Prace Seminarjum Filozofji Prawa Uniwersytetu Warszawskiego pod kierunkiem Prof. D-ra Eugenjusza Jarry

№ 6

WŁODZIMIERZ STĘPNIEWSKI
MAGISTER PRAW

POGLĄDY FILOZOFICZNO - PRAWNE SEBASTJANA PETRYCEGO

ROZPRAWA DOKTORSKA
przyjęta przez Radę Wydziału Prawa Uniwersytetu Warszawskiego
i z zasiłku tejże Rady wydana

WARSZAWA 1933

Skład Główny w Kasie im. Mianowskiego
Instytut Popierania Nauki
WARSZAWA, PAŁAC STASZICA.

Prace Seminarjum Filozofji Prawa Uniwersytetu Warszawskiego pod kierunkiem Prof. D-ra Eugenjusza Jarry

№ 6

WŁODZIMIERZ STĘPNIEWSKI
MAGISTER PRAW

POGLĄDY FILOZOFICZNO - PRAWNE SEBASTJANA PETRYCEGO

ROZPRAWA DOKTORSKA
przyjęta przez Radę Wydziału Prawa Uniwersytetu Warszawskiego
i z zasiłku tejże Rady wydana

WARSZAWA 1933
Skład Główny w Kasie im. Mianowskiego
Instytut Popierania Nauki
WARSZAWA, PAŁAC STASZICA.

Prace Seminarjum Filozofji Prawa Uniwersytetu Warszawskiego pod kierunkiem Prof. D-ra Eugenjusza Jarry

Skład główny w Kasie im. Mianowskiego
Instytut Popierania Nauki
WARSZAWA, PAŁAC STASZICA

Nr. 1. PIĘTKA HENRYK. Poglądy filozoficzno-prawne Szymona Starowolskiego. Rozprawa doktorska. Warszawa. 1925*.

Nr. 2. Dr. PIĘTKA HENRYK. Słuszność w teorji i praktyce. Warszawa 1929*.

Nr. 3. LICHTENSZTUL JÓZEF. Poglądy filozoficzno - prawne Stanisława Orzechowskiego. Rozprawa doktorska. Warszawa 1930*.

Nr. 4. MARCHWIŃSKI ANDRZEJ. Poglądy filozoficzno-prawne Hieronima Stroynowskiego. Rozprawa doktorska. Warszawa. 1930.

Nr. 5. GIERGIELEWICZ EDWARD. Poglądy filozoficzno-prawne Hugona Kołłątaja. Rozprawa doktorska. Warszawa. 1930*.

Nr. 6. STĘPNIEWSKI WŁODZIMIERZ. Poglądy filozoficzno-prawne Sebastjana Petrycego. Rozprawa doktorska. Warszawa. 1933*.

*) Prace oznaczone gwiazdką wydane zostały z zapomogi Wydziału Prawa Uniwersytetu Warszawskiego.

Druk. „Narodowa" L. Milarskiego, Lublin, Krakowskie-Przedmieście Nr. 78.

PRZEDMOWA.

Historja Filozofji Prawa w Uniwersytecie Warszawskim spełnia oprócz zadania głównego, dla którego została wprowadzona do programu studjów prawnych, mianowicie — uzupełniania metodą historyczno-filozoficzną dogmatycznego studjum prawnego, jeszcze inne, niemniej ważne zadanie; budzi ona wśród młodzieży prawniczej zainteresowanie do badań nad rodzimą myślą filozoficzno-prawną, nad polską filozofją prawa.

Rezultatem tego zainteresowania są prace, przygotowywane od osiemnastu lat w Seminarjum Filozofji Prawa Uniwersytetu Warszawskiego przez jego wychowanków. Po monografjach, poświęconych poglądom filozoficzno - prawnym Starowolskiego, Orzechowskiego, Kołłątaja, Stroynowskiego, niniejsza obiera sobie za temat Sebastjana Petrycego jako filozofa prawa. Autorem jej jest magister wydziału prawa Uniwersytetu Warszawskiego, członek Seminarjum Prawa tegoż Uniwersytetu, p. Włodzimierz Stępniewski.

Głównym celem pracy o Petrycym było zbadać i ocenić filozofję społeczną krakowskiego arystotelika; gdy jednak dla jej zrozumienia niezbędnym jest poznanie metafizyki i psychologji Petrycego, zagadnienia te zostały wysunięte na czoło monografji, bezposrednio po rozważaniach wstępnych, poświęconych metodzie polskiego filozofa. W ten sposób filozoficzno-prawna teorja Petrycego otrzymuje po raz pierwszy w naszej literaturze ujęcie całkowite, któremu siłę przekonywającą daje gruntowność badań autora monografji.

Jakże przedstawia się w świetle tych badań oryginalność poglądów Petrycego? Przyznać należy, że więcej niż skromnie. Rozwiana zostaje znaczna część aureoli, wiązanej zazwyczaj z imieniem Petrycego. Medyk padewski staje przed nami, jako przedstawiciel popularnego arystotelizmu w układzie scholastycznym, w sformułowaniu przeważnie angielskiego komentatora — Casusa. Na tej jednakże skromnej arenie zyskuje on uznanie i sympatję, jako jednostka, która w Polsce wieku XVI-go, poza swoim zawodem, umiała poświęcić tyle zamiłowania i pracy wielkiemu przedstawicielowi myśli greckiej, aby uprzystępnić go swemu Narodowi w komentarzach oraz w przekładzie. Przekładowi temu sądzone było pozostać, niestety, dotychczas — jedynym.

Wyjaśnienie roli Sebastjana Petrycego w dziejach polskiej filozofji prawa to główne zadanie p. Stępniewskiego. Poza tym, na marginesie swej pracy, poczynił on szereg uwag, dotyczących zagadnień, które nie należały bezpośrednio do podjętego tematu. Pośród nich zasługuje na podkreślenie wywód nowoczesnego podziału norm na imperatywne i imperatywno-atrybutywne z arystotelesowskiego rozróżnienia dobra własnego oraz cudzego.

Praca p. Magistra Włodzimierza Stępniewskiego, poza usterkami, nieuniknionemi u początkującego autora, może być uważana za samodzielny i poważny przyczynek do studjów nad dziełem Sebastjana Petrycego.

27 października 1933 r.

Prof. Dr. Eugenjusz Jarra.

Spis rzeczy.

Motto: Słusznie záprawdę Philosophia, to jest Mądrość, názwána iest obrázem Bożym, iásnośćią rozumu, wodzem żywota, porządkiem żyćia, obyczaiow źrzodłem, duszą praw, światłośćią ludzką, umiejętnośćią wszystkich rzeczy: iż, kto ią ma, wszystko z nią ma, co człowiekowi, aby właśnie człowiekiem był, mieć potrzebá.

Doctor Sebastian Petrici Medyk.
Z przedmowy do „Oekonomiki".

CZĘŚĆ I.

WSTĘPNA.

I. TŁO. II. ŻYCIE. III. DZIEŁA. IV. STOPIEŃ OPRACOWANIA. V. METODA.

I. TŁO INTELEKTUALNE.

Tło intelektualne filozoficzno-prawnych poglądów opracowywanego przez nas autora stanowią: arystotelizm renesansowy, a przedewszystkiem jeden z jego kierunków — arystotelizm popularny i atmosfera duchowa akademickiego Krakowa.

Natomiast, zgoła odrębnym motywem byłby motyw myśli politycznej, zawartej w doktrynach myślicieli europejskich, tak realistów, jak Machiavelli i Bodinus, jak i utopistów — Morusa i Campanelli, a przedewszystkiem pisarzy politycznych polskich — Modrzewskiego i Orzechowskiego, jeśliby motyw ten należało uwzględnić i rozwinąć.

Otoż, myśl polityczną, podobnie jak odrodzenie systemów starożytności (wyjąwszy rzecz prosta arystotelizm) i narodziny filozofji nowożytnej z Giordano Brunem, Galileuszem i Baconem, wolno nam będzie pominąć, choć są to wszystko współcześni naszego autora, gdyż te tylko z pośród motywów tła intelektualnego zamierzamy uwzględnić, które pozostają w bezpośrednim i istotnym związku, jako źródła genezy i wpływów przedstawianych przez nas poglądów krakowskiego arystotelika Sebastjana Petrycego.

Starsza nauka polska, w osobie Stanisława Tarnowskiego, utrzymywała co prawda, iż u „...Petrycego znajdzie się wyraźne echo słów Modrzewskiego, Orzechowskiego, Górnickiego, rekapi-

tulacja niesystematyczna i nie z zamiarem robiona, ale niemal zupełna i dokładna tego, co było treścią literatury politycznej XVI wieku"[1]. Najnowsze jednak badania prowadzone nad Petrycym i jego epoką przez historyka filozofji polskiej Wiktora Wąsika i przez autora tej pracy doprowadziły do biegunowo przeciwnych wyników[2]. O wpływie myśli politycznej polskiego odrodzenia na popularyzatorsko-komentatorską pracę krakowskiego arystotelika trudno jest mówić, skoro ani sam Petrycy nie czyni nigdzie bezpośrednich wzmianek, ani, co ważniejsze, z rozwijanych przez niego poglądów, jak przekonamy się w części politycznej, zależność ta nie wynika.

Tak więc, wolno nam będzie, zgodnie z tezą wyrażoną na wstępie, zacieśnić tło intelektualne do arystotelizmu renesansowego i akademickiego Krakowa.

Arystotelizm renesansowy jest jednem z ostatnich ogniw tego niezwykłego w dziejach filozofji ciągu myśli, zwanego recepcją arystotelizmu, którą można porównać do recepcji prawa rzymskiego. Kolejne fazy w recepcji filozofji Stagiryty stanowią: 1°. arystotelizm grecki, dla zagadnień politycznych doniosły wysunięciem zasady dobra jednostki w przeciwieństwie do dobra społeczności, szczęścia podmiotowego człowieka w przeciwieństwie do szczęścia przedmiotowego—państwa i pojmowaniem dobra najwyższego, jako połączenia szczęścia i cnoty, czem wskazał dwie różne drogi, po których następnie poszła myśl grecko-rzymska w szkołach Epikura i Stoi[3]; 2°. logistyczny w treści, prolegomeniczny w formie arystotelizm syryjski; 3°. obejmujący wyłącznie

---

[1] St. Tarnowski „Pisarze polityczni XVI w." t. II. s. 323.

[2] „Jest rzeczą ciekawą — pisze doc. Wąsik — i wielce dla polskiego popularyzatora charakterystyczną, iż nie oparł się na żadnym z najbardziej oryginalnych autorów politycznych, na żadnym pośród wybitnie indywidualnych pisarzów: nie oddziałał na niego ani Machiavelli swemi realistycznemi poglądami na mądrości polityczne, ani też Morus utopijnemi poglądami na równość dóbr materjalnych i tolerancji religijnej, ani następnie Bodinus badaniami nad prawem państwowem, ani wreszcie Grotius, utwierdzający zasady prawa narodów. Tak samo — i to najważniejsze — nie oddziałali na niego i wybitni autorowie polscy XVI wieku". „Sebastjan Petrycy z Pilzna i epoka". Zeszyt III. s. 629—931 wg. Rękopisu.

[3] Vide Б. Чичеринъ. „Исторія политическихъ ученій". Cz. I. s. 73.

filozofję teoretyczną, rozwiązujący w osobie Avicenny problem uniwersaljów —arystotelizm arabski, naturalistyczno-panteistyczny, z nauką o dwojakiej prawdzie; 4⁰. ogarniający całość dzieł Stagiryty, znaną od połowy XIII stulecia w translacji łacińskiej, dokonanej bezpośrednio z greckiego (versio graeco-latina) — arystotelizm łaciński z systemem tomizmu i egzegezą scholjastów, w ostatniej fazie nie dającą już niczego, ponad zbędną erudycję; i wreszcie 5⁰. odrodzony Arystoteles klasyczny w arystotelizmie renesansowym.

Arystotelizm odrodzenia cechuje: duża poprawność tekstów łacińskich, greckich i grecko-łacińskich; te ostatnie wydano po raz pierwszy, zaopatrując w komentarze filologiczne (nawiązanie do tradycyj aleksandryjskich). Cechuje go też przeniesienie zainteresowań z filozofji teoretycznej do praktycznej, co dało początek dyscyplinom nauk politycznych, z jednoczesnem zastąpieniem autorytetów scholastycznych przez — klasyczne. W metafizyce zwalczano interpretację tomistyczną, przeciwstawiając jej bądź panteistyczną Averroesa z nauką o dwojakiej prawdzie (awerroiści), bądź naturalistyczną Aleksandra z Afrodisias (aleksandryści). W metafizycznych poglądach krakowskiego arystotelika spotkamy się z echem tych walk w postaci skłonności ku naturalistycznemu panteizmowi z nauką o dwojakiej prawdzie.

Jednym z kierunków arystotelizmu renesansowego był arystotelizm popularny, tak nazywany w przeciwstawieniu do akademickiego, jakim był scholastyczny, uprawiany pośród duchownych uczonych. Arystotelizm popularny, zapoczątkowany we Francji (D'Oresme), przeniósł się do Niemiec, następnie jednocześnie do Włoch i Polski. Na Zachodzie (w Paryżu) kierunek ten zrodził się w chwili upadku arystotelizmu akademickiego; w Polsce (w Krakowie) rozwijały się równolegle obie postacie. Zadaniem arystotelizmu popularnego, jak sama nazwa wskazuje, była jak najszersza popularyzacja filozofji Stagiryty. Cel wyznaczał cechy i rodzaj kierunku. Przedmiotem prac arystotelików popularyzatorów nie mogła być logika czy metafizyka, lecz wyłącznie etyka, polityka, pseudo-arystotelesowska ekonomika i pseudo-arystotelesowskie problematy. Filozofja praktyczna stała się treścią przekładów na języki nowożytne, dokonywanych przeważnie z tekstów łacińskich, nieraz z daleko idącemi

odchyleniami, zmianami i przystosowaniem Arystotelesa do pojęć środowiska.

Jednym z takich właśnie, najznakomitszym z pośród arystotelików popularyzatorów polskiego renesansu, był Sebastjan Petrycy, pierwszy i jedyny, jak dotychczas, tłumacz i komentator filozofji praktycznej. Miał on jednego poprzednika w osobie Glabera z Kobylina, który spolszczył i przerobił problematy, torując tem drogę polskiej terminologji naukowej i nielicznych następców w osobach Sakowicza i Tylkowskiego, których należy raczej uważać za glaberowskich epigonów.

Studja nad Arystotelesem prowadzone w Krakowie były w rozmiarach swych poważne, o czem świadczy chociażby liczba kodeksów arystotelesowskich, dochodząca do liczby trzystu, kiedy nawet Tomasz z Akwinu posiadał ledwie połowę, a z pism Platona były tylko dwa rękopisy[1]. Spis polskich wydawnictw dzieł Arystotelesa w latach od 1499 do 1620 roku obejmuje 22 pozycje[2]; Kraków zajmuje szóste miejsce „w recepcji Arystotelesa drogą wydawnictw drukowanych"[3]. Dane statystyczne świadczą jedynie o rozmiarach studjów; intensywność ich jest wynikiem scholastycyzmu Akademji, — jakaż jednak jest wartość i jaki rodzaj? Magistrom krakowskim pozostał zupełnie nieznany Arystoteles w oryginale[4], coby nie było jeszcze tak wielkim grzechem, skoro nawet Aquinata posługiwał się wyłącznie tekstem łacińskim; gorzej, że pozostali całkowicie nieznani starożytni interpretatorzy i egzegeci[5]. Znane były, coprawda, liczne komentarze i pisma filozofów arabskich, przeważnie jednak o treści medycznej i astronomicznej. Spotykane zaś scholja, w większości z okresu późniejszego, reprezentujące upadek scholastyki, cechują: zepsuta forma i bezwartościowość treści o niezliczonych spiętrzeniach erudycyjnych. „Wobec powyższego stanu rzeczy arystotelizm krakowski, chronologicznie już spóźniony, co do swej wartości reprezentuje upadek, zepsutą formę recepcji, dekadencję scholastyczną..."[6]. Charakterystykę tę odnieść należy do późniejszego okre-

---

[1] Vide doc. dr. Wąsik op. cit. z. I. s. 150.

[2] Ibid. s. 165. [3] Ibid. s. 101. [4] Ibid. s. 127.

[5] Ibid. s. 158. [6] Ibid. s. 168.

su krakowskiej scholastyki (wiek XVII), o pierwszym bowiem, twórczym okresie ten sam autor pisze, iż „choć akademicki arystotelizm krakowski nie dorównywa swą świetnością poziomowi niektórych ośrodków ruchu umysłowego w średniowieczu, tem niemniej pięknie rozkwita i stwarza epokę znakomitą..."[1].

Polska bowiem przedstawiała widok niezwykły: dogorywająca na Zachodzie scholastyka powracała jakoby po raz drugi w Krakowie do życia i jednocześnie opanowywał umysły humanizm. Scholastyk, skotysta Michał Twaróg z Bystrzykowa i humanista Grzegorz z Sanoka działali niemal współcześnie[2]. Przez cały wiek XV i XVI scholastyka twórczo panowała w uczelni jagiellońskiej, przypominając wiek XIII na Zachodzie. Pierwsza połowa wieku XV, złotego okresu scholastyki polskiej, pozostawała pod znakiem via moderna; kierunek ten, zapoczątkowany przez reorganizatora Akademji Mateusza z Krakowa, znalazł licznych zwolenników[3], lecz już w drugiej połowie nominalizm ustępował, zapanowała via antiqua w postaci tak zwanego tomizmu kolońskiego, a następnie tomizmu czystego; miał wyznawców rownież i skotyzm[4]. Na przełomie XV i XVI wieku powrotna fala nominalizmu zalała viam antiquam; scholastycyzm w postaci via moderna stał się panujący w Akademji Krakowskiej[5]. Poza murami Akademji rozwija się wspaniale humanizm w teorjach politycznych chociażby takiego Frycza Modrzewskiego; nie czynił jednak wyłomu w twierdzy odrodzonej scholastyki. Jeden tylko z kierunków filozoficznych starożytności: stoicyzm w postaci neostoicyzmu, panującego zwłaszcza na północy (w. XVI) dzięki pracom filozoficznym Justusa Lipsiusa z Lowanjum, znalazł wybitnych przedstawicieli w osobie Jakóba Górskiego, rektora uniwersytetu, autora słynnej „Dialektyki", który próbował eklektycznie uzgodnić perypatetyzm ze stoicyzmem[6], a przedewszystkiem w osobie Adama Burskiego, „śmiało głoszącego stoicki sensualizm i empiryzm i— przed Baconem — nawołującego do stosowania metody indukcyjnej"[7], autora „Dialecticae Ciceronis". Neostoicyzm krakowski

---

[1] Ibid. s. 171. [2] Vide Wł. Tatarkiewicz. „Historja filozofji" t. I — s. 388—393.

[3] Ibid. [4] Ibid. [5] Ibid.

[6] Op. cit. t. II s. 30. [7] Ibid.

jest dla nas wiele mówiącem zjawiskiem, świadczy bowiem, że empiryczno-indukcyjne stanowisko Petrycego nie jest odosobnione i przypadkowe, lecz wplecione w współczesny mu ruch umysłowy.

Chociaż odrodzony scholastycyzm Akademji Krakowskiej zwycięsko oparł się humanizmowi i tylko neostoicyzm znalazł wyznawców pośród niektórych profesorów, nie był jednak w stanie przezwyciężyć własnej jałowości i zwyrodnienia, jakie nastąpiło w wieku XVII, po pierwszym, twórczym okresie, a co stało się przyczyną upadku samej uczelni.

Rekapitulując wyniki syntetycznie szkicowanego tła, widzimy, iż zasadniczym jego motywem, jak już określiliśmy na wstępie, jest arystotelizm renesansu: jako arystotelizm popularny i jako arystotelizm awerroistów i aleksandrystów w panteistycznej i naturalistycznej interpretacji, — oraz akademicki arystotelizm krakowski, będący odrodzonym arystotelizmem średniowiecznych scholjastów, stanowiący, wraz z krakowską scholastyką (via moderna w formie zepsutej) i empirycznym neostoicyzmem, współczesną Petrycemu atmosferę duchową akademickiego Krakowa.

II. ŻYCIE[1].

Sebastjan Petrycy urodził się w roku 1554 w Pilznie nad Wisłoką; miasto to niegdyś należało do województwa sandomierskiego, dziś do — krakowskiego. Rodzice Sebstjana byli to dość zamożni mieszczanie, skoro młody pilzneńczyk opłacił normalną taksę przy zapisie na Akademję, bez obniżenia przyznawanego młodzieży ubogiej. Po roku studjów otrzymał stopień

---

[1] W opracowywaniu życiorysu oparłem się przedewszystkiem na cytowanej już pracy W. Wąsika „S. Petrycy z Pilzna i epoka". Zeszyt I. Warszawa 1923. Następnie na rozprawie W. Rubczyńskiego „O filozoficznych poglądach S. Petrycego" Roz. Akad. Um. Wydz. Hist.-Filoz. Serja II. T. XXVII (52). 1909 str. 63—70.

Z uwzględnieniem starych źródeł: Szymon Starowolski „Scriptorum polonicorum Hecatontas" Frankfurt. 1625 r. „Sebastianus Petricius", str. 103—105.

Oraz nowych szkicowo traktujących: S. Korbut „Lit. polska" t. I. Warszawa. 1917. Poz. 62. str. 313—15.

Jan Łoś — wstęp do „Horatiusa Flacusa S. Petrycego". Kraków 1914.

bakałarza, musiał być zatem już przed wstąpieniem—znacznie przygotowany. W okresie tym mógł młody Petrycy poznać nieomal całość pism Arystotelesa: „Etykę" wykładał Marcin z Biecza i Anzelm z Bodzęcina, „Politykę" Marcin Wierzbowski; wykładano ponadto „Topikę", „Retorykę", „De anima", „Analityki", oraz filozofję Alberta Wielkiego, stanowiącą jedynie obszerny komentarz do arystotelesowskiej „Metafizyki". W roku 1584, w jedenastym od wstąpienia na uczelnię, uzyskał Petrycy stopień doktora filozofji z godnością mistrza sztuk wyzwolonych, za rektoratu słynnego neostoika Jakóba Górskiego. Natychmiast po dokonanej promocji rozpoczął Petrycy wykłady, trwające aż do wyjazdu zagranicę. Wykładał uniwersalnie, wobec tego że specjalizacja nie była jeszcze znana, „Fizykę" Alberta W., będącą, podobnie jak filozofja, obszernym komentarzem do Arystotelesa, dalej Wirgiljusza, Cycerona, „Logikę" i „Politykę" Stagiryty i inne pomniejsze prace, wreszcie „Dialektykę" scholastyka Caesariusa i tablice astronomiczne Wojciecha z Brudzewa. Otaczała zatem Petrycego i jako słuchacza, i jako wykładowcę atmosfera scholastycznego arystotelizmu. Z rokiem 1591 kończy Petrycy wykłady w Krakowie i wyjeżdża na studja medyczne do Padwy. Przyrodnicze wykształcenie Petrycego tłumaczy nam jego epistemologiczny empiryzm, niechęć do metafizycznej dedukcji i stałe zalecanie indukcjonizmu. Należy przypuszczać, iż arystotelik krakowski poznał w Padwie nowe kierunki włoskiego renesansu, a przedewszystkiem odrodzoną filozofję helleńską: neoarystotelizm i neostoicyzm. Po uzyskaniu doktoratu wraca do Krakowa, w roku 1594 dokonywa nostrifikacji padewskiego dyplomu, następnie udaje się do Lwowa (być może dla łatwiejszej i popłatniejszej praktyki).

Rokiem 1601, data wydania „Ekonomiki", rozpoczyna Petrycy realizację swych rozległych planów popularyzatorsko-naukowych; zachęca go do nich i to moralnie, i materjalnie kasztelan krakowski Mikołaj Oleśnicki, najpoważniejszy mecenas Petrycego, któremu ten zadedykuje VII księgę „Polityki". Praca nad Arystotelesem przeplata się praktyką lekarską, a musiał już być sławny w sztuce Asklepiosa, skoro w 1603 r. zostaje przybocznym lekarzem biskupa Maciejowskiego i z nim razem udaje się do Rzymu. Drugi wyjazd zagranicę był dla Petrycego niespo-

dzianką; właśnie przygotowywał do druku „Politykę”. Powierzywszy tedy czuwanie nad drukującą się pracą przyjacielowi Gabrjelowi Joanicemu, sam podążył w nieszczęśliwą dla siebie podróż, w Lotaryngji bowiem zachorował ciężko (biskup jechał przez Niemcy i Francję) i przeleżawszy pięć miesięcy (szczęściem iż, w tym czasie, zaopiekował się chorym Mikołaj Firlej), wrócił do Krakowa.

Z wydanej części „Polityki” nie był Petrycy zbytnio zadowolony: zginęły przydatki do trzech ksiąg[1], a nieuporządkowane rękopisy utrudniały pracę drukarską; z tych wszystkich usterek tłumaczy się w przedmowie do czytelnika. I tym razem niedługo przebywał Petrycy w Krakowie; jako lekarz nadworny wojewody sandomierskiego Mniszka wyruszył z samozwańczą carową Maryną do Moskwy, tu był świadkiem zamordowania Dymitra Samozwańca i śmierci wielu Polaków, a sam, wtrącony do więzienia, odzyskał wolność dopiero w końcu 1607 r. dzięki carowi Szujskiemu. W więzieniu moskiewskiem pocieszał się, tłumacząc, wielce zresztą dowolnie, ody Horacego, zawierające ciekawy materjał biograficzny, a nadto niekiedy i filozoficzny. Po powrocie z Moskwy przybywa Petrycy do Krakowa, choć nie wprost (miał jakiś czas pozostawać w Gnieźnie, na dworze kardynała Maciejowskiego)—i od tego czasu, zajmując się nieco praktyką lekarską, raczej z pobudek charytatywnych, niż dla zarobku, poświęca się całkowicie pracy naukowej, kończąc rozpoczęte dzieło swego życia: pełny przekład filozofji praktycznej Arystotelesa, zaopatrzony obszernym komentarzem; w części oddaje się wychowaniu swego syna Jana Innocentego, który miał się w potem wsławić na polu dziejopisarstwa. Okres ten zachmurza jedynie niemiłe zajście w Akademji, w rezultacie czego odsunięty od uczelni, teraz już całkowicie pogrąża się w Arystotelesie. W początkach 1618 r. wydaje po raz drugi „Ekonomikę”, i jednocześnie rozpoczyna druk „Etyki”, ogłaszając w końcu roku pierwsze pięć ksiąg, „drugiej części pięciorga ksiąg czekaj”; zapowiedziana jednak druga część nie miała się nigdy ukazać. Ostatnim

---

[1] „...w prędkim mym niespodziewanem się wybieraniu na drogę, zginęły były trojga ksiąg przydatki: żem chory jeszcze wróciwszy się z drogi, musiał bez rozważania potrzebnego, prędko pisać, jeżdżąc za dworem Jego M. X. Kardinała Pana mego”. „Polityka”. Przedmowa do czytelnika.

znanym faktem z życia czcigodnego medyka była ustanowiona przezeń w r. 1620 fundacja dla historjografa Akademji Jagiellońskiej i dla niezamożnych studentów, zamierzających uzyskać stopnie akademickie. „Od tego czasu o Petrycym żadnych wiadomości nie mamy ani w uniwersytecie, ani w literaturze, ani gdzie indziej, a wszystkie dostępne nam źródła o tej ostatniej fazie jego życia milczą zupełnie"[1]. Zmarł w 1626 roku, jako 72-letni starzec. Po dzień dzisiejszy zalicza go Pilzno między swoje chluby[2].

III. DZIEŁA.

Współczesny Petrycemu Szymon Starowolski, pierwszy biograf znakomitego pilzneńczyka, powiada w „Scriptorum polonicorum Hecatontas" o pracach krakowskiego arystotelika: „Politica Aristotelis in nativum sermonem atque Oeconomica vertit. Similiter Horatium quem notationibus illustravit"... (s. 104) i wymieniając następnie rozprawę medyczną i inne pomniejsze, milczeniem pomija „Etykę", choć dzieło to do dziś dnia zachowało się w licznych egzemlarzach.

Omawiając w porządku chronologicznym prace Petrycego, podać należy przekład pseudo-arystotelesowskiej „Oekonomiki", jako najwcześniejszy, choć drugorzędne znaczenie mający dla naszych rozważań. W „przykładach" (t. j. komentarzach w ścisłem znaczeniu) i w „przydatkach" (t. j. niewielkich rozprawkach, umieszczanych na końcu każdej księgi) zawarte są ekonomiczne i częściowo socjologiczne poglądy Petrycego. Pierwsze wydanie: Kraków, druk Łazarza, rok 1601, in folio s. 107. Drugie wydanie: Kraków, druk Jędrzejowczyka, rok 1618, in folio s. 135.

Drugim z kolei dziełem Petrycego jest przekład arystotelesowskiej „Polityki". Pełny tytuł tej pracy brzmi: „Polityki aristotelesowey to jest rządu Rzeczypospolitej z dokładem Ksiąg ośmioro". „Część pierwsza: pożyteczna nietylko pospolitemu człowiekowi, który stąd może wiedzieć, iáko się ma w Rzeczy-

---

[1] Wąsik op. cit. s. 43. [2] Rubczyński op. cit. s. 63.

pospolitey spráwować, iáko ma swoim przełożonym poddaność oddáwać, iáko się ma z swemi własnemi sprawami do pospolitego pożytku przychyláć; ále też więcey ludziom przełożonym iáko się máią z poddánemi obchodzić, iákó buntów y niezgody uchodzić, iáko niedostátkom, zbytkom zábiegać, iáko dostatnią, spokoyną Rzeczypospolitą czynić". „Część wtóra: w których o káżących i stánowiáiących Rzeczypospolitey przyczynach uczy".

Część pierwsza, dedykowana kardynałowi Maciejowskiemu, zawiera in folio stronic 472, część druga 421, z dedykacją Mikołajowi Radziwiłłowi, całość poświęcona królowi Zygmuntowi III, wydana w Krakowie roku 1605, w oficynie Szymona Kempiniego, podobnie jak „Oekonomika" — zaopatrzona w „przestrogi" i „przydatki", które pozwolą na zrekonstruowanie prawno-politycznych poglądów Petrycego, częściowo również i socjologicznych. „Przydatki" „Polityki" odpowiadają „przykładom" „Oekonomiki", są to więc niewielkie komentarze, umieszczane na końcu każdego rozdziału.

Najdojrzalszem dziełem Petrycego jest przekład arystotelesowskiej „Etyki", dedykowany arcybiskupowi Wawrzyńcowi Gębickiemu. Pełny jej tytuł, który tu podajemy jak i poprzednio z zachowaniem pisowni archaicznej, brzmi: „Ethyki Arystotelesowey, to jest iáko się każdy ma ná świecie rządzić z dokładem ksiąg dziesięciorga pierwsza część, w ktorey pięcioro ksiąg. Pożyteczna każdemu nie tylko do poczciwego życia, ále też áby człowiek każdy wiedział, którym sposobem ma przychodzić do nawiętszego ná świecie błogosławieństwa y szczęścia. Przydáne są do każdego Rozdziału Przestrogi, które trudniejsze rzeczy krótko wykłádáią. Przydátki też są położone ná końcu ksiąg, każdych dla gruntowniejszego rzeczy w Księgach tkwionych wyrozumienia, częśćią dla záostrzenia dowćipów buynieyszych, potrzebne". Na podstawie tych „przydatków" i „przestróg" odtworzymy psychologiczno-etyczne, gnoseologiczno-metafizyczne, oraz dikeologiczno-prawne poglądy Petrycego. Pierwsza część „Etyki", składana w Krakowie, w drukarni Macieja Jędrzejowczyka, wydana została w roku 1618, zawiera in folio bez rejestru s. 408. Istnieją przypuszczenia, na niczem zresztą nieoparte, jakoby Petrycy wydał i II część „Etyki", której egzemplarze gdzieś w następstwie

miały zaginąć. Autorytatywny w tych sprawach doc. dr. Wąsik stanowczo odrzuca tę hipotezę.

Materjał biograficzny i luźne poglądy filozoficzne, przeważnie charakteru etycznego, zawierają spolszczone i opatrzone „przestrogami" „Ody" Horacego. Wydane powtórnie przez J. Łosia p.t. „Sebastyana Petrycego Horatius Flaccus w trudach więzienia moskiewskiego, 1069". Wydanie Akademji Umiejętności w Krakowie, r. 1914, in quarto z przedmową s. 183.

1. Przekład. Po tej najzupełniej, jak dotychczas, formalnej charakterystyce dzieł krakowskiego arystotelika, wyczerpująco choć syntetycznie należy omówić przekład i komentarze, zwłaszcza te ostatnie, te bowiem posiadają decydujące znaczenia dla określenia stopnia oryginalności filozoficzo-prawnych poglądów Petrycego[1].

Z przekładem wiążą się dwa zagadnienia: po pierwsze—jaki tekst służył do polskiej translacji, po drugie—wartość dokonego tlumaczenia.

Otóż „Etykę" przełożył Petrycy z łacińskiej versio nova Felicjana, pochodzącej z drugiej połowy XVI wieku. „Politykę" z translacji Aretinusa, którego działalność translatorska przypada na pierswzą połowę XV wieku. „Ekonomikę" — częściowo z Aretinusa: I i III księgę, czyli warjant pierwszej, a częściowo z Cameraiusa—księgę II. Opierał się zatem Petrycy na translacjach renesansowych, dokonywanych z oryginału greckiego, wartością znacznie przewyższających pośrednie przekłady średniowiecza[2].

2. Komentarze. Problem komentarzy sprowadza się

---

[1] W charakteryzowaniu translatorskiej i komentatorskiej pracy Petrycego opieram się się na ostatnich wynikach badań nad tą stroną prac znakomitego pilzneńczyka, dokonanych w niezrównanej pod tym względem i wielokrotnie już przez nas cytowanej, niestety w części dopiero ogłoszonej, pracy doc. dr. W. Wąsika. Autorowi niniejszej rozprawy udostępniono jednak łaskawie korzystanie z rękopisu złożonego w Wydaw. Kasy Im. Mianowskiego, dzięki czemu w całości mógł przedstawić, między innemi, tak ważny problem komentarzy.

[2] Vide Wąsik op. cit. s. 261.

do ustalenia tych źródeł, z których Petrycy korzystał przy zaopatrywaniu tekstu przekładu w t. zw. „przestrogi" i „przydatki".

Źródłem komentarzy rozdziałowych „Etyki" były szczątkowe scholja greckie w łacińskim przekładzie Felicjana[1], (t. j. Eustratius, Anonymus, Michael Ephesius: Veterum scholiastarum Graecorum... commentationes in Aristotelis opus ethicum)[2].

Wzorem i źródłem dla samodzielnych artykułów, umieszczonych w „Etyce" były dwie prace: „Universa philosophia de moribus..." Piccolomini'ego[3] i „Speculum quaestionum moralium" Casusa[4].

Rozdziałowe komentarze do „Polityki" opierają się o scholja Victoriusa p. n. „Aristotelis Politicorum libri... comentariis perpetuis declarati"[5], samodzielne rozprawy — o „Sphaera civitatis" Casusa[6] i częściowo — „De re militari" Vegetiusa[7]. Komentarze do „Ekonomiki" mają swe źródło („dokłady") w „Politicorum et Oeconomicorum interpretationes et explanationes accu-

---

[1] Ibid. 360.

[2] Vide Wąsik: Tablica streszczająca ogólne wyniki studjów nad scholjami Petrycego do filozofji praktycznej. Cit. wg. Rękopisu s. 1065.

[3] „Universa philosophia de moribus a Francisco Piccolomineo Senense, philosophiam in Academia Patavina e prima sede interpretante, nunc primum in decem gradus redacta et explicata". Venetiis 1583. Apud Franciscum de Franciscis Senensem. Vide Wąsik, op. cit. s. 364.

[4] „Speculum quaestionum moralium in universam Aristotelis, philosophi summi, Ethicen M. Joanne Caso Oxoniensi..." Pierwsze wyd. 1585. Ibid. s. 385.

[5] Ibid. s. 442.

[6] „Sphaera civitatis hoc est Reipublicae recte ac pie secundum leges administrandae ratio, cuius ingentem utilitatem, nec non doctrinam necessariam, quaestiones post praefationem ad Lectorem Christianum positae deinde libris octo tractatae, luculenter demonstrant". Auctore M. Ioanne Caso Oxoniensi, olim Collegii divi Ioannis praecursoris socio. MDCXVI. Francofurti ad Moenum, curantibus Rulandiis, Typis Ioannis Bringeri.

Bibljoteka Uniwersytecka w Warszawie posiada pięć egzemplarzy tej pracy sub: Case John. „Sphaerae Civitatis", z roku 1588, 1589, 1593, 1605, 1616. Posługiwać się będziemy wydaniem z r. 1616

[7] Vide op. cit. s. 1065 wg. Rękopisu.

ratae..." Camerariusa[1] i („przydatki") w „De ratione familiae" Septaliusa[2].

IV. STOPIEŃ OPRACOWANIA.

Ustalając stopień opracowania filozoficznych i filozoficzno-prawnych poglądów krakowskiego arystotelika, świadomie pomijam całą dość obszerną bibljografję, jako niewiele lub zgoła nic nie mówiącą o istotnych dla nas zagadnieniach, a przytem całkowicie już opracowaną przez doc. dr. Wąsika[3] i częściowo uwzględnioną przez Gabrjela Korbuta[4].

Znaczenie i to niezmiernie doniosłe dla naszych nad Petrycym badań posiadają tylko dwie prace: 1°. (w porządku chronologicznym podając) rozprawa prof. W. Rubczyńskiego „O filozoficznych poglądach Sebastjana Petrycego z Pilzna w jego „Przestrogach" i „Przydatkach" a w szczególności w dołączonych do pierwszych pięciu ksiąg przekładu Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa". Rozprawy Akademji Umiejętności. Wydział Historyczno-Filozoficzny. Serja II. Tom XXVII. (52). 1909 r. s. 61—190.— i 2°. praca doc. dr. W. Wąsika „Sebastjan Petrycy z Pilzna i epoka". Ze studjów nad dziejami filozofji w Polsce i recepcją Arystotelesa. Zeszyt I. 1923 r. zeszyt II 1929 r. Wydawnictwo Kasy im Mianowskiego. Łącznie s. 460.

Prof. Rubczyński, jak sam zaznacza, opracował filozoficzne poglądy Petrycego, opierając się na komentarzach do przekładu „Etyki", z pominięciem „Polityki", dając szczegółowo opracowany życiorys, następnie kolejno omawiając: 1. poglądy estetyczne, 2. etyczne, ważne dla nas w częściach, traktujących o pojęciach szczęśliwości i sprawiedliwości i 3. psychologiczne, łącznie z teoretyczno-poznawczemi i metafizycznemi; dwa ostatnie rodzaje poglądów są dość pobieżnie i nie wyczerpująco opraco-

---

[1] Vide op. cit. s. 412. [2] Vide op. cit. s. 420.

[3] Vide op. cit. z. I. Bibljografję możnaby jedynie uzupełnić „Historją filozofji" W. Tatarkiewicza t. II. 1931 r.

[4] Vide „Literatura polska" t. I. poz. 62. 1917 r.

wane. Stosunek nasz do tego dzieła będzie uwidaczniał się stopniowo w toku samej pracy, tu ogólnie go określając, jako pozytywnie polemiczny, przechodzę do następnej charakterystyki.

Praca doc. dr. Wąsika obejmuje w swych zamierzeniach całość trudu znakomitego pilzneńczyka. Część, dotychczas wydana, t. j. I i II zeszyt, zawiera biografję, bibljografję, oraz ocenę krakowskiego arystotelika, jako tłumacza i komentatora, łącznie z zagadnieniem recepcji arystotelizmu. Otoż, część ta stanowi podstawę dla wszelkich dalszych studjów nad Petrycym, wyjaśnia bowiem stosunek badanego autora do najbliższych źródeł, mianowicie do erudytów i komentatorów Arystotelesa: przedewszystkiem Piccolomini'ego, Casusa i t. zw. starych scholjastów. Zależność ta, ustalona drogą długich i żmudnych poszukiwań, była najzupełniej nieznana prof. Rubczyńskiemu; znajomość jej pośrednia czy bezpośrednia jest jednak potrzebna przy ścisłem określeniu samodzielności i oryginalności poglądów Petrycego. Część pracy pozostająca w rękopisie zawiera: a) piśmiennictwo staropolskie w przedmiocie zagadnień etycznych, b) myśli Petrycego o systemacie umiejętności — zasadnicze problematy teoretyczno-poznawcze i metafizyczne, c) naukę o duszy — filozofję praktyczną w ogólności — rozważania estetyczne. Dalszy plan pracy przewiduje: d) teorję szkoły i system pedagogiczny, e) sprawy społeczne i polityczne — rzeczy polskie, f) rozmyślania nad filozofją rodzimą, wreszcie poezję i medycynę.

Zatem zagadnienia prawne i polityczne, stanowiące właściwy przedmiot naszej pracy, nie zostały jeszcze zupełnie opracowane; dikeologiczne natomiast częściowo jedynie uwzględnione przez prof. Rubczyńskiego i w niewielkim stopniu przez doc. dr. Wąsika.

V. METODA.

Filozofja prawa wielkich systemów idealistycznych: platonizmu, arystotelizmu, czy heglizmu — jest wynikiem stosowania czystej myśli — metafizyki systemu do empirycznej rzeczywistości społecznej, lub inaczej, co nie będzie już ściśle to samo, — jest przecięciem się myśli teoretycznej: metafizycznej i politycznej — z praktyczną, to znaczy zobjektywizowaną we współczesnych

danemu systemowi instytucjach prawno-państwowych. A zatem przedstawienie filozofji prawa, z dotarciem do źródeł genezy, wymagałoby wniknięcia w istotę metafizyczną systemu, a zarazem zanalizowania empirycznie istniejących urządzeń[1]. Ponadto należałoby syntetycznie ustalić stosunek badanego systemu do pozostałych w określonym okresie cywilizacyjnym czy nawet w całej cywilizacji. W ten sposób poprzez filozofję historji filozofji czy filozofję historji filozofji prawa i ustalenie i zrozumienie tą drogą praw rozwoju myśli filozoficznej czy filozoficzno-prawnej, należałoby określić bezwzględną wartość przedstawianego systemu. Czemś drugorzędnem i nieistotnem stają się tu natomiast analityczne badania zależności i wpływów, mogące być co najwyżej pomocne dla syntetycznych ustaleń, nie zaś tworzyć samodzielny i zasadniczy cel nauki.

Wręcz odmiennie—przy wykładzie systemów czy tylko poglądów myślicieli w zasadniczych swych tezach nieoryginalnych, jedynie mniej lub więcej oryginalnie i samodzielnie rozwijających koncepcje wielkich poprzedników, tych wszystkich epigonów, komentatorów: arystotelików platoników, tomistów, skotystów, kantystów, tych wreszcie eklektyków i popularyzatorów, konieczne się stają te analityczne ustalenia zależności i wpływów dla określenia stopnia ich twórczej oryginalności, jedynie wartościowego momentu ze stanowiska absolutnego rozwoju myśli.

Do tego właśnie rodzaju niesamodzielnych myślicieli należy opracowywany przez nas autor: komentator-popularyzator, jak wiemy, filozofji praktycznej Arystotelesa, a więc z natury rzeczy eklektyk. Rdzeń zatem jego filozoficznych i filozoficzno-prawnych poglądów będzie stanowił arystotelizm, eklektycznie uzgadniany i uzupełniamy z jednej strony przez naukę rzymską z Cyceronem na czele, z drugiej — przez filozofję tomistyczną kościoła. Tak więc, możliwie systematyczny i ciągły wykład petrycjańskich poglądów będzie z konieczności często wykładem arystotelizmu, tomizmu czy jurisprudencji rzymskiej, trzech podstawowych dla arystotelika krakowskiego kierunków myśli, określających pierwszy i zasadniczy stopień zależności i wpływów. O drugim stopniu będą mówiły wszelkie odchylenia w kierunku: platonizmu czy

---

[1] Porównaj Б. Чичеринъ, op. cit. ч. I. Введеніе.

neoplatonizmu, augustynizmu czy skotyzmu. Gdziekolwiek myśl Petrycego wybiegnie poza tę podwójną sieć zależności, tam, jeśli nie wykryjemy nowego źródła wpływów, myśl taką będziemy mogli uważać za oryginalną własność naszego autora. Powstaje jednak jeszcze jeden problem: czy wpływy te, wyjąwszy rzecz prosta arystotelizm, są bezpośrednie czy też tylko pośrednie, przez jakieś opracowania pośrednie, kompendja i t.p.? Z wyników badań doc. dr. Wąsika widać, iż należy mówić raczej o wpływach pośrednich, niż o bezpośredniej znajomości tych systemów. Petrycy bowiem przy układaniu swych komentarzy opierał się, jak już wiemy, na erudyjcyjno-komentatorskich pracach Casusa, Piccolomini'ego i innych. Zależność od tych bezpośrednich, w sensie techniczno-materjalnym, źródeł ustalił doc. dr. Wąsik drogą analitycznych zestawień tekstów w sposób niebywale dokładny i ścisły, czyniąc z tych badań centrum swych prac o Petrycym.

Ze stanowiska natomiast metody autora tej pracy, której celem jest: z jednej strony możliwie pełny i systematyczny wykład filozoficzno-prawnych poglądów krakowskiego arystotelika, z drugiej określenie charakteru i stopnia zależności i najdokładniejsze notowania myśli oryginalnych, – komentatorzy Arystotelesa, z których Petrycy korzystał, mają znaczenie nietyle przez referowane i komentowane przez siebie systemy (zestawienia analityczne czynić bowiem będziemy bezpośrednio, t. zn. z Arystotelesem), ile przez wprowadzenie pewnych własnych, eklektycznych, czy nawet oryginalnych myśli, mogących wpłynąć na kształtowanie się poglądów Petrycego.

I to stanowi o zasadniczej różnicy w metodach opracowania Petrycego przez doc. dr. Wąsika i przez autora tej pracy, dla pierwszego bowiem kryterjum petrycjańskiej samodzielności i oryginalności kryje się przedewszystkiem w pracach ustalonych przez niego komentatorów Arystotelesa, dla drugiego probierzem wartościowania jest sam Arystoteles, a następnie nauka rzymska z Cyceronem i tomizm. Sądzimy bowiem, iż np. zagadnienie bezpośredniego czy pośredniego korzystania przez Petrycego z „Digestów" i dzieł Cycerona, najzupełniej, a przynajmniej w bardzo niewielkim stopniu może wpłynąć na określenie stopnia oryginalności prawnych poglądów krakowskiego arystotelika, skoro Petrycy, jako popularyzator jest najzupełniej zależny od nauki rzymskiej, a jako

myśliciel oryginalny, zbliża się do szkoły realizmu historyczno-geograficznego. Czy zatem Petrycy zapoznał się z jurisprudencją rzymską bezpośrednio czy raczej przez jakieś kompendjum prawnicze, jak skłonny jest sądzić doc. dr. Wąsik[1], to na ścisłość naszego opracowania nie będzie miało decydującego wpływu.

Tak więc, dla określenia stopnia samodzielności i oryginalności poglądów petrycjańskich, wydaje się nam, iż zagadnienie bezpośredniej czy pośredniej znajomości systemów nie jest zasadnicze, dlatego też komentatorów Arystotelesa uwzględniać będziemy jedynie jako jedno ze źródeł wpływów, korzystając w tem z wyników badań doc. dr. Wąsika; tylko w części politycznej posługiwać się będziemy bezpośrednio komentarzem Casusa, gdyż część ta jeszcze nie została, jak wiemy, przez tego znakomitego znawcę filozofji krakowskiego arystotelika opracowana.

Teraz dopiero: po najogólniejszem zobrazowaniu tła, omówieniu życia i dzieł, określeniu stopnia opracowania i przedstawieniu metody wykładu—przejść można do samego przedmiotu wykładu.

---

[1] Kompendjum to bowiem nie zostało jeszcze ustalone.

CZĘŚĆ II.

FILOZOFJA TEORETYCZNA.

A. TEORJA POZNANIA. B. METAFIZYKA. C. PSYCHOLOGJA.

Przedmiot naszej rozprawy, jak i pracy Sebastjana Petrycego (przyjmując arystotelesowski podział) stanowi filozofja praktyczna, odpowiadająca najogólniej pojętej filozofji prawa.

Zajmiemy się jednak i filozofją teoretyczną, nietylko z pietyzmu dla opracowywanego myśliciela, który sam ją zresztą marginesowo często traktuje (dotyczy to zwłaszcza metafizyki), i nietylko z racji nielicznych o nim monografij, ale przedewszystkiem dla tem doskonalszego przedstawienia jego poglądów filozoficzno-prawnych, stanowiących zadanie naszej rozprawy.

Teorja poznania, którą traktować będziemy łącznie z metodologją, już a priori pozwoli ustalić sposób, a nawet formalnie rodzaj i charakter opracowywanych poglądów.

Bez wykładu psychologji cała dziedzina etyki i dikeologji stałaby się najzupełniej niezrozumiała, dlatego to i Petrycy psychologji najwięcej poświęcił miejsca z pośród zagadnień teoretyczno-filozoficznych, idąc w tem za Arystotelesem w „Etyce nikomachejskiej" i za własnemi, jako lekarz, w części fizjologicznej zainteresowaniami.

Zatem zgodnie z naturą opracowywanych zagadnień przedstawimy kolejno: empiryczną teorję poznania, szczątkową metafizykę i perypatetyczno-scholastyczną w założeniach psychologję krakowskiego arystotelika.

A. TEORJA POZNANIA.

I. O POCHODZENIU NAZW I POJĘCIACH OGÓLNYCH.

Zagadnienia semantyczne, traktujące o nazwach czyli o oznaczaniu przedmiotów, znalazły pewien niewielki wyraz w teoretyczno-poznawczych poglądach Petrycego, mianowicie w problemie genetycznego podziału nazw („przezwisk"). Istnieją trzy rodzaje nazw według trojakiego pochodzenia: 1⁰. nazwy czysto przypadkowe, pochodzące „z trafunku i przygody", 2⁰. nazwy określające wspólne przeznaczenie oznaczanych przez się przedmiotów, „jako gdy się co ściąga do jednego końca, jednakie ma nazwisko", 3⁰. nazwy powstające przez analogję, „jako najwyższego rządcę wojska zowiemy głową rycerstwa, iż też w człowieku jest głowa najwyższa"[1]. I niczego więcej ponadto nie znajdujemy w komentarzach Petrycego, natomiast względnie dużo materjału traktującego o pojęciach ogólnych.

W słynnym w średniowieczu sporze realistów i nominalistów o uniwersalja, pozornie o charakterze dialektycznym, a właściwie czysto ontologicznym, z doniosłemi konsekwencjami dla stosunku wiary do wiedzy, skoro kościół uzbrajał się zarówno przeciwko skrajnym nominalistom, jako odrzucającym anzelmowski dowód istnienia Boga, jak i przeciwko skrajnym realistom, kończącym pełnym panteizmem[2],—arystotelik krakowski, zgodnie ze swym eklektycyzmem i stałem stanowiskiem umiaru i środka, opowiedział się dość wyraźnie za realizmem umiarkowanym[3], co nie było oczywiście niczem nowem w historji filozofji. Już Abelard (w. XI) zdawał się bronić realizmu umiarkowanego, a po-

---

[1] Eth. Pet. s. 203.

[2] Vide Чичеринъ op. cit. s. 167—168.

[3] Podobne stanowisko zajął w cytowanej pracy prof. Rubczyński: „W kwestji, która scholastyków przez wiele wieków zaprzątała, jaki mianowicie rodzaj należy przypuścić ogółom pojęciowym, arystotelik nasz przechyla się do t.zw. „realizmu umiarkowanego".Op. cit. s. 165. Częściowo odmienne stanowisko zajął doc. dr. Wąsik: „Trudno jednakże wskazać czyją stronę w tym

przez abelardowski sermonizm i zbliżony doń konceptualizm i konformizm, Albert Wielki (w. XIII) wprowadził do scholastyki kompromisowe rozwiązanie, zapożyczone od arystotelików arabskich[1], ostatecznie ustalone i rozwinięte przez Tomasza z Akwinu. Petrycy zatem idzie już wytkniętym szlakiem, twierdząc, że powszechniki mogą mieć trojaką postać. Po pierwsze—jako istniejące przed wieloma rzeczami (ante rem wg. Aquinaty, ante multitudinem wg. Avicenny), są to ideje-wizerunki, od których „wszystkie rzeczy pochodzą, jako od swej postaci (i) kształtu, na której podobieństwo są uczynione"[2], a które Platon zowie formą, „iż najduje się w myśli tworzyciela, na której podobieństwo tworzy insze rzeczy", niekiedy powszechnością i wszytkiem: albowiem każdy wizerunek choć będzie jeden przecie wiele rzeczy materjalnych formuje: jako Conwisarz wiele nalewek z jednej formy uleje"[3]. Są to niewątpliwie pośrednie echa platońskich myśli z „Rzeczypospolitej" i „Timeusza"[4]; na ten ostatni dialog wskazuje inny jeszcze ustęp, mianowicie: ideje-wzory „stanowią pierwociny wszystkich na świecie rzeczy: na które, jako na wizerunki patrząc, Bóg wszystkie rzeczy stwarza"[5]. Idzie jednak Petrycy jeszcze dalej, przypisując ideom-wzorom, t. j. pierwszej postaci powszechników, atrybuty właściwe platońskiej idei Dobra[6].

---

sporze trzyma Petrycy, a w określeniu prof. Rubczyńskiego, że przechyla się nasz filozof do „umiarkowanego realizmu", można z zupełną słusznością ostatni wyraz zastąpić przez nominalizm, pozostawiając, jako jedyną cechę jego poglądu to, że jest „umiarkowany" w każdym bądź razie". Rękopis op. cit. s. 1262.

[1] „...on retrouve chez Avicenne une exacte solution du probleme des universaux". M. de Wulf. „Histoire de la philosophie médiévale". s. 231.

[2] Eth. Pet. s. 19. [3] Ibid.

[4] „Zatem trzy poniekąd istnieją rodzaje takich łóżek: jeden, to łóżko byt rzeczywisty mające (ideja-wzór) o którem pewnie powiemy, że je Bóg zdziałał... jeden zaś, to stolarza dzieło... jeden wreszcie, który w pracowni malarza powstaje (to kopje, odbicia). Rzeczpospolita. Ks. X. II. s. 570 wg. przekładu S. Lisieckiego.

[5] Eth. Pet. s. 18. Podobnie s. 66.

[6] „Pierwszą—zowię powszechność dlatego, iż jest przyczyną, która wszystkie rzeczy tworzy i czyni. O tej powszechności mówił Plato: iż jest nawyższem szczęściem i dobrem, przeciwko któremu szturmuje Aristoteles, psując jego mniemanie". s. 18—19.

Drugi rodzaj pojęć ogólnych stanowią powszechniki, istniejące w wielu rzeczach (in re wg. Aquinaty, in multiplicitate wg. Avicenny) jako ich forma, jako kształt w nich wytłoczony przez platońsko pojęte ideje-wzory, t.j. przez pierwszy rodzaj powszechników[1], które mogą być według Tomasza z Akwinu ujednostkowione, t.zn. istnieć w substancji jednostkowej, stanowiąc jej istotę.

Trzeci rodzaj pojęć ogólnych—to powszechniki, istniejące po wielu rzeczach (post rem wg. Aquinaty, post multiplicitatem wg. Avicenny); znajdują się one jedynie w myśli naszej, nie zaś konkretnie pośród rzeczy, jako pojęcia, powstałe drogą wyabstrahowywania wspólnych cech z rzeczy jednostkowych[2].

II. O RODZAJACH I METODACH POZNANIA.

1. Poznanie empiryczne.

Istota poznania empirycznego: doświadczenie—stanowi dla Petrycego jedyną i najpewniejszą drogę poznania. „Doświadczeniem dochodziem prawdy"[3] — mówi wychowanek medycyny padewskiej—a gdzie indziej: „do wiadomości rzeczy nie umialnych i trudnych przychodziemy abo przez doświadczenie, abo przez wywody; doświadczenie w rzeczach jest najpewniejsze..."[4] Nie ustalił jednak Petrycy ścisłych metod poznania eksperymentalnego i nie określił, co pojmuje przez doświadczenie, poprzestał jedynie na dość chaotycznem wyliczeniu jego elementów.

Do elementów poznania empirycznego należą według Petrycego: a. indukcja, b. poznanie zmysłowe, c. metoda samoobserwacji.

a. Poznanie można osiągnąć, wychodząc od badania rzeczy jednostkowych do ustalenia cech ogółu. Ta metoda poznania, idąca od pojęć szczególnych do ogólnych, stanowiąca antytezę metody syllogistycznej, nazwana przez Petrycego „sperunkiem

---

[1] Ibid. s. 18.

[2] „Te zowię powszechnością po wszystkich rzeczach, abo po wielu rzeczach, dlatego, iż się uczyniła i urodziła w rozumie moim po tym, jakom poznał te ludzie na świecie". Ibid.

[3] Eth. Pet. s. 25. [4] Ibid. s. 76.

z pojedynkowych rzeczy", stanowi metodę indukcyjną, jest to tak zwana inductio incompleta, składowa część wszelkiego poznania empirycznego. A jakiż jest stopień samodzielności Petrycego w tem, tak ważnem zagadnieniu? „W stosunku do najbliższych źródeł w przedstawieniu metody indukcyjnej — mówi doc. dr. Wąsik—a co najważniejsze w jej częstem, a niekiedy bardzo umiejętnem stosowaniu Petrycy wykazuje znaczną samodzielność"[1].

b. Wszelką empirję cechuje sensualizm. O sensualnem poznaniu mówi Petrycy temi słowy: „Przez zmysł dochodziem prawdy, że ogień jest gorący, że woda mokra, że kamień twardy: dotknąwszy się ognia sparzę się..."[2] Nie mówi jednak uczeń medycyny padewskiej o wartości takiego poznania, np. o złudzeniach zmysłów, ani nie rozwija szerzej samej metody sensualistycznego poznania.

c. Obok indukcji, epistemologicznego sensualizmu, samoobserwacja czyli introspekcja stanowi jeden z istotnych elementów poznania empirycznego. Tę ostatnią metodę nazywa Petrycy „zwyczajem"; „przez zwyczaj—powiada—dochodziem prawdy w sprawach ludzkich..."[3], „które my sami nie inszy czyniemy"[4], „żaden nie pozna, jak to miła rzecz być trzeźwym, jedno ten, który się długo trzeźwo chowa"[5]. O naszych zatem własnych stanach psychicznych (np. o stanie trzeźwości) my tylko sami możemy sądzić i dochodzić do pewnych prawd; ten moment Petrycy specjalnie podkreśla, odróżniając od poznania przez „zwyczaj", poznanie przez „doświadczenie", pochodzące „z dobrych spraw, które upatrujemy w inszych ludziach"[6]. Nie znajdujemy przeto w teoretyczno-poznawczych poglądach Petrycego metody introspekcyjnej, takiej, jak ją pojmuje nauka współczesna, a jedynie najogólniej pojętą samoobserwację doznań psychicznych i ustalanie na tej drodze pewnych prawd psychologicznych.

Zgodnie ze swym empiryzmem i indukcjonizmem żąda Petrycy, aby we wszelkiej nauce postępowano od skutków do przy-

---

[1] Rękopis op. cit. s. 1312. [2] Eth. Pet. s. 25.

[3] Eth. Pet. s. 25. [4] Ibid. s. 91.

[5] Ibid. s. 25. [6] Vide Eth. Pet. s. 10 i 232.

czyn, gdyż ludziom wiadome są wyłącznie skutki, sama natura tylko zna przyczyny. W ten sposób, poznawszy przyczynę każdej rzeczy, dojść możemy do ogólnej konkluzji. Jest to wyraźne odrzucenie średniowiecznej teorji syllogizmu, wywodzącej wszelkie poznanie z najogólniejszych, aksjomatycznych pojęć.

2. Metoda dedukcyjna i teorja zdrowego rozsądku.

Jakkolwiek Petrycy naukę chce oprzeć przedewszystkiem na indukcji, negując dedukcję syllogistyczną, nie znaczy to jednak, aby arystotelik krakowski nie uznawał wogóle dedukcji, jako metody. Otóż, w pewnym szczególnym wypadku metoda dedukcyjna ma zastosowanie, mianowicie tam, gdzie prawda pochodzi z pierwszych przyczyn, gdzie wynik rozumowania osiągnięto, opierając się na aksjomatach ontologicznych, w tym bowiem wypadku nie można nie ufać dedukcji. Ogranicza zatem Petrycy metodę dedukcyjną wyłącznie jak gdyby do dziedziny ontologicznej. I poznaniu, tak osiągniętemu, przyznaje tu wyższość przed indukcyjnem, chyba że to ostatnie oparte jest o cycerońskie kryterjum communis consensus gentium[1].

Wypowiada się jednak Petrycy zdecydowanie przeciwko syllogistycznej dialektyce: „Nie zawżdy i nie we wszystkich rzeczach mamy pozwalać tym, którzy wywodami i subtelnym disputowaniem czego dowodzą: owszem raczej to trzymać, na co się pospolite ludzkie zdanie zezwala"[2]. Lecz nietylko hyperdialektyce chce przeciwstawić uczeń padewski „pospolite ludzkie zdanie", common sense szkoły szkockiej, lecz podobnie, jak w 150 lat po polskim arystoteliku uczyni Reid, odwołuje się Petrycy do zdrowego, ludzkiego rozsądku przeciwko „szkodliwie dowcipnym" sceptykom, „którzy przeciwko wszytkim ludziom mówią... np... iż dusza ludzka pospołu z ciałem umiera, iż umarli nie wiedzą, co się tu dzieje z nami"[3] i t. p.

---

[1] Vide Eth. Pet. s. 76. [2] Ibid. s. 77.

[3] Eth. Peth. s. 77. „Ten typ dowodu — mówi doc. dr. Wąsik — jest reakcją elementarną przeciwko zawiłej dialektyce, chęcią unikania wszelkich subtelności nadzwyczajnych, zupełnie zrozumiałą u autora, który wszak postawił sobie za zadanie filozofję popularyzować. Pod tym względem w usiłowaniu tem zbliża się Petrycy do szkoły szkockiej, z Reidem na czele, którego o sto lat z górą wyprzedza". Wg. Rękopisu s. 1236.

III. O PEWNOŚCI POZNANIA.

Wartość i pewność poznania zależy nietylko od zastosowania właściwej metody, lecz nadto od następujących jeszcze przyczyn: 1⁰. od stopnia pewności przedmiotu badań: „wszelka nauka, która ma pewną materję, około której się bawi, może mieć dowody pewne”[1], 2⁰. od istnienia definicyj i cech, wyodrębniających daną dziedzinę wiedzy i 3⁰. od charakteru przebiegu badanych zjawisk, t. zn. od stałości przyczyn, powodujących niezmiennie określony raz na zawsze skutek. Tym postulatom odpowiadają całkowicie: metafizyka, fizyka i matematyka, zaś etyka częściowo, stąd i pewność poznania w nauce moralności jest częściowa, nie posiada tego stopnia doskonałości, który cechuje nauki ścisłe[1]. Ze stanowiska współczesnej metodologji twierdzenie o zależności wyników badań od stopnia doskonałości poznawczej zjawisk, od prawidłowości ich przebiegu, wskazywania na konieczność definicyj i cech wyodrębniających, należy uznać za wielce prawdziwe i trafne. Lecz jakże się w tym przedmiocie przedstawia samodzielność Petrycego? Otóż, w rozważaniach tych idzie Petrycy za Casusem; rozprawka zatytułowana: „Jeśli w nauce obyczajów mogą być dowody pewne?” (na której oparliśmy się) jest całkowicie zależna od podobnie zatytułowanej: „An sit verum in hac scientia demonstratio?” w „Speculum” angielskiego, spóźnionego scholastyka[2].

Dając, po tem możliwie systematycznem przedstawieniu teoretyczno-poznawczych poglądów krakowskiego arystotelika, ich syntetyczną ocenę, należy zaraz na wstępie rozróżnić Petrycego, jako popularyzatora i jako samodzielnego myśliciela. Petrycy —popularyzator przedstawia problem uniwersaljów, idąc utartym od Avicenny szlakiem, Petrycy—myśliciel samodzielny, wykształcony przyrodniczo, uważny i głęboki obserwator, rozwija empiryzm epistemologiczny, przeciwstawia się teorji syllogizmu, żądając oparcia nauki na indukcjonizmie, prawie jak Bacon w „Instauratione magna”, poglądami o prawdach zdrowego rozsądku

---

[1] O pewności poznania w nauce moralności będzie jeszcze mowa w części poświęconej etyce.

[2] Vide doc. dr. Wąsik op. cit. s. 397—9.

wyprzedza Reida o półtora stulecia, wychodząc daleko poza granice arystotelesowskiej zasady, iż nihil in intellectu, quod prius non fuerit in sensu.

Nie wolno jednak zapomnieć o zasadniczej i wielkiej różnicy między Petrycym, a Baconem czy Reidem, co bowiem u krakowskiego arystotelika jest tylko nieraz luźnym poglądem — u angielskich myślicieli stanowi system prawd filozoficznych, naukowo uzasadnioną teorję.

Epistemologiczne stanowisko Petrycego, podobnie jak komentatorsko-popularyzatorska metoda jego prac, pozwala nam a priori określić charakter metafizycznych i psychologicznych, a przedewszystkiem filozoficzno-prawnych poglądów krakowskiego arystotelika: nie będzie to ciągły, pełny i jednolity systemat prawd, danych dedukcyjnie, lecz dowolny układ tez, wyprowadzonych z doświadczenia i zdrowego rozsądku, przyczem niezawsze dostatecznie uzasadnionych.

B. METAFIZYKA.

I. O ZAGADNIENIU PRZYCZYNY I SKŁONNOŚCIACH PANTEISTYCZNYCH.

„Wiedzieć potrzeba: iż wszystkie rzeczy są od jakiej przyczyny uczynione: bo żadna rzecz sama się uczynić nie może"[1]. Jest to przyczyna „czyniąca", causa efficiens, którą Petrycy pojmuje dychotonomicznie: 1⁰. jako naturę i 2⁰. jako rozum ludzki[2].

Nie znaczy to jednak, aby, już nie—jako causa efficiens, lecz jako causa universalis efficiens, nie miał wystąpić Bóg; jest on tu pojęty, jako przyczyna celowa, działająca równorzędnie z naturą: „Pan Bóg i natura — mówi Petrycy — żadnej rzeczy nadaremno nie czynią — lub w innem miejscu — Pan Bóg i Natura nic nie czynią próżno"[3]. Zatem najwyraźniej pojmuje tu Petrycy Boga i naturę, jako dwie równorzędne i celowe, współ-

---

[1] Eth. Pet. s. 165.

[2] Zagadnienie to jest wyczerpująco przedstawione w cytowanej pracy doc. dr. Wąsika, s. 1257—1260 wg. Rękopisu.

[3] Eth. Pet. s. 5 i s. 207.

działające przyczyny. W rozprawce zatytułowanej: „Jeśli Aniołowie i Natura używają namysłu i wyboru w rzeczach"[1] idzie Petrycy jeszcze dalej, przypisując cechy właściwe Bogu również naturze, twierdząc za Galenusem, „iż natura jest we wszystkiem sprawiedliwa, wymyślna, sztuczna (t.zn. działająca umiejętnie, wg. sztuki), opatrzna", „ale opatrzność nie jest przez rady: tedy natura używa rady"[2]. Lecz w jaki sposób? Na innem bowiem miejscu stanowczo zaprzęczył Petrycy tej możliwości[3]. Otóż, używanie „rady" przez naturę (t. zn. działanie rozumne i celowe) należy pojmować według pojęć scholastyków o przynależności pewnych cech ludzkich Bogu czy wogóle bytom wyższym, w danym wypadku naturze, a zatem nie w sensie zwykłym, lecz eminenter, jak np. liczba 3 przynależy liczbie 6, co zresztą wyjaśnia sam Petrycy: „Jeśli radę i namysł bierzemy wyniosłym sposobem (per eminentiam) miasto władzy wielkiej, odłączonej od wszelkiej niedoskonałości, przynależą Aniołom i naturze, ile od nich bywają rządzone"[4]. Natura zatem, obok Boga, posiada te cechy, które scholastycy przypisywali wyłącznie Bogu i raz jeszcze za Galenusem powtarza Petrycy, iż „żadnej Natury sprawy nie masz, w którejby się co Boskiego nie miało świecić, okazując mądrość Boską"[5]. A jeśli zważymy, że jednocześnie duszę i rozum ludzki uważa się za cząstkę Bóstwa: „...duszę (Bóg) cząstką Bóstwa swego obdarzył wieczną"[6] — mówi Petrycy i — „Bóg człowiekowi dał cząstkę Bóstwa swego: rozum..."[7], — możnaby zatem mówić o panteistycznych poglądach krakowskiego arystotelika. Rodzi się jednak poważna trudność, należałoby bowiem, stojąc na stanowisku panteizmu, przypisać metafizycznym poglądom Petrycego monizm — tymczasem: idealistyczny monizm Parmenidesa, powiedzenie Heraklita, iż wszystko jest jednością, że tem samem jest w nas życie i śmierć, czuwanie i sen, młodość i starość[8] — wydają się wychowankowi medycyny padewskiej czemś nieprawdopodobnem, nie może pojąć, jak rzeczy przeciwne mogą stanowić coś jednego. „Byli tacy ludzie, co ukazowali dowodami podobne rzeczy. Hracle-

---

[1] Ibid. s. 206-207. [2] Ibid. [3] Ibid. s. 166.

[4] Ibid. s. 207. [5] Ibid. [6] Ibid. s. 77.

[7] Pol. Pet. wstęp.

[8] Fragmenty Heraklita wg. Heinricha 78.

tus powiadał, iż przeciwne rzeczy są jedno. Parmenides uczył, iż wszystkie rzeczy są jedna rzecz"[1]. Monizm stanowi istotną cechę panteizmu, dla Petrycego jest „rzeczą niepodobną", nie można zatem mówić o panteizmie krakowskiego arystotelika, lecz jedynie, unikając wyraźnej antynomji, o dość zresztą mocnych skłonnościach panteistycznych. Upoważnia nas do podobnego sądzenia: 1⁰. panteizujący naturalizm, 2⁰. panteistycznie pojmowane rozum i dusza i 3⁰. pewne zacieranie przeciwieństw, coby znów przemawiało za odrzuconym monizmem, między Bogiem i światem, a przedewszystkiem między Bogiem i naturą. Źródłem tych panteistycznych skłonności, nietylko krakowskiego arystotelika lecz i wielu innych — średniowiecza i renesansu, jest arystotelizm arabski.

II. O DWOJAKIEJ PRAWDZIE.

Averroizm zaciążył nad metafizycznemi rozważaniami Petrycego nietylko panteistyczną interpretacją Arystotelesa, lecz również nauką o dwojakiej prawdzie, głoszącej, iż prawda filozoficzna może nie być prawdą religijną i odwrotnie. I choć arystotelik krakowski nie rozwija bezpośrednio tej teorji, korzysta jednak z niej dość często, rozróżniając stanowiska teologów i filozofów. „Według Theologów—czytamy w komentarzu do „Polityki"—nawiętsza przyczyna trwałości i końca królestw i państw jest sam P. Bóg, który wszytkim światem władnie i nic się nie stanie bez jego wolej i opatrzności. Wedle Philosophów wnętrzne przyczyny spraw ludzkich są najprzedniejsze i najważniejsze trwałości państw i królestw, o których przyczynach dosycieśmy z Aristotelesem mieli"[2]. Lub w komentarzu do „Etyki": „O wolności ludzkiej mówiąc, opuszczę Theologów mniemania, żebym się nie zdał od przedsięwzięcia odstępować, tylko w niej będę uważał, jako przystoi Philosophowi"[3]. Są to wspaniałe przykłady averroistycznego odróżniania prawd filozoficznych od

---

[1] Eth. Pet. s. 13-14. Ten ustęp przejął Petrycy od egzegetycznego komentatora Eustratiusa, który był mu znany w redakcji i przekładzie Felicjana. Vide doc. dr. Wąsik op. cit. s. 366.

[2] Pol. Pet. cz. II. s. 124.

[3] Eth. Pet. 210.

teologicznych, dziedziny wiedzy od dziedziny wiary, co pozwalało Petrycemu pozostawać w zgodzie z nauką kościoła, a przedewszystkiem z własnem sumieniem gorliwego katolika.

„Chciał Petrycy mieć wolną rękę—mówi doc. dr. Wąsik—jako filozof i asekurował się od wszelkich możliwych zarzutów dzięki wybiegowi o podwójnej prawdzie. Ten pogląd naszego arystotelika świadczy o jego wyzwoleniu się z więzów scholastyki, gdzie philosophia est ancilla theologiae, wyzwoleniu się, powiedzmy, renesansowem[1]". Nieco zatem odmiennie, utylitarnie ocenia doc. dr. Wąsik motywy, które kierowały Petrycym przy uciekaniu się do nauki o podwójnej prawdzie; co do istoty samego zagadnienia stanowiska nasze są najzupełniej zgodne[2].

III. O POJĘCIU BOGA.

„Plato o Panu Bogu znamienicie rozumiał"—mówi Petrycy na wstępie rozprawki zatytułowanej: „O Wizerunku, który Plato nazywał Idaeą, co jest: i jeśli słusznie szturmował nań Aristoteles". Jest to cenne wyznanie, bo skoro według Petrycego Platon dobrze pojmował Boga, zatem stanowisko platońskie jest mu bliskie, a Platon pojmował Boga bądź, jako najwyższą ideę Dobra—to platoński Bóg z „Rzeczypospolitej", bądź osobowo, jako budowniczego świata—to Demiurg z „Timeusza"[3]. Wyznanie Petrycego dotyczy Boga osobowego, tego „który wszystko przenika, ale za siebie samego nie występuje, choć niezmierny jest i gdziekolwiek jest, w sobie jest... Dobry jest i z dobroci swojej wszystko uczynił, cokolwiek stworzył"[4]. Z przytoczonego ustępu widać, że platoński Bóg z „Timeusza", dialogu, który był źródłem augustynizmu, pierwszym i najlepiej znanym z dialogów Platona w średniowieczu,—jest już całkowicie schrystjanizowany. Zatem stanowisko Petrycego jest nietyle bliskie platońskiego „Timeusza", ile raczej nauki chrześcijańskiej w augustyńskiem ujęciu w rozważaniach o Bogu. Doc. dr. Wąsik wręcz

---

[1] Rękopis cit. op. s. 1256.

[2] Doc. dr. Wąsik wyczerpująco omawia petrycjańską naukę o dwojakiej prawdzie (wg. Rękopisu s. 1147—1256) stąd nasze przedstawienie ograniczyliśmy do syntetycznego skrótu.

[3] Eth. Pet. 65--66. [4] Ibid.

utrzymuje, iż „w medytacjach o Bogu, które w częściach istotnych mają charakter nie rozumowy, lecz sentymentalny, wyraziły się uczucia osobiste naszego filozofa-popularyzatora—a dalej— o nastroju religijnym w duchu prawowiernej nauki kościoła"[1]. Lecz jakże to pogodzić z dość wyraźnemi skłonnościami ku panteizmowi? Profesor Rubczyński tłumaczy to „słabemi stronami myślenia dialektycznego", który zresztą mówi nietyle o panteistycznych skłonnościach, ile o naturalistycznym deizmie, coby uczyniło z Petrycego polskiego prekursora deistów angielskich: Herberta, Tindala, Shaftesbury'ego i innych[2]; nam się jednak wydaje, że filozoficznie bliższy jest Petrycy panteizmu, choć może interpretowanego raczej naturalistycznie, niż idealistycznie, aniżeli naturalistycznego deizmu. Jakkolwiek jednak określimy to stanowisko Petrycego, będzie ono sprzeczne z zajętem przed chwilą. Sądzimy jednak, że rozwiązanie tej antynomji jest możliwe przez użycie metody dwojakiej prawdy, stosowanej, jak wskazywaliśmy, przez Petrycego. Naturalistyczno-panteistyczne motywy należą do Petrycego, jako do arystotelika i przyrodnika, któremu nieobcy jest averroizm, takie jest stanowisko jego, jako filozofa, jakby się sam niewątpliwie tłumaczył; natomiast w rozważaniach o Bogu osobowym występuje tylko, jako głęboko wierzący katolik, idący za nauką teologów. Dla nas oczywiście posiada decydujący charakter to pierwsze stanowisko, dlatego to drugie uwzględniliśmy o tyle, o ile dotyczyło platonizmu.

IV. OBRONA PLATOŃSKIEJ IDEI DOBRA.

Platon pojmował ideję Dobra metafizycznie, jako przyczynę naszego poznania, a zarazem źródło istnienia rzeczy poznawanych, jako byt rzeczywisty i najwyższy, przyczynę wszechrzeczy w świecie zjawiskowym i źródło prawdy i rozumu w świecie myślnym. „Więc przyznaj i to — mówi platoński Sokrates do Glaukona w „Rzeczpospolitej" — że Dobro nietylko jest przy-

---

[1] Rękopis s. 1316 i s. 1318.

[2] „...tak samo „sceptyczne jego wywody na temat istnienia sprawiedliwości w Bogu" bodaj nie „składają się z tu przytoczonemi wyrażeniami na pewien naturalistyczny deizm", jak sądzi prof. Rubczyński", Wąsik op. cit. Ręk. s. 1271.

czyną, iż rzeczy przystępne dla poznania, bywają poznawane, lecz iż ono jest źródłem ich bytu oraz istności, jakkolwiek Dobro nie jest istnością, lecz swą godnością i władzą unosi się ponad istność"[1]. „W zakresie poznania na ostatnich krańcach unosi się idea Dobra, którą ledwie dostrzec można; lecz gdy się ukaże, trzeba wnosić, że właśnie ona jest przyczyną wszechrzeczy w dziedzinie prawości i piękna, która w świecie zjawisk rodzi światłość oraz jego władcę (słońce), a w myślnym, będąc źródłem prawdy i rozumu, sama jest panią i że powinien ją zobaczyć, kto bądź w sprawach osobistych, bądź na urzędzie państwowym roztropnie ma postępować"[2]. Tak pojęta idea Dobra zostaje poddana aksjologicznej krytyce, t. zn. ze stanowiska wartościującego, etycznego, przez genjalnego ucznia ze Stagiry. Arystoteles aksjologicznie neguje samą możliwość istnienia Dobra, jako idei powszechnej, a jeśli nawet przypuścić, że istnieje, to dla ludzi jednak pozostanie nieosiągalna, a wreszcie cóżby za korzyść z poznania idei Dobra, jeśliby była poznawalna, miał rzemieślnik czy strategik w życiu praktycznem[3]. Platon jednak nie stwarza możliwości dla takiej właśnie, t.j. aksjologicznej krytyki. Czy zatem: „słusznie Aristoteles szturmował Platona"?—zapyta Petrycy i przeprowadzi swe słuszne, na rozróżnieniu kryterjów wartościujących oparte,uzgodnienie. „Tak położywszy rzecz mówiem: Iż jeśli bierzem nawyższe Dobro, jako rzecz, od której wszystko pochodzi i do której wszystko się ściąga, pewna rzecz, iż Plato dobrze postanowił wizerunek, który się zamyka w myśli Boskiej być nawyższe Dobro: gdyż od tego z nieba wszystko dobro pochodzi i wszystkie rzeczy póki są uczestnikami tego wiecznego wizerunku póty są dobremi: Aristoteles zaś biorąc nawyższe Dobro, miasto wnętrznej doskonałości nas samych, szturmował na Platonowe wizerunki niesłusznie i nieuczciwie..."[4]. Petrycy uchwycił istotę arystotelesowskiego niezrozumienia i, przeprowadziwszy zasadnicze rozróżnienie między metafizycznie pojętą ideą

---

[1] Rzeczpospolita. Ks. VI. XIX. prz. S. Lisieckiego. [2] Ibid. Ks. VII. III.

[3] Vide Eth. Nic. I. 1096—1097.4.

[4] Eth. Pet. s. 66.

Dobra i aksjologiczną, ze stanowiska etycznego krytyką Arystotelesa, przyznaje słuszność Platonowi[1].

Poglądy metafizyczne, z całej filozofji teoretycznej Petrycego, stanowią najmniej wartościową część, a przytem wyjątkowo niesystematycznie przedstawione, tworzą rodzaj marginesowych uwag na tle rozważań etycznych.

Panteizujący naturalizm i platoński Bóg z „Timeusza", nawet przy zastosowaniu uznanej przez Petrycego nauki o dwojakiej prawdzie, usuwającej na swój sposób wyraźną antynomję, nie wyjaśnią nam ontologicznego stanowiska krakowskiego arystotelika. Sądzić należy, że stanowisko to nie zostało określone przez Petrycego, dla którego metafizyczne dociekania pozostawały poza granicami jego metody empiryczno - indukcyjnej i zainteresowań etyczno - popularyzatorskich.

Najbardziej wartościową część metafizycznych poglądów Petrycego stanowi obrona platońskiej idei Dobra, z której doc. dr. Wąsik wnioskuje o realistycznych sympatjach krakowskiego arystotelika[2].

C. PSYCHOLOGJA.

I. O DUSZY I JEJ WŁADZACH.

1. Dusza i rodzaje dusz.

Dusza jest niewidoczną przyczyną działania żywego organizmu[3], świadomość jej istnienia płynie z widomych czynności[4].

---

[1] Arystotelesowska krytyka platońskiej idei Dobra wiąże się z ogólnem niezrozumieniem i krytyką platońskiej nauki o idejach, prowadzoną na całej przestrzeni XIV ksiąg „Metafizyki", a przedewszystkiem w dwu ostatnich rozdziałach ks. I-ej, o której M. Cousin powiedział, qu'Aristote n'aurait pas très bien compris son maître. Vide Métaphisique d'Aristote par Barthélemy. Préface p. XXX.

[2] Rękopis op. cit. s. 1267.

Popieranie Platona przeciw Arystotelesowi zdaje się oznaczać realistyczne sympatje naszego scholastyka — pisze doc. dr. Wąsik. Ibid.

[3] „...ciało żywiące ma przyczynę, przez którą rzeczy sprawuje abo co czyni. Ta przyczyna za zezwoleniem wszystkich jest duszą". Eth. Pet. s.80.

[4] „Dusza każda nie widoma jest, wszakże ją czujemy z spraw jej widomych". Ibid.

Na tem określeniu Petrycy poprzestaje, nie rozwijając bliżej słynnej, arystotelesowskiej definicji duszy, pojętej jako pierwsza entelechja ciała organicznego[1].

Idąc za Arystotelesem, rozróżnia Petrycy trzy rodzaje dusz: 1⁰. duszę żyjącą (roślinną), o której mówi, iż „dusza jedna jest żyjącą tylko, którą żyją drzewa i zioła"[2], 2⁰. duszę czującą i żyjącą (animalną) i 3⁰. duszę żyjącą, czującą i rozumną (ludzką), „którą ludzie żyją"[3]. Dusza ludzka składa się jakoby z trzech części, dwie pierwsze stanowią życie animalne, którem człowiek „do cielesnych rozkoszy bywa używan"[4] trzecia jest boską częścią, która do boskich przywodzi spraw.

2. Stosunek duszy do ciała.

„Dusza rozumna, ile się tknie jej istności, nie ma nic z complerją ani z ciałem..."[5], co więcej ciało jest przyczyną zła i to tego największego: niedoskonałości naszego poznania; „...jesteśmy przywiązani do ciała—według słów Petrycego—jako do pręgierza, żeśmy zamknięci do tej skazitelnej ciemnice, z trudnością zwykliśmy się prawdy domacać"[6]. Dopiero śmierć, wyzwalająca duszę z ciała, przynosi jej wolność i doskonałość poznania. W takiem ujmowaniu stosunku duszy do ciała znać pewne skłonności ku neoplatonizmowi, mówi Petrycy, niby Plotyn, iż „dusza jest ponurzona w tym kale ciała..."[7], pomija jednak zupełnem milczeniem istotę neoplatońskiej nauki o duszy, mianowicie jej emanacyjne pochodzenie.

Petrycjańskie przeciwstawienie duszy — ciału określa doc. dr. Wąsik mianem dualizmu hierarchicznego[8]. Mówi np. Petrycy, iż „dusza i ciało nierozdzielne są względem składu: ale względem istoty rozdzielne i przeciwne",—„dusza pan jest, ciało sługa"[9]. Jest to zatem popularnie wyrażona nauka kościoła o stosunku

---

[1] „Bardzo znamiennem jest to, że Petrycy nie poświęca nigdzie szczegółowych roztrząsań słynnemu określeniu duszy przez Arystotelesa, które tylu dawniejszych i nowszych zaprzątało myślicieli, nie wyłączając dzisiejszych biologów—witalistów..."— zwraca uwagę prof. Rubczyński. Op. cit. s. 146.

[2] Eth. Pet. s. 80. [3] Ibid. [4] Ibid. s. 210.

[5] Eth. Pet. s. 83. [6] Ibid. s. 211. [7] Ibid. s. 149.

[8] Vide Rękopis op. cit. s. 1320-3.

[9] Pol. Pet. cz. II. s. 365.

duszy do ciała, cała zaś strona naukowa, na arystotelizmie oparta, określająca duszę, jako formę substancjalną ciała, pierwszą i jedyną, dającą człowiekowi równocześnie życie duchowe, zmysłowe i wegetatywne (wg. Aquinaty), pozostała poza granicami popularyzatorskich zamierzeń krakowskiego arystotelika.

3. Władze duszy.

Wszelka czynność duszy zakłada odpowiadającą jej władzę duszy, władza jest niby przyczyną sprawczą (causa instrumentalis); „dusza odprawuje—mówi Petrycy — sprawy swoje przez władzę, jakby przez naczynie jakie"[1]. Podstawą dychotonomicznego w zasadzie podziału władz duszy stanowi kryterjum gnoseologiczne: mianowicie stosunek władz psychicznych do poznania. Petrycy rozróżnia: władze obdarzone zdolnością poznawczą i idące za władzami poznającemi (w sensie scholastycznego pojęcia „consequitur"), oraz władze pozbawione i możliwości poznawczych, i zdolności towarzyszenia poznaniu. Do władz pozbawionych poznania należą władze wegetatywne (anima vegetativa)[2].

Władze duszy, obdarzone zdolnością poznania, dzielą się na część bezrozumną i część rozumną, pierwsza stanowi życie zmysłowe (anima sensitiva), druga — życie umysłowe (anima intellectiva). W ten sposób podział według rodzajów dusz zbiega się z podziałem władz duszy[3].

Władze zmysłowe są dwojakie: mające poznanie rzeczy i naśladujące je (t. zn. postępujące za władzami poznawczemi, jak wola postępuje za rozumem); władze znające dzielą się na „zwierzchnie", obejmujące pięć zmysłów i „wnętrzną", która bądź sądzi o rzeczach obecnych, jako zmysł pospolity[4] (proprius et communis sensus), bądź o nieobecnych, jako „myśl" czyli fan-

---

[1] Eth. Pet. s. 80.

[2] Nazwane przez Petrycego „władzami tuczenia się" lub „mocą tuczącą ciała" o trzech powinnościach: „żywienia" (vis nutritiva), „rośnienia" (vis augmentativa) i „podobnego sobie rodzenia" (vis generativa). Są to zatem funkcje ściśle fizjologiczne.

[3] Vide diagramat doc. dr. Wąsika. Ręk. op. cit. s. 1342.

[4] Vide Eth. Pet. s. 81.

tazja[1] (imaginatio sive phantasia); władza naśladująca jest trojaka: zachowująca, bądź jako pamięć (vis memorativa), bądź jako wspomnienie[2], pragnąca (vis appetitiva), jako pożądliwa (vis concupiscibilis), skierowana na dobra cielesne i gniewliwa[3] (vis irascibilis) — i wreszcie władza „ruszająca", odpowiadająca pojęciu vis motiva secundum locum.

Władze umysłowe, obdarzone zdolnościami poznawczemi, potrzebujące jedynie przedmiotu poznawanego, aby same przez się, „duchownie", jak mówi Petrycy, rzeczy poznawać, dzielą się podobnie do władz zmysłowych na „znające" i „naśladujące"; władza „znająca", gdy skierowana jest na poznanie pierwszych zasad („pierwocin"), bez posługiwania się zwykłą argumentacją, nazwana jest rozumem (intellectus) lub myślą, pojętą, jako synonim rozumu; jeśli natomiast umysłowa władza poznająca posługuje się dowodzeniem, nazwana jest przez Petrycego rozsądkiem[4] (intelligentia) lub „dowcipem". Poznanie przez rozsądek, czyli „dobry dowcip", wtedy tylko ma wartość poznania doskonałego, gdy zachodzi współdziałanie z myślą — rozumem, to znaczy, że rozsądek opiera swe dowodzenia na zasadach, dostarczonych przez poznanie rozumowe, w przeciwnym razie posiadamy tylko mniemanie, jakoby cień wiedzy.

---

[1] Należy rozróżnić czworakie pojmowanie „myśli": 1⁰. w sensie władzy umysłowej oddzielonej od zmysłowej, 2⁰. myśl zamiast fantazja, 3⁰. „myśl się bierze za nałóg wyrozumienia i nałóg bogomyślności" i 4⁰. „myśl bierzemy jako władzę odłączoną od rozsądku, przez którą poznawamy niejakie pierwociny i powieści pewne, jako są"; w tym wypadku myśl staje się synonimem rozumu. Eth. Pet. s. 82.

[2] Jak należy pojmować „wspomnienie" Petrycy nie wyjaśnia, z układu wynika, iż powinno odpowiadać scholastycznej vi aestimativae.

[3] Przez władzę gniewliwą bywamy bądź pobudzani, bądź odstraszani. Aquinata vis irascibilis określa, jako władzę: „...per quam animal resistit impugnabitus, quae convenientia impugnant et nocumenta inferunt".
S. T. Pars I. Q. LXXXI. Art. II.

[4] Rozsądek, jako „dobry dowcip", nie pozostaje w żadnym związku z teorją zdrowego rozsądku, rozwijaną przez nas w części teoretyczno-poznawczej.

Władza naśladująca poznanie, należąca do części rozumnej jest umysłowym odpowiednikiem podobnej władzy w części zmysłowej: dzieli się ona na wolę (voluntas) i „wybór" (electio), poprzedzony namysłem (consilium).

Petrycjański układ władz psychicznych jest typowo scholastycznym podziałem, nieco jedynie oryginalnym w części fizjologicznej, wprowadzeniem nowych władz wegetatywnych.

W stosunku do potentia animae Aquinaty władze Petrycego są ich uproszczeniem, spopularyzowaniem, wyrażającem się w pominięciu jednych lub mniej głębokiem traktowaniu drugich. Petrycy nie rozróżnia np. rozumu czynnego i biernego, mówiąc ogólnie o rozumie; Aquinata temu zagadnieniu poświęcił nieomal całą questionem LXXIX. Pars I. S.T. Według filozofji perypatetycznej i idącego za nią tomizmu, anima intellectiva w swem działaniu poznawczem jest uwarunkowana przyjęciem intellectus agentis. Pominięcie zatem przez Petrycego umysłu biernego i czynnego jest bardzo daleko idącą popularyzacją filozofji perypatetyczno-tomistycznej.

II. O AFEKTACH CZYLI NAMIĘTNOŚCIACH.

1. Geneza, przebieg i określenie namiętności.

Przedmiot zewnętrzny, działając na nasze władze poznawcze, wywołuje w nich wartościującą reakcję; stanowi to niejako wstępne stadjum tych przeżyć, które scholastycy określali, jako passiones lub affectus, a Petrycy nazywał namiętnościami. Dalsze stadjum stanowi już właściwą reakcję sensytywnej władzy pragnącej, skierowaną na oceniony w stadjum poznawczem przedmiot doznania; reakcja ma dwojaki przebieg: pozytywny, pragnący osiągnąć rzecz, wywołującą cały ten proces lub negatywny, chcący uniknąć, uchronić się od doznawanego przedmiotu, jako czegoś szkodliwego dla doznającego: to właśnie stadjum odpowiada ściśle pojmowanej namiętności, której towarzyszą zazwyczaj pewne objawy zewnętrzne. Ostatnie wreszcie, końcowe stadjum, uwarunkowane przebiegiem poprzedniego, jest stanem rozkoszy lub bólu, zależnie od tego, czy rzecz pożądana została

osiągnięta czy też nie, lub—czy podmiot doznający uniknął przykrego doznania, czy przeciwnie nie uniknął[1].

Przyczyną wywołującą, jakoby sprawczą, stanu pasjonalnego jest zatem przedmiot zewnętrzny, który wprawia w ruch władze poznawcze, zmuszając je niejako do odpowiedzi: czy doznawana rzecz jest czemś dobrem czy raczej złem dla doznającego? — a te z kolei oddziaływują na nasze władze zmysłowe. Mimo jednak, iż władze poznawcze otwierają niejako proces pasjonalny, istota jego należy do części sensytywnej, mianowicie do władzy pragnącej: pożądliwej i gniewliwej.

Stan pasjonalny, czyli namiętność, określa Petrycy, jako „wzruszenie wnętrzne człowieka, pobudzone od rzeczy, którą upatrujemy sobie abo miłą, abo niemiłą, abyśmy jej się uchwycili abo uchronili"[2].

2. O rodzajach namiętności.

Przy ustalaniu rodzajów stanów pasjonalnych należy rozróżnić trzy stadja w przebiegu procesu: stadjum początkowe, środkowe i końcowe. Ze stadjum początkowem związane są: miłość i nienawiść, są to dwa zasadnicze afekty, do których wszystkie inne mogą być sprowadzone; przechodząc zaś w stadjum środkowe, otrzymują nazwę „chciwości" lub „rzeźwości", według terminologji Petrycego, zależnie od tego czy odpowiadają władzy pożądliwej czy gniewliwej; jeżeli natomiast pominąć ścisłe rozróżnienie tych władz, można mówić ogólnie o chęci osiągnięcia lub uniknięcia, które w końcowem stadjum, zależnie od pozytywnego czy negatywnego charakteru—środkowego, stają się rozkoszą lub bólem; stany te nie tworzą odrębnych afektów, stanowią jedynie składową część dwu zasadniczych, t. j. miłości i nienawiści.

Stany rozkoszy i bólu są trojakie: 1⁰. jako myślowo-wyobrażeniowa antycypacja samego przeżycia, która „jest głową i studnią wszystkich namiętności"[3], 2⁰. jako samo przeżycie i 3⁰. jako

---

[1] Vide Eth. Pet. s. 132—133. [2] Ibid.

[3] Ibid. s. 135.

stan podoznaniowy, „który bywa na końcu, gdy już rzeczy dostaniemy albo jej postradamy”[1].

Prócz dwu zasadniczych afektów: miłości i nienawiści i dwu jakoby pochodnych lub lepiej — skutków tych pierwszych, które Petrycy najchętniej określa, jako „chwycenie się czego” lub „uchronienie się”, jest cały szereg innych, będących tylko odmianami, szczególnemi rodzajami podstawowych namiętności, jak miłość cielesna, miłość sławy, czci, jest zawsze miłością, niezależnie od specyfikującej diferencji[2]. Wiele innych odmian nie posiada wogóle nazw, „jako się okaże niżej — powiada Petrycy — gdy się mówić będzie o ich miarkowaniu: to jest o cnotach, które obrzezują niepotrzebność wszelaką w namiętnościach”[3].

III. O WOLI.

1. Pojęcia woli, namysłu i wyboru.

Wola jest rozumnem pożądaniem celu ostatecznego, ustanowionego przez rozum[4]. Petrycy mocno akcentuje zależność woli od rozumu: „wola ściskło i właśnie rozumiana bierzem za pragnienie i żądzę samego rozumu i ludzkiej myśli”[5]. Według Arystotelesa: „Voluntas namque appetitus est quidam. Atque cum fit motus per rationem, etiam per voluntatem fit. Appetitus autem absque ratione movet: cupiditas enim et ipsa quidem est appetitus. Intellectus igitur rectus est omnis...”[6] Petrycy, jak wynika z zestawienia, w pojmowaniu woli stoi na stanowisku czystego arystotelizmu.

Namysł jest czynnością rozumu, skierowaną na ustalenie dostępnych dla nas środków, prowadzących do określonego celu[7].

---

[1] Ibid. [2] Ibid. s. 137. [3] Ibid.

[4] „Verum non omnis actio nec omnis perturbatio mediocritatem recipit. Sunt enim quaedam quorum nominibus statim vitium est implicatum, ut malevolentia laetans alieno malo, impudentia, invidentia et in actionibus adulterium, furtum, caedes”. Eth. Nic.II. 1107—8.6.

[5] Eth. Pet. s. 194. [6] Ibid. s. 217—218.

[6] De anima III. 433—4.10.

[7] Eth. Pet. s. 194.

Petrycjańskie określenie namysłu jest zsyntetyzowaniem arystotelesowskich na ten temat rozważań[1].

Wybór jest czynnością władzy pragnącej opartą na rozumie, skierowaną na urzeczywistnienie w sposób dla nas możliwy zamiarów, pochodzących z ustanowienia namysłu, jako władzy poznającej[2]. Pojęcie wyboru, podobnie jak i namysłu, odpowiada ściśle arystotelesowskiemu ujęciu[3]. Petrycy, zgodnie z Arystotelesem i idącym za nim Tomaszem z Akwinu[4], uwzględnił w swem określeniu podwójny element pojęcia wyboru, t. j. rozumowy i wolowy. Zasadniczą różnicą między wyborem i wolą jest cel: wola jest określona przez cel ostateczny i do niego zdąża, wybór pragnie urzeczywistnienia celów, każdorazowo wyznaczanych przez namysł, jako pośrednich stopni, prowadzących do celu ostatecznego. Rolę namysłu w stosunku do woli sprawuje rozum — i to stanowi o drugiej różnicy między wolą i wyborem[5].

2. Stosunek woli do rozumu.

Wolę określił Petrycy, jako pożądanie rozumu, rozum natomiast pojmuje, jako pierwszą przyczynę wszelkiego działania, „a iż przyczyną pierwszą uczynku jest rozum, który sądzi i wyrozumiewa, co z czego ma być[6]", zatem wola jest mu z konieczności podległa, bowiem „rozum rozkazuje, a żądza posłuszna jest jemu i rozkazanie wypełnia[7]". Zależność woli jest jej cechą naturalną, „takie jest przyrodzenie i stan, by od rozumu (wola) była kierowana"[8]. Rozum wolę pobudza i wola nie może nie pragnąć tego, do czego ją rozum pobudza, gdyż wola idzie za rozumem"[9]. „Voluntas enim intellectum consequitur"[10] czytamy u Aquinaty. Zatem aż do tej chwili Petrycy jest czystym perypatetykiem i tomistą, w dalszych jednak rozważaniach znać pewne wpływy skotyzmu, choć słabe i dalekie. Twierdzi np. ary-

---

[1] Vide Eth. Nic. III. 1112—13.5.

[2] Eth. Pet. s. 194.

[3] Vide Eth. Nic. III. 1113—14.5 i VI. 1139—40.2.

[4] Vide S. T. Pars I. Q. XIII. Art. I. [5] Eth. Pet. s. 144—5.

[6] Eth. Pet. s. 218. [7] Ibid. [8] Ibid. [9] Ibid. i s. 166.

[10] S. T. Pars I. Q. XIX. Art. I.

stotelik krakowski, iż „wola nie jest w niewoli u rozumu”[1] i co więcej — chociaż wola nie może „rozkazywać rozumowi”, istnieje jednak możliwość oddziaływania nietylko rozumu na wolę, lecz i odwrotnie, t. j. woli na rozum. Skoro bowiem rozum ocenił już jakąś rzecz, wola może go w tem przekonaniu utrzymywać i niejako go zmuszać, aby przedmiot ten dalej wartościował i poznawał[2]. Otóż, jest to właśnie słabe echo skotyzmu, według którego wola współdziała z rozumem w poznaniu, wprowadzając w ten sposób w dziedzinę poznawczą czynnik aktywności i wolności, jako cognitio secunda. Jest jednak pewna różnica, u Petrycego bowiem wola współdziała jakoby już w drugiej fazie poznania, w momencie gdy rozum już ustalił, że coś jest godne poznania i etycznie dobre. Skotyzm, w przeciwieństwie do perypatycznego tomizmu, uznawał prymat woli, czemu twórca kierunku woluntarystycznego w średniowieczu, Duns Scot, dał wyraz twierdzeniem, iż „in potestate voluntatis est advertere intellectum”[3].

W tem doniosłem dla etyki zagadnieniu Petrycy, jak widzieliśmy, stanął na stanowisku tomistycznego prymatu rozumu. Inne natomiast zagadnienie, problem różności woli i rozumu, jako władz psychicznych, rozwiązał arystotelik krakowski w duchu skotyzmu. Tomizm stał na stanowisku realnej różności władz duszy, skotyzm—formalnej. Między władzami psychicznemi nie zachodzi różnica rzeczowa ani myślna, utrzymywali skotyści, lecz jedynie formalna, wynikająca z samej rzeczy: distinctio formalis ex natura rei. Petrycy w duchu skotyzmu twierdzi, iż „wola od rozumu rzeczą samą nie jest różna”[4].

---

[1] Zdanie w tytule rozprawki. Eth. s. 219.

Vide „Intelektualizm psychologiczny”. Doc. dr. Wąsik. Ręk. op. cit. s. 1352—26.

[2] Vide „Jako wola rozkazuje rozumowi”. Eth. 219.

[3] Podaję za M. de Wulfem op. cit. p. 19.

[4] Eth. Pet. s. 218. Vide prof. Rubczyński op. cit. s. 152—3.

3. Wolność woli: jej istota, podmiot, przedmiot i obrona.

Wolność woli stanowi dla krakowskiego arystotelika konieczny warunek wszelkiej moralności; „odjąwszy człowiekowi wolność, nie będzie miała miejsca cnota i niecnota u niego: nie będzie miejsca winie, nie będzie zasłudze"[1]. Ten indeterminizm Petrycego jest, rzecz jasna, indeterminizmem perypatetyczno-scholastycznym, to znaczy nie uznającym wolności woli w wyborze celów ostatecznych, a jedynie środków do nich prowadzących. „Et si appetitionem finis nemo sibi suo arbitratu adoptare potest, sed ita natus quisque sit oportet ut quasi aciem mentis habeat, qua et recte iudicare et id quod vere bonum est sumere atque optare possit"[2] czytamy u Stagiryty. A według Aquinaty, idącego za Arystotelesem: „...voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem: sicut et quaelibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale obiectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione est ut in illud tendat"[3], jednak „necessitas autem finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo"; „...sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaeret ultimo fini, quae est beatitudo"[4].

„Wola zawsze pragnie dobrego"[5]—mówi arystotelik krakowski. Z samej istoty woli wynika jej zdeterminowanie w kierunku dobra ostatecznego, ustanowionego naturalną i rozumną koniecznością; sfera zatem naszej wolności leży nie w dziedzinie woli, lecz wyboru, poprzedzonego namysłem, skoro odnosi się nie do celu ostatecznego, lecz do środków, doń prowadzących; tak więc przez wolność woli należy rozumieć wolność wyboru, który zresztą co do swej istoty jest tąż samą wolą, jedynie ograniczoną do celów pośrednich, gdy ta urzeczywistnia cel najwyższy — szczęśliwość.

Tak pojętą wolność woli określa Petrycy, jako władzę „przez którą o różnościach spraw przynależących rozsądzić i jedne wy-

---

[1] Ibid. s. 212. [2] Eth. Nic. III. 1114-15.7. 30—10.
[3] S. T. Pars I. Q. XIX. Art. III.
[4] S. T. Pars I. Q. LXXXII. Art. I.
[5] Eth. Pet, s. 197.

brać możemy, która pochodzi z części duszy rozumnej, materji niepodległej, ludziom z nieba dana dla doskonałości ich"[1]. Istotą tej władzy jest to, iż „nieprzymuszeni, ani z poduszczenia natury, ale własnym rozumem i radą możemy ze wszech stron discursować, a jedną stronę przedsięwziąć..."[2] Definicja istoty wolności woli składa się, jak widać, z dwu części: w pierwszej wyrażony jest pogląd na okoliczności, warunkujące swobodne działanie: brak przymusu i naturalnej konieczności,—jest to jak gdyby postulat negatywny; pozytywny odpowiednik wymaga własnego działania, poprzedzonego swobodną oceną.

Nadto wyraża Petrycy pogląd, że wrodzone dyspozycje bynajmniej nie przemawiają na korzyść deterministycznego stanowiska, gdyż z samej istoty wolnej woli wynika, iż ta zdolna je opanować[3].

„Materja (przedmiot wolnej woli), na której wolność zależy, dusza rozumna jest, która jest początkiem i przodkiem wolności"[4]; określając podmiot woli ściśle należałoby powiedzieć, iż jest nim władza naśladująca poznanie, będąca, jak wiemy, częścią władzy umysłowej, odpowiadającej duszy rozumnej, którą tu Petrycy czyni ogólnie podmiotem wolności woli. „Materją, około której się wolność ludzka bawi (t. j. przedmiotem), są rzeczy i sprawy ludzkie, zamykające w sobie odmienność, przez której wolność ludzka zamykać się nie może"[5]. Zaś celem wolności woli jest doskonałość ludzka, aby człowiek, iż jest „rzeczon małym światem, mógł naśladować sprawcę wielkiego świata w tym, co mu do rąk i mocy jego dano"[6], kończy, na sposób platoński porównywując człowieka do mikrokosmosu, swe rozważania Petrycy.

Obronę swego indeterminizmu przeprowadza arystotelik krakowski na sposób szkolny, podając dowody contra z jednoczesnem ich zbijaniem[7]. W ten sposób rozpatruje przeciw-dowody: z opatrzności Bożej, z fatalizmu filozoficznego, z metafizyki, z fi-

---

[1] Eth. Pet. s. 214. Vide Eth. Nic. III. 1112—13.5.

[2] Ibid. Vide Eth. Nic. III. 1111—12.3.

[3] Eth. Pet. s. 214. [4] Ibid. [5] Ibid.

[6] Ibid. [7] Vide Eth. Pet. s. 211—13.

lozofji obyczajów, z fizjologji, a nawet z astrologji. Dowody pro można podzielić: na dowody o charakterze empirycznym i metafizycznym[1], pierwsze wskazują na pewną samodzielność krakowskiego arystotelika, w drugich, jak i w przeciw-dowodach, idzie Petrycy utartym szlakiem scholastycznych rozważań[2].

Empiryczna argumentacja wolnej woli ma przebieg następujący: 1⁰. możność powzięcia dowolnego zamiaru, swoboda w ocenach etycznych, zdolność tworzenia norm etycznych i ich przyswajania, — wszystko to przemawia za istnieniem wolnej woli; 2⁰. sprawdzianem dostatecznym jest samo doświadczenie, które nawet dowodów nie potrzebuje, skoro żadne przedsięwzięcie nie da się pomyśleć bez przyjęcia wolności woli, a jeśli—mówi Petrycy—„przeciwnicy dowodami wymyślnemi chcą wolę wywrócić, przyznają ją tym samym"; 3⁰. bez przyjęcia wolnej woli staje się niemożliwa moralność, nie istnieją winy i zasługi, „nie byłyby nasze—dobre sprawy, cnoty nie mogłyby być dobrami naszemi, ale przymuszającego nas i przywodzącego"[3], kończy empiryczną argumentację uczeń medycyny padewskiej.

„Dla Petrycego więc — czytamy w pracy doc. dr. Wąsika — wolność woli jest postulatem, jest wymagalnikiem koniecznym, by mogło istnieć życie moralne, wobec powyższego wszelkie usiłowania dowodzenia na drodze rozumowej istnienia wolności woli mają właściwie znaczenie tylko tradycyjnie szkolne"[4].

Dając syntetyczną ocenę psychologicznych poglądów Petrycego, stwierdzić należy, iż w tej dziedzinie arystotelik krakowski jest prawie że wyłącznie popularyzatorem nauki perypatetyczno-tomistycznej, z niewielkiem i nieistotnem odchyleniem w kierunku neoplatonizmu w pojmowaniu stosunku duszy do ciała i skotyzmu w uznawaniu działania woli na rozum (przy zasadniczem, tomistycznem uznaniu prymatu rozumu) i negacji realnej różności władz duszy. O pewnej niewielkiej oryginalności i samo-

---

[1] Vide prof. Rubczyński op. cit. s. 159.

[2] Vide prof. Rubczyński op. cit. s. 160.

[3] Ibid.

[4] Op. cit. Rękopis s. 1371.

dzielności wychowanka medycyny padewskiej mówić można jedynie w rozwijaniu niektórych szczegółów, zwłaszcza charakteru fizjologicznego[1].

Tak więc, perypatetyczno-scholastyczną w zasadzie psychologją kończymy część teoretycznych poglądów krakowskiego arystotelika, etyką otwierając filozofję praktyczną, właściwy temat naszej pracy.

---

[1] Vide doc. dr. Wąsik op. cit. Rękopis s. 1344.

CZĘŚĆ III.

FILOZOFJA PRAKTYCZNA.

A. ETYKA. B. DIKEOLOGJA. C. PRAWO. D. POLITYKA.

A. ETYKA.

I. O PODZIALE FILOZOFJI MORALNEJ.

Etyka platońska, idąca z wyżyn idealizmu metafizycznego, stanowi istotny, lecz niewyodrębniony element platońskiej polityki. Twórca państwa idealnego tych dwu dziedzin nie rozgraniczył, polityka Platona jest organicznie przeniknięta moralnością metafizyczną, celem polityki staje się prowadzenie obywateli do dobra najwyższego (pojętego ontologicznie) jako jedynego bytu, warunkującego wszelkie istnienie i poznanie,—realizując tą drogą postulaty etyczne idealnego ustroju[1]. Dopiero Arystoteles roz-

---

[1] Słuszny jest tedy sąd Paul Janeta (Vide „Histoire de la science politique". T. I. p. 165) iż, „Socrate et Platon avaient étroitement uni la morale et la politique". Natomiast niesłuszna wydaje się dalsza myśl: „Mais pour l'un comme pour l'autre, la morale etait la science maîtresse, et la politique n'était qu'une dépendance et une application". Raczej należałoby hierarchję odwrócić, przynajmniej o ile chodzi o Platona, gdyby ten dziedziny te rozgraniczył,—„ale Platon nie oddzielił jeszcze polityki od etyki, przynajmniej tej drugiej nie wyłożył w systematycznym, odrębnym zarysie, choć przeróżne jej problemy poruszył w niejednym z dialogów, nazywanych niezawsze bardzo trafnie etycznemi. W „Rzeczypospolitej" jest etyka traktowana jako funkcja życia politycznego, podobnież jak religja, sztuki piękne, nauki, administracja i t. p., a nawet cały system metafizyczny wszedł do tego dzieła wiekopomnego". Vide Ks. S. Pawlicki. „Historja filozofji greckiej". T. II. s. 607.

różnił sfery etyki i polityki, tej ostatniej przyznając prymat[1], nie wyodrębnił natomiast z pośród zagadnień politycznych trzeciej gałęzi wiedzy politycznej — ekonomiki, traktując o niej w pierwszej księdze „Polityki"; dopiero nauka średniowieczna w osobie Hugona od św. Wiktora[2] (wiek XII) podzieliła wiedzę praktyczną, inaczej filozofję moralną, na trzy dziedziny: etykę indywidualną, domową i polityczną, t. j. na etykę właściwą, ekonomikę i politykę, pomijając właściwą umysłowości greckiej nadrzędność tej ostatniej w stosunku do dwu pierwszych.

Ten właśnie średniowieczny, z Arystotelesa wywodzący się podział filozofji praktycznej przyjął Petrycy: „Philosophiej moralnej — czytamy u arystotelika krakowskiego—która się bawi nad doskonałością ludzką, trzy są części: jedna bierze przed się szczególnego człowieka, chcąc go uczynić doskonałym przez środek poczciwych spraw i cnotliwych. Tę część zowią Grecy ogólnem imieniem Ethyki; Łacinnicy nauką obyczajów:... Druga część bierze przed się dom... ta rządzi domownikami i gospodarstwem dla czego Grekowie Ekonomiką, a my gospodarstwem zowiemy. Trzecia część Philosophiej moralnej uczy rządzić Miastem, Rzeczpospolitą: dlaczego nazwana jest polityką"[3].

II. O DWUELEMENTOWOŚCI FAKTU MORALNEGO.

Przedmiotem nauki, odnoszącej się do człowieka jednostkowego (w przeciwieństwie do zbiorowego), to znaczy etyki, niezależnie od tego, czy jest to etyka eudajmoniczna, czy imperatywna, jest ogół faktów moralnych. Jakżeż pojmuje Petrycy fakt moralny? Otóż, arystotelesowskie, metafizyczne pojęcia materji i formy wprowadza arystotelik krakowski do etyki, pojmując, aristotelico modo, fakt moralny, jako jedność materji i formy. Podłożem zjawisk moralnych, czyli potencjonalnością faktu moralnego, są doznania psychiczne: uczucia, popędy wolowe, dyspozycje. „Materją wnętrzną — mówiąc słowami Petrycego — są ludzkie namiętności, porywczości, wzruszenia do tego, czego się duszy

---

[1] Vide Ethica Nicomachea I. 1094.1.

[2] Vide prof. Tatarkiewicz. Op. cit. T. I. s. 286.

[3] Eth. Pet. s. 2.

zabaży"[1]. Formę postaciującą, akt kształtujący materję namiętności stanowi perypatetycznie pojęta cnota: „forma abo postać spraw ludzkich (t. zn. zjawisk czyli faktów moralnych) i wielki początek żywota błogosławionego jest cnota"[2]. Dwuelementowość faktu moralnego, jako etyczny odpowiednik metafizycznej dwuelementowości substancji, jest ciekawem rozwinięciem arystotelesowskiej teorji materji i formy, przeniesiony z dziedziny metafizycznej do zagadnień filozofji moralnej. Znając jednak niechęć Petrycego do deduktywno-spekulatywnych rozważań, wątpić można o oryginalności tej koncepcji i wolno przypuszczać, iż wzorem tu były: „Universa philosophia de moribus" Piccolomini'ego lub może szczątkowe scholja greckie w przekładzie Felicjana; na to ostatnie źródło wskazywałoby podobne pojmowanie już nie faktu moralnego, lecz samej formy—cnoty, mianowicie sprawiedliwości (o czem mowa będzie w części traktującej o dikeologji).

III. O PEWNOŚCI POZNANIA W NAUCE MORALNOŚCI.

W teoretyczno-poznawczych rozważaniach Petrycego mowa była o pewności poznania, dotyczącej wszystkich dziedzin nauki; na tem miejscu przedstawić wypada stopień pewności gnoseologicznej (według petrycjańskich poglądów) w nauce moralności.

W cytowanej już przez nas rozprawie Petrycy utrzymuje: „iż tedy materja tej nauki obyczajów są cnoty: a cnoty nad wszystkie rzeczy trwałe, tedyć o nich może być dowód pewny i niepochybny" (I dowód pro)[3]. W dowodzie tym Petrycy sprowadza przedmiot etyki do nauki o cnotach, czyli do jednego z elementów faktu moralnego, a ponieważ cnota, pojęta jako postaciująca forma, jest trwała i niezmienna, stąd i naukę moralności cechuje całkowita pewność teoretyczno-poznawcza. Formalne pojmowanie etyki, t. j. w sensie nauki o cnotach utożsamianych z formą, przypomina przez tak właśnie pojęty „formalizm", kantowską metafizykę obyczajów, jako systemat czystych

---

[1] Eth. Pet. s. 119. [2] Ibid.

[3] Eth. Pet. s. 53.

form apriorycznych, obojętnych na wszelkie dane doświadczenia, z tą jednak zasadniczą różnicą, czyniącą podobieństwo to iluzorycznem, jaka zachodzi między pojęciem perypatetycznej cnoty, danej w doświadczeniu, a aprioryczną formą kantyzmu, której, w rozpatrywanej tu dziedzinie, odpowiada imperatyw kategoryczny. W dowodach przeciw pewności poznania wskazuje Petrycy na różnorodność i niestałość sądów etycznych, zmieniających się zależnie od miejsca i czasu, „bo które tu prawa u nas są chwalone: w inszych narodach mają przyganę". Zatem etyka, będąc nauką o tak zmiennym przedmiocie, nie może posiadać dostatecznej pewności poznawczej.

Jeśliby Petrycy posługiwał się metodą rozumowania dedukcyjnego, to, po określeniu faktu moralnego, jako jedności postaciującej cnoty i postaciowanych namiętności, mógłby pominąć dowody pro (pośród których umieścił nie do przyjęcia, z jego własnego stanowiska, dowód utożsamiający cnotę z przedmiotem etyki), mógłby również pominąć i dowody contra, w których powinienby, czego wyraźnie nie czyni, sprowadzić przedmiot moralności do materji faktu moralnego — i wychodząc z określonego przez się faktu moralnego, taki mniej więcej nadać bieg swemu rozumowaniu. Przedmiotem nauki moralności są fakty moralne, podobnie jak psychologji — fakty psychiczne, prawa — fakty prawne, fakt zaś moralny składa się z dwu elementów: z cnoty, która jako forma jest trwała i niezmienna, zatem może być absolutnie poznana i namiętności czyli materji, którą cechuje zmienność i różnorodność, a więc całkowita niepewność w poznaniu. Tak oto, fakt moralny jest jednocześnie poznawczo doskonały i niedoskonały, z czego wynika, że wartość gnoseologiczna faktów moralnych, wahająca się między całkowitą pewnością poznawczą w części formalnej i zupełną niepewnością w części materjalnej, cechuje ograniczony, jakoby średni stopień pewności teoretyczno-poznawczej. Z dedukcyjnego dowodzenia zatem wynika, iż etyka posiada ograniczone możliwości gnoseologiczne, to znaczy, że wartość osiągniętego w tej dziedzinie poznania nigdy nie będzie doskonała. Do podobnego wyniku dochodzi Petrycy na drodze indukcyjnego rozumowania, przeprowadzonego scholastico modo: „...acz w Ethyce — twierdzi — nie może być dowód niepochybny, jaki jest w Metafizyce i w Mate-

matyce, jednak częścią z przykładów, częścią z skutków, częścią z własności rzeczy może być nauka skuteczna"[1].

IV. DOBRO.

1. O pojęciu dobra.

Naczelny problem moralności eudajmonicznej stanowi pojęcie dobra najwyższego czyli szczęśliwości[2]—w przeciwieństwie do moralności imperatywnej, której centralnem zagadnieniem jest obowiązek. Zatem i nam wypada zacząć rozważania petrycjańskie od pojęcia dobra.

„Dobro powszechnie wzięte nic inszego nie jest jedno doskonałość, której wszystkie rzeczy pragną"—określa arystotelik krakowski, parafrazując słowa Stagiryty, iż „iccirco pulchre veteres id esse bonum pronuntiarunt, quod omnia appetunt"[3]. Podobnie czytamy u Aquinaty: „Ratio enim boni in hoc consistit, quod sit aliquid appetibile"[4]. Jednocześnie dobro jest utożsamione przez Petrycego z celem („końcem", to znaczy z zaktualizowanym celem): „do czego się usilnie mamy: to dobro musi być..."[5]. Cóż pozwala Petrycemu na utożsamianie celu z dobrem?

---

[1] Eth. Pet. s. 54. Petrycy w swem twierdzeniu o względnej pewności poznania w etyce pozostaje w zgodzie ze znakomitą większością myślicieli; stanowisko to jednak wydaje się niesłuszne: skoro przedmiotem etyki są fakty moralne, będące wytworem własnych przeżyć psychicznych człowieka, a więc z natury swej leżące w granicach zdolności poznawczych, mogą być zatem całkowicie poznane.

[2] Der griechische Denker tritt nicht unmittelbar an die ethische Materie heran; unmittelbares Object seiner Untersuchung ist nicht das sittlich Gute, sondern die Glückseligkeit. Was denn die Glückseligkeit ist, worin sie besteht, auf welchem Wege der Mensch dahin gelangt, das ist die Frage, die Aristoteles unmittelbar in Angriff nimmt. Seine Ethik hat daher zunächst den Charakter einer Glückseligkeitslehre". M. Wittmann. „Die Ethik des Aristoteles". Einleitung. s. 1.

[3] Eth. Nic. I. 1094. 1. 0-10.

[4] S. T. Pars I. Q. V. Art. I.

[5] Eth. Pet. s. 46. Podobnie u Aquinaty: Respondeo dicendum quod cum bonum sit quod omnia appetunt; autem habeat rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat. S. T. Pars I. Q. V. Art. IV.

Stanowisko Arystotelesa: w „Metafizyce" bowiem czytamy, iż: „quartam vero oppositam ei (t. zn. przyczynie sprawczej) causam, et cuius gratia, et bonum; hoc enim finis totius motus et generationis est"[1]. W „Etyce nikomachejskiej" zaś posługuje się Stagiryta pojęciem celu, jako synonimem dobra[2]. Zarazem dobro jest jednoznaczne dla Petrycego z doskonałością, jest niczem innem, jak tylko samą doskonałością. Według Tomasza z Akwinu: „...unumquodque dicitur bonum, inquantum est perfectum"[3]; doskonałość w rozumieniu Aquinaty jest istotną cechą bytu, o tyle byt jest dobrem, o ile jest doskonały. Dobro jest tu pojęte ontologicznie, stąd utożsamiane z bytem: „...omne ens, inquantum est ens, est bonum"[4], u Petrycego — etycznie, dlatego pojęcie bytu staje się zbędne. Arystoteles, analizując w „Etyce" ogólne pojęcie dobra, nie mówi wyraźnie o jego doskonałości, dopiero przechodząc do szczególnego pojęcia dobra, t. j. do dobra najwyższego, określa je, jako coś doskonałego: „hos igitur perspicuum est, beatitudinem perfectum quiddam esse..."[5]—czytamy w „Etyce nikomachejskiej". Petrycy nietylko cechę doskonałości wniósł do pojęcia dobra, lecz nawet, podobnie jak Tomasz z Akwinu, przez tę cechę, jako istotną, określił samo dobro. Dobro przeto wedle Petrycego należy pojmować jako doskonałość, do której wszystko zmierza i pragnie, jako swego celu. Pragnienie to może być trojakie: 1⁰. pragnienie dla samego dobra, jak szczęśliwości pragnie się dla nie samej, 2⁰. bądź pragnienie dobra, jako środka dla innego celu, 3⁰. bądź wreszcie pożądanie dobra i dla niego samego, i jako środka dla innego dobra.

W zasadniczem zatem dla etyki eudajmonicznej pojęciu Petrycy stoi na stanowisku czystego arystotelizmu, interpretując go jedynie, zgodnie z postanowionym przez się celem, popularnie.

2. O podziale dobra.

„Dobro ludzkie dwojakie jest: Jedno prawdziwe dobro: Drugie co się zda; a nie jest właśnię dobrem"[6]. Jest to pięk-

---

[1] Met. I. 983-4.30.
[2] Vide Eth. Nic. I. 1094.1. [3] S. T. 1a 2ae. Q. V. A. V.
[4] S. T. 1a 2ae. Q. V. A. III. [5] Eth. Nic. I. 1097.5.20.
[6] Eth. Pet. s. 48.

na parafraza sokratesowskiej myśli. Tak pozorne, jak i istotne dobro, ze względu na cel, da się podzielić na trzy rodzaje: 1⁰. dobro (zachowując archaiczną terminologję Petrycego) „ucieszne", jako „krotochwile", 2⁰. pożyteczne, jak bogactwa i 3⁰. „poczciwe", jak cnoty. Nadto można dzielić dobra według pochodzenia — i to jest najistotniejszy podział dla etyki. Tak więc, „jedne dobra są umysłu, drugie natury, trzecie fortuny"[1]; odpowiada to ściśle arystotelesowskiemu podziałowi na dobra: duszy, dobra zewnętrzne i dobra cielesne[2]. Jedynie prawdziwe są dobra „umysłu"[3]: „jako przystojne umysłu nałogi—mówi Petrycy—któremi człowiek ozdobiony, sprawy swoje wedle nich przystojnie i poczciwie odprawuje: a są dwojakie: jedne na obyczajach należące, pochodzące z żądze zmysłów"[4], są to zatem cnoty etyczne; „drugie na myśli zależące, jako umiejętności głębokie: te są właśnie nasze dobra"[5]—czyli cnoty dianoetyczne, „myślne", jak je nazywa Petrycy. Jest to zatem ściśle arystotelesowski podział dóbr duchowych: na cnoty etyczne i dianoetyczne.

Dobra natury są czworakie: zdrowie, siła fizyczna, dokładność zmysłów i uroda[6].

Dobra fortuny, jako pochodzące z przyczyn zewnętrznych, niezależnych od nas, są niepewne, częstym podlegające zmianom. Są one dwojakie: bądź należące do ciała, bądź do duszy. Do ciała należą: szlachectwo z urodzenia, dobre potomstwo, bogactwa; do duszy: dobra sława, szacunek u ludzi, przyjaciele. Lecz dobra, które przedewszystkiem przypisujemy „fortunie", są to bogactwa naturalne, bądź też wytwory ludzkiej pracy[7]. Petrycy zatem jedynie, scholastico modo, usystematyzował i zamknął w trójpodziale dóbr (mianowicie: przyrodzonych naszemu organizmowi, duchowych i materjalnych) wszystkie te dobra, które

---

[1] Ibid.

[2] Cum igitur bona tres in partes sint distributa, aliaque externa, alia animi, alia corporis dicantur... Eth. Nic. I. 1098.8.10-20.

[3] Animi bona in primis et maxime proprie bona dicimus. Ibid.

[4] Eth. Pet. s. 48—49. [5] Ibid. [6] Ibid.

[7] Ibid s. 48.

Arystoteles, odrzucając skrajne rozwiązania cynizmu i hedonizmu, podał, jako konieczne warunki szczęśliwego życia[1].

3. O celu człowieka.

Petrycy pojmuje rzeczywistość zgodnie z teleologizmem perypatetycznym: wszystko cokolwiek się dzieje, dzieje się tak ze względu na określony cel, który jest zarazem i pożądanem dobrem, i konieczną doskonałością. „A nietylko ludzie, ale wszystkie rzeczy mają pewne dobro, pewny cel i koniec do którego się mają"[2]. Świat roślinny i zwierzęcy choć nie ma żadnej zdolności poznawczej, ma jednak ustanowiony przez naturę cel, ludzi zaś natura rozumem obdarzyła, aby poznali swój cel prawdziwy[3]. Jeden jest cel najwyższy, wielość innych do niego się sprowadza. Cel absolutnie pojęty, jako cel wszystkich rzeczy, jest jednoznaczny z Bogiem, jest samym Bogiem, natomiast: „jeśli się pytamy, który koniec jest najwyższy wedle człowieka, już będzie inszy, jako szczęście i błogosławieństwo"[4]. Cel zatem może być pojmowany dwojako: metafizycznie, absolutnie i etycznie, w odniesieniu do człowieka. Tylko cel w pojęciu drugiem stanowi przedmiot etyki: „Tu się mówi o końcu, który człowiekowi służy, który pochodzi z spraw ludzkich rozumnych, nie o końcu wszystkich rzeczy"[5]. Jest to bardzo ważne rozróżnienie, świadczące o wyłącznie etycznem, w duchu arystotelizmu, stanowisku Petrycego, ściśle rozgraniczającego sferę moralności od sfery metafizyczno-religijnej. Tym więc etycznie ostatecznym celem człowieka jest dobro najwyższe. „Nic inszego nie jest koniec spraw ludzkich jedno najwyższe dobro jego", „które zwykliśmy zaraz (jednocześnie) szczęściem i błogosławieństwem zwać"[6]. Cel tak pojęty jest nam dany z naturalną koniecznością, nie podlega zatem wolnemu wyborowi, gdyż człowiek rozumny własnowolnie nie może nie pragnąć dobra najwyższego, własnego szczęścia.

4. O szczęśliwości czyli „błogosławieństwie".

Ostateczny cel człowieka—dobro najwyższe, przybiera u Petrycego różne nazwy: błogosławieństwa, najwyższego szczęścia,

---

[1] Vide Eth. Nic. I. 1099.9.
[2] Eth. Pet. s. 3. [3] Ibid. s. 47. [4] Ibid. s. 5.
[5] Eth. Pet. s. 5. [6] Ibid. s. 45 i 47.

szczęśliwości, powinności, doskonałości, celu i końca[1]. Pojęcia doskonałości, celu i końca, istotne elementy wszelkiego dobra, a zatem i dobra najwyższego, zostały już przez nas omówione, teraz należy zanalizować pojęcie szczęśliwości, inaczej „błogosławieństwo", najpełniej oddające istotę dobra najwyższego.

„Zowiem też—czytamy u Petrycego—najwyższe dobro błogosławieństwem od wczasu, od wesela, od szczęścia, które za tym chodzi, kto je ma. To imię właśnie P. Bogu przynależy, ale gdy ludzie wynoszą się nad swój stan, do P. Boga blisko przystąpią, zowiemy ich błogosławionymi. Skąd pospolicie mówią: Błogo temu: jako byśmy rzekli, iż ten taki ma wczas, że mu na niczem nie schodzi"[2]. „To określenie najwyższego dobra ludzkiego—pisze prof. Rubczyński — t. j. w rozumieniu Arystotelesa szczęśliwości, przez negację wszelkich braków, przez zbliżenie do pełni bytu i tem samem do dawcy wszystkich błogosławieństw, Boga, jest bardzo charakterystyczne, bo okazuje, od samego punktu wyjścia dla etyki począwszy, znaczny przypływ pierwiastków platońsko i neoplatońsko-chrześcijańskich, tak, iż podstawy, na których się wspiera system zasad moralności u Stagiryty, uległy znacznemu rozszerzeniu, a nawet przesunięciu"[3]. Czy istotnie podstawy etyki petrycjańskiej uległy aż tak znacznemu rozszerzeniu wobec arystotelizmu? Nad tem zagadnieniem wypada zatrzymać się dłużej. Skorzystamy tym razem możliwie pełnie z wyników pracy doc. dr. Wąsika[4]. Otóż, wszystkie te platońsko i neoplatońsko-chrześcijańskie motywy dostały się do Petrycego przez kompendjum Piccolomini'ego. W „Universa philosophia de moribus" znajduje się rozprawa, zatytułowana: „De nominibus summi boni" (gr. IX. c. 2. p. 470), z niej to właśnie Petrycy korzystał przy układaniu artykułu: „Nawyższego dobra przezwiska". Ustęp, dotyczący „błogosławieństwa", który stał się punktem wyjścia w rozumowaniu prof. Rubczyńskiego, wzięty jest z tego artykułu. Jakiż jest stosunek Petrycego do Piccolomini'ego w rozpatrywanej rozprawce? Posłuchajmy znawcy

---

[1] Vide Eth. Pet. s. 49.
[2] Eth. Pet. s. 49.
[3] Op. cit. s. 91.
[4] Vide op. cit. s. 384.

tego przedmiotu. „W artykule tym—pisze doc. dr. Wąsik— szczególnie uwidocznia się różnica pomiędzy naukowem opracowaniem Piccolomini'ego, a popularnem Petrycego. Treść w istocie jest ta sama, atoli Petrycy ogranicza się jeno do synonimów polskich, rozumując zwyczajnie, Piccolomini zaś nagromadził ogromną erudycję: cytuje Plotyna, Ficinusa, Architasa, Pitagorasa, Strobeusa, Zenokratesa, Symplicjusza i in., przyczem sięga do źródła, a całe rozumowanie opiera na interpretacji wyrazów greckich"[1]. Jeśliby to jednak był jedyny ustęp, w którym Petrycy określa szczęśliwość, możnaby się zgodzić z tezą prof. Rubczyńskiego: o przesunięciu podstaw moralności w kierunku platonizmu, neoplatonizmu i chrystjanizmu, całkowicie niesamodzielnem i nieoryginalnęm, jak widać z badań doc. dr. Wąsika, pochodzącem raczej z chęci spopularyzowania wiedzy Piccolomini'ego, niż z istotnych poglądów krakowskiego arystotelika; — i to z niemałem zastrzeżeniem, pamiętając, iż w określeniu pojęcia dobra zajął Petrycy stanowisko czystego arystotelizmu, a dobro najwyższe, petrycjańskie błogosławieństwo, stanowi tylko szczególny rodzaj, w hierachji szczytowy, dobra wogóle. Przyjęcie zatem tezy prof. Rubczyńskiego byłoby połączone z dużą trudnością. Jest jednak inny jeszcze ustęp, w artykule zatytułowanym: „Co jest Dobro"[2], arystotelesowsko określający dobro najwyższe. Czytamy bowiem: „...jako dobro ludzkie nawyższe jest błogosławieństwo, od którego wszelki człowiek doskonałość swoją ma: a to błogosławieństwo zależy na dobroci, na cnocie, na rozumnem się na świecie sprawowaniu"[3]. To ostatnie zdanie jest wspaniałym skrótem słynnego, arystotelesowskiego określenia celu człowieka, którego urzeczywistnienie daje pełną szczęśliwość, czyni człowieka szczęśliwym.

Petrycy:	Arystoteles:
1. Błogosławieństwo zależy na dobroci...	1. ...boni autem viri bene et praeclare hoc (opus, cel życia) munere fungi...

---

[1] Ibid. [2] Eth. Pet. s. 48.

[3] Ibid.

2. na cnocie...	2. ...at sua quidque virtute bene perficitur...
3. na rozumnem się na świecie sprawowaniu...	3. ...hominis quidem opus ac munus vitam quandameamque functionem animi et actionem cum ratione coniunctam...[1]

Wróćmy jednak do pierwszego określenia szczęścia, czyli dobra najwyższego. Czy dla niego, pomijając neoplatonizm i chrystjanizm, nie mógłby być arystotelizm — przynajmniej idealnem źródłem?

„Wprawdzie gdzie indziej — mówi prof. Rubczyński — w XII ks. metafizyki (Arystoteles) przypisuje Bogu najszczęśliwszy żywot, jednakże ludzka szczęśliwość w jego rozumieniu jest zbyt stanowczo uwarunkowana, zależna od zaopatrzenia w zewnętrzne dobra, ażeby można było, nie wychodząc poza obręb jego stanowiska, twierdzić wraz z naszym autorem, iż szczęście człowieka polega na zbliżaniu się do Boga, na spływaniu Jego błogosławieństw, na stanie wydoskonalenia, zabezpieczonego całkowicie od niedostatków i ograniczeń. Tego rodzaju szczęśliwość muszą oczywiście zdeklarowani wyznawcy przekonania o nieśmiertelności osobistej umieszczać w żywocie, zwolnionym z doczesnych więzów"[2].

Cytowany autor wyraźnie przechodzi od pojęcia szczęścia ziemskiego do szczęśliwości wiecznej. Czy istotnie Petrycy tak pojmuje szczęście najwyższe? i czy, nawet tak pojęte, stanowi przedmiot jego etycznych rozważań? Wydaje się nam, że—nie. Do tej negacji upoważnia nas wyraźne rozgraniczenie Petrycego: celu pozaziemskiego, którym jest Bóg, źródło wiecznej szczęśliwości, od szczęścia doczesnego, ziemskiego[3]. Co więcej na-

---

[1] Eth. Nic. I. 1098.6.10-20.

[2] Op. cit. s. 91—92. Oto ustęp, stanowiący idealne źródło: Virtutis enim praemium et finis optima quaedam res esse et divina et beata videtur. Eth. Nic. I. 1099. 10. 10—20. Na ustęp ten zwraca uwagę również prof. Rubczyński.

[3] Vide: O celu człowieka.

wet to szczęście, którego Bóg jest dawcą w naszem życiu obecnem, nie może stanowić przedmiotu rozważań etycznych. „O szczęściu od Boga pochodzącem czemu nie przynależy mówić w Ethyce?"—stawia pytanie Petrycy. „Szczęście dwojako może być rozumiane — odpowiada —: Naprzód ile jest dar Boży, a w ten czas takiego uważanie szczęścia nie przynależy do Ethyki, ale w księgach de Natura deorum. Potym, jako my też staraniem naszem przykładamy się do dostąpienia tego szczęścia"[1] — i ten to właśnie rodzaj szczęścia stanowi przedmiot etyki. Dalsza zatem argumentacja prof. Rubczyńskiego[2], opierająca się na twierdzeniu Petrycego, iż Bóg jest dawcą szczęścia, leży, według samego arystotelika krakowskiego, poza granicami filozofji moralnej. Do zagadnienia tego jeszcze raz powraca Petrycy w rozprawce, zatytułowanej: „Jeśli szczęście i błogosławieństwo jest dar Boży"[3], twierdząc, iż szczęście: „darem bożym jest pośledniem obyczajem wziętym za pewną conditią nam nagotowanym, jeśli będziem zawsze cnotliwie żyć na świecie...", gdyż „do nabycia szczęścia potrzeba starania, potrzeba pracy, potrzeba dowcipu". Zatem szczęście jest nagrodą za życie zgodne z cnotą, ale etyka nie zajmuje się, wedle Petrycego, dawcą tej nagrody, lecz jej zdobywcą i drogą zdobycia. Pierwiastki neoplatońskie i chrześcijańskie, jak wykazaliśmy zresztą, nieoryginalne, należy przenieść do sfery metafizyczno-religijnej: podstawą etyki petrycjańskiej jest czysto perypatetyczna eudajmonja, być może jedynie z silniejszym rysem praktycznego woluntaryzmu.

5. O powinności.

Jeszcze jednej metamorfozie ulega arystotelesowskie dobro, pojmowane tym razem, jako powinność, co antycypuje do pewnego stopnia współczesny obowiązek. Pojęcie to wszechstronnie zanalizował prof. Rubczyński[4], ograniczymy się zatem do syntetycznego przedstawienia.

---

[1] Eth. Pet. s. 32. [2] Op. cit. s. 93.

[3] Eth. Pet. s. 72.

[4] Vide op. cit. s. 93—97.

Powinność pojmuje Petrycy dwojako: metafizycznie i etycznie[1]. Metafizycznie powinność stanowi istotną cechę „bytności", t. zn. bytowania. Wszelki byt ma swą powinność: „Jako wszystkie insze rzeczy..., które mają na świecie bytność, mają i powinność swoją" — mówi Petrycy w dedykacji do „Etyki". Powinność nie jest jedna i niezmienna, przeciwnie, zmienia się zależnie od „istności", której cechę stanowi, jak różne są cele, dobra, podobnie różne są powinności. „Bo jako każdego stworzenia różna jest istność, różna postać i każdej przyrodzenie od innych własnością swą jaką wydzielona jest: tak też każdego stworzenia różny jest własny koniec, insza powinność, insze dobro do jego natury przywłaszczone"[2]. Pragnienie doskonałości, jako swego celu i dobra, jest zarazem powinnością, tkwiącą w naturze rzeczy, dążenie do dobra staje się jakoby obowiązkiem naturalnym, wydaje się, że byt wszelki nie może nie pragnąć własnej doskonałości, skoro powinien[3]. Niekiedy przez powinność rozumie Petrycy zgodne z ustrojem przyrodzonym zachowanie się i trwanie: „każdemu cel i koniec naznaczon, aby się miał dobrze i w własnym swoim stanie i powinności trwał"[4]. Można tedy tak ostatecznie określić petrycjańskie pojęcie powinności metafizycznej: iż jest to przyrodzona i konieczna skłonność każdej rzeczy w dążeniu do dobra, jako swej doskonałości, zgodnie z naturalnym ustrojem i stanem.

O powinności etycznej mówi sam Petrycy, iż: „zowiem też nawyższe dobro powinnością ludzką: bo na powinności, wykonaniu, doskonałości każdej rzeczy należy, kto powinność swoją przystojnie i pilnie odprawuje, już doskonałym jest"[5]. W tem określeniu jest widoczne to przejście od ogólnie, metafizycznie pojmo-

---

[1] Metafizyczne pojęcie powinności nie jest w rozważaniach Petrycego czystem pojęciem ontologicznem, jest tylko jedną postacią powinności, będącą przedewszystkiem pojęciem etycznem, choć o podstawie metafizycznej; stądto, jak również ze względów metodologicznych, traktujemy o powinności metafizycznej w części etycznej.

[2] Eth. Pet. s. 2.

[3] „Dobra wszystkie rzeczy pragną dla tego, iż jest doskonałością i powinność natury każdej rzeczy wedle swojej conditiej..." Eth. Pet. s 46.

[4] Eth. Pet. s. 69. [5] Ibid. s. 49.

wanej powinności do powinności etycznej, pierwsza stanowi jakoby podstawę dla drugiej. Najwyższe dobro, źródło szczęścia ludzkiego, jest zarazem najwyższą doskonałością, lecz wszelka doskonałość polega na wypełnieniu, na wykonaniu, na osiągnięciu swego przyrodzonego celu, a toby nie było możliwe, gdyby nie istniała powinność, niby jakiś obowiązek, nakazujący trwać w zamierzeniu i stawać się doskonałym[1]. Pojęcie powinności etycznej nie jest jednak równie jednolite, jak metafizycznej, stąd trudno o ścisłą definicję i poprzestać należy na wskazaniu na dwa jakoby rodzaje tego pojęcia: 1⁰. powinność pojęta, jako zasada najwyższego dobra, a zarazem z nim utożsamiana, co zbliża ją do powinności metafizycznej i 2⁰. powinność, jako rodzaj doskonałości moralnej, jakoby antycypującej pojęcie obowiązku w sensie normy imperatywnej.

V. CNOTY.

1. O podziale cnót.

Etyka eudajmoniczna od pojęcia dobra najwyższego, pojmowanego, jako ludzka szczęśliwość, przechodzi do wskazania dróg, na których to szczęście można osiągnąć, to znaczy do cnót, ich rodzajów, genezy i istoty, stąd nauka o szczęśliwości staje się nauką o cnotach[2]. Zatem i my do niej przejdziemy, rozpoczynając od podziału cnót.

Cnotę można według Petrycego pojmować trojako: 1⁰. jako czystą doskonałość, gdy mówimy, iż Bóg, pełnia wszelkich doskonałości, jest samą mądrością, 2⁰. jako pewne właściwości animalne, np. męstwo lwów, roztropność pszczół i 3⁰. „możem rozumieć cnoty śrzedniem sposobem — mówi Petrycy — ile jest przystojne postanowienie uczciwości w ludziach"[3]. Otóż, ten tylko rodzaj cnót stanowi przedmiot rozważań etycznych. Cnoty

---

[1] „Powinność doskonałość jest, która rozkazuje trwać w przedsięwzięciu". Eth. Pet. s. 46.

[2] „...und erst insofern, als die Erörterung des Glückseligkeitsbegriffes alsbald zum Tugendgedanken führt, zur Erkenntnis, dass gerade die Tugend das eigentliche Wesen der Glückseligkeit bildet, geht die Glückseligkeitslehre in die Tugendlehre und damit in die Ethik über". M. Wittmann op. cit s. 1.

te, t. j. cnoty ludzkie, ze względu na pochodzenie swe, mogą być trojakie: naturalne, nabyte i boskie.

A. Cnoty naturalne, wrodzone człowiekowi, dotyczą bądź całego rodzaju ludzkiego, bądź poszczególnych ludzi; te ostatnie są dwojakie: cielesne, jak zdrowie, uroda i duchowe, zawierające w sobie: „jakoby iskierki niejakie i nasienie cnót”[1]. Naturalne cnoty duchowe są to zatem wrodzone każdemu człowiekowi właściwości i dyspozycje psychiczne, które jako proste możliwości mogą być aktualizowane w odpowiednie cnoty. Nie są więc cnotami w ścisłem znaczeniu, nazywać je raczej należy półcnotami.

B. Cnoty nabyte. Drugi rodzaj cnót ludzkich stanowią te cnoty, które: „nabywamy pilnością, pracą i zwyczajem: które tak dalece rozciągają się w umyśle ludzkim (właściwie w duszy), jak dalece rozciąga się rozum”[2]. A ponieważ rozum bądź stanowi istotę duszy (są to władze obdarzone zdolnością poznawczą), bądź tylko w niej uczestniczy, nie stanowiąc jej istoty (są to władze, idące za władzami poznawczemi)[3], — przeto i cnót nabytych są dwa rodzaje: jedne cnoty należą do władz poznawczych, do części myślnej duszy, drugie do części zmysłowej, postępującej za władzami poznawczemi. Pierwsze — intelectuales virtutes, cnoty dianoetyczne, nazywa Petrycy „umyślnemi”, „rozumnemi”, są to „na samej ludzkiej myśli zasiadłe” cnoty, drugie — morales virtutes, cnoty etyczne, zowie Petrycy „obyczajnemi”, „zwyczajnemi”, gdyż są „na zwyczaju zależące”[4].

Cnoty etyczne dzieli Petrycy: na bohaterskie: „zasiadłe na niejakiej zacności, przewyższającej stan ludzki” i — pospolite, idące według zwykłych granic obyczaju ludzkiego. Cnoty pospolite mają charakter bądź cnót powszechnych, jak sprawiedliwość, zamykająca w sobie wszystkie inne cnoty, bądź cnót odnoszących się tylko i wyłącznie do jednej jakiejś sfery etycznej: „jako gdy kto ma cnotę męstwa, choćby nie był inszemi cnotami ozdobion”[5].

---

[1] Eth. Pet. s. 143.

[2] Vide Psychologja: O władzach duszy.

[3] Eth. Pet. s. 143. [4] Ibid. [5] Ibid.

Petrycjański podział cnót można przedstawić obrazowo, jako układ trzech koncentrycznych kół: pierwszy, największy krąg będzie zamykał wszelką doskonałość, pojętą najogólniej, zarówno boską, ludzką, jak i animalną, drugi, mniejszy — będzie zawierał już wyłącznie doskonałość ludzką, t. zn. cnoty naturalne, boskie i nabyte, wreszcie trzeci i najmniejszy krąg, ilustrujący nabytą część doskonałości człowieka, zamknie cnoty dianoetyczne i etyczne. Te ostatnie, zwane przez Petrycego pospolitemi, w odróżnieniu od heroicznych, ściśle odpowiadające arystotelesowskim cnotom etycznym, stanowić będą wyłączny przedmiot dalszych rozważań.

2. O genezie cnót etycznych.

Problemowi genezy cnót etycznych poświęcił Petrycy dwie rozprawki: „Jako dostajemy cnoty: Jeśli za nauką, abo za darem natury i Bożym, abo za zwyczajem"[1] i „Jeśli się rodzą ludzie z Cnotami"[2]. Problem ten bywa najróżnorodniej rozwiązywany, od antynomij nie są wolne dzieła Platona, a nawet, według Petrycego, Arystotelesa; stąd niebywale trudne jest danie pewnej odpowiedzi na to: czy cnoty są darem natury lub Boga, czy raczej płyną z nauki, a może są nabywane drogą ćwiczeń i przyzwyczajeń. Plato w „Menonie" utrzymuje, iż cnót ani nie nabywa się przez naukę, ani nie pochodzą od natury, lecz są darem Boga, w „Protagorasie" natomiast przeciwnie, zgodnie ze swem intelektualistyczno-sokratycznem pojmowaniem etyki, twierdzi, iż nauka jest źródłem cnoty[3]. Z pseudo-arystotelesowskiej „Fizjognomiki" wnioskuje arystotelik krakowski, iż Arystoteles uznawał przyrodzoność cnót, natomiast w „Etyce nikomachejskiej" rozwija teorję o sposobach nabycia,

---

[1] Eth. Pet. s. 120—122.

[2] Eth. Pet. s. 122—124.

[3] Petrycy słusznie wskazuje na tę arcyważną antynomję w etyce Platona, idąc w tem niewątpliwie za erudytą Piccolominim. Niektórzy historycy filozofji, jak Arnold i Schtalbaum utrzymywali, że słowa Sokratesa o cnocie, jako darze boskim, należy rozumieć ironicznie, jeszcze inni, jak Ast, odmawiali autentyczności „Menonowi", nie mogąc pogodzić go z „Protagorasem". Oto ten kłopotliwy ustęp z „Menona": „A zatem, myśmy się zgodzili, że ten przedmiot, który nie posiada ani nauczycieli, ani uczniów,

znów zatem, jakoby sprzeczność, tym razem jednak, wbrew Petrycemu, twierdzić wolno, iż — nieistotna. A jakież jest własne stanowisko Petrycego? Otóż, utrzymuje wychowanek medycyny padewskiej, należy rozróżnić przyczyny „dalsze" i „bliższe", jakoby pośrednie i bezpośrednie. Przyczyny pośrednie („dalsze") są bądź od nas niezależne, dane człowiekowi przez Boga czy też naturę: są to wrodzone każdemu z ludzi dyspozycje psychiczne; bądź od nas samych zależne („własne"), jak nauka i filozofja. Do przyczyn bezpośrednich („bliższych i własnych", jak je nazywa Petrycy), będących w własnej mocy człowieka, należą: ćwiczenia i nawyk. Zanalizujemy kolejno przyczyny podane przez Petrycego.

a. Przyczyny pośrednie i niezależne. Petrycy, nie przesądziwszy wyraźnie kwestji pochodzenia wrodzonych każdemu z nas dyspozycyj psychicznych (czy źródłem ich jest sama natura, czy Bóg), bada ich stosunek do dobra i zła, rozwijając niezwykle ciekawą teorję klimatów.

Petrycy, bardziej platonico niż aristotelico modo, stwierdziwszy walkę w człowieku między częścią rozumną, a nierozumną, śmiertelną, a nieśmiertelną, myślną, a pożądliwą, nie bez pesymizmu powiada, iż: „ludzie z przyrodzenia są skłonniejsi do dobra zmysłów, do dóbr cielesnych"[1], przyczynę widząc w majoryzacji życia zmysłowego[2]. I choć „człowiek według obojej natury swojej (t. j. rozumnej i zmysłowej) dobra pragnie, przez się wszakże z trafunku, dla złączenia obojga natur zmysłów i rozumu, które między sobą walczą: człowiek skłonniejszy jest do

---

nie może być nauczalny? (Sokr.). Zgodziliśmy się. (Men). A nauczyciele cnoty nigdzie się nie ukazują? (Sokr.). Tak. (Men.). A zatem cnota jest nienauczalna. (Sokr.). Nieprawdopodobne, choć nasze rozwiązania są prawidłowe. (Men.). ...Cnoty więc ani nie otrzymujemy od natury, ani nie nabywamy nauką, lecz jest dana, jako dar boży, niezależnie od rozumu,—temu, komu jest dana, skoro niema polityka, który mógłby drugiego uczynić politykiem. Wg. przekładu rosyjsk. Karpowa. Vide również Введение. s. 151.

[1] Vide Eth. Pet. „Jeśli człowiek z natury do złości, czyli do cnót skłonniejszy". s 124.

[2] „Przyczyną tego jest, iż wszyscy poczynamy żyć z zmysłów, cielesnie: przez zmysłów człowiek ani być, ani co znać, ani czynić nic nie może..." Ibid. s. 125.

złego". Jest to już zupełnie wyraźny pesymizm w etycznem wartościowaniu człowieka, z własnego, głębokiego wyprowadzony doświadczenia. Ten pesymizm moralny Petrycego, oparty o empiryczny realizm, zbliża krakowskiego arystotelika do Machiavelli'ego, choć o wpływach tym razem nie może być mowy. Tak więc człowiek: „skłonniejszy jest do złości niźli do cnót"[1], ale: „dla różności kompleksyj i postanowienia ciała, jedni do złego, drudzy do dobrego, mniej albo więcej skłonni się najdują i łacni"[2]. Otóż, ten rodzaj, stopień i zależność skłonności teraz należy ustalić. Skłonności te, zwane dispositiones, jako pewne zdolności, są każdemu z nas wrodzone, „przez które do cnoty skłonni, sposobni i łacni jesteśmy", stanowią one zatem arystotelesowską „możliwość" osiągnięcia cnoty.

Dyspozycje, z których rozwijają się cnoty dianoetyczne (myślne), nazywa Petrycy dowcipem[3], te zaś, które przekształcamy w cnoty etyczne, zowie półcnotami lub nasieniami cnót, ustalając cztery zasadnicze dyspozycje etyczne: 1⁰. pragnienie sławy, 2⁰. obawę hańby, 3⁰. miłość i bojaźń bożą i 4⁰. miłość bliźniego[4]. Filozofja i pedagogja starożytności na żądzy sławy, jako na potężnej i trwałej dyspozycji zbiorowej psychiki, opierała swe systemy wychowawcze. Petrycy, o którego poglądach pedagogicznych pisali prof. Leniek i doc. dr. Wąsik, nie bez powodu, a z dużem znawstwem psychiki narodu polskiego, tę właśnie dyspozycję, w swych rozważaniach etycznych, uznał za naczelną, dając jednocześnie wyraz swemu realizmowi moralnemu i wychowawczemu. Lecz od czegóż zkolei zależy sam rodzaj, charakter i stopień dyspozycyj psychicznych? Od warunków geograficznych odpowiada Petrycy, rozwijając swą teorję klimatu, w sposób podobny do współczesnego mu prawie Bodina[5], choć zupełnie niezależnie i przypuszczalnie nie znając nawet pracy znakomitego legisty: „De republica libri sex", nic nas bowiem na tę znajomość nie naprowadza, poza samą teorją klimatów. „Skłon-

---

[1] Ibid. [2] Ibid.

[3] Eth. Pet. s. 84. [4] Ibid.

[5] Vide Чичеринъ op. cit. s. 435-6.

ności i obyczaje różne wedle położenia miejsca"[1], takim tytułem rozprawki rozpoczyna Petrycy swe rozważania klimatyczne. „Przeto jasna rzecz jest, iż ludzie południowi, więcej mogą rozumem, a północni więcej mogą dużością ciała. Dlaczego Aristoteles daje znać, iż ludzie duży i mężni, nie tak dowcipni są, ani Rzeczypospolitej umieją dobrze rządzić"[2]. Arystoteles jednak stanowi tu jedynie punkt wyjścia i to zarówno dla polskiego arystotelika, jak i dla francuskiego legisty, dla Petrycego, jako dla lekarza jest również nieobcy Galenus, lecz w zasadzie obie teorje klimatów wypływają z własnego empirycznego realizmu ich twórców, wzmocnionego u Petrycego przez wykształcenie przyrodnicze. Arystotelik naturalista, wychodząc z założenia, iż właściwości fizyczne i psychiczne człowieka są zależne od strefy, w jakiej zamieszkuje, omawia dość szczegółowo każdą z nich, nieraz nie bez pewnej naiwności, oceniając ze stanowiska nauki współczesnej. Mieszkańców krajów północnych (lecz niepolarnych) Gottów, Hunnów cechuje prostota i szczerość: „bo ludzie tłuści — mówi Petrycy — nie mo-

---

[1] Eth. Pet. s. 85.

[2] Ibid. s. 86. Oto ustęp z „Polityki", stanowiący prażródło wszelkich teoryj klimatów: Atque hoc sane propemodum quis intelligat, si et civitates Graecorum fama gloriaque praestantes, et universum orbem terrarum, qui incolitur, ut a diversis ac variis gentibus occupatus est, inspiciat. Quae enim gentes in locis frigidis quaeque in Europa habitant, animi quidem et ardoris plenae sunt, cogitationis vero et artis aliquanto inaniores; quocirca libertatem quidem magis retinere solent, res publicas vero suas minus bene administrare, nec finitimus imperare possunt. Quae autem Asiam incolunt, mente sunt illae quidem in cogitando et in artibus inveniendis solertes et ingeniosae, sed nullius animi; quocirca perpetuo parent ac serviunt. Porro autem Graecorum natio, quemadmodum, quod ad loca attinet, media interiecta est, ita et ambarum illarum est particeps: nam et ferox atque animosa et solers atque ingeniosa est; quapropter et semper in libertate vivit, et perpetuo rem publicam suam optime administrat, et omnibus imperare possit si unam rei publicae administrandae formam consequatur. Eodem autem modo inter se differunt Graecorum nationes. Aliae enim ingenio praeditae sunt mero et simplici, aliae ad hanc utramque vim bene temperatae. Perspicuum igitur est eos homines qui scriptori legum ad virtutem flexibiles ac tractabiles futuris sunt, et acri ad cogitandum ingenio et magno ferocique ad audendum animo esse debere. „De republica". VII. 1327—1328. 7. Rozdział

gą być źli"[1], lecz jednocześnie: srogość, okrucieństwo, chciwość mienia, a przytem zabobonność: „iż bystrości rozumu nie mają, nazbyt się czego złego zawżdy obawiają"[2]. Ludzie południa mają dużą, wrodzoną inteligencję, lecz zarazem i chytrość, okrucieństwo ich jest sroższe, bardziej nieprzejednane: „z melancholiej zaciąwszy się miary i końca nie znaią[3]". A przytem: „smutni są południowi, spuszczonej twarzy, chodu nierychłego, myślący". „Północni weseli raczej, dla dostatku krwie. Dlaczego południowi ludzie są skłonni do wszystkiego złego, dla upalonej krwie"[4].

Następnie omawia Petrycy „przyrodzenie" (ten archaiczny termin dobrze oddaje pojęcie dyspozycyj psychicznych) ludzi wschodnich i zachodnich, stwierdzając, iż: „zachód z północą, a wschód z południem ma wielkie podobieństwo"[5], jak również: „ta różność jest między górzestemi miejscy a równiną, jaka jest między południowym a północnym: i jednakie są własności, jeśli równina nie ma żadnych jezior"[6]. W krajach wilgotnych, o dużej depresji: „ludzie dla wielkiej wilgotności rośli są jako Batawowie, Phrysowie"[7]. Kraje suche, choć nawet gorące, są znacznie zdrowsze i ludzie tam są prędcy, twardzi i mocni, podobni do nich są górale—mężni i pomysłowi, wręcz odmiennego charakteru są mieszkańcy żyznych, międzygórskich dolin: „skłonni do roskoszy, do próżnowania, o wojnę nie dbają"[8]. Nie pominął arystotelik naturalista nawet wpływu wiatrów, czytamy bowiem: „Od wiatru, którym żyjemy, dziwnie odmieniają się obyczaje ludzkie. Które miejsca mają wiatry wielkie, ludzie w nich są okrutni i niestateczni. A którzy w spokojnych miejscach od wiatru mieszkają, ludzcy są i stateczniejszy... dla częstych wiatrów Węgrzy — odmienni i nieludzcy", „porywczy i okrutni"[9], podobnie marynarze i flisacy: „bo spokojna myśl nie może być w tych, którzy się

---

ten opatrzył Petrycy przydatkiem: „Jeśli w miernych plagach (strefach) świata ludzie są sposobniejszy do Rzeczypospolitej". Pol. Pet. cz. II, s. 275—277. O tem będzie jeszcze mowa w częściach, poświęconych prawu i państwu.

[1] Eth. Pet. s. 86. [2] Ibid.

[3] Ibid. 86. [4] Ibid.

[5] Ibid. 87. [6] Ibid.

[7] Ibid. [8] Ibid. 88. [9] Ibid.

ustawicznie kołyszą"[1]. Jakież kraje najbardziej odpowiadają wszechstronnemu rozwojowi człowieka?. Kraje leżące w strefie umiarkowanej, odpowiada Petrycy zgodnie z Arystotelesem, podobnie jak Bodinus.

Tak więc, przyrodzenie człowieka, to co nauka współczesna określa mianem dyspozycyj wrodzonych, z których rozwijają się cnoty umysłowe i wolowe, zależy i tłumaczy się warunkami geograficznemi. Do petrycjańskiej teorji klimatów wrócimy jeszcze, gdy mowa będzie o prawie i państwie, teraz przedstawić wypada dwie dalsze przyczyny cnót.

b. Przyczyny pośrednie i zależne (t. zn. własnowolne). Do przyczyn pośrednich dalszych, w mocy człowieka pozostających, należą: nauka i filozofja. „Nabywamy cnoty wymyślnym sposobem — mówi Petrycy — przez przyczyny pierwsze: to jest przez Philosophję i naukę, przez którę, iż rozum widzi prawdę może nas kierować do rzeczy przynależących cnocie"[2].

„Stąd tedy też ma się poznać, iż Philosophja jest barzo pożyteczna do obyczajów i nauki głębokiej". „Naprzód, iż myślenie w naukach głębokich ducha od ciała odłącza: i czyni go czystszym", a nadto przez naukę poznajemy zasady postępowania, prawa, przykłady czynów cnotliwych. Nauka zatem i filozofja, odkrywając człowiekowi prawdziwy porządek moralny, taki, jaki powinien być, nie może pozostać bez wpływu na istniejący, a wreszcie sam charakter pracy intelektualnej uduchawia i umoralnia człowieka.

Myliłby się jednak ten, ktoby sądził, iż znając prawdę i wiedząc co dobre, postępowałby zawsze zgodnie z cnotą, bo wiedzący tam tylko nie błądzi, gdzie niema namiętności, to znaczy w dziedzinie czystego poznania. Wypowiada się zatem Petrycy wyraźnie przeciw racjonalizmowi etycznemu Sokratesa.

c. Przyczyny bezpośrednie i zależne (t. zn. własnowolne). Do przyczyn bezpośrednich, bliższych, zależnych od wolnej woli

---

[1] Eth. Pet. s. 121. [2] Ibid.

[3] Vide rozprawka: „Jeśli kto umiejętny i wiadomy może błądzić". Eth. Pet. s. 150—151.

człowieka należą: ćwiczenie i nawyk (zwyczaj) właściwe zródła wszystkich cnót, bo: „...aspekt i miejsca łaskawość tylko zaczyna sprawy: a wola kończy i doskonałe czyni"[1]. I „nie rodziemy się — czytamy u Petrycego — z cnotą tak, abyśmy zaraz mieli być cnotliwemi i dobremi; ale przychodziemy do cnót i dobroci przez długie, dobre czynienie: jako rzemieślnikami nie bywamy z przyrodzenia, ale możem się rzemiosła nauczyć, jeśli będziemy pilności przykładać. Jednak choć się nie rodziemy cnotliwemi, przedsię rodziemy się z władzą cnót i nasieniem, to jest mamy moc stać się cnotliwemi i mamy sposobność w sobie z natury stać się dobremi"[2]. „Właśnie tedy i najbliższą przyczynę cnoty nabywamy przez zwyczaj, przez dobre, częste czynienie, przez przyzwyczajanie się"[3], jak „za częstym zwyczajem skromnego jadła i picia, dostawamy nałogu wstrzymięźliwości"[4]. Jest to, jak widzimy, czysty arystotelizm[5]. „Przeto kto cnotliwie czyni, cnotliwym jest zawżdy"[6] — mówi uczeń za mistrzem. Lecz czegóż właśnie potrzeba, aby postępować sprawiedliwie, wstrzemięźliwie, mężnie, mówiąc ogólnie, cnotliwie? Muszą być spełnione następujące warunki, odpowiada Petrycy: 1⁰. należy czynić wiedząc i świadomie (rozmyślnie); 2⁰. „aby w rozmyślaniu poczciwego i przystojnego się dzierżał, bo gdzieby kto, co czynił dla sromoty, abo chroniąc się karania, abo sławy, abo pożytku jakiego pragnąc, przystojnie uczyni, ani ma być mian za dobrego człowieka"[7]; 3⁰. aby postępowanie to było stałe i we wszystkich sprawach jednakowe. Tak więc, ten może być nazwan prawdziwie cnotli-

---

[1] Pol. Pet. cz. II. s. 277.

[2] Eth. Pet. s. 123. [3] Ibid. s. 121. [4] Ibid. s. 132.

[5] Oto stanowiące źródło ustępy z „Etyki nikomachejskiej": „Morales autem (virtutes) ἐξ ἔθους, id est ex more, comparantur, a quo nomen quoque traxerunt, quod parum admodum ἀπὸ τοῦ ἔθους, id est a more, deflectit. Ex quo etiam perspicuum est nullam virtutem moralem insitam nobis esse a natura... Ergo neque natura neque praeter naturam nobis ingenerantur virtutes, sed sic affectis ut ad eas suscipiendas apti simus natura, perficiamur autem perpoliamurque more et consuetudine. Praeterea quaecumque nobis a natura obveniunt, eorum potestates prius accipimus, posterius functiones muneris obimus". „Itemque iustis actionibus exercendis iusti, temperantibus temperantes fortibus fortes efficimur". Eth. Nic. II. 1103-4. 1.

[6] Eth. Pet. s. 130. [7] Ibid. s. 130.

wym mężem, kto postępuje według cnoty nie z obawy lub dla sławy i korzyści, lecz dla cnoty samej. Tu wyraźnie moralność perypatetyczna przechodzi w stoicką.

3. O istocie i definicji cnoty etycznej.

Znana już nam jest trojaka przyczyna cnoty etycznej: przyrodzenie, filozofja i ta najbezpośredniejsza i zasadnicza, t. j. wolutywne ćwiczenie. Cóż zatem stanowi istotę, tak powstałej, cnoty? Nałóg — odpowiada Petrycy, arystotelesowska ἕξις, habitus Aquinaty.

„Istność tedy cnoty jest nałóg wybierania spraw, które dobry rozum wskazuje"[1]—recta ratio powiedziałby Cyceron. Przedmiot stanowi sfera własnych uczuć człowieka (namiętności, mówiąc archaicznie), którą cnota do umiaru i określonego środka[2] prowadzi, mając na celu dobro najwyższe. Znając wszystkie elementy pojęcia cnoty: przyczynę, istotę, przedmiot i cel, można podać dokładną definicję.

Czyni to Petrycy, mówiąc, iż: „cnota ...jest nałog żądze zmysłowej wybierania mierności, która się do nas ściąga, rostropnością ograniczonej; a nałog dostany zwyczajem, abyśmy sobie dostali szczęścia nawyższego, świeckiego"[3].

Definicja Arystotelesa jest ściśle materjalną definicją, Petrycego natomiast zawiera nadto element genetyczny i teleologiczny i choć traci na wartości metodologicznej, ze stanowiska wymagań współczesnej nauki, zyskuje, jako wspaniały, syntetyczny skrót całej moralności perypatetycznej. Jeśli tu Petrycy stoi na stanowisku czystego arystotelizmu, to w końcowym „przydatku" do księgi II „Etyki", którego treść, zalecanie cnoty, stanowi ra-

---

[1] Eth. Pet. s. 145.

[2] Eth. Pet. 126.

[3] Eth. Pet. s. 144. U Stagiryty czytamy: „Est igitur virtus habitus ad consilium agendi capiendum aptus et expeditus, in ea mediocritate positus quae ad nos comparatur, quaeque ratione est definita, et ut prudens definiret; mediocritas autem seu medium est duorum vitiorum, unius quod ex nimio, alterius quod ex eo quod parum est nascitur".

Eth. Nic. II. 1107.6.

czej moralizowanie, niż naukę moralności; chrześcijańskich barw używa arystotelik krakowski, otwierając przed cnotą perspektywy w zaświaty. Oto ten z dużym artyzmem napisany ustęp: „Cnota taką ma moc, iż za jej darem umarli żyją: w ciemnościach leżący świecą, uniżeni pod niebo się podnoszą, chorzy znamienicie zdrowi są; ubodzy prawdziwemi bogactwami opływają, słudzy panują, słabi są możnemi, niscy są wysokiemi, prostego rodu stają się szlachcicami, szpetni pięknemi; a nieszczęśliwi bywają szczęścia panami. Przez cnotę człowiek Anielskiego dostaje stanu, jako Aniołowie światłości przez złość czartami się stali ciemności". „...Którzy cnoty szanują Pana Boga szanują i dobrego. Bo cnota abo jest Boski obraz, abo droga do Pana Boga, abo raczej oboje..."

4. O rodzajach i środku cnót etycznych.

Etyka perypatetyczna, oparłszy naukę o cnotach na psychologji empirycznej, wyprowadzała je niejako z psychiki żywego człowieka, stąd wielka liczba tych cnót, w przeciwieństwie do platonizmu i stoicyzmu i jakby dowolność w ustalaniu, a przytem niestałość samej liczby, nieodłączne cechy empiryczno-psychologicznej metody, stosowanej w nauce moralności. Arystoteles podaje w „Etyce nikomachejskiej" (ks. III i IV) jedenaście cnót etycznych: 1. ἀνδρεία (fortitudo, męstwo), 2. σωφροσύνη (temperantia, wstrzemięźliwość, petrycjańska „wstrzymałość"), 3. ἐλευθεριότης (liberalitas, wspaniałomyślność, „szczodrość"), 4. μεγαλοπρέπεια (magnificentia, wspaniałość, „wielmożność"), 5. μεγαλοψυχία (magnitudo animi, wielkoduszność, „spaniałość"), 6. φιλοτιμία (godność), 7. πραότης (lenitas, łagodność, „rzeźwość"), 8. φιλία (amicitia, „ludzkość, przyjaźń, udatność"), 9. ἀλήθεια (veritas, prawdziwość, „prawda, szczerość"), 10. εὐτραπελία, εὐτροπία (grzeczność, „dworstwo", „żartobliwość"), 11. αἰδώς (verecundia, wstydliwość). Dwunastą jest νέμεσις — indignatio, trzynastą cnotą — δίκαιον — iustitia. Petrycy zna jeszcze jedną cnotę, nieznaną zupełnie Arystotelesowi, jest nią: „radość z szczęścia dobrych ludzi"[1], krańcami są tu: „nieżyczliwość, niechęć, gdy się kto nie raduje

[1] Eth. Pet. s. 112.

z szczęścia dobrych" i „niedbalstwo cudzego szczęścia". Etyka arystotelesowska nie zna cnoty radości, nie dlatego, aby nie znała samej radości, lecz dlatego właśnie, że zna ją w całej jej pełni, zgodnie z duchem helleńskim chce, aby była wszędzie, w każdym objawie życia, a więc i w każdej z cnót. Arystotelik krakowski z głębi ducha chrześcijańskiego, który cierpieniu nadał wartość moralno-religijną, jako jego konieczne przeciwieństwo wyprowadza cnotę radości; Hellenowi, który w cierpieniu widział tylko zło, a w radości całą wartość życia (zatem przemawia moralność eudajmoniczna wspólna w zasadzie wszystkim systemom greckim), specjalna cnota radości byłaby czemś zgoła niezrozumiałem. Tak więc, ta petrycjańska cnota nie tworzy harmonijnej całości z cnotami Stagiryty—tłumaczy ją średniowiecze. Każda, jak wiemy, z cnót etycznych stanowi określony środek między krańcami zła: nadmiarem i brakiem, między „pobokami występnemi w zbytku i w niedostatku"[1], jak je nazywa Petrycy. Tak więc męstwo—cnota w której arystotelik krakowski jest stosunkowo najbardziej samodzielny[2], stanowi: „mierność w bojaźni i w ufności abo śmiałości", nadmiarem jest: „głupie bespieczeństwo, śmiałość, przewaga nieprzystojna", brakiem: „gnuśność, lenistwo, bojaźń"[3]. Podobnie i w innych cnotach, we „wszelakiej sprawie śrzodek i miarę mamy obierać"—lecz jak? „nie mniej abo więcej—odpowiada Petrycy — a śrzodek w sprawach jest, jako go baczenie dobre rostropnego człowieka wynajdzie"[4], „ut sciens et prudens definiret"—czytamy u Arystotelesa. Tak więc „dobre baczenie", t. zn. uwaga, przytem roztropnego człowieka, a więc posiadającego dianoetyczną cnotę roztropności, winna ustalić szukany środek cnoty etycznej; sprawiedliwość rozdzielającą, jak zobaczymy, będzie chciał oprzeć Petrycy również na „baczeniu" i na słuszności, o której tutaj nie mówi. Pojęcie „baczenia" stanowi do pewnego stopnia nowy motyw pośród arystotelesowskich wskazań w określaniu właściwego środka. „Tak więc podczas gdy w umyśle greckiego filozofa[5], zgodnie zresztą z ogólną dążnością hel-

---

[1] Ibid.

[2] Vide doc. dr. Wąsik. Rękopis s. 1452.

[3] Eth. Pet. s. 112. [4] Eth. Pet. s. 192.

[5] Kończy prof. Rubczyński rozważania nad petrycjańskiem trzymaniem się środka. Vide op. cit. s. 113-116.

leńskiej cywilizacji, góruje hasło harmonji, zdobycia i utrzymania równowagi na pograniczu między pragnieniami zbyt silnie i zbyt słabo napiętemi, w pojęciu cnotliwej drogi środka przez jego polskiego ucznia, Petrycego, przeważa moment przezornego unikania krańcowości roztropnem „baczeniem" i zwalczania pociągów, w tym kierunku unoszących, zapomocą utrwalanych ćwiczeniem i nieodłącznem od niego natężeniem woli „nałogów" (dyspozycyj) żądz zmysłowych..." Czy istotnie przeważa moment „przezornego unikania krańcowości"? Wydaje się nam, że — nie. Oto ustęp, w którym Arystoteles mówi o tem wyraźnie: „Itaque sciens omnis nimium et parum fugit, mediocritatem exquirit atque hanc exoptat..."[1]. A nawet, przyjmując tezę prof. Rubczyńskiego (że „przeważa"), nie widzimy dostatecznej różnicy w przeciwstawianych pojęciach i racji samego przeciwstawiania. Podobnie krytyczne stanowisko zajął doc. dr. Wąsik: „W definicji cnoty — czytamy według rękopisu — jako też w urabianiu o niej pojęcia mało odstąpił nasz autor od mistrza, opierając ją w zasadzie na rozumie z poważnym jednak odcieniem uczucia; co najwyżej jeszcze raz podkreślić należy podnoszenie czynu i energji życiowej w większym stopniu w porównaniu z mistrzem; zato w rozklasyfikowaniu cnót widzimy pewne różnice, co jest rzeczą, naszem zdaniem, może bardziej ciekawą w tej części etyki, niż podnoszone przez prof. Rubczyńskiego „pozorne unikanie krańcowości", w czem zresztą mało różni się od zasadniczego pojęcia harmonji, jest to ta sama zasada równowagi, popularnie wyrażona"[2].

C. Wreszcie trzecim rodzajem cnót są, zgodnie z nauką chrześcijańską, cnoty boskie czyli teologiczne.

Do cnót tych należą: wiara, nadzieja i miłość. „Te trzy cnoty — mówi Petrycy — nad słońce jaśniejsze są między inszemi cnotami: nawet bez nich drugie zacność swoją tracą"[3]. Są to zatem virtutes infusae Tomasza z Akwinu. Z cnoty wiary rodzi się „nabożeństwo", które: „jest tego, co sie Bogu oddaje ustawiczne rozmyślanie z dzięką"[4]. Cnota nadziei może być pojmo-

---

[1] Eth. Nic. II. 1106-1107.5.

[2] Doc. dr. Wąsik. Rękopis. s. 1386.

[3] Eth. Pet. s. 232. [4] Ibid.

wana dwojako: 1⁰. jako „namiętność, która upatruje dobro przyszłe"[1] i 2⁰. jako „spodziewanie się ostatniego końca, ile jest owocem zupełnej cnoty"[2]. Z niej się rodzi cnota pobożności, która „jest poznaniem Boga", „czołem i głową sprawiedliwości i gruntem wszystkich cnót"[3].

Z cnoty miłości, „łaskawości" (Petrycy „caritas" tłumaczy przez „łaskawość") pochodzi „świętobliwość": „przez którą ludzie zachowują sprawiedliwość w rzeczach do P. Boga przynależących"[4]. Wszystkie te cnoty, pochodzące od cnót boskich, sprowadzają się w zasadzie do jednej, t.j. do sprawiedliwości względem Boga.

„O tych cnotach nie uczył Aristoteles—czytamy u Petrycego—dla tych przyczyn: Naprzód, iż Aristoteles uważał cnoty, te tylko, które świeckie są, które nas uczą: jako się obchodzić z ludźmi: jako miarkować namiętności: a te trzy cnoty więcej nas prowadzą do żywota przyszłego. Druga, opuścił te cnoty, iż mogą być zamknione pod Bohatyrską cnotą: gdyż Bohatyrska cnota wynosi nas nad stan ludzki do Pana Boga"[5].

Rekapitulując wyniki badań nad etycznemi poglądami Petrycego, damy jednocześnie ich syntetyczną ocenę.

Petrycy przyjął średniowieczny, z Arystotelesa przez Hugona od św. Wiktora wywodzący się, podział filozofji moralnej na: etykę, ekonomikę i politykę.

Przedmiot, tak zewnętrznie wyodrębnionej etyki, stanowią fakty moralne, pojęte przez arystotelika krakowskiego, jako jedność kształtowanej materji namiętności i kształtującej formy —cnoty. Dwuelementowość faktu moralnego, jako etyczny odpowiednik metafizycznej dwuelementowości substancji, stanowi ciekawe, choć oczywiście nieoryginalne rozwinięcie arystotelesowskiej, ontologicznej teorji materji i formy. Źródłem tu mógł być zarówno Piccolomini, jak i starzy scholjaści greccy. Jeśliby Petrycy posługiwał się metodą dedukcyjną, mógłby, po takiem określeniu faktu moralnego, a priori ustalić, że wartość

---

[1] Ibid. s. 233. [2] Ibid. s. 231.

[3] Ibid. [4] Ibid. [5] Ibid.

osiągniętego poznania z natury rzeczy nie może być gnoseologicznie doskonała. Do podobnego wyniku dojdzie Petrycy na drodze dowolnie indukcyjnego rozumowania, przeprowadzonego w scholastycznej zewnętrznie formie.

Podstawowemi pojęciami wszelkiej moralności eudajmonicznej są: dobro i jego najwyższy rodzaj, t.j. dobro najwyższe czyli szczęśliwość i nieodłączny teleologizm. Dobro pojmuje Petrycy ściśle perypatetycznie, jako doskonałość, której wszystko pragnie.

Podobnie arystotelesowsko pojęty jest podział dobra na: przyrodzone (cielesne), duchowe (cnoty) i materjalne (bogactwa).

Najwyższem dobrem jest szczęśliwość, stanowi ona jednocześnie konieczny cel człowieka. Petrycy ściśle rozróżnił metafizyczne pojęcie celu wszystkiego, co istnieje, t.j. celu ostatecznego—jest nim Bóg, od celu pojętego etycznie, zamykającego się życiem doczesnem człowieka — jest nim szczęśliwość (inaczej „błogosławieństwo"), pojęta jako dobro najwyższe, polegające na cnocie, na rozumnem i dobrem życiu, czemu towarzyszy radość i szczęście, upadabniające człowieka Bogu. Tak pojęta szczęśliwość odpowiada całkowicie perypatetycznej eudajmonji.

Jednym z synonimów dobra najwyższego jest u Petrycego pojęcie powinności (w ustaleniu synonimów popularyzuje polski arystotelik wiedzę Piccolomini'ego). W petrycjańskiem pojęciu powinności widzi prof. Rubczyński antycypację kantowskiego imperatywu, doc. dr. Wąsik jedynie echo tomizmu[1]. Wydaje się nam, że powinność, pojęta ontologicznie, ma swe źródło w metafizyce arystotelesowskiej, natomiast powinność w rozumieniu etycznem jest istotnie, choć dość nieśmiałą i niepewną, zapowiedzią moralności imperatywnej, zwłaszcza że, z najbliższem jej w starożytności pojęciem, mianowicie z stoicko-cycerońskiem officium, nie ma nic wspólnego[2].

---

[1] Vide Rękopis. s. 1393—1394.

[2] W „De officiis" czytamy: „Atque ea (officia) sic definiunt, ut, rectum quod sit, id perfectum officium esse definiant". L. I. 3.

Dobro najwyższe osiągnąć można przez cnotę, stąd nauka o dobru staje się nauką o cnotach.

Petrycy trojako pojmuje cnotę: 1⁰. jako wszelką doskonałość i umiejętność przyrodzoną, zarówno boską, ludzką, jak i animalną, 2⁰. jako doskonałość wyłącznie ludzką i 3⁰. jako cnoty w najściślejszem pojęciu, t. zn. cnoty nabyte. Duchową doskonałość człowieka stanowią zatem, według Petrycego, cnoty boskie i nabyte (naturalne odnoszą się przedewszystkiem do ciała). W ten sposób połączył arystotelik krakowski, choć tylko zewnętrznie i pozornie, etykę perypatetyczną z tomistyczną. Harmonijnej całości otrzymać nie mógł, sam bowiem swe rozważania etyczne ograniczył do sfery doczesnej człowieka, a jednocześnie cnoty skierowane w zaświaty czyni koroną, nie pamiętając własnego rozgraniczenia cnót, mających tylko ziemię na celu. Cnoty perypatetyczne i teologiczne wtedy tylko stworzą harmonijną całość etyczną, jeśli cel pierwszych — życie doczesne, będzie podporządkowany celowi drugich—życiu wiecznemu. Petrycy tego nie czyni, cel cnót etycznych badając niezależnie od celów pozaświatowych. „Jeżeli np. zestawimy jego (t. j. Petrycego) klasyfikację cnót (Eth. 112) — mówi doc. dr. Wąsik — z klasyfikacją Casusa, podaną na końcu jego dzieła, na oddzielnym arkuszu, na czem Petrycy bezwątpienia opierał się, przekonamy się, że i tu wprowadził pewne pomysły własne"—a dalej—„wyjawia się ideologja chrześcijańska w opracowaniu klasyfikacji w wyższym stopniu, niż u Casusa..."[1]. To nie znaczy, aby nasz arystotelik miał sięgać bezpośrednio do dzieł Aquinaty. Wzorem dla rozprawki: „Co jest wiara, nadzieja, miłość chrześcijańska...?"— mogła posłużyć rozprawa Piccolomini'ego: „De reliquis quae inter virtutes numerandae videbantur et praesertim de fide, spe et charitate"[2], zaś dla rozprawki: „Co jest pobożność, nabożeństwo i świętobliwość. A dlaczego tych cnót Arystoteles zamilczał?"— Piccolomini'ego: „De pietate, sanctitate et religione"[3]. Tak więc, eklektyczne usiłowania krakowskiego popularyzatora miały swój

---

[1] Rękopis. s. 1446 i s. 1449.

[2] Vide Wąsik op. cip. s. 382.

[3] Ibid.

wzór w erudycyjnej pracy Piccolomini'ego. Podobnie eklektyczne lub raczej synkretystyczne stanowisko zajmuje Petrycy wobec doniosłego w starożytności problemu—pochodzenia cnót, choć bezsprzecznie decydujący i tu, jak i wszędzie, jest komentowany Arystoteles. Wypowiada się przeciw racjonalizmowi etycznemu Sokratesa, lecz nie neguje wpływu filozofji i nauki na kształtowanie się cnót, widząc w nich pośrednią, zależną od woli człowieka przyczynę cnoty.

Pośrednią i niezależną od nas przyczynę stanowi przyrodzenie, t.j. ogół wrodzonych dyspozycyj, arystotelesowska możliwość nabycia cnoty. I tu właśnie, tłumacząc przyrodzenie, rozwija Petrycy, podobnie lecz niezależnie od Bodina, swą wspaniałą teorję klimatów, stanowiącą najbardziej oryginalną i wartościową część jego poglądów etycznych. Bezpośrednią i zasadniczą przyczynę stanowią, zgodnie z Arystotelesem, wolutywne ćwiczenia, istotę zaś—nałóg (habitus Aquinaty) roztropnego i „bacznego" wyboru środka między złem nadmiaru i braku. W omawianiu poszczególnych cnót etycznych nic nowego arystotelik krakowski nie wnosi, wyjąwszy pewną samodzielność w traktowaniu męstwa. „Wydaje się, — mówi doc. dr. Wąsik — że słusznie kładziemy nacisk na sprecyzowanie przez Petrycego cnoty „męstwa rycerskiego" w komentarzach do Arystotelesa, gdyż najwyraźniej w rozumowaniach i wynurzeniach polskiego autora słyszymy echa rodzime, dostrzegamy swoiste ujęcie zagadnienia"[1]. Zwiększa natomiast Petrycy arystotelesowski katalog cnót cnotą radości, wyprowadzoną z ducha chrystjanizmu.

Tak więc, dając ostateczną syntezę, twierdzimy, iż Petrycy w etyce: poza popularnem wykładem arystotelizmu z pewnem odchyleniem w kierunku stoicyzmu (żądaniem cnoty dla cnoty) i częściowem w kierunku racjonalizmu etycznego (uznaniem wpływu wiedzy na kształtowanie się cnót), —wykładem uzgodnionym zewnętrznie z nauką katolicką (wprowadzeniem cnót teologicznych) —jako samodzielny myśliciel występuje jedynie: częściowo w po-

---

[1] Rękopis s. 1398.

jęciu powinności i całkowicie (jeśli o całkowitej samodzielności wogóle można mówić) w teorji klimatów[1].

B. DIKEOLOGJA.

I. O ISTOCIE SPRAWIEDLIWOŚCI.

1. Stosunek sprawiedliwości do pozostałych cnót etycznych.

Naczelne stanowisko pośród cnót etycznych w etyce perypatetycznej zajmuje sprawiedliwość; jej Arystoteles poświęcił całą piątą księgę „Etyki nikomachejskiej", kładąc na wstępie te słowa: „...omnium praestantissima virtutum videtur esse iustitia, neque vesper neque lucifer tanta homines admiratione afficere"[2]. Równie wspaniały ustęp znajdujemy u Petrycego w dedykacji do przekładu V-tej księgi „Etyki". Czytamy tam, iż sprawiedliwość to: „porządnej rzeczypospolitej stanowienie, żywa wszelkiego urzędu dusza, grunt dobrych i poczciwych spraw, ludzkiego towarzystwa związka, czujny pospolitego dobra stróż, cnót wszelkich matka". Ten dominujący charakter sprawiedliwości wypływa z samej jej istoty: sprawiedliwość bowiem ogólnie pojęta mieści w sobie wszystkie inne cnoty etyczne, stąd wolno ją Petrycemu nazwać „matką cnót"; nadto sprawiedliwość, w odróżnieniu od pozostałych cnót etycznych, jest przedewszystkiem cnotą społeczną (i ta jest zasadnicza między niemi różnica): „...iustitia alienum videtur esse bonum—mówi Arystoteles—quia ad alterum refertur ac pertinet: aliorum enim utilitati consulit"[3]; wolno jest ją również nazwać cnotą polityczną, czynnikiem, wiążącym społeczeństwo i instytucją, broniącą własności dóbr materjalnych.

Zatem stosunek sprawiedliwości do pozostałych cnót etycznych można określić, jako stosunek wartości społecznych i poli-

---

[1] „Petrycy stosuje tu najwyraźniej metodę porównawczą w studjowaniu obyczajów ludzkich w zależności od warunków naturalnych w sposób na swój czas umiejętny, jako etnograf i socjolog". Doc. dr. Wąsik op. cit. ręk. s. 1350.

[2] Eth. Nic. V. 1129.3.20-30.

[3] Eth. Nic. V. 1130.3.30-40.

tycznych do jednostkowych i prywatnych. Zrozumienie jednak i ustalenie istoty tego stosunku wymaga zanalizowania samego pojęcia *etyczny*. Pojęcie *etyki*, *etycznego* nie jest równoznaczne z pojęciem *moralności* i *moralnego*, zakres pierwszego — jest szerszy. *Etyczny* jest i ten, kto — wstrzemięźliwy, i ten, kto mężny, i ten, kto, zachowując przepisy prawa, zwraca po użyciu rzecz wygodzoną. O dwu pierwszych można powiedzieć, że są *moralni* i zaliczyć przykłady do dziedziny *moralności*, o trzecim—, że postąpił *prawnie*, t. j. zgodnie z prawem, dotyczącem umów o wygodzeniu. Zatem pojęcie *etycznego* mieści w sobie pojęcia: *moralnego* i *prawnego*, pojęcie *etyki* — pojęcia: *moralności* i *prawa*. Używając powiedzenia *cnota etyczna*, należy ustalić, jak pojmować przymiotnik *etyczny*: czy w znaczeniu czegoś *moralnego*, czy też *prawnego*. Otóż, wszystkie cnoty etyczne Arystotelesa, a więc i naszego arystotelika, są cnotami etycznemi w tem pierwszem znaczeniu, węższem i ściślejszem, dobrze to oddaje łacina przez virtutes morales, cnoty moralne; jedyny wyjątek stanowi sprawiedliwość, ona jest cnotą etyczną w tem drugiem znaczeniu, szerszem i ogólniejszem, inaczej jest cnotą *prawną* (pojęcia sprawiedliwości, jako cnoty *prawnej*, nie należy mieszać z pojęciem sprawiedliwości naturalnej i prawnej). Zatem stosunek sprawiedliwości do pozostałych cnót można wyrazić stosunkiem *prawnego* do *moralnego*, inaczej — *prawa* do *moralności*. To nie znaczy, aby sprawiedliwość perypatetyczną należało uważać za ściśle prawne pojęcie, sprawiedliwość arystotelesowska jest raczej przejściem od moralności do prawa, niż prawem samem; niemniej pojmowanie jej, jako koniecznej przyczyny, warunkującej istnienie wszelkiej społeczności, t. zn. przypisywanie sprawiedliwości tych cech, które dziś są własnością prawa (ściślej dobrego prawa), pozwala nam określić badany stosunek: stosunkiem *moralnego* do *prawnego*, cnoty *moralnej* do cnoty *prawnej*, pamiętając, że oba elementy stosunku należą do jednej, wspólnej kategorji *etycznej*. Z pojęcia sprawiedliwości, jako cnoty prawnej wynika jej społeczno-polityczny charakter i nadrzędność w stosunku do pozostałych cnót, a co zatem – pewnego rodzaju prymat. A że właśnie z prawnego charakteru sprawiedliwości wynika ten jej priorytet, do-

wodzi wielce znamienny fakt, iż sprawiedliwość, pojęta jako cnota ściśle *moralna*, jest nią nemezis (νέμεσις), nie posiada większego znaczenia w rozważaniach Arystotelesa i Petrycego.

Arystotelik popularyzator nie dotarł jednak do istoty stosunku sprawiedliwości do pozostałych cnót etycznych, jak i nikt przed nim, wskazał jedynie na różnice i podobieństwa, zachodzące między niemi, idąc w tem za Arystotelesem. Wspólną cechę wszystkich cnót stanowi to, iż nabywa się je przez ćwiczenie i przyzwyczajenie, że wszystkie posiadają określony środek, różnią się w tem, iż środek sprawiedliwości jest określony proporcją, że granice występku: nadmiar i brak noszą jedną nazwę — niesprawiedliwości, że jednej nie można przekroczyć, aby nie złamać drugiej, że wreszcie sprawiedliwość urzeczywistniana stanowi raczej dobro innych niż nasze[1]. Nic zatem nowego nie powiedział Petrycy i nie mógł, nieznany był mu bowiem podział etyki[2] na moralność i prawo i norm etycznych na moralne i prawne, chociaż i Petrycemu, i Arystotelesowi znana była cnota nemezis o charakterze ściśle *moralnym* w przeciwstawieniu do *prawnej* sprawiedliwości. Czy zatem pojęcia: δίκαιον-iustitia i νέμεσις-indignatio nie są prażródłem podziału etyki na sferę prawną i moralną? Ani Arystoteles, ani arystotelik krakowski nic więcej ponadto nie mówią, wolno jest jednak rozróżnienia uczynione przez nich uważać za (nie pozostające w żadnych stosunkach zależności i wpływów) prażródło dzisiejszego podziału. Niech jednak te rozważania pozostaną na marginesie rozdziału o dikeologicznych poglądach Petrycego.

2. Nemezis (νέμεσις — indignatio).

Dikeologja Petrycego zgodnie z Arystotelesem zna sprawiedliwość, jak już określiliśmy, dwojaką, pojętą jako: iustitia—δίκαιον i jako: indignatio—νέμεσις. Pierwsza stanowi zasad-

---

[1] „Jako sprawiedliwość zgadza się z inszemi cnotami i różni się". Eth. Pet. s. 376.

[2] Pojęcia „etyki" używam tu w znaczeniu greckiem, obejmującem zarówno zjawiska moralne jak i prawne, nie utożsamiając z „moralnością", która stanowi jedynie część tak pojętej „etyki".

niczy przedmiot naszych rozważań, nim jednak do niej przejdziemy, przedstawimy drugą.

W tablicy cnót[1] na dwunastem miejscu umieszcza Petrycy cnotę nemezis, określając ją jako: „boleść i żal dla dobrego powodzenia złych ludzi i niegodnych", przyczem granicę stanowią z jednej strony: „radość z szczęścia złych ludzi", z drugiej: „zazdrość, która boleje z dóbr ludzi tak dobrych, jako złych"[2], zgodnie z arystotelesowskiem określeniem nemezis jako: „vero mediocritas—inter invidentiam et malevolentiam"[3]. Filologicznie νέμεσις znaczy tyle, co sprawiedliwe oburzenie, dalej — sprawiedliwa kara, zapłata. U Greków z pojęciem tem wiązała się zawsze pewna koncepcja moralna, mianowicie: immanentna sprawiedliwość i jej hipostaza—bogini Nemezis[4]. Petrycy tłumaczy niezbyt udatnie nemezis przez „żałowanie"[5], rosyjski tłumacz „Etyki" Radłow dobrze oddaje i filologicznie, i filozoficznie nemezis — indignatio przez „негодованіе"[6], co po polsku znaczy oburzenie. Jest zatem nemezis oburzeniem sprawiedliwego człowieka: „nam qui ad indignandum propensus est — powiada Arystoteles — is dolet eorum rebus secundis qui eis indigni sunt"[7]. Tak więc, nemezis jest cnotą o wyłącznie i ściśle wewnętrzno-moralnem znaczeniu w przeciwieństwie do społecznego i polityczno-prawne-

---

[1] Vide Eth. Pet. s. 112.

[2] Vide Ibid.

[3] Eth. Nic. II. 1108.7.30b.

[4] W „Dictionnaire des antiquités grecques et romaines" (ouvrage fondé par Ch. Daremberg sous la direction de Edmond Saglio) czytamy: Némésis n'est pas un type divin qui se soit développé trés vite. Il na s'est généralisé qu'assez tard. C'est surtout, pour les poètes un nom par lequel ils expriment de façon saisisante l'idée plus ou moins confuse de justice immanente...
En prose et dans les idées courantes on s'attachait plutôt au simple concept moral de la νέμεσις sentiment humain qui allait s'épurant et s'affinant: le nom commun si répandu et l'idée morale si étudiée n'ont pendant longtemps pas laissé grande place à la personnification divine. Adrien Legrand p. 53.

[5] Eth. Pet. s. 110.

[6] Этика Аристотеля. Э. Радловъ. s. 34.

[7] Eth. Nic. Ibid.

go charakteru sprawiedliwości, pojętej jako díkaion. Wynik naszych badań jest zgodny naogół z tezą doc. dr. Wąsika, utrzymującą, że: „jako nemezis przekłada Petrycy sprawiedliwość w tem węższem znaczeniu"[1], jeśli przez *węższe* rozumieć *moralne*. Nie jest zatem bez uzasadnienia nasza hipoteza, głosząca, iż w petrycjańskiem i ogólnie arystotelesowskiem rozróżnieniu sprawiedliwości *moralnej* (nemesis) i *prawnej* (iustitia) należy upatrywać pierwszą, choć być może niezamierzaną nawet, próbę w dziejach filozofji prawa podziału etyki na sferę *moralną* i *prawną*. I dziś w naszej świadomości moralnej nemezis uważać będziemy za cnotę sprawiedliwego oburzenia, díkaion, ze względu na genezę tego pojęcia, wywodzącego się od dike (δίκη, t. j. prawo, sprawiedliwość, sprawiedliwe prawo), odniesiemy do prawa czy też do wymiaru prawa, zawsze sprawiedliwego.

Przedmiotem naszych następnych rozważań będzie już wyłącznie sprawiedliwość *prawna*, inaczej *etyczna* w ogólnem, niezróżnicowanem znaczeniu: díkaion—iustitia.

3. Czworaka przyczyna sprawiedliwości.

Petrycy, analizując grupę zjawisk, oznaczonych przez nas mianem faktów moralnych, wskazywał na ich dwuelementowość: podłożem czyli potencjalnością faktu moralnego jest ogół przeżyć psychicznych, formę kształtującą stanowi cnota[2]. W komentarzach zaś do księgi, traktującej o sprawiedliwości, samo pojęcie formy, t.j. cnoty, sprowadza, zgodnie z arystotelesowską metafizyką, do czterech pierwszych zasad, czyli przyczyn, warunkujących wszelkie istnienie, twierdząc, iż: „cztery rzeczy uważać potrzeba, jakoby jakie przyczyny w sprawiedliwości"[3]: 1⁰. materję, którą stanowią dobra materjalne[4] (majątki, godności, zaszczyty), 2⁰. formę, na której się sprawiedliwość opiera, jest nią wola, 3⁰. przyczynę sprawczą, którą stanowi „sposób złączenia woli z uczynkiem"[5] i 4⁰. cel, którym jest dobro powszechne, t.j. najważniejsza przyczyna sprawiedliwości.

---

[1] Vide Rękopis. s. 1392-3

[2] Vide Etyka.

[3] Eth. Pet. s. 333. [4] Ibid. s. 362. [5] Ibid. s. 333.

Niebywale ciekawe jest to stosowanie kategoryj metafizycznych do pojęcia cnoty, jakoby do czegoś istniejącego poza naszą świadomością przedmiotowo i nieomalże cieleśnie, choć niekoniecznie w sensie materjalnym. Jest to niewątpliwie echo filozofji stoickiej, uczącej, iż wszystko istniejące jest ciałem (σώμα), lecz ciałem żywem i rozumnem, wszystko jest materją, przeniknięta rozumem, ciałem są dzień i noc, prawda i cnoty. Petrycy zatem synkretyzuje metafizyczne zasady Arystotelesa i ontologicznie, stoicko pojętą cnotę,—lecz czy jest w tem oryginalny? Otóż, należy sądzić, że nie, chociażby ze względu na jego negatywny stosunek do metafizyczno-dedukcyjnego sposobu myślenia. Lecz nietylko dlatego, wiemy bowiem, że komentarze bieżące do „Etyki", w których te myśli rozwija Petrycy, oparte są o pracę komentatorską tak zwanych veterum scholiastarum Graecorum (Eustratiusa, Anonymusa i Michała Efeskiego)[1] i od nich to właśnie, eklektyzujących na obszarze całej myśli greckiej, mógł zapożyczyć arystotelik krakowski tę synkretystyczną koncepcję, posiadającą dla nas jedynie wartości metodologiczne. Kolejna bowiem analiza czterech podanych przez Petrycego zasad pozwoli systematycznie przedstawić całość materjału, dotyczącą sprawiedliwości.

a) Pierwszą przyczyną, t.j. materjalną, stanowi ogół dóbr. Sprawiedliwość: „bawi się około dóbr fortuny, jako są majętności, cześć, godności"[2]; natomiast nie mogą być jej przedmiotem „dobra umysłu", t.j. cnoty etyczne i dianoetyczne, gdyż ich nie cechuje nadmiar lub brak. Tak rozumuje Petrycy w komentarzu do IX rozdziału V księgi „Etyki", natomiast w egzegezie I-go czytamy: „Materją około której się bawi sprawiedliwość: a ta jest sprawiedliwe uczynki"[3] (komentarz ten stanowił podstawę do całej naszej konstrukcji: czworakiej przyczyny sprawiedliwości), inaczej przedmiotem sprawiedliwości są dobre uczynki. Częsty błąd w rozumowaniu, polegający na wzięciu skutku zamiast przyczyny, psułby jednak całość petrycjańskich rozważań, gdyby nie ratował sytuacji komentarz do IX rozdziału[4].

---

[1] Vide część I. [2] Eth. Pet. s. 362. [3] Ibid. s. 333.

[4] „Także druga przyczyna, materjalna „sprawiedliwa rzecz", t.j. sprawy, czyny, około których się sprawiedliwość obraca, nie przyczynia się do zrozumienia na czem właściwie sprawiedliwość ma polegać". Rubczyński.

Drugą przyczyną sprawiedliwości, t.j. formalną, stanowi wola. Temu zagadnieniu poświęca Petrycy specjalną rozprawkę[1], napisaną scholastico modo, stwierdzając w tradycyjnem „respondeo dicendum", iż: „sprawiedliwość do woli przynależy"; podobnie w czwartym dowodzie pro: „...sprawiedliwość z cnotami theologickiemi na woli się sadzi, a nie na zmysłowej żądzy". Choć jeśli się patrzy na sprawiedliwość w okresie nim się stanie trwałą dyspozycją, nawyknieniem, nałogiem sprawiedliwego czynienia, to wtedy oczywiście: „...przynależy do żądzy zmysłowej". Niemniej jednak w tym okresie przejściowym wypracowywania w sobie cnoty, można się zdobyć sporadycznie na czyn sprawiedliwy, choć nie posiadającemu pełnej cnoty:„ ciężko... wydać dekret sprawiedliwy", „zaś kto ma nałóg sprawiedliwości, ten się już nie sprzeciwiając rozumowi, do woli przynależy, która z rozumem jedno chce"[2]. Wynik rozumowania zgodny jest z pierwowzorem scholastycznym, t.j. z Tomaszem z Akwinu. U Aquinaty czytamy: „Unde iustitia non potest esse sicut in subiecto in irascibili, vel concupiscibili, sed solum in voluntate. Et ideo Philosophus definit iustitiam per actum voluntatis..."[3] Kwestja zdawałoby się całkowicie wyczerpana, tymczasem Petrycy jeszcze raz do niej wraca w cytowanej już przez nas rozprawce: „Jako sprawiedliwość zgadza się z inszemi cnotami i różni się",—„zgadza się...", „iż przynależy do żądze zmysłowej, co się wyższej pokazało"[4]. Chroniąc Petrycego przed zarzutem wyraźnej niekonsekwencji, uzupełniamy to niezupełne rozumowanie jakoby dalszym ciągiem z poprzedniej rozprawki (na którą się zresztą sam powołuje): „iż przed nałogiem przynależy do żądze zmysłowej"[5].

---

s. 133. Nietylko że nie wyjaśnia, ale ze stanowiska całości konstrukcji jest szkodliwa, a sama przez się błędna.

[1] Vide Eth. Pet. s. 373—5. „Jeśli sprawiedliwość sadzi się na woli czyli na żądzy ludzkiej".

[2] Eth. Pet. Ibid.

[3] Pars 2-a 2-ae. Q. LVIII. Art. IV. Podobnie w art. IX: „Utrum iustitia sit circa passiones..." „et ideo iustitia non est circa passiones, sicut temperantia et fortitudo..."

[4] Eth. Pet. s. 376. [5] Ibid. s. 374.

c) Przyczyną sprawczą sprawiedliwości, trzecią zkolei, jest według Petrycego: „sposób złączenia woli z uczynkiem; bo zamysł bez uczynku i uczynek bez rozmysłu, uczynku sprawiedliwego nie uczyni"[1]; to znaczy, że dla urzeczywistnienia sprawiedliwości konieczne jest, aby świadomy zamiar i czyn były związane przyczyną sprawczą, jak chce Petrycy, czyli poprostu aktem woli, gdyż „sposób złączenia woli z uczynkiem" (należałoby raczej powiedzieć zamiaru z uczynkiem) jest tąż samą wolą.

d) Wreszcie czwartą i najważniejszą przyczyną jest cel, według terminologji Petrycego „koniec". „Ten koniec zamyka w sobie cztery powinności: 1. dobre prawa stanowić, 2. stanowione ograniczyć i objaśnić, 3. ograniczone do skutku przywodzić, 4. a przywodząc do skutku do szczęśliwego poddanych życia i do pospolitego pożytku obracać"[2]. W tym syntetycznym skrócie Petrycy określił cele sprawiedliwości, dając tem samem jej teleologiczną definicję. Nad tem zagadnieniem zatrzymamy się dłużej. Celem zatem sprawiedliwości jest dobro powszechne: „...sprawiedliwość przynależy do pożytku pospolitego"[3]. Niesprawiedliwością natomiast jest: przywłaszczanie sobie więcej dóbr, niż inni, lub tych, które do innych należą, lub też unikanie złego bardziej od innych[4]. Pojmowanie sprawiedliwości, jako „pożytku pospolitego", niesprawiedliwości, jako przywłaszczania ponad miarę dóbr jest niewątpliwym utylitaryzmem, mającym swe źródło w ogólno-popularyzatorskich tendencjach Petrycego[5]; nadto, jako punkt wyjścia, w zasadniczej tezie Arystotelesa, iż: „...sola ex omnibus virtutibus iustitia alienum videtur esse bonum, quia ad alterum refertur ac pertinet: aliorum enim utilitati consulit, nempe aut principis aut rei publicae"[6]; „...tym sposobem jest sprawiedliwość nazacniejsza, bo nie swe-

---

[1] Eth. Pet. s. 333. [2] Ibid.

[3] Ibid. [4] Ibid.

[5] Vide Wąsik. Rękopis: „Utylitaryzm społeczny". s. 1384.

[6] Eth. Nic. V. 1130.3.30-40.

Podobnie u Aquinaty: „...iustitiae proprium est inter alias virtutes, ut ordinet hominem in his, quae sunt ad alterum". S. T. Pars 2a 2ae. Q. LVII. Art. I. i Q. LVIII. Art. I. i Art. II.

go, ale wszystkich ludzi pożytku przestrzega"[1]—mówi Petrycy, dodając jednak: „dla zachowania obcowania ludzkiego spólnego"[2]. Ze wstępnych rozważań wiemy, że sprawiedliwość, według Petrycego, jest czynnikiem spajającym społeczeństwo, podstawą państwa i jednocześnie instytucją, chroniącą własność dóbr materjalnych. Należy uzgodnić te różne napozór określenia sprawiedliwości drogą genetycznej interpretacji. Sprawiedliwość jest cnotą, przynoszącą korzyść drugiemu (arystotelizm w założeniu) i nietylko — drugiemu, również — wszystkim obywatelom; jej celem są: dobro i dobra powszechne (materjalne); te ostatnie nie miałyby oczywiście wartości dla posiadających, gdyby jednocześnie nie były przez tęż sprawiedliwość chronione. Jest zatem sprawiedliwość i węzłem, łączącym ludzi w społeczność, skoro od niej zależy pożytek każdego z nich; jeśli zaś sprawiedliwość warunkuje „dobre istnienie", a należy sądzić, że i samo istnienie społeczności ludzkiej, z natury rzeczy wynika, iż jest podstawą i stanowieniem dobrego państwa, tej najdoskonalszej formy społecznej egzystencji człowieka. Tak pojęta sprawiedliwość ma odpowiadać według Petrycego rzymskiej zasadzie: „honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere", „bo choć różne słowa są, jednak jedną rzecz wyrażają"[3]. Jest to pierwsza, jak dotychczas, próba uzgodnienia arystotelizmu politycznego z jurisprudencją rzymską i, jak widzimy, niezbyt udatna[4]. Ulpianowska definicja prawa-sprawiedliwości o charakterze etycznym (t. zn. moralnym) ma bez porównania węższy zakres i mniejszą wartość, niż arystotelesowsko-petrycjańskie pojmowanie sprawiedliwości, jako elementu prawno-państwowego.

---

[1] Eth. Pet. s. 372.

[2] Ibid. [3] Ibid.

[4] „Słynne ujęcie trzech nakazów sprawiedliwości przez Ulpjana (Dig. 1,1,10) w przepisie — „honeste vivere" wyraża stoickie pojęcie najwyższego dobra; w przepisie— „alterum non laedere" uważane jest za oddźwięk epikurejskiej umowy, zawartej przez ludzi w celu niekrzywdzenia się wzajem; zaś w przepisie — „suum cuique tribuere" mocno przypomina obowiązek zachowania właściwych granic oraz ideę cudzego dobra, (ἀλλότριον ἀγαθόν), występujące, jako cechy sprawiedliwości u Platona i Arystotelesa. Prof. E. Jarra. „Historja filozofji prawa". s. 86-87—Ten ostatni przepis miał przedewszystkiem na myśli Petrycy, uzgadniając Ulpjana z Arystotelesem.

Od owego grecko-politycznego pojęcia sprawiedliwości przechodzi następnie Petrycy do chrześcijańsko-moralnego: do pojęcia sprawiedliwości, czyniącej ludziom dobrze i żądającej od nich tego samego, t. j. dobrych uczynków. „Sprawiedliwość — mówi Petrycy — na dwu rzeczach zawisła. Naprzód, abyśmy nikomu szkody nie czynili, ani krzywdy: potym abyśmy pomocni byli ludziom. Bo nie dosyć na tym, nie być winien nikomu nic, ale też potrzeba dobrze czynić. Co się z nauką Pisma Świętego zgadza..."[1]. A dalej „sprawiedliwość jest to, co jest spólnego sobie nie przywłaszczać: co jest własnego, nie dać sobie odejmować; ale z tego inszym czynić dobrze. Gdyż nie sobie kwoli urodziliśmy się, ale kwoli ojczyźnie naprzód: potym kwoli przyjaciołom. Albowiem ludzie ludźmi żyją, a dla ludzi wszystko jest stworzono"[2]. Tu już arystotelizm i petrycjański utylitaryzm całkowicie ustępuje na rzecz chrześcijańskich i stoicko-cycerońskich motywów[3]. Do zagadnienia tego jeszcze wrócimy, kiedy mówić wypadnie o materjalno-teleologicznej definicji sprawiedliwości.

4. Stosunek sprawiedliwości do dobrej wiary.

Zdawałoby się, że kwestja zasad (przyczyn) sprawiedliwości została ostatecznie wyjaśniona, tymczasem Petrycy w niewielkiej, końcowej rozprawce, zatytułowanej: „Sprawiedliwość bez wiary stać nie może"[4], już samym tytułem wskazuje na piątą jak gdyby zasadę. Czytamy tam: „Bez szczerości i wiary sprawiedliwości być nie może—bo kto każdemu oddawa, co czyjego jest, wiarę zachowywa... przeto dobrze gruntem sprawiedliwości nazwana jest wiara: gdyż na wierze wszystka sprawiedliwość zawisła". „A wiarą jest umówionych i stanowionych rzeczy ziszczenie i prawda"[5]. Widać stąd, że Petrycy przez „wiarę" lub

---

[1] Eth. Pet. s. 403-4. [2] Ibid. s. 404.

[3] W „De officiis" czytamy: „Sed quoniam, (ut praeclare scriptum est a Platone) non nobis solum nati sumus, ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici: atque, (ut placet Stoicis) quae in terris gignuntur, ad usum hominum omnia creari, homines autem hominum causa esse generatos, ut ipsi inter se, aliis alii prodesse possent..." L. I. 7.

[4] Eth. Pet. s. 405. [5] Ibid.

„szczerość" rozumie wykształcone przez jurisprudencję rzymską pojęcie bonae fidei, będące, podobnie jak „wiara" Petrycego, jako przekonanie uczciwych ludzi, podstawą obrotu prawnego. Pomijając już teorję czworakiej przyczyny sprawiedliwości, wykluczającą z samej istoty możliwość jakiejś piątej przyczyny, z natury sprawiedliwości wynika, jako cnoty pełnej i doskonałej, że gdzie jest ona, tam jest i dobra wiara, i specjalne jej wymaganie jest najzupełniej zbyteczne. Tymczasem Petrycy twierdzi: „Gdzie tedy wiary i szczerości niemasz, tam sprawiedliwość stać nie może"[1]. Arystotelik popularyzator, praktyczno-utylitarne mając cele, zapomina, iż sprawiedliwość nie byłaby cnotą zupełną, jeśliby jej istnienie zależało od „wiary". Człowiekowi sprawiedliwemu niepodobna zarzucić, iż nie postępuje w obrocie według zasad bonae fidei (jeśli „wiarę" Petrycego z nią wolno utożsamiać). Jeśli więc „wiara" znaczy tyle, co dobra wiara, to staje się, jak wynika z naszego rozumowania, pojęciem zbytecznem. Jeśli natomiast przez „wiarę" należy poprostu rozumieć sprawiedliwość, jak na to wskazuje zwrot: „wiara jest umówionych (t. zn. z umowy wynikających) i stanowionych rzeczy (t. zn. z aktu jednostronnego) ziszczenie", przyczem pierwszy rodzaj „wiary" możnaby uważać za sprawiedliwość wyrównywającą, drugi—za sprawiedliwość rozdzielającą, choć niezupełnie, — to wtenczas pojęcie „wiary" staje się tylko synonimem sprawiedliwości. Znamienne, iż u Tomasza z Akwinu nie znajdujemy tego pojęcia. Jest zatem „wiara" pojęciem wziętem z jurisprudencji rzymskiej, niewątpliwie od Cycerona, który sprawiedliwość upatrywał w zachowaniu dobrej wiary[2].

5. Materjalna i materjalno-teleologiczna definicja sprawiedliwości.

Dla zrozumienia istoty sprawiedliwości określiliśmy: po pierwsze, stosunek jej do cnót pozostałych stosunkiem *prawnego* do *moralnego*, po drugie, wyjaśniliśmy stosunek nemezis do sprawiedliwości, jako stosunek cnoty etycznej w ścisłem zna-

---

[1] Eth. Pet. Ibid.

[2] „Fundamentum est autem iustitiae fides; id est, dictorum, conventorumque constantia, atque veritas". „De officiis". L. I. 7.

czeniu, czyli cnoty moralnej, do cnoty etycznej w ogólnem znaczeniu, inaczej—cnoty prawnej, po trzecie, ustalone zostały cztery zasady sprawiedliwości: ogół dóbr—jako materja, wola—jako forma, przyczyna sprawcza—jako „sposób złączenia woli z uczynkiem" i cel—jako dobro powszechne; w związku z celem-dobrem podane były wszystkie odmiany teleologicznego definjowania; wreszcie, po czwarte, wyjaśnione zostało pojęcie „wiary" i jej stosunek do sprawiedliwości, jako chybiona próba uczynienia z niej piątej zasady. Teraz pozostaje już tylko podać materjalną i materjalno-celowościową definicję, nawiązując do analizy czwartej zasady.

Materjalna definicja sprawiedliwości brzmi krótko: jest to „stateczność woli", arystotelesowski habitus animi. Jest to zatem określenie rodzajowe, każdą cnotę etyczną wolno w ten sposób definjować. Differentiam specificam wprowadza dopiero czynnik teleologiczny i definicja materjalno-celowościowa brzmiałaby: „sprawiedliwość jest stateczność woli — ale czego? — sprawiedliwych rzeczy czynienia"[1]—brzmi odpowiedź: „...animi habitus— czytamy u Arystotelesa — quo ad res iustas gerendas homines efficiuntur idonei..."[2]. Definicja, jak narazie wadliwa: „sprawiedliwość" bowiem określono przez „sprawiedliwe", jest to zatem definitio per idem. Należy zkolei określić pojęcie „sprawiedliwego". Określenie będzie dwojakie: po pierwsze—sprawiedliwem jest: „każdemu oddać, co komu należy"[3] i „gdy każdy przy swoim siedzi i z swego się weseli prawa"[4], dalej „sprawiedliwe" polega na tem: „abyśmy nikomu szkody nie czynili ani krzywdy"[5]; po drugie—„sprawiedliwem" jest: „abyśmy pomocni byli ludziom", „sprawiedliwe" wymaga „dobrze czynić"[6]. Jeśli więc teraz w otrzymanej wyżej definicji pod „sprawiedliwe" podstawimy jeden z jego równoważników znaczeniowych, otrzymamy prawidłową materjalno-teleologiczną definicję: „Sprawiedliwość jest statecznością woli każdemu oddać, co komu należy". U Aquinaty zaś czytamy: „Iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit"[7]. Wspólne źró-

---

[1] Eth. Pet. s. 372. [2] Eth. Nic. V. 1129.1. [3] Eth. Pet. s. 336.
[4] Ibid. s. 403. [5] Ibid. s. 404. [6] Ibid.
[7] S. T. Pars 2a 2ae. V. LVIII. Art. I.

dło i dla twórczego arystotelika, i dla popularyzatora stanowił, jak widać, Ulpianus. Druga natomiast definicja brzmieć będzie: „Sprawiedliwość jest statecznością woli dobrze czynić (i) abyśmy pomocni byli ludziom". Tak więc, daje Petrycy dwie definicje sprawiedliwości: jedną zgodnie z arystotelesowsko-ulpjanowskim wzorem, drugą—samodzielnie, idąc za głosem nauki ewangelicznej. Podane przez nas definicje de verbis ipsius Petricii, nie wyczerpują, jak widzimy, całego zakresu znaczeniowego, związanego z definjowanem pojęciem. Przeto, syntetyzując wyniki dotychczasowych badań, w ostatecznej syntezie damy definicję petrycjańskiego pojęcia sprawiedliwości, uwzględniając możliwie cały jego zakres. Definicja ta będzie brzmiała: Sprawiedliwość jest to cnota, polegająca „na stateczności" woli, cnota najdoskonalsza, od której wszystkie inne, jak od matki swej pochodzą, wiążąca społeczność ludzką, a przez to warunkująca istnienie praworządnego państwa; celem jej jest powszechny pożytek i dobro, osiągalne przez oddawanie każdemu tego, co stanowi jego własność, wystrzeganie się krzywdy, a czynienie ojczyźnie i ludziom dobra. Mamy więc pięć zasadniczych elementów: sprawiedliwość 1⁰. jako habitus animi, 2⁰. jako więź społeczno-polityczna, 3⁰. jako powszechny pożytek[1], 4⁰. jako „suum cuique" i 5⁰. jako „dobre czynienie". Otóż, pomijając piąty motyw, wszystkie inne znajdziemy u Cycerona. Czytamy: „deinde totius complexu gentis humanae, quae animi affectio suum cuique tribuens, atque hanc, quam dico, societatem coniuctionis humanae munifice, atque aeque tuens, iustitia dicitur"[2]; nadto: „habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem"[3]. Nie prze-

---

[1] Na pojęcie „pożytku", jako elementu pojęcia sprawiedliwości, specjalną uwagę zwrócił prof. Rubczyński w cytowanej już przez nas pracy, pisząc: „...widoczną tu jest przewodnia myśl w zakroju już nawskroś nowożytnym społecznego utylitaryzmu, konsekwentnie rozwijana i podkreślana". s. 143. Wydaje się nam, że o nowożytnym utylitaryzmie, stanowiącym system wiedzy, typu Benthama czy Milla, trudno mówić, raczej o pewnych poglądach utylitarystycznych, wypływających z praktyczno-popularyzatorskich założeń. Podobnie Wąsik. Vide Rękopis. s. 1384.

[2] „De finibus bonorum". L. 23.65b.

[3] „De Iuv.". II. 53.100. Cytuję za Korkunowem op. cit. s. 59.

„Въ опредѣленіе справедливости, въ отличіе отъ Платона и Ари-

sądzając pośredniej, czy może nawet bezpośredniej zależności Petrycego od Cycerona, sądzimy raczej, że podobieństwo myśli ma swe źródło przedewszystkiem w eklektyczno-popularyzatorskich tendencjach obu autorów.

II. O RODZAJACH SPRAWIEDLIWOŚCI [1].

1. O sprawiedliwości ogólnej.

Sprawiedliwość należy dwojako pojmować: 1⁰. jako cnotę najdoskonalszą, zamykającą w sobie wszystkie inne cnoty, jest to sprawiedliwość ogólna (iustitia generalis) i 2⁰. jako część sprawiedliwości ogólnej, sprawiedliwości w ścisłem znaczeniu, będącą samodzielną cnotą o odrębnym zakresie, j. t. sprawiedliwość szczególna (iustitia particularis).

Cokolwiek dotychczas zostało powiedziane o pojęciu sprawiedliwości, stanowi istotę sprawiedliwości ogólnej, a w części— istotę sprawiedliwości szczególnej i jej rodzajów, mianowicie w tej części (rodzajowej), która jest wspólna dla wszystkich postaci sprawiedliwości.

Sprawiedliwość ogólną nazywa Petrycy „powszechną", gdyż obejmuje ona wszelką cnotę i wszelkie uczciwe życie, lub też „rządną i prawną", wreszcie „pospolitą", czyniącą to co nakazują prawa, a chroniącą się tego, czego zakazują. Sprawiedliwość „powszechna — mówi Petrycy — bawi się około zachowania równości i słuszności w towarzystwie ludzkiem według prawa"[2]. A skoro prawo nakazuje być mężnym, umiarkowanym, szczodrym i uczy wszystkich innych cnót, to być sprawiedliwym i być

стотеля, Цицеронъ включаетъ не только признакъ раздѣленія по правилу каждому свое, какъ у Платона, или по началу равенства, какъ у Аристотоля, а также признакъ общенія". Коркуновъ „Исторія философіи права". s. 59. Otóż, ta cecha общенія (społecznienia), która charakteryzuje sprawiedliwość Cycerona, cechuje rownież, jak widzieliśmy, sprawiedliwość petrycjańską. Ustęp ten można w całości odnieść do krakowskiego arystotelika.

[1] W opracowaniu oparłem się o następujące ustępy z Eth. Pet.: 333, 336, 369, 372, 377, 404.

[2] Eth. Pet. 336.

cnotliwym jest tem samem: „kto cnotliwy ten i sprawiedliwy — i kto sprawiedliwy też cnotliwy"[1].

Jak sprawiedliwość zowiemy cnotą doskonałą i zupełną, jeśli jest: „nałogiem dobrego człowieka" i „wszelkiemi jego sprawami kieruje", podobnie i odwrotnie inne cnoty mogą być nazwane sprawiedliwością. Petrycy wskazuje na cztery takie wypadki: 1⁰. jeśli w stosunkach z ludźmi oddajemy: „każdemu co jego jest", 2⁰. jeśli prawa zachowujemy, 3⁰. nad „namiętnościami" panujemy i 4⁰. jeśli w nas samych niższe władze duszy są posłuszne wyższym, — choć dwa pierwsze stanowią właśnie sprawiedliwość i to stricto sensu. Jak widać, Petrycy w ujęciu sprawiedliwości nowych myśli nie wnosi, nie wychodząc poza arystotelesowski pierwowzór; być może jedynie mocniej akcentuje demokratyczny charakter sprawiedliwości, jako czynnika społeczno-politycznego, mówiąc, iż: „bawi się około zachowania równości", gdy tymczasem sprawiedliwość Arystotelesa ma na celu: „vel communem omnium utilitatem", „vel optimorum". Tak więc, arystokratyzm polityczny jest mocno zaznaczony, lecz o tem będzie jeszcze mowa, skoro przejdziemy do petrycjańskiej nauki o państwie.

2. O sprawiedliwości szczególnej.

Sprawiedliwość szczególna, nazwana przez Petrycego: „osobną" albo „udzielną," „która się do mniej słusznych rzeczy ściąga i mniej znaczy"[2], stanowi samodzielną i odrębną cnotę, wprowadzającą umiar w właściwym zakresie. „Bawi się — jak mówi Petrycy — we własnej materyej i pewnej namiętności jest uskromieniem; a namiętność ta, którą chełzna sprawiedliwość udzielna:

---

[1] Eth. Pet. 369. W „Etyce nikomachejskiej" czytamy: „...perspicuum est ea omnia quae legitima sunt, quodammodo esse iusta... leges autem omnibus de rebus ita loquuntur, ut vel communem omnium utilitatem spectent, vel optimorum... ac lex quidem et viri fortis muneribus fungi iubet... et temperantis ...itemque in ceteris virtutibus ac vitiis, partim iubendo partim vetando... atque ob hanc causam saepe omnium praestantissima virtutum videtur esse iustitia...". V. 3.1129-3a.

[2] Eth. Pet. 333.

jest zysku chęć i rozkosz, z tej chęci pochodząca"[1]. Zysk należy pojmować jak najszerzej, dotyczy on zarówno pieniędzy, jak i czci, zaszczytów, godności, a nawet zdrowia: „...nie szanować zdrowia swego więcej, niźli potrzebuje Rzeczpospolita"[2]. Oczywiście nie pojęcie zysku, jako takiego, stanowi materję (podłożę) dla sprawiedliwości szczególnej, jako formy postaciującej, ale cały ten kompleks przeżyć psychicznych, jaki występuje w człowieku chciwym w wypadku podejmowania przezeń czynności obliczonych na zysk, zaliczany według scholastycznej psychologji Petrycego do „żądzy gniewliwej." Arystoteles określa krótko materję sprawiedliwości szczególnej, jako „voluptas lucri"[3].

Samą cnotę sprawiedliwości szczególnej definjuje, jako: „miarkowanie żądzej gniewliwej, abyśmy we wszelakiej odmianie i podzielaniu dóbr zwierzchnich, słuszność i to co przystoi zachowali i statecznie przedsiębrali"[4].

3. O rodzajach sprawiedliwości szczególnej.

Istotą sprawiedliwości szczególnej jest zatem zachowanie odpowiedniej miary przy podziale określonych dóbr. Otóż, istnieją dwa sposoby podobnego podziału: po pierwsze, według równości rzeczy, stąd się rodzi, sprawiedliwość wyrównywająca (iustitia commutativa), po drugie, według godności osób, stąd powstaje sprawiedliwość rozdzielająca (iustitia distributiva)[5].

a. O sprawiedliwości wyrównywającej[6]. Sprawiedliwość wyrównywającą nazywa Petrycy: „poprawną" albo „przemienną", inaczej jeszcze „odmienną".

Przedmiot jej stanowią: ogół stosunków, normowanych przez obrót („które bywają dobrowolnie i nie z musu"[7]), jak stosunki

---

[1] Eth. Pet. 369. [2] Ibid. [3] Eth. Nic. V. 1130.4.30b.

[4] Eth. Pet. Vide: „Co jest sprawiedliwość udzielna". s. 377.

[5] Vide Eth. Pet. s. 378. Vide Eth. Nic. V. 1130.5.

[6] Vide Eth. Nic. V. 5. i V. 7.

[7] „...w tych rzeczach, które bywają... poniewolnie i z musu (bywają) dwojako: przez gwałt i nieświadomość" Eth. Pet. s. 370.

kupna, sprzedaży, jak i te wszystkie fakty, które w ten lub inny sposób, drogą gwałtu czy podstępu, zakłócają równowagę normalnego obrotu wyrządzaniem krzywd i przynoszeniem strat. Celem przeto sprawiedliwości wyrównywającej jest w każdym poszczególnym wypadku zachowanie, czy przywrócenie, naruszonej równowagi, według absolutnej równości rzeczy, którą najlepiej wyraża proporcja arytmetyczna, stąd sprawiedliwość tę zowią również niekiedy arytmetyczną. Petrycy określa ją jeszcze, jako prawo nieprawego lub prawo zysku i szkody, skoro ustanowić ma równość między wyrządzającym szkodę, a poszkodowanym, między tym kto zysk ma, a tym, który poniósł stratę[1]. Jest więc sprawiedliwość wyrównywająca, jak wszystkie inne cnoty, określonym środkiem między nadmiarem i brakiem, zwanemi tu zyskiem i stratą, jednak według samych rzeczy, nie zaś „według osób i nas samych"[2], to stanowi differentiam specificam wobec sprawiedliwości rozdzielającej. Definjuje Petrycy sprawiedliwość według proporcji arytmetycznej, jako cnotę: „która wszystkie handle, wszystkie kontrakty, wszystkię między ludźmi sprawy rozróżnione do równości i słuszności[3] przywodzi według arytmetyki[4]" „bez względu spraw ludzkich i person"[5]. Jakże należy pojmować to: „bez względu na osoby". Petrycy wyjaśnia, iż zasada ta, ściśle pojęta, obowiązuje jedynie w takich wypadkach, w których chodzi wyłącznie o szkodę czysto materjalną, natomiast jeśli w grę wchodzą czynniki natury moralnej, naprzykład w wypadku obrazy osobistej, „wzgląd na osoby" staje się konieczny[6]. Można powiedzieć, iż w tym wypadku sprawiedliwość rozdzielająca posiłkuje wyrównywającą.

b. O sprawiedliwości rozdzielającej[7]. Sprawiedliwość rozdzielającą nazywa Petrycy „podzielną" lub rzadziej „dzielną," określając ją, jako cnotę: „która się bawi w rozdawaniu i po-

---

[1] Vide Eth. Pet. s. 383. [2] Ibid. s. 383-4.

[3] Pojęcie słuszności, jak zobaczymy, jest tu nieistotne, a nawet sprzeczne z pojęciem sprawiedliwości wyrównywającej.

[4] Eth. Pet. s. 343.

[5] Ibid. s. 370. [6] Ibid. s. 392.

[7] Vide Eth. Nic. V. 6.

dzielaniu dóbr Rzeczypospolitej, w której ma się zachować środek geometrycki, według godności person i spraw"[1]. I zgodnie z Arystotelesem ustala cztery jej elementy: 1⁰. przedmiot, 2⁰. osoby, 3⁰. zasługi osób, 4⁰. sposób wartościowania (rodzaj proporcji)[2].

1⁰. Przedmiot mogą stanowić bądź dobra materjalne, bądź zaszczyty i godności, bądź też jedno i drugie.

2⁰. Osoby jako takie nie stanowią samodzielnego elementu, nie mają bowiem prawa do rozdzielanych nagród, nawet jeśliby należały do stanu uprzywilejowanego; dopiero położone zasługi dają im to prawo, stąd należałoby raczej mówić o osobach zasłużonych.

3⁰. Trzeci element sprawiedliwości rozdzielającej, zasługi, omawia Petrycy w osobnej rozprawce p. t. „Jeśli według zasługi ma być nagroda"[3]. Jak w sprawiedliwości wyrównywającej — twierdzi — według pracy ma być zapłata, podobnie w rozdzielającej według zasługi nagroda; jak kupujący płaci za rzecz zależnie od jej wartości, tak państwo, korzystając, kupując niejako pracę wybitnych obywateli, nagradza wedle wartości zasług, bo niktby się przecież darmo nie podejmował niewdzięcznej i trudnej pracy[4]. Tak więc, według zasługi ma być nagroda. Tu jednak rodzą się wątpliwości: „cnocie nie może być naleziona dostateczna nagroda, gdyż cnota przechodzi wszelkie na świecie rzeczy, wszelkie zapłaty"[5], a przytem: „natura jednakowo rodzi ludzi na świat, nie więcej godnego tego, niż drugiego"[6]; wreszcie, jeśliby wszystkie zasługi miały być nagradzane, zabrakłoby wkońcu dóbr, gdyż wielu jest tych, którzy uważają się za zasłużonych[7].

Petrycy rozstrzyga te wątpliwości, jak zawsze w podobnych wypadkach, kompromisowo, twierdzeniem, iż: „ma być wedle zasługi nagroda, ale trzeba uważać zasługi i nagrodę tak,

---

[1] Eth. Pet. s. 370.

[2] Ibid. 337. [3] Ibid. s. 379-81.

[4] Ibid. s. 379. [5] Ibid. [6] Ibid. [7] Ibid. s. 380.

jako jest sama w sobie, nie jako ją sami zasłużeni ludzie udają"[1]; bo choć cnocie dla jej istoty trudno jest znaleźć nagrodę, niemniej jednak wszelka cnota w miarę możności winna być nagradzana[2]; przytem pamiętać trzeba, że: „według natury nie jest żaden godzien chwały ani nagrody, ale według cnoty[3]. Nikogo, naprzykład, z urodzenia pochodzące szlachectwo nie uprawnia jeszcze do żądania nagród, lecz konieczne jest wykazanie się odpowiedniemi cnotami, t.j. zasługami[4]. Nadto należałoby zachować rodzaj stopniowania, gdyż więcej godni nagrody są ci, naprzykład, którzy służą Rzeczypospolitej, niż osobie królewskiej, podobnie jak i ci, którzy na własne powołują się cnoty, od tych, którzy na zasługi swych przodków, lub własne urodzenie, choć nikt nie przeczy, iż syn ojca poległego na wojnie ma prawo do „opatrzenia"[5]. A przytem pamiętać trzeba, że „zasługi są rozmaite: jedne prawdziwe drugie mniemane"[6]. Dlatego to „potrzeba królowi być mądrym i bacznym na wszystkie strony, aby nie dał przyczyny narzekania na się poddanym, gdyby w rozdawaniu nagród uchybił"[7]. Mimo dość przewlekłego rozumowania Petrycy nie określił jednak dostatecznie wyraźnie tego kryterjum, według którego zasłudze ma odpowiadać nagroda, wskazując jedynie na dwa biegunowo przeciwne momenty: użyteczność i cnotę. Państwo nagradza zasługi według ich użyteczności dla niego, nie pozostawia jednak bez nagrody i cnoty obywatelskiej. Czyżby więc i cnotę oceniało państwo według jej pożyteczności? Byłoby to zbyt jaskrawo materjalistyczne wartościowanie, choć konsekwentne. Petrycy wolał zrezygnować z konsekwentnego rozumowania, by choć w części uratować zasadę idealistycznego wartościowania zasługi, dla jej istoty wewnętrznej, ze względu na cnotę czyniącego, a nietylko dla względów utylitarnych. Stąd dwoistość w poglądach Petrycego, szukanie kompromisowego rozwiązania, chęć nagrodzenia każdej cnoty, przy jednoczesnem twierdzeniu, iż państwo jak gdyby kupuje pra-

---

[1] Eth. s. 380. [2] Ibid. s. 381.

[3] A zatem jakoby petitio principii. Problem ten Petrycy, podobnie jak i Arystoteles, pozostawił nierozwiązalny.

[4] Eth. Pet. s. 381. [5] Ibid. s. 381. [6] Ibid. s. 380.

[7] Ibid. s. 380.

cę wybitnych obywateli. Ta dwoistość ma swe źródło w skrzyżowaniu się względów praktyczno utylitarnych, opartych na zdrowym rozsądku, z moralno-chrześcijańskiemi, wypływającemi z ogólno-duchowej postawy krakowskiego arystotelika[1].

4⁰. Do zagadnienia kryterjum wartościowania zasług czwarty element sprawiedliwości, t. j. proporcja geometryczna, nie wnosi nowej treści: jest to czysto formalny sposób oceny. Samą proporcję określa Petrycy, jako „szacunek rzeczy"[2]; proporcję geometryczną, jako „szacunek" mający wzgląd na osoby i nagrody[3], oczywiście nie na osoby jako takie, ale na zasługi tych osób, a więc ponownie zjawia się problem zasług i nagrody.

„Otóż, zdaniem mojem—mówi prof. Rubczyński—Petrycy dlatego nie doszedł w swych poszukiwaniach ogólnej zasady sprawiedliwości do jasnego i konsekwentnie zaokrąglonego wyniku, że nie postarał się wyczerpująco roztrząsnąć owej kwestji, w cieniu i zawieszeniu pozostawionej przez Arystotelesa, mianowicie, jaki wzgląd uznać należy za miarodajny przy sprawiedliwym, chociażby nierównym, podziale dóbr. Od tego bowiem zawisło całe pojęcie sprawiedliwości"[4]. Zatem zgoda panuje tylko co do tego, iż sprawiedliwość rozdzielająca winna kierować się dostojeństwem, godnością, lecz samo pojęcie dostojeństwa jest już różnie określane. Arystoteles podziela stanowisko arystokratyczne, upatrując dostojeństwo w cnocie, ale wtedy rodzi

---

[1] Podobnie prof. Rubczyński: „Raz zdaje się Petrycy mierzyć zasługę wielkością przyniesionego społecznemu ogółowi pożytku, drugi raz znów wewnętrzna godność działającego, niezależna od skutku wartość umysłowa jego świadczenia a bardziej jeszcze etyczna czystość, bezinteresowność jego intencyj, ofiarne oddanie się sprawie ogólnej, mają być tem, co stanowi o stopniu zasługi i — w konsekwencji — o jakości i ilości należnej za nią nagrody". Op. cit. s. 139.

[2] Vide Eth. Pet. s. 339. [3] Ibid.

[4] Op. cit. s. 136. U Arystotelesa czytamy: „Nam quod ius in distributionibus positum est, id fatentur omnes pro cuiusque dignitate esse oportere. Verum dignitatem non eadem omnes dicunt esse, sed qui forma rei publicae administrandae populari utuntur, libertatem; eorum qui paucorum principatu, alii divitias, alii nobilitatem generis; ii autem apud quos rei publicae praesunt optimates, virtutem". Eth. Nic. V. 1131.6.20-30.

się niebezpieczeństwo definitionis per idem, cnota sprawiedliwości rozdzielającej zostaje bowiem określona z kolei przez cnotę: „...przeto, nie chcąc — pisze prof. Rubczyński — bez zniewalających po temu powodów pomawiać tak logicznego umysłu o błędne koło w określaniu, musimy uznać, iż kwestję tę pozostawił otwartą"[1]. Nic zatem dziwnego, iż problemu tak trudnego nie rozwiązał umysł Petrycego, obcy spekulacjom teoretycznym, wskazał natomiast na pokrewne sprawiedliwości pojęcie, któreby mogło być zasadą kierującą, choć tylko przy praktycznej realizacji sprawiedliwości (t. zn. bez ściśle teoretycznego znaczenia)— jest nią słuszność. Słuszność jednak, jak zobaczymy, jest również cnotą, zatem znów możliwość circuli vitiosi, stąd to właśnie rozwiązanie Petrycego nie posiada teoretycznego znaczenia. Do zagadnienia stosunku słuszności do sprawiedliwości rozdzielającej powrócimy raz jeszcze w rozdziale poświęconym słuszności.

4. Inne rodzaje sprawiedliwości.

Rozróżnienie sprawiedliwości legalnej (δίκαιον νομικόν, iustitia legalis) i naturalnej (δίκαιον φυσικόν, iustitia naturalis) wiąże się z problemem prawa pozytywnego i prawa natury, stąd o tem mowa będzie w części traktującej o prawie.

Podobnie—o stosunkach między ojcem i dziećmi, między mężem i żoną, i między panem i sługą, między którymi nie występuje sprawiedliwość w ścisłem pojęciu, tylko jakoby cień sprawiedliwości[2].

5. O prawie „odwetu".

W bezpośrednim związku z pojęciem sprawiedliwości wyrównywającej i rozdzielającej pozostaje kwestja „odwetu". Zagadnieniu temu poświęcił Petrycy osobną rozprawę[3], rozszerzywszy jego ustalony zakres, przez włączenie doń stosunków prywatnohandlowych.

Prawo „odwetu" („wet za wet") pojmuje Petrycy jako ogół stosunków właściwych pierwotnej społeczności, zarówno dotyczący wymiaru kary, jak i naturalnej wymiany dóbr. I tu i tam bo-

---

[1] Ibid. [2] Vide Eth. Pet. s. 351. [3] Vide Eth. Pet. s. 389-392.

wiem istnieje pewien rodzaj wymiany. Otóż, jak należy pojmować tę wymianę, to „wetowanie"? Raz dosłownie i ściśle, powiada Petrycy: „gdy tęż rzecz za tę oddawamy, jako ranę za ranę, ręki ucięcie za ręki ucięcie"[1], jeśli chodzi o dziedzinę karną, i „funt złota za funt złota, beczkę piwa za beczkę piwa"[2], jeśli chodzi o naturalną wymianę; drugi raz nieściśle, jakoby przenośnie pojmując „wetowanie", „...gdy za ranę siedzenie więzienia skazujemy, za ręki ucięcie tysiąc złotych... za korzec żyta oddajemy co inszego, coby wyrównało korcowi żyta"[3]. Prawo odwetu, ściśle pojęte, nie może mieć miejsca w państwie: „boby tak każdy czynił wet według swego podobania, jakoby mu się, zdało pod płaszczykiem równości"[4]. Prawo „wetowania" niezawsze posiada dostateczną rację; „nie dlatego ma być zabit Milo, że Klodiusza zabił" (brak tu dostatecznej racji), ale że niesłusznie zabił"[5], lecz tę niesłuszność należy dopiero zbadać. „Równo za równo oddać: prawda jest, (ale) według baczenia, nie według miary i łokcia". Prawo „wetowania", ściśle pojęte, może mieć miejsce, według Petrycego, jedynie w wypadkach, gdzie na gwałt odpowiada się gwałtem[6]; byłby to jednak rodzaj obrony koniecznej, nie zaś ius talionis. Natomiast „prawo odwetu", pojęte nieściśle, przenośnie, które poza nazwą nic nie ma wspólnego z pierwotną instytucją prawa karnego, z pojęciem iuris talionis, sprowadzone do pojęcia sprawiedliwości szczególnej, jest uznane przez Petrycego za zgodne z nauką Arystotelesa, a więc mogące istnieć, „stać", jak mówi nasz arystotelik, w państwie. Otóż, tak pojęte prawo „odwetu" lub lepiej „wetowania", jeśli przedmiot jego stanowi rzecz ściśle materjalną, sprowadza się do sprawiedliwości wyrównywającej[7], jeśli natomiast obecny jest i czynnik moralny, konieczne się staje postępowanie według sprawiedliwości rozdzielającej[8]. Zatem odpowiedź na postawione w tytule rozprawki pytanie: „Jeśli w Rzeczypospolitej wet za wet ma być oddawan?" — powinna wypaść przecząco, gdyż ten rodzaj prawa „odwetu", który uznał Petrycy za zgodny z nauką Arystotelesa, nie jest prawem odwetu. Cała ta rozprawka skie-

---

[1] Eth. Pet. s. 390. [2] Ibid. [3] Ibid. [4] Ibid. s. 390.
[5] Ibid. [6] Ibid. s. 392. [7] Ibid. s. 392. [8] Ibid.

rowana jest przeciwko pitagorejczykom, którzy: „tak rozumieli, iż co, kto cierpi od kogo[1], sprawiedliwości jest, oddać równe", „co nie może po prawdzie być dla dowodów od Aristotelesa położonych"[2].

Tak oto wszystko, cokolwiek dotyczyło dikeologji petrycjańskiej, zostało wyczerpane, pozostała jedynie słuszność; do niej teraz przejdziemy, by, po jej omówieniu, w syntetycznym skrócie przedstawić oryginalność dikeologicznych poglądów Petrycego.

III. O SŁUSZNOŚCI.

1. O istocie słuszności.

W nauce o słuszności Petrycy idzie całkowicie za Arystotelesem; najzupełniej obce mu jest rozumowanie Aquinaty, według którego: „virtus aliqua triplicem habet partem, scilicet partem subiectivam, partem integralem et partem potentialem"[3]; ponieważ wedle Arystotelesa słuszność jest tylko rodzajem sprawiedliwości (jest ona lepsza, niż konkretny wypadek stosowania sprawiedliwości), „unde patet quod epicheia est pars subiectiva iustitiae[4], pars subiectiva znaczy tyle, co species (rodzaj) sprawiedliwości[5]. Poza tym formalno-logicznym elementem Tomasz z Akwinu nic istotnego nie wnosi do arystotelesowskiej nauki o słuszności[6]. Jeśli więc największy komentator średniowiecza jest oryginalny tylko w metodzie, to od arystotelika popularyzatora można wymagać jedynie jasnego przedstawienia nauki Stagiryty, a temu, jak zobaczymy, czyni Petrycy zadość.

W specjalnej rozprawce, zatytułowanej: „Co jest słuszność"[7], czytamy, iż: „słuszność jest sprawiedliwość z baczenia przyrodzonego pochodząca: którem w wielu rzeczach prawo pisane niedoskonałe poprawujemy i miarkujemy, wykładając rozumienie trudne, poprawując niedostatek i miarkując karanie"[8]. W określe-

---

[1] Eth. Pet. s. 389. [2] Ibid. s. 390.

[3] S. T. P. 2a 2ae. Q. CXXI. Art. I. [4] Ibid.

[5] Vide S. T. P. 2a 2ae. Q. XLVIII. C. A.

[6] Vide doc. dr. H. Piętka: „Słuszność w teorji i w praktyce". s. 80 i następne.

[7] Eth. Pet. 399. [8] Ibid.

niu tem Petrycy ustala dwie tezy słusznościowe Arystotelesa: 1⁰. iż słuszność opiera się na prawie natury i 2⁰. iż słuszność jest uzupełnieniem i korektywą prawa stanowionego[1]. Rozpatrzymy pierwszą tezę Arystotelesa[2] w interpretacji Petrycego: tezę o stosunku słuszności do prawa natury, wedle archaicznej terminologji arystotelika — do „sprawiedliwości pochodzącej z przyrodzonego baczenia", t. zn. z naturalnej świadomości.

Według prawa przyrodzonego należy np. zwracać na żądanie rzecz, złożoną jako depozyt, lecz nikt przecież nie wyda szalonemu miecza, a zatem słuszność korrygowałaby nietylko prawo stanowione, ale i naturalne. W obliczu prawa naturalnego wszyscy ludzie są równi, tymczasem są poddani i władcy, obywatele piastujący urzędy i nie piastujący; znów zatem słuszność byłaby korrektywą prawa natury. Lecz to tak się tylko wydaje pozornie: w pierwszym bowiem wypadku prawo natury nakazuje jedynie, by nie czyniono nikomu krzywdy, a ta stałaby się niezawodnie, jeśliby wydano szalonemu miecz, który go, jako zdrowy, złożył w depozycie; w drugim natomiast wypadku — prawo nie czyni ludzi równymi, przeciwnie — nierównymi, jednych panami, drugich — niewolnikami. „A tak prawo przyrodzone nie bywa poprawiane od słuszności"[3], kończy rozumowanie Petrycy zgodnie z tezą Arystotelesa, iż słuszność nie jest korrektywą prawa natury, lecz przeciwnie, opiera się na prawie natury. Natomiast słuszność jest korrektywą prawa stanowionego, wedle terminologji arystotelesowskiej—sprawiedliwości legalnej. „A stąd się pokazuje — powiada Petrycy — więtsza doskonałość słuszności, niźli pisanej sprawiedliwości: gdyż zawżdy ten doskonalszy jest, co poprawia, niźli ten, którego poprawiają"[4]; ...każda słuszność jest sprawiedliwość, ale nie każda sprawiedliwość jest słusznością, coś pospolitszego jest sprawiedliwość, niźli słuszność"[5]. U Stagiryty czytamy: „idem ergo est ius et aequum bonum; cumque ambo sint

---

[1] „...quod quamvis aequum bonum ius sit, non est tamen ius lege constittuum aut legitimum, sed iuris legitimi correctio." Eth. Nic. V. 1137. 14.10-20.

[2] Vide Wittmann op. cit. s. 217 i następne, oraz doc. dr. H. Piętka op. cit. s. 50.

[3] Eth. Pet. s. 401. [4] Ibid. s. 400. [5] Ibid.

bona, melius est aequum bonum"[1]. „...Epicheia est pars potior legalis iustitiae"[2] — mówi Aquinata.

I zaraz Arystoteles wyjaśnia, jak należy rozumieć wyższość słuszności nad sprawiedliwością: „itaque cum aequum bonum ius sit, tum quodam iure melius est, non eo quod absolute ius est, sed eo peccato quod ex simplici et generali sermone natum est"[3]. „Słuszność tedy bawi się około niedostatku i niedoskonałości prawa..."[4], „zakon bowiem względem spraw ludzkich szczególnych niedoskonały jest..."[5] — czytamy u Petrycego; zaś pierwowzór arystotelesowski głosi: „denique haec aequi boni vis ac natura est, ut legis correctio sit, qua aliquid ei deest propterea quod generaliter loquitur"[6]. Zestawienia owe wykazują całkowitą zależność od tekstu arystotelesowskiego w pojmowaniu stosunku słuszności do prawa stanowionego; arystotelik krakowski trzyma się tu litery nauki, niczego nowego nie wnosząc do tego doniosłego dla nauki prawa zagadnienia — korrygowania prawa pisanego przez słuszność. O niej, w związku z ogólnością przepisów prawa i kwestją luk w prawie, będzie jeszcze mowa w rozdziale o stosowaniu norm prawnych.

2. O rodzajach słuszności.

Słuszność lub, jak mówi jeszcze Petrycy, „dobre baczenie", co odpowiada pojęciu „aequum et bonum", ma swe źródło, jak stwierdziliśmy, w prawie przyrodzonem: „quod ubique gentium idem valet, non quia ita vel decretum sit vel non decretum"[7], „z którą się rodziemy — mówi Petrycy — i rozeznawamy złe między dobrym"[8]. I podobnie jak każdy, nie ucząc się, zna nakazy prawa przyrodzonego, zna również i głos słuszności, który jednem jest z prawem natury[9].

Jest to jeden rodzaj słuszności, nazwany przez Petrycego słusznością „powszechną" lub „pospolitą", wszystkim wiado-

---

[1] Eth. Nic. V. 1137. 14.10b

[2] S. T. P. 2a 2ae. Q. CXX. Art. I ad I.

[3] Eth. Nic. V. 1137.14.20. [4] Eth. Pet. 400. [5] Ibid.

[6] Eth. Nic. V. 1137.14.20-30. [7] Ibid. V. 1134.10.20.

[8] Eth. Pet. s. 400. [9] Ibid. s. 364.

mą[1]. Także nawet człowiek o umyśle niewykształconym przez wiedzę, o emocjach nieukształconych przez ćwiczenia wolutywne[2], który niezawsze jest w stanie ustalić prawdę, chybaże chodzi o prawdę tak oczywistą, jak ta np., że dobroczyńcy należy dobrze czynić[3], lub jeśli ktoś bardziej świadomy na nią wskazuje, — nawet taki człowiek uświadamia sobie słuszność powszechną. Drugim rodzajem słuszności — jest słuszność szczególna, „osobna" lub „pojedynkowa" (wg. terminologji Petrycego), wykształcona przez wiedzę i doświadczenie; ona to jest korrektywą prawa stanowionego[4], do niej należy interpretacja sprawiedliwości legalnej, wyjaśnianie celu prawa i łagodzenie wymiaru kary[5]. Podobnie więc, jak wszystkie cnoty etyczne, słuszność jest dana nam, jako prosta możliwość, jako zdolność nieukształcona, wymagająca odpowiednich ćwiczeń, nim się stanie pełną cnotą. Tak więc daje Petrycy pośrednio odpowiedź na pytania Aquinaty: „Utrum epicheia sit virtus?"—choć nigdzie wyraźnie nie nazywa słuszności cnotą, podobnie jak i Arystoteles, jedynie u Tomasza z Aquinu w questji, pod cytowanym tytułem, czytamy: „...quod epicheia est virtus"[6].

3. Stosunek słuszności do sprawiedliwości rozdzielającej.

Ustaliliśmy, że słuszność u Petrycego, zgodnie z tezami Arystotelesa, opiera się na sprawiedliwości naturalnej i jest korrektywą sprawiedliwości pisanej. Należy zkolei określić stosunek słuszności do sprawiedliwości szczególnej, ściślej do sprawiedliwości rozdzielającej. Otóż, wedle Petrycego korrektywą sprawiedliwości ogólnej jest sprawiedliwość szczególna, zasadę natomiast postępowania sprawiedliwości szczególnej stanowi słuszność[7]. Ponieważ jednak sprawiedliwość wyrównywająca, jako oparta na proporcji arytmetycznej, postępuje stale i nieodmiennie, „według równości rzeczy"[8], a istotą słuszności jest jej zmien-

---

[1] Vide Eth. Pet. s. 365. [2] Ibid. s. 400. [3] Ibid. s. 365. [4] Ibid.
[5] Ibid. 365. [6] S. T. P. 2a 2ae. Q. CXX. art. I. C. A.
[7] „...Ogólna abo pospolita sprawiedliwość ...ma być poprawowana od osobnej abo szczególnej sprawiedliwości, czego prawo nie dołożyło, ma sprawiedliwość osobna, na słuszności należąca, dołożyć". Eth. Pet. 406.
[8] Ibid. 382.

ność, zależność od warunków i okoliczności, jasnem się staje, że słuszność nie może być zasadą całej sprawiedliwości szczególnej, t. j. wyrównywającej i rozdzielającej, lecz jedynie tej ostatniej. „Podzielna (sprawiedliwość) zaś jest cnota,—twierdzi Petrycy—która zasługi osób przeciwko Rzeczypospolitej, ojczyźnie płaci według słuszności i baczenia..."[1]. Zatem postępowanie według sprawiedliwości rozdzielającej — a postępowanie według słuszności są tożsame, skoro słuszność jest zasadą sprawiedliwości geometrycznej.

4. Zmienność słuszności.

Jeżeli zatem zasadą sprawiedliwości rozdzielającej jest słuszność, a istotą słuszności zmienność, więc i sprawiedliwość, decydująca o stosunku państwa do obywateli, jest zmienna, podobnie jak ołowiana linja w architekturze lesbijskiej zmienia się zależnie od kształtu kamienia[2]. Tak np. słuszność w demokracji polega na trzech rzeczach: na równości majątkowej, równości godności i zaszczytów i równym udziale wszystkich obywateli w sprawowaniu władzy państwowej („...aby jednakie było zezwolenie pospolitego człowieka")[3]; w monarchji lub arystokracji będą oczywiście inne kryterja słuszności. Petrycy w specjalnej rozprawce[4], scholastico modo, ustala okoliczności, według których słuszność ulega zmianie: 1⁰. zależnie od osób, ściślej od stanu ich świadomości (przykład z mieczem i szalonym); 2⁰. zależnie od czasu, w którym należałoby coś przedsięwziąć (ktoś uchybi w czemś przyjacielowi ze względu na chorobę syna); 3⁰. ze względu na własne dobro (gdyby się większą sobie wyrządziło krzywdę, niż innemu przyniosło korzyść); 4⁰. w wypadkach gwałtu lub podstępu słusznie można nie dotrzymać wymuszonego zobowiązania. Poza tem empiryczno-przykładowem wyliczeniem wypadków Petrycy stara się dać bardziej ogólne zasady postępowania słusznościowego, wskazując na dwie kierownicze normy. Pierwsza z nich głosi: nasze postępowanie nie powinno nigdy nikomu przynosić szkody,

---

[1] „...Podzielnej śrzodek jest według względu person i proportiej geometryckiej, według baczenia i słuszności". Eth. Pet. s. 382.

[2] Vide Eth. Nic. V. 1137.14.30. [3] Pol. Pet. II. s. 166.

[4] Eth. Pet. s. 405. „Słuszność wedle czasu i person odmienia się".

lecz zawsze być pożyteczne dla dobra powszechnego[1]; druga wymaga, aby w postępowaniu słusznościowem w sposób jednakowy ustosunkować się tak do wypadków, z których wyniknąć może wielkie zło, jak i do tych, z których — małe[2].

Dobro powszechne i brak czyjejkolwiek szkody, jako zasady postępowania słusznościowego, wskazują ponownie na praktyczno-popularyzatorski utylitaryzm, równie mocno występujący, jak widzieliśmy, w pojmowaniu sprawiedliwości ogólnej.

Na przedstawieniu nauki o słuszności kończymy część dikeologiczną, raz jeszcze, nim przejdziemy do prawa, dając syntetyczną ocenę jej wartości i oryginalności.

Najbardziej samodzielny, a nawet na pewien sposób oryginalny, jest Petrycy w pojmowaniu sprawiedliwości ogólnej. Sprawiedliwość, pojęta jako więź społeczno-polityczna, jest nowym zupełnie motywem na arystotelesowskiem tle, choć nienowym na ogólno-filozoficznem, skoro zna ją już Cyceron, jako societatis humanae coniunctionem[3]. Zupełnie natomiast nowy motyw stanowi praktyczno - popularny utylitaryzm, choć mimo wszystko dość jeszcze daleki od utylitaryzmu szkoły angielskiej, chociażby ze względu na brak systematyczno-teoretycznego pogłębienia. Zakres pojęcia sprawiedliwości w stosunku do arystotelizmu jest znakomicie rozszerzony, choć raczej eklektycznie, niż twórczo, lecz jednocześnie zawiera sprzeczne elementy: jak chrześcijańsko-ewangeliczny moralizm i praktyczno-popularny utylitaryzm.

W pojmowaniu sprawiedliwości szczególnej: wyrównywającej i rozdzielającej—jest Petrycy wyłącznie arystotelikiem-popularyzatorem; jedynie może próba oparcia sprawiedliwości rozdzielającej na słuszności czyni go nieco samodzielnym, lecz próba ta nie ma, jak wykazaliśmy, znaczenia teoretyczno-naukowego. Należy jednak pamiętać, że ta część nauki Arystotelesa jest na pewien sposób wykończona i zamknięta, nic tu już zasadniczego wnieść nie można, nie uczynił tego nawet Aquinata, jeden Bodi-

---

[1] „Aby to nikomu nie szkodziło, a pospolitej rzeczy pożyteczne było". Eth. Pet. s. 405.

[2] „Abyśmy więtszej szkody nie więcej sobie ważyli niźli małej". Ibid.

[3] Vide „De fin. bon. et mal." V. 23.65.

nus był tu twórczy, wprowadzając, nieznane starożytności, pojęcie sprawiedliwości harmonicznej, jako zsynkretyzowanie sprawiedliwości wyrównywającej i rozdzielającej[1].

C. PRAWO.

I. O POJĘCIU, ISTOCIE I GENEZIE PRAWA.

Pojęcia prawa i sprawiedliwości są to według Petrycego, jak i całej starożytności, średniowiecza i części okresu nowożytnego do Pufendorfa, Thomasiusa i Kanta[2], — pojęcia tożsame; nie są jednak, jako normy określonego postępowania, czemś jednoznacznem z normami, wyrażonemi przez pozostałe cnoty etyczne. Pierwsze dotyczą cudzego dobra, drugie—naszego własnego. To podstawowe rozróżnienie, dokonane przez Arystotelesa, przyjęte przez jurisprudencję rzymską w ulpjanowskiej deifnicji „suum cuique tribuere", występujące w „ad alterum" Aquinaty, jest teorją panującą, innej nie mógł posiadać i arystotelik krakowski. Jednoznaczność w pojmowaniu sprawiedliwości i prawa uczyniła z cnoty sprawiedliwości pojęcie prawne. Petrycy sprawiedliwość i prawo uważa wręcz za synonimy, posługując się stale zwrotem: sprawiedliwość albo prawo (albo w znaczeniu czyli). Cokolwiek zatem dotychczas powiedziane było o sprawiedliwości, odnieść możemy do prawa. W przeciwstawieniu sprawiedliwości-prawa — sprawiedliwości-nemezis, jak o tem już była mowa[3], — i wszystkim pozostałym cnotom etycznym, wolno upatrywać praźródło przyjętego przez naukę współczesną podziału na normy: dwustronne, imperatywno-atrybutywne, prawne, dotyczące dobra cudzego, i na jednostronne, imperatywne, moralne, dotyczące naszego własnego dobra. Cnoty moralne (praźródło norm moralnych), dotyczące naszego własnego dobra, nie upoważniają osób drugich do żądań i roszczeń, stądto ich jednostronny jakoby charakter; natomiast cnota sprawiedliwości (praźródło norm prawnych),

---

[1] Vide prof. dr. Eug. Jarra. „Historja filozofji prawa". s. 129, oraz Коркуновъ. „Исторія философіи права". s. 131-132.

[2] Vide prof. dr. Eug. Jarra op. cit. s. 159 i s. 162.

[3] Vide Dikeologja I. 1.

jako mająca przedewszystkiem dobro cudze na celu, nietylko nam nakazuje, lecz nadto upoważnia tego, o czyje dobro w danym wypadku chodzi, do wystąpień atrybutywnych; stąd, jakbyśmy to dziś powiedzieli, cechuje ją dwustronność.

Niech jednak te rozważania, jak i poprzednie, pozostaną na marginesie, choć upoważnia nas do nich Petrycy, jako arystotelik.

Zdawałoby się, że najwłaściwsze, zgodne z duchem nauki arystotelesowskiej, byłoby określenie istoty prawa, jako tego, co jest sprawiedliwe, skoro jednak sprawiedliwość i prawo to tylko synonimy, otrzymalibyśmy definicję per idem; przytem możnaby i odwrotnie powiedzieć, że istotę sprawiedliwości stanowi to, co jest prawne.

Petrycy za Platonem i Cyceronem utrzymuje, iż „prawo (jest) rozumem" i „rozum jest prawo"[1], „czego uczył Plato i sam Tullius w „De legibus" tak opisuje prawo: prawo jest dobry rozum"[2].

W innem miejscu powiada, iż: „prawo nic inszego nie jest, jedno sposób dobrego rządu"[3]. Jeśli jednak „sposób dobrego rządu" zależy od rozumu rządzących, to podobne określenie prawa sprowadza je ponownie do pojęcia rozumu. Jeszcze raz do pojęcia prawa jako rozumu powraca Petrycy w rozprawce, zatytułowanej: „Jeśli są w Rzeczypospolitej potrzebne prawa"[4], wskazując jednocześnie na jego źródło: „Prawo jest dobry rozum —czytamy—wzięty od Pana Boga, rozkazując poczciwe i przystojne, zakazując przeciwne". Niewątpliwy pierwowzór Petrycego, Cyceron, powiada, iż: „lex est recta ratio imperandi, atque prohibendi"[5]. Arystotelik krakowski wprowadził zatem jedynie

---

[1] Pol. Pet. I cz. s. 331.

[2] Ibid. Cicero: „Lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea, quae facienda sunt, prohibetque contraria". „De legibus". I. 6.

„Inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio communis est. Quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum diis putandi sumus". Ibid. I. 7.

[3] Pol. Pet. I. s. 421. [4] Ibid. I. s. 333. [5] De leg. I. XV.

chrześcijański motyw genezy prawa, iż prawo pochodzi od Boga, do cycerońskiej definicji prawa, jako prawego rozumu. Nie należy jednak w tem upatrywać jakiegoś bezpośredniego wpływu augustynizmu (lex aeterna) czy tomizmu, jest to zwykły pogląd myślącego katolika. Zresztą i Cyceronowi teistyczna koncepcja genezy prawa, pojęta naturalistycznie i panteistycznie, nie mogła być obca, skoro prawo jako rozum jest węzłem, łączącym Boga i człowieka, który odebrał boski dar duszy, a zatem odebrał i prawo, jako recta ratio[1].

„Drudzy je (t.j. prawo)—czytamy dalej w tej samej rozprawce—zowią królem boskich i ludzkich spraw, prawidło i sposób sprawiedliwego i niesprawiedliwego[2]". Ustęp ten opatrzył Petrycy sygnaturą: Digesta liber I, t. III. Cytujemy go zatem w oryginale: „Lex est omnium divinarum et humanarum rerum regina. Oportet autem eam esse praesidem et bonis et malis, et principem et ducem esse: et secundum hoc regulam esse iustorum, et iniustorum, et eorum, quae natura civilia sunt, animantium, praeceptricem quidem faciendorum, prohibitricem autem non faciendorum". „Sed Philosophus summae Stoicae sapientiae Chrysippus sic incipit libro, quem fecit..." Zatem, cytata Petrycego jest niepełna i zniekształcona, opatrzenie jej nawet dokładną sygnaturą nie przesądza jeszcze kwestji bezpośredniego, czy też pośredniego korzystania z „Digestów", t. j. przez jakieś kompedjum prawnicze, nie jest to jednak dla nas, przynajmniej w danym wypadku, zagadnieniem zasadniczem.

W podobny do Chryzypa sposób, przenośny i patetyczny, mówi o prawach Petrycy: „Iż prawa są niemym urzędem, jako urząd jest mówiącym; jest prawo hamulec Rzeczypospolitej, dla pohamowania ludzkich nieprawości; jest prawo duszą Rzeczypospolitej, od której żywot Rzeczypospolitej pochodzi: którą zaś odjąwszy Rzeczypospolita ginie, jako ciało bez dusze upada. Jest prawo gruntem mocnym, na którym Rzeczpospolita mocno się sadzi. Prawo jest pociecha ludzkiego żywota: niepotężnych ludzi ratunek: potężnych wędzidło. Jest oko Rzeczypospolitej."[3]

---

[1] Vide: „De legibus". l. VII, VIII. [2] Pol. Pet. I. s. 333.

[3] Ibid.

„...Prawo jest naczyniem pewnym, przez które może być wcale zachowana Rzplita: bez prawa wątleje...w prawie zamyka się gościniec, którym postępować w rządzie..."[1] Porównywanie prawa do duszy, oka, naczynia nie tłumaczy nam jeszcze jego istoty, wskazuje jedynie na niebywałą doniosłość, wartość i organiczny związek z państwem. Najciekawsze jest porównanie prawa do duszy, a, co zatem idzie, państwa do ciała. Jest to jakoby przeniesienie katolickiego pojmowania człowieka mikrokosmosu, jako jedności duszy i ciała, platonico modo, na makrokosmos społeczności politycznej. Myśl tę nazwaćby można quasi-organiczną teorją Petrycego o istocie prawa, która zresztą pozostaje w zgodzie z cycerońskiem pojmowaniem prawa, jako dobrego rozumu, chodzi w niej przecież o duszę rozumną, o sam kierujący rozum.

Nieodłączne od pojęcia istoty prawa jest zagadnienie jego genezy (co mimochodem już było zaznaczone), nim jednak do niej przejdziemy, przedstawimy genezę samej nazwy. U Petrycego, podobnie jak u Cycerona[2], znajdujemy taki oto wywód etymologiczny: „Iż prawa imię jest piękne, u Greków rzeczone są od oddawania co czyjego jest; u Łacinników leges-prawa od czytania, iż powinien ich każdy czytać, abo dać sobie czytać i w pamięci mieć. U nas Polaków prawo rzeczone jest od prostości, od dobroci, od sprawiedliwości i szczerości ludzkiej, aby jeden drugiemu szczerze był praw, nic nie winien..."[3].

O pochodzeniu samego prawa mówi Petrycy niewiele. Przytoczone już było zdanie: „prawo jest dobry rozum wzięty od Pana Boga"—i wskazane ogólnie jego źródło; tu określimy je dokładnie. To powiedzenie ma swe idealne praźródło (idealne t. zn., że Petrycy niekoniecznie miał z niego korzystać, skoro, jak stwierdziliśmy, wystarczyło być myślącym chrześcijaninem, aby takiemu poglądowi dać wyraz): 1⁰. w pseudo-de-

---

[1] Ibid. 331.

[2] „...eamque rem illi Graeco putant nomine, a suum cuique tribuendo appellatum: ego nostro a legendo. Nam ut illi aequitatis, sic nos delectus vim in lege ponimus, proprium tamen utrumque legis est". De leg. I. VI.

[3] Pol. Pet. cz. I. s. 333.

mostenesowskiej definicji: „quod omnis lex, inventum ac munus Dei est"[1] i 2⁰. w cycerońskiem określeniu: „lex vera atque princeps apta ad iubendum et vetandum ratio et recta summi Iovis"[2].

Czy można jednak mówić o teistycznej teorji pochodzenia prawa u Petrycego? Raczej—nie. Petrycy nigdzie tej koncepcji ani nie rozwija, ani nie uzasadnia, i choć katolicyzm autora upoważniałby do takich przypuszczeń, arystotelizm stanowczo się sprzeciwia. Jeśli się bowiem przyjmie, że obok prawa stanowionego istnieje prawo naturalne, jak to czyni zgodnie z Arystotelesem Petrycy, że prawo natury jest podstawą dla wszelkich instytucyj prawa pisanego, jak to czyni Cyceron, że jest nam wrodzone, dane w postaci prostej możliwości, jak wszelka dyspozycja etyczna, z której dopiero wola prawodawcy tworzy odpowiednie instytucje, — to możnaby mówić raczej o teorji przyrodzonej psychiki prawnej. Jest to jednak tylko hipoteza, którą opieramy na ogólnych przesłankach petrycjańskiego arystotelizmu. Do zagadnień tych jeszcze powrócimy przy omawianiu prawa naturalnego i stanowionego.

II. O RODZAJACH PRAWA.

Pierwszym podziałem prawa u Petrycego jest podział na prawo boskie i ludzkie (ius divinum et ius humanum). Prawo boskie jest to: „które opisuje powinności ludzkie przeciwko Bogu"[3]. I nic ponadto nie mówi Petrycy o ius divinum, zupełnem milczeniem pomijając problem stosunku prawa boskiego do ludzkiego, a podane określenie raczejby odpowiadało cnocie pobożności, niż pojęciu prawa boskiego. Przedmiotem rozważań krakowskiego arystotelika jest wyłącznie prawo ludzkie, stądto, mimo że jest katolikiem (widzimy więc, jak niepewna jest ta przesłanka), nie pozostaje w żadnym stosunku do prawnych koncepcyj augustynizmu czy tomizmu.

Prawo ludzkie dzieli Petrycy na publiczne (ius publicum, „pospolite", wg. terminologji petrycjańskiej) i prywatne (ius privatum). Prawo publiczne jest niczem innem, jak sprawiedliwo-

---

[1] Dig. L. I. T. III. 2.
[2] De leg. II. 4. [3] Eth. Pet. s. 336.

ścią ogólną, bowiem sprawiedliwość ogólna, jak wiemy, jest równoznaczna z postępowaniem według prawa, jest jedna z samem prawem. Natomiast prawo prywatne odpowiada sprawiewiedliwości ogólnej tylko przez analogję; jest to sprawiedliwość nieściśle pojęta, „niewłaśnie," jak mówi Petrycy[1]. Prawo prywatne jest trojakie: pańskie, normujące stosunki między panem domu i służbą (niewolnikami), ojcowskie, dotyczące władzy ojca nad dziećmi i małżeńskie, regulujące stosunki między mężem i żoną („jakie ma mąż nad żoną"[2]). Mamy przed sobą niezmiernie ciekawą próbę uzgodnienia nauki Arystotelesa z pojęciami, wykształconemi przez jurisprudencję rzymską. U Arystotelesa czytamy: „ius autem vel domini in servos vel patris in liberos non est idem atque haec, sed tamen simile"[3]. Arystoteles zatem wskazuje jedynie na odmienność tego rodzaju prawa, nie określając go jednak bliżej, lecz przedmiot jego (stosunki familijne) wskazywałby na to, iż odnieść je należy do tej dziedziny, którą nauka rzymska oznaczyła mianem prawa prywatnego. Tak właśnie postąpił, jak widzieliśmy, Petrycy. Zkolei należałoby ustalić różnice między prawem publicznem a prywatnem, określając w ten sposób kryterjum podziałowe. Czyni to i Petrycy, aristotelico modo wskazując na trzy zasadnicze różnice: 1⁰. „prawo miejskie[4] (t.j. publiczne, ściślej—stanowione) jest między częściami miasta, a te prawa między częściami domu"; 2⁰. „iż jest (chodzi o prawo prywatne) między personami nierównemi tak w własności, jako i w używaniu dóbr, między personami w obojem złożonemi" (t.j. prawo małżeńskie); i 3⁰. „iż prawo miejskie jest ustawą, a insze te prawa są przyrodzonemi"[5]. Naturalny charakter prawa prywatnego, t.j. prawa pana domu (familijnego), nie wyklucza możliwości, iż prawo to może być w części stanowione[6]. Według Ulpiana: „privatum ius tripertitum est: collectum etenim est ex naturalibus praeceptis, aut gentium, aut civilibus"[7]. Ponie-

---

[1] Vide Eth. Pet. s. 36 6-370.

[2] Vide Eth. Nic. V. 10, oraz Eth. Pet. s. 352.

[3] Eth. Nic. V 1134. 10.

[4] Przez prawo miejskie rozumie Petrycy wszelkie prawo stanowione, raz używając je w tem znaczeniu, drugi raz, jak tu, w węższem, jako prawo publiczne stanowione.

[5] Eth. Pet. s. 397. [6] Ibid. s 346. [7] Dig. L. I. T. I. 1.

waż wedle Petrycego, jak zobaczymy, ius gentium stanowi jedynie część prawa naturalnego, zatem jego pojęcie prawa prywatnego, odpowiadające arystotelesowskiej sprawiedliwości ogólnej, pojętej nieściśle, zawiera wszystkie te elementy, jakie wylicza ulpianowski podział, t.j. prawo naturalne łącznie z prawem narodów, oraz prawo stanowione, inaczej cywilne.

Podobny podział stosuje Petrycy do prawa publicznego, rozróżniając: 1⁰. prawo „wedle natury, które pochodzi z samego przyrodzenia" (ius naturale), 2⁰. prawo wedle narodów, które jednakie jest u wszystkich (ius gentium) i 3⁰. prawo „miejskie", „które sobie królestwo albo miasto każde stanowi" (prawo stanowione, ius civile)[1].

Pojęcie iuris gentium nie było znane Arystotelesowi, ta nowa instytucja powstała z obrotu międzynarodowego Rzymian, wykształciła ją nauka rzymska, która bądź uznawała jej niezależność od prawa natury w osobach Marcianusa, Florentinusa, Papiniana, bądź też łączyła obydwa pojęcia, wyprowadzając ius gentium z ius naturale, jak to czynił Ulpianus[2]. Petrycy, podobnie jak Ulpian, chcąc pogodzić arystotelizm z nauką rzymską, nie uznaje odrębnego bytu prawa narodów, uważając ius gentium za część prawa naturalnego. „Społeczność i sprawę miewa z inszemi narody, — pisze arystotelik krakowski — jako aby posłowie bezpieczni byli, aby wody z rzeki, ognia w domu nikomu nie broniono, a to jest prawo narodów wszystkich, ius gentium, które się zamyka pod przyrodzonem"[3].

Zasadniczym podziałem całego prawa ludzkiego (ius humanum) zarówno publicznego, jak prywatnego, jest, wedle Petrycego, podział na prawo przyrodzone, inaczej naturalne i na prawo stanowione, „miejskie"[4], lub jeszcze inaczej „czynione".

---

[1] Eth. Pet. s. 370.

[2] „Ius gentium est, quo gentes humanae utuntur: quod a naturali recedere, facile iutelligere licet: quia illud omnibus animalibus, hoc solis hominibus inter se commune sit." Dig. L. I. T. I. 1.

[3] Eth. Pet. s. 354.

[4] Tu zakres pojęcia prawa „miejskiego" obejmuje całe prawa stanowione: publiczne i prywatne.

III. PRAWO NATURALNE.

„...Prawo przyrodzone — czytamy u Petrycego — z natury samej każdy zna nie uczywszy się go..."[1]. Jest to parafraza znanej ulpianowskiej definicji: „ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit; nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est"[2]. Z natury samej, z jasności rozumu czerpiemy poznanie słusznego i sprawiedliwego, a zdolność tę nazywamy prawem naturalnem[3]. „To zowiemy przyrodzonem prawem, — mówi Petrycy — iż można z natury samej poznać rzecz słuszną i sprawiedliwą"[4]. W tem powiedzeniu zawarta jest część myśli Tomasza z Akwinu; u Aquinaty bowiem czytamy: „quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis"[5]. Petrycy, jak widzimy, zupełnem milczeniem pomija lex aeterna, w tej tylko części przypominając stanowisko doktora anielskiego, która jest wspólna z starożytnością, bliższy będąc nauki rzymskiej, niż średniowiecznej.

Istotę prawa naturalnego stanowi zasada, głosząca: „...czego nie chcesz, żebyć czyniono, nie czyń też ty drugiemu"[6] (quod tibi non vis fieri, alteri ne faceris). Wszelki nakaz sprawiedli-

---

[1] Eth. Pet. s. 364. [2] Dig. L. I. T. I. 1.

[3] U Cycerona znajdujemy: „Ergo est lex, iustorum iniustorumque distinctio, ad illam antiquissimam, rerum omnium principem expressa naturam, ad quam leges hominum diriguntur, quae supplicio improbos afficiunt, defendunt ac tuentur bonos". De leg. II. 5. [4] Eth. Pet. s. 396.

[5] S. T. P. 1a 2ae. Q. XCI. Art. II. C. A.

[6] Eth. Pet. s. 396.

„...Światłością natury i rozumu opatrzeni jesteśmy, nic nie chcieć czynić nikomu, cobyśmy nie radzi, żeby nam czyniono, a to prawem przyrodzonem i sprawiedliwością zowią". Ibid. Źródłem tej zasady są słowa Chrystusa: „Wszystko tedy, cokolwiek chcecie, aby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie; boć ten jest zakon i prorocy". Matth. 7, 12.

„A jako chcecie, aby wam ludzie czynili, także im i wy czyńcie". Luc. 6, 31.

To, co Chrystus wyraził in concreto, Kant sformułował in abstracto w podstawowem prawie czystego praktycznego rozumu: „Postępuj tak, aby

wego postępowania, którego treść jest tak oczywista i zrozumiała, że nie wymaga dowodzenia i może być sprowadzona do tej podstawowej zasady, stanowi nakaz prawa naturalnego. Petrycy wylicza sześć różnych nakazów prawa przyrodzonego, mianowicie: 1⁰. miłość Boga, 2⁰. poszanowanie krewnych i ojczyzny, 3⁰. posłuszeństwo wobec przełożonych, 4⁰. należna wdzięczność za uczynione dobrodziejstwa, 5⁰. mówienie i czynienie prawdy, 6⁰. nakaz „odwetu", „pomsty, którą gwałt, szkodę i krzywdę odganiamy"; chodzi tu zatem o rodzaj obrony koniecznej[1]. Na innem miejscu wspomina jeszcze Petrycy o siódmym nakazie: „jako oddać pożyczoną rzecz"[2]. Nakazy prawa naturalnego cechuje powszechność: prawo „przyrodzone wszędzie jest jednakie", „naturale quod ubique gentium idem valet, non quia ita vel decretum sit vel non decretum"[3]; cechuje go nadto stałość: „prawo przyrodzone nie zmienia się nigdy albo rzadko"[4]. Zmienność jest o tyle tylko możliwa, o ile: „i przyrodzenie, gdy nie zachowywa porządku swego odmienne jest"[5]. Prawo naturalne, powszechne i stałe, jest prawem żywem, żyjącem w ludziach, prawo stanowione jest prawem martwem. „Żywe zacniejsze, bo wykłada martwe. Dawniejsze, bo nim jakie pismo było na świecie i prawo (pisane): człowiek pierwej był"[6]. Ostatnie zdanie jest trawestacją cycerońskiej myśli, iż prawo naturalne: „saeculis omnibus ante nata est, quam scripta lex ulla, aut quam omnino civitas constituta"[7].

IV. PRAWO STANOWIONE.

Tak pojęte prawo naturalne jest podstawą dla prawa stanowionego. Opierając się o nakazy prawa przyrodzonego, powstają instytucje prawa pisanego. „Ale gdy—czytamy u Petrycego—porządek, prawo pisane, ustawa do tego prawa przyrodzonego przystąpią, to już dopiero prawem miejskiem i sprawiedli-

---

maksyma twej woli mogła mieć zawsze znaczenie zasady powszechnego prawodawstwa". „Kritik der praktischen Vernunft", I Th. I B. 1 Hptst. §. 7. Na to spekulatywne spełnienie przez Kanta (t. zn. filozoficzne sformułowanie) podstawowego prawa chrześcijańskiej doktryny moralnej zwrócił pierwszy uwagę Hoene-Wroński. Vide „Nomothétique messianique". I Vol. II Ch. § 2.

[1] Eth. Pet. s. 396. [2] Ibid. s. 354. [3] Eth. Nic. V. 1134.10.20.

[4] Eth. Pet. s. 396. [5] Ibid. s. 354. [6] Ibid. s. 343. [7] De leg. I. 6.

wością miejską i polityką zowiemy"[1]; „a lege ducendum est iuris exordium"[2] (należy z prawa naturalnego wyprowadzać początek prawa pisanego) — twierdzi Cyceron.

Prawo stanowione („miejskie") określa Petrycy, jako: „przykazanie abo ustawę pańską, na poddanych uczynioną: to jest porządek dla dobrego rządu poddanych od przełożonych postanowiony"[3]. Z definicji tej wynika, iż Petrycy przez prawo „miejskie", odpowiadające pojęciu iuris civilis, rozumie przedewszystkiem ustawę, czyli, podobnie jak u Papiniana, ustawa jest źródłem prawa pisanego. W „Digestach" czytamy: „ius autem civile est, quod ex legibus, plebiscitis, senatus consultis, decretis principum, auctoritate prudentium venit"[4]. Z definicji zaś ustawy wynika: 1⁰. iż ustawa jest porządkiem, to znaczy, że ogół stosunków społecznych poddany jest porządkowi prawnemu, wyrażonemu w ustawie; 2⁰. celem ustawy, jako porządku, jest „dobry rząd poddanych", inaczej dobro obywateli; 3⁰. iż jest to porządek, ustanowiony przez „przełożonych", t. zn. przez tych, którzy posiadają władzę prawodawczą. Petrycjańska definicja ustawy odpowiada naogół definicji św. Tomasza. U Aquinaty czytamy: lex est „quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, et ab eo qui curam communitatis habet, promulgata"[5]. Definicję tę prof. dr. Jarra opatrzył następującym komentarzem: „Dodatniemi stronami tego określenia są: wysunięcie w nim czynnika rozumu, z którego, a nie z samowoli zwierzchnika, prawo czerpie swe uzasadnienie; następnie uznanie prawa za normę wspólnoty wogóle, nie zaś jednej z jej postaci—państwa, a przez to uniknięcie błędu wielu autorów, którzy, umieściwszy w definicji prawa ten właśnie czynnik, musieli odmawiać charakteru prawnego normom kanonicznym i międzynarodowym"[6]. Otóż, komentarz ten można odnieść i do definicji petrycjańskiej, bo choć nie mówi się w niej, iż ustawa jest porządkiem rozumu (rationis ordinatio), to jednak wiadome jest, że samo prawo dla Petrycego jest rozumem, a rozum prawem, zatem i ustawa jest tylko wykładnikiem rozumu.

---

[1] Ibid. s. 396. [2] De leg. I. 6. [3] Eth. Pet. s. 296.

[4] Vide Dig. L. I. T. I. 7. [5] S. T. P. 1a. 2ae. Q. XC. A.IV, C. A.

[6] Op. cit. s. 114-15.

Petrycy, zgodnie z nauką rzymską, wskazuje za Papinianem na następujące źródła prawa „miejskiego": 1°. ustawę (lex), 2°. uchwałę ludową (plebiscitum), 3°. uchwałę rady (senatus consultum), 4°. postanowienia królów i książąt (decreta principum), i wreszcie 5°. „jako się wydaje mądrym ludziom" (auctoritas prudentium)[1].

Te wszystkie rodzaje prawa miejskiego stanowią prawo pisane (ius scriptum); obok tego istnieje prawo niepisane, „zwyczajem potwierdzone" (ius non scriptum)[2].

Ze względu na liczbę poddanych prawu osób należy rozróżnić: 1°. prawo, obowiązujące wszystkie osoby, 2°. część osób, i 3°. prawo, dotyczące jednej tylko osoby (privilegium). Prawo stanowione, w przeciwieństwie do naturalnego, cechuje zmienność i to podwójna: i co do przestrzeni, i co do czasu. Prawo to zmienia się w zależności od tego, jakiej i gdzie społeczności jest prawem, a nawet w tej samej społeczności różne jest w różnych okresach. Szacunek dla rodziców jest prawem naturalnem, sposób zaś okazywania zależy już od prawa zwyczajowego czy pisanego[3]. Zmienność ta płynie stąd, że ludzie niezawsze słuchają nakazów rozumu — najwyższego prawa. Bowiem „uważając ludzi takich, którzy się rządzą rozumem, u tych prawa są nieodmienne, trwałe i jako przyrodzone rzeczy postępują jednym sposobem"[4], zmianie ulegając jedynie ze względu na dobro ludzi. Takie trwałe i niezmienne prawa posiada to państwo, które: „się szczyci cnotą doskonałą, naśladując porządku przyrodzenia"[5], t. zn., którego obywatele taką są obdarzeni cnotą. Jest to echo cycerońskiego pojmowania cnoty, jako: „perfectae et ad summum perductae naturae", gdyż istotą natury człowieka jest rozum, podobnie jak istotą natury wszechświata. Niedość jest jednak, aby państwo posiadało dobre prawa, konieczna jest ich znajomość i umiejętność stosowania.

---

[1] Eth. Pet. s. 396. [2] Ibid. s. 354.

[3] „Najdują się tacy w świecie nowym synowie, którzy taką cześć wyrządzają rodzicom starym, iż ich dobijają i jedzą, jako my insze mięso; a za uczciwość to poczytują". Eth. Pet. s. 396.

[4] Ibid. s. 354. [5] Ibid.

V. STOSOWANIE PRAWA.

Umiejętność dobrego stosowania prawa jest sztuką trudną, trudniejszą niż jego znajomość, a zarazem niemniej ważną, gdyż prawo stanowione nie bywa samo przez się sprawiedliwe lub niesprawiedliwe; czyni je takiem dopiero umiejętne lub nieumiejętne zastosowanie[1]. Całą zaś sztukę stosowania sprowadza Petrycy do dwu zagadnień: interpretacji (wykładni) i luk w prawie, łącząc sposobem Arystotelesa oba te zagadnienia z kwestją ogólności norm prawnych i pojęciem słuszności.

1. Interpretacja (wykładnia).

Petrycy wskazuje na dwa rodzaje wykładni, zależnie od jej podmiotu: legalną, autentyczną[2] i pozalegalną, sądową (interpretatio fori)[3]. Źródłem jest tu oczywiście Arystoteles, który uznawał konieczność wykładni, w tych jednak tylko szczególnych wypadkach, kiedy chodziło o korrygowanie i uzupełnianie luk w prawie[4]; Petrycy rozszerza zakres interpretacji na całość przepisów prawnych, nie ograniczając się do jej szczególnego wypadku. Interpretacja prawa pisanego, do której powołany jest sędzia, jako jakieś żywe prawo, jest równie potrzebna, jak interpretacja Pisma Świętego. Konieczność interpretacji pochodzi stąd, że prawo, nie będąc w stanie przewidzieć i ogarnąć wszystkich możliwych wypadków i okoliczności, ograniczając się do najbardziej typowych, najczęściej się zdarzających, pozostawia sędziemu zastosowanie ogólnej normy do szczególnego, nieprzewidzianego wypadku[5].

---

[1] „Bo prawa ustanowione nie są sprawiedliwe i niesprawiedliwe dla tego, że są napisane, ale dlatego, gdy tak, abo owak będą wykonane: co bardzo trudniejsza rzecz jest, niźli umieć na pamięć prawa. Wiele na tym należy z przygody co czynić abo bacznie, z nałogu, abo z trafunku". Eth. Pet. s. 361 i 362.

[2] Wskazywałby na nią następujący ustęp: „może urząd kować pożyteczne Rzplitej prawa: tedyć daleko więcej może poprawiać i niedostatecznych napełniać". Pol. Pet. cz. I. s. 331.

[3] „Sędzia jest wysadzony wykładacz pospolitego prawa". Ibid. cz. I. s. 343.

[4] Vide. Eth. Nic. V. 14.1137, oraz Pol. III. 11.

[5] „Tu się przypatrz, iż prawo i pismo takie jest, które potrzebuje wykładacza, a to się zda być jasne: ale iż powszechnie do wszystkich na-

Jeśli się mówi o potrzebie wykładni, to rzecz zrozumiała, że chodzi o umiejętną, dobrą wykładnię, bowiem nieumiejętna interpretacja choćby najlepszego prawa wyrządzić może nieskończenie wiele szkód i krzywd. A wtedy jest nieumiejętna i zła, kiedy, trzymając się ściśle litery prawa, nie zważa, wedle nakazów słuszności, na szczególny układ okoliczności, „czasów" i „przygód"[1]. Słuszność jest tu zatem rodzajem idei kierowniczej, podobną rolę, jak zobaczymy, posiada również w związku z zagadnieniem luk w prawie.

2. Luki w prawie.

Zagadnieniu luk w prawie poświęcił Petrycy specjalną rozprawkę, zatytułowaną: „Jeśli niedostatek prawa urząd ma napełniać i poprawiać?"[2]. Otóż, w „Sphaera civitatis" Casusa, pracy, stanowiącej komentarz do arystotelesowskiej „Polityki", a z której, jak wiemy z części wstępnej, Petrycy korzystał przy zaopatrywaniu swego przekładu w komentarze, znajdujemy podobną rozprawkę, zatytułowaną: „An quae sunt decisa lege magistratus arbitrio relinquantur?" (L. III. C. XII. p. 231.), będącą wzorem dla naszego autora. Przez „urząd" rozumie Petrycy bądź władzę sądową, bądź też prawodawczą, stąd to wnioskowaliśmy, że obok sądowej zna rownież i autentyczną interpretację. Co ciekawsze, że Petrycy zdaje się nie zauważać tego dwojakiego pojmowania „urzędu". W dowodach za tezą, wyrażoną w tytule, twierdzi: „że jeśli może urząd kować pożyteczne prawa: tedyć daleko więcej może poprawiać i niedostatecznych napełniać..."[3]; to stanowisko nie może być kwestjonowane, ustawodawca bowiem z reguły jest uprawniony do zmian czy uzupełnień prawa. My w dalszych rozważaniach przez „urząd" rozumieć będziemy przedewszystkiem władzę sądową, sąd. Przedstawimy ciekawe do-

---

leży, potrzebuje dobrego rozumienia, aby się do szczególnych osób dobrze przywłaszczało". Eth. Pet. 343.

[1] „Niebaczny wykład prawa podczas krzywdę wielką czyni i z najlepszego prawa podczas bywa wielka krzywda, w ten czas gdy uważamy w prawie same powszechności, a okoliczności i poprawy według słuszności nie przydajemy". Eth. Pet 406 i 365.

[2] Pol. Pet. cz. I. s. 330. [3] Ibid.

wody za i przeciw verbis ipsius Petricii. Tezą do udowodnienia jest: że, „czego nie dostaje w konstytutiach, rozsądkiem urzędu ma być przydano"[1]. Gdyż, „kto jest wykładaczem i rządcą praw, ten ma wszystkie niedostatki prawa napełniać i poprawiać", „ale urząd jest wykładaczem prawa, bo według prawa sądząc, musi umieć dobrze i przystojnie wykładać prawa..." (1); „bo jako doktorowie niedostatki ciała napełniają, tak też urząd ma napełnić niedostatek, który się okazuje w prawach" (4). Ale oto najważniejszy przeciwdowód: „Niebezpieczna rzecz jest czego w prawie niedostaje poprawiać, bo tym sposobem nowe prawa się stanowią: a nowe prawa stanowić jest niebezpieczna rzecz". (2). Jednak „nadstawiać prawa niedostatecznego nie jest nowe prawa kować, ale jest wykładać i dokładać czego nie dostaje: bo jako doktór gdy leczy chorego, przydając mu zdrowia, którego mu niedostaje, nie czyni nowego zdrowia choremu, ale ono stare przywraca: tak też wykładacz praw, dokładając czego niedostaje, nie czyni nowego prawa"[2]. „Mądrze tedy tu uczy Aristoteles, iż wszystko, co jest niedostatecznego w prawie ma rozsądek urzędu nadstawiać". Analogja z chorym bardzo udatna i niewątpliwie oryginalna, wzięta z własnego, głębokiego lekarskiego doświadczenia; całość jednak rozumowania, przeprowadzonego scholastico modo, w swych zasadniczych tezach, jak sam zresztą Petrycy na to wskazuje, jest mniej samodzielna, mając za wzór Casusa, a źródło w Arystotelesie, który pierwszy to zagadnienie teoretycznie i naukowo przedstawił. W „Etyce nikomachejskiej" znajdujemy ten ustęp, który przypuszczalnie miał na myśli Petrycy, powołując się na Stagirytę[3].

---

[1] Ibid.

[2] W cytowanej pracy Casusa czytamy: „Periculosum est novas leges constituere: sed quae non sunt legibus decisa pro arbitrio magistratus definire, est novas leges constituere: ergo periculosum est quae non sunt legibus decisa, magistratus iudicio definire" (opp.).

„Primum respondeo periculosum non esse novas leges constituere, si legum defecta desiderentur novae. Hoc quoque affirmo defectus legum resarcire non esse novas leges constituere" (resp.) L. III. C. XII. p. 234.

[3] Czytamy tam: „Cum igitur lege generaliter locuta aliquid evenit postea praeter genus illud universum, tunc par est, qua praetermisit aliquid lator legis et peccavit in eo quod absolute locutus est, id quod deest quodque omissum est corrigere; quod etiam lator legis, si illic adesset, ita elo-

„Urząd ma według sumnienia i słuszności prawo niedołężne wyłożyć i napełnić"[1] — kończy rozumowanie Petrycy. Przypominamy tu arystotelesowską definicję słuszności: „denique haec aequi boni vis ac natura est ut legis correctio sit, qua aliquid ei deest propterea quod generaliter loquitur"[2]. U Arystotelesa zatem zagadnienia: ogólnikowości przepisów prawa, luk w prawie i pojęcie słuszności, jak było już zaznaczone, tworzą jedną całość. Podobnie u Petrycego: stosowanie prawa sprowadza się do wykładni, pojętej przedewszystkiem (choć niewyłącznie), jako zagadnienie luk w prawie, przyczyną tych ostatnich jest ogólnikowość przepisów prawa, wszystkiemu ma zapobiec „urząd", uzupełniając luki według nakazów słuszności. Słuszność jest zatem jakoby zasadą i ideą, kierującą umiejętną interpretacją. Współujmowanie słuszności, wykładni i luk dobrze ilustruje przytaczany każdorazowo tenże sam przykład prawa, karzącego cudzoziemca śmiercią za wstąpienie na mur obronny[3].

VI. POLITYKA PRAWNA.

Już przy omawianiu zagadnienia luk w prawie poruszona była mimochodem jedna z tych kwestyj, mianowicie, niebezpieczeństwo stanowienia nowych praw, które stanowią przedmiot tej dziedziny nauki prawa, którą doktryny współczesne określają mianem polityki prawnej. Obecnie przedstawimy trzy jej zasadnicze problemy: 1°. problem własności dobrego ustawodawstwa, 2°. kwestję wykonywania praw i 3°. zagadnienie winy i kary.

1. Własności dobrego ustawodawstwa.

Temu zagadnieniu poświęca Petrycy osobną rozprawkę p. t. „Własności praw dobrych"[4], wyjątkowo krótką, lecz jedno-

queretur, et de quo legem tulisset, si praescivisset". Eth. Nic. V. 1137.14.20. Nadto ten słynny ustęp z „Polityki" stanowił ideę przewodnią petrycjańskich rozważań: „Iam vero quaecunque non videtur posse lex definire, ea ne homo quidem cognoscere queat: sed posteaquam lex accurate et studiose homines erudiit, aliqua tradit ac mandat magistratibus sententia ac mente iustissima iudicanda atque administranda. Praeterea vero et quidquid hominibus periculum facientibus melius quam leges scriptae visum fuerit, corrigere permittit". Pol. III. 1287.16.20-30.

[1] Pol. Pet. cz. I. s. 331. [2] Eth. Nic. V. 1137.14.20-30.

[3] Vide Eth. Pet. s. 364, s. 406, s. 332. [4] Pol. Pet. cz. I. s. 310.

cześnie niebywale przejrzystą w układzie i wartościową pod względem treści. Na wstępie czytamy: „...w prawach stanowieniu zbłądzić i omylić się więtsza złość jest, niż człowieka zabić: dlatego iż taka omyłka, póki prawo trwa na wieki, zabija tak duszę jako i ciało". Jest to jakoby motto wszystkich prawnych rozważań Petrycego. Aby więc ustrzec prawodawcę i tych, dla których prawo ma być stanowione, daje arystotelik krakowski następujące wskazania: pierwsze i najogólniejsze—prawo winno być stanowione dla powszechnego dobra; drugie —„aby było praw mało i w wielkich tylko rzeczach stanowione" (jest więc Petrycy za możliwie jednolitem ustawodawstwem i przeciw zbyt kazuistycznemu normowaniu stosunków); trzecie wskazanie—przepisy prawa powinny być jasne i zrozumiałe; czwarte — „prawa mają być o rzeczach podobnych, nie o takich, które nie mogą być, bo tak do desperatiej przywodzą poddane"; piąte wskazanie — prawa winny nadto spełniać cele polityczno-socjalne, wyrównywując różnice między obywatelami, „...bo ten jest cel praw — mówi Petrycy — któreby uspakajały i różnice między poddanymi"; szóste — prawa powinny odpowiadać zwyczajom danej społeczności, dotyczyć żywych ludzi, w określonem pod względem miejsca i czasu środowisku; i siódme wskazanie, najważniejsze z pośród niemniej ważnych, głoszące jednakową odpowiedzialność wszystkich wobec prawa. „Z strony zaś karania —mówi Petrycy—nie ma być folga, ani bogatemu, ani ubogiemu, ani dobrym, ani złym"[1]. To niezmiernie doniosłe powiedzenie znajdujemy w rozprawie, zatytułowanej: „Jeśli w postanowieniu praw więtszy ma być wzgląd na dobre i przedniejsze ludzie niźli na pospólstwo"?[2]. Petrycy daje tu wyraz swemu demokratyzmowi, utrzymując, iż: „więtszą częścią są w Rzeczypospolitej pospólstwo, gdyby przyszło na jednę stronę jaki wzgląd mieć, na pospólstwo ma się mieć wzgląd w prawiech, zwłaszcza pożyteczny. A to ma być rozumiano, co się tknie z strony nagrody, zasługi jakiej". Otóż, w „Sphaera civitatis" Casusa znajdujemy podobną rozprawkę, zatytułowaną: „Utrum in ferendis legibus utilitas potius bonorum quam totius multitudinis spectari debeat?"[3]. „Prudentiae hoc est — odpowiada Casus — cum vide-

---

[1] Pol. Pet. cz. I. 312. [2] Ibid. [3] Op. cit. L. III. C. VIII. p. 210.

ant bonos homines esse leges sibi, in faciendis legibus magis multitudini quam paucis studiosis providere". Zatem, samo zagadnienie Petrycy rozwiązał podobnie jak Casus; inną natomiast daje argumentację. Petrycy wysuwa motyw socjalno-ekonomiczny: większy pożytek większości; Casus argumentuje przedewszystkiem prawnie: powszechnością i celem norm prawnych; o pożytku nie mówi zgoła, wysuwa natomiast zazdrość większości wobec uprzywilejowania mniejszości i tę słuszną jeszcze uwagę, że przecież dobrzy są sami dla siebie prawem, jako argumenty na korzyść większości.

2. Konieczność wykonywania prawa[1].

„Nie dosyć jest, aby były prawa sprawiedliwe, ale potrzeba, aby ich wykonanie było"[2] — głosi arystotelik krakowski. „Praeterea cum legum dignitas — czytamy u Causa — in hoc non est, ut dentur iuste, sed ut probe a civibus observentur"[3], „...ut praeclare hic docet Philosophus[4] optima legum institutio est, non ut in tabulis scribantur sed ut iisdem latis iuste a civibus obtemperetur"[5]. Choć powtarza tylko Petrycy, jak widać, za Arystotelesem i Casusem, powtórzenie to jednak jest jego najgłębszem przeświadczeniem. „Bo gdzie tylko będą na miedzi wybite — woła za mistrzem — a nie będzie się im dziać od wszystkich dosyć: jakoby ich też nie było"[6]. „Zamykając rzecz powiadam, iż prawa nie są, by nalepsze, jeśli nie będzie wykonanie i exekucja"[7]. Tak mocno nalega Petrycy na wykonywanie praw, iż zdawałoby się cały wiek XVI mówi przez niego, — a jakże argumentuje? Oto „prawa mają mieć przełożeństwo, zwierzchność nad mieszczany: ale przełożony rozkazuje, przymusza, grozi gdy kto rozkazania nie słucha. A tak prawa mają rozkazować, karać, przymuszać mieszczany do wykonania siebie[8]". Zaopatruje zatem

---

[1] Vide Pol. Pet. cz. I: „Jeśli dobrych praw potrzeba wykonania." s. 432-4.

[2] Ibid. s. 432. [3] Sph. civ. L. IV. C. VII. p. 272.

[4] Oto słowa ipsius Aristotelis: „Non est porro bonarum legum usus, leges quidem esse bene scriptas et positas, sed legibus bene scriptis ac positis non parere. „Politica." IV. 1294-5.8.

[5] Sph. civ. L. IV. C. VIII. p. 273. [6] Pol. Pet. I. s. 432.

[7] Ibid. s. 433. [8] Ibid. s. 432.

Petrycy prawo w przymus, sankcję, groźbę kary. Nie znaczy to jednak, aby w przymusie upatrywał Petrycy istotę prawa. Istotą prawa jest rozum, przymus jest jedynie niezbędnym realizatorem postanowień prawego rozumu, gdyż: „za niedosyć czynieniem prawom napisanem rozerwania i obmowy bywają przeciwko urządowi..."[1]. Prawo przymusu spoczywa najczęściej w rękach króla, powstaje tedy zagadnienie: w jakim stopniu winien król stosować przymus wobec poddanych[2]. Należy rozpatrzyć, jaką urząd królewski posiada władzę, jakie jest jego imperium. Jeśli król posiada władzę absolutną (dominium absolutum), to rzecz jasna, że nawet „gwałtem" może zmuszać poddanych do zachowywania praw boskich i prawa natury, „które przedtym chowając potym zgwałcili"; tam natomiast gdzie niema pełni władzy, lecz — wspólną lub ograniczoną, „gwałtu" stosować nie może. Może jednak król posiadać zastrzeżone sobie prawo przymusu, wtedy winien postępować ściśle według tego prawa. „Prawa te, abo są nienaruszone od przodków królewskich: abo znieważone i zaniedbane. Jeśli król prawo ma, a od przodków trzymane, powinien tych praw mocno się trzymać i przy nich stać. Jeśli znieważone i zaniedbane od przodków, abo potym zniesione nie powinien tego czynić"[3].

Czy w tej stałej trosce o prawo przodków, „które przedtym chowając, potym zgwałcili", nie przypomina arystotelik krakowski Bodina czy Burke'go?. Niewątpliwie tak — lecz o tem będzie jeszcze mowa.

Normalnemu wykonywaniu prawa stają często na przeszkodzie przywileje, immunitety, dyspensy; Petrycy jest ich bezwzględnym wrogiem, ograniczając stosowanie wyłącznie do wy-

---

[1] Ibid. s. 432.

[2] Vide: „Jeśli królowi godzi się gwałtem i mieczem poddanych przymuszać do praw boskich, które przedtym chowając potym zgwałcili?". Pol. Pet. cz. II. s. 153-156. Vide Casus: „Utrum officium sit bonorum principum rerum publicarum labes vi et armis dissolvere?". Sph. civ. L. VI. C. I. p. 396. Petrycy zasadniczo odbiega od Casusowego wzoru, tak iż rozważania jego na tem miejscu uznać można za samodzielne.

[3] Pol. Pet. cz. II. s. 154.

padków przewidzianych w prawie[1]; domaga się nadto jednolitego wykonywania prawa na całym obszarze państwa i wobec wszystkich osób, bez względu na pochodzenie[2].

Dotychczas była mowa o konieczności wykonywania dobrych praw, lecz cóż należy czynić, jeśli prawa są złe. Trzeba, twierdzi Petrycy, ustalić o prawa jakiego państwa chodzi: czy o prawa państwa o idealnie dobrym ustroju, czy względnie dobrym, czy o zupełnie złym.

W pierwszym wypadku, t. j. w państwach o absolutnie dobrym ustroju: „źle uczynionych praw nie godzi się słuchać, zwłaszcza gdy dobrym rozsądkiem będą za złe osądzone"[3]. Czy jednak dobry ustrój i złe prawa nie stanowią aż nazbyt wyraźnej sprzeczności? Niewątpliwie — w idealnym porządku rzeczy jest nie do pomyślenia dobry ustrój przy złych prawach; być może Petrycemu chodziło o jakiś zupełnie odosobniony i szczególny wypadek wadliwości przepisu prawnego, bez decydującego wpływu na całość ustroju. Tylko tak interpretując myśl Petrycego, można się z nią zgodzić. W drugim wypadku: w „rzeczypospolitych, które każda po sobie swoje prawa względem siebie dobre, względem inszych złe, takich się godzi słuchać, ponieważ do pospolitego dobra swoim rządem ciągną"[4]. W trzecim wreszcie wypadku: „we złej rzeczypospolitej zgoła mamy o to się starać, aby prawa wniwecz obrócone były raczej, niźliby im miano dosyć czynić"[5], mimo iż ustanowione zostały za zgodą jednego, kilku, lub też wszystkich, mających na to dostateczną moc; to znaczy, iż złe prawo nie powinno być wykonywane, nawet jeśliby prawnie było ustanowione[6]. Jest to wyraźne przeciwstawienie zasady moralnej zasadzie prawnej, z prioritetem pierwszej, lecz z konsekwencjami dla drugiej. W rozważaniach tych nie jest jednak Pe-

---

[1] Ibid. cz. I. s. 433.

[2] Ibid. [3] Ibid. s. 435.

[4] Ibid. s 435.

[5] Ibid. s. 433.

[6] Ibid. s. 434.

trycy samodzielny, bezpośrednim bowiem wzorem była rozprawka Casusa o podobnym tytule[1].

3. Zagadnienie odpowiedzialności, winy i kary.

Zagadnienie to leży już nie w sferze ogólnej polityki prawnej, lecz w jej specjalnej dziedzinie, zwanej polityką kryminalną, dlatego też tylko skrótowo się niem zajmiemy. Petrycy, stojąc na stanowisku indeterminizmu, uznawał odpowiedzialność za własne czyny, a więc i karę w wypadkach przestępstwa, zależnie od stopnia winy. Rozróżniał Petrycy odpowiedzialność dojrzałego, psychicznie normalnego człowieka i odpowiedzialność częściową nieletnich, oraz brak zupełnej odpowiedzialności w wypadku nieświadomości, przypadku czy błędu. „Nie jednako — mówi Petrycy — ma bydź karan stary i dorosły człowiek z młodym i niedorosłym swych lat: zwłaszcza gdy nie ma takiego dojrzałego baczenia, a nadzieja jest poprawy"[2].

„Dziecię abo szalony gdyby człowieka zabił, nie podpada pod mężobójstwo: bo dziecięcia broni niewinność rady, szalonego nieszczęsna przygoda"[3]. Dziecko (infans) i szalony są więc całkowicie nieodpowiedzialni;podobnie zachodzi brak odpowiedzialności w wypadku błędu, zwłaszcza jeśli ten, który popełnił, wyraża żal, —motyw moralny jest tu zatem czemś istotnem. W ustaleniu winy należy przedewszystkiem określić stopień świadomości. Nieświadomość rzeczy powszechnie znanych nie wyklucza odpowiedzialności, chyba gdyby chodziło o nieświadomość wrodzoną, byłby to zatem defekt psychiczny, lub nieświadomość szczególnych okoliczności[4]. Kara

---

[1] Vide op. cit. L. IV. C. VIII. „An liceat legibus male latis parere?" p. 273.

[2] Pol. Pet. cz. I. s. 321 i s. 322.

[3] Eth. Pet. s. 200. Źródłem tych, jak i następnych, rozważań jest oczywiście Arystoteles. Vide Eth. Nic. III. 7.1114-15.

[4] Ibid. s. 200. Pijani, wg. Petrycego, winni być podwójnie karani: „jedno dla pijaństwa: drugie dla niewiadomego w pijaństwie uczynku", j.t. bowiem gruba nieświadomość nie wiedzieć, „iż w piwie abo w chmielu jest jad"; łagodzącemi okolicznościami są przypadkowość i rzadkość. Pol. Pet. cz. I. s. 323.

winna być środkiem odstraszania, nie zaś odwetem: „bo nie dla tego karzą, iż kto zabije, bo to już się wrócić nie może, ale dlatego, aby się drudzy karali, nie ważyli się zabijać"[1]. Nadto kary należy stosować z umiarem: „źle karze, który nazbyt karze"[2], zwłaszcza jeśli chodzi o małe przestępstwa. Bezwzględnym jedynie należy być w wypadkach zbrodni stanu: „w wielkich (przestępstwach) — mówi Petrycy — które burzą pokój pospolity, przespieczność życia, miłosierdzia nie potrzeba"[3], jak również w wypadkach przestępstw przeciwko życiu i mieniu. Przy stosowaniu kary śmierci należy być bardzo ostrożnym: „jeśli na którą stronę potrzeba się nachylić, raczej nie gubić człowieka, niźli niewinnego zgubić"[4]. A przedewszystkiem należy pamiętać, że: „prawo (a nie uznanie sądzącego) opisuje, jakim sposobem każdy występek karać"[5] (nulla poena sine lege). Łagodzącemi okolicznościami przy wymiarze kary są zawsze, według Petrycego: 1. wiek, 2. nieświadomość, 3. błąd i przypadek, 4. uniesienie (gniew), 5. odurzenie (pijaństwo), 6. płeć i 7. etyczne wartości jednostki[6]. Ten humanitaryzm Petrycego znajduje również swój wyraz w ostrzeganiu przed wyszukanem stosowaniem kar. „Chronić się ma („urząd") wymyślania mąk i karania. Takie bowiem wymyślanie męki nowej ma coś w sobie okrutnego i tyrańskiego"[7].

Syntetyzując wyniki badań nad petrycjańskiemi poglądami na prawo, stwierdzić należy ich zasadniczą niejednolitość: raz bowiem występuje Petrycy, jako wyłącznie popularyzator Cycerona i nauki rzymskiej, uzgodnionej z Arystotelesem, innym razem, jako myśliciel bardziej samodzielny. Pojmowanie prawa, jako prawego rozumu, pojęcia prawa natury i prawa stanowionego, jego rodzaje, wreszcie interpretacja prawna—niczego samodzielnego i oryginalnego do nauki prawa nie wnoszą. Cała ta dziedzina rozważań krakowskiego arystotelika pozostaje w zupełnej zależności od cycerońsko-ulpianowskich poglądów. Ulpian zaciążył nad Petrycym przez swe synkretystyczne stanowisko wobec Arystotelesa i nauki rzymskiej, przedewszystkiem widoczne w wy-

---

[1] Pol. Pet. cz. I. s. 434. [2] Ibid. s. 320.
[3] Ibid. s. 434. [4] Ibid. s. 319. [5] Ibid. s. 318.
[6] Ibid. s. 320. [7] Ibid. s. 319.

prowadzeniu ius gentium z prawa natury, Cycero — przez recta ratio, Arystoteles zaś stanowił zasadnicze tło przez swą naukę o sprawiedliwości, prawie natury i wykładni prawa stanowionego; natomiast cała nauka Augustyna i Aquinaty (de lege aeterna) nie weszła zupełnie w krąg petrycjańskich rozważań. Zgodność Petrycego z Tomaszem z Akwinu w pojmowaniu prawa, jako ustawy, jest wynikiem podobieństwa w określaniu prawa przez Aquinatę z rzymskiem pojęciem legis i z cycerońskiem—rectae rationis. O samodzielności i pewnej, niewielkiej oryginalności, przynajmniej w stosunku do Arystotelesa, świadczą: rozszerzenie arystotelesowskiej wykładni i organiczna-quasi teorja o istocie prawa. Nazywamy ją „quasi-teorją" ze względu na brak jej teoretyczno-naukowego rozwinięcia i pogłębienia. Petrycemu chodziło tu raczej o obrazowo-popularne przedstawienie doniosłości i ważności prawa, niż o spekulatywne konstrukcje.

Poza tą całą dziedziną popularnej jurisprudencji istnieje druga, świadcząca o próbach bardziej samodzielnego myślenia. I tu jednak zachodzi dość częsta zależność, nieraz całkowita, (nazwana przez nas zależnością bezpośrednio-techniczną), mianowicie zależność od Casusowych wzorów. Odbiera się jednak to słuszne wrażenie, iż poglądy tej części, mimo ich zależności, są własnemi przekonaniami Petrycego, gdyż, płynąc z jego konserwatyzmu i empiryzmu, najdoskonalej odpowiadają temu typowi umysłowości, której źródłem—zdrowy rozsądek. Prawo przestaje tu już być wykładnikiem czystego rozumu: żąda się, aby było zgodne ze zwyczajami społeczności, którą ma obowiązywać, aby było przystosowane do miejsca i czasu. Zatem prawo może być różne, skoro różne bywają zwyczaje: inne u ludów północnych, a inne u południowych, inne w miejscowościach górzystych, a znów inne w wilgotnych[1], — rozumuje Petrycy, zapominając, iż mógłby mu być postawiony zarzut wyraźnej sprzeczności, skoro raz prawo pojmuje, jako prawy rozum powszechny i niezmienny, innym razem wymaga przystosowania go do zmiennych, zależnie od czasu i miejsca, zwyczajów, pośrednio uznając i zmienność prawa. Arystotelik krakowski odpowiedziałby na to

---

[1] Vide etyka.

według zasady złotego środka, iż niezmienne pozostaje jedynie prawo natury, t. zn. ogólne zasady prawa; prawo stanowione natomiast, które jest szczegółowem rozwinięciem pierwszego, w tych właśnie szczegółowych postanowieniach jest zależne od warunków geograficznych i historycznych. A zatem prawo stanowione zależne jest od zwyczajów, a przynajmniej powinno być; zwyczaje zaś zależą od warunków geograficznych (o czem była już mowa w części, traktującej o etyce). Przez tę teorję klimatów przypomina Petrycy Bodina. O zależności nie może być mowy: arystotelik krakowski nie znał autora „Six livres de la république"; źródłem dla obydwuch jest oczywiście Arystoteles, lecz Petrycy zupełnie samodzielnie, i niewiele później od Bodinusa, rozwija poglądy Stagiryty, zgodnie ze swemi przyrodniczo-empirycznemi dyspozycjami. Lecz nietylko teorją klimatów zbliża się Petrycy do szkoły realizmu prawnego, czyni go do niej podobnym poszanowanie dla prawa przodków, wypracowywanego wiekami i obawa przed wprowadzaniem nowych praw. Te właśnie poglądy pozwalają nam zaliczyć Petrycego do szkoły realizmu geograficzno-historycznego, którą w XVI wieku reprezentował Bodinus, a w XVIII — Montesquieu i Burke. Prawie na dwieście lat przed Burkem ostrzegał arystotelik krakowski Polaków: „nowe prawa stanowić jest niebezpieczna rzecz". Uczyniona przez nas hipoteza o możliwości przyjmowania przez Petrycego teorji o przyrodzonej psychice prawnej znajduje tu jakoby pośrednie uzasadnienie. Jakaż jest wartość petrycjańskiego realizmu, przedewszystkiem wobec Bodina? Niewątpliwa jego niższość jest aż nadto widoczna: Petrycy nigdzie tych poglądów (poza arystotelesowską w swem źródle teorją klimatów) ani nie rozwija obszerniej, ani nie uzasadnia głębiej, nie jest przecież ani politykiem, ani prawnikiem i to o takiej uczoności, jak Bodin. Tem bardziej jednak należy podnieść jego zmysł dla rzeczywistości prawno-państwowej, że, będąc lekarzem z wykształcenia i filozofem-popularyzatorem z zamiłowania, umiał dać wskazania polityczno-prawne o tak dużej wartości.

Źródeł ich szukać należy w własnym Petrycego konserwatyzmie i tradycjonalizmie, w jego poglądach opartych: o empiryzm, zdrowy rozsądek i utylitaryzm społeczny.

D. POLITYKA.

I. O SPOŁECZEŃSTWIE.

1. Powstanie społeczeństwa i zagadnienie pozaspołecznej egzystencji człowieka.

Petrycy w komentarzach do pseudo-arystotelesowskiej „Ekonomiki" ustala, według osobowo-terytorjalnego kryterjum, cztery rodzaje społeczności ludzkiej: 1⁰. rodzinę (dom), 2⁰. wieś i jej odpowiednik miejski — ulicę, 3⁰. miasto i 4⁰. państwo[1]. Podział ten, odpowiadający elementom arystotelesowskiej polis[2], świadczy, iż arystotelik krakowski, podobnie jak jego mistrz grecki, nie rozróżnia społeczeństwa w ścisłem znaczeniu od społeczności rodzinnej, wiejskiej (rodowej), miejskiej czy państwowej. Dzieje się to wskutek wszechogarniania i przenikania życia ludzkiego przez helleńsko pojęte państwo-miasto.

Petrycy całą naukę o społeczeństwie sprowadza do jednego wyłącznie zagadnienia, mianowicie: do problemu możliwości pozaspołecznego bytowania człowieka. „Arystoteles uczy[3], — czytamy u krakowskiego arystotelika — iż ludzie do społeczności, do towarzystwa sami z sobą mają się z przyrodzenia; tedyć nad przyrodzenie będzie nie mieszkać z nikiem jeno sam"[4]. Petrycy przyjmuje zatem teorję przyrodzonego stanu społecznego; teorja umowy społecznej pozostaje najzupełniej obca jego rozważaniom socjologicznym; stoicko-cyceroński mit o złotym wieku nie znalazł najsłabszego odbicia w petrycjańskich komentarzach. Nie sprecyzowawszy pojęcia społeczeństwa, nie zajmuje się Petrycy jego istotą, nawet w tym niewielkim zakresie, w jakim Arystoteles stwarzał możliwości dla teorji organicznej[5]. Interesuje go przedewszystkiem, jak już stwierdziliśmy, zagadnienie pozaspołecznej egzystencji jednostki, wyrażone w tytule rozprawki: „Jeśli ma bydź cierpian żywot ludzki, którzy sami mieszkają nie w spo-

---

[1] Oek. Pet. s. 48-49. [2] Vide Politica I. 1252-3.2.

[3] Vide Politica I. 1252-3.2.30-10. [4] Pet. Pol. cz. I. s. 56.

[5] Vide Politica. III. 1281-2.10.

łeczności ludzkiej"[1]. Wzór dla niej stanowiła podobnie zatytułowana rozprawka w „Sphaera civitatis" Casusa[2]. Petrycy podaje trzy wypadki pozaspołecznej egzystencji człowieka: 1⁰. „Abowiem jedni to czynią — mówi — z musu, nieszczęściem do tego przywiedzeni i przygodą", „...vel ex nimia asperitate fortunae — czytamy u Casusa — ut pauperes atque mendici"; bądź niezależnie od siebie, np. w wypadku rozbicia się okrętu, „takich cierpieć i mieć litość nad niemi przystoi", bądź sami są tego przyczyną, np. wrazie utraty majątku i ukrywania się przed wierzycielami, „takich karać przystoi". 2⁰. „Drudzy zaś nie mieszkają z ludźmi z szczyrej złości... jako są szaleni... i jako są zbójce, złodzieje, łotrowie...", „vel ex intolerabili pravitate morum — mówi Casus — ut fures atque insidiosi". „Tacy... nie mają bydź nie tylko w Rzeczypospolitej, ale też i na świecie cierpieni". 3⁰. „Trzeci zaś w społeczności ludzkiej nie mieszkają z nabożeństwa, jako są bogomyślni ludzie u chrześcijanów..., którzy zarzuciwszy świat i pieczą o rzeczach świeckich, z więtszą pilnością o niebieskich myślą, na małem przestając". „Wszakże tacy lepszy są nad ludzie pospolite i jako Arystoteles mówi, mając dostatek bogactw, przestają na dobrach swoich". „Takich nie tylko cierpieć, ale też naśladować przystoi w Rzeczypospolitej, abowiem... P. Boga błagają za miasto i Rzeczpospolitą..." „Vel ex ardenti studio ac pietate animi — czytamy u Casusa — ut qui contemptis rebus mortalibus, se totos accommodunt rebus divinis. Hoc genus hominum rarum est, nam sanctum atque religiosum est. Tales homines noster Aristoteles in hoc textu meliores hominibus appellare audet. Addit etiam rationem, quia tales suis pollent opibus, suisque bonis contenti vivunt". „Postremo in tertio genere qui sunt, quoniam Deum pro se atque pro civitate placant, non solum tolerandi, sed etiam sapientibus, ut rara exemplaria virtutis imitandi videntur".

Mógłby ktoś twierdzić, iż eremityzm jest przeciwny przyrodzeniu, należy jednak pamiętać, że samo przyrodzenie jest dwojakie: „Jedno jest zwierzęce, drugie rozumne. Ci, którzy sa-

---

[1] Pol. Pet. cz. l. s. 56-57.

[2] Sph. civ. L. I. C. II. p. 16-18. „An solitaria vita sit toleranda in civitate"?.

mi mieszkają bez towarzystwa ludzkiego, umarzają w sobie przyrodzenie zwierzęce i bydlęce, które tylko do rzeczy pożytecznych i rozkosznych się ma: ale się dzierżą przyrodzenia rozumnego, którem nad insze przekładają, gdyż bydlęcy człowiek, jako mówi pismo, nie rozumie boskich rzeczy. A ta też jest powinność ludzka, nie według żądze czego się ciału zechce, ale wedle rozumu na świecie żyć: czego się zakonni ludzie trzymają"[1]. Zagadnienie pozaspołecznej egzystencji człowieka omawia Petrycy również w komentarzach do „Ekonomiki", w rozprawce zatytułowanej: „Dlaczego się trafia ludziom niektórym mieszkać samym, nie z ludźmi"[2]. Pięć podanych tu przyczyn sprowadzić można do trzech już nam znanych; czemś nowem jest tu jedynie czwarta przyczyna, t. j. „obciążenie i tyraństwo przełożonych". Przypuszczalnie ma tu na myśli Petrycy poszczególne wypadki stosunku szlachty do pańszczyźnianych chłopów.

Cała ta możliwa mnogość wypadków pozaspołecznego bytu jednostki sprowadza się w zasadzie do dwu extremów: eremityzmu, świętości i włóczęgostwa, zbrodniczości, pierwszy wynosi ponad człowieka, drugi animalizuje. Całość petrycjańskich na ten temat rozważań, pozostająca w ścisłej, niemal w dosłownej, zależności od scholastycznych wzorów Casusa, jak to wykazaliśmy zestawieniem tekstów obu autorów, ma swe idealne źródło w tem słynnem arystotelesowskiem powiedzeniu, którego jest tylko enumeratywnem, scholastico modo, rozwinięciem: „Ex his igitur perspicuum est civitatem — mówi Stagiryta — in iis rebus quae natura constant esse numerandam, et hominem civile animal esse natura; et eum qui naturae impulsu, non fortunae culpa civitatis sit expers, aut esse improbum aut homine meliorem..."[3]. Ustęp ten jest zarazem kamieniem węgielnym zarówno dla własnej Arystotelesa, jak i dla jego krakowskiego popularyzatora, — teorji przyrodzonego stanu społecznego.

---

[1] Pol. Pet. cz. I. s. 57. U Casusa czytamy: „Duplex est natura in homine, animalis atque intellectualis: illa in solitarie viventibus supprimitur, haec vero longe excellentior atque divinior redditur: at haec est proprie natura hominis..." Ibid. Distinctio tertiae quaestionis. Resp. p. 21.

[2] Ock. Pet. s. 48-49.

[3] Politica. I. 1252-3.7.30-10.

2. Zagadnienie rodziny, jako najmniejszego związku społecznego.

Według Petrycego, zgodnie z Arystotelesem, rodzina jest genetycznie pierwszą i najmniejszą społecznością ludzką, którą można jednak rozłożyć jeszcze na bardziej proste elementy, mianowicie: na społeczności męża i żony, pana i sług. Pomija arystotelik krakowski w tym układzie ojca i dzieci, być może włączając ich milcząco do społeczności męża i żony[1].

Ogólne określenie stosunku męża do żony, ojca do dzieci, pana do sług jest dosłownie arystotelesowskiem określeniem: „Rząd żony — mówi Petrycy — na kształt wolnej Rzeczypospolitej jest", „syny albo dzieci potrzeba inaczej rządzić, na kształt króla", „sług zaś gospodarz używa, jako pan naczynia na pożytek swój"[2]; głębsza jednak analiza społeczności męża i żony wykaże, iż Petrycy daleko chwilami odbiega od Arystotelesa, a nawet scholatyka Casusa, głosząc ortodoksyjnie naukę kościoła. Małżeństwo monogamiczne jest ustanowieniem samej natury: „Natura dała człowiekowi rozum, aby za powodem jego własną żonę miał, nie spólną z inszymi", „ten węzeł małżeństwa natura sama uczyniła dla zachowania rodzaju ludzkiego"[3]. Do tej chwili nie wychodzi Petrycy poza granice arystotelesowskiej nauki. Małżeństwo monogamiczne jest jednak nietylko ustanowieniem prawa natury, lecz instytucją prawa boskiego, sakramentem z ustanowienia Chrystusa: „Postanowione małżeństwo złączeniem jednego męża z jedną żoną, a nie z wielą, ani z wielą mężów jednej żonie... jest to postanowienie boskie"[4]. Poligamja i poliandrja jest przeciwna nietylko rozumowi, lecz i prawu boskiemu. To już element nowy nieznany nauce perypatetycznej. Lecz jakże wytłumaczyć poligamję Starego Zakonu? Petrycy czyni to arcynaiwnie: „Abowiem — mówi — choć Jakób, Dawid i inszi święci ludzie w Starym Zakonie mieli wiele żon,

---

[1] Pol. Pet. cz. I. s. 8.

[2] Ibid. s. 77. Vide Aristoteles Politica I. 1258-9.10.

[3] Pol. Pet. cz. I. s. 147.

[4] Ibid. s. 148.

wszakże, iż to czynili dla pewnych przyczyn osobliwych Ducha Świętego dozwoleniem opatrzeni, nie grzeszyli tym bynajmniej. Żydowie inszi, którzy przyczyn do tego nie mieli, bardzo w tym grzeszyli..." „Tak nieszczęśliwy Mahomet w fałszywym swoim prawie stanowił, aby łacniej przyciągnął do siebie Żydy, wszytkie cielesne chrześciany"[1].

Platońska nauka o wspólności żon i dzieci jest przez Petrycego, podobnie jak praktyka starożytnych Żydów i poligamja islamu, potępiona, jako przeciwna przyrodzeniu[2]. Polemice z Platonem poświęcił Petrycy osobną rozprawkę, zatytułowaną: „Jeśli żony i dzieci spolne mają bydź w Rzeczypospolitej"[3], wzorowaną na podobnej rozprawce Casusa: „An uxores atque liberi debeant esse communes?"[4]. Scholastyczne rozprawki Casusa i Petrycego posługują się, tradycyjnem od czasów Arystotelesa, dowodzeniem, polegającem przedewszystkiem na niezrozumieniu istotnych zamierzeń Platona; celem twórcy „Rzeczypospolitej" nie była, rzecz jasna, animalizacja czy heteryzacja stosunków ludzkich ze wszelkiemi możliwemi konsekwencjami, stwarzającemi zbyt wiele możliwości dla obalenia tak niedorzecznej teorji; przeciwnie, dokonana została pełna racjonalizacja i tej części życia ludzkiego, która dotychczas była pozostawiona irracjonalnemu przypadkowi; należy pamiętać, że racjonalizacja życia seksualnego[5] wynikała z koniecznością dialektyczną z idealizmu metafizycznego Platona, stąd kontrargumentacja empiryczna Arystotelesa[6] i jego następców do Świętochowskiego[7] i Sołowjowa[8] włącznie jest nietylko merytorycznie, lecz nawet metodologicznie — chybiona.

Syntetyzując wyniki swych polemicznych rozważań, dotyczących instytucji małżeństwa, mówi nasz arystotelik: „Ślubne tedy złączenie małżeństwa według przyrodzenia idzie, dla samego prawodawce małżeństwa, dla zachowania rodzaju ludzkiego, dla rozeznania potomstwa, dla zachowania porządku, dla rozmnożenia

---

[1] Ibid. [2] Ibid. s 147. [3] Ibid. s. 144-6.
[4] Sph. civ. L. II. C. II. p. 82.
[5] Vide „Rzeczpospolita" ks. V.
[6] Vide „Politica" ks. II.
[7] Vide „Historja utopij": Platon.
[8] Vide Собраніе сочиненій В. С. Соловьева. IX (С-Пб. 1907), 217.

majętności, dla doskonałej miłości"[1] i „rozum sam rozkazuje, aby... ten węzeł nierozwiązany do śmierci chowali"[2]. Motywy katolickie w petrycjańskich poglądach na małżeństwo występują znacznie mocniej, niż u Casusa, który, idąc za myślą Arystotelesa, nie wprowadza, jak to czyni Petrycy, obcych hellenizmowi elementów. Petrycy jest tu tylko prawowiernym katolikiem[3], w zasadniczych jednak konstrukcjach określony ściśle przez naukę Arystotelesa i jego angielskiego komentatora[4]. W komentarzach do „Oekonomiki" daje arystotelik krakowski genetyczno-teleologiczną definicję małżeństwa: „Małżeństwo — mówi — stanowienie od Boga samego jest, przyznać musiem, z postanowienia obojga płci, z chęci towarzyskiej, z potrzeby zachowania rodzaju ludzkiego, ze skutków samych, w których rodzenie, rządzenie, ustrzeganie się nieprzystojnej roskoszy i przyrodzone następstwo zamyka się"[5].

Już z samej instytucji monogamicznego, nierozerwalnego, ściśle według nauki Kościoła pojętego małżeństwa wynika obyczajowo-prawny charakter stosunku męża do żony. Petrycy jednak zagadnieniu temu poświęca jeszcze osobne rozprawki: w „Polityce" — „Jeśli niewiasty godzi się używać, jako niewolnice"[6] i w „Oekonomice" — „Jeśli w gospodarstwie najprzedniejsze staranie ma być o żenie"[7]. Otóż, w tej ostatniej rozprawce czytamy: „Do rzeczy mówiąc, naprzedniejsze staranie o żenie podaje prawo przyrodzone, iż dwoje jednym się stali ciałem mąż z żoną, iż nadzieja w niej nieustania rodzaju ludzkiego, iż jest przy-

---

[1] Pol. Pet. cz. I. s. 147. Podobnie s. 424. [2] Ibid. cz. II. s. 307.

[3] Jak np. w rozwiązywaniu zagadnienia czystości: „W czystości mieszkać i bez małżeństwa — mówi medyk krakowski — jest stan doskonalszy, który powinniśmy wybierać, jako lepszy: wszakże dla tej lepszej rzeczy nie możem zganić dobrej, jako małżeństwa". Pol. cz. I. s. 149.

[4] Porównaj rozprawkę Petrycego: „Jeśli ślubne złączenie męża i żony, jednego z jedną własnych jest wedle przyrodzenia, także i dzieci wychowywanie" (Pol. cz. I. s. 146) z — Casusem: „An nuptialis coniunctio viri atque feminae, adeoque distincta cura habenda sobolis fit ex iure naturali?" (Sph. civ. L. II. c. II p. 82.

[5] Oek. Pet. s. 60.

[6] Pol. Pet. cz. I. s. 53, dla której wzorem była rozprawka Casusa: „An liceat feminis imperare?" L. I, C. III. p. 23.

[7] Oek. Pet. s. 52.

rodzoną towarzyszką życia mężowi. Drugą podaje prawo ludzkie, iż sobie równi w istocie i godności. Po trzecie prawo Boże, że ma mieć ustawiczną i wieczną społeczność z mężem bez wszelkiego rozwodu. A tak staranie pierwsze ma być o żenie"[1]. Tak więc stanowisko kobiety-żony w rodzinie, określone przez prawa naturalne, boskie i ludzkie, jest niebywale zaszczytne: Petrycy jest tu doskonałym wyrazem pojęć chrześcijańsko-europejskiej cywilizacji w jej katolickiem sformułowaniu; rzecz jasna, iż nie wprowadza tu nasz arystotelik motywów nowych i oryginalnych, są to wszystko pojęcia powszechnie panujące.

W ten sposób przedstawiona została, zgodnie z przyjętym na wstępie podziałem, społeczność męża i żony; pozostaje omówić społeczność ojca i dzieci, oraz społeczność pana i sług. „O rządzie ojcowskim"[2] czytamy w „Oekonomice": „...Pan w rządzie sług swoich siebie samego miłuje nie sług: gdyż pożytku swego nie sług swoich szuka. Ojciec zaś, iż dzieciom wszystkiego dobra życzy, dzieci miłuje, w urządzeniu ich nie swego pożytku szuka, ale dziecińskiego: tedy rząd ojcowski z miłości (jest)..."[3]. Rząd w społeczności tej określony został, jak już wiemy, za Arystotelesem, jako królewski. Ostatnia wreszcie społeczność rodzinna, t. j. pana i sług, określona jako rząd pański, wiąże się bezpośrednio, przez samą istotę z problemem niewolnictwa z natury i z prawa, zwłaszcza że Petrycy utożsamia pojęcia i sługi i niewolnika; dlatego to mowa o tem będzie w części, traktującej o ludności państwa, w rozdziale o niewolnictwie.

Skoro społeczność męża i żony jest instytucją prawa natury, wspartą przez prawo boskie i ludzkie; skoro z niej genetycznie wynika, a więc taki sam charakter z koniecznością posiada, społeczność ojca i dzieci; skoro przytem sługa-niewolnik przez samą naturę do tego stanu, jak o tem będzie mowa, zostaje przeznaczony: zatem z naturalnego charakteru trzech elementów społeczności rodzinnej wynika przyrodzoność samej rodziny. „Dom tedy nic inszego nie jest — mówi Petrycy — jedno wielu person spo-

---

[1] Ibid. s. 54.

[2] Ibid. s. 90.

[3] Ibid. Vide Aristoteles Politica I. 1259-60.12.

łeczność z przyrodzenia postanowiona dla niedostatków spólnych... Taki bowiem dom zowiemy pospolicie familją, gospodarstwem"[1].

„Societas igitur in omnes vitae dies constituta, — czytamy u Arystotelesa — naturae conveniens et consentanea, domus est"[2]. W rozprawce: „Które przyczyny przyciskają ludzi do stanowienia domu"[3] — Petrycy wskazuje na cztery przyczyny: 1⁰. przygotowywanie żywności, 2⁰. zaopatrywanie w odzież, 3⁰. wspólność obrony i 4⁰. wspólność mieszkania i wychowywania dzieci.

Całość socjologicznych rozważań Petrycego sprowadza się w zasadzie do problemu pozaspołecznej egzystencji człowieka i zagadnienia rodziny. W założeniach ogólnych, jak: w teorji stanu społecznego, w trójelementowości rodziny, jest Petrycy najściślej zależny od Arystotelesa; w rozwijaniu szczegółów idzie za Casusem. Pewną samodzielność wykazuje jedynie w korzystaniu z nauki Kościoła, z której czerpie w znacznie większym, niż Casus stopniu; dotyczy to zwłaszcza poglądów na małżeństwo, ortodoksyjnie katolickich.

II. O PAŃSTWIE.

1. Pojęcie, geneza i cel państwa.

Z teorji o przyrodzonym stanie społecznym, którą za Arystotelesem uznaje Petrycy, z koniecznością wynika przyjęcie teorji przyrodzonego stanu państwowego. „Bo jako nie tylko z przyrodzenia pochodzą pan i sługa, ojciec i syn, mąż i żona — czytamy w petrycjańskiej rozprawce: „Jeśliże Miasto albo Rzeczypospolita z natury idzie"[4] — ale też ich towarzystwo i złączenie: tak też nie tylko części miasta z przyrodzenia pochodzą: ale ich też złączenie i spojenie za powodem i sprawą natury bywa, od którego spojenia imię miasta i Rzeczypospolitej pochodzi"[5]. Rozważania te są ściśle zależne od wzoru Casusa, czytamy bowiem w rozprawce

---

[1] Oek. Pet. s. 47 i 48. [2] Politica I. 1252-3.2.

[3] Oek. Pet. s. 47. [4] Pol Pet. cz. I. s. 55-56.

[5] Ibid. s. 55.

angielskiego arystotelika o podobnym tytule („Civitas sit a natura?")[1]. „Quemadmodum ergo natura non sunt solum dominus atque servus pater atque filius, vir atque uxor, sed etiam eorum naturalis connexio atque habitudo: item non solum est civitas quoad partes, sed etiam quaedam earum partium naturalis conglutinatio atque ordo, a quo vere nomen civitatis ducitur"[2]. Według scholastycznych rozróżnień Casusa: „Civitas consideratur duobus modis, aut materialiter pro partibus aut formaliter, quoad naturalem unionem ordinemque partium"[3]. Otóż Petrycy, przyjmując to rozróżnienie: „materjalnego" i „formalnego", odpowiadające arystotelesowskim, ontologicznym pojęciom materji i formy, znów za Casusem utrzymuje, iż oba te elementy, nietylko zaś część materjalna, dane są z naturalną koniecznością. „Jako dusza z przyrodzenia jest, twierdzi, a doskonałość swoją bierze z nauk: tak też miasto z przyrodzenia pochodzi, chociaj rostropnością, polityką bywa do doskonałości przywiedzione. Pochodzi tedy miasto z przyrodzenia względem materjej, która wiele ma części: względem istoty (formy), w której jest zjednoczenie części i spojenie: względem celu i końca, w którym jest doskonałość natury: gdyż miasto jest końcem i celem natury, jako o tem będzie uczył Arystoteles"[4].

„...Ita in civitate, quae est opus naturae, non solum procreantur partes, sed etiam partium illarum unio, quae est forma civitatis[5] — czytamy u Casusa. A dalej: „...Tertia (ratio) est a fine, quia ipsa natura (ut ait Philosophus) est bonum seu finis civitatis"[6]. Casus jednak, zgodnie z nauką Arystotelesa, wprowadza jeszcze czwartą zasadę państwa, jest nią: „appetitus societatis"[7]. W ten sposób geneza państwa sprowadza się do czterech zasad, danych ludzkości z naturalną koniecznością: pierwszą zasadę, materjalną, stanowią jednostki terytorjalno-ludnościowe (rodziny, wsie i t. d.); drugą zasadą, sprawczą, jest naturalna po-

---

[1] Sph. civ. L. I. C. II. p. 15.

[2] Ibid. p. 18. [3] Ibid. [4] Pol. Pet. cz. I. s. 56.

[5] Sph. civ. p. 16.

[6] Ibid. p. 15. Zdanie to, zdaje się, powinno brzmieć: quia ipsa civitas est bonum seu finis naturae, tak właśnie je rozumiał Petrycy.

[7] Ibid.

trzeba społecznego bytowania; trzecią, t. j. formalną, jest złączenie i uporządkowanie organizacyjno-prawne materjalnych części; wreszcie czwartą przyczyną, teleologiczną, jest dobro najwyższe. Petrycy, upraszczając i popularyzując scholastycznie naukowe rozumowanie Casusa, pomija przyczynę sprawczą (causam efficientem); rzecz prosta pominięcie to jest najzupełniej przypadkowe, nie wynika bowiem z całości rozważań krakowskiego arystotelika, naśladującego niewolniczo angielskiego scholastyka. Teorja przyrodzonego stanu państwowego, przyjęta zgodnie przez całą prawie naukę współczesną, została po raz pierwszy w filozofji europejskiej sformułowana w arystotelesowskiej „Polityce"[1]; komentatorskie rozważania Casusa, i idącego za nim Petrycego, teorję tę rozwijają w sposób niezmiernie doniosły dla filozofji państwa przez metodologiczne i merytoryczne wprowadzenie kategoryj ontologicznych Arystotelesa w sferę zagadnień politycznych: państwo zostaje pojęte metafizycznie, jako byt, uwarunkowany w swej genezie i istnieniu przez cztery zasady, przyczyny twórcze, dane człowiekowi przez samą naturę. Czemś innem jest jednak przyrodzoność stanu państwowego, a czemś innem konkretny wypadek powstawania i rozwijania się państwa; ten oczywiście jest wynikiem stanowienia prawnego: „...Jeśli wejźrzem na zaczęcie miasta (państwa) musiem to przyznać, iż z natury pochodzi ...ale jeśli się obejźrzem zgoła na miasto (państwo), miasto (państwo) z praw i z ustaw stanowione jest"[2] — mówi Petrycy.

Otóż, ta zdolność prawnego stanowienia społeczności państwowej jest nam właśnie wrodzona, stąd wolno utrzymywać, że człowiek zbiorowy nie istniał nigdy poza państwem.

Arystotelesowska definicja państwa brzmi: „Perfecta autem societas ex pluribus vicis conflata civitas est, quae ad summum

---

[1] Vide I. 2.1252-3 i III. 1.1275-6.

[2] Pol. Pet. cz. I. s. 271. U Casusa czytamy: „Ab uberibus naturae civitas suas vires fulcit, quamobrem et si civitas absolute considerata lege, ac arte constat". Sph. civ. L. III. C. I. p. 156. Resp. Źródłem tych rozważań jest oczywiście Arystoteles. „Choć jednak popęd do państwowej formy współżycia tkwi i działa we wszystkich, to jednak jego urzeczywistnienie wymaga decyzji i czynu" — pisze prof. Jarra o arystotelesowskiej teorji powstania państwa. Op. cit. s. 74.

iam, ut ita dicam, omnis copiae bonis omnibus cumulatae nihilque praeterea requirentis culmen pervasit, oriens quidem vivendi gratia"[1].

Pierwsza definicja państwa Petrycego:

„Miasto (państwo) jest zjednoczone towarzystwo ludzkie, przez naturę i ustawy mając władzą uczestnictwa rady, sądów i urzędów, które będąc jednymi prawy powikłani, wszelkiego tak duchownych, jako i świeckich rzeczy dostatku używa"[2].

Pierwsza definicja państwa Casusa:

„Est ergo civitas unita atque collecta societas hominum, vi naturae aut iustitiae, actu, aut potentia simul existentium, nec non consilii, iudicii, magistratus, participum; qui iisdem legibus inter se devincti, omni rerum tam humanarum quam divinarum copia, atque (ut aiunt) sufficientia perfruuntur"[3].

Druga definicja państwa Petrycego:

„Rzeczpospolita jest porządek pewny miejski, gdyż inszych śrzednich, tedy najwyższego urzędu władającego wszystkiemi rzeczami"[4].

Druga definicja państwa Casusa:

„Definitur ergo respublicam hoc modos ut sit ordo civitatis, cum aliorum magistratuum, tum eius maxime, cui tradita est summa potestas atque arbitrium rerum"[5].

Definicja państwa według Bodinusa brzmi: „Respublica est familiarum rerumque inter ipsas communium, summa potestate ac ratione moderata multitudo"[6].

---

[1] Politica I, 2.1253b. W sformułowaniu prof. Jarry: „Państwo — jest to doskonały związek siół, osiągający pełnię całkowitej samowystarczalności, powstający ze względu na potrzeby życia, istniejący zaś w celu popierania dobrego życia". Op. cit. s. 74.

[2] Pol. Pet. cz. l. s. 270. [3] Sph. civ. L. III. C. I. p. 153.

[4] Pol. Pet. cz. l. s. 288. [5] Sph. civ. L. III. C. IV. p. 173.

[6] De rep. L. I. C. I. p. 1.

Z podanych przez nas zestawień widać, iż Petrycy w definjowaniu państwa jest najzupełniej zależny od Casusa. Niczego to jednak jeszcze nie mówi o stosunku tych określeń do podstawowych definicyj państwa w dziejach myśli filozoficzno-prawnej; to wyjaśni dopiero analiza, w tym też celu podane zostały definicje Arystotelesa i Bodina. Otóż, pierwsza definicja wzorującego się na Casusie Petrycego jest, rzecz prosta, rozwiniętą definicją Arystotelesa; wprowadzony element trójwładzy jest najzupełniej zgodny z nauką Stagiryty, ten bowiem trzy te władze (prawodawczą, wykonawczą i sądową) uważał za konieczne elementy każdego ustroju politycznego[1]; przeto element ten nie jest czemś, czegoby się nie dało wyprowadzić z arystotelesowskiej „Polityki"; ostatnie zaś zdanie: „...wszelkiego tak duchownych, jako i świeckich rzeczy dostatku używa", jest zwykłem omówieniem arystotelesowskiego: „bene vivendi." Natomiast definicja druga, dość różna od pierwszej, zdaje się wprowadzać nowe motywy arystotelesowskiego pojmowania państwa. Zanalizujmy tę definicję dokładniej. Co ma oznaczać pojęcie ordinis - porządku? Otóż, Petrycy za Casusem chce powiedzieć, iż państwo jest określonym i uhierarchizowanym porządkiem i układem władz, a przedewszystkiem władzy najwyższej. Jest to zatem czysto formalne określenie badanego pojęcia przez jeden z jego trzech elementów (t. j. pojęcie władzy), na które nauka współczesna rozkłada pojęcie państwa. Takie pojmowanie państwa nie jest jednak czemś zasadniczo nowem, u Arystotelesa bowiem czytamy: „Quoniam autem civitatis administrandae forma et civitatis administrandae ratio idem significant, civitatis autem administrandae ratio est id quod in civitatibus dominatur summamque auctoritatem obtinet..."[2]. Ten ustęp stanowi bezpośrednio źródło analizowanej definicji, chociaż mogła zaważyć i nauka tomistyczna swojem pojęciem władzy, jako określonego porządku[3], która w tym arystotelesowskim ustępie miała również

---

[1] Vide Politica IV. 1293.14.

[2] Politica. III. 1279-80.7.20-30.

[3] W „Scriptum Divi Thomae Aquinatis doctoris angelici in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi" czytamy: „In omni autem principatu requiritur gradus potestatis et finis". „...Atque ideo in definitione hie-

swój początek. Druga część badanej definicji, mówiąca, iż państwo jest podziałem najwyższego urzędu, władającego wszystkiemi rzeczami, jest już pewnem przesunięciem od Arystotelesa ku Bodinusowi przez wprowadzenie pojęcia: summa potestas, jako arbitrium rerum[1] (arbitrium w sensie władania). Reasumując, twierdzimy, iż pierwsza definicja w całości, druga — w części wyprowadzone być mogą z tekstu arystotelesowskiej „Polityki".

W analizowaniu i rozwijaniu definicji państwa (drugiej) naśladuje arystotelik krakowski niewolniczo Casusa.

Oto zestawienie tekstów:

„Co jest Rzeczpospolita"[2].

„Naprzód mówię: iż Rzeczpospolita jest porządek, iż wszystko mądrze rozrządza: jest porządek urzędów, iż nie chwyta się swego mniemania, ale zezwolenia miejskiego i tych, którzy społem rządzą. Jest porządkiem śrzednich urzędów, iż ma pewny poczet dostojności, które rozdaje mieszczanom według godności, tak iż godniejszym więtsze porucza sprawy, mniej godnym mniejsze zaleca urzędy. Jest porządek urzędu nawyższego, który wszytkiemi włada rzeczami; to się przydaje

„An respublica recte definiatur?[3]

„Est ordo, quia prudenter disponit; est ordo civitatis, quia non unius opinionem, sed civilem consensum sapienter postulat; est ordo aliorum magistratuum, quia inferiores classes gradusque honoris dignioribus iuste distribuit; est denique ordo summae potestatis, quia quis dominus fit in omni civitatis statu honorifice praescribit. Exempli causa: in monarchia ut unus princeps, in aristocratia ut optimates, in democratia ut populus principatum teneat, hic ordo ad-

---

rarchiae ponitur ordo, in quo exprimit gradus potestatis, et scientiae sicut dirigens, et actio sicut ad finem inducens, atque Dei simititudo sicut finis intentus". L. II. Distin- ctio IX. Q. I. Ar. I.

[1] Czy Casus, od którego Petrycy przejął definicję państwa, znał Bodina, niczego pewnego powiedzieć nie można; znać mógł, skoro pierwsze wydanie „Sphaerae civitatis" pochodzi z r. 1588, a „De republica libri sex" ukazała się w 1577 (po francusku) i w 1586 r. (po łacinie).

[2] Pol. Pet. cz. I. s. 288. [3] Sph. civ. L. III. C. IV. p. 173.

dla porządku miejskiego pewnego, który jest Rzeczpospolita, tak iż porządek miejski pewny, jest Rzeczpospolita: i Rzeczpospolita nic inszego nie jest, jedno pewny rząd miejski: jako w Monarchiej, aby jeden Pan był: w Aristokratiej, aby przednich kila ludzi: w Demokratiej, aby pospolstwo panowało, ten pewny miejski rząd potrzebuje. Jako tedy ciało nie może bydź bez dusze, niebo bez światła, tak też Rzeczpospolita bez rządu, którym wszystkie jej części odżywiają się i znamienicie są rozszykowane— stać nie może".

ministrandae civitatis praecipit. Ut ergo corpus sine anima, coelum sine lumine ita est civitas sine hoc ordine, quo omnia eiusdem membra vigent ac diriguntur".

Z podanego specimenu widać, że Petrycy dokonywuje zwykłego przekładu: to znaczy, iż w analizowaniu pojęcia państwa, co stanowi istotę filozofji państwa, nie ma niczego do powiedzenia, już nie tylko oryginalnego, ale nawet samodzielnego, niezależnego od Casusowego wzoru — daje. Z metody zestawień będziemy korzystali w dalszych przedstawieniach politycznych poglądów Petrycego, posługując się nią jednak z dużym umiarem, aby nie zepsuć jednolitego charakteru w opracowywaniu filozoficzno-prawnych poglądów krakowskiego arystotelika.

W bezpośrednim związku z problemem genezy i pojęcia państwa stoi zagadnienie związku państw w jego różnorodnych odmianach: od przymierza do państwa związkowego. Ten problem stawia Petrycy za Casusem[1] w samym tytule rozprawki:

---

[1] „An foederatae civitatea inter se eandem rempubl. efficiant?" Op. cit. L. III. C. V. p. 187.

„Jeśli przymierzem zjednoczone miasta są jedną Rzecząpospolitą"?[1]. Oczywiście nie są, gdyż państwo powstaje: „nie dla handlów, bo mogą bydź handle w różnych Rzeczachpospolitych, a przecież jednej nie czynią: nie dla obrony lepszej, bo Polaków z Moskwą może bydź przymierze, a przecież nie będzie jednej Rzplitej"[2]. U Arystotelesa czytamy: „Neque belli societatis causa, ut ne a quoquam iniuste laederentur; neque ut res inter se contraherent et commutarent; neque ut mutua consuetudine atque opera uterentur"[3].

Nowe państwo w takich wypadkach nie powstaje, gdyż: „...przymierzem zjednoczone miasta mają różną istotę, bo tylko zwierzchniemi pożytki są złączone, a wnętrznych potrzeba..."[4]. Wtedy tylko może być państwo, gdy jeden jest „rządu postępek". „Gdzie jest jeden rząd, tam jest jedna Rzeczpospolita— mówi Petrycy — jako Polska z Litewskim księstwem, jest jedna Rzeczpospolita, bo jednaki rząd w obydwu: ale między tymi nie jest przymierze, ale jest zjednoczenie części do jednego Rzplitej ciała, z dobrowolnego zezwolenia"[5]. „Si eadem — czytamy u Casusa — sit penitus administratio, idemque omnino ordo, eadem proculdubio respubl. constituitur, ut de Britannia, Wallia atque Hibernis quae unam rempubl. efficiunt, manifeste patet"[6]. Państwo nie powstaje „ex impulsu pactoque principum", lecz „ex consensu libero"; w pierwszym wypadku rodzi się foedus, w drugim „unius civitatis administratio"[7]. Pojęcie to odpowiada unji państwowej polsko-litewskiej, konkretnemu przykładowi Petrycego. Tak więc, dla powstania nowego państwa z dwu lub więcej niezależnych państw, konieczna jest tylko dla Petrycego, idącego za Casusem: wspólność jednolitego porządku prawnego. Rzecz prosta, Petrycy wskazuje i na inne jeszcze warunki, jak np. potrzeba cnoty; mają one jednak charakter pozaprawny. Prawnie ważne jest to, iż czynnik celowościowy nie decyduje

---

[1] Pol. Pet. cz. I. s. 297.
[2] Ibid. s. 298.
[3] Politica III. 1280.9.30.
[4] Pol. Pet. cz. I. s. 298.
[5] Ibid. s. 299. [6] Op. cit. p. 192. (Resp).
[7] Ibid.

o powstaniu państwa związkowego, podobnie jak nie jest elementem drugiej definicji państwa, całkowicie pozateleologicznej. Nie znaczy to jednak, aby Petrycy czy Casus pomijali problem celu państwa: już przy jego genezie cel występuje, jako przyczyna sprawcza, w pierwszej definicji państwa (jako idea samowystarczalności); natomiast celowi pojętemu, jako dobro najwyższe, poświęca Petrycy za Casusem[1] osobny artykuł. W ten sposób cały ten problem traktowany jest niezależnie od pojęcia państwa, dzięki czemu to ostatnie zyskuje na wartości prawno-naukowej, a jednocześnie tradycja myśli politycznej helleńskiej pozostaje w należnej pełni zachowana. „Finis igitur civitatis est bene vivere"[2] — mówi Arystoteles; „miasto (państwo) tedy dla największego dobra, dla wczasów ludzkich stanęło"[3] — powtarza Petrycy; celem państwa jest najlepsze i najdoskonalsze życie[4], nie byłoby ono jednak możliwe bez samowystarczalności gospodarczej; państwo winno być „wszelkiemi dobrami opatrzone"[5]. Z samej istoty państwa, jako najwyższej i najdoskonalszej organizacji społeczności ludzkiej, wynika jego doskonały cel[6]: szczęśliwe życie obywateli. Nie znaczy to jednak, aby państwo, nie czyniące temu celowi zadość, przestało być państwem; będzie ono tylko złem państwem, gdyż cel, choć wynika z istoty państwa, jako konieczny postulat etyczno-polityczny, nie określa jednak z prawno-polityczną koniecznością każdego państwa. Cel państwa, jako postulat, leży w sferze etyczno-politycznej; jako rzeczywistość empiryczna, natomiast, jest uwarunkowany możliwościami ekonomicznemi; stąd jego całkowicie pozaprawny charakter. Jak jest pojęta pars oeconomica? Przez Arystotelesa, jako doskonała samowystarczalność: „Sed ea demum — czytamy w „Polityce" — societas civitas est, quae bene vivendi et tum domibus seu familiis, tum generibus seu gentibus, vitae perfectae et omnibus bonis cumulatae atque expletae suisque rebus per se contentae gratia comparata est"[7]. Petrycy natomiast pojmuje samowystarczalność już

---

[1] Pol. Pet. cz. I. s. 50. „Rzeczpospolita dla największego dobra jest". Sph. civ. L. I. p. 6. „An civitas praestantissimi boni causa sit instituta?".

[2] Politica III. 9.1280-81. [3] Pol. Pet. cz. I. s. 51.

[4] Ibid. [5] Ibid. [6] Ibid. s. 52.

[7] Politica III. 9.1280-81.

mniej pełnie, ogranicza ją bowiem do najważniejszych artykułów: „...Czego dom w sobie niema — mówi arystotelik krakowski — czego kila domów, to w mieście, to w Rzplitej najdzie. Jeśli czasem szukamy w pogranicznych narodów jakich potrzeb: do tego nas abo łakomstwo, abo zbytek przywodzi. Przez pomarańczy, przez cytryn, przez kasztanów możem się obejść, przez aksamitu, szkarłatu, adamaszków możem okryć i ochędożyć nagość naszę szatami z wełny urobionemi..."[1]. Stanowisko zajęte przez Petrycego odpowiada współczesnym postulatom samowystarczalności gospodarczej, jest ono nader ciekawe i wartościowe. Mówi to raz jeszcze o wybitnie praktyczno-utylitarnych wartościach umysłowości Petrycego, w zagadnieniach bowiem czysto teoretycznych, dotyczących genezy, pojęcia, celu państwa, naśladuje arystotelik krakowski niewolniczo Casusa; dopiero tu, w części praktycznej wykazuje pewną samodzielność.

2. Elementy państwa.

A. Terytorjum.

Petrycjańskie definicje państwa niczego nie mówią o terytorjum, jako o samodzielnym, faktycznie i prawnie koniecznym, elemencie państwa. Pojęcie terytorjum, tak jak je pojmuje nauka współczesna, można co najwyżej wyprowadzić z pojęcia związku ludzkiego (społeczności ludzi, societas hominum), trudno bowiem sobie wyobrazić uorganizowaną społeczność bez prawnie określonego stosunku do elementu terytorjalnego, a już wprost niemożliwie bez samego terytorjum, jako stałego składnika, chyba żeby chodziło o stan przedcywilizacyjny lub o nomadów żyjących na peryferjach cywilizacyj. Helleńskie pojęcie społeczności ludzkiej zamyka w sobie z naturalną koniecznością zarówno element terytorjalny, jak i ludnościowy, nie wyodrębniając i nie rozdzielając tych dwu elementów.

Arystoteles traktuje co prawda o terytorjum w „Polityce"[2], lecz nie—jako o prawnym elemencie państwa, a wyłącznie ze stanowiska polityczno-gospodarczej samowystarczalności; w podobny

---

[1] Pol. Pet. cz. I. s. 51-52.

[2] Politica VII. 1326-7.5.

sposób mówi o ludności[1]. Otóż, Petrycy tu nie przekracza granic nauki greckiej, mówiąc za Arystotelesem: „kraina ta nalepsza jest, która dostateczna i wszytkich rzeczy urodzajna, takiej dobroci i wielkości, aby się z niej mogli mieszczanie hojnie i zaraz skromno wychować"[2]; iż „dosyć tedy jest wielkie miasto, gdy tak wielka gromada ludzi zbierze się na jedno miejsce, jak wielka do dobrego i uczciwego życia potrzebna jest i któraby na swoich dobrach zawżdy przestać mogła"[3].

U Arystotelesa czytamy: „Apparet igitur hunc esse civitatis finem et terminum optimum, maximam multitudinis exsuperantiam, eo consilio coactam ut rebus ad victum cultumque vitae necessariis instructa et suis ipsa bonis contenta sit, quae sit oculis omnium proposita, hoc est, quae facile conspici et cognosci possit"[4].

Ten ostatni postulat: możność objęcia wzrokiem i znajomość całej ludności — był nie do urzeczywistnienia w nowych, zmienionych warunkach. Petrycy dał temu wyraz w rozprawce: „Jeśli król ma znać swoich poddanych wszystkich"[5], godząc naukę mistrza z nową postacią państw twierdzeniem, iż: „król ma znać poddane swoje znajomością pojedynkową, użyczaną od innych, nie przez się; dla czego też swoje państwo ma rozdzielone na województwa, na powiaty, na prowincje"[6]. Tak więc, mówiąc o terytorjum, nie można było pominąć ludności, gdyż w ten właśnie sposób traktuje to zagadnienie cała nauka grecka z Arystotelesem na czele, a za nim krakowski arystotelik, nie znaczy to jednak, aby pojęcie ludności, jako elementu państwa, na tem wyczerpało swój zakres. O tem mowa będzie teraz dopiero.

B. Ludność.

a. Pojęcie obywatelstwa. Petrycy dość ściśle określa pojęcie obywatelstwa: „Mieszczanin (civis) — mówi — jest część

---

[1] Ibid.

[2] Pol. Pet. cz. II. s. 215. [3] Ibid. s. 265.

[4] Politica VII. 1326-7.4.

[5] Pol. Pet. cz. II. s. 266.

[6] Ibid. s. 267. Vide Casus op. cit. L. III. C. II. p. 162.

Rzeczypospolitej bądź urodzona, bądź za zezwoleniem wszytkich stanów uczyniona, która ma władzą uczestnictwa: rady, sądów, urzędów"[1]. U Casusa czytamy: „Est ergo civis pars civitatis vel a natura parta, vel publica auctoritate approbata: consilii, iudicii atque magistratus actu aut potestate composita"[2]. Definicja Petrycego jest najściślej zależna, jak widać, od Casusa; źródłem dla tego ostatniego jest komentowany Arystoteles. Według Stagiryty obywatelem jest ten, kto może być sędzią i magistratem[3] lub inaczej ten, kto może uczestniczyć w władzy prawodawczej i sądowej[4]. Oto zasadniczy element definicji Casusa, ten nadto określa obywatela, jako część państwa; możliwość ku temu daje tekst „Polityki". Państwo — mówi się tam — jest pojęciem złożonem, zawiera w sobie społeczność obywateli, aby określić państwo, należy wpierw ustalić pojęcie obywatela[5]. Obywatel zostaje zatem uznany jak gdyby za część państwa.

Casus i idący za nim Petrycy pominęli najzupełniej tę definicję Arystotelesa, która obywatela określa, jako tego, który rozporządza pełnią praw obywatelskich[6], choć ta definicja wydaje się najbardziej trafna, słuszna jest bowiem w każdym ustroju, nie przesądzając rodzaju praw obywatelskich.

b. Ustrój stanowy. „W naszej Rzeczypospolitej cives, mieszczanie tylko szlachcicy są, bo tym tylko do wyliczonych urzędów przystęp dano: którzy nie są szlachcicami, nie mogą bądź zwani mieszczany abo koronnymi synami"[7]. Tylko bowiem należący do stanu szlacheckiego odpowiada petrycjańskiej definicji obywatela. W ten sposób z samego pojęcia obywatelstwa w odniesieniu do współczesnej Petrycemu Polski z koniecznością wynika ustrój stanowy z absolutnym prymatem stanu szlacheckiego nad mieszczaństwem i pozastanowem chłopstwem, gdyż określenie obywatela, jako tego, który ma prawo do udziału we wszystkich trzech władzach, pozbawia obywatelstwa tych wszystkich, którzy praw takich nie posiadają. Współczesne pojęcie

---

[1] Pol. Pet. cz. I. s. 268. [2] Sph. civ. L.III. C. I. p. 152.

[3] Politica III. 1274-5.1. [4] Ibid.

[5] Ibid. [6] Ibid. 1277-8.

[7] Pol. Pet. cz. I. s. 268.

przynależności państwowej, powstałe w ustroju pozastanowym, demokratycznym, z natury rzeczy pozostało najzupełnie obce krakowskiemu arystotelikowi, dla którego ustrój stanowy jest koniecznym warunkiem politycznego istnienia człowieka, a społeczność ponadstanowa jest czemś niemożliwem. „Tego porządku i stanów w Rzeczypospolitej kto nie ma: — czytamy w rozprawce: „Części abo stany miasta które są?"[1] — nie widzi, jakie za tym zamieszanie i nierząd bywa: nie widzi, iż na świecie wszystkim nie masz nic piękniejszego i więtszego, jako aby każda rzecz w swój porządek była: nie widzi nawet tego, iż ci którzy tak równają koronne syny, jakoby między nimi nie było przedniejszych, nie było śrzednich, nie było poślednich, tak postępują, jako owi co w jeden bróg jęczmień, żyto, pszenicę, proso i insze zboża kładą: dlaczego i każdego nasienia używanie i wszytkiego brogu pożytek tracą[2].

„Gdzie nie będą wiadome stany miasta, nie mogą bydź prawa postanowione, nie może bydź rząd uczyniony, nie mogą się odprawować przyjstojnie postępki miejskie czasu pokoju i wojny. Samże Hippodamus Milesius rozumiał, iż trudna rzecz jest, aby miał motłoch ludzi jednymi murami zamkniony spokojnie żyć, jeśli nie będzie na pewne części rozdzielony i rozszykowany"[3]. „Dlatego u rozmaitych narodów różne były stany ludzi"[4].

Oto z jaką mocą przekonywania, duchem średniowiecza owiany, dowodzi Petrycy konieczności ustroju stanowego. Nie jest to jednak ten ustrój, w którym o przynależności stanowej decyduje wyłącznie urodzenie; arystotelik krakowski nie o takim myśli ustroju, jemu chodzi o uhierarchizowaną społeczność według istotnych wartości jej członków, których pięknie porównywa do rodzajów zbóż, przestrzegając przed demokratycznem mieszaniem w jednym brogu.

Nie określa jednak Petrycy konkretnie owego układu hierarchiczno-stanowego, nie ustala rodzajów; ogranicza się jedynie

---

[1] Pol. Pet. cz. I. s. 277.

[2] Ibid. s. 278. [3] Ibid. s. 277. [4] Ibid.

do teoretycznego postulowania konieczności podobnego ustroju polityczno-socjalnego. Raz zdaje się wysuwać materjalne kryterjum zamożności, mówiąc o bogatych, średnio-zamożnych i ubogich[1]; to znów dzieli społeczeństwo według zawodów: jedni są przeznaczeni do wojny — żołnierze, drudzy do pokoju — teologowie i księża, lekarze, prawnicy, filozofowie, retorzy, poeci, historycy, radcy, sędziowie, magistratowie, następnie rolnicy, kupcy, rzemieślnicy, najmici[2]. Postulat hierarchicznej stanowości nie wydaje się w tym układzie zawodowym ani konsekwentnym, ani przekonywującym; otrzymuje się wrażenie, iż się zgoła zatracił. Na końcu owego wyliczania czytamy: „...najmitowie i rozmaity naród szlachty"[3]; w ten sposób szlachcic, nie należący do jednego z podanych zawodów, znalazł się na najbardziej szarym końcu. Dalej znów znajdujemy: „bo jednych bogactwa, drugich rodzaj, trzecich cnota, czwartych nauka szlachcice czyni"[4]. Toby miało oznaczać, iż wszyscy ci, wyliczeni w układzie zawodowym, posiadają na pewien sposób szlachectwo, byłoby więc to wyjście poza ustrój stanowy w ścisłem, historycznem znaczeniu. Otóż, to wyjście nie stanowi sprzeczności, jakby się pozornie mogło wydawać, z pierwotnym postulatem konieczności ustroju stanowego, gdyż Petrycy bynajmniej nie twierdzi, aby układ ten miał być wyznaczony wyłącznie według przynależności fizycznej. Reasumując, określamy stanowisko Petrycego, jako uznanie za bezwzględną konieczność, warunkującą istnienie wszelkiej społeczności państwowej—ustroju hierachiczno-stanowego, opartego o czworakie kryterjum: 1⁰. cenzus majątkowy, 2⁰. pochodzenie, 3⁰. cenzus naukowy i 4⁰. cnotę obywatelską.

c. *Duchowieństwo.* W tak pojętym ustroju stanowym Petrycy z średniowieczną prawowiernością duchowieństwu przyznaje pierwszeństwo: „księża na miejscu Bożym są... poselstwo Boże sprawują... tedyć pierwsze mają mieć miejsce między świeckimi"[5]. Z moralnego priorytetu wypływa doniosłość publicznej roli duchownych. Zagadnieniu udziału duchowieństwa w życiu państwowem poświęca Petrycy osobną rozprawkę: „Jeśli ducho-

---

[1] Vide Pol. Pet. cz. I. s. 408.
[2] Ibid. [3] Ibid. [4] Ibid.
[5] Pol. Pet. cz. II. s. 281.

wni mają trzymać urząd świecki?"[1]. Arystotelik krakowski twierdzi, iż tak, — ale ograniczyć się winni do urzędów najwyższych, niższych sprawować nie powinni, aby im to nie przeszkadzało w służbie bożej, chyba żeby chodziło o sprawy sumienia lub sprawy, dotyczące własnego ich stanu. Przez urząd najwyższy rozumie Petrycy radę królewską, senat: „Mają tacy duchowni trzymać taki urząd świecki, najwięcej dla tego, aby Rzeczpospolita świecka zgadzała się z duchowną: prawa ludzkie, aby były wymyślane według praw Boskich, przestrzegając tego, aby się nic nie działo przeciwko ustawom Bożym"[2]. Tak więc, cały porządek prawno-państwowy zostaje poddany prawu boskiemu, a nad tem podporządkowaniem czuwać mają dostojnicy kościoła, zasiadający w senacie. Arystotelik krakowski uznał bez sporu za prawdę najoczywistszą prymat miecza Piotrowego, prymat zasady religijno-moralnej nad świecko-prawną. Dlatego to nigdy nie powstał w umyśle Petrycego problem stosunku państwa do kościoła, jako problem walki między władzą duchowną i świecką; nie istniało nawet samo przeciwstawienie tych dwu zasad porządku społecznego, skoro jedna drugiej została poddana z naturalną koniecznością. Dla Petrycego istniało tylko państwo usakralizowane, t. zn. oparte o zasady dkotryny religji pozytywnej. Są to zresztą, jak widać, reminiscencje myśli średniowiecznej. Rozprawka ta, w której te poglądy rozwija nasz autor, wzorowana jest na podobnej rozprawce Casusa, zatytułowanej: „Utrum sacerdotes in republica civilem magistratum gerant?"[3]. Odpowiedź wypada przecząco, czytamy bowiem: „magistratus civiles sacerdotibus concedi non debere", oczywiście „si ergo sint — pisze angielski komentator — inter sacerdotes Scaevolae, non nego quin in honorificis tribunalis civitatis sedeant: si sint Danieles, non nego quin ad consilium regis admissi veniant..."[4]. Casus zatem tylko warunkowo, w retorycznym wybiegu, dopuszcza duchownych do udziału we władzach świeckich. Petrycy, przeciwnie, rozwiązuje ten problem w duchu ortodoksyjnie katolickim.

Podobnie prawowierne zajął stanowisko arystotelik kra-

---

[1] Pol. Pet. cz. I. s. 460.
[2] Ibid. s. 461.
[3] Sph. civ. L. IV. C. XV. p. 310. [4] Ibid. p. 311.

kowski[1] w kwestji posiadania przez duchowieństwo dóbr materjalnych, najbezwzględniej bowiem potępił „wyłączających się z prawdziwej religiej", żądających apostolskiego ubóstwa, dowodząc prawa do dziesięciny i dóbr zwyczajem odwiecznym, koniecznością nagrody za cnotę, samą potrzebą życia ludzi, oddanych „bogomyślności", a przedewszystkiem wdzięcznością wobec Boga. Gdyż „Pan Bóg tych dóbr używa — czytamy — przez swoje sługi, przez kapłany do rozmnożenia pobożności, chwały swojej... przystojna tedy rzecz jest, abyśmy nie bronili cząstki księżej, kapłanom bożym, jeśli chcemy wdzięk jaki okazać Panu naszemu"[2].

d. Niewolnictwo. Zagadnienia, które dotychczas były omawiane a pozostające w bezpośrednim związku z ludnością, jako elementem państwa, dotyczą tej części ludności, która faktycznie i prawnie stanowiła społeczność polityczną, to znaczy stanu szlacheckiego, gdyż stan mieszczański, choć prawnie miał zastrzeżony udział w sejmikach i sejmach, faktycznie znalazł się poza życiem publiczno-państwowem; było z nim „jakoś mdło — pisze z melancholijną goryczą pilzneńczyk — jako kiedy owo proszą osła na bankiet, abo na wesele, pewnie go nie posadzą za stół: ale mu każą drwa, wodę nosić do kuchni". Teraz natomiast przejdziemy do tej części ludności, która faktycznie i prawnie była poza wszelkim udziałem i prawem, to znaczy do pańszczyźnianego włościaństwa, patrząc nań poprzez pryzmat arystotelesowskiej teorji niewolnictwa. Autor nasz bowiem te dwa zagadnienia związał w jedno przez samo pojęcie „sługi urodzonego"[3], odpowiadające zarówno pojęciu chłopa pańszczyźnianego, jak i arystotelesowskiemu pojęciu niewolnika z natury.

---

[1] Vide Pol. Pet. cz. I. s. 167. „Jeśli duchowni ludzie mają mieć dobra Rzeczypospolitej": oraz Casusowy wzór op. cit. L. II. C. VI. p. 115.

[2] Ibid. s. 169.

[3] Obok bowiem pojęcia „sługi urodzonego" używa Petrycy, jak zobaczymy, pojęcia sługi według prawa, przez które rozumieć należy nie pańszczyźnianego chłopa, lecz jeńca wojennego i kupionego niewolnika. Oto ustęp, dotyczący tego pierwszego: „Sługa urodzony ma być różny od bydlęcia u człowieka i pana bacznego... nie przystoi słudze urodzonemu rozkazywać robót nieznośnych, niezwykłych: ale mieć mamy wzgląd na jego lata, Pużość, zwyczaj..." Oek. Pet. s. 110.

Niewolnictwo według Petrycego pochodzi bądź z natury, bądź z prawa: „Sługę (t. j. niewolnika) — mówi arystotelik krakowski — natura czyni i prawo"[1]. Nad rozróżnieniem tem zastanawiał się Arystoteles, uznał jednak, iż niewolnictwo z prawa jest tylko prostem następstwem niewolnictwa z natury; pierwsze uwarunkowane jest drugiem: „necesse enim — mówi Stagiryta — est fateri aliquos esse alios ubique locorum servos, alios nusquam"[2]. W ten sposób zasada etyczna otrzymała pierwszeństwo przed zasadą prawną. Petrycy równorzędnie traktuje obydwie zasady: „Oprócz niewolstwa z przyrodzenia jest drugie niewolstwo, które czyni prawo Rzeczypospolitej"[3]. Stanowisko to jest najzupełniej zależne od Casusowego wzoru: „Praeter servitutem a natura datam — czytamy tam—aliam lex civitatis dedit"[4].

Niewolnictwo z natury pojmuje Petrycy ściśle według Arystotelesa; czytamy u niego, iż: „natura czyni sługę dla samego pożytku ludzkiego", iż: „opatrzyła to dobrze natura, aby jedni ludzie byli pany, drudzy sługami"[5]; „esse igitur nonnullos alios liberos — mówi Arystoteles — alios servos natura perspicuum est; quibus expediat quosque iustum sit servire"[6] — dodaje.

Natomiast w rozwijaniu pojęcia niewolnictwa z prawa Petrycy odbiega od arystotelesowskiego wzoru, idąc za Casusem[7]. Według Petrycego prawną przyczyną niewolnictwa jest słuszna i sprawiedliwa wojna[8], nie określa jednak, jaką wojnę za sprawiedliwą należy uważać. Arystoteles uważa samo pojęcie wojny za sprzeczne z ideą prawa[9]. Wprawdzie na innem miejscu czytamy w „Polityce": „Quapropter etiam scientia rei militaris ars erit quodammodo ad quaerendum ac parandum apposita natura. Venatoria enim pars eius est, qua utendum est et in feras et in eos homines qui ad parendum imperio natura facti parere no-

---

[1] Pol. Pet. cz. I. s. 58.

[2] Politica. I. 1255-6.6. [3] Pol. Pet. cz. I. s. 59.

[4] Sph. civ. L. I, C. IV. p. 33.

[5] Pol. Pet cz. I. s. 58. [6] Politica I. 1255-6.5.

[7] Vide Sph. civ.: „An praeter servum a natura sit servus lege?". „An capti bello sint vere servi?" L. I. C. III p. 33 i następne.

[8] Pol. Pet. cz. I. s. 60. [9] Politica I. 1255-6.6.

lunt, tanquam hoc bellum iustum sit natura"[1]. Lecz tu właśnie zasada niewolnictwa z prawa jest najściślej zależna od pojęcia niewolnictwa z natury: wolno brać jeńców-niewolników z pośród tych, których sama natura przeznacza; wojna przeciwko takim jest sprawiedliwa, gdyż tacy łamią prawa natury, nie chcąc podlegać władcom z przyrodzenia. Petrycy zaś, wzorujący się na Casusie, widzi w wojnie samodzielne źródło niewolnictwa, najzupełniej niezależne od zasady niewolnictwa według natury, twierdząc, iż: „mądrze to prawodawcy postanowili, aby cnota i męstwo swoją zapłatę miała"[2]. Jest to jedyne uzasadnienie niewolnictwa według prawa, pochodzącego z nieokreślonej bliżej wojny sprawiedliwej.

Na zarzut przeciw niewolnictwu (zarówno według natury, jak i według prawa), iż każdemu przyrodzenie dało podobną istotę, podobne władze duszy i wolę wolności, odpowiada Petrycy: „Natura jednakie istoty, jednakie władze duszne, jednaką wolą dała wszystkiem ludziom: wszakże tak dała, iż nie jednako tej władzej i wolej wszyscy używają: jednym dała wolą i władzą do rozkazowania: drugim do posłuszeństwa; co gdy tak jest, iż nie jednako natura używa istoty, władze i wolej ludzkiej, ale różnie dla przystojnych potrzeb ludzkich: tedyć z przyrodzenia sługa i pan; roskazujący i posłuszeństwo odprawujący, postanowiony jest"[3]. Tak więc, Petrycy uznaje i uzasadnia instytucję niewolnictwa, nie czyniąc w niej teoretycznie najmniejszego wyłomu; choć z niemałą grozą maluje dolę pańszczyźnianego chłopstwa, jednakową w dobrach szlacheckich, jak i we wsiach i miastach królewskich: „Zabije szlachcic chłopa swego, żonę mu weźmie, dziewkę zelży, nie pozwie go nicht o to: w królewskich dobrach imaginaria wolność: może o to pozwać, ale sprawiedliwość, abo nie rychła abo go nigdy, nie dojdzie"[4]. „Owo wszędzie biada, wszędzie niewola, wszędzie uciski udręczenie, serca na pospólstwo nędzne. Ale panowie obaczcie się, a wżdy kiedy uważcie, iż przez tych ludzi nie możecie swych potrzeb mieć, nie możecie swoich wczasów mieć, ludzie są nie bydło, wam

---

[1] Politica l. 1256-7.8. [2] Pol. Pet. cz. l. s. 60.

[3] Ibid. s. 59. [4] Ibid. cz. II s. 164.

równi rodzajem: prawem tylko różni a wychowaniem, iż wy więtsze macie prawa, dostatki więtsze do wychowania swego"[1]. Jeśliby do tego ustępu przyłożyć miarę teoretycznych rozważań, powstałaby jaskrawa sprzeczność z całem poprzedniem rozumowaniem, aby uniknąć tego, należy: albo uznać poglądy wyrażone tu za pozateoretyczne, albo zastosować naukę o dwojakiej prawdzie. To znaczy, iż w uzasadnieniu niewolnictwa występuje Petrycy, jako filozof i arystotelik, który za Stagirytą powtarza, iż z przyrodzenia istnieje niewolnik i pan; w twierdzeniu zaś, iż ludzie równi są rodzajem, a różni prawem tylko i wychowaniem występuje jako chrześcijanin i patrjota, pełny troski o pańszczyźnianego chłopa.

e. Żydzi. Zagadnienia związane z ludnością kończymy przedstawieniem stosunku Petrycego do Żydów, jako elementu trwale występującego w wielu organizmach państwowych, posługując się verbis ipsius cracoviensis aristotelici. Problemowi temu poświęca Petrycy osobną rozprawkę, zatytułowaną: „Jeśli Żydowie mają bydź cierpieni w Rzeczypospolitej?"[2]. „Że mają bydź cierpieni w Rzeczypospolitej Żydowie przywodzą niektórzy to": 1⁰. „iż dogadzają potrzebnym ludziom pieniądzmi"; 2⁰. „nie tylko priwatnym ludziom dogadzają, ale też Rzeczypospolitej, gdyż oni nawiętszą dań dają", „jako pogłowie"; 3⁰, „nie tylko poborem, ale i mytem Rzeczpospolitą bogacą"; 4⁰. „buntów nie stroją", „nie wdzierają się też do rządów"; 5⁰. „jeśli sług, ubóstwa, włóczęgów, którzy nie są częścią Rzeczypospolitej, cierpiemy, także też i żydów możem cierpieć"; 6⁰. „cierpiemy lichfiarzów Chrześcianów", „tedyć też możem cierpieć żydów". Na dowody te Petrycy odpowiada znaną powszechnie argumentacją średniowiecza, dając negatywną odpowiedź na pytanie postawione w tytule rozprawki.

C. Władza.

a. Pojęcie władzy najwyższej. W definicji państwa Petrycego summa potestas zostaje określona, jako „najwyższy urząd", władający wszystkiemi rzeczami; do pojęcia tego wraca nasz autor w rozprawce: „Co jest urząd"[3]. Czytamy tam bowiem: „Jeden jest nawysszy urząd. Nawysszy urząd rząńćcą jest przemożnym

---

[1] Ibid. [2] Pol. Pet cz. I. s. 74-76.

[3] Ibid. s. 456.

wszystkich, sprawiedliwym. Przemożnym aby miał poważność wszystkim rozkazować. Sprawiedliwym, aby i sam żył poczciwie i nikomu krzywdy czynić nie dał. Miewa berło w ręce prawej na znak władzej i poważności: w lewej ręce wagi, na znak sprawiedliwości czynienia"[1]. W rozprawce Casusa: „Utrum recte definiantur magistratus"?[2] — znajdujemy ten ustęp, który zawiera petrycjańskie pojęcie władzy najwyższej. Czytamy tam: „Est enim summus magistratus moderator omnium, unus praepotens, iustus, in cuius dextra aureum sceptrum, in cuius sinistra trutina aequitatis ponitur... Praepotens ut aliis praescribat: iustus, ut aliis vitae exemplo praeluceat, cui sceptrum datur in signum honoris, trutina in signum iustitiae atque aequitatis"[3]. Casus w drugiej definicji państwa dla określenia pojęcia władzy zwierzchniej używa zwrotu: „summa potestas atque arbitrium rerum", najwyższą zaś władzę wykonawczą określa tu, jako: „summus magistratus moderator omnium, unus, praepotens"; Petrycy natomiast oba pojęcia niefortunnie wyraża jednem pojęciem „najwyższego urzędu". W ten sposób arystotelik krakowski pojęcia władzy najwyższej, jako władzy zwierzchniej i jako najwyższej władzy wykonawczej, utożsamia, dzięki czemu jego pojęcie zwierzchnictwa sprowadza się w zasadzie do pojęcia urzędu najwyższego, rozumianego przedewszystkiem, jako władza i prawo rozkazywania, a więc do władzy wykonawczej. Na takie pojmowanie władzy zwierzchniej zdaje się wskazywać rozprawka: „Jeśli król ma moc i władzą zupełną na mieszczany, aby ich nieżywił abo żywił"[4] — jak również druga, podobnie jak i pierwsza wzorowana na rozprawkach Casusa[5], p. t. „Jeśli przy pospólstwie ma bydź nawiętsza władza?"[6].

---

[1] Ibid. s. 457. [2] Sph. civ. L. IV. C. XV. p. 304. [3] Ibid. p. 306.

[4] Pol. Pet. I. cz. s. 317. „Królewska zwierzchność jest zupełna" — mówi tu Petrycy. Nic jednak ponad pojęcie zupełności nie zbliża tego określenia do definicji Bodinusa: „Maiestas est summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas". De rep. L. I. C. VIII. p. 123. Petrycy przytem nie rozgranicza władzy od jej podmiotu.

[5] Sph. civ. „An summum imperium concedatur populo?" L. III. C. VII, p. 194. oraz „An rex necis atque vitae potentiam in suos cives habeat?" C. X. p. 221.

[6] Pol. Pet. cz. I. 304.

b. Rodzaje władz. W rozprawce, zatytułowanej: „O naprzedniejszych częściach Rzeczypospolitej"[1] — czytamy: „Acz wiele jest części Rzeczypospolitej, o których wysszej się mówiło dosyć, jednak naprzedniejsze są trzy: rada abo senat, urząd, sędziowie. Przez tych żadna Rzeczpospolita nie może stać, w każdej rady, w każdej urzędu, w każdej sędziów potrzeba. W tych częściach różności, rozmaitość Rzeczypospolitych należy. Gdzie te części dobrze się ugruntują, musi bydź gruntowana Rzeczpospolita: gdzie sie dobrze postanowią, musi bydź dobrze postanowiona Rzeczpospolita; gdzie źle, musi bydź zła i nierządna..." Ustęp ten, w którym Petrycy rozważa rodzaje władz i ich znaczenie, jest całkowicie zależny od arystotelesowskiego wzoru. Petrycy za Arystotelesem uważa władzę prawodawczą rady, wykonawczą magistratur i sądową — za trzy podstawowe elementy każdego ustroju państwowego, od ich utrwalenia i stanu uzależniając pomyślne istnienie i rozwój państwa[2]. Władze te zostają wyprowadzone nie z pojęcia zwierzchnictwa, jako jednego z elementów państwa, ale z pojęcia samego państwa i uznane za konieczne elementy jego ustroju. To stanowi o zasadniczej różnicy między arystotelesowską nauką o władzy, a nauką współczesną, opartą o Bodina i Montesquieu'go.

W dalszem rozwijaniu petrycjańskich poglądów, dotyczących rodzajów władz, posługiwać się będziemy metodą zestawień, konieczną ze względu na ścisłe określenie zależności.

---

[1] Pol. Pet. cz. I. s. 454.

[2] „Omnium igitur rei publicae administrandae formarum tres particulae sunt, quarum quid cuique expediat, bonum scriptorem legum diligenter attendere et considerare oportet. Quibus particulis bene affectis rei publicae administrandae formam bene affectam esse, et pro uniuscuiusque harum partium differentia rei publicae administrandae formas inter se differre necesse est. Harum autem partium una quaedam est quae de re publica consultat, altera quae in magistratibus versatur, hoc est, quos magistratus esse, et quarum rerum potestatem eos habere, et qualem eorum electionem esse oporteat. Tertia ad iudices pertinet". Politica. IV. 1298.14.

α. Rada, jako władza prawodawcza.

Definicja Petrycego:

„Rada jest jawnie zebrana gromada ludzi Rzeczypospolitej, która ma moc opatrowania i zawiadowania wielkich potrzeb pospolitych.

A bywa rada: o pokoju, o wojnie, o spowinowaceniu i przymierzach, o wnoszeniu praw pożytecznych nowych a zniesieniu starych, o głowy, o sprawach kryminalnych, jako o banniciej, wygnaniu z ojczyzny, o pobraniu imion do skarbu Rzeczypospolitej, o naprawie urzędów. Poważność rady bywa zlecona abo wszystkiem, abo jednemu, abo wielom ludziom"[1].

Definicja Casusa:

„Per nomen senatus consilium, coactam concionem, totiusque civitatis in consultando auctoritatem ac providentiam intelligit.

Est enim senatus publica atque honorifica civitatis convocatio in qua de pace atque bello, de nece et vita, de foederibus et induciis, de legibus, de exilio, de proscriptione rerum, de ratione referenda magistratibus, de rebus omnibus denique magni ponderis ac momenti consultatur; convocatio dicitur, quia ad eam, aut omnes atque singuli, aut primarii cives convocati veniunt"[2].

U Arystotelesa czytamy: „Summam autem potestatem habet ea pars quae de bello ac pace et de societate et de foederibus, et de morte et exsilio et publicatione bonorum, et de rationibus referendis consultat. Necesse est autem vel civibus omnibus haec iudicia esse tradita, vel nonnullis omnia, verbi gratia uni cuidam magistratui aut pluribus, vel aliis alia; vel nonnulla eorum omnibus, nonnulla vero nonnullis[3]. U Bodinusa w rozdziale „De senatu" czytamy: „Senatus est legitimus eorum coetus, qui Republica potestatem habent, consilium capit"[4]. Metoda zestawień wskazuje: 1⁰. na całkowitą zależność Petryce-

---

[1] Pol. Pet. cz. I. s. 454.

[2] Sph. civ. L. IV. C. XIV. p. 300.

[3] Politica. IV. 1298-9.14.

[4] De rep. L. III. c. I. p. 369.

go od Casusa w określeniu instytucji rady-senatu; 2°. w części, dotyczącej zakresu działania tej instytucji, oraz w ustroju (podział ze względu na liczbę uczestniczących osób), — Petrycy i Casus idą wiernie za ustalonym przez Arystotelesa wzorem; 3°. samo natomiast pojmowanie senatu, jako coactam concionem, wyposażoną w moc stanowienia o całem państwie, zbliża te określenia (t. j. Petrycego i Casusa) do definicji Bodina. Zatem definicja rady Petrycego, wzorującego się na Casusie, zawiera obok arystotelizmu elementy bodinizmu.

β. Urząd, jako władza wykonawcza.

Definicja Petrycego:

„Urząd jest pospolita osoba na radę, sąd i roskazowanie, bądź następstwem, bądź wyborem, bądź losem z pośrzodku ludzi wysadzona... jednak nawiętszą ma moc i władzą roskazowania"[1].

Definicja Casusa:

„Est ergo magistratus publica persona successione, forte, aut suffragio ellecta, quae ius ac potestatem consultandi, iudicandi et imperandi habet... maxime proprium opus ac munus magistratus est imperae"[2].

U Arystotelesa czytamy: „Magistratus hi dicendi sunt, quibus de aliquibus rebus consultandi et iudicandi et imperandi, et quidem huius rei maxime, munus assignatum est: imperare enim magistratus proprium magis est quam illa superiora"[3].

Z zestawienia wynika jedno: zupełna zależność Petrycego od Casusa, tego zaś od Arystotelesa. Jedynym objawem samodzielności Casusa, i idącego za nim Petrycego, wobec tekstu „Polityki" jest wprowadzenie pojęcia sukcesji, jako sposobu uzyskania urzędu, Arystoteles bowiem mówi tylko o wyborze i losowaniu („aut electione aut sorte"), zagadnieniu temu poświęcając cały XV rozdział księgi IV.

Petrycy poświęca kilka osobnych artykułów zagadnieniom, związanym z magistraturami; traktuje więc: o odpowiedzialności sprawujących urzędy, o tem kto powinien być powoływany i według

---

[1] Pol. Pet. cz. I. s. 456. [2] Sph. civ. L. IV. C. XV. p. 305.

[3] Politica. IV. 1299-1300.15.

jakich kryterjów, czy jeden może sprawować wiele urzędów, czy raczej nie, — korzystając w tem z wzorów Casusa, z stałą tendencją jednak do upraszczania scholastycznej uczoności i wprowadzania motywów polskich, bez żadnej, niestety, wartości teoretycznej, o charakterze wyłącznie przykładowym[1].

γ. Władza sądowa.

Definicja Petrycego:

„Sąd jest o wszystkich rzeczach wątpliwych i wszelakich sporów skuteczna rozprawa"[2].

Definicja Casusa:

„Iudicium est de omnibus quae in ius vocantur ipsius iustitiae expressa conclusio"[3].

Dalsze rozważania Petrycego, dotyczące rodzajów sądów[4], oraz tego w jaki sposób sędziowie są naznaczani, są tylko wiernem powtórzeniem, podobnie zresztą jak i u Casusa, myśli Arystotelesa. Osobny artykuł poświęca Petrycy zagadnieniu toku instancyj, samym tytułem stwierdzając jego konieczność: „W Rzeczypospolitej każdej ma bydź Trybunał, do którego appelacja od mniejszych Sędziów bydź ma"[5]. Artykuł ten jest wzorowany na roz-

---

[1] Oto zestawienie tytułów rozprawek do ksiąg II-gich prac cytowanych.

Petrycy:	Casus:
Jeśli bogaci czyli ubodzy na urząd mają być brani? s. 177.	An tutius divites quam pauperes in magistratum eligantur? p. 126.
Jeśli liczbę mamy od urzędu odbierać? s. 178.	An ad reddendum officii rationem impelli debeat magistratus? ibid.
Jeśli kto przymuszon ma być do urzędu przyjęcia? s. 179.	An aliquis cogi possit ad magistratum? ibid.
Jeśli się godzi urząd raz przyjęty zkładać z siebie? s. 182.	An liceat sponte susceptum deferere magistratum? p. 135.
Jeśli jeden wiele urzędów na sobie może trzymać? s. 184.	An liceat uni plures una sustinere magistratus? p. 140.
Jeśli się godzi kupować urząd? s. 185.	An liceat magistratum emere? p. 145.

[2] Pol. Pet. cz. I. s. 462. [3] Sph. civ. L. IV. C. XVI. p. 313.

[4] Vide Petrycy op. cit. s. 462: „O sądzie", Casus op. cit. p. 313: „Utrum de minimis inter cives contentionibus forense fieret iudicium" i Arystoteles op. cit. L. IV. C. 16.

[5] Pol. Pet. cz I. s. 170.

prawce Casusa o podobnym tytule: „An in bene administrata civitate summum debeat esse tribunal, ad quod appellatio fiat?”[1].

III. FORMY USTROJÓW.

„Tak tedy rozdzielam Rzeczpospolitą — pisze za mistrzem swym[2] arystotelik krakowski — na rozmaite kształty: Rzeczpospolita abo jest według natury i rozumu, która to przedsiębierze, abyśmy nie swego pożytku szukali, ale tych, którzy żyją spolnie do zachowania społeczności i towarzystwa ludzkiego: abo jest przeciwko przyrodzeniu i rozumowi, która opuściwszy pospolite dobro, chciwie i łakomie swoim własnym rzeczom dogadza. Pierwszą Rzeczpospolitą, dobrą, szczerą, prostą: drugą złą, wykrotną i krzywą możem zwać”[3].

1. Formy prawidłowe.

„Dobrej Rzeczypospolitej są trzy kształty, według rozmaiteko roskazowania domowego... Ojcowskiemu roskazowaniu równa się Monarchja, królestwo, bo tylko sam ociec nad dziećmi swemi ma moc, przestrzegając ich nie swego pożytku. Małżeńskiemu roskazowaniu równa się Aristokratia, gdzie kila osób dobrych spolnie rządzą, jako w małżeństwie mąż i żona spolnie dzieciom roskazują, nie dla swego, ale dla ich pożytku. Braterskie roskazowanie równa się Demokratiej, którzy będąc między sobą równi, w odmianę społecznego gospodarstwa pilnują dla spólnego pożytku, nie każdy dla swego”[4].

A. Monarchja.

Według Petrycego definicja monarchji brzmi: „Królestwo tedy jest rzeczpospolita, w której jeden dobry człowiek baczny, mężny, bądź z wyboru, bądź za

Według Casusa:

„Est monarchia imperium, in quo unus vir bonus, fortis, ac prudens, aut electione aut successione constitutus princeps, maximam in

[1] Sph. civ. L. II. C. VI. p. 115.

[2] Vide Politica III. 1278-79.

[3] Pol. Pet. cz. I. s. 291. [4] Ibid.

dziedzictwem postanowiony pan, nawiętszą ma władzą, nie swemu, ale pospolitemu dobru folgując"[1].

civitate auctoritatem tenet, cui resistere nefas et flagitiosum est"[2].

Arystotelik krakowski wzoruje się, jak widać, na angielskim, wykazując jednocześnie wobec niego pewną, dość ciekawą samodzielność: przez zastąpienie — „cui resistere nefas et flagitiosum est" ściśle arystotelesowskiem — „nie swemu, ale pospolitemu dobra folgując", co bardziej odpowiada wolnościowym i demokratycznym pojęciom polskiej społeczności. Petrycy najzupełniejszem milczeniem pominął i dalsze rozwinięcie tezy Casusa, iż: „regum maiestati resistere, est sanctam Dei imaginem contemnere et sacram personam civitatis violare", choć swą „Politykę" dedykował Zygmuntowi III. W rozprawce: „kształty Królestwa"[3] za Arystotelesem[4] wskazuje Petrycy na pięć postaci monarchji: 1⁰. monarchję lacedemońską, 2⁰. barbarzyńską, 3⁰. esimneteję (t. zn., że władzę przekazano jednej osobie na określony czas lub dożywotnio drogą elekcji), 4⁰. monarchję heroiczną i 5⁰. monarchję doskonałą, znaną już z definicji. Monarchja doskonała jest bądź elekcyjna, bądź dziedziczna. Petrycy w rozprawce: „Jeśli elekt czyli dziedzic w Rzeczypospolitej ma bydź królem?"[5] — opowiada się za monarchją dziedziczną, mówiąc: „iż lepiej jest Rzeczypospolitej mieć dziedzica króla niźli elekta"; nawet elekcja w zupełnej zgodzie i jednomyślnie dokonana, gorsza jest od dziedzicznego tronu[6].

Wielce znamienna jest rozprawka: „Jeśli król źle żyjąc ma bydź odrzucony od królestwa"[7], wzorowana na rozprawce Casusa: „Utrum rex publica fama laborans regno privari debeat?"[8]. Czytamy tam bowiem: „Królowi źle żyjącemu nie ma bydź odjęte królestwo żadną miarą. Abowiem król na miejscu Bożym jest od Boga dany. Zwierzchność bądź dobra, bądź zła ma bydź

---

[1] Ibid. s. 292.
[2] Sph. civ. L. III. C. V. p. 181-2.
[3] Pol. Pet. cz. I. s. 316. Podobnie Casus op. cit. p. 217.
[4] Vide Politica. III. 1285-86.
[5] Pol. Pet. cz. I. s. 326. — Sph. civ. L. III. C. X. p. 223.
[6] Ibid. [7] Pol. Pet. cz. II. s. 113.
[8] Sph. civ. L. V. C. X. p. 372.

w poszanowaniu. Dziedziczne królestwo nie ma bydź odjęte: bo sprawiedliwy dziedzictwa spadek jest. Z wyboru królestwo nie ma bydź odjęte: bo kto się omyla na swym zdaniu, sam szkodę swego złego zdania ma cierpieć"[1]. Nateży przytem pamiętać, iż: „król może źle żyć, a przedsię dobrze królować"[2], gdyż „insza jest powinność człowieka, ile człowiek jest... insza mieszczanina, ile tę osobę miejską, to jest koronnego syna na sobie nosi"[3].

W argumentacji Petrycy jest najściślej zależny od Casusa, samo natomiast przyjęcie tezy, iż inną jest cnota władcy i poddanego, a inna człowieka jako takiego, wskazuje na rozgraniczenie sfery publiczno-politycznej od prywatno-etycznej, co być może jest echem nauki o dwojakiej prawdzie.

B. Arystokracja.

Definicja Petrycego:

„Aristokratia jest Rzeczypospolita, w której kila osób dobrych, bacznych, mężnych, swoje sprawy i rady do pospolitego dobra szykując, panują"[4].

Definicja Casusa:

„Aristocratia est quoque imperium, in quo pauci optimates, boni, fortes atque prudentes viri ad communem utilitatem referentes omnia, dominantur"[5].

Arystokracja jest tą formą państwa, utrzymuje za Arystotelesem[6] Petrycy, w ktorej pojęcie dobrego człowieka i pojęcie dobrego obywatela są jednoznaczne, gdyż zasadą ustroju arystokratycznego jest cnota[7]. Taką jest arystokracja czysta, są jednak mieszane, w których prócz cnoty, jako probierze władzy, występują bogactwo i interes demosu. Arystokracja mieszana bardziej odpowiada według Petrycego ułomnej naturze człowieka, niż czysta[8].

---

[1] Pol. Pet. cz. II. s. 115. [2] Ibid. s. 114.

[3] Vide op. cit. cz. I. s. 280: „Jeśli jedna jest powinność dobrego człowieka i dobrego mieszczanina? i Casus op. cit. p. 163: „An eadem sit virtus boni viri ac boni civis?".

[4] Pol. Pet. cz. I. s. 292. [5] Sph. civ. L. III. C. V. p. 182.

[6] Vide Politica. IV. 1292-93. [7] Vide Pol. Pet. cz. I. s. 428.

[8] Pol. Pet. cz. I. s. 431.

C. Politeja i demokracja. Przez politeję, t.j. rzeczpospolitą, należy rozumieć bądź państwo wogóle, bądź pewną postać państwa, mianowicie taką, która, składając się z elementów oligarchicznych i demokratycznych, zależnie od przewagi jednych lub drugich skłania się ku arystokracji, lub też ku demokracji[1]. Najczęściej pojęcie politei używa się w sensie demokracji umiarkowanej. Otóż, u Petrycego demokracja występuje, jako demokratyczna politeja, inaczej — demokracja umiarkowana.

Definicja tak pojętej demokracji, wzorowana na Casusowem sformułowaniu[2], brzmi: jest to „Rzeczpospolita, w której pospólstwo przez dobre, baczne i mężne Hersty abo Starosty panuje na odmianę urzędów dorocznią"[3]. Petrycy za Arystotelesem wskazuje na pięć postaci ustroju demokratycznego: 1⁰. ustrój, oparty całkowicie na zasadach równości i wolności, 2⁰. ustrój, gdzie obowiązuje niewielki cenzus majątkowy, 3⁰. gdzie pozbawieni są praw politycznych wszyscy nieprawego pochodzenia, 4⁰. wszyscy, nie posiadający pełnych praw obywatelskich i 5⁰. rodzaj ustroju demokratycznego, różniący się tem od pozostałych, iż panuje w nim nie prawo, lecz demos[4]. Zasadę wszystkich postaci demokracji stanowi wolność, jednak, według Petrycego, większą jest ona mimo to w monarchji i arystokracji, niż tu, gdzie wolność staje się często swawolą demosu[5].

2. Formy nieprawidłowe.

„Niedobrej Rzeczypospolitej są też trzy kształty: Tyraństwo, gdzie jeden zły obciążliwie panuje, jako pan nad niewolnikami: Oligarchja... Timokracja..."

A. Tyranja.

Definicja Petrycego:

„Tyraństwo jest Rzeczypospolita wykrotna, prze-

Definicja Casusa:

„Est tyrannis imperium oppositum monarchiae, in

---

[1] Ibid. s. 431 i 435. Vide Arystoteles Politica. IV. 1293-94.

[2] Vide op. cit. L. III. C. V. p. 181.

[3] Pol. Pet. cz. I. s. 292, 408, 416 i cz. II. 156.

[4] Ibid. cz I. s. 416 i 423. Vide Politica. IV. 1291-92.

[5] Pol. Pet. cz. II. s. 158.

ciwne królestwu, w której jeden człowiek zły, uporny, bez baczenia panuje nad poddanymi, nie pospolitego swych poddanych dobra przestrzegając, ale swego pożytku, tak się dzieje w Turcech, w Moskwie"[1].

quo unus, vir malus, furiosus ac temerarius suae non communi utilitati consulit, ut in Turcia, Moscovia"[2].

Petrycy za Arystotelesem rozróżnia trzy postacie tyranji, odbiegające od zasadniczego typu z pewnemi cechami ustroju monarchicznego: 1⁰. monarchję barbarzyńską, 2⁰. esimnetyczną i 3⁰. absolutną[3].

Arystotelik krakowski, podobnie do innych, współczesnych mu pisarzy politycznych, samym tytułem artykułu stawia problem tyranobójstwa pyta on: „Jeśli tyrana choć dziedzicznego następcę godzi się zabić?"[4] Casus na tytuł artykułu: „Utrum liceat tyrannum patri legitime succedentem vita tollere?"[5] — odpowiada in distinctione: „negantem partem defendimus sex argumentis, quae supra satis distincte patent"[6].

Petrycy, przytoczywszy dowody pro i contra dał wręcz przeciwne, niż Casus i Bodin[7], rozwiązanie.

„Według chrześcijańskiej nauki — pisze arystotelik krakowski — nie godzi się imieniem własnym tyrana zabijać, chyba ażby go Rada koronna takiem osądziła i na zginienie jakiemkolwiek sposobem kogokolwiek naznaczyła, bądź jawnie, bądź potajemnie. Według zaś nauki świedzkiej godzi się tyrana zabić. Natura to dała ludziom, iż gwałt gwałtem, krzywdę krzywdą za-

---

[1] Pol. Pet. cz. I. s. 292. [2] Sph. civ. L. III. C. V. p. 182.

Nieco odmienna, choć równie z Arystotelesa się wywodząca, prawnie wyżej stojąca, jest definicja Bodina: „Tyrannis est, in qua unus homo, divinis ac naturae legibus sublatis, rebus alienis ut suis, atque liberis hominibus quasi mancipiis ad libidinem abutitur". De rep. L. II. C. IV. p. 311.

[3] Pol. Pet. cz. I. s. 439. [4] Ibid. s. 440.

[5] Sph. civ. L. IV. C. X. p. 282. [6] Ibid. p. 284.

[7] Vide op. cit. „An liceat manum inferre tyranno, eoque caeso, omnia eius acta, decreta, leges rescindere". L. II. c. V. p. 323.

płacić usiłują..."[1]. Nauka o dwojakiej prawdzie i tu znajduje zastosowanie. Ciekawe jest jednak to, iż według Petrycego i nauka chrześcijańska dopuszcza zabicie tyrana, nauka zaś świecka pozwala działać we własnem imieniu, to znaczy najzupełniej samowolnie. To jednak, prawie anarchiczne, sformułowanie podlega w dalszem rozwinięciu zasadniczemu skorrygowaniu, czytamy bowiem: „godzi się tyrana zabić, który jest tyranem nie z rozsądku naszego, ale z mądrych ludzi i przednich zezwolenia bacznego osądzony: godzi się zabić nie imieniem własnym, ale imieniem Rzeczypospolitej: jednak używszy pierwej do tego sposobów łaskawszych, jeśli czas, miejsce, osoby i insze okoliczności dopuszczą używać"[2]. W tem jednak sformułowaniu wydaje się zbyteczne przeciwstawienie nauki chrześcijańskiej nauce świeckiej, skoro według Petrycego obydwie w podobny sposób dopuszczają możliwość zabicia dziedzicznego monarchy-tyrana[3].

B. Oligarchja.

Definicja Petrycego:

„Oligarchja jest Rzeczpospolita wykrotna, prze-

Definicja Casusa:

„Est oligarchia imperium oppositum aristocratiae, in

---

[1] Pol. Pet. cz. I. s. 441.

[2] Ibid. s. 442.

[3] Źródłem tych rozważań jest nauka Tomasza z Akwinu, dopuszczająca w sposób oględny, po wielu zastrzeżeniach, możliwość zabójstwa władcy-tyrana. W „De regimine principum" czytamy: „Et si sit intolerabilis excessus tyrannidis, quibusdam visum fuit, ut ad fortium virorum virtutem pertineat, tyrannum interimere, seque pro liberatione multitudinis exponere periculis mortis". L. I. C. VI.

„Videtur autem magis contra tyrannorum saevitiam non privata praesumptione aliquorum sed authoritate publica procedendum". Ibid. Choć na wstępie doktór anielski powiada: „Demum vero curandum est, si rex in tyrannidem diverteret, qualiter possit occurri. Et quidem si non fuerit excessus tyrannidis, utilius remissam tyrannidem tolerare ad tempus, quam contra tyrannum agendo multis implicari periculis, quae sunt graviora ipsa tyrannide". Ibid. Zagadnienie zabójstwa tyrana u Aquinaty uczeni różnie interpretują: jedni twierdzą, iż św. Tomasz dopuszczał zabicie („св. Ѳома допускаетъ даже тираноубійство" Чичеринъ op. cit. s. 191), drudzy natomiast, iż potępiał („bezwględnie potępiony i zakazany mord tyrana". Jarra op. cit. s. 120). Autor tej pracy przechyla się do pierwszej interpretacji, opierając się na „De regimine principum".

ciwna Aristocratiej, w której kila osób złych, niebacznych, upornych dla swego pożytku, nie dla pospolitego obciążliwie panują, jako w Polszce byli pośledz Wojewodowie"[1].

quo pauci potentes et insolentes viri propter suam, non propter commune bonum dominantur, ut Romae in Triumviratu"[2].

C. Timokracja.

„Tymokracja abo Anarchia jest Rzeczpospolita wykrotna, przeciwna Demokratiej, w której pospólstwo upornie, źle, nie według sprawiedliwości, ale z wydzierstwem, gdzie kto co może zagrabić, panuje"[3].

„Est denique timocratia vel potius anarchia imperium oppositum politiae, in quo saeva et insana multitudo ex rapto non ex iuste aquisito regnat, ut saepius Athenis"[4].

Przy omawianiu oligarchji i timokracji Petrycy nie wnosi niczego ponadto, co zawiera Casus, przeto i my ograniczamy się wyłącznie do zestawienia tekstów.

3. Respublica mixta.

Prócz trzech form ustrojów prawidłowych i trzech nieprawidłowych wprowadza Petrycy czwartą formę prawidłową, złożoną z elementów monarchicznych, arystokratycznych i demokratycznych, znaną już w takiem właśnie ujęciu Polibiosowi i Cyceronowi[5]. W rozważaniach swych, rzecz jasna, nie jest Petrycy samodzielny; wzoruje się, jak poprzednio, na Casusie. Oto jeszcze jedno, konieczne w tym rozdziale zestawienie:

Petrycy.	Casus.
„Z tych trzech (t. j. prawidłowych form) bywa mieszana Rzeczpospolita, jako	„Ex his tribus coalescit alia, quae mixta reispublica appelatur,qualis nunc ubique

[1] Pol. Pet. cz. I. s. 292.
[2] Sph. civ. L. III. C. V. p. 182.
[3] Pol. Pet. cz. I. s. 292.
[4] Sph. civ. L. III. C. V. p. 182.
[5] Vide Чичеринъ op. cit. s. 84 i 87.

pospolicie teraz bywa u przednich narodów, ta wszystkich dóbr złączenie w sobie zamyka: ta ma królewski majestat, Radę pańską i zezwolenie pospólstwa. Na królewskim majestacie jednej głowy czoło, na Radzie pańskiej przednich ludzi zjednoczenie, na spiknienie pospólstwa doskonałość Rzeczypospolitej należy, jako zupełnego ciała"[1].

gentium maxima ex parte floret; haec omnium bonorum aggregationem in se continet, haec regiam maiestatem, haec dignitatem consularem, haec consensum popularem habet. In regia maiestate unius capitis civilis ordo, in consulari dignitate primariarum partium ad hoc caput unio, in populari con sensu totius corporis perfectio, ut ita dicam consummatio ponitur"[2].

Całość rozważań Petrycego, dotycząca teoryj ustrojów państwowych, jest tylko, jak widać z podanych zestawień, niesamodzielnym wykładem arystotelizmu; nowych motywów arystotelik krakowski nie wprowadza, starych — nie pogłębia, w definjowaniu i rozwijaniu definicyj posługując się niewolniczo sformułowaniami Casusa. Jedynym, znamiennym objawem samodzielności Petrycego jest wręcz odmienny pogląd na zagadnienienie zabójstwa tyrana: komentator angielski tę możliwość odrzuca, polski — dopuszcza.

IV. TEORJA PRZEWROTÓW[3].

W teorji przewrotów Petrycy, podobnie jak w teorji ustrojów państwowych, jest tylko arystotelikiem popularyzatorem, korzystającym z komentatorskich opracowań Casusa. Za Arystotelesem powtarza nasz autor: „iż trzy rzeczy uważać w bunciech potrzeba: ludzie którzy bunty stroją, jacy są: około czego bunty i dla czego bywają: co podżega ludzi do buntów"[4]. W rozpraw-

---

[1] Pol. Pet. cz. I. s. 408.

[2] Sph. civ. L. IV. C. III. p. 248.

[3] Vide cała V. ks. „Polityki" Arystotelesa i komentarze do niej Casusa op. cit. p. 319-395.

[4] Pol. Pet. cz. II. s. 77.

U Arystotelesa czytamy:

„Oportet enim sumere et quomodo affecti homines dessideant inter se,

ce: „Przyczyny buntów"[1], wzorowanej na rozprawce Casusa: „Utrum causae seditionis recte assignentur?"[2] — wskazuje Petrycy, korzystając z Casusowego układu, na dwojakie przyczyny przewrotów: główne, zasadnicze (primariae), do nich należą niesprawiedliwość i nierówność, i mniej zasadnicze (minus primariae) — żądza zaszczytów i zysków; są to tak zwane ogólne przyczyny (causae generales). Istnieją nadto specjalne przyczyny (causae speciales); do nich należą: krzywda (iniuria), chciwość (avaritia), cześć (honor, t. zn. pragnienie czci), znakomitość (excellentia, t. zn. potęga wyższości jednego lub kilku, zagrażająca istniejącemu porządkowi), obawa (metus), pogarda (contemptus), wzrost bogactw (excessus rerum, prowadzi np. do przejścia demokracji w oligarchję), przypadek (fortuna), niezgoda (discordia), wstyd (verecundia, z racji sprawowania urzędów przez ludzi niegodnych), niedbałość (negligentia magistratów), drobne powody (parvae occasiones), różność obyczajów mieszkańców (dissimilitudo morum), wreszcie przyczyny terytorjalne. Przez przyczyny terytorjalne Arystoteles rozumiał geograficzno-fizyczną nieodpowiedniość danego terytorjum dla istnienia państwa[3], Petrycy natomiast za Casusem tłumaczy nieodpowiedniość terytorjalną astrologicznym wpływem planet na usposobienie mieszkańcow określonych przestrzeni[4]. Jest to bodajby jedyne, komentatorskie odchylenie od arystotelesowskiego tekstu; ani Petrycy, ani Casus nie wnoszą żadnych nowych motywów do ustalonych przez Arystotelesa przyczyn przewrotów, poza formalną, tradycyjnie scholastyczną systematyzacją arystotelesowskiej treści. Stan ten dotyczy również tej części teoryj przewrotów, w której omawiane są szczególne przyczyny, występujące zależnie od rodzaju ustroju, inne w monarchji, inne natomiast

---

et quarum rerum causa, et quod tertium est, quae sint principia perturbationum civilium et seditionum inter cives ortarum". „Politica". V. 1302-3.2.20-30.

Komentarz Casusa brzmi:

„In quibus (seditionibus) tria potiscimum consideranda proponit, affectionem, nempe eorum qui seditionem movent, res de quibus litigant et contendunt, modos et rationes, quibus hoc suum negotium tam perniciose demum conficiunt". Sph. civ. L. V. C. II. p. 325.

[1] Pol. Pet. cz. II. s. 78.

[2] Sph. civ. L. V. C. III. p. 328.

[3] Vide Politica V. 1303-4.3.

[4] Vide Pol. Pet. cz. II. s. 79-80. Sph. civ. L. V. C. III. p. 331.

w demokracji czy oligarchji. Część tę wolno nam będzie pominąć, skoro sam Petrycy traktuje ją tylko, jako wykład dla „najprostrzych ludzi". Z pewną samodzielnością w poglądach Petrycego spotykamy się dopiero w drugiej części teorji przewrotów, w której mowa o środkach zaradczych i przyczynach trwałości ustrojów państwowych. Tym zagadnieniom poświęca Petrycy rozprawkę: „Które rzeczy wcale Rzeczpospolitą trzymają"[1], wzorowaną na rozprawce Casusa: „Utrum causae conservantes rempublicam sint corrumpentibus contrariae?"[2]. Otóż, Petrycy, wzorując się, wykazuje dość znaczną jednocześnie samodzielność. Arystotelik krakowski wskazuje na piętnaście przyczyn trwałości państw, Casus ogranicza się do dwunastu. Pierwszą przyczyną jest według Petrycego religja: „Religja i nabożeństwo — mówi Petrycy — jest fundament Rzeczypospolitych: które gdzie nie będzie, tam nie może stać wiara i towarzystwo ludzkie, nawet co najważniejsza cnota: sprawiedliwość"[3]. To zagadnienie dla Arystotelesa, wobec panhellenizmu cywilizacyjno-religijnego, nie istniało. Dlatego to Casus, trzymający się zawsze dość ściśle komentowanego tekstu, tej przyczyny nie podał, nie znaczy to jednak, aby ją zgoła pominął; w jednej z odpowiedzi czytamy: „...nihil magis animos seditiones distrahere, quam contradictionis spiritus impulsos in religione fluctuare"[4]. To, co u Casusa było odpowiedzią na jeden z zarzutów, u Petrycego, bardziej odbiegającego od nauki mistrza, zwłaszcza jeśli chodzi o motywy chrześcijańskie, stało się najważniejszą przyczyną trwałości ustrojowej państwa, zgodnie z jego prawowiernie katolickim poglądem na stosunek religji i prawa bożego do państwa i prawa ludzkiego. Drugą przyczyną jest mądrość rządzących; tę przyczynę pominął Casus. Wydaje się, iż ta przyczyna jest zbyt ogólnego charakteru i sama przez się zbyt oczywista, aby ją śród szczególnych przyczyn należało umieszczać; Arystoteles o niej nie mówi. Konserwatyzm i tradycjonalizm podyktował Petrycemu siódmą zasadę trwałości, niespotykaną ani u Arystotelesa, ani u Casusa: „chronienia się

---

[1] Pol. Pet. cz. II. s. 98.
[2] Sph. civ. L. V. C. VII p 353.
[3] Pol. Pet. cz. II s. 98.
[4] Sph. civ. cz. II. L V. C VIII. p. 359.

odmiany"[1], oraz dziesiątą: „zachowanie i zatrzymanie domów i familij starych"[2]. Pozostałe zasady, jak np. przestrzeganie praw, karanie najmniejszych nawet występków, niepozwalanie nikomu na zbytni wzrost wpływów, odpowiadają i Arystotelesowi i Casusowi; inne, jak troska o skarb, tylko Casusowi. Pośrod tych wszystkich zasad trwałości ustrojów państwowych nie znajdujemy tej, którą Arystoteles uważał za najważniejszą: zasady wychowania młodzieży według pojęć danego ustroju. O tej zasadzie mówi Petrycy w osobnej rozprawce; czytamy tam: „Aby się starał urząd, — pisze arystotelik krakowski — iżby mieszczanie byli dobrze wychowani i wyćwiczeni: w tym stanie Rzeczypospolitej, którego używają, aby życiem i obyczajami nie odstępowali od praw swoich. O czym się będzie szerzej mówiło w siódmych księgach"[3]. Nadto o to się jeszcze winno starać państwo, wskazuje za Arystotelem Petrycy, aby jak najliczniejszy był ten stan, któremu zależy na utrzymaniu danego ustroju i aby nigdy nie doprowadzono zasady, na której opiera się ustrój państwa, do ostatecznej krańcowości; jest to ostrzeżenie przed maksymalizmem polityczno-ustrojowym[4].

Syntetyzując wyniki badań nad politycznemi poglądami krakowskiego arystotelika, stwierdzić musimy ich nader niewielką wartość ze stanowiska kryterjów oryginalności i samodzielności: jest to popularny arystotelizm w scholastycznym układzie i sformułowaniach Casusa. Metoda zestawień, wykazująca zależność Petrycego od Casusa i wspólną ich zależność od Arystotelesa, wskazująca na pewne odchylenia w kierunku bodinizmu (np. pojęcie: summa potestas, jako arbitrium rerum), — pozwala nam na ścisłe określenie wartości i zakresu samodzielnych poglądów ba-

---

[1] Pol. Pet. cz. II. s. 99-100. [2] Ibid. s. 100.

[3] Ibid. s. 110. Oto słynny ten ustęp z arystotelesowskiej „Polityki" „Legum enim vel utilissimarum et ab omnibus in rei poblicae viventibus comprobatarum nullus est usus, nisi cives erunt eis assuefacti atque ad eas eruditi in re publica administranda, siquidem leges sint populares, populariter, sin autem oligarchiae convenientes, oligarhiae convenienter. Nam si in uno incontinentia est, etiam in civitate est". Politica V. 1310-11 9.10-20.

[4] Pol. Pet. cz. II. s. 109.

danego autora. Z własnego Petrycego konserwatyzmu i tradycjonalizmu, opartych o empiryzm i zdrowy rozsądek, wyprowadzamy jego poglądy na konieczność ustroju stanowego, opartego o cenzus majątkowy, naukowy, pochodzenie i cnotę obywatelską; stąd płyną jego samodzielne przekonania o przyczynach trwałości państw; trwałość tę upatruje w zachowywaniu dawnych form i urządzeń politycznych, gospodarczych i rodzinnych, tu, jak i w poglądach na prawo, przestrzegając przed nowością i „odmianą", która według słów krakowskiego arystotelika „jest matką śmiałości, zabobonów siostrą, płochości córką"[1]. Te właśnie poglądy pozwoliły już w części prawnej zaliczyć krakowskiego arystotelika do szkoły realizmu historycznego potwierdzając słuszność owego zestawienia Petrycego z Burkem. Istnieją jeszcze dwa inne źródła samodzielnych poglądów Petrycego (t. zn. niezależnych od Arystotelesa i Casusa): nauka kościoła i atmosfera wolności politycznej współczesnej Petrycemu Polski. Na nauce kościoła arystotelik krakowski opiera z całą prawowiernością swe poglądy na rodzinę i małżeństwo i według tej nauki rozwiązuje problem stosunku państwa do kościoła, jako poddanie porządku przyrodzonego porządkowi nadprzyrodzonemu, praw ludzkich prawu bożemu; stąd — niebywale doniosła i zaszczytna rola duchowieństwa, które czuwać ma w instancjach najwyższych nad zgodnością tych dwu porządków; stąd — uznanie religji za pierwszą i najważniejszą zasadę trwałości państw.

Z atmosfery polskiej wolności politycznej rodzi się przekonanie Petrycego o dopuszczalności zabójstwa tyrana, przekonanie wręcz odmienne od stanowiska Casusa, broniącego, tezy przeciwnej.

Jeśli zatem pominąć tę część poglądów, która stanowi wspólne dobro Petrycego, Arystotelesa i Casusa, to w części, która jest własnem dobrem krakowskiego arystotelika, jako najbardziej charakterystyczne motywy wystąpią: empiryczny tradycjonalizm i konserwatyzm, nauka kościoła i refleks polskiej wolności politycznej, zawarty w tezie, dopuszczającej zabójstwo tyrana.

---

[1] Pol. Pet. cz. II. s. 99.

ŹRÓDŁA i LITERATURA.

Przy pisaniu rozprawy korzystałem z następujących prac:

A. Z DZIEŁ PETRYCEGO:

1. *Ethyki Aristotelesowey*, to iest, jako się każdy ma na świecie rządzić. Cz. I. Kraków. Drukarnia Macieja Jędrzejowczyka. 1618 r. In folio, bez rejestru s. 408.

2. *Polityki Aristotelesowey*, to iest rządu Rzeczypospolitey. Cz. I., in folio s. 472; cz. II., in folio s. 421. Kraków. Drukarnia Szymona Kępiniego. 1605 r.

3. *Oekonomiki Aristotelesowey*, to iest rządu domowego. In folio s. 135. Kraków. Druk Jędrzejowczyka. 1618 r. Wydanie drugie.

4. Sebastjana Petrycego Horatius Flaccus, 1609. Wydanie Akad. Um. w Krakowie, 1914 r., in quarto, z przedmową s. 283.

B. Z DZIEŁ KLASYKÓW:

Aristoteles latine interpretibus variis. Edidit Academia Regia Borussica. Berolini apud Georgium Reimerum A. 1831.

5. De Anima.
6. Ethica Nicomachea.
7. Metaphysica.
8. Politica.

9. S. Thomae Aquinatis Summa Theologica. Pars I. P. 1a 2ae, P. 2a, 2ae. Taurini. 1982.

10. De regimine principum. D. Thomae Aquinatis. CISISCXXX. Lugduni Batavorum.

11. Scriptum Divi Thomae Aquinatis doctoris angelici in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi. Venetiis, apud Haeredem. Hieronymi Scoti. MDLXXXVI.

M. Tullii Ciceronis Operum volumen quartum. Lipsiae, sumptu Io. Christiani Martini. A. 1737.

12. De Legibus.
13. De Officiis.
14. De Republica.

Сочиненія Платона, переведенныя съ греческаго, а объясненныя Професоромъ Карповымъ. Части I — IV, V — VI. С.П-б. — Москва. 1863—1879. 8o.

15. Менонъ.
16. Тимей.

17. Platon. Rzeczpospolita. Przełożył St. Lisiecki. Kraków. 1928. Nakład Pol. Akad. Um.

18. Platon. Protagoras. Przekład W. Witwickiego. 1923.

19. Ioan. Bodini Andegavensis Galli De Republica libri sex, latine ab auctore redditi, multo quam antea locupletiores. Francofurti 1609. Editio quinta prioribus multo emendatior.

20. Corpus iuris civilis. Editio stereotypa septima. Vol. I. Institutiones; recognovit Paulus Krueger. Digesta; recognovit Theodorus Mommsen. Berolini. 1895, 4o.

C. Z KOMENTARZY DO POLITYKI ARYSTOTELESA:

21. *Sphaera civitatis*, hoc est Reipublicae recte ac pie secundum administrandae ratio. Auctore M. Ioanne Caso Oxoniensi. A. 1616. Francofurti ad Moenum.

D. Z OPRACOWAŃ MONOGRAFICZNYCH:

22. Wiktor Wąsik. Sebastjan Petrycy z Pilzna i epoka. Zeszyt I. 1923. Zeszyt II. 1929. Warszawa. Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego. Razem str. 460. Zeszyt III.—w rękopisie, s. 533.

23. W. Rubczyński. O filozoficznych poglądach Sebastyana Petrycego z Pilzna. Rozprawy Akademji Umiejętności. Wydział Historyczno-Filozoficzny. Serja II. Tom XXVII/52. 1909. s. 61—190.

24. Michael Witman. Die Ethik des Aristoteles. Regensburg. 1920.

25. A. Sertillanges. La philosophie morale de S. Thomas d'Aquin. Paris. 1916.

26. Eugenjusz Jarra. Idea państwa u Platona i jej dzieje. Warszawa. 1918.

27. Ks. S. Pawlicki. Historja filozofji greckiej. (Platon). T. II.

28. W. Maliniak. W kwestji kolejności pierwiastków i formacyj społecznych Arystotelesa. Przegląd Filozoficzny. XV. 4. 510. r. 1912.

E. Z OPRACOWAŃ HISTORJI FILOZOFJI PRAWA i HISTORJI FILOZOFJI:

29. Eugenjusz Jarra. Historja filozofji prawa. Warszawa. 1923.

30. Борисъ Чичеринъ. Исторія политическихъ ученій. Часть I. Москва. 1869.

31. Н. М. Коркуновъ. Исторія философіи права. С.П-б. 1903.

32. Paul Janet. Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale. T. I. Paris. 1887.

33. Władysław Tatarkiewicz. Historja filozofji. T. I i II. Lwów 1931.

34. W. Heinrich. Zarys historji filozofji. T. I. cz. I. i II. Warszawa. 1925—1930.

35. M. de Wulf. Histoire de la philosophie médiévale. Paris. 1900.

F. Z OPRACOWAŃ SYSTEMATYCZNYCH:

36. Henryk Piętka. Słuszność w teorji i w praktyce. Warszawa. 1929.

G. Z OPRACOWAŃ HISTORJI LITERATURY POLSKIEJ:

37. Gabrjel Korbut. Literatura polska. T. I. Warszawa. 1917.

38. Stanisław Tarnowski. Pisarze polityczni XVI. w. T. I. i II. Kraków. 1886.

39. Stanisław Tarnowski. Historja literatury polskiej. T. I. i II. Kraków. 1900—1903.

40. Aleksander Brückner. Dzieje literatury polskiej. T. I. Warszawa. 1921.

41. Szymon Starowolski. Scriptorum polonicorum Hecatontas. Frankfurt. 1625.

Les opinions de Sébastian Petrycy sur la philosophie et le droit.

I-ère PARTIE.

PRÉFACE.

1. La Vie.

Né en 1554 à Pilzna sur Wisłoka, Petrycy fit ses études à l'Académie de Cracovie, où en 1584 il obtint le titre de docteur en philosophie et de maître des arts libéraux.

Sébastian Petrycy pendant sa période d'étudiant, de même que devenu professeur — était entouré d'une atmosphère d'aristotélisme scholastique; cette atmosphère fut interrompue en 1591 par son dêpart pour Padoue, où le philosophe aristotélien de Cracovie fit ses études de médicine et prit connaissance des nouvelles voies de la renaissance italienne. Ayant fait son doctorat, il retourne en Pologne et commence de pratiquer comme médecin; il fut un médecin connu dans son temps. En même temps il travaille à la traduction complète de la philosophie pratique d'Aristote, interrompue deux fois par son second départ à l'étranger et par une participation dans l'expédition infortunée de Dimitri l'Usurpateur à Moscou. Après son retour de Russie (en 1609) il rentre à Cracovie et s'absorbe entièrement dans son travail sur Aristote. Il est mort en 1626 — à l'âge de 72 ans.

2. Oeuvres.

L'oeuvre de la vie de l'honorable médecin, c'est une traduction presque complète de la philosophie pratique d'Aristote,

Cette oeuvre consiste en traductions latines, elle est munie de vastes commentaires, constituant eux-mêmes des dissertations indépendantes.

En 1601 a paru une traduction avec commentaires de „l'Economie" pseudo-aristotélienne; en 1618 — parut une deuxième édition; en 1605 — une traduction complète de la „Politique", et en 1618 — Petrycy publia les cinq premiers „livres" de „l'Ethique à Nicomaque", hélas: les cinq livres suivants n'avaient pas paru, quoique l'aristotélien cracovien ait annoncé leur publication.

Sur la base de ces commentaires, surtout sur ceux de „l'Ethique" et „Politique", dont le modèle a été trouvé par Petrycy dans les oeuvres des commentateurs - érudits: Piccolomini, Casus (John Case) et les anciens scholastiques grecs, — nous présentons ici les vues sur la philosophie et le droit de ce précurseur de la philosophie polonaise, qui avait créé en même temps sa terminologie scientifique, — en les reconstruisant dans une conférence systématique.

II-me PARTIE.

PHILOSOPHIE THÉORIQUE.

1. Théorie du savoir.

Dans la théorie du savoir, de même que dans toute la philosophie théorique et pratique, il y a lieu de discerner Petrycy comme vulgarisateur et comme un penseur indépendant. Petrycy - vulgarisateur — présente un problème d'universalisme, en suivant un sentier battu depuis Avicenne.

Pétrycy - penseur indépendant, instruit en sciences naturelles, observateur attentif et profond, dévéloppe un empirisme épistomologique, s'oppose à la théorie du syllogisme, en exigeant que la science s'appuie sur l'induction, de même que Bacon dans son oeuvre „Novum Organum". Il s'oppose en même temps à l'hyperdialéctique scholastique et aux théories

des sceptiques, tout en dévéloppant ses vues sur les droit de la raison saine, en quoi il dévance Reid d'un siècle et demi. Il existe néanmoins une différence principale entre Petrycy et Bacon ou Reid, car ce qui chez le philosophe polonais n'est encore qu'une „opinion", chez les penseurs anglais est déjà constitué en un système de règles philosophiques.

2. Métaphysique.

Un avéroisme de renaissance: c. à. d. un panthéisme naturaliste et la science sur la vérité double, ont pésé sur les opinions métaphysiques, dévéloppées comme en marge, et constituant la partie de la philosophie théorique de Petrycy qui a le moins de valeur. Petrycy discerne strictement l'attitude des théologiens et des philosophes; tout en citant parfois l'une et l'autre, il dévéloppe lui-même toujours la dernière, mais en principe ne s'oppose point à la première; de cette façon il discerne la matière de la croyance religieuse de la sphère de la science philosophique, en acceptant, et tant que catholique croyant, les deux thèses.

La science sur la vérité double permettra à l'arystotélien de Cracovie en même temps de: concevoir le Dieu à la manière platonique-chrétienne et de dévélopper un panthéisme naturaliste des avéroistes.

3. Psychologie.

En psychologie Petrycy est d'abord un vulgarisateur de la doctrine péripatétique-thomiste, avec un écart insignifiant dans la direction du néoplatonisme, en conception de l'attitude de l'âme envers le corps, — et dans la direction du scotisme, en admettant l'agissement de la volonté sur la raison (cependant en admettant la primauté de la raison selon le principe thomiste) et la négation de la différence réelle des pouvoirs de l' âme. Ce n'est que dans la partie physiologique qu'on constate une certaine indépendance et originalité.

III-me PARTIE.

PHILOSOPHIE PRATIQUE.

1. Ethique.

Petrycy avait accepté un partage mediéval de la philosophie morale, provenant d'Aristote par Hugon de St. Victor, et notamment: éthique, économique et politique. Le sujet de l'éthique, tellement différent, — se compose de faits moraux compris par l'aristotélien cracovien comme une unité de la matière des affections se formant (passiones, affectus) et de la forme - vertu.

Les idées principales de la morale de Petrycy, comme du reste chaque morale eudaimoniste ce sont: le bien, son degré supérieur: le bonheur et la théleologie inséparables. Petrycy comprend le bien d'une manière péripathétique, comme une perfection désirée par tout. Le bien suprême c'est le bonheur, qui constitue en même temps le but nécéssaire de l'homme. Petrycy discerne strictement la conception métaphysique du but de tout ce qui existe, c. à. d. d'un but final — c'est le Dieu, — et le but compris éthiquement et borné par la vie terrestre de l'homme, — c'est le bonheur, compris comme un bien suprême consistant en vertu, une vie bonne et raisonable, ce qui est suivi par la joie et le bonheur — rendant l'homme pareil au Dieu.

Un des synonymes du bien suprême — c'est le devoir, compris soit onthologiquement, soit éthiquement; la première conception a sa source dans la métaphysique d'Aristote, la deuxième est une annonce, quoiqu'assez craintive, de l'idée con temporaine du devoir. De cette manière, la morale de Petrycy est une transition (au moins dans cette conception principale) entre la morale d'Aristote et la morale impérative de Kant.

On peut atteindre le bien suprême par la vertu, par conséquent la doctrine du bien devient, conformément à Aristote, une doctrine des vertus.

Dans le problème de la génèse des vertus éthiques, important pour la morale eudaimoniste, Petrycy adopte une attitude syncrétique. Il s'oppose au rationalisme éthique de Socrate, mais ne nie point l'influence de la philosophie et de la science sur la formation des vertus, les considérant comme une cause indirecte de la vertu, dépendant de la volonté de l'homme. Une cause indirecte et indépendante de nous c'est la nature, c. à. d. l'ensemble des dispositions innées, — d'après Aristote — la possibilité d'acquérir la vertu. De quoi dépendent donc ces possibilités innées des vertus, puisqu'elles ne dépendent pas de nous? Des conditions géographiques, répond Petrycy, en dévéloppant sa théorie des climats, d'une manière pareille à son contemporain Bodin, quoiqu'indépendante entièrement, car il ne connaissait même pas probablement l'oeuvre du célèbre légiste „De republica libri sex", — rien ne nous démontre qu'il la connaîtrait. De même pour l'aristotélien polonais que pour le légiste français, — la source c'est Aristote; Petrycy dans sa qualité de médecin n'est pas étranger à Galien. L'Aristotélien - naturaliste, étand d'avis que les qualités physiques et psychiques d'un homme dépendent de la zone qu'il habite, — Petrycy analyse en détail chacune de ces qualités, souvent avec une certaine naiveté, si on juge du point de vue moderne.

Quels sont donc les pays qui favorisent dévéloppement universel de l'homme? Les pays situés dans la zone modérée, répond Petrice, d'accord avec Aristote, de même que Bodin.

Cependant la cause directe et principale des vertus ce sont: les exercices de volonté, et l'essentiel — c'est l'habitude (habitus de Thomas d'Aquin) d'un choix raisonnable du juste milieu entre l'excès et le manque (d'après Aristote). En analysant les vertus éthiques particulières, Petrycy fait preuve de plus d'indépendance envers le modèle d'Aristote, dans la conception du courage en faisant ressortir — d'accord avec la psychologie polonaise — l'énergie, l'activité, actions chevaleresques. En outre, Petrycy ajoute au catalogue des vertus d'Aristote — la vertu de la joie, prise de l'esprit de la doctrine chrétienne.

2. Dikéologie.

Dans ses vues sur la dikéologie, Petrycy est le plus indépendant et même pour ainsi dire original, dans la conception de la justice générale; car la justice comprise comme un lien public-politique —est un motif tout neuf sur le fond aristotélien, quoique déjà connu dans la philosophie, quisqu'il était cité par Cicéron, comme societatem coniuctionis humanae tuentem.

Cependant un motif tout à fait nouveau — c'est l'utilitarisme, dévéloppé par l'aristotélien de Cracovie, dans lequel Petrycy voit un criterium de la justice distributive, en affirmant que la récompense pour les services rendus à l'Etat doit être accordée conformément à l'utilité de ces services. Ici, Petrycy est le précurseur polonais de l'utilitarisme de l'école anglaise, de même que dans les veus sur les vérités de la raison saine (common sense) de l'école écossaise.

La sphère de la conception de la justice est admirablement élargie — en comparaison avec celle d'Aristote, quoique d'une manière plus éclectique que productive, mais en même temps elle contient des élements contradictoires: p. ex. un moralisme évangélique et un utilitarisime public. Petrycy est un aristotélien-vulgarisateur dans sa conception de la justice particulière: égalisant et partageant, ainsi que dans la doctrine de légitimité.

La dikéologie de Petrycy, conformément à Aristote, admet, à côté d'une justice générale et particulière, possédant de grandes valeurs publiques et politiques, — une justice de la nature exclusivement morale-intérieure, — c'est nemesis. Une justice comprise comme iustitia-δίκαιον peut être nommée une vertu légale; cela ne signifie point que la justice péripathétique devrait être considérée comme une conception strictement légale, la justice aristotélienne est plutôt un passage de la morale au droit, et non pas le droit seul.

La justice, cependant, comprise comme indignatio-νέμεσις, peut être désignée comme une vertu morale. Les Grecs liaient toujours cette notion à une certaine conception morale, et no-

tamment: la justice immanente et son symbole — la déesse Nemesis.

Donc, dans cette distinction (d'après Petrycy et Aristote en général) de la justice légale (iustitia) et morale (nemesis), — il y a lieu de rechercher un essai le premier, quoique inconscient peut-être du partage de l'éthique en deux sphères: morale et légale. La justice, comme iustitia-δίκαιον constituant un bien d'autrui, portant profit à autrui (ad alterum), et non seulement à nous-mêmes, — peut être considérée comme une pré-source des normes doubles, impératives - atributives, c. à. d. légales. Au contraire, la justice comme indignatio-νέμεσις, comme toutes les autres vertus du catalogue d'Aristote, ne constituant que notre propre bien, n'ordonnant qu'à nous seuls d'agir de la façon désignée par elle, mais n'autorisant pas les autres personnes à avoir des revendications envers nous, — peut être considérée comme pré-source des normes unilatérales, impératives, c. à. d. morales.

3. Le Droit.

Dans ses opinions sur le droit, Petrycy apparaît — une fois, uniquement comme vulgarisateur de Cicéron et de la science romaine, mise d'accord avec Aristote, — une autre fois, comme penseur indépendant. Ici, le droit ne se borne plus à exposer uniquement la raison universelle. Petrycy demande que le droit soit d'accord aves les usages de la société, qui lui doit être soumise, qu'il soit appliqué au lieu et au temps. Par conséquent le droit peut être varié, puisque les usages sont variés chez les peuples du nord et ceux du sud, etc... Cette théorie des climats, que nous connaissons déjà de la partie éthique, rapproche Petrycy de l'école du réalisme légal. En outre il est rapproché de cette école par: le respect du droit des ancêtres, formé pendant des siècles entiers et la crainte d'introduire de nouvelles lois. Ces opinions justement nous permettent de considérer Petrycy comme un représentant polonais (dans les débuts de XVII - me siècle) de l'école de réalisme historico-géographique, laquelle au XVI-me siècle a été représentée par Bodin, et au XVIII-me siècle—par Montesquieu et Burk.

Deux cents ans presque avant Burk, l'aristotélien de Cracovie prevenait les Polonais, qu' „il est dangereux de créer de nouvelles lois".

4. Politique.

En politique, Petrycy n'est qu'un vulgarisateur de la science aristotélienne, profitant d'un travail de commentaire d'un scholastique anglais John Case.

Dans ces opinions politiques s'expriment des théories moyenâgeuses sur le rapport des autorités écclésiastiques vers les autorités laiques, dévéloppées par Petrycy dans l'esprit de la doctrine catholique.

Surtout est remarquable le problème de l'assassinat du tyran, discuté par plusieurs écrivains de ce temps. Donc, Petrycy, admet l'assassinat du tyran, étant d'accord avec les opinions de Thomas d'Aquin, dévéloppées dans le „De regimene principum", de même qu'avec l'amour polonais de la liberté.

Curriculum vitae.

Urodziłem się w Rosji dnia 12 lipca 1908 roku. W roku 1918 wstąpiłem do gimnazjum humanistycznego w Tomaszowie Mazowieckim. Po ukończeniu gimnazjum (pod kierownictwem Adama Pawłowskiego) wstąpiłem w roku 1927 na Wydział Prawny Uniwersytetu Warszawskiego, który ukończyłem w 1931 r. ze stopniem magistra praw. W roku 1929 wstąpiłem do Seminarjum Filozofji Prawa, gdzie pod kierunkiem profesora dr. Eugenjusza Jarry przygotowałem niniejszą rozprawę doktorską.

Jednocześnie prowadziłem studja filozoficzne, uzyskując w roku 1932 absolutorjum Wydziału Humanistycznego.

Corrigenda.

	zamiast:	powinno być:
str. 146, 14 w. od dołu:	dkotryny	doktryny
str. 160, 7 w. od dołu:	i Bodin	a podobne do Bodina