Henryk Popowski

Studia Witolda Rubczyńskiego nad renesansowym platonizmem i arystotelizmem w Polsce

Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia nr 9, 59-77

2012

Artykuł został 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.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Dziełko to zostało napisane w formie dramatu. Jego główni bohaterowie reprezentują cztery stany: stan małżeński (Coniugalis Status), stan kapłański (Sacer Status), stan bezżenny (Caelebs[9] Status) i stan zakonny (Religiosus Status). W roli sędziów w sporze występują mityczni: Minerwa i Merkury. Główną tezą utworu, zawartą w ogłoszonym przez Merkurego wyroku, jest wyższość stanu małżeńskiego nad pozostałymi stanami, a przez to największe prawo do nieśmiertelności.

Dialog cieszył się zainteresowaniem badaczy kultury. Michał Wiszniewski w *Historii literatury polskiej* (wyd. 1845 r.) pisze o nim przy okazji omawiania początków teatru świeckiego[10]. Władysław Chomętowski (1870)[11] i Wiktor Hachn (1906)[12] podkreślają jego wartość dydaktyczną jako źródła erudycji klasycznej i pomocy w ćwiczeniu wymowy języka łacińskiego. Kazimierz Morawski, w swojej pracy wydanej w roku 1900, pierwszy zwrócił uwagę, że w dialogu uwidaczniają się wpływy platońskie, a jego autor hołduje nowym prądom myślowym[13].

Zwrot do platonizmu był jednym z przejawów nowych tendencji filozofii, które zaczęły się ujawniać w Europie w XV wieku. W tym czasie na Uniwersytecie Jagiellońskim nastąpił rozwój filozofii, stanowiący początek filozofii średniowiecznej w Polsce, a więc w momencie początku jej końca w Europie[14]. Zainteresowanie platonizmem w Krakowie pojawiło się stosunkowo dość wcześnie, bo już pod koniec XV wieku. Dali temu wyraz mistrzowie krakowscy, Jan z Głogowa (Głogowczyk, Głogowita, Glogoviensis 1430–1507) i Jakub z Gostynina (Jacobi de Gostynin, zm. 1506). Pierwszy z nich w swoim komentarzu do *Metafizyki* Arystotelesa[15] z 1480 roku zdradza pewne inspiracje neoplatońskie. Komentarz drugiego do *Liber de causis*[16] z 1491, wydany drukiem w 1507

„dopiero w 1509". Można przypuszczać, że sprawował on tę funkcję do 1513 roku, ponieważ, jak pisze Rubczyński, w tym roku „przeniósł się na biskupstwo kujawskie" (s. 270). Jak wynika z powyższego zapisu dat, „list zachęcający mógł zostać napisany w latach 1509–1513. Wobec tego te lata są bliższy daty druku. Por.: W. Rubczyński, *Wyimek z prac przygotowawczych…*, s. 181. Por. także W. Rubczyński, *Łowiczanina Rozmowy…*, data druku – s. 276, 290, daty związane z Maciejem Drzewickim – s. 277.

9 W wydaniu Rubczyńskiego „Coelebs".

10 Por.: M. Wiszniewski, *Historia literatury polskiej*, t. 7, Kraków 1845, s. 226.

11 Por.: W. Chomętowski, *Dzieje teatru polskiego od najdawniejszych czasów do 1750*, Warszawa 1870, s. 23.

12 Por.: Wiktor Hachn, *Literatura dramatyczna w Polsce XVI w.*, „Archiwum Naukowe", dz. I, t. 2, z. 3, Lwów 1906, s. 53.

13 Por.: K. Morawski, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego*, t. 2, Kraków 1900, s. 123.

14 Por.: W. Seńko, *Polska filozofia średniowieczna – charakter, tendencje i ogólne kierunki*, [w:] *Filozofia polska*, red. B. Baczko, Warszawa 1967, s. 12.

15 Jan z Głogowa, *Komentarz do „Metafizyki"*, wyd. R. Tatarzański, „Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et studia", t. 7, fasc. 1–2, Warszawa 1984.

16 Jakub z Gostynina, *Komentarz do „Liber de causis"*, wyd. P. Góra, [w:] Materiały i studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej, t. 11, Wrocław, s. 86–103.

(rok po śmierci autora), ma już wyraźny charakter neoplatoński. Trzeba jednak zaznaczyć, że neoplatonizm zawarty w tych dwóch pismach miał swoje źródło w piętnastowiecznym synkretycznym neoplatonizmie albertystów kolońskich, był więc mocno zakorzeniony w arystotelizmie[17]. Poza tym ten przejaw neoplatonizmu na gruncie polskim był krótkotrwały. Kiedy w Europie w pierwszej połowie XVI wieku ugruntowują się już nowe tendencje w filozofii, w Krakowie nastąpił powrót do scholastycznego[18] arystotelizmu. Sam autor dialogu uzyskał na Uniwersytecie Jagiellońskim arystotelesowską formację filozoficzną. Jako magister sztuk wyzwolonych przez jeden semestr czytał i objaśniał studentom między innymi, daleki od platonizmu, traktat Tomasza z Akwinu *De ente et essentia*[19].

Na tym tle zawarty w dialogu „autentyczny neoplatonizm", jak go określa Domański[20], na gruncie polskim był czymś wyjątkowym i zaskakującym. Niedającym się nawet pogodzić z samym jego autorem. Znając stosunek Rubczyńskiego do neoplatonizmu, można przypuszczać, że właśnie to skłoniło go do zainteresowania się tym dziełem i jego autorem.

Pierwsze wyniki przeprowadzonych w tym zakresie badań Rubczyński przedstawił w referacie wygłoszonym na posiedzeniu Towarzystwa Filozoficznego w Krakowie 12 czerwca 1913 roku. Praca ta została uwieńczona edycją dialogu Adama w 1917 roku[21]. W przedmowie do niej Rubczyński podejmuje kwestie związane z traktatem i jego autorem.

Na samym wstępie podważa wartość dialogu jako źródła erudycji. Wytyka jego autorowi brak wiedzy o świecie klasycznym, nieznajomość mitologii[22]. Dla Rubczyńskiego mniej istotna jest wartość sceniczna i dydaktyczna dzieła. Zauważa, co prawda, że autor stara się posługiwać łaciną klasyczną, w duchu Cycerona, zwraca jednak uwagę na to, że Adam nie kładzie głównego nacisku na piękno języka czy na nadanie utworowi dramatyczności, sceniczności. Zależy mu przede wszystkim na rozumowym uzasadnieniu zawartych w nim tez, przez co nabiera on filozoficznego charakteru. Poza tym Rubczyński podkreśla, że dialog jest pisany w duchu nowej epoki. Wyraża się to, jego zdaniem, w przeciwstawieniu się autora tradycji średniowiecznej. Wbrew poglądom panującym w tej epoce chce wykazać wyższość życia rodzinnego nad życiem w celibacie, bez względu na sakralny charakter tego ostatniego[23]. Ignoruje utrwaloną przez

---

[17] Por.: J. Domański, *Wieki XIII–XIV*, [w:] J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów*..., s. 111–114.

[18] Por.: W. Seńko, dz. cyt., s. 12.

[19] Por.: W. Rubczyński, *Łowiczanina Rozmowy*..., s. 275.

[20] Por.: J. Domański, *Wieki XIII–XIV*, s. 114.

[21] W. Rubczyński, *Łowiczanina Rozmowy*..., s. 272–331.

[22] Adam między innymi błędnie podaje, że Atena – Minerwa była żoną i siostrą Jowisza. Por.: tamże, s. 289.

[23] Por.: tamże, s. 273.

tradycję średniowieczną terminologię[24]. W swoich uzasadnieniach nie odwołuje się do średniowiecznych autorytetów, lecz do Platona. Przez interpretację, jaką nadaje filozofii platońskiej, jego dialog nabiera neoplatońskiego i jednocześnie nowożytnego charakteru[25]. Ten ostatni wyraża się także w zawartych w nim poglądach na naukę. Adam głosi jej pragmatyzm, docenia rolę eksperymentów i wynalazków w procesie podporządkowywania przyrody[26].

Ukazanie filozoficznego aspektu dialogu Adama na tle przełomu renesansowego, dokonującego się w czasie jego powstawania w Europie, domagało się podjęcia odrębnych badań. Wśród nich istotną rolę odgrywa analiza biografii autora, ponieważ wiedza na ten temat jest uboga, a dostępne publikacje zawierają liczne nieścisłości.

Dla badaczy problem stanowiło nawet miejsce pochodzenia Adama. Aleksander Brückner w swojej pracy z 1908 roku[27] podaje, że pochodził on z Bochni. Pomyłka ta prawdopodobnie wynikała z podobieństwa w brzmieniu nazwy tej miejscowości z nazwą miejscowości rodzinnej Adama. Problem ten nie stanowił jednak dużej trudności. Rubczyński dotarł do dokumentów źródłowych, które jednoznacznie określały właściwą nazwę. Między innymi *Kronika lekarzy krakowskich do końca XVI w.*[28] podaje, że Adam pochodził z Bochynia. Inne dokumenty wymieniają Łowicz[29] – wójtostwo, do którego Bochyń należał.

Identyczny problem dotyczył innej osoby związanej z Adamem. W trakcie badań zmierzających do ustalenia filiacji poglądów zawartych w dialogu Adama Rubczyński dotarł w kodeksie Biblioteki Jagiellońskiej pod sygnaturą 5465 do traktatu z 1489 roku, o treści alchemicznej (k. 254, kolumna 2–256). Zapis zamieszczony w kodeksie informuje, że jego autorem jest „Johannes de Bochnia". Zdaniem Rubczyńskiego, w tym zapisie, w wyrazie „Bochnia" została później (innym atramentem) dopisana litera „a" i kropka nad „i", a nad literą „n" jest dość wyraźny znak kropki. To pozwoliło mu stwierdzić, że pierwotnie był tam wyraz „Bochin"[30]. Potwierdzał to, odnaleziony przez Rubczyńskiego, inny dokument dotyczący Jana, na którym wyraźnie widnieje „Bochin"[31]. Tak więc Jan, który tak jak Adam był lekarzem, pochodził z tej samej, co on, miejscowości.

---

[24] Por.: tamże, s. 282.

[25] Naturalizm jest efektem powierzchownego ujęcia poglądów Platona.

[26] Por.: W. Rubczyński, *Łowiczanina Rozmowy…*, s. 274.

[27] Por.: A. Brückner, *Zarys historii literatury polskiej*, t. 1, 1908.

[28] Por.: *Kronika lekarzy krakowskich do końca XVI w.*, wyd. Jan Lachs, Kraków 1909, s. 27–28.

[29] Por.: m.in. *Album studiosorum Universitatis Cracoviensis*, wyd. Pelczar, B. Ulanowski, Ż. Pauli, t. 1, Cracoviae 1887. s. 273. Por. także: *Acta consularia z 1514, f. 116.*

[30] Por.: W. Rubczyński, *Łowiczanina Rozmowy…*, s. 279.

[31] Por.: W. Rubczyński, *Wyimek z prac przygotowawczych…*, s. 181. Por. także: tegoż, *Łowiczanina Rozmowy…*, s. 279. Dokumentem tym jest akt królewski z 18 stycznia 1493 roku nadający Janowi „de Bochin" i Janowi z Nowego Sącza przywilej na poszukiwanie metali i skarbów. Akt ten został zamieszczony przez Wierzbowskigo w wydanym przez niego *Matricularum Regni Poloniae Summaria*, t. 2, s. 90.

Poza tym, jak przypuszczał Rubczyński, Jan, noszący drugie imię Adam, mógł być albo dziadkiem, albo stryjem autora dialogu[32]. Niezależnie od tych koligacji bardzo interesujące jest pokrewieństwo poglądów tych dwóch bochyńczyków, do czego wrócę później.

Bardzo ważną dla Adam postacią był arcybiskup Przemysław Macieja Drzewicki (1466–1535) z rodu Ciołków. Jego nazwisko pojawia się w wielu dokumentach dotyczących Adama. Budzi on jednak zainteresowanie z innego względu. Otóż wydanie dialogu Adama zostało zaopatrzone w jego list zachęcający do lektury, dzięki czemu, jak przypuszczał Rubczyński, mogło dojść do realizacji jego druku. Poza tym Drzewicki, będąc w tym czasie arcybiskupem przemyskim i podkanclerzem koronnym, miał swój udział w redakcji dialogu. Jako cenzor naniósł w nim ostateczne poprawki („poprawił i wygładził tekst")[33]. Rubczyński podejrzewa, że zaangażowanie Drzewickiego w prace Adama mogło wyrastać z wdzięczności pacjenta do lekarza. Gdy się jednak uwzględni fakt, że dialog podważa, a nawet neguje wartość życia w celibacie, to ta promocja, a przede wszystkim postać promotora, późniejszego prymasa Polski (1531–1535), musiała budzić szczególną ciekawość. Poznanie jej nie było bez znaczenia dla głównego przedmiotu badań, Adama i jego dzieła. W tym celu Rubczyński posłużył się pracą Jana Korytkowskiego zawierającą szczegółowe informacje dotyczące arcybiskupa Drzewickiego[34]. Pozycja ta, jak zaznacza Rubczyński, oparta na pierwszorzędnych źródłach, ujmuje ważniejsze daty z jego życia, pełnione przez niego funkcje, jego działalność polityczną, duszpasterską i społeczną. Ukazuje zasługi, ale także negatywne strony tej postaci. Zwłaszcza te ostatnie pozwoliły Rubczyńskiemu stwierdzić, że Drzewicki nie „był kapłanem umiejącym w otoczeniu swojem wyrobić poczucie wyższej moralnej godności i posłannictwa swego stanu, także w zetknięciu z nim raczej naturalistyczny i wolnomyślicielski pogląd na życie mógł się podsycać"[35]. Rubczyński nie znalazł jednak żadnych podstaw do stwierdzenia, że arcybiskup miał wpływ na treść poglądów zawartych w dialogu.

A kwestia określenia filiacji, szczególnie tych bezpośrednich, w przypadku Adama, ze względu na wyjątkowy charakter jego dzieła, była bardzo istotna nie tylko ze względu na bezpośredni przedmiot badań. Poznanie ich mogło rzucić nowe światło na obraz i rozwój ówczesnej filozofii w Polsce.

Najistotniejszą rolę w podłożu filozoficznym dialogu odegrała, jak Adam ją nazywa, „divina illa philosophia Platonica" (owa boska filozofia platońska). Swoje poczesne miejsce w traktacie zawdzięcza roli, jaką w nim odegrała. Ona posłużyła autorowi do uzasadnienia głównej tezy traktatu. Adam odwołuje się

---

[32] Por.: W. Rubczyński, *Wyimek z prac…*, s. 181. Por. także: tegoż, *Łowiczanina Rozmowy…*, s. 282.

[33] W. Rubczyński, *Łowiczanina Rozmowy…*, s. 277.

[34] J. Korytkowski, *Arcybiskupi Gnieźnieńscy od roku 1000 aż do roku 1821*, Poznań 1888, t. 2, s. 740–818.

[35] W. Rubczyński, *Łowiczanina Rozmowy…*, s. 278.

do fragmentu z dialogu *Uczta* Platona, „drogi miłości". Zatrzymuje się na pierwszym szczeblu tej drogi w górę, „miłości cielesnej", i z niej czyni fundament wszelkiej nieśmiertelności. Nieśmiertelność w jego rozumieniu nie dotyczy jednostek, lecz ogółu. Na tym też zasadza się znaczenie miłości cielesnej, która podtrzymuje w trwaniu ludzkość. To z kolei pozwala Adamowi na podkreślenie wyższości życia małżeńskiego nad życiem w celibacie.

Według Rubczyńskiego, poprzednikami Adama na naszym gruncie mogli być dwaj platonizujący humaniści, przebywający w Polsce cudzoziemcy Walenty Eck (Eichius, Ecckius) z Lindau i Laurentius Corvinus (Wawrzyniec Korwinus) (Rabe) z Novum Forum (Neumarkt) (Nowy Targ na Dolnym Śląsku). Łączy ich z Adamem nie tylko platonizm, ale także tematyka poruszana w ich pismach. Obydwaj, tak jak nasz autor, podejmują problem nieśmiertelności i związane z nim problemy: miłości i celibatu. Ten drugi, Wawrzyniec, w swoim dziele *Dialogus carmine et soluta oratione conflatus de menti saluberrima persuasione…* tak jak Adam nawiązuje do „drogi miłości". Wysuwa podobnie na pierwszy plan miłość cielesną, lecz tylko jako czynnik nieśmiertelności gatunkowej. Dla niego wszystkie owoce cielesne, jednostkowe, podlegają zniszczeniu, są śmiertelne, a nieśmiertelne są tylko owoce duchowe. Jak głos polemiczny w stosunku do poglądów Adama brzmią jego poglądy dotyczące celibatu. Zupełnie nie dadzą się pogodzić z poglądami Adama poglądy Ecka bazujące na Platonie, zawarte w jego dziele *De mundi contemptu et virtute ampletenda dialogus* (*Dialog o pogardzie świata i umiłowaniu cnoty*). Z zestawienia tych trzech autorów może co najwyżej wynikać, zdaniem Rubczyńskiego, że w ówczesnym Krakowie wśród humanistów toczyła się dyskusja na temat celibatu i zagadnień z nim związanych, w której Adam swoim dialogiem zabrał głos. Lecz nie od tych platoników Adam musiał czerpać wzorce dla swoich poglądów, dla swojego naturalizmu.

Naturalistyczna interpretacja Platona jest jedną z cech neoplatonizmu, dlatego też poszukiwania Rubczyńskiego zostały skierowane w tym kierunku. W dialogu da się nawet odnaleźć ślady elementarza neoplatonizmu średniowiecznego, *Liber de causis*. Adam mógł mieć dostęp do niego za pośrednictwem wymienionego powyżej komentarza do tego dzieła Jakuba z Gostynina. Zdaniem Rubczyńskiego, z *de causis* pochodzi użyte przez Adama określenie duszy ludzkiej. A mianowicie: jestestwo znajdujące się na horyzoncie. Lecz takie pojęcie duszy stało się dla Adama okazją do nawiązania do platońskiej teorii wędrówki dusz, zgodnie z którą cyklicznie powracają one do nieba i opadają w dół. To z kolei, przepuszczone przez pryzmat jego naturalizmu, daje obraz duszy jako jestestwa wyrastającego z ziemi i wznoszącego się do nieba. W swej drodze pozostaje na horyzoncie, czyli na linii widnokręgu. Według Rubczyńskiego, takie ujęcie jest niezgodne z rozumieniem autora komentarza. Nie znajduje sobie podobnego na terenie neoplatonizmu ani całego średniowiecza. Tak więc, chociaż dialog posiada cechy neoplatońskie, genetycznie nie pochodzą one od niego.

Skłonność do naturalistycznego ujmowania pojęć metafizycznych jest właściwa także autorowi wymienionego powyżej *traktatu alchemicznego*. Przeprowadzona przez Rubczyńskiego analiza tego dzieła[36] i porównanie go z traktatem *O sporze czterech stanów* pozwoliły odnaleźć wiele innych podobieństw między nimi. Ich rodzaj i liczba świadczy, zdaniem Rubczyńskiego, że Jan swoim traktatem bezpośrednio oddziałał na Adama. Filiacje te uwidaczniają się szczególnie w tych miejscach dialogu, gdzie Adam apoteozuje naturę (przyrodę), przypisując jej swoistą rozumność, a lekarzowi powierza doniosłą rolę w jej kształtowaniu. Ten „boski sztukmistrz przyrody", jak go nazywa Adam, posługując się swoją wiedzą, nauką, wspiera naturę w dojściu do głosu. Te zapożyczenia zawarte w dialogu nadają mu nowożytny charakter. Ujawniają także swoje stoickie pochodzenie. Według Rubczyńskiego, jego źródłem mogły być pisma Cycerona, jak również pisma obu Pliniuszów, *De medicina* Młodszego i *Historiarum mundi* Starszego.

Z badań filiacji przeprowadzonych przez Rubczyńskiego wynikało niewątpliwie, że na Adama oddziałał bezpośrednio jego przypuszczalny krewny Jan. Co do innych podobieństw nie sposób jednoznacznie się wypowiedzieć. Wydaje się, że naturalizm zawarty w dialogu jest samorzutnym wytworem Adama. Jest wynikiem powierzchownego odczytania poglądów Platona. Do takiej interpretacji, co niejednokrotnie podkreśla Rubczyński, przyczyniła się niewątpliwie natura zawodu lekarza, jaki Adam i Jan studiowali i wykonywali.

Edycji dialogu Rubczyński dokonał na podstawie jednego z trzech zachowanych egzemplarzy pierwotnego wydania[37]. W przedmowie do niej Rubczyński przedstawił ich zawartość i opis zewnętrzny poszczególnych egzemplarzy. Dokonał korekty pierwotnego tekstu. Poprawił wiele występujących w nim błędów

---

[36] W pisemku Jana Adama, poza przytoczeniami z różnych traktatów o treści alchemicznej, pojawiają się nazwiska filozofów. Między innymi: Albert Wielki, Tomasz z Akwinu, Pitagoras. Znajdują w nim wyraźne odzwierciedlenie poglądy Heraklita, chociaż jego nazwisko nie pada. Rubczyński uznał ten fragment za bardzo interesujący dla badaczy dziejów heraklityzmu. W przedmowie przytoczył go w całości. Okazuje się, że również fragment pracy Rubczyńskiego poświęcony temu zagadnieniu jest i dzisiaj interesujący. W komentarzu do przytoczonego fragmentu Rubczyński pisze, że „szczegół, co do przemiany ziemi w ogień, po poprzednim zamienieniu się w płyn i powietrze, nie przedstawia się wiernie oddany" – tamże, s. 281. Swoją opinię Rubczyński formułuje na postawie „autentycznych fragmentów Heraklita" wydania Hermanna Dielsa (H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, wyd. II, Berlin 1906, frag. 31). Wynika z tego, że Jan dysponował lepszym źródłem od Rubczyńskiego. Mogły to być pisma stoików, którzy chętnie nawiązywali do Heraklita. Źródło Rubczyńskiego było wielokrotnie wznawiane. Być może fragment, w którym Heraklit mówi, że „droga w górę i w dół jest jedna" (H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der, Vorsokratiker* – 28. Dublin – Zürich 1967, 22 B 60), nie znalazł się jeszcze w wydaniu dostępnym Rubczyńskiemu. Nie sposób przyjąć, że Rubczyński swobodnie posługujący się źródłami filozofii greckiej źle odczytał ten fragment w oryginale.

[37] W tym czasie były one w posiadaniu: Biblioteki Krasickich w Warszawie, Bibliotece Ossolińskich we Lwowie oraz o. cystersów we Lwowie.

pisarskich i drukarskich. Zmienił pisownię niektórych wyrażeń. Swoją edycję zaopatrzył przypisami, w których wyjaśnił rzadko występujące zwroty i wyrazy oraz średniowieczne twory językowe, dzięki czemu tekst stał się bardziej czytelny i zrozumiały.

Niewątpliwie Adam i jego dialog, chociażby ze względu na swoją specyfikę, domagał się opracowania. Praca Rubczyńskiego, przedmowa i edycja, realizuje ten cel w pełni. Stanowi ona istotny wkład w historiografię filozofii w Polsce. Publikacje, które ukazały się po niej, nie wnoszą nic szczególnego do przedmiotu badań. Na uwagę zasługuje dostrzeżenie przez Lecha Szczuckiego[38] analogii pomiędzy Adamem a Giovannim Pico della Mirandolą. Szczucki zwraca uwagę, że Adam, podobnie jak Mirandola w swoim dziele *De hominis dignitate* (*O godności ludzkiej*), twierdzi, że bliskie pokrewieństwo człowieka z Bogiem konstytuuje we wspólnej im zdolności do przekształcania natury i tworzenia trwałych dzieł. Analogia ta nie jest świadectwem, że Adam zaczerpnął od Mirandoli tę myśl, nie sposób tego ustalić. Postrzeżenie Szczuckiego jest cenne, ponieważ podkreśla nowożytny wymiar dialogu naszego autora uwidoczniony przez Rubczyńskiego. Natomiast opinia Juliusza Domańskiego, przytoczona przez Szczuckiego, iż teza dialogu „bardziej akcentuje to, że człowiek jest cząstką i uczestnikiem natury niż wolność", nie wnosi nic nowego. Ta akcentacja jest oczywistą, nieuchronną konsekwencją wynikającą z przyjęcia założeń filozofii stoickiej. Od niej, na terenie stoicyzmu, nie sposób się uwolnić. Trzeba pamiętać również o tym, że na niej stoicy osadzają wolność człowieka. Tak więc stoicyzm nie wyklucza wolności, a bycie częścią natury i pełne w niej uczestnictwo jest koniecznym jej warunkiem.

Studia nad arystotelizmem

Badania nad filozofią Arystotelesa i dziejami arystotelizmu w Polsce Rubczyński rozpoczął w czasie pracy na Uniwersytecie Lwowskim. W 1904 roku w semestrze letnim prowadził wykłady *O filozofii Arystotelesa i jego uczniów* oraz ćwiczenia w interpretacji i krytyce dzieł Arystotelesa. W następnym roku akademickim 1904/05 w semestrze zimowym wykłady pt.: *O praktycznej filozofii Arystotelesa z dodatkiem o jej rozumieniu przez polskich pisarzy XVI wieku*[39]. Na XV posiedzeniu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie dnia 18.01.1905 Rubczyński przedstawił referat: *O stosunku etyki do metafizyki u Arystotelesa*[40]. W Bibliotece Jagiellońskiej zachował się niewielki fragment

[38] Por. L. Szczucki, *Wiek XVI*..., s. 224.

[39] Na Uniwersytecie Jana Kazimierza poza tym prowadził w semestrze letnim 1905 roku ćwiczenia: *Lektura Etyki Nikomachejskiej*, a w semestrze letnim 1908 r. ćwiczenia: *Wspólna lektura i interpretacja Metafizyki Arystotelesa oraz ocena pisemnych prób przekładu*.

[40] Fragment referatu znajduje się w rękopisie pt.: *O stosunku między etyką a metafizyką Arystotelesa*, BJ Przyb. 54/63/t. 7, s. 17.

(3 s.) materiałów z wykładów z roku akademickiego 1904/05 pt.: *O wpływie Arystotelesa na polskich pisarzy politycznych i moralistów wieku XVI*[41]. Wymienione są tam nazwiska: Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Stanisława Orzechowskiego i Sebastiana Petrycego z Pilzna.

W roku 1906, 12 grudnia na posiedzeniu lwowskiego PTF Rubczyński przedstawił referat: *O estetycznych poglądach Sebastiana Petrycego z Pilzna z kilku uwagami o jego życiu i pismach*. Sądząc już po samym tytule, przedmiotem wystąpienia był fragment artykułu, który ukazał się trzy lata później w ramach rozpraw Akademii Umiejętności: *O filozoficznych poglądach Sebastiana Petrycego z Pilzna w jego „Przestrogach" i „Przydatkach" a szczególnie w dołączonych do pierwszych pięciu ksiąg przekładu Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa*[42]. Tytułu wystąpienia jest adekwatny do treści dwóch pierwszych rozdziałów artykułu. Poza tym, w artykule Rubczyński ustosunkowuje się do głosów w dyskusji, które padły na tym posiedzeniu[43].

Artykuł, zgodnie z intencją autora, miał być pierwszą częścią *Studiów z dziejów Arystotelizmu i jego recepcyi w Polsce*[44]. Rubczyński prowadził dalsze w tym zakresie badania. Przełożył *Analityki II* Arystotelesa. Filozofia Stagiryty była przedmiotem prowadzonych przez niego zajęć na Uniwersytecie Jagiellońskim w latach 1915–1918[45]. Jeszcze 25 kwietnia 1926 roku, w czasie obchodów 300. rocznicy śmierci Sebastiana Petrycego z Pilzna w Towarzystwie Filozoficznym w Krakowie, Rubczyński wygłosił referat pt.: *Sebastian Petrycy jako filozof i obywatel*. Jednak dalsza część *Studiów* nie ukazała się w druku. W Bibliotece Jagiellońskiej pozostały jedynie fragmenty materiałów z tych prac[46]. Pozostały także wypowiedzi Rubczyńskiego odnoszące się do arystotelizmu w innych publikacjach. M.in., co już wcześniej zaznaczyłem, w *Studiach neoplatońskich*, podejmuje on zagadnienie recepcji arystotelizmu w średniowieczu. Nie został wydany przekład *Analityk*, chociaż ich „druk, według zapewnienia Władysława

---

41 BJ Przyb. 54/63/t. 7

42 W. Rubczyński, *O filozoficznych poglądach Sebastiana Petrycego z Pilzna w jego „Przestrogach" i „Przydatkach" a szczególnie w dołączonych do pierwszych pięciu ksiąg przekładu Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa*, „Rozprawy Akademii Umiejętności Wydział Historyczno-Filozoficzny", serya II, t. 27, 1909, s. 61–190. Fragment rękopisu artykułu znajduje się, w BJ Przyb. 100/63/T49 – *O filozoficznych poglądach Sebastiana Petrycego w jego „Przestrogach", „Przydatkach"* (do pierwszych pięciu ksiąg *Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa*, s. 6, 9, 10, 12, 38, 41, 42, 47, 50, 55–57, 62, 64–66, 69, 71–79, 81, 84, 88, 94).

43 W dyskusji zabrał głos prof. dr Jan Bołoz-Antoniewicz i dr Ludwik Finkel. Por.: W. Rubczyński, *O filozoficznych poglądach Sebastiana…*, s. 89–90.

44 Por.: tamże, s. 61.

45 W 1915 roku w semestrze letnim, seminarium *Arystotelesa Etyka Nikomachejska i jej porównanie z Eudemejską i Etyką wielką*, 1917/18 semestr zimowy, seminarium: *Arystotelesa teorya dowodu, czyli Analityka II*. [mat. pt.: *Logika* – BJ. Przyb. 61/63/t. 17].

46 BJ Przyb. 54/63/t. 7.

Tatarkiewicza w liście z dnia 24 stycznia 1918 roku, miał się rozpocząć lada dzień"[47]. Nie zachował się także jego rękopis.

Zamierzone przez Rubczyńskiego *Studium* zostało jednak zrealizowane. Tego zadania podjął się Wiktor Wąsik. W latach 1923–1935 opublikował w trzech częściach pracę pt.: *Sebastian Petrycy z Pilzna i epoka.* (*Ze studiów nad dziejami filozofii w Polsce i recepcją Arystotelesa*)[48]. Rubczyński miał w tym swój udział. Wspierał młodszego kolegę w jego badaniach. Za pośrednictwem Władysława Tatarkiewicza udzielał mu cennych wskazówek, porad, analizował przygotowany do druku tekst, nanosząc niezbędną korektę. Ten wkład został wysoko oceniony przez Tatarkiewicza. W jednym z listów pisze do Rubczyńskiego: „tak gruntownego i głębokiego zbadania rękopisu [Wąsika] dla Komitetu Kasy [im. Mianowskiego] nikt nawet w przybliżeniu nie mógłby z taką kompetencją ocenić jak Pan"[49]. Publikacja Wąsika była też przedmiotem recenzji Rubczyńskiego zamieszczonych w ramach „Przeglądu Filozoficznego"[50].

Tak więc studia nad arystotelizmem doprowadziły Rubczyńskiego do zajęcia się jego recepcją w Polsce, a w dalszej kolejności do postaci Petrycego. Monografia jemu poświęcona stanowi jedyną część, którą w ramach tych studiów udało się Rubczyńskiemu zrealizować. Konstanty Michalski, podsumowując dorobek Witolda Rubczyńskiego jako historyka filozofii, pisze: „Uważam, że największą wartość przedstawia dotąd praca o Sebastianie Petrycym z Pilzna, pomimo że tyle uzupełnień wniósł do niej prof. W. Wąsik przez sumienne swe badania"[51].

Sebastian Petrycy z Pilzna

Sebastian Petrycy z Pilzna (ok. 1554–1626) – filozof, lekarz, uzyskał w 1584 roku stopień doktora filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim, gdzie następnie nauczał na wydziale filozoficznym i uczęszczał na fakultet medycyny, by póź-

---

[47] Listy Władysława Tatarkiewicza do Witolda Rubczyńskiego, z dn. 24.01 i 02.03.1918 roku. BJ Przyb. 117/63/t. 66.

[48] W. Wąsik, *Sebastian Petrycy z Pilzna i epoka.* (*Ze studiów nad dziejami filozofii w Polsce i recepcją Arystotelesa*), Zeszyt 1–3, Warszawa 1923–1935.

[49] List Władysława Tatarkiewicza do Witolda Rubczyńskiego z dn. 24.01.1918 r. Por.: BJ Przyb. 117/63/t. 66.

[50] W. Rubczyński, *Wiktor Wąsik. Sebastyan Petrycy z Pilzna i epoka* (*Ze studyów nad dziejami filozofii w Polsce i recepcyą Arystotelesa*). *Zeszyt I. Warszawa 1923. str. 240*; tegoż, *Studya nad scholiami do Etyki Nikomachejskiej* (*Formacya komentarzy Sebastyana Petrycego z Pilzna*). Odbitka z „Przeglądu Filozoficznego", R. XXVII, Warszawa, 1924. s. 72–86 i 210–229, „Ruch Filozoficzny", R. IX, 1925, s. 89–91. *Refleksje nad ogłoszonemi dotychczas częściami monografii Wiktora Wąsika o Sebastianie Petrycym z Pilzna*, „Przegląd Filozoficzny", R. XXXIX, 1936.

[51] K. Michalski, *Prof. Rubczyński jako historyk filozofii*, [w:] *Przemówienia wygłoszone na akademii ku czci śp. prof. Witolda Rubczyńskiego dn. 15 listopada 1938*, Kraków 1939, s. 30.

niej wyjechać do Włoch i tam w Padwie uzyskać tytuł doktora medycyny. Po powrocie do kraju zamieszkał we Lwowie i został lekarzem przybocznym kardynała Maciejowskiego. W 1606 roku uczestniczył w „wyprawie moskiewskiej", a po upadku Dymitra Samozwańca został uwięziony w Moskwie. Wróciwszy do kraju w 1608 roku, osiadł na stałe w Krakowie, gdzie pełnił przez jakiś czas funkcję profesora medycyny.

Sebastian jest autorem medycznej rozprawy *De morbo Gallico* (1591) i książki *Instrukcja abo nauka, jak się sprawować czasu moru* (1613). Jego badania w zakresie higieny, według Wiktora Wąsika, prezentują „wysoką klasę badacza w skali europejskiej"[52]. O jego znaczeniu dla medycyny w Polsce świadczy fakt, że posążek z jego podobizną zdobi dziekańskie berło wydziału medycznego. Niemałe są zasługi Sebastiana dla literatury. Przetłumaczone przez niego utwory liryczne Horacego zostały opublikowane w 1609 roku, pt.: *Horacjusz Flaccus w trudach więzieniach moskiewskiego na utulenie żalów*[53]. Nie sposób przecenić wkładu Petrycego dla filozofii w Polsce. Na podstawie renesansowych łacińskich translacji przetłumaczył na język polski niemal w całości pisma z filozofii praktycznej Arystotelesa (etyka, ekonomika, polityka)[54]. Całość opatrzył komentarzem zawartym w *Przestrogach* i *Przydatkach*. Było to trzecie, w takich rozmiarach, tłumaczenie dzieł Arystotelesa na język nowożytny w Europie, po francuskim i włoskim. Wartość tej pracy nie wynika tylko z tego faktu, ale przede wszystkim z tego, że poprzez nią Patrycy poczynił pierwsze znaczące kroki na drodze w kształtowaniu polskiej terminologii filozoficznej. Przetłumaczone pisma zaopatrzył komentarzami, wykorzystując do tego celu scholia greckich i renesansowych autorów. Spolszczył całość nie tylko poprzez przekład, ale także przez przeniesienie problematyki, zawartej w tłumaczonych tekstach, na grunt polski. Przez jej wyświetlenie na tle sytuacji w Polsce i funkcjonujących w tym czasie uwarunkowań. W tym wszystkim zawarł własne poglądy. Na szczególną uwagę zasługują poglądy pedagogiczne Petrycego. Są one zbliżone, przez odniesienie do wspólnego źródła – Arytotelesa, do tych, które sto lat później głosił John Locke. Dlatego też Wąsik nazywa Locke'a „angielskim Petrycym"[55].

---

[52] W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, t. 1, Warszawa 1958, s. 153.

[53] Pozycja ta została ponownie wydana przez wydawnictwo Universitas w ramach serii „Klasyka Mniej Znana" – Sebastian Petrycy z Pilzna, *Horatius Flaccus w trudach więzienia moskiewskiego*, Kraków 2004, s. 152.

[54] Podstawę przekładu stanowiły renesansowe łacińskie tłumaczenia: Pseudo-Arystotelesa, *Ekonomika* (*Nauka domowego gospodarstwa*), 1602, wyd. II rozszerzone, 1618). [Rubczyński podaje datę I wyd. 1604 – por.: W. Rubczyński, *O filozoficznych poglądach Sebastiana*, s. 61, Wąsik podaje rok 1601 – por.: W. Wąsik, *Historia…*, s. 154]; *Polityka* (*Rząd rzeczypospolitej*), 1605; *Etyka nikomachejska* (*Jako się w świecie rządzić*), 1618. (pięć z dziesięciu ksiąg). Współczesne wydanie: Sebastian Petrycy z Pilzna, *Pisma wybrane*, t. 1: *Przydatki do etyki Arystotelesowej*, t. 2: *Przydatki do Ekonomiki i Polityki Arystotelesowej*, oprac. W. Wąsik, wstęp, K. Grzybowski, Warszawa 1956. Biblioteka Klasyków Filozofii, t. 20, s. 598, 551.

[55] W. Wąsik, *Historia…*, s. 161.

Mimo tego Petrycy nie był i nie jest do tej pory doceniany w Polsce. Komisja Edukacji Narodowej przy rozwiązywaniu wielu problemów napotkanych w czasie swoich prac odwoływała się do Locke'a, chociaż ich rozwiązanie mogła znaleźć na gruncie polskim, potwierdzając tym samym stare polskie przysłowie, „swego nie znacie cudze chwalicie".

Pierwsze wzmianki o Petrycym w literaturze polskiej pojawiły się w 1815 roku[56]. Ze względu na przekład Horacego znalazł swoje miejsce w *Historii literatury polskiej* (1840–1845) Wiszniewskiego[57]. Znaczenie Petrycego dla filozofii w Polsce dostrzegł już Krupiński, uwzględniając go w dodatku do przekładu *Historii filozofii w zarysie* A. Schweglera (1863)[58]. Poglądy polityczne Petrycego przedstawił S. Tarnowski (1886)[59], a pedagogiczne J. Leniak (1907)[60]. Rubczyński w swoim artykule z wymienionych powyżej pozycji wymienia jedynie Leniaka. W swojej pracy, opierając się na dokumentach przede wszystkim z Uniwersytetu Jagiellońskiego[61], przedstawił wiele danych biograficznych Petrycego. Na podstawie publikacji, głównie wydanej w 1618 roku *Etyki*, szczegółowo omówił jego poglądy filozoficzne.

Poglądy filozoficzne Petrycego

W filozofii klasycznej, co stanowi jej istotną cechę, metafizyka zajmuje centralną pozycję. Nauka pierwsza, jak ją określa Arystoteles, opierając się na doświadczeniu, dąży do opisania rzeczywistości przez wskazanie na jej ostateczne przyczyny. Formułuje sądy o tym, co nie jest dane bezpośrednio w doświadczeniu, a co z niego wynika. Inne dyscypliny filozoficzne są od niej zależne. Dostarcza im bowiem założeń, które stanowią dla nich punkt wyjścia, bez których nie mogłyby się one rozwijać. Nawet z nastaniem nowożytności, kiedy metafizyka straciła swoją centralną pozycję, a jej miejsce zajęła epistemologia, nadal pełniła ważną funkcję wobec innych dyscyplin. Aby odpowiedzieć na pytanie, jak człowiek powinien postępować, formułować sądy etyczne, trzeba wcześniej odpowiedzieć na pytania należące do metafizyki. Jaka jest rzeczywistość? Jaki-

---

[56] J.J., *Wiadomości o życiu i pismach Sebastiana Petrycego*, „Przyjaciel Ludu", Leszno 1815.

[57] M. Wiszniewski, *Historia literatury polskiej*, Kraków 1840–1845.

[58] F. Krupiński, *Filozofia w Polsce* (dodatek do przekładu *Historia filozofii w zarysie*, A. Schwegler), Warszawa 1863, s. 411 – ns.

[59] S. Tarnowski, *Pisarze polityczni XVI wieku*, Kraków 1886, t. 2, s. 321–382.

[60] J. Leniak *Poglądy pedagogiczne Sebastiana Petrycego*, „Muzeum", styczeń, luty, marzec, 1907.

[61] *Liber diligentiarum Facultatis Aristicae Universitatis Cracoviensis*.; *Album studiosorum Universitatis Cracoviensis*, t. 1, ed. Ż. Pauli et B. Ulanowski, Cracoviae 1887; A. Chmiel, *Album studiosorum Universitatis Cracoviensis*, t. 3, Cracovie 1904; J. Muczkowski, *Liber Promotionum*; M. Radymińskiego, *...wiadomości o historyografach szkoły Jagiellońskiej*, (rękopis) Kraków 1840 (dotycz. Petrycego, s. 55–59).

mi prawami się rządzi? Jaka jest struktura bytowa człowieka, jego istota, natura? Dzięki uzyskanym odpowiedziom jest możliwe określenie centralnego pojęcia etyki – dobra. Te odpowiedzi pozwolą rozstrzygnąć fundamentalną dla etyki kwestię wolności. Umożliwią jej rozwiązanie wielu zagadnień. Dlatego też, przy omawianiu czyichś poglądów etycznych, należy na wstępie przedstawić ich metafizyczne podstawy. Inaczej wiele z prezentowanych zagadnień będzie niezrozumiałych.

Rubczyński przyjmuje inny porządek swojego wykładu poglądów filozoficznych Petrycego. Ponieważ przejawia on zamiłowanie do indukcji, budowania sądów etycznych i estetycznych na bezpośrednim doświadczeniu[62] – pisze Rubczyński – w wykładzie należy „wyjść od jego zapatrywań estetycznych o pięknie w naturze, sztuce i obyczajach ludzkich, następnie zająć się jego sposobem traktowania zagadnień etycznych właściwych, tj. obowiązków człowieka wobec innych ludzi i ich ogółu, społeczeństwa, a dopiero następnie rozpatrzyć z kolei założenia psychologiczne, teoriopoznawcze i ogólno-metafizyczne"[63]. Taki porządek prezentacji wydaje się jednak mało uzasadniony, co zauważa sam Rubczyński. Pisze on bowiem, że „należałoby się przekonać, czy zdawał sobie Petrycy sprawę z konieczności przyjęcia owych [metafizycznych] z góry dla stworzenia racyonalnej jego zdaniem i zgodnej z doświadczeniem estetyki i etyki, czy też dopiero w miarę rozwijania się sądów o tem, co piękne, przystojne, dobre, sprawiedliwe, dochodzi do upewnienia się o dwoistej zmysłowo rozumnej istocie człowieka, o stosunku rozumu do woli i do zmysłów i ogólnym porządku w świecie"[64]. W artykule nie podejmuje jednak tego problemu bezpośrednio. Natomiast znajduje się tam wypowiedź Rubczyńskiego sformułowana przy innej okazji, którą można odczytać jako negatywną odpowiedź na postawione pytanie. Tym samym podważającą zasadność przyjętego przez niego porządku. Przy omawianiu poglądów Petrycego z filozofii teoretycznej Rubczyński stwierdza, że zagadnienia z tego zakresu pozostawił na dalszym planie. Chociaż, czytamy dalej, niektórych z nich „nie mógł nie dotknąć przy rozważaniu podstaw moralności i poczucia piękna", a także, „ze względu na wyrażony cel, jakim było objaśnienie praktycznej filozofii Arystotelesa, względnie rozwinięcie niedopowiedzianych jej konsekwencji i uzupełnienie rzekomych braków"[65]. Wynika z tego, że Petrycy uznawał znaczenie pewnych założeń metafizycznych dla etyki i estetyki, dlatego też od nich należało zacząć prezentację jego poglądów. Aby jednak wiernie oddać tę część pracy Rubczyńskiego, przedstawię ją w ustalonym przez niego porządku.

---

[62] Por.: W. Rubczyński, *O filozoficznych poglądach Sebastiana…*, s. 63.
[63] Por.: tamże.
[64] Tamże.
[65] Tamże, s. 145.

Estetyka

Według Rubczyńskiego, Petrycy był pierwszym w Polsce, który „świadomym zmysłem o estetyce rozprawiał”[66]. Podejmował zagadnienia estetyczne w zamierzony sposób i metodycznie je rozważał[67]. Jego rozważania, stwierdza Rubczyński, mimo pewnych niedostatków formalnych, są ważnym czynnikiem w rozwoju polskiej estetyki. Nie są to luźne uwagi dotyczące „piękna”, ale świadome dociekania w celu zgłębienia objawów estetycznych, potrzeb i dążeń do ich zaspokojenia w sztuce i w życiu codziennym. W swoich poglądach był pod znacznym wpływem Arystotelesa, chociaż w tym czasie dla humanistów, także polskich, mistrzem w dziedzinie „piękna” był Platon. Petrycy starał się wiernie oddać poglądy estetyczne Arystotelesa, odnalezione w pismach z filozofii praktycznej. Nie powiela ich jednak biernie, ale nadaje im odrębny, zgodny z kierunkiem nowożytnej estetyki, odcień[68]. W odróżnieniu od Arystotelesa[69], a nawet humanistów[70], wyróżnia wiele kategorii piękna (piękno moralne, piękno natury), a w ich ramach wylicza wiele stopni w układzie hierarchicznym. Przypisuje pojęciu „piękna” wiele nazw i – co za tym idzie – wiele znaczeń. Na szczególną uwagę, zdaniem Rubczyńskiego, zasługuje fakt, że Petrycy podkreśla rolę objawów piękna w życiu codziennym, w wychowaniu i obyczajach[71], przez co nadaje swoim poglądom estetycznym utylitarystyczny charakter[72].

Etyka

Zdaniem Rubczyńskiego, przedstawienie „charakterystycznego dla Petrycego” rysu z zakresu estetyki nie nastręcza tylu trudności, co ukazanie takiego wizerunku w dziedzinie etyki. Wynika to chociażby z tego, że Petrycy prezentuje estetyczne poglądy Arystotelesa nie na podstawie odnośnych pism, lecz pism należących do innej dziedziny, do filozofii praktycznej. W samym dostrzeżeniu w nich problematyki estetycznej, w zaakcentowaniu określonych zagadnień oraz w ich interpretacji i sposobie przedstawienia, mogła się wyrazić indywidualność Petrycego. Natomiast trudno, pisze Rubczyński, ocenić pracę pisarza, który stawia sobie za cel udostępnienie poglądów Arystotelesa przez parafrazujący przekład i nieznaczne rozszerzenie oryginalnego tekstu komentarzem. W komentarzu biegnącym równolegle do przełożonego tekstu, zawartym w *Przestrogach*, chce jedynie wiernie go przedstawić i trafnie objaśnić. Natomiast w komentarzu luźniej związanym z translacją, w *Przydatkach*, posługuje się średniowieczną me-

[66] Por.: tamże, s. 87.
[67] Tamże, s. 71.
[68] Por.: tamże, s. 87.
[69] Por.: tamże.
[70] Por.: tamże, s. 88.
[71] Por.: tamże, s. 71.
[72] Por.: tamże, s. 84.

todą i przedstawia argumenty za i przeciw (*pro et contra*) tak, że nie sposób wyodrębnić z nich jego poglądów. Zatem, aby określić oryginalność Petrycego, pisze Rubczyński, trzeba odpowiedzieć na następujące pytania. Po pierwsze, które z twierdzeń Arystotelesa uznał za podstawowe (fundamentalne), a które pominął jako nieistotne i w końcu, z którymi polemizował? Poza tym, pisze Rubczyński, należy określić przyczyny odejścia Petrycego od rozstrzygnięć Arystotelesa. Czy było to jego własne rozumowanie lub doświadczenie i refleksja nad sytuacją w ówczesnej Polsce? Czy też wynikało to z sympatii do innych kierunków filozoficznych? I w końcu, czy czynnik odejścia miał charakter filozoficzny czy też religijny, teoretyczny czy praktyczny?

Poziom danej etyki, zdaniem Rubczyńskiego, zależy od tego, czy przeważają w niej zakazy czy nakazy. Czy jej treść, odnosząca się do **powinności** ma charakter pozytywny czy negatywny? I tak, według tego kryterium, etyka chrześcijańska reprezentuje wyższy poziom, ponieważ przeważa w niej treść pozytywna. Natomiast etyki wielkich greckich filozofów, Platona i Arystotelesa należą do niższej kategorii. W etyce Petrycego przeważa treść pozytywna[73], co stawia jego etykę na wyższym poziomie i tym samym odróżnia ją od arystotelesowskiej. Nie zmienia to faktu, że Petrycy pozostaje od niego zależnym w swoich poglądach. Poza tym, Rubczyński dostrzega w nich wpływ Cycerona, a poprzez niego wpływy stoickie. W rozważaniach Petrycego, dotyczących prawa przyrodzonego i prawa narodów, zdaniem Rubczyńskiego, zawarte są „zarodki myśli", które wyraził w pełni w dziele Hugo Grotiusa *De iure belli et pacis*, wydanym rok przed jego śmiercią (1625). Mogłoby to świadczyć, że Petrycy znał dzieła jego prekursora Almeryka Gentilisa (*De iure belli librii tres* [1558] i *De iustitia bellica* [1590]). W artykule zagadnienie filiacji poglądów Petrycego zostało potraktowane przez Rubczyńskiego w sposób incydentalny. Uwagi z nim związane nie są oparte na szczegółowych badaniach. Nie wskazał na konkretne pisma, z których mógł je zaczerpnąć. Zapowiada przeprowadzenie takich badań i przedstawienie ich wyników w dalszej części *Studium*[74], co, jak już zaznaczyłem, nie zostało przez niego zrealizowane.

W tej części ograniczył swoje badania do analizy treści, którą Petrycy przypisywał podstawowym pojęciom etyki, odnosząc ją do oryginalnego brzmienia Arystotelesa i innych filozofów. Uwzględnił w nich przede wszystkim pojęcia charakterystyczne dla etyki Arystotelesa. Przedmiotem analizy stały się takie pojęcia, jak: **„eudajmonia"**, **„doskonałość"**, **„powinność"**, **„intelektualizm etyczny"**, **„teoria złotego środka"**, **„cnota"**, **„sprawiedliwość"**.

Ujęcie podstawowego pojęcia w etyce Arystotelesa „**eudajmonii**", u Sebastiana, zdaniem Rubczyńskiego, ma zabarwienie platońskiego chrześcijanizmu.

[73] Por.: tamże, s. 116–117.
[74] Por.: tamże, s. 90.

Utożsamia je bowiem z „błogosławieństwem", rozumianym jako zbliżenie się do Boga i wypływająca z tej relacji negacja braków[75].

Inne istotne arystotelesowskie pojęcie „**doskonałości**" Petrycy identyfikuje ze specyficznie ludzkim celem, kresem czynności i pragnień[76]. Zdaniem Rubczyńskiego, w odróżnieniu od Arystotelesa, dla przybliżenia tego pojęcia posługuje się pojęciem „**powinności**". Dotyczyć ma ona zrealizowania tego, co mieści się w istocie danej rzeczy, z racji posiadanej formy, osiągnięcia przez nią tego, czym być powinna. Odejściem od Arystotelesa nazywa Rubczyński wysunięcie na pierwsze miejsce w życiu moralnym powinności i utożsamienie jej z dobrem ludzkim, doskonałością, w czym zaznaczają się wpływy stoickie[77]. Trzeba zauważyć, że rozumienie „doskonałości" jako „powinności" nie jest odejściem od Arystotelesa. Jest ono zawarte w jego metafizyce, gdzie formę wyznaczającą to, czym dana rzecz jest, decydującą o jej istocie, Arystoteles nazywa przyczyną celową. Do jej realizacji dana rzecz ma się kierować, aby w pełni wykorzystać posiadane możliwości. Takie rozumienie perfekcjonizmu arystotelesowskiego jest szczególnie wymowne na gruncie religijnym, chrześcijańskim. Jest wymowne tam, gdzie uznaje się Boga za przyczynę sprawczą człowieka. Przyczyną tego, że jest, i tego, czym jest. Wtedy możliwości zapodmiotowane w istocie człowieka mogą być spostrzegane jako dary boże. Z tego też wypływa religijny obowiązek (powinność), aby w pełni wykorzystać to, co zostało dane przez Boga, a przez to osiągnąć doskonałość, stać się w pełni człowiekiem. Takie rozumienie perfekcjonizmu znajduje swoje odzwierciedlenie w *Nowym Testamencie*, w przypowieści o talentach. Wyraz takiemu rozumieniu daje Karol Wojtyła w *Elementarzu etycznym*[78].

W poglądach Petrycego, jak twierdzi Rubczyński, jest bardzo widoczny, odziedziczony po swoim mistrzu, **intelektualizm etyczny**. Dla niego także rozum jest warunkiem dobrego, szczęśliwego życia, jego wartości[79]. Natura umysłu jest źródłem norm moralnych. Pewne zasady moralne stawia on na równi z kardynalnymi prawami myślenia. Zakłada istnienie między nimi wspólnego węzła. Ma nim być bezpośrednia poznawalność. W tym ostatnim, czego Rubczyński nie zauważa, Petrycy z pewnością różni się od Arystotelesa. Uzasadnienie zasad moralnych Petrycy próbuje wyprowadzić z pragnień i poszukiwań dóbr, a zwłaszcza z dążeń różnych ludzi do zgodności w działaniu[80]. Tak jak u innych arystotelików, u Petrycego rozum ma przewagę nad wolą, w czym, według Rubczyńskiego, upodabnia się do tomizmu[81].

---

[75] Por.: tamże, s. 91.
[76] Por.: tamże, s. 94.
[77] Por.: tamże, s. 94–95.
[78] K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wrocław 1983.
[79] Por.: tamże, s. 100.
[80] Por.: tamże, s. 97.
[81] Por.: tamże, s. 99.

Zdaniem Rubczyńskiego Petrycy odmiennie od swojego mistrza interpretuje teorię **„złotego środka”**. Nie jest on dla niego średnią arytmetyczną[82]. Czymś pomiędzy nadmiarem i niedomiarem. Dla niego stanowi on nieprzekraczalną granicę, poza którą nie powinniśmy się dać unieść naszym namiętnościom[83]. Nie jest sprzęgnięciem skrajności, nadmiaru i niedomiaru, ale ich krańcowym przeciwieństwem[84].

Rubczyński zauważa, że rozpatrując pojęcie **cnoty**, Petrycy podejmuje polemikę ze stoikami. Dla niego nie jest ona wartością samą w sobie, lecz ma pragmatyczny charakter, służy dobru. Jej wartość wynika z wartości czynu. Odmiennie od stoików Petrycy postrzega szczęście. Nie wiąże się ono u niego z osiągnięciem spokoju, zobojętnieniem, lecz z potężnieniem władz i sił duchowych. Jest, co brzmi już po stoicku, efektem zharmonizowania i równowagi, płynącej ze świadomego poddania się powszechnemu rozumnemu prawu[85].

Petrycy poświęcił wiele miejsca pojęciu „**sprawiedliwości**” – kardynalnej, jak ją nazywa, cnocie w stosunkach międzyludzkich. Podobnie, zdaniem Rubczyńskiego, jak Arystoteles, uzależnia ją od godności jednostki adekwatnej do zajmowanej pozycji społecznej, stanowiącej istotne kryterium w sprawiedliwym podziale dóbr[86]. W innym miejscu Petrycy posługuje się chrześcijańskim ujęciem sprawiedliwości. Wiąże jej pełną realizację z życiem pozagrobowym. Ostatecznie jednak skłania się do przyjęcia pojęcia sprawiedliwości w duchu utylitaryzmu społecznego. Kładzie przede wszystkim nacisk na pożytek ogółu[87]. Nie sposób natomiast znaleźć u Arystotelesa, ani u Platona, pisze Rubczyński, rozróżnienia cnoty sprawiedliwości, które stosuje Petrycy. Odróżnia on mianowicie cnoty prywatne od publicznych, przez co jego poglądy nabierają nowożytnego charakteru. Stosowanie takich podziałów występuje u Niccola Machiavellego i Tomasza Hobbesa.

Petrycy uprzedza epokę jeszcze pod innym względem. Rubczyński zauważa u niego tendencje do sprowadzenia etyki do jednej kardynalnej zasady. Podejmuje wysiłek w celu znalezienia i naukowego uzasadnienia maksymy, na której można by ją oprzeć. Podejmuje więc działania, które stały się później udziałem Immanuela Kanta.

Filozofia teoretyczna

Petrycy pojmuje filozofię nie jako „miłość mądrości”, lecz jako „mądrość życiową”[88] warunkującą szczęśliwe życie. Nie poszukuje wiedzy dla niej samej,

---

[82] Por.: tamże, s. 114.
[83] Por.: tamże.
[84] Por.: tamże, s. 115.
[85] Por.: tamże, s. 110.
[86] Por.: tamże, s. 134.
[87] Por.: tamże, s. 145–146.
[88] Por.: tamże, s. 167.

ale ze względu na rozważane zagadnienia estetyczne i etyczne. Z tych niepowiązanych ze sobą wypowiedzi, zdaniem Rubczyńskiego, nie da się odtworzyć poglądów Petrycego na całokształt rzeczywistości[89].

Rubczyński omawia wypowiedzi Petrycego dotyczące **duszy**, **wolności**, a także **teorii poznania**. Petrycy z racji przyjmowanych rozwiązań i stosowanej terminologii jest przez Rubczyńskiego nazywany arystotelikiem. W wielu miejscach przejawia jednak sympatie do platonizmu, neoplatonizmu. Nie tylko cytuje Platona i Boecjusza, ale występuje nawet w obronie platońskiej nauki o ideach atakowanej przez Arystotelesa w *Etyce Nikomachejskiej*. Często posługuje się też platońskim rozróżnieniem bytu na istniejący i stający się[90].

W poglądach o **duszy** pozostaje jednak wierny Arystotelesowi. Tak jak on wyróżnia trzy rodzaje dusz, odpowiadające trzem stopniom duszy człowieka[91]. Szczegółowo omawia sprawowane przez nie funkcje. Funkcje duchowe człowieka uzależnia od warunków organicznych. Na marginesie trzeba zaznaczyć, czego nie czyni Rubczyński, że Arystoteles nie wszystkie funkcje duszy uzależnia od ciała. W tych rozważaniach, zdaniem naszego autora, zaznaczył się zawód lekarza. Zwłaszcza przy omawianiu funkcji życia wegetatywnego, gdzie różni się od Arystotelesa w określeniu lokalizacji poszczególnych władz.

Analizując fragment artykułu, w którym Rubczyński omawia poglądy Petrycego dotyczące **wolności**, można ponownie się przekonać, że kolejność prezentowanych w nim zagadnień nie jest zbyt szczęśliwa. Wynika to chociażby z ogromnego zaangażowania Petrycego w to zagadnienie i wielkości miejsca, jakie mu poświęca. Można zauważyć, że uważa je za fundamentalne dla etyki, a rozstrzygnięcia z nim związane mają dla niego bezpośredni wpływ na jej treść. Rozważa relację woli i rozumu. Odrzuca, upodobniając się w tym do Dunsa Szkota, pogląd, zgodnie z którym wola jest podporządkowana rozumowi[92]. Odrzuca też teorie przemawiające za jakąkolwiek zewnętrzną determinacją postępowania człowieka. Przytacza szereg argumentów przemawiających za wolnością.

Zagadnienia **teoriopoznawcze**, niebędące bezpośrednio związane z etyką, Rubczyński przedstawia na końcu swojej prezentacji. Z wielu wypowiedzi Petrycego, jak twierdzi Rubczyński, wynika, że omija on drogę rozumowania dedukcyjnego jako metodę dochodzenia do prawdy. Uznaje, co zaznaczyłem wcześniej, doświadczenie jako jedyne źródło prawdy. W swojej pracy podejmu-

---

[89] Por.: tamże, s. 145.

[90] Por.: tamże, s. 147–148.

[91] Tamże, s. 138.

[92] Rubczyński niezbyt trafnie twierdzi, że „jedną z najbardziej charakterystycznych cech tomizmu jest stanowcze podporządkowanie woli poznaniu. Przeciwny temu rozwiązaniu był Duns Szkot i właśnie jego śladem podąża nasz Petrycy. Por. tamże, s. 153. Jak wiadomo, według Tomasza, rozum poddaje woli pewne rozwiązania, z których wola może wybrać któreś z nich lub odrzucić je wszystkie, ty samym zachowuje pełną wolność. Deterministyczne podporządkowanie woli rozumowi można odnaleźć w intelektualizmie Sokratesa, gdzie wiedza wyznacza działanie człowieka. Im człowiek więcej wie, tym jest mniej wolny.

je zagadnienie uniwersaliów. Jako pierwszy w języku polskim skrótowo omawia możliwe stanowiska w sporze. Jego stanowisko można by określić jako zbliżone do umiarkowanego realizmu. Przypisuje powszechnikom trojaki sposób istnienia, *ante rem*, *in re* i *post rem* (przed rzeczami – idee, w rzeczach – forma i po rzeczach – pojęcie ogólne, twór umysłowy)[93].

Wiktor Wąsik kontynuując studia nad Petrycym, zgodnie z postulatem Rubczyńskiego, przeprowadził szczegółowe badania. Na ich podstawie określił filiacje poglądów Petrycego oraz teksty, na których oparł on swoje tłumaczenia, w odniesieniu do poszczególnych jego partii. Badania te wykazały, że Petrycy obrał za podstawę swoich translacji renesansowe łacińskie przekłady. Wykorzystał przekład Felicjana dla pięciu ksiąg *Etyki*, Aretinusa dla *Polityki* oraz I i III księgi *Ekonomiki* i Cameriariusa dla II księgi *Ekonomiki*. Okazało się także, że komentarze, dołączone do tłumaczenia, nie pochodziły w całości od Petrycego. Zawarte w *Przestrogach* w znacznej części zostały zaczerpnięte ze zbioru komentarzy greckich, przetłumaczonych na język łaciński i wydanych przez Felicjana w 1541 roku. Natomiast wzorem i źródłem dla rozprawek zawartych w *Przydatkach* była rozprawa Franciszka Piccolomiego *Unimini Philosophia de moribus*. Badania Wąsika umniejszyły w znacznym stopniu oryginalność Petrycego, przypisywaną mu przez Rubczyńskiego. Wykazały, że przedstawienie problematyki filozoficznej na tle aktualnej sytuacji w kraju nie było pomysłem Petrycego. Zasadę tę zaczerpnął od swoich poprzedników. Badania Wąsika nie podważyły oryginalności Petrycego co do utylitaryzmu społecznego, zawartego w jego poglądach.

Zasługi Rubczyńskiego dla przybliżenia tak znaczącej postaci dla filozofii w Polsce są niekwestionowane. Jako pierwszy podjął systematyczne badania nad Petrycym. Wyświetlił wiele jego danych biograficznych, które wcześniej nie były znane. W znacznym stopniu przybliżył jego poglądy filozoficzne. Swoją pracą zainspirował dalsze badania i wyznaczył ich kierunki.

Streszczenie

Artykuł przedstawia badania Witolda Rubczyńskiego nad renesansowym platonizmem i arystotelizmem, których uwieńczeniem są prace poświęcone Adamowi z Bochynia i Sebastianowi Petrycemu z Pilzna. Ukazuje warsztat Rubczyńskiego i, w tym kontekście, jego wkład w rozwój polskiej historiografii filozoficznej.

Słowa kluczowe: Adam z Bochynia, Sebastian Petrycy z Pilzna, historiografia filozofii w Polsce, platonizm, arystotelizm.

[93] Por.: tamże, s. 165.

Summary

Witold Rubczyński's Studies of Renaissance Platonism and Aristotelianism in Poland

The article presents Witold Rubczyński's studies of the Renaissance Platonism and Aristotelianism, the culmination of which are the works devoted to Adam of Bochyń and Sebastian Petrycy of Pilsen. It presents Rubczyński's workshop and his contribution in this field into the development of the Polish philosophical historiography.

Key words: Adam of Bochyń, Sebastian Petrycy of Pilsen, historiography of the philosophy in Poland, Aristotelianism, Platonism.