

Danilo Facca (Warszawa)

Rozważania na temat recepcji *Peri heimarmenes* Aleksandra z Afrodyzji w filozofii Renesansu

W słynnym passusie wstępu do tłumaczenia *Ennead* Plotyna Ficino pisał: „prawie cała kula ziemską zajęta przez perypatetyków dzieli się z grubsza na dwie sekty: aleksandryjską i awerroistyczną. Pierwsi uważają, że nasz intelekt jest śmiertelny, zaś drudzy – że jedyny. I jedni, i drudzy, w takim samym stopniu odrzucają wszelką religię, przede wszystkim dlatego, że wyraźnie zaprzeczają istnieniu boskiej opatrności wobec ludzi. Poza tym nie dochowują wierności swojemu Arystotelesowi, proponując albo jedną, albo drugą naukę”¹.

Ficino powtarza tutaj jedynie średniowieczny stereotyp, zaczerpnięty przede wszystkim z Awerroesa², dla którego Aleksander z Afrodyzji był „materialistą”, wywodzącym ludzką duszę z mieszaniny jakości elementarnych, a tym samym uznającym ją za śmiertelną. Być może właśnie za sprawą autorytetu Ficina formuła ta obowiązywała przez cały XVI wiek, kiedy to mianem „aleksandryjczyków” określano tych, którzy upatrywali w Arystotelesie zwolennika tezy o śmiertelności duszy, czyli opowiadali się za interpretacją Stagiryty zaproponowaną przez Aleksandra z Afrodyzji w *Peri psyches*. P. O. Kristeller nie przypadkiem zachęcał do stosowania tej etykietyk w powyższym znaczeniu, dodając, że

¹ *Marsili Ficini [...] operum, tomus secundus*, Parisiis, 1641, s. 492.

² G. Thery, *Autour du décret de 1210: II, Alexandre d'Aphrodise, Aperçu sur l'influence de sa noétique*, Paris 1926. Zob. też P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise, Exégète de la Noétique d'Aristote*, Liège-Paris 1942.

poza tym „there is practically no evidence that such a thing as alexandristism ever existed”³. Ten wybitny amerykański badacz renesansu chciał zapewne w ten sposób zasugerować, że – abstrahując od wspomnianej kwestii – ponowne rozpowszechnienie dzieł Aleksandra począwszy od lat dziewięćdziesiątych XV wieku nie pozostawiło znaczących śladów w *filozofii* okresu renesansu. Podobną ocenę znajdujemy w cennej (powstałej zresztą z inspiracji samego Kristellera i poprowadzonej pod jego nadzorem) pracy F. E. Cranza, który sporządził wykaz renesansowych wydań przekładów i edycji dzieł Aleksandra. W odniesieniu do Manuzia edycji Aleksandra Cranz stwierdza, że „in general these editions were prompted by a zeal for Hellenic studies rather than by contemporary philosophic developments”, choć przestrzega, że w przekładach widać ściślejszy związek z prądami filozoficznymi epoki⁴.

Z powyższą oceną trudno się, moim zdaniem, nie zgodzić, niemniej wymaga ona pewnego doprecyzowania. Z pewnością bowiem bezpośredni wpływ Aleksandra na filozofię renesansu uznać należy za skromny, trzeba go jednak jeszcze bardziej zawęzić w dziedzinie, w której współczesna historiografia zdaje się go nie kwestionować, czyli właśnie w *quaestiones animisticae*. Po drugie, jak tylko poszerzy się zakres badania na *Peri heimarmenes* [dalej PH], inne ważne dzieło Aleksandra poświęcone zagadnieniu losu i odpowiedzialności człowieka, okaże się, że filozofia renesansowa wykorzystywała je w nikłym stopniu lub wręcz odrzuciła. Co wcale nie oznacza, że dzieło to pozostało nieznane i niezasymlowane. Przeciwnie – jak zobaczymy, poza filozofią w ścisłym znaczeniu PH odegrało ważną rolę i to przez stosunkowo długi okres. Niniejsza praca poświęcona jest właśnie różnym aspektom recepcji tego najwybitniejszego greckiego komentatora Arystotelesa w myśli i kulturze renesansu (i nieco później).

Pomponazzi i powrót do Aleksandra

W ogólnym rozkwicie studiów klasycznych w epoce humanizmu ważne miejsce zajmuje powrót do myśli filozoficznej klasycznego antyku. Najbardziej spektakularnym, a wręcz epokowym dla Europy wydarzeniem w tej dziedzinie było odrodzenie platonizmu, do którego doszło w II połowie XV wieku za sprawą

³ *Renaissance Thought 2, Papers on Humanism and the Arts*, New York 1965, s. 111–118, s. 116.

⁴ „Alexander of Aphrodisia” w: *Catalogus Translationum et Commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, vol. 1, ed. P.O. Kristeller, Washington 1960, s. 77–135, s. 81. Uzupełnienie tego dzieła w II tomie tej samej serii: F.E. Cranz, *Alexander Aphrodisiensis. Addenda et corrigenda*, Washington 1971, s. 411–422. W innym miejscu Cranz określa ten powrót do tekstów Aleksandra jako przejaw pewnego „Renesansowego tradycjonalizmu”, tzn. klasycyzmu humanistycznego, zob. *The Prefaces to the Greek editions and Latin translations of Alexander of Aphrodisias, 1450 to 1575*, „Proceedings of the American Philosophical Society”, 102, 1958, s. 510–546, s. 513.

przekładów i dzieł Marsilio Ficino. Powrót na scenę dzieł Aleksandra z Afrodyzji – po tym, jak w XIV i XV wieku niemal całkowicie wyszły z obiegu – nie da się porównać, jeśli chodzi o proporcje i konsekwencje, z rozpowszechnieniem dialogów Platońskich, *Ennead* czy *Corpus hermeticum*, niemniej jest wydarzeniem ważnym, przynajmniej pod względem ilościowym. Odsyłamy czytelnika do opracowanej przez Cranza i liczącej ponad sześćdziesiąt pozycji listy edycji i przekładów, wielokrotnie przedrukowywanych. W tym miejscu wystarczy przypomnieć kilka epizodów z dziejów upowszechniania Aleksandra, dotyczących przede wszystkim Wenecji i regionu weneckiego. Pierwszy tłumacz *Peri psyches* (1495) – Girolamo Donato był weneckim patrycjuszem, Girolamo Bagolino (ojciec), tłumacz PH i *Quaestiones* (1516), pochodził z Werony⁵, zaś z drukarni Alda Manuzia w latach 1513–1536 wyszły niemal wszystkie *editiones principes* Aleksandra. Zresztą odrodzenie najwybitniejszego greckiego komentatora Arystotelesa nie mogło przecież nastąpić z dala od Uniwersytetu Padewskiego, który od wieków był bastionem europejskiego arystotelizmu.

Niemniej czymś zupełnie innym jest ustalenie rozmiarów rzeczywistego wpływu tego filologicznego „aleksandryzmu” – który, jak zobaczymy, objął także ważne nazwiska renesansowego humanizmu – na ówczesną myślenie filozoficzną, a przynajmniej na lekturę i interpretację Arystotelesa, czyli praktykę, stanowiącą rdzeń uniwersyteckiego nauczania filozofii. Sądzę, że konieczna jest tutaj pewna wprowadzająca uwaga. Jak wiadomo, dzieła Aleksandra z Afrodyzji można podzielić *grosso modo* na dwie duże grupy: z jednej strony komentarze do Arystotelesa, z których zachowały się w całości lub we fragmentach komentarze do *Metafizyki*, *Metereologii*, *Analitików pierwszych*, *Topików*, *Dowodów sofistycznych* i *O zmysłach*, a z drugiej – traktaty i inne pisma monograficzne⁶. Losy tych dwóch grup tekstów potoczyły się w XVI wieku odmiennie. Komentarze, o ile nam wiadomo, nie odegrały znaczącej roli nawet w środowiskach, które powinno było być uprzywilejowanym miejscem ich recepcji, czyli właśnie w uniwersytetach, gdzie nauczanie filozofii polegało na komentowaniu dzieł Arystotelesa. Mimo deklarowanego podziwu dla greckich interpretatorów, których wyższość nad „barbarzyńcami” miała wynikać z intelektualnej i językowej bliskości wobec Arystotelesa,

⁵ Na temat Girolamo Donato, Girolamo i Giovanniego Battisty Bagolino zob. odpowiednie hasła w *Dizionario Biografico degli Italiani*.

⁶ Na temat Aleksandra z Afrodyzji istnieje już bardzo obszerna literatura, która powiększyła się zwłaszcza na przestrzeni ostatnich trzydziestu lat. Dobry wstęp do całej problematyki aleksandryjskiej stanowi P. Moraux, *Alexander von Aphrodisias*, Berlin–New York, 2001, tom wydany pośmiertnie przez J. Wiesnera jako III tom wielkiej historii antycznego arystotelizmu Moraux (*Der Aristotelismus bei den Griechen, von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, I tom Berlin 1973, II tom Berlin 1984); R. Sharples opracował V część tego tomu (*Schriften und problemkomplexe zur ethik*, z obszerną bibliografią, do której odsyłam). Obok P. Moraux i R. Sharples’a, wśród współczesnych badaczy zajmujących się Aleksandrem na wyróżnienie zasługują Włoch – S. Donini i Francuz – P. Thillet.

twierdzenie, że we włoskich uniwersytetach prymat Awerroesa został kiedykolwiek zakwestionowany, wydaje się przesadą. Z drugiej strony, komentarze te rozpowszechniły się (z jednym wyjątkiem) dopiero począwszy od lat czterdziestych – niemal pół wieku po traktatach – innymi słowy, bardzo długo pozostały w cieniu⁷.

W pierwszym rządzie zatem powinniśmy się zająć właśnie traktatami, a szczególnie *Peri Psyches (De anima)* i PH, one to bowiem wzbudziły największe zainteresowanie⁸. Recepcji pierwszego z nich poświęcono już wiele studiów, dlatego w tym miejscu ograniczę się przypomnienia ich wyników. Jeśli chodzi o drugie dzieło, przedstawię wyniki własnych badań.

Dusza

Kiedy myśli się o szesnastowiecznym „aleksandryzmie”, tym, który przychodzi na myśl jako pierwszy, jest Pietro Pomponazzi, którego *De immortalitate animae* z 1516 roku zainauguowało mortalistyczne interpretacje Arystotelesa. Od razu jednak jest jasne, że epitet „aleksandrysta” pasuje do tego włoskiego myśliciela tylko w ograniczonym zakresie; niewykluczone, że sam Pomponazzi byłby go odrzucił. Istotnie bowiem równoległe do *De immortalitate animae* ukazał się łaciński przekład Aleksandra pióra G. Donata pod tytułem *Paraphrasis de anima*⁹, krążyły przekłady z arabskiego tzw. II księgi *De anima*, zawierającej ważne *De intellectu (Peri nou)*¹⁰, a sam Pomponazzi, w okresie, kiedy był profesorem w Padwie, miał kontakty z Donato i musiał znać tezy Aleksandra (w wykładach z 1504 roku wspomina o nich z pewną sympatią). Mamy jednak prawo wątpić, by dzieła te miały istotny wkład w nakłonienie Pomponazziego do przyjęcia mortalistycznej interpretacji Arystotelesa. Nie przypadkiem zresztą w *De immortalitate animae* próżno szukać choćby wzmianki o Aleksandrze z Afrodyzji. Pomponazzi nie znał greki i w ogóle nie wierzył, by ruch humanistyczny jako taki miał przynieść filozoficzny postęp. Był przekonany, że naprawdę ważne kwestie filozoficzne podnieśli i przedyskutowali w zasadniczych aspektach Arystoteles i jego staro-

⁷ Cranz, *op. cit.*, s. 81 i n., zob. jednak niżej przyp. 77.

⁸ Warto jednak wspominać o znacznym rozpowszechnieniu wielokrotnie wydawanych *Quaestiones naturales*.

⁹ Według Cranza, *Addenda et corrigenda, op. cit.*, s. 416, już w latach dziewięćdziesiątych XV wieku istniały inne przekłady tego dzieła. Przekład Donata z 1495 r. do 1559 doczekał się 12 wydań (Cranz, *Catalogus, op. cit.*, s. 81).

¹⁰ *Ibidem*; nazwa *De anima liber secundus* jest myląca, chodzi tu bowiem o zbiór tekstów poświęconych różnym zagadnieniom. I. Bruns, wydawca tych tekstów w *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, w: *Supplementum Aristotelicum* t. II, 1 Berlin 1887, s. 101–186 (*Supplementum* to uzupełnienie wielkiej serii *Commentaria in Aristotelem Graeca* wydanej w XIX wieku przez Pruską Akademię w Berlinie) ukuł nazwę *Mantissa* (dodatek), która została ogólnie przyjęta.

żytni i średniowieczni *interpretes*. Filozofów uważał za rodzaj ponadczasowej wspólnoty intelektualnej, zajmującej się zawsze pewną ograniczoną liczbą tez filozoficznych oraz argumentów za i przeciw nim, co stanowi zjawisko całkiem podobne do innych kosmicznych *vices*, powtarzających się w ramach odwiecznych cykli¹¹.

Jak już wspomnieliśmy, jeśli chodzi o problem duszy, istniała pewna średniowieczna tradycja „aleksandryjska”, do której należeli m.in. Burydan, Oresme, Marsiliusz z Inghem i Biagio Pelacani, odrzucający tomistyczną interpretację Arystotelesa, na podstawie argumentu logicznego związku terminów „zrodzony” i „śmiertelny” w filozofii Stagiryty (jeśli dusza jest zrodzona, musi być śmiertelna i *viceversa*)¹². W *Quaestiones animasticae*, będących zapisem wykładów padewskich z lat 1503–1504 (*Utrum anima rationalis sit immaterialis et immortalis*)¹³, pojawia się jednak inny argument, który Pomponazzi wykorzysta w swoim traktacie do zanegowania śmiertelności duszy. Polega on na obaleniu tezy, że nieśmiertelność duszy wynika z jej zdolności do procesu abstrakcji. Pomponazzi zauważa, że także w tym procesie intelekt zachowuje zależność od ciała, przynajmniej „obiektywną” (*tamquam ab obiecto saltem*). Poza tym dusza jest w tym wypadku „formą”, a tę rozumie się jako *entelechia* materialnego *substratum*, a zatem nierozzerwalnie z nim związaną. Tak argumentowali Burydan i Marsiliusz z Inghem, a u Burydana znaleźć można tę samą strategię przyjętą przez mantuańczyka: formalną obronę koncepcji nieśmiertelnej duszy (jako zgodnej z prawdami wiary) obok jej zasadniczego obalenia¹⁴. Wszystko to każe przypuszczać, że źródła myśli Pomponazziego niewiele mają wspólnego z historycznym Aleksandrem. Mantuańczyk w gruncie rzeczy o myśli Egzegety *per antonomasian* wiedział niewiele, a to, co wiedział, zaczerpnął ze stronic większego komentarza Awerroesa do *De anima*.

Ale to nie wszystko. Jeśli uważnie prześledzimy drogę, która doprowadziła Pomponazziego od pierwotnego awerroizmu do tezy mortalistycznej, brak wzmianki o Aleksandrze w traktacie z 1516 roku nie powinien nas zdziwić. Zależność – przynajmniej gnozeologiczna – intelektu, a tym samym duszy, od ciała,

¹¹ *Petri Pomponatii mantuani libri quinque de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, edidit Richard Lemay, Lugano (1957), s. 221, 7–9, w odniesieniu do często cytowanego passusu z *Metereol.*, I, 3, 339b 29.

¹² K. Michalski, *La lutte pour l'âme à Oxford et à Paris au XIVe siècle et sa répercussion à l'époque de la Renaissance*, 1931 w: O. Pluta (opr.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1879–1947)*, Amsterdam 1988. Argument ten nawiązywał raczej do Dunsza Szkota (*In IV Sententiarum*, d. 43, q. 2,6), a nie do Aleksandra.

¹³ Zob. S. Pomponazzi, *Corsi inediti dell'insegnamento padovano*, (opr. A. Poppi) 2 t. Padova 1966–1970.

¹⁴ O. Pluta, *The Transformations of Alexander of Aphrodisias' Interpretation of Aristotle's Theory of the Soul*, w: *Renaissance Readings of the Corpus Aristotelicum*, Proceedings of the Conference held in Copenhagen 23–25 April 1998, ed. by M. Pade, Copenhagen 2001, s. 147–165.

oznacza dla Pomponazziego, że ludzki intelekt nie może działać spontanicznie, lecz zawsze – zarówno w poznaniu zmysłowym, jak i abstrakcyjnym – potrzebuje zewnętrznego bodźca. Jest to w gruncie rzeczy radykalizacja zasady, która upatruje w procesach poznawczych „poruszeń”, przez co procesy te jako takie potrzebują zewnętrznego „poruszyciela”. Otóż, w *Peri psyches* Aleksandra Pomponazzi znalazł koncepcję w gruncie rzeczy sprzeczną z jego poglądami – przyznając potencjalnemu intelektowi (ludzkiemu) rolę czynną i spontaniczną. Dla Aleksandra intelekt jest sam z siebie zdolny do abstrahowania inteligibilnej formy z materii, w której potencjalnie się ona zawiera, a zatem sam jest w stanie stać się intelektem czynnym. Nie przypadkiem intelektowi czynnemu, utożsamianemu z „boskim” pierwszym poruszycielem z XII księgi *Metafizyki*, Aleksander przypisuje w tych procesach nie tyle bezpośrednią rolę, ile bliżej niesprecyzowaną „paradygmatyczną” przyczynowość, najpewniej w zamiarze ocalenia czynnej autonomii ludzkiego intelektu poprzez podporządkowanie go zewnętrznemu poruszycielowi z prawdziwego zdarzenia¹⁵. Jednym słowem, z punktu widzenia przesłanek teoretycznych i historycznych, mortalistyczna teoria z *De immortalitate animae* niewiele ma wspólnego z Aleksandrem z Afrodyzji, pozornie tylko sprzymierzeńcem, ale sprzymierzeńcem podejrzany, a wręcz zasadniczo wrogiem¹⁶.

Przeznaczenie

Zagadnienie spontaniczności bytów naturalnych czy raczej jej odrzucenia przez Pomponazziego prowadzi nas bezpośrednio do innego problemu, którym chcemy się w tym miejscu zająć, a mianowicie tego, jak filozof z Mantui przyjął PH, wydane w przekładzie w tym samym roku co *De immortalitate animae*, czyli w 1516 roku. Oznacza to, że Pomponazzi miał do dyspozycji dziełko Aleksandra w okresie, kiedy jego myśl nabierała ostatecznego kształtu. Na ten sam okres przypada zresztą opracowanie najważniejszych traktatów: o „czarach” (*De incantationibus*) oraz właśnie o przeznaczeniu, wolnej woli i predestynacji (*De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, dalej FLAP)¹⁷.

Po tym, co już powiedziano, nie powinno nas dziwić, że Pomponazzi przyjął PH niezbyt przychylnie, delikatnie mówiąc. Już we wstępie Pomponazzi sugeruje, że w pierwszej z pięciu ksiąg swojego FLAP zajął się „książeczką” Aleksandra ra-

¹⁵ Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, Traduzione, introduzione e commento a cura di Paolo Accattino e Pierluigi Donini, Roma-Bari 1996, zob. komentarz na s. 268 i nn., odnośnie do s. 80, 16–91, 6 wydania Brunsca.

¹⁶ Na temat takiej rekonstrukcji stosunku Pomponazziego do Aleksandra zob. V. P. Compagni, *Introduzione do Trattato sull'immortalità dell'anima*, Firenze 1999, V–CI, s. LIX i nn.

¹⁷ Dzieła te, ukończone między sierpniem a listopadem 1520 r., ukazały się drukiem dopiero w 1567 w Bazylei. Od razu jednak krążyły w rękopisach (zob. *Prolegomena* do wydania *De fato* Lemaya).

czej z przypadku („wpadła mi w rękę”). W stosunku do niezliczonych innych pism na ten sam temat ma ona w praktyce tylko jedną zaletę – ukazała się „nie-dawno”. Innymi słowy – wydawnicza nowinka. Ale poza tymi atutami oraz poza tym, że dziełko przedstawia tylko materiał „perypatetyczny” i to dość obszerny, Pomponazzi nie dostrzega w nim innych zalet. Jakby tego było mało, autor dodaje, że nie znalazł w nim nic, czego nie napisaliby wcześniej „nasi” filozofowie (tj. łańcący filozofowie scholastyczni)¹⁸. Zajmuje się nim zatem niemal z zawodowego obowiązku. Tak więc mantuańczyk zaczyna swoje najbardziej złożone i najbardziej kontrowersyjne dzieło od omówienia *omnia et singula* dziewiętnastu rozdziałów, na które Donato podzielił tekst Aleksandra i ich gruntownej krytyki¹⁹. Nie stara się zresztą szczególnie ukryć swoich poglądów co do wartości tego traktatu i wielokrotnie nazywa jego tezy i wnioski „śmieszny”.

W istocie, jak powiedzieliśmy, dla Pomponazziego teoria śmiertelności duszy, wiążąca wszystkie funkcje tej ostatniej z ciałem i z naturalnymi procesami, implikowała podporządkowanie woli i intelektu człowieka ścisłemu determinizmowi. Od *De immortalitate* do FLAP jego myśl rozwijała się zatem w pełni konsekwentnie, a to, że Aleksander był zwolennikiem tezy mortalistycznej, a zarazem opowiadał się za autonomią duszy ludzkiej, wydawało się Pomponazziemu niezrozumiałe²⁰. Opracowany przez Bagolino przekład PH wywołał zatem u Pomponazziego „rozczarowanie”²¹, który padł na grunt wątpliwości, jakie musiała w nim zasiać w latach padewskich lektura *De anima*. Znamienne jest, że w tym ostatnim traktacie, mówiąc o poruszeniu, jakie w istotach żywych wywo-

¹⁸ „Et quamquam [...] fere uniuscuiusque gentis ingenia de his tractatus composuerint, quoniam tamen nuperrime ad manus nostras libellus pervenit hanc materiam pertractans Alexandro Aphrodisseo ascriptus, qui quamquam ut mea fert opinio nihil scribat quod et a nostratibus non scribatur, quia tamen nihil nisi peripateticum adducit et admodum copiose, ideo in primo hoc nostro volumine ad eum duntaxat vertetur sermo”, *De fato, op. cit.*, s. 3.

¹⁹ Już Bruns (*Supplementum Aristotelicum, op. cit.*, t. II, 2, s. 164–212) podzielił traktat na 39 rozdziałów i układ ten przyjął się we współczesnych wydaniach (*Alexander of Aphrodisias on Fate, Text, translation and commentary* R.W. Sharples, London 1983; *Alexandre d’Aphrodise: Traité du Destin*, test établi et traduit par P. Thillet, Paris 1984). Warto tu w skrócie przypominać strukturę PH: po wstępnym rozdziale, zawierającym dedykację do cesarzy Sewerów (stąd datowanie na przełom II i III wieku n.e.) i określającym tematykę, następne 5 rozdziałów przedstawia „teorię Arystotelesa”, dotyczącą „przeznaczenia i tego, co od nas zależy” (przeznaczenie to „przyczyna sprawcza tego, co wydarza się zgodnie z naturą w określonym celu”). Od siódmego rozdziału prawie do końca dzieła Aleksander obala tezy przeciwników – by tak rzec – deterministów. Ci uznają bowiem wyłącznie przyczyny „poprzedzające”, dlatego obrażają świat, w którym nie ma sensu mówić o „przypadku” (*tyche*), „trafie” (*to automaton*), „przygodności” (*to endechomenon*), a poza tym ludzie nie są odpowiedzialni za swoje czyny (jako że czynią te „od nich nie zależą”).

²⁰ Za tezę tą opowiada się, obszernie to uzasadniając, V. P. Compagni we wstępie do Pietro Pomponazzi, *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione* (saggio introduttivo, traduzione e note di V.S. Compagni), 2 voll., 2004, s.1.

²¹ *Ibidem*, s. LVIII („disappunto”).

kuje pragnienie dobra, Aleksander porzuca *de facto* koncepcję duszy jako poruszyciela poruszanego przez zewnętrzny agens, na rzecz jej koncepcji jako nieruchomej zasady tego ruchu. Pierwsza z tych koncepcji pojawia się u Arystotelesa (*De an.*, III, 11 i *De mot. an.* 7), ale Aleksander oczywiście uważał ją za zbyt bliską stoickiej koncepcji przyczyn „poprzedzających” oraz determinujących działanie człowieka, a w związku z tym opowiedział się za drugą, lepiej współbrzmującą z antydeterministycznymi intencjami PH²². Wszystko to nie mogło umknąć uwadze Pomponazziego i z pewnością wyczuliło go na poglądy Aleksandra.

Pomponazzi miał zatem cały szereg powodów, by nie czuć się „aleksandrystą” już przed 1516 rokiem, ale potem musiała się w nim zrodzić wręcz awersja wobec filozofii Egzegety. Według teorii wykrystalizowanej w *De incantationibus* światem podksiężycowym rządzą inteligencje i ciała niebieskie, a ostatecznie – kiedy w grę wchodzi wielkie epokowe przełomy, spowodowane narodzinami nowych religii – Bóg. Zasadniczą cechą tego „opatrnościowego” porządku jest to, że obejmuje on także wydarzenia, które ludzie zwykle uznają za „przypadkowe”, choć z punktu widzenia uniwersalnej przyczynowości, rządzącej światem wcale takimi nie są. Pomponazzi zalicza do tej grupy wydarzenia i zjawiska „rzadkie”, „zjawiskowe”, „potworne” – wszystko to, co zdaje się wykraczać poza ramy z góry zaplanowanego porządku. Arystoteles nazywał „akcydentalnymi” wydarzenia, zachodzące poza określonym porządkiem teleologicznym („celem”), ale zdaniem Pomponazziego nie można ich tak kwalifikować, jako że są one właśnie „zamierzone”, czyli są skutkiem zamierzonym *per se* przez niebiosy²³. Filozofia astrologiczna, którą Pomponazzi zaczerpnął od Arabów, implikuje zatem „opatrność” obejmującą także zdarzenia szczególnie²⁴. Tym samym ze świata podksiężycowego zostaje wyeliminowana wszelka przypadkowość.

Równie ważne w procesie dojrzewania filozofii deterministycznej, przedstawionej w pierwszych dwóch księgach FLAP, były rozważania Pomponazziego na temat spontanicznego rodzenia się ludzi i zwierząt „wyższych” *ex putri materia*, do jakiego dochodzi po następujących od czasu do czasu potopach, które zatapiają ziemię i niszczą wszelkie formy życia. W tych okolicznościach niemożliwe jest przedłużenie gatunku w trybie *per se*, czyli w drodze płciowej reprodukcji. To, że Pomponazzi ma wątpliwości co do *generatio aequivoca* ludzi wynika stąd, że jest ona procesem wynikającym z przypadkowych, właśnie akcydentalnych, kombinacji bezkształtnej materii. Jak to zatem możliwe, by rodzaj ludzki,

²² Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, *op. cit.*, s. 78, 23 e ss. Zob. Accattino, Donini *Introduzione* do przekładu włoskiego, *op. cit.*, s. XXIII i komentarz *ad loca*.

²³ FLAP, s. 23, 8–11.

²⁴ Z powodu tego poglądu Pomponazziemu zarzucano zbliżenie do „platonizmu”. Zob. G. Zanier, *La storicità della religione come problema filosofico in Pomponazzi e Vanini*, w: *Giulio Cesare Vanini dal tardo Rinascimento al libertinisme érudit* (a cura di F. S. Raimondi), Lecce, 2003, s. 243–254, s. 249–250.

który jest wieczny i ma formę *per se*, powstawał w wyniku działania akcydentalnych czynników? Ostatecznie okazuje się jednak, że Pomponazzi jest gotów przyjąć, przynajmniej jako hipotezę, Awiceniańską teorię *generatio aequivoca*, przyznając, że wytwory tej ostatniej mogą ostatecznie być pewnym *intentum per se* praw natury, czyli skutkiem pożądanym w ramach wyższej, niebieskiej i boskiej przyczynowości, jako środek, umożliwiający przetrwanie rodzaju w sytuacji kryzysowej, np. po potopie²⁵.

Celem tych rozważań na temat różnych aspektów koncepcji Awerroistycznych i Awiceniańskich zdaje się przedstawiona w dwóch pierwszych księgach FLAP koncepcja Opatrzności bliska stoickiemu przeznaczeniu. W ramach tej koncepcji powszechna przyczynowość nie zatrzymuje się na poziomie ogólnych praw natury, lecz obejmuje zdarzenia szczególne, co według Pomponazziego miało odpowiadać myśli samego Arystotelesa, gdyby ten dochował wierności swoim zasadom teoretycznym. Sugerowano, że polemicznym celem tych konkluzji była boecjańsko-tomistyczna koncepcja, dopuszczająca istnienie powszechnej Opatrzności obok przypadkowości zjawisk naturalnych oraz wolności agensów racjonalnych. Antytomistyczne zamiary ujawnia fakt, że ilustrując koncepcję, że skoro istnieje Opatrzność, wszystko co się wydarza, wydarza się *per se*, Pomponazzi czerpie z tego samego apologu, z którego korzystał św. Tomasz: o dwóch wrogach, którzy spotykają się na drodze „przypadkiem”, lecz, jak się potem okazuje, to król rozkazał obu wyruszyć w drogę tego samego dnia²⁶. Strategia mantuańczyka nie polega na zanegowaniu takiej koncepcji Opatrzności (odnoszącej się do wydarzeń szczególnych), lecz na wykazaniu, że jej przyjęcie wymaga zanegowania rzeczywistej przypadkowości, a tym samym takie pojęcia jak „przypadek” i „wolna wola” należy rozumieć wyłącznie w znaczeniu „epistemicznym”, czyli jako wynikające z ograniczonego i subiektywnego punktu widzenia, nie uwzględniającego wszystkich determinantów danego wydarzenia²⁷. Jednak niezależnie od przyświecających mu celów, Pomponazzi woli zaatakować bezpośrednio traktacik Aleksandra, który jawi mu się jako cel znacznie wygodniejszy niż Doktor Anielski²⁸.

Tyle o filozoficznych przesłankach Pomponazziego, jako że nie ma tutaj miejsca ani na głębszą analizę, ani na ocenę ich konsekwencji. Z pewnością jednak tego rodzaju analiza pokazałaby dystans, dzielący mantuańczyka, spadkobiercę średniowiecznej tradycji arabskiej i łacińskiej tradycji scholastycznej, od starożytnej

²⁵ Na temat *Quaestio de genitis ex putri materia*, wywodzącej się z wykładów bolońskich z 1518 roku zob. V. S. Compagni, *Un'ipotesi non impossibile. Pomponazzi sulla generazione spontanea dell'uomo (1518)*, w: „Bruniana e Campanelliana”, 2007, 13/1, s. 99–111.

²⁶ Zob. *Summa Th.*, I pars, qu. 116, art. 1; FLAP, s. 27, 3–7: „[...] Veluti est in exemplo communi de rege mittenti duos inimicos per eandem viam quorum nullus sciat de alio: hoc enim in ordine ad inimicos est casuale, in ordine vero ad regem et per se intentum. Sic itaque stante placito Stoicorum possunt servari casus et fortuna”.

²⁷ Zob. V.S. Compagni, *Saggio introduttivo do De fato*, op. cit., s. 75.

²⁸ Któremu jednak Pomponazzi nie szczędzi ostrej krytyki, zob. ns. FLAP, s. 36 1–9.

koncepcji perypatetyckiej Aleksandra. Ograniczę się w tym miejscu do kilku uwag niezbędnych dla tych rozważań, dotyczących dwóch szczególnych aspektów tego złożonego zagadnienia, jakim jest determinizm. Jeden to istnienie rzeczywistej przygodności w świecie naturalnym, zaś drugi – teoria działania skończonego *agens* racjonalnego.

Co się tyczy pierwszego punktu, jak pokazuje przykład króla i dwóch nieprzyjaciół, rzeczywista przygodność nie jest możliwa, jeśli istnieje boska opatrność (wszechwiedząca). W klasycznym Arystotelesowskim dyskursie filozoficznym to właśnie splot (*symbebenai*) dwóch odrębnych sekwencji wydarzeń jest wydarzeniem „przypadkowym” i „bez przyczyny”²⁹. Dla Pomponazziego jednak hipoteza, że istnieje Bóg opatrnościowy *in inferiora*, odbiera spotkaniu charakter rzeczywistej przypadkowości, jako że sprawia, iż jest on *per se intentum*³⁰. Nie trzeba tu być może przypominać, że w starożytnym arystotelizmie nie ma porównywalnej koncepcji boskiej *pronoia*, zresztą sam Arystoteles nie wypracował spójnych poglądów na ten temat. Uczynił to dopiero Aleksander, w swoim *Peri pronoias*, w odpowiedzi na stoicką koncepcję opatrności. W dziele tym jednak w gruncie rzeczy jedynie powtarza poglądy przedstawione w PH, przyznając, że zarówno opatrność, jak i przeznaczenie, obejmują wyłącznie uniwersalne cechy świata podksiężycowego³¹. Wobec braku wszechogarniającej opatrności – takiej, jak opatrność zarysowana przez Pomponazziego w *De incantationibus* – i Arystoteles, i Aleksander mogliby bez trudu dopuścić istnienie rzeczywistej przygodności przynajmniej w odniesieniu do części tego, co dzieje się w świecie podksiężycowym³², innej niż przygodność czysto epistemiczna, za którą opowiada się Pomponazzi³³.

Natomiast co się tyczy drugiego zagadnienia, trzeba stwierdzić, że starożytny arystotelizm robił wszystko, by odróżnić *agens* racjonalny od naturalnego tam, gdzie według Pomponazziego ludzka wola działa zasadniczo jako zasada naturalna³⁴, czyli poruszyciel poruszany, który przechodzi do czynu pod wpływem ze-

²⁹ W taki właśnie sposób zwolennicy niedeterministycznej wykładni filozofii Arystotelesa interpretują trudny rozdział III piątej księgi *Metafizyki* (E, 3). Zob. R. Sorabji, *Necessity, Cause and Blame. Perspectives in Aristotle's Theory*, London 1980 (zwłaszcza I.1).

³⁰ Również Św. Tomasz – zauważa Pomponazzi – (FLAP, s. 37, 4–6) przyznaje, że Bóg jest *causa per se omnium*.

³¹ Dzieło *Peri pronoias* został przekazane tylko przez tradycją arabską, w Renesansie znany było tylko krótki tekst o opatrności z *Quaestiones naturales*. Współczesne wydanie i przekłady tego dzieła zostały opracowane przez H.-R. Rulanda (po niemiecku, 1976 r.), P. Thilleta (po francusku, 1976 r.) i M. Zontę (po włosku, 1999 r.).

³² P. Donini, *Ethos. Aristotele ed il determinismo*, Torino 1989, rozdz. II. Taki byłby zatem sens tezy Arystotelesa, wedle której 1) istnieją wydarzenia nie mające przyczyny (*Metaph. E, 3*); 2) prawdziwość czy fałszywość twierdzeń na temat pewnej kategorii wydarzeń (*futura contingentia*) nie jest ustalona z góry, *zanim* one nastąpią (*De int. 9*).

³³ Zob. np. FLAP, s. 40, 15, s. 41, 21.

³⁴ Zob. np. FLAP, s. 45, 23–46; s. 46, 9–14; s. 47, 4–9; s. 70, 19–71, 7.

wewnętrznego bodźca. Warto zauważyć, że w tym kontekście Pomponazzi jest skłonny pojmować „cel” działania jako zewnętrzny przedmiot, który porusza aparatem wolitywno-emocjonalnym podmiotu, przez co *cel-telos* zostaje sprowadzony do swego rodzaju przyczyny sprawczej przyczyny sprawczej (podmiot, który działa). Proces namysłu i wyboru jest zatem przedstawiony jako łańcuch jednolitych jakościowo przyczyn, powiązanych według schematu: poruszyciel-poruszany-poruszyciel..., powtarzającego się wstecz aż po Pierwszego Poruszyciela. Należy zauważyć, że Pomponazzi wiąże tę koncepcję bezpośrednio z teorią przyczyn ze słynnego traktatu *De causis*, zbudowaną wokół idei pewnej *vis causandi*, która przenosi się z Pierwszej Przyczyny coraz niżej aż do przyczyn niższych³⁵, a te są tym samym jedynie jej „narzędziami”. Koncepcja ta cieszyła się wielką popularnością w średniowieczu, jednak wywodzi się – za pośrednictwem Arabów – ze scholastyki neoplatońskiej (Proklos)³⁶. I tak Pomponazzi może stwierdzić, że przyczyną poruszenia woli ludzkiej jest połączone działanie inteligencji i ciał niebieskich³⁷.

Natomiast specyfiką antycznej koncepcji perypatetyckiej była wzajemna niesprowadzalność czterech przyczyn. W tym punkcie właśnie Aleksander spierał się ze stoikami, którzy chcieli sprowadzić wszystkie przyczyny do „sprawczych”³⁸, w przekonaniu, że cel, dla którego podmiot działa, nie ma przyczyny poza nim samym, przez co ten jest prawdziwym *archè* w odniesieniu do działań, które wykonuje rozmyślnie. Inne czynniki, także stanowiące o podmiocie i poprzedzające jego racjonalne determinacje (np. środowisko naturalne i kulturalne, indywidualne konstrukcja psychofizyczna), nie są czynnikami specyficznymi tych działań, i nie określają ich formalnie w *continuum* wydarzeń³⁹. Dzięki temu Aleksander może stwierdzić, że niektóre rzeczy „zależą od nas” lub „mają w nas swój początek” i nie trzeba szukać dalszych czynników determinujących. Co zresztą nie oznacza – co zarzucają mu przeciwnicy – że teoria ta dopuszcza wydarzenia bez przyczyny⁴⁰.

³⁵ *Ibidem*, s. 47, 10–21.

³⁶ Warto zauważyć, że wedle tej koncepcji wola jest czystą *potentia contradictionis* (s. 47, 27–48, 4) i jako taka jest pozbawiona determinacji. U Arystotelesa trudno znaleźć argumenty na rzecz tego twierdzenia.

³⁷ Tamże, s. 48, 5–6; cytat z Arystotelesa (*Magna Moralia*, znane Pomponazziemu pod średniowieczną nazwą *Liber de bona fortuna*) to widocznie listek figowy; o filoplatonizmie mantuńczyka zob. wyżej przyp. 24.

³⁸ Zob. bardzo jasne deklaracje Seneki z *Listu 65*.

³⁹ Odsyłam do przenikliwej analizy filozoficznej tych podstaw we wstępie C. Nataliego do włoskiego przekładu PH (Alessandro d’Afrodisia, *Il destino*, a cura di C. Natali, traduzione di E. Tetamo, Milano 1996, 2. 11–128, zwłaszcza s. 33 i nn. oraz s. 86 i nn.). Na temat stoickiej doktryny przyczynowości i pojęcia „łańcucha przyczyn” zob. S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 1998.

⁴⁰ Zob. PH. rozdz. 24.

Łatwo zatem zrozumieć, że między starożytnym a nowożytnym perypatetykiem powstała niemal przepaść, której żadna humanistyczna operacja „powrotu do źródeł” nie była w stanie zlikwidować. Można się zatem zastanowić, czy niedoceniając, a wręcz pogarda Pomponazziego dla Aleksandra, nie jest w gruncie rzeczy konsekwencją niezrozumienia tego ostatniego. Oczywiście za okoliczność łagodzącą dla Pomponazziego należy uznać to, że Aleksander poświęca *par construens* arystotelesowskiej teorii przeznaczenia niewiele miejsca (rozd. 2–6 PH), zaś tematy o podstawowym znaczeniu dla mantuańczyka, takie jak boska wszechwiedza, ukazuje w dużym skrócie (rozd. 30 PH), podobnie jak tradycyjnie istotny punkt – „bitwę morską” – pojawiający się w rozdziale tyleż krótkim, co niejasnym⁴¹. Tak czy inaczej zdecydowane odrzucenie przez Pomponazziego tego, którego starożytność uznała za Egzegetę Arystotelesa *par excellence*, budzi uzasadnione zdumienie. I – jak zobaczymy – odrzucenie to miało poważne konsekwencje.

Trzeba jednak stwierdzić, że traktat Aleksandra w pewnym stopniu przydał się mantuańczykowi. Jeśli się bowiem dokładnie przyjrzeć, „stoickie” poglądy, których Pomponazzi broni w II księdze FLAP, jako najbardziej spójnych z punktu widzenia filozofii natury, to nic innego jak teoria obalona przez samego Aleksandra w rozdz. 7–38 PH. Świadczyłyby to o tym, że Pomponazzi całkowicie odwraca punkt widzenia w stosunku do koncepcji aleksandryjskiej. Mantuańczyk, jak się wydaje, po prostu podjął te „stoickie” koncepcje, wpisując je w szerszy kontekst swojej filozofii „astrologicznej” i opatrując oficjalnym błogosławieństwem w postaci stwierdzenia, że to właśnie powiedziałby o przeznaczeniu sam Arystoteles, gdyby tylko dochował wierności swoim zasadom. W każdym razie uznanie tej koncepcji za stoicką jest wyłącznie kwestią konwencji i to nie dlatego że Aleksander nigdy jej tak nie nazywa⁴², ile dlatego że – jak pokazaliśmy – jej zasadniczym komponentem jest neoplatońska koncepcja przyczynowości, która ma tłumaczyć *influentia* niebios na świat podksiężycowy i to, że Opatrzność rządzi także wydarzeniami szczególnymi, co było jednym z fundamentów myśli Pomponazziego w jej ostatniej fazie.

Chcę tu tylko wspomnieć, że filozofię z pierwszej księgi FLAP, tzn. taką, która utrzymuje się *in naturalibus*, Pomponazzi uznaje za niepewną⁴³ i umieszcza ją w cudzysłowie w trzech końcowych księgach, gdzie punktem wyjścia jest zasada, której filozof przyrody nie przyjąłby żadną miarą – spontaniczność ruchu w świecie rodzenia się i umierania. Taka przesłanka jest jednak niezbędna, zdaniem

⁴¹ Dziesiąty, por. ciekawą próbę rekonstrukcji tego tekstu i jego interpretacji u R. Gaskina, *Alexander's sea battle: a discussion of Alexander of Aphrodisias* de fato 10, „Phronesis”, 1993, 38, s. 75–94.

⁴² S. Donini, *Stoici e megarici nel De fato di Alessandro di Afrodisia?*, w: *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, a cura di G. Giannantoni, Bologna 1977, s. 174–194.

⁴³ Zob. FLAP s. 223.

Pomponazziego, jeśli chce się racjonalnie mówić o wolnej woli, jak to czynią „teologowie”. Nie będziemy w tym miejscu zajmować się interpretacją tego odwrócenia perspektywy, o którym wiele już dyskutowano⁴⁴, zważywszy, że naszym celem jest wyłącznie pokazanie przyczyn, które skłoniły Pomponazziego do odrzucenia interpretacji najsłynniejszego starożytnego komentatora Arystotelesa, co – jak sądzę – rzuca nieco światła na inspiracje filozofii przyrody tego najwybitniejszego perypatetyka pierwszej połowy XVI wieku.

Girolamo Cardano

Jeśli przyrzeć się późniejszym dziejom funkcjonowania PH w środowisku filozofów włoskiego renesansu, weto Pomponazziego okazało się brzemiennie w skutki. Potwierdza to – choć inaczej – sposób potraktowania tego dzieła przez dwie wybitne postaci: mediolańskiego filozofa, lekarza i matematyka Girolamo Cardano (1501–1576) oraz profesora filozofii arystotelesowskiej z Uniwersytetu w Pizie – Simone Porzio (1496–1554).

Jeśli chodzi o Cardano, w jego *De fato*, napisanym w Mediolanie w 1534 roku w odpowiedzi na traktat Pomponazziego, zachował się jedynie wykaz tytułów rozdziałów czterech ksiąg, z których składało się dzieło, przytoczony przez samego Cardano w *De libris propriis*⁴⁵. Niniejsze rozważania należy zatem traktować z niejaką ostrożnością. Ograniczę się w nich do tego, co można uznać za pewne. Przede wszystkim, patrząc na to dzieło jako na całość, od razu widać, że autor omawia te same tematy, co Pomponazzi – astrologię, horoskopy religii, cuda i wyjątkowe zjawiska, czyli zajmuje się problematyką szerszą niż u Aleksandra. Cardano w pierwszych częściach zajmuje się jednak problematyką wprowadzoną przez tego ostatniego, choć omawia ją w innym porządku. W rozdziale I 4 obiecuje *demonstratio firmissima ostendens omnia fato fieri*, podjętą później w innych tezach pierwszej księgi, zaś w II księdze odpiera zarzuty, jakie zwykle wysuwa się wobec absolutnego przeznaczenia. W zarzutach przedstawi-

⁴⁴ Zob. FLAP początek III księgi. Wspomnę tylko o dwóch różnych interpretacjach. Według G. Zanniera Pomponazzi, zgodnie z wielowiekową tradycją, której kulminację stanowiła średniowieczna scholastyka, za konstytutywną dla religii chrześcijańskiej uważa pewną „racjonalną artykulację” jej dogmatów. W związku z tym, także filozof, jako depozytariusz ponadhistorycznej mocy dialektycznej, bada „granice inteligibility” tychże dogmatów (*La storicità, op. cit.*, 248–249). V. P. Compagni natomiast upatruje w księgach III–V *De fato* dosyć tradycyjną strategię awerroistyczną, jako że są one dowodem na to, że Pomponazzi uważał, iż jego (i filozofów) powinnością jest obrona tezy o wolnej woli za pomocą racjonalności dialektycznej, ponieważ jest to „szlachetne kłamstwo”, utrzymujące spójność ciała społecznego (*Saggio introduttivo, op. cit.*, s. 114 i nn).

⁴⁵ Zob. teraz G. Cardano, *De libris propriis. The edition of 1544, 1550, 1557, 1562, with supplementary material*, Edited with an introduction and chronology of Cardano's work by Ian Maclean, Milan 2004; Maclean (s. 53) uważa, że książka uległa zniszczeniu po 1570 r. Korzystałem z wydania *Hierononymi Cardani mediolanensis Opera Omnia in decem tomos digesta*, Lugduni 1663, t. 1.

nych od rodz. II 1 do rodz. II 5 (jeśli dopuści się istnienie takiego przeznaczenia, nie będzie można mówić o przypadku czy szczęściu, o przygodności, o rozmyślnym działaniu, o wyborze, o sprawiedliwych karach wymierzonych przestępcom itd.) nie trudno odnaleźć argumenty zaczerpnięty bezpośrednio z samego PH. Cardano więc punkt za punktem obala je, podobnie jak uczynił Pomponazzi. Wszystko zatem każe przypuszczać, że konkluzje wyводу będą po prostu deterministyczne, jest jednak inaczej: tezy, których autor broni w III i IV księdze prowadzą w zupełnie innym kierunku. Na zakończenie III księgi Cardano pragnie bowiem wykazać, że *fatum in singularibus esse, sed tamen ad generalia per ea pertingere* (III, 25), zaś w IV księdze – w której pojawia także poruszany przez Pomponazziego temat „starości” świata (IV, 12) oraz rzadkości cudów (IV, 6) – stanowisko to, rzekłbym całkowicie tradycyjne, zostaje potwierdzone: przeznaczenie, rozumiane jako „pewien ogólny porządek” (27), współistnieje z wolną wolą. Ta ostatnia jest co prawda w pewnym stopniu podporządkowana przeznaczeniu – w znacznie mniejszym jednak niż to, co jest „naturalne” i jeszcze mniej niż „zmysły” (2).

Wobec takiej konkluzji Cardano trudno zrozumieć systematyczne obalenie argumentów Aleksandra, który w gruncie rzeczy miał zbliżone poglądy. Cel, o jakim mówi Cardano w *De fato* („wzmocnić się...”⁴⁶) nawiązuje, ogólnie rzecz biorąc, do stoicyzującej tematyki moralnej, ale zamiar jednoczesnego pokazania, że „wydarzenia przyszłe *specialiter* w poszczególnych regionach i los ludzi w nich” są zależne od przeznaczenia, nie wydaje się daleko odbiegać od koncepcji Aleksandra, który podporządkowywał przeznaczeniu tylko główne cechy rzeczywistości, a nie wydarzenia indywidualne. Taki wydaje się sens krótkiego komentarza, którym Cardano opatruje spis treści swojego traktatu, przytaczając przykład Włoch, gdzie pokój nigdy nie trwa dłużej niż dziesięć lat⁴⁷, ale – rzecz jasna – nie wiadomo, czy zarzewiem wojny będzie Mediolan czy Wenecja i czy doprowadzą do niej Francuzi czy Hiszpanie. Skoro zatem młodzieńcze poglądy⁴⁸ Cardano można sprowadzić, z jednej strony, do typowej humanistycznej koncepcji zmagania noty i losu, a z drugiej, do konieczności położenia podwalin pod umiarkowaną filozofię astrologiczną, tym mniej jasne jest, dlaczego PH, mogące być z powodzeniem wodą na jego młyn, zostało odrzucone, a nie przyjęte jako autorytet. Pojawia się zatem podejrzenie, że Cardano przyjął poglądy Pompo-

⁴⁶ *Ibidem*, s. 63 „[...] fortes nos facit [tractatio illa] ad calamitates perferendas, prudentesque reddit eos qui felices sunt, dum norunt omne bonum et omnem lumen datum esse desuper”.

⁴⁷ *Ibidem*, “Docent autem hi libri specialiter futura in singulis regionis hominumque sortem. Atque inter reliqua illud praecipuum est, non posse Italiam unquam decem annis continuis sine bello magno esse.”

⁴⁸ Konkluzje długich rozważań Cardana na temat przeznaczenia nie są odległe od determinizmu Pomponazziego z FLAP I–II, zob. A. Ingegno, *Filosofia e religione nel Cinquecento italiano*, Firenze 1977, s. 59–63 i szerzej tego samego autora *Saggio sulla filosofia di Girolamo Cardano*, Milano 1980.

nazziego, nie starając się nawet szczególnie zrozumieć przesłanek jego myśli. Jego ocena jest w istocie *tranchant*: Aleksander owszem, należy do tych, którzy pisali o przeznaczeniu, ale zrobił to *male*⁴⁹. Niewiele lepiej zresztą udało się to Cyronowi, który pisał *ornatius quam verius*, tudzież samemu Pomponazziemu, jako że potraktował to zagadnienie *tenuiter*. W każdym razie wszyscy omawiali to zagadnienie *non sufficienter*⁵⁰. Dla mediolańczyka zatem ocena PH sformułowana przez Pomponaziego była już wiążąca, a tym samym, podobnie jak jego poprzednik, uznawał wartość filozoficzną tego dzieła za nikłą.

Simone Porzio

Szczególnie interesującym przypadkiem w recepcji PH (czy może raczej jej braku) jest Simone Porzio – w swojej epoce jeden z najbardziej znanych i najlepiej opłacanych profesorów filozofii⁵¹. Interesującym, ponieważ w ćwierć wieku po napisaniu FLAP otwiera nam zupełnie nowe perspektywy. Porzio uznawany jest za typowego przedstawiciela aleksandryzmu filozoficznego, czyli mortalistycznej interpretacji Arystotelesowskiego *De anima*, jednak zajmował się także, i to w sposób dość ciągły, problemem przeznaczenia i jego stosunkiem do kwestii moralnej odpowiedzialności⁵², a także problematyką metafizyczną, fizyczną i antropologiczną powiązaną z zagadnieniem przyczynowości⁵³. We wszystkich tych sprawach punkty styczne, a wręcz dług filozoficzny Porzio w stosunku do Egzegety, jest znaczny i powszechnie uznany. Sądzę poza tym, że Porzio lepiej od Pomponaziego i Cardano rozumie przesłanki Aleksandryjskiej filozofii przeznaczenia. Punkt ten wymagałby szczegółowych badań, ale w tym miejscu zmuszony jestem ograniczyć się do omówienia jednego tylko zagadnienia teoretycznego – tego samego, którym zajęliśmy się wcześniej w odniesieniu do Pomponaziego.

Tłumacząc proces, w którym racjonalny *agens* dokonuje wyboru, prowadzącego do wyboru określonego przedmiotu, Porzio stara się za wszelką cenę podkreślić, że przedmiotu tego nie należy pojmować jako zewnętrznego „poruszcyciela” i że *appetitus* nie działa bezpośrednio pod jego wpływem. Jak powiedzieliśmy,

⁴⁹ *Male et perperam* w następnej edycji *De libris propriis*, por. MacLean, *op. cit.*, s. 53, przyp. 44.

⁵⁰ Cardani ... *Opera omnia*, *op. cit.*, s. 63.

⁵¹ Porzio to autor stosunkowo mało zbadany. W tym miejscu odwołam się przede wszystkim do artykułu C. Vasoliego, *Tra Aristotele, Alessandro di Afrodizia e Juan de Valdés; note su Simone Porzio*, „Rivista di Storia della Filosofia”, 56 4/2001, s. 561–607; pozwolę sobie także odesłać do D. Facca, *Il De fato di Simone Porzio; nota storico-critica*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 47, 2002, s. 95–102.

⁵² *An homo bonus vel malus volens fiat [...] disputatio*, Florentiae 1551 (przekład włoski G.B. Gellego ukazał się w tym samym roku).

⁵³ *De rerum naturalium principiis libri duo*, Florentiae 1553; rękopis *De fato*: Biblioteca Ambrosiana: ms. P 197 sup.

w przeciwnym razie istniałoby ryzyko uznania woli za ogniwo w łańcuchu poruszonych poruszycieli, a *agens* przeobraziłby się w zasadę zdeterminowaną z kolei przez czynniki zewnętrzne. Występując przeciwko takiemu rozumieniu tej kwestii, Porzio przypomina, że przedmiot działa, ale tylko *ut cognitum e ut finis*, co oznacza, że aby wywołać poruszenie podmiotu, przedmiot musi najpierw stać się „formą” intelektu, czyli musi dokonać się intencjonalne połączenie przedmiotu z podmiotem; zaś – analogicznie – pod względem woli, musi ona uznać przedmiot za cel, którego *sama* pragnie. By posłużyć się terminologią Arystotelesowską, przedmiot staje się przyczyną formalną – celową, a tym samym nie można go uznać za przyczynę sprawczą. Oznacza to, że racjonalny *agens* – ma się rozumieć, jeśli wie, czego chce i chce czegoś, o czym wie – jest terminem *ultra quem non* własnych działań⁵⁴. W tekstach Aleksandra wielokrotnie można znaleźć argumenty na rzecz tej koncepcji, a wręcz stanowiła ona najprawdopodobniej rdzeń jego teorii „tego, co zależy od nas”, zaś Porzio doskonale te teksty znał⁵⁵.

Bardzo podobne rzeczy można by powiedzieć o tym, jak Porzio broni rzeczywistej przygodności w świecie podksiężycowym, przed tymi, którzy dopuszczają tylko przygodność epistemiczną⁵⁶; o koncepcji, wedle której przypadek nie jest czymś zamierzonym *per se*, czyli że spotkanie dwóch serii przyczynowych nie jest celem jakiegokolwiek przyczyny, inteligencji astralnej czy też boskiej opatrności⁵⁷; o jego odwołania do argumentu *consensus gentium*, czyli paradoksalności negacji przygodności i odpowiedzialności moralnej⁵⁸ lub wreszcie o procedurze diairetycznej przyjętej przez Porzio w celu skonstruowania perypatetycznej definicji przeznaczenia, równoległej do definicji wykorzystanej przez Aleksandra i opartej na dychotomiach *per se/przypadkowo*, *zawsze/nie zawsze*, *natura/sztuka*⁵⁹. Nie ulega zatem wątpliwości, że Porzio uznaje Aleksandra za perypatetyczny autorytet w kwestii przeznaczenia i odpowiedzialności⁶⁰.

⁵⁴ *An homo bonus*, *op. cit.*, s. 32; zwolennikami tezy przedmiotu-poruszyciela są, według Porzio, „latini”, czyli średniowieczni scholastycy.

⁵⁵ Zob. n.p. obszerne omówienie tego punktu u Aleksandra, *Mantissa* 23 („nie ma sensu mówić o początku początku”, s. 173.12 Bruns, *Supplementum Aristotelicum*, cyt.).

⁵⁶ *De rerum naturalium principiis*, *op. cit.*, s. Siii r.

⁵⁷ *Ibidem*, rozdz. XVIII. Porzio podejmuje tu polemikę Aleksandra z „religijnymi szarlatanami”, wmawiającymi prostym ludziom, że mają zdolności profetyczne (paralelny tekst u Aleksandra to prawdopodobnie, *Mantissa* 25, 180 nn.), a przede wszystkim powtarza klasyczny argument antyastrologiczny: jak to jest możliwe, że szczególne wydarzenie jest skutkiem *per se* uniwersalnej przyczyny, jaką jest *coniunctio astrorum*?

⁵⁸ *Mantissa*, 23, 171, 1–30.

⁵⁹ Paralelny tekst Aleksandra to prawdopodobnie *Mantissa* 25, 181.4 i nn.

⁶⁰ Warto zauważyć, że Porzio niejednokrotnie szuka w tekstach Aleksandra potwierdzenia dla własnych tez, których jednak jako takich nie ma u Egzegety, jak np. w przypadku koncepcji, wedle której przyczyną przygodności w naturze jest materia. Porzio uważa, że taki jest sens *Mantissa* 22, gdzie czytamy jednak, że ową przyczyną jest „nie-byt”. Zob., *An homo bonus*, *op. cit.*, s. 60.

Po tym wszystkim należałoby się spodziewać, że neapolitańczyk będzie często i systematycznie korzystał z PH. Jest jednak inaczej. O ile coś mi nie umknęło, w dziełach wydanych oraz w rękopisie *De fato* Porzio raz tylko wspomina o traktacie Aleksandra, a konkretnie o rozdziale 30 PH, by podkreślić, że boska wiedza na temat świata podksiężycowego jest nieokreślona w stosunku do danych poszczególnych (a zatem jest pewna tylko w odniesieniu do determinacji ogólnych)⁶¹. Poza tym PH jest nieobecny w dziełach Porzio i wyraźnie odnosi się wrażenie, że autor świadomie unika odwołań do traktatu, a wręcz robi wszystko, by udawać, że PH nigdy nie istniało. Za każdym razem, kiedy Porzio przywłaszcza sobie poglądy Aleksandra, zamiast odwoływać się do PH, czyli do dzieła, zawierającego ich systematyczny wykład, przytacza paralelne passusy *Mantissa* lub *Quaestiones naturales*⁶², czyli materiałów – warto przypomnieć – wywodzących się najprawdopodobniej ze szkoły Aleksandra, którym daleko do filozoficznego i literackiego poziomu PH⁶³. By nie wspomnieć o tym, że Porzio mógł w nich czasem natrafić na poglądy w oczywisty sposób sprzeczne z własnymi i to w odniesieniu do kwestii wcale nie drugorzędnych. Weźmy np. tezę, że wolność może wybierać pomiędzy różnymi celami. Teza ta pojawia się zarówno w *Mantissa*, jak i w PH⁶⁴, lecz neapolitańczyk zdecydowanie ją odrzuca, dla niego bowiem wola nie jest wolna co do celu, a jedynie co do „środków”⁶⁵. Podobnie jeśli chodzi o tezę, że przeznaczenie determinuje także indywidualny charakter, a nie tylko rodzajowe i gatunkowe cechy ludzi, oczywiście niespójną z przypisywaniem Bogu tylko ogólnej wiedzy i troski o świat⁶⁶.

Należy zatem wątpić, by w tych pomniejszych tekstach Aleksandra Porzio mógł znaleźć coś więcej czy coś ciekawszego niż w PH i jeśli w pewnym momencie zdejmuje ze swojego biurka ten traktat, czyni to nie po to, by zachować filozoficzną konsekwencję, lecz z innych przyczyn. Aby je poznać, musimy jednak zrozumieć, czym tymczasem stało się PH i jaka była jego rola w latach czterdziestych w kulturze włoskiej i nie tylko. Najkrócej mówiąc chodzi o to, że wybuch polemiki na temat wolnej woli Lutra z Erazmem w latach 1524–1525 spowodował wciągnięcie do dyskusji PH. Bezpośrednią odpowiedzialność za wykorzystanie PH według takiego klucza ponosi wybitny hiszpański humanista Juan Gines de Sepu-

⁶¹ *Ibidem*, s. 66; ale na końcowych stronicach *De rerum naturalium principiis*, gdzie Porzio porusza ten sam temat, brak już tego odsyłacza do PH.

⁶² Oczywiście *Mantissa* u Porzija figuruje jako *De anima liber secundus*. Przekład tych testów wydał w 1546 r. Angelo Canini, orientalista i przyjaciel Andreasa Duditha (Cranz, *Catalogus*, *op. cit.*, s. 86–88). Przekład *Quaestiones naturales et morales* (gr. *Aporiai kai lyseis*) wydali Bagolino we fragmentach w 1516 r. i w całości w roku 1541 i 1548 (Cranz, *op. cit.*, s. 81).

⁶³ Zagadnienie autorstwa tych różnorodnych tekstów omawia R. Sharples w *Aleksander of Aphrodisias: Quaestiones 1.1–2,15*, London 1992.

⁶⁴ *Mantissa*, 23, 174 13 i nn.; PH, 185.22–30.

⁶⁵ *An homo bonus*, *op. cit.*, s. 50.

⁶⁶ Zob. *Mantissa*, 25, 185.1 i nn. Zob. też tu wyżej, p. 57.

lveda, który w pierwszej części swojego dzieła poświęconego przeznaczeniu i wolnej woli⁶⁷ podejmuje szczegółowo, *pro Erasmo et contra Lutherum*, antydeterninistyczną refutację Aleksandra. Tym samym przeprowadza operację przeciwną do Pomponazziego, którego zresztą świetnie znał, jako że był jego uczniem w Bolonii. Jak zobaczymy, model humanisty zaangażowanego na gruncie apologetycznym, jak można scharakteryzować Sepulvedę, miał powrócić w dziejach recepcji PH.

Póki co interesuje nas stwierdzenie, że PH najprawdopodobniej stało się z czasem nośnikiem radykalnie przygodnościowej i „libertariańskiej” interpretacji Arystotelesa (czyli takiej, która zakłada absolutną wolność wyboru i działania człowieka), a tym samym autorytet najwybitniejszego starożytnego komentatora Stagiryty służył za oręż w obronie ortodoksyjnej doktryny wolnej woli w dyskusjach w pierwszej fazie Reformacji. Trzeba tu przypomnieć, że istnieją poważne przesłanki, by sądzić, że Porzio był dyskretnie, acz z przekonania, przeciwnikiem zarówno pierwszego, jak i drugiego punktu tego programu, toteż PH wydawało mu się tekstem zbyt przychylnym wrogiej sprawie i przez to skompromitowanym. Z tego co wiemy bowiem, bardzo prawdopodobne jest, że Porzio był związany z nurtami kryptoreformacyjnymi, które rozwijały się w XVI wieku w Neapolu i we Florencji⁶⁸ i blisko mu było do „ewangelicznej” postawy, wedle której to „zasługa Chrystusa” – a nie ludzkie uczynki! – jest jedynym źródłem zbawienia człowieka”. Trzeba w tym miejscu zauważyć, że *disputatio* filozofii praktycznej Porzio (*Czy to, że człowiek staje się dobry lub zły, zależy od jego woli*) otwiera krytyka „stoików”, którym zarzuca się – ni mniej, ni więcej – a „pelagianizm” z powodu stwierdzenia, że *in nostra potestate* mieści się nie tylko wolny wybór moralny, ale także zdolność osiągania najwyższego dobra oraz zasług dla zbawienia⁶⁹. Skojarzenie stoików i Pelagiusza trzeba uznać za dość ekstrawaganckie, tym bardziej, jeśli weźmie się pod uwagę, że Porzio uważa stoików za konsekwentnych deterministów⁷⁰. Odnoszę wrażenie, że w rzeczywistości zarzuca on stoikom cudze grzechy i że rzeczywistym „pelagianinem”, w którego mierzy, jest właśnie Aleksander z PH. On to bowiem – nie zapominajmy – w odróżnieniu od stoików, mógł przyjąć radykalnie wolnościową („libertariańską”) interpretację pojęcia *to eph'hemin*, rozumiejąc je jako „wolność zarówno wybierania, jak i czynienia danej rzeczy i rzeczy jej przeciwnej w tych samych okolicznościach”⁷¹ lub jako

⁶⁷ *De fato et libero arbitrio libri tres* w: *Ioannis Genesisii Sepulvedae Cordubensis opera nuper ab eodem authore recognita*, Parisiis 1541, s. 2r–56v.

⁶⁸ Materiały dowodowe zgromadzone przez C. Vasolego (art. cyt.) potwierdzają taką przynależność Porzicia. Odsyłam do artykułu Vasolego, który z kolei korzystał m.inn. z prac M. Firpo i S. Simoncelli dla zilustrowania szerszego kontekstu religijnego i kulturowego, w którym działał Porzio.

⁶⁹ *An homo bonus*, *op. cit.*, s. 9.

⁷⁰ *De rerum naturalium principiis*, *op. cit.*, ks. II, rozdz. 16–17.

⁷¹ PH, 189,10–11. Zdaję sobie sprawę z tego, że interpretacja tej tezy przy założeniu całkowitej *libertas indifferentiae* nie jest jedyną możliwą, wszystko zależy bowiem od znaczeniu terminu „to,

„wolność czynienia lub nieczynienia czegoś”⁷², lub też dlatego że należał na całkowitą odpowiedzialność *agensów* w stosunku do nabytych już usposobień moralnych⁷³. Oczywiście, jeśli prawdziwa jest hipoteza, że PH stało się półoficjalnym tekstem apologetów wolnej woli, lepiej było nie ryzykować bezpośredniego ataku, lecz wystąpić przeciwko „stoikom”, tak by ci, którzy powinni zrozumieć, zrozumieli. Jak zaraz zobaczymy, w wydanych drukiem pismach Porzio nie brak podobnych pokrętnych strategii literackich.

Nic dziwnego zatem, że w dalszej części dzieła autor podkreśla, że człowiek nie jest naprawdę wolny, lecz tylko Bóg – jako *causa sui*⁷⁴ i kończy gorzko, wyliczając aż siedem czynników, odbierających człowiekowi wolność. Stąd konkluzja, że jedynym prawdziwym obrońcą człowieka pozostaje Chrystus. Także i tutaj, prawdę powiedziawszy, nie brak niejasności, zważywszy, że do czynników tych Porzio zalicza wpływy astralne i poruszenia woli *ab extrinseco* pod wpływem przedmiotu, czyli poglądy, które wcześniej sam odrzucił, a teraz niespodziewanie przyjmuje jako argumenty na rzecz koncepcji bezsilności człowieka wobec przeznaczenia. Wreszcie warto zauważyć, że kolejnym czynnikiem odbierającym człowiekowi wolność, jest boża wszechwiedza w odniesieniu do przyszłości – czynnik, którego predestynacyjną siłę Porzio spieszy jednak przewartościować, odwołując się właśnie do Aleksandra (PH, cap. 30). Już ten krótki przegląd pokazuje, że strony Porzia są zawile a ich ostateczne intencje nie zawsze są jasne. Trzeba też przypomnieć, że milczenie, powściągliwość, niejasność, aluzje, stanowiły w owych czasach integralny element „nikodemicznej” strategii charakterystycznej dla prądów kryptoreformacyjnych⁷⁵. Nie należy zapominać, że teksty Porzio to nie zwykle *reportationes* uniwersyteckich wykładów, ale teksty wydane drukiem i w niektórych przypadkach nawet przetłumaczone na włoski. Z pozoru traktaty filozoficzne, ilustrujące Arystotelesowską *via media*, pisane specjalistycznym językiem, dzieła te ze dużym prawdopodobieństwem miały być czymś ważniejszym – głosem w debacie wyznaniowej.

Jua Ginés de Sepulveda

W świetle tego, co powiedzieliśmy wcześniej, można stwierdzić, że Aleksander z Afrodyzji został przez Porzio zaangażowany w sprawę przerastającą go,

co przeciwne”. Termin ten u Arystotelesa może oznaczać nie tylko elementy całkowicie sobie przeciwstawne, ale również to, co jest „różne”, „inne”. W tym ostatnim sensie formuła Aleksandra jest dosyć ostrożna i nie dopuszcza skrajnie radykalnej interpretacji Arystotelesa.

⁷² Zob. rodz. XIX, w odniesieniu do mędrca.

⁷³ Zob. PH, rodz. XXVII–XIX.

⁷⁴ *An homo bonu, op. cit.*, s. 58–59.

⁷⁵ Odsyłam jeszcze raz do artykułu Vasolego i do prac tam cytowanych.

⁷⁶ W zachowanym rękopisie *De fato*, w którym liczy się zasadniczo wyłącznie łacińska tradycja.

a faktycznym wynikiem tego zaangażowania było usunięcie PH z kanonu autorytatywnych tekstów filozoficznych⁷⁶.

Jak powiedzieliśmy, u podstaw tego odrzucenia leży „konfesjonalizacja” tego tekstu, która dokonała się przede wszystkim za sprawą wybitnego hiszpańskiego erudyty i humanisty Juana Ginés de Sepulvedy (1490–1573). W każdym razie ma on szczególne zasługi dla upowszechniania Aleksandra w okresie renesansu, jako że podjął się niełatwego zadania przetłumaczenia Aleksandryjskiego komentarza do *Metafizyki* Arystotelesa⁷⁷. Jego *De fato et libero arbitrio*, ukończony we wrześniu 1526 i wyraźnie wymierzone przeciw Lutrowi – nowemu Katylinie: wybitnemu intelektowi mającemu przewrotne cele – oraz przeciw reformacji, która przez nadmierne zamięłowanie do dyscyplin retorycznych oraz zniechęcenie scholastyki, odrzuciła teologię i filozofię, w skutek czego doszło do poważnego zniekształcenia dogmatyki chrześcijańskiej, które wszyscy widzą⁷⁸. Sepulveda już na wstępie deklaruje zamiar wykorzystania PH w tej batalii, przedstawiając starożytnego komentatora w samych superlatywach⁷⁹. Zresztą zamieszczone na wstępie wyjaśnienie luterńskiego fatalizmu (wygodne samousprawiedliwienie dla tych, którzy nie potrafią się uwolnić od grzechów) jest echem PH 1, gdzie determinizm także zostaje sprowadzony do fałszywej świadomości jego zwolenników. Ogólnie rzecz biorąc jednak odwołania do traktatu Aleksandra są u Sepulvedy systematyczne, choć oczywiście przefiltrowane przez interpretację jego profesora, Pomponazziego, do tego stopnia, że koncepcja deterministyczna, którą Hiszpan przypisuje „starożytnym” (*veteres*), to zasadniczo koncepcja zaczerpnięta z II księgi FLAP⁸⁰. Warto zwrócić uwagę na to,

cja scholastyczna (Jan de Jandun, Franciscus de Mayronnes, John Baconthorp) Porzio w ogóle nie uwzględnia PH.

⁷⁷ Z woli Juliusza Medyceusza, przyszłego papieża Klemensa VII. Przekład ukazał się w feralnym 1527 roku. Brak na razie badań na temat wpływu tego dzieła Aleksandra, które do 1561 do czekało się jeszcze sześciu wydań (Cranz, *Catalogus, op. cit.*, s. 81). Zob. jednak J. Kraye, *Alexander of Aphrodisias, Gianfrancesco Beati and the problem of Metaphysics a*, w: *Renaissance Society and Culture*, ed. by J. Monfasani and R.G. Musto, New York 1991, s. 137–160, skąd wynika, że paradoksalnie publikacja przekładu komentarza Aleksandra przyczyniła się do rozwoju renesansowego antyarystotelizmu (Nizolio, Patrizi). Recepcja tego dzieła w scholastyce XVI i XVII to – moim zdaniem – temat do ciekawych badań. O Sepulvedzie jako tłumaczu, zob. A. Coroleu, *A philological analysis of Juan Ginés de Sepúlveda's Latin Translations of Aristotle and Alexander of Aphrodisias*, „Euphrosyne. Revista de Filologia Clásica”, ns. 23 1995, s. 175–195.

⁷⁸ *De fato et libero arbitrio, op. cit.*, s. 3v–5r.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 11v: „[...] Aristotelem sequemur eiusque diligentissimum et gravissimum interpretem Aphrodisiensem Alexandrum, graecos philosophos et in eruenta ex naturae abditis veritate et arcanis eius perscrutandis, ut est captus hominum, perspicacissimos”.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 18v. Opiera się ona na zasadzie „... nec fieri posse ut una causa omni ex parte eodem modo se habente, res iam sic iam aliter eveniat, futuro alioquin motu quopiam sine causa”, wielokrotnie wspomianej przez Pomponazziego.

⁸¹ *Ibidem*, s. 24r: „[...] tam vaga atque libera voluntas (ne quis eam trahi semper maiore bono

że Sepulveda podejmuje kwestię, która cieszyć się będzie potem wielką popularnością, tj. Aleksandryjską tezę o wielości celów woli. Teza ta była później często wykorzystywana jako argument na rzecz teorii *libertas indifferentiae*, z którą kojarzono Aleksandra z Afrodyzji⁸¹.

Niemniej trzeba powiedzieć, że apologetyczny potencjał PH przeczuł już wcześniej jego pierwszy renesansowy tłumacz, Girolamo Bagolino, o czym świadczy wyraźnie wstęp, którym opatrzył swój przekład⁸². Ukazał go potem Ambrogio Flandino, jeden z aktywnych uczestników polemik z Pomponazzim, autor apologii Aleksandra, wymierzonej przeciwko Pomponazzemu, w której mantuańczykowi zarzuca się podżeganie do herezji husyckich i luterzańskich⁸³. Flandino był jednak przedstawicielem tradycyjnej scholastyki, a jego dzieło obrastało pleśnią w bibliotekach zakonnych. Zupełnie inną siłą uderzeniową miała książka Sepulvedy, wyrafinowanego humanisty, obracającego się w kręgach florenckich i rzymskich intelektualistów, bywającego w salonach władzy politycznej i kościelnej⁸⁴, a zarazem kogoś, kto w pewnym momencie znalazł się w centrum debaty teologicznej i konfesyjnej, jeśli prawdziwa jest hipoteza, że rzeczywistym celem jego antyfatalistycznej polemiki było zwrócenie uwagi na kluczową rolę, jaką odegrała w reformacji teoria zniewolenia woli, co w drugiej połowie lat dwudziestych nie dla wszystkich było jeszcze oczywiste. Wydaje się też, że Sepulveda swoim traktatem chciał delikatnie napomnieć samego Erazma, który, jako więzień radykalnego biblizmu, nie potrafił docenić argumentów, których w tej konfrontacji mógł dostarczyć przyrodzony rozum, czyli filozofia⁸⁵.

aut ipsius specie cavilletur) ut in re, quam utilem simul et honestam, adde etiam, si placet, iocundam intellectus iudicaverit, possit, ut edere volendo sic actionem suam non volendo continere”.

⁸² Zob. *praefatio* do przekładu PH (w wydaniu Lemay FLAP Pomponazziego, *op. cit.*, *Appendix VI*, s. 458).

⁸³ R. Lemay, *The Fly against the Elephant: Flandinus against Pomponazzi on Fate*, in: *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, ed. by E.P. Mahoney, Leiden 1976, s. 70–99.

⁸⁴ Na temat koneksji Sepulvedy i jego późniejszej kariery historyka i polemisty w służbie korony Hiszpanii, zob. A. Losada, *Juan Gines de Sepulveda a traves de su “epistolario” y nuevos documentos*, Madrid 1973 (I wyd. 1949).

⁸⁵ J. J. Sánchez Gásquez, *El De fato y la Antapologia de Juan Ginés de Sepúlveda: una clave de interpretación del siglo XVI*, „Wolfenbütteler Renaissance Mitteilungen”, 23/1 1999, s. 1–14. Zob. *De fato et libero arbitrio.*, *op. cit.*, s. 2v: „[...] cum hic [Erazm] de libero arbitrio librum docte et eleganter ac perinde religiose conscripsisset, quo Lutheranium hunc errorem, ac potius fraudem et malitiosam impietatem, scienter ille quidem et peracute, sed iusto tamen modestius, ne dicam parcus et timidus insectatur”.

⁸⁶ Na temat tego aspektu wielowątkowej działalności Vittoriego, zob. S. Fazzo, *Philology and*

Recepcja w Europie

W każdym razie w tym miejscu zaczyna się swego rodzaju drugie życie PH – z różnych przyczyn odrzuconego przez filozofów, ale za to cieszącego się zainteresowaniem humanistów i teologów. Upatrywali w nim oni znakomity przykład owych greckich źródeł, które miały zreformować badania nad filozofią Arystotelesa, a zarazem autorytatywne dzieło, nadające się do wykorzystania na różne sposoby według klucza antyluterańskiego lub antykalwinistycznego.

Do tych pierwszych należy niemiecki humanista Johannes Kessel (Caselius, 1533–1613), który wydał edycję PH w 1588 roku w Rostocku. Ten spadkobierca melanchtońskiego humanizmu zainteresował się Aleksandrem najprawdopodobniej z powodu znajomości z wybitnym florenckim filologiem i humanistą Pietro Vettorim, który pracował nad poprawieniem greckiego tekstu *Quaestiones*⁸⁶. Być może nie przypadkiem praca Kessla ukazała się na niemieckiej ziemi w okresie gorącej dyskusji między genewskimi kalwinistami – zwolennikami ścisłego predestynacjonizmu, a luteranami, reprezentowanymi przez uniwersytet w Tubindze, opowiadającymi się za bardziej umiarkowaną formułą⁸⁷. Warto w tym kontekście także wspomnieć o późniejszej polemice Kessla z profesorem z Helmsted – Daniielem Hoffmanem, przedstawicielem antyracjonalistego luteranizmu, a także jego związki z Polską, szczególnie z Akademią Zamojską i Janem Zamoyskim⁸⁸.

Jeśli chodzi o drugą grupę, wystarczy wspomnieć Francuza Gentiena Herveta (1499–1584), znanego przede wszystkim z przekładu Sekstusa Empirykusa oraz greckich ojców Kościoła, ale także autora przekładu PH wydanego w Bazylei w 1544 roku. Hervet, uczeń Erazma i Reuchlina, a zarazem członek grupy humanistów i teologów skupionych wokół kardynała Pole, potem aktywny uczestnik Soboru Trydenckiego, twierdził, że celem jego publikacji PH Aleksandra – „najwybitniejszego komentatora Arystotelesa” – jest zwalczanie właśnie odrodzonej „ateistycznej sekty”⁸⁹. Trzeba też przypomnieć socynianina Johanna Crella, w którego opracowaniu etyki Arystotelesowskiej pojawiają się nieliczne, ale znamienne ele-

Philosophy in the margins of early printed editions of the ancient Greek commentators on Aristotle, with special reference to copies held in the Biblioteca Nazionale Braidense, Milan, w: *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Conversations with Aristotle*, ed. by C. Blackwell, S. Kikusawa, Aldershot 1999, s. 48–75.

⁸⁷ Spór zaczął się w czasie rozmów w Montbéliard, gdzie kalwinijską ortodoksję przedstawił sam Beza. Po stronie luteraniskiej wystąpił teolog z Tybingi Jakub Andreae. Zob. M. Biagioni, *Introduzione* do Francesco Pucci, *De praedestinatione*, Firenze 2000, s. 11 i n.

⁸⁸ Th. Wotschke, *Caselius Beziehungen zu Polen*, „Archiv für Reformationsgeschichte“, 26 1929, s. 133–152.

⁸⁹ Zob. Cranz, *The Prefaces*, *op.cit.*, s. 534; Ch. H. Lohr, *Renaissance latin translations of the Greek commentators on Aristotle*, w: J. Krayer and M.W.F. Stone, *Humanism and Early Modern Philosophy*, London 2000, s. 35–36.

⁹⁰ *Ethica aristotelica*, Cosmopoli [Amsterdam] 1681, s. 62 (gdzie wspomina się o wielości ce-

menty zaczerpnięte z PH, oczywiście wykorzystane na rzecz antykalwinistycznej teorii wolności człowieka, zaś w traktacie na temat atrybutów Boga wyraźnie widać asymilację aleksandryjskiej koncepcji przyczynowości oraz przygodności⁹⁰. Także i u niego można by zapewne wskazać na pośrednie inspiracje włoskim humanizmem, jeśli weźmiemy pod uwagę, że profesorami w Altdorf, gdzie studiował Crell, byli m.in. Melchior Goldast i Philip Scherb, którzy w czasie studiów we Włoszech spotykali się z Cesalpino, a także z Ottavianem Ferrarim, mistrzem filologii Arystotelesowskiej i Aleksandryjskiej⁹¹. Dalej – Hugo Grocjusz, z kolei autor znakomitego przekładu PH, powstałego najprawdopodobniej nie tylko pod wpływem arminiańskiego antykalwinizmu, ale także w zamiarze przeciwstawienia się neostoickiemu fatalizmowi Lipsjusza oraz fatalizmowi, którym podszyte były medyczne traktaty *de vitae termino*⁹². Na koniec wspomnijmy o oksfordzkich środowiskach humanizmu teologicznego, z których wyszło w 1658 roku kolejne wydanie PH, tym razem anonimowe. Nietrudno jednak dostrzec w nim próbę wzmocnienia anglikańskiej ortodoksji wobec ataków spadkobierców filozoficznych Cleanta i Zenona, którego zgubny dogmat, przejęty potem przez mahometan, wielokrotnie kusił także myśl chrześcijańską, zagrażając fundamentom moralności. Nieuchronnie przywodzi to na myśl purytanów, których przywódca – dyktator Cromwell – zmarł w tym samym roku, w którym ukazała się ta publikacja⁹³.

łów, do których wola może dążyć; należy dodać, że dzieło to zostało napisane w latach 1623–1624, a wydane po raz pierwszy dopiero w 1650); *De Deo et attributis eius*, Racoviae 1630, np. s. 40 i 43 (w działaniu podmiotu racjonalnego nie ma dalszej przyczyny poza nim samym; w identycznych okolicznościach wybory podmiotu mogą być różne); s. 212 (boska przedwiedza jest „nieokreślona”; s. 138 (używanie kluczowego terminu Aleksandra: *autexousion*), itp.

⁹¹ Zob. Fazzo, *Philology and Philosophy*, op. cit., s. 74; M. Mulsow, *Die wahre peripatetische Philosophie in Deutschland. Melchior Goldast, Philipp Scherb und die akroamatische Traditione der Alten*, w: *Fördern un bewahren. Studien zur europäischen Kulturgeschichte der frühen Neuzeit* (Wolfenbütteler Forschungen, bd 70), hrsg. Helwig Schmidt-Glintzer, Wiesbaden 1996, s. 49–77.

⁹² *Philosophorum veterum sententiae de fato*, Paris 1624, Amsterdam 1628, Zob. H.J.N. Nellen, ‘*De vitae termino*’. *An epistolary survey by Johan van Beverwijck 1632–1639*, w: *Acta Conventus Neo-Latini Hafniensi*, ed. by R. Schnur, A. Moss (Binghamton, NY 1994), s. 731–740. Zob. też. *Grotius and the Stoa*, ed. By H.W. Blom and L. C. Winkel, Assen 2004 (*Grotiana*, n.s., 2001/20020), Wstęp wydawców, s. 10.

⁹³ *Alexandrou Aphrodisieos pros tous autokratores Peri heimarmenes kai toi eph'hemini. Alexandri Aphrodisiensis de fato et de eo quod nostrae potestatis est...* [wraz z komentarzem Ammoniusa do *De interpretatione* 9], Londini 1658, s. 3 i 4: „Nec quicquam iam obstat aut deest, quominus hoc uno fretus ductore omnes Cleanthis argutias et nexus (non ita fatales et inextricabiles) explices, adeoque ferali dogmati e Zenonis porticu in Mahumedi gynaeceum iamdudum demigranti, et Christianorum animos non [4] semel aut frustra pulsanti, statimque, si admittatur, omnem bonae mentis curam, aut malae metum excussuro, solenne et ultimum vale dicas”. Zob. hipotezy R. Sharples’a w sprawie tej publikacji w: ‘*Dr John Fell – editor of Alexander of Aphrodisias?*’, „*Liverpool Classical Monthly* 4 (1979), s. 9–11). John Fell (1625–1686), filolog klasyczny, stronnik Karola I, po Restauracji biskup anglikański w Oksfordzie.

Nie możemy w tym miejscu zająć się szczegółową analizą „drugiego życia” PH, które z pewnością zasługuje na szersze opracowanie. Warto byłoby ukazać poszczególne przypadki powrotu traktatu Aleksandra na scenę – jak widać, tym razem paneuropejską. Powyższe uwagi skłaniają w każdym razie do zastanowienia nad krętymi czasem drogami przekazu ważnych elementów dziedzictwa kultury starożytnej w tzw. renesansie. W przypadku PH zwróciliśmy uwagę, że zawodowi filozofowie odegrali w tym przekazie niejasną lub wręcz negatywną rolę. Recepcja tego ważnego dzieła musiała zatem podążać innymi ścieżkami, korzystając z trwałego przymierza humanizmu, teologii i religijnej apologetyki, którym bardziej – jak się wydaje – zależało na utrzymaniu personalistycznej koncepcji istoty ludzkiej jako autonomicznego podmiotu intelektu i woli, stworzonej po części w starożytności i stanowiącej przesłankę PH Aleksandra z Afrodyzji.

Danilo Facca

Considerations about the Reception of Alexander of Aphrodisias’ *On fate* in the Renaissance Thought

Summary

This article is dedicated to the reception of Alexander of Aphrodisias’ treatise *On fate* (*Peri heimarmenes*) in the 16th and 17th century, as a part of the Renaissance ‘return’ to the ancient literature and philosophy. Despite of several editions and Latin translations (and despite the fact that the problem of fate and predestination was largely debated at the epoch), Alexander’s work was generally rejected by representatives of university philosophy as theoretically inadequate. The article refers the case of P. Pomponazzi, G. Cardano and S. Porzio and shows the reasons of their negative attitude towards Alexander’s theories of contingency and „free will”. Nonetheless the *On fate* lived a second life outside universities and outside peripatetic philosophy, as it had a noteworthy succes among the humanists, especially among those who were engaged in – confessional and religious polemics.