

Tomasz Fijałkowski

Doskonałość jako miara wartości człowieka : echa platońskie w twórczości Andrzeja Frycza Modrzewskiego

Prace Polonistyczne Studies in Polish Literature 35, 181-196

1979

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TOMASZ FIJAŁKOWSKI

DOSKONAŁOŚĆ JAKO MIARA WARTOŚCI CZŁOWIEKA

ECHA PLATOŃSKIE W TWÓRCZOŚCI
ANDRZEJA FRYCZA MODRZEWSKIEGO

1

Przed prawie dziewięćdziesięciu laty Stanisław Tarnowski w swoich *Studiach do historii literatury polskiej*, w rozdziale poświęconym Andrzejowi Fryczowi Modrzewskiemu, wspomniał mimochodem, nie zagłębiając się w zagadnienie, że wśród sporej rzeszy pisarzy i myślicieli starożytnych, którzy inspirowali pisarstwo Modrzewskiego, niepoślednią rolę odgrywał Platon¹. Równo w ćwierć wieku później, w roku 1911, młody wówczas Stanisław Kot analizując wpływ starożytności klasycznej na teorie polityczne Andrzeja Frycza z Modrzewia² poparł stanowisko Tarnowskiego, jednakże lwiał część swego nieocenionego do dzisiaj studium poświęcił wpływom Arystotelesa i Cycerona, Platonem zajmując się incydentalnie i nie wdając się w żadne bardziej szczegółowe analizy i rozbiory. Późniejsi badacze twórczości Modrzewskiego — a nie było ich znowu tak wielu mimo pozornie obfitej bibliografii — przyjmowali z dobrodziejstwem inwentarza sugestie czy też ustalenia Tarnowskiego i Kota, najczęściej zresztą, zwłaszcza na pierwszego z nich, się nie powołując.

Zabrakło przede wszystkim, jak sędzę, podstawowej pracy podobnej do tej, jaką o Orzechowskim opublikował w roku 1939 Tadeusz Sinko³, pracy o erudycji klasycznej Modrzewskiego. Daje się tu zauważyć pewien paradoks. Otóż bowiem Orzechowski, którego naukowego, komentowanego wydania dzieł zebranych do dzisiaj nie mamy, doczekał się analiz ze strony filologów klasycznych, Mo-

¹ S. Tarnowski, *Studia do historii literatury polskiej. Pisarze polityczni XVI wieku*, t. 1, Kraków 1886, s. 217.

² S. Kot, *Wpływ starożytności klasycznej na teorie polityczne Andrzeja Frycza z Modrzewia*, „Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego AU” 1911, t. 54.

³ T. Sinko, *Erudycja klasyczna Orzechowskiego*, Kraków 1939.

drzewski, którego takie wydanie dzieł opracował Kazimierz Kumaniecki, stanowi dalej nie zaorany ugór, na który badacze nie bardzo kwapią się z wejściem. Prowadzi to w efekcie do sytuacji, o jakiej przed dwudziestu laty wspominał Konrad Górski omawiając ewolucję poglądów religijnych Modrzewskiego. Pisał on bowiem:

„Toteż zamierzając dać w niniejszym szkicu obraz ewolucji poglądów religijnych Frycza, zdaję sobie sprawę, że wobec braku opracowania wielu szczegółowych zagadnień wszystko, co tu powiem, będzie musiało mieć charakter wywodów tymczasowych i będzie stanowiło coś w rodzaju prolegomenów do jakiejś monografii na wymieniony w tytule temat. Jakież wstępne opracowania są tu konieczne? Po pierwsze wyczerpująca praca o stosunku Frycza do św. Augustyna. Ktokolwiek wczytał się w pisma naszego autora traktujące o sprawach religijnych, łatwo zauważy, że pisarzem kościelnym najczęściej przez Frycza cytowanym jest św. Augustyn. Trzeba by więc zbadać, czy wszystkie te cytaty są czerpane bezpośrednio z dzieł św. Augustyna, czy też za pośrednictwem *Sentencji* Lombarda. Jest przecież rzeczą stwierdzoną, że ostatnie dzieło zawiera około tysiąca przytoczeń z pism Augustyna, czyli dziewięć dziesiątych całego zasobu cytatów. Jeśli zważyć, że Frycz niezmiernie często powołuje Lombarda i licznych jego komentatorów (Szkot, Durand, Biel i inni), zachodzi możliwość, że znał on Augustyna przede wszystkim z drugiej ręki, a wówczas i sprawa właściwej czy niewłaściwej interpretacji myśli wielkiego Afrykańczyka przez Frycza dałaby się jakoś wyjaśnić.

Drugą pracą wstępną musiałoby być zbadanie stosunku Frycza do filozofii scholastycznej. [...] Nazwiska Tomasza z Akwinu i Dunsa Szkota wpływają niezmiernie często na kartach pism Frycza, a obok nich cała seria innych mistrzów scholastycznych, m.in. Gabriel Biel, o którego doniosłym wpływie na Lutra także wiadomo. Bez gruntownego zbadania stosunku Frycza do tradycji scholastycznej, a zwłaszcza do nominalizmu, niepodobna będzie wyjaśnić wielu rozumowań naszego pisarza.

Wreszcie trzecią pracą musi być wyjaśnienie ewentualnej zależności Frycza od Erazma z Rotterdamu [...]. Wyplęnęłaby przy tym sprawa szersza, a mianowicie filiacje myślowe Frycza z całą ówczesną literaturą reformacyjną gęsto w jego pismach cytowaną (Kalwin, Melanchton, Castaglio, Bucer, Beza, Zwingli i wielu innych), ale wpływ jej wydaje się mimo wszystko mniejszy niż tradycja myśli humanistycznej reprezentowanej przez Erazma”⁴.

Powyższe wywody Konrada Górskiego dadzą się odnieść nie tylko do problematyki religijnej zawartej w pismach Modrzew-

⁴ K. Górski, *Ewolucja poglądów religijnych Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, [w:] *Z historii i teorii literatury*, seria II, Warszawa 1964, s. 63—64.

skiego. Przyjmując bowiem za udowodnioną tezę o więzi łączącej problematykę polityczną wysuwaną przez autora *De Republica emendanda...* z zagadnieniami religijnymi⁵, postulaty Górskiego zachowują swój walor również w analizie pism traktowanych tradycyjnie jako *par excellence* polityczne. Sądzę jednak, że katalog powyższy, wykaz prac do zrobienia, powiększyć trzeba o te, które traktować będą o stosunku Modrzewskiego do pisarzy i myślicieli starożytnych, o ich na niego pośrednim czy też bezpośrednim wpływie. Jedną z pierwszych w tym szeregu powinna być praca o stosunku Frycza do Platona. Bo jeśli wierzyć Jakubowi Burckhardtowi, że oparcie kultury na filozofii platońskiej wyprowadziło humanizm włoski na drugi, wyższy stopień odrodzenia starożytności, a filozofia neoplatonicka jest najwspanialszym owocem renesansu⁶, to trudno nie zgodzić się z sugestią Romana Pollaka, że „powstaje od razu pytanie, czy nasz humanizm zdołał się wznieść na ten drugi, wyższy szczebel renesansu, czy kult Platona odezwał się również u nas i w jakiej postaci. W tym oświeceniu Burckhardta, wszelkie, choćby najdalsze echa platonizmu w kulturze Polski złotego wieku wydają się szczególnie cenne i godne uwagi”⁷.

Praca niniejsza z oczywistych względów nie może dać wyczerpującej odpowiedzi na postawione wyżej pytanie. Szczegółowe zbadanie inspiracji Platonicznych w twórczości Frycza Modrzewskiego wymagałoby przede wszystkim określenia dróg, jakimi myśl wielkiego łeńczyka dotarła do Frycza, bezpośrednio czy pośrednio, i z jakimi zmianami recypował on system Platoniczny. Wymagałoby zbadania wpływ, obok wyżej wymienionych, także Plotyna i zwłaszcza, co dla określenia formacji intelektualnej wolborzani-
na byłoby szczególnie cenne, jego stosunek do neoplatonizmu renesansowego w wersji Ficcinowskiej, nie zaświadczonego wprawdzie *expressis verbis* w żadnym z utworów autora *De Republica emendanda...*, ale — jak sądzę — obecnego.

Praca niniejsza stawia sobie cel znacznie skromniejszy, chciałbym bowiem wskazać te momenty w doktrynie Modrzewskiego, które moim zdaniem noszą piętno platonizmu i którym da się bez większych kłopotów przypisać proveniencję platońską⁸.

⁵ Por. S. Piwko: *Andrzej Frycz Modrzewski — koncepcja reformy Kościoła*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1969, t. 15, s. 58; *Frycz Modrzewskiego program reformy państwa i Kościoła* (1973, maszynopis pracy doktorskiej).

⁶ J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, Kraków 1930, s. 222, 592.

⁷ R. Pollak, *Elementy platońskie w „Dworzanie” Górnickiego*, [w:] *Od renesansu do baroku*, Warszawa 1969, s. 38.

⁸ Niniejszy artykuł jest częścią większej całości i jako taki niesie ze sobą wszystkie wynikające stąd niedostatki. Po pierwsze pominięto całe ogromne tło historyczne, a rozważania zawężono jedynie do analizy tekstów Frycza, po wtóre zestaw tych tekstów ograniczono do wybranego tytułowego zagadnienia, nie uwzględniając tych, które w pośredni sposób łączą się z tematem.

Kończąc pierwszy rozdział księgi *O obyczajach w De Republica emendanda...* pisał Modrzewski:

Niech tedy to będzie celem rzeczypospolitej, aby w niej wszyscy obywatele żyć mogli dobrze i szczęśliwie, to jest [...] uczciwie i sprawiedliwie, aby wszyscy rośli godnością i pożytkami, aby wszyscy wiedli żywot spokojny i cichy, aby każdy mógł swojej własności strzec i ją zachować, aby przed krzywdą i mordem każdy był jak najbardziej zabezpieczony. (I, 98)⁹

Życie zatem dobre i szczęśliwe, co znaczy: uczciwe i sprawiedliwe, jest celem państwa, celem wszystkich obywateli w tym państwie żyjących. Owa szczęśliwość jest dobrem największym, które osiąga się nie dzięki czynnikom zewnętrznym, lecz wewnętrznym, pewnemu zespołowi cech charakterologicznych tak wrodzonych jak i wykształconych w działaniu praktycznym, bowiem jak mówi Frycz: „niech znaczy co chce majętność, ród, siła i potęga — w porównaniu z cnotą wszystko to za nic trzeba uważać” (I, 609). Ten zespół cech — *sui generis* doskonałość człowieka — odpowiednik greckiej *areté*¹⁰, jest tym czynnikiem, za pomocą którego dokonuje się oceny każdego człowieka, a poprzez człowieka — oceny państwa. Nic też dziwnego, że Modrzewski w całej swojej twórczości problemowi temu: doskonałości człowieka i państwa, poświęca najwięcej uwagi.

Rozważania o istocie doskonałości, jej treści i roli są szkieletem, wokół którego narastają i rozrastają się zagadnienia inne, bardziej lub mniej z tą bazą związane; doskonałość jest zatem kategorią centralną rozważań Modrzewskiego.

Motyw życia szczęśliwego, co dla Modrzewskiego znaczy: sprawiedliwego, przewija się przez całą twórczość wolborzanina, a najpełniej rozwinięty zostaje w *De Republica emendanda...* Życie dobre i szczęśliwe zależy, jak widać z przytoczonego wyżej cytatu, od sprawiedliwości, co więcej, jest z nią utożsamiane. Sprawiedliwość to jedna z owych cech wewnętrznych zawierającą się w doskonałości. Doskonałość jest pojęciem złożonym. Składa się na nią obok wspomnianej już sprawiedliwości: umiarkowanie, męstwo, mądrość, hojność jako cnoty pierwszoplanowe i szereg cnót drugorzędnych, już to pochodnych od wyżej wymienionych, już to takich, które nie odgrywają takiej roli w osiągnięciu doskonałości jak te pierw-

⁹ Cytaty z dzieł A. Frycza Modrzewskiego przytaczamy wg wyd.: *Dzieła wszystkie*, t. I—5, Warszawa 1953—1959. Cyfra rzymska oznacza tom, arabska — stronicę.

¹⁰ Nie ma znaczenia dla dalszych rozważań, iż zakres pojęcia *areté* nie był stały, lecz zmieniał się, ale to, że była ona czynnikiem, instrumentem oceny człowieka w każdym systemie filozoficznym w Grecji od Homera począwszy.

sze. Ów kanon cnót, w istocie swej platońsko-arystotelesowski¹¹, przyjmowany był z nieznacznymi korekturami i uzupełnieniami przez wszystkich niemal pisarzy renesansowych, których twórczość zahaczała o problemy etyczne.

Tak wysokie usytuowanie sprawiedliwości w hierarchii cnót powoduje, że Modrzewski poświęca jej stosunkowo najwięcej uwagi. Czym zatem jest sprawiedliwość? Modrzewski wychodzi z założenia, że w państwie każdy powinien zajmować się tym zajęciem, do którego ma predyspozycje:

Każdy też winien w swoich uczynkach patrzeć swego własnego rodzaju życia i w nim przestrzegać obowiązków jemu powiniennych i nimi go upiększać, a nie wtrącać się w obowiązki drugich. Bo gdy ludzie mieszają się w sprawy do nich nie należące, to idzie za tym nieład i pomieszanie się stanów [...], nie dzieje się też dobrze w rzeczypospolitej, kiedy każdy, nie przestając na swoich obowiązkach, wtrąca się w cudze dla okazania swej wyższości. (I, 232)

W zakończeniu zaś księgi *O prawach*, konkludując niejako rozważania dwu pierwszych części swego dzieła, postuluje, „aby każdy wypełniał co do niego należy” (I, 301).

Bez względu na wiek, pozycję społeczną, płeć każdy człowiek wykonując swoją powinność realizuje postulat państwa szczęśliwego i dobrego, a więc w istocie rzeczy sprawiedliwego. Wizja państwa o ściśle sprecyzowanych kompetencjach stanowych i indywidualnych jest, jak sądzę, proweniencji platońskiej. Pokrywa się ona z tymi fragmentami *Politei*, które traktują o sprawiedliwości państwowej, tak często interpretowanej jako jedyna i ostateczna w idealnym państwie ateńskiego myśliciela, a co za tym idzie, pozwalająca na postawienie mu zarzutu totalitaryzmu¹².

Warunkiem *sine qua non* istnienia państwa szczęśliwego — sprawiedliwego, jest panowanie rozumu. Modrzewski wielokrotnie eksponuje ten Platoński postulat w swych rozważaniach, dodając często, że pierwiastek rozumny w państwie reprezentują filozofowie, a więc ludzie

wyszkoleni w naukach filozoficznych, specjaliści, przy których wyborze trzeba zważać nie na urodzenie albo bogactwa, ale na rozum, sprawiedliwość, umiarkowanie, dzielność i inne cnoty, dzięki którym można by podolać ogromnemu brzemieniu, uśmierzać wielkie burze, utrzymać się w długiej żegludze, kierować sterem i dopłynąć do bezpiecznego portu. (I, 566)

¹¹ Był to w zasadzie kanon sofistyczny — protagorejski, recypowany przez Platona i później Arystotelesa, a za nimi innych myślicieli. Na ten temat zob. instruktywne studium O. Kunsemüllera *Die Herkunft der platonischen Kardinaltugenden*, Erlangen 1935.

¹² Por. zwłaszcza K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*. London 1945. W polskiej literaturze pogląd Poppera zakwestionował w swym znakomitym studium W. Wróblewski, *Arystokratyzm Platona*, Warszawa—Poznań 1972.

Zgodnie z twierdzeniem Modrzewskiego nie ma miejsca na sprawiedliwość tam, gdzie nie panuje rozum. Powstaje zatem pytanie, czy wszyscy ludzie posiadają ów pierwiastek rozumny, który powinien kierować ich postępowaniem. Odpowiedź przynosi fragment rozdziału drugiego księgi *O prawach*:

Rozum bowiem otrzymali ludzie jako dar boski, aby był im mistrzem i przewodnikiem w życiu i wszelkich uczynkach. Kto się go odrzeka, ten imienia człowieka niegodny, odrzeka się bowiem tego, czym człowiek góruje nad zwierzętami. A jak wszystko oświetlające promienie słoneczne pozwalają odróżnić rzeczy szpetne od pięknych, tak i rozumem dochodzi się do tego, czy ludzkie zmysły, słowa i czyny są uczciwe czy też szpetne. (I, 235)

Nie każdy jednak potrafi z tego rozumu korzystać, nie u każdym przejawia się on z jednakową siłą:

natura dała ludziom wszystkim podobną władzę rozpoznawania i rozróżniania prawdy, tylko ponieważ nie u wszystkich ona się tak samo rozwija i wykształca, przeto jedni widzą ją wyraźniej niż inni. (I, 299)

Czynnikiem, który umożliwia panowanie rozumu nad człowiekiem, nad jego duszą, a więc zapewnia i warunkuje istnienie sprawiedliwości, jest umiarkowanie — rozważa. Modrzewski pisał:

Trzeba [...] wolę naszą wzmacniać, kielzając wzruszenie, opanowując i powstrzymując afekty, ażeby tyle miała siły działania, ile za potrzebne uzna sam rozum; jego prawidła i modłę stosować należy do naszych zamierzeń [...] dusza targana gniewem, nienawiścią czy inną namiętnością nie może ani powodować się rozumem, ani przyklasnąć prawdzie. (I, 107, 145)

Umiarkowanie — rozważa zatem, to panowanie nad sobą, „uśmierzające popędliwość serca, ustanawiające miarę dla każdej rzeczy” (I, 127), gdy tego elementu brakuje, „sprawiedliwość gnębiona jest czy to przez ślepą niewiedzę, czy też przewrotne namiętności” (I, 615).

W dobrze urządzonej rzeczypospolitej nie może się zdarzyć, aby czyjaś namiętność, żądza czy to w jednostce, czy też w państwie zagłuszyła rozum i nad nim zapanowała. Sytuację, w której czynniki pozarozumowe biorą górę tak w państwie jak i w poszczególnych ludziach nazywa Modrzewski panowaniem okrutnym, tyranią:

Kto służąc złym namiętnościom sam sobą nie włada, nie może dawać swobodnie ani prawdziwej rady, ani słusznego sądu. Bo, zaklinam was — pisał w księdze *O obyczajach* — jakież panowanie okrutniejsze, jaka tyrania może być srozsza niż gniewu, nienawiści, złości, żądz, rozpętanych chuci i pragnień niedozwolonych, które zaćmiewają światło rozumu, wydzierają woli wolność, a człowiekiem oddającym się pod ich władzę jak chcą pomiatają. (I, 145)

Można więc owo umiarkowanie — rozważę, traktować jako zgodę jednego z dwu pierwiastków duszy ludzkiej, lepszego i gorszego, na oddanie jednemu z nich pierwszeństwa w państwie i w sprawach jednostki. Rozważa nie jest szczególnym przywilejem

jakiegoś stanu czy grupy społecznej, tkwi ona tak w rządzących jak i w rządzonych, bowiem „Jeżeli godzi się, aby ludzie prywatni byli od gniewu i innych afektów wolni, gdy nad czymś radzą lub działają, to o ileż bardziej się godzi to władcom (I, 127). Ponieważ jednak sprawiedliwość bywa gnębiona czy to przez ślepe niewiedzę, czy też przewrotne namiętności,

poszukano w państwach ludzi zdolnych do rządzenia, górujących rozumem i panujących całkowicie nad swymi namiętnościami, którzy by chcieli i umieli uczyć sprawiedliwości, a gwałcicieli ich przywoływać do porządku; obdarzono ich władzą, aby działali jak będą chcieli. (I, 615)

Jest zatem istotą rozważań zgoda na takie, a nie inne stosunki w państwie. Zgoda, ale nie przymus, albowiem żadna cnota nie zakorzeni się w królestwie przymusu — jak pisał Modrzewski (V, 243), podkreślając tym samym swobodę w wyborze formy państwa przez jego obywateli.

Jak wynika z dotychczasowych wywodów, w idealnym państwie Modrzewskiego jedynie filozofowie¹³ osiągają, czy też raczej zbliżają się do osiągnięcia absolutnej doskonałości. Pod ich właśnie panowaniem winni znajdować się pozostali obywatele rzeczywospolitej. Nie jest to jednak zwykle poddaństwo, ale wykalkulowane oddanie się pod władzę tych, którzy są zdolni do rządzenia, górują nad innymi rozumem i panują całkowicie nad swoimi namiętnościami. Oznacza to po prostu, że w oddającym się pod władzę filozofa obywatelu tkwi także pierwiastek rozumny, wskazujący mu, gdzie znajduje się jego dobro, jego szczęście; znak, że rozum nie utracił swego autorytetu. Nie może być bowiem w państwie mowy o rozważaniu bez udziału indywidualnego rozumu. Rozum ów dyktuje obywatelowi takie właśnie, przedstawione wyżej, postępowanie. Tok rozumowania jednostki byłby zatem według Modrzewskiego następujący: dobrze jest, jeżeli w państwie panuje rozum w osobach filozofów, ci bowiem swoją mocą ujarzmiają wybryki gorszego, nierozumnego pierwiastka człowieka („Cóż [...] niebezpieczniejszego niż władza nie poparta przez rozum i cnotę? Przeciwnie zaś człowiek, który w sobie jednoczy owe trzy rzeczy [rozum, opanowanie namiętności i władzę], potrafi uzbrojony w potęgę państwa powstrzymać chciwe ręce ludzkie, bronić wszystkich od krzywd, krzywdy wyrządzone karać i uczynić w końcu rzeczywospolitą szczęśliwą”, I, 615); skoro filozofowie nie rządzą się z mądrą krzywdą, wobec tego rządy rozumu są czymś dobrym; jest rzeczą słuszną, abym ja, który w tej chwili nie mam tak silnego pier-

¹³ Niezmiernie interesujące byłoby przebadanie koncepcji filozofii Modrzewskiego. Jako podstawę do tego typu pracy można traktować dwie publikacje J. Domańskiego: *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Wrocław 1973, oraz „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, *Studia Mediewistyczne* 1978, t. 19, z. 1.

wiastka rozumnego, dla własnego dobra oddał się pod ich władzę, bowiem każda żądza nie opanowana przez rozum niszczy państwo, w którym dzieje mi się dobrze („połączenie rozumu, opanowania namiętności i władzy przynosi trwałość państwu, rozłączenie ich nieszczęście i zgubę”, I, 126).

Istnienie pierwiastka rozumnego w duszy każdego człowieka jest zatem niezaprzeczalne, a sprawiedliwość i rozważa — umiarkowanie, są ze sobą ściśle związane. Rozważa to wewnętrzne przekonanie o konieczności panowania rozumu; umożliwia ona realizację supremacji rozumu nad tą drugą, gorszą częścią duszy ludzkiej, supremacji, bez której nie może być mowy o sprawiedliwości.

Posiadanie i tylko posiadanie owego pierwiastka rozumnego nie wystarcza jednak do tego, aby żyć szczęśliwie, dobrze — znaczy sprawiedliwie. Choć bez wątplenia każdy człowiek rozum posiada, to jednak wymaga on pielęgnacji i kształtowania, krótko mówiąc, edukacji i wychowania już od dzieciństwa. Pisze bowiem Modrzewski:

Temu, kto do lenistwa skory, a pracy się nie chwytą (o tych bowiem nie mówię, co postępują przeciwnie niż nakazuje im wiedza, bo jasne jest, że ci gorsi od cierpiących z powodu niewiedzy, jak postępować, mówię o uczonych i wykształconych, ale stroniących od tego, co w pocie czoła trzeba wypracować), temu, powiadam, choć ma wiedzę i rozum, ale nie ma pilności w działaniu i wprawy, tak bywa, że mu się wymknie i powoli na nic pójdzie, to do czego sposobili go natura i chęć. A to pewne, że natura jest w każdej rzeczy najważniejsza, bez niej nic się nie powiedzie ani w pojmowaniu nauk, ani w nabywaniu cnót. Ale ona sama nie wystarcza, by dojść do doskonałości w czymkolwiek. Bo nie może żadna natura być tak doskonała, żeby się nie popsowała, gdy zaniedba się jej kształcenia. (I, 108)

Kształcenie takie powinno objąć całe społeczeństwo. Jak ma ono wyglądać, jakie treści w czasie jego trwania mają być przekazywane uczącemu się i kto ma wykształceniem się zająć, dowiadujemy się z całego szeregu wzmianek rozsianych po wszystkich dziełach Modrzewskiego. Zagadnieniu temu poświęcona jest też ostatnia księga *De Republica emendanda...* Nie wdając się w szczegółowe rozważania, stwierdzmy, że miało ono mieć charakter państwowy, przez państwo miało być prowadzone i przez nie nadzorowane. W idealnym państwie Modrzewskiego nie ma przerwy w kształceniu obywateli; w późniejszych latach życia człowieka wychowanie instytucjonalne zastępowane jest przez cały system nakazów, zakazów i dozwoleń, które umożliwiają przekazywanie odpowiednich treści, sprzyjających indoktrynacji społeczeństwa i służących temu, „aby natura się nie popsowała”.

Modrzewski dostrzega bardzo wyraźnie, że mimo posiadania przez każdego człowieka rozumu, większość ludzi ma przeciętne zdolności, nie pozwalające im na osiągnięcie owej absolutnej doskonałości. Nie odebrał on wszakże tym ludziom możliwości dążenia do niej. Zwrócił bowiem uwagę na to, że obok niezwykle waż-

nych cech wrodzonych („natury” — jak pisze w cytowanym tekście) istnieją cechy nabyte przez wykształcenie i wychowanie. Ceni je bardzo wysoko, jako że są wynikiem osobistego wysiłku człowieka i uzyskanie ich od niego wyłącznie zależy. Człowiek zatem nie jest zdeterminowany, ale jego los zależy w dużej mierze od niego samego. Odwoływanie się do zdolności nabytych, osiąganych głównie przez ćwiczenie, otworzyło w Rzeczypospolitej Modrzewskiego szerokie możliwości zdobywania wiedzy o życiu tym, których zdolności wrodzone („natura”) są zupełnie przeciętne:

Zadna natura nie jest tak zła, żeby wykonując to, do czego zobowiązana, i ćwicząc się w tym, nie doszła (jak to mówią) do jakiegoś dobrego plonu. Niech się tylko przyłączy chęć i mocne postanowienie i serce pragnące cnoty i niech sprawcą działania i przewodnikiem będzie prawy rozum. Krótko mówiąc: nikt nie powinien tracić nadziei, bo im komu przypadł rozum tepszy i powolniejszy, ten tym bardziej pracować winien, żeby go wyostrzyć. Może osiągnie coś później niż chciał, ale chęć i wytrwałe ćwiczenie sprawią, że trud zgoła nie będzie próżny. (I, 108)

Stworzył w ten sposób Modrzewski podstawy sytuacji, w której każdy będzie mógł uczestniczyć w budowaniu Rzeczypospolitej, realizując postulat państwa kierowanego rozumem, państwa szczęśliwego, dobrego — sprawiedliwego.

Konieczność wychowywania i kształcenia obywateli wynika z celu, jaki Modrzewski postawił swojej Rzeczypospolitej; istnieje ona po to wszakże, aby zapewnić ludziom życie dobre i szczęśliwe — sprawiedliwe. Owo szczęście — sprawiedliwość, jest najwyższym prawem i do urzeczywistnienia go konieczne jest, aby każdym rządził pierwiastek rozumny; jeżeli zaś jednostka sama z siebie nie posiada go w dostatecznym stopniu, musi go otrzymać z zewnątrz, aby wszyscy byli równi i zaprzyjaźnieni, a także aby wszyscy byli rządzani przez ten pierwiastek.

Cóż tedy znaczy być królem? Po prawdzie nic innego, jak rządzić narodami poddanymi własnej władzy. A jakże inaczej rządzić jak nie kierując się mądrością i cnotą? [...] Powiedz tedy, jak może być trwały rząd, choćby najlepszy, jeśli nie ma równości między obywatelami, gdy zaś ta nie może polegać na równości majątku ani rodu, ani stanu, trzeba ją osiągnąć przez wymazanie z serc ludzkich wad, takich jak nadętość, pycha, duma, aby, tak jak w odmienności członków jednego ciała, powstała różnorodność wdzięczna i korzystna dla całości. A im skuteczniej tamte wady zostaną z Rzeczypospolitej za sprawą króla usunięte tym słuszniej będziemy mówili, że nie tylko nad ciałami ludzi i sprawami zewnętrznymi, lecz bardziej nad duszami on króluje i nimi rządzi. (I, 130)

Przypomnijmy dla porządku, że w państwie Modrzewskiego król-władca powinien odznaczać się wszelkimi przymiotami filozofa. Rozwinięciem myśli zawartych w powyższym cytacie Frycza jest stwierdzenie, że gdy panoszy się zarozumiałość, pycha, buta, nie może być w Rzeczypospolitej prawdziwej równości, to znaczy ludzkości, życzliwości, miłosierdzia ani sprawiedliwości. A przeciwnie: odjąć majątnym zarozumiałstwo płynące z bogactw, szlachcie nadętość, sercom możniejszych

pychę, to wtedy zrównają się wyżsi z niższymi i jasno się okaże, że przy różności w innych sprawach, dusza człowiecza jest taka sama w każdym stanie. Nie będą ubodzy krzywi swemu ubóstwu ani gmin swemu pochodzeniu, ani ci, którzy innym są poddani swemu poddaństwu. I doprawdy kruchość i chwiejność objawi każda cnota na zewnątrz, jeśli nie zapuściła korzeni mocnych w sercach ludzkich. Dlatego nie będzie między obywatelami prawdziwej i stałej sprawiedliwości ni zgody bez owego zrównania się w sercach. Stwarzać je w sercach ludzi — to zaprawdę byłoby dziełem królewskim. (I, 129—130)

Najistotniejsze w powyższych fragmentach jest przekonanie, że konieczne jest, aby każdym rządził pierwiastek najlepszy, pierwiastek rozumny, po to, aby człowiek nie musiał być niczym niewolnikiem, bo prawdziwa wolność

nie polega na swawoli czynienia, co by się tylko zachciało, ani na nadmiernej pobłażliwości prawa dla tych, co się zbrodni głównych dopuścili, ale na poskromieniu ślepych i szalonych namiętności i na panowaniu nad nimi rozumu, wedle którego wskazań żyje się najlepiej i najświętobliwiej, jak też na niezawodnej karności [...]. (I, 235)

Ludzie bowiem będą wolni dopiero wtedy, kiedy zostanie wyrobiony w nich ustrój wewnętrzny i wykształcony pierwiastek najlepszy — rozumny, będący zarówno kierownikiem postępowania człowieka, jak i strażnikiem takiego postępowania.

Jak wynika z dotychczasowych wywodów, pozycja społeczna nie przeszkadza w osiągnięciu doskonałości, a więc i w posiadaniu rozumu, którym należy się kierować, aby tę doskonałość zdobyć.

3

Istota sprawiedliwości w państwie opisywanym przez Modrzewskiego nie polega jednak na ścisłym przestrzeganiu precyzyjnie określonych kompetencji poszczególnych stanów oraz obywateli będących tych stanów częścią składową. Stanowi ona jedynie jeden z aspektów tej cnoty, którą Frycz nazwał sprawiedliwością; aspekt bardzo istotny, ale nie najważniejszy. Obok bowiem tej sprawiedliwości, którą nazwaliśmy państwową, istnieje w koncepcji Modrzewskiego sprawiedliwość indywidualna, ta prawdziwa, której państwowa jest jedynie odbiciem. Sprawiedliwość wypływa z wewnętrznego przekonania, jest czymś, co może się urzeczywistnić w duszy każdego człowieka, gdyż tak jak

człowiek, koń, drzewa i inne rzeczy są takimi z natury, a nie, że je za takie mają ludzie, tak też sprawiedliwość i niesprawiedliwość nie tylko na sądzie ludzkim się opierają, ale na istocie rzeczy i boską ręką wypisane są w sercach ludzkich. (I, 95)

Człowiek naprawdę sprawiedliwy będzie nim zawsze, bez względu na to, w jakiej sytuacji się znajdzie, bez względu na to, czym się będzie zajmował: czy działalnością polityczną, czy handlo-

wą, czy jakąkolwiek inną. „Sprawiedliwość zaś i świętość odnosi się do nieskalaności, rzetelności oraz czystości przyrodzonych sił i zdolności oraz do uczynków stąd pochodzących” — pisał Modrzewski w traktacie *O grzechu* (IV, 112). Sprawiedliwy nie dopuści się sprzeniewierzenia pieniędzy, złodziejstwa, zdrady; dotrzymywać będzie umów, nie przywłaszczy sobie cudzej własności — bowiem wyrządzi tym innemu szkodę. „Jest też obowiązkiem sprawiedliwości, aby w sprawach uczciwych dochować każdemu wiary. Bo nie można inaczej zachować rzeczypospolitej jak tylko dochowując wiary, nie tylko obywatelom i przyjaciółom, ale także i wrogom” (I, 134). Człowiek sprawiedliwy nigdy nie nadużyje zaufania w przysięgach i umowach, chyba że umowa dotyczy czegoś niesprawiedliwego i bezbożnego, ponieważ „każdą umowę zawiera się z tym milczącym choćby zastrzeżeniem, że nic nie może się dziać wbrew uczciwości czy przykazaniu i woli Boga” — podkreślał Modrzewski w księdze *O kościele* (I, 391).

Owe niedochowywanie umów, sprzeniewierzenie pieniędzy, przywłaszczanie cudzej własności, nadużywanie zaufania w przysięgach i umowach wyrządzają innemu człowiekowi krzywdy tak materialne jak i duchowe. Człowiek sprawiedliwy w koncepcji Modrzewskiego czynów takich nie popelni bez względu na okoliczności towarzyszące jego działaniu, albowiem „prawdziwie cnotliwy takiego musi być ducha, żeby cnoty nigdy nie porzucił choćby nie czekała go żadna pochwała, a przeciwnie, raczej nienawiść i zło z powodu niej, a uspokojenie żeby znajdował w samym poczuciu, że czyni dobrze” (I, 213). To czynienie „dobrze” to nic innego jak po prostu niewyrządzanie nikomu krzywdy. Maksyma „nie wyrządzać nikomu krzywdy” jest stwierdzeniem zawierającym cały sens i istotną treść sprawiedliwości i jest zasadą nie tylko idealnego Fryczowego państwa, ale i całej jego etyki.

Wokół zasady „nie wyrządzać nikomu krzywdy”, mającej swe naturalne przedłużenie w stwierdzeniu, że „sprawiedliwość to także przyznawanie, co się komu należy” (stwierdzeniu, które oświetla inny, mianowicie pozytywny aspekt sprawiedliwości; te dwie maksymy są moim zdaniem wzajemnie przekładalne), skupia się uwaga Modrzewskiego we wszystkich, bez wyjątku, jego dziełach. Problemowi temu w istocie rzeczy poświęcone są zarówno mowy o karze za mężobójstwo, jak i utwory, w których pierwiastek teologiczny z pozoru wybija się na plan pierwszy: *De Republica emendanda...*, a także np. *Mowa o wysłaniu posłów na sobór chrześcijański*. Z problematyką tą spotykamy się również w prywatnej korespondencji wolborzanina.

Sprawiedliwość w ujęciu Modrzewskiego jest niepodzielna i jest stałą dyspozycją człowieka nakazującą mu powstrzymywanie się od aktów gwałtu i bezprawia, nakazującą przestrzeganie we wszyst-

kich okolicznościach i w stosunku do wszystkich ludzi zasady „nie wyrządzać nikomu krzywdy”. Właściwym obowiązkiem sprawiedliwości

jest przyznawać każdemu, co mu się należy, a to się okazuje przede wszystkim w dwu rzeczach, w nagradzaniu i w karaniu. Dzisiaj o kary dba się nieco, o nagrody niewiele, chyba że inne jakieś względy na osobę zalecały je bardziej niż sama cnotliwość. Albowiem ludziom ubogim, choćby się wyróżniali wszystkimi cnotami, nie daje się zgoła nagród albo daje się zgoła znikome, czy jeśli idzie o majątności, czy względy, czy godności. Czyż nie jest to właśnie to samo, co troszczyć się o dobre rządy w jednej dziedzinie rzezypospolitej, a zaniedbywać inne. Jeżeli kary zasłużone przestępstwem uderzają we wszystkich, to czemuż nie wszyscy dostają równie wielkie nagrody za cnotę? (I, 127—128)

Owo niewyrządzanie krzywdy, oddawanie, co się komu należy, jest widocznym, zewnętrznym skutkiem wewnętrznej doskonałości. Postępowanie sprawiedliwe pociąga swym przykładem innych i stwarza realne szanse doskonalenia moralnego, albowiem tak „jak promienie słoneczne bardziej rażą oczy niż promienie innych gwiazd, tak ludzie na świetnych stanowiskach bardziej zachęcają swym przykładem niż ludzie nieznanymi i skromnego stanu” (IV, 65). Dlatego też zwłaszcza młodzieży należy prezentować przykłady męstwa, sprawiedliwości, powściągliwości, skromności, aby je naśladowała i kształtowała wedle nich swe obyczaje, aby do tych przykładów się stosowała (I, 119), na cnotę bowiem składa się i jedno, i drugie — „unikanie złych i naśladowanie dobrych uczynków” (I, 219). Te dobre uczynki, które należy naśladować, to w istocie rzeczy nic innego jak realizowanie w praktyce zasady „nie wyrządzać nikomu krzywdy — oddać, co mu się należy”.

Ów proces moralnego doskonalenia się obejmuje wszystkich ludzi, atoli dlatego że cnota ludzka jest niedoskonała i

nikt nie posiadał jej pod każdym względem. Któż to się odznacza taką dobrocią, takim męstwem, takim umiarkowaniem, aby czasem nie zszedł z uczciwej drogi? Ponadto kto może się cieszyć, że wszystkie cnoty posiada w jednakowym stopniu? (I, 211)

— pytał Modrzewski w księdze *O obyczajach*. Skoro nikt jeszcze nie posiadał absolutnej doskonałości, skoro dochodzić trzeba do niej w pocie czoła i trudzie, wszyscy ludzie są sobie równi: władcy i poddani, posiadający prawa polityczne i ci, którzy ich nie mają. Doskonałość (czy może dążenie do niej) równa wszystkich ludzi.

Modrzewski uznawał jedną zasadę sprawiedliwości obowiązującą wszystkich ludzi bez względu na ich pozycję społeczną. Podkreśla to wielokrotnie, potępiając egoizm ludzki, przerosty ambicji, stawianie swoich własnych prywatnych spraw ponad prawdę.

Istota sprawiedliwości jest boską ręką wypisaną w sercach ludzkich — stwierdzał Modrzewski w księdze *O obyczajach*. Takie jej usytuowanie stawia ją poza możliwością ludzkiej ingerencji

w jej treść i istotę, stawia ją ponad wolą człowieka, czyniąc prawem naturalnym, ponadpozytywnym, miarą, według której mierzy się każdy czyn człowieka. Skoro zasadą sprawiedliwości jest nie wyrządzanie nikomu krzywdy, lecz oddawanie każdemu, co mu się należy, idealny w państwie byłby taki stan, w którym człowiek nie doznaje krzywdy, bowiem ludzie unikają okazji do jej popełnienia. Unikają albo też, co bardziej prawdopodobne w świetle tego, co powiedziałem wyżej, po prostu jej nie mają, gdyż rządzący w państwie kierowani są przez rozum i nie pozwalają, aby na terenie podległym ich władzy czynnik ten został zdominowany przez gorsze części duszy ludzkiej, takie jak namiętności, żądze itp.

Ową sprawiedliwość, która jest wypisana ręką boską w sercach ludzkich albo, krócej, po prostu ideę sprawiedliwości rozumie Modrzewski jako miarę wartości człowieka (jej osiągnięcie własnym wysiłkiem stanowi świadectwo wewnętrznej doskonałości), sprawiedliwość jest więc zasadą społecznego współżycia, wynikającą z wewnętrznej potrzeby człowieka i nakazu rozumu ludzkiego, który w każdej chwili swój własny sąd o sprawiedliwości może skonfrontować z jej ideą i w razie potrzeby go skorygować.

Konsekwencją przyjęcia za sprawiedliwość zasady niewyrządzania nikomu szkody, krzywdy było stanowisko Modrzewskiego w kwestii własności prywatnej. Zdaniem wolborzanina, wyjawionym nieco obszerniej w *Mowie prawdomówcy perypatetyka*, nikt nie powinien posiadać cudzego, ale też, co ważniejsze, nikt nie powinien być pozbawiony tego, co do niego należy. Motyw ten, przewijający się także w *De Republica emendanda...*, jest niczym innym jak tylko prostym przeniesieniem na grunt stosunków ekonomiczno-własnościowych zasady sprawiedliwości, zasady, o której przed chwilą była mowa. Jest ona fundamentem, na którym buduje Modrzewski całą argumentację prawniczą i polityczną występując w obronie usuwanych z ziemi chłopów i pozbawianych kolejnymi konstytucjami sejmowymi majątków ziemskich mieszczan.

4

Przedstawione wyżej wywody są próbą rekonstrukcji poglądów Modrzewskiego na cnotę, czy też raczej doskonałość człowieczą w ogólności i dwu jej części składowych, najważniejszych, jak sądzę, wnioskując z wypowiedzi Frycza, mianowicie sprawiedliwości i rozważliwości. Tych dwu dlatego, że są one najbardziej zbliżone do tych postaci, jakie nadał im w swych dialogach Platon. Noszą one najsilniejsze piętno doktryny ateńskiego myśliciela.

Analiza dwu pierwszych (wymienionych na początku) części cnoty doskonałości człowieczej, którą — idąc za przykładem tłumacza

Etyki wielkiej Arystotelesa¹⁴ — utożsamiliśmy z grecką *areté*, wykazała organiczną jedność i niepodzielność tej doskonałości. Nie można bowiem w koncepcji Modrzewskiego, tak jak i w koncepcji Platona, wyobrazić sobie istnienia sprawiedliwości bez rozważań, a jak wykazałyby i dalsze analizy, bez mądrości i męstwa oraz arystotelesowskiej szczodroblowości — hojności. Przewartościowując doskonałość człowieczą, odwracając niejako skalę wartości, eliminował Modrzewski kryteria przypadkowe, takie jak ród czy majątek. Szedł w swym rozumowaniu za Platonem, który znalazłszy ideę państwa i człowieka, odrzucił subiektywne poglądy sofistów na człowieka i państwo. Teoria Platona kładła kres utilitarystycznym i egoistycznym tendencjom politycznym propagowanym przez koła oligarchiczno-arystokratyczne, jak też demokratyczne¹⁵. Zarówno w koncepcji Platońskiej jak i Frycza Modrzewskiego ocena człowieka jest niezależna od przynależności do klasy społecznej, od pochodzenia i bogactwa. Obaj wielką wagę przywiązywali do predyspozycji psychofizycznych, które każdy człowiek przynosi ze sobą na świat, ale obaj również mocno podkreślali rolę samego człowieka, jego pracy i wysiłku w doskonaleniu się moralnym. Obaj, nie determinując ludzi, czynią ich kowalami własnego losu.

Celem człowieka w koncepcjach antropologicznej i politycznej Platona i Modrzewskiego jest szczęście. Warunkiem osiągnięcia go jest u Platona *areté*, u Modrzewskiego cnota — doskonałość człowiecza. Tak *areté* jak i odpowiadająca jej Fryczowa doskonałość są głęboką świadomością dobra i zła, przekonaniem o supremacji rozumu nad namiętnościami, żądzami, bólem i całą emocjonalną stroną człowieka. Ani jednak Platon, jak się to czasami sądzi, ani Modrzewski nie pozbawiają ludzi ich sfery uczuciowej, obaj żądają jedynie, aby nie przyćmiewała ona rozumu, który winien kierować postępowaniem, żądają, aby zajmowała ona w psychice ludzkiej przeznaczone dla niej, ściśle określone miejsce. Tak w koncepcji Platona jak i Modrzewskiego *areté*-doskonałość jest wewnętrzną moralną doskonałością przejawiającą się najpełniej w postępowaniu sprawiedliwym, w *to me adikein*, w „nie-wyrządzaniu nikomu krzywdy”. Warto przy tym zwrócić uwagę na fakt, że w oryginalnym, łacińskim, tekście Modrzewskiego sformułowanie „Hinc iustitia virtutum clarissima, quae nemini iniuriam esse faciendam [...] iubet”¹⁶ jest wnioskiem *a contrario* ze stwierdzenia Platona w jego *Politei*: „Ukun, en d'ego, kai to adika prat-

¹⁴ Por. W. Wróblewski, Wstęp do: Arystoteles, *Etyka wielka. Etyka eudemejska*, Warszawa 1977, s. XXXIII.

¹⁵ Wróblewski, *Arystokratyzm Platona*, s. 76.

¹⁶ A. Frycz Modrzewski, *Opera omnia*, vol. 1, Warszawa 1953, s. 107.

tein kai to adikein kai au ta dikaiia poiein, tauta panta tynchanei onta katadela ede safos, eiper kai he adikia te kai dikaiosyne”¹⁷.

Tak Modrzewski jak i Platon obciążają człowieka odpowiedzialnością za jego postępowanie. Człowiek ma być sprawiedliwy zawsze, bez względu na okoliczności, w których przyszło mu działać, zwłaszcza zaś wtedy, kiedy bezkarnie może czynić źle. Sprawiedliwość i u Modrzewskiego, i u Platona nie jest czymś nierealnym; wyrosła ona z analizy stosunków społeczno-politycznych i stanowi humanistyczną zasadę obowiązującą wszystkich ludzi: rządzących i rządzonych, kobiety i mężczyzn, dzieci, panów i poddanych, tak w życiu prywatnym jak i publicznym — państwowym. Osiągnięcie *areté*-doskonałości według obu myślicieli nie zależy od przynależności do jakiejś określonej klasy czy warstwy społecznej, stanowi natomiast kryterium wartości społecznej w tym sensie, że będąc zasadą współżycia społecznego, wypływającą z moralnej doskonałości jednostki, jest równocześnie oceną przygotowania człowieka do życia w społeczeństwie. Miejsce człowieka w społeczeństwie określa stopień, w jakim *areté*-doskonałość stała się jego udziałem. Zdobycie zaś tej doskonałości zależy, jak to wyżej powiedziałem, w koncepcji Modrzewskiego i Platona od wrodzonych predyspozycji i osobistego wysiłku oraz woli jednostki. Poprzez powszechność nauczania i podkreślenie, że każdy człowiek posiada taką samą duszę z istniejącym w niej pierwiastkiem rozumnym — i Platon, i Modrzewski stworzyli równe szanse dla wszystkich ludzi; szanse zdobycia *areté*-doskonałości.

5

Ta krótka rekapitulacja koncepcji Modrzewskiego i porównanie jej z poświęconą analogicznym zagadnieniom koncepcją Platonską, zrekonstruowaną na podstawie jego dialogów oraz literatury przedmiotu, pozwoliły, jak sądzę, na wskazanie niektórych przynajmniej momentów, które w myśli polityczno-etycznej Modrzewskiego mogły być inspirowane rozwiązaniami przyjętymi w dialogach wielkiego ateńczyka.

Nie było moim zadaniem wychwytywanie poszczególnych cytatów z pism Modrzewskiego i porównywanie ich z odpowiednimi fragmentami dzieł Platona. Metoda ta dałaby, jak sądzę, wprawdzie spore i pełne niespodzianek rezultaty, ale też prezentacja wyników takiego postępowania przekroczyłaby znacznie rozmiary artykułu. Nie było też moim zadaniem śledzenie dróg, jakimi elementy myśli Platonskiej dotarły do Frycza. Drogi te były zawiłe i kręte; obu myślicieli dzieliło przecież prawie 1800 lat; osiemnaście wieków,

¹⁷ Platon, *Politeia*, 444c 1—3.

w których działało mnóstwo znakomitych filozofów, czerpiących pełnymi garściami z niezglębionych pokładów myśli Platona. Jak pisał bowiem Werner Jaeger: „Wszystkie następne wieki starożytności noszą na sobie, choć każdy w nieco inny sposób znamię jego [Platona] osobowości, aż wreszcie u swojego schyłku cały świat antyczny stanął pod znakiem wszechobejmującej, intelektualnej religii neoplatonizmu. Kultura późnoantyczna, którą przejęło chrześcijaństwo, a potem zespoliło ze sobą i w ten sposób przekazało wiekom średnim, była do gruntu przepojona myślą platońską. Jedyne na takim tle można zrozumieć i postać, i dzieło Augustyna, który w swoim państwie bożym ochrzcił *Politeię*, tworząc przez to historiozoficzne ramy dla powszechnego w wiekach średnich obrazu świata. A przecież i filozofia Arystotelesa, którą średniowiecze przyswoiło sobie zarówno na wschodzie jak i na zachodzie w momencie najpełniejszego rozkwitu swojej kultury, wchodząc przez to w posiadanie wykształconej przez filozofię antyczną uniwersalnej koncepcji świata, nie była w końcu niczym innym jak pewną odmianą platonizmu. Odrodzenie się antyku w dobie humanizmu przyniosło ze sobą prawem reakcji renesans samego Platona oraz odkrycie nie znanych na zachodzie jego pism. Ale podobnie jak platonizujące prądy średniowiecznej scholastyki brały swój początek z chrześcijańskiego neoplatonizmu Augustyna i z teologiczno-mistycznych pism znanych pod imieniem Dionizego Areopagity — tak samo zrozumienie nowo odnalezionego Platona było w czasach renesansu zrazu zawisłe od wciąż jeszcze żywej tradycji szkolnej o charakterze chrześcijańsko-neoplatońskim, którą w okresie zdobycia Konstantynopola przez Turków przeniesiono do Italii wraz z rękopisami dzieł tego filozofa. Platona, którego bizantyński mistyk i teolog Gemisthos Plethon objawił Włochom XV stulecia i którego w Akademii platońskiej Wawrzyńca Medyceusza we Florencji wykładał Marsiglio Ficino, widziano jeszcze oczyma Plotyna i tak było w gruncie rzeczy do schyłku XVIII stulecia”¹⁸.

Jak z powyższego wywodu wynika, recepcja Platona w okresie renesansu była w swej istocie recepcją późniejszego czy wcześniejszego neoplatonizmu i trzeba mieć to na uwadze zadając pytanie o inspiracje platońskie u myślicieli nowożytnych. Z tego też powodu prace o owych inspiracjach muszą mieć ograniczony zakres. Idzie tu bowiem o zasady będące przedmiotem recepcji czy też inspiracji, zasady, a nie o grecką — platońską, stylizację i greckie sformułowania poszczególnych rozwiązań. Greckie — mimo że pisane po łacinie lub w jakimkolwiek języku narodowym.

¹⁸ W. Jaeger, *Paideia*, t. 2, Warszawa 1964, s. 126—127.