

Wokół komentowanego przekładu Arystotelesowskiej *Etyki Nikomachejskiej* Sebastiana Petrycego z Pilzna

Aneta Kliszc

Akademia Ignatianum w Krakowie

Jan Skoczyński w najnowszej historii filozofii polskiej, omawiając filozofię renesansową, nazywa wprawdzie Sebastiana Petrycego „największym znawcą Arystotelesa”¹, ale jednocześnie stwierdza, że uczony medyk „metodą swoich rozpraw nawiązywał do krakowskiej scholastyki, poszukujących wszelkich «za» i «przeciw» rozważanych zagadnień oraz formułowania konkluzji”². Mówiąc o Petrycym, podkreśla się również często, że pomimo przełomowego znaczenia dla ustalenia się polskiej terminologii filozoficznej podstawą jego przekładów dzieł Arystotelesa (tj. *Etyki Nikomachejskiej*, *Polityki* i *Ekonomiki*) były istniejące tłumaczenia łacińskie, nie zaś oryginał grecki³, a w komentarzach opierał się on na opracowaniach autorów sobie współczesnych⁴. Tym samym Petrycy jawi się jako słaby filozof⁵, którego

¹ J. Skoczyński, *Odrodzenie*, [w:] J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 67.

² *Ibidem*, s. 68. Zob. także: W. Wąsik, *Sebastjan Petrycy z Pilzna i epoka. Ze studiów nad dziejami filozofii w Polsce i recepcją Arystotelesa*, z. II, Warszawa 1929, s. 324.

³ W przypadku *Etyki* była to łacińska wersja Jana Bernarda Felicjanusa – zob. m.in. W. Wąsik, *Sebastjan...*, s. 240, 252 i nast.

⁴ W przypadku *Etyki* były to przede wszystkim *Universa philosophia de moribus* Francesca Piccolominiego (Venetia 1583) oraz *Speculum quaestionum moralium in universam Aristotelis [...] Ethicen* (Oxoniae 1585) – zob. m.in. W. Wąsik, *Sebastjan...*, s. 385 i nast.

⁵ Ilustratywna wydaje się tu następująca uwaga D. Facci: „Zdaniem W. Wąsika najważniejsze dzieło Piccolominiego stanowi także wzór wielkiego komentarza Sebastiana Petrycego, jednak tylko w odniesieniu do erudycji i bogactwa źródeł. U Polaka brak bowiem filozoficznego fundamentu charakterystycznego dla Włocha”, D. Faccia, *Humanizm i filozofia w nauczaniu Adama Burskiego*, Warszawa 2000, s. 104.

trzeba bronić przed zarzutami o brak oryginalności i podkreślać, że nie korzysta on z komentarzy niewolniczo⁶ i którego określa się mianem „najwybitniejszego” tylko z braku innej kandydatury. Nie jest jednak moim zamiarem próba odpowiedzi na pytanie, na ile etykieta przypisana Petrycemu jest słuszna (o ile jest to w ogóle możliwe⁷), chciałabym raczej przyjrzeć się sposobowi, w który Pilznieńczyk patrzy na Arystotelesa i do czego używa jego przekładu. W moim przekonaniu bowiem zarówno przekład *Etyki*, jak i samo dzieło Stagiryty ma znaczenie drugorzędne. Skoczyński stwierdza, że Petrycemu przyświecał „cel upowszechnienia filozofii Stagiryty, przybliżenia go i przystosowania do polskiej rzeczywistości”⁸. Czy jednak rzeczywiście taki był zamiar Petrycego?

⁶ W. Wąsik, *Sebastjan...*, s. 284–287. Zob. m.in.: „Każda epoka wytwarza pewne swoiste pojęcie oryginalności, jako też każdy przedstawiciel danego okresu w sposób odrębny korzysta z pracy swych poprzedników zgodnie z przyjętym konwenansem literackim; i dlatego też przy ocenie tej oryginalności należy w różnych czasach stosować inne kryteria”, *ibidem*, s. 284; „Nie jest to zresztą komentarz do Arystotelesa i dlatego rozdziały i układ znacznej części treści idzie w porządku systematycznym, a nie w porządku tekstu *Etyki* Arystotelesa, jak np. ogólnie uporządkował «przydatki» Petrycy. Mówimy o układzie Petrycego w ten sposób ogólnie, gdyż często jest on chaotyczny, a porządek „przydatków” jest przypadkowy, u Piccolominiiego porządkny. Piccolominiiego praca jest uczona, oparta na komentarzach i greckich, i arabskich, i łacińskich, które ciągle cytuje; prócz tego powołuje się i na Ojców Kościoła i in. Jest to jednak wyraźnie etyka filozoficzna, pisana przez filozofa, nie teologa, o czym zresztą sam w paru miejscach zaznacza. «Przydatki» Petrycego mają wspólną z Piccolominiem tę ostatnią cechę, nie dorównując mu pod względem uczoności, choć może przewyższają pod względem oryginalności”, *ibidem*, s. 374–375. Podobnie Hajdukiewicz: „Byłoby w niniejszym studium rzeczą zgoła niemożliwą, a zapewne mało użyteczną, wznawiać toczącą się dyskusję nad stopniem oryginalności dzieła Petrycego, ustalać pedantycznie autentyczność jego własnych myśli na tle zapożyczeń, pomysłów i poglądów obcych autorów, tym wszystkim, którzy zechcieliby prowadzić spór o oryginalność krakowskiego arystotelika, warto jednak przypomnieć o dużym wysiłku autora, który wyjątkowo tylko niewolniczo szedł za obcymi wzorami, w większości natomiast traktował je w sposób oryginalny i indywidualny jako podstawę własnych rozważań, oraz o starannej selekcji materiału i poważnej pracy redakcyjnej włożonej przez Petrycego w dzieło Arystotelesa”, L. Hajdukiewicz, *Rozwój myśli pedagogicznej S. Petrycego*, [w:] *Sebastian Petrycy. Uczony doby odrodzenia*, red. H. Barycz, Wrocław–Warszawa 1957, s. 161.

⁷ Zob. uwagi Wąsika na ten temat: „Sądzić należy, że znał te [tj. *Fizykę, Metafizykę, Analityki, Retorykę, O duszy, Problemata i Fizjonomikę* – A.K.] i inne pisma Arystotelesa, gdyż były one objaśniane na uniwersytecie, ale cytaty z nich w przeważnej części wziął bodaj z drugiej ręki: z komentarzy, z których wypisywał, o czym niebawem przekonamy się. Ponieważ w scholjach swych nie przedstawił całości filozofii Stagiryty, trudno osądzić, jak dalece gruntownie był obeznany z jego pismami, jako z tekstami. Sądząc jednak z cytatów, można wyciągnąć wniosek, że źródłowe znanstwo filozofii Arystotelesa u Petrycego czasem wzrastało, gdyż w *Etyce* aparat ten jest najbogatszy, w *Ekonomice* zaś najbiedniejszy. Wiadomości te, które ma o perypatetykach w ogóle, pochodzą bez wątpienia z drugiej ręki; zresztą nie wymienia ich nawet z imienia”, W. Wąsik, *Sebastjan...*, s. 305–306.

⁸ J. Skoczyński, *Odrodzenie...*, s. 68.

Warto w tym miejscu przywołać fragment dedykacji otwierającej *Etykę* adresowaną do abp. Wawrzyńca Gębickiego:

A iż [człowiek – A.K.] z dwu części złożony jest, z śmiertelnej i nieśmiertelnej, to jest z ciała, z ziemi ulepionego, a [z] dusze, z nieba danej, z obojga zaciąga na się powinność pewną: mądrym być i dobrym być. Mądrość przed się bierze prawdę, aby o każdej rzeczy, jaka jest sama w sobie, szczerze i prawdziwie rozumiał. Dobroć bierze przed się przystojność i poczciwość, aby się niemi i z sobą, i z ludźmi obchodzić umiał. A iż człowiek przez mądrość i dobroć jest człowiekiem, i ta jest powinność jego, ta własność, ten koniec, toć ilekolwiek z nich wykroczy, człowiekiem być przestaje: jako siekiera, gdy kuje, nie łupa. O czym w tych księgach *Etyki* Arystoteles mądrze i dostatecznie rozprawia, ukazując powinność i koniec każdego człowieka, jak powinien żyć, jako się rządzić, jako z ludźmi postępować, do czego wszystkimi sprawami swemi zmierzać” (I 13–4)⁹.

Widać zatem wyraźnie, że Petrycy w pierwszej kolejności myśli o filozofii jako takiej, a Arystoteles (a zwłaszcza *Etyka*) jest dla niego raczej podstawową i najważniejszą reprezentacją tejże. Potwierdza to zarówno sam dobór dzieł, które w całości mieszczą się w ramach filozofii praktycznej, jak i ograniczanie treści, które można przypisać filozofii teoretycznej¹⁰.

⁹ Tu i dalej wszystkie cytaty według wydania W. Wąsika: *Sebastian Petrycy z Pilzna. Pisma wybrane*, oprac. W. Wąsik, t. I–II, Kraków 1956.

Dedykacja otwierająca wcześniej wydaną *Ekonomikę* jest w tym względzie jeszcze bardziej eksplcytna: „Nad mądrość tedy nic ani człowiek większego wziąć, ani Pan Bóg człowiekowi godniejszego dać nie może. Co gdy tak jest, zaprawdę ludzie o takie dobra mają się starać, które mając, swoją doskonałość wszystkę na sobie poniosą. Nie dlatego bowiem człowiek jest szczęśliwym, iż dostatek złota ma, ale iż mądrości i dobroci, własnych darów Bożych, uczestnikiem będąc, blisko przystępuje do własności boskiej. Słusznie zaprawdę filozofia, to jest mądrość, nazywana jest obrazem Bożym, jasnością rozumu, wodzem żywota, porządkiem życia, obyczajów źródłem, duszą praw, światłością ludzką, umiejętnością wszystkich rzeczy, iż kto ją ma. Wszystko z nią ma, co człowiekowi, aby właśnie człowiekiem był, mieć potrzeba. Przeto jako u narodów inszych nie tylko w przednich, ale i wposłych ludzi uszach już dawno ta wszelkiej poczciwości nauczycielka, filozofia, brzmi, tak też przystoi, aby wždy kiedy z nami własnym naszym językiem rozmawiała. Znam ja to, iż rzecz jest barzo trudna z Greczej i z Lacjum do Polski przenieść i uczynić filozofią pospolitą, wszakoż takiej trudności żadnej nie masz, której by pilność i przewaga ludzka nie przełomila, jeśli nie zaraz, tedy powoli, jeden po drugim, usilności poprawując. Ja podobno pierwszy, Wielmożny a M. Panie, ważyłem się tego, abym filozofią Arystotelesową, zwłaszcza do spraw ludzkich należąca, przykładem inszych narodów, ile mi mogło, od profesji mojej odrywając się, czasu stać, przez kilka lat piórem kryśląc, polskim językiem przełożył” (II, 11–12).

¹⁰ Warto w tym miejscu przypomnieć, że Pietro Pomponazzi, podobnie jak wielu mu współczesnych, uważał, że rozwijanie intelektu spekulatywnego (a co za tym idzie – zajmowanie się filozofią teoretyczną) powinno być zastrzeżone dla nielicznych (z racji konieczności prowadzenia *vita*

O takiej hierarchii świadczy jeszcze jedna, niezwykle istotna kwestia, mianowicie forma komentarza, do której – jak wskazują na to prace Jeana Céarda¹¹ – humaniści renesansowi przywiązywali dość dużą wagę. Jaką formę przyjmuje zatem w tym względzie dzieło Petrycego?

Komentarz Petrycego jest dwudzielny: z jednej strony mamy „przestrogi”, z drugiej „przydatki”. Te ostatnie mają charakter rozpraw praktycznie niezależnych od tekstu Stagiryty. Istotne jest, że – jak to zauważył już Wąsik¹² – przewaga ilościowa komentarza nad przekładem jest niemal dziesięciokrotna.

Jak wyżej wspomniano, Skoczyński widzi w schemacie „przestróg” i „przydatków” schemat scholastyczny¹³, zaś Wąsik wprawdzie wskazuje na zbieżność układu dzieła Petrycego z układem *Universa philosophia de moribus* Francesco Piccolominiego, ale z racji zajmowanego stanowiska, to jest obrony tezy o oryginalności myśli Petrycego, koncentruje się na różnicach, a nie podobieństwach. W moim mniemaniu jednak zbieżność tę tłumaczyć należy świadomym zabiegiem Pilzneńczyka i odczytywać ją jako deklarację określonych poglądów filozoficznych, choćby z racji faktu, że – jak wskazywał David A. Lines – włoska (zwłaszcza padewska) tradycja lektury Arystotelesa od początku stawiała się w opozycji do modelu łączącego filozofię moralną z teologią charakterystyczną dla Buridana¹⁴, niezwykle przecież popularnego w Akademii Krakowskiej¹⁵. W decyzji Petrycego, by sięgnąć po padewskiego autora, można zatem widzieć odejście od tradycji uczonych krakowskich i próbę wprowadzenia na krakowski uniwersytet najnowszych osiągnięć nauki włoskiej, zarówno w dziedzinie medycyny, jak i filozofii.

W tym miejscu należy zaznaczyć, że omawiając *Universa philosophia de moribus*, Lines podkreśla nowatorskość formuły użytej przez Piccolominiego:

speculativa), podczas gdy rozwijanie intelektu praktycznego (w tym rozróżniania) jest obowiązkiem wszystkich. Zob. P. Pomponazzi, *O nieśmiertelności duszy*, przeł. M. Cytowska, Warszawa 1980, s. 119–120 (rozdz. XIV).

¹¹ Zob. m.in. J. Céard, *Theory and Practices of Commentary in the Renaissance*, [w:] *The Unfolding of the Words*, ed. J. Rice Henderson, Toronto 2012, s. 3–23.

¹² W. Wąsik, *Sebastian...*, s. 323.

¹³ Głównie wiąże on układ zagadnieniowy z modelem scholastycznym, a w modelu linearnym pragnie widzieć model humanistyczny (być może traktując na przykład niezwykle ceniony – zarówno dzisiaj, jak i wówczas – komentarz Vettoriego jako obowiązujący wzorzec). Lines jednakowoż zwraca uwagę na rozmywanie się granic we wczesnym humanizmie włoskim między komentarzem, kompendium i parafrazą (D.A. Lines, *Aristotle's „Ethics” in the Italian Renaissance (ca. 1300–1650). The Universities and the Problem of Moral Education*, Leiden–Boston–Köln 2002, s. 183).

¹⁴ D.A. Lines, *Aristotle's „Ethics”...*, s. 73.

¹⁵ Zob. m.in. J.B. Korolec, *Filozofia moralna Jana Burydana*, Wrocław 1973, s. 30.

The philosophical textbook increasingly became the genre of choice for explaining philosophical matters in sixteenth- and in seventeenth-century Europe. Connected with the same phenomenon was the rising popularity of systematizations, of which Francesco Piccolomini's *Universa philosophia de moribus* is the most important example in sixteenth-century Italy¹⁶.

W konsekwencji trzeba postrzegać strukturę dzieła Petrycego nie jako realizację lub nawiązanie do modelu scholastycznego, ale jako nowinkę metodologiczną, w dodatku ze szkoły przodującej w nauczaniu filozofii moralnej w tym czasie¹⁷. Dziwić więc może korzystanie z przekładu łacińskiego jako podstawy tłumaczenia, ale przecież łacińskie przekłady były niezwykle rozpowszechnione w Italii, a ich liczba od 1500 roku znacząco narastała. Wydaje się zatem całkowicie naturalne, że Petrycy nie widział potrzeby odwoływania się do greckiego oryginału. Wybór padł na Joannesa Felicianusa prawdopodobnie przez wzgląd na jego popularność¹⁸, jak również fakt, który warto podkreślić, tj. że przekładał on także Aleksandra z Afrodyzji, który był szczególnie bliski arystotelikom padewskim.

Przyglądając się dedykacji otwierającej *Universa*..., z łatwością można zauważyć, że Piccolomini, dedykując swoje dzieło Senatowi Weneckiemu, podkreśla jego praktyczne zastosowanie w kształceniu obywateli oraz to, że struktura dzieła odzwierciedla strukturę społeczną Serenissmy¹⁹. Jednocześnie jest to głos w sporze między Piccolominim a Jacopem Zabarellą o to, jak powinna być nauczana filozofia moralna²⁰. Wprawdzie sama istota sporu jest nieistotna dla omawianej tu kwe-

¹⁶ „Podręcznik filozofii stopniowo stawał się podstawowym źródłem wiedzy o kwestiach filozoficznych w XVI- i XVII-wiecznej Europie. Wzrastała również popularność systematyzacji, wśród których *Universa philosophia de moribus* F. Piccolominiego jest najważniejszym tekstem”. D.A. Lines, *Aristotle's „Ethics”...*, s. 233. Zob. także: *ibidem*, s. 265.

¹⁷ *Ibidem*, s. 255. Tym bardziej wydaje się to prawdopodobne, jeśli będziemy pamiętać, że za wzrostem popularności tej formy stała rywalizacja ze szkolnictwem jezuickim (D.A. Lines, *Humanistic and scholastic ethics*, [w:] *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. J. Hankins, Cambridge University Press 2007, s. 313), które stanowiło również zagrożenie dla Akademii Krakowskiej – tym samym można uznać, że Petrycy próbuje przescheczyć na grunt polski włoskie rozwiązania analogicznych problemów.

¹⁸ Zob. m.in. D.A. Lines, *Aristotle's „Ethics”...*, s. 228 i nast.

Zob. m.in. idem, *Humanistic...*, s. 307–308.

W tym miejscu trzeba również zaznaczyć, że przekład ten stanowił pierwszą humanistyczną alternatywę dla przekładu Grosseteste'a, uwzględniającą ówczesną (przekład Felicianusa ukazał się w 1541 roku) debatę nad *Etyką*.

¹⁹ F. Piccolomini, *Universa philosophia de moribus*, Venetia 1593, f. ii v–iii v (egzemplarz elektroniczny, Bayerische Staatsbibliothek, http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10191804_00005.html [data dostępu: 1.03.2015]).

²⁰ D.A. Lines, *Aristotle's „Ethics”...*, s. 254 i nast.

stii, ale na marginesie można zaznaczyć, że stanowisko Zabarelli było do pewnego stopnia zbliżone do stanowiska Buridana. W odniesieniu do omawianej kwestii interesujące jest jednak ostateczne stanowisko Piccolominiego, który twierdzi, że porządek nauczania etyki powinien zależeć od obranego celu (oraz publiczności, do której jest adresowany) i może odbiegać od porządku Arystotelesa:

Ordo ab Aristotele servatus, ut eius institutio inserviebat, optimus apparuit; ego tamen cupiens cuncta ad civilem scientiam pertinentia in capita redigere, eorum ostendere connexionem, et quo ordine quasi gradus a nobis percurri debeant ostendere, aliquantum ab eius ordine recessi; ac, ut exatior consurgeret notitia, ordoque generationis in nobis cum civilium habituum, tum attinentium ad eos lucidior pareret magis ordine compositivo sum usus. Agam namque primo de materia, in qua versantur morales virtutes...²¹.

W celu dostosowania przekazywanych treści do poziomu słuchaczy Piccolomini dopuszcza, by porządek nauczania był inny niż porządek poznania. Tym samym otwiera możliwość nie tylko zmiany układu nauczanych treści, ale także dokonania wyboru tychże (w tym odrzucenia niektórych) oraz takiego ich przedstawienia, by były zrozumiałe dla odbiorcy. Jest to prawdziwa rewolucja w nauczaniu filozofii moralnej. Petrycy właśnie w swoim dziele dokonuje wyboru zarówno kwestii, które omawia, jak i kolejności, w której wybrane przez niego zagadnienia zostają przedstawione.

Przejdźmy teraz na moment do obrazu nauczania etyki arystotelesowskiej na Akademii Krakowskiej w czasach Petrycego. Jan Czerkawski wskazywał w *Humanizmie i scholastyce*, że ostatnie 30 lat XVI wieku upłynęło na dyskusjach i debatach nad kształtem nauczania filozofii Arystotelesa²². Częściowo było to konsekwencją upadku arystotelizmu na Akademii, częściowo konsekwencją nakazu wprowa-

²¹ „Porządek zachowany przez Arystotelesa i jego zamierzeniom służący wydaje się najlepszy; ja jednak pragnąc zebrać w rozdziały wszystko, co dotyczy spraw społecznych, pokazać ich wzajemne związki oraz przedstawić porządek, w jakim kwestie te powinny zostać przez nas prześledzone, trochę od tego porządku odszedłem; i – aby wiedza nasza była dokładniejsza, a porządek, w jakim dyspozycje obywatelskie pojawiały się i były pielęgnowane, był lepiej widoczny – użyłem bardziej złożonego porządku. Zatem w pierwszej kolejności mówić będę o tym, co tyczy cnót moralnych [...]”, F. Piccolomini, *Universa...*, cap. XXXII, s. 39 (egzemplarz elektroniczny, Bayerische Staatsbibliothek, <http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/goToPage/bsb10149654.html?pageNo=61> [data dostępu: 1.03.2015]).

²² J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin 1992, s. 154–5. Por. L. Szczucki, *Wiek XVI*, [w:] J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce, wieki XIII–XVII*, Warszawa 1989, s. 238–243.

dzania na uniwersytety filozofii tomistycznej²³. Dodatkowo okres ten przyniósł wzrost zainteresowania myślą Dunska Szkota, przy jednoczesnej polemice z filozofią Piotra Fonseki²⁴. Ostatecznie arystotelizm tomistyczny zyskał przewagę po reformie statutów z marca 1603 roku (przed wydaniem *Etyki*, ale po publikacji *Ekonomiki*)²⁵, ale jednocześnie *via Scoti* nie została całkowicie odrzucona – jeszcze w latach 40. XVII wieku prowadzono wykłady filozofii Arystotelesa, opierając się na Szkocie, obok wykładów reprezentujących nurt tomistyczny²⁶.

²³ Zob. m.in.: „Bardzo istotne znaczenie dla rozwoju arystotelizmu tomistycznego mają decyzje podjęte przez papieża Piusa V, który uznał naukę św. Tomasza za trwałą podstawę odnowienia Kościoła, za «solidny falochron przeciwko burzom». W cztery lata po zakończeniu Soboru Trydenckiego, 11 kwietnia 1567 r., Pius V ogłosił św. Tomasza doktorem Kościoła, a tym samym Tomasz uzyskał autorytet równy autorytetowi św. Ambrożego, św. Augustyna, św. Hieronima i św. Grzegorza Wielkiego. Pius V zalecił również, aby na uczelniach katolickich wykładano tomizm. Oznaczało to, że na wydziałach teologicznych podstawą nauczania ma być *Summa theologiae* św. Tomasza, natomiast na wydziałach filozoficznych należy komentować Arystotelesa według nauki św. Tomasza”, J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka*..., s. 160. Zob. także: *ibidem*, s. 168–169.

²⁴ *Ibidem*, s. 164–165.

Oczywiście pamiętać należy, że niechęć do Fonseki może mieć związek z rozwojem szkolnictwa jezuickiego i postrzeganie go przez wykładowców Akademii jako symbolu zagrożenia. Zob. m.in.: L. Szczucki, *Wiek XVI*..., s. 241–242. Szczegółowo program jezuicki nauczania filozofii na uczelniach jezuickich w Polsce XVI wieku omawia Roman Darowski w szkicu *Przepisy dotyczące nauczania filozofii w uczelniach jezuickich w Polsce w XVI w.*, [w:] *Studia z historii filozofii. Księga pamiątkowa z okazji 50-lecia pracy naukowej ks. prof. Pawła Siwka SJ*, red. R. Darowski SJ, Kraków 1980, s. 47–83.

²⁵ Zob. „In legendis lectionibus, ne prolegomenis multis et inutilibus tempus perdant, textum breviter et ad intelligentiam accomodate explanent, viam communem sequantur D. Thomae, tanquam fundamentum, licet viam Scoti etiam in locis dissidentiae eius a D. Thomae adducere permittentur. Theologica dicta ne adminiscentur in lectionibus suis philosophica”, *Statuta nec non liber promotionum philosophorum ordinis in universitate Studiorum Jagiellonica ab anno 1402 ad annum 1849*, wyd. J. Muczkowski, Kraków 1849, s. cliv–clv.

²⁶ J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka*..., s. 174.

Warto w tym miejscu przywołać zalecenia z *Ratio studiorum* z 1599 roku, które jasno określają stosunek nie tylko władz zakonnych, ale i władz kościelnych, zarówno do arystotelików awerroistów, jak i aleksandrytów: „Przedmiotem wykładów ma być filozofia Arystotelesa, w rzeczach więc posiadających pewne znaczenie nie należy od niego odstępować, chyba że chodzi o pogląd przyjmowany powszechnie przez akademie lub o pogląd sprzeciwiający się wierze. W tym ostatnim przypadku należy – zgodnie ze wspomnianym już dekretem Soboru Laterańskiego – zbijać argumenty Stagiryty czy innych filozofów. Komentatorów Arystotelesa, którzy źle przysłużyli się religii chrześcijańskiej, profesor nie powinien czytać bez poważnej selekcji ani przedstawiać ich poglądów w szkole, by nie obudzić w uczniach sympatii do nich. Z tego samego względu niech w oddzielnym traktacie wyklada „Digressiones” Awerroesa i jemu podobnych. Gdy zaś przyjdzie powiedzieć o nim coś dobrego, niech to robi bez wychwalania, a jeśli to możliwe, niech wykaże, że zaczerpnął to skądinąd. Nie powinien wiązać siebie ani swych uczniów z żadnym ugrupowaniem, czy to awerroistów, czy aleksandrytów, czy tym podobnych lub takich

Jednakże jeśli przyjrzymy się owym debatom i sporom, to jedno wyda się uderzające – mają one charakter wysoce teoretyczny, a ponadto skoncentrowane są przede wszystkim na sporach o nauczanie logiki i dialektyki. Do nas nie dotarły żadne ślady debat nad nauczaniem filozofii moralnej jako praktycznej, a ściślej, żadne poza – w moim przynajmniej przekonaniu – dziełem Petrycego.

Patrząc na historię filozofii polskiej, trudno nie zauważyć, ile miejsca zajmuje w niej filozofia polityczna i społeczna, na co zwrócił uwagę choćby Włodzisław Tyburski:

Nie ulega wątpliwości, że w piśmiennictwie polskim dojrzałego renesansu refleksja społeczno-polityczna zajmuje zdecydowanie pierwszoplanową pozycję. W stopniu chyba dotąd nie spotykanym problematyką tą nasycona jest również filozofia tego okresu. Na plan pierwszy wysuwają się zagadnienia filozofii praktycznej, wówczas określanej również mianem filozofii obywatelskiej, gdyż aktywnie włączała się w nurt dyskusji dotyczącej naprawy Rzeczypospolitej, jej instytucji, zagadnień dobra społecznego, zasady sprawiedliwości. Filozofia obywatelska, etyka społeczna, problematyka wzorów osobowych ze szczególną intensywnością eksponowana jest przez pisarzy nurtu społecznego i politycznego tego okresu²⁷.

Warto też w tym miejscu zaznaczyć, że w cytowanym już omówieniu Lech Szczycki omawia filozofię społeczno-polityczną na pięćdziesięciu sześciu ze stu siedemnaście stron, które zajmuje jego studium nad wiekiem XVI, przy jednoczesnym braku osobnego rozdziału poświęconego studiom nad Arystotelesem (pojawia się on wyłącznie w dyskusjach nad kształtem reformy). Natomiast po roku 1500 we Włoszech znacząco wzrasta liczba komentarzy do pism Stagiryty (a także tłumaczeń), co widać także, jeśli przyjrzeć się projektowi *Vernacular Aristotelianism in Renaissance Italy, c. 140–c. 1650*²⁸.

błędów, lecz tym ostrzej osłabiać ich powagę. Natomiast o św. Tomaszu powinien zawsze wyrażać się z uznaniem i okazywać mu życzliwe nastawienie. I nawet jeśli jakiś jego pogląd mniej się podoba, to należy od niego odstępować tylko z szacunkiem i powagą”, R. Darowski, *Przepisy dotyczące nauczania...*, s. 71.

W tym miejscu można jeszcze dodać, że podobny problem pojawił się w Padwie; wprawdzie oficjalne kroki podjęto dopiero w listopadzie 1591 roku, a więc po wyjeździe Petrycego z Padwy, ale prawdopodobnie sytuacja była napięta wcześniej, a z całą pewnością prowadzona już była kampania jezuitska przeciwko uniwersytetowi – zob. m.in. T. Błocian, *Późnorenesansowy arystotelizm włoski. Cesare Cremonini (1550–1631) jako przedstawiciel heterodoksyjnego arystotelizmu padeńskiego*, Wrocław 1984, s. 76 i nast.

²⁷ W. Tyburski, *Mysł etyczna w Polsce od XVI do XIX w.*, Toruń 2000, s. 52–53.

²⁸ <http://www2.warwick.ac.uk/fac/arts/ren/projects/vernaculararistotelianism/> (data dostępu: 2.03.2015).

Jako uczeń jednego z czołowych aleksandryjskich arystotelików padewskich²⁹ oraz autora praktycznego podręcznika filozofii moralnej, przedstawiającego etykę arystotelesowską w ujęciu pragmatycznym, Sebastian Petrycy tę nieobecność musiał bardzo odczuwać. Należy pamiętać, że arystotelizm był obecny, co oczywiste, w myśli czy to Orzechowskiego³⁰, czy Górnickiego³¹ oraz Frycza³², ale być może dla szerszego grona odbiorców pism polskich humanistów kontekst ten nie do końca był czytelny, zwłaszcza dla tych, którzy w przeciwieństwie do Orzechowskiego czy Górnickiego nie studiowali na włoskim uniwersytecie. Petrycy przedstawia zatem w swoim dziele przekład *Etyki*, opatrując go komentarzem silnie osadzonym w realiach polskich, zarówno politycznych, jak i kulturowych³³. Jednocześnie unika zbyt uczonych uwag, które mogłyby odstraszyć niechętną „nauce głębokiej” polską szlachtę³⁴. Podkreśla także eksplicitnie praktyczny charakter etyki i podkreśla jej odmienność od filozofii teoretycznej:

²⁹ Zob. m.in.: T. Błocian, *Późnorennesansowy arystotelizm...*, s. 9, 25, 30; P. Świercz, *Recepcja arystotelizmu w polskiej myśli politycznej XVI w.*, [w:] *Dziedzictwo Andrzeja Frycza Modrzewskiego w myśli humanistycznej i politycznej. Materiały z Międzynarodowej Konferencji Naukowej z okazji 500. rocznicy urodzin Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Piotrków Trybunalski–Wolbórz, 19–20 września 2003*, red. J. Kukulski, Toruń 2004, t. 1, s. 83–100; W. Tyburski, *Myśl etyczna...*, s. 66–67, 69.

³⁰ Zob. m.in. L. Szczucki, *Wiek XVI...*, s. 299 i nast.

³¹ Zob. m.in. *ibidem*, s. 312; P. Świercz, *Recepcja arystotelizmu...*, s. 83–100.

³² Zob. m.in. Z. Orbiak, *Założenia etyki Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, [w:] *Andrzej Frycz Modrzewski. Współczesne odczytanie myśli społeczno-pedagogicznej*, red. Z. Szarota, Kraków 2003, s. 34–43.

³³ Dobrym przykładem wydaje się tutaj dyskusja na temat humorów: „[Galenus] dowodzi tego doświadczeniem samym, iż widzimy według różności miejsc, ciała postanowienia, czasów główniejszych, żywności, zabaw, wieków różne powstają obyczaje i namiętności. Stąd z narodów jedni są waleczni, drudzy niewaleczni; jedne do pomsty prędkie, drugie nierychłe; jedne rozumem wiele mogą, drugie nie. W Tatarzech nie najdzie i jednego filozofa, a we Włoszech i w Hiszpaniej wiele. W miastach różnych różne obyczaje i namiętności: w Poznaniu poważni, we Lwowie wymowni, w Krakowie ludzcy ludzie. Także w powiatach różne są między szlachtą obyczaje: Sieradzanie gniewliwi, Podgórzanie pijanice, Mazurowie radniej krzywdę uczynią, niżliby ją mieli cierpieć, ruska szlachta gościnna etc.” (I, 179 [139a]).

³⁴ Znamienne są tu następujące słowa Petrycego: „A tym się to dzieje, że się to dzieje, że się szlachta, którym by to najwięcej przystało, którzy do tego więsze dostatki mają, księgami nie bawi. Dla czego też u nas rzadki jest uczony szlachcic, rzadki doktor, bo plebeii albo nie mają o czym się uczyć, albo też drudzy do tego z natury nieposobni są. By się tu u nas szlachta uczyła, jako mają rozrywki i dowcipy głębokie na żarty i dworstwo, czasem nieprzystojne, nie trzeba by nam do Włoch po rozum jeździć, mielibyśmy tu w Polsce w krótkim czasie Paryż, Padwę, Bononią, Perusz, etc. Ale że się ci nie uczą, co mają o czym, co mają przyrodzony do tego dowcip, nawet że tych nienawidzą, co się uczą, za wzgardę mając sobie żaka, co w inszych krajach jest rzecz powagi pełna, przeto też inszy narodowie słusznie nas mają za barbaros, to jest ludzi grubych i nikczemnych, u których rzadki jest człowiek głębokiej nauki” (I, 400 [300b]). Szerzej kwestię osiągnięcia, a raczej nieosiągnięcia przez szlachtę stopni doktorskich, omawia w swoich pracach Dorota

Do rzeczy mówiąc, acz w etyce nie może być dowód niepochybny, jaki jest w metafizyce i w matematyce, jednak częścią z przykładów, częścią z skutków, częścią z własności rzeczy może być nauka skuteczna. W etyce ni tak mamy umiejętności przestrzegać, jako dobrze czynić; nie mamy rozumu ostrzyć, ale wolą od złego hamować. Rozum dowodami pewn[e]mi ugruntujemy; wolą obyczajmi dobremi przyzwyczać mamy (I, 40 [54a–b]).

Nie miejsce tu na szczegółowe omawianie poglądów Petrycego, zwłaszcza że zrobili to już inni³⁵, ale chciałabym zwrócić uwagę na pewien aspekt jego komentarza.

Przyglądając się już samym tytułom przydatków, dostrzec można, że dość szczegółowo i obszernie omówione zostały kwestie, którym poświęcano dużo uwagi w piśmiennictwie staropolskim. Ponadto, Tryburski, omawiając renesansową etykę, wskazywał jak dalece tematy zajmujące piśmiennictwo filozoficzne znajdowały swoje odbicie w polskiej literaturze³⁶.

Żołądź-Strzelczyk, zob. m.in. *Idealy edukacyjne doby staropolskiej: stanowe modele i potrzeby edukacyjne XVI i XVII w.*, Warszawa–Poznań 1990 oraz *Peregrinatio academica: studia młodzieży polskiej z Korony i Litwy na akademiach i uniwersytetach niemieckich w XVI i I poł. XVII w.*, Poznań 1996.

Zob. „Stąd często pomija rozważania metafizyczne, upraszcza zawiłą argumentację dialektyczną, partie egzegetyczne o charakterze szczególnie erudycyjnym wymienia na ustępy parenetyczne i moralizatorskie, a przede wszystkim polonizuje, tj. nasycy cały materiał głęboko realiami polskimi: polską historią, polskimi obyczajami, obrazami z życia politycznego i społecznego Polski sobie współczesnej. Tak więc Petrycy pierwszy w Polsce i pierwszy w języku polskim dał gruntowne opracowanie wszystkich działów „filozofii praktycznej” (etyki, ekonomiki, polityki) Arystotelesa i jednocześnie zaprezentował tę filozofię w taki sposób, że czytającemu w trakcie studiów nie mogły nie narzucać się refleksje na temat stosunków panujących w Polsce. Przydatki do *Polityki* można więc rozpatrywać jako traktat polityczny analizujący wnikliwie ustrój polityczno-społeczny ówczesnego państwa polskiego”, Z. Ogonowski, *Wiek XVII. Myśl społeczna i polityczna*, [w:] J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys...*, s. 417.

³⁵ Oprócz klasycznego już (i cytowanego powyżej) studium Wąsika czy pracy zbiorowej *Sebastian Petrycy, uczonej doby odrodzenia* wspomnieć trzeba studium S. Jedynaka (*Etyka Sebastiana Petrycego z Pilzna*, [w:] idem, *Człowiek – społeczeństwo – moralność. Szkice o etyce polskiej*, Lublin 1996, s. 86 – 101) czy oraz rozprawę R. Matsili – *Człowiek w twórczości Petrycego z Pilzna* (Łódź 2008).

³⁶ „Tematyka składająca się na wyżej wymienione obszary refleksji podejmowana jest nader często w utworach literackich tego okresu. Jest trwałym motywem twórczości Biernata z Lublina (ok. 1465–ok. 1525), Mikołaja Reja (1505–1569), Jana Kochanowskiego (1530–1587), Sebastiana Klonowica (1545–1602). W pięknej literackiej formie rysują w swych utworach wzory moralnych zachowań, osobowe wzory szlachcica, mieszczanina wraz z zestawami postulowanych cnót”, W. Tyburski, *Myśl etyczna...*, s. 53. Dalej Tyburski szczegółowo omawia najważniejsze tematy i motywy filozoficzne pojawiającej się u poszczególnych twórców, *ibidem*, s. 53 i nast.

Na marginesie można zaznaczyć, że Agnieszka Budzyńska-Daca celnie wskazała pewne zbieżności poglądowe między komentarzem Petrycego a poezją Kochanowskiego, jednakże jej wskazanie poezji Kochanowskiego jako Petrycjańskiego autorytetu w kwestii poglądów na filozofię moralną

Jako przykład można tutaj przywołać choćby dyskusję na temat fortuny. O popularności tej kwestii nie trzeba nikogo przekonywać³⁷. Uderzające jest jednak to, że omawiając to zagadnienie, Petrycy wychodzi nie od pism Arystotelesa, ale od myśli stoickiej, po czym przechodzi do Platona, by wreszcie przejść na pozycję perypatetycką (I, 45 i n. [56a i n.]). Próba dokonania syntezy poglądów – w naszym, współczesnym, mniemaniu – sprzecznych nie jest ani innowacyjna, ani zaskakująca, skoro podobne próby były podejmowane przez niektórych włoskich humanistów, w tym Piccolominiego³⁸. Wszelako prymat stoików staje się zrozumiałe w świetle kultury polskiego renesansu, a nie włoskiego.

Drugim przykładem mogą być obszernie rozważania na temat szlachectwa (I, 383 i n. [294a i n.])³⁹, w których oprócz nawiązań do filozofii starożytnej pojawiają się także nawiązania do literatury antycznej. Możemy tam odnaleźć słowa dobitnie świadczące o tym, że Petrycy w większym stopniu zajmuje się przedstawieniem swojego stanowiska odnośnie do tak szeroko dyskutowanego problemu niż komentarzem myśli Stagiryty. Co więcej, czyni to przy pomocy postaci z polskiej rzeczywistości kulturowej:

Polskie szlachectwo więcej się sadzi na żołnierstwie niżli na naukach głębokich i ci szlachectwa więcej dostają niżli naukami wślawieni ludzie. Acz i za naszych czasów słusznie są do pocztu szlacheckiego przyjęci kilka zacnych doktorów, którzy z podłego powstawszy stanu nauką się osławili, jako Jakub, doktor przemyski, Stanisław Bortolan, doktor sendomirski, Stanisław Zawacki, którego przodkowie, będąc szlachciami, stanem swoim pogardzili, wołąc chleba miejskiego, zażywać, nić polewki dworskiej chłystać (I, 392 [297a–b])⁴⁰.

Ważne miejsce zajmuje też dyskusja nad wolnością (rozumianą także jako wolna wola, który to problem był przecież niezwykle istotny zarówno dla arystotelizmu padewskiego, jak i dla debat teologicznych, również tych toczonych

należy traktować jako nadinterpretację (A. Budzyńska-Daca, *Cnoty i retoryka w dziele Sebastiana Petrycego z Pilzna*, Katowice 2005, s. 57 i nast.).

³⁷ Należy w tym miejscu wspomnieć choćby o monografii Jacka Sokolskiego, *Bogini, pojęcie, demon: Fortuna w dziełach autorów staropolskich*, Wrocław 1996.

³⁸ Zob. m.in.: D.A. Lines, *Aristotle's „Ethics”*..., s. 281–284; idem, *Humanistics*..., s. 308–311.

³⁹ Staropolska dyskusja na temat szlachectwa w tym okresie jest przedmiotem błyskotliwego studium Sławomira Baczewskiego *Szlachectwo. Studium z dziejów idei w piśmiennictwie polskim – druga połowa XVI wieku – wiek XVII*, Lublin 2009, który zresztą przywołuje kilkakrotnie Petrycego, wskazując na jego osadzenie w epoce (Zob. S. Baczewski, *Szlachectwo*..., s. 106–110. Zob. również *ibidem*, s. 20, 54, 69, 118). Dlaczego miałoby to dotyczyć Linesa?

⁴⁰ W dziele Petrycego można też odnaleźć fragment, w którym Stefan Batory i Jan Zamoyski zostali zestawieni z Fabiusem Maximusem – zob. I, 470–1 [328a–b].

w Polsce), która przecież znajduje się w centrum dyskusji politycznych, społecznych i religijnych prowadzonych w Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Zresztą swoje rozważania na temat wolności Petrycy podsumowuje uwagami na temat sytuacji w Polsce:

Najdują się na świecie i między nami bydlęcy ludzie, a niewładnie ludzie, którzy pod płaszczykiem szlactwa, pod płaszczykiem wolności przodków swoich, za ich pocziwe sprawy i zasługi przeciwko Rzeczypospolitej dane, swej wolej się chwytają, nie wiedząc, na czym wolność szlachecka zależy. Czynią, co im się podoba, nie co przystoi, żądzej smysłowej z bydlęty zażywają, nie wolej albo wolności prawej, która początek ma od rozumu, i przełożonych duchownych i świeckich nie chcą nad sobą mieć, zrzucają z urzędu, od Boga postanowionego, wojewody, kasztelany, mówiąc, iż nad mię szlachcica nie ma nic wojewoda, nie ma nic kasztelan, nie ma nic biskup. O głupia prostoto. Urząd jest dla rządu; w rządzie musi kto przodkować, musi rej wodzić, musi dobry porządek czynić, bo inaczej będzie nierząd; a ten, kto przodkuje, ma nad tego, który pośledź; ten, który rządzi, ma nad tego, którego trzeba rządzić; ten, który rozkazuje, ma nad tego, rozkazanie wypełnia. Tedyć urząd musi mieć coś większego nad prywatną osobą albo nad tego, który nie jest na urzędzie. Do tego przyszło, iż złoczyńca, choć nie będzie rodzajem szlachcic, wynidzie wolny, gdy nań szlachcic włoży szlactwa płaszczyk, za szlachcica go uda. Do tego przyszło, iż nie tylko sam szlachcic przewodzi nieprzystojnie nad ubogimi ludźmi, ale też dodaje sługom swoim przyczyny do swej wolej; dawszy mu wski, uczyni go równym sobie, wolnym szlachcicem na utrapienie ludzi miejskich. Do tego przyszło, iż o wierze, o dusznym zbawieniu szermować wolno krawcom, szewcom, katom, którym przysłało było swego przedsięwzięcia pilnować i to pod urzędem, pod cechmistrzem, nie po swej wolej. W świeckich rzeczach zachowany jaki taki rząd, dawając rzemieślnikom przełożone, starsze, cechmistrze, a w duchownych (powiedają bydlęcy ludzie), iż nie trzeba przełożonych, nie trzeba papierów, nie trzeba biskupów, według wolności od Pana Boga danej wolej, jako kto chce żyć, jako kto chce wierzyć, jako kto chce Pismo rozumieć. Poganin filozof powie, iż ma być wolność z rozumem, ma być wolność w przystojnych rzeczach; a on mówi, to jest bydlęcy człowiek: wolność ma być wszystkiego, swoboda ma być po wszytkiem. Której to bydlęcej wolności tak z Epikurem dowodzą: Wolność albo jest dobra, albo zła. Jeśli zła, zły by Pan Bóg był, który jest sama wolność, i musielibyśmy Pana Boga ganić, iż nas uczynił wolnemi i dopuścił nam wolnemi być i wolno czynić. Jeśli jest dobra, jakoż jest, czemu nas królowie rozmaitemi statuty wiążą? Czemu papież i biskupi nie dpuszczają nam po woli żyć i wolno? Abo Pan Bóg, abo oni muszą błędzić. Ale nie błędzi Pan Bóg, tedy oni muszą błędzić. Którzy tak dowodzą, między ludźmi wtórego sposobu najdują się, których rozum skażony jest, niewolnikiem się stał smysłów. Abowiem prawa,

statuta, konstytucje od Boga i od natury pochodzą, abyśmy używali dobrze, nie źle wolności. Przeto słusznie papież, słusznie biskup i namiestnicy ich nas błędzących na drogę nawodzą, poprawują, strofują, karzą i odejmują nam nie wolność i dobre używanie wolnej woli, ale swąwolą, przynależącą bydłu i niemym zwierzętom, i złe używanie wolności, abyśmy nie zginęli, abyśmy się w błąd nie zawiedli, ale abyśmy przystojną drogą szli i przystojnie używali na dobre wolności od Pana Boga danej (I, 287–9 [220a–221a]).

Jasno widać zatem, że Petrycy zajmuje stanowisko antyprotestanckie (a przynajmniej antyluterańskie z powodu antyintelektualizmu Lutra) i przeciwko obrońcom nieograniczonej wolności, a do jego wsparcia używa wprawdzie „pogańskiej filozofii”, ale owa filozofia odgrywa tylko służebną rolę względem wiedzy o tym, co przystoi, słowem – względem filozofii moralnej.

Drugą kwestią godną uwagi, jeśli chodzi o stronę formalną komentarza Petrycego, wydaje się dość duża częstotliwość, z jaką pojawiają się w nim cytaty, motywy i postacie biblijne. Wydaje się, że ma to na celu pokazanie zbieżności etyki arystotelesowskiej z etyką chrześcijańską. Ilustratywny będzie tutaj następujący fragment:

Rzecz tak [Arystoteles – A.K.] zamknął: Acz fortuna i szczęście nie zwykło przestawać na tych trzech rzeczach, ale też chce się zdobić i podpierać dostatkiem dobrych potomków i inszemi, które cielesne są rzeczzone dobra. To tedy jest mniemanie Arystotelesowe o fortunie, którą my szczęściem i nieszczęściem zowiemy. My zaś, którzy Pana Chrystusa chwalemy, acz czemu źli ludzie są podczas szczęśliwemi, a dobrzy po wielkiej części nędzę cierpią, nie możemy dać przyczyny; wszakże rzecz ku wierzeniu podobna, iż tego jest pewna i niepochybna przyczyna, której my dla niepotężności rozumu naszego dosiść nie możemy; przeto wszystko mam przypisywać rządzeniu i woli Bożej. Tak ludziom niektórym do sprawowania rzeczy mówimy, że szczęście z nieba pochodzi. I sam Arystoteles na końcu ksiąg *Eudemiorum* przyznawa to, iż niektórzy bywają szczęśliwemi nie za sprawą rozumu swego, ale za sprawą Bożą, za pomocą najpierwszego przodka; i tego też nie przy, iż z bytności niejakiemu rozumu naszego możemy mieć szczęście, iż może każdy być szczęścia swego przyczyną; wszakże nie może to tak być pewne, jako pierwsze, które od samego Boga pochodzi (I 50[58a–b]).

Wobec powyższego jasnym jest, że przekładów i komentarzy Petrycego nie należy traktować jako dzieł zależnych, ale jako *sui generis* niezależny podręcznik filozofii praktycznej, który zdaje sprawę nie tylko z poglądów Arystotelesa (i jego egzegetów, zarówno starożytnych, jak i renesansowych), ale także Platona czy

stoików; dąży do fuzji etyki arystotelesowskiej i etyki chrześcijańskiej⁴¹; i wreszcie wskazuje, w jaki sposób zalecenia filozofii moralnej mogą stanowić wskazówkę w codziennym życiu jej odbiorców doby staropolskiej. I dla tego podręcznika *Etyka* Arystotelesa (czy jego *Ekonomika* lub *Polityka*) to tylko pretekst, który sprawi, że dzieło przyciągnie uwagę odbiorców: być może nie byłoby zainteresowani podręcznikiem filozofii moralnej „jakiegoś” Petrycego, ale raczej nie mogą przejść obojętnie obok dzieła, które potencjalnie pomoże im w końcu zrozumieć zawilności filozofii Stagiryty – wszak wszyscy nieustannie się na niego powołują i ciągle mówi się o nim w kolegiach jezuickich.

On Sebastian Petrycy's Translation and Commentary of Aristotle's *Nichomachean Ethics*

The paper discusses several issues concerning Sebastian Petrycy's translation and commentary on *Nichomachean Ethics*: the influence of Paduan Aristotelianism on Petrycy's actual form of the commentary and its relationship with F. Piccolomini's *Universa philosophia de moribus*; debates on academic Aristotelianism; and on the *via S. Thomae* relationship to the ideas discussed by Petrycy and that which was of major interest to the Polish renaissance humanists (e.g. nobility and fortune).

Keywords: Aristotelianism, Sebastian Petrycy, ethics, Aristotle, renaissance moral philosophy, *Nichomachean Ethics*

⁴¹ Co widać szczególnie w rozważaniach na temat pobożności – zob. I, 315 i nast. [231a i nast.].