dowartościowanie jednostki w myśli praktycznej koresponduje z ontologicznymi zasadami, na które naprowadzają pisma teoretyczno-teologiczne, zwłaszcza *Sylwa I*. Zgodnie z politycznym projektem Frycza rzeczpospolita w zasadniczych kwestiach powinna komunikować się ze swymi obywatelami w sposób bezpośredni, tj. omijając wspólnoty lokalne, regionalne, wyznaniowe i inne. Najważniejszymi instrumentami takiej komunikacji są prawo ogólnopaństwowe, pluralistyczna szkoła państwowa, wybory zbliżone do dzisiejszego pojęcia wyborów ogólnych, wolnych i tajnych (choć u Frycza obowiązywałby jeszcze cenzus), wreszcie Kościół narodowy. Adekwatnie do tych postulatów w *Sylwie I* przedstawione zostaje teoretyczno-teologiczne pojęcie bytu, które jest jedno, absolutnie nadrzędne i ogólne, semantycznie prawie puste. Doświadczenie bytu nie jest tu doświadczeniem stopniowania jego mocy z góry w dół, lecz bardziej bezpośrednio łączy całość z jednostką, co przypomina Szkotystyczne pojęcia *univocitas entis* i *haecceitas*. W tym kontekście lepiej można dostrzec konsekwencje uznanego przez Frycza aksjomatu *liberum arbitrium*. Jak w polityce należy realizować dobro wspólne, zawsze wychodząc od indywidualnego dobra i, zwłaszcza, od indywidualnego zła, tak w metafizyce pierwsza przyczyna wszechbytu nie działa autarkicznie jako przyczyna sprawcza (jak jest zdaniem tomistów), formalna (jak jest zdaniem platoników) czy

celowa (jak jest w popularnym wariacie filozofii Leibnizowskiej), gdyż zagrażałoby to wolności myślących bytów indywidualnych. W nakreślonym przez Frycza porządku polityczno-ontologicznym to, co najwyższe, musi szanować wolność tego, co zwyczajne, ponieważ stanowi z nim wspólnotę. Można by rzec: *univocitas reipublicae et haecceitas eius civis*, przy czym szkotystyczna ontologia nie stanowi tu świadomego paradygmatu. Frycz bowiem nie stosuje wspomnianych motywów ontologicznych w sposób spójny i nie tworzy żadnej zwartej ontologii, lecz ostentacyjnie, ba, gniewnie porzuca podstawowe instrumenty klasycznej ontologii, w tym Szkotystyczną *distinctio formalis*, na korzyść metaforycznej egzegezy Biblii.

Po trzecie, każde centralne pojęcie zostaje przez Frycza poddane krytycznej analizie. W jej ramach wykazuje on racjonalną zawartość danego pojęcia oraz, co istotne, chwilę, w której ta racjonalna treść przechodzi w swe przeciwieństwo, mianowicie w irracjonalną emocję. W *Poprawie Rzeczypospolitej* widać to najlepiej w pojęciu sprawiedliwości (*aequitas*), w którym racjonalny aspekt równości i równowagi (*aequalitas, aequabilitas*) jest nieredukowalny, ale grozi irracjonalizmem zemsty i ostatecznie rozpadem społeczeństwa, jeśli nie natrafia na przeciwstawną siłę (*re-*)*conciliatio*. W podobnym sensie Frycz pokazuje w *Sylwach*, iż w każdym bliższym określeniu pojęcia bytu, które ma gwarantować jego jedność, kryją się struktury mogące grozić jego rozbiciem (w dyskusji trynitologicznej: pojęcie Boga-Ojca jako przyczyny sprawczej bytu Syna i Ducha rozbija ich współistotność, implikuje bowiem numeryczny podział na element czynny i elementy bierne).

Po czwarte, Frycz bezpośrednio integruje wybrane proegalitarne modele eklezjologiczne w ustroju swej republiki. Tłumi jednocześnie w zarodku hierarchiczną teokrację, przeciwstawiając jej aksjomat naturalnej polityczności i racjonalności każdego – dosłownie każdego – człowieka.

Otwarta hermeneutyka Frycza stanowi wyzwanie dla jego adwersarzy. Główny krytyk jego myśli politycznej, Stanisław Orzechowski, uwalnia emocjonalną siłę wielkich metafizycznych metafor, pozwalając im wymknąć się wszelkiej dialektyce. Werbalnie broni „Arystotelesa”, a w rzeczywistości korzysta z motywów dionizjańskich, połączonych z własną wyobraźnią artystyczną. Tendencję

do platonizmu wykazuje także Hieronim Zanchi w swej krytyce Frycza. Pojęcia ontologiczne tworzą w narracji Zanchiego bardzo harmonijny układ, za co jednak płaci on – z punktu widzenia wielu teologów zapewne niewygórowaną – cenę ontologicznego esencjalizmu. Tym samym niechęć potwierdza obawę trapiącą autora *Sylw*, że ontologizacja pojęć biblijnych prowadzi do rozbicia jedności bytu. Uciekając się do neoplatońskiej emanacji, Zanchi traci to, czego Frycz tak konsekwentnie broni w *Sylwach*, czyli aktowego wymiaru *esse* pierwszego bytu.

Frycz z charakterystycznym dla siebie spokojem ducha zajmował się wszystkim, co wówczas różniło Europejczyków. Jego przesłanie najkrócej można ująć następująco: nie warto kreślić zbyt obszernych wizji jedności, które w praktyce bardziej dzielą, niż łączą ludzi. Cenniejsze są rzetelne obserwacje, nadające realistyczne ramy różnorodnym wizjom jedności, obecnym w każdej liczącej się koncepcji politycznej.