

Danilo Facca (Warszawa)

## Problem przyczynowości nieruchomego poruszyciela u niektórych arystotelików schyłku XVI wieku<sup>1</sup>

W rozdziale IV *De deo et eius attributis* socyniański teolog Johann Crell ostro rozprawia się z tymi „arystotelikami”, którzy czynią z Boga intelekt „teoretyczny”, zajęty wyłącznie kontemplacją siebie. Wedle tej teorii, Bóg jest tylko „przyczyną celową”, tj. przedmiotem pożądania ze strony materii i z tego pożądania, z tego przyciągania Pierwszej Przyczyny miałyby narodzić się wszystkie przyrodzone formy. Tej znanej koncepcji słynnego pizańskiego profesora Andrei Cesalpina (1519–1603) Crell przeciwstawia to, co stanie się jednym z kluczowych punktów jego teologii filozoficznej: Bóg — intelekt „praktyczny” — świadomie pragnie czynić (*efficere*) coś poza sobą<sup>2</sup>. Bez takiego założenia rozwój teologii Crella, skupionej wokół postaci opatrznosciowego Boga, dzia-

---

<sup>1</sup> Pragnę podziękować Profesorowi Zbigniewowi Ogonowskiemu za to, że udostępnił mi swoje rzadkie materiały dotyczące Ernesta Sonera, oraz za inspirujące rozmowy na temat arystotelików altdorfskich. Dziękuję też mojej żonie, Annie, za niezastąpioną pomoc w przetłumaczeniu na polski trudnej terminologii arystotelesowsko-scholastycznej. Za wszystkie ewentualne błędy, wypaczenia i nieporozumienia — *il va sans dire* — odpowiedzialność ponoszę tylko ja.

<sup>2</sup> Zob. konkluzję rozumowania na s. 35 *De deo et eius attributis*: „Reliquum ergo est ut alio modo a primo ente astra ac caetera omnia pendeant, quam ut a fine; et Deus sit agens practicum, quod nimirum certo consilio ac fine, quem sibi proponat, alia extra se producat entia”. Cytuję z pierwszego wydania (Racoviae 1630), w którym traktat Crella stanowi uzupełnienie *De vera religione* Johanna Völkla. Temat wywodzi się od dzieła słynnego profesora z Altdorfu, Nicolausa Taurellusa. Zob. *Alpes Caesae hoc est Andr. Caesalpini Itali monstruosa et superba dogmata discussa et excussa a Nicolao Taurello*, [Francofurti] 1597, s. 200 i n. Możliwe, że krytyka Crella wymierzona jest

łającego na mocy swojej woli, nie byłby możliwy. Aby jednak pokazać absurdalność tezy Cesalpina i słuszność własnej, Crell musi przyjrzeć się znanemu i dyskutowanemu rozróżnieniu z arystotelesowskiej *Metafizyki*. Autor *De deo et eius attributis* nie czuje się wcale zobowiązany do ślepego podążania za myślą Stagiryty, wręcz przeciwnie<sup>3</sup>; jednak skoro adwersarze zasłaniają się jego autorytetem, warto zweryfikować ich pretensje u źródła. I tak socynianin odgrzebuje arystotelesowskie rozróżnienie między celem *cuius* a celem *cui*<sup>4</sup>, które w jego interpretacji odpowiada rozróżnieniu między dobrem pożądanym i zrealizowanym (*finis cuius*) a „substancją lub podmiotem, który przynosi jakieś dobro samemu sobie” (*finis cui*). I tylko w drugim znaczeniu, a nie w pierwszym, pierwsza przyczyna jest celem. Oznacza to jednak — ciągnie Crell — że w istocie mówimy o „przyczynie s p r a w c z e j<sup>5</sup>, która działa inteligentnie (*consilio*)”, tj. obrawszy sobie świadomie określony cel. Jaki to cel? Teologiczno-opatrnościowa perspektywa Crella rysuje się już w jego

---

w istocie w jego nauczyciela filozofii — Ernsta Sonera (choć nazwisko to nie pada), który w swoim komentarzu do *Metafizyki* podjął tezy Cesalpina.

<sup>3</sup> Zob. choćby opis procesów wolicjonalnych. Wedle Crella, Arystoteles uznawał je jedynie za łańcuch poruszonych poruszcycieli. Koncepcję tę należy przezwyciężyć i przyznać, że ludzka wola sama z siebie dodaje pewien *aliquid*, którego jest całkowitą przyczyną. Mamy tu do czynienia z *vis voluntatis*. Jest ona *divinissima*, a Księżę Filozofów odrzucał ją, co doprowadziło go ostatecznie do uznania wieczności świata i do determinizmu (por. J. Crell, *De deo...*, s. 139–140).

<sup>4</sup> Por. *ibidem*, s. 29. Odnosi się zapewne do *Metaph.* XII, 7 (1072b 1–3), który to fragment pasuje do „teologicznej” tematyki poruszanej przez Crella. Passus ten jednak ma w rękopisach niezbyt zrozumiałą formę, toteż w praktyce rekonstruowano go tak, jakby powtarzał rozróżnienie między celami przedstawione w *De an.* II, 415b 2–3 (odniesienie to stało się później kanoniczne. Zob. C. Suarez *Disputationes Metaphysicae*, XXIII, *sectio* II, 2). Powiązanie między tymi dwoma tekstami wydawało się — a wielu wydawcom i komentatorom nadal się wydaje — niemal oczywiste, zważywszy, że we fragmencie z *De anima* jest mowa o przedmiocie pożądania, który jest „nieporuszonym poruszcycielem” w stosunku do zdolności wolicjonalnych duszy, co z kolei odbija echem terminologię z *Metaph.* XII, 7. W istocie związek tych dwóch arystotelesowskich passusów wcale nie jest przesądzony, a tym samym nie można powiedzieć, że fragment z *Metafizyki* oznacza coś podobnego do tego, co znajdujemy w *De anima*. Zresztą nie możemy zatrzymać się na tej kwestii. Na temat problemów związanych z tekstem *Metaph.* XII, 7 i zaproponowanych rozwiązań zob. *Aristotle, Metafisica*, a cura di G. Reale, t. III: *Sommario e commentario*, edizione maggiorata e rinnovata, Milano 1993, s. 586–588.

<sup>5</sup> Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie podkreślenia i wtrącenia w cytowanych tekstach pochodzą od Autora artykułu.

subtelnych *distinctiones*: przyczyna ta czyni to, co czyni, mając za cel samą siebie, choć nie jest to zawsze jedyny cel, ponieważ może ona mieć także jakiś cel poza sobą. Jeśli odnieść to do Boga — nie ulega bowiem wątpliwości, że cały czas o Nim jest mowa — oznacza to, że w działaniu jest On sam sobie celem, choć czasem, a może nawet często, dąży zarazem do dobra kogoś innego (także i wówczas jednak *aliquo modo* spogląda na siebie)<sup>6</sup>. Crell może więc na tej samej stronie powtórzyć, iż, choć nie ulega wątpliwości, że Bóg jest „ostatecznym celem”, jest nim przede wszystkim jako „przyczyna sprawcza”, twórca uniwersalnego ładu. Do takiej tezy zmierza całe „ajtiologiczne” rozumowanie Crella. Nietrudno mu na jego podstawie dowieść fundamentalnej kwestii filozoficzno–teologicznej: zachodzące we wszechświecie zdarzenia nie są owocem przypadku czy ślepej konieczności, lecz rodzą się z wolnej woli Stwórcy, który tym samym przez cały czas świadomie troszczy się o wszechświat<sup>7</sup>.

Łatwo zrozumieć, że Crellowi znacznie mniej zależy na dokładnej egzegezie myśli i słów Arystotelesa, niż na możliwości zrealizowania własnego projektu racjonalnej teologii chrześcijańskiej. W dość swobodny sposób odwołuje się ona do kategorii z *Metafizyki*, a także — w jeszcze większym stopniu — do *Etyki nikomachejskiej*. To, w jaki sposób Crell wykorzystuje te i inne idee perypatetyckie, wykraczając być może poza

<sup>6</sup> Por. J. Crell, *De deo...*, s. 29: „[Powiedzmy, że] duplicem esse finem, ut ipsemet Aristoteles docuit. Alius ab eo dicitur finis cuius, alius cui. Finis cuius est bonum, quod appetitur ac paratur. Finis cui est res vel subiectum aliquod, cui bonum aliquod paratur. Et causa quidem efficiens, quae consilio agit, semper est aliqua ratione finis cui sui effectus, licet non semper sola. Saepe enim aliis quoque boni quippiam parat, et nonnumquam aliis magis quam sibi. Verumtamen nisi aliquo modo etiam sese respiceret, numquam ad actionem accederet”.

<sup>7</sup> Teza ta zostaje postawiona na samym początku (*ibidem*, s. 3): „Si omnia naturalia finis gratia agunt, necesse est ea rectoris alicuius consilio gubernari”. Crell proponuje na tych stronicach pewną formę uniwersalnego finalizmu, w której każde zjawisko i każdy byt wpisują się w plan Stwórcy. Jeśli interpretuję prawidłowo, kluczem do jego rozumowania jest nie finalizm (zwykle określany mianem „naiwnego”; wystarczy pomyśleć o krytyce Spinozy w *Appendix* do pierwszej części *Etyki*. O możliwych powiązaniach tego tekstu z dziełami socynian zob. F. Mignini, *Spinoza e i sociniani, Fausto Sozzini e la filosofia in Europa. Atti del convegno Siena 24–27 Novembre 2004*, a cura di M. Priarolo, E. Scribano, Siena 2005, s. 137–178), lecz nacisk na sprawczą przyczynowość Boga jako twórcy ładu.

ograniczenia ściśle arystotelesowskiej ortodoksji<sup>8</sup>, przypomina nam, że jesteśmy już w XVII wieku. Dawna obsesja, by dokładnie zrozumieć pisma napisane przez jakiegoś poganina, zdążyła już osłabnąć — tym bardziej, że rzeczywistym celem jest teraz wyposażenie ruchu religijnego w teologię filozoficzną. Tak czy inaczej, niezależnie od tego, czy Crell miał tego świadomość, czy nie, jego wypowiedź na temat boskiej przyczynowości była tylko ostatnim głosem w dyskusji, która, co prawda, rozgorzała ponownie w XVI wieku, lecz — jeśli się dokładnie przyjrzeć — miała bardzo długą historię, zarówno w starożytności, jak i w arabskim i chrześcijańskim średniowieczu. Na kilku stronach poświęconych temu zagadnieniu Crell niejako odrzuca paradygmat interpretacyjny, który tę historię zdominował, a w XVI stuleciu zyskał niemal wyłączność. W tym miejscu jednak nie chciałbym się zajmować *De deo et eius attributis*<sup>9</sup>, lecz spróbować zrozumieć, w jaki sposób zaproponowana przez Cesalpina i skrytykowana przez Crella interpretacja arystotelesowskiego dyskursu na temat boskiej przyczynowości z *Metafizyki* XII (księgi „teologicznej”) została pod koniec XVI wieku powszechnie przyjęta i praktycznie nie miała konkurencji. Koncepcja „narcystycznego” Boga skupionego na sobie, Boga jako nieświadomej przyczyny wszelkich procesów zachodzących we wszechświecie jedynie wskutek siły przyciągania pierwszego nieba i innych bytów, mogła wystarczyć filozofii natury nauczanej na włoskich uniwersytetach, ale dla filozofów „chrześcijańskich”, takich jak Taurellus czy Crell, stała się tylko niewygodnym balastem. Jak doszło do tego, że perypatetycka teologia naturalna znalazła się w tym *cul de sac* i czy któryś z perypatetyków próbował ją stamtąd wyciągnąć?

### Zarys historyczny

Dyskusje na temat tego, w jaki sposób pierwszy poruszyciel z księgi XII *Metafizyki* realizuje swoją przyczynowość, rozpoczęły się niemal

<sup>8</sup> Wystarczy przypomnieć definicję Boga jako „agensa praktycznego” lub wykorzystanie pojęcia *autexousion*, całkowicie obcego Arystotelesowi i zaczerpniętego najprawdopodobniej z Aleksandra z Afrodyzji (por. *Peri heimarmenes*, ed. Bruns w: *CAG*, s. 182, w. 24) w celu wyjaśnienia, w jaki sposób wola boska (w całości) i ludzka (po części) są *causa sui* (rozd. XXI, *De voluntate Dei*, s. 138 i n.).

<sup>9</sup> Por. D. Facca, *Między etyką i teologią: filozoficzne motywy w genezie De deo et attributis eius Jana Crella*, w: *Filozoficzny i antropologiczny wymiar badań religioznawczych*, oprac. Z. Drozdowicz, Poznań 2008, s. 7–17.

nazajutrz po ogłoszeniu przez Arystotelesa jego dzieła. Sam Teofrast<sup>10</sup>, najbliższy współpracownik Arystotelesa, dokumentuje debatę w łonie samej Akademii Platońskiej, przede wszystkim wspomina o trudnościach ze zrozumieniem, dlaczego nieruchomy poruszciciel został przez Stagirytę nazwany „tym, co pożądane i intelektualnie poznane” (1072a 26), „przedmiotem miłości” (1072b 3) i dlaczego na tym miało polegać jego oddziaływanie na pierwsze niebo (a stąd — na cały wszechświat).

Rozwiązanie zostało zaproponowane już przez nieznanych nam członków Akademii. Ich zdaniem, pierwsze niebo chce „naśladować” nieruchomość poruszciciela lub „skłania się” ku niemu. Koncepcja ta miała zapewne na celu wyjaśnienie ruchu pierwszego nieba za pośrednictwem takich platońskich kategorii (lub metafor) jak *epheisis*, *mimesis* lub *homoiosis* i stanowiła niejako zapowiedź rozwiązania, które na przełomie II i III wieku zaproponował komentator Arystotelesa *par excellence* — Aleksander z Afrodyzji — i które stało się klasycznym. Aleksander twierdził, że pierwsze niebo porusza się pod wpływem „pragnienia naśladowania” absolutnej nieruchomości nieruchomego poruszciciela, gdyż ruch po okręgu jest największym możliwym przybliżeniem nieruchomości, jaką może osiągnąć ciało. Tak czy inaczej musi się ono poruszać, ponieważ cechuje je potencjalność do ruchu miejscowego (*potentia ad ubi*, wedle scholastycznej terminologii)<sup>11</sup>. W ten sposób dawało się

<sup>10</sup> Zob. *Theophrasti Eresii opera quae supersunt omnia graeca recensuit latine interpretatus est indices rerum et verborum absolutissimos adjecit Fredericus Wimmer*, Parisiis 1931, s. 1–16 (zob. polski przekład *Metafizyki* Teofrasta D. Gromskiej i J. Schnayder, Warszawa 1963, s. 113–121). Na ten temat zob. E. Berti, *Teofrasto e gli Accademici sul moto dei cieli*, „Nuovi studi aristotelici”, 2009, IV/1, s. 11–26 (pierwodruk w 2002 roku). O związku między *Metafizyką* Teofrasta i księgą XII *Metafizyki* Arystotelesa zob. M. Hecquet–Deviennes, *A legacy from the Library of the Lyceum? Inquiry into the Joint Transmission of Theophrastus' and Aristotle's „Metaphysics” Based on Evidence Provided by Manuscripts E and J*, „Harvard Studies in Classical Philology” 2004, 102, s. 171–189.

<sup>11</sup> Klasycznym passusem Aleksandra jest *Quaestio* I, 25. *Quaestiones* (w wersji greckiej *Aporiai kai lyseis*) były bardzo rozpowszechnione w okresie renesansu. XVI-wieczne edycje opierają się na kodeksie Bessariona (zob. S. Fazzo, *La dottrina della provvidenza in Alessandro di Afrodizia*, w: Alessandro di Afrodizia, *La provvidenza*, a cura di S. Fazzo, M. Zonta, Milano 1999, s. 5–82, 71–2. Poza tym por. F. E. Cranz, *Alexander Aphrodisiensis*, w: *Catalogus translationum et commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, t. 1, ed. by P. O. Kristeller, Washington 1960, s. 77–135. Cranz wylicza 7 edycji do roku 1559. Nowożytnie wydanie Brunsy w: *CAG, Suppl. Ar. II, 2*, Berlino 1892, s. 1–163, *epheisis* pojawia się na s. 40.17 tej

wyjaśnić, dlaczego „Bóg” (od czasów średniego platonizmu to semantyczne przesunięcie stało się niemal nieuchronne) może być „celem”, „przyczyną celową” ruchu pierwszego nieba. Zdawały się zresztą sugerować to cytowane przed chwilą fragmenty XII księgi *Metafizyki*, przede wszystkim zaś passus z rozdziału siódmego (1072b 1–3), gdzie Arystoteles otwarcie stwierdza, że „w nieruchomych substancjach” tkwi „celowość”, choć z dalszej części tego zdania nie wynika jasno, jaki rodzaj celowości przypisuje Stagiryta tym substancjom, a w praktyce pierwszej z nich — nieruchomemu poruszycielowi pierwszego nieba.

Jak w takim razie należy rozumieć to, że Bóg, według Arystotelesa, porusza niebo jako jego przyczyna celowa? Czy tradycyjne, aleksandryjskie rozwiązanie: niebo porusza się, ponieważ pragnie naśladować poruszyciela, może być zadowalające? Jak w tej sytuacji odczytać fragment szóstego rozdziału XII księgi (poprzedzającego kontrowersyjne passusy), w którym Arystoteles zdaje się mówić o przyczynowości sprawczej pierwszego poruszyciela (musi on być *kinetikon e poiетikon*)<sup>12</sup>? I wreszcie: rozwiązanie Aleksandra z Afrodyzji, ukute wokół pojęcia „pragnienia naśladowania”, musi także wyjaśniać, co jest podmiotem tego pragnienia. Nieuchronne wydawało się zatem założenie, że samo niebo powinno posiadać duszę, która jest właśnie tym podmiotem. Dlaczego w takim razie u Arystotelesa, a przynajmniej w XII księdze *Metafizyki*<sup>13</sup>, o ożywieniu nieba nie ma mowy?

Nie prześledzimy całych dziejów tej interpretacji<sup>14</sup> skupionej w praktyce (począwszy od Aleksandra, przez komentatorów neoplatońskich,

---

edycji). Zob. E. Berti, *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia*, „Nuovi studi aristotelici”, s. 77–88 (pierwodruk w 2000 roku).

<sup>12</sup> Pod warunkiem, że terminy te (i wyrażenie *arche dynamene metaballein*) rzeczywiście odnoszą się do pierwszego poruszyciela, a nie do nieba, jak sugeruje Silvia Fazzo. Por. Ead., *Fra atto e potenza: l'eternità del cielo nel libro Lambda della Metafisica*, w: *Attività e virtù. Anima e corpo in Aristotele*, a cura di A. Fermani, M. Migliori, Milano 2009, s. 113–146. Przypominam, że na temat przyczynowości sprawczej pierwszego poruszyciela wypowiedziało się także kilku neoplatońskich komentatorów Arystotelesa (zob. Simplicjusz, *In de coelo*, 271, 11–12, który z kolei cytuje Ammoniusza).

<sup>13</sup> O duszach sfer niebieskich Arystoteles mówi m.in. w *O niebie* II, 12. Zaznacza jednak, że w tej materii niezwykle trudno jest zweryfikować każdą hipotezę, przez co odnosi się wrażenie, iż Arystoteles traktuje także tezę o ożywieniu sfer jako heurystyczną.

<sup>14</sup> Problem rozumienia Arystotelesa i jego poruszyciela powrócił także współcześnie, w długiej polemice F. Brentano z E. Zellerem (zob. E. Berti, *Zeller e Aristotele*, w:

arabskich i scholastycznych) wokół pojęcia „asymilacji” (w gruncie rzeczy platońskiej *homoiosis theoi kata ton dynaton*)<sup>15</sup>. Nie można tu jednak nie przypomnieć egzegezy Awerroesa, choćby dlatego, że stanowić będzie tło, pośrednie czy bezpośrednie, wszystkich renesansowych dyskusji, którymi będziemy się w tym miejscu zajmować. Arabski filozof przedstawił swoją interpretację w komentarzu do XII księgi *Metafizyki*. Objaśnienia Awerroesa podążają, jak podkreśla myśliciel, śladem komentarza do tej samej księgi pióra Aleksandra<sup>16</sup>. Awerroes, co bardziej prawdopodobne, kroczy jednak niezależną ścieżką myślową i interpretacyjną oraz nawiązuje do wielu różnych tradycji<sup>17</sup>. Najkrócej mówiąc, jeśli chodzi o pierwszego poruszyciela, Awerroes po części odchodzi od standardowej interpretacji, zdając sobie sprawę, że sama przyczynowość celowa nie wywołuje żadnej zmiany. Poza nią konieczna jest rzeczywista zdolność do wywoływania ruchu, którą może posiadać tylko przyczyna sprawcza. W procesach naturalnych i antropologicznych te dwie przy-

---

Id., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2, Brescia 2010, s. 121–138, 132–134; pierwodruk w 1989 roku), a także później, w kręgach badaczy Stagiryty.

<sup>15</sup> Platońska formuła z *Teajteta* powraca w niemal niezmienionej formie we wspomnianej *Quaestio* I, 25, w opisie przyczynowości pierwszego poruszyciela. Należy pamiętać, że komentarz do XII księgi *Metafizyki* — której autentyczność w XVI wieku podważano, całkiem słusznie, od chwili publikacji wersji łacińskiej (1527) — nie mówi o „asymilacji” lub „imitacji”. W istocie jednak także ten tekst nie odchodzi od finalistycznego paradygmatu, jako że pierwszy poruszyciel porusza jako czysty przedmiot kontemplacji i pożądania („portret kochanej osoby”, „siano dla osła” [sic!]; zob. wydanie Hayducka w: *CAG*, 1981, s. 693, w. 35) ze strony nieba.

<sup>16</sup> Zob. C. Genequand, *Ibn Rushd's Metaphysics. A Translation with Introduction of Ibn Rushd' Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lām*, Leiden 1986, s. 59. Inne koncepcje, niekoniecznie spójne z koncepcjami z komentarza do *Metafizyki*, znaleźć można w *De substantia orbis* (zob. A. Hyman, *Averroes' De substantia orbis, critical edition of the Hebrew with English translation and commentary*, Cambridge Mass. — Jerusalem 1986), tekście szeroko czytanim i omawianym w zachodnich szkołach do XVI wieku. Nie wchodząc głębiej w to skomplikowane zagadnienie, sygnalizuję jedynie, że Jacopo Zabarella (najwybitniejszy przedstawiciel padewskiego „awerroizmu”), komentując w drugiej połowie XVI stulecia niektóre fragmenty dzieła arabskiego filozofa, wyjaśnia, iż pierwszy poruszyciel, nawet jeśli chcemy go nazwać „duszą”, jest „czynną zasadą ruchu” ciała niebieskiego, zasadą zewnętrzną, która daje impuls do ruchu tego ostatniego. W rozważaniach tych uderza brak odniesień do pożądania, pożądających lub naśladowujących dusz i uproszczenie modelu przyczynowego sprowadzonego tutaj do relacji między poruszycielami a poruszanymi (*De natura coeli*, rodz. XI w: *De rebus naturalibus libri XXX*, Venetiis 1590).

<sup>17</sup> Zob. wstęp C. Genequanda, w: Id., *Ibn Rushd's Metaphysics...*, s. 33 i n.

czynny są oddzielone, co Awerroes tłumaczy na słynnym przykładzie: czym innym jest forma łaźni w duszy osoby znękaną upałem i marzącą o odświeżeniu (wówczas mamy do czynienia z rzeczywistą przyczyną sprawczą ruchu pobudzającą zdolności poznawcze i pożądanie), a czym innym forma samej łaźni jako taka, która jest jedynie przyczyną celową i bez tej pierwszej nie miałaby wpływu na osobę zmęczoną upałem, jej władze umysłowe i wolicjonalne. Jednak, powiada dalej Awerroes, w przypadku pierwszego poruszydźciela te dwie formy są tożsame, a tym samym wobec pierwszego nieba jest on zarówno przyczyną sprawczą, jak i celową<sup>18</sup>. Awerroes w tym przypadku nie mówi jeszcze o „naśladowaniu”, a dalej dochodzi do wniosku, że pierwszy poruszydźciel jest „duszą” pierwszego nieba i podkreśla tym samym jego sprawczą przyczynowość. Jest to jednak dusza wyłącznie zewnętrzna, „wspomagająca” (*assistens*), niebiorąca udziału w ruchu pierwszego nieba, które jest pierwszym ciałem poruszonym. Co się natomiast tyczy tego ostatniego, Awerroes przypisuje mu duszę, jednak wyłącznie rozumną.

Problem naśladowania, dotąd nieobecny, powraca jednak w komentarzu do arystotelesowskiego passusu na temat dwóch celów. Arabski komentator wprowadza tutaj — najpewniej wzorem komentarza Aleksandra z Afrodyzji — koncepcję celu jako substancji istniejącej samodzielnie. Nieruchomy poruszydźciel byłby „celem” jako ta substancja (a nie jako dobro, które ma się urzeczywistnić); analogicznie, ciągnie Awerroes, celem jest pan dla niewolników albo król dla poddanych<sup>19</sup>.

Mamy tu, jak widać, do czynienia z rozwiązaniem złożonym, być może niepozbowionym niejasności i niespójności, prawdopodobnie eklektycznym i niezdolnym do przewyciężenia tradycyjnego paradygmatu, zważywszy, że w jakiś sposób potwierdza ono ożywienie nieba,

<sup>18</sup> Por. C. Genequand, *Ibn Rushd's Metaphysics...*, s. 149.

<sup>19</sup> W przekładzie Genequanda (s. 154): „[...] some of the perfections for the sake of which the thing acquiring these perfections moves are qualities which the moving things acquires as perfections, for instance moving for the sake of health, and others are substances *external* to the thing moving towards them by making itself similar to them, for instance all the actions of the slaves imitates the master and his aim, and the people of the same kingdom strive in accordance with the goal of the king; it is said that the slaves exist only for the sake of the master; the same applies to the people of a kingdom with regard to their king, and to all beings with regard to this first principle, I mean that which the universe desires”.



a w „przyciąganiu” niebieskich dusz przez pierwszego poruszyciela upatruje najwyższej zasady ruchu i życia wszechświata.

### O d r o d z e n i e

I tak dochodzimy do sedna sprawy. Nietrudno domyślić się, że pytanie dotyczące rodzaju przyczynowości pierwszego poruszyciela w XII księdze *Metafizyki* musiało powrócić w XVI wieku. W gruncie rzeczy okres odrodzenia był przecież także epoką ponownego odkrycia greckiego Arystotelesa, greckich komentatorów, porównywania Arystotelesa z Platonem, filologii i humanizmu, deklarowanego przewyżczenia średniowiecznego barbarzyństwa scholastyki i myśli arabskiej. Są to również, o czym nie można zapominać, czasy reformacji i konfliktów religijnych, a mówimy tutaj przecież o „Bogu” — Bogu filozofów, a wręcz *Filozofa*<sup>20</sup>. Wreszcie trzeba pamiętać, że pod koniec XVI wieku u takich słynnych autorów jak Gian Francesco Pico della Mirandola, Mario Nizolio, Pierre de la Ramée, Francesco Patrizi, widoczna jest rosnąca niechęć wobec „teologii” przedstawionej w *Metafizyce* i wobec Arystotelesa w ogóle. Szczyt tej krytyki przypada na wiek XVII wraz z *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos* Gassendiego<sup>21</sup>. Mamy prawo spodziewać się, że musiało to znaleźć odzwierciedlenie w odczytywaniu skromnego materiału teologicznego, który zostawił po sobie Arystoteles, i że być może pojawił się ktoś, kto próbował go zrozumieć inaczej niż w sposób tradycyjny lub też sugerowany przez Awerroesa. Możemy sobie postawić więc pytanie, czy podjęto próby przewyżczenia tradycyjnej interpretacji XII księgi *Metafizyki* i stworzenia innych, odchodzących od pojęcia pierwszego poruszyciela jako zwykłego „celu” pierwszego nieba, idealnego modelu i przedmiotu kontemplacji, a przy tym unikających wpisanej w takie rozwiązanie komplikacji w postaci ożywienia nieba. Innymi słowy, trzeba zastanowić się nad tym, czy

<sup>20</sup> Osobną kwestią jest rzeczywista treść księgi XII *Metafizyki*. Już starożytni (a potem Arabowie i komentatorzy chrześcijańscy) uważali, że zawierała ona arystotelesowską „teologię”. O dowodach na to, iż jest to jednak przesąd hermeneutyczny, którego należy się wyzbyć, zanim przystąpi się do lektury tekstu Stagiryty por. R. Bodéüs, *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Quebec 1992.

<sup>21</sup> Zob. Ch. B. Schmitt, *Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469–1533) and his critique of Aristotle*, The Hague 1967. Jeśli chodzi o Gassendiego zob. Id., *Opera*, t. III (Lugduni 1658), szczególnie s. 131 (jak to możliwe, zastanawia się Gassendi, że w *Metafizyce* jest tak mało „metafizyki” (w 5 rozdziałach na 141)?).

pojawiły się odczytania bliższe pismom i myśli Arystotelesa zawartej w księdze XII. Co zatem wydarzyło się w szesnastowiecznej egzegezie siódmego rozdziału księgi XII przed Crellem?

Oczywiste jest, że odpowiedź na te pytania wymagałaby systematycznych badań nad egzegezą *Metafizyki* w literaturze filozoficznej XVI wieku. Takie przedsięwzięcie wykracza poza możliwości tego artykułu, choćby z racji obszerności tej literatury, przyjmującej zresztą najprzeróżniejsze formy tradycyjne albo nowatorskie (komentarze, parafrazy, synopsy, podręczniki...). W tym miejscu będę chciał jedynie przytoczyć kilka przykładów i zasugerować pewne kierunki badań. Mimo świadomości prowizorycznego charakteru konkluzji, jestem przekonany, że omawiane teksty mają historyczne znaczenie dla zrozumienia tego kluczowego punktu w interpretacji Arystotelesa i jego myśli o boskiej przyczynowości.

#### Pedro de Fonseca

Kilkadziesiąt lat temu padła propozycja, by w egzegezie portugalskiego jezuitę — Pedra de Fonseca (1528–1599) dostrzec pierwszy lub jeden z pierwszych historycznych przykładów przewyżczenia tradycyjnej interpretacji przyczynowości nieruchomego poruszyciela. Jest to dla nas szczególnie interesujące, ponieważ Fonseca miał ją przedstawić w dziele ogłoszonym na początku XVII wieku, czyli w epoce bardzo bliskiej *De deo* Crella. Propozycję tę wysunął w 1969 roku włoski badacz Carlo Giacon (też jezuita)<sup>22</sup> w pracy poświęconej w przeważającej mierze analizie pism Arystotelesa i obaleniu „finalistycznego” odczytania przyczynowości pierwszego poruszyciela, zaproponowanego przez jednego z najwybitniejszych badaczy Arystotelesa XX wieku, Williama Davida Rossa, i dominującego zarówno w okresie, kiedy Giacon zabrał głos, jak i przez następne lata<sup>23</sup>. Giacon twierdzi, że pierwszy poruszyciel porusza

<sup>22</sup> Urodził się w 1900, zmarł w 1984 roku, profesor Uniwersytetu Padowego, znany przede wszystkim z trzech tomów *La seconda scolastica*, Milano 1944–1950.

<sup>23</sup> Por. C. Giacon, *La causalità del motore immobile*, Padova 1969. Ross (Por. Id., *Introduction*, w: *Aristotle's Metaphysics*, t. 1, Oxford 1953, s. CXXX–CLIV [rozdz. *Aristotle's theology*]) z kolei wychodził od odrzucenia interpretacji Brentana przypisującego Arystotelesowi nawet ideę przyczynowości sprawczej typu kreacjonistycznego. Książka Giacona przeszła bez echa, jednak jego stanowisko jest genialną antycypacją debaty rozpoczętej ponownie w latach dziewięćdziesiątych dzięki wystąpieniom S. Broadie, A. Kosmana, H. S. Langa i, przede wszystkim, E. Bertiego, którzy także chcieli obalić paradygmat

niebo zasadniczo jako przyczyna sprawcza. W drugiej części swojego studium, przedstawiając różne opinie w sposób selektywny i bez pretensji do wyczerpania zagadnienia, podkreśla, iż, jego zdaniem, interpretacja przyczynowości pierwszego poruszyciela z czwartej i ostatniej części *Komentarza do Metafizyki* pióra portugalskiego jezuitę, wydanej po raz pierwszy pośmiertnie w 1612 roku<sup>24</sup>, zdecydowanie różni się od interpretacji tradycyjnych. Wedle mojego przekonania, teza Giacona zasługuje na uwagę, podobnie jak interpretacja Arystotelesa zaproponowana przez Fonsekę. Przyjrzyjmy się jej teraz bliżej.

Kluczowy passus, który skłonił Giacona do sformułowania powyższej tezy na temat jezuitę z Coimbrę, znajduje się w komentarzu tego ostatniego do słów Arystotelesa: „mouet autem ut amatum” — „[pierwszy poruszyciel] porusza zatem jako przedmiot miłości”<sup>25</sup>. Fragment ten poprzedza uwaga, że słowa Arystotelesa należy rozumieć zarówno metaforycznie lub analogicznie (*ut similitudo*), jak i obiektywnie (*ut veritas*). W sensie metaforycznym oznaczają bowiem one, że ruch, jaki pierwszy poruszyciel wywołuje u pierwszego poruszanego (sfera niebieska gwiazd), przypomina ruch, jaki przedmiot pożądania wywołuje u pożądającego. Podobieństwo to, jak można się domyślić, polega na tym, że pierwszy poruszyciel oraz przedmiot poznania intelektualnego bądź pożądania nie poruszają się, lecz pozostają nieruchome. Poza tym,

---

„standardowy”, czyli finalistyczny. Dyskusję rekonstruuje E. Berti w wielu artykułach. Por. choćby Id., *Il dibattito odierno sulla cosiddetta „teologia” di Aristotele*, „Nuovi studi aristotelici”, 2005, II, s. 489–500 (pierwodruk w 2003 roku).

<sup>24</sup> Fonseca („portugalski Arystoteles”) jest jednym z *Coimbricenses*, ale jego komentarz do *Metafizyki* powstał poza tą serią (t. I, Rzym 1577; t. II, Rzym 1598, t. III, Evora 1604, t. IV, Lion 1612. Zob. Ch. H. Lohr, *Renaissance Latin Aristotle Commentaries; Authors D–F*, „Renaissance Quarterly”, 29/4 1976, s. 714–745). Korzystałem z *Commentariorum Petri Fonsecae Lusitani [...] in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae Tomi quatuor*, Coloniae 1613. Warto zauważyć, że komentarz Fonseki był dobrze znany w Altdorfie, jak wynika ze słynnego dzieła *Isagoge in lectionem Aristotelis* Michaela Piccarta, wydanego po raz pierwszy w 1606 i po raz drugi — z różnymi dodatkami — w 1665 roku (widziałem tę edycję). Także u Piccarta inspiracje „włoskie” są silne, jednak ważniejsza wydaje się u niego znajomość metafizyki padewskiego tomisty — Tommasa Pellegriniego (zob. *Isagoge in lectionem Aristotelis, hoc est hypotyposis totius philosophiae Aristotelis ... olim a Michaele Piccarto Professore Organico Altdorffino concinnata. Nunc iis partibus quibus deficiebat aucta et notis plurimis altera vice illustrata atque ad usum in theologia applicata a Johanno Conrado Dürrio*, Altdorffii 1665. O Pellegrinim zob. s. 265 przywoływanej edycji).

<sup>25</sup> *Commentariorum...*, s. 150 i n.

pierwszy poruszyciel rzeczywiście porusza niższe inteligencje jako cel ich ruchu, powodując u nich rzeczywiste poznanie i pragnienie „naśladowania” go<sup>26</sup>. Pewne jest jednak, ciągnie Fonseca, że ruch ku czemuś, co się „kocha”, jedynie zakłada pewną formę celowej przyczynowości, która jednak sama z siebie nie jest w stanie wywołać rzeczywistego, fizycznego ruchu (zalicza się do niego przemieszczanie pierwszego nieba). Taki ruch wywoływać może jedynie przyczyna „sprawcza jako sprawcza”. Jeśli chodzi o słowa „mouet ut amatum”, jest to w gruncie rzeczy metafora wcale niewykluczająca przyczynowości sprawczej. Zatem pierwszy poruszyciel wywołuje ruch jako „pierwszy i najważniejszy agens”<sup>27</sup>. Oto fragment, do którego odnosi się Giacon:

Ruch pierwszego agensa, jako pierwsza i najważniejsza przyczyna sprawcza, polega na wpływie, za pośrednictwem którego współpracuje on sprawczo z wtórnymi inteligencjami tak, że każda z nich porusza swoją niebieską sferę. Podobnie bowiem jak one nie poruszyłyby swoich sfer, gdyby nie знаły pierwszego poruszyciela i nie pragnęły zasymilować się z nim jako z najwyższym celem, tak nie zdziałyby nic, gdyby ten, który jest najwyższym dobrem, nie współpracował w nimi w działaniu. Jego sprawczość jest zatem z a s t o s o w a n i e m niższych sił poruszających do własnych działań poprzez współdziałanie z każdym z nich; i czyni to w sposób niezależny, podczas gdy wszystkie te siły [lub „wszyscy ci poruszycciele”] działają w sposób zależny i jednocześnie z nim, aktualizując, jak mówi św. Tomasz, to, co jest w nim w możliwości. I czynią to nie po to, by rodzić niższe byty lub niszczyć je, jakby było to ich celem, zważywszy, że cel musi być szlachetniejszy od tego, co do niego zdąża; lecz by uzyskać najwyższe dobro, w którego podobieństwie pragną uczestniczyć.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Por. *ibidem*, s.152: „Utroque autem modo intelligendus est Aristoteles”.

<sup>27</sup> *Ibidem*: „Nam et motus quo mouet primum mouens est similis motui quo intelligibile mouet intellectum et appetibile appetitum, quatenus intellectus et appetitus mouendo nihil omnino patiuntur; et unus etiam ex motibus, quibus mouet inferiores intelligentias est motus quo dicimus finem mouere mentem et appetitum eorum quae agunt propter finem apprehensum et desideratum. Caeterum qui <a> motus hic non est proprius causae efficientis ut efficientis, sed finalis, necessario sub similitudinem quae hic proponitur intelligendus alius motus, quo primum mouens mouet ut primum ac supremum agens; alioqui non loqueretur Aristoteles hoc loco de primo agente nisi per accidens, utpote in genere causae finalis tantum”.

<sup>28</sup> *Ibidem*: „Motus autem primi agentis, ut est prima et suprema causa efficiens, consistit in eius influxu, quo cum intelligentiis secundis in mouendo suo quoque orbe coelesti effective concurrat. Ut enim illae non mouerent suos orbis nisi appre-

Istotnie, z tego fragmentu wynika, że, zdaniem Fonseki, pierwszy poruszyciel jest sprawcą przyczyną ruchu niebios, ponieważ „współdziała” z inteligencjami samego nieba. Jak widać jednak, ten rodzaj działania nieuchronnie wiąże się z tym, że pierwszy poruszyciel stanowi zarazem cel, który te inteligencje znają i z którym pragną się „zasymilować”. Problem rodzaju przyczynowości pierwszego poruszyciela nie stanowi, mierniam, środka ciężkości wywodu. Wystarczy zwrócić uwagę, iż myśl Fonseki zdaje się skupiać nie na terminie „wpływ” (*influxus*)<sup>29</sup>, lecz na idei „zastosowania” (*applicatio*), będącej, jak można wnosić z innych pokrewnych tekstów<sup>30</sup>, metaforą, określającą relację między twórcą a narzędziem, z którego ten twórca korzysta, by stworzyć dzieło: artysta „stosuje” narzędzie, np. rzeźbiarz, pracując nad posągami, stosuje dłuto. To tłumaczy, jak się zdaje, zasadniczy sens rozumowania Fonseki. Interesuje go nie tyle rodzaj przyczynowości nieruchomego poruszyciela, ile wyjaśnienie, w jaki sposób pierwsza przyczyna współdziała sprawczo z przyczynami wtórnymi w determinowaniu podstawowych ruchów we wszechświecie („[inteligencje] nie zdziałałyby nic, gdyby ten, który jest najwyższym dobrem, nie współpracował z nimi w działaniu”, „gdy wszystkie te siły [siły poruszających inteligencji] działają w sposób zależny i jednocześnie z nim”)<sup>31</sup>. Tematem — typowym

---

henderent et appeterent assimilari primo moventi tamquam supremo fini, ita nihil agerent nisi illud ipsum summum bonum cum illis agendo concurreret. Itaque eius efficientia est applicatio virium inferiorum, moventium ad suum quodque opus, in eo quod cum illis in agendo concurrat, idque independenter, cum illa omnia dependenter cum eo simul agant, et explicent in actu, ut ait D. Thomas, id quod virtute in illo continetur. Neque enim propter generationem et corruptionem rerum inferiorum, ut propter finem, cum finis nobilior esse debeat iis quae sunt ad finem, sed propter summum bonum, cuius similitudinem participare student”.

<sup>29</sup> Który najprawdopodobniej zasugerował Giaconowi ideę przyczynowości podmiotu oddziałującego *a tergo* na inny, bierny i niezależny od niego, byt. Możliwe jednak, że *influxus* nie ma specyficznego znaczenia („przyczynowość sprawcza”), lecz oznacza przyczynową relację w ogóle, także celową, jak zaświadcza Suarez (zob. np. początek XXIII *Disputatio* lub cytaty z *De veritate* św. Tomasza w: *ibidem*, *sectio* IV, 5: „Sicut influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti seu desiderari”).

<sup>30</sup> Ten punkt także wyjaśnia Suarez (*Disp. Metaph.* XXII, *sectio* II, 48–49) właśnie w odniesieniu do Fonseki.

<sup>31</sup> Eksplikację sensu tych wyrażań Fonseca zamieszcza w *Quaestiones* dotyczących rozdziału drugiego V księgi *Metafizyki*, gdzie problematyka *concursum*, pierwszej przyczyny, i przyczyn wtórnych jest rozwinięta znacznie szerzej niż w niedokończonym komentarzu do *Metafizyki* XII. Zob. zwłaszcza *quaestio* VII, col. 113 i n. („Num res

zresztą dla scholastyki (nie przypadkiem pojawia się tutaj św. Tomasz) — jest zatem relacja między pierwszą przyczyną a przyczynami wtórnymi w zakresie wywoływania skutków, by nie rzec, że rzeczywistym kontekstem tych rozważań staje się delikatna kwestia *de auxiliis*<sup>32</sup>, która w czasach Fonseki znajdowała się w centrum filozoficznej i teologicznej debaty. Problem rodzaju przyczynowości u pierwszego poruszyciela w istocie nawet się nie pojawia, a w każdym razie portugalski jezuita nie proponuje tu żadnych jednoznacznych i oryginalnych rozwiązań. Tekst, co warto zauważyć, wcale nie wyklucza klasycznej przyczynowości celowej, wynikającej z pragnienia inteligencji, by zasymilować się z Bogiem pojmowanym jako ukochany i pożądany cel.

Trzeba także przyrzeć się kilku innym, nieodbiegającym zbytnio od poprzedniego, fragmentom komentarza Fonseki zawierającym wyjaśnienia na temat tego, w którym z dwóch wyróżnionych przez Arystotelesa znaczeń pierwszy poruszyciel jest celem. Nie jest nim, według Portugalczyka, jako „forma, która ma się ziścić przez stawanie się lub ruch”, lecz jako „rzecz już istniejąca”<sup>33</sup>. Tym samym przywołuje Fonseca wyjaśnienie przypominające argumentację Awerroesa: pierwszy poruszyciel to „cel”, a inteligencje mogą go osiągnąć „*participatione quadam similitudinibus imitativae*”. To dość redundantne i nie całkiem jasne sformułowanie, nawiązujące do konkluzji przytoczonego wcześniej fragmentu, niewątpliwie obejmuje pojęcie naśladownictwa. W tym miejscu jednak należy zadać sobie pytanie: jaką „doskonałość” pierwszego poruszyciela „naśladują” lub „miłują” inteligencje, a w szczególności pierwsza inteligencja? To, moim zdaniem, jedyny punkt, w którym w fonsekiańskiej interpretacji Arystotelesa upatrywać można jakiegoś nowatorstwa: inteligencje naśladują nie tyle nieruchomość pierwszego poruszyciela, jak głosiła interpretacja standardowa, ile, jak się wydaje<sup>34</sup>, właśnie to, że nieruchomy poruszyciel jest przyczyną sprawczą, powodującą ruch

---

aliae infra Deum aliquod agent”); *quaestio* IX, col. 134 i n. („Num res creatae agent aut agere possint non concurrente ad actionem primo agente”); *quaestio* XII, col. 170 i n. („Num omnes causae secundae cuiuscumque sint generis, Deo essentialiter subordinatae sint”) z t. II *Quaestiones...* (widziałem edycję frankfurcką z 1599 roku).

<sup>32</sup> Co jasno wynika ze wspomnianych przed chwilą *Quaestiones*.

<sup>33</sup> *Commentariorum...*, s. 155.

<sup>34</sup> Komentarz Fonseki do księgi XII, wydany pośmiertnie, zachował się w niedokończonyj wersji, z błędami, przerwami, składniowymi nieprawidłowościami, które sprawiają, że jego lektura nastęrcza wielu problemów.

niebios<sup>35</sup>. Inteligencje byłyby zatem pobudzane do poruszania i „zachowywania” odnośnych niebios po to, by upodobnić się do pierwszego poruszydciela, który porusza i zachowuje pierwsze niebo. Tak, jak sądzę, można odczytać stwierdzenie, że pierwszy poruszydciel jest „konieczny [dla trwania ruchu wszystkich rzeczy] jako najwyższy cel i (w konsekwencji) jako pierwszy sprawca”<sup>36</sup>.

Jeśli ta interpretacja jest prawidłowa, oznacza to, że Fonseca czuł potrzebę zdynamizowania pierwszego poruszydciela, uczynienia go czynnym i skutecznym, dopuszczenia możliwości jego działania w świecie, a nie „odwracania się do niego plecami”<sup>37</sup>, co było wpisane w tradycyjną interpretację. Zarazem oznacza to jednak, iż Fonseca potrafi wprowadzić tę innowację jedynie w ramach przeformułowania tradycyjnego modelu „naśladowczego”. Wynika to jasno z przytoczonych powyżej tekstów, ale nie rozwiązuje wszystkich problemów, które model ten implikował: przede wszystkim konieczności przypisania pierwszemu poruszanemu i innym inteligencjom duszy (w tym przypadku: „intelektualnej”) umożliwiającej poznanie i miłowanie poruszydciela.

### Ciriaco Strozzi

Jest wreszcie pewna interesująca wskazówka, którą podaje sam Fonseca we wstępie do swego komentarza do arystotelesowskich *passusów*

<sup>35</sup> Por. C. Giacon, *La causalità...*, s. 136: „Gdyby pierwszy poruszydciel poruszał w sposób sprawczy swoje niebo, nie mógłby by być wzorem do naśladowania dla inteligencji wtórnych”. Na s. 155 Fonseca pisze: „Mouet ut amatum [...] intellige universe quidem a rebus omnibus (quod uidelicet omnes aliquid eius perfectionis assequi studeant) peculiari autem rationi a primo mobili, quod rerum omnium caducarum conservatio (quae omnibus et caducis et non caducis carissima est) ab eius motu pendeat, ut superius dictum est: motu enim diurno quo mouentur omnia sublunaria fouet et quasi nutrit, temperatis et modificatis caeteris inferiorum orbium motibus”.

<sup>36</sup> *Commentariorum...*, s. 155: „Atque hoc etiam modo est primum mouens necessarium, quia sine illo, et ut supremo fine et (quod hinc sequitur) ut primo efficiente, nulla res alia potest consistere aut operari”.

<sup>37</sup> Por. C. Giacon, *La causalità...*, s. 130. Aby zrozumieć sens interpretacji Giacona, który jest scholastykiem i nie potrafi abstrahować od optyki apologetycznej, warto zwrócić uwagę na następujące zdania: „[...] ridurre poi la causalità del Motore immobile sul mondo a semplice causalità finale, non è affermare apertamente il totale disinteresse del mondo e degli uomini da parte del Motore immobile, cui Aristotele invece riconosce la dignità e la sublimità propria di Dio?” (s. 8). Tego rodzaju „immobilità” nieruchomego poruszydciela „sarebbe la morte di Dio; ma Aristotele non era di questo parere” (s. 9). Pod tym wszystkim mogliby się podpisać i Crell, i Taurellus.

(„mouet autem ut amatum”): inspiracją miała być dlań interpretacja zaproponowana przez włoskiego humanistę i filologa Ciriaco Strozziogo (1504–1565), przez ponad dwadzieścia lat profesora uniwersytetu w Pizie<sup>38</sup>. Strozzi zasłynął jako autor ksiąg IX i X (najpierw w wersji greckiej, potem wydanych w przekładzie na łacinę)<sup>39</sup>, których „zabrał” w *Polityce* Arystotelesa. W końcowej części księgi X, analizując „funkcję kapłańską” w *polis*, przebrany za Arystotelesa Strozzi porusza kwestię prawdziwego poznania Boga (skoro Stagiryta porzucił „bajki poetów” i szukał jedynie „prawdziwej i dobrze uzasadnionej teologii”)<sup>40</sup>. Po księdze X następuje aneks. Pizańczyk zamieścił w nim fragmenty *Metafizyki* (tekst grecki, przekład i komentarz) kluczowe, jego zdaniem, dla zrozumienia tego, co Arystoteles myślał o Bogu. Najważniejszy passus rozdziału 7 (1072a 26–1072b 4: od *kinei de hode* do *kinoumenon talla kinei*, tzn. tekst 36, zgodnie z numeracją przejętą z arabskich komentarzy) poprzedza fragment ocalony przez Strozziogo, co z dumą twierdzi, od zapomnienia, w które popadł u wszystkich komentatorów łacińskich, a nawet u Aleksandra z Afrodyzji (lub pseudo-Aleksandra)<sup>41</sup>. Chodzi o końcową partię rozdziału 6 z księgi *theta* (IX). Arystoteles zasadniczo rozróżnia w niej „poruszenia”, zmierzające do określonego celu, a tym samym zachodzące w czasie (np. schudnąć, nauczyć się, przemieścić się, wyzdrowieć, wybudować dom) i właściwe „działania”, będące celem samym w sobie, a tym samym charakteryzujące się zawieszeniem czasu

<sup>38</sup> *Commentariorum...*, s. 156: „Obscurus antea locus et qui multorum, quamvis perspicatium, intelligentium subterfugerat, eius tamen verum ac planum sensum assecutus est Kyriacus Stroza, vir genere aeque clarus ac ingenio. Cui tam huius trigesimi sexti [w rzeczywistości komentuje tekst: „Hoc autem modo appetibile et intelligibile mouet, mouet in quantum non motum” ze s. 35] quam undecimi textus in libro nono, interpretationem referri volumus acceptam, homini bene merito de universa Aristotelis disciplina, partim in restituendis locis, temporum iniuria corruptis, partim in perficiendis libris de Republica a philosopho inchoatis, ea doctrinae gravitate, ut Aristoteles ipse, si reuisceret, nihil eis addendum detrahendumue iudicaret. Porro, iuxta Strozae mentem et notationem”.

<sup>39</sup> Por. *Kyriaci Strozae De Republica, Libri duo nonus et decimus. Illis octo addicti, quos scriptos reliquit Aristoteles, Graeci ante facti, nunc primum ab eodem Strozae Latinitate donati*, Florentiae 1563, s. 51 i n.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 58.

<sup>41</sup> Prawdę powiedziawszy, nie we wszystkich rękopisach Aleksandra brakuje tego fragmentu, jak sygnalizuje G. Reale (por. *Aristotle, Metafisica*, a cura di G. Reale, t. III: *Sommario e commentario*, edizione maggiorata e rinnovata, Milano 1993, s. 448, przyp. 3).



(np. być szczęśliwym, patrzeć, poznawać). Określający je termin *energeiai* Strozzi przekłada jako: *functio, actus, perfunctio*. Dla nas ważna jest jednak teologiczna projekcja tych rozróżnień rodem z arystotelesowskiej teorii „aktu”:

*Energieia* przysługuje przede wszystkim naturom boskim, jako że u nich nigdy nie ustaje, nawet w ciałach [boskich]. W istocie bowiem ruch obrotowy nieba nigdy nie ustaje, ani też funkcja inteligencji, od której to ciągle krążenie bierze swój początek. Jest to wyraźnie widoczne w teorii z drugiej księgi *O niebie*, gdzie powiedziano: „wszystko, co istnieje, istnieje po to, by spełniać swoją funkcję”; funkcją Boga jest nieśmiertelność.<sup>42</sup>

W świetle tego tekstu Strozzi ponownie rozważa „teologiczny” passus z *Metafizyki* XII, 7, proponując własną wersję greckiego tekstu, własny przekład i własną interpretację, w związku z tym, że „omnes interpretes turpiter et tripliciter lapsi sunt”. Nie zagłębiając się w szczegóły, powiedzmy tu jedynie, że owe „trzy błędy” w praktyce sprowadzają się do trzeciego, polegającego, wedle pizańskiego profesora, na opacnym rozumieniu słynnego arystotelesowskiego rozróżnienia dwóch znaczeń pojęcia „cel”, z których jedno dotyczy nieruchomych rzeczywiścieści, a drugie nie. A zatem, zdaniem Strozzi:

[...] jeden rodzaj to cel i kres, który już istnieje i z którego miłujący czerpie, zaś w drugim sensie owego [celu] nie ma, lecz jest spodziewany; pierwszy rodzaj [celu Arystoteles] łączy z przywilejami pierwszej substancji rozumnej, drugi przypisując substancji, która nie jest pierwszą, nie jest prosta, nie jest jedyna etc. Oto prawda, która w oczywisty sposób wynika z nauki o akcie i możliwości z dziewiątej księgi filozofii pierwszej.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> *Kyriaci Strozae De Republica...*, s. 62: „Maxime autem convenit energieia naturis divinis quum illic non interrumpatur umquam neque etiam in corporibus. Coeli enim ambitus nunquam cessat neque intelligentiae functio ex qua ambitus perpetuus ortum habet. Hoc ex doctrina secundi *De coelo* aperte patet ubi inquit: quicquid existit propter proprium officium fungendum extitit, Dei autem officium immortalitas”. Zob. też Arystoteles, *De coelo*, II, 3, 286a 9–10.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 63: „Una est eius finis et extremi quod iam est et quo fruitur amans, in altera eius quod non est sed in spe est, et primam speciem coniungit privilegiis substantiae primae intelligibilis, alteram attribuit substantiae non primae, non simplicis, non uni, etc. Patet veritas haec ex doctrina actus et potestatis in libro nono, nuper

Nieruchomy poruszyciel jest zatem substancją pierwszą i rozumną (do tego pojęcia będziemy musieli powrócić), która „już jest”, a nie tylko czymś spodziewanym lub pożądanym, czyli czymś, co spełnia się poprzez „ruch” (jak zdrowie czy dom w przytoczonych przykładach).

Do tej konkluzji zmierzają wyraźnie krótkie stronicy Strozziiego i wydaje się, że interpretując arystotelesowskie rozróżnienie dwóch celów, Fonseca musiał nawiązywać właśnie do pizańskiego profesora, ponieważ posługuje się bardzo podobnymi sformułowaniami. Abstrahując jednak od, dość tradycyjnej zresztą, interpretacji dwóch celów, egzegetyczno–spekulatywna korzyść płynąca z tej lektury polega na błyskotliwym zestawieniu dwóch fragmentów z *Metafizyki*: XII, 7 i IX, 6, które pozwala Strozziemu sprecyzować, w jaki sposób w nieruchomym poruszycielu przejawia się celowość. Ten ostatni jest po prostu aktywnością — „perfunkcją”, jak ją nazywa Strozzi — mającą na celu własne dobro, czyli siebie samą. W języku teologii oznacza to, że „Bóg” stanowi cel nie tylko dlatego, że inne byty go pragną, ale także dlatego, że jest rzeczywistym (opatrznościowym?) działaniem nakierowanym na to samo działanie („chwałę własnego imienia”, chciałoby się rzec, szafując „teologizmami”). Być może to właśnie Fonseca wziął pod uwagę w swoim komentarzu do *Metafizyki* XII, 7.

#### Francesco Buonamici i Andrea Cesalpino

Powyższe uwagi dowodzą, że szesnastowieczne interpretacje *Metafizyki*, dzięki wkładowi intelektualistów różnej proweniencji, otwierały nowe możliwości rozumienia tak delikatnego i kontrowersyjnego aspektu jak *theologia Aristotelis*. Przykład Fonseki i Strozziiego nie jest zapewne odosobniony i możliwe, że interesujący byłiby w tym względzie przede wszystkim liczni zwolennicy Stagiryty<sup>44</sup>, zaangażowani „z urzędu” w obronę jego teologii przed coraz liczniejszymi i często dość żenującymi atakami Gian Franceski Pika della Mirandola, Ramusa czy Patriziego. Odnoszę jednak wrażenie, że w ostatecznym rozrachunku u schyłku XVI wieku, w okresie zbiegającym się w istocie z początkiem końca dominacji Arystotelesa w filozofii, najbardziej rozpowszechnioną inter-

---

citato, de prima philosophia”. Te słowa kończą komentarz. Po nich następuje już tylko apostrofa i pozdrowienia.

<sup>44</sup> W najbliższym czasie zamierzam przeanalizować przypadek komentarza do *Metafizyki* XII pióra mediolańczyka Francesca Vimercate, profesora filozofii starożytnej w College Royal w latach czterdziestych XVI wieku.

pretacją interesującego nas zagadnienie pozostała interpretacja tradycyjna. By rozwiązać problem przyczynowości nieruchomego poruszyciela z XII księgi *Metafizyki*, wylano wiele atramentu, ale nie wydaje mi się, by zaowocowało to przyjęciem i utrwaleniem odczytania różniącego się zasadniczo od tradycyjnego. Na dłuższą metę to ostatnie okazało się najbardziej żywotne i ostatecznie zwyciężyło. W dalszych rozważaniach chciałbym przytoczyć kilka przykładów na poparcie tego poglądu.

Dobrym punktem wyjścia może być konkluzja Strozzięgo, który nie kryje filozoficznych ambicji swojego dzieła, choć jest to zwykła *animadversio*, a nie systematyczna *commentatio*. Florentczyk uważa, że Arystoteles — utożsamiając *proton noeton* z 1072a 30 i n. *sic et simpliciter* z nieruchomym poruszycielem — uczynił z „Boga” pierwszy przedmiot z „szeregu” (*systoicheia* z 1072a 31) przedmiotów *per se* poznawalnych intelektem. Daje przy tym zatem do zrozumienia, że Arystotelesowi zależy na ukazaniu Boga nie jako *intellectus*, lecz jako *intelligibile*, „w ujęciu filozofii perypatetyckiej zatem Bóg jest bardziej godny podziwu jako przedmiot poznawalny, niż jako aktywny intelekt”<sup>45</sup>.

Sprowadzenie Boga do przedmiotu poznania (przez pierwsze niebo, inne niebieskie inteligencje, ludzki umysł) i umniejszenie jego znaczenia jako inteligentnego podmiotu jest właśnie jednym z filarów interpretacji tradycyjnej. Zaskakuje ona u filologa kalibru Strozzięgo, choćby dlatego, że zaledwie kilka zdań po komentowanym tu *passusie* (1072b 21–23) Arystoteles stwierdza dostatecznie jasno, że bycie intelektem w akcie przewyższa bycie jedynie tym, co jest przedmiotem tego intelektu (*to noeton*). Tym samym, jeśli pierwszą zasadą kosmosu jest byt stojący najwyżej, musi być nią podmiot, a nie przedmiot poznania. Powinno się o tym pamiętać *peripatetice disserendo*!

Koncepcja, wedle której pierwszego poruszyciela traktuje się przede wszystkim jako przedmiot poznania i pożądania, dominuje w „teologicznej” części *Quaestiones peripateticae* Andrei Cesalpina. Tekst ten, jak wspomnieliśmy na początku, jest punktem bezpośredniej konfrontacji dla *De deo...* Crella. Warto też przypomnieć, że jest to praca wydana

<sup>45</sup> Cały fragment brzmi: „Pater igitur quomodo intelligibile de quo maxime nunc ambigitur facit alteram seriem per se, in quam seriem intellectus quatenus intellectivus non ingreditur; est enim intelligibile quod perficit, intellectivum quod perficitur. Deus ergo magis admirabilis quia intelligibilis quam quia intelligens peripatetice disserendo”. Słowa te znajdują się na ostatniej stronie *De republica* (bez numeracji, tekst wyraźnie niezależny kompozycyjnie od poprzednich).

tylko kilka lat po dziele Strozziiego, tak jak Cesalpino profesora uniwersytetu w Pizie<sup>46</sup>. Przyjrzyjmy się zatem pokrótce, w jaki sposób kwestia ta jest w nim przedstawiona. Stworzona przez Cesalpina koncepcja przyczynowości arystotelesowskiego pierwszego poruszyciela ma strukturę systematyczną i spójną. Ujmijmy ją w kilku punktach. Już w ostatniej *Quaestio* księgi I pada stwierdzenie, że za prawdziwe substancje uznać można jedynie byty naturalne, ożywione, czyli posiadające duszę, ponieważ charakteryzują się one wewnętrzną celowością: posiadanie celu to czynnik decydujący o prawdziwej substancjalności, gdyż w praktyce jest on równoznaczny z przyczyną formalną<sup>47</sup>. Ponieważ cały wszechświat stanowi ożywioną całość<sup>48</sup>, jego strukturę ontologiczną można zrozumieć, wychodząc od hierarchii rządzących nim celów<sup>49</sup>. W pierwszej *quaestio* II księgi Cesalpino wyciąga z tych refleksji pierwszy ogólny wniosek: jeśli cel wszystkich rzeczy jest jeden, jak uczy Arystoteles, jedna jest także pierwsza substancja, ku której zdążają pozostałe<sup>50</sup>. Ale — ciągnie pizańczyk we fragmencie być może bardziej charakterystycznym dla jego filozofii — już samo istnienie celu powołuje do istnienia rzeczy, które od niego zależą (inaczej niż w przypadku przyczynowości sprawczej, twórca bowiem wcale nie implikuje istnienia swojego wyrobu): „kiedy jest coś boskiego i godnego pożądania, konieczne musi istnieć także to, co tego pożąda”<sup>51</sup>. Teo–teleologizująca koncepcja Cesalpina, rozwinięta w następnych rozdziałach, stanowi w istocie interpretację rozdziału 7 księgi XII *Metafizyki* Arystotelesa. W czwartej kwestii II księgi Cesalpino mówi, że pierwszym poruszycielem naturalnych ru-

<sup>46</sup> *Quaestiones* zostały opublikowane po raz pierwszy w 1571 roku (jednak list dedykacyjny do Wielkiego Księcia Toskanii pochodzi z 1569 roku). Cytuję z drugiego wydania: *Andrei Caesalpini aretini quaestionum peripateticarum lib. V. [...] Daemonum investigatio peripatetica [...] Quaestionum medicarum libri II. De medicamentorum facultatibus libri II*, Venetiis 1593.

<sup>47</sup> *Ibidem*, k. 21r.

<sup>48</sup> *Ibidem*, k. 21v.

<sup>49</sup> *Ibidem*, k. 21v i n. Mamy tu do czynienia z panfinalizmem charakterystycznym dla pierwszej części *De deo et eius attributis*, który ostatecznie angażuje także nieożywiony kosmos (pierwiastki, ciała mieszane).

<sup>50</sup> *Ibidem*, k. 26r.

<sup>51</sup> *Ibidem*: „Cum enim divinum quoddam sit et appetibile ex necessitate erit etiam id quod appetit”. W innym miejscu, *e converso*: „Ablato appetibili simul et id quod appetit auferri est necesse: pendet enim ex eo et ideo est quia finis est”.

chów jest transcendentny intelekt, nie praktyczny lub twórczy, lecz po prostu „spekulatywny”:

[...] taki, że nie jest skierowany ku niemu [naturalnemu ruchowi] (w tym wypadku nie byłby ostatecznym celem, zważywszy, że dążyłby do zewnętrznego zadania), lecz taki, że poznając sam w sobie i doskonaląc się w samej swojej doskonałości, w innych substancjach, które od niego zależą, w sposób konieczny rodzi owo pożądanie, które nazywa się naturą każdej z nich i za pośrednictwem którego urzeczywistniany jest każdy naturalny ruch.<sup>52</sup>

Jest to zasada wzbudzająca ruch, „nie czyniąc niczego i nic nie wprowadzając do materii, co byłoby dla niej żmudne (*laboriosus*), lecz za sprawą samej swojej obecności, wydobywając z możliwości materii formę, do której [dana materia] jest z natury przeznaczona”<sup>53</sup>. Dalej, w piątej *Quaestio*, Cesalpino przedstawia wyjaśnienie ruchu pierwszego nieba. Jego eksplikacja w pełni wpisuje się w naśladowczy (mimetyczny, asymilacyjny) paradygmat dominujący w interpretacji *Metafizyki* XII. Powracając do pytania postawionego już przez pierwszych czytelników tego tekstu<sup>54</sup>, zastanawia się, dlaczego niebo, skoro chce naśladować pierwszy obiekt pożądanego, pierwszą inteligencję, nieruchomego poruszyciela, porusza się i to z dużą prędkością, najszybciej w całej naturze, zamiast pozostać nieruchome. Na to pytanie odpowiada w sposób tradycyjny: dla nieba ruch obrotowy, tj. taki, w którym nieustannie powraca się do poprzedniego stanu, to jedyny sposób na osiągnięcie doskonałości, zważywszy, że jest ono przeciw naturą materialną, czyli potencjalną, która musi się zmieniać, choćby jedynie *ad ubi*:

<sup>52</sup> *Ibidem*, k. 32r: „[...] qui non huius quidem gratia intelligat (non enim esset ultimus finis, cum ad opus aliud dirigatur) sed sui quidem gratia intelligente et in sua perfectione perficiente, reliquis substantiis ab ipso pendentibus ex necessitate appetitus ille innascatur, quae natura dicitur uniuscuiusque, quo omnis motus naturalis perficitur”.

<sup>53</sup> *Ibidem*, k. 32v: „Speculativus autem intellectus substantia existens per se, non alterius gratia appetibilis ea quae apta sunt appetere perficit, non agendo quippiam aut introducendo in materia aliquid, hoc enim laboriosum esset; sed per sui praesentiam educendo ex potentia materiae formam ad quam apta nata est. Principium igitur motus horum in patiente solum, non in agente est, quae natura dicitur uniuscuiusque”.

<sup>54</sup> Zob. *Metafizykę* Teofrasta V (16).

W żaden inny sposób nie mogłoby naśladować tej natury [poruszającej, nieruchomej pierwszej inteligencji] poza niezwykle szybkim przemieszczaniem swoich części. To, co w istocie inteligencja uzyskuje za pośrednictwem nieruchomości, czyli tego, że jest obecna wszędzie [...], natura tego ciała osiąga, o ile to możliwe, za pośrednictwem ruchu po okręgu.<sup>55</sup>

Doskonałość nieba polega na naśladowaniu spekulatywnego intelektu — pierwszego poruszyciela: „tym sposobem zatem ruch nieba po okręgu pozwala osiągnąć (jest *consecutio quaedam*) inteligencję”. Ta z kolei jest swego rodzaju ruchem skupionym na sobie, co zresztą miał na myśli Platon, definiując duszę jako coś, co porusza samo siebie<sup>56</sup>. Wreszcie, w szóstej *Quaestio* Cesalpino dowodzi, że zasadą ruchu nie jest intelekt, ale przedmiot poznania, czyli to, co poznawalne. Pierwsza inteligencja, najwyższy akt spekulatywny, obejmujący wszystkie inne akty tego typu i będący ich „miarą”, stanowi zatem samą zasadę wszystkich innych bytów i porusza je, wywołując pożądanie siebie<sup>57</sup>. Ta inteligencja („Bóg”), jak pokazuje ostatecznie Cesalpino, jest jedynym przedmiotem dążącym ku samemu sobie<sup>58</sup>.

Nie trzeba mówić, że ten mechanizm wywoływania ruchu we wszechświecie przedstawiony został jako właściwa interpretacja *mens* Filozofa, co ilustruje klasyczny zestaw cytatów z pism takich jak *Metafizyka*, *Fizyka*, *De anima*, *Etyka* itd. Z tego to powodu Nicholaus Taurellus w swojej *destructio* filozofii Cesalpina przyznał, że adwersarz przynajmniej nie komplikuje wykładu omawianiem interpretatorów i komentatorów, a zatem cechuje go *libertas philosophandi*. Wedle profesora z Altdorfu, Cesalpino miał zmierzyć się z problemem bezpośrednio, stawiając Prawdę filozoficzną z jednej strony, a Arystotelesa z drugiej<sup>59</sup>. W rzeczywistości jednak sprawa nie wygląda tak prosto. To, że w *Quaestiones* nie

<sup>55</sup> *Quaestiones*, k. 33r-v: „[...] nulla alia ratione huiusmodi naturam imitari potuit quam velocissimo partium discursu. Quod enim intelligentia per immobilitatem consequitur, ut scilicet ubique praesens sit [...] id natura corporis per motum circula rem quantum potest adipiscitur”.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Ibidem*, k. 35r: „Ex his igitur manifestum videtur non intelligentiam principium esse, sed intelligibile quatenus est [...]. Idcirco intelligentia huiusmodi, quatenus actus quidam optimus, caeterorum entium est principium sui appetentia omnia movendo”.

<sup>58</sup> *Ibidem*, k. 35v.

<sup>59</sup> Por. *Alpes Caesae...*, s. 32–33 (*Ad lectorem*).

cytuje się żadnych autorów starożytnych, średniowiecznych czy współczesnych, a pojawiają się jedynie teksty Arystotelesa, nie oznacza wcale, że Cesalpino nie ma żadnego długu wobec tradycji — wręcz przeciwnie. Chcę podkreślić, że jego interpretacja nie jest niczym innym jak lekturą, która, obok wariantu awerroistycznego, przyjęła się jako standardowa. I, rzecz dość ciekawa, była to wersja panująca niepodzielnie w środowisku pizańskich arystotelików. Profesorem w Pizie przez ponad czterdzieści lat był bowiem także ostatni interesujący nas autor — Francesco Buonamici (1533–1603). Interpretując problem przyczynowości nieruchomego poruszyciela w końcowej części swego monumentalnego *De motu*<sup>60</sup>, ukończonego około dwudziestu lat po *Quaestiones peripateticas*, proponuje on rozwiązanie przypominające objaśnienia Cesalpina.

Traktat Buonamiciego, zazwyczaj omawiany w związku z kształtowaniem myśli naukowej Galileusza<sup>61</sup>, jest w istocie całościowym wykładem perypatetyckiej filozofii natury poruszającym także typową tematyką „teologiczną”. Buonamici dotyka interesującego nas zagadnienia w ostatnich dwóch księgach (stanowiących około jednej piątej całego dzieła), poprzedzonych uroczystym wprowadzeniem skierowanym do Wielkiego Księcia Toskanii. W tym wstępie podkreśla on konieczność „niemieszania metod” teologii filozoficznej z wiarą religijną dla dobra i jednej, i drugiej<sup>62</sup>. Po wszystkim, co powiedzieliśmy, nietrudno wskazać charakterystyczne punkty jego interpretacji Arystotelesa, są to bowiem te same elementy, które uznaliśmy za przynależne do interpretacji standardowej: niebo jest obdarzone duszą (opinia powszechna, lecz *firmissima* przede wszystkim u platoników) i to dusze niebieskie są prawdziwymi przyczynami sprawczymi ruchu po okręgu (*conversio*) samego nieba<sup>63</sup>; Bóg jest immanentnym czystym aktem, doskonałym (i zamkniętym) w sobie i jako taki jest przedmiotem poznania i naśladow-

<sup>60</sup> Zob. *Francisci Bonamici florentini e primo loco philosophiam ordinariam in Almo Gymnasio Pisano Profitentis, de motu libri X, quibus generalia naturalis philosophiae principia summo studio collecta continentur, nec non universae quaestiones ad libros De physica auditu, De coelo, De ortu et interitu pertinentes explicantur, multa item Aristotelis loca explanantur et graecorum, Averrois, aliorumque doctorum sententia ad theses peripateticas diriguntur* [...], Florentiae [...] MDXCI.

<sup>61</sup> Zob. M. O. Helbing, *La filosofia di Francesco Buonamici, professore di Galileo a Pisa*, Pisa 1989.

<sup>62</sup> *De motu*, s. 810–812.

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 937–938: „Quo fit ut non usquequaque verum sit primum movens in coelo munere movendi fungi tamquam nauta in navi, neque enim adigit et impellit

nictwa ze strony niebios oraz całej natury, która w ten sposób pragnie go „osiągnąć” lub „zdobyć” (*consequi, adipisci, potiri* etc.), a tym samym jego *actio ad extra* polega jedynie na tym, że jest On dobrem i tym, co pożądane dla zewnętrznego podmiotu, czyli nieba<sup>64</sup>. Poza tym, jest On substancją *optime se habens*, a więc nie może być przyczyną sprawczą, która przecież zawsze podlega przekształceniu, trudowi i przemianom<sup>65</sup>, jak dowodzi przykład platońskiego Demiurga (zakłada on też istnienie zewnętrznych idei stanowczo odrzucanych przez Arystotelesa)<sup>66</sup>. Jedyny wniosek godny perypatetyka brzmi zatem: „Deus autem princeps est, unus et solus princeps omnium principum, itaque movebit ut finis, nec aliter movere poterit nisi quid de sua praestantia deteratur”<sup>67</sup>.

---

coelum, veluti nauta, sed seipsum spectandum praebet solum et sic excitat ad sese per imitationem quandam assequendum et potiendum”.

<sup>64</sup> *Ibidem*, s. 939: „Est enim actus purissimus, idemque simpliciter unus, ideoque semper intelligendus ac semper intelligens idemque per essentiam intelligens, etenim actio immanens ab essentia non distinguitur [...]. Ex hoc efficitur ut faciat quicquid facit *meta rastonis* [zob. *Prawa*, 625b] et cum otio maximo. Cum vero in Deo sit duplex actionum genus, alterum quod immanens est, est vero sui ipsius intellectio; atque alterum quod respicit ea quae sunt extra se, qua scilicet bonum et expetendum. Etiam advertendum hunc respectum atque relationem non esse vulgarem, quae faciat ut ea quae inter se respiciunt sint natura simul. Est ea relatio potius secundum rationem et modum intelligendi, sicut est in iis in quibus est ordo prioris et posterioris, quo prius refertur ad posteriora, non quod illorum sit, sed quia posteriora sint aliquid illius. Idcirco respectus hic in Deo sic est, quod in aliis est appetitus eius bonitatis quae est in Deo. Quamobrem etiam nihil ponit quod sit aliud a Deo, ex quo efficitur ut etiam hoc nomine, quatenus expetendus, sit essentia simplex et idem in eo actio et essentia”.

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 952.

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 955.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 953. I dalej: „Et universa illa plane quae 12 *Met.* allata sunt ab Aristotele nihil aliud nos docent quam quod moveat ut finis. Quod item cum praeclarissimi philosophi perspicerent animas in coelis collocarunt quae tamquam efficientes causae coelos agerent”. Dodam, że Buonamici odrzuca także wszystkie interpretacje (mające korzenie awerroistyczne), wedle których Bóg jest zarówno sprawczy, jak i celowy, tj. jest sprawczy jako celowy. Według jednego z najczęściej wysuwanych argumentów, Bóg miałby poruszać niebo z umiłowania własnej doskonałości. Teoria ta jednak rodzi wiele kłopotów, m.in.: „Quod, si propter seipsum deus moveat coelum, quod video sensisse praestantiores philosophos, tum externi indigeret, ut suo munere fungeret eiusque actio necessario corporea et organica foret, quippe quae ad explendum suum desiderium corpore uteretur, et cum ex alio penderet, vita eius seipsa contenta non esset, neque illa immensa et ineffabili beatitudine frueretur quae ex communi sensu



Nie tylko w tych, lecz także w wielu innych koncepcjach Buonamiciego daje się słyszeć echo analogicznych koncepcji Cesalpina (jedność nieba począwszy od jedności celu, s. 957–958; Bóg jako „miara wszystkiego”, s. 875 i n.; Bóg nie pojmuje i nie pragnie niczego *extra se*, s. 966 i n). W odróżnieniu jednak od swojego kolegi z Pizy, autor *De motu* jest dla nas szczególnie cenny, ponieważ otwarcie przyznaje, kto go zainspirował (Aleksander z Afrodyzji<sup>68</sup> i inni neoplatonizujący komentatorzy z późnego antyku) i z kim polemizuje (Platon, Awerroes i inni scholastycy). Ułatwia to jego historyczne usytuowanie jako zwieńczenie długiej tradycji egzegezy *Metafizyki* XII, 7, zapoczątkowanej jeszcze w starożytności, być może tuż po Arystotelesie, a rozwiniętej przez Aleksandra z Afrodyzji i umocnionej przez humanistyczne<sup>69</sup> i renesansowe interpretacje omawianych fragmentów dzieła Stagiryty.

### K o n k l u z j e

Interpretacja *Metafizyki* XII jest świetnym przykładem problemu, który liczne, starożytne, późnstarożytne, arabskie i łacińskie, a potem humanistyczne interpretacje jedynie skomplikowały, przeobrażając w trudny do rozplątania konceptualny kłębek (należałoby do tego dodać problemy związane z tradycją tekstu greckiego i z ustaleniem jego dokładnego brzmienia). Niemniej, mimo tych trudności, wydaje się, że pod koniec XVII wieku sięgająca Aleksandra interpretacja nieruchomego poruszciciela jako wyłącznie lub przede wszystkim przyczyny celowej zdecydowanie utrwaliła się w środowisku uniwersytetu w Pizie, decydującym dla rozumienia altdorfskiego arystotelizmu z przełomu XVII wieku, kluczowego z kolei dla Jana Crella będącego punktem wyjścia tej analizy. Mimo że interpretatorzy byli niezadowoleni z tej tradycyjnej egzegezy, ponieważ nie dawała możliwości rozwiązania wszystkich problemów związanych z tekstem Arystotelesa, symptomatyczny przykład Fonseki dowodzi, że jej przewyciężenie okazało się trudne, a żadna alternatyw-

---

praestantissimae essentiae tribuitur, quanvis ipsam mens humana veluti per transennam conspiciat” (*ibidem*, s. 953–954).

<sup>68</sup> Istotne jest np. odniesienie, jeśli chodzi o ożywienie nieba, do *Quaestio* I, 25 na s. 937 (zob. ważny fragment na s. 3, 10 — 4, 4 edycji Brunsa).

<sup>69</sup> Osobnego komentarza wymagałoby pojawienie się u Buonamiciego autorów literackich, szczególnie starożytnych poetów. Zważywszy na rozważane tu zagadnienie, znamieną wydaje się predylekcja pizańczyka dla Lukrecjusza i jego „obojętnych” bóstw „hiperuranicznych” (s. 952 z cytatem z *De rerum natura* I, 44–49).

na propozycja nie chciała się przyjąć. Ostatecznie zatem wulgatą stała się interpretacja zmuszająca nieruchomego poruszyciela do absolutnej bezczynności i sprowadzająca go do owego dziwnego obrazu najwyższego, posągowego bóstwa, w którym nie dzieje się nic lub prawie nic, ponieważ jakkolwiek akt lub ruch naruszyłby jego absolutną doskonałość. Nietrudno wyobrazić sobie, że zaszkodziło to arystotelesowskiej *Metafizyce* i zaciążyło na jej recepcji. Było to jednak, jak się zdawało, ostatnie słowo „teologii” Arystotelesa: *peripatetice loquendo* i pozostając w granicach komentarza do Filozofa, nie należało się spodziewać niczego więcej.

W tej sytuacji dla tych, którzy jak Buonamici zadowalali się przypomnieniem, że nie wszystko, co prawdziwe w filozofii, jest także prawdą w religii („podwójna prawda”), w istocie wszystko wracało na swoje miejsce. W najlepszym razie *Metafizyka* Arystotelesa stanowiła świadectwo nieszczęśliwej świadomości starożytnych nieposiadających adekwatnej idei Boga, a w najgorszym — stanowiła pożywkę dla najprzeróżniejszych herezji i neognostyckich dążeń. Można się było łatwo przed nimi uchronić, przytaczając metodologiczny zakaz *metabasis eis allo genos*<sup>70</sup>. Wydaje się jednak, że ta droga nie spotkała się z przychylnym przyjęciem tych, którzy, jak Taurellus i Crell, nie rozumieli, dlaczego Arystoteles, w imię domniemanych zasad swojej filozofii natury, a w istocie zasad swoich nowożytnych interpretatorów, miał być zawsze interpretowany *in deteriorem partem*<sup>71</sup>, czyli na siłę antytetycznie wobec tego, co wynika z Pisma Świętego<sup>72</sup>. Oznaczało to jednak dla Taurellusa i dla Crella odwołanie do *libertas philosophandi*, czyli w praktyce do prawa rezygnacji z komentowania pism Arystotelesa i filozofowania na równi z nim, a nawet posuwania się dalej niż on. Skoro komentarze prowadziły jedynie do paradoksalnych konkluzji, do owej finalistycznej teologii z *Metafizyki* XII, 7, jaka żadnemu chrześcijańskiemu myślicielowi nie mogła przypaść do gustu, trzeba było zrzucić więzy komentarza i pozwolić, by inspiracja religijna uwolniła i zapłodniła myśl filozoficzną.

<sup>70</sup> Na temat tych powodów zob. wstęp Buonamiciego do ksiąg 9–10 *De motu*.

<sup>71</sup> Por. *Alpes caesae*, s. 29.

<sup>72</sup> Por. J. Crell, *De deo...*, s. 28.

## The Causality of the Unmoved Mover in Some Peripatetic Philosophers at the End of the XVI<sup>th</sup> Century

The correct understanding of Aristotle's passages from *Metaphysics* book XII, concerning the causality of the prime mover, had been a matter of debate since antiquity. Most relevant for Renaissance peripatetic-oriented thinkers were interpretations of Alexander of Aphrodisias' (the prime mover is only a final cause) and Averroes' one (final as well as efficient), both presupposing the animation of the heavens. Despite several attempts (like Pedro de Fonseca's or Ciriaco Strozzi's) to overcome this exegetical scheme, it appears to prevail in the second half of the XVI century, as revealed in the case of two Pisan professors of Aristotelian philosophy, Andrea Cesalpino and Francesco Buonamici. Their interpretation of the unmoved mover was the polemic starting point for Nicolaus Taurellus' and Johann Crell's philosophical theology. Taurellus' and Crell's interpretation of the prime mover as a "practical, not speculative intellect", pointing unequivocally to its "efficiency", can well be considered as a turning point in the history of the understanding of this Aristotelian topic.