

II. ARTYKUŁY RECENZyjne

WŁADYSŁAW SOBOCIŃSKI (Kraków)

Nauka Frycza Modrzewskiego a ustrój i prawo Rzeczypospolitej szlacheckiej

Na marginesie pracy Waldemara Voisé, *Frycza Modrzewskiego nauka o państwie i prawie*, Studia nad Historią Państwa i Prawa, seria II, t. III, Warszawa 1956, ss. 365 + 10 wklejek (nienumerowanych) z ilustracjami.

I

Odróżniając ściśle instytucje państwowe i prawne od poglądów na te instytucje, to jest od ideologii państwowo-prawnej, powinno się pracę doc. Voisé zaliczyć do historii nauki, do jej działu zwanego często w skrócie historią doktryn politycznych. Jednakże opublikowanie tej pracy w serii studiów nad historią państwa i prawa jest również dobrze uzasadnione. Można przyłączyć się do słusznego postulatu, wysuniętego niedawno przez K. Grzybowskię na łamach Czasopisma, by wiązać historię doktryn z historią państwa i prawa¹.

Przy opracowywaniu nauki Andrzeja Frycza Modrzewskiego powiązanie poglądów z instytucjami państwowymi i prawnymi nasuwa się szczególnie mocno i wyraziście. Tkwi to nie tylko w praktycznych celach przyświecających Fryczowi przy pisaniu dzieł, tj. w jego dążeniu do reformy Rzeczypospolitej. Jak podkreślił W. Voisé, „Poprawa” jest „dziełem zawierającym olbrzymią ilość niezwykle interesującego materiału historycznego i racjonalnie usystematyzowanej wiedzy empirycznej, zdumiewającej bystrością obserwacji otaczających pisarza stosunków” (s. 27 i 303). Trzeba dodać, że stwierdzenie to odnosi się do całej twórczości pisarskiej Frycza, nie tylko do „Poprawy”. Dla autora, zgodnie z głównym tematem jego pracy, jest to przede wszystkim zagadnienie metody naukowej Frycza, polegającej na łączeniu pierwiastków racjonalizmu z empiryzmem (s. 63—69). Z punktu widzenia już nie historii nauki, ale historii państwa i prawa zwraca również uwagę znaczenie faktów nagromadzonych przez Frycza dla badań nad instytucjami istniejącego ustroju. Dzieła Frycza są niewątpliwie ważnym, chociaż

¹ K. Grzybowski, *Z zagadnień metodologii historii doktryn politycznych*. Czasopismo Pr.-Hist., t. VIII, z. 1, 1956, s. 305, 310.

tylko pomocniczym źródłem poznania stosunków prawnych w Polsce „demokracji szlacheckiej”. Dla przykładu warto powołać ciekawe stwierdzenie o posiadłościach szlacheckich po miastach, zawarte w *Oratio Philaletis*, świadczące o niezależnym od przepisów prawnych rozwoju tzw. jurydyk².

II

W konstrukcji pracy doc. Voisé występuje podział na sześć głównych punktów (oznaczonych cyframi rzymskimi), z których II—V są wykładem nauki Frycza Modrzewskiego, a więc zasadniczą treścią pracy. We wstępie (punkt I) przedstawił doc. Voisé ogólny rozwój polskiego procesu dziejowego w czasach Odrodzenia do pierwszych wystąpień pisarskich Frycza. Przedstawienie to, z konieczności krótkie i zwięzłe (s. 5—27) obejmuje wszystkie kręgi dziejów od najgłębszych podstaw rozwojowych w zakresie produkcji, poprzez konflikty społeczne i polityczne do przejawów życia kulturalnego charakterystycznych dla okresu Odrodzenia i reformacji. Dążenie do zwięzłości a także przystępności ujęcia zaciążyło tu nieco na precyzji prawniczej i historycznej, na przykład gdy chodzi o przedstawienie sprawy jurydykacji duchownej³.

Przejrzysta konstrukcja pracy nie wywołuje zastrzeżeń. Historyk państwa i prawa mógłby sobie tylko życzyć uwzględnienia jeszcze dwóch zagadnień o charakterze wstępnym, ubocznym ze względu na główny temat monografii. Jednym z tych zagadnień byłoby krótkie wyliczenie i scharakteryzowanie pism Frycza z punktu widzenia historii doktryn, zwłaszcza co do zakresu

² A. Fricii Modrevii *Opera Omnia*, vol. II, *Orationes*, 1954, s. 166. Powołanie się na to miejsce byłoby niewątpliwie cennym argumentem przy omawianiu kwestii powstawania jurydyk, nie zostało jednak wykorzystane w najnowszej pracy poświęconej temu tematowi (J. Mazurkiewicz, *Jurydyki lubelskie*, Wrocław 1956).

W „Poprawie” znajduje się m. in. ważne stwierdzenie nie tylko dotyczące rugów chłopskich (na które Voisé zwraca uwagę, s. 120), ale także sprzedaży chłopów bez ziemi, praktykowanej w „niektórych prowincjach” (*Opera Omnia*, t. I, s. 120). Z zestawienia wypadków sprzedaży chłopów bez ziemi sporządzonego przez J. Senkowskiego wynika, że Frycz okazał tu dużą spostrzegawczość zwracając uwagę na proces, który za jego życia był jeszcze stosunkowo nieznaczny, ale wykazywał stałą tendencję wzrostową. *Odrodzenie w Polsce*, Materiały Sesji Naukowej PAN, t. I, 1955, s. 538. Za szczególnie cenną dla zagadnienia przysięgi na słońce uważa się relację Modrzewskiego podaną w księdze o prawach „Poprawy”. W. Semkowicz, *Jeszcze o przysiędze na słońce*, *Studia Hist.* ku czci S. Kutrzeby, t. I, s. 434—5.

³ Trudno np. pojąć, na czym miałyby polegać wytaczanie przeciwnikom kościoła procesów „pod pozorem obrony wiary” (s. 16) — albo żądanie „odebrania z rąk biskupów wyłącznego prawa decyzji w sprawach wiary” (s. 23). W drugim wypadku nie wiadomo, czy chodzi o jurydykę duchowną, czy o udział świeckich w reformie kościoła. Na s. 23 nie odróżnia się ściśle zdarzeń na dwóch kolejnych sejmach z lat 1555 i 1556/1557. Nieporozumieniem jest twierdzenie o wprowadzeniu języka polskiego do obrad sejmowych (s. 26).

i sposobu ich wykorzystania w pracy. Wyliczenie pism Frycza objęte „bibliografią“ (s. 311) jest wprawdzie zupełne⁴, nie daje jednak orientacji ani co do czasu ich powstawania, ani co do tego, jakie teksty można znaleźć w wydaniach, które zostały wymienione. Szczególnie zaś potrzebne byłoby tu wyjaśnienie, w jakim stopniu wykorzystano pisma Frycza o treści teologiczno-kościelnej. Jak wynika z pracy, zrobiono to tylko w drobnym stopniu, co jest zrozumiałe. Opracowanie monograficzne pism teologicznych Modrzewskiego — wychodzące poza właściwą problematykę pracy W. Voisé — trzeba jednak uznać za pilny postulat nauki polskiej, bynajmniej nie obojętny dla historii doktryn politycznych (istnieje tylko monografia na temat jego księgi I o kościele, ks. J. B e r g e r a, ujmująca zagadnienie pod kątem widzenia wyznaniowo-protestanckim).

Byłoby też wskazane poświęcenie osobnego punktu krótkiemu omówieniu dotychczasowej literatury przedmiotu. W pewnym stopniu zajął się tą kwestią W. Voisé w końcowym, VI punkcie pracy zatytułowanym „Frycz w oczach współczesnych i potomnych“ — urywa jednak na wileńskim wydaniu „Poprawy“ oraz stwierdzeniu, że w dobie Oświecenia nie doszło do naukowego zbadania ani ideologii, ani czołowych postaci okresu Odrodzenia (s. 297). Z literatury najnowszej ustosunkował się jeszcze do francuskiej książki P. M e s n a r d a poświęconej historii myśli politycznej wieku XVI w ujęciu porównawczym, z uwzględnieniem Polski (s. 299—302). Nie byłoby, oczywiście, na miejscu omawianie w pracy W. Voisé całej literatury poświęconej Fryczowi i jego ideologii. Powinno się jednak ustosunkować do prób dotychczasowych ujęcia doktryny Frycza z punktu widzenia prawa i jego nauki, a więc do ściślejszego grona „poprzedników“ doc. Voisé spośród prawników czy historyków prawa zajmujących się historią doktryn politycznych. Były to wprawdzie tylko drobne przyczynki, oprócz pracy W. M a l i n i a k a poświęconej całości poglądów państwowo-prawnych Frycza (choć z większym niż u W. Voisé ograniczeniem się do ich strony ogólnoteoretycznej). Zwrócenie uwagi na tę literaturę i jej stosunek do Frycza byłoby znakomitym uzupełnieniem pracy doc. Voisé dając czytelnikowi pogląd na drogę rozwoju badań naukowych w tym zakresie. Na przykład, jak bardzo

⁴ Historyka prawa interesowałaby jednak kwestia autorstwa projektu reformy sądowej przedstawionego na sejmie 1556/1557. Wypowiedziano pogląd, że projekt ten pochodził od Modrzewskiego (Abdon Kłodziński, w pracy powołanej przez doc. Voisé na s. 23). Doc. Voisé nie poruszył tej kwestii wcale, a przy omawianiu reformy organizacji sądowej według Frycza (s. 219—228) nawet nie wspomniał o projekcie z r. 1556/1577, natomiast podaje bardzo niepewną wiadomość o popieraniu przez Frycza reformy sądowej wniesionej na sejmie 1543 r. Z innych utworów przypisywanych Fryczowi warto było wspomnieć o piśmie pt. *Jedyna obrona, prawda boża księdza Jakuba Uchańskiego*, chociaż argumenty S. Kota przeciwko autorstwu Frycza wydają się niewątpliwe.

charakterystyczne byłoby porównanie entuzjastycznych ocen Frycza dokonywanych z pozycji oświeceniowego prawa natury (czy raczej już tylko odblasków jego koncepcji) przez T. Czackiego i ks. K. Szaniawskiego — z krytyczną ujemną oceną w duchu historycznej szkoły prawa daną przez W. A. Maciejowskiego (w *Historii prawodawstw słowiańskich* i w *Piśmiennictwie polskim*)⁵.

W związku z ciekawym przedstawieniem przez doc. Voisé losów doktryny Frycza w czasach przed Oświeceniem można dorzucić wiadomość o wymienieniu pism Frycza w traktacie (nie drukowanym) St. Karnkowskiego pt. *Republica Regni Poloniae libri quinque*, powstałym przed r. 1577⁶. Omawiając oddziaływanie Frycza poza Polską, słusznie zainteresował się doc. Voisé rosyjskim przekładem „Poprawy“ z wieku XVII (s. 290—291 oraz ilustracja przed s. 289).

III

Szczegółowy wykład nauki Frycza Modrzewskiego o państwie i prawie poprzedził W. Voisé ustaleniami dotyczącymi ogólnych założeń, genezy i funkcji tej nauki (punkt II). Łączy się z tym próba ogólnej oceny nauki Frycza zawarta w końcowym punkcie pracy (s. 297—305).

W kształtowaniu się światopoglądu Frycza została słusznie uwydatniona w pierwszym rzędzie rola środowiska polskiego, a dopiero dalej zwraca się uwagę na stosunki zagraniczne, których wpływ był niewątpliwie mniejszy. W związku z tym podkreśla autor dużą rolę bezpośrednich obserwacji przy kształtowaniu się poglądów Frycza oraz jego pojęcie nauki jako procesu stopniowego doskonalenia odkrywanych prawd. We właściwym świetle stawia W. Voisé problem korzystania przez Frycza z dotychczasowego dorobku myśli ludzkiej (reformatorów i humanistów współczesnych Fryczowi, pisarzy starożytnych i średniowiecznych). Korzystanie z Arystotelesa czy innych autorów było w zupełności podporządkowane praktycznemu celowi własnych

⁵ Z innych, oprócz prawników okresu pozytywizmu, jak A. Rembowski, W. Spasowicz — zasługiwał na uwagę zwłaszcza W. Maliniak ze względu na metodę badań zbliżoną nieco do materializmu historycznego. Na pracę Maliniaka zwrócił doc. Voisé uwagę w związku z koncepcją prawa natury u Frycza (s. 205) i zarzucił mu nieuwzględnienie rozwoju „przedfilozoficznego“ pojęcia prawa natury w dawnym prawie polskim. W innych miejscach przedstawiając poglądy Frycza w odmiennym świetle niż Maliniak (np. co do stanowiska Frycza wobec organicznej koncepcji państwa u Arystotelesa (s. 125) — powstrzymuje się od polemiki z tym autorem. Przeciążanie tej pracy erudycyjną polemiką nie było może wskazane, tym bardziej jednak była potrzebna ogólna charakterystyka najważniejszych pozycji dotychczasowej literatury.

⁶ J. Korzeniowski, *Zapiski z rękopisów CBP w Petersburgu*, Arch. do Dziejów Literatury, t. XI, s. 82.

pism Frycza i polegało na dostosowaniu wyników cudzych badań do warunków istniejących w Polsce. Jak wiadomo, Frycz korzystał w dużym stopniu również ze scholastyki posługując się w walce z nią jej własną bronią, co wyjaśnia się — zgodnie z wypowiedziami klasyków marksizmu — teologicznym przeważnie charakterem ówczesnej ideologii, nawet najbardziej radykalnej (s. 63). Wśród ogólnych założeń naukowych Frycza podkreśla doc. Voisé jego dążenie do wykrycia prawdy obiektywnej, które pozwalało mu na demaskowanie braków ustroju Polski szlachecko-feudalnej. Nauka miała według Frycza służyć swymi wskazówkami przy reformie ustroju, dawać podstawy teoretyczne dla praktycznej działalności. Wobec przeszłości zajmował Frycz stanowisko krytyczne, w walce nowego ze starym stał zdecydowanie po stronie postępu i tylko w celach taktycznych wysuwał niekiedy formuły kompromisowe, nie naruszające dalej idących koncepcji przebudowy ustroju.

Założenia teoretyczne nauki Frycza przedstawił W. Voisé w tym zakresie, jaki jest potrzebny do zrozumienia jego poglądów państwowo-prawnych. Mimo tego koniecznego ograniczenia jest to bardzo potrzebny i ważny punkt pracy. W świetle zawartych w nim ustaleń ma pełne uzasadnienie ocena dzieł Frycza jako pierwszego w nauce polskiej systemu naukowego o celach nie tylko praktycznych, ale i poznawczych (s. 304). Słuszne, chociaż za mało podkreślone przez autora jest tu przeciwstawienie Frycza dawniejszym polskim pisarzom politycznym, jak Janowi Ostrorogowi (s. 68—69). Ostroróg wychodzi zawsze od konkretnych faktów i instytucji, które chce reformować, a myśli ogólniejsze wypowiada tylko przygodnie jako uzasadnienie proponowanych reform, nie opierając ich bezpośrednio na obserwacji faktów⁷. Dlatego w *Monumentum*, inaczej niż w dziełach Frycza, widać tylko dążność polityczno-praktyczną, bez prób stosowania metody naukowo-badawczej.

Omawianie założeń światopoglądowo-poznawczych Frycza wymagało przytaczania już w tym miejscu szeregu jego szczegółowych poglądów na zagadnienia ustrojowe (np. definicji państwa i klasyfikacji jego form, s. 48—51, argumentów przeciwko główszczyźnie, 56—57 i s. 77—78). W związku z tym natknął się W. Voisé w swojej pracy na pewne trudności konstrukcyjno-metodologiczne, wobec konieczności powtarzania tych samych twierdzeń przy szczegółowym wykładzie nauki Frycza o państwie i prawie (np. na s. 115).

Do ogólnych cech nauki Frycza powinno się jeszcze zaliczyć, moim zdaniem, świeckie elementy jego światopoglądu. Doc. Voisé zwraca na przy-

⁷ Np. najdobitniejsze formuły o suwerenności króla polskiego i rozdziale spraw świeckich od duchownych są wypowiedziane w związku z krytyką konkretnych faktów z dziedziny stosunków polsko-rzymskich: składanie papieżowi tzw. oboediencji oraz sposobu redagowania przez kancelarię królewską pism do papieża (rozdziały I i II *Monumentum*).

kład uwagę na laicyzację pojęcia prawa natury w koncepcji Frycza (s. 207), nie uznaje jednak tego momentu za nadający się do „wysunięcia przed nawias” dla całości jego poglądów. Sprawa może wydawać się wątpliwa nie tylko ze względu na scholastyczne formy w metodzie Frycza, ale i ze względu na przewagę teologicznej problematyki w wielu jego pismach. Nie wystarczy jednak według mnie ogólne skwitowanie problemu przez powołanie się słowami H. L e f e b v r e'a) na kompromis „... między teologią a rozumem krytycznym, między wiarą a nauką” jako charakterystyczny dla epoki Odrodzenia (s. 63). Elementy religijne, mimo ich obfitości w pismach Frycza, stoją wyraźnie na dalszym planie w jego pracy badawczej. Światopogląd Frycza jest przede wszystkim świecki, laicki, nie teologiczny. O zagadnieniach społeczno-politycznych i prawnych potrafił Frycz pisać w „Poprawie” całe rozdziały niemal bez przymieszki pierwiastka religijnego, chociaż uważał religię za jedną z podstaw ustroju. Zagadnienia religijne omawia jednak dopiero na drugim miejscu i tylko ze względu na ich łączność z ustrojem społecznym i państwowym⁸. Ten sam punkt widzenia jest przeprowadzony również w pismach teologicznych Frycza, w których bynajmniej nie przybiera postawy właściwej teologom. Nie przywiązuje zasadniczej wagi do dogmatów, stara się ograniczyć ich liczbę, wypadki bardziej zawile i sporne uznać za grę słów wymagającą bardziej prostej interpretacji — a żadnych dogmatów nie uważa za nienaruszalne i niedostępne badaniu rozumowemu, z którego może wynikać ich nieprawdziwość (pod tym względem wypowiedział się Frycz szczególnie dobitnie w „Sylwach”, jak np. w cytacie przytoczonej przez autora na s. 75). Główny nacisk kładzie Frycz w pismach poświęconych zagadnieniom religijnym na związane z religią nakazy etyczne, na miłość i zgodę oraz praktyczną reformę kościoła przez demokratyzację jego ustroju i podniesienie poziomu moralnego tak duchowieństwa, jak ogółu wiernych — co miało znaczenie dla należytego urządzenia stosunków społecznych i organizacji państwowej⁹.

⁸ Znaczenie religii w życiu społecznym podkreślił Frycz w rozdziale III księgi o obyczajach (*Opera Omnia*, wyd. 1953, t. I, s. 33, w. 10—11). Pisząc o ścisłej łączności między kościołem a organizacją państwową podkreślał wzajemne wspieranie się tych dwóch czynników (co należy uzupełnić znaną tezą o służebnej roli religii w społeczeństwie klasowym): *Coetus autem ipsi ita se habent, ut uterque subserviat utrique nec apud populum Christianum prophanus sibiungi possit a sacro...* (tamże, w. 21—22). Jest jednak Frycz zdecydowanym zwolennikiem rozdzielenia kościoła od państwa, o ile w ówczesnych stosunkach było to możliwe do przeprowadzenia. Dlatego pisze w dalszym ciągu, że obydwa związki są różne ze względu na swój ustrój (*rationes administrandi*) i mają odrębne władze, powinny więc być osobno potraktowane (tamże, s. 23—25).

⁹ Dużo uwagi na odpowiednie miejsca w traktatach Frycza zwraca S. Kot, *Andrzej Frycz Modrzewski*, Kraków 1923, s. 150 n., 196 n. Zob. też Kai Eduard

Odsuwanie ostatecznego rozwiązania zagadnień ideologiczno-religijnych na drogę ciągłej ewolucji, połączone z obojętnością wobec różnic dogmatycznych oraz podkreślanie praktycznej wartości religii dla stosunków społecznych — wyznaczały stanowisko Frycza wobec ideologii religijnej aktualne dla tego etapu dziejowego, w którym żył i dla tych stosunków, wśród których się znajdował. Stąd wiodła droga poprzez postawienie na równi wszystkich religii i deizm do ateizmu, a przez konsekwentne eliminowanie pierwiastków teologicznych z nauki o państwie i prawie do prawdziwej wiedzy naukowej w tym zakresie ¹⁰.

Charakterystyczne dla postawy Frycza było niezrywanie z organizacją kościelną katolicką mimo głoszenia poglądów niewątpliwie heretyckich. Z drugiej strony żadne z wyznań chrześcijańskich, nie tylko rzymski katolicyzm, nie mogło zgodzić się na jego doktrynę, która — nie zrywając z religią — wiodła wyraźnie do rozwiązań ideologicznych niereligijnych. Stąd płynie potępienie Frycza i nieuznawanie go do ostatnich czasów za swego przez stronę tak katolicką, jak i protestancką. Należy też przyznać słuszność protestanckiemu historykowi akcji ekumenicznej w Polsce, gdy pisze, że Modrzewski był więcej politykiem niż teologiem i przeciwstawia go pod tym względem Janowi Łaskiemu, u którego rzecz przedstawiała się odwrotnie ¹¹. Zdaniem ks. Fijałka, był Frycz wprawdzie teologiem, ale „niezawisłym” — a jak się wyraził w innym miejscu — „scholastykiem antyscholasty-

Jörgensen, *Ökumenische Bestrebungen unter den polnischen Protestanten bis zum J. 1645*, Kopenhavn, 1942, s. 195—200. Szczególnie charakterystyczne jest stanowisko Frycza w sprawie dogmatu o Trójcy św. rozpatrywanego z punktu widzenia osoby bezstronnej, a więc niewierzącej, przy czym wykazał Frycz niekonsekwencje tego dogmatu oraz uznał go za nieistotny. Dogmatów wyznaniowych katolickich i protestanckich nie uważał Modrzewski za podstawowe artykuły wiary (*Sylvae*, s. 257). Wypowiadając się (w Sylwie II) za reformą organizacji kościoła i obyczajów kleru przez sobór jest zdania, że reformę tę należy przeprowadzić ze względu na interes państwa (... *Detrimenta reipublicae apparent infinita...*, tamże, s. 219).

¹⁰ Doc. Voisé przecenia znaczenie Filipa Melanchtona jako „prekursora” deizmu i możliwość jego wpływu w tym kierunku na Frycza (s. 36—38, 200). Traktowanie Melanchtona jako najodleglejszego nawet poprzednika koncepcji deistycznych da się utrzymać tylko przy bardzo formalistycznym rozumieniu deizmu. Melanchton był przede wszystkim teologiem, dla którego rozum był metodą uzasadniania dogmatów. Inaczej niż u Frycza, teologiczne momenty w doktrynie Melanchtona narastały z biegiem czasu, podobnie jak właściwa mu nietolerancja. Zob. np. M. Köhler, *Melanchton und der Islam*, Leipzig 1938, s. 147, 151, 161 i in.

¹¹ Jörgensen, *op. cit.*, s. 220. Autor ten odróżniając dwa typy unii wyznaniowej: teologiczny i laicki (*vulgär*) — uznaje Frycza za przedstawiciela ideologii laickiej w przeciwieństwie do Łaskiego-teologa, co przekonywająco i źródłowo uzasadnia. Nie ma uzasadnienia traktowanie Frycza jako przede wszystkim teologa lub ubolewanie nad tym, że się zmarnował przez „jałowe dociekania i spory dogmatyczne” (np. J. Krzyżanowski, *Historia literatury polskiej*, Warszawa 1953, s. 147).

cznym¹². Również W. Voisé stwierdza z naciskiem, że był Frycz „pisarzem wyraźnie antyscholastycznym“ (s. 61). Było w nim jednak niewątpliwie coś więcej niż kompromis między wiarą a wiedzą, bo wyraźne odrywanie się od spekulacji teologicznych na drogę poznania naukowego, którego koniecznym warunkiem jest wolność, „świeckość“ myśli. Te elementy świeckiej myśli powinny więc być zaliczone do ogólnych założeń światopoglądu naukowego Frycza, jako najcenniejsze zadatki dalszego jego rozwoju.

Ocena nauki Frycza jako naukowo uzasadnionego programu działalności politycznej opartego na trafnej obserwacji rzeczywistości — może wydać się wątpliwa ze względu na fakt, że projekty Frycza, nawet należące do jego „programu minimum“, nie doczekały się na ogół realizacji. Ta właśnie okoliczność zadecydowała, jak łatwo się domyśleć, o zaliczeniu przez P. Mesnard'a doktryny Frycza do rzędu „idealistycznych“ (w jego pojęciu). W. Voisé wskazuje na przyczyny niepowodzenia programu Frycza w różnych miejscach pracy, np. pisząc o tym, że program ten przewyższał zawsze zdecydowanie dezyderatę szlacheckiego stronnictwa egzekucji (s. 87), tj. stronnictwa, z którym Frycz wiązał bezpośrednio swoją działalność praktyczno-polityczną. Wskazuje też autor na to, że Frycz dostrzegał ograniczoność zarówno szerokich rzesz szlachty, jak i ich najbardziej postępowych przywódców spośród egzekucjonistów (s. 88) oraz że przeciwstawiał się tendencjom szlacheckim, które prowadziły do regresu gospodarczego w Polsce (s. 94—95). Sądzę, że kwestię tę należało dokładniej rozpatrzyć i ściślej powiązać z oceną nauki Frycza. Nauka ta nie mieściła się bez reszty w obrębie nadbudowy ówczesnego ustroju Polski, była w pewnym stopniu „utopijną“, jak to trafnie zauważył W. Voisé (s. 113—114). Była jednak również programem realnej walki, który miał szanse powodzenia, gdy chodzi o postulaty umiarkowane, ze względu na dostosowanie do istniejącego układu sił oraz na interesy czynników, które można było użyć w tej walce. Czy jednak właśnie „utopijność“ części programu Frycza nie przyczyniła się do praktycznego niepowodzenia całości? Byłaby tu analogia z losami polskiego ruchu reformacyjnego, którym szlachta polska posługiwała się w taki sposób i w takim stopniu, jak to odpowiadało jej bezpośrednim interesom¹³.

¹² J. Fijałek, *Przekłady pism św. Grzegorza z Nazyanzu w Polsce*, Polonia Sacra, nr 1, Kraków 1918, s. 102 n.

¹³ Frycz piętnował wykorzystywanie reformacji dla własnych interesów przez szlachtę protestancką w Polsce (np. w *Przydatku* lub w liście z r. 1557 *Do szlachty Polski i reszty Sarmacji*). M. in. wskazywał na dokonywanie samowolnego zaboru majątków kościelnych, przez co był sam poszkodowany (O. Bartel, *Do historii Brzezin i prepozytury brzezińskiej Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, Reformacja w Polsce, r. XII, 1956, s. 126 n.). Nie mogła też ująć jego uwagi dążność do wykorzystania reformacji dla wzmocnienia władzy szlachty nad chłopami. Istniały charakterystyczne rozbieżności między jego interpretacją zasad wiary, a tą która ustaliła się w polskim protestantyzmie — odpowiadające rozbieżnościom poglądów społecznych. Doc. Voisé

IV

Główny temat swojej pracy: treść nauki Frycza przedstawił doc. Voisé w trzech kolejnych punktach jako „naukę o państwie” (III), „naukę o prawie” (IV) i „naukę o wojnie i pokoju” (V). Jest to konstrukcja oparta na na dzisiejszych założeniach teoretycznych, w którą wtłoczono materiał wzięty z pism Frycza, zwłaszcza z „Poprawy”. Przydałoby się zwrócenie większej uwagi na konstrukcję „nauki o państwie i prawie” występującą u samego Frycza, której odbicie stanowi układ głównego jego dzieła. W każdym razie dobrze zrobił autor, że powołując się na „Poprawę” podaje w przypiskach nie tylko stronę jej wydania, ale także nazwę księgi i rozdział. Ułatwia to czytelnikowi porównanie oryginalnego układu nauki Frycza z jego obecnym opracowaniem¹⁴.

Zagadnienia objęte Fryczową nauką o państwie i prawie dotyczą zarówno ogólnych pojęć z tego zakresu, jak i poszczególnych instytucji. W czasach Frycza nie wykształciła się jeszcze klasyfikacja odróżniająca teorię od nauk szczegółowych o państwie i prawie. W. Voisé zajmując się całą nauką Frycza bierze pod uwagę zarówno jego koncepcje ogólnoteoretyczne, jak i poglądy na poszczególne instytucje — to ostatnie jednak tylko w pewnym wyborze i nie siląc się na wyczerpanie.

Daje to obraz nauki Frycza w pewnym zarysie, ale nie ograniczony w zasadzie do samych koncepcji teoretycznych jak u Malinika. O tyle praca W. Voisé jest właściwie pierwszą próbą monograficznego przedstawienia całej nauki Frycza o państwie i prawie.

Uporządkowanie zagadnień zostało dokonane w oparciu o główne koncepcje teoretyczne z obrębu nauki o państwie i prawie, a oprócz tego równocześnie uwzględnił autor pewien schemat stosowany na ogół w opracowaniach poświęconych historycznemu rozwojowi instytucji państwowo-prawnych w ujęciu marksistowskim. Schemat ten jest widoczny zwłaszcza w punk-

wskazuje np. na kalwińską interpretację nauki o dobrych uczynkach u Frycza (s. 179—180). Również co do zagadnienia wolnej woli oraz predestynacji zajął Modrzewski stanowisko zbliżone do kalwinizmu (w księdze o grzechu pierworodnym i innych ogłoszonych drukiem w r. 1562 i 1617). Jak wiadomo, dogmat religijny Kalwina był tu wyraźnie „dostosowany do dążeń najśmielszej części ówczesnego mieszczaństwa” (M a r k s - E n g e l s, *Dzieła wybrane*, t. II, s. 94. Natomiast w doktrynach polskiego protestantyzmu szlacheckiego, przyjmując zasadniczo naukę Kalwina, odchyłano się od niej właśnie co do zagadnień wolnej woli i predestynacji w kierunku zbliżonym do doktryny Melanchtona (J. L e h m a n n, *Konfesja sandomierska na tle innych konfesji w Polsce XVI wieku*, Warszawa 1937, s. 171—179).

¹⁴ Przytaczanie tekstów z pism Frycza w nowym tłumaczeniu polskim (E. Jędrkiewicza) jest właściwe. Powinno się jednak mieć w pracy naukowej zawsze przed oczami oryginał łaciński. Dlatego szkoda, że doc. Voisé nie podawał za każdym razem również strony z nowego wydania *Opera omnia*, aby ułatwić odszukanie właściwego miejsca w tekście łacińskim, dzisiaj tak łatwo dostępnym.

cie obejmującym naukę o państwie, chociaż niektóre jego członki tam umieszczone (jak zwłaszcza te, które dotyczą biorąc ogólnie tzw. ustroju społecznego)¹⁵ mają taki sam związek z problematyką prawną co z państwową. Kwestia wyodrębnienia tych zagadnień, oraz ich kolejności mogłaby być przedmiotem zawziętych dyskusji, jak się z tym można spotkać w pracach nad różnymi podręcznikami i zarysami. Sądzę, że powinno tu decydować „w ostatecznej instancji” nie dążenie do ścisłości, ale do przejrzystości. Ujęcie, które dał W. Voisé, odpowiada temu wymogowi, jest dobrze przemyślane i przejrzyste, a tylko w szczegółach nasuwa pewne wątpliwości.

Jako wstęp do nauki o państwie dał autor krótkie omówienie poglądów poprzedników Frycza: Kallimacha, Ostroroga i Biernata z Lublina. Przy wykładzie szczegółowych zagadnień powraca jeszcze W. Voisé niejednokrotnie do tych poprzedników, zwłaszcza do Ostroroga¹⁶. Sam dobór poprzedników jest trafny, można tu dopatrzyć się bliskiego pokrewieństwa ideologicznego i wyraźnej linii rozwojowej. Nie da się tego powiedzieć, moim zdaniem, o innych jeszcze postaciach, na które W. Voisé zwraca uwagę w różnych miej-

¹⁵ Oprócz stanowiska Frycza w sprawie posiadania ziemi (s. 88—95) należą tu — omawiane oddzielnie — poglądy gospodarcze i poglądy społeczne (s. 95—104 i 104—112). Określenia te są trochę mylące, autor nie przedstawia np. właściwych poglądów gospodarczych Frycza, lecz jego koncepcje dotyczące prawnego uregulowania niektórych kwestii gospodarczych. Należało raczej potraktować łącznie poglądy na ustrój społeczny, a np. projekty skarbowe omówić w końcowej części Fryczowej nauki o państwie jako osobne zagadnienie (podobnie jak szkolne, wyznaniowe, wojskowe).

¹⁶ Przykładów zbieżności poglądów Frycza i Ostroroga można by dać jeszcze dużo więcej niż ich powołuje doc. Voisé. Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że treść *Monumentum* była Fryczowi dobrze znana. Ciekawy przykład podobnej argumentacji u Frycza i Ostroroga daje doc. Voisé zestawiając teksty obu autorów, w których powołano się na zdanie św. Pawła co do ubiegania się o biskupstwo i dano analogiczną interpretację tego zdania s. 226 — trzeba by jednak dodać, że podczas gdy Fryczowi chodziło tu o wszystkie urzędy, Ostroróg występował w powołanym miejscu tylko przeciwko ubieganiu się o stanowiska duchowne). Czeski historyk F. M. Bartoš, *Husitské živly v Monumentum Jana Ostroroga*, Jihočeský Sborník Historický, 1939, XII, c. 1, s. 46. Ostroróg dodał jednak twierdzenie, nie występujące w tym związku u Husa, rozszerzające pojęcie biskupa na każdego kapłana — do czego jakby nawiązywał Frycz pisząc: ...*quod de episcopatu dictum ad functiones alias transferri potest* (pominięte w cytacie u Voisé). Kwestia ta wypłynęła, tym razem jednak chyba niezależnie od Husa czy Ostroroga, w polemice z lat trzydziestych wieku XVI między profesorami kolegium Lubrańskiego, Krzysztofem Hegendorferem i Grzegorzem z Szamotuł. Ciekawe przy tym, że zwolennik Lutra Hegendorfer był za ograniczeniem słów św. Pawła tylko do urzędu biskupa, podczas gdy obrońca katolicyzmu, Grzegorz z Szamotuł dawał interpretację rozszerzającą, jak Ostroróg a potem Frycz. Ks. K. Mazurkiewicz, *Początki Akademii Lubrańskiego w Poznaniu*, Poznań 1921, s. 148—149.

scach swojej pracy jako na reprezentantów postępowej ideologii poprzedzających Frycza — na przykład o Zaborowskim (s. 111), który wyraźnie podporządkowywał państwo interesom kościelnym. W ogóle w pracy zbyt może hojnie szafuje się pochwałami postępowości, bez zaznaczania odpowiedniego dystansu. Jest tak m. in. co do szeregu osób współczesnych Fryczowi (Jana Łaskiego, Jakuba Przyłuskiego i in.), które Frycz przerastał swoją ideologią co najmniej „o głowę”¹⁷.

Wśród zagadnień ustroju społecznego omówiono najpierw stanowisko Frycza w sprawie posiadania ziemi (s. 88—95). Pomieścił tutaj autor cały problem chłopski, zwracając zwłaszcza uwagę na postulat Frycza zapewnienia chłopom prawa własności użytkowej (podległej). Słusznie podkreśla się wagę postawienia przez Frycza kwestii chłopskiej jako zagadnienia prawnego, czego nie można powiedzieć nawet o prawniku Przyłuskim, który robi tylko lekką aluzję do stosunku zakupnictwa, praktykowanego już wtedy w Polsce, jako jednej z możliwych form skonstruowania stosunku chłopu do ziemi. Sądzę jednak, że problem chłopski, nawet z punktu widzenia prawnego, powinien być rozpatrzony bardziej wszechstronnie niż to zrobił doc. Voisé omawiając głównie koncepcję własności ziemi. Ani w związku z tą koncepcją, ani przy zagadnieniach organizacji sądowej czy administracyjnej nie dowiadujemy się nic o ważnym postulatcie Frycza, aby zapewnić chłopom dostęp do sądów państwowych, co było konkretną i bardzo widoczną reformą ustroju, na którą Frycz położył niewątpliwie większy nacisk niż na koncepcję własności podzielonej. W ten sposób problem jurysdykcji nad chłopami, który powinien być postawiony osobno i wyraźnie, rozplynął się u doc. Voisé w całości poglądów i postulatów Frycza. Kwestia ta łączy się ściśle z koncepcją własności, gdyż tylko ochrona sądowa mogła stanowić gwarancję praw chłopskich. Trzeba to jednak było wyraźnie stwierdzić: nie wystarczą trafne, ale ogólnikowe twierdzenia o dążeniach Frycza do takiego uregulowania stosunków między panem feudalnym a chłopami, „które miało im zapewniać pełną realizację uprawnień wynikających z zagwarantowania im prawa użytkowej własności ziemi” (s. 91). Oczywiście, czytelnik może połączyć to twierdzenie ze skargami Frycza na niemożność dochodzenia sprawiedliwości przez chłopów, o czym pisze się w innym miejscu (s. 89); jest tu jednak luka, którą nie każdy potrafi sobie wypełnić¹⁸.

¹⁷ Znakomitą ilustracją dla miary poglądów społecznych Frycza i Przyłuskiego byłoby zestawienie wywodów dotyczących obowiązku posłuszeństwa poddanych, w których obaj autorzy opierają się o te same teksty biblijne dając jednak różne akcenty i odmienną interpretację. Frycz, *Opera Omnia*, t. I, s. 123 (*liber de moribus*, cap. XIII) i Przyłuski, *Leges seu statuta*, s. 815—816.

¹⁸ Uproszczenia tego rodzaju, mogące razić ścisłość historycznoprawną, są zapewne podyktowane w wielu wypadkach dążnością do pozbawienia książki balastu erudycyjnego i specjalistyczno-prawniczego, który mógłby odstraszyć od lektury

Niezbym wyraźnie została postawiona sprawa posiadania dóbr ziemskich przez mieszczan, postulowana przez Frycza z dużym, jak wiadomo, naciskiem. Przydałoby się podkreślenie, że w tym wypadku chodziło o własność pełną, czego konsekwencją byłoby stworzenie realnych warunków zrównania mieszczan ze szlachtą. Bardziej wszechstronne ujęcie problemu miejskiego powinno się też liczyć z kwestią miast prywatnych, które w czasach Frycza powstawały jak grzyby po deszczu. Być może, pisma Frycza nie dają nic do tej kwestii, trzeba jednak było chociaż zwrócić na nią uwagę mając na względzie związek nauki Frycza z ówczesną rzeczywistością.

Wśród zagadnień ustroju państwowego szczególnie dużo miejsca poświęcił W. Voisé władzy królewskiej omawiając dążność Frycza do wzmocnienia tej władzy, elekcję dynastii i zakres władzy króla (s. 126—139). Zasadnicze ustalenia na ten temat są niewątpliwe, można mieć tylko pewne zarzuty co do stopnia ich precyzji. Sądzę, że należało zwrócić więcej uwagi na to, w jakim stopniu przeznaczał Frycz królowi rolę reformatora stosunków religijnych w państwie. Jak wiadomo, tą drogą doszło do wzmocnienia władzy monarszej w krajach niemieckich¹⁹. Frycz był pod tym względem o wiele bardziej powściągliwy niż inni propagatorzy ideologii reformacyjnej w Polsce, np. Łaski czy Przyłuski. Być może widział, jak w stosunkach polskich było łatwo wykorzystać argumenty wzmacniające władzę królewską w sprawach religijnych na rzecz panów gruntowych, co rzeczywiście nastąpiło.

Doc. Voisé powinien wyraźnie uzasadnić twierdzenie, że Frycz był za dziedzicznością tronu w ramach dynastii i powołać te miejsca w pismach Frycza, z których powyższe twierdzenie wynika. Samo twierdzenie, jak się zdaje, jest jednak trafne. Dużo wyraźniej niż Frycz, za dziedzicznością tronu wypowiedział się J. Przyłuski²⁰. W związku z władzą królewską po-

szersze kręgi czytelników. Ustalenia Włeniediktowa co do odjęcia chłopom własności podległej dotyczyły tylko chłopów pańszczyźnianych i nie miały specjalnie na względzie Polski, jakby można sądzić z tego co pisze Voisé na s. 35. Nie wiadomo też, jak rozumieć twierdzenie, że stanowisko chłopów „określano“ jako prawo do ziemi (s. 89) — czy było to określenie występujące u współczesnych, czy też używane w opracowaniach historycznych. Tylko czytelnik gruntownie znający historię i prawo może tutaj zrozumieć należycie myśl autora. Dlatego właściwie ze względu na przeciętnego czytelnika przydałoby się w podobnych wypadkach więcej ścisłości i dokładności, przy zachowaniu właściwego u doc. Voisé dążenia do zrozumiałego i przystępnego sposobu wykładu.

¹⁹ Twierdzenie o dążeniu protestantów do osłabienia władzy królewskiej (s. 137), należy ograniczyć do tych spośród nich, którzy podlegali władcom innego wyznania — co znowu tylko wynika z tego, co pisze Voisé i wymaga zestawienia z twierdzeniami podanymi w innych miejscach (np. na s. 178—179, o podporządkowaniu kościoła państwu według Melanctona i Lutra, inaczej niż u Kalwina).

²⁰ *Leges seu statuta*, s. 18.

winno się również zwrócić uwagę na prawo oporu, które Frycz przewiduje w ujęciu podobnym do kalwińskiego, dając jego formułę bardzo ogólnikową i łagodną²¹. Była to jedna z instytucji, która doczekała się zrealizowania w ustroju Rzeczypospolitej (artykuły henrykowskie), ale chyba bez wpływu pism Frycza, nie kładącego na nią większego nacisku.

Uwzględnianie konkretnych zagadnień ustroju państwowego w pracy o nauce Frycza nie było rzeczą łatwą. Nie można przecież przedstawiać w takiej pracy z całą szczegółowością wszystkich instytucji państwowoprawnych opisywanych przez Frycza oraz ich związku z ustrojem Rzeczypospolitej²². Sądzę jednak, że przedstawienie powinno być nieco bardziej szczegółowe i powinno dokładniej odróżniać to, co opisywał Frycz, od tego, co wiemy z innych źródeł. Na przykład zdanie, że „król winien mieć najwyższą władzę w państwie, którą wykonywać ma wraz z sejmem (tj. izbą poselską i senatorską) oraz gronem zależnych od siebie urzędników“ (s. 139) — jest raczej syntetycznym skrótem opartym na znajomości ówczesnych stosunków ustrojowych w Polsce niż na pismach Frycza. Z odpowiednich miejsc „Poprawy“, które następują po rozdziale o królu w księdze o obyczajach, wynika nieco inny obraz stosunków między najwyższymi organami władzy państwowej, co należało wyjaśnić i skonfrontować ze stosunkami rzeczywistymi.

W. Voisé odróżnia między projektami Frycza takie, które miały na celu poprawienie istniejącego ustroju oraz takie, które zmierzały do ustanowienia nowego, idealnego (s. 112—115). W odróżnieniu tym jest dużo trafności, ale powinno być ono w większym stopniu uwzględniane przy przedstawianiu konkretnych instytucji państwowoprawnych, bez nacisku na ogólną terminologię pojęć „poprawiania“ i „ustanawiania“, które trudno uznać za ścisłe. Stopień możliwości zrealizowania projektów Frycza powinien być stawiany bardziej konkretnie i ustosunkowywany do instytucji ustroju rzeczywistego. Oprócz tego dwustopniowego, biorąc z grubsza, systemu projektów, jest u Frycza jeszcze dużo uwag o rzeczywistym ustroju Polski (o czym wspominałem już na początku tej recenzji) — zwykle jednak zabarwionych w pewnym stopniu jego koncepcjami i zamierzeniami. Było więc konieczne w pracy doc. Voisé jak najbardziej dokładne rozgatunkowywanie opisywanych przez Frycza instytucji ze względu na ich stopień realności, tj. stosunek do rzeczywistości znanej z innych źródeł. Taka analiza może rzucić nowe światło na wiele szczegółów ustroju rzeczywistego ówczesnej Rzeczypospolitej. Autor

²¹ *Opera Omnia*, t. I, s. 123 (*lib. de moribus*, cap. XXII).

²² Na s. 139 zapowiada Voisé omówienie kompetencji najwyższych organów państwowych i naczelnych urzędów (oprócz stanowiska króla, którym zajmował się poprzednio). Zajął się jednak dalej tylko kwestią obsadzania urzędów i centralizacji władzy (s. 139—147). Jest tu jakby ślad pierwotnej, szczegółowszej koncepcji tej części książki.

stosuje taką właśnie metodę badania nauki Frycza, nie zawsze jednak z całą konsekwencją i dokładnością, jakiej by sobie życzył historyk państwa i prawa.

Tak jest na przykład przy przedstawianiu znanego postulatu Frycza, by uchwały w senacie dochodziły do skutku przez ważenie głosów, a nie ich liczenie (zajmuje się tym autor w swej pracy na s. 121—122 i 142). Dla W. Konopczyńskiego był to punkt wyjścia dla pogardliwej nieco krytyki Frycza, skoro ten odrzucał zasadę większości, był więc jak gdyby poprzednikiem późniejszych głosicieli *liberum veto*²³. Ocena Konopczyńskiego jest bardzo zdawkowa, chociaż poparta gruntowną znajomością stosunków ustrojowych szlacheckiej Rzeczypospolitej. Ten sam postulat Frycza został ostatnio oceniony jak najbardziej dodatnio, chociaż również zdawkowo, przez Ł. Kurdybachę, który pisze, że „to już nie tylko uniezależniało króla od senatu i stawiało go zupełnie ponad nim, ale nie mogło się pomieścić w ramach obowiązujących ustaw”²⁴.

W. Voisé ustosunkowuje ten postulat Frycza do rzeczywistej ewolucji władzy senatu, który tracił znaczenie na rzecz izby poselskiej. Formalne ograniczenie senatu do roli organu doradczego przy królu zdaje się nie ulegać wątpliwości już na długo przed czasami Frycza. W każdym razie tak postawiono sprawę, nie traktując jej bynajmniej jako nowości, w późniejszych artykułach henrykowskich, gdzie pomieszczono formułę przypominającą postulat Frycza („... tedy przy tych konkluzja nasza zostawać ma, którzyby się najbliżej ku wolnościom, prawom i zwyczajom, wedle praw każdej ziemi, i dobremu R. P. skłaniali...”)²⁵. Wydać się może dziwnie, dlaczego Frycz kładł taki nacisk na postulat odpowiadający w dużym stopniu tym tendencjom rozwojowym, które znajdowały swój wyraz w rzeczywistym kształtowaniu się form instytucji senatu. Zdaniem Kurdybachy, był to postulat „odważny”, więc wprowadzający dużą nowość — co, zdaje się, zostało oparte na stwierdzeniu samego Frycza, że do tej pory stosuje się „obyczaj liczenia” głosów w senacie. Wymagałoby sprawdzenia, o ile rzeczywście senat polski decydował w tym czasie większością głosów. Fryczowi chodziło raczej o faktyczne liczenie się ze zdaniem większości, której nie pojmował ściśle, lecz jako przeciwstawienie „ważeniu” głosów opartemu na uzasadnieniu rozumowym²⁶. W każdym razie postulat Frycza nie mógł mieć

²³ W. Konopczyński, *Liberum veto*, Kraków 1918, s. 221.

²⁴ Ł. Kurdybacha, *Ideologia Frycza Modrzewskiego*, s. 115—116.

²⁵ *Vol. leg.*, t. II, s. 898 (151 w wyd. Ohryzki).

²⁶ Zbyt ogólnie pisze tu Voisé o „autorytecie głosujących”, skoro autorytet może być oparty na różnych kryteriach, a Frycz często przeciwstawiał właśnie rozum autorytetom. W związku z tym warto zwrócić uwagę na indywidualizm Frycza w dziedzinie myśli, wyrażony dobitnie np. w rozważaniach na temat obrad soborowych (*Opera omnia*, t. II s. 189, w. 2 i n.). Z wyraźnym ograniczeniem do dziedziny du-

na względzie wzmocnienia izby poselskiej kosztem senatu, jakby wynikało z tego, co pisze doc. Voisé. Frycz wypowiadał się przeciw w innych miejscach za daleko idącym ograniczeniem władzy izby poselskiej. Celem Frycza było więc zwiększenie atrybucji królewskich — ale jego postulat mieścił się zewnętrznie nie tylko w ramach obowiązujących ustaw (wbrew Kurdybasze), lecz i w ramach „obyczajów“ ówczesnego polskiego „parlamentaryzmu“. Widać z tego przykładu, jak Frycz nawiązywał do istniejących form i nie rezygnował z wykorzystania tendencji rozwojowych rzeczywistych, którym pragnął tylko nadać kierunek odpowiadający nowym, doskonalszym koncepcjom.

Kwestię wychowania i szkoły w poglądach Frycza przedstawiono w pracy głównie z punktu widzenia doniosłej roli, którą przyznawał Frycz nauce w regulowaniu spraw państwowych (s. 148—153). Sam Frycz nie zajmował się bliżej w księdze o szkole „Poprawy“ zagadnieniami należącymi do administracji szkolnej czy prawa szkolnego — to jednak, co napisał na ten temat zasługiwało na specjalne podkreślenie w jego nauce o państwie i prawie (np. kwestia uregulowania podstaw finansowych szkolnictwa, o czym pisze autor na s. 152).

Na końcu Fryczowej nauki o państwie doc. Voisé poświęcił dużo miejsca problemowi „państwo a kościół“. Nie ograniczył przy tym swoich rozważań do zagadnienia wzajemnych stosunków między tymi dwiema organizacjami, ale zajmuje się w ogóle głównymi poglądami reformacyjnymi Frycza, a zwłaszcza kwestią delegacji na sobór, zakresem władzy papieża i obsadzaniem urzędów duchownych²⁷. Zasadnicza koncepcja stosunków kościelno-państwowych u Frycza zbliżała się, według doc. Voisé, do kalwińskiej równorzędnosci (s. 179). Twierdzenie to, zasadniczo trafne, wymaga uzupełnienia i rozwinięcia. Dla Kalwina współistnienie nowej organizacji kościelnej z państwową było czymś stałym i niezmiennym. Frycz chciał reformy istniejącego kościoła dokonywanej z udziałem ludzi świeckich i przy pomocy państwa. Światopogląd Frycza otwierał jak najdalsze perspektywy tej reformy aż do likwidacji kościoła i religii. Na razie właśnie w zakresie kościelnym wysuwał Frycz projekty swoich najśmielszych reform ustrojowych i spo-

chowej przyznawał się do podobnego indywidualizmu Biernat z Lublina przytaczając *dictum*: *Loquendum est nobis, ut plures, sentiendum, ut pauci* (*Humanizm i reformacja*, wybór źródeł Chrzanowskiego — Kota, s. 315).

²⁷ W związku z walką szlachty przeciwko kościołowi, niezupełnie ściśle przedstawiono sprawę annat (s. 161—162). Starania o zatrzymanie annat w kraju na potrzeby państwowe były prowadzone od początku wieku XVI, a szczególnie w ostatnich latach panowania Zygmunta I. Nic jednak nie wiadomo o tym, by Rzym zwolnił wtedy biskupów polskich od płacenia annat — stanowisko papieża w tej sprawie było nieustępliwe. Uchwały o pozostawieniu annat w kraju powziął już sejm z r. 1543, a następnie 1544, nie dopiero 1567. Biskupi polscy nie respektowali jednak tych uchwał.

lecznych, które przenosił również na organizację państwową (np. co do ob-sady urzędów). Podobnie porównywał nawet w sposób ogólny państwo z kościołem, tam gdzie chciał zastosować do państwa pewne urządzenia ko-scielne (np. jednolitość prawa). Nie przyjmował jednak nowej, reformacyjnej koncepcji kościoła²⁸, podobnie jak nie zamierzał tworzyć nowej orga-nizacji kościelnej ani porzucić starej. Frycz reprezentował ewolucyjną kon-cepcję stosunków kościelno-państwowych, w której chodziło już nie o kal-wińską równorzędność, ale zawiązki rozdziału kościoła od państwa — a z drugiej strony nie o luterzańskie podporządkowanie państwu kościoła, lecz o dążność do eliminowania pierwiastków kościelnych z życia społecz-nego i nauki²⁹.

Ważną rolę w koncepcjach Frycza dotyczących stosunku państwa i ko-scioła odgrywa jego pogląd na kwestię wolności religijnej. Słusznie wysunął W. Voisé walkę o wolność sumienia jako jeden z punktów problematyki kościelno-państwowej u Frycza (s. 180—184). Trudno byłoby jednak wy-magać w tej pracy zupełnego rozwiązania tak skomplikowanego i trudnego zagadnienia. Problem został więc odpowiednio uproszczony i potraktowany głównie jako okazja do pochwał pod adresem Frycza za postępowe stano-wisko w przeciwstawieniu do obskurantów broniących monopolu swego wy-znania. Trzeba sprostować, że Frycz w walce o wolność sumienia wyprze-dzał także daleko Jana Łaskiego, a nie stał z nim na równi, jakby można sądzić z tego, co pisze na ten temat W. Voisé (s. 182).

Złożony i skomplikowany charakter pojęcia, o które tu chodzi, wynika już z bogatej terminologii używanej na jego określenie — od najciaśniej

²⁸ Jak wiadomo, protestanckie pojęcie kościoła (jako niewidzialnej wspólnoty wierzących) różniło się zasadniczo od pojęcia katolickiego (organizacji zewnętrznej obejmującej wszystkich ochrzczonych podległych hierarchii). Mimo krytyki doktryny i organizacji kościelnej rzymsko-katolickiej zachował Frycz do końca katolickie po-jęcie kościoła. Kwestię tę rozpatruje dokładnie J ö r g e n s e n, (jw. s. 187—193, 219) — a jako duchowny protestancki autor ten ma odpowiednie zrozumienie dla subtel-ności pojęć teologicznych. W związku z tym jest zrozumiałe porównywanie przez Frycza państwa z kościołem — m. in. ze średniowiecznym pojęciem *corpus christia-num* czy *corpus mysticum*. Utrzymywaniu się tego pojęcia w doktrynie protestanckiej przeczą wyniki najnowszych badań (np. powołanej przez doc. Voisé na s. 125 pracy K. Holla. Zob. jednak K. Matthes, *Das Corpus Christianum bei Luther im Lichte seiner Erforschung*, Studien zur Geschichte der Wirtschaft und Geisteskultur, t. V, 1929).

²⁹ Warto tutaj podkreślić — oprócz tego co napisałem wyżej o laickich pier-wiastkach w światopoglądzie Frycza — jego świecką koncepcję wychowania szkol-nego (pisze o tym Voisé na s. 148). Tymczasem dla reformatorów religijnych prote-stanckich sprawy szkolne były w dalszym ciągu tylko *annexum religionis*, czego by-najmniej nie zmieniała dopuszczalność ingerencji państwa w sprawy kościelne. H. Lehnert, *Kirchengut und Reformation, Eine kirchenrechtsgeschichtliche Studie*, 1935, s. 46—47.

pojętej tolerancji do najpełniejszej wolności sumienia. Punktem wyjścia jest stosunek człowieka do religii kształtujący się mniej lub więcej swobodnie. Tolerancja czy nawet pełna wolność sumienia nie wyklucza jednak walki w najrozmaitszych jej przejawach. Ta sama doktryna może akcentować równocześnie wolność i walkę, nawet religijną — dając każdej z tych dwu przeciwnych sobie idei odpowiednią formułę, kierunek i zakres³⁰. Trzeba sobie z tego dobrze zdawać sprawę śledząc historyczne losy idei wolności sumienia. Już różny zakres tej idei w różnych ujęciach wprowadza w błąd. Stąd różnice w ocenie postawy tolerancyjnej różnych osobistości. Ktoś może zasługiwać na pochwały za tolerancję polegającą na tym, że wyrzeka się palenia heretyków na stosie, a zaleca tylko usuwanie ich z kraju (tzw. *libertas emigrandi*). Z innego punktu widzenia może to być ocenione jako nietolerancja, którą się surowo potępia.

W doktrynach reformacyjnych były widoczne zarodki rozwoju w kierunku tolerancji i wolności sumienia, a równocześnie (tak w doktrynach jak w praktyce) wiele przejawów skrajnej nietolerancji i prześladowań religijnych. Formuły nietolerancji jako wyjątku od zasadniczej „wolności chrześcijańskiej” były przy tym zróżniczkowane (dopuszczalność przymusu w sferze zachowania się zewnętrznego, uznanie pewnych poglądów religijnych za przestępstwa przeciwko państwu itp.)³¹. Tak było również u największego

³⁰ W doktrynie Lutra podkreśla się zwykle rozwój od początkowego głoszenia wolności religijnej do późniejszej nietolerancji. Zob. np. *Istoriya političeskich učenij*, Moskwa 1955, s. 170 — albo J. Chartrou-Charbonnel, *La Réforme et les Guerres de Religion*, Paris 1948, s. 68—69. Można jednak zauważyć równoczesne dokonywanie się rozwoju odwrotnego, gdy uwzględni się bezpośredni stosunek tego reformatora do walki społecznej. Dlatego Engels najpierw wyraża pochwałę Lutrowi za jego gwałtowne wystąpienia przeciwko „rzymskim klechom”, by stwierdzić, że potem z obawy przed rewolucją chłopską opowiedział się przeciwko walczeniu o Ewangelię gwałtem i rozlewem krwi (*Wojna chłopska w Niemczech*, Warszawa 1950, s. 47—48). Nie ma tutaj sprzeczności, lecz tylko zwrócenie uwagi na inną stronę tego samego zagadnienia. W polemikach na tematy światopoglądowe można się często spotkać z zarzutami nietolerancji już za zbyt uporne stanowisko lub ostry ton stosowany przez przeciwnika. Nietolerancja taka, przynajmniej gdy chodzi o dyskusję spoza obrębu teologii, różni się bardzo od właściwej nietolerancji religijnej. Mimo to łatwo o pomieszanie — jak np. u E. Troeltscha, który polemizując z F. Rachailem na temat znaczenia tolerancji w dziejach zarzuca przeciwnikowi broniącemu tolerancji, że jego zapal polemiczny opiera się nie tylko na posiadanej wiedzy historycznej, ale i na właściwej mu „Oświeceniowej” nietolerancji. Zob. artykuł w *Internationale Wochenschrift*, t. IV, 1910, s. 508.

³¹ Można się nie dziwić Lutrowi, gdy nie widział sprzeczności między tymi formułami, dopuszczającymi przymus i karanie za wiarę a postulowaną przez siebie dla każdego „wewnętrzna” wolnością stosunku między człowiekiem a Bogiem. Dziwne jest natomiast, gdy dzisiejszy badacz problemów reformacyjnych nie może pojąć, że konfederacja warszawska 1573 r. zezwalając panom na karanie poddanych buntujących się, pod pozorem religii dawała im jednak prawo wpływania na chłopskie su-

z polskich reformatorów kościelnych, Jana Łaskiego, który bynajmniej nie tolerował „prawdziwych“ heretyków we Fryzji ani nie miał zamiaru znosić ich w Polsce. Stanowisko Łaskiego było z pewnością dużo łagodniejsze od tego, jakie zajmowali Kalwin czy Melanchton, nie wzdrygający się przed użyciem stosu — jednak niewiele odbiegało na przykład od „tolerancji“ głoszonej i stosowanej przez takiego Zwingliego³².

Andrzej Frycz Modrzewski posunął się o wiele dalej od współczesnych mu reformatorów religijnych na drodze walki o wolność sumienia. Jak słusznie stwierdza autor — Frycz „nie wprowadzał ograniczeń w stosunku do żadnych wyznań ani też nie potępiał tych, którzy w ogóle nie wierzyli“ (s. 184). Kwestii stosunku do ateistów, niezbyt w tym czasie jeszcze aktualnej, nie postawił wprawdzie wyraźnie³³, można jednak z tego punktu widzenia traktować jego postulat co do zakresu niemal jako pełną wolność sumienia. Warto do-

mienia (niezależnie od tego, czy chodziło o karanie w „sprawach“ czy „w dobrach“ świeckich i duchownych). J. Tazbir, *Ze studiów nad stosunkiem polskich protestantów do chłopów w XVI wieku*, Reformacja w Polsce, r. XII, Warszawa 1956, s. 51—22 (Tazbir podtrzymuje tu z uporem swoje stanowisko, wypowiedziane w książce *Reformacja a problem chłopski w Polsce XVI wieku*, Wrocław 1953).

³² H. Dalton, *Johannes a Lasco*, Gotha 1881, s. 224—244 (pisze tu o „pracy Łaskiego z mieczem w rękę“, co u tego autora nie oznacza wcale potępienia). O Bartel w ostatniej swej książce o Janie Łaskim (s. 140 i n.) przedstawia działalność Łaskiego we Fryzji w nieco innym świetle zacierając pewne momenty wskazujące na nietolerancyjność polskiego reformatora — ogranicza się poza tym do samego przedstawienia faktów, bez wypowiedzenia wyraźnej oceny. Dla oceny tej duże znaczenie ma kwestia, czy dekret z r. 1545 przeciwko wyznawcom Jorisa był wydany przez regentkę Annę za zgodą Łaskiego (jak to przedstawia Dalton); z tego, co pisze Bartel, nie wynika zresztą również brak zgody na wydanie dekretu, a tylko jego nieco odmienna interpretacja przez Łaskiego. Dekret ten (przewidujący ewentualną karę śmierci w razie nieskorzystania z prawa emigracji) byłby tylko miarą najdalszych granic nietolerancji u Łaskiego. Podobnie w różnych poglądach o Zwinglim przyjmuje się lub pomija milczeniem jego zgodę na przepisy wydane przez radę Zurychu w r. 1526 przeciwko nowochrześcijanom, grożące karą utopienia. N. Paulus, *Protestantismus und Toleranz im 16. Jahrhundert*, s. 180—195 (tu ze strony katolickiej widzi się w Zwinglim skrajnego nietoleranta i stwierdza, że zgodził się na mandat z r. 1526). A. Färner, *Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli*, 1930, s. 86—90 (tu pisze się o samym mandacie i jego wykonywaniu, ale nie o zgodzie Zwingliego, którego autor chwali za tolerancję — wprawdzie tylko „niedoskonałą“, „względna“, „religijna“).

Trafne przeciwstawienie Łaskiego i Frycza dał Voisé w innym miejscu (s. 165) — pozwala ono „myślącemu czytelnikowi“ na skorygowanie tego, co napisano na s. 182—183 o podobnej jakoby postawie tych dwóch działaczy w walce o wolność sumienia.

³³ Z pewnych tylko aluzji można sądzić, że nie byłby skłonny do traktowania na równi ateistów z ludźmi wierzącymi (np. *Sylvae*, s. 257). Najwybitniejsi nawet zwolennicy tolerancji w wieku XVI byli jednak za stosowaniem pewnych sankcji przeciwko ateistom (tak np. Castello, Morus).

rzucić, że Frycz nie tylko w sposób przekonywający i dobitnie uzasadniał niemożność wpływania środkami fizycznymi na sferę duchową człowieka, ale chciał nawet usunąć nacisk wywierany na sumienia przez groźbę potępienia wiecznego, którym poszczególne wyznania straszą wszystkich odmiennie wierzących³⁴. Było to już wystąpieniem przeciwko wewnętrznemu przymusowi stanowiącemu nieodłączną cechę każdej religii i wykraczało poza granice możliwe do osiągnięcia w ramach tolerancji międzywyznaniowej.

Postulat wolności sumienia nie oznaczał jednak u Frycza rezygnacji z walki. Z tego punktu widzenia należy oceniać jego dążność do wzmocnienia dyscypliny moralno-obyczajowej, którą chce utrzymać przy pomocy rozbudowanego systemu przymusu i kar. Na problem ten doc. Voisé zwraca szczególnie uwagę w innym związku (np. na s. 110 pisząc o elementach purytanizmu w światopoglądzie Frycza) — ma on jednak duży związek i z Fryczową koncepcją wolności sumienia. Stosowanie środków karności kościelnej (za wzorem braci czeskich, wyraźnie powołanym przez Frycza), jak i przymusu prawnego oraz kar przez władzę państwową — stwarzało możliwości zwalczania również poglądów religijnych sposobami bynajmniej nie tolerancyjnymi. Jak zaznaczył Frycz w „Sylwach“, do władzy świeckiej należy czuwanie nad tym, „aby ktoś pod pozorem religii nie wszczynał zamieszek w państwie, ani nie ukrywał swoich występków“³⁵. Niebezpieczeństwo wykorzystania tej formuły do akcji prześladowań religijnych było jednak w systemie poglądów Frycza minimalne. Było ono zneutralizowane zwłaszcza przez demokratyczne zasady, na których Frycz chciał oprzeć w pierwszym rzędzie ustrój kościoła, a następnie przenieść je i do organizacji państwowej (dopuszczenie w wyborach i obradach kościelnych nie tylko szlachty, ale także mieszczan i chłopów). Samą wolność sumienia łączył Frycz jak najwyraźniej ze wszystkimi ludźmi, bez różnicy stanu, stwarzając w niej osłonę dla radykalizmu nie tylko religijnego, lecz w dużym stopniu i społecznego.

Poglądy Frycza Modrzewskiego należały tylko do teorii, przy praktycznym ich urzeczywistnieniu musiałyby wystąpić takie lub inne ograniczenia

³⁴ ... *De quorum quidem salute et vita quid sperandum sit, non ausim pronunciare quicquam...* (*Sylvae*, s. 255—6). Zupełnie podobne stanowisko zajął w tej kwestii Biernat z Lublina.

³⁵ *Sylvae*, s. 258. Nie można tu jednak nie zauważyć pewnego nawiązania do protestanckiego poglądu o ściganiu niektórych form herezji, zwłaszcza radykalnej, jako przestępstw — co zużytkowano potem w konfederacji warszawskiej (z zachowaniem nawet po części terminologii występującej u Frycza — jako co do słów *sub pretextu religionis*). Wyraźniej jeszcze przyłączył się do tego poglądu Castellio w przedmowie do francuskiego wydania słynnego traktatu przeciwko karaniu heretyków: *Que si quelqu'un trouble la République en batant ou frappant aucun soubz couleur de religion, le bon magistrat le peut punir comme faisant mal aux corps et biens, comme les autres malfaiteurs, mais non pour sa religion*. F. Buisson, Sébastien Castellion, sa vie et son oeuvre, t. I, s. 374.

jego postulatów tolerancyjnych ze względu na religię — zajmującą nadal ważne miejsce w ustroju oraz ideologii. Idea wolności sumienia była jednak u Frycza konsekwentnym rozwinięciem tkwiących w jego doktrynie pierwiastków wolnomyślicielskich, laickich³⁶. To nadawało jej nie tylko szeroki zakres, ale i warunki dalszego rozwoju w kierunku postępowym — przez podważanie dogmatów i objawienia, drogą religii naturalnej i rozumowej do wolności sumienia pełnej, pozbawionej wszelkich, nawet ukrytych, założeń i ograniczeń wyznaniowych.

W związku z koncepcją wolności sumienia u Frycza należało zwrócić uwagę nie tyle na postulat poselski z 1570 r. oraz formułę zawartą w Katechizmie rakowskim (s. 183) — ile na dwa akty, w których idea wolności sumienia doczekała się w pewnym stopniu realizacji w stosunkach polskich, mianowicie ugodę sandomierską i konfederację warszawską. Ugoda z 1570 r. oparta na założeniach irenistycznych, oznaczała przymierze trzech głównych wyznań protestanckich w Polsce w ich walce przeciwko katolicyzmowi i arianizmowi. Była w niej tolerancja, ale ograniczona tylko do stosunków wzajemnych w obozie protestanckim i zakłócona przez dążenia do jedności w zakresie dogmatów³⁷. Dążeń tych żadne z wyznań nie chciało się wyrzekać, a jak własne wykazują dzieje ugody i konfesji z r. 1570, nie mogły się one urzeczywistnić na drodze ustępstw pokojowych, lecz tylko przez walkę. Tolerancja ugody sandomierskiej była więc niedoskonała, wyrosła z ideologii Jana Łaskiego, ale nie Frycza.

O wiele szersza i bardziej konsekwentna była myśl tolerancyjna zrealizowana w konfederacji 1573 r. Konfederacja wychodziła poza bezpośrednią ochronę tego lub innego kościoła mając na względzie równouprawnienie i zgodne współzycie wszystkich wyznań (przynajmniej chrześcijańskich), bez jakiegokolwiek aluzji do ich łączenia się na gruncie dogmatyczno-religijnym, co praktycznie mogłoby tylko oznaczać dążność do pochłonięcia jednego przez drugie. Myśl tę wyrażało już pojęcie *dissidentes de religione*, jak je sformułowano w tekście konfederacji, obejmujące wszystkie wyznania z rzymsko-katolickim włącznie. Nie było tutaj, jak w koncepcji A. Frycza Modrzewskiego, zacierania różnic religijnych — przeciwnie, podkreślano je i wysuwano³⁸. Stwarzało to bardzo szeroką sferę wolności religijnej odbie-

³⁶ Zob. wyżej. Stusznie zwraca Voisé uwagę na powiązanie w poglądach Frycza racjonalizmu z zasadą wolności sumienia i tolerancji (s. 182). Trwałą podstawę tej zasady stanowił też sceptyzm występujący wyraźnie w światopoglądzie Frycza, gdy chodzi o jego stosunek do zagadnień teologicznych.

³⁷ G. Smend, *Die Synoden der Kirche Augsburgischer Konfession in Grosspolen*, 1930, s. 58—64, nr 4 (tekst ugody). Lehman, *Konfesje*, s. 254—9 i 299—305 (omówienie prób uzgodnienia pewnych dogmatów w samej ugodzie i dodatkach do niej).

³⁸ Była to droga, po której kroczyły do wolności sumienia radykalne sekty religijne posuwając realizację tej idei w sposób widoczny bardzo i bezpośredni, w czym

gającej daleko od protestanckich programów unii wyznaniowej, których wyrazem była ugoda sandomierska. Podkreślając i utrzymując w pełni różnice wyznaniowe nie wzniosła się jednak konfederacja do tego poziomu, który osiągnęła Fryczowa koncepcja wolności sumienia.

V

Przedstawiając Fryczową naukę o prawie (IV) doc. Voisé zajął się najpierw zagadnieniami ogólnymi a następnie niektórymi postulatami dotyczącymi poszczególnych działów oraz instytucji prawnych. Podstawowe pojęcia prawne u Frycza nie były ścisłe i odpowiadały, oczywiście, poziomowi ówczesnej wiedzy prawniczej. Dlatego budzi pewne zastrzeżenia dopatrywanie się w *mores* i *leges* „Poprawy“, jakby wykształconego odróżnienia moralności i prawa (s. 185—190). Z rozważań doc. Voisé wynika zresztą, że pojęcia te nie były u Frycza ani ścisłe, ani jednoznaczne. Nie ulega wątpliwości, że do „obyczajów“ zaliczał Frycz nie tylko właściwą moralność, ale w pewnym stopniu i prawo zwyczajowe. Przy *leges* znowu występowała przynajmniej tendencja zacieśnienia tego pojęcia do samego prawa stanowionego, co — jak słusznie zauważył doc. Voisé — miało ostrze antyfeudalne. W związku z tym powinno się, jak sądzę, przy oddawaniu na język polski terminu *leges* używać nie tylko określenia „prawa“, ale także „ustawy“, zwłaszcza w tych wypadkach, gdzie musi się uwydatnić, że Fryczowi chodziło o źródła prawa stanowionego, nie o prawa w znaczeniu podmiotowym³⁹.

Z odróżnieniem prawa i moralności nie ma chyba specjalnego związku „moralizatorstwo“ Frycza polegające na odwoływaniu się do uczuć oraz religijności, aby skłonić szlachtę do zmniejszenia ucisku chłopów. W każdym razie zasługuje na silniejsze podkreślenie objęcie przez Frycza stosunków chłopskich dziedziną prawa, przy czym pobudki moralne mogły odgrywać tylko rolę pomocniczą, nie główną (jakby można sobie wyobrazić na podstawie tego, co napisano na s. 188—190).

niemałą rolę odgrywały względy na uzyskanie ochrony własnej przed akcją nietolerancyjną. Przykładem ideologia tolerancyjna braci polskich czy independystów angielskich (o roli tych ostatnich w rozwoju burżuazyjnej wolności sumienia zob. G. Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, 1927, s. 43 n.). Frycz szedł dalej uderzając w samą ideologię religijną, podstawę nietolerancji — podobny w tym do takich myślicieli na zachodzie Europy jak More, Castellio, Montaigne, Coornhert, Bodin, którzy nie łącząc się wprost z nowymi wyznaniem, a często pozostając przy starym kościele, rozwijali ideologię wiodącą do wolności sumienia i ateizmu.

³⁹ Np. w księdze o prawach, rozdział XXI. *Dzieła* I, s. 299 i *Opera*, I, s. 224 (tekst przytoczony przez Voisé na s. 126). W związku z tym nasuwa się postulat, aby przekład polski dzieł Frycza został omówiony nie tylko przez filologa, ale także przez historyka prawa z punktu widzenia wymogów ścisłej terminologii prawniczej.

Przy klasyfikacji prawa zbyt mało miejsca poświęcono systematyce prawa pozytywnego (s. 197), która rysuje się dość wyraźnie w „Poprawie”. Warto by dokonać porównania z systematyką tak rzymską, jak kanoniczną, a przede wszystkim z polskimi kompendiami prawnymi, zwłaszcza dziełem Przyłuskiego dobrze znanym Fryczowi⁴⁰.

Cenną częścią pracy jest przedstawienie poglądów Frycza na prawo natury (s. 200—209). Doc. Voisé wykazał przekonywająco, że w nauce Frycza tkwiły zawiązki nowej, burżuazyjnej koncepcji prawa natury, która wykształciła się w pracach późniejszych teoretyków prawa. Trafnie zwraca się uwagę na odrywanie się Frycza od koncepcji teologicznej oraz laicyzację jego pojęcia prawa natury. Obok utożsamiania natury z Bogiem (s. 202, 292) występowały jednak w doktrynie Frycza również wyraźne ślady przemiany tego pojęcia na naturę w znaczeniu przyrody.

Przedstawiając Fryczowy postulat kodyfikacji prawa daje doc. Voisé krótki obraz prac kodyfikacyjnych, które prowadzono w ówczesnej Polsce (s. 211—213). Zbytнім uproszczeniem byłoby przyjęcie założenia, że każda dążność do kodyfikacji prawa była wtedy postępową, jak to zdaje się wynikać z tego, co pisze autor. Nie da się tego powiedzieć na przykład o próbie kodyfikacji z r. 1532, która miała charakter raczej reakcyjny⁴¹.

Szczegółowe postulaty Frycza dotyczyły głównie prawa państwowego

⁴⁰ W mowie „do rycerstwa polskiego” (1557 r.) Frycz cytuje przepis statutów Kazimierza Wielkiego dotyczący gówszczyzny szlacheckiej w tekście przerobionym przez Przyłuskiego (*Leges seu statuta*, s. 282), który dodał słowo „*Dei*” (*sanctiones*), aby zaznaczyć, że w przepisie tym dokonano zmiany prawa Bożego. *Opera Omnia*, t. II, s. 147. Wydawca K. Kumaniecki w przypisku twierdzi mylnie, że zmiany w tekście przepisu dokonał sam Modrzewski. Na przykładzie tym widać również, jak bardzo przydałaby się recenzja historycznoprawna nowych wydań pism Frycza, także ze względu na dodane do nich komentarze.

⁴¹ Korektura uznawała w pełni przywileje majątkowe kościoła i jurysdykcję duchowną, afirmowała, a nawet zaostrzała normy dotyczące poddaństwa pańszczyźnianego chłopów, wprowadzała do postępowania sądowego tortury wobec plebejusów. Zwraca też uwagę zmiana przepisów o dopuszczeniu do sądu ekskomunikowanych w charakterze świadków, przeprowadzona w duchu korzystnym dla kościoła (konieczność uzyskania wyraźnej dyspensy, czego nie było w dotychczasowym tekście statutów Kazimierza Wielkiego; zob. art. 276 Korektury w porównaniu z art. LXVI w wydaniu statutów K. W. opracowanym przez O. Balzera, *Studia nad historią prawa polskiego*, t. XIX). Już M. Bobrzyński pisząc o odrzuceniu korektury zwrócił uwagę na to, że w tekście ustawy *nihil novi* zmieniono słowa *nuncii terrestres* na *proceres* (wstęp do wydania w t. III Star. Prawa Pol. Pom. s. XVI). Mimo to Bobrzyński, podobnie jak cała dotychczasowa literatura, potępiał odrzucenie korektury i wychwalał ten projekt kodyfikacyjny mając zresztą na myśli jego cechy formalnoprawne, głównie znakomity, jego zdaniem, układ. Odrzucenie korektury spotkało się z potępieniem ze strony kościelnej (Tomicki, Krzycki, kanonik Górski), na co rzucają dużo światła materiały zawarte w *Acta Tomiciana* (rękopiśmiennych, Zwód Bibl. Jag. t. X), dotąd nie wykorzystane.

i administracyjnego, a także karnego oraz postępowania. Prawo cywilne jest w odpowiednich miejscach „Poprawy” właściwie tylko zaznaczone, bez wy-suwania konkretnych projektów. Piszac o reformie organizacji sądowej u Frycza i w programie szlacheckiej „egzekucji” doc. Voisé przeciwstawia nowe postulaty dotychczasowej koncepcji szlacheckiej, która polegała na nieuznawaniu „... żadnej zwierzchności sądowej oprócz króla” (s. 221). Do formuły tej są potrzebne pewne wyjaśnienia, aby uniknąć nieporozumień. W czasach Odrodzenia oznaczała ona raczej tylko dążność do osłabienia władzy królewskiej, jak to trafnie zauważył już Kallimach⁴². Natomiast dążenia do odjęcia królowi funkcji najwyższego sędziego mogły mieć różny charakter. W projekcie Frycza jest położony duży nacisk na niezależność sędziów. Było to skierowane nie tyle przeciwko królowi, jakby mogło się wydawać, ile przeciwko szlachcie i magnatom. Aby sprawę tę postawić we właściwym świetle należałoby w większej mierze porównać postulaty Frycza ze szlacheckimi i magnackimi projektami reformy sądownictwa najwyższego oraz ich ostateczną realizacją w trybunale koronnym 1578 r.

Przedstawiając projekty reform Frycza z zakresu procedury sądowej Voisé ustosunkowuje je trafnie do istniejących w rzeczywistości praw oraz instytucji procesowych — jak do szlacheckiego przywileju *neminem captivabimus*, kategorii świadków w procesie, zastępców procesowych, egzekucji (s. 228—234). Kwalifikacjami sędziów należało się, oczywiście, zająć przy organizacji sądownictwa. Z przestępstw omawia Voisé dokładniej trzy, które zasługują na to zarówno ze względu na doniosłość w życiu społecznym, jak i miejsce, jakie zajmują w pismach Frycza: obrazę majestatu, zabójstwo i kradzież. Przydałoby się zwrócenie uwagi na ogólne pojęcie przestępstwa u Frycza, które — jak się zdaje — można niekiedy łączyć z określeniem „iniuria”; w takim razie tłumaczenie polskie „krzywda” (s. 235) nie byłoby w takich wypadkach właściwe.

Do ogólnych tendencji Frycza w zakresie prawa sądowego powinno się dorzucić — oprócz wymienionych na s. 229 (zrównania całej ludności, wzmocnienia państwowego aparatu wykonawczego i walki z samowolą) — jeszcze wzmoczenie represji karnej, wychodzące poza postulat ochrony specjalnie elementów słabszych społecznie (tylko ten postulat omawia bliżej Voisé w punkcie o „prawnej regulacji stosunków społecznych”, s. 234—237).

Ogólne wzmocnienie represji karnej łączy się jak najściślej z pozostałymi postulatami Frycza w zakresie prawnopaństwowym. Odbiega Frycz od tego postulatu, rzecz charakterystyczna, tylko w jednym wypadku, mianowicie co do kradzieży, gdzie proponował złagodzenie kary. Wiadomo jednak, że

⁴² Zob. wyjątek z nieznanego poza tym listu Kallimacha, przytoczony przeze mnie (za Czackim) w artykule: *Problematyka polityczno-prawna w twórczości Kallimacha*, *Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej*, 2, s. 130, w przyp.

kary śmierci za kradzież nie znało właściwe prawo ziemskie polskie (tj. stosowane wobec szlachty), lecz tylko przepisy prawa obowiązującego ludność miast i wsi. Frycz nie pisząc tego wyraźnie wykazał więc i tutaj przede wszystkim dążność do zrównania prawnego wszystkich bez względu na stan.

Dokładniej przedstawia Voisé przestępstwo zabójstwa, które zajmowało centralne miejsce w koncepcjach Frycza dotyczących reformy prawnej. Historycznonaukowe nastawienie książki W. Voisé zaciążyło jednak szczególnie w tej części pracy, tak ciekawej i ważnej z punktu widzenia rozwoju polskiego prawa karnego. Wiele kwestii z kampanii Frycza przeciwko głowoszczyźnie zostało poruszone w innych miejscach pracy, jak zwłaszcza przy omawianiu jego światopoglądu i metody naukowej. Tutaj, przy nauce o prawie stara się Voisé dać już tylko najbardziej syntetyczny wykład rozbudowanych poglądów Frycza w kwestii zabójstwa i ustosunkować je do rzeczywistego rozwoju instytucji prawno-karnych w Polsce. Nasza znajomość tego rozwoju jest jednak dotąd bardzo fragmentaryczna, zwłaszcza gdy chodzi o wiek XVI, mimo specjalnych studiów S. Kutrzeby poświęconych właśnie „mężobójstwu”. Nawet konstytucje sejmowe 1543 r. — tak pełne treści ustrojowej i prawniczej — czekają jeszcze na swoją monografię (nie mówiąc o konieczności wydania ich oryginalnego tekstu). Do przebiegu walki politycznej na tym sejmie brak bezpośrednich źródeł, świadczą jednak o niej liczne utwory literackie, między nimi pierwsza mowa Frycza o karze za mężobójstwo. Jak widać z konstytucji 1543 r., siły reakcyjne miały ciągle przewagę faktyczną nad szermierzami postępu. W sprawie mężobójstwa na przykład była miarodajna nie krytyka rzeczywistości przeprowadzona przez Frycza, stwierdzającego nierówność kar na niekorzyść plebejuszów oraz bezkarność i swawolę możnych — ale miano na względzie właśnie interesy tych ostatnich i w tym kierunku chciano przeprowadzić pewne zmiany, gdyż — jak głosi tekst konstytucji — „... pospolicie majątniejszego pokonywują ubogiego opuściwszy...”.⁴³ Wobec braku monografii, a więc jeszcze braku źródeł do dziejów sejmu 1543 r. trudno się dziwić, że W. Voisé stwierdza tylko ogólnikowo fakt niedokonania przez ten sejm rewizji prawa o zabójstwie (s. 241).

W poglądach Frycza, jak je przedstawił Voisé, uderza niezwracanie uwagi na karalność zabójstwa śmiercią w prawie miejskim i wiejskim stosowanym w Polsce — odwrotnie więc niż przy kradzieży, gdzie Frycz miał przed oczyma właśnie przede wszystkim to prawo. Jak sądzę, to pewne znie-

⁴³ Korzystam z tekstu tych konstytucji w *Acta Tomiciana*, Zwód Bibl. Jag. t. XVII, s. 500. Treść ich została przez S. Kutrzebę wykorzystana tylko w drobnym stopniu, ze zwróceniem uwagi głównie na przepis co do dochodzenia mężobójstwa w wypadkach, gdy dzieci zabitego nie mają lat sprawnych. S. Kutrzeba, *Mężobójstwo w prawie polskim XVI stulecia*, odb. z *Czasopisma Prawniczego*, Kraków 1929, s. 12.

kształcenie i uproszczenie rzeczywistości wynikało u Frycza z jego dążeń do jednolitości prawa i jego postulatów sprawiedliwości społecznej — było pewnego rodzaju interpretacją rzeczywistości w duchu tych dążeń i postulatów. Podobny był stosunek Frycza do szeregu innych ważnych problemów. Tak na przykład dalej, przy prawie wojny został postawiony tylko problem wojen toczonych przez państwa, co bynajmniej nie oznacza, by nie było już wtedy w Polsce wojen prywatnych (o czym słusznie pisze Voisé na s. 263). W ten sam sposób stawia Frycz, co powinno się ogólnie podkreślić, całe zagadnienie prawa, które łączy jak najściślej z państwem. Oznaczało to walkę nie tylko przeciwko lokalnym prawom zwyczajowym, ale i przeciwko władzy ustawodawczej panów gruntowych. Tymczasem w Polsce wieku XVI władza ta zaczęła się dopiero na dobre wykształcać, a przyczyniał się do tego również ruch reformacyjny, nie dorastający do poziomu nauki i postulatów Frycza ⁴⁴.

Szczegółowość obrazu instytucji prawa karnego jest u Frycza większa niż to przewidywał Voisé ograniczając się do głównych problemów. Frycz zajmował się też różnymi przestępstwami o charakterze gospodarczym i karno-administracyjnym (np. co do zwalczania lichwy, zbytku itp.), na które Voisé zwraca częściowo uwagę w innym związku, przy omawianiu poglądów Frycza na różne zagadnienia społeczno-gospodarcze i państwowe. Z punktu widzenia historii prawa karnego jest to pewnym brakiem, podobnie jak powstrzymanie się właśnie w zakresie problematyki prawnokarnej od porównań z projektami Ostroroga. Projekty te, jak to można by wykazać na przykładzie trzech głównych przestępstw omówionych przez autora, są mniej wykształcone i postępowe od Fryczowych, zdradzają jednak wyraźnie podobną w zasadzie linię rozwojową ⁴⁵.

⁴⁴ Nawet bracia czeszy, najmniej (z obozu umiarkowanej reformacji) skłonni do wywierania nacisku na sferę religijną i do oddawania władzy świeckiej kompetencji w tym zakresie — dostosowali się do warunków w Polsce szlacheckiej i odegrali dużą rolę w zwiększeniu funkcji władz dominialnych. W jednej ze swoich uchwał postanawiali: „*item* mają panowie między poddanymi statut albo *leges* postanowić, to jest dobre porządki w miasteczkach i we wsiach (jako to uczynił pan Jakub Ostroróg) którymi by było zahamowane złe obyczaje, zbytki, pijaństwa, lichwy, kosterstwa, złorzeczeństwa, zwady, tańce, cudzołóstwa, mężobójstwa i inne grzechy”. J. Bidlo, *Jednota bratrská v prvním vyhnání*, část III, s. 89. Dla Frycza wyznaczenie braci czeskich stanowiło wzór właśnie ze względu na ich surowe stanowisko wobec przestępstw, miał jednak przed oczyma stosunki w samych Czechach, gdzie posługiwali się bracia wyłącznie środkami dyscypliny kościelnej, bez uciekania się o pomoc władzy świeckiej. *Opera Omnia*, t. I, s. 503—4 (tekst zacyt. w tłum. polskim przez Voisé na s. 110).

⁴⁵ Z literatury poświęconej historii prawa karnego w Polsce warto by się ustosunkować do poglądu J. Makarewicza, który w wystąpieniach Frycza przeciwko głównoszczyźnie widzi głównie „walkę o światopogląd sakralny oparty na starohebrajskim *ius tallionis*”, „w kombinacji z tendencją demokratycznej równości stanowej”

Do pełnego obrazu nauki Frycza o państwie i prawie należy jeszcze jego nauka o wojnie i pokoju (punkt V pracy). Jest to późniejsza odrębna nauka prawa narodów (międzynarodowego), którego jedną z części stanowi prawo wojny, będące głównym przedmiotem pierwszych opracowań z tego zakresu, jak właśnie u Frycza. W księdze o wojnie „Poprawy“ nie ma jeszcze, oczywiście, dzisiejszej klasyfikacji odróżniającej prawo międzynarodowe od norm obowiązujących wewnątrz państwa — stąd pomieścił tam Frycz również problematykę dotyczącą organizacji i administracji wojskowej oraz skarbowości (Voisé omawia te kwestie w innym miejscu, gdy chodzi o projekty skarbowe, wojskowe właściwie pomija).

Właściwe zagadnienia prawa wojny przedstawił Voisé w sposób zwięzły, ale przejrzysty i z dużym znawstwem przedmiotu. Można to należycie ocenić wobec istnienia opracowań księgi o wojnie pochodzących spod piór tak wybitnych reprezentantów polskiej nauki prawa jak A. Peretiatkowicz a zwłaszcza L. Ehrlich⁴⁶. Poglądy doc. Voisé są na ogół zbieżne z ustaleniami tego ostatniego uczonego — tak co do szczegółowych zagadnień Fryczowej koncepcji stosunków międzynarodowych, jak i co do ogólnej oceny znaczenia księgi o wojnie dla rozwoju nauki prawa międzynarodowego. Należy jednak podkreślić właściwe powiązanie przez Voisé poglądów prawnomiędzynarodowych Frycza z sytuacją wewnętrzną i międzynarodową Polski w XVI wieku. M. in. Voisé zwrócił uwagę na negatywny stosunek Frycza do zaborczej polityki feudałów polskich (s. 252, 255, 267), jak i na jego przeciwstawienie się niemieckim roszczeniom do ziem polskich (s. 262).

Poglądy Frycza na zagadnienia prawa wojny spletały się jak najściślej z całością jego światopoglądu, także religijnego, co można było bardziej uwydatnić. Słusznie podkreśla się, że koncepcja stosunków międzynarodowych u Frycza obejmowała wszystkie państwa, bez względu na religię (s. 257). Warto jednak także zauważyć, że do przyczyn wojny sprawiedliwej nie zaliczył Frycz przeciwieństw religijnych. Nawet gdy przyjmował słuszność wojen toczonych przez królów węgierskich przeciwko Turkom wspominał tylko o tym, że miały na celu wynagrodzenie krzywd i obronę państwa⁴⁷. Pod tym względem odbiegał bardzo od takiego Melanchtona, który łączył wezwania do wojny przeciwko Turkom z krańcową nietolerancją wobec religii mahometańskiej⁴⁸.

— przeczy natomiast, by Frycz pragnął zniesienia kompozycji oraz zaostrenia kary. J. Makarewicz, *Polskie prawo karne*, część ogólna, s. 316. Makarewicz reprezentuje tu typowo idealistyczny punkt widzenia, przy czym nie tylko odrywa poglądy Frycza od bazy, ale nie rozumie ich związku z instytucjami prawnymi ówczesnej Polski.

⁴⁶ Oprócz prac powołanych przez Voisé zob. ostatnio L. Ehrlich, *Modrzewskiego księga o wojnie w skali nauki światowej*, Reformacja w Polsce, XII, s. 5—31.

⁴⁷ *Opera Omnia*, t. I, s. 282, w. 30—32.

⁴⁸ Wprawdzie Melanchton bronił początkowo zdania Lutra, według którego walka

VI

W ocenie książki W. Voisé trudno pominąć przejrzystość, żywość i przystępność opracowania. Dzięki tym zaletom książka dotrze z pewnością do szerszych kół czytelniczych. W szacie zewnętrznej, niestety zbyt skromnej, zwracają uwagę dobrane ilustracje, między nimi portrety przyjaciół Frycza. Bibliografia pomieszczona na końcu książki nie jest wprawdzie pełna w tym znaczeniu, by obejmowała wszystkie dzieła zajmujące się Fryczem i jego nauką — wybiega jednak poza te pozycje, które Voisé uwzględnił wyraźnie i bezpośrednio w samym opracowaniu⁴⁹. Jest to, jak się zdaje, śladem pierwotnych, szerszych koncepcji pracy. Samo pozostawienie tych dodatkowych pozycji w spisie bibliograficznym nie jest może przypadkowe ani niezamierzone, gdyż mogą one służyć jako wskazówka dla oświecenia i rozwinięcia problemów poruszonych w książce. Są to na ogół dzieła prawników i historyków prawa. M. in. w ten sposób wskazał Voisé na niektóre prace niedawno zmarłego prof. Jerzego Landego, poświęcone teorii i metodologii badań historyczno-naukowych⁵⁰. Właściwą metodą badawczą jest jednak dla Voisé, jak

przeciwko Turkom jest sprzeczna z wolą Bożą, co łączyło się z poglądem, że Turcy są narzędziem Boga karzącego chrześcijan za grzechy. Köhler, jw., s. 154—155. Również Modrzewski uważał Turków za „sługi Boga żywego”, który przez nich wykonuje karę; nie stanowi to jednak u niego argumentu za lub przeciw wojnom z Turkami, lecz tylko okazję do wezwania o poprawę własnych obyczajów (*Opera*, I, s. 283).

⁴⁹ Pewne zarzuty nasuwają się w związku z danymi bibliograficznymi oraz ścisłością cytat objętych książką. W niektórych wypadkach jest to tylko niestaranność korekty, niekiedy jednak chodzi o pomyłki rzeczywiste, chociaż drobne. Np. nazwisko znanego prawnika-romanisty podano w zniekształconej formie „Logus” (zamiast *Lagus*) nie tylko na s. 96, ale i w indeksie (s. 326). Nie wiadomo, co oznacza powołanie się na *Codex epistolaris saeculi XV* (s. 252 w przyp. 2). Trudno zaliczać do bibliografii tekst postulatów sejmikowych z r. 1534, który powołuje się, nie wiadomo dlaczego, z rękopisu w Tekach Naruszewicza, gdy jest wydany drukiem (w wyborze źródeł Chrzanońskiego — Kota, *Humanizm i reformacja*). Jak widać, nie łatwo o wykorzenienie takich pomyłek, jak mieszanie za Kubalą utworów Orzechowskiego *Fidelis subditus* i *Respublica Polona* (na co zwróciłem uwagę w recenzji z książki Tazbira pt. *Reformacja o problem chłopski* w *Kwartalniku Hist.* 1954, nr 2, s. 255). W książce Voisé raz i to tym bardziej (s. 25), że w innych miejscach uwzględnia się i powołuje utwór *Respublica Polona* w sposób poprawny, według wydania *Orichovianów*, w t. XIX *Bibl. Pisarzy Polskich* (s. 85 — ale w bibliografii na s. 317 podano znowu z całą okazałością tytuł tego utworu według fantazji Kubali). *Monumentum Ostrogora* jest powoływane według tekstu, który ogłosił Wierzbowski, jako bliższego oryginałowi (s. 16). Trzeba jednak mieć na względzie również to, że tekst Wierzbowskiego jest bardziej zepsuty (niedbałość kopisty), a tekst ogłoszony przez Bobrzyńskiego i innych jest więcej rozpowszechniony i łatwiej dostępny. Dlatego należało uwzględniać obydwie teksty, a w każdym razie powoływać rozdziały według numeracji obydwóch, aby ułatwić ich odszukanie.

⁵⁰ Ślusznie pisze K. Opałek, że prace prof. Landego, ucząc m. in. ujmo-

wynika z całej pracy, materializm dialektyczny i historyczny, co pozwoliło ustalić z należyłą precyzją zarówno genezę, jak klasową treść nauki Frycza.

Niniejsze uwagi i uzupełnienia zostały dorzucone z pozycji badań historycznoprawnych, są więc nieco jednostronne. Postulat uwzględnienia w większym stopniu instytucji państwowych i prawnych zmierza jednak również do udoskonalenia metody badawczej w historii nauki, do której zakresu należy przede wszystkim książka Voisé. Trzeba zresztą przyznać, że i pod tym względem można w książce Voisé znaleźć więcej niż w innych pracach zajmujących się Fryczową nauką o państwie i prawie. Należy podkreślić dużą erudycję autora i trafną analizę tekstów, nieco tylko zamaconą dążeniem do przystępności i żywości opracowania. Książka Voisé dając po raz pierwszy zarys całej nauki Frycza o państwie i prawie jest osiągnięciem naukowym o dużej doniosłości.

ZESPÓŁ KATEDR HISTORII PRAWA
UNIwersYTETU JAGIELLOŃSKIEGO

wania doktryn prawno-politycznych w powiązaniu z podłożem społeczno-ekonomicznym i zjawiskami społecznymi — zawierały już w sobie interpretację w znacznym stopniu materialistyczną (Wspomnienie pośmiertne, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jag., Seria Nauk Społecznych, Prawo nr 1, s. 168—169). Warto też zwrócić uwagę na jasną klasyfikację nauk w ujęciu prof. Landego, której elementy techniczno-konstrukcyjne mogą być z pożytkiem zastosowane również do systemu nauk zbudowanego na pełnych założeniach materialistycznych. W metodzie prof. Landego brak było m. in. jasnego postawienia związku doktryn z instytucjami państwowymi i prawnymi. W książce Voisé można, jak sądzę, dopatrzeć się jeszcze pewnych śladów tamtej koncepcji, mimo jej zasadniczego przewyższenia.