

**WYBRANE**

**TEKSTY**

**Z HISTORII**

**FILOZOFII**

---

**FILOZOFIA  
WŁOSKIEGO  
ODRODZENIA**



FILOZOFIA WŁOSKIEGO  
ODRODZENIA



## ERRATA

Str.	Wiersz od		Powinno być	Jes t
	góry	dołu		
277		5	wać przymusu	wać przymus
321	16		nauką.	sztuką.
323	4		oznaczają pojęcie	oznacza pojęcie
370	6		<i>De coe/o</i>	<i>De coe/e</i>
377		17	<i>Quattuor.</i>	<i>Quatuor,</i>
418	2		Człowiek nie jest	Człowiek jest

A. Nowicki, *Filozofia włoskiego odrodzenia*

**WYBRANE  
TEKSTY  
Z HISTORII  
FILOZOFII**

WARSZAWA 1967

**FILOZOFIA**  
**WŁOSKIEGO**  
**ODRODZENIA**

*Wyboru dokona/  
oraz wst p em i pr.ypisami opatrzy/*

ANDRZEJ NOWICKI

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

O'kladkę projektował  
*Tadeusz Chlebowski*

Redaktor:  
DANUT A PETSCH

Copyright  
by Państwowe Wydawnictwo Naukowe  
Warszawa 1966

Printed in Poland



## Wstęp

Zanim zaczniemy czytać zebrane w tej książce teksty, zastanówmy się, jaki wybór tekstów myślicieli włoskiego Odrodzenia uznalibyśmy za dobrą antologię.

Wydaje się, że dobra antologia myśli filozoficznej włoskiego Odrodzenia powinna przede wszystkim odpowiedzieć na pytanie, czy istnieją obiektywne podstawy do wyodrębnienia tego okresu z dziejów myśli filozoficznej, a w szczególności, czy i w jakiej mierze

Odrodzenie jest przełomem światopoglądowym<sup>1</sup>, burzeniem średniowiecznego poglądu na świat i przeciwstawieniem mu nowego spojrzenia na przyrodę i człowieka. Skądinąd jednak wiemy, że średniowiecze nie miało bynajmniej jednolitego charakteru i, podobnie jak inne epoki, również i ono było rozdzierane wewnętrznymi sprzecznościami, walką tendencji postępowych z tendencjami wstecznymi. Owe tendencje postępowe - a więc różne wątki antyfeudalne, racjonalistyczne, empiryczne, antyfideistyczne i antykościelne, herezje i opozycyjne nurty scholastyki, przejawy wolnej myśli a nawet elementy materializmu<sup>2</sup> - przygotowały grunt pod Odrodzenie, torowały mu drogę.

<sup>1</sup> Por. F. Engels: *Diaiektyka przyrody*, Warszawa 1953, s. 7-8.

<sup>2</sup> Por. w szczególności odnalezione w roku 1933 przez A. Birkenmajera i opublikowane w roku 1963 przez M. Kurdziałka rękopisy Dawida z Dinant (*Davidis de Dinanto Quaternulorum fragmenta*, „*Studia Mediewistyczne*” nr 3, Warszawa 1963, s. LX, 107) oraz H. Ley: *Studien zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter*, Berlin 1957.

Filozofia renesansowa miała w wiekach średnich wielu prekursorów, Arnaldo z Brescii, Joachim z Fiore, Dolcino, Wildef torują drogę Husowi, Milnzerowi i anabaptystom Monasteru <sup>1</sup> a także *Państwu Słońca* Campanelli; Ockham i inni średniowieczni nominaliści torują drogę renesansowemu nominalizmowi Lorenza Valli, Nizolia i Bruna <sup>2</sup>; do ockhamisty Holcotha nawiązuje Pico <sup>3</sup>; ockhamista Oresme jest prekursorem Kopernika; Awerroes i Piotr z Abano torują drogę Pomponacuszowi i Vaniniemu; Rogera Bacona studiuje Leonardo; do Awicebrona, Dawida z Dinant i Ramona Lullusa nawiązuje Giordano Bruno. Można by mnożyć przykłady, ale i te wystarczą do uprzytomnienia sobie, że Odrodzenie „wyrasta” ze średniowiecza w obu znaczeniach tego słowa: niemal wszyscy myśliciele renesansowi są głęboko uwikłani w średniowieczne problemy i poglądy; to, co nowe, jest wielorako powiązane z tym, co stare; proces uwalniania się od reliktywów średniowiecznych wyobrażeń jest procesem trudnym i skomplikowanym, ale mimo rozmaitych zrysków i zahamowań posiada nie tak trudny do wykrycia kierunek; z drugiej strony, w toku tego procesu wyzwala się z kręgu typowo średniowiecznych problemów i poglądów, myśliciele renesansowi korzystają z prac niektórych myślicieli średniowiecznych, występują śmiało w ich obronie (np. Pico della Mirandola w liście do Hermolausa Barbaro) <sup>4</sup>, uznają ich za swoich mistrzów i prekursorów, zapuszczając w ten sposób również i w zwalczanym średniowieczu własne filozoficzne korzenie. Dobra antologia powinna więc zawierać teksty ukazujące tę dwoistość stosunku Odro-

---

<sup>1</sup> Por. M. Beer: *Historia powszechna socjalizmu i walk społecznych*, t. 1, Warszawa 1957; K. Kautsky: *Poprzednicy współczesnego socjalizmu*, Warszawa 1949; M. Smirin: *Reformacja ludowa Tomasza Miinzer*, 2 t., Warszawa 1951.

<sup>2</sup> Por. teksty Valli, Nizolia i Bruna zamieszczone w niniejszym wyborze, s. 94-99, 230-244, 348.

<sup>3</sup> Por. G. Saitta, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo nel Rinascimento*, t. 3, wyd. II, Florencja 1961, t. 1, s. 606.

<sup>4</sup> Por. tekst zamieszczony w niniejszym wyborze, s. 125-137.

dzenia do średniowiecza: przewrót i ciągłość, zwalczanie i nawiązywanie<sup>1</sup>.

Podobnie rzecz się ma i ze stosunkiem Odrodzenia do starożytności. Odeszliśmy wprawdzie bardzo daleko od starego poglądu, według którego filozofia Odrodzenia była rzekomo jedynie „wznowieniem” niektórych kierunków filozofii starożytnej, ponieważ pogłębione badania doprowadziły do wydobycia tego, co stanowi oryginalność renesansu niesprowadzalną do materiału zawartego w dziełach myślicieli starożytnych. Ale problem pozostaje. Z okresu Odrodzenia, od Giordana Bruna pochodzi sugestywna metafora przyrównująca filozofię starożytną do arsenału różnorodnej broni, pochodzącej z różnych warsztatów (Platona, Arystotelesa, pitagorejczyków, atomistów itd.), a myślicieli renesansowych do wojowników, którzy udają się do tych warsztatów, aby dobrać sobie najodpowiedniejszy oręż, dopasować różne części pełnego uzbrojenia potrzebne do walki<sup>2</sup>. W walce z panującymi poglądami średnio-wieczno-feudalnymi myśliciele renesansowi sięgają do starożytności i temu procesowi nawiązywania do rozmaitych kierunków filozofii starożytnej towarzyszy niekiedy entuzjazm a nawet kult dla „świętego Sokratesa”, „boskiego Platona”, dla autorytetu Arystotelesa w filozofii i dla autorytetu Cyserona w dziedzinie prawidłowego wysławiania się<sup>3</sup>. Jednocześnie jednak obserwujemy proces wyzwalań się od wszelkich autorytetów, a więc również od tyranii autorytetów starożytnych, któremu dopomaga wzrastające poczucie

<sup>1</sup> Por. C. Angeleri: *Il problema religioso del Rinascimento. Storia della critica e bibliografia*, Florencja 1952; E. Oggioni: *Rinascimento e controriforma. Problemi filosofici dell'odierna storiografia. Elementi di bibliografia*, Bolonia 1958.

<sup>2</sup> G. Bruno: *De umbris idearum*, w: *Opera latine conscripta*, t. II-1, Neapol 1886, s. 18.

<sup>3</sup> Por. R. Marcel: „Saint” *Socrate, patron de l'Humanisme*, „Revue Internationale de Philosophie”, r. 5, nr 15, 1951 zesz. 2, s. 135-143; por. kult Platona i Cyserona i Wergiliusza, Saitta, op. cit. t. 1, s. 75. De Ruggiero: *Storia della filosofia*, t. 3: *Rinascimento, Riforma, Controriforma*, 1 wyd. 1930, 6 wyd. Bari 1961, ss. 71, 199.

własnej wartości. Mam na myśli często występujące w okresie Odrodzenia porównania osiągnięć renesansowych z osiągnięciami starożytnych, wypadające zazwyczaj na korzyść Renesansu. Dla przykładu: Boccaccio stawia Giotta ponad wszystkimi malarzami starożytności a Petrarke nad starożytnymi poetami <sup>1</sup>; francuski humanista Louis Le Roy wskazuje na wyższość osiągnięć renesansowych niemal we wszystkich dziedzinach <sup>2</sup>; podobnie Bodin wskazuje z dumą na *inventa nostrorum* (busoła, druk) <sup>3</sup>. Cardano w autobiografii wskazuje na wyższość osiągnięć renesansowych zwłaszcza w dziedzinie matematyki <sup>4</sup>; Campanella wskazuje na odkrycia Kolumba, Magellana, Kopernika i Galileusza - zaścianające osiągnięcia nauki starożytnej <sup>5</sup>. I znów przykłady można by mnożyć, ale i tych wystarczy, aby uprzytomnić sobie dwoistość stosunku myślicieli Odrodzenia do starożytności: z jednej strony nawiązywanie i kult, z drugiej strony wyzwalanie się od uroku antyku, burzenie autorytetów starożytnych, zdobywanie poczucia własnej wartości i wybieranie samodzielnych dróg.

Dobra antologia powinna również pokazać, czy i w jakiej mierze istnieją obiektywne podstawy do wyodrębnienia filozofii renesansowej z filozofii nowożytnej, a więc dać z jednej strony takie teksty, które zawierają widoczne załączki problematyki i aparatury pojęciowej Kartezjusza, Spinozy, Leibniza, Gassendiego i francuskiego Oświecenia (dla przykładu: opanowanie przyrody jako cel nauki i filozofii <sup>6</sup>, problema-

<sup>1</sup> G. Boccaccio: *Genealogia deorum gentilium*, Wenecja 1511, rozdz. 14 § 6 k. 103 v, § 19 k. 110 r.

<sup>2</sup> L. Le Roy (Regius): *De la vicissitude ou variete des choses en l'univers...* wyd. 3, Paryż 1579, w szczególności księgi 10 i 11, k. 96-98, 110, 112-113.

<sup>3</sup> Por. De Ruggiero, s. 357.

<sup>4</sup> G. Cardano: *De vita propria liber*, w: *Opera omnia*, Lion 1663, t. 1.

<sup>5</sup> T. Campanella: *De gentilismo non recte nendo*, Paryż 1636, s. 6, 48-49; *Apologia pro Galileo*, Frankfurt 1622, s. 34.

<sup>6</sup> Przed Baconem i Kartezjuszem u Telesia i Bruna.

tyka metody <sup>1</sup>, sceptycyzm metodologiczny <sup>2</sup>, identyfikacja Boga z Naturą <sup>3</sup>, monadologia <sup>4</sup>, atomizm <sup>5</sup>, tendencje materialistyczne i ateistyczne) a z drugiej strony teksty (te same teksty!) ukazujące przepaść pomiędzy renesansową magią, okultyzmem, astrologią <sup>6</sup>, hylozoizmem, panteizmem i dialek tyką a mechanistycznym materializmem, empiryzmem i sensualizmem filozofii dr ugiej połowy wieku XVII i XVIII wieku.

W dobrej antologii teksty powinny ukazywać nam powiązania pomiędzy myślicielami, a więc uwypuklać nawiązywanie jednych do drugich i ich wzajemne polemiki: żeby widać było, jak to, co u jednego myśliciela jest punktem dojścia jego filozoficznej refleksji, u następnych staje się punktem wyjścia rozwidlając się w różne drogi rozumowań, które niekiedy przeciwstawiają się sobie, a niekiedy znowu zbiegają. Gdyby udało się tak teksty dobrać, wówczas antologia ta dawałaby pozytywną odpowiedź na pytanie, czy filozofia Odrodzenia stanowi tylko - wyodrębniony w oparciu o kryteria chronologiczne - zbiór rozważań filozoficznych na rozmaite tematy, czy też jest pewną, mniej lub bardziej spójną całością, a więc pewnym ciągłym procesem historycznym, procesem rozwoju filozofii, w którym jeden etap logicznie wyrasta z drugiego i poszczególne ogniwa są ze sobą wyraźnie powiązane.

Ukazując podobieństwa między myślicielami w taki

<sup>1</sup> W szczególności u Bruna i Zabarelli. Por. teksty zamieszczone w niniejszym wyborze s. 317- 330, 342- 348.

<sup>2</sup> U Bruna i Campanelli. Por. np. G. Bruno: *Camoeracensis acrotismus*, w: *Opera iatine conscripta*, t. 1-1, Neapol 1879, s. 69 (*Dubitemus, inquam, dubitemus* etc.). Por. także: A. Nowicki: *Centralne kategorie fitozofii Giordana Bruna*, Warszawa 1962, s. 101 i 196.

<sup>3</sup> U Valli, Bruna, Vaniniego. Por. teksty zamieszczone w niniejszym wyborze nas. 102, 348- 352, 375.

• Termin „monada” - na sto lat przed Leibnizem - znajduje się w tytule dzieła Bruna: *De monade, numero et figura*, Frankfurt 1591.

<sup>6</sup> Przed Gassendim u Bruna i Sebastiana Bassona.

<sup>6</sup> Zwłaszcza u Cardana i Campanelli. Por. teksty zamieszczone w niniejszym wyborze, s. 227- 229, 363.

sposób, aby na podstawie podobieństw między tekstami można było sobie skonstruować ogólne pojęcie „myśliciela renesansowego”, dobra antologia powinna jednocześnie ukazywać różnice pomiędzy myślicielami, aby każdy z nich prezentował się czytelnikowi nie tylko jako reprezentant określonego rodzaju, ale również w swojej specyficznej różnicy gatunkowej jako odrębna indywidualność, posiadająca swoje własne zainteresowania i problemy, własny krąg lektur, własne obserwacje i przemyślenia, a także pewne własne narzędzia pojęciowe.

Teksty powinny być dobrane tak, aby wkrótkim fragmencie widać było całego myśliciela, a przynajmniej to, co właśnie dla niego jest najbardziej charakterystyczne. Jednocześnie jednak wszystkie te fragmenty powinny składać się na pewną całość, tak aby problematyka filozofii włoskiego Odrodzenia ukazała się czytelnikowi w całym bogactwie swego zróżnicowania a zarazem z wyekspozowaniem na pierwszy plan tego, co było w niej centralne. Od tej zasady należało jednak uczynić dość poważne odstępstwo, biorąc pod uwagę fakt, że do dyspozycji polskiego czytelnika pragnącego poznać filozofię włoskiego Renesansu znajduje się pewien zbiór tekstów, przełożonych na polski i łatwo dostępnych w wydaniach z ostatnich kilku lat. Sytuacja ta umożliwiła pominięcie niektórych bardzo ważnych tekstów, które -- w innym przypadku - powinny koniecznie znaleźć się w antologii (na przykład *Miasto Słońca*<sup>1</sup>, *Ateizm zwyciężony*<sup>2</sup> i *Obrona Galileusza*<sup>3</sup> Campanelli, *O przyczynie, początku i jed-*

<sup>1</sup> Ukazały się dwa przekłady: *Państwo Słońca*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1954 i *Miasto Słońca*, przeł. L. i R. Brandwajnowie, Wrocław 1955.

z T. Campanella: *Ateizm zwyciężony*, rozdz. 1 i 2, przeł. Z. Lechowicz, w: A. Nowicki: *Filozofowie o reHGii*, t. 1, Warszawa 1960, s. 36-77.

<sup>3</sup> T. Campanella: *Obrona Galileusza, matematyka florenckiego, w której rozważa się, czy sposób filozofowania stosowany przez Galileusza zgodny jest z Pismem świętym, czy też sprzeczny*, przeł. A. Kanarek, w: A. Nowicki: *Filozofowie o religii*, t. 2, Warszawa 1963, s. 135-151.

naści<sup>1</sup> *Uczta popielcowa*<sup>2</sup> i *O wielorakiej koncentracji*<sup>3</sup> Giordana Bruna czy rozważania Vaniniego o religii<sup>4</sup>, a także teksty Leonarda\ Marchiavellego<sup>5</sup> i Galileusza<sup>7</sup>, na które w tej antologii, ze względu na ich wagę, należałoby więcej przeznaczyć miejsca. Zakłada się, że teksty te stanowią organiczne uzupełnienie niniejszej antologii.

Z tak skonstruowanym modelem idealnej antologii dobieraliśmy teksty przymierzając je do tego wzoru. Każda decyzja dotycząca zarówno włączenia jak pominięcia określonego tekstu oznaczała zajęcie określonego stanowiska w licznych kwestiach kontrowersyjnych. Taka jest bowiem specyfika historii filozofii, przynajmniej w obecnej fazie jej rozwoju, że niemal wszystkie kwestie są przedmiotem sporu między historykami filozofii i dlatego byłoby rzeczą niezmiernie trudną sporządzić rejestr twierdzeń, na które zgadzają się wszyscy. Kontrowersyjność rzuca się szczególnie w oczy, gdy zajmujemy się filozofią włoskiego Odrodzenia. Przedmiotem sporu są granice chronologiczne, a rozbieżności dotyczą nie lat, lecz wielu dziesięcioleci. Również w obozie marksistowskich historyków filozofii nie ma co do tego zgody. Ostatnio na

<sup>1</sup> G. Bruno: *Pisma filozoficzne*, przeł. W. Zawadzki, Warszawa 1956, s. 49-174.

<sup>2</sup> Tamże, s. 175-299.

<sup>3</sup> G. Bruno: *O wielorakiej koncentracji*, przeł. A. Nowicki, w: *Filozofowie o religii*, t. 2, cyt. wyd. s. 39-52 i fragmenty *Lampy trzydziestu posągów*, tamże, s. 53-98.

<sup>4</sup> G. C. Vanini: *O religii pogan*, przeł. T. Włodarczyk, w: A. Nowicki: *Filozofowie o religii*, t. 2, cyt. wyd. s. 99-134.

<sup>5</sup> Leonardo da Vinci: *Pisma wybrane*, przeł. L. Staff, 2 t. Warszawa 1913, wyd. II, 1930; *Paragone*, przeł. M. Rzepińska, Wrocław 1953.

<sup>6</sup> N. Machiavelli: *Książę*, przeł. W. Rzymowski, Warszawa 1917. Były również przekłady A. Sozańskiego (Kraków 1868, S ambo r 1879) i Cz. Nankego (Warszawa-Lwów 1920). Por. J. Malarczyk: *U źródeł włoskiego realizmu poli tycznego, Machiavelli, Guicciardini*. Rozprawa habilitacyjna, Lublin 1953, tamże obszerna bibliografia, s. 251-291.

<sup>7</sup> Galileusz: *Dialog o dwu najważniejszych układach świata Ptolemeuszowym i Kopernikowym*, Warszawa 1953, wyd. II, 1962.

przykład jeden z radzieckich historyków filozofii <sup>1</sup> zaproponował granice czasowe: 1250- 1530. Propozycję tę jednak trudno przyjąć, ponieważ z jednej strony twórczość najgłośniejszego przedstawiciela panującej filozofii średniowiecza, mianowicie św. Tomasza z Akwinu, zostałaby w ten sposób włączona do Odrodzenia, a z drugiej strony poza filozofią Odrodzenia znalazłoby się najwybitniejsi myśliciele renesansowi: Cardano, Scaligero, Telesio, Cesa'lpino, Patrizzi, Zabarella, Della Porta, Giordano Bruno, Campanella, Cremonini i Vanini. Rację miał raczej Engels uważając - we Wstępie do *Dialektyki Przyrody* y Cinquecento, a więc wiek XVI, za trzon epoki Odrodzenia, z tym, że również Quattrocento - stulecie humanizmu - bardziej przylega do wieku XVI niż do poprzednich stuleci, w których dominował średniowieczny pogląd na świat. We własnych pracach nad Odrodzeniem dołączam do tych dwóch stuleci jeszcze kilka ostatnich dziesięcioleci XIV wieku i kilka pierwszych dziesięcioleci XVII wieku a więc mniej więcej od Boccaccia do Galileusza. W niniejszej antologii zostały ugrupowane w porządku chronologicznym teksty z okresu obejmującego dwieście lat, od lat dwudziestych XV wieku do lat trzydziestych XVII wieku. Podstawą nie były dla nas metryki myślicieli, ale okres, w którym powstały ich najważniejsze dzieła. Taki sposób uporządkowania tekstów wydaje się najbardziej instruktywny, ponieważ ułatwia uchwycenie filozofii Odrodzenia w procesie jej rzeczywistego rozwoju <sup>2</sup>; a także ułatwia konfrontację z wydarzeniami historycznymi. Dobra antologia powinna pokazywać, jak między wiersze rozważań filozoficznych wdzierają się życie. Jest to cel trudny do

---

<sup>1</sup> Por. M. A. Gukowski: *Italijskije gumcmisty XV wicka o cerkwi i religiji*, Moskwa 1963, s. 12 i moja recenzja, „Euhemer” 1965, nr 1 (44) s. 110-111.

<sup>2</sup> Wbrew temu, wydawałoby się oczywiste, zasadzie Saitta omawia Fracastora, Cardana i Cesalpina przed Pomponacjuszem, a Max Frischeisen -Köhler omawia Bruna i Galileusza przed Kopernikiem; Suchodolski omawia Pica, Ficina i Pomponacjusza przed Manettem.



osiągnięcia i nie wszystko, na co z wielkich wydarzeń dziejowych chcielibyśmy zwrócić uwagę, znalazło odzwierciedlenie w tekstach, które dobieraliśmy z innych - wyliczonych na początku - punktów widzenia. Ale uważny czytelnik znajdzie w tych tekstach takie fragmenty, z których wynika, że myśliciele Renesansu zauważyli proces pierwotnej akumulacji kapitału, odkrycie Ameryki, wynalezienie druku, pojawienie się arcydzieł renesansowego malarstwa, rzeźby, architektury, poezji, skierowanie teleskopu na niebo, a także pewne sprzeczności interesów klasowych między różnymi grupami społeczeństwa.

Antologia nasza jest antologią myślicieli renesansowych a nie antologią myślicieli XV i XVI w. Z takiej koncepcji wynika, że nie ma w niej ani przedstawicieli nurtów reformacyjnych (Socyn, Ochino, Pucci itd.), ani przedstawicieli kontrreformacji (Bellarmino, Botero itd.).

Kwestią sporną jest oczywiście i to, jakich myślicieli należy bezwzględnie włączyć do antologii, a jakich można pominąć, którzy są najwięksi, którzy najbardziej reprezentatywni. W związku z tym należy się liczyć z możliwymi zarzutami, że w antologii pominieliśmy jakiegoś myśliciela, który czymś zdaniem stanowczo powinien się w niej znaleźć. Gdyby zgłaszano takie pretensje, nie próbowalibyśmy bronić się innym argumentem jak tylko szczupłością rozmiarów tej książki, a więc surową koniecznością selekcji, i bardzo chętnie przyznalibyśmy, że obraz filozofii włoskiego Odrodzenia byłby pełniejszy i ciekawszy, gdyby reprezentowanych myślicieli było dwa lub trzy razy więcej i gdyby z każdego można było dać więcej różnych fragmentów, ukazując w ten sposób szeroki wachlarz ich zainteresowań. Natomiast nie należy liczyć na podobną ustępliwość w przypadku, gdyby ktoś zgłaszał postulat usunięcia któregokolwiek z reprezentowanych tu myślicieli, ponieważ każdą niemal postać uważamy tu za stanowczo niezbędną i jesteśmy głęboko przekonani, że usunięcie jej spaczyłoby obraz filozofii Odrodzenia.

W celu zabezpieczenia się przed „wczytywaniem” w renesansowe teksty naszych własnych myśli dobraliśmy takie teksty, aby ukazywały filozofię renesansową nie tylko w jej najwyższych i najbardziej klarownych osiągnięciach, współdźwięczących z naszym stylem myślenia i naszym kręgiem wyobrażeń, ale również w całym jej uwikłaniu w teologię, magię, astrologię i niezliczone przesady właściwe tej epoce. Znajdujące się w takim kontekście załączki nowożytnego, naukowego poglądu na świat nabierają głębszego znaczenia, którego nie zauważylibyśmy, gdyby zostały podane w postaci wyizolowanej z kontekstu. Dostrzegamy bowiem w ten sposób lepiej ich funkcję destrukcyjną w stosunku do starych ram światopoglądowych oraz wnikamy głębiej w mechanizm funkcjonowania myśli filozoficznej, zauważając nie tylko walkę przedstawicieli Odrodzenia z obrońcami światopoglądu średniowiecza, ale również dramatyczną walkę i starcia między różnymi warstwami świadomości jednego i tego samego myśliciela. Zauważył to w okresie Odrodzenia Giovanni Pico della Mirandola pisząc: „Wieloraka jest w nas niezgoda; w sercu naszym rozgrywają się ciężkie i straszliwe wojny domowe”<sup>1</sup>.

Nie należy jednak zapominać i o tym, że oprócz rzeczywistych reliktywów starego poglądu na świat w świadomości renesansowych myślicieli, teksty ich dzieł zawierają liczne deklaracje „ochronne”, mające na celu zabezpieczenie tych dzieł przed zniszczeniem. Stąd zapewnienia Pomponacjusza<sup>2</sup> i Vaniniego<sup>3</sup> o podporządkowaniu się orzeczeniom Kościoła, a także analogiczne zapewnienia Telesia, że jego dzieło jest zgodne

---

<sup>1</sup> G. Pico della Mirandola: *De hominis dignitate* [...] Florencja 1942, s. 116 (*MuUplex* [...] *in nobis discordia; gra-vici et intestina domi. habemus et plus quam civilia beUa*).

<sup>2</sup> P. Pomponatius: *De jato, libero arbitrio, praedesti nat i one, pro v iden t ia Dei libri V*, Bazylea 1567, s. 975; *De natu r ali um effectum admirandorum causis seu de incantationibus li ber*, tamże, s. 325; *De immortalitate animae*, Messina 1925, s. 123.

<sup>3</sup> G. C. Vanini: *Amphitheatrum aeternae providentiae.*, Lyon 1615, s. 334, *De admirandis...* Paryż 1616, s. 495.

z Pismem świętym<sup>1</sup>. Nie można też pominąć nacisku cenzorów kościelnych zmuszających do skreśleń, modyfikacji i uzupełnień zniekształcających autentyczną myśl filozofa. Wspomina o tym Campanella, informując czytelnika, że cenzorzy kościelni zmusili go do uzupełnienia drugiego rozdziału *Ateizmu zwyciężonego*, w którym referował argumenty przeciwko religii - kontrargumentacją opartą na autorytecie ojców Kościoła i do przekształcenia w ten sposób stylu dzieła z filozoficznego na teologiczny<sup>2</sup>. Zwróćmy także uwagę na to, co Pomponacjusz pisze o prześladowaniu filozofów przez inkwizytorów<sup>3</sup> oraz na liczne wzmianki Vaniniego o inkwizytorach włoskich i hiszpańskich<sup>4</sup>.

Sprawa aparatury pojęciowej myślicieli Odrodzenia wymaga kilku dodatkowych wyjaśnień. Dla scharakteryzowania jej wystarczy omówienie kilkunastu najważniejszych pojęć, dzięki którym dany myśliciel może być bez trudności włączony w określoną epokę; określony nurt i określone tradycje, a jednocześnie dostatecznie wyraźnie odróżniony od pozostałych myślicieli.

Na te najważniejsze pojęcia składają się zarówno kategorie centralne danego myśliciela, które przeważnie - choć nie zawsze - pokrywają się z klasą pojęć najczęściej spotykanych w jego dziełach, jak i takie pojęcia, które wprawdzie pojawiają się u niego rzadko i niejako na peryferiach, ale właśnie z tego powodu, że dopiero u niego się pojawiły, albo że przez niego

<sup>1</sup> „... et sacrae etiam scripturae bene concordant”. B. Telesio: *De rerum natura ;uxta propria principia*, t. 1, Modena 1910, s. 2.

„*Sacri censores zeLotypi - powiada Campanella - coegerunt me auctoritates Patrum coUigere, stytumque mutare ex philosophico in theologicum*”. T. Campanella: *Atheismus triumphatus*, Paryż 1636, *Praefatio*.

<sup>3</sup> P. Pomponacjusz: *De naturalium effectum admirandorum causis seu de incantationibus*, cyt. wyd., s. 220. *De facto*, cyt. wyd., s. 705, 709 (*philosophus [...] ab inquisitoribus p osequitur*).

<sup>4</sup> G. C. Vanini: *Amphitheatrum aeternae providentiae*, cyt. wyd., s. 109 (*nostrates inquisitores*), 151 (*ob metum Hispanicae et Italicae inquisitionis*), 187.

zostały powiązane po raz pierwszy z jakimiś pojęciami, z którymi przedtem nie były łączone, albo że przez niego zostały zepchnięte z centralnego miejsca na peryferie, gdy u innych znajdują się jeszcze w centrum, albo że u niego znajdują się na peryferiach wprawdzie, ale wciąż jeszcze istnieją, gdy tymczasem przez innych zostały już zupełnie porzucone - stają się dla niego czymś charakterystycznym. Charakterystyczne bywa również oddzielenie od siebie pewnych pojęć wówczas, kiedy przez innych są one zwykle łączone.

Tak więc przy badaniu aparatury pojęciowej zwracamy uwagę nie tylko na same pojęcia, ale także i przede wszystkim na ruch pojęć, a więc na okoliczności ich pojawiania się i znikania, na ich przesuwanie się z peryferii w kierunku centrum i z centrum na peryferie oraz na ich łączenie się i rozdzielanie.

Pojęciem centralnym nazywać będziemy takie pojęcie, które wpływa na kształt i charakter innych pojęć. W związku z tym za sygnał, że dane pojęcie przestaje być centralną kategorią, uważać będziemy nie tyle malejącą częstotliwość występowania danego pojęcia w dziełach interesującego nas myśliciela, co wzrastające uniezależnianie się od niego tych pojęć, które zazwyczaj były w swojej treści wyraźnie zależne od pojęcia należącego do kategorii centralnych.

Otóż tym, co najbardziej charakterystyczne dla aparatury pojęciowej średniowiecza, jest niewątpliwie fakt, że pojęcie Boga było niemal zawsze jedną z kategorii najbardziej centralnych. W rezultacie wszystkie inne pojęcia filozoficzne, a w szczególności pojęcie przyrody, pojęcie człowieka, pojęcie społeczeństwa, pojęcie wartości, pojęcie dzielności, pojęcie szczęścia, pojęcie sensu życia były konstruowane z perspektywy istnienia gotowego pojęcia Boga. Jeżeli w centrum aparatury pojęciowej znajdowało się pojęcie Boga Stwórcy, to Przyroda musiała być w obrębie tej aparatury (teocentrycznej w dosłownym znaczeniu tego słowa) tym, co stworzone, a więc skończone, wtórne, przypadkowe i zależne w swym istnieniu od Boga.

Jeżeli w centrum znajdowało się pojęcie Boga jako źródła łaski i dawcy zbawienia, to Człowiek w obrębie tej aparatury pojęciowej musiał być z konieczności ujmowany jako istota potrzebująca łaski, a więc grzeszna i oglądająca się na Zbawiciela. Jeżeli w centrum znajdowało się pojęcie Boga jako Pana Niebios sądzącego żywych i umarłych, to w rozważaniach o sensie życia pojęcie życia prawdziwego (doczesnego) bladło i schodziło na dalszy plan wobec pojęcia życia urojonego (wiecznego).

W filozofii włoskiego Odrodzenia pojęcie Boga nie zostaje porzucone, ale przestaje wywierać decydujący wpływ na budowę pojęć człowieka i przyrody. Kiedy myśliciele Odrodzenia (na przykład Giovanni Pico della Mirandola i wielu innych) opisują godność i potęgę człowieka, wówczas wyraźnie widać, że zapominają o upadku człowieka i skażeniu rozumu ludzkiego grzechem pierworodnym; w budowanym przez nich pojęciu człowieka zostaje przezwyciężona średniowieczna alienacja i te cechy, które teologowie alienowali z człowieka w Boga, zostają przywrócone człowiekowi, a więc pojęcie Boga przestaje być kategorią centralną, z którą należy się liczyć przy konstruowaniu innych pojęć. Pojęcie Boga nie zostaje odrzucone, ale zostaje zepchnięte na peryferie.

Podobnie, kiedy myśliciele renesansowi (na przykład Giordano Bruno) piszą o wieczności i nieskończoności przyrody, rządzącej się swoimi własnymi prawami i wydobywającej z siebie nieskończoną różnorodność form istnienia, wówczas znajdujący się jeszcze w .ich aparaturze pojęciowej Bóg przestaje być stwórcą, który z zewnątrz kieruje wszechświatem i cudownymi ingerencjami zakłóca bieg przyrody. Opisywany przez nich wszechświat doskonale obywa się bez Boga, który - przesunięty na peryferie - traci wpływ na konstruowane pojęcie przyrody.

Badanie aparatury pojęciowej opiera się na szczegółowym, porównawczym badaniu leksykonu poszczególnych myślicieli, ale się do niego nie sprowadza. Z obecności (lub nieobecności) w tekście pewnych słów nie

można wyciągać wniosków o obecności (lub nieobecności) pewnych pojęć, ponieważ stosunki między słowami a pojęciami są w dziełach myślicieli renesansowych niezwykle skomplikowane. Przede wszystkim, jeśli chodzi o najważniejsze pojęcia filozofii renesansowej, a więc o pojęcia nowe, to zauważamy, że nie zrodziły się one od razu, ale były powoli i z trudem wypracowywane w ciągu wielu dziesięcioleci. Jeśli jakieś pojęcie miało bogatą treść i ujmowało jakiś wieloaspektowy element rzeczywistości, to przez długi czas określano je nie jakimś jednym, raz na zawsze przyporządkowanym mu słowem, ale wieloma różnymi słowami i zestawami słów podkreślającymi różne jego aspekty. Najlepszym przykładem może być pojęcie obiektywnej prawidłowości procesów zachodzących w przyrodzie, określane wieloma bliskoznacznikami porządku, zmienności, następstwa, krążenia, kołowrotu<sup>1</sup> - aż do utrwalenia się w XVII wieku niezbyt fortunnej nazwy „prawa przyrody”.

Następnie, jeśli chodzi o słowa zapożyczone przez myślicieli renesansowych od filozofów starożytnych, to z reguły wprowadzają one w błąd, ponieważ tam, gdzie zostało zapożyczone słowo, skłonni jesteśmy sądzić, że nastąpiło również przyswojenie sobie odpowiadającego mu pojęcia. W rzeczywistości jednak w zapożyczone od starożytnych słowa wkładali myśliciele renesansowi nową treść, świadomie lub nieświadomie maskując własną oryginalność. Jeśli się o tym nie wie lub nie pamięta, wówczas na podstawie spotykanego słowa „idee” łatwo kogoś pochopnie zaliczyć do platoników, drugiego na podstawie słowa „forma” - do arystotelików, trzeciego na podstawie słowa „atomy” do materialistów, gdy tymczasem myśliciele renesansowi posługiwali się starożytnymi terminami najczęściej jako gotowymi formami, w które wtłaczali uogólnienia nowego materiału obserwacji i doświadczeń.

---

<sup>1</sup> Por. rozdział: *Kategoria „kołowrotu” (vicissitudo)* s. 149-160 w: A. Nowicki: *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, Warszawa 1962.

Wreszcie, jeśli chodzi o słowa charakterystyczne dla słownictwa wieków średnich, to bardzo często ich obecność w dziełach myślicieli renesansowych świadczy o tym, że odpowiadające tym słowom stare pojęcia zostały porzucone, a w związku z tym słowa te stały się pustymi formami, które można było napełnić nową treścią. Do takich słów należą na przykład przymiotniki „boski”<sup>1</sup> i „cudowny”, które tracą związek z Bogiem i z cudami, a zaczynają oznaczać wybitne ludzkie osiągnięcia (np. u Bruna charakterystyczne wyrażenia „boskie odkrycie”<sup>2</sup>, „cudowne wynalazki”)<sup>3</sup>; słowa „czar” i „urok” tracą znaczenie magiczne, a nabierają znaczenia estetycznego<sup>4</sup>; słowo „magia” przestaje oznaczać sprzedawanie duszy diabłu i nabiera znaczenia nauki o skutecznym działaniu, dzięki któremu zdobywa się władzę nad przyrodą<sup>5</sup>; słowo „opere” oznaczające w średniowieczu a także w literaturze reformacji i kontreformacji chrześcijańskie „uczynki”, oznacza w tekstach renesansowych dzieła sztuki, nauki

---

<sup>1</sup> Por. G. Paparelli: *Feritas - Humanitas - Divinitas. Le componenti deU'Umanesimo*, Messina 1960, i G. Weise: *L'ideaLe eroico del Rinascimento e le sue premesse umanistiche*, Neapol 1961.

<sup>2</sup> Por. wyrażenie *prope divina adinventio* w tytule dzieła G. Bruna: *Dialogi duo de Fabricii Mordentis Salern i t ani prope divina adinventionem ad perfectam cosmimetriae praxim*, Paryż 1586.

<sup>3</sup> Por. wyrażenie *nove e maravigliose invenzioni* w dialogu G. Bruna: *Spaccio de la bestia trionfante*, w: *Dialoghi italiani*, Florencja 1958, s. 732-733.

• Por. objaśnienie terminów *vinculum* i *vincire* w: A. Nowicki: *Problematyka estetyczna w dziełach Giordana Bruna*, „Estetyk a”, t. 3, Warszawa 1962, s. 222.

<sup>5</sup> Por. E. Garin: *Considerazioni sulla magia del Rinascimento*, w: *L'Umanesimo e H demoniaco nell'arte*, Roma 1953, s. 215-224; L. Thorndike: *A Bistory of Magie and Ex peri mental Science*, 8 tomów, N. Jork 1929-1958; D. P. Walke r: *Spiritual and demonie Magie from Ficino to Campanella*, Londyn 1958; A. Nowicki: *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna* (rozdz.: *Kategoria „praktyki” a renesansowe zainteresowania „magią”*), cyt. wyd., s. 107-119; F. A. Yates: *Giordano Bruno and the Hermetic T radition*, Londyn 1964 (w szczególności rozdz. *Renaissance Magie and Science*, s. 144-156).

i techniki; słowo „virtus”, które w średniowieczu oznaczało chrześcijańską „cnotę”, zaczyna teraz znowu (jak w starożytności) oznaczać dzielność. Strona brzmieniowo-wyglądowa tych słów pozostała bez zmiany, natomiast strona znaczeniowa uległa daleko posuniętej laicyzacji.

Jednakże u teologów reformacji i kontrreformacji tradycyjne kategorie myślenia religijnego, a więc Bóg, Trójca święta, stworzenie, grzech, łaska, zbawienie, potępienie, predestynacja itd. powracają znowu na miejsce centralne.

Odpowiedź na pytanie: czy traktując renesansową aparaturę dwóch stuleci (XV i XVI) jako pewną całość, możemy wskazać na centralne kategorie tej aparatury - nie jest łatwa; należy tu zapomnieć o szczegółach, różnicach indywidualnych i wyjątkach, cofnąć się, by na cały materiał spojrzeć z pewnej odległości, pozwalającej uchwycić naraz jednym spojrzeniem całość a jednocześnie zamazującej nieco różnorodność i wtedy, świadomie upraszczając i rysując kontury grubą kreską, możemy pokusić się o przedstawienie następującego wykazu na jwaźniejszych renesansowych narzędzi pojęciowych.

Na pierwsze miejsce wysuwa się, ponad wszelką wątpliwość, szeroko rozgałęzione pojęcie *Natura*. Już Malebranche zauważa, „że natura jest pojęciem *par excellence* antychrześcijańskim”. Gilson, który przytacza to powiedzenie Malebranche'a, pokazuje, że pojęcie to istniało w filozofii średniowiecznej. Jednakże, jak powiada Gilson, „na każdym odcinku filozofii średniowiecznej porządek przyrodzony opiera się o porządek nadprzyrodzony, od którego zależy jako od swego początku i celu”, a więc to, co naturalne, występuje zawsze tylko obok tego, co nadnaturalne<sup>1</sup>. W filozofii renesansowej to, co naturalne, występuje niezależnie i przesłania sobą to, co nadnaturalne. Naturalność zjawisk zaczyna oznaczać przede wszystkim ich

---

<sup>1</sup> E. Gilson: *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958 (rozdz. *Sredniowiecze a natura*, s. 334 i nast.).



niezależność od jakichkolwiek czynników nadnaturalnych. Przyroda - powiada Telesio - może być wyjaśniona przy pomocy swoich własnych naturalnych zasad, *juxta propria principia*. Nawet najbardziej niezwykłe i zdumiewające zjawiska - powiadają Pomponacjusz i Vanini - posiadają „naturalne przyczyny”<sup>1</sup>. Niektórzy myśliciele próbują jeszcze przeciwstawiać człowieka przyrodzie, ale Bruno i Vanini zdecydowanie włączają człowieka w świat przyrody. „Człowiek ze wszystkimi swoimi zdolnościami wywodzi się z przyrody”<sup>2</sup> - powiada Bruno.

Naturalność zjawisk oznacza dla myślicieli renesansowych prawidłowość zachodzących w świecie procesów. Prawidłowość ta polega w szczególności na tym, że wszystkie rzeczy mają swój początek, swoją *akme* i swój kres<sup>3</sup>. Kres, rozkład, śmierć spełniają doniosłą funkcję w dziejach świata, ponieważ umożliwiają powstanie rzeczy nowych<sup>4</sup>.

Z takiego pojęcia Natury, która wypełnia sobą całą świadomość człowieka, i z takiego pojęcia naturalności zachodzących w świecie procesów wynika renesansowa koncepcja nauki, sztuk i praktycznych umiejętności. Zadaniem nauki staje się poznanie naturalnych przyczyn i praw rządzących procesami, aby w oparciu o zdobytą wiedzę przeprowadzać skuteczne działania, dokonywać odkryć i wynalazków, opanowywać przyrodę i tworzyć rzeczy nowe. Stąd renesansowe zainte-

<sup>1</sup> Por. charakterystyczne wyrażenie Vaniniego: *miracula, prodigia... ego... ad naturales causas iUa omnia reducam*. De *admirandis*, cyt. wyd., s. 367.

<sup>2</sup> G. Bruno: *Homo vero cum suis facultatibus omnibus unde emanavit primo? a natura sane par tu r ient e*. De *umbris i deorum* 0582), *Opera latine conscripta*, t. II-1, Neapol 1886, s. 59.

<sup>3</sup> Por. w szczególności P. Pomponatius: *De na tu r ati um eff ectum admirandorum causis seu de incantationibus liber*, Bazylea 1567, s. 279-295 i G. C. Vanini: *De admirandis...* cyt. wyd., s. 385-388 (istnieje „początek i kres każdego panowania i każdej religii... religia zaczyna się rozpadać, aż wreszcie dochodzi do jej całkowitego unicestwienia”).

<sup>4</sup> Piszą o tym m. in. Scipione Capece i Vanini.

resowanie problematyką metody. (Nie ma racji Guido De Ruggiero, kończąc swoją *Historię filozofii Odrodzenia* twierdzeniem, że filozofia ta nie tknęła problemu metody, który - rzekomo - znajdował się całkowicie poza jej horyzontem intelektu Inym<sup>1</sup>. Twierdzenia tego rodzaju związane są z reguły ze szczupłością bazy tekstowej, na której opiera się uogólnienie.)

Trzecim centralnym pojęciem filozofii renesansowej jest nowe pojęcie *człowieka*, będącego jednocześnie częścią przyrody i twórcą własnych losów. Istotnymi elementami człowieka są dla filozofów renesansowych rozum i ręce; w renesansowych pochwałach człowieka splatają się zazwyczaj te dwa wątki: podziw dla potęgi ludzkiego rozumu i dla wspaniałych dzieł rąk ludzkich.

Wiąże się z tym czwarta centralna kategoria renesansu - pojęcie dzieł ludzkich: *artes, scientiae, inventiones, machinamenta* (Manetti)<sup>2</sup>, *cose magnifiche ed ample* (Alberti)<sup>3</sup>, *miranda comperta, inventa* (Fracastoro)<sup>4</sup>, *meravigliose invenzioni* (Bruno)<sup>5</sup>, *meravigliose invenzioni, ammirande invenzioni umane* (Galileusz)<sup>6</sup>.

W oparciu o takie pojęcie człowieka i dzieł ludzkich

<sup>1</sup> „*Il problema* - pisze De Ruggiero - *che essa* (tzn. filozofia Odrodzenia) *non ha toccato, e che anzi è tutto fuori del suo orizzonte mentale, e appunto -il probl.ema del metodo*” (s. 575). Twierdzenie takie nie da się utrzymać w zestawieniu z obfitym materiałem, który zebrał i referuje N. W. Gilbert: *Renaissance Concepts of Method*, N. Jork 1960. Por. także A. Nowicki: *Centralne kategorie i filozofii Giordano Bruna*, cyt. wyd. (0 *metodzie*, s. 93-120).

<sup>2</sup> Por. tekst Manettiego w niniejszej książce, s. 109-110, a także G. Gentile: *Il concetto dell'uomo nel Rinascimento* (1916) w: *Il pensiero italiano del Rinascimento*, 3 wyd. Florencja 1955, zwłaszcza s. 90-113 i N. Badaloni: *Filosofia della mente e filosofia delle arti in Giannozzo Manetti*, „Critica Storica”, r. 2, zeszyt 4, lipiec 1963, s. 395-450.

<sup>3</sup> Por. Saitta, t. 1, s. 416.

<sup>4</sup> Por. Saitta, t. 2, s. 194.

<sup>6</sup> Por. G. Bruno: *Spaccio de la bestia trionfante, Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 733.

<sup>8</sup> Por. Saitta, t. 3, s. 322 i tekst Galileusza w niniejszej książce, s. 400-406.

powstaje w filozofii renesansowej *nowa teoria wartości* i nowa etyka. Ludźmi najwyższej cenionymi stają się teraz nie święci, ale odkrywcy, wynalazcy, myśliciele, *inventores novarum rerum et scientiarum* (Campanella) <sup>1</sup>. W rejestrze „cnót” pojawiają się i wysuwają na pierwszy plan nowe „dzielności”, których nie znało średniowiecze: przedsiębiorczość, inicjatywa, ambicja, pragnienie sławy (Telesio, Cardano) <sup>2</sup>. Miarą wartości człowieka staje się umiejętność wykonywania prac społecznie użytecznych (Campanella) <sup>3</sup>. Pojawia się pogląd, że najwyższą wartością jest kultura i że jedyną racją istnienia ludzi na świecie jest tworzenie przez nich wspaniałego świata dzieł ludzkich <sup>4</sup>.

\*

Spróbujmy teraz przyjrzeć się zebranim w tej antologii tekstom z punktu widzenia rozwoju renesansowej problematyki i aparatury pojęciowej i wskazać na miejsce, jakie każdy z tych tekstów zajmuje w kontekście całości renesansowej filozofii (a więc również w stosunku do tekstów, które do tej antologii nie weszły).

Rozpoczynamy od tekstu, w którym dyskutowany jest problem, na czym polega prawdziwe szlachectwo. Spór na temat istoty szlachectwa jest sporem typowo renesansowym, ponieważ stanowi odbicie typowego dla okresu Odrodzenia konfliktu klasowego między mieszczaństwem a feudałami. Przeciwno średniowieczno-feudalnej koncepcji uzależniającej wartość człowieka od jego pochodzenia, zasług przodków i miejsca zajmowanego dzięki urodzeniu na określonym szczeblu

<sup>1</sup> T. Campanella: *De gentilismo non retinendo*, Paryż 1636. s. 48.

<sup>2</sup> Por. G. Cardano: *De vita propria liber, Opera omnia*, Lyon 1663, t. 1, s. 7-8 i tekst Telesia w niniejszej książce, s. 257-261.

<sup>3</sup> Por. słowa Campanelli: „im więcej sztuk i rzemiosł człowiek zna, tym większym cieszy się poważaniem”. *Miasto Słońca*, Wrocław 1955, s. 52.

<sup>4</sup> Por. Saitta, t. 1, s. 3.

feudalnej drabiny (będącej istotnym elementem hierarchicznego zróżnicowania całej rzeczywistości) - postępowi myśliciele Odrodzenia występują z nową, antyfeudalną koncepcją, według której wartość człowieka polega na jego własnych zasługach. Ta nowa koncepcja występuje w kilku wariantach: jedni stawiają akcent na to, do czego człowiek doszedł, co dla siebie zdobył, a więc przede wszystkim na zdobyty majątek - to koncepcja burżuazyjna; drudzy biorą pod uwagę raczej społeczną użyteczność wykonywanej pracy<sup>1</sup> - to koncepcja plebejska. W sporze wzięło udział wielu renesansowych autorów (por. Poggio: *De nobilitate*, Cristoforo Landino: *Dialogus de vera nobilitate*, Bartolomeo Sacchi Platina: *De vera nobilitate*). Autorem wybranego przez nas tekstu *O prawdziwym szlachectwie* jest Buonaccorso de Montemagno (ok. 1390-1429), dowodzący, że prawdziwe szlachectwo polega nie na cudzej chwale, ale „na dzielności naszego własnego ducha”, której nie można odziedziczyć po szlacheckich przodkach, lecz którą trzeba zdobyć samemu. Prawdziwe szlachectwo zdobyć może każdy, ponieważ wszyscy rodzą się równi. Ta demokratyczna koncepcja „szlachectwa” oparta jest na nowej, renesansowej koncepcji „Przyrody” (będącej „królową całej rzeczywistości”), przez którą „wszyscy ludzie w jedynym miarze obdarzeni są przy urodzeniu z boską hojnością” duchem, czyli zdolnością do stania się dzielnymi i szlacheckimi. Obie te myśli będą wielokrotnie powtarzane przez późniejszych myślicieli Odrodzenia,

m. in. Vanini również będzie nazywał Przyrodę „królową”<sup>2</sup>, a Bruno powie, że Przyroda „wszystkim lu-

---

<sup>1</sup> Humanista Pietro Paolo Vergerio, z którym - w czasie pobytu na Węgrzech - zaprzyjaźnił się nasz Grzegorz z Sanoka, wysuwał następującą zasadę etyczną: *prodesse quam plurimis* (Saitta, t. 1, s. 277). Podobnie Grzegorz z Sanoka: *prodesse hominibus in civitate*. (Philippi Callimachi *Vita et mores Gregorii Sanocei*, Warszawa 1963, s. 66. Por. A. Nowicki: *Grzegorz z Sanoka*, Warszawa 1958, s. 37.)

<sup>2</sup> Buonaccorso da Montemagno: *imperatrix illa rerum omnium Natura*. Vanini: *Natura regina deaque mortalium*.

dziom dała wspaniałe skrzydła" <sup>1</sup>. W sposób najbardziej radykalny rozwinie demokratyczną koncepcję Campanella, twierdząc, że wartość człowieka należy mierzyć użytecznością pracy wykonywanej przez niego dla społeczeństwa i tego należy uważać za najbardziej szlachetnego, kto dobrze opanował najwięcej użytecznych umiejętności <sup>2</sup>.

Wbrew rozpowszechnionym poglądom, jakoby w okresie Odrodzenia odnawiano niemal wszystkie kierunki filozofii starożytnej prócz epikureizmu, który „odnowiony został dopiero w XVII w. przez Gassendiego i innych” <sup>3</sup>, wydaje się, że zarówno hedonistyczna etyka, jak materialistyczna fizyka Epikura - poznawane przede wszystkim za pośrednictwem poematu Lukrecjusza, „odkrytego” ok. r. 1414 przez Foggia Braccioliniego - były przyjmowane i rozwijane przez wielu myślicieli XV i XVI wieku. Niektórzy historycy filozofii mówią nawet o epikurejskim nurcie w kulturze Odrodzenia <sup>4</sup>.

Jednym z pierwszych „obrońców Epikura” był Cosimo Raimondi z Cremony (zm. w r. 1435). W wybranym przez nas fragmencie listu Cosimona nazywa Epikura „najmądrzejszym z ludzi” <sup>5</sup> i uważa za słuszny jego

<sup>1</sup> Cunctis, pro sufficientia, exquisitas alas tribuit no.tura. G. Bruno: *Sigittus sigittorum*, wyd. A. F. Gfrorer, *Jordani Bruni Nolani Scripta, quae latine confccit*, Stuttgart 1835-36, s. 554.

<sup>2</sup> Por. T. Campanella: *Miasto Stońca*, Wrocław 1955.

<sup>3</sup> W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*, t. 2, wyd. 4, Warszawa 1949, s. 18.

<sup>4</sup> Por. m. in. G. Saitta: *La rivendicazione di Epicuro nell' Umanesimo*, w: *Filosofia Italiana e Umanesimo*, Wenecja 1928; C. A. Fusil: *La Renaissance de Lucrece au XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siecle*, „Revue du XVI<sup>e</sup> siecle”, Paris 1928; obszerny rozdział o renesansowym epikureizmie w: C. Carbonara: *Il secolo XV*, Mediolan 1943; D. Cameron Allen: *The Rehabilitation of Epicurus and His Theory of Pleasure in the Early Renaissance*, „Studies in Philosophy”, t. 41, nr 1, styczeń 1944, s. 1- 15; por. także rozdział pt. *Renesansowa recepcja epikureizmu przez Grzegorza z Sanoka*, w: A. Nowicki: *Grzegorz z Sanoka*, Warszawa 1958, s. 184- 220.

<sup>5</sup> Później to samo powtórzy również Girolamo Cardano: *ita*

pogląd, że „rozkosz jest najwyższym dobrem”. Podobnie jak w poprzednim fragmencie, również i tu spotykamy centralną kategorię myślicieli Odrodzenia, mianowicie Przyrodę-Naturę, nazwaną „władczynią i nauczycielką całej rzeczywistości”<sup>1</sup>, która tak ukształtowała stworzonego przez siebie człowieka, „aby wszystkie rozkosze bez wyjątku mogły stawać się jego udziałem”. Słuszność hedonizmu uzasadniana jest argumentem naturalności rozkoszy; wszystko, co naturalne, jest dobre. Podobną przesłankę odnajdziemy później również u Telesia i Campanelli. Dla renesansowej filozofii człowieka szczególne znaczenie ma fakt, że Cosimo przeciwstawia platońskiemu ujęciu człowieka jako duszy materialistyczną koncepcję „całego człowieka” (*totus homo*).

Wątek hedonizmu etycznego pojawi się w tej antologii jeszcze kilka razy, m.n. u Lorenza Valli i Vaniniego, ale raczej w wersji Arystypa z Cyreny i Teodora niż Epikura.

Kultura Odrodzenia powstaje w okresie pierwotnej akumulacji kapitału. Jednym z pierwszych myślicieli włoskich, który zauważa, że coś się zmieniło i że współcześni mu ludzie bardziej gorączkowo dążą do wzbogacenia się niż ludzie z poprzednich pokoleń, był Poggio Bracciolini (1380- 1459), którego tekst *O chciwości* z roku 1429 opisuje pojawienie się „nienasyconego pragnienia gromadzenia bogactw” i „nieustanną pogoń za zyskiem”. Człowiek chciwy „gotów do swego celu iść po trupach”. Ale oprócz ujemnych skutków moralnych Poggio dostrzega również dodatnie skutki gospodarcze i społeczne dążenia do wzbogacenia się. „Dla pieniędzy podejmowane są wszelkie trudy i niewygody”. Chciwość staje się niekiedy „przyczyną zdobywania wiedzy” użytecznej dla innych ludzi. W sto kilkadziesiąt lat później podobną pochwałę chciwości wygłosi rodak Poggia Bernardo Davanzati (*Lezione delle Monete*, 1588), nazywając pieniądź krwią orga-

*mihī sapientissimus mortalium naturali lumine visus est Epicurus*. Cyt. wg Saitta, t. 2, s. 233.

<sup>1</sup> *ma omnium rerum princeps et institutrix natura*.

nizmu państwa i narzędziem poruszającym cały świat.<sup>1</sup> Na powszechną pogoń za pieniądzem zwraca także uwagę Giordano Bruno (por. jego wyrażenie: *di scudi l'amor universale*)<sup>2</sup>, a Vanini powie, że „złoto to najwyższy byt, od którego zależą wszystkie inne”<sup>3</sup>

Z Foggia dajemy także następny tekst, zawierający rozważania o społecznej funkcji praw. Jest to tekst reprezentatywny dla częstych w owym czasie porównań między różnymi naukami, sztukami i umiejętnościami. Tu mamy porównanie prawa z medycyną. Foggio rozważa problem, czy prawo istnieje z natury czy z ustanowienia ludzkiego, to znaczy, czy zostało narzucone przez władców. Podkreśla, że człowiek jest przede wszystkim istotą żyjącą w określonym społeczeństwie, a społeczeństwo nie może istnieć bez praw.

Myśl, że religie służą przede wszystkim do umacniania praw, ilustruje Foggio licznymi przykładami prawodawców, którzy opowiadali zmyślane historie o swych stosunkach z bóstwami, aby opromienić ustanawiane przez siebie prawa aureolą nadprzyrodzonej sankcji. Takie renesansowe rozważania o społecznej funkcji religii wiązały się zazwyczaj z wolnomyślnymi uogólnieniami podkreślającymi rolę „oszustwa” (*impostura*) w działalności prawodawców (a zarazem twórców religii), którzy - zgodnie ze wskazówkami Platona<sup>4</sup> - uważali, że można i należy oszukiwać lud w sprawach religii. W związku z niezwykle szerokim

<sup>1</sup> O Davanzatim pisze m. in. E. Lipiński: *Poglądy ekonomiczne Mikołaja Kopernika*, Warszawa 1955, s. 179-181.

<sup>2</sup> G. Bruno: *Candelaio*, Turyn 1964, s. 35. Por. także w iście dedykacyjnym Bruna do ambasadora M. de Castelnau de Mauvissiere opis Anglii jako kraju „gdzie handlarze bez sumienia i wiary łatwo stają się Krezusami” {G. Bruno: *Pisma f il ozoficzne*, Warszawa 1956, s. 58).

<sup>3</sup> *Aurum est summuni ens a quo caetera dependent entia.* (*Deadmirandis...* Paryż 1616, s. 95).

<sup>4</sup> Por. Platon: *Państwo*, s. 389 B; por. także św. Augustyn: *De civitate Dei*, księga 4, rozdz. 27 (*Expedire igitur existimat, faUi in religione civitates*) - zdanie cytowane przez Pomponacjusza (*De naturalium effectuum admirandorum causis seu de incant at ioni bu s*, Bazylea 1567, księga 8, s. 104) i Vaniniego (*Amphitheatrum aeternae providentiae*, Lyon 1615, s. 36).

rozpowszechnieniem tego wątku w literaturze XV, XVI i XVII wieku można mówić o typowo renesansowej teorii religii jako produktu „impostury”. Znajdziemy ten wątek u Machiavellego, Pomponacjusza, Montaigne'a, Giordana Bruna, Vaniniego, Campanelli, a później u libertynów francuskich, np. u Naude'go<sup>1</sup>. Foggio Bracciolini był także autorem listu opisującego bohaterską śmierć Hieronima z Pragi, spalonego na stosie z wyroku soboru w Konstancji. Foggio nie ukrywał w tym liście swego podziwu i szacunku dla postawy moralnej husyckiego kaznodziei, ale sam nie zdecydował się na zerwanie z katolicyzmem, mimo że jako wolnomyślny humanista odszedł daleko nie tylko od katolicyzmu, ale w ogóle od chrześcijaństwa.

Autorem następujących tekstów jest Lorenzo Valla (ok. 1407-1457), jedna z najślawniejszych postaci XV wieku, uznany autorytet w dziedzinie filologii łacińskiej, twórca nowej nauki, którą dziś nazywamy filologiczną krytyką tekstu, przeciwnik arystotelizmu, zwolennik etycznego hedonizmu.

Z *Dialektyki* Valli wybraliśmy dwa rozdziały. W jednym z nich Valla dowodzi, że terminy abstrakcyjne, kończące się na - *itas*, tworzone są w prawidłowej łacinie nie od rzeczowników, lecz od przymiotników. Poruszony przez Vallę problem nie jest bynajmniej problemem wyłącznie gramatycznym, lecz posiada głęboki sens filozoficzny. Gdyby terminy abstrakcyjne były tworzone od rzeczowników, można by sądzić, że oznaczają one pewne ogólne byty ze świata platońskich idei. Skoro jednak tworzone są od przymiotników, to nie oznaczają bytów, lecz tylko „jakości”, czyli cechy przysługujące przedmiotom jednostkowym, a więc nie posiadają odrębnego od nich istnienia. W rozważaniach tych nominalizm Valli stanowi niewątpliwie nawiązanie do średniowiecznego nominalizmu Ockhama i ockhamistów. Dalszym rozwi-

<sup>1</sup>Por. G. Naude: *Apologie pour tous les grands personnages qui ont este fausement soupconnez de magie*, Haga 1653, s. 49-51. Por. także G. Spini: *Ricerca dei tibertini. La teoria deU'impostura delle rehgioni nel Seicento itatiano*, Rzym 1950.



nięciem tego wątku będą nominalistyczne teksty Nicolai i Giordana Bruna.

Drugi rozdział burzy doniosłe dla filozofii średnio-wiecznej rozróżnienie między „istotą” (*essentia*) a „istnieniem” (*esse*). Z obu tych rozdziałów widać, że Valla

krytykuje scholastyków nie tylko za barbarzyńską łacinę, ale także za ich poglądy, jako że krytykowana przez niego terminologia jest odzwierciedleniem zwalczanej przez niego idealistycznej aparatury pojęciowej.

Poglądy etyczne Lorenza Valli możemy poznać z wybranych fragmentów dzieła *O rozkoszy* (1431). Dzieło ma formę dialogu; wzorem były dla Valli dialogi Cyncerona. Valla opracował kilka różnych wariantów tego dzieła<sup>1</sup>, zmieniając nazwiska występujących osób, reprezentujących trzy zasadnicze stanowiska: epikurejskie, stoickie i chrześcijańskie. Dyskusja dotyczy najwyższego dobra, którym jest, według Valli, rozkosz (*voluptas*). Najwięcej pasji włożył Valla w przedstawienie stanowiska hedonistycznego, przypisując zresztą epikurejczykom poglądy cyrenaików. Centralną kategorią tych rozważań jest, podobnie jak u Cosima Raimondiego, pojęcie natury, którą Valla - przed Brunem i Spinozą - ideo tyf iku je z Bogiem („natura i bóg są tym samym lub prawie tym samym” - *idem est enim natura quod deus, aut fere idem*). Z boskości natury wynika dla Valli wniosek, że wszystko, co naturalne, jest dobre; natura wszczepiła wszystkim istotom dążenie do rozkoszy, więc nie należy temu dążeniu przeciwdziałać. W szczególności rozmaite zakazy regulujące dziedzinę życia seksualnego nie opierają się na prawie natury, ale zostały ustanowione przez ludzi, i to niejednokrotnie w rezultacie ignorancji i zabobonu. Do takich nierozumnych, zabobonnych, sprzecznych z naturą zakazów należy między innymi celibat zakonnic.

Wiele miejsca zajmuje u Valli opis piękna świata.

---

<sup>1</sup> Pierwszą redakcję opracował Valla w r. 1431 (opubl. w Paryżu w 1512), drugą w 1433 (opubl. w Louvain w 1483 i w Kolonii 1509); trzecia pozostała w rękopisie. Por. Saitta, t. 1, s. 239.

Głoszonej przez teologów pogardzie dla świata Valla przeciwstawia renesansowy zachwyt nad pięknem jego różnorodnych form. Zachwyca Vallę blask złotych i srebrnych klejnotów i drogich kamieni, przepych bujnej roślinności pól, winnic i ogrodów. Zachwyca się dziełami sztuki. „Kto nie chwali piękna - pisze Valla - jest cielesnym albo duchowym ślepcem i jeżeli ma oczy, to zasługuje na to, aby ich nie mieć”. Teologowie potępiają zmysły. „Ja chciałbym - powiada Valla - żeby człowiek miał nie pięć, ale pięćdziesiąt albo pięćset zmysłów”. Najbardziej zachwyca Vallę piękno twarzy kobiecych; oglądanie go daje więcej radości niż kontemplowanie nieba.

Hedonizm i estetyzm Valli podbudowane są w dialogu *O rozkoszy* ontologią materialistyczną. Valla chwali epikurejczyków za wyzwolenie się od wiary w życie pozagrobowe<sup>1</sup>. Nie ma żadnego dowodu na istnienie piekła; „nie ma żadnych kar ani nagród pośmiertnych”. życie duchowe jest całkowicie zależne od ciała. „Bez organów cielesnych - pisze Valla - dusza nie może działać ani kontemplować”.

Do najbardziej charakterystycznych wątków filozofii renesansowej należy podkreślanie wartości i godności człowieka. W polemice ze średniowieczną teologią, która akcentowała słabość, marność i grzeszność człowieka, ukazując przepaść między bezgraniczną doskonałością Boga a godną pogardy małością człowieka, myśliciele renesansowi uważają człowieka za istotę godną szacunku i podziwu. Jedną z pierwszych prac<sup>2</sup> na ten temat jest traktat o programowym tytule: *O godności i doskonałości człowieka (De dignitate et excellentia hominis)*, napisany w latach 1451-1452. Autor Giannozzo Manetti (1369-1459) ośmielił się w nim podjąć polemikę z dziełem *O marności ludzkiego życia (De miseria humanae vitae)*, napisanym przez najslawniej-

<sup>1</sup> Por. De Ruggiero, s. 107.

<sup>2</sup> Na kilkanaście lat przed Manettim pracę pod podobnym tytułem (*De excellentia ac praestantia hominis*) napisał Bartolomeo Fazio.

szego przedstawiciela szczytowego okresu potęgi kościoła, mianowicie przez papieża Innocentego III (1198-1216).<sup>1</sup>

W pracy Manettiego występuje oczywiście renesansowe pojęcie „natury - jedynej nauczycielki” (*unica rerum magistra*), a także renesansowy estetyzm. Podobnie jak Val'la, również Manetti pisze o pięknie ludzkiego ciała<sup>2</sup> Jako jeden z pierwszych myślicieli, Manetti próbuje sformułować cel: chodzi o to, żeby człowiek stał się istotą „najmądrzejszą i najpotężniejszą”<sup>3</sup> - ten wątek zostanie później rozwinięty przez Telesia i Bruna. Potęgę, panowanie nad światem daje człowiekowi praca jego rąk. W pracy Manettiego znajdujemy charakterystycznie renesansową „pochwałę ręki”, którą nazywa - za Arystotelesem - „narzędziem n:1-rzędzi”<sup>4</sup>.

Największą zasługą Manettiego jest wprowadzenie do renesansowej filozofii człowieka pojęcia dzieła ludzkiego. Toonewłaśnie, a więc zobiektywizowany, utrwalony w określonych przedmiotach rezultat działania ludzkiego rozumu i ludzkich rąk stanowi, według Manettiego i wielu późniejszych myślicieli renesansowych, przede wszystkim o godności człowieka. Człowiek jest istotą godną najwyższego szacunku i podziwu przede wszystkim ze względu na tworzone przez siebie doskonałe dzieła, a więc sztuki, nauki, odkrycia, wynalazki (Manetti używa następujących określeń: *nostrae picturae, sculpturae, artes, scientiae, adinventiones, machinamenta, admirabiliter inventa*). Godne podziwu osiągnięcia ludzkie to dla Manettiego piramidy egipskie, malarstwo Giotta<sup>5</sup>,

<sup>1</sup> W roku 1584 inkwizytor hiszpański wciągnął dzieło Manettiego na indeks ksiąg zakazanych (Saitta, t. 1, s. 481).

<sup>2</sup> Por. N. Badaloni: *Filosofia della mente e filosofia delle arti in Giannozzo Manetti*, estratto da „Critica Storica”, r. 2, zeszyt 4, lipiec 1963, s. 412.

<sup>3</sup> Tamże, s. 415.

Tamże, s. 411.

<sup>5</sup> Na malarstwo Giotta jako jedno ze szczytowych osiągnięć ludzkich wskazywał już - w XIV wieku - Giovanni Boccaccio (*Genealogia deorum gentilium*).

rzeźby Lorenza Ghibertiego, architektura Brunelleschigo, trafne przewidywania astronomów <sup>1</sup>.

Ten sam wątek entuzjastycznej oceny dzieł ludzkich rozwijać będą m. in. Giordano Bruno, Campanella i Galileusz. Nieco inaczej wątek „boskości” człowieka przedstawia się w dziełach Ficino i Pica.

Marsilio Ficino (1433-1499) to czołowa postać renesansowego neoplatonizmu <sup>2</sup>, przywódca duchowy założonej w roku 1459 i popieranej przez Medyceuszów „Akademii Florenckiej”. W pierwszym okresie Ficino znajdował się pod wpływami filozofii materialistycznej, ale później spalił swój komentarz do Lukrecjusza i zajął się filozofią platońską. Przełożył z greckiego na łacinę dzieła Platona i najwybitniejszych przedstawicieli starożytnego neoplatonizmu; napisał *Teologię platońską, czyli o nieśmiertelności i wiecznym szczęściu duchów ksiąg 18 (Theologia Platonica. De immortalitate videlicet animorum ac aeterna felicitate libri XVIII, 1474)*. Celem zorganizowanego renesansu platonizmu miała być walka z szerzącą się bezbożnością, zwłaszcza aleksandrystów <sup>3</sup> i awerroistów, z których - jak pisał Ficino w przedmowie do przekładu Plotyna (1492) - „pierwsi uważają nasz umysł za śmiertelny, drudzy za jeden wspólny, a zarówno jedni, jak drudzy wyrrywają z korzeniem wszelką religię” (*illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant, Iii vero unicum esse contendunt, utriusque religionem omnem funditus aequae tollunt*)<sup>4</sup> Odrodzony platonizm miał być siecią

<sup>1</sup> Por. G. Gentile: *Il concetto dell'uomo nel Rinascimento* (1916), w: *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Florencja 1955, s. 90-114; De Ruggiero, s. 113; Saitta, t. 1, s. 479-495.

<sup>2</sup> Przed Ficinem - ale w innym duchu - odnawiał filozofię platońską Georgios Gemistos Plethon. Por. F. Masai: *Plethon et le platonisme de Mistra*, Paris 1956.

<sup>3</sup> Aleksandrystami nazywamy nawiązujących do Aleksandra z Afrodyzji zwolenników materialistycznej interpretacji Arystotelesa. Pierwszym wybitnym aleksandrystą był Pomponacjusz.

<sup>4</sup> Por. M. Frischeisen-Kohler: *Die Zeit des Ubergangs*, w: F. Uberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. 3, wyd. 14, Bazylea-Stuttgart 1957, s. 26.

służącą do łowienia umysłów, które pod wpływem epikureizmu i materialistycznej interpretacji arystotelizmu odeszły od chrześcijaństwa<sup>1</sup>.

Jednakże renesansowa próba powtórnej (po Augustynie)<sup>2</sup> chrystianizacji platoinizmu nie dała spodziewanych rezultatów. Ficino przyswoił sobie kulturę renesansową w celach konserwatywnych, nie po to, żeby ją rozwijać, ale po to, żeby ją zatrzymać i cofnąć<sup>3</sup>, lecz wbrew jego intencjom rozliczne wątki renesansowe, które Ficino starał się podporządkować dogmatom chrystianizmu, funkcjonowały samodzielnie i nadawały jego dziełom charakter dwuznaczny. Jednym z takich wątków były rozważania o potędze człowieka, drugim - dopuszczenie możliwości bezpośredniego kontaktu duszy ludzkiej z Bogiem (bez pośrednictwa kościoła)<sup>4</sup>, innym - zastąpienie chrześcijańskiej koncepcji jednorazowego objawienia synkretyczną koncepcją łańcucha objawień, którego ogniwami byli m. in. Hermes Trzykroćcielki, Orfeusz, Zoroaster, Pitagoras, Platon, Filon, Numenios, Plotyn, Jamblich, Proklos, św. Jan, św. Paweł, Dionizy (Pseudo) Areopagita. Powstawała w ten sposób synkretyczna *docta religio*, którą zainteresowali się i którą włączyli w bardzo różne konteksty tacy późniejsi myśliciele, jak Pico, Patrizzi, Bruno i Campanella.

Teksty wybrane z dzieł Ficina ilustrują nam jego - przejętą od neoplatoników starożytnych - koncepcję hierarchicznej struktury rzeczywistości, odnowienie platońskiej koncepcji świata wiecznych, doskonałych idei oraz dowody na nieśmiertelność duszy. Później w tekstach Pomponacjusza i Cardana zapoznamy się z obszerną kontrargumentacją w tej ostatniej sprawie.

<sup>1</sup> Por. C. Carbonara: *IL secolo XV*, Mediolan 1943, s. 126.

<sup>2</sup> Wpływ augustynizmu na dokonywaną przez Ficina recepcję platoinizmu podkreślał u nas M. Heitzman: *Studia nad akademią platońską, we Florencji*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1933. Por. także B. Kieszkowski: *Platonizm renesansowy*, Warszawa 1935.

<sup>3</sup> Por. C. Luporini: *La mente di Leonardo*, Florencja 1953; *Myśl Leonarda*, Warszawa 1962.

<sup>4</sup> Por. Saitta, t. 1, s. 531.

Antonio De Ferrariis, zwany Galateo (1444- 1517), był wolnomyślnym humanistą pochodzącym z południowo-włoskiej prowincji Apulii. W tekście, który wybraliśmy, Galateo dokonuje porównania między życiem kontemplacyjnym a życiem aktywnym. Problem ten był jednym z ulubionych rozważań humanistów. Epoka wielkich podróży, prowadzących do odkrywania nowych lądów, epoka odkryć i wynalazków zmieniających sposób życia, epoka wielkich walk klasowych i politycznych, w toku których wykuwano nowe modele stosunków międzyludzkich, określała kierunek porównań. Aktywny tryb życia stawał się czymś coraz bardziej atrakcyjnym, ponieważ w praktyce okazywało się, że aktywna działalność ludzka nie jest daremna, ale może wpływać na przeobrażenie rzeczywiście. Myśliciele tej epoki angażują się w społeczne i polityczne walki swojego czasu<sup>1</sup>; nie są „uczonymi gabinetowymi” izolującym się od zachodzących procesów historycznych, ale biorą w nich aktywny udział, żyją „pełnią życia” i dlatego również ich rozważania teoretyczne nasycają się konkretną, społeczno-polityczną treścią. Już Pietro Paolo Vergerio (1370- 1444) dowodził, że prawdziwa cnota (dzielność) nie polega na życiu w pustelni, ale na aktywnym uczestnictwie w życiu społeczno-politycznym<sup>2</sup>. Podobne myśli rozwijał Lorenzo Valla w dialogu *O kłamliwym imieniu i rzekomej wyższości zakonnego trybu życia* (*De mendaci religiosorum et nomine et praerogativa*), dowodząc, że od cnoty celibatu większą wartość społeczną ma małżeństwo, od cnoty posłuszeństwa większą wartość ma umiejętność dowodzenia, kierowania, zarządzania, od cnoty dobrowolnego ubóstwa - rozumne używanie bogactwa, a od spokojnego życia w odosobnieniu klasztornym bardziej użyteczne dla społeczeństwa jest aktywne uczestnictwo w życiu społecznym, w walkach tego świata. Również sam Valla może służyć za przy-

---

<sup>1</sup> Por. F. Engels: Wstęp do *Dialektyki przyrody*, cyt. wyd., s. 9.

<sup>2</sup> Por. Saitta, t. I, s. 281.

kład namiętnego angażowania się w spory polityczne, między innymi poprzez działalność publicystyczną.

W utworze pt. *Pustelnik (Eremita)* Galateo poddał ostrej krytyce współczesny sobie kościół, zestawiając go z wyidealizowanym obrazem pierwotnego chrześcijaństwa. Wykorzystał przy tym myśl Arystotelesa, że w świecie podksiężycowym wszystko podlega nieubłaganemu prawu rozwoju, starzenia się, psucia i umiędziania, jako wyjaśnienie faktu, że również chrześcijaństwo zestarzało się i zepsuło. Ten motyw rozwinął obszernie Pomponacjusz, Bruno i -Vanini.

Idealizując pierwotne chrześcijaństwo Galateo daleki jest od idealizowania patriarchów, których nazywa prostakami i ignorantami. Galateo zbyt wysoko ceni kulturę, wychowanie, naukę, aby mógł ignorantom przyznać prawo do nauczania ludzi wykształconych.<sup>1</sup> W obronie filozofii Galateo atakuje m. in. św. Hieronima za wprowadzenie do chrześcijaństwa retoryki, a więc fałszu. Sw. Augustyna potępia za propagowanie nietolerancji<sup>2</sup>.

W roku 1842 kardynał Angelo Mai wydal z rękopisu watykańskiego wiele dzieł Galatea. Opublikowany przez niego tekst stał się podstawą kilku następnych wydań, ponieważ jego kompetencje w zakresie paleografii i filologii nie podlegały dyskusji. Dopiero kilka lat temu, kiedy Antonio Altamura, przygotowując nowe wydanie, postanowił skonfrontować teksty drukowane z rękopisem, okazało się, że teksty Galatea zostały przez kardynała okaleczone, fragmenty bardziej wolnomyślne opuszczone<sup>3</sup>. Altamura wydał w roku 1959 pełny tekst, który wzięliśmy za podstawę wyboru fragmentów do przekładu. Zdania usunięte przez kardynała Mai i przywrócone przez Altamurę wyróżniliśmy nawiasami klamrowymi.

Wątek pochwały aktywności ludzkiej, działalności

<sup>1</sup> Por. Saitta, t. 2, s. 139.

<sup>2</sup> Tamże, t. 2, s. 147-148.

<sup>3</sup> Antonio De Ferrariis Galateo: Epistole, Edizione critica a cu.ra di A. Altamura, Lecce 1959, s. **XXIX**.

społecznie użytecznej, pracy rozw13a3ą w XV wieku również Pandolfo Collenuccio, Tito Livio de' Frulovisi, Matteo Palmieri<sup>1</sup> Największe znaczenie filozoficzne miało jednak w XV wieku to, co na temat aktywności człowieka napisał Giovanni Pico della Mirandola (1463- 1494).

Pico żył zaledwie 31 lat. Wybrane przez nas fragmenty pochodzą z lat 1485, 1486 i 1489, kiedy autor miał 22, 23 i 26 lat. Każde z tych dzieł za jmu je doniosłe miejsce w dziejach filozofii włoskiego Odrodzenia.

W liście do wybitnego humanisty weneckiego Almoró Barbaro (1485) Pico zakwestionował naczelną zasadę „humanistycznego” sposobu wartościowania tekstów filozoficznych. Renesansowi humaniści (w wąskim, filologicznym rozumieniu tego słowa) próbowali - śladem Valli - dyskredytować filozofię średniowieczną metodą ośmieszania jej „barbarzyńskiego” języka. Postulat przywrócenia językowi łacińskiemu jego klasycznego kształtu, piętnowanie mianem barbaryzmów tych wszystkich słów i wyrażeń, których nie było w leksykonie Cycerona, pomagało humanistom w burzeniu scholastycznych dystynkcji pojęciowych. Jednakże w toku takiej walki z filozofią średniowieczną zachodziło niebezpieczeństwo zatracenia tego, co w dziełach filozofów średniowiecznych było cenne; w procesie odrzucania średniowiecznych rozwiązań i rozmaitych problemów pozornych można było stracić z pola widzenia niektóre problemy realne i doprowadzić w ten sposób do prymitywnego spłycenia filozofii. W takiej sytuacji głos w obronie filozofii średniowiecznej, wysuwający doniosłą i niewątpliwie słuszną zasadę, że w filozofii ważniejsza jest treść „niż forma”<sup>2</sup>, czyli sposób językowego wyrażania tej treści, głos pomniejszający wagę zarzutów humanistycznych, koncentrujących się na

<sup>1</sup> Por. Saitta, t. 1, s. 369, 380, 389.

<sup>2</sup> K ilka dziesiąt lat przedtem humanista Leonardo Bruni z Arezzo wypowiedział słuszny pogląd, że sama poprawność formy literackiej bez doniosłej naukowej treści jest czymś bezpłodnym i czczym (*Htterae sine rerum scientia steriles sunt et inanes*, Saitta, t. 1, s. 272).



krytyce raczej języka średniowiecznych filozofów niż treści ich dzieł, odegrał rolę pozytywną, mimo że na krytykę filologicznego humanizmu było właściwie jeszcze za wcześnie. Jeszcze przez kilka dziesięcioleci humanizm filologiczny - mimo dostrzeżonej przez Pico jednostronności - będzie w życiu kulturalnym Włoch spełniać bardzo doniosłe i postępowe funkcje (zwłaszcza w zakresie przyswajania najcenniejszych dzieł nauki, filozofii i literatury greckiej i rzymskiej oraz wypierania treści kultury średniowiecznej przez odpowiednio wybrane i zinterpretowane treści kultury antycznej - a także w zakresie wytwarzania nowej, nieśredniowiecznej aparatury pojęciowej dla potrzeb nowej problematyki filozofii nowożytnej<sup>1</sup>). Dopiero później, od połowy XVI wieku, gdy najważniejsze teksty autorów starożytnych zostały już wydane drukiem i w ten sposób podstawowe zadanie filologicznego humanizmu zostało w zasadzie wykonane, humanizm zaczął się przekształcać z bojowego, nowatorskiego ruchu kulturalnej ofensywy w jałową pedanterię. Ta późna, załegenerowana postać humanizmu filologicznego stanie się później w latach osiemdziesiątych XVI wieku przedmiotem gwałtownych ataków Giordana Bruna (por. pedant Manfurio w komedii *Candelaio*, pedant Prudenzio w *Uczcie popielcowej*, pedant Polihimnio w dialogu *O przyczynie, początku i jedności*).

Drugi tekst pochodzi z przemówienia, które Pico przygotował w roku 1486 na otwarcie wielkiego zjazdu filozoficznego, mającego przedyskutować 900 przedstawionych przez niego tez. Jednakże papież Innocenty VIII (1484-1492) nie dopuścił do zorganizowania zjazdu, tezy Pica zostały potępione. Pico uciekł do Francji, tam został uwięziony, ale przygotowane przez niego przemówienie stało się programowym manifestem renesansowego humanizmu - w takim sensie tego słowa, który związany jest nie ze stosunkiem do kultury antycznej (a zwłaszcza do sprawy poprawności języka), lecz z nowożytną filozofią człowieka. Za Ma-

<sup>1</sup> Por. Saitta, t. 1, s. 594.

nettim Pico podjął motyw godności człowieka. Znajdujemy w tym przemówieniu często cytowane w okresie Odrodzenia zdanie z dzieła przypisywanego Hermesowi Trzykroćwielkiemu: „Człowiek jest wielkim cudem” (*homo miraculum magnum est*)<sup>1</sup>. Pisząc to przemówienie Pico zapomniał, że jako chrześcijanin obowiązany jest wierzyć w „grzech pierworodny”, a więc w upadły charakter natury ludzkiej. Zamiast marność i grzeszność człowieka pokazana jest w tym przemówieniu jego „godność”, którą Pico upatruje przede wszystkim w tym, że *c z ł o w i e k j e s t t w ó r c ą samego siebie (sui ipsius plastes)*.

Pico sam należał do bogatego rodu książęcego. Nie zauważył więc tego, że możliwość kształtowania własnej osobowości nie dla wszystkich warstw renesansowego społeczeństwa jest możliwością jednakowo realną. Wybór propagowanej przez niego drogi życia - polegającej na całkowitym zatopieniu się w dociekaniach filozoficznych - nie zależał tylko i wyłącznie od zrozumienia, że taki tryb życia jest czymś „boskim”, ale również od warunków materialnych. Ogromna większość ludzi jego czasów żyła przecież w nędzy i musiała zarabiać w pocie czoła na chleb. Wzywanie ich, aby zamiast uganiać się za dobrami materialnymi zajęli się filozofią, było gorzką, okrutną - choć nieuświadomianą sobie przez Pica - ironią. Ale samo pokazanie, że możliwy jest inny sposób życia i że - w pewnej mierze przynajmniej - losy ludzi zależą od nich samych<sup>2</sup>, spełniało niewątpliwie rolę rewolucjonizującą. Toteż od Pica prowadzi prosta droga do jego angielskiego entuzjasty, autora angielskiej wersji życiorysu Pica, mianowicie do Tomasza Morusa (1478- 1535). Centralną myśl Morusa jest identyczna z centralną myślą Pica:

<sup>1</sup> W roku 1491 zdanie to powtórzy m. in. Marsilio Ficino (por. De Ruggiero, s. 135).

<sup>2</sup> Myśl, że człowiek jest kowalem własnego losu, znajdujemy już u starożytnych, m. in. u Korneliusza Neposa. W XIV wieku Marsyliusz z Padwy i Colluccio Salutati (1331-1406) dowodzą, że społeczne życie ludzi jest kształtowane przez samych ludzi. Por. B. Suchodolski, *Na-rodziny nowożytnej filozofii człowieka*, 1963, s. 94.

losy ludzi zależą od samych ludzi. <sup>1</sup> Tyle tylko, że Pico pisał o jednostce i jednostkowym akcie wyboru indywidualnego modelu życia, natomiast Morus ukazał możliwość wyboru innego modelu życia społecznego (*Utopia*, 1516).

Podkreślając doniosłość renesansowej filozofii człowieka zawartej w tekście Pica, trzeba jednak zauważyć, że główne kategorie tej filozofii pojawiają się tu w postaci zalążkowej, nierozwiniętej a więc niejasnej i enigmatycznej. Niejasne jest pojęcie człowieka, niejasne pojęcie wolności, niejasne pojęcie wyboru. Nie wiadomo, czy chodzi o wybór jednorazowy, po którym człowiek przybiera określony kształt i traci wolność, czy też zły wybór można poprawić, a raz przyjęty kształt zamienić innym kształtem. W pierwszym przypadku wolność ludzka jest czymś iluzorycznym, ponieważ przejawia się wówczas, kiedy człowiek jest jeszcze „nikim”, czymś nieukształtowanym, a więc wybór zostaje dokonany w sposób!J przypadkowy, ponieważ nie wyrasta z ukształtowanej osobowości i z pełnej wiedzy o różnych rodzajach życia. W drugim przypadku - jeżeli dokonany akt wyboru nie odbiera człowiekowi wolności - człowiek nie może wybrać innej postaci życia niż ludzka, ponieważ dzięki wolności pozostaje wciąż człowiekiem. Drugą niejasną sprawą jest postulowany przez Pica przedmiot wyboru. Nie wiadomo, czy poszczególne rodzaje życia są uporządkowane hierarchicznie i chodzi o wybranie najdoskonalszego, czy też danej człowiekowi możliwości stania się „wszystkim” odpowiada pragnienie stania się „wszystkim”. W pierwszym przypadku możliwość stania się „wszystkim” jest iluzoryczna, bo człowiek może i powinien przybrać tylko jakiś jeden określony kształt, a więc człowiek nie jest wolny, lecz musi być posłuszny temu, co przed jego wyborem zostaje określone jako na jwyższy rodzaj życia do wybrania. W drugim przy-

---

<sup>1</sup> W sprawie tej polemizowałem z prof. Robertem Weissem na zjeździe w Mirandoli w związku z jego referatem pt. *Pico e l'Inghilterra*.

padku nie mamy do czynienia z wyborem we właściwym znaczeniu tego słowa, ponieważ wybiera się nie jakąś jedną możliwość, lecz wszystkie. Trzecia niejasność dotyczy tego, na czym według Pica ma polegać doskonałość człowieka. Czy na tym, że się wewnętrznie jest kimś, czy też na działalności, w wyniku której powstaje coś cennego jako nasze dzieło?

Wszystkie trzy sprawy zostały podjęte przez późniejszych myślicieli i rozwinięte w określonym kierunku. Na przykład u Giordana Bruna nastąpiło rozstrzygnięcie na rzecz takiej interpretacji wolności, która polega nie na jednorazowym akcie wyboru, ale na całej serii takich aktów; następnie rozstrzygnięcie na rzecz wyboru nie jednego rodzaju życia, ale na rzecz stawiania się „wszystkim” (*omnia*); i wreszcie rozstrzygnięcie na rzecz takiej interpretacji doskonałości człowieka, która polega na eksterioryzacji, a więc na tworzeniu doskonałych dzieł<sup>1</sup>.

Trzeci tekst Pica wzięty jest z jego dzieła pt. *Heptaplus* (*Siedmioraka opowieść o sześciu dniach stworzenia*, 1489) i zawiera rozważania z filozofii przyrody. Stanowi to bardzo doniosłe przesunięcie punktu ciężkości filozofii renesansowej z człowieka na przyrodę i dlatego lata 1485- 1489 można uważać za istotną cezurę przy próbach periodyzacji procesu rozwoju włoskiej renesansowej myśli filozoficznej. W dziele *Heptaplus* pod pretekstem komentowania pierwszych wersetów księgi *Genezis* Pico wyklada własną filozofię, traktując Pismo święte jako zbiór pustych naczyń, które można napełnić nowym winem. Później skorzysta z tego przykładu<sup>2</sup> Giordano Bruno i spróbuje w tekst bi-

<sup>1</sup> Sprawę niejasności centralnych kategorii Pica i jednoznacznego ich rozwinięcia przez Giordana Bruna omawiałem w swym wystąpieniu na zjeździe w Mirandoli: *Sviluppo di tre motivi pichiani nelle opere di Giordano Bruno*. Por. *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo, Convegno internazionale* (Mirandola, 15-18 Settembre 1963), Florencja 1965, t. 1, s. 157-158.

<sup>2</sup> Jednym z naśladowców dzieła *Heptaplus* był biskup Agostino Steuco, który w swej interpretacji księgi *Genezis* opierał się na Dionizym, Hermesie, Plotynie, orfikach, Numeniosie.

blijny wtłoczyć sens zgodny z nową kosmologią rozwijaną w oparciu o teorię Kopernika<sup>1</sup>. Doniosłe znaczenie miało także dzieło Pica skierowane przeciwko astrologii, w którym bronił znaczenia wolności ludzkiej pomniejszanego przez zwolenników astrologicznego determinizmu oraz wysuwał postulat, aby zamiast wymyślać urojone związki między gwiazdami a zjawiskami ziemskimi badać rzeczywiste przyczyny naturalnych zjawisk.

Z Leonardem da Vinci (1452- 1519) przenosimy się właściwie do innej epoki. Genialny malarz i rzeźbiarz był jednocześnie wybitnym uczonym, który niemal o całe stulecie przed pracami Galileusza wpadł na genialną myśl, że fizyka powinna ujmować wyniki doświadczeń w formuły matematyczne.<sup>2</sup> Później na tę samą myśl wpadnie pod koniec życia Bernardino Telesio. Ale u Leonarda mamy nawet próby przeprowadzania doświadczeń fizycznych (np. badanie wytrzymałości drutu), w którym mierzenie poszczególnych elementów stanowi podstawę do ujęcia wyników od strony ilościowej. Nie bez wpływu na postawę Leonarda była zapewne lektura dzieł Rogera Bacona, trzynastowiecznego prekursora myśli o konieczności stosowania matematyki w przyrodoznawstwie. Myśl o matematycznej strukturze wszechświata rozwijał również w traktacie *O boskiej proporcji* (1508) przyjaciel Leonarda, Luca Pacioli<sup>3</sup>.

Oparcie się na doświadczeniu i matematyce odróżnia - według Leonarda - nauki prawdziwe od nauk pozornych. Całkowity brak zainteresowania Leonarda dla nauk tajemnych czyni go postacią wyjątkową wśród myślicieli Odrodzenia, którzy jeszcze przez sto lat (mam na myśli Fracastora, Cardana, Scaligera, Patriziego, Jamblichu i Proklosie - ale w duchu konserwatywnym, bez śmiałych koncepcji Pica).

<sup>1</sup> Por. moje *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, Warszawa 1962, s. 67-68 i 127-129.

: *Nessuna umana investigazione* - powiada Leonardo - *si può dimandare vera scienza se essa non passa per le matematiche dimostrazioni*. Por. Saitta, t. 2, s. 48.

<sup>3</sup> Por. De Ruggiero, s. 163.

Portę, Bruna, Campanellę i wielu innych) nie będą się mogli uwolnić od uroku magii, astrologii, alchemii i innych tego rodzaju nauk.<sup>1</sup>

W estetyce Leonarda najważniejszą rzeczą wydaje się jego myśl o poznawczych możliwościach i zadaniach malarstwa. Roślinami, zwierzętami i ciałem ludzkim interesował się Leonardo jednocześnie jako malarz i jako badacz. Niekóór e anatomiczne rysunki Leonarda reprodukowaó później - w roku 1543 - wybitny anatom A. Vesalius z Brukseli, profesor anatomii w Padwie, w dziele *De humani corporis fabrica*.

Badając ciaó ludzkie Leonardo doszedó do doniosóych, materialistycznych uogólnieó, wypowiadając myśl, że dusza jest „pewną potencją związaną z ciałem” (*una potentia congiunta al corpo*), i wobec tego „nie może działać ani odczuwać bez organicznych narządów tego ciała” (*.senza li strumenti organici di tal corpo nulla puóoperare ille senire*)<sup>2</sup>

Również Nicolo Machiavello (1467- 1527) wyróżnia się wśród większości filozofów XVI wieku swoją nowoczesnością. Wraz z Guicciardinim jest jednym z pierwszych pisarzy, którzy do spraw państwa i prawa podchodzą w sposób całkowicie laicki. Wybraliómy fragment, w którym Machiavelli ómiaó i wyraźnie odslania społeczne funkcje religii, oskarżając chrześcijaństwo, że swoim nakazem przebaczenia wyrządzonej krzywd uczyniło ludzi słabymi, wydając w ten sposób ówiat na łup zóoczyóów<sup>3</sup>. Za tego rodzaju teksty Machiavelli uzyskaó od Vaniniego, Mersenne'a i innych tytuó „księcia ateistów”<sup>4</sup>.

Drugi fragment to rozwinięcie myóli, którą juó znamy z przemówienia Pica: dzięki dzielności (*virtu*) ludzie mogą być w pewnej mierze twórcami wóasnóych

<sup>1</sup> Por. metodologicznie interesujące podkreólanie przez Luporiniego tego, czego nie ma u Leonarda, a więc czego charakterystyczny brak odróznia go od współczesnych.

<sup>2</sup> Por. Saitta, t. 2, s. 25.

<sup>3</sup> Por. De Ruggiero, s. 372 i Saitta, t. 3, s. 411.

<sup>4</sup> Por. G. C. Vanini: *Amphitheatrum*, Lugduni 1615, s. 35 i po nim M. Mersenne.

losów, ale - i tu Machiavelli wprowadza element nowy - trzeba pamiętać, że żyje się w określonym świecie, który w poważnym stopniu warunkuje działalność ludzką. Dlatego trzeba starać się ąkładnie poznać prawa rządzące zachodzącymi procesami <sup>1</sup>, aby wiedzieć, kiedy i w jaki sposób podejmować działania, których obiektywne skutki będą zbliżone do tego, co pragniemy osiągnąć.

Próba zbudowania nauki o działalności politycznej według modelu: „jeżeli chce się osiągnąć to a to, wówczas działanie najbardziej skuteczne polega na tym a tym” i wprowadzenie pojęcia „dobrze użytych okrucieństw” (*crudeltd bene usate*) ściągnęło na głowę Machiavellego całą lawinę oskarżeń, jakoby propagował wysoce niemoralną zasadę, iż cel uświęca środki - zasadę określaną od jego nazwiska „machiavellizmem”. Jeżeli jednak przyjrzymy się celom, które rzeczywiście przyświecały Machiavellemu, wówczas dostrzeżemy w nim przede wszystkim gorącego pa triotę, marzącego o zjednoczeniu Włoch i o powstaniu takiej władzy państwowej, która - łamiąc opór wstecznych sił feudalnych - skieruje kraj na drogę rozwoju gospodarczego i politycznego.

Int eresu jącą obronę Machiavellego podjął w sto lat później Traiano Boccalini (1556- 1613), wyjaśniając, że to nie Machiavelli wynalazł obłudną i okrutną politykę, ale powszechnie szanowani królowie i książęta. Jakże więc można czcić oryginał a potępiać jego odbicie w lustrze. „Zbrodnia” Machiavellego polegała na tym, że chciał otworzyć oczy społeczeństwu, które było ślepe i nie widziało, w jaki sposób jest rządzone i w jaki sposób religia jest wykorzystywana dla umacniania władzy. A więc Mac iavelli nie był nauczycielem tyranów, lecz przeciwnie, był tym, który zdemaskował ich obłudę <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Por. De Ruggiero, s. 369 (!e *lcggi dinamiche di!!la societd umana*).

<sup>2</sup> Tekst z *Ragguagli di Parnaso* ( 612) w antologii myśli politycznej renesansu, reformacji i kontrreformacji, L. Firpo, s. 663- 664. Por. Saitta, t. 3, s. 466-4 68.

Machiavelli miał mnóstwo naśladowców, i to zarówno wśród postępowych, jak i konserwatywnych pisarzy politycznych. Tym, który przystosował machiavelizm do potrzeb kontrreformacji, był Giovanni Botero (1544-1617), autor dzieła *O racji stanu (Della Ragion di Stato)*, (1589), w którym dowodził wyższości katolicyzmu nad innymi wymaniami argumentem, że „wiara katolicka czyni poddanych posłusznymi księciu” (*la Fede Cattolica rende i sudditi obbedienti al Principe*)<sup>1</sup>

Następne teksty przenoszą nas w niezmiernie trudną problematykę renesansowego arystotelizmu. Zagadnieniom filozofii Arystotelesa poświęcone są w tej antologii teksty Pomponacjusza, Porzia, Capecego, Cardana, Scaligera, Cesalpina, Patriziego, Zabarelli, Bruna, Cremoniniego i Vaniniego. Jedni z nich, jak Pomponacjusz, Porzio, Cesalpino, Zabarella, Cremonini i Vanini, uważali się za arystotelików, a Capece, Patrizzi i Bruno za krytyków arystotelizmu, ale podział taki budzi wiele wątpliwości. Wymienieni „arystotelicy” są przeważnie myślicielami oryginalnymi, którzy przy rozwiązywaniu nowych, renesansowych problemów posługują się tylko, i to częściowo, aparaturą pojęciową arystotelizmu. Natomiast jeśli chodzi o krytyków arystotelizmu - zwłaszcza o Bruna - to bynajmniej nie jest rzeczą pewną, że jego wywody są krytyką arystotelizmu z zewnątrz, ponieważ jest on - w podstawowym trybie własnej aparatury pojęciowej - bardzo bliski wyliczonym wyżej przedstawicielom renesansowej, materialistycznej interpretacji arystotelizmu.

Nie jest prawdą rozpowszechniony pogląd, że renesansowi arystotelicy opierali się tylko na dziełach Arystotelesa, a nie na własnych doświadczeniach<sup>2</sup>. Wystarczy spojrzeć na naukowy warsztat botanika Cesalpina. Wcale też nie jest rzeczą oczywistą, że rola przełomu renesansowego w filozofii polega - jak to niekiedy bywa przedstawiane - na zburzeniu autory-

<sup>1</sup> Por. Saitta, t. 3, s. 474.

<sup>2</sup> Por. słuszne uwagi De Ruggiera, s. 340.



tetu Arystotelesa. Co najmniej do czasów Galileusza autorytet Arystotelesa służy również przeciwnikom tendencji postępowych, a jeśli chodzi o ten odcinek frontu filozoficznego, na którym toczy się bezpośrednia walka z teologią i podstawami średniowiecznego, chrześcijańskiego poglądu na świat, to zwolennicy materialistyczne interpretacje arystotelizmu, tacy jak Pomponacjusz, Porzio, Cardano, Scaligero, Cesalpino, Cremonini i Vanini, stanowią wraz z Bruccem ponad wszelką wątpliwość najbardziej wysunięty i zuchwały oddział wolnej - a niekiedy nawet wyraźnie ateistycznej - myśli.

W XIV i XV wieku spór o interpretację Arystotelesa toczył się między dwoma zasadniczymi obozami: tomistami i awerroistami. W wieku XVI - wkrótce po opublikowaniu pism starożytnego komentatora pism Arystotelesa, Aleksandra z Afrodyzji (1495) - wraz z Pomponacjuszem pojawia się trzeci obóz, który daje bardziej materialistyczną interpretację arystotelizmu niż ta, której autorami byli awerroiści, mianowicie aleksandryści.

Zaliczanie Pomponacjusza (1462- 1524) do arystotelików-aleksandryistów nie powinno nam przesłaniać oryginalnego wkładu Pomponacjusza w dzieje renesansowej filozofii, wkładu, który wykracza poza to, co Pomponacjusz mógł wyczytać w dziełach Arystotelesa i Aleksandra. Szczególnie interesujące są u Pomponacjusza cztery następujące wątki. Po pierwsze, jego dążenie do zbudowania naukowego poglądu na świat przez wykazanie naturalności i prawidłowości zachodzących w świecie procesów. W szczególności starał się Pomponacjusz wykazać, że zjawiska uważane za „cuda” nie mają bynajmniej charakteru nadnaturalnego, ale posiadają naturalne przyczyny, i jedynie nieznanostwo naturalnych przyczyn, a więc ignorancja rodzi wiarę w „cuda”. Ten wątek rozwija Pomponacjusz przede wszystkim w dziele pt. *O przyczynach godnych podziwu naturalnych zjawisk, czyli o czarach* (1520). Wątek ten będzie później podjęty przez Vaniniego a także przez Spinozę. Determinizmowi Spinozy

toruje drogę również drugi wątek, mianowicie rozważania Pomponacjusza nad koniecznością w dziele pt. *O przeznaczeniu, woLnej woli i predestynacji* (1520). Zdaniem historyków filozofii dzieło to nie daje żadnego ostatecznego rozwiązania. Pomponacjusz ogranicza się tylko do krytyki istniejących poglądów na ten temat. Warto jednak zwrócić uwagę, że również taka konstrukcja pracy byłaby zajęciem określonego stanowiska. W każdym razie opowiadając się w tym dziele za koncepcjami Aleksandra z Afrodyzji w kwestii konieczności, Pomponacjusz opowiedział się zarazem, i to explicite - a nawet nie bez złośliwości - przeciwko określonym koncepcjom św. Tomasza z Akwinu, uderzając zwłaszcza w tomistyczne twierdzenie, że nierówność w świecie istnieje z woli Bożej, ponieważ jest koniecznym elementem doskonałości świata. Tę krytykę poglądów św. Tomasza włączyliśmy do naszego wyboru.

Trzecim interesującym wątkiem jest u Pomponacjusza krytyka prób filozoficznego uzasadnienia dogmatu o nieśmiertelności duszy. Akceptując definicję intelektu daną przez Arystotelesa w traktacie *O duszy*, Pomponacjusz dowodzi, że intelekt ludzki jest dwójako uzależniony od tego, co materialne: od strony podmiotowej, a więc od organizmu, którego jest funkcją<sup>1</sup>, i od strony przedmiotowej, a więc od konkretnych bytów materialnych, które mogą być ujęte tylko przez zmysł y. Ze śmiertelności duszy wynika zaprzeczenie pośmiertnych kar i nagród, a więc chrześcijańskiego piekła, czyśćca i nieba. Z tym wiąże się czwarty wątek, mianowicie próba zbudowania etyki świeckiej, w której uzasadnienie norm odbywa się bez wiary w nieśmiertelność duszy. Oba te wątki znajdują się w wybranym przez nas fragmencie dzieła *O nieśmiertelności duszy* (1516). Wątki te rozwiną później Porzio i Cardano.

Materiaлистyczne elementy filozofii Pomponacjusza

---

<sup>1</sup> Saitta zwraca uwagę na to, że Leonardo i Pomponacjusz niezależnie od siebie - i w inny sposób - doszli do podobnych poglądów na zależność duszy od ciała, Saitta, t. 2, s. 24.

uwikłane były w astrologię. Myśl o zależności świata podksiężycowego od gwiazd była fantastycznym wyrazem trafnego domysłu o obiektywnym istnieniu praw przyrody. Astrologia Pomponacjusza miała ostrze skierowane przeciwko chrześcijaństwu, ponieważ zależne od gwiazd były według niego również religie, pojawiające się i umierające odpowiednio do obserwowanych na niebie koniunkcji planet. W tej dziedzinie głównym kontynuatorem Pomponacjusza był Cardano.

Przeciwko Pomponacjuszowi - w obronie nieśmiertelności duszy - wystąpili Gasparo Contarini (1483-1547), Agostino Nifo (1473-1546), Vincenzo Colzado, Crisostomo Javelli, Antonio Bernardi, Bartolomeo Fiera, Gerolamo Amidei. Natomiast najwybitniejszymi kontynuatorami filozofii Pomponacjusza byli Simone Porzio, Girolamo Fracastoro, Sperone Speroni, Girolamo Cardano i po stu latach Giulio Cesare Vanini. Wykładów Pomponacjusza słuchał prawdopodobnie - w czasie swego ośmioletniego pobytu na studiach we Włoszech - Mikołaj Kopernik.

Simone Porzio (1496-1555) w traktacie *O umyśle ludzkim* (*De mente humana*, 1551) utrzymywał, że dusza jako akt ciała nie może istnieć poza ciałem. W traktacie *O zasadach rzeczy naturalnych* (*De rerum naturalium principiis*) Porzio odrzuca kreacjonizm i emanacjonizm jako sprzeczne z autentycznym arystotelizmem, według którego materia jest wieczna i wraz z formą stanowi równorzędną współprzyczynę (*con-causa*) wszystkich rzeczy, ich źródło i początek (*fons et origo*). Przeznaczenie (*fatum*) i opatrność to, według Porzia, nic innego jak prawa przyrody<sup>1</sup>. W naszym wyborze Porzio reprezentowany jest przez teksty, w których objaśnia własne pojęcie materii.

Słuchaczem wykładów Pomponacjusza był Girolamo Fracastoro (1478-1553), lekarz, filozof, poeta, astronom i wynalazca. Swoimi koncepcjami astronomicznymi torował drogę Kopernikowi<sup>2</sup>, toteż Giordano

<sup>1</sup> Por. Saitta, t. 2, s. 363, 377, 380.

<sup>2</sup> Saitta nazywa Fracastora „prekursorem Kopernika” (t. , 2

Bruno wprowadził go do swego dialogu *O nieskończonym wszechświecie i światach* (1584), traktując go z wielką sympatią i szacunkiem. W nawiązaniu do starożytnego atomizmu Fracastoro wypracował - doniosłe dla medycyny - pojęcie materialnego atomu choroby, czyli „zarazka”. Przed Portą i Galileuszem pisał, w jaki sposób z dwóch soczewek można skonstruować teleskop do oglądania księżyca<sup>1</sup>. Przed naukami postawił Fracastoro doniosły cel: szczęście ludzkości<sup>2</sup>. Jego poemat zawiera piękną pochwałę medycyny.

Poemat Fracastora jest jednym z pierwszych renesansowych poematów łacińskich wzorowanych na poemacie Lukrecjusza. Poematy wzorowane na Lukrecjuszu pisali w okresie Odrodzenia m. in. Fontano<sup>3</sup>, Aonio Paleario, Scipione Capece, Marcello Palingenio i Giordano Bruno. (Fragmenty poematów trzech ostatnich myślicieli zostały włączone do niniejszej antologii.)

W antologii Fracastoro reprezentowany jest tekstem magicznym z dzieła *O sympatii i antypatii między rzeczami* (*De sympathia et antipathia rerum*, 1545). „Sympatia” polega według Fracastora między innymi na sile przyciągania się podobnych cząstek. Zwolennicy Kopernika<sup>4</sup> wykorzystali to pojęcie przyciągania, żeby przeciwstawić geocentrycznej, arystotelesowskiej teorii „miejsc naturalnych” teorię, że każde ciało nie-

---

s. 180), był on jednak prekursorem jedynie jako krytyk Ptolemeusza, ponieważ jego własna teoria astronomiczna nie ma nic wspólnego z heliocentryzmem Kopernika.

<sup>1</sup> *Et per duo specilla ocularia* - pisze Fracastoro w swoim dziele astronomicznym - *si quis perspiciat altero alter i superposito maiora multa et propinquiora videbit omnia itd.* *Homocentr.* sect. 8, cap. 8 s. 13, cyt. wg Saitta, t. 2, s. 182

Saitta, t. 2, s. 187.

<sup>3</sup> W poemacie *Urania sive de stelis* znajduje się m. in. powtórzona za Lukrecjuszem myśl o religii (*Religio, itla quidem magnorum causa malorum*), Saitta, t. 1, s. 648. Hymny do Wenus wzorem Lukrecjusza pisali m. in. Leonardo Bruni, Poliziano i Pontano.

• Por. De Ruggiero, s. 189.

bieskie posiada środek ciężkości (ośrodek przyciągania cząstek) w samym sobie <sup>1</sup>.

Drogę nowym teoriom astronomicznym torował również Francesco Giorgio z Wenecji, zwany Zorzi (1460-1540). W oparciu o wątki biblijne, hermetyczne, kabalistyczne, pitagorejskie i dzieło Kuzańczyka starał się pokazać matematyczno-dynamiczną strukturę świata. Szczególnie ważny wydaje się sam tytuł pracy: *Harmonia świata (Harmonia mundi, 1525)*, ponieważ od takich właśnie spekulacji prowadziła droga do odkryć Keplera.

Następne teksty zostały wybrane z łacińskich poematów Palingenia i Capecego, które stanowią doniosłe pośrednie ogniwa pomiędzy poematem Lukrecjusza a frankfurckimi poematami Giordana Bruna.

Pierwszy tekst pochodzi z poematu pt. *Zodiak życia (Zodiacus vitae)* napisanego w latach 1520-1534. Autorem był Pier Angelo Manzolli ukrywający się pod pseudonimem: Marcello Palingenio Stellato (ok. 1500-1543). Poemat ten, prawdopodobnie ze względu na swoje f.ragmenty ailityklerykalne<sup>2</sup> był wielokrotnie

---

<sup>1</sup> Warto jednak zauważyć, że już u Kopernika teoria ta została sformułowana explicite w 9 rozdziale I księgi dzieła *O obrotach ...* Warszawa 1953 (*pluribus ergo existentibus centris... - istnieje wiele środków, existim o gravitatem non aliud esse quam appetentiam quandam naturalem partium ... ut in unitatem integritatemque suam sese conferant* - mam, że ciężkość nie jest niczym innym jak tylko jakąś naturalną dążnością ... żeby łączyły się w jedność i całość, s. 34 i 66.

<sup>2</sup> W księdze piątej poeta pisał: „Nie pozwól, aby próg twego domu przestąpił jakikolwiek zakonnik albo kapłan jakiegokolwiek religii. Unikaj ich: nie ma bowiem gorszej od nich zarazy (pestis)... oni są rozsadnikami głupoty, źródłem nieszczęść, wilkami w jagnięcej skórze; kieruje nimi bynajmniej nie pobożność, lecz chciwość. Pozorem cnoty wprowadzają w błąd naiwnych i w cieniu religii dopuszczają się tysiące czynów zdróżnych, wyrządzając tysiące krzywd. Gwałcą, uwodzą cudze żony, psują młodzież. Oddani są rozpuście i obżarstwu, handlują świętościami niebiańskimi. Opowiadają niestworzone brednie, fabrykują fałszywe cuda, aby oszukiwać prosty lud i bogacić się... Ale niech tylko przestanie im to przynosić dochód, porzucą bogów i święcenia, bo sobie samym, a nie niebiosom służą. Korzyść powołała do życia bogów; a gdzie

wydawany, zwłaszcza w krajach protestanckich. W Polsce rozczytywał się w tym poemacie Mikołaj Rej i naśladował go w swym *Wizerunku*<sup>1</sup>. W partiach filozoficznych autor rozwijał metafizykę światła i koncepcje jego stały się przedmiotem krytyki Giordana Bruna<sup>2</sup>, który jednak kilka pięknych sformułowań Palingenia włączył - w dosłownym brzmieniu - do swego poematu<sup>3</sup> Wybrany przez nas fragment zawiera ważne dla późniejszego rozwoju filozofii rozważania o wiec ności świata.

Ograniczone ramy tej antologii nie pozwoliły nam na włączenie tekstów poematu Aonia Palearia (ok. 1503-1570) *O nieśmiertelności dusz* (*De animarum immortalitate*, 1536). Za inne swoje dzieło, skierowane przeciwko papieżom<sup>4</sup>, Paleario został powieszony. Również Palingenio miał być spalony na stosie, ale wyrok został wydany już po jego śmierci.

Za swoje poglądy był również prześladowany Scipione Capece (ok. 1506-1551), autor poematu *O pierwszych zasadach rzeczy* (*De principiis rerum*, 1546).

korzyści nie widać, tam świątynie pustoszeją, ołtarze są porzuca ne i nie ma żadnego boga. Więc przepędź tych oszukańczych świętoszków, chytrych jak lisy, precz" (przekład mój). W czasie rewolucji francuskiej w r. 1790 fragment ten cytował Jacques Andre Naigeon (1738- 1810). W księdze trzeciej Palingenio wprowadza Epikura, który wyjaśnia, że wszelkie opowiadania o karach i nagrodach pośmiel"nych są „kłamliwymi wymysłami poetów", przynoszącymi tylko zyski kapłanom.

<sup>1</sup>Por. S. Ptaszycki: *K istorii literaturnych zaimstwowanij w polsko; litieraturie XVI st. M. Palingenius SteUatus a N. Rej*, „Commentationes Philologicae", Petersburg 1897; J. Pyszkowski: *M. Rej's Wizerunek und dessen Verh/i.ltniss zum „Zodiacu.s vitae"* des M. Palingenius, Kraków 1901.

<sup>2</sup>Por. w księdze 8 poematu Bruna *D.:! innumerabilibus* (1591) rozdział pt. *Ad tollendam Pali ngenii et atiorum phantasiam*.

<sup>3</sup>Np. *Ingenium maiora capessere semper adtentans* itd. Palingenio: *Zodiacus ' cJitae*, ks. 12 w. 44-46, Bruno: *De innumerabilibus*, wyd. Fiorentino, Neapoli 1879, tom 1, s. 294.

<sup>4</sup>*Actio in Pontif ices Romanos et eorum assecclas*, egzemplarz pierwszego wydania (Editione Voegelianiana, s. 32 nlb, 272, bez daty, zapewne 1563 lub 1596) znajduje się w Bibl. Uniw. Warsz.

Poemat ten był właściwie pracą z historii filozofii, pracą problemową, której tematem były *principia rerum* (zwane także *semina naturae mundique* i *elementa*), a więc początkowe zasady i elementarne części składowe rzeczywistości. Autor kolejno referuje różne poglądy na *principia rerum* i poddaje je krytyce. Najpierw omawia poglądy scholastyków, następnie Lukrecjusza, Empedoklesa, Heraklita i Anaksymenesa. Sam deklaruje się jako zwolennik Ana ksymenesa, ale punkt ciężkości całego poematu nie tkwi bynajmniej w odnowieniu starożytnego „aeryzmu”, lecz w krytyce scholastycznego pojęcia materii. Capece dowodzi, że „materia, która jest początkiem wszystkich rzeczy, nie mogła być czymś biernym i nieruchawym”, ale stanowi zasadę aktywną (*Ergo materi em fuerit quae rebus origo - omnibus, informem patuit non esse rudemque*, ks. 1, w. 102- 103). Wybrany przez nas fragment stanowi bardzo ważny etap w procesie wypracowywania nowego, renesansowego pojęcia materii. Jak słusznie dowodzi Ernst Bloch<sup>1</sup>, doniosłe znaczenie historyczne tzw. lewicy arystotelesowskiej (od Stratona z Lampsakos i Aleksandra z Afrodyzji przez Awicennę, Awerroesa, Awicebrona i Dawida z Dinant do Giordana Bruna) polega na wypracowaniu niemechanistycznego, dialektycznego, dynamicznego pojęcia materii. Ale warto dodać, że pomagali w tym również tacy myśliciele, którzy nie byli arystotelikami, lecz poddawali arystotelizm krytyce z zewnątrz jak np. Kuzańczyk, Capece, a później Patrizzi.<sup>2</sup>

Drugi fragment Capecego (z tego samego poematu) zawiera krytykę arystotelesowskiego twierdzenia, że ciała niebieskie są niezniszczalne. Twierdzenie takie uniemożliwiałoby zbudowanie jednej fizyki i dlatego próby wykazywania, że między niebem a światem podksiężycowym nie ma zasadniczej różnicy, pełniły funkcję

<sup>1</sup> Por. E. Bloch: *Avicenna und die Aristotelische Linke*, „Sinn und Form”, Berlin 1952, zeszyt 3, s. 8-59.

Mam na myśli wypracowane przez Kuzańczyka pojęcie „potencji”. Por. De Ruggiero, s. 100.

postępową. Rozważania Capecego torowały drogę rozważaniom filozoficznym Scaligera, Telesia, Bruna i Vaniniego, którzy stanowczo opowiedzieli się za poglądem, że materia ciał niebieskich i materia przedmiotów ziemskich jest jedną i tą samą materią, a zatem nie ma żadnego uzasadnienia dla istnienia dwóch różnych fizyk. Girolamo Cardano (1501-1576) był nie tylko wybitnym filozofem, ale również matematykiem, lekarzem i wynalazcą. W pracy *O własnych ksiązkach* (*De libris propriis*) pisze Cardano, że zajmował się dialektyką, geometrią, arytmetyką, muzyką, astrologią, optyką, metoposkopią, teorią rolnictwa, architekturą, geografiami, a także filozofią przyrody, magią, teorią snów, teorią państwa, teologią i medycyną<sup>1</sup>. Ojciec Cardana, Fazio, był przyjacielem Leonarda; Cardano znał traktat Leonarda *O malarstwie* i pełnymi garściami z niego czerpał (m. in. myśli o ruchu, obserwacje geologiczne i paleontologiczne)<sup>2</sup>. Historycy filozofii mają wiele kłopotu z właściwym zakwalifikowaniem go do jednej z konwencjonalnie rozróżnianych renesansowych szkół filozoficznych. Najbliższy jest zapewne aleksandrystom, a w każdym razie pierwszy z wybranych przez nas tekstów, rozdział zawierający 54 argumenty przeciwko nieśmiertelności duszy, stanowi niewątpliwie kontynuację rozważań Pomponacjusza. Podobnie jak Pomponacjusz, również Cardano stawia trzy religie (żydowską, chrześcijańską i mahometańską) na tej samej płaszczyźnie. Z aleksandryzmu pochodzi również pogląd, że materia jest wieczna i zdolna do przyjmowania wszelkich form. Cardano zwalcza finalizm, według którego byty niższe istnieją dla wyższych, a więc rośliny i zwierzęta zostały stworzone dla człowieka; twierdzi, że każda roślina i każde zwierzę istnieje samo dla siebie - *propter se* a. Włączając człowieka do przyrody, Cardano głosi jednocześnie pochwałę rozumu ludz-

---

<sup>1</sup> G. Cardano: *Opera omnia*, Lugduni 1663, t. 1, s. 142. Por. Saitta, t. 2, s. 212.

<sup>2</sup> Por. Saitta, t. 2, s. 219.

<sup>3</sup> Por. *De subtilitate*, ks. 11, s. 549. Por. Saitta, t. 2, s. 227.



kiego <sup>1</sup>, a zwłaszcza pochwałą doświadczenia, nauki, wynalazczości.

Następny fragment pochodzi z dzieła astrologicznego i w tym swoim zafascynowaniu astrologią Cardano jest również kontynuatorem Pomponacjusza. Wśród sporządzanych przez niego horoskopów dwa są szczególnie interesujące: jednym jest horoskop Chrystusa, z którego wynika, że wszystko to, co się dzieje na ziemi, jest zdeterminowane przez czynniki naturalne, kosmiczne - a więc również religie nie pojawiają się na skutek interwencji sił nadprzyrodzonych, lecz ich pojawianie się i przemijanie podlega ogólnym prawom przyrody. W ten sposób w rękach Cardana astrologia stawała się narzędziem walki z religią chrześcijańską i dlatego nie jest rzeczą dziwną, że ten sam wątek znajdziemy później w wyraźnie ateistycznym kontekście dzieł Vaniniego. Drugim interesującym horoskopem jest horoskop samego Cardana, z którego wybraliśmy fragment zawierający próbę autocharakterystyki. Cardano nie ukrywa przed czytelnikiem swoich wad (pisze, że jest podstępny, zdrażliwy, rozwiązły), w czym podobny jest do św. Augustyna czy Rousseau. Na szczególną uwagę zasługują w takim kontekście wydobyte przez Cardana cechy typowo renesansowe:

„jestem obdarzony zamiłowaniem do nauk, wynalazcą rzeczy nowych, pracowity, przedsiębiorczy”. Charakterystyczne jest także zdawanie sobie sprawy z licznych wewnętrznych sprzeczności; Cardano ujawnia, że jest jednocześnie pobożny, zabobonny i „pogardzający religią”. W roku 1570 Cardano został uwięziony przez św. Inkwizycję, która zmusiła go do odwołania poglądów sformułowanych w dziele *De varietate rerum*.

Poprzednikami Bruna byli nie tylko filozofowie przyrody typu Cardana, ale również filologowie typu Nizolia. Mario Nizolio (ok. 1488-ok. 1567) był bowiem - jak w poprzednim stuleciu Lorenzo Valla - przede wszystkim filologiem. Jego *Observationes in M. T. Ciceronem* (1535) były leksykonem poprawnej łaciny

<sup>1</sup> Por. Saitta, t. 2, s. 214, 227-228.

zbudowanym wyłącznie w oparciu o teksty Cyncerona (2 wyd. w r. 1538 wyszło pt. *Thesaurus Ciceronianus*). Ale Cynceron był dla Nizolia najwyższą wyrocznią nie tylko w sprawach filologicznych, lecz również w sprawach filozoficznych. Przypisywał mu poglądy skrajnie nominalistyczne. Głównym dziełem filozoficznym Nizolia jest książka *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra Peripateticos* (O prawdziwych zasadach i właściwej metodzie filozofowania przeciwko perypatetykom, 1553), która wywarła olbrzymi wpływ na Bruna, a później została bardzo wysoko oceniona przez Leibniza, który opracował jej drugie wydanie w r. 1670. Centralną kategorią rozważań filozoficznych Nizolia jest pojęcie „sposobu mówienia” (*modus loquendi*), służące mu do walki z pseudofilozofami - w szczególności, jak pisze, z tomistami, szkotystami, awerroistami, albertystami i awicennistami - którzy z własnego niewłaściwego „sposobu mówienia” wyciągają wnioski o realnym istnieniu powszechników. Dla Nizolia wszystkie powszechniki są po prostu fikcjami (*mera figmenta*). Szczególne znaczenie ma szósty rozdział trzeciej księgi, w którym Nizolio - podobnie jak przed nim Fracastoro<sup>1</sup> - postuluje usunięcie metafizyki z grona prawdziwych nauk (*metaphysicam ab omni artium et scientiarum numero removendam*). Nie może ona zajmować miejsca między prawdziwymi naukami, ponieważ jest „częściowo fałszywa a częściowo bezużyteczna i zbędna” (*partim falsa, partim inutilis, partim supervacua*). Likwidując metafizykę należy jednak zachować z niej to, co cenne, i co może być włączone do innych nauk, na przykład do filozofii przyrody, retoryki albo etyki.

W dziele Nizolia pojawia się wprowadzić tylko raz jeden nazwisko Ockhama<sup>2</sup> jako „pierwszego twórcy i wynalazcy nominalizmu” (*Nominalium... Author pri-*

<sup>1</sup> W dialogu *Turrius*. Por. Saitta, t. 2, s. 197.

<sup>2</sup> W końcu XIV wieku humanista włoski Francesco Landini, poeta i muzyk, skomponował łaciński poemat *In laudem loicæ Ocham*. Saitta, t. 1, s. 146.

*mus et inventor*), ale za to z wyraźnym opowiedzeniem się po jego stronie (*hanc... Ochamicam de universalibus opinionem nos quoque in toto hoc opere contra Dialecticos Reales secuturi sumus ac defensuri* -- „tego poglądu Ockhama na powszechniki będziemy się trzymać w całym tym dziele przeciwko dialektykom, zwolennikom realizmu, i będziemy go bronić) i z wyjaśnieniem, że ockhamizm nie jest bynajmniej tylko propozycją określonej interpretacji arystotelizmu (ponieważ Arystoteles nie był wcale nominalistą<sup>1</sup>), ale jest poglądem prawdziwym i zgodnym z prawidłowym sposobem mówienia wszystkich pisarzy greckich i łacińskich. Doniosłość tego tekstu jest ogromna, ponieważ ukazuje nam rzeczywistą więź pomiędzy filozofią średniowieczną a filozofią renesansową: średniowieczny nominalizm Ockhama, który był w XIV wieku czynnikiem rozsadzania metafizyki średniowiecznej od wewnątrz, podjęty w XVI wieku przez Nizolia i Bruna, zostaje przekształcony w narzędzie wewnętrznej krytyki panującego systemu filozofii i teologii.

Doniosłe znaczenie ma także postulat Nizolia, aby definiować przedmioty według ich o**b** i e k t y w n e g o sposobu istnienia poza naszą świadomością (*res enim non ut cognoscuntur et intelliguntur, sed ut sunt et existunt revera extra cogitationem nostram definiri debent*).<sup>2</sup> W ten sposób do filozofii nowożytnej zostaje wprowadzone pojęcie obiektywnego istnienia - centralna kategoria filozofii materialistycznej.

Spośród licznych dzieł Giulio Cesare Scaligera (1484-1558) największe znaczenie filozoficzne ma jego książka pt. *Exotericarum exercitationum liber XV in Cardanum De subtilitate* (1557).

Tytuł jest mistyfikacją. Nie tylko dlatego, że nie było żadnych 14 ksiąg poprzedzających to dzieło, ale także i przede wszystkim dlatego, że pod pretekstem gwałtownej polemiki z Caa:danem Scaligero propaguje

<sup>1</sup> Por. De Ruggiero, s. 468.

<sup>2</sup> Nizolio: *De veris principiis*, t. 1, ks. 2, rozdz. 2, s. 146. Por. Saitta, t. 2, s. 503.

i rozwija jego poglądy, również w duchu materialistycznej interpretacji arystotelizmu. Szczególne znaczenie mają w tej pracy jego rozważania o jedności materii nieba i ziemi oraz o pierwotności materii wobec wszelkich form, torujące drogę materializmowi Bruna i Vaniniego. Renesansowy charakter mają również rozważania Scaligera o szczęściu; w przeciwieństwie do myślicieli starożytnych i średniowiecznych, którzy upatrywali szczęście w spokoju, Scaligero umieszcza je w nieustannym ruchu umysłu (*sempiterno motu gaudet intellectus*). Również i ten wątek będzie podjęty przez Vaniniego<sup>1</sup>.

Teksty Bernardina Telesia poprzedziliśmy tekstem jego ucznia, który w rok po śmierci mistrza opublikował dzieło pt. *La fi.lo so fia di Bernardino Telesio*, (1589), przedstawiając istotę poglądów Telesia w języku włoskim, i to w sposób znacznie jaśniejszy, niż to potrafił uczynić sam Telesio w łacińskim oryginale swego głównego dzieła. Uczniem tym był Sertorio Quattromani (1541-1607). Quattromani dokonywał streszczenia z określonych pozycji, wybierał i ekspozycjonował określone elementy filozofii Telesia, uwalniał je od niekonsekwencji i w rezultacie dał wersję bardziej materialistyczną<sup>2</sup>, a przy tym pisząc po włosku udostępnił ją większym kręgom czytelników.

Największe znaczenie w dziele Bernardina Telesia (1508- 1588) - pierwsza wersja z roku 1565, druga rozszerzona z r. 1586 - miał, jak się wydaje, nowy program uprawiania filozofii wyrażony w zwięzłym haśle, umieszczonym w tytule dzieła: *De rerum natura juxta propria principia* - *O przyrodzie według jej własnych zasad*. Wbrew scholastykom, którzy w tytułach dzieł deklarowali, że będą filozofować „zgodnie z zasadami Arystotelesa” lub „zgodnie z myślą św. Tomasza”, Telesio postulował, aby w filozofii nie opierać się na żadnym z systemów, ale na zasa-

<sup>1</sup> G. C. Vanini: *Amphitheatrum*, 1615, s. 155.

<sup>2</sup> Por. E. Troiło, wstęp do nowego wydania pracy Quattromaniego.

dach tkwiących w samej przyrodzie. Takimi zasadami były dla niego „materia”, „ciepło” i „zimno”. I właśnie te terminy objaśnia na początku swego dzieła Quattromani.

Pod koniec życia Telesio doszedł do przekonania, że rezultaty jego dociekań filozoficznych są mało użyteczne. Wyjaśniając zjawiska działaniem ciepła na materię, zaspokajały one ciekawość i czyniły ludzi „mądrymi”, ale to nie wystarcza. Należałoby tak uprawiać filozofię, aby dawała ludziom nie tylko poznanie wszytkiego, lecz również panowanie nad wszystkim (*ut homines non omnium modo scientes, sed omnium fere potent es fiant*)<sup>1</sup>. W tym celu należy podane wyjaśnienia różnych zjawisk skonkretyzować, a więc nie ograniczać się do podania, że żelazo rozszerza się pod wpływem ogrzewania, ale sprecyzować, jaka ilość ciepła działając przez określony przeciąg czasu na określony ilościowo kawałek żelaza spowoduje rozszerzenie się jego objętości o określoną długość i szerokość. Inaczej mówiąc, zamiast wyjaśnień zaspokajających ciekawość, potrzebne są prawa sformułowane językiem matematycznym umożliwiające przewidywanie zjawisk oraz praktyczne przepisy czyniące człowieka panem przyrody. O takim ilościowym badaniu zachodzących procesów fizycznych mówiliśmy już przy Leonardzie. Od Leonarda i Telesia prowadzi droga do wyraźnie już nowożytnego ujęcia zadań filozofii przez Galileusza, Bacona i Kartezjusza. Z tego też powodu Bacon nazwał Telesia „pierwszym z nowożytnych ludzi” (*novorum hominum primus*)<sup>2</sup>.

Z samego Telesia wybraliśmy teksty etyczne, w których na uwagę zasługują w szczególności dwa momenty: po pierwsze potępienie ucisku feudalnego, po drugie - opis nowej, nieznannej w średniowieczu a niezmiernie charakterystycznej właśnie dla epoki rodzą-

<sup>1</sup> Por. De Ruggiero, s. 418, Saitta, t. 3, s. 11 i N. Abbagnano, wstęp do wyboru fragmentów Telesia.

<sup>2</sup> F. Bacon: *Praefatio ad historiam ventorum*. Saitta, t. 3, s. 72.

cego się kapitalizmu renesansowej cnoty „przedsiębiorczości”. Oprócz wymienionego wyżej Quattromaniego uczniami Telesia byli również Antonio Persio, autor dzieła *Dell'Ngegno dell'Huomo* (1576) i Agostino Danio, autor dzieła *De natura hominis* (1581), ale najwybitniejszym z myślicieli, którzy w oparciu o filozofię Telesia zbudowali własną syntezę filozoficzną był Tommaso Campanella.

Nazywany „spadkobiercą duchowym Pomponacjusza” Andrea Cesalpino (1519-1603) chciał uchodzić za ortodoksyjnego arystotelika, ale w rzeczywistości wyszedł daleko poza arystotelizm, ponieważ - jako jeden z pierwszych myślicieli - spojrzął na proces rozwoju myśli filozoficznej w sposób historyczny i sprowadził tym samym arystotelizm do roli tylko jednego z ogniw długiego łańcucha rozwoju. Zauważył więc, że arystotelizm nie pojawił się w próżni, ale został przygotowany przez poprzednich myślicieli: gdyby nie było Platona i Demokryta, nie byłoby również Arystotelesa. Następnie zwraca Cesalpino uwagę na dwa tysiące lat rozwoju filozofii perypatetyckiej i stwierdza, że proces rozwoju nie jest bynajmniej zakończony, ale jest możliwe i konieczne dalsze rozwijanie filozofii. Stąd dumna deklaracja, że nie będzie powtarzać cudzych myśli, bo uważa za zbędne pisanie jeszcze raz tego samego, co zostało napisane przez innych, ale ma do powiedzenia rzeczy nowe. „Nauki są jak rzeki, których wody nieustannie się odnawiają”.

Te nowe rzeczy nie są wysnuwane z własnej głowy, ale z obserwacji obiektywnej rzeczywistości. Cesalpino jest - spośród wszystkich „arystotelików” średniowiecza i renesansu - tym, który w największym stopniu przejawia to rzeczywiste zainteresowanie przyrodą i tę dociekliwość badawczą, które cechowały samego Arystotelesa. Podstawowym źródłem wiedzy o świecie nie jest dla niego biblioteka, ale sama przyroda: w tym celu zakłada ogrody botaniczne i muzea, tworzy zielniki i kolekcje minerałów, a następnie próbuje zebrane przez siebie materiały dokładnie opisać, poklasyfikować i usystematyzować, zdobywając sobie w ten sposób

trwale miejsce nie tylko w dziejach filozofii, ale również w dziejach nauk przyrodniczych. Za projekt systematyki roślin zawarty w dziele *De plantis libri XVI* (1583) nazwano go nawet „Kopernikiem botaniki”, co może jest pewną przesadą, ale nie ulega wątpliwości, że jego poważna praca naukowo-badawcza w dziedzinie botaniki stała się źródłem tego, co jest na jbard zie j interesujące w jego rozważaniach filozoficznych. Wraz z Cesalpiniem arystotelizm renesansowy posuwa się o krok dalej w kierunku materializmu: bóg w filozofii Cesalpina przestaje być bytem transcendentnym, pierwotnym wobec przyrody i wpływającym na nią z zewnątrz, ale staje się substancją wszystkich bytów i wrodzonym ciepłem, które jest ich życiem. Materia pierwsza jest siedliskiem nasion wszystkich rzeczy (*omni-seminarium*). Doniosłe znaczenie ma zwłaszcza koncepcja celowości u Cesalpina. Cesalpino odróżnia celowość zewnętrzną (celem drzewa jest słuzenie jako budulec do skrzyń i domów) i celowość wewnętrzną (celem drzewa jest wydawanie owoców) i zdecydowanie odrzuca istnienie celowości zewnętrznej w przyrodzie, z czego wynika wniosek - sprzeczny z tomistyczną wizją hierarchicznej struktury świata, w której byty niższe przeznaczone są do słuzenia bytom wyższym - że cel istnienia każdego bytu tkwi w nim samym. Podobne myśli wypowiedali przed nim Pomponacjusz i Cardano.

Historyk filozofii pragnący wydobyć z dzieł Cesalpina ich materialistyczną zawartość i tendencje ateistyczne, ma zadanie w pewnej mierze ułatwione dzięki obszernej, liczącej ponad tysiąc stron denuncjacji opracowanej przez protestanckiego filozofa Taurellusa pt. *Alpes Caesae, hoc est Andr. Caesalpini Itali monstrosa et superba dogniata discussa et excussa* (Altorphi Noricorum 1597, s. 1069). Nicolaus Taurellus (1547-1606) zadał sobie wiele trudu, żeby z dzieł Cesalpina wydobyć wszystkie twierdzenia niezgodne z religią chrześcijańską; atakował Cesalpina bardzo gwałtownie; wydając swoją książkę jeszcze za życia Cesalpina (który w owym czasie był lekarzem papieża Kle-

mensa VIII) denuncjował go jako ateistę i wyrażał zdziwienie, że inkwizytorzy rzymscy próżnują. Mimo tej gorliwości również sam Taurellus nie uniknął oskarżenia o ateizm.

Istniały także próby włączenia filozofii Cesalpina w system religijny socynian<sup>1</sup>, podjęte przez niemieckiego lekarza:1 i filozofa Ernsta Sonera (1572-1612). **W** interesujący kontekst pewnej linii rozwoju filozofii wpisał filozofię Cesalpina w sto lat później teolog protestancki Johann Franz Buddeus (1667-1729) w: *Dissertatio philosophica de Spinozismo ante Spinozam* (Halaë 1701), widząc kolejne ogniwa „prespinozyzmu” m. in. w takich myślicielach jak: Ksenofanes, Straton z Lampsakos, Dawid z Dinant i Cesalpino.

Współczesnym Cesalpina - lecz przeciwnikiem arystotelizmu - był Ferrante Imperato, autor *Dwudziestu siedmiu ksiąg Historii naturalnej* (Neapol 1599), w których zajmuje się minerałami, roślinami i zwierzętami nie dla zaspokojenia próżnej ciekawości, ale dla dostarczenia czytelnikowi użytecznej wiedzy. Imperato zdaje sobie sprawę, że przyrodoznawstwo wkroczyło w nowy etap swego rozwoju, w którym niezbędną jest zorganizowana współpraca całego zespołu uczonych. M. in. Imperato korzystał z pomocy takich współczesnych sobie przyrodników jak Pietro Andrea Mattioli, Ulisse Aldrovandi, Fabio Colonna, Colantonio Stelliola i wielu innych<sup>2</sup>.

Zdecydowanym przeciwnikiem arystotelizmu, zaślepionym w swej nienawiści do Arystotelesa, był Francesco Patrizzi z Dalmacji (1529-1597)<sup>3</sup>, niestrudzony w wyszukiwaniu i demonstrowaniu rozlicznych sprzeczności w wywodach Arystotelesa. Najbardziej interesujący wydaje się fragment jego *Dyskusji perypa-*

<sup>1</sup> Z. Ogonowski: *Arystotelizm heterodoksatny w r eli gi jności zracjonalizowanej. Ernst Soner, czyli próba i ntegrac ji doktryny filozoficznej Cesalpina w religijny system socynian*, „Studia Filozoficzne”, 1964, nr 4 (39), s. 71-108.

<sup>2</sup> Por. Saitta, t. 2, s. 596.

Encyklopedie jugosłowiańskie nazywają go Petryszewiczem.



*tetyckich* (1581), w którym ukazuje wahania Arystotelesa w ujmowaniu stosunku między materią a formą, wyciągając wniosek, że w gruncie rzeczy Arystoteles uważał właśnie materię za „na turę” i czynnik pierwotny w stosunku do formy. Giordano Bruno - w złośliwej uwadze o Patrizzim<sup>1</sup> - potępił jego sposób walki z Arystotelesem<sup>2</sup>, ale wydaje się, że lektura dzieła Patrizziego poważnie wpłynęła na jego własne ujęcie stosunku form do materii.

Własna filozofia Patrizziego (*Nova de universis philosophia*, 1591) to idealistyczna metafizyka światła. Utworzone przez Patrizziego słowo *Panaugia* wyraża myśl, że wszystko jest blaskiem światła. Patrizzi uchodzi za platonika, ale - jak słusznie zauważa Saitta - porzuca on dualizm platoński na rzecz naturalistycznego monizmu, którego centralną kategorią jest pojęcie jedności wszechświata wyrażane ukutym przez Patrizziego słowem *Unomnia*. Renesansową myśl, że wszechświat jest istotą żywą, wyraża Patrizzi ukutym przez siebie słowem *Pampsychia*. W takiej wizji świata nie ma oczywiście miejsca na transcendentnego Boga, toteż Patrizzi utożsamia Boga z wszechświatem (*universum hoc Deus ipse est*)<sup>3</sup> Swoją późniejszą krytyką geocentryzmu (której Bruno już nie znał) Patrizzi zbliżył się do kopernikanizmu. Patrizzi był również tłumaczem i wydawcą tzw. literatury hermetycznej (1591). W literaturze tej rozczytywał się tak że Bruno.

Wbrew temu, co w zakończeniu tomu poświęconego filozofii okresu Odrodzenia pisał Guido De Ruggiero, jakoby problematyka metodologiczna znajdowała się poza obrębem zainteresowań myślicieli renesansowych,

<sup>1</sup> G. Bruno: *De ia causa, principia e uno* (1584) w: *Dialoghi italiani*, Firenze 1958, s. 260.

<sup>2</sup> Natomiast Bruno chwali Telesia za szlachetny sposób toczenia walki z Arystotelesem i sam również dba o to, aby wykazać, że ma prawo do krytykowania Arystotelesa, ponieważ go gruntownie zna (*ut legitimus discussor appaream* - pisze Bruno w liście dedykacyjnym do *Fi guratio Aristotelici Physici auditus*, Opera, t. 1-4, s. 134.

P or. Saitta, t. 2, s. 555.

nowe badania ukazują doniosłe młodsze tej problematyki w filozofii XVI wieku.<sup>1</sup> Szczególnie interesujące były zwłaszcza rozważania metodologiczne Pacego, Zabarelli i Bruna.

Giulio Pace de Beriga (1550-1635), znany przede wszystkim jako prawnik, był zwolennikiem „wielkiej sztuki” Lullusa (*Artis Lullianae emendatae libri IV, Valentiae 1618*) i autorem dzieła pt. *Institutiones logicae, quibus non solum universa Organi Aristotelici sententia breviter, methodice, ac perspicue continetur, sed etiam syllogismi hypothetici, et methodi, quorum expositio in Organo desideratur, et in vulgatis Logicis aut omittitur aut imperfecte traditur, plene ac dilucide explicantur* (Sedan 1595), w którym wystąpił jako zwolennik „metodologicznego pluralizmu”, wyliczając 12 metod, jakie jego zdaniem stosował Arystoteles. W tym samym kierunku idą metodologiczne rozważania Bruna<sup>2</sup>. Natomiast dla przygotowania metodologii Galileusza doniosłe znaczenie miały metodologiczne rozważania arystotelików padewskich, a zwłaszcza Jacopa Zabarelli (1533-1589), przeciwnika tomistycznej interpretacji arystotelizmu. Zabarella dowodzi, że logika nie jest ani odrębną nauką, ani odrębną umiejętnością, ale „narzędziem”, to znaczy metodologią innych nauk. Metody nie należy wymyślać, trzeba ją wydobyć z rzeczywistości, którą badamy (*ordinem sumendum semper esse a natum rerum*)<sup>3</sup> Istnieją dwie podstawowe metody: analityczna (*resolutiva*) i syntetyczna (*compositiva*). Z traktatu *O metodach* (*De methodis*, 1587) wybraliśmy te dwa rozdziały, w których Zabarella opisuje obie metody. Historyk renesansowej metodologii Neal Ward Gilbert wypowiedział pogląd, że Galileusz przejął to rozróżnienie od Zabarelli. Również w roz-

<sup>1</sup> Por. zwłaszcza N. W. Gilbert: *Renaissance Concepts of Method*, New York 1960, s. XXVI, 255.

<sup>2</sup> Por. moje *Centratne kategorije fitozofii Giordana Bruna*, Warszawa 1962, w szczególności część druga: *O metodzie* (s. 93-120).

<sup>3</sup> Por. Saitta, t. 2, s. 406.

ważaniach Zabarelli na temat ruchu można dostrzec antycypowanie Galileusza<sup>1</sup>.

Giambattista Della Porta (ok. 1535- 1615) znany jest przede wszystkim jako autor *Magii Naturalnej* (pierwsze wydanie w 4 księgach z roku 1558, drugie obszerniejsze, w 20 księgach z roku 1597). Wybrany przez nas tekst pt.: *Co to jest magia naturalna?* wyjaśnia, jak Porta rozumiał ten termin. Magia naturalna jest dla niego „szczytem nauk przyrodniczych” (*apex naturalium scientiarum*), jest nauką, która w oparciu o założenie o wzajemnym związku wszystkich zjawisk we wszechświecie<sup>2</sup> daje praktyczne przepisy wytwarzania niezwykłych zjawisk, które przez lud nazywane są cudami (*ut ea opera efficiat, quae vulgus vocat miracula*). Prawdopodobnie przed Galileuszem wynalazł Porta teleskop<sup>3</sup>, a przed L. Lumierem - kinematograf. Kiedy kilka lat temu zwiedzałem Muzeum Kinematografii w Turynie, zwróciło moją uwagę, że wystawę otwiera właśnie księga *Magii naturalnej* Połty otwarta na tej stronie, gdzie Porta opisuje, w jaki sposób urządzić kino. Rozdział ten podajemy w polskim przekładzie.

Podobnie jak Porta, również Giordano Bruno (1548- - 1600) uważał dokonywanie cudownych odkryć i wynalazków (*maravigliose invenzioni*) i wytwarzanie niezwykłych, cudownych dzieł za cel filozofii. W pracach Bruna można upatrywać syntezę dwustu lat rozwoju filozofii renesansowej: tu się zbiegają niemal wszystkie referowane przez nas wątki tej filozofii i dlatego nazwisko Bruna tak często pojawiało się w tym wstępie. Rozważania Manettięgo, Pica, Ficina o godności człowieka zostają rozwinięte w nową teorię, według której prawdziwa „boskość” człowieka nie polega na zewnętrznej „łasce”, lecz na racjonalnym entuzjazmie dla naczelnych wartości, entuzjaz-

<sup>1</sup> Por. De Ruggiero, s. 333, 338, 340.

<sup>2</sup> Por. De Ruggiero, s. 191.

<sup>3</sup> Tamże, lecz warto przypomnieć cytowany wyżej tekst Fracastora.

mie wynikającym z „doskonałości własnego człowieczeństwa” (*eccellenza della propria humanitate*)<sup>1</sup>. Tekst, w którym pojawia się to pojęcie, otwiera wybór tekstów Bruna.

Teoria Kopernika stała się dla Bruna bodźcem do rozważań filozoficznych, w których nie zatrzymał się na kopernikańskim heliocentryzmie, ale z obalenia geocentryzmu wyciągnął wnioski o nieskończoności wszechświata i braku jednego nieruchomego środka we wszechświecie. Obroną fizycznego sensu teorii Kopernika - przeciwko subiektywno-idealistycznej sugestii Osjan-dra, który usiłował przedstawić teorię Kopernika jako matematyczną konstrukcję - zajmuje się Bruno przede wszystkim w dialogu pt. *Uczta popielcowa* (*La cena de le ceneri*, 1584). Dialog ten znajduje się w łatwo dostępnym przekładzie polskim (z r. 1956), więc fragmentów na ten temat nie włączamy. W dialogu pt. *Wypędzenie triumfującej bestii* (*Spaccio de la bestia trionfante*, 1585) rozwija Bruno zaczerpniętą z poematu Lukrecjusza myśl o stopniowym rozwoju ludzkości; renesansowy wątek godności człowieka związany jest w tym utworze z poglądem, że godność człowieka polega na pracy, na budowaniu kultury, na dokonywaniu wymalazków zmieniających sposób życia, na tworzeniu historii.

Rozważania arystotelików i przeciwników arystotelizmu - w szczególności zaś przytaczanych w tej antologii myślicieli: Porzia, Capecego, Scaligera, Cesalpina i Patriziego - o stosunkach między materią a formą przygotowały rozwiniętą przez Bruna renesansową koncepcję materii jako substancji jedynej, wiecznej, niezniszczalnej, aktywnej, z której wyłaniają się i do której powracają wszystkie formy. Tekst na ten temat wybraliśmy z dzieła *Camoeracensis acrotismus* (1588). Tezy tego dzieła były w roku 1586 przedmiotem publicznej dyskusji Bruna z arystotelikami paryskimi. Z tego samego dzieła wybraliśmy tekst bę-

<sup>1</sup> G. Bruno: *De gl' heroici furoTi, Dialoghi italiani*, Florencja 1958, s. 987.

dący ilustracją metodologicznego pluralizmu Bruna - wyrastającego niewątpliwie z jego rozważań nad „wielką sztuką” Lullusa. Rozwinięciem tego samego wątku jest następny tekst - przekład króciutkiego traktatu *O wielu sposobach badania* (*De pluribus investigandi speciebus*, 1591).

Rozważania Nizolia o niewłaściwych „sposobach mówienia” przygotowały nominalistyczny i antymetafizyczny punkt dojścia rozważań Bruna w poemacie *O niezliczonych* (*De innumerabilibus*, 1591). Rolę kategorii „sposobu mówienia” omówiłem w *Centralnych kategoriach filozofii Giordana Bruna* 1, tu natomiast znajdzie czytelnik ten fragment poematu, w którym Bruno wypowiada pogląd, że nie ma natury poza jednostkowymi, konkretnymi bytami. Na tura każdego bytu jest „motorem poruszającym od wewnątrz” (*motor ab internis*) a nie platońską ideą istniejącą rzekomo niezależnie od konkretnych bytów.

Zadając dotkliwe ciosy średniowiecznemu pogładowi na świat, Bruno jednocześnie ujawnia związki łączące go z wieloma myślicielami średniowiecza, wyrażając się z najwyższym szacunkiem - a nawet entuzjazmem - o takich filozofach średniowiecznych jak wspomniany już Ramon Lullus, a także Awicbron i Dawid z Dinant<sup>2</sup>. Za Dawidem z Dinant Bruno dokonuje utożsamienia Boga z naturą i materią, powtarzając kilkakrotnie identyfikację „Natura, czyli Bóg” i wyjaśniając, że „Natura jest bogiem w rzeczach” (*natura est deus in rebus*) a zwłaszcza, że „materia jest czymś boskim” (*quoddam divinum est materia*), a więc nie należy szukać Boga poza światem, ponieważ w każdym bycie naturalnym tkwi pewien aktywny czynnik (identyczny z „duszą świata”), który jest jedyną rzeczywistością i - dającą się uchwycić przez badanie filozoficzne - boskość cią. Tekstem o boskości materii z dzieła *De*

<sup>1</sup> Por. W szczególności rozdz. 1 pt. *Kategoria „sposobu mówienia”*, s. 32-60.

<sup>2</sup> Por. Davidis de *Dinant to Quaternum fragmenta*, primum edidit M. Kurdziałek, „*Studia Mediewistyczne*” nr 3, 1963, zwłaszcza s. 69-71, 88.

*vinculis*<sup>1</sup>, będącym kluczem do właściwej interpretacji dialogu Bruna O *przyczynie, początku i jedności* (1584), kończymy wybór tekstów Bruna, zdając sobie sprawę, że - jako synteza całego poprzedniego rozwoju renesansowej myśli filozoficznej - filozofia Bruna nie da się przy pomocy kilku wybranych tekstów adekwatnie przedstawić w całym bogactwie swoich rozmaitych wątków.

Tommaso Campanella (1568- 1639) znany jest przede wszystkim jako autor renesansowej, komunistycznej utopii pt. *Miasto Słońca*. Dzieło to jest obecnie łatwo dostępne w dwóch różnych polskich przekładach, a treść jego omawiał już dziewięćdziesiąt lat temu Bolesław Limanowski. Ważne to jednak wiedzieć, że Campanella napisał oprócz tego jeszcze około 30 tysięcy stron różnych dzieł filozoficznych, które stanowią niezmiernie interesujący kontekst jego utopii.

W filozofii Campanella jest przede wszystkim kontynuatorem empiryzmu i sensualizmu Telesia. Campanella cenił Telesia za śmiałość i wolność myśli filozoficznej (*ob libertatem philosophandi*), za to, że Telesio czerpał wiedzę „z samych rzeczy, a nie z tego co powiedzieli inni ludzie” (*ex rerum natura, non ex dictis hominum*)<sup>2</sup> A'le materializm Telesia przekształcił się u Campanelli w - zbliżony do koncepcji Patri zzięgo i Bruna - panpsychizm<sup>3</sup>, a ponadto został wpleciony w gąszcz wątków kontrreformacyjnych i w rezultacie dość trudno rozszyfrować, jakie były prawdziwe poglądy Campanelli, w szczególności zaś, czy w dziele pt. *Ateizm zwyciężony* (*Atheismus triumphatus*)<sup>4</sup> zwalcza ateizm, czy też pod pozorem zwalczania rozwija go i propaguje? Wydaje się jednak, że przynajmniej dwa wątki - uwzględnione w naszym wyborze -

<sup>1</sup> Przekład tytułu nastęrcza wiele trudności, ponieważ termin „*vinculum*” jest wieloznaczny (magiczna więź, czar,urok).

<sup>2</sup> T. Campanella: *Syntagma de libris propriis*, por. Saitta, t. 3, s. 229.

<sup>3</sup> Por. De Ruggiero, s. 421, 548.

• Przekład dwóch rozdziałów tego dzieła w: *Filozofowie o religii*, t. 1, Warszawa 1960, s. 36-77.

powtarzane bardzo często w różnych dziełach Campanelli z różnych okresów jego życia - są ponad wszelką wątpliwość wyrazem szczerych i najbardziej autentycznych przekonań Campanelli. Jednym z nich jest typowo renesansowy wątek rozważań o potędze rozumu ludzkiego, której dowodem są wspaniałe dzieła ludzkie, a zwłaszcza osiągnięcia nauki i techniki (w szczególności odkrycia Kolumba, Magellana, Kopernika, Galileusza). Drugi wątek stanowi śmiała obrona zasady wolności badań naukowych, kulminująca zwłaszcza w *Obronie Galileusza* (napisanej w roku 1616, I wyd. 1622), z której obszernie fragmenty zamieściliśmy w przekładzie polskim w innej antologii<sup>1</sup>. Tu włączamy list Campanelli do Galileusza.

Campanella był zaciętym przeciwnikiem Arystotelesa i arystotelików, których oskarżał o ateizm. Po śmierci Campanelli wątek dowodzenia, że Arystoteles był ateistą, kontynuował przede wszystkim kapucyn mediolański, działający przez kilka lat również na terenie Polski, Valeriano Magni (1568-1661), autor dzieła *O ateizmie Arystotelesa* (*De atheismo Aristotelis*, 1643).

Jak było z samym Arystotelesem, to sprawa nie tak łatwa do ustalenia, natomiast nie ulega wątpliwości, że w okresie Odrodzenia, a zwłaszcza na przełomie XVI i XVII wieku, niektórzy arystotelicy byli niewątpliwie ateistami. Dotyczy to zwłaszcza dwóch następnych myślicieli, których teksty zamieszczamy, mianowicie Cremoniniego i Vaniniego.

Cesare Cremonini (ok. 1550-1631), profesor uniwersytetu padewskiego, kontynuator aleksandryzmu Zabarelli, był autorem maksymy: *foris ut decet, intus ut libet* (w tym, co się mówi publicznie, należy przystosowywać się do panujących praw, natomiast dla siebie można i trzeba zachować wolność ducha). Z Cremoniniego dajemy w przekładzie polskim te teksty z dzieła *O niebie* (1614), które zostały zakwestionowa-

<sup>1</sup> *Filozofowie o religii*, t. 2, Warszawa 1963, s. 135-151.

ne przez inkwizytorów i stanowiły podstawę wytoczonego mu procesu <sup>1</sup>. Cremonini bronił się argumentem, że uprawia nie filozofię, lecz historię filozofii, a więc nie może odwołać swojej interpretacji Arystotelesa, ponieważ za to właśnie e mu płacą pensję profesora uniwersytetu, aby wyjaśniał nie swoje własne poglądy, lecz autentyczne poglądy Arystotelesa <sup>2</sup>.

Drugim arystotelikiem, który doszedł do ateizmu i za swoje ateistyczne poglądy został spalony na stosie, był Giulio Cesare Vanini (1585-1619). Wybór ateistycznych tekstów Vaniniego, zawierających rozważania o klasowej funkcji religii i o procesie jej umierania, opublikowaliśmy w innej antologii <sup>3</sup> i omówiliśmy na innym miejscu. Tu przedstawiamy jego poglądy na jedność i niezniszczalność materii, z których wynika, że ateizm Vaniniego był podbudowany ontologią materialistyczną; następnie rozdział o pochodzeniu człowieka, który przez pozytywistów i ewolucjonistów włoskich był oceniany entuzjastycznie do tego stopnia, że Vaniniego uznano za jednego z prekursorów Darwina <sup>4</sup> Wreszcie dajemy rozważania Vaniniego o snach i o sensie ludzkiego życia; stanowią one charakterystyczną próbkę jego ironicznego stylu: deklaracjom o szacunku dla dogmatów katolickich towarzyszą ateistyczne interpretacje rzekomo cudownych zjawisk. W rozważaniach o sensie życia Vanini dochodzi do stanowiska skrajnie hedonistycznego, powtarzając za Tassem:

Bezpowrotnie straconą jest każda chwila,  
Której nie wypełnia miłość.

---

<sup>1</sup> Por. L. Mabileau: *Etude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie* (monografia o Cremoninim), Paryż 1881.

<sup>2</sup> Por. Saitta. t. 2, s. 437.

s *Filozofowie o religii*, t. 2, Warszawa 1963, s. 103-134.

• M. in. E. Morselli: *Un precursore italiano di Darwin*, Giulio Cesare Vanini, „La Rassegna Settimanale di Politica, Scienze, Lettere ed Arti. Rzym, 20 czerwca 1880, s. 422-424 i późniejsze prace w „Rivista di Filosofia Scientifica”; G. Cattaneo: *Idee di Giulio Cesare Vanini (1616) suH'origine ed evolu-*



Vanini wywarł ogromny wpływ na dalszy rozwój kultury. Wyraźne ślady jego poglądów znajdujemy w całym nurcie francuskiego libertynizmu XVII wieku<sup>1</sup>. Gijsbert Voet i Martin Schoock oskarżali Kartezjusza o wzorowanie się na Vaninim<sup>2</sup>. Przez Van den Endena oddziałął na Spinozę<sup>3</sup>. Poglądy jego - wprawdzie w postaci nieco zniekształconej i uproszczonej - były szeroko rozpowszechniane przez teologów katolickich i protestanckich, którzy w walce z ateizmem przez przeszło sto lat koncentrowali się przede wszystkim na postaci Vaniniego jako „Cezara” i „orła ateistów” (*aquila atheorum*)<sup>4</sup>. Nawiązywali do niego niemal wszyscy późniejsi ateści.

Z Galileuszem (1564-1642) wchodzimy w nową epokę. Wprawdzie wybrany przez nas tekst należy jeszcze do tradycyjnie renesansowego wątku pochwały potęgi rozumu ludzkiego, ale i w nim można dostrzec istotną różnicę jakościową: kiedy Galileusz mówi o absolutnej pewności osiągananej przez poznanie naukowe, to wyczuwa się, że od fantastycznych spekulacji filozoficznych renesansowej filozofii przyrody przeszliśmy na teren nowożytnego przyrodoznawstwa i twierdzenia

---

*zione degli organismi*, „Rivista di Filosofia Scientifica”, Turyn, 1885, t. 4, nr 4, s. 429-443; G. Canestrini: *La teoria dell'evoluzione*, wyd. II, Turyn 1887 m. in. s. 10-11.

<sup>1</sup> Por. zwłaszcza wielotomową pracę F. Lachevre: *Le libertinage au XVII siècle*, Paryż 1909; H. Busson: *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, Paryż 1922 i *La religion des classiques*, Paryż 1948; R. Pintard: *Le libertinage erudit dans la première moitié du XVII siècle*, Paryż 1943; A. Adam: *Theophile de Viau et la libre pensée française en 1620*, Paryż 1935, i wiele innych.

<sup>2</sup> M. Schoock: *Admirattda methodus novae philosophiae Renati Des Cartes*, Utrecht 1643 i R. Descartes: *Epistola Renati Des Cartes ad celeberrimum virum D. Gijsbertum Voetium*, Amsterdam 1643.

<sup>3</sup> Por. K. O. Meinsma: *Spinoza en zijn kring. Historisch-kritische Studien over HoUandsche Vrijgesten*, Haga 1896, zwłaszcza s. 142-143.

<sup>4</sup> G. Voet: *De atheismo* (1639) w: *Selectarum disputationum pars prima*, Utrecht 1648, s. 203.

Galileusza mają pokrycie w jego rzeczywistych osiągnięciach naukowych<sup>1</sup>.

Powstaje teraz pytanie: czy przedstawiony przez nas w porządku chronologicznym materiał daje podstawę do zaproponowania periodyzacji rozwoju myśli filozoficznej włoskiego Odrodzenia?

Sądzę, że tak, i pragnę zaproponować podział na trzy zasadnicze okresy. Przede wszystkim wiek XIV (z Petrarą i Boccacciem) aż do lat dwudziestych XV wieku byłbym skłonny uznać za okres prekursorów Renesansu. Pierwszy okres właściwego Renesansu rozpocząłbym z pierwszymi tekstami niniejszej antologii i doprowadził do Ficina i Pica. Dominującą postacią tego okresu wydaje się Lorenzo Valla. W centrum uwagi znajdują się dwa problemy: problem człowieka i problem języka. Od tych dwóch problemów można by nazwać ten pierwszy okres okresem humanizmu filologicznego.

Drugi okres zacząłbym od wykładów Pomponacjusza z końca XV wieku i doprowadził do lat siedemdziesiątych XVI wieku. W centrum uwagi znajduje się teraz przyroda a najbardziej interesującym zjawiskiem filozoficznym jest rozwój renesansowego aleksandryzmu. Dla dziejów nauki największe znaczenie ma przypadające na ten okres ogłoszenie teorii Kopernika (1543).

Trzeci okres - od lat osiemdziesiątych XVI wieku do pierwszych kilkunastu lat XVII wieku - stanowi zakończenie rozwoju myśli filozoficznej włoskiego Odrodzenia. W takich myślicielach jak Bruno, Vanini, Campanella można widzieć zasadnicze punkty dojścia, w których zbiegają się wszystkie ważniejsze wątki poprzednich dwustu lat. Natomiast Galileusz, który „wyrasta” z Odrodzenia w obu znaczeniach tego słowa, jest wprawdzie jeszcze człowiekiem Odrodzenia, ale jednocześnie jest już uczonym nowej epoki.

---

<sup>1</sup> Por. zwłaszcza L. Olschki: *Geschichte der neuplatonischen wissenschaftlichen Literatur*, t. 3: *Galilei und seine Zeit*, Halle 1927.

Proponując powyższą periodyzację zdaję sobie sprawę, że stanowi ona bardzo uproszczony schemat, a różnorodność zjawisk filozoficznych jest tak bogata, że można ten schemat kwestionować od różnych stron. To samo jednak dotyczyłoby każdej innej próby periodyzacji, a ta przynajmniej jest organicznie związana z prezentowanym tu wyborem tekstów.

I na zakończenie warto może postawić jeszcze jedno pytanie: jakie myśli z przytoczonych w wyborze tekstów wydają się najbardziej cenną i trwałą zdobyczą, do której można i warto jeszcze dziś nawiązywać.

Zdobyczy takich jest chyba co najmniej pięć.

Pierwszą i najważniejszą widzę w wypracowaniu pojęcia *g o d n o ś c i c z ł o w i e k a*, która polega na posługiwaniu się *r o z u m e m*, na wykonywaniu społecznie użytecznej *p r a c y*, na dokonywaniu *o d k r y ć i w y n a l a z k ó w*, na eksterioryzowaniu własnego wnętrza w doskonałe *dzieła*, na budowaniu *ku 1-tury*.

Drugą - w wypracowaniu pojęcia *w o l n o ś c i m y- ś l i f i l o z o f i c z n e i*, w wytworzeniu postawy niezależności wobec jakichkolwiek autorytetów a jednocześnie w pełnym pietyzmie stosunku do tradycji i krytycznym korzystaniu z jej narzędzi, co najpełniejszy wyraz znalazło w postulacie *met o d o l o g i c z n e g o p l u r a l i z m u*.

Trzecią - w wypracowaniu pojęcia *l j e d n o ś c i ś w i a t a i w z w i ą z k u z t y m n a t u r a l n o ś c i* wszystkich zachodzących w świecie procesów, nie zakłócanych żadną nacłprzyrodzoną ingerencją z zewnątrz, a w związku z tym w przekonaniu, że najwyższych *w a r t o ś c i* należy szukać w samym życiu a nie poza nim.

Czwartą - w wypracowaniu pojęcia *a k t y w n e j, d y n a m i c z n e j m a t e r i i*, wiecznej, niezniszczalnej substancji wszystkich jednostkowych bytów oraz pojęcia obiektywnych *p r a w* ruchu materii.

Piątą - w wypracowaniu pojęcia „państwa Słońca” jako idealnego modelu stosunków międzyludzkich,

w których każdy człowiek będzie mógł w pełni rozwinąć wszystkie własne twórcze zdolności i w ten sposób aktywnie uczestniczyć w procesie budowania kultury, oraz przyjęciu takiego modelu jako zaadniczego układu odniesienia dla rozważań etycznych, politycznych i pedagogicznych.

Ta zwięzła charakterystyka nie wyczerpuje całego bogactwa renesansowej filozofii, której liczne wątki zachowują wciąż zdolność pobudzania do myślenia i są bodźcem do podejmowania trudu nad myślą włoskiego Odrodzenia.

\*

Zamieszczone teksty zaopatrzyliśmy w tytuły, starając się o dobranie takich tytułów, które najlepiej będą informować o treści danego tekstu. Pochodzą one bądź od samego autora tekstu (dajemy tytuł dzieła lub tytuł rozdziału) bądź od autora wyboru. W nawiasach kwadratowych umieszczone są wszelkie dodatki tłumaczy lub autora wyboru, których zadaniem jest uczynić przekład bardziej czytelnym. W trosce o to, aby teksty były możliwie krótkie dokonywaliśmy niekiedy skrótów w obrębie wybranych tekstów, zaznaczając jednak za każdym razem opuszczenie trzema kropkami w nawiasie kwadratowym.

Jak już wspominaliśmy, teksty ułożone są zasadniczo w porządku chronologicznym. Przywiązując dużą wagę do umiejscowienia każdego tekstu w czasie staraliśmy się tam, gdzie było możliwe, podawać -- po tytule tekstu - datę, to znaczy rok pierwszego wydania, o ile praca była wydana za życia autora, bądź datę napisania danego dzieła, o ile jest ona dokładnie znana.

Wszystkie teksty były tłumaczone z łaciny lub z włoskiego. W niektórych tekstach (np. u Cardana, Cesalpina, Patriziego) znajdowały się zdania w języku greckim (z załączonym przekładem łacińskim); podajemy je w przekładzie polskim. Natomiast poszczególne słowa greckie pozostawiliśmy w oryginale, ale z zastosowaniem transkrypcji.

Wyrażenia najbardziej charakterystyczne, zwłaszcza związane z centralnymi kategoriami renesansowej filozofii (natura, materia, człowiek, dzieła ludzkie, metoda) oraz fragmenty zdań streszczające główną myśl danego filozofa podawaliśmy w oryginale (drukując je kursywą i zamykając je nawiasami okrągłymi).

W jednym przypadku, o którym była wyżej mowa, zastosowaliśmy nawiasy klamrowe - dla zaznaczenia tekstów przywróconych, według rękopisu, dopiero w ostatnim wydaniu dzieł Galatea.

Przypisy do tekstów ograniczyliśmy do minimum. W krótkich wstępach podajemy przeważnie tylko krótką informację bibliograficzną o oryginale dzieła, którego fragment zamieszczamy w polskim przekładzie.

*Andrzej Nowicki*

Warszawa, luty 1965 r.

## Ważniejsze opracowania

Cassirer, Ernst, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 1 wyd. 1906, 2 wyd. Berlin 1911; tegoż autora: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Berlin i Lipsk 1927, nowe wyd. Darmstadt 1963.

De Ru ggiero, Guido, *Storia della filosofia*, t. 3: *Rinascimento, Riforma, Controriforma*, 1 wyd. 1930, wyd. VI Bari 1961.

Frischeisen-Kühler, Max, *Die Zeit des Übergangs*, s. 6- 215, w: Friedrich Uberweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. 3, wyd. XIV, Bazylea-Stuttgar 1957.

Garin, Eugenio, *La filosofia*, Mediolan 1947, 2 t. i tegoż autora antologie: *Filosofi italiani del Quattrocento*, Florencja 1942, *Prosatori italiani del Quattrocento*, Mediolan 1952 oraz najnowsza praca: *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florencja 1961.

Saitta, Giuseppe, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, wyd. I Bolonia 1950, w wyd. II Florencja 1961, 3 t.

Suchodolski, Bogdan: *Narodziny nowożytnej filozofii cz. XVII wieku*, Warszawa 1963.

## WYBRANE TEKSTY





# BUONACCORSO DA MONTEMAGNO

(ok. 1390-1429)

## *Prawdziwe szlachectwo*

Fragmenty traktatu pt. *O szlachectwie* (*De nobilitate*, według wydania: *Prosatori latini del Quattrocento* a cura di Eugenio Garin, Mediolan 1952, s. 142-144). Treść traktatu jest następująca: dwaj młodzi Rzymianie, Publiusz Korneliusz i Gajus Flaminiusz, starają się o rękę Lukrecji. Lukrecja oświadcza, że poślubi szlachetniejszego. Rozstrzygnąć ma senat. Pierwszy zabiera głos Korneliusz dowodząc, że on jest szlachetniejszy, ponieważ pochodzi ze szlachetniejszego rodu. Po nim zabiera głos Flaminiusz .

- Słyszeliście, czcigodni senatorowie [...], że Korneliusz upatr u je szlachectwo w pochodzeniu i bogactwach i pragnąc uzasadnić, że jest szlachetniejszy, przedstawił głośne czyny swoich przodków i roztoczył przed nami obraz swoich niezmiernych bogactw, które odziedziczył po swoich przodkach. Wypełnił tym całość swego przemówienia nie wspominając w nim ani słowem o samym sobie, ponieważ na ten temat nie miał nic do powiedzenia, nic godnego uwagi o swoim życiu i obyczajach.

Ja natomiast uważam, że szlachectwo polega nie na cudzej chwale i nie na zwodniczych dobrach fortuny, ale na dzielności naszego własnego ducha. Szlachectwo bowiem nie jest niczym innym jak pewną doskonałością, którą godniejsi górują nad mniej godnymi. Podobnie więc jak człowiek dzięki wartości swojego ducha przewyższa godnością pozostałe żywe istoty, tak samo zaletami swojego ducha góruje jeden

człowiek nad drugim człowiekiem. Otóż kiedy duch jest długo ćwiczony w najwyższych cnotach i jaśniej blaskiem sprawiedliwości, pobożności, wytrwałości, wielkoduszności, umiarkowania i rozważi, kiedy się dobrze zasłuży nieśmiertelnym bogom, rodzicom, przyjaciołom, krewnym i społeczeństwu; kiedy zdobędzie wykształcenie w najświętszej dziedzinie wiedzy polegającej na studiowaniu literatury - wtedy zaiste jest uważany za szlachetniejszego, znakomitego, godnego szacunku i chwały. Zresztą i sam Korneliusz, jak to słyszeliśmy przed chwilą, za to właśnie ceni swoich przodków.

Jeżeli zaś przeciwnie, zepsuty złymi obyczajami, odda się nikczemności, okrucieństwu, ignorancji, swarliwości, rozpuście i próżniactwu, jeśli drwić sobie będzie z tego, co boskie, z szacunku dla rodziców, z życzliwości przyjaciół - wówczas będzie przez wszystkich uznany za podłego, wstrętnego i godnego pogardy nędznika. A więc jest rzeczą oczywistą, że prawdziwe szlachectwo polega wyłącznie na dzielności własnego ducha. A więc ani nagromadzone bogactwa, ani wspaniały szereg przodków nie mogą ani dać, ani odebrać nikomu szlachectwa, jako że właściwą siedzibą szlachectwa jest duch, którego nie dziedziczy się po przodkach, ale którym wszyscy ludzie w jednakowej mierze są obdarzeni przy urodzeniu z boską hojnością przez przyrodę, która jest królową całej rzeczywistości (*imperatrix illa rerum omnium natura*). Przyroda umieszcza w człowieku ducha jako zasadę jego życia i jako światło zwierciadła, które, skierowane na piękne przedmioty, odbije ich piękno, na szpetne zaś - będzie odbijać ich brzydotę; w taki sam sposób duch ludzki jest czystą tabliczką gotową do przyjęcia zarówno tego, co szlachetne, jak tego, co podłe. Jeśli więc chodzi o ten najlepszy i najwspanialszy dar otrzymany przez ludzkość, nikt nie może uskarżać się na przyrodę, ponieważ wszystkim daje ona taką samą duszę, nie zwracając żadnej uwagi na pochodzenie i bogactwa. Nawet najbiedniejszy i najpodlej urodzony otrzymuje przy urodzeniu taką samą duszę jak synowie królów

i cesarzy i może ją przyozdobić blaskiem cnoty, a więc i chwałą szlachectwa. Czyż na poparcie tego twierdzenia trudno znaleźć przykłady? Czyż mało było takich, którzy urodzili się w nędznej chacie i z ubogich rodziców, a mimo to zdobyli sławę i szlachectwo? Gdybym miał ich wyliczać, nie starczyłoby mi na to całego dnia [...]

*przełożył Andrzej Nowicki*

# C O S I M O      R A I M O N D I

(zm. ok. 1455)

## *Obrona Epikura*

Fragmety Listu Cosima Raimondiego z Cremony do Ambrożego Tignosiego o tym, że Epikur słusznie umieszczał najwyższe dobro w rozkoszy, natomiast akademicy, stoicy i perypatetycy wypowiadali na ten temat błędne poglądy (*Cosmae Raimondi Cremonensis ad Ambrosium Tignosium quod recte Epicurus summum bonum in voluptate constituerit mateque de ea re Academici, Stoici, Peripateticique senserint*, według tekstu opublikowanego w: Eugenio Garin: *Filosofia italiana del Quattrocento*, Florencja 1942, s. 238-240).

[...] W każdym razie, będąc zawsze zwolennikiem Epikura, najmędrszego ze wszystkich ludzi, i aprobując jego autorytet i poglądy, uznałem za swój obowiązek obronę jego godności nazbyt lekkomyślnie zaatakowanej, obrażonej i znieważonej przez ciebie [...]

Potępia się więc Epikura za to, że do problemu najwyższego dobra podszedł nazbyt frywolnie, umieszczając je w rozkoszy i wszystko do niej sprowadzając. Ja jednak, im bardziej wglębiam się w jego poglądy, tym bardziej z każdym dniem utwierdzam się w przekonaniu o ich słuszności, jak gdyby były one zasadami nie człowieka, lecz Apollina albo jakiejś wyższej istoty. Umieścił on najwyższe dobro w rozkoszy, ponieważ zdawał sobie sprawę z siły natury i z tego, że w taki właśnie sposób zostaliśmy zrodzeni i ukształtowani przez samą naturę, że nic nie jest nam bardziej właściwe, jak staranie się o to, żeby wszystkie członki naszego ciała były całe i zdrowe i żeby nie nękało nas żadne cierpienie duszy ani ciała.

O Epikurze, najmądrzejszy ze wszystkich ludzi! Co można by jeszcze dorzucić do tego twierdzenia? Jakie by mogło istnieć jeszcze inne szczęście? Bo nie może przecież być szczęśliwy ten, czyj duch cierpi, i musi być nieszczęśliwy ten, czyje ciało jest dręczone cierpieniem. Żeby jednak nikt nie pomyślał, że nie wiem, w jakich czasach żyję i dyskutuję, pragnę od razu wyjaśnić, że w całej tej dyskusji nie wchodzę bynajmniej j na teren tej prostej i prawdziwej filozofii, którą nazywamy teologią, ale zajmuję się tylko i wyłącznie ludzkim dobrem oraz sprzecznymi poglądami filozofów na tę kwestię.

Otóż gdy Epikur tak ten problem ujął, stoicy występują przeciw niemu, twierdząc, że szczęście tkwi tylko w cnocie i że jeśli ktoś jest mędrce, to nawet gdyby był torturowany przez najokrutniejszych katów, pozostanie szczęśliwy. Pogląd taki budzi jednak mój gwałtowny sprzeciw. Cóż bardziej niedorzecznego od nazywania szczęśliwym tego, kto jest najnieszczęśliwszy? Cóż głupszego nad twierdzenie, że ten, kogo zamknięto w „byku Falarisa” i poddano straszliwym torturom, nie jest bynajmniej nieszczęśliwy? Cóż może być dalsze od szczęścia niż stan, w którym jesteśmy pozbawieni tego wszystkiego, co składa się na szczęście? A przecież stoicy utrzymują, że również człowiek umierający z głodu, okaleczony, nawiedzony przez wszystkie możliwe klęski i ugodzony wszystkimi ciosami losu, jeśli tylko zachowa cnotę, jest jak najbardziej szczęśliwy. Ja natomiast, gdy rozważam los torturowanego Marka Regulusa, którego tak chwalą i sławią w swoich książkach, a także los innych ludzi jaśniejących blaskiem wielkiej cnoty, wiary, niewinności i dzielności, jeśli są paleni żywcem w byku Falarisa, albo skazywani na wygnanie lub ugodzeni jakimś wielkim nieszczęściem - nie tylko nie mogę ich uznać za szczęśliwych, ale wręcz przeciwnie, uważam, że są oni nieszczęśliwi i to tym bardziej nieszczęśliwi, że spotykają ich tak wielkie krzywdy, gdy przecież swoją niezwykłą cnotą zasłużyli sobie na bardziej pomyślny i szczęśliwy los.

Bo gdybyśmy się składali tylko z ducha, to zgodziłbym się nazywać Regulusa szczęśliwym i przychyliłbym się do poglądu stoików, że szczęście tkwi wyłącznie w duchu. Skoro jednak składamy się z ducha i ciała, dlaczego stoicy usuwają z pojęcia ludzkiego szczęścia to, co jest istotną cechą człowieka? Dlaczego troszczą się tylko o ducha, a zapominają o ciele, które jest przecież siedzibą tego ducha i istotnym elementem człowieka? Wszystko bowiem, co złożone, powinno być rozpatrywane w całości, a jeśli jakiegoś elementu brak, wówczas nie może być mowy o doskonałości. A więc jeśli przez człowieka rozumieć będziemy istotę posiadającą zarówno ducha, jak ciało, to - podobnie jak nie uznamy ciała za zdrowe, jeśli którakolwiek z jego części jest chora -- nie możemy uznać człowieka za szczęśliwego, jeśli jedna jego część jest dręczona bólem.

Stoicy zaś umieszczają szczęście tylko w duchu, ponieważ jest on jak gdyby księciem ciała i rozkazuje mu; ale to jest pogląd niedorzeczny, skoro nie liczy się zupełnie z ciałem, bo przecież duch jest w znacznej mierze zależny od natury i kompleksji ciała i nie może uczynić bez ciała absolutnie nic. A więc jak wyśmiałbym tego, kto usiadłszy na tronie nazwałby się królem, a nie miał żadnych towarzyszy ani poddanych i jak nie mógłbym uważać za wspaniałego księcia kogoś czyi poddani byłiby zaniedbani i pokaleczeni - tak na wyśmianie zasługują ci, którzy opowiadając o szczęściu człowieka oddzielają ciało od ducha i utrzymują, że ten, czyje ciało jest dręczone i torturowane, jest mimo to szczęśliwy. I dziwi mnie, że stoicy, którzy przecież byli ludźmi bardzo rozsądnymi, zapomnieli - przy tych rozważaniach - o tym, że są ludźmi i zajmowali się nie tym, czego domaga się natura człowieka, ale tylko tym, aby za wszelką cenę obronić własne stanowisko w dyskusji. Zaiste wydaje mi się, że wyposażeni w umiejętność dyskusowania tak się zaciehrzowali w dyskusji, że zamiast szukać prawdy, myśleli tylko o popisaniu się zdolnościami swojego umysłu i o wypisywaniu rzeczy oryginalnych i niezwykłych [...]

Jeśli zaś chodzi o akademików, to nie będą zbytnio

trudził się zbijaniem ich poglądów, skoro wszystko uważają za wątpliwe. Cóż to bowiem za filozofia, która niczego nie uważa za pewne? Sądzę, że sami nie rozumieli dobrze tego, co mówili; jeśli stoików uważam za szalonych, to akademicy wydają mi się chorzy.

Pozostają perypatetycy, których poglądy są najtrudniejsze do obalenia, ponieważ wypowiadają stanowczo różne twierdzenia i tak dyskutują, że wydaje się, iż mówią do rzeczy. A jednak i oni, jak sądzę, są w błędzie. Wykażę to jednak z całą oczywistością nieco później, po wyjaśnieniu stanowiska Epikura, aby wszyscy mogli bez trudu przekonać się, że ci, którzy rościli sobie pretensje do prymatu w filozofii, starając się odebrać palmę pierwszeństwa Epikurowi, popełnili poważne błędy, gdy tymczasem Epikur swoimi wypowiedziami o szczęściu utrafił w samosedno.

Aby udowodnić słuszność jego twierdzeń, od czego tu zacząć lepiej jeśli nie od natury, owej władczyni i nauczycielki całej rzeczywistości (*ab illa omnium rerum principe · et institutrice natura*), której wyrok w każdej kwestii należy uważać za najprawdziwszy. Natura zaś, kiedy tworzyła człowieka, tak go wyposażyla w na jrozmaitsze narządy, że nie dla innego celu wydaje się człowiek utworzony, jak tylko po to, aby mógł cieszyć się wszystkimi możliwymi rozkoszami. Dała mu więc natura liczne zmysły, bardzo różne, rozmaite i konieczne do tego, aby - skoro istnieje wiele rodzajów rozkoszy - wszystkie rozkosze bez wyjątku mogły stawać się jego udziałem. Po pierwsze więc, dała mu oczy, które mają taką szczególną i szlachetną naturę, że nie chcą patrzeć na to, co szpetne i wstrętne. Rozkoszujemy się wyglądem najpiękniejszych rzeczy nie dlatego, że tak sobie postanowiliśmy, ale dlatego, że skłania nas do tego sama natura. Któż z nas bowiem, jeśli zobaczy coś pięknego, nie zatrzyma się, żeby popatrzeć, nawet jeśli się dokąds spieszy? Rzecz się tak ma, że żyjąc wśród tylu przedmiotów, które natura uczyniła tak bard zo pięknymi i wdzięcznymi, człowiek byłby bardzo nieszczęśliwy, gdyby nie miał możliwości ich ogląda nia.

A któż z nas nie rozkoszuje się słuchaniem melodyjnych pieśni i utworów muzycznych? bo przecież lira i inne instrumenty muzyczne zostały wynalezione chyba nie w innym celu, lecz po to, aby umysły nasze mogły się delektować muzyką. To samo można powiedzieć o zapachach i innych wrażeniach zmysłowych, bo wszystkie zmysły są jak gdyby narzędziami czerpania rozkoszy przez umysł. Bez udziału zmysłów o jakich rozkoszach można by mówić jeszcze poza tymi, które płyną z poznawania ukrytych tajemnic bytu? Nie przeczę, że poznawanie sprawia umysłowi ogromną radość. Jeżeli to również nazwiemy rozkoszą, to z pewnością jest to na jwiększa z rozkoszy; w niej właśnie - a więc w kontemplowaniu ukrytych tajemnic tego, co najbardziej godne poznania - perypatetycy upatrują szczęście. Ale pamiętajmy, że chodzi o całego człowieka a nie o jego część, toteż z tego punktu widzenia badacz nie może być szczęśliwy, jeśli byłby pozbawiony rozkoszy cielesnych i dóbr zewnętrznych.

Słusznie więc Epikur umieszcza najwyższe dobro w rozkoszy, ponieważ tak zostaliśmy zrodzeni i ukształtowani, że właśnie w tym celu wydajemy się stworzeni. Toteż tkwi w nas pewna naturalna skłonność do szukania i czerpania rozkoszy; i, o ile to leży w naszej mocy, chcemy być szczęśliwi, a nie smutni. Kto zaś zastanowi się i rozważy, ile na jrozmai tshyc h i najwspañialszych rzeczy natura z godną podziwu szczodrością wytworzyła dla człowieka, ten nie będzie wątpił, że rozkosz jest najwyższym dobrem i że wszystko czyni się dla jej zdobycia.

*przełożył Andrzej Nowicki*



# POGGIO BRACCIOLINI

(1380-1459)

## *Pochwała chciwości*

Fragmenty dzieła *O chciwości (De avaritia*, wg wydania: *Pro-satori Latini deL Quattrocento a cura di Eugenio Garin, Mediolan 1952, s. 248-300).*

Chciwość to bezmierna żądza posiadania albo raczej jakieś nienasycone pragnienie gromadzenia bogactw. Duch chciwca zajęty jest nieustanną pogonią za zyskiem, umiłowaniem bogactw; jest opętany pożądaniem, niewolnikiem pieniądza, dręczony w dzień i w nocy troską o majątek i staraniem o pomnożenie go. Chciwości nie można niczym nasycić; zawsze jej mało, zawsze chce więcej [...]

Dążąc do pomnożenia bogactw, do zdobycia pieniędzy, do zagarnięcia majątków, zatracą poczucie sprawiedliwości - jak powiada święty Ambroży. A skoro je zatraci, wówczas nie cofa się przed żadną zbrodnią; gdy zwietrzy zysk, gotów jest oszukać biedaka, zrujnować bogatego, obedrzyć przyjaciół, ogra-bić tych, których nie zna, wydusić ostatni grosz z nędzarza, okpić tego, który mu zaufał. Nie ma żadnego tak szpetnego występku ani tak podłego czynu, którego nie byłby złołny pop ełnić, kiedy tylko w grę wchodzi zysk [...] Nie wzruszą go żadne błagania ani łzy. Pochłonięty myślą o pomnażaniu własnego majątku depcze po cudzym bólu. Jeżeli widzi w czymś własną korzyść, gotów do swego celu iść po trupach, obojętny, bezwzględny, okrutny. I dlatego zasługuje

na to, aby go wszyscy znienawidzili jako wroga społeczeństwa i aby został przepędzony precz jako rozsądnik zła [...]

Ale jeśli chciwym nazywać każdego, kto pragnie pieniędzy, to prawie wszystkich trzeba uważać za chciwców. Każda bowiem praca podejmowana jest dla pieniędzy i wszyscy pragniemy wzbogacić się i to jak najbardziej. Bez tej perspektywy zysku zanikłyby prawie wszelkie rodzaje działalności i pracy. Któż by cokolwiek robił, gdyby nie miał mieć z tego żadnej korzyści? A im większa jest korzyść, której się spodziewamy, tym chętniej podejmujemy daną pracę, ponieważ wszyscy szukają i wszyscy pragną korzyści. Czy weźmiesz za przedmiot rozważań karierę wojskową, czy handel, czy rolnictwo, rzemiosło czy sztuki wyzwolone, zauważysz, że motorem każdej z nich jest żądza zysku; dla pieniędzy podejmowane są wszelkie trudy i niewygody. Cokolwiek czynimy, czymkolwiek się zajmujemy, jakkolwiek pracę wykonujemy, zawsze chodzi o jedno i to samo, żeby mieć z tego jak największą korzyść. Im ta korzyść jest większa, tym większą jest nasza radość, a korzyści nasze mierzą się sumą pieniędzy. A więc wszystko się robi dla pieniędzy, czyli z chciwości. Czym innym bowiem kierują się prawnicy - że pominię już mniej szlachetne zawody, których cel jest wyraźny - jeśli nie żądzą pieniędzy i nadzieją zysku? Co kieruje lekarzami i przedstawicielami innych wolnych zawodów? Czy nie dodaje im bodźca chęć wysokich zarobków, tak że skoro tylko wykazują swoje umiejętności i wystawiają je na sprzedaż, okazuje się, że przyczyną zdobywania wiedzy była u nich chciwość, to znaczy pożądanie złota i srebra? Zwróć oczy na świętsze dyscypliny, na filozofię i teologię: czy z czystej miłości wiedzy zadają sobie tak wiele trudu, czy też raczej z chęci wzbogacenia się? A cóż powiem o naszych kapłanach, których interesowność jest aż nazbyt widoczna? Czyż o cokolwiek innego im chodzi - pod płaszczykiem pobożności - niż o to, żeby bez wielkiego trudu zdobyć bogactwa? [...]

A więc wszyscy ludzie, bez względu na wiek, stan, stopień i godność, opanowani są przez pragnienie pieniędzy, a więc przez chciwość, i rozkoszują się złotem jako dobrem zgodnym z naturą człowieka.

przełożył Andrzej Nowicki

## Pochwała praw

Fragmenty dwóch utworów, z których pierwszy: *Mowa na pochwałę praw (Oratio in laudem legum)* został wydany z rękopisu dopiero przez E. Garina w roku 1947, drugi zaś pt. *Dialog biesiadny roztrząsający kwestię, która spośród umiejętności stoi wyżej: medycyna czy prawo? (Convivalis disceptatio, utra artium medicinae ac iuris civilis, praestet)* był drukowany w *Pismach Poggia* w roku 1511. Tekst obu utworów (oddzielonych gwiazdką) według antologii E. Garina *La disputa delle arti nel quattrocento*, Florencja 1947, s. 11- 14, 17, 28.

Bo cóż jest, na Boga nieśmiertelnego, tak zaszczytne i wzniosłe, jak wskazywanie drogi prawdziwej dzielności? Cóż tak ważne, jak przekazywanie ludziom zasad dobrego życia? Cóż tak zbawienne dla rodzaju ludzkiego, jak wymaganie, by oddać każdemu to, co się mu należy? Cóż wreszcie tak konieczne dla spokoju i zgody ludzi, jak usuwanie waśni powstałych na jakimkolwiek tle, łagodzenie sprzeczności, rugowanie niezgody, kłótni, ustanawianie pokoju i zgody wśród ludzi? Trzeba bezwzględnie przyznać, że narody istnieją, państwa wzrastają a obywatele żyją w pokoju i wygodzie tylko dlatego, że istnieją prawa mówiące, w jaki sposób należy żyć. Pouczają one bowiem, jak każdy ma ograniczać swoje żądze, uczą, by każdy poprzestawał na swoim i nie poządał rzeczy cudzych. Gdyby ludzie chcieli słuchać tych nakazów, nie byłoby u nas zamętu, wojen ani przykrości zatruwających życie. Tak więc lud rzymski przede wszystkim ustanowił prawa, które następnie najwybitniejsze umysły zawsze zachowywały i szanowały. Jako pierwsze ze wszystkich szlachetnych sztuk wprowadzano do miasta prawa, dopiero potem rozwinęła się wymowa, której

podstawą jest powoływanie się na ustanowione prawa. Znacznie później niż prawa napisane na XII tablicach powstała poezja. Najpóźniej zaś przyjęli Rzymianie filozofię i pozostałe nauki zwane wyzwolonymi. Bardzo mądrzy to byli mężowie, którzy uważali, że warunkiem kulturalnego życia, swobód obywatelskich i owocnej pracy jest istnienie najlepszych praw. Stąd łatwo możemy sobie wyobrazić, jakie wynikały z tego korzyści. Rzymianie zwyciężali bardzo wiele miast, zbrojnie podbili wiele ludów, podporządkowali sobie wiele narodów. Panowała wtedy tężyzna wojskowa i karność. Ponieważ jednak w rzeczy samej posiadali oni tylko te prawa, które stworzyła sama natura, albo zostały ustanowione przez królów, a tak potężne państwo nie mogło obyć się bez praw [pisanych], wprowadzili do Rzymu prawa przyjęte od Greków, aby służyły sprawiedliwości i aby na ich podstawie dobrych nagradzano, a złym wymierzano zasłużoną karę. Był to jak najbardziej słuszny pomysł owych mędrców, mający na celu utrwalenie potęgi państwa rzymskiego. Bo wielkie siły działają na swoją własną zgubę, jeśli nie zostaną skierowane we właściwe łożysko, w którym ich działanie przyczynia się do ich zachowania. Nie na wiele przydadzą się odnoszone poza granicami kraju zwycięstwa, jeżeli wewnątrz kraju nie ma poszanowania praw [...]

Przepiękne książki o prawach napisali najwięksi spośród filozofów. Na przykład Platon, książę filozofów, i Marek Tulliusz [Cyceron], ojciec języka łacińskiego. Pierwszy pokazywał, jak powinno wyglądać dobrze urządzone państwo, drugi, jaką republikę ustanowili przodkowie; obaj do opisu państwa dodali księgi o prawach. Słusznie bowiem uważali, że nie istnieje i nie może istnieć państwo bez praw, które są jego sterem. Cyceron do tego stopnia posuwa się w pochwałę praw, że w mowie wygłoszonej w obronie Kluencjusza powiada: prawa są fundamentem wolności, źródłem sprawiedliwości; w prawie przejawia się duch, rozum i poglądy państwa. I podobnie jak ciała nasze bez duszy nie mogą korzystać ze swoich członków, krwi

i ścięgien, tak państwo bez praw nie może korzystać ze swoich organów i części. Urzędnicy piastu jacy wysokie stanowiska w państwie - powiada Cyceron - powinni być sługami praw, sędziowie - tłumaczami praw, a my wszyscy - jeśli chcemy być rzeczywiście wolni - powinniśmy być niewolnikami praw. Najuczeńszy ze wszystkich mężów, Arystoteles, nie pisał wprawdzie oddzielnie o prawach, ale mimo to wielokrotnie wygłaszał ich pochwałę. W *Polityce* pisze, że prawa są konieczne do kierowania państwa mi, a o prawodawcach mówi, że ustanowili prawa w sposób sprawiedliwy i przynoszący pożytek. Twierdzi, że prawa powinny panować nad państwami, mówiąc, że tylko tam może istnieć państwo, gdzie istnieją prawa. W pierwszej księdze *Retoryki* powiada, że od nich zależy pomyślność państw. Ustanowienie prawa jest więc rzeczą chwalebna i pożyteczna, ponieważ prawa posiadają wielką siłę łączenia ludzi i są tak bardzo konieczne, że bez nich nie może istnieć żadne państwo, żadna grupa ludzi. Dodajmy, że natura ludzka została tak stworzona i ustanowiona od samego początku świata, że bez innych sztuk może obronić siebie i swoją własność, ale bez ochrony praw nie może tego uczynić w żaden sposób. Bo filozofia, dialektyka, astrologia i inne sztuki tego rodzaju wydają się przynosić mało pomocy i pożytku w zakładaniu miast, zarządzaniu państwami i w obronie kraju, toteż miasta i królestwa powstały i istniały bardzo długo bez tych umiejętności. Natomiast prawa powstały równocześnie z ludźmi jako bezwzględny warunek współżycia, które bez praw nie mogłoby w ogóle istnieć. Bo chociaż przy powstawaniu narodów nie było spisanych praw, to jednak panowało prawo samej natury oraz pewna siła i część prawa boskiego wszczepiona w dusze ludzkie, na podstawie której uważano za coś haniebnego i niezgodnego z wszczepionym w nasze dusze sumieniem kraść, cudzołóżć i umyślnie wyrządzać komuś krzywdę. Marek Tulliusz Cyceron mówi o tym i uzasadnia to wieloma argumentami, że prawa nie są wynalazkiem ludzi, lecz bogów, a następnie łączy je z pierwszą przyczyną,

to jest z samym Bogiem, i wykazuje, że są one dziełem umysłu Bożego i zostały użyczone z nieba dla zachowania świata. Na tej podstawie bardzo wyraźnie widać, że prawa, jeśli chodzi o starodawność, mają wielką przewagę nad innymi dziedzinami. Co do filozofii przyrody-matki i rodzicielki wszystkich innych nauk, wiadomo, w jakim czasie powstała. Pierwszym, który zastanawiał się nad istotą bytu, był prawdopodobnie Tales z Miletu. Nazwę swą wzięła filozofia od Pitagorasa, który pierwszy nazwał się filozofem. Natomiast filozofię moralną wprowadził do dyskusji Sokrates, który nie ufając pewności wiedzy o przyrodzie, gdy zwątpił o wszystkim i uważał, że na skutek niepewności rzeczy nie można nic twierdzić, skierował zainteresowania filozofii na obyczaje, sprowadzając, jak mówią, filozofię z nieba na ziemię. Astrologia wzięła początek od Chaldejczyków, lecz pierwszym, który ją uprawiał, był Zoroaster.

Arytmetykę zawdzięczamy Pitagorasowi, medycynę Asklepiosowi, poezję Orfeuszowi, Linosowi i Muzajosowi. Na j później wynaleziono retorykę. Nie będę wymieniać wszystkich nauk, powiem tylko, że według autorów starożytnych, przed wojną trojańską nie było żadnych nauk pisanych, a tymczasem wiele wieków przedtem, pomijając pogan, Mojżesz napisał i przekazał dla ludu Bożego prawa, aby było widać, że prawa są czymś bard zo czcigodnym i są zachowywane na skutek ich starożytności. Ale przede wszystkim należy, zgodnie z Ary stot elesem, podkreślić wielkość i godność tej najszlachetniejszej i najmądrzejszej nauki, ponieważ sprawiedliwość jest najpewniejszym fundamentem państw i najsilniejszą obroną życia. Gdyby nie było sprawiedliwości, nie byłoby nie tylko żadnego państwa, ale w ogóle żadnego zbiorowiska ludzi, żadnego współ ycia ludzi między sobą [...]



[...] Nie chcę wiele mówić o licznych sprawach - [odparł Niccoló z Foligno] - powiem tylko, że tak chwalone przez was prawa dalekie są od sprawiedli-

wości. Któż bowiem pochwali swobodę uprawiania rozbójstwa, daną Lacedemończykom dzięki prawom Likurga, po to tylko, aby lud był bardziej obyty z bronią? U Egipcjan prawa pozwalały kraść, zobowiązując tylko złodzieja, aby zarejestrował swoje imię u pretora. A co powiedzieć o prawie, na podstawie którego Rzymianie nakazywali wierzycielom odcinać kawał ciała niewypłacalnemu dłużnikowi? W prawach ludzi pierwotnych było wiele przepisów godnych potępienia; zezwalały one na dokonywanie licznych zbrodni wbrew sprawiedliwości i wbrew temu, co słuszne. Medycyna ma za wodza rozum, czyli samą naturę, i w niej ma podstawę. Natomiast prawa zostały ustanowione arbitralnie. Nie zna ich większość ludów; liczne królestwa i ludy żyją [bez praw] według swoich obyczajów, słuchając kaprysu władców bądź postępując zgodnie ze starym zwyczajem, przekazanym przez przodków [...]

[...] Jednakże miasta - [powiedział Benedetto Accolti] - zostały założone wcześniej, niż powstała medycyna i w rezultacie prawa stoją wyżej od sztuki lekarskiej. Dzięki ustanowieniu praw w zamierzonych czasach państwa wyrosły na wielkie potęgi, ponieważ na nich się opierały. Fundamentem państw jest bowiem sprawiedliwość, a prawa służą sprawiedliwości. Tymczasem bez opieki lekarzy ród ludzki żył wiele stuleci i to może nawet lepiej i zdrowiej, niż później, kiedy zaczął korzystać z usług lekarzy. Do ustanowienia praw zmusiła ludzi pierwotnych konieczność zabezpieczenia życia tych, których siły cielesne były węższe. Gdyby bowiem panoszyła się siła nierozumna, nie krępowana prawami, i gdyby każdy posiadał tyle, ile mógłby osiągnąć dzięki sile cielesnej, to mielibyśmy nieustannie rabunki, grabieże i morderstwa. Dlatego trzeba było uciec się do ustanowienia praw, które chronią ludzi przed wyrządzeniem im krzywd i bronią ich własności. Tymczasem nie było żadnej konieczności zmuszającej do wynalezienia medycyny; jest ona dziełem zbyt ciekawości. Zdrowie starano się zachować przy pomocy umiarkowania w jedzeniu, wykonując pracę fizyczną i ćwiczenia

gimnastyczne, powstrzymując się od pijaństwa. Widać u Ksenofon ta, że tryb życia Persów nie wymaga lekarzy, ponieważ ludzi żyjących w taki sposób choroby mają się bardzo rzadko; jeżeli zaś kiedyś komuś zdarzyło się zachorować, leczono go postem. Chociaż Cyrus miał w wojsku lekarzy, to mówił, że pożyteczniej byłoby leczyć się nie w czasie choroby, ale przedtem, mianowicie w taki sposób, żeby nie zachorować, a więc umiarkowanie jedząc i ćwicząc ciało.

Co zaś się tyczy twego twierdzenia, że medycyna jest czymś doskonałym z natury, to trzeba ci wiedzieć, że prawa również wywodzą się od samej natury, to znaczy od samego najwyższego Boga. Prawo bowiem, jak powiada Cyceron, oznacza prawidłowo działający rozum, wypływający z umysłu bożego, który skłania do tego, żeby postępować sprawiedliwie i zabrania postępować niesłusznie. A więc źródłem i początkiem prawa jest sama natura, za którą jak za wodzem dążymy do tego, co zacne, a czujemy wstręt do tego, co niemoralne [...]

[...] Wiemy - powiada Niccoló - że tego, co wydaje się nam konieczne lub pożyteczne, jak pokarm, ubranie, mieszkanie, wszyscy pragną i starają się to zdobyć z popędu naturalnego, sami, z własnej woli, bez niczyjej zachęty ani namowy. Zupełnie inaczej jest z prawami. Wiadomo bowiem, że zostały one wprowadzone wbrew woli i mimo sprzeciwu ludzi, którzy uważali, że narzuca im się jakąś niewolę. O tym, że prawa były przyjmowane przez ludy niezbyt chętnie, wiemy stąd, że pierwsi prawodawcy, chcąc narzucić je ludom, wykorzystali ich strach przed bogami i prawie zawsze posługiwali się wymysłem <sup>1</sup>, iż otrzymali prawa od jakiegoś bóstwa. Pierwszym królem, który narzucił Egipcjanom pisane prawa, był Menes; zapewniał on, że otrzymał je od Merkurego i że przysporzą wiele dobra. W podobny sposób postąpił na

<sup>1</sup> *figmentum*. Cały ten fragment z wykazem prawodawców, którzy posługiwali się wymysłami religijnymi (*impostura*) dla umocnienia praw, powtarza się - w rozmaitych wariantach - u wielu innych autorów XVI i XVII wieku.



Krecie Minos, powiadając, że autorem jego praw jest Jowisz, a w Sparcie Likurg, powiadając, że autorem jego praw jest Apollo. To samo zdarzyło się u wielu innych ludów. Tak Zoroaster, zmyślając bóstwo, narzucił prawa Irańczykom, a Zamolksis Scytom, zapewniając, że otrzymał prawa od bogini Westy. A nasz Mojżesz, czyż nie twierdził - zresztą zgodnie z prawdą - że prawa, które nałożył na buntujący się lud, otrzymał od Boga? Ktoż nie wie, że kiedy Numa Pompiliusz nadawał prawa Rzymianom, chcąc je narzucić ludowi posłużył się autorytetem bóstwa - nimfy Egerii. Nie trzeba by było tych wymysłów, gdyby ludzie uważali, że prawa są im potrzebne albo konieczne, albo przynajmniej zgodne z ich interesami. Później na skutek przyzwyczajenia i długiego użytku oraz na skutek zgody ludu i plebsu, którego wyłącznie dQtyczą, otrzymały moc obowiązującą. Wasze prawa obowiązują tylko lud i niższe warstwy miast; celem tych praw jest obrona waszych interesów, aby respektowano granice waszych pól, zatrzymywano wodę deszczową, zakładano rynny itd. Tylko tego rodzaju ludzie podlegają waszym prawom, natomiast magnaci i książęta swobodnie je przekraczają. Słusznie Anarcharis porównywał prawa do pajęczyn, które powstrzymują słabych, ale są zrywane przez silniejszych. Nigdy nie czytałem, nigdzie nie widziałem i nie słyszałem o żadnym takim państwie, którego królowie lub jacyś więksi dygnitarze słuchaliby waszych praw - zresztą one nie są dla nich. Ponadto widzimy, że poszczególne państwa stały się wielkimi potęgami przy użyciu siły. To nie prawo, ale siła zbrojna, która nie liczy się z prawami, zdobywała królestwa. Imperia Asyryjczyków, Persów, Medów, Wacedończyków nie powstały dzięki prawom, ale zostały stworzone przy pomocy oręża, gwałtu, niszczenia miast i zagłady ludów. A co powiedzieć o republice rzymskiej? Czy nie wyrosła ona z grabieży całego świata, pustoszenia krajów, wyrzynania ludów w pień - a tego przecież prawo zabrania.

*przełożył Jerzy Ochman*

# L O R E N Z O V A L L A

(ok. 1407-1457)

## *Problemy dialektyki*

Dwa rozdziały z dzieła *Dialektyka (Dialecticae libri tres*, wg wyd. z r. 1509 porównanego z wyd. z r. 1541), ks. 1 rozdz. 4 i 5.

*Rzeczowniki zakończone na - i t a s nie pochodzą od rzeczowników, lecz od prz ymiot ników , i to nie od wszystkich*

Mało tego. Tworzą jeszcze od *ens* (byt) - *entitas* (bo właśnie o tym teraz chcę mówić), a nadto wiele innych podobnych, na przykład od *quid* (co) - *quidditas*, od *idem* (ten sam) - *identitas*, *cxl per se* (przez się) - *perseitas*, od *ecce* (oto) - *ecceitas*<sup>1</sup> i tym

---

<sup>1</sup> Tylko jeden z przytoczonych tu scholastycznych nowotworów łacińskich, mianowicie *identitas*, posiada gotowy i naturalny odpowiednik w polskiej *tożsamości* czy *identyczności*. Znaczenie pozostałych, jeśli się nie chce tworzyć doraźnie językowych dziwolągów, da się wyjaśnić tylko omownie. I tak *entitas* oznacza taką właściwość rzeczy, dzięki której rzecz jest bytem (*ens*). *Quidditas* to istota rzeczy ujęta w definicji, odpowiadającej na pytanie, czym dana rzecz jest (*quid est*). *Perseitas* pozostaje w związku ze zwrotem *per se esse* albo *per se existere* (*być, istnieć przez się*) i przeto oznacza samostanność albo niezależność (= zależność tylko od siebie) w istnieniu. *Ecceitas* może - tak jak chce Valla - pochodzić od *ecce* (*oto*), ale może też być zniekształconą przez wadliwą pisownię postacią innego wyrazu, mianowicie *haecceitas*, utworzonego od *haecce* (*res*) = *ta oto* (*rzecz*); w obu wypadkach mamy do czynienia z pojęciem konkretności, jednostkowości. *Per se it as i haecceitas* (*ecceitas*) są terminami charakterystycznymi dla szkotyizmu, zakres używania pozostałych terminów

podobne, jakby dobywali je z jakiejś barbarzyńskiej knajpy. Otóż, po pierwsze, wyrazów tych nie przekazał Arystoteles, po drugie, nie wolno tworzyć ich od rzeczowników (a *ens*, *qu.id*, *idem* są rzeczownikami), a wreszcie nie od wszystkich też przymiotników wolno je tworzyć, lecz od tych tylko, które kończą się na *-us* i należą do drugiej deklinacji (choć i one nie wszystkie wchodzi w rachubę), oraz od zakończonych na *-er* i należących do tej samej deklinacji, a także od zakończonych na *-is* i na niektóre inne litery i należących do deklinacji trzeciej, nie od wszystkich jednak. Na przykład od *sanctus* (święty), *bonus* (dobry), *probus* (prawy), *sanus* (zdrowy), *beatus* (błogi), *divinus* (boski), *hu.manus* (człowieczy) należących do deklinacji drugiej mamy *sanctitas* (świętość), *probitas* (prawość), *sanitas* (zdrowie), *beatitas* (błogość), jak mówi Cyceron, albo *beatitudo*, *divinitas* (boskość), *humanitas* (człowieczeństwo). Od *levis* (lekki), *gravis* (ciężki), *facilis* (łatwy), *mediocris* (przeciętny), *tenuis* (cienki), *exilis* (szczupły) należących do deklinacji trzeciej mamy *levitas* (lekkość), *gravitas* (ciężkość), *facilitas* (łatwość), *mediocritas* (przeciętność), *tenuitas* (cienkość), *exititas* (szczupłość). Podobnie od *celer* (prędki), *pauper* (ubogi), *felix* (szczęśliwy) - *celeritas* (prędkość), *paupertas* (ubogość), *felicitas* (szczęśliwość). Nie słyszałem jednak żadnego rzeczownika na *-itas* utworzonego od *currens* (biegnący), *comedens* (jedzący), *clemens* (łagodny), *stans* (stojący), *sedens* (siedzący), *legens* (czytający); dlatego i od *ens* nie można wywieść *entitas*. Pomijając tedy fakt, że wyraz ten nie jest poświadczony przez żaden autorytet, z dwóch powodów nie wolno nam utworzyć rzeczownika *entitas*: po pierwsze dlatego, że jest pod względem chronologicznym i doktrynalnym szerszy. Dodać warto, że zarówno istniejące, jak doraźnie wymyślone polskie odpowiedniki tych terminów scholastycznych nie są rażące tylko wtedy, jeśli ich podstawą słowotwórczą są rzeczywiście istniejące w języku polskim przymiotniki, że zatem zasada słowotwórcza, którą Valla konstatuje w łacinie, jest w tym wypadku identyczna z panującą w polszczyźnie. Nie razi nas przeto *identyczność* i *tożsamość*, bo pochodzą one od przymiotników *identyczny* i *tożsamy*.

wyrazy zakończone na *-ns* nie pozwalają tworzyć od siebie tego rodzaju rzeczowników na *-itas*, po drugie dlatego, że żaden rzeczownik - a *ens* jest rzeczownikiem - nie może utworzyć od siebie rzeczownika na *-itas*, prócz jednego, który z trudem tylko zaliczyć można do rzeczowników; jest to rzeczownik *civis* (członek społeczności), podobny do takich jak *dives* (bogaty albo bogacz), i *pauper* (ubogi, biedny albo biedak), a pochodzi od niego *civitas* (społeczność). Dlatego też *civitas* nie oznacza jakości, bo nie oznacza jej też *civis*. Tamte natomiast oznaczają jakość: *sanitas* (zdrowie) i *sanus* (zdrowy), *probitas* (prawość) i *probus* (prawy), *suavitas* (słodkość) i *suavis* (słodki), *pauper* (ubogi) i *paupertas* (ubóstwo). Niech tedy wiedzą ci, co mówią *deitas* (boskość, bóstwo), rzekomo na wzór greckiego *theótes*<sup>1</sup>, że popełniają błąd. Nie mówił tak żaden Łacinnik ani żaden Grek, przynajmniej żaden spośród tych, których nazywamy starożytnymi. *Deus* czy *theos* (Bóg) nie oznacza jakości. Toteż nasi utworzyli *divinitas* (boskość) od *divinus* (boski), a Grecy *theiótes* (boskość) od *theios* (boski). Ponadto zbędne byłoby tworzyć inny rzeczownik o tym samym znaczeniu, skoro sprzeciwia się temu rozum, nakazujący tego rodzaju rzeczowniki tworzyć dopiero od przymiotników, i to jeszcze nie od wszystkich. Boecjusz w komentarzu do *Peri hermeneias* tak mówi o tym: „Gdyby wolno było wymyślać nazwy, to ową jakość szczególną i nie dającą się udzielić żadnej innej substancji nazwałbym przy pomocy takiej właśnie wymyślonej nazwy, aby jaśniejsza się stała forma twierdzenia. Jak bowiem jakość człowieka nazywamy *humanitas* (człowieczeństwem), tak samo tę oto jakość moglibyśmy nazwać wymyślonym wyrazem *Platonitas* (platońskość); więc ta oto *Platonitas* byłaby jakością jednego tylko człowieka, i to nie jakiegokolwiek, lecz wyłącznie Platona, *humanitas* zaś byłaby jakością i Pła tona, i wszystkich innych, których ten wyraz

<sup>1</sup> Rzekomo - ponieważ wyraz taki naprawdę w grece nie istnieje.



Lorenzo Valla

obejmuje. Dlatego też, ponieważ *Platonitas* dotyczy tylko Platona, umysł tego, kto słyszy wyraz *Plato*, odnosi ten wyraz do jednej tylko osoby i do jednej substancji szczegółowej; gdy zaś słyszy wyraz *homo* (człowiek), odnosi go do wielu, o których wie, że wchodzi w zakres *humanitas* (człowieczeństwa)". Otóż ma rację Boecjusz, gdy twierdzi, że nie wolno tworzyć wyrazu *Platonitas*, ale mija się z prawdą mówiąc to tak, jak gdyby *humanitas* utworzona była od *homo*. Jeśli bowiem *humanitas* wywodzi się od *homo*, to dlaczego *Platonitas* nie miałyby wywodzić się od *Plato*? Skoro jednak nie można od *homo* utworzyć *humanitas*, to *Platonitas* od *Plato* też nie można. *Humanitas* bowiem pochodzi od przymiotnika *humanus* (człowieczy), a *humanus* od *homo* (człowiek). Tak samo od *Plato* pochodzi *Platonicus* albo *Platonius* albo *Platonianus* (platoński) i z tego dopiero mogłaby powstać *Platonicitas*, *Platoniitas*, *Platonianitas* (platońskość), oznaczająca jakość. Nie rozumiem natomiast, jak rzeczownik *Platonitas*, nie pochodząc od przymiotnika jakościowego, mógłby poprawnie oznaczać jakość. Tak samo *humanitas*, *deitas* i te, o których mówiłem wyżej: *quidditas*, *identitas*, a także *quercitas*, *reitas*, *perseitas*, *ecceitas* - bo są i inne tego rodzaju, które wstyd wymieniać. Czytamy jednak u Cycerona: „Czy sądzisz, że jakaś appijskość (*Appietas*) albo lentuliskość (*Lentulitas*) znaczą u mnie więcej niż chluba cnoty?” Dwa te rzeczowniki (bo więcej nie znalazłem) zostały wyraźnie utworzone od przymiotników: jest bowiem i *domus Appia* (dom appijski), i *genus Appium* (ród appijski), a stąd *via Appia* (droga appijska) i *lex Appia* (ustawa appijska), i *malum Appium* (zło appijskie). Również *Lentulus* (Powolniutki) jest zdrobnieniem od *lentus* (powolny), jak *crassulus* (grubiutki) i *barbatulus* (brodaciutki) od *crassus* (gruby) i *barbatus* (brodaty). Otóż Cyceron wyśmiewa to imię traktując je jako przymiotnik. [...] Nie napisał jednak tego Cyceron w dziele literackim, lecz w liście, i nie napisał poważnie, lecz jakby drwiąc z pychy nobilów. Ja zaś nie znalazłem nawet rzeczowników na *-itas* utworzonych od przymiotników zakoń-

czonych na *-eus* i oznaczających materię, takich jak *ligneitas* {drewnianość} od *ligneus* (drewniany), *marmoreitas* (marmurowość) od *marmoreus* (marmurowy), *ferreitas* (żelazność) od *ferreus* (żelazny), dlatego, jak sądzę, że te przymiotniki nie oznaczają jakości. Jeśli więc wyrazy na *-itas*, które, jak to i Boecjusz twierdzi, oznaczają jakość, nie tworzą się od wszystkich przymiotników, to tym bardziej od rzeczowników tworzyć ich nie można.

przełożył i skomentował Juliusz Domański

*Między „istotą” (esse n t i a) a „istnieniem” (esse) nie ma różnicy, podobnie jak między innymi takimi wyrazami, na przykład „chęcią” (vol untas) i „chczeniem” (vel le)*

Przechodzę teraz do kategorii. O pierwszej z nich, jak już wspomniałem, mówi Kwintylian, że poprawnie tłumaczy się przez *essentia*. O tym zaś rzeczowniku tak na innym miejscu powiada: „Liczne rzeczowniki utworzone z greckiego, wśród nich najwięcej przez Sergiusza Flawiusza, wydają się wprawdzie chropawe, jak na przykład *ens* (byt) i *essentia* (istota), nie rozumiem jednak, dlaczego tak bardzo nimi gardzimy, chyba że sami dla siebie jesteśmy niesprawiedliwymi sędziami i wskutek tego dotkliwie odczuwamy ubóstwo naszego języka”. Seneka w jakimś liście twierdzi, że nie można przetłumaczyć na łacinę *to on* (byt) i *he ousia* (istota). Boecjusz wolał *ousia* przetłumaczyć w sposób niedosłowny przez *substantia* (substancja), której odpowiednikiem w języku greckim jest *hypostasis*. Wskutek tego, ponieważ wyraz *substantia* jest odpowiednikiem nie właściwego, lecz innego wyrazu greckiego, niektórzy z konieczności posługują się greckim wyrazem *hypostasis* zamiast łacińskim. Nie dlatego jednak postąpił tak Boecjusz, iżby wyraz *essentia* go raził jako chropawy; - używa go bowiem często, lecz w innym znaczeniu, i to właśnie było powodem błędu wielu autorów łacińskich. Więc o tym najpierw musimy

parę słów powiedzieć, aby potem swobodniej roztrząsać postawione na początku zagadnienie. - Boecjusz, jeśli rzeczywiście on jest tłumaczem *Kategorii* Arystotelesa, tak pisze: „Wydaje się, że oprócz wymienionych wyżej jest inny jeszcze tryb pierwszeństwa. Mianowicie z dwu rzeczy, które są wzajem dla siebie odpowiednikami wedle następstwa istnienia (*secundum essentiae consequentiam*), ta, która w jakikolwiek sposób jest przyczyną istnienia (*essentiae*) drugiej, słusznie nazywa się pierwszą z natury. A że są niektóre takie, jest oczywiste. Bo na przykład to, że człowiek jest, odpowiada wedle następstwa istnienia (*secundum essentiae consequentiam*) prawdziwemu twierdzeniu o **nim**”. A nieco niżej: „...spośród rzeczy, które są wzajem dla siebie odpowiednikami wedle następstwa istnienia (*secundum essendi consequentiam*)...”. Otóż w tych słowach u Arystotelesa nie można wyczytać ani greckiego odpowiednika wyrazu *essendi*, bo Grecy nie posiadają rzeczownika odsłownego, ani odpowiednika wyrazu *essentia*, lecz jedynie bezokolicznik z rodzaju jnikiem, a Boecjusz, nadając im sens identyczny, posługiwał się raz tym, raz owym wyrazem. W każdym razie sam Boecjusz wyjaśnił to w piątej księdze komentarza do *Peri hermeneias*, mówiąc: *illud necesse est non esse, id est nullam essentiam habere* (jest rzeczą konieczną, aby to nie istniało, to jest nie miało żadnego istnienia). - To samo zaś, co o *esse* i *essentia*, należy powiedzieć o wszystkich innych podobnych wyrazach: mianowicie że bezokoliczniki użyte rzeczownikowo nie różnią się pod względem znaczenia od swoich form czasownikowych. Pouczają nas o tym autorzy greccy dodając do niezliczonej ilości bezokoliczników, tak jak do rzeczowników, rodzajniki i przymyki i stwierdzając tym samym, że nie są już one czasownikami, lecz w sposób oczywisty rzeczownikami. Tak samo i my łączymy z bezokolicznikiem przymiotniki, tylko że czynimy to rzadko i jedynie w mianowniku i bierniku. Z tego też powodu Boecjusz unikał użycia bezokolicznika w dopełniaczu, nie zawsze zresztą tego konsekwentnie przestrzegając. Persjusz pisze: *et no-*



*strum illud vivere triste aspexi* (i zacząłem rozważać to nasze smutne życie), a także: *scire tuum nihil est nisi te scire hoc sciat alter* (twoja wiedza jest niczym, jeżeli ktoś inny nie wie, że ty wiesz). Marcjalis: *velle tuum nolo, Dindyme, nolle volo* (nie chcę twego chcenia, Dindymusie, chcę twego niechcenia). A zatem *vivere* (żyć) nie oznacza nic innego jak *vita* (życie), *currere* (biec) nic innego jak *cursus* (bieg), *saltare* (skakać), *legere* (czytać), *audire* (słyszeć), *videre* (widzieć), nic innego jak *saltatio* (skakanie), *lectio* (czytanie), *auditio* (słyszanie), *visio* (widzenie), *amare* (kochać) nic innego jak *amatio* (kochanie) albo *amor* (miłość), *scire* (wiedzieć) nic innego jak *scientia* (wiedza), *posse* (móc), nic innego jak *potentia* (możność) czyli *vires* (siły, moc). Stąd też ci, którzy wyrażają się nieelegancko, mówią *pro meo posse* (wedle mego móc) zamiast *pro mea potentia* (wedle mojej możliwości) albo *pro meis viribus* (wedle moich sił). Powiada P rycs jan, lepiej rzecz rozumiejąc tutaj niż w przytoczonym wyżej cytacie: „Bezokolicznik oznacza to właśnie, co zawiera się w czasowniku: *currere* bowiem to *cm-sus*, *scribere* - *scriptura*, *legere* - *lectio*. Tot eż często łączy się bezokolicznik z imionami i z innymi wyrazami odmieniającymi się przez przypadki. Tak na przykład Persjusz: *sed pulchrum est digito monstrari et dici „hic est”* (ale piękna to rzecz, gdy kogoś pokazują palcem i mówią „to on!”). Terencjusz w *Braciach*: *quapropter te ipsum purgare ipsis coram placabilis est* (toteż to, że się sam przed nimi oczyścisz, łatwiej zjedna ci przebaczenie). Ten sam w *Eunuchu*: *certe e:rtrema linea amare non nihil est* (kochać bodaj z daleka to przecież nie jest nic). Mówi się także: *bonum est legere* (dobrą rzeczą jest czytać), *utile est currere* (pożyteczną rzeczą jest biec), *aptum est scribere* (dogodną rzeczą jest pisać), *optimum est philosophari* (znakomitą rzeczą jest filozofować). Dobre są przykłady Pryscjana, ja jednak przytoczyłem bardziej stosowne, bo przymiotniki połączyłem właśnie z bezokolicznikami tak jak z rzeczownikami, czego on nie czyni. Powiedziałem,

że przytoczyłem przykłady bardziej stosowne, ponieważ poszedłem za Kwintylianiem, który mówi: „*Mamy również w satyrze: et nostrum istud vivere triste aspexi*, gdzie autor posłużył się bezokolicznikiem zamiast rzeczownikiem abstrakcyjnym; ma bowiem na myśli życie (*v it a*)”. A ponieważ zagadnienie to mogliby roztrząsać także duchowni, niech wezmą - spośród wielu - bodaj jeden przykład, z *Ewangelii* Łukasza: *et caecis multis donavit visum* (a wielu ślepych wzrok przywrócił), co po grecku wyrażono przez bezokolicznik z rodzajnikiem. Chcąc zatem przetłumaczyć to na łacinę dosłownie, powie się: *et caecis multis donavit videre - to blepein* (widzieć). Ludzie nieuczeni wyraziliby to przez *lo vedere*, po francusku przez *le veoir*.

przełożył Juliusz Domański

## O rozkoszy

Fragmenty z dzieła *O rozkoszy* (*De voluptate*, Pawia 1431, według wyd. z r. 1512, karty XV b- XVI b, XXI ab, XXIX b-XXX a, XXXII, XLII ab).

### *Natura i Bóg są tym samym*

Czy wiesz, jakie jest powszechne przekonanie wszystkich filozofów? Nie tylko tych, którzy twierdzą, że Bóg nie ma żadnego zajęcia i nie wpływa na nic, ale również tych, którzy twierdzą, że Bóg jest aktywny i nieustannie kieruje [światem]. Mówią oni, że bóg nie gniewa się i nikomu nie wyrządza szkody. Bo natura i Bóg są tym samym albo prawie tym samym, jak to pisze Owidiusz: „Spór ten rozstrzygnął Bóg, a raczej natura”. Albo, żeby zacytować coś z mężnego twego Seneki: „Bogowie nieśmiertelni szkodzić nam nie chcą ani mogą”.

Mówisz, że natura gniewa się na złych ludzi. A cóż jej zawiniły zwierzęta, ptaki, ryby? Ich położenie nie jest bynajmniej lepsze od naszego, jak wydajesz się

sądzić, lecz o wiele nieszczęśliwsze od naszego. Wierz mi, natura wcale nie gniewa się. Nie przeciw nam zrodziła ona jad żmij, trujące soki roślin i dzikie zwierzęta. Jeśli się je stosuje jak należy, istnieją one raczej właśnie dla naszego zdrowia. Mamy z nich bowiem więcej korzyści niż szkody. Skąd byłyby bowiem lekarstwa? Gdyby nie było roślin ani zwierząt, a nawet żmij, to z czego wytwarzano by lekarstwa? Powiedziałbym jeszcze więcej na ten temat, ale wiem, że od dawna byłeś gorliwy w naukach i znane ci są pisane po grecku i po łacinie księgi filozofów przyrody i lekarzy.

Chcesz nas skłonić do płaczu? Powstrzymajmy śmiech. Jeśli tak nędznie i tchórzliwie lękasz się wichury, ulewy, piorunów - zupełnie jak byś usłyszał od jakiegoś matematyka czy Chaldecyzyka, że to właśnie ciebie ma spalić piorun tak jak niegdyś Tullusa Hostiliusza - to posłuchaj mnie, a będziesz bezpieczny: udaj się do Egiptu, gdzie pozbędziesz się takich obaw, bo tam rzadko bywa wichura, deszcze w ogóle nie padają, pioruny nie biją, a powietrze jest zawsze jasne i łagodne. I mógłbyś tam nakłaniać mieszkańców, aby zechcieli żyć według zasad Chryzypa, nie Arystypa.

Zostawmy jednak żar ty. Czyżby pioruny istniały w tym celu, aby uderzać w złych ludzi? Jeżeli tak, to dlaczego ty, Katonie, bardziej j od Katyliny, lękasz się ich huków? Przyzna jesz tym samym, że padają one przypadkowo - jak stwierdza to Lukrecjusz: „Czemu swoje własne siedziby razi srogim grzmotem - Czemu nie razi gromem złych tylko i zbrodniarzy?”<sup>1</sup> A jeśli do tego poety masz mniejsze zaufanie, ponieważ jest nasz<sup>2</sup>, to posłuchaj, co powiada wasz Lukan: „Nie ma żadnych bogów, wszystkim rządzi ślepy przypadek. Okłamujemy się mówiąc, że Jowisz panuje i spogląda z wysokiego eteru na ziemię tesalską, trzymając w ręku śmiercionośny piorun” [...]

<sup>1</sup> Por. T. Lucretius Carus: *O naturze wszechrzeczy*, Warszawa 1957, ks. 6, w. 379-422, s. 228-229.

<sup>2</sup> To znaczy: jest epikurejczykiem.

*O urodzie kobiet*

Z kolei powiem teraz coś o drugiej płci, mianowicie o tym, jak to natura wszechrodzicielka obdarzyła wiele kobiet wyglądem szlachetnym i dostojnym, jak powiada Terencjusz. Pytam dlaczego? Czy po to, żeby je ozdobić, czy też po to, żeby je skrzywdzić? Czy po to, żeby korzystały z tego daru, czy też żeby nie dbały o ten dar? Oczywiście po to, by korzystały i czerpały stąd radość. Inaczej nie byłoby żadnego powodu, dla którego przyroda z taką starannością modelowała ich twarze. Bo cóż słodsze, cóż przyjemniejszego, cóż miłszego nad pięknie wyglądającą twarz kobiecą? Zaiste, nawet kontemplowanie nieba nie mogłoby dać więcej radości. Na pięknych twarzach ludzkich widać jakiś trudny do opisania słowami artyzm, toteż często przychodzi mi na myśl, że tak wielka różnorodność pięknych twarzy jest czymś cudownym. Owa różnorodność piękności jest tak wielka, że możemy powiedzieć wraz z Owidiuszem: „Mnogość ich często opóźniła mój wybór”. Ale kobietę zdobi nie tylko piękna twarz, lecz również włosy, które Homer tak chwali u swej Heleny, a także pierś i biodra i w ogóle całe ciało, jeśli jest ona zgrabna, ma śnieżnobiałą pleć i pełne kształty. Ponieważ zaś proporcja członków wiąże się z linią całego ciała, dlatego widzimy wiele posągów bogiń i kobiet nie tylko z odkrytą głową, ale i z obnażonym ramieniem, z odkrytą piersią, z nagim udem, bo dopiero gdy widzimy całość, widoczne jest wyraźnie piękno każdej części. Wiele rzeźb przedstawia ludzi bez żadnego odzienia, co - na Herkulesa - jest jeszcze piękniejsze; przykładem może być rzeźba przedstawiająca Dianę w kąpieli wraz z orszakiem nimf na Monte Celio - taką właśnie nagą Dianę widział Akteon. Juwenalis wymienia [w swoich wierszach] to, co sztuka malarska nakazuje zakrywać. Dlaczegoż jednak zakrywa się to, co jest być może najpiękniejsze? Owidiusz powiada, że kobiety umyślnie zakrywają to, co uważają za najbardziej powabne.

Ja, na boga, odważyłbym się twierdzić (choć

sprzeclwłą się temu kobiety stare i brzydkie, które mogłyby utworzyć, szyk bojowy i zalać całe miasto, ponieważ liczebnie górują nad kobietami pięknymi), że w lecie kobiety powinny chodzić po mieście zupełnie nago lub półnago. Sądzę, że poparliby mnie w tym wszyscy mężczyźni. W ten sposób wszyscy oglądalibyśmy wiele ciał pięknych i delikatnych. Bo jeśli kobietom mającym piękne włosy, piękną twarz, piękną pierś pozwalamy na obnażanie tych części, to dla czego nie mielibyśmy zezwalać innym kobietom na obnażanie innych części ciała, które one właśnie mają piękniejsze od innych (... ) Po cóż bowiem zostało wytworzone tak wielkie piękno ciał tak wielkim kunsztem natury? Czyżby po to tylko, by na starość przekwitły jak winne grono, które pozostaje na winnym szczepie aż do późnej zimy, tracąc sokii urodę? [...]

### *Nie jest występkiem uwodzenie zakonnice*

Czy nie utracę szacunku, gdy ulegając swym pragnieniom i nie zważając na nic, nie oszczędzę nawet księży ani zakonnice? Nawet Owidiusz nie odważał się napastować ich słowami, chociaż zachęcał do uwodzenia cudzych żon [...] Ja zaś powiem, co myślę, z całą swobodą i zuchwałością, która może ci się wydać niesłychana. Twierdzę bowiem, że ten, kto pierwszy wynalazł ów potępienia godny i ohydny tryb życia zakonnice i wprowadził go w życie, głosił, że czyni to w imię religii, a przecież było to raczej przesądem, mimo że nazwane zostały zakonicami czy kapłankami i mimo że instytucje te podparto auctoritetem Pitagorasa, którego córka przewodniczyła korowodowi dziewic, jak to przekazali Timajos i Diodor. Filon, nauczyciel Karneadesa, podał, że córka każdego sokratyka jest godną podziwu pod względem czystości. Ja zaś uważam przeciwnie, że znacznie większy pożytek dla rodzaju ludzkiego przynoszą rozpustnice i ulicznice niż dziewice święte żyjące w czystości.

**Jaki** był powód i początek zakładania zakonów żeńskich? "

To, co uważam za zabobon występujący w różnych formach, nie zostało ustanowione przez kobiety, lecz przez nas. Kobiety nigdy by tego nie wprowadziły. W wielu sprawach są bowiem znacznie rozsądniejsze od mężczyzn (tak że powinniśmy się tego wstydzić); zawsze więc potępiały instytucję zakonów, bo uważały, że wyrządza im ona wyraźną krzywdę. Sądzę więc, że zakony żeńskie zostały wymyślone przez starców, których krew była ospała a siły ciała były już zniedołężniałe, albo którzy - co jest nawet bardziej prawdopodobne - byli oziębli z natury, albo może biedni lub chciwi i nie mogąc lub nie chcąc dać swoim córkom posagu, wymyślili ten nonsens i uroili sobie jakąś boginię jako patronkę dziewic, którą jedni nazwali Dianą, a drudzy (nasi przodkowie) Westą. O ileż lepszą patronką kobiet byłaby Wenus albo Kupido! Uważam, że zabobon ten przeniknął do naszego kraju z obcej jakiejś religii. Przyjmujemy bowiem chętnie te obyczaje, które są dla nas wygodne, dlatego słusznie można by powtórzyć za Terencjuszem: „Oto do czego prowadzi skąpstwo!”

*Wszyscy ludzie zawsze dążą do rozkoszy*

Wszystko, co istnieje, dąży do rozkoszy. Nie tylko ci, którzy uprawiają pola, których słusznie opiewa Wergiliusz, ale i ci, którzy zamieszkują miasta, wielcy i mali, Grecy i barbarzyńcy. I to nie pod wpływem jakiegoś Epikura, Metrodora czy Arystypa, lecz za wodzem i nauczycielem - Naturą. Pięknie określa ową boską rozkosz życia Lukrecjusz: „Boska rozkosz jest przewodniczką życia”. [...] Nikt dotąd nie wyjaśnił, czym właściwie jest cnota. Wciąż toczą się jak najbardziej zawile i skomplikowane dysputy filozofów, mających różne zdanie na temat obowiązków. Natomiast rozkosz łatwo rozumieją nawet nieuczeni. Rozkosz



7!aurentfi Q UeDelfnguala

tinalfol)ttmc merili:De elmdtHlcatI tia11 nffeie:oe (I  
 nopiocilñonc hbcibul:MIISnronii ll">and nclhlma  
 fl11910Q0llppoflraIftcum Jodod:lladli !! li:tnfq, f  
 romw lIngaliecapilibt1s:anrtp011ñ8: t fub!!ldt non  
 conrnmmdfsq:planarfonlbue:cunq; rrperto,fo atq;  
 trdu, x ou bulófl 1madllll1ldl"Ull äro.

remetufde; \ tllunmr anno

ranonceiw2ll1tom dffeffl.1fraj>ologuefcu8af ·  
 fetll1Cl18 frfw,siumlto 1mñnl1llit1lm rtpC?o:o adf  
 ntm rotfueopmoappolto.

fflddtmptieterea funt or fu

nsorlonum:arqstfagurdf poff p11111m lib1um. 1ft  
 lnbrncd1mml molld6:ldfineoptri9cfru Ol(!llffliima.  
 C, :8dd1c,fur.r!nfupcr(c qucnlonrol:rammanadca  
 wmllllnotanontbuo1ll margtnc remmrappofflio.  
 m crqtunt nuprm mc.2dd1:1C)Utda nonmflltl  
 mitai'inctclfanoc.:p!faanoolt1fqr,d111morla'e au  
 rbo:1bu&folfnlo:lbuo oq>lompta. que frulprura ma,  
 n1111cui(Jadcluiontp:cpofit.ioanonJlr:n.

A  
 .,./; Jj. !'Y# f.-.:  
 :: . Li Jf,(

11,10,9

Karta tytułowa filologicznych dzieł Lorenza Valli, wyd. z r. 1513

znana nam jest od samego niemowlęctwa. Nie mówiąc o ludziach, przecież nawet bogowie nie ganią u nas tych spraw i sami je praktykują, chociaż są one potępiane przez surowych cenzorów. Można bowiem u wielu bogów, a zwłaszcza u Jowisza, wyliczyć wiele przykładów rozpusty, kazirodztwa i cudzołóstwa, które nam pocztywane są za wielką winę. Dlaczegoż więc potępiać tańce, uczty i zabawy ludzi?

*przełożył Jerzy Ochman*



G I A N N O Z Z O      M A N E T T I

(1396-1459)

### *Godność człowieka i wspaniałość dzieł ludzkich*

Fragment z dzieła pt. *O godności i wspaniałości człowieka* (Jannocii de Manectis... *De dignitate et excellentia hominis libri 111*, według tekstu opublikowanego w: Eugenio Garin : *Filosophi italiani del Quattrocento*, Florencja 1942, s. 238-240).

[...] Cóż powiemy o subtelnym i przenikliwym umyśle człowieka będącego istotą tak piękną i kształtną? Jest on czymś tak potężnym, że wszystko to, co powstało na świecie po pierwszym i jeszcze nie dostatecznie wykończonym stworzeniu świata wydaje się być przez nas wynalezione, uczynione i wykończone dzięki niezwykłej, twórczej potędze umysłu ludzkiego. Nasze bowiem, to znaczy ludzkie, bo uczynione przez człowieka, są te wszystkie dzieła, które widzimy, wszystkie domy, wszystkie osiedla i miasta, wszystkie budowle, które są tak liczne, tak wielkie i tak wspaniałe, że, zaiste, powinny być uważane za dzieła raczej aniołów niż ludzi. Nasze są obrazy, nasze rzeźby, nasze są sztuki, nasze nauki, nasza jest mądrość - bez względu na to czy to się podoba akademikom, czy nie, tym akademikom, którzy sądzili, że człowiek nie może niczego więcej poznać jak tylko swoją własną niewiedzę. Nasze są wreszcie - żeby ich nie wymieniać zbyt długo, ponieważ liczba ich jest niemal nieskończona - wszystkie wynalazki, naszym dziełem są wszystkie rodzaje rozmaitych języków i różnorodnych alfabetów,

z których korzyści są tak ogromne, że im dłużej nad tym rozmyślamy, tym większy musi ogarniać nas podziw i zdumienie. Albowiem owi pierwsi ludzie i ich potomstwo, zorientowawszy się, że nie mogą żyć samotnie bez pomagania sobie nawzajem, wynaleźli przemyślną i subtelną sztukę mowy, dzięki której mogli pr zy pomocy wypowiedzianych słów powiadać wszystkim słuchaczy o własnych, głęboko ukrytych w duszy myślach. A kiedy po upływie pewnego czasu rodzaj ludzki cudownie się rozmnożył i zaludnił rozmaite regiony i zakątki świata, trzeba było wynaleźć alfabet, żeby przy pomocy pisanych znaków powiadać o naszych myślach również ludzi mieszkających daleko. W taki sposób narodziły się i rozpowszechniły rozmaite języki i różne rodzaje pisma.

Nasze wreszcie są wszystkie narzędzia i maszyny, dzieła tak bardzo cudowne i niewiarygodnie pomyślane, wymyślane przez godną podziwu wynalazczość umysłu ludzkiego - który właściwie należałoby nazywać boskim - i skonstruowane dzięki niezwykłej zręczności i przedsiębiorczości ludzkiej. Wszystkie te rzeczy i wiele innych im podobnych ogląda się na każdym kroku; są one tak liczne i tak piękne, że świat stworzony wraz ze wszystkimi swoimi ozdobami przez wszechmocnego Boga dla pożytku ludzi, którzy przyjęli te dary Boże wdzięcznym sercem, wydaje się dzięki tym dziełom ludzkim znacznie piękniejszy, bardziej jeszcze przyozdobiony i o wiele doskonalszy. I właśnie z tej przyczyny pierwsi wynalazcy rozmaitych sztuk byli czczeni przez starożytne ludy jak bóstwa, o których należy sądzić - jak powiada Augustyn w VII księdze (rozdz. 18) dzieła *O państwie Bożym* - że byli ludźmi, którzy stali się przedmiotem kultu i zostali uznani za bogów przez swoich wielbicieli, którzy dla upamiętnienia ich umysłów, obyczajów, czynów oraz zdarzeń z ich życia ułożyli dla każdego z nich specjalne obrzędy i ceremonie (...]

przełożył Andrzej Nowicki

# MARSILIO F I C I N O

(1433-1499)

## O nieśmiertelności duszy

Fragment dzieła *O miłości, czyli o Uczcie Platona* (*Sopra lo amore ovvero Convito di Platone*, 1 wyd. Florencja 1544, wyd. nowe Lanciano 1934, orazione 1, fragm. rozdz. 2 s. 18- 19, orazione 4, fragm. rozdz. 3, s. 52 i orazione 6, rozdz. 16 s. 121) oraz dzieła *O porwaniu [apostoła] Pawła* (*De rapt-u Pauli*, wg wyd. E. Garin: *Prosatc,ri latini del Quattrocento*, Mediolan 1952, s. 948-949).

### *Trzy światy*

Platonicy nazywają świat bez form Chaosem i mówią, że świat jest Chaosem obdarzonym formami. Twierdzą również, że istnieją trzy światy, a **więc** będą i trzy Chaosity. Wszyst kie rzeczy są Bogiem, który jest twórcą wszystkich rzeczy, a którego my nazywamy Dobrem. Bóg stwarza najpierw umysł anielski, następnie duszę świata, jak twierdzi Platon, a na końcu ciało wszechświata. Sam Bóg nie nazywa się światem, dlatego, że świat oznacza ład, uporządkowanie wielu rzeczy złożonych, natomiast Boga należy pojmować jako byt absolutnie prosty.

Lecz twierdzimy, że sam Bóg jest zasadą i celem wszystkich światów. Umysł anielski jest pierwszym światem uczynionym przez Boga. Drugim jest dusza wszechświata, trzecim cała ta budowla, którą widzimy.

W tych trzech światach rozważamy oczywiście trzy chaosity. Bóg na początku stwarza substancję umysłu anielskiego, którą my nazywamy esencją. Ona to,

w pierwszym momencie swego stworzenia jest bez form i jest ciemna. Lecz ponieważ urodziła się ona z Boga, dzięki pewnemu wrodzonemu popędowi zwraca się do Boga jako do swej zasady. Dążąc do Boga, oświecana jest jego promieniem, a pożądanie jej zapala się od blasku jego promienia. Zapaliwszy się (tym pożądaniem) wszystko zdąża do Boga, a zbliżywszy się otrzymuje formy. Następnie Bóg, który wszystko może, rzeźbi w Umyśle, który zbliża się do niego, wszystkie rzeczy, które zostają stwarzane. W nim, w sposób duchowy, tkwią wszystkie rzeczy, które są na tym świecie. Tu rodzą się sfery niebios, elementy, gwiazdy, natury oparów, formy kamieni, metali, roślin i zwierząt.

Nie wątpimy, że owe rodzaje wszystkich rzeczy, z bożą pomocą poczęte w owym niebiańskim Umyśle - to idee. Forma ich to idea niebios, którą często nazywamy Bogiem-Niebem. Formę pierwszej planety nazywamy Saturnem, drugiej - Jowiszem; podobnie ma się sprawa z następnymi planetami. Również idea elementu ognia nazywa się bogiem Wulkaniem, idea powietrza -- Junoną, wody - Neptunem, ziemi - Plutonem. Wszyscy bogowie oznaczeni różnymi częściami niższego świata - są ideami tych części, połączonymi w najwyższym umyśle.

*Człowiek jest duszą. Dusza  
jest nieśmiertelna*

Ciało składa się z materii i z ilości. Właściwością materii jest receptywność; właściwością ilości zaś to, że jest ona podzielna i rozciągła. Receptywność i podział są biernością. Toteż ciało ze swej natury jest poddane doznaniom, cierpieniom i zepsuciu. Wynika stąd, że jeśli jakaś czynność przystoi ciału, to nie dlatego, że jest ona ciałem, ale dlatego, że jest w nim pewna siła i jakość jakby bezcielesna, podobnie jak w materii ognia ciepło, w materii wody - chłód, a w naszym ciele - złożoność. Te właśnie jakości rodzą czynności ciała. Stąd ogień ogrzewa nie dlatego,

że jest długi, szeroki i głęboki, lecz dlatego, że jest gorący. I nie ten ogień bardziej ogrzewa, który jest bardziej rozpostarty, lecz ten, który jest gorętszy. Działanie powsta je dzięki dobrodziejstwu jakości, jakości zaś nie składają się z materii i z ilości. Wynika stąd, że właściwością ciała jest bierność, a czynność pochodzi od rzeczy bezcielesnej. Jakości są narzędziami działania, ale same ze siebie nie wystarczają do działania, bo same ze siebie nie mogą istnieć. Ponieważ to, *co* jest w czymś innym, nie może podtrzymywać samo siebie i bez wątpienia zależy od czegoś innego. A przez to, jakości, które z konieczności podtrzymywane są przez ciało, powstały z jakiejś substancji wyższej, która ani nie jest ciałem, ani nie leży w ciele. Tym jest dusza, która będąc obecna w ciele, sama się podtrzymuje i daje ciału jakość i złożoność, a dla nich, jako dla narzędzi w ciele oraz dla ciała wykonuje różne czynności. Stąd mówi się, że człowiek rodzi się, żywi, wzrasta, biega, stoi, siedzi, mówi, tworzy dzieła sztuki, czuje, myśli, a tymczasem wszystkie owe rzeczy wykonuje dusza. A więc człowiek jest duszą.

### *Porównanie między Bogiem, aniołem duszą i ciałem*

Od ciała musimy wznosić się do duszy, od duszy do anioła, od anioła do Boga. Bóg jest ponad wiecznością. Anioł tkwi cały w wieczności, ponieważ istotą jego jest działanie i stałość a stan wieczności jemu jest właściwy. Dusza jest częściowo w wieczności a częściowo w czasie, ponieważ substancja jej jest zawsze ta sama, bez żadnej zmiany pod względem zwiększania ani pod względem zmniejszania się. Lecz czynność jej, jak to wyżej wskazaliśmy, okresami przebywa czas. Ciało we wszystkim podlega czasowi, ponieważ jego substancja zmienia się i każde jego działanie wymaga przestrzeni czasu. Jedność jest ponad ruchem i spoczynkiem. Anioł jest w spoczynku, dusza jest jednocześnie w spoczynku i w ruchu; ciało jest

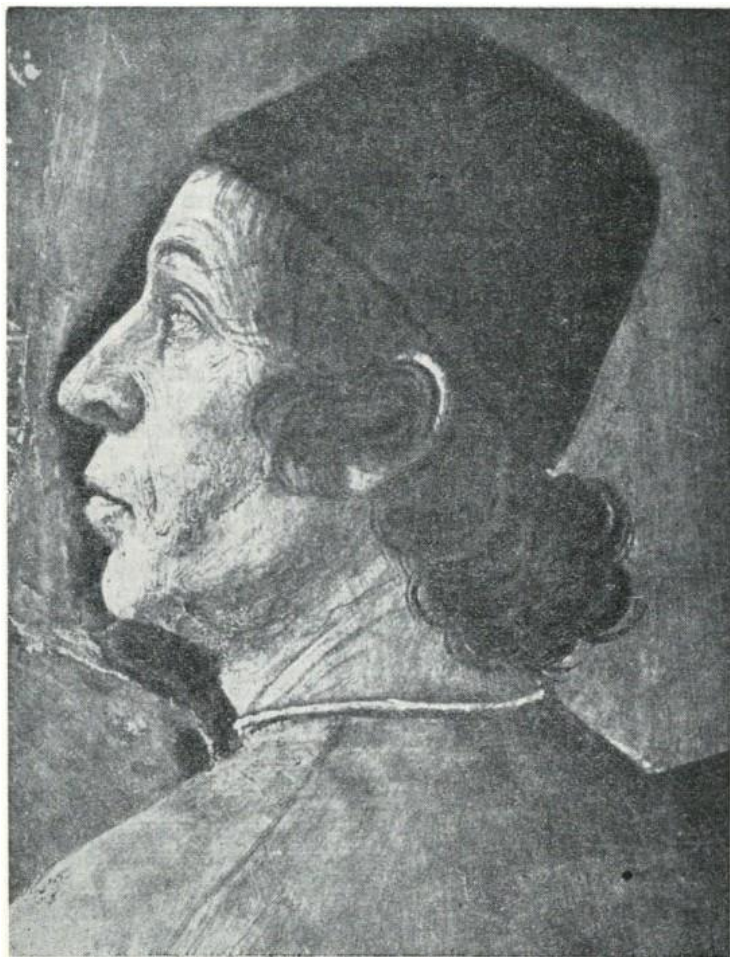
tylko w ruchu. Również jedność stoi ponad liczbą, ruchem i miejscem. Anioł stoi w liczbie, ale ponad ruchem i miejscem. Dusza jest w liczbie i w ruchu, lecz ponad miejscem. Ciało podlega liczbie, ruchowi i miejscu. Jedność nie ma żadnej liczby, nie składa się z części i to, czym ona jest, nie zmienia się w żaden sposób, nie ogranicza jej również żadne miejsce. Anioł ma liczbę części lub form, lecz jest wolny od ruchu i miejsca. Dusza ma wiele części i skłonności i zmienia się w toku działania rozumu i przy zakłóceniach zmysłów. Ale jest wolna od granic miejsca. Ciało podlega wszystkim tym rzeczom.

*Z dzieła »O porwaniu Pawła«.  
Definicja i boskość duszy*

Gdy ty, o duszo, jako boska, odnajdujesz Boga w rzeczach, to odnajdujesz również siebie samą. Albowiem jeśli w ciałach znajdujesz ducha, w ciemnościach - światło, w rzeczach złych - dobro, w śmierci - życie, w czasie - wieczność, w tym, co skończone - nieskończoność, to pamiętaj, że dzieje się to dlatego, że jesteś duchem bezcielesnym, czymś świetlanym z natury, dobrym, nieśmiertelnym, zdolnym do przyjęcia wiecznej prawdy i stałości oraz niezmiernego dobra. Niech ci to będzie pierwszym niebem, ze szczytu którego, we wszystkich rzeczach znajdziesz zarówno Boga, jak siebie [...]

*Jak wszystkie formy naturalne łączą się  
w jednej materii, tak wszystkie ich idee  
łączą się w jednym twórcy*

A oto w machinie świata widzę pewną wspólną materię, a w tej materii widzę różne formy. Widzę, że czymś innym jest ukształtowana materia, a czymś innym kształtujące ją formy. Ponieważ uważam, że materia z racji tego, że jest fundamentem, w jakiś sposób wyprzedza formę, dlatego rozdzielam ją w myśli od tych [form] i wyobrażam sobie, że spada ona



Marsilio Ficini

w przepaść lub zbiera się osobno w jakimś punkcie. Formy zaś zachowują jak tylko można. Lecz w czym je zachować? W jakiejś wspólnej wszystkim esencji. Wszyscy bowiem zgadzają się z tym jednym - że istnieją. W istocie niepodzielnej, mówię, istnieją formy zu.: pełni e niepodzielne. Wymiary oddzieliliśmy już poprzednio od nich wszystkich. Poza tym w każdym gatunku rzeczy ma istnieć tylko jedna forma. Tak jak wszystkie formy naturalne (które na skutek pewnego uczestnictwa są takimi czy innymi) łączą się w jednym podmiocie, który ze siebie jest nieskończenie bierny, to znaczy w materii pierwszej, tak też widzę, że wszystkie formy, które z istoty swej są takie, a więc idee form, łączą się w jednym źródle, które ze siebie jest nieskończenie aktywne.

*Umysł odnajduje swą wieczność w wieczności idei i istot rzeczy*

Przekonałaś się w ten sposób, o duszo, o swej nieśmiertelności. W jaki bowiem sposób mogłabyś oddzielić cechy śmiertelne od form świata i pojąć idee nieśmiertelne i odnieść te idee do wiecznego życia i umysłu Boga; jak mogłabyś dzięki myśleniu akt ten uczynić, że się tak wyrażę, sprawczym, gdybyś sama nie była nieśmiertelna i zdolna do przyjęcia wiecznego życia i umysłu Boga? Niech nie ufają jednak w swą nieśmiertelność ludzie nikczemni, których małe duszyczki szukają życia w krainie śmierci, ponieważ dawną są już umarłe i pogrzebane w krainie występków.

*Nieśmiertelność duszy  
wynika z jej podobieństwa do rzeczy  
nieśmiertelnych*

Uważaj, o duszo, spragniona wiecznego napoju! Pamiętaj, że nie mogłabyś osiągnąć przedmiotu wiecznego, gdybyś nie miała z nim nic wspólnego. Stąd, jeżeli nie żyłaś odwiecznie, to przynajmniej będziesz



żyć wiecznie. I nie tylko osiągasz ten przedmiot, gdy udowadniasz, że istnieją rzeczy wieczne, i ukazujesz, jakimi są, lecz również wtedy, gdy stosownie do swej natury przenikasz do ich natury wewnętrznej i jakby rozróżniasz w nich jakieś jej części i siły. Co więcej, wydaje się, że pojmujesz je właśnie wtedy, gdy je definiujesz. Pomijam to, że komuś może się wydawać, że jeżeli umysł poznaje ideę wieczną, to umysł jest większy niż owa idea i dlatego jest wieczny. Wystarczy, że pojmuje on według swej natury i dlatego musi być - w jakiś sposób - jej równy. Czy zaś jest równy z natury, czy też staje się równy w procesie pojmowania, będąc jakby rozszerzany przez Boga będącego źródłem idei dzięki pewnej wzajemnej miłości - to w każdym razie widać dostatecznie, że umysł jest wieczny i że Bóg uczynił duszę od początku, o ile chodzi o jej istotę i życie, że tak powiem, równą idei wiecznej, podczas gdy codziennie, o ile chodzi o umysł i miłość, czyni ją równą w takim stopniu, w jakim to jest możliwe. Wreszcie cokolwiek jakaś władza pojmuje, pojmuje to zgodnie ze swoją naturą i przystosowuje do siebie. Stąd, gdybyś był śmiertelny, nie mógłbyś nigdy pojąć idei wiecznych jako wiecznych i w aspekcie wieczności, ani też nigdy nie pojąłbyś wieczności idei, ani idei wieczności. Lecz tak, jak dla zaczerwienionych oczu i gorzkich języków wszystko jest zaczerwienione i gorzkie, tak dla duszy śmiertelnej wszystko wydaje się śmiertelne. Ale my, prawidłowo rozumując, poznajemy nie tylko rzeczy wieczne jako nieprzemijające, ale również rozważając rzeczy znikome, umysł rozważającego abstrahuje od ich cech śmiertelnych i szczegółowych i oszuwa je z punktu widzenia uniwersalności.

[Dusza] nie mogłaby rzeczy tych nigdy oddzielić od materii i zepsucia, któremu ona podlega, gdyby sama nie była od niej odłączona. Po jmu jesz więc twoją wieczność w twoim drugim niebie, gdy wieczność każdej idei stosownie do sił pojmujesz w Bogu, źródle wszystkich idei.

*Umysł mierzy swą nieśmiertelność  
w swym przedmiocie niezmiernym*

Gdy dusza jest w trzecim niebie i wymierza jeszcze dokładniej, że tak powiem, niż w innych niebach - jak niezmierny jest Bóg, to równocześnie poznaje, ile jej własne życie przewyższa miarę każdej innej natury i czasu.

Dusza bowiem nie osiągnęłaby idei rzeczy nieskończonych, ani tym bardziej samej nieskończoności, gdyby życie jej miało mieć jakiś koniec. Nie cieszyłaby się też bardziej kontemplacją przedmiotu niezmiernego niż przedmiotów skończonych, gdyby należała do liczby form naturalnych i doczesnych, które nie cieszą się przedmiotami największymi, lecz przedmiotami średnimi i dostosowanymi do nich w pewnym stopniu. Jeśli siła życiowa, jaką jest umysł i wola, występuje poza wyznaczoną sobie granicę miejsca, czasu, stopnia, rozumiejąc i kochając bezgranicznie, to z pewnością życie to nie jest ograniczone granicą miejsca, nie ogranicza jej żadna stała granica czasu, nie przeszkadzają jej stopnie jakości przeciwnej i nie nasyca jej ograniczona prawda ani dobro ograniczone.

*Umysł jest zwierciadłem Boga*

Jakżeż dociekliwy jest ten łowca, który w tym głębokim lesie świata szuka i znajduje najbardziej ukryte ślady Boga. Jakżeż subtelny jest ten filozof, który znajduje idee rzeczy w najwyższej idei wszystkiego. Jakżeż bystry jest ten myśliciel, który tajniki Boga przenika, w pewnym znaczeniu w jego wnętrze, który, krótko mówiąc, w każdym czynie dostrzega w sobie Boga jak w zwierciadle i dostrzega siebie w Bogu jak w słońcu. Jakże boskie jest zwierciadło boskiego słońca oświetlane jego promieniami i zapalane jego płomieniami. Dzięki promieniom jego praw-

dy dostrzega ono wszędzie rzeczy prawdziwe, a we wszystkich rzeczach prawdziwych i ponad nimi prawdę. Zapala się płomieniami samego Dobra i powoli pragnie wszystkiego, co dobre, a we wszystkim, co dobre, i ponad wszystko pragnie - jego.

*przełożył Jerzy Och.man*

## ANTONIO DE FERRARIS ZWANY GALATEO

(1444-1517)

### *List do Marina Brancaccia o życiu kontemplacyjnym i aktywnym (1484)*

Fragment listu z roku 1484, którego pełny tekst został opublikowany dopiero w roku 1959 (Epistole, a cura di A. Altamura, Lecce 1959, s. 47-61). Zdania opuszczone w poprzednich wydaniach ujęliśmy w nawiasy klamrowe.

Istnieją, Pankracjuszu, dwie zasadnicze nauki, co do których istnieje wielka kontrowersja: pierwsza - to nauka literatury, druga - sztuka wojskowa. Ci, którzy służą królom, którzy z obowiązku prowadzą wielkie sprawy, kierują wielu legionami, ci, którzy bronią królestwa, którzy biją wrogów, wszyscy oni wyżej stawiają sztukę wojskową a opierają swe zdanie na tym, że literatura tak świecka, jak religijna a nawet sami boscypoeeci opisują tylko czyny dzielnych mężów, poszczególne bitwy, walki, wypadki, oblężenia, zdobywanie miast, zwycięstwa i triumfy nad zwycięzonymi wrogami: wszystko to dotyczy sztuki wojskowej. Sami bohaterowie, jak mówią, zrodzeni z bogów, dzięki takiej właśnie drodze osiągnęli niebo. Czyż nie broń zrodziła tyle odznaczeń, tyle wólczeni, tyle proporców, tyle sztandarów i tarcz wiszących nawet w świątyniach, tyle tytułów, tyle znakomitych rodzin, tyle władzy i tyle imperiów? Wreszcie, jak mówi Arystoteles, życie wojskowe wymaga wiele dzielności. Tymczasem ci, którzy poświęcają się literaturze, mówią, że wszystko, co nie jest litera-

turą jest ciemne; ona wszystko rozjaśnia, ona godzi bogów z ludźmi, ona przedstawia nam niebiańską ojczyznę, która składa się z elementów, z których składamy się i żyjemy również my wraz ze wszystkimi roślinami i istotami żyjącymi i wreszcie ona pokazuje nam, ludziom, naturę samego człowieka. Dzięki literaturze istnieją królestwa, państwa, miasta, i wojska. Nawet prawa, bez których nie potrafimy żyć, są przechowywane w dziełach literatury. Bez literatury nie mogliby wykonywać swych funkcji królowie, wodzowie, żołnierze, żeglarze ani nawet piraci. Gdyby nie było literatury, nie znalibyśmy nawet czynów sławnych mężów. Ona to rzuca światło na stosunki ludzkie, ona może przedłużyć pamięć o nas lepiej niż spisz i marmury. Tak jak życie nasze nie może być bezpieczne bez broni, tak bez literatury nie może ono być sławne ani szczęśliwe.

Najdziksze narody barbarzyńców, nie lękające się śmierci, zawsze uważane były za dzikie właśnie dlatego, że nie posiadały literatury i kulturalnych obyczajów. Ich wojny podobne są do walk zwierząt, prowadzi się je po to, by zabijać a nie po to, by zwyciężać i korzystać z umiejętnie odniesionego zwycięstwa. Nie wzrusza ich miłosierdzie. Gardzą śmiercią, bo życie ich podobne jest do śmierci albo do życia zwierząt. Nie lękają się ran, nie dlatego, że kierują się rozumem, lecz dlatego, że idą za dzikością swej natury, która jest bardzo bliska naturze dzikich zwierząt.

[...] Każdy skłania się ku swoim zainteresowaniom a gardzi tym, co go nie interesuje, lub tym, co według niego jest nieosiągalne albo czego nie zna. Wiedza bowiem ma tylu wrogów, ilu jest ignorantów. Pan-kracjuszu, mężu uczony, jest to problem dawny i jeszcze nie rozstrzygnięty, ale łatwo można go rozwiązać, jeśli tylko będziemy umieli dobrze wątpić. Kto nie umie szukać, nie umie znajdować; kto nie umie wątpić, nie umie rozwiązywać. Problem ten nie dotyczy tylko słów, lecz całego życia. Ten, kto opowiada się za sztuką wojskową, uprawia tylko jedną z cnót, którą filozofowie moralni nazywają dzielnością. Ten, któ-

ry opowiada się za literaturą, uprawia cnotę moralną i intelektualną. Perypatetycy rozróżniają dwojaką cnotę: jedną nazywają intelektualną, drugą moralną. Pierwsza odnosi się tylko do rozważania i poznawania rzeczy, druga jest konieczna do dobrego i szczęśliwego życia. Pierwsza posiada trzy części: mianowicie metafizykę, fizykę i matematykę. Moralna zaś cztery: roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie i dzielność. Według mnie, to, co Arystoteles zalicza do cnót intelektualnych, należałoby dodać do roztropności i dołączyć do cnót moralnych. Bo jest ciągle w stanie działania, jest dodatkiem do innych cnót i dotyczy życia aktywnego a nie kontemplacyjnego(...) {Pism o Święte opisuje tylko wojny, spustoszenia prowincji, wypadki, zguby, zburzenia królestw i miast, krew i morderstwa.} Czymże są owe święte poematy Homera i Wergiliusza, jak nie żelazem, ogniem, pożogą? W historii Greków i Rzymian nie znajdziesz nic innego jak wojny królów i ludów.

Wszyscy ci pisarze, wydaje mi się, chcieli przede wszystkim podobać się ogółowi i to wysoko cenili, co cenili ludzie, a filozofowie piszą i traktują o tym, co podoba się bardziej bogom niż ludziom. Z tego, co powiedziano, Pankrac juszu, możesz poznać, o ile ja wyżej cenię studia dotyczące kontemplacji rzeczy, niż to, co dotyczy działania. Powiesz: dlaczego tak szybko wypowiadasz swoje zdanie, gdy wśród wielu wybitnych mężów toczy się na ten temat spór? Czyż sam Sokrates nie przeniósł filozofii z nieba [na ziemię] dla wspólnej korzyści życia? Sam Arystoteles, jak powiedziałeś, w pierwsze j księdze *Etyki* wszystkie inne nauki - p odporządkow u je cnotie obywatelskie j. Marek Tulliusz [Cycero], którego słowa i wielkość umysłu cenię wyżej niż obyczaję, uzupełnił nierymowanymi, jak mówią, zwrotami miejsce, jak twierdzi, opuszczone przez Pa.naitiosa, mianowicie z przedstawionych dwóch zdań szlachetnych, jako czynne uważa to, które jest szlachetniejsze, czyli wszystkie te nauki. Marek Tulliusz zanim uzna coś za wiedzę, pyta, czy pomaga .to do obrony więzi i społeczności ludzkiej. Niech mi

wybaczą cienie Cycerona, nie śmiem sprzeciwiać się Cyceronowi, choćbym wiedział, że mówił rzeczy fałszywe. Ciężko jest bowiem, jak mówi boski Platon, wydawać wyrok na mężów sławnych i starożytnych, obojętnie czy powiedzieli prawdę, czy fałsz. Lecz jeżeli bóstwo Arystotelesa wspomocze mnie, nie obawiałbym się walczyć nawet z Herkulesem [...] W tej sprawie, Pankracjuszu, należy rozważyć dwa punkty, na których opiera się cała waga zagadnienia: godność i użyteczność. Dajmy przykład: w domu są naczynia złote i srebrne, które rzadko są w użyciu, malowane naszyjniki i drogie kamienie - powiedziałbym szczerze - nie są nigdy w użyciu. Cóż bowiem innego oznaczają drogie kamienie i złote szaty, jak nie naszą próżność? Są również naczynia miedziane i gliniane, których używamy często i różnie. Od używania bowiem nazywamy coś użytecznym. Są one bardziej użyteczne, mimo że poprzednie uważamy za lepsze i godniejsze. W domu są szaty złote i wełniane. Pierwsze są lepsze, dr ugie, jak to Dionizos szydził z Jowisza, na każdą pogodę zdatniejsze i pożyteczniejsze.

{W państwie są kapłani i rolnicy. Pierwsi rzadko są potrzebni, oddają się bowiem służbie bożej. Drudzy w porównaniu z pierwszymi zawsze są potrzebni. Zawsze bowiem potrzebujemy żywności i odzieży. Taka jest więc różnica między życiem kontemplacyjnym a życiem aktywnym. Bez kapłanów moglibyśmy żyć i może nawet lepiej. Bez rolników żyć nie potrafimy. Nie znaczy to, by przez to kapłani byli mniej ważni i mniej święci niż rolnicy, bo mówimy tylko o dobrych. Dlatego też Arystoteles w *Polityce* przydziela kult bogów optymatom, uprawę roli zaś niewolnikom i ludziom niższego stanu.}

Perypatetycy stawiają wyżej nie to, co pożyteczniejsze, lecz to, co wznioślejsze i szlachetniejsze. Stąd też uważają, że im jakaś gałąź wiedzy jest mniej podporządkowana i im mniej jest użyteczna, tym jest szlachetniejsza, wtedy bowiem jest dla siebie, a nie dla innych. Ponad wszystkimi naukami jest metafizyka, bo nie służy żadnej innej, panuje nad wszystkimi,

nie jest dla żadnej, a pozostałe są dla meJ. Stąd mądrością w ścisłym znaczeniu można nazwać tylko mądrość, którą ma albo sam Bóg, albo której Bóg ma najwięcej. Ci więc, którzy wyżej stawiali życie aktywne, kierowali się korzyścią państwa oraz dobrem i szlachetnością życia. Ci zaś, którzy wyżej postawili życie kontemplacyjne, kierowali się szlachetnością rzeczy samej w sobie i doskonałym szczęściem człowieka. Nic dziwnego, że większości ludzi, którzy chwala na ogół nie to, co dobre i szlachetne, lecz to, co pożyteczne, bardziej odpowiada życie aktywne niż kontemplacyjne. Stąd ci, którzy je przyjmują, w opinii ludzi są mało znani i biedni. Często bowiem zdarza się, jak mówił sam Cyceron, że mądrość znajduje się pod brudnym płaszczem. Ci zaś, którzy wykonują rzeczy wielkie są sławni i bogaci.

*pr zełożył Jerzy Och.man*



# GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA

(1463---1494)

*O języku filozofów.*

*List do Hermolausa Barbara w obronie  
filozofów średniowiecznych ( 1485)*

List z 1485 roku skierowany do wybitnego humanisty weneckiego Almoró Barbaro (1454-1493), według wyd. E. Garin : *FHosoH italiani det Quattr ocento*, Florencja 1942, s. 428-445.

Zachwyca mnie i sprawia mi ogromną radość, nie mówiąc już o treści, również twój styl. Chociaż dbasz o niego tak mało, jest on nadzwyczaj uczony, poważny, kunsztowny, pełen erudycji, mocny, wyrafinowany. Tak w wyrazach, jak i w zdaniach wszystko jest w nim tak wygładzone, że nie ma w nim nic pospolitego, nic trywialnego. Poliziano i ja wielokrotnie odczytujemy wszystkie twoje listy, obojętnie czy są one adresowane do nas czy do innych. Wydaje nam się, że każdy następny list rywalizuje o pierwszeństwo z poprzednim i że w każdym liście kwitną nowe wdzięki tak, że nie pozwalają nam one na przerwę w ciągłym zachwycającym się. **W** jakże cudowny sposób potrafisz umysł czytelnika przekonać i zaprowadzić, dokąd tylko zechcesz. Doświadczałem tego zawsze czytając twoje listy a szczególnie ostatni, skierowany do mnie, w którym napadasz na filozofów nazywając ich barbarzyńcami, którzy, jak mówisz, według powszechnego mniemania są brudni, nieokrzesani, niewykształceni, którzy nie żyli za życia, nie będą żyć po śmierci, a jeśli nawet żyją, to tylko na swój wstyd i hańbę.

Tak się tym przejąłem, na Herkulesa, że obrzydły

mi moje studia i wstyd mi było za nie - studiuje bowiem ich dzieła już szósty rok - i niczego tak nie żałuję, jak tego, że z takim zapalem zająłem się rzeczą tak bezużyteczną. Bo pomyśleć tylko, na Tomasza, Jana Szkota, Awerroesa, Alberta, straciłem najlepsze lata, wiele nocy, w których mógłbym się nieco wybić w literaturze.

Aby się pocieszyć, zastanawiałem się, czy gdyby tak teraz któryś z nich ożył, to czy znalazłby dziś jakieś argumenty, by obronić w jakiś sposób swą sprawę? Wreszcie przyszło mi na myśl, że gdyby ktoś wymowniejszy z ich grona próbował barbarzyństwa swego bronić w sposób najmniej barbarzyński, uczyniłby to chyba w sposób następujący:

„Cieszyliśmy się za życia sławą, o Hermolausie, i będziemy się nią cieszyć w przyszłości, ale nie w szkołach gramatyków, nie w szkołach dla dzieci, lecz na zebraniach filozofów i w kręgach ludzi uczonych; nie tam, gdzie się mówi o matce Andromachy, dzieciach Niobe i o podobnych błahostkach, lecz tam, gdzie prowadzi się poważne dysputy o sprawach ludzkich i boskich. W rozważaniu, badaniu, rozwiązywaniu tych spraw byliśmy tak subte lni, bystrzy, przenikliwi, że wydawało się nam, że niekiedy byliśmy aż nazbyt drobiazgowi i nazbyt wnikliwi, o ile w dociekaniu prawdy może istnieć zbytnia ciekawość i zbytnia wnikliwość. Gdyby zaś ktoś chciał nam wypomnieć tępotę i opieszałość nawet w tej sprawie, niech no taki, kimkolwiek jest, przedstawi się. Dowie się, że barbarzyńcy mieli Merkurego nie na języku, lecz w sercu. Nie brakowało im mądrości, nawet jeśli brakowało wymowy. Rozdzielanie mądrości od wymowy jest mniejszą winą niż łączenie ich. Któż bowiem nie potępi włosów wymyślnie utrefionych i szminki u porządnej dziewczyny, a tym bardziej u westalki. Tak wielka różnica, że już większej być nie może, zachodzi między funkcją mówcy a funkcją filozofa. Bo do czegoż właściwie innego dąży mówca, jak nie do kłamstwa, oszustwa, podchodzenia ludzi i mamienia ich blichtrzem? Sami chwalicie się, że gdy tylko chcecie, potraficie podawać czarne

za białe a białe za czarne i o ile tylko chcecie, możecie waszym słowem każde twierdzenie obalić, zwalczyć, rozszerzyć, zmniejszyć. Wreszcie chęlpicie się z tego, że tą magiczną prawie siłą wymowy potraficie zmienić same rzeczy i nadać im taki wygląd i charakter, że ukążą się nie takie, jakie są ze swej natury, lecz takie, jakimi wy ukążecie je słuchaczom. Wszystko to jest czczym kłamstwem, czystym oszustwem, zwykłym ogłupianiem, ponieważ przesadzając, może mówca wyolbrzymić naturę samej rzeczy albo przyćmiewając, może ją umniejszyć wtedy, gdy podaje fałszywe brzmienie słów, jakby nakładając na umysły słuchaczy maski i cienie i przymilając się - oszukuje ich. Czyż może on mieć coś wspólnego z filozofem, który stawia sobie za wyłączny cel poznanie i pokazanie innym prawdy? Doda jmy, że nie mamy żadnego zaufania do wyrazów wspaniałych i przesadnie pięknych, które naszym zdaniem nie oddają wiernie rzeczywistości i nie staramy się ludzi ciągnąć za swym zdaniem takimi oszustwami. Pismo święte zostało napisane raczej w sposób prostacki niż przesadnie elegancki właśnie dlatego, że w każdej sprawie, gdy chodzi o poznanie prawdy, nic nie jest mniej potrzebne i szkodliwsze niż cały ten wyszukany sposób mówienia. Cechuje on dysputy adwokackie a nie badanie rzeczy naturalnych i niebiańskich. Nie przystoi on tym, którzy przebywają w Akademii, lecz tym, którzy zajmują się sporami politycznymi, których czyny i słowa bada lud, dla którego kwiaty znaczą więcej niż owoce. Czyż nie znasz tego? Nie wszystkim przystoi ubranie z tego samego materiału. Przyznajemy to: Wymowa jest czymś eleganckim, rozkosznym i powabnym, ale u filozofa nie jest czymś po\*ądanym ani odpowiednim. Któż nie doceni w aktorze i w tancerzu miękkiego chodu, zręcznych rąk i zabawnych oczu? Ale któż nie potępi ich, nie wytknie i nie wypomni ich u obywatela i u filozofa? Jeżeli zobaczymy dziewczynę zalotną i dowcipną, pochwalimy ją i ucałujemy. Ale to samo potępimy i wytkniemy u poważnej matrony. A więc my jesteśmy w porządku, ale nie można tego powie-

dzieć o tych, którzy u stóp Westy wyprawiają bachanalie, którzy powagę i czystość spraw filozoficznych kalają aktorstwem i kuglarstwem. To, co Synezjusz mówi o młodzieńcu, można śmiało powiedzieć o mowie: że mowa nazbyt kunsztownie ułożona jest czymś nieprzyzwoitym. Dlatego wolimy naszą mowę chociaż ciernistą, ociążałą, chropowatą, niż mowę elegancko wygładzoną, ale podejrzaną o nieczystość. W przeciwnym razie mowa nasza nie obnażałaby zasłony Pallady, lecz byłaby odrzucona od świętości jako niegodna. A dalej pomijając już resztę, bez wątpienia nic nie jest bardziej sprzeczne z celem filozofa jak to, co choćby w najmniejszej mierze pachnie zbytkiem i napuszonością. Sokrates uważał, że buty Sycjona są wygodne i eleganckie, ale nie pasują do Sokratesa. Sposób życia człowieka światowego i filozofa różni się, zupełnie podobnie jak ich rozmowy. Filozof posługuje się tym wszystkim według wymagań konieczności, a człowiek światowy według wymagań pozorów. Gdyby człowiek światowy przestał tak postępować, przestałby być człowiekiem światowym, a gdyby filozof przekroczył miarę, przestałby być filozofem. Gdyby Pitagoras mógł żyć bez jedzenia, powstrzymałby się nawet od jarzyn. Gdyby mógł wyrazić swe myśli mimiką lub przynajmniej spojrzeniem, nic by nie mówił w ogóle, tak daleki był od wygładzania mów i przyodzabiania ich.

Powinniśmy o tym pamiętać, by czytelnik pociągnięty powabną powierzchownością nie poprzestał na niej, lecz by przeniknął do rdzenia i do krwi. Widzieliśmy bowiem często, że nieraz zepsuta krew płynie pod wymalowanym obliczem. Widzieliśmy to, mówię, u tych wszystkich, którzy wewnątrz nie posiadają nic prócz tego, co nieużyteczne i próżne, a mają zwyczaj przyciągać czytelników pozorami, blichtrzem, ozdobami i harmonią dźwięków. Gdyby tak postępował filozof, Muzoniusz trafnie powiedziałby, że to nie filozof mówi, lecz trąbi trębacz. Dlatego proszę nie poczytywać nam tego zia wadę, bo właśnie przeciwnie, wadą byłoby, gdybyśmy to czynili. Zwracamy staranną uwagę na to, co pi-



Giovanni Pico della Mirandola

sać, ale nie w jaki sposób, albo raczej na pytanie, w jaki sposób, odpowiadamy: pisać bez patosu i bez kwiecistości stylu, bo nie chcemy by [mowa nasza] była przyjemna, piękna i dowcipna, lecz by była poważna i pełna godności, by majestat jej wypływał raczej z tego, co twarde, niż by piękno jej miało pochodzić z miękkości. Nie pragniemy oklasków teatralnych za to, że uszy musnęła harmonijna i dźwięczna kadencja, ponieważ może ona ukrywać fałsz, lecz oczekujemy raczej milczenia pełnego podziwu ze strony owych nielicznych, którzy przenikają do głębi naszą treść, gdy mówimy o tym, co wyrwano tajemnicom przyrody, albo o sprawach niebiańskich, o których ludzie dowiedzieli się z pałacu Jowisza lub też gdy coś wydaje się tak rozstrzygnięte, że nie ma miejsca na żadną obronę a jednak zostaje obronione tak wspaniale, że nie podlega dyskusji. Poza tym niech podziwiają naszą dociekliwość w badaniu, ostrożność w dociekaniu, subtelność w myśleniu, powagę w rozsądzaniu, zręczność w wiązaniu, łatwość w rozwikływaniu. Niech podziwiają w nas zwięzłość stylu, treść pełną ważkich spraw, gdy pod niepozorną szatą słów ukrywamy zdania bardzo głębokie, pełne problemów i rozwiązań. Niech podziwiają, jak jesteśmy zdolni, jak zręczni w usuwaniu dwuznaczności, w zwalczaniu wątpliwości, w wykrywaniu spraw zagmatwanych, w wykazywaniu fałszu i umacnianiu prawdy za pomocą przekonywających sylogizmów. Takie cechy, Hermolausie, niewątpliwie rozstrzygają, że pamięć naszą aż dotąd uchroniliśmy od zapomnienia i utrwaliśmy na przyszłość. Jeżeli zaś plebs uważa nas, jak mówisz, za niedbale wyrażających się, nieokrzesanych, niekulturalnych, to przynosi nam to raczej chlubę a nie hańbę. Nie piszemy dla plebsu, lecz dla ciebie i tobie podobnych. I tak jak starożytni przy pomocy zasłony swych zagadek i mitów nie dopuszczali ludzi niewtajemniczonych do zrozumienia misteriów, tak i my przy pomocy nieco gorzkiej kory słów nie mamy zwyczaju dopuszczać do naszych uczt ludzi prostych, którzy mogliby ich nie uszanować. Ci, którzy chcą ukryć swoje skarby, jeżeli nie mogą

daleko gdzieś ich wywieźć, mają zwyczaj kryć je w śmieciach lub gruzach tak, by nie zauważył ich każdy, kto przechodzi, lecz tylko ten, kogo uważają za godnego. Podobnie postępują filozofowie. Również oni muszą ukrywać własną naukę przed ludem. I słusznie, bo lud nie może jej ani pochwalić, ani nawet zrozumieć i zresztą nie wypadałoby im nastawiać się na oklaski, pisać popularnie, jak dla teatru, dostosowując się do gustu mas. Chcesz, by ci dać obraz naszej mowy? Jest ona zupełnie taka sama jak posągi Sylenów, o których mówił nasz Alcybiades. Ich postacie miały bowiem wygląd kosmaty, obrzydliwy i odrażający, natomiast wewnątrz ukryte były liczne, pięknie rzeźbione kamee, rzadkie i cenne skarby. Tak więc, jeśli spojrzysz od zewnątrz, zobaczysz potwora, jeżeli jednak zajrzysz do wewnątrz, rozpoznasz bóstwo.

Powiesz jednak, że uszy nie zniosą takiej formy językowej, szorstkiej, chropowatej, pełnej dysonansów.

Nie zniosą nawet wyrazów barbarzyńskich, gdyż razi już sam ich dźwięk. O, człowieku delikatny, gdy słuchasz flecistów i cytarzystów, przemienią się cały w słuch. Gdy słuchasz filozofów oddal się od zmysłów, zamknij się w sobie, we wnętrzu twej duszy i w zakątku umysłu. Miej uszy Tianeusa, który uwolniwszy się od ciała, słyszał nie ziemskiego Marsjasza, lecz niebiańskiego Apollina, który na boskiej cytrze wygrywał niewypowiedziane dźwięki i melodie wszechświata.

Jeżeli takimi uszami będziesz słuchał słów filozofów, będą ci się wydawać słodkie jak miód, tak że sam Nestor będzie ci zazdrościł.

Lecz porzućmy te wzniosłe rozmowy. Zwracanie uwagi na mało elegancki styl, wówczas gdy filozof zagłębia się w subtelne dociekania, jest raczej oznaką arogancji niż delikatnego smaku, zupełnie tak, jakby ktoś ubliżał Sokratesowi, że mówiąc o obyczajach ma niezawiązany sandał albo ma togę nieulożoną lub paznokcie źle obcięte. Cynceron nie wymaga od filozofa wymowy, lecz argumentów i doktryny. Ten roztropny i wykształcony człowiek wiedział, że zadaniem naszym jest kształtować raczej umysł niż wymowę, starać się,

by podawać poprawne rozumowania a nie [elegancką] mowę. Obowiązuje nas wewnętrzna treść słów a nie ich forma. Chwalebna dla nas rzeczą jest to, że posiadamy Muzy nie na ustach, lecz w sercu, tak że mowa nasza nie jest ani zbyt ostra z powodu gniewu, ani zbyt miękka z powodu zepsucia i że jest zgodna z ową wrodzoną harmonią, która kieruje duszą człowieka. Platon uważa, że harmonię tę często psuje sztuka teatralna i sztuka poetów, stąd wszystkich poetów wykluczył ze swego państwa i chce, by państwem kierowali filozofowie a gdyby ci w miękkości wysłowienia naśladowali poetów, należy ich wygnąć. Ale sprzeciwiłby się temu Lukrecjusz, twierdząc, że chociaż komentarze filozoficzne same z siebie nie wymagają pięknego wysłowienia, to przecież piękna szata poezji dodatkowo powinna zakryć trudną treść, podobnie jak piołun sam z siebie leczy chorobę, jednak miesza się go z miodem, aby skłonić nierozumne dzieci do użycia go. Być może ty musiałeś tak czynić, Lukrecjusz, jeżeli pisałeś dla dzieci i dla ludu, tym bardziej, że sporządziłeś nie tylko piołun, lecz truciznę. My natomiast musimy mieć przed oczyma zupełnie inny cel, ponieważ staramy się, jak powiedzieliśmy poprzednio, pociągać do siebie nie plebs, który chcemy trzymać z daleka i nie robimy piołunu, lecz nektar. Ale odpowie Laktancjusz: Prawda bardziej przenika do duszy słuchaczy, nawet starców oraz wpływa potężniej, jeżeli wzmacnia ją własna siła i ozdabia światło wymowy. Gdybyś Firmianie [Laktancjusz] tak gorliwie studiował Pismo święte, jak gorliwie brałeś udział w bezowocnych dysputach, nie powiedziałbyś tego a z pewnością zgodziłbyś się na nasze twierdzenia i również jak my zbijałbyś zdanie przeciwne. Powiedz mi, proszę cię, cóż może wzruszyć potężniej i bardziej przekonywać niż czytanie Pisma świętego? Słowa jego nie tylko wzruszają i przekonują, lecz zmuszają, wstrząsają, porywają. Słowa religii są co prawda nieokrzesane, proste, lecz żywe, ożywione, ogniste, przeszywające, przenikające do samego wnętrza, przemieniające całego człowieka cudowną mocą. Alcybiades mówi, że nie wzru-



szają go wypracowane i dźwięczne mowy Peryklesa, lecz nagie i proste słowa Sokratesa. Dodaje też, iż nawet jeśli są nieozdobne, zachwycają go, wprawiają w szal i czy chce, czy nie chce, musi robić to, co on nakazywał. Lecz po cóż tracić słowa na to, na co się wszyscy zgadzają? Jeżeli słuchacz nie jest głupcem, to od zbyt błyskotliwej wymowy spodziewa się tylko zasadzek. Przekonywają go głównie trzy sprawy: przede wszystkim życie mówiącego, prawda treści i trzeźwość mowy. Te warunki, Laktancjuszu, wzbudzają zaufanie do filozofa i jeśli jest on dobry i prawdomówny, to wybierze taki rodzaj wymowy, który pochodzi nie z przyjemnych gajów Muz, lecz ze strasznej jaskini, w której (jak mówi Heraklit) kryje się prawda. Ale mógłby ktoś powiedzieć: zbadajmy problem, przyjacielu, przestańmy się spierać: Mądrość sama z siebie zasługuje na szacunek, jest czymś boskim i nie potrzebuje jakiegось tam zewnętrznej ozdoby, ale czy dodanie jej tej ozdoby jest czymś złym? Któż zaprzeczy, że to, co z siebie już jest czymś pięknym, jeżeli się przyozdobi, sta się jeszcze piękniejsze? Ja, przyjacielu, nie zgodzę się z tym pod wieloma względami: jest wiele takich rzeczy, których piękno przez ozdobę zostaje nie tylko nie upiększone, lecz unicestwione; co gorsza, do takich rzeczy blasku nie dodasz, bo z natury swej są już tak doskonałe, że jakikolwiek dodatek zmienić je może tylko na gorsze. Nie można pomalować marmurowego pałacu. Tynkując go, pozbawiasz go godności i piękna. Podobnie ma się z mądrością i tym wszystkim, o czym mówi filozofia. Tynk jej nie przyozdobi, lecz ją zeszpeci. Co więc jest? Czyż nie wiesz, że szminka szpeci piękne rysy twarzy? Ogólnie, jeżeli to, co jest pierwotne, jest ważniejsze niż dodatek, to dodatek zakrywa piękno tego, co było poprzednio, a na zewnątrz widać tylko dodatek, który doszedł. Stąd jeżeli to, co było pierwotne, przewyższa to, co doszło, to czymkolwiek to by nie było, przyniesie mu szkodę a nie korzyść. Z tego powodu filozofia przedstawia nam się naga i zewsząd widoczna. Cała staje przed oczyma, cała staje przed sądem, bo wie, że może się

podobać całkowiec i ze wszystkich stron. Ile jej zakryjesz, tyle jej piękna zostanie zakryte, tyle umniejszysz jej chwały. Ona chce być czysta i bez przy-mieszek. Cokolwiek dodasz, szpeci ją, fałszuje, zmienia. Posiada ona naturę punktu niepodzielnego i nie-udzielnego. I dlatego nie stwarza potrzeby zonglowania figurami retorycznymi, nie uznaje zbytkowania w używaniu nadmiernych słów, nie lubi wyuzdania w przenośniach, zuchwałości w używaniu wyrazów dźwiękonaśladowczych w dziedzinie tak poważnej i tak doniosłej, że odjąć, dodać lub zmienić cokolwiek byłoby czynem haniebnym.

Odpowiesz: - Zgadzą się z wami, że zadaniem waszym będzie mówić nie w sposób elegancki, lecz przecież jest waszym obowiązkiem, który zaniedbujecie, byćcie przynajmniej mówili poprawną łaciną, byćcie treść waszą podawali w wyrazach nie koniecznie kwiecistych, lecz właściwych. Nie wymagam od was mowy rozpieszczonej, ale nie chcę niedbałej. Nie wymagam napuszonej, ale nie chcę ciernistej. Nie musi ona być wyborna, ale niech nie będzie w niej zaniedbań. Nie żądamy, by sprawiała przyjemność, lecz skarżymy się, że rani nasze uszy. Dobrze, zgoda. A teraz chcę zbadać, co znaczy owa „poprawna łacina”. Mówisz bowiem, że obowiązuje ona filozofów, a tymczasem oni nie używają jej. Jeśli na przykład zamiast powiedzieć: „człowiek jest tworem słońca”, powiemy, że „przyczyną człowieka jest słońce”, to zaraz zawołasz słusznie, że to nie jest poprawna łacina. Gdy odpowiemy, że to jest powiedziane zgodnie z prawdą, powiecie, że nie jest powiedziane poprawnie, bo nie jest wyrażone piękną łaciną.

O tej samej rzeczy może mówić również Arab i Egipcjanin. Chociaż nie powiedzą tego po łacinie, to przecież mogą powiedzieć słusznie. Nazwy rzeczy są bowiem albo dobrane z umowy, albo istnieją z natury. Jeżeli z umowy, to w tym znaczeniu, że pewna grupa ludzi zgadza się i ustala, że dana rzecz ma się nazywać tak właśnie, a nie inaczej. Dlaczego więc filozofowie, których nazywacie barbarzyńcami, nie mogą

zgodzić się na jakiś termin [filozoficzny], który dla nich będzie również święty, jak dla was słowo rzymskie? Dlaczego twierdzicie, że ich nazwa nie jest poprawna, a poprawna jest tylko wasza? Jeżeli ustalanie nazw pochodzi z umowy, to nie macie do tego prawa. Jeśli uważacie, że jakaś rzecz nie zasługuje na to, by nazwać ją nazwą rzymską, nazwijcie ją po prostu francuską, angielską, hiszpańską lub (jak zwykle się mówić potocznie) paryską. Kiedy będą do was mówić, niejednokrotnie zdarzy się, że wyśmiejecie ich a niekiedy nie zrozumiecie ich wcale. Lecz to samo zdarzy się, gdy wy będziecie mówić do nich.

[Scyta] Anacharsis robił błędy językowe w Atenach, lecz Ateńczycy robiliby błędy językowe w kraju Scytów.

Jeżeli zaś poprawność nazw pochodzi z natury rzeczy, to kogo należy pytać o ich poprawność? Retorów czy filozofów, których wyłącznym zadaniem jest badać i wyjaśniać naturę wszystkich rzeczy? Być może, że to, *co* ucho odrzuciłoby jako zbyt mało dźwięczne, to przyjmie rozum jako bardziej zgodne z rzeczywistością. Po *co* chcą zmieniać język? Jeżeli urodzili się wśród łacinników, to dlaczego nie mówią po łacinie? Hermolausie! ponieważ czytali oni na niebie prawa przeznaczenia, znaki zapowiadające wydarzenia, porządek wszechświata, ponieważ w żywiołach czytali koleje życia i śmierci, siły ciał prostych, układy bytów złożonych, nie mogli, mówię, równocześnie badać cech języka rzymskiego, jego praw ani cech charakterystycznych dla stylu Cyncerona, Pliniusza, Apulejusza. Badali, *co* jest sprzeczne a *co* zgodne z naturą; nie obchodziło ich czy to było czymś rzymskim, czy nie. Lecz aby dać ci przewagę, zgadzam się, że wymowę i mądrość łączono wspólnymi więzami i dopiero filozofowie odłączyli mądrość od wymowy. Tymczasem historycy, retorzy, poeci oddzielili wymowę od mądrości, na *co* żali się Filostrat. Odnosnie poetów nie wątpisz, że żyć oni będą piękną sławą, która przynosi im tylko karę i hańbę. Spójrz, *co* mówisz: Cynceron woli mądrość mało wymowną niż głupią gadatliwość. Nię

interesu je nas w pieniądzu to, jak go wybito, lecz z jakiego jest metalu. Każdy woli czyste złoto ze stemplem niemieckim [niż fałszywą monetę rzymską]. Nie mają racji ci, którzy twierdzą, że istnieje sprzeczność między sercem i językiem, lecz ci, którzy cali bez serca przemieniają się w język. - Czyż nie są, jak mówi Katon, czymś w rodzaju martwego słownika? Bez języka możemy żyć, być może niezupełnie wygodnie, lecz bez serca nie możemy w żaden sposób. Ten, kto nie zajmuje się literaturą piękną, nie jest humanistą; lecz ten, co nie zajmuje się filozofią, nie jest w ogóle człowiekiem. Liczy się nawet najmniejszy objaw filozofii, ale wymowa głupia w ręku szalonego może jak miecz bardzo mocno szkodzić.

Zarzucisz, że chwalimy posągi za materiał, z którego zostały uczynione, a nie za ich kształt, i że gdyby jakiś Choerilos układał wiersze na ten sam temat, co Homer, a Mewiusz na ten sam temat, co Wergiliusz, przyjęlibyśmy ich do grona poetów na równych prawach. Czyż nie widzisz, że wniosek wynikający z tego porównania jest nie do przyjęcia? My również twierdzimy, że sąd o jakiejś rzeczy zależy od gatunku a nie od podmiotu. Dzięki gatunkowi rzecz jest tym, czym jest. Lecz inne wartości decydują o tym, że się kogoś zalicza do poetów, a inne że do filozofów.

Oto na przykład Lukrecjusz pisze o naturze, o Bogu, o opatrności i o tych samych sprawach pisze ktoś z naszych, powiedzmy Jan Szkot; okaże się, że nasz autor będzie gorszym jako poeta. Lukrecjusz będzie twierdzić, że zasadami bytu są atomy i próżnia, że Bóg jest cielesny i nie interesuje się naszymi sprawami, że wszystko dzieje się przypadkowo, na skutek przypadkowego zbiegu atomów, lecz powie te rzeczy w pięknej łacinie i w sposób wyszukany. Natomiast Jan [Duns Szkot] powie, że rzeczy naturalne składają się z materii i formy, że Bóg jest umysłem oddzielnym, który wszystko poznaje i który o wszystko się troszczy, że widzi wszystko i kieruje wszystkim, nawet najmniejszymi rzeczami, ale nie chce przez to powiedzieć, że oddala się od swego spokoju, choćby o trochę,

lecz, jak zwykło się mówić, „porusza, nie poruszając się”. Wszystko to powie jednak w sposób prostacki, nie elegancki, nie w poprawnej łacinie. Chyba nikt nie będzie miał wątpliwości, który z nich jest lepszym poetą, a który lepszym filozofem. Niewątpliwie, tym lepszym filozofem jest Szkot, im wytworniejszym poetą jest Lukrecjusz. Czym się różnią? Szkot ma niemądre wyrazy, lecz Lukrecjusz niemądry umysł. Szkot nie zna reguł, nie powiem poetów, lecz nawet gramatyków. Lukrecjusz nie zna praw Boga i przyrody. Szkot jak niemowlę bełkocze, ale rozumie to, czego jego słowa nie potrafią dobrze wychwalić. Lukrecjusz jest bardzo wymowny, ale pisze rzeczy niegodziwe”.

W ten sposób, kochany Hermolausie, wygłosiliby oni, jak mi się wydaje, obronę swego barbarzyństwa. Zresztą, jako subtelniejsi, zrobiliby to prawdopodobnie o wiele lepiej. Ja sam jednak nie przyłączam się do ich zdania i uważam, że żaden człowiek wykształcony nie powinien przyłączać się.

przełożył Jerzy Ochman

### *Godność człowieka (1486)*

Początek *Mowy o godności człowieka (De hominis dignitate...* wyd. E. Garin, Florencja 1942, s. 102- 122), napisanej w roku 1486 jako wstęp do *900 Tez*.

Czytałem, czcigodni ojcowie, w pismach Arabów, że Abdallah Saracen zapytany o to, co na tej scenie świata wydaje mu się rzeczą najbardziej godną podziwu, odpowiedział: „Nic nie wydaje mi się bardziej godne podziwu od człowieka. ” Myśl tę wydaje się potwierdzać również zdanie Merkurego (Hermesa Trzykroćwielkiego): „Wielkim cudem jest człowiek, o Asklepiosie”.

Otóż kiedy zastanawiam się nad sensem tych powiedzeń, wówczas bardzo nie wystarczające okazują się wypowiedzi licznych autorów na temat znakomitości natury ludzkiej, według których człowiek jest

pośrednikiem między stworzeniami, współtowarzyszem istot wyższych, królem istot niższych, tłumaczem natury; dzięki przenikliwości zmysłów, docieklivości rozumu, światłu inteligencji; czymś granicznym między niezmienną wiecznością a płynącym czasem i (jak mówią Persowie) węzłem świata i, co więcej, Hymenajosem<sup>1</sup>, istotą niewiele tylko od aniołów niższą, jak mówi prorok Dawid. Ważne to wprowadzić właściwości, ale chyba nie wystarczą do tego, by zjednać człowiekowi słuszenie mu się należący przywilej bycia istotą godną najwyższego podziwu. Dlaczego bowiem nie podziwialibyśmy bardziej samych aniołów i błogosławionych chórów nieba?

Otóż wydaje mi się, że teraz wreszcie zrozumiałem, dlaczego najbardziej szczęśliwą i najbardziej godną wszelkiej czci istotą jest człowiek i czemu zawdzięcza on swą niezwykłą sytuację i wybrany los we wszechświecie, którego zazdroszczą mu nie tylko zwierzęta, ale nawet gwiazdy i duchy ponadświatowe. Rzecz ponad wiarę i podziw. Czyż nie? Dlaczegoż to bowiem mówi się o człowieku, iż to cud wielki i uważa się go za istotę naprawdę godną podziwu? Jakie są tego powody, posłuchajcie ojcowie i zgodnie z waszą wiedzą dzieło moje oceńcie.

Było tak. Już najwyższy ojciec i architekt Bóg, zgodnie z tajemnymi prawami mądrości, zbudował ten, który widzimy, dom świata, najwspanialszą świątynię boskości. Region ponadniebiański przyozdobił inteligencjami, znajdujące się w eterze globy ożywił, a szpetne i cuchnące części niższego świata wypełnił mnóstwem istot wszelkiego rodzaju.

Po dokonaniu tego dzieła artysta zapragnął, aby znalazł się ktoś, kto by potrafił wnikać w sens tak potężnego dzieła, kochać jego piękno i podziwiać jego wielkość. Przeto po stworzeniu już wszystkiego, roz-

---

<sup>1</sup> Hymenajos to w mitologii greckiej bóstwo kojarzące małżeństwa; w metaforze Pica człowiek jest istotą, która sprawia, że byty niższe są „zaślubiane” przez byty wyższe i w ten sposób uszlachetniają.

myślał (jak o tym świadczą Mojżesz i Timajos) nad powołaniem do życia człowieka.

Ale nie było żadnego archetypu, którego nowy twór mógłby być naśladownictwem, ani nie istniało w skarbcu nic, co by powiększyć mogło dziedzictwo nowego syna, ani też nie było miejsca w niższych partiach świata, gdzie mógłby się osiedlić ten przyszły kontemplator wszechświata. Wszystko bowiem było już wypełnione. Wszystko zostało rozdzielone pomiędzy istoty najwyższych, średnich i najniższych szczebli. I mogło się wydawać, że zabrakło czegoś w końcowym akcie ojcowskiej potęgi, jakiś niedomiar mądrości i planu pojawił się w rzeczy bardzo istotnej, a ten, który chwalony jest przez innych za swą boską hojność w dobrodziejstwie miłości, został przez nią sam w sobie ograniczony. Postanowił przeto twórca najwyższy, aby ten, któremu nie mógł dać nic własnego, miał wespół z innymi to wszystko, co każdy z nich dostał z osobna. Przyjął więc człowieka jako dzieło o nieokreślonym kształcie a po wyznaczeniu mu miejsca w samym środku świata, tak się do niego odezwał:

- „Nie wyznaczam ci, Adamie, ani określonej siedziby, ani własnego oblicza, ani też nie daję ci żadnej swoistej funkcji, ażebyś jakiegokolwiek siedziby, jakiegokolwiek oblicza lub jakiegokolwiek funkcji zapragniesz, wszystko to posiadał zgodnie ze swoim życzeniem i swoją wolą.

Natura wszystkich innych istot została określona i zawiera się w granicach przez nas ustanowionych. Ciebie zaś, nieskrępowanego żadnymi ograniczeniami, oddaję w twoje własne ręce, abyś swą naturę sam sobie określił, zgodnie z twoją wolą. Umieściłem cię pośrodku świata, abyś ym łatwiej mógł obserwować wszystko, co się w świecie dzieje. Nie uczyniłem cię ani istotą niebiańską, ani ziemską, ani śmiertelną, ani nieśmiertelną, abyś jako swobodny i godny siebie twórca i rzeźbiarz sam sobie nadał taki kształt, jaki zechcesz. Będziesz mógł degenerować się i staczać do rzędu zwierząt; i będziesz mógł odradzać się i mocą swego ducha wznosić się do rzędu istot boskich”,

O jakże to wielka hojność Boga Ojca, jakże wielkie i godne podziwu jest szczęście człowieka! Dano mu mieć to, czego zapragnie i być tym, czym zechce. Zwierzęta, równocześnie ze swym przyjściem na świat, wynoszą ze sobą - jak mówi Lucyliusz - z łona matki to, czym mają być. Duchy najwyższe albo od samego początku, albo nieco później, stały się tym, czym są i pozostaną przez całą wieczność. Natomiast rodzącemu się człowiekowi dał Ojciec wszelkiego rodzaju nasiona i zarodki wszelkiego rodzaju życia, które zaś z nich uprawiać będzie, te dojrzeją i owoc swój w nim wydadzą. Jeśli zarodki wegetatywne, stanie się rośliną, jeśli zmysłowe - zwierzęciem będzie, jeśli racjonalne - stanie się istotą niebiańską. A jeśli intelektualne - wówczas aniołem będzie i synem bożym; jeśli zaś z losu żadnego ze stworzeń niezadowolony, zwróci się ku centrum swojej jedności, stanie się jednym duchem wraz z duchem bożym i w samotnej niedostępności Ojca, który jest nad wszystkim, wszystkich przewyższy.

Któż z nas mógłby nie podziwiać tego kameleona? Albo któż mógłby cokolwiek innego podziwiać bardziej? O nim słusznie powiedział Asklepios Ateńczyk, że sam siebie przekształca i z tego powodu nazywany jest w misteriach Proteuszem. Na tym samym też polegały prawdopodobnie metamorfozy u Hebrajczyków i pitagorejczyków. A bardzo tajemnicza teologia Hebrajczyków mówi, że Enoch w anioła się zmieniał i o innych, że się w inne bóstwa zmieniali. Również pitagorejczycy nauczali, że ludzie występni zmieniają się w zwierzęta a nawet w rośliny, jeżeli wierzyć Empedoklesowi. Naśladując ich Mahomet mawiał często, że ten, kto od prawa bożego odstępkuje, zwierzęciem się staje - i miał rację. Nie korzeń bowiem stanowi o tym, że roślina jest rośliną, ale natura tępa i bez czucia; nie skóra stanowi o zwierzęciu, lecz zwierzęca i zmysłowa jedynie dusza; nie okrąg stanowi o tym, że niebo jest niebem, ale rozum; nie dzięki bezcielesności anioł jest aniołem, lecz dzięki duchowej inteligencji. I jeśli zobaczyłbyś jakiegoś



człowieka, który dba tylko o żołądek i pelza po ziemi, ten korzeniem jest raczej przytwierdzonym do ziemi niż człowiekiem. A jeśli zobaczyłbyś, że ktoś, jakby przez Kalipso czarodziejskimi sztuczkami oślepiiony i fałszywą uludą omamiony, jest niewolnikiem zmysłów - zwierzę widzisz a nie człowieka. Jeśli zaś zobaczyłbyś filozofa roztrząsającego wszystko własnym rozumem, tego winienesz czcić. Ten bowiem nie ziemską ale niebiańską jest istotą. Jeśli zaś widziałbyś, że ktoś zapominając o swym własnym ciele, jako czysty kontemplator, oddał się dociekaniom umysłu, ten ani ziemską, ani niebiańską nie jest istotą, ale zjawiskiem mającym w sobie coś boskiego, odzianym jedynie w ciało ludzkie. Któż więc mógłby nie podziwiać człowieka, tego, o którym ze wszech miar słusznie wyrażają się święte pisma mojżeszowe i ch rześci jańskie, nazywając go bądź wszelkim ciałem, bądź wszelkim stworzeniem, ponieważ człowiek może siebie samego **w** każdy kształt ciała i w każdy kształt umysłu wyrzeźbić, przetworzyć i przekształcić. Dlatego to Pers Ewantes-, omawiając teologię chaldejską, pisze, że człowiek nie posiada swego własnego i stałego oblicza, ale wiele obcych i przygodnych. Do tego samego zdąża powiedzenie Chaldeczyków: „istotą zmiennej, niespokojnej i wielokształtnej natury jest człowiek”.

Lecz do czego to wszystko zmierza? Do tego, byśmy zrozumieli, że skoro taką się cieszymy sytuacją, iż tym być możemy, czym zechcemy, powinniśmy się o to starać najbardziej, by nie powiedziano o nas - gdy takim się szacunkiem cieszymy - iż staliśmy się zwierzętami i istotami nierozumnymi. .

Jeszcze dobitniej mówi prorok Izajasz: „Boscy i synami niebian wszyscy\_jesteście” . Nie po to oczywiście, abyśmy nadużywając najłaskawszej hojności Ojca, który dał nam prawo swobodnego wyboru, obrócili to, co dla nas zbawienne, na naszą szkodę.

Niechże owładnie duszą jakaś święta ambicja, byśmy nie zadowoleni tym, co przeciętne, dążyli do tego, co najwyższe (ponieważ tyle możemy, ile chcemy), wyężając w tym celu wszystkie swe siły. Gardząc tym,

co ziemskie, niebieskie i światowe, dążmy do pozaświatowej siedziby najwspanialszej boskości. Tam, jak podają święte misteria, pierwsze miejsce zajmują Serafy, Cheruby i Trony. I niezdolni do tego, by im ustąpić oraz do tego, aby się drugim miejscem zadowolić, dążmy do ich godności i chwały. Jeśli zechcemy, nie będziemy od nich niżsi.

przełożył Zdzisław Kalita

### *Kabalistyczna filozofia przyrody (Heptaplus, 1489)*

Fragmenty z dzieła pt. *Heptaplus, czyli o siedmiorakiej opowieści o sześciu dniach*. z *Księgi rodzaju (Heptaplus. De septiformi sex dierum geneseos enarratione)*, napisanego w roku 1489, wydanego we Florencji 1490. Tekst według wyd. E. Garina (G. Pico della Mirandola, *De nominis dignitate, Heptaplus, De ente et Uno*, Florencja 1942, s. 170-174, 204-216, 322).

W ostatnich dniach przez długi czas zastanawiałem się nad stworzeniem świata i sławnymi dziełami sześciu dni. Wydaje mi się, że mam poważne argumenty przemawiające za twierdzeniem, że w dziele tym zawarte są tajemnice całej przyrody.

Pomijając fakt, że wszystko to przedstawił nasz prorok [którego umysł był] pełen Boga, pisząc pod dyktando niebiańskiego ducha, nauczyciela całej prawdy, to czyż świadectwa zarówno naszych mędrców, jak tych z jego kraju oraz pogan nie objawiły nam tego samego w sposób również wspaniały dla mądrości ludzkiej, dla wszelkiej doktryny i poznania? Hebrajczycy posiadają napisaną przez Salomona, zwanego najmędrszym księgę pt. *Mądrość*; mam na myśli nie tę, którą mam w tej chwili pod ręką, będącą dziełem Filona, lecz inną, napisaną w języku bardziej tajemniczym, zwanym jerozolimskim, w której autor,

tłumacz przyrody, za takiego się bowiem uważa, wyjaśnia, że całą tę mądrość zaczerpnął z głębin religii Mojżeszowej.

Jeśli chodzi o naszych, tak poważnych autorów jak Łukasz i Filon, to twierdzą oni, że „Mojżesz wykształcony został we wszelkiej mądrości egipskiej”<sup>1</sup>. U Egipcjan uczyli się wszyscy Grecy, których uważamy za najbardziej boskich: Pitagoras, Platon, Empedokles, Demokryt. Znane jest powiedzenie filozofa Numeniosa, że Platon jest attyckim Mojżeszem. Nawet pitagorejczyk Hermippus twierdzi, że Pitagoras wniósł bardzo wiele do własnej filozofii z religii Mojżeszowej<sup>2</sup>. A jeżeli Mojżesz wydaje się w swoich księgach nieokrzesany, sprawiając wrażenie, że jest raczej popularyzator niż filozofem, teologiem i twórcą wielkiej mądrości, to musimy pamiętać o znanym zwyczaju starożytnych mędrców, którzy o sprawach boskich nie pisali wcale, a jeśli już pisali, to w sposób ukryty. Stąd nazwa misteriów; misteria oznaczają to, co ukryte. To samo zauważono u Etiopów i u Hindusów, których nazwano od ich nagości [gimnosofistami czyli nagimi mędrcami], oraz u Egipcjan: to właśnie oznaczały sfinksy przed świątyniami.

Pouczony przez Egipcjan Pitagoras stał się mistrzem milczenia i nie zostawił żadnych pism prócz drobniactw, które umierając przekazał córce, Damonie. Bo znane wszystkim *Złote pieśni* nie pochodzą od Pitagorasa, jak to ogólnie uważają nawet najwięksi uczeni, lecz od Filolaosa. Pitagorejczycy zachowywali prawo milczenia w jak największym poszanowaniu, a Lizys skarży się, że pogwałcił je Hipparch<sup>3</sup>. Na nie, jak świadczy Porfiriusz, przysięgali uczniowie Ammoniosa: Orygenes, Plotyn, Herenniusz<sup>4</sup>.

• Dzieje Apostolskie, rozdz. 7 w. 22.

<sup>2</sup> Por. Euzebiusz: *Praep. ev. X-1, 4* i Klemens: *Stromata I-15, 66*.

<sup>3</sup> Porfiriusz: *Vita Pythagorae*, rozdz. 57. Jam blich: *Vita Pythagorae*, rozdz. 28.

• Porfiriusz: *O życiu Plotyna* (Plotyn: *Enneady*, Warszawa 1959, t. 1, s. 6).

Nasz Platon tak ukrywał swoje twierdzenia [o sprawach boskich] w zasłony zagadek i mitów, w figury matematyczne i w wyrazy o niewyraźnym znaczeniu, że, jak sam powiedział w *Listach*, na podstawie tego, co napisał, nikt wyraźnie nie zrozumie jego zdania o sprawach boskich i udowodnił to tym, którzy w to nie chcieli uwierzyć. Stąd jeśli z pogardą wyrazimy się o pismach Mojżesza, że są one potoczne, dlatego że na pierwszy rzut oka nie posiadają w sobie nic wypracowanego, to tym samym będziemy musieli potępić wszystkich starożytnych filozofów, których czcimy jako mistrzów we wszelkiego rodzaju mądrości, za ich prostactwo i ignorancję. To samo możemy zauważyć w kościele: Jezus Chrystus, obraz substancji bożej nie pisał Ewangelii, lecz ją głosił. Głosił zaś tłumom w przypowieściach a na osobności nielicznych tylko uczniów zaznajomił z tajemnicami królestwa niebieskiego otwarcie i bez przenośni. Nawet owym nielicznym też nie powiedział wszystkich ta jemnic, bo nie byli do tego zdolni, a było wiele takich [tajemnic], których nie byli w stanie znieść i dopiero zesłany na nich Duch [święty] pouczył ich o wszelkiej prawdzie.

\*

Filozofowie przyrody, którzy zajmują się naturą rzeczy zniszczalnych, na ogół wyrażają się o ich zasadach następująco. Na początku była materia, nieruchawa, pozbawiona form, ale zdolna do przyjęcia wszelkiego rodzaju form, chociaż ze swej natury pozbawiona ich wszystkich. Stąd prócz materii za zasadę wszelkich rzeczy naturalnych uznają również brak [form]. Awerroes dodaje, że materia posiada w sobie potrójny wymiar: długość, szerokość i wysokość, a to dlatego, by nie można powiedzieć, że rzeczy cielesne pochodzą od podmiotu bezcielesnego <sup>1</sup>. Podają również przyczynę przemian, którą nazywają [przyczyną] sprawczą. Materia, która jest możliwością, urabiania jej siłą, staje się

<sup>1</sup> Awerroes: *De substantia Orbis*, ks. 1.

niekiedy czymś aktualnym, podobnie jak wosk, miękki, bezkształtny, urabiany rękoma, przybiera różne kształty stosownie do woli tego, który go kształtuje. Po- nieważ zaś natura nie wytwarza niczego przypadk owo, lecz zawsze ma na względzie osiągnięcie jakiegoś dobra, zjawia się przyczyna celowa, a forma, która powstaje z łona materii (de *mat er iae gremio*), jest najbliższym celem przyczyny działającej. Przyczyna celowa swą czynnością działa w taki sposób, żeby doprowadzić do doskonałego stanu formy. Stąd też Arystoteles twierdził, że forma jest trzecią zasadą<sup>1</sup>. Formę można wyprowadzić z łona materii (de *materiae sinu*) dopiero wtedy, gdy materia ta jest uprzednio przygotowana i obdarzona odpowiednimi jakościami. Na nich to koncentruje się cały wysiłek i całe działanie sprawcze twórcy w taki sposób, że wygląd danej rzeczy staje się w odpowiedniej chwili jakby ukoronowaniem dzieła. Perypatetycy nazywają samego twórcę raczej przy- czyną niż zasadą. Tymczasem boscy platonicy, zawsze pamiętający o sprawach boskich, przypominają nam, mimo że nam wydaje się, że działanie naturalnych czynników wystarcza do ustanowienia formy i do przemiany ciał, że **w** rzeczywistości działanie to nie jest przyczyną pierwszą tego, co się staje, lecz raczej narzędziem sztuki bożej, której jest posłuszne i której służy. Podobnie jak ręce cieśli, chociaż same składają, porządkują i przemieniają całą materię domu, jak drzewo, kamienie, cement, i chociaż wydaje się, że im tylko cały dom zawdzięcza swoje istnienie, to wiemy, że stanowią one sprawne i usługne narzędzie sztuki znajdującej się w duszy twórcy, która równocześnie myśli, wciela szczegółowo w życie i urzeczywistnia plan domu w materii nieczułej. Stąd też platonicy dopuszczają tylko dwie przyczyny: organiczną i wzorczą. Perypatetycy nie przeczą temu, wprost przeciwnie, podtrzymują to owym znanym ich powiedzeniem: „wszelkie dzieło przyrody jest dziełem inteligencji”. Tak ogólnie mówi się o rzeczach zniszczalnych.

---

<sup>1</sup> Arystoteles: *Metaph.* księga 12, rozdz. 2, s. 1069.

Wszystko to ujął Mojżesz w dziele pierwszego dnia, że nawet najwybitniejsi filozofowie nie powiedzieli tego ani dokładniej, ani odpowiedniej.

\*

Na początku więc założył dwie przyczyny: przyczynę działającą i przyczynę materialną, a więc akt i możliwość. Pierwszą nazywa niebem, drugą - ziemią. Interpretację naszą potwierdza w pierwszym rzędzie autorytet stoików, którzy niebo nazywali przyczyną działającą a ziemię - przyczyną materialną. Mówi o tym Varro <sup>1</sup> - by już nie wspominać Greków. Potwierdza to również rozum: materia jest naturą najbardziej wzgardzoną, tak jak ziemia jest elementem [najbardziej wzgardzonym ze wszystkich natur] i znajdują się, jak to zauważyli perypatetycy, w zupełnie podobnym stosunku względem siebie: przyczyna działająca do przyczyny materialnej i niebo do ziemi. Zgadza się to odnośnie ziemi, która jest materią pustą i próżną - jak to przełożył Hieronim albo jak przełożyli tłumacze *Septuaginty* - niewidzialną i niezłożoną. Wszystko to odpowiada materii nieruchawej i bezkształtnej a ponieważ słusznie uważa się, że jest ona bez żadnych form, prawidłowo nazywa się ją pustą i próżną, niezłożoną i niewidzialną. Jednak wyrazy hebrajskie *TOHU* i *BOHU*, które czytamy w tym miejscu, różni Hebrajczycy różnie tłumaczą. *TOHU* tłumaczą jako rzecz nieruchawą, tępą, skamieniałą. Takie cechy odnoszą się również do ciemnego i bezkształtnego wyglądu materii, gdyż kiedy chcemy ją poznać, wprowadza ona nas w osłupienie. Z tego to powodu Ary stot eles powiedział, że poznajemy ją za pomocą analogii <sup>2</sup>, Platon zaś, że za pomocą rozumowania gorszego gatunku <sup>3</sup> Tymczasem *BOHU* na zasadzie znaczenia samego wyrazu tłumaczy się na ogół jako po-

<sup>1</sup> Varro: *De lingua latina*, ks. 5, rozdz. 59.

<sup>2</sup> Arystotele s: *Phys.* 1-7, s. 191 a.

<sup>3</sup> Platon: *Timaios*, s. 52 b (w przekładzie W. Witwickiego, Warszawa 1951, rozdz. 18, s. 54).

*Libro B. V. M. S. in Henrichau  
fo 1687. Inscriptio de novo.*

**Opera Joannis Picci  
Mirandule Comitis Con-  
cordie: litterarum principis: nouissime  
accurate reuista (addito generali sup-  
plemento memorati dignis regeſto)  
quarũcumque facultati professoribus  
tam iucunda quã proficua.**

Ioannis Picci Mirandule vite: per Ioannem Fagnolum eius  
fratris principis Galeotti Picci Fratris elegantissime conscripta.  
Heptaplicis de opere Sex dierum generosis. FO. I.  
Deprecatoria ad Deum elegiaco carmine. FO. XX.  
Apologia tredecim quaestionum. FO. XXI.  
Tractatus de eius & vno: cum obiectiõibus huiusmodi & responsibus FO. LXII.  
Oratio quedam elegantissima. FO. LXXXIII.  
Aepistolæ pates Joannis Picci Mirandule, & aliorum famosæ. FO. XCII:  
Disputationum aduersus Astrologos libri duodecim. FO. CXV.  
Testimonia eius vite & doctrinæ. In principio.  
Cæcilij Cypriani episcopi Carthaginensis de ligno crucis Carmen. FO. I.

Hoc in volumine scribunt Epistolas hi viri clarissimi.

Ioannes Picus Mirandula  
Io. Fran. Miran. Gal. comitis filius  
Hermolus barbarus,  
Angelus politianus,  
Frater Baptista carmelita,  
Matthæus bosius Veronensis,  
Hieronymus donatus,  
Robertus salustianus,  
Philippus becardus

Baptista guarinus  
Christophorus landinus,  
Alexander cortesijs,  
Bartholomeus fontius,  
Marsilius ficinus:  
Baccus vgotinus,  
Iunianus matius parthenopeus  
Harponyus Emser.



*Libro B. V. Maria in Henrichau. Inſcriptio: Ord.  
Inſcriptio inſcriptio A. 1687. Inſcriptio Henric  
Abbate illud*

467351

czątkową zasadę formy. Jeżeli byśmy chcieli oddać dosłownie, to *BOHU* oznaczalibyśmy jako „to, w czym coś się znajduje”, albo „Coś, dzięki czemu coś istnieje”. Jeśli zaś pójdziemy dalej, to prócz możności podmiotu, dostrzeżemy w nim zapoczątkowanie formy. Coś takiego twierdził nie tylko Albert i wielu perypatetyków, lecz również starożytni Hebrajczycy, jak to widać wyraźnie na podstawie świadectwa starożytnego Symeona. Zaraz za tym Mojżesz dodaje, jak należy rozumieć owo zapoczątkowanie (*inchoatio*) [formy]: „A ciemności były nad przepaścią”. Przepaścią nazywa ziemię, czyli materię rozciągającą się ze swymi trzema wymiarami na wielkiej głębokości. Nad nią znajdują się ciemności, czyli brak form, który u perypatetyków jest zasadą tak ważną. Nie odpowiada mu bardziej żadna inna nazwa niż właśnie ciemności. Albowiem brak (*privatio*), o ile różni się od negacji, jak to zawsze utrzymywał Albert Wielki, jest właśnie tym, co nazywamy zapoczątkowaniem formy; rozprawia on o tym obszernie i subtelnie. Poza tym, jeżeli ziemia znajduje się pod wodami i jest przez nie nawadniana i jeśli poczyną to, co następnie rodzi, to czyż wody nie będą oznaczały w tym miejscu akcydensów, jakości i stanów materii? Akcydensy, jakości i stany te dzięki swej płynności i łagodnej naturze mają wygląd wód i nasycają materię wilgocią. Dzięki temu materia, że tak powiem, poczyną te formy i ostatecznie wydaje je na światło dzienne. Słusznie mówi się, że ponad rt:ymi wodami unosi się duch boży, a więc moc przyczyny sprawczej, jako organ i narzędzie Boga. Nie jest powiedziane, że unosi się nad ziemią dlatego, że czynnością swą dotyka lub przenika podmiot tylko poprzez te jakości, lecz że wtedy, gdy je urabia i wprawia w ruch, rodzi się światło, to znaczy piękno i ozdoba formy, która rozprasza i usuwa ciemności, o których mówiliśmy - a więc brak. Dzieje się to w ten sposób dlatego, że tak nakazuje głos boży. Dlatego też przyczyny naturalne niczego nie sprawiają, czego nie nakazuje porządek boskiej sztuki. Tak to z poranku i wieczoru stał się jeden dzień, bo z natury potencji



i aktu powstała trzecia substancja, którą nazywamy bytem złożonym. Stąd też, według takiego rozumowania, widać wyraźny powód, dlaczego powiedział „dzień jeden” a nie „dzień pierwszy”; i słusznie powiedział on, że światło było dobre, przyjmąwszy że natura formy jest tylko bladym obrazem i ciemną kopią pierwszego dobra. Aż dotąd [mówiliśmy] o substancji niszczałnej w ogólności. Taka substancja znajduje się w świecie podksiężycowym, gdzie widzimy niebo i ziemię, czyli naturę, która powoduje zmianę, i materię, która te zmiany przyjmuje. Widzimy tę samą ziemię, a więc materię bez żadnego rodzaju substancji i bez żadnej formy akcydentalnej. Nad nią, która rozciąga się w przepaściach w trzech swoich wymiarach, rozciągają się ciemności braku. Nie są one wewnętrzne wobec samej materii (dlatego że, jak mówi Arystoteles<sup>1</sup>, brak nie stanowi istoty materii), lecz umieszczone są na ich zewnętrznej powierzchni.

Widzimy również, że nad wodami, to znaczy nad płynnymi układami znajdującymi się w materii, czyli w ziemi, unosi się duch Pański. Oznacza on moc przyczyny działającej, nie jako przyczyny głównej, lecz jako ducha Pańskiego, to znaczy organ boskiej sztuki, tak jak nasz duch jest organem życia. Dalej, dzięki działaniu ducha na te wody i dzięki urabianiu ich z rozkazu Boga-twórcy, powstało światło, czyli piękno i ozdoba formy.

\*

Lecz ponieważ, jak mówi Arystoteles<sup>2</sup>, od zasad ogólnych i powszechnych prostą drogą schodzimy do [zasad] szczegółowych, tak samo chce postąpić również Mojżesz. Gdy już powiedział o tym, co dotyczy wszystkich rzeczy elementarnych, w drugim dniu rozróżnia w całym zespole substancji elementarnych trzy aspekty: Po pierwsze, należy rozumieć, że mianem wszystkich wód oznaczył tu wszystkie formy materialne. Le-

<sup>1</sup> Arystoteles: *Phys.* I-6, s. 189 a.

<sup>2</sup> Arystoteles: *Anai. post.* II-13, s. 96 b.

pleJ nie mógłby ich oznaczyć. Albowiem w tej sferze rzeczy powstających i zniszczalnych, materia jest jak morze, w którym jest ustawiczny przypyływ i odpływ fal, bezustanną wędrówką przychodzących i odchodzących form. „Albowiem”, jak mówi Salomon<sup>1</sup> „rodzaj przemija i rodzaj nadchodzi, a ziemia na wieki stoi”. Platonicy, którzy zawsze naśladowują hebrajską naukę, nazywają te formy raczej rodzajami niż formami, dlatego że właściwiej można o nich powiedzieć, że rodzą się, niż że są. Z tego samego powodu, z którego poprzednio Mojżesz użył wyrazu „woda” na oznaczenie jakości i form akcydentalnych materii, tego samego wyrazu używa teraz na oznaczenie samych substancji materialnych, by przypomnieć, że jakości nie są na pewno tymi samymi formami substancjalnymi elementów, jak to uważał Aleksander [z Afrodyzji], lecz jak to zupełnie słusznie twierdzą platonicy, każdą postać, która jest w materii, należy raczej odnieść do akcydensu a nie do prawdziwej substancji. Ta nazwa słusznie należy się tylko rzeczom, które istnieją samoistnie i opierają się na sobie, będąc tym, czym są według słusznej racji niez mieszane z niczym od zewnątrz i w niczym niez mienione. Heraklit nazwał substancję rzeczy zmysłowych - morzem, a poeci, którzy filozofię okrywali zasłonami mitów - po jedno ści Saturnijskiej, czyli po jedno ści świata inteligibilnego, który zawiera w sobie wszystko, podzieliwszy świat zmysłowy na trzy części, przypisywali Jowiszowi obszary niebiańskie, Plutonowi obszary podziemne, a Neptunowi obszar pośredni, jaki rozciąga się między księżycem a ziemią, o którym teraz jest mowa. Tak więc panem morza nazwali Neptuna, co platonicy rozumieją jako moc, która przewodzi każdemu rodzajowi.

Lecz wróćmy do Mojżesza, który oddziela firmamentem wody [niższe] od wód [wyższych]. Rozróżnia trzy rodzaje ciał podksiężycowych: jedne są powyżej średniego obszaru powietrza - jest to część najwyż-

<sup>1</sup> Ekl. I 4.

sza, składająca się z takiego samego elementu i z najczystszeo ognia, który jako całość oznaczony jest nazwą eteru . Są tam elementy czyste bez domieszki i słusnie nazywają się elementami. Następnie poniżej średniego obszaru powietrza są te ciała, które istnieją w naszym świecie, w którym nie ma nic czystego (element zmysłowy nie jest bowiem elementem czystym), lecz wszystko jest mieszaniną składającą się z części podlejszej i grubszej ciała świata. Obszar powietrza jest położony w środku i nazywamy go firmamentem. Stąd wyprowadza Mojżesz ptaki fruwające pod firmamentem. Jest to obszar, w którym ukazują się pewne zjawiska jak deszcz, śnieg, błyskawice, grzmoty, komety i inne zjawiska tego rodzaju. Oto jak trafnie, nie tylko co do położenia, lecz również co do naturalnych wfaśc iwoś ci firmament ten dzieli elementy wyższe od niższych tak, jakby oddzielał wody od wód. Ponad firmamentem są elementy czyste, poniżej [firmamentu] elementy mieszają się w sposób doskonały, wyzbywają się swej elementarnej prostoty. W samym firmamencie są pomieszane i niedoskonałe, i chcąc powiedzieć jak najprawdziwiej, posiadają naturę pośrednią między bytami zmieszanymi a elementami.

\*

Przyjrzyjmy się dalszym rozważaniom filozoficznym Mojżesza. Mówi on: „Niech się zbiorą wody, które są pod niebem, na jedno miejsce a niech się ukaże sucha <sup>1</sup>. Słowo „sucha”, jak już ustaliliśmy, to materia. Materię widać bowiem tylko przyodzianą w wygląd form, a nie widać jej przyodzianej w jeden element, dlatego że, jak to powiedzieliśmy i jak o tym świadczą filozofowie, elementu prostego nie można ani zobaczyć, ani dotknąć, arii nie można go uchwycić żadnym zmysłem. Jeśli więc ziemia, która poprzednio była niewidzialna, ma się stać widoczna, to wody, które są pod niebem, czyli pod obszarem środkowym powietrza, muszą się złączyć w jednym mie jscu, czyli że spływa-

<sup>1</sup> Gen. I 9, przekład Wujk .

jąc we wspólną mieszaninę, regulowane są pewnymi prawami, które są dla wody jakby stróżami i aby się nie przelała, muszą się złączyć w jedną jedyną formę mieszaniny.

To, co zdarzyło się z wodami niższymi, jak to wykazaliśmy, nie zdarzyło się wodom wyższym, gdzie mieszanina albo nie istnieje albo jest niedoskonała.

Jeśli dusza wegetatywna zaraz następuje po formie mieszaniny, to czegoż jeszcze oczekujemy od naszego filozofa, jak nie tego, by - gdy już opisał takie połączenie wód - mówił o ziemi rodzącej trawy, owoce i drzewa?

\*

Zbadajmy teraz, o czym poucza nas przykład wody i przykład ziemi. Od ziemi mamy się nauczyć, że owoc, który rodzimy, wydamy tylko wtedy, gdy ujarzmimy i opanujemy popęd nachodzącej nas niespokojnej i lichej materii. Wtedy tylko, gdy od siedzib naszych odepchniemy potoki i wiry rozkoszy napadającej na nas jak masy wody. Uczmy się od wód, które nie wcześniej stały się zdolne do zrodzenia ryb, zanim nie skoncentrowały w jedną całość swojego żywiołu, że my również wtedy tylko potrafimy wydać na świat potomstwo godne naszej boskości, jeżeli zamiast rozrywać się i rozpraszać na różne rzeczy, zbierzemy wszystkie nasze siły i skoncentrujemy na jednym zadaniu. W przykładzie wód jest zawarta jeszcze inna głębsza ta jemnica: tak jak dla kropel wody szczęście polega na roztopieniu się w oceanie, gdzie jest pełno wód, tak i nasze szczęście polega na tym, że pewnego dnia będziemy mogli połączyć ową iskierkę światła intelektualnego, która jest w nas, z samą Inteligencją Pierwszą, z Pierwszym Umysłem, w którym jest pełnia i całość inteligencji.

*pr zełożył Jerzy Ochman*

# LEONARDO DAVINCI

(1452-1519)

## *Wiedza prawdziwa a wiedza fałszywa Znaczenie poznawcze malarstwa*

Fragmety luźnych rękopisów Leonarda składających się na pierwszy rozdział tzw. *Traktatu o malarstwie* (nowe polskie wydanie: *Paragone*, Wrocław 1953).

Mechanicznym nazywają poznanie zrodzone z doświadczenia, naukowym - to, które powstaje i kończy się w umyśle, zaś półmechanicznym to, które się rodzi z nauki a kończy na ręcznym działaniu. Ja jednak mniemam, że próżne i pełne błędów są te nauki, które nie zrodziły się z doświadczenia, macierzy wszelkiej pewności, i które nie prowadzą do znanych już doświadczeń, to znaczy takie, które ani w swym początku, ani w środku, ani na końcu nie przeszły przez żaden z pięciu zmysłów. A jeśli wątpimy o pewności każdej rzeczy doznawanej przez zmysły, o ileż więcej winniśmy wątpić o rzeczach buntujących się przeciw tym zmysłom, jak istota Boga i duszy oraz tym podobne sprawy, o których ciągle dyskutuje się i wiedzie spory. Zaiste, tak się dzieje, że zawsze tam, gdzie brak jest uzasadnienia rozumowego, nadrabia się krzykiem, co nie przytrafia się w rzeczach pewnych. Powiemy zatem, że gdzie wiele hałasu, tam nie ma prawdziwej wiedzy, gdyż prawda ma tylko jeden wyraz i po jego ogłoszeniu spór znika na zawsze. Jeśli zaś ów spór na nowo powstaje, znaczy, iż jest to wiedza - kłamliwa i mętna, a nie na nowo odkryta pewność.

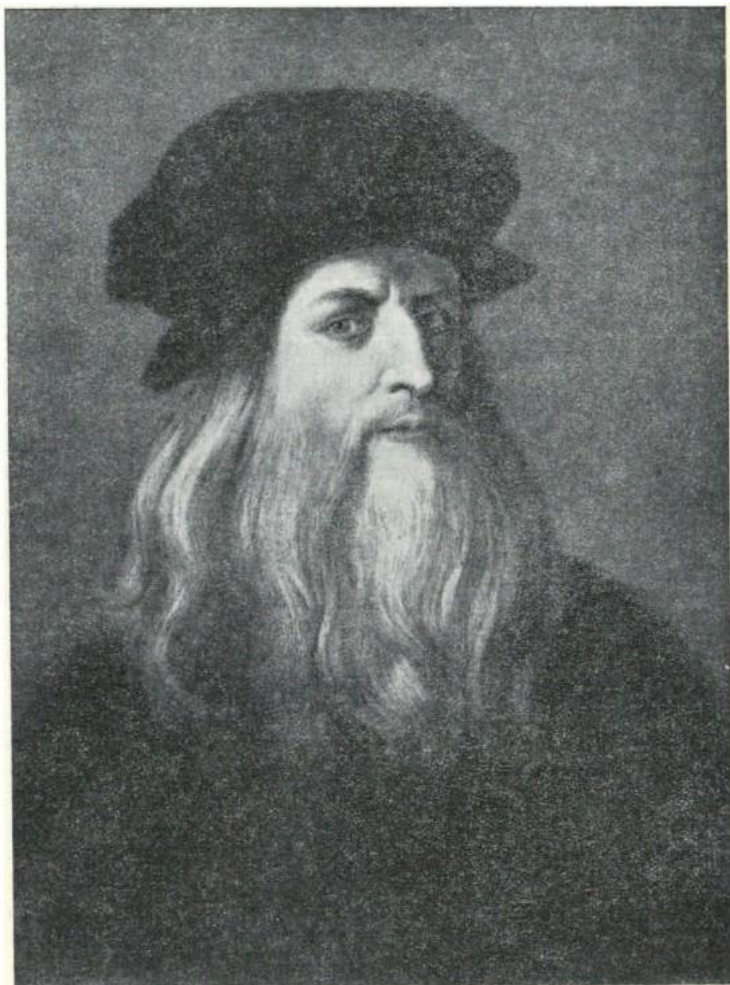
Prawdziwe natomiast są te nauki, które doświadczenie wpoilo nam przez zmysły, nakazując milczenie językowi kłótników. Doświadczenie nie karmi badaczy sennymi urojeniami, lecz zawsze w oparciu o prawdziwe i znane zasady prowadzi stopniowo i w należytych porządku aż do końca, jak to widać w podstawach matematyki, to jest w naukach o liczbie i mierze, zwanych arytmetyką i geometrią. One to z najwyższą prawdziwością mówią o ilościach nieciągłych i ciągłych. Tu nikt nie będzie próbował dowieść, że dwa razy trzy jest mniej lub więcej niż sześć albo że suma kątów w trójkącie jest mniejsza niż suma dwóch kątów prostych; w wieczystym milczeniu wygasły tu wszelkie spory. Takie nauki mogą w spokoju cieszyć swych wyznawców, czego nie dokażą kłamliwe nauki spekulatywne. A jeśli twierdzić będziesz, że te prawdziwe i uznane nauki należą do rodzaju nauk mechanicznych, ponieważ dopełnienie swoje znaleźć mogą jedynie w dziele rąk, to ja powiem to samo o wszystkich dziełach, które przechodzą przez ręce pisarzy, bo pismo jest rodzajem rysunku, a on częścią ma larstwa.

\*

Malarstwo zajmuje się powierzchnią, barwą i kształtem wszystkich rzeczy stworzonych przez naturę, filozofia zaś wnika w głąb owych ciał badając ich właściwości. Lecz nie zadowala się ona zdobytą prawdą tak jak malarz ujmujący naczelną prawdę tych ciał, gdyż oko się nie myli.

\*

Jeśli będziesz gardził malarstwem, jedynym naśladowcą wszystkich widzialnych dzieł natury, z pewnością pogardzisz także przenikliwą inwencją, która z filozoficzną i dociekliwą bacnością rozważa wszelkie jakości form: morza, łądy, rośliny, zwierzęta, trawy, kwiaty - otoczone światłem i cieniem. I zaiste sztuka malarska jest wiedzą i prawą córką natury, gdyż zro-



Leonardo da Vinci

dziła ją sama natura, ale - by rzecz poprawnieJ nazwiemy ją wnuczką natury, gdyż natura zrodziła wszystkie rzeczy widzialne, a z nich zrodziło się malarstwo. Przeto słusznie nazwiemy ją wnuczką natury i krewniaczką Boga.

\*

Boskość wiedzy malarskiej bierze pod uwagę tak dzieła ludzkie, jak i boskie, ograniczone powierzchniami, to jest liniami granic brył; tymi liniami wyznacza ona rzeźbiarzowi doskonałość jego posągów. Swą pierwszą zasadą, to jest rysunkiem, uczy ona architekta, jak tworzyć budowlę miłą dla oka, ona poucza twórców rozmaitych waz, złotników, tkaczy, hafciarzy; ona wynalazła litery, którymi wyrażają się różne języki, ona dała arytmetyce cyfry, nauczyła figur geometrię; ona uczy optyków i astrologów, mechaników i inżynierów.

*przewzyła Maria Rzepińska*



# NICOLOMACHIAVELLI

(1467-1527)

## *Spółeczna funkcja religii chrześcijańskiej*

Fragmety z dzieła pt. *Rozważania nad pierwszymi dziesięcioma księgami Tytusa Liwiusza (Discorsi sopra La prima deca di Tito Livio)*. Dzieło to napisał Machiavelli w roku 1513 i początkowo krążyło ono w kopiach rękopiśmiennych a zostało opublikowane dopiero po jego śmierci, w Rzymie w roku 1532.

Ci książęta i te republiki, które chcą trwać w stanie nienaruszonym, powinny dbać przede wszystkim o to, aby ceremonie religijne nie zostały naruszone i znajdowały się w należywym poważaniu [...] Religia pogańska była oparta na wypowiedziach wyroczni, kiedy zaś odkryto ich fałszywość, ludzie stali się niedowiarcami i zaczęli się sposobić do zburzenia porządku społecznego. A więc książęta - w republice czy w królestwie - powinni bronić fundamentów religii i starać się o to, aby ich państwo było religijne i dzięki temu dobre i zjednoczone. I powinni popierać wszystkie takie rzeczy, które umacniają religijność, nawet jeśli są przekonani o ich fałszywości; czynić to powinni tym bardziej, im więcej mają rozumu i wiedzy przyrodniczej.

[...] Zastanawiając się nad tym, skąd się to bierze, że w czasach starożytnych ludy bardziej miłowały wolność niż w czasach naszych, doszedłem do przekonania, że przyczyną jest to samo, co spowodowało, iż ludzie dzisiejsi nie są tak silni jak starożytni; przy-

czyną tą jest mianowicie różnica między wychowaniem współczesnym a starożytnym, wynikająca z różnicy między naszą religią a religią starożytną. Skoro bowiem religia nasza pokazuje nam prawdę i prawdziwą drogę, nakazuje nam ona lekceważyć godność tego świata; natomiast poganie, którzy tę godność światową cenili bardzo wysoko i uważali ją za na jwyższe dobro, byli w swoich czasach znacznie bardziej dzicy. Widać to z wielu ich ustaw i obyczajów, począwszy od przepychu ich ceremonii ofiarnych i skromności naszych ceremonii, w których też jest pewna pompatyczność, ale raczej delikatna niż wspaniała i którym nie towarzyszą żadne czyny dzikie czy zuchwałe. Tam zaś było wiele pompatyczności, wspaniałego przepychu ceremonii i obficie lała się krew wielu zwierząt; ten straszny widok krwi podniecał ludzi i czynił ich krwiożerczymi. Prócz tego religia starożytna nie zaliczała innych ludzi w poczet świętych jak tylko wodzów i księży, a więc ludzi opromienionych ziemską chwałą. Natomiast nasza religia bardziej gloryfikowała ludzi pokornych i kontemplatywnych niż aktywnych. Następnie umieściła najwyższe dobro w pokorze, w poniżeniu, w pogardzie dla spraw ludzkich; gdy tymczasem religia starożytna umieszczała najwyższe dobro w wielkoduszności, w sile ciała i w tym wszystkim, co czyni ludzi potężnymi. A jeśli nawet religia nasza zaleca siłę ducha, to siła ta ma służyć do znoszenia cierpień, a nie do spełniania wielkich czynów. Zachwalanie takiego trybu życia uczyniło, jak się wydaje, świat słabym i wydało go na łup złoczyńcom, którzy mogą nim teraz łatwo rządzić, widząc, że większość ludzi - aby się dostać do rajów - woli raczej znosić wyrządzone przez nich krzywdy, niż mścić się.

*przełożył Andrzej Nowicki*



Nicolo Machiavelli

*Człowiek nie jest bezsilny wobec losu*

Rozdział z dzieła pt.: *Książę (Il Princi pe)*, napisanego w r. 1513.

Nie jest dla mnie tajemnicą, że wielu ludzi wierzyło i wierzy dotąd, jakoby sprawy świata rządzone były bądź przez Opatrzność Bożą, bądź przez los, w takim sposobie, iż rozum ludzki nie może się ich rządzeniom opierać i nie ma żadnej przeciwko nim rady. Stąd wysnuwa się rzekomy wniosek, że nie warto kłaść zbytecznego mozółu w rzeczy, że wypada raczej poddawać się ich biegowi. To przekonanie szczególnie upowszechniło się w naszych czasach z powodu wielkich przełomów, jakie zaszły i zachodzą niemal codziennie, przekraczając granice wszelkich ludzkich domysłów. Rozmyśla jąc o tych rzeczach, sam nieraz skłonny się czuję przekonanie powyższe podzielać. Wszelako skoro wolna wola w nas nie wygasła, godzi się, zdaniem moim, uznać, że los nie rządzi światem tak dalece, aby wolna wola nie miała swego udziału w tym wszystkim, co się dzieje. Potęgę losu przyrównałbym do rącej rzeki, która wystąpiwszy z brzegów, zalewa dolinę, wyrывa pnie, wywraca wszelkie siedziby i ponosi daleko ziemię, wydartą z brzegów, łamiąc wszelkie przeszkody i próby okiełznania rozpętanego żywiołu. Nie przeszkadza to jednak temu, by, skoro wody opadną w łożysku, wybudować tamy i groble, celem zapobieżenia nowym powodziom. Tak samo bywa z losem: wywiera on swą siłę tam, gdzie nie ma żadne j tamy.

*przełożył Wincenty Rzymowski*

# PIET'.R.O POMPONAZZI

(1462-1524)

## *Dusza ludzka w każdej swojej czynności zależy od organu, jest materialna i śmiertelna (1516)*

Fragmenty dzieła pt. *O nieśmiertelności duszy (Tractatus de immortalitate animae*, Bolonia 1516, Wenecja 1525, Bazy-lea 1534, Tubinga 1791, Messina 1925), rozdz. 8, s. 29- 33, rozdz. 9, s. 47--48, rozdz. 14, s. 100-105.

Jeżeli wziąć pod uwagę klimaty, w których można zamieszkiwać, okazuje się, że o wiele więcej ludzi upodabnia się do zwierząt niż do ludzi; niewiele tam znajdziesz rozumnych. Jeśli dokładniej rzecz zbadać, nie można ich nazwać rozumnymi. Nazywa ich się jednak rozumnymi w porównaniu do innych, żyjących zupełnie tak jak zwierzęta [...] Jakże mało czasu poświęcają oni sprawom umysłu, a jak wiele - sprawom innych władz. Można stąd wnioskować, że istota umysłu jest cielesna i zniszczalna, że jest zaledwie cieniem umysłu. I to, jak się wydaje, jest przyczyną, że na tyle tysięcy ludzi można znaleźć zaledwie jednego oddanego nauce i zajęciom umysłowym. To jest przyczyna naturalna i tak było zawsze, chociaż raz mniej, raz więcej. A więc człowiek z natury jest bardziej zmysłowy niż śmiertelny i dlatego właśnie wielu [filozofów] w definicji człowieka podało śmiertelność jako różnicę [gatunkową]. Jeżeli zastanowisz się nad tym, to stanowisko przeciwne wyda ci się bardziej bliskie prawdy niż stanowisko św. Tomasza.

Po trzecie, twierdzeniu, że dusza jest nieśmiertelna

zarzuca się, że nie jest ono czymś bezpośrednio oczywistym. Stawiamy więc pytanie - które już raz stawialiśmy przeciwko Awerroesowi - przy pomocy jakiego rozumowania dochodzimy do tego twierdzenia? Czy na podstawie przesłanki, że dusza w swoim działaniu nie wymaga organu jako podmiotu, czy na podstawie jakiejś innej przesłanki? Pierwszej przesłanki nie można przyjąć z powodu wypowiedzi Arystotelesa w I księdze O *duszy*, tekst 12<sup>1</sup>. Bo do przyjęcia nierozdzielności [duszy od ciała] wystarczy jedno z dwojga: albo żeby czynność [duszy] tkwiła w podmiocie, albo żeby w każdej swojej czynności wymagała ciała jako przedmiotu. Powiada bowiem: „Jeżeli myślenie jest wyobrażaniem sobie, albo nie obywa się bez wyobrażeń, nie może być oddzielone”. Stąd, aby przyjąć rozdzielną [duszy od ciała], muszą się spełnić oba warunki.

[...] A więc, aby dusza mogła oddzielić się od ciała, trzeba, żeby nie wymagała ciała jako podmiotu, ani jako przedmiotu, przynajmniej w jakimś jednym swoim działaniu. Lecz to jest niemożliwe, skoro Arystoteles powiada, że myślący potrzebuje do myślenia wyobrażeń, a z doświadczenia również wiemy, że zawsze potrzebujemy wyobrażeń. [Znane rezultaty] uszkodzenia organów [cielesnych] dowodzą, że wszystko to, co powiedziano przeciw Komentatorowi<sup>2</sup> jest sprzeczne z tym twierdzeniem, ponieważ w tej sprawie zgadzają się, chociaż różnią się w innych.

Po czwarte, stawiamy zarzut, że jeżeli dusza ludzka w każdym swoim działaniu zależy od organu, to nie może się oddzielić od niego i jest materialna. Lecz w każdej swojej czynności zależy od organu, stąd i sama jest materialna. Przesłanka większa wynika z pierwszej księgi O *duszy*, w której Arystoteles mówi: „je-

<sup>1</sup> Tu i dalej (we fragmentach pism Cesalpina, Zabarelli i Cremoniniego) numeracja „tekstów” (ew. „kontekstów”) w dziełach Arystotelesa pochodzi z istniejących współcześnie nie ustalonych wyborów pism Arystotelesa. Nie jest odpowiednikiem rozdziałów ani paragrafów. (Przyp. red.)

<sup>2</sup> Tj. przeciw Awerroesowi.

żeli myślenie jest wyobrażaniem sobie, albo nie odbywa się bez wyobrażeń, nie może się oddzielić". Prześlanka mniejsza wynika z ogólnej definicji duszy, która jest aktem ciała fizycznego, organicznego. Lecz można by tu powiedzieć, że dusza ludzka, o ile chodzi o umysł, nie jest aktem ciała organicznego, skoro umysł nie jest aktem żadnego ciała, lecz tylko o ile chodzi o czynność [duszy] zmysłowej i wegetatywnej. Jednak wydaje się, że nie można tego utrzymać. Po pierwsze, dlatego że dusza intelektualna nie byłaby duszą, ponieważ w takim wypadku nie byłaby aktem ciała fizycznego organicznego, co jest niezgodne z Arystotelesem, który twierdzi, że jest to definicja wspólna dla każdej duszy; co więcej niezgodne z samym św. Tomaszem, który przyznał to jednoznacznie odnośnie wszystkich dusz. Po drugie, dlatego że gdyby dusza intelektualna potrzebowała organu dla samego odczuwania, to jak długo byłaby duszą, sama by czuła, co jest oczywiście błędem. Stąd wynika konsekwencja, że tak długo, jak istnieje *definitum*, istnieje to, co jest w definicji. Po trzecie, dlatego że według wypowiedzi samego Tomasza w pierwszej części II księgi *Przeciw poganom* inteligencje nie są formami ciał niebieskich, bo potrzebowałyby do myślenia przede wszystkim ciała jak dusza ludzka. Stąd, jeżeli dusza jest aktem ciała organicznego, gdy chodzi o odczuwanie, to znaczy do tego, żeby myśleć, stąd do każdego swego myślenia, wymaga wyobraźni, lecz jeśli tak jest, to ponieważ wyobraźnia jest materialna, materialna jest również dusza intelektualna. Lecz tu być może, ktoś powie, że chociaż organ należy do jej definicji, to dusza intelektualna nie zawsze zależy aktualnie od organu, lecz wystarczy, by była tylko zależna potencjalnie. Podobnie jak poruszanie się w górę jest definicją tego, co lekkie, chociaż to, co lekkie, nie zawsze porusza się w górę, ale wystarczy, że się czasem porusza lub że może się poruszać. Lecz odpowiedź ta pod wieloma względami ma braki. Po pierwsze dlatego, że gdyby w definicjach chodziło o możliwość (*aptitudo*), to można by powiedzieć, że człowiekiem mogłoby być coś, co aktual-

nie nie jest zwierzęciem rozumnym. Wystarczyłoby bowiem, według odpowiedzi, by było nim potencjalnie. Po drugie, nawet gdyby dusza potencjalnie zależała od wyobraźni, również byłaby nierozłączna i materialna jak sama wyobraźnia, mimo że nie zawsze zależałaby od niej aktualnie.

Na to może ktoś odpowiedzieć, że w takim wypadku nie byłaby to definicja prawdziwa, lecz pewnego rodzaju opis lub określenie. Odpowiadamy, że do nierozdzielności nie wystarcza potencjalna zależność od ciała, ponieważ nawet gdyby dusza była czymś istniejącym oddzielnie i niematerialnym, mogłaby faktycznie zależeć od ciała. Jeżeli zaś aktualnie zawsze zależy w taki sposób, że bez ciała nie może nigdy istnieć, to oczywiście jest materialna [...]

\*

Dla umysłu istotne jest myślenie przy pomocy wyobraźni, jak to wykazano i jak to wynika z definicji duszy, określanej jako akt ciała fizycznego organicznego. Dlatego też w każdej czynności potrzebuje organu, lecz ponieważ takie myślenie jest z konieczności czymś nierozdzielnym, wynika stąd, że umysł ludzki jest śmiertelny.

Przesłanka mniejsza wynika również ze słów Arystotelesa: „Jeśli myślenie jest wyobrażaniem sobie lub nie odbywa się bez wyobrażeń, to dusza nie może być oddzielona”, następnie: gdyby dusza była rozdzielona, lub gdyby nie miała działania, próżnowałaby, a gdyby miała [działanie], posługiwałaby się wyobrażeniem, co jest sprzeczne z udowodnioną już przesłanką większą. Potwierdźmy to z kolei tym, że Arystoteles nie dopuszcza istnienia umysłu bez ciała, gdy w XII księdze *Metafizyki* ustalał liczbę inteligencji na podstawie liczby sfer, stąd tym bardziej nie może przyjąć istnienia umysłu ludzkiego bez ciała, ponieważ jest o wiele mniej oderwany od materii niż inteligencja, co więcej, jeżeli świat jest wieczny, jak twierdził Arystoteles, nieskończone formy istniałyby aktualnie bez ciała w nieskończoność, co u Arystotelesie wydaje się



smieszne. Dlatego duszę ludzką, według Arystotelesa, należy uznać jako bezwzględnie śmiertelną. Ponieważ jednak jest ona czymś pośrednim między tym, co jest zupełnie oddzielone, a tym, co pod każdym względem zagrożone jest w materii, uczestniczy ona w nieśmiertelności, co też wykazuje jej istotne działanie. Nie zależy ona bowiem od ciała jako od podmiotu, co ma wspólne z inteligencjami i czym różni się od zwierząt. Wymaga jednak ciała, jako przedmiotu, w czym nie różni się od zwierząt i dlatego jest śmiertelna. Dla pełnego zrozumienia tego, co powiedziano, należy wiedzieć, co oznacza potrzebować organu jako podmiotu, jako przedmiotu lub nie potrzebować go [...]

W podobny sposób niańki skłaniają swoich wychowanków do tego, o czym wiedzą, że jest pożyteczne dla dzieci. Gdyby chodziło o mężczyznę zdrowego i rozumnego - niańka ani lekarz nie musieliby posługiwać się takimi kłamstwami. Dlatego, gdyby wszyscy ludzie należeli do wspomnianego pierwszego stopnia, to byłiby cnotliwi nawet, gdyby dusza była śmiertelna. Ale taką dyspozycję mają tylko bardzo nieliczni i dlatego właśnie trzeba było użyć innych chwytów. Jest to rzecz słuszna, ponieważ prawie cała natura ludzka jest zanurzona w materii i w małym stopniu uczestniczy w intelekcie. Stąd człowiek różni się od inteligencji bardziej niż chory od zdrowego, dziecko od dojrzałego mężczyzny, głupi od mędrca i dlatego nie dziwny się, jeśli władca posługuje się takimi [chwytami].

przełożył Jerzy Ochman

*Wiara w nieśmiertelność duszy  
nie jest potrzebna ludziom rozumnym  
do tego, by postępowali moralnie*

Fragment rozdz. 14. Pomponacjusz omawia następujący zarzut: z doświadczenia wiadomo, że nie wszyscy ludzie źli są w życiu doczesnym ukarani za złe czyny i nie wszyscy ludzie dobrzy są w życiu doczesnym wynagrodzeni za czyny dobre.

A więc gdyby dusza była śmiertelna, to wynikałoby stąd, że Bóg nie rządzi wszechświatem, albo jest niesprawiedliwy.

Wyciągano wniosek, że albo Bóg nie rządzi wszechświatem, albo jest nikczemny. Należy odpowiedzieć, że (ze śmiertelności duszy) nie wynika ani pierwszy wniosek, ani drugi, ponieważ każdy zły czyn zostaje istotnie ukarany, a każdy czyn dobry zostaje istotnie wynagrodzony. Trzeba bowiem wiedzieć, że nagroda i kara są dwojakiego rodzaju: mogą być czymś istotnym i nierozdzielnym, albo czymś akcydentalnym i rozdzielnym. Prawdziwą nagrodą za cnotę jest cnota sama, która czyni człowieka szczęśliwym. Natura ludzka nie ma bowiem nic większego ponad cnotę; jedynie cnota czyni człowieka bezpiecznym i wolnym od wszelkiego niepokoju ducha.

Wszystko bowiem w człowieku cnotliwym jest harmonijne: niczego się nie lęka, niczego się nie spodziewa, zachowuje się jednakowo wobec wydarzeń pomyślnych i niepomyślnych, jak to jest napisane na końcu I księgi *Etyki* i jak to powiedział Platon w *Kritonie*, iż „człowiekowi dobremu ani za życia, ani po śmierci nie może przytrafić się nic złego”. Tak samo ma się sprawa z występkiem. Karą człowieka występnego jest sam występek, nad który nie ma większego nieszczęścia ani większej klęski. To zaś, że życie występnego jest haniebne i że życia takiego należy unikać ze wszystkiego na jbardziej, wykazuje Arystoteles w VII księdze *Etyki*, gdzie dowodzi, że dla człowieka występnego wszystko jest zgrzytem: nikomu on nie ufa, nie czuje się bezpieczny, ani za dnia, ani we śnie nie znajduje spokoju; do tak nieszczęśliwego życia dochodzą okropne udręki ciała i duszy tak, że żaden mędrzec, choćby najbiedniejszy i chory oraz pozbawiony wszelkich darów fortuny, nie wybrałby życia tyrana ani żadnego nikczemnego potentata, lecz wolałby pozostać czł.o wiekiem rozumnym przy swoim stanie. Tak więc każdego człowieka cnotliwego wynagradza jego własna cnota i szczęście. Dlatego Arystoteles w dziele pt. *Trzydzieści grup problemów*, w problemie 10 pyta, czemu rozdaje się nagrody za zwycięstwa wigrzyskach

a nie za cnoty i wiedzę. Dzieje się tak dlatego, że cnota jest sama dla siebie nagrodą. Nagroda bowiem powinna być cenniejsza niż to, za co ją się otrzymuje, a nie ma nic cenniejszego ponad mądrość, która jest sama dla siebie nagrodą. Podobnie jest z występkiem. Nie zdarza się bowiem nigdy, żeby występki zostały popełnione be21karnie, jako że sam występki jest już karą dla występniemu a nagroda lub kara są czymś akcydentalnym, co można oddzielić, jak np. złoto lub kara wymierzona przez sąd. Nie każdy dobry czyn zostaje nagrodzony nagrodami akcydentalnymi i nie każdy czyn zły zostaje ukarany karami akcydentalnymi. Nie jest to czymś niesprawiedliwym, ponieważ tego rodzaju nagrody i kary nie są czymś istotnym. Trzeba bowiem wiedzieć, że kara akcydentalna jest o wiele mniejsza niż kara istotna. Kara wymierzona przez sąd jest karą akcydentalną, natomiast kara winy jest karą istotną, a więc kara wymierzona przez sąd jest o wiele mniejsza niż kara istotna. Kara winy jest o wiele gorsza od kary wymierzonej przez sąd.

Dlatego jest rzeczą mało ważną, że niekiedy pomija się coś akcydentalnego, jeśli tylko zostaje coś istotnego. Po drugie, należy wiedzieć, że o ile czyn dobry zostaje wynagrodzony akcydentalnie, to dobro istotne wydaje się zmniejszać i staje się mniej doskonałe, np. jeśli ktoś jeden postępuje cnotliwie, nie licząc na nagrodę, a ktoś drugi dlatego, że liczy na nagrodę, to czyn tego drugiego nie wydaje się tak cnotliwy, jak czyn tego pierwszego. Ten, który zostaje wynagrodzony nie akcydentalnie, zostaje wynagrodzony bardziej istotnie, niż ten, który zostaje wynagrodzony nagrodą akcydentalną. W ten sam sposób ten, który działa występnie i zostaje ukarany akcydentalnie, wydaje się, że zostaje ukarany mniej niż ten, który nie zostaje ukarany karą akcydentalną, albowiem kara winy jest większa i gorsza od kary wymierzonej przez sąd, natomiast kara wymierzona przez sąd, jeśli jest dołączona do winy, zmniejsza winę. Dlatego ten, który nie zostaje ukarany akcydentalnie, istotnie zostaje bardziej ukarany, niż ten, który zostaje ukarany akcydentalnie.

Na poparcie tego można przytoczyć również to, co Diogenes Laercjusz pisze o Arystotelesie: „Gdy zapytano Arystotelesą, jaką korzyść odniósł z filozofii, odpowiedział: To, co wy czynicie, licząc na nagrody i czego unikacie z obawy przed karą, to ja czynię z umiłowania cnoty i ze względu na jej szlachetność, natomiast złych czynów unikam z nienawiści [do występku]”<sup>1</sup>. Dlaczego zaś jedni są wynagradzani lub karani akcydentalnie, a drudzy nie, tego nie zamierzam teraz rozpatrywać.

Wreszcie, co do czwartego punktu, w którym była mowa o tym, że (gdyby dusza była śmiertelna, to) cały świat byłby oszukany, ponieważ wszystkie religie uczą, że dusza jest nieśmiertelna, odpowiadamy: Całość, jak wielu uważa, nie jest niczym innym, niż swymi częściami, więc ponieważ i tak nie ma człowieka, który by nie był w błędzie, jak mówi Platon w *Państwie*, nie jest grzechem przyznać, a nawet trzeba przyznać, że albo cały świat jest w błędzie (*Totus mundus decipitur*), albo przynajmniej jego większa część. Założywszy nawet, że są tylko trzy religie, mianowicie Chrystusa, Mojżesza i Mahometa<sup>2</sup>, wynika stąd, że albo wszystkie religie są fałszywe i wtedy cały świat jest oszukany, albo przynajmniej dwie z nich i w ten sposób większość jest w błędzie.

Trzeba jednak wiedzieć, że - jak mówią Platon i Arystoteles - władca jest lekarzem dusz i zadaniem władcy jest uczynić człowieka raczej cnotliwym niż mądrym, a uwzględniając różnorodność ludzi, różnymi sposobami należy posługiwać się dla osiągnięcia tego celu. Niektórzy bowiem ludzie są uczciwi mając z natury dobre skłonności; do cnoty prowadzi ich sama szlachetność cnoty, a od występku odstręcza ich sama jego brzydota. Tacy mają najlepsze dyspozycje, ale jest ich bardzo mało. Inni nie mają takich dobrych skłonności; tymi, prócz szlachetności cnoty i brzydoty wy-

<sup>1</sup> Por. Diogenes Laercjusz: *Zywoty filozofów*, księga 5, rozdz. 1, § 20. Pomponacjusz dokonał amplifikacji przytoczonego tekstu.

<sup>2</sup> Wątek rozbudowany w traktacie *De tribus impostoribus*.

stępkę, kieruje także nadzieją na uzyskanie nagród i pochwał, i zaszczytów; unikają zaś występków z powodu kar, nagan i niesławy - ci są na drugim stopniu. Inni wreszcie postępują zgodnie z prawem wyłącznie dlatego, że spodziewają się jakiejś nagrody lub z obawy przed karą cielesną. Dlatego, aby postępowano cnotliwie, władcy wyznaczają nagrody w postaci złota, zaszczytów lub czegoś w tym rodzaju; po to zaś, żeby unikano występków, postanawiają karać pieniądze, bądź na czci, bądź cielesnie, bądź odcinając rękę, bądź też karząc śmiercią. Niektórych zaś o charakterze szczególnie dzikim i przewrotnym, jak uczy codzienne doświadczenie, nie wzrusza żadna z rzeczy wymienionych i dlatego ustanowiono dla cnotliwych nagrody wieczne w innym życiu, dla występnych zaś - kary wieczne, aby bardziej odstraszały. Większość ludzi, jeżeli spełnia jakiś dobry uczynek, wykonuje go raczej z obawy przed karą wieczną, niż w tym celu, żeby uzyskać wieczne dobro, jako że kary są nam bardziej znane niż owe dobra wieczne. Ponieważ zaś ten ostatni chwyt może się przydać w stosunku do wszystkich ludzi, bez względu na ich charakter, prawodawca, biorąc pod uwagę skłonność do zła i mając na oku dobro ogółu, ogłosił jako święte to, że dusza jest nieśmiertelna, nie troszcząc się o prawdę, lecz tylko o obyczaj, chcąc prowadzić ludzi do cnoty. Nie należy za to władcy potępiać. Bo tak jak lekarz wymyśla wiele rzeczy, aby choremu przywrócić zdrowie, tak władca wymyśla bajki (*apologos*), aby obywateli wychować. W bajkach tych, jak powiada Awerroes w prologu do 3 księgi *Fizyki*, właściwie nie ma ani prawdy, ani fałszu.

### *Krytyka poglądu Tomasza o koni cznej nierówności w świecie*

Początek rozdziału 6 z księgi V dzieła pt.: *O przeznaczeniu, woinej woli, predestynacji i opatrności Bożej księgi*, g 5 (Petri Pomponatii: *De fato, iibero arbitrio, praedestinatione, Providentia Dei Ubri V*, Bazylea 1567, s. 958-963).

*Rozdział 6, w którym poruszone są pewne wątpliwości odnośnie wypowiedzianej opinii [św. Tomasza z Akwinu]*

Istnieje ogólnie rozpowszechnione przekonanie, zwłaszcza u ludzi z zakonu św. Dominika, że święty Tomasz wszystko to, co napisał w przedmiocie teologii, napisał pod natchnieniem Odkupiciela - jak to wielu naprawdę słyszało - a nie z fantazji, oraz że wszystko to jest jak najbardziej prawdziwe i poprawnie wyjaśnione. Jeżeli to jest prawdą, to nie ma w tych jego wypowiedziach o predestynacji niczego, w co bym wątpił. Albowiem chociaż wydaje mi się, że są to rzeczy fałszywe i niemożliwe, co więcej, raczej oszustwa i złudzenia niż rozwiązania, to jednak, jak powiada Platon, oznaką bezbożności jest nie wierzyć bogom i ich synom nawet wówczas, gdyby wydawało się, że mówią rzeczy niemożliwe; a według zdania Apostoła, trzeba oddać w niewolę umysł nasz na posłuszeństwo Chrystusowi. Zaiste czy to, o co mówi się o nim, jest prawdą czy nie, to jednak rozpocznę od sedna sprawy, mianowicie od tego, co w słowach wypowiedzianych przez Tomasza budzi we mnie wielką wątpliwość. Spodziewam się jednak, że skoro liczba bardzo sławnych mężów, którzy idą jego śladem, jest niemal niezliczona, to znajdzie się wielu zwolenników jego doktryny, którzy mi te wątpliwości wyjaśnią i uwolnią mój umysł od ignorancji. Ignorancja i błąd to przecież choroby umysłu.

Pierwsza wątpliwość dotyczy tego miejsca, gdzie zarówno Tomasz, jak wielu innych, mówi, że we wszechświecie muszą istnieć różne rzeczy a szczególnie w rodzaju ludzkim, aby bardziej uwidoczniła się potęga boża. Albowiem gdyby istnieli tylko ludzie dobrzy i nie byłoby w ludziach żadnego grzechu, miłosierdzie i sprawiedliwość boża nie mogłaby jaśnieć pełnym blaskiem. Powstaje więc pytanie, czy ogół stworzeń jest adekwatny w stosunku do mocy i potęgi bożej, podobnie jak powstaje pytanie, czy stworzenia odzwierciedlają całą potęgę Boga, czy nie. Otóż najpierw wydaje się, że nie można tego powiedzieć, biorąc pod uwagę pozycję stwo-

rzeń, ponieważ wszystkie stworzenia są czymś skończonym, a potęga i doskonałość Boga są nieskończone. Na cóż więc trzeba miłosierdzia i sprawiedliwości Bożej, skoro nie powiększają one jego nieskończonej potęgi. Nie mają one większego znaczenia, niż gdyby do całego wszechświata dodano jedno ziarenko gorczycy. Toteż gdyby w realnie istniejących rzeczach nie objawiała się doskonale potęga boża, to również bez miłosierdzia i sprawiedliwości bożej nie objawiałaby się ona mniej ani bardziej.

To potwierdza się w sposób następujący: ponieważ byłoby czymś dziwnym - skoro Bóg jest nieskończeniście doskonały i może wywołać skutek nieskończonej doskonałości intensywny i ekstensywny, jakim jest cały wszechświat, nieskończony przynajmniej w pojęciu synkategorernatycznym - żeby Bóg miał dla okazania swego istnienia czynić prócz tego jeszcze jakieś nic nie znaczące dzieło. Gdyby zaś ktoś powiedział, że z tego, co Bóg uczynił, można udowodnić jego nieskończoną doskonałość, jak to mówi Tomasz w sprawie stworzenia świata, że stworzenie może pochodzić jedynie z mocy nieskończonej, podobnie jak usprawiedliwienie grzesznika i podobnie jak w wielu innych sprawach, których nie sposób wyliczyć, dlatego, że w ten właśnie sposób [w stwarzaniu] objawia się jego nieskończona potęga, to jest rzeczą pewną, że odpowiedź ta zaprzecza samej sobie, ponieważ mówiąc tak nie trzeba by pomnażać stworzeń i doskonałości, gdyż wystarczyłby sam [jakiś jeden] akt stwórczy. On bowiem ukazuje nieskończoną doskonałość Boga. Od nieskończoności zaś nie ma nic większego. Dlatego potęga Boża ukazuje się nie mniej w stworzeniu części niż w stworzeniu całego wszechświata, jako że również i w stworzeniu części objawia się nieskończoność Boga. Dlatego też, jak sądzę, perypatetycy nie twierdzą, że Bóg ma nieskończoną siłę, ponieważ nie byłoby podstawy, dlaczego prócz tego świata nie mogłyby istnieć inne światy i dlaczego Bóg nie mógłby ustanowić stworzenia jako czegoś najdoskonalszego i wiele innych spraw, które stoją w sprzeczności z filozofią perypatetycką. Stąd też zdaje się, że

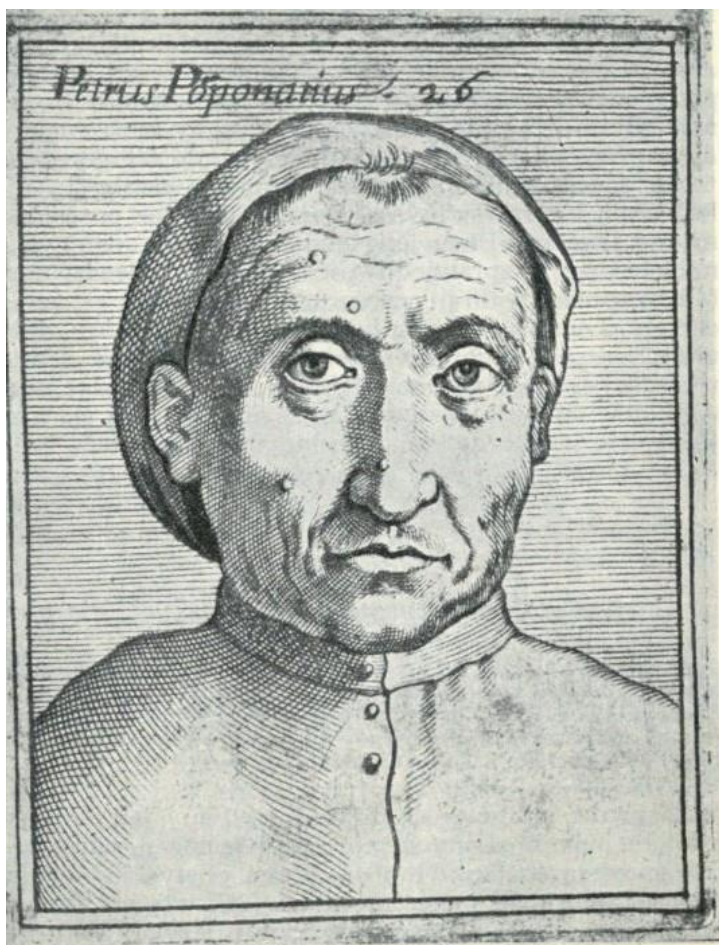
to więcej niż arbitralnie zostało powiedziane, iż Bóg może uczynić wszechświat nieskończenie doskonalszy od istniejącego. Bo przecież dla okazania swej potęgi uczynił właśnie ten wszechświat. A stąd wynika, co następuje: jeżeli istnieje jeden świat (który okazuje potęgę Boga), to w świecie dwukrotnie doskonalszym, okazałaby się ona większa i tak dalej. Tak więc ten wszechświat wystarcza do okazania jego nieskończoności, jak wystarczyłoby także stworzenie jednej pchły i odpuszczenie win jednemu grzesznikowi i podobnie w pozostałych sprawach.

Druga wątpliwość dotyczy opinii, według której Bóg chcąc okazać swoją sprawiedliwość i miłosierdzie musiał z konieczności pozwolić na liczne grzechy i tyle świętokradztw oraz zbrodni, ile obecnie spotykamy. A to powiedzenie zdaje się trącić nie mniejszą bezbożnością od poglądów stoików, którzy twierdzą, że grzechy istnieją za sprawą Boga, co więcej, ta wypowiedź wydaje się być znacznie gorsza od poglądów stoików. **Więc** Bóg, chcąc okazać miłosierdzie i sprawiedliwość [musiał chcieć również istnienia grzechów], ponieważ nie mogą one istnieć bez grzechu, albowiem owe grzechy są istotnym warunkiem dla okazania się miłosierdzia i sprawiedliwości. Bóg pragnąc ceiu z konieczności pragnie środków, które prowadzą do tego celu, jeżeli ten cel nie może istnieć bez owych środków. Z tego wynika, że Bóg bez wątpienia pragnął, aby istniały grzechy, lecz pragnąc grzechu, sam grzeszy. A więc Bóg okaże się grzesznikiem i to jest dowodem przeciwko stoikom i autorowi <sup>1</sup>.

Dalej, grzesznicy są od wieków potępieni przez Boga, w czasie zaś trwania ich potępienia niemożliwą jest rzeczą, by nie grzeszyli. Grzech więc istniałby z konieczności i nie można by go uniknąć, i tak Bóg karałby za to, czego nie można uniknąć. Tak więc [Tomasz] chcąc uczynić Boga sprawiedliwym, uczynił go najbardziej niesprawiedliwym, a czyniąc go miłosiernym, uczynił go okrutnym. A jeżeli mówi się, że predesty-

<sup>1</sup> Tj. przeciw Tomaszowi z Akwinu.





**Pietro Pomponazzi**

nac ja i potępienie nie zakładają konieczności dla wybranych i potępionych, to na Boga nieśmiertelnego, czymże jest to bałamucenie i kręctwo. Jeżeli bowiem potępiony grzeszy nie z konieczności, oznacza to, że niekiedy mógłby nie grzeszyć, a wybrany może niekiedy grzeszyć. Jeżeli zatem potępiony może nie grzeszyć, to nie grzesząc nie daje okazji do przejawiania się miłosierdzia i sprawiedliwości Bożej. Tak więc potępiony może zniweczyć Bogu jego zamierzony cel, mianowicie miłosierdzie i sprawiedliwość, co jest twierdzeniem bezbożnym. A wybrany może udaremnić Bogu okazanie chwały. Lecz powie ktoś, być może, że potępiony może nie grzeszyć a wybrany grzeszyć może tylko w sensie rozłącznym a nie w sensie łącznym. Lecz, mówiąc beznamiętnie, czyż takie twierdzenia nie wydadzą się majaczeniem i oczywistymi dziecinnymi bzdurami?

*przełożyli: Tadeusz Błocian i Jerzy Ochman*

### *Naturalne przyczyny niezwykłych zjawisk*

Fragmenty książki *O przyczynach godnych podziwu naturalnych zdarzeń, czyli o czarach*, napisanej w roku 1520, wydanej po raz pierwszy w roku 1556, według wydania *De naturalium effectuum admirandorum causis seu de incantationibus liber*, Bazylea 1567, s. 103-105 i 231-232.

Na to zaś, co mówi się o Pamfili jczyku <sup>1</sup> jak również o wielu innych, znanych z opowiadań pogan, odpowiadamy, że są to bajki lub opowieści poetyckie mające na celu [moralne] pouczenie ludzi. Tak właśnie tłumaczymy ową cudowną przygodę Pamfilijczyka: Sokrates bowiem uczył pospółstwo i ludzi prostych, których do spełniania dobrych uczynków pociąga tylko nadzieja nagrody a od zła oddala tylko obawa przed karą. We-

---

<sup>1</sup> Mowa o żołnierzu Erze, synu Armeniosa, rodem z Pamfilii, o którym Platon pisze, że umarł, a następnie zmartwychwstał (*Państwo*, księga X, 614 B-621 D).

dług Sokratesa, w II księdze *Państwa*, w przypadku takim wolno kłamać lub zmyślać <sup>1</sup>, również Scewola mawiał, że jest rzeczą korzystną, aby w sprawach religii społeczeństwo było wprowadzane w błąd; pisze o tym Augustyn w 27 rozdziale IV księgi dzieła *O państwie Bożym* [...] Jeżeli zaś chodzi o cuda uczynione przez Wespazjana <sup>2</sup>, to odpowiadamy, że po pierwsze, zgodnie z tym, co pisze Augustyn w 6 rozdziale **XXIV** księgi dzieła *O państwie Bożym*, wcale nie musimy wierzyć w to, co podaje historia pogan, po drugie zaś, że jeden (z cudownie uzdrowionych) nie był naprawdę ślepy, a drugi nie był zupełnie chromy, a więc nie można twierdzić, że kalectw tych nie można było uleczyć w sposób naturalny. Może się przecież zdarzyć, że ktoś od urodzenia ma kataraktę lub bielmo, albo ktoś od urodzenia ma pewną wadę uniemożliwiającą normalne chodzenie. Jedno i drugie można wyleczyć w sposób zupełnie naturalny i należy uważać, że dotyczyło to również tych, których uzdrowił Wespazjan. Byna jmnie j nie jest to sprzeczne z doświadczeniem, a nawet zdarza się dość często [...]

Jeżeli zaś chodzi o relikwie, to sposób, w jaki wyjaśnia się ich działanie uzdrawiające, nie jest prawdziwy. Zazwyczaj bowiem odbywa się to według jednej z dwóch możliwości, przede wszystkim zaś dzięki sile wyobraźni wierzącego, jak to udowodniliśmy wyżej. Lekarze i filozofowie doskonale wiedzą, ile może zdziałać wyobraźnia chorego i wiara w to, że się zostanie uzdrowionym, bądź brak tej wiary. Tak więc gdyby nawet gdzieś były kości psa, a wyobrażano by sobie, że mają one moc uzdrawiania, również następowałyby uzdrowienia.

przełożył Jerzy Ochman

• Por. Platon, *Państwo*, księga II, 382 D i księga II I, 389 B, księga V, 459 CD.

<sup>2</sup> Titus Flavius Vespasianus (9-79), cesarz rzymski od r. 69. Opowiadano o nim, że gdy przyjechał do Egiptu, uzdrowił dotknięciem ślepego i chromego.

# S I M O N E P O R Z I O

(1496-1554)

## *O materii (1551)*

Dwa rozdziały pierwszej księgi dzieła pt. *O zasadach rzeczy naturalnych* (*De rerum natura* *Hum principis* Hbri duo, Florencja 1551, wg wyd. Marburg 1589).

### *O materii pierwszej*

Zasadę i siedlisko nasion, z którego składa się wszystko, oo się porusza, i wszystk.o, co znajduje się pod niebem, i .to, co jest źródłem i początkiem ruchu, filozofowie nazwali materią i podłożem,, z którego samorzutnie powstaje substancja. Filozofowie wcześniejsi od Arystotelesa, rozpatrując rzeczy naturalne, materię tę uważali za jedyną substancję, podczas gdy każdy wygląd i formę nazywali jakością. Tę więc zasadę, którą nazywają materią pierwszą, mamy zamiar badać w tej naszej książce; po pierwsze, czy ze swej natury jest ona rzeczywistą substancją i chociaż jest podporządkowana formie, to jednak nie formie zawdzięcza to, że jest substancją.

Po drugie [zbadamy], jaką ona ma - sama przez się i ze swej natury - jedność, która nie pochodzi od formy. Następnie [zbadamy], w jaki sposób jest wieczna i nie ma mieć nigdy końca, bo przecież to ona jest przyczyną, że wszystko inne podlega zagładzie i zmianie. Po wyjaśnieniu tego wszystkiego, wszelka wątpliwość dotycząca materii zniknie sama.

Najpierw więc zbadamy, czy istnieje jakaś pewna natura, która powszechnie nazywana jest substancją i istotą. Jest ona tego rodzaju, jak twierdzi Arys toteles w 7 rozdziale *Pierwszej filozofii*, że nie można jej udowodnić żadnym pewniejszym dowodem jak tylko tym, że cechą substancji jest, między innymi, podlegać rzeczom przeciwnym i kolejno być przez nie kształtowaną. Bo gdyby jej naturą była jakość lub wymiar, wyniknęłoby stąd wiele niedorzeczności: po pierwsze, jak to Filozof zwykł był mawiać, bierności oddzieliłyby się od substancji; w zasadach postępowałibyśmy w nieskończoność; nie byłoby nic pierwszego, co stanowiłoby jakby fundament wszystkich dalszych (rzeczy) i jedna jakość nie tkwiłaby w drugiej. Arystoteles w IV księdze *Metafizyki* mówi bowiem, że akcydens nie tkwi w akcydensie, lecz ponieważ jakości posiadają ten sam podmiot, [wspólnie] tkwią w nim i informują go. Co więcej: substancje i ciała zmysłowe składają się z materii lub z części: część istoty jest istotą i substancją. Substancja nie składa się z tego, co nie posiada natury substancji. Byty złożone istnieją bowiem i posiadają własną istotę dzięki temu, z czego się składają. Tymczasem natura materii jest prosta i podlega wszystkiemu temu, co naturalne i co staje się w sposób naturalny. Ponieważ zaś nie posiada ona substratu, dlatego gdy rzeczy zanikają, to odchodzą, a gdy się rodzą - powstają z niej jakby z pierwszego podmiotu. Jest ona wielce konieczna do zmian naturalnych, bo gdyby nie podlegała zmianom jako podmiot pierwszy, żadna rzecz ani nie rodziłaby się, ani nie umierała. Wszyscy filozofowie twierdzą zgodnie, że gdyby nie było uprzednio żadnego podmiotu, nic by się nie rodziło ani nie ginęło. Tak więc ponieważ materia jest substancją, która z konieczności uprzednio istnieje, która podlega przekształceniom i zmianom, która „przez się” jest przyczyną, i „przez się” jest częścią substancji złożonej, można powątpiewać o naturze i istocie materii, mianowicie czy należy ją zaliczyć do bytów i czy sama istnieje rzeczywiście, to znaczy czy natura materii istnieje rzeczywiście, czy też istnienie swoje zapożycza od formy,

czy też ma je „przez się” i ze swej natury. Lecz węzeł ten łatwo da się rozwiązać, gdy wyjaśnimy najpierw to, co rozumiemy przez materię.

*Czy materia, skoro jest potencją wszystkich form a nie może żadnej szczególnej formy sobie przywłaścić, jest rzeczywiście substancją?*

Filozof <sup>1</sup> mówi, że materia ma się tak do formy, jak drewno do łóżka i tym samym napomyka, że jest ona potencją w stosunku do formy. A jednak w księgach *Pierwszej filozofii* uczył, że substancja nie posiada żadnej formy przez wykluczenie jej z tego wszystkiego, co znajduje się w jakimś doskonałym i bezwzględny rodzaju. Wynika stąd, jak to już stwierdziliśmy, że simro jest podmiotem wszystkiego, to substancja ta jest potencją w stosunku do każdej formy. Otóż można od razu zapytać: jeżeli jest substancją, pierwszą zasadą i ze swej natury i istoty przyczyną wszystkich rzeczy, niczego nie zapożyczając od formy, to czy istnieje rzeczywiście? Rac ją, która przemawia za tym [że is tni e je rzeczywiście], jest to, że materia bardzo różni się od braku [form], ponieważ nie jest czymś urojonym tylko przez umysł, lecz jest zasadą wszystkich rzeczy i wieczną ich przyczyną (*Omnium rerum origo aeternaque causa*), jest wcześniej jsza od formy i istnieje przed jakąkolwiek przemianą, a chociaż jest potencją w stosunku do doskonałości, to przecież nie jest potencją w stosunku do swego własnego istnienia, to znaczy nie jest potencją w stosunku do stania się materią. Gdyby bowiem materia była tylko potencją do istnienia jako materia, to materia nie byłaby materią, ponieważ to, co jest czymś tylko potencjalnie, nie jest tym rzeczywiście. Być Sokratesem potencjalnie to przecież nie to samo, co być Sokra tesem rzeczywiście.

Gdyby materia była tylko potencjalnie sama sobą,

---

<sup>1</sup> Arystoteles.

spowodowałoby to dalsze trudności. Albowiem wszystko, co jest potencjalne, zakłada uprzednio koniecznie materię, jak to Filozof wykazał w I księdze *Fizyki*. Po drugie, materia nie byłaby wówczas bytem prostym, ponieważ to, co się staje i z bytu potencjalnego przekształca w byt rzeczywisty, jest zawsze bytem złożonym, jak to Arystoteles powiada - co najmniej w sześciu- set różnych miejscach.

Niektórzy wybitni filozofowie twierdzą jednak, że jest rzeczą niemożliwą, aby coś znajdowało się w potencji do wszelkiej doskonałości, a jednocześnie istniało rzeczywiście, ponieważ rzeczywiste istnienie już jest pewną doskonałością. Stąd wynika [według nich], że skoro materia jest nieskończenie niedoskonała i jest potencją w stosunku do wszelkiej doskonałości, to nie przysługuje jej - z samej jej natury - żaden akt, lecz otrzymuje aktualne istnienie dopiero od swej formy. Dlatego też, aby załagodzić ten spór, który tak długo dręczył interpretatorów Arystotelesa, należy wyjaśnić naturę materii [a w szczególności], w jaki sposób składa się ona wraz z formą na byt konkretny.

Najpierw należy przyjąć to, na co zgadzają się wszyscy perypatetycy: mianowicie, że materia nie jest stworzona przez Boga, bo w takim przypadku byłaby stworzona z niczego. Jednak zależy od Boga, ponieważ, z powodu ruchu nieba, następuje ustawiczne rodzenie i psucie rzeczy i tak dzięki ustawicznemu ruchowi nieba i ona staje się czymś rzeczywistym. Nie znaczy to, że rodzi się również jej substancja, ponieważ substancja jest wieczna, jak to uczył Arystoteles pod koniec pierwszej księgi *Fizyki*, i ze swej natury ma w stosunku do formy pewną skłonność i popęd i że na tyle, na ile pozwala jej natura, upodabnia się ona do bogów. Tak więc Bóg jest dla: materii przyczyną sprawczą i cełową. Celem - dlatego że do formy jako do dobra i doskonałości posiada największą skłonność, dzięki czemu otrzymuje istotę i piękno. Przyczyną sprawczą zaś dlatego, że zmusza ją wiecznym ruchem do ustawicznego rodzenia i zniszczeń.

Stąd, jak widać, materia, jako że jest wieczna i nie utworzona, nie jest czymś potencjalnym, lecz realnym. Stąd materia zawsze działa i istnieje. Lecz ponieważ jest siedliskiem nasion i chaosem, z którego za sprawą naturalnych czynników działających powstaje wszystko i jest wszystkim (tylko) potencjalnie, brak jej porządku, który osiąga pod wpływem szczegółowych przyczyn poruszających, które kierują [materię] do przyjęcia tej właśnie formy a nie innej. Poza tym czynniki te z powodu ruchu nieba, a przede wszystkim z powodu [ruchu] słońca po ukośnym okręgu oddalają się od materii i przybliżają się. Przy czym, gdy podchodzą bliżej, rodzą daną formę, gdy zaś zbyt oddalają się, rodzą (formę) odwrotną do poprzedniej. Tak więc materia istnieje rzeczywiście, i potencjalnie w zależności od tego, jak przyrównuje się ją do różnych rzeczy, bo jak nigdy się nie rodzi, tak też nigdy nie jest w potencji do tego, by stać się materią. Lecz nie istnieje rzeczywiście, ponieważ w jej łonie zawsze znajduje się zdolność przyjmowania różnych form z powodu jej nieokreśloności - jak mówi Arystoteles w IV księdze *O rodzeniu zwierząt*.

To właśnie znaczenie uchwycili interpretatorzy greccy, gdy twierdzili, że materia istnieje rzeczywiście, (po pierwsze] dlatego, że jest niezrodzona i ma swoje istnienie rzeczywiste, że tak powiem, dzięki swej naturze, a nie zapożycza go od formy, [po drugie] dlatego, że skoro jest substancją i podmiotem formy, musi istnieć, co oznacza to samo, co gdybyś powiedział, że istnieje rzeczywiście. Istnieje jednak zawsze z formą, od której nie oddziela się nigdy ani według swej istoty, ani według swej racji [jako materia]. Każda bowiem racja naturalna podaje prawdziwą naturę materii, tylko wspólnie z jej aktem. Poza tym poznanie materii jako substancji jest poznaniem niedoskonałym i niewyraźnym, ponieważ objęta jest nazwą najszerszą. I chociaż [materia] nigdy nie zostanie bez swej formy i zawsze istnieje pod jakąś formą, ma jednak jeszcze coś innego niż formę. Jeżeli forma jest doskonałością materii i en-



telechią, do której [materia] skłania się jako do swego celu, to nie dzięki formie, bo materia „przez się” p:}dlega formie, a forma bez materii nie istnieje, a tym mniej to, co składa się z obu i z obu wyrasta. Są więc sobie nawzajem przyczyną, dlatego że forma istnieje dzięki materii, a materia przy pomocy formy udosko- nala się i uzupełnia. I stąd od materii forma otrzymuje ciało i wymi y, od formy zaś materia ma akt: dosko- nałość.

*przeł.ożył Jerzy Ochman*

# GIROLAMO FRACASTORO

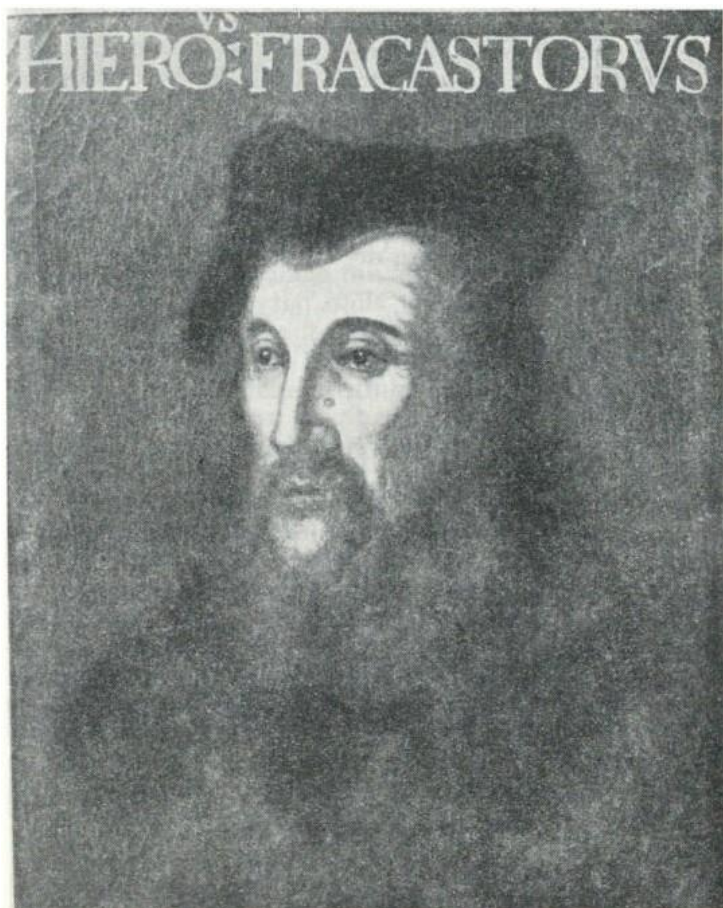
(478- 1553)

## O *sympatii* i *antypatii*

Rozdz. I z pracy O *sympatii* i *antypatii* (*De sympathia et antipathia rerum liber unus*, Lyon 1545 i wiele nast. wydań).

Najpierw przeprowadzimy rozważania o ukrytej zgodności i niezgodności rzeczy, które są nazywane sympatią i antypatią i od których nie ma nic bardziej przedziwnego w całej naturze; niczego nie pragną bardziej ludzie poznać.

Kurze pisklę, dopiero co wyklute, nie lęka się ani konia, ani słonia, gdy zaś zobaczyło drapieżnego ptaka, chociaż był on daleko, tak się przestraszyło jego widokiem, że natychmiast do matki uciekło. Podobnie jagnię widzi wroga w wilku i podobnie jest z wieloma innymi zwierzętami. Marsowie i Psyllowie dotykają bezkarnie węża. Czytamy także, że Tesalczycy i pewne rodziny na Krecie mają taką czarodziejską moc, że samą siłą spojrzenia zabijają dzieci. Piorun topi złoto nie rozbijając szkatułki; psuje wino bez uszkodzenia kielicha. Diament może być rozpuszczony tylko w koźlej krwi. Różne trucizny razem złane tracą zupełnie swoją moc. Widzimy również, że przy szarpnięciu jednej struny w cytrze zaczyna drgać struna w innej cytrze, która z nią współdźwięczy. Uderzenie zaś w bęben zrobiony ze skóry wilka powoduje, jak opowiadają, pęknięcie bębenka zrobionego ze skóry jagnięcia. Kamień Herkulesowy przyciąga do siebie żelazo, na tomiasz diament i bursztyn przyciągają włosy i gałązki. Również dziw-



Girolamo Fracastoro

nym i nieznanym cudem był dla starożytnych kompas, którego zewnętrzna pozioma igła zrobiona ze sta li magnetycznej nawet przy niewiarygodnych odległościach zawsze wskazuje północ. Również lew, chociaż jest postrachem dla wszystkich zwierząt, sam lęka się kurczaka a zwłaszcza piejącego koguta. Szalejący z wściekłości byk dotknięty gałązką figową natychmiast łagodnieje. Kapusta i ruta tak się nienawidzą, że nie mogą obok siebie rosnąć. Ogórek zaś po dodaniu oliwy wykrzywia się. Ani oliwa, ani woda nie wsiąka w złoto, natomiast rtęć wsiąka w złoto natychmiast. Oliwy nie połączysz z wodą [...] Wapno, gąbka i inne tego rodzaju rzeczy dobrze wchłaniają wszelkie płyny; dziwne to, gdyż istnieje między nimi niemałe przeciwieństwo. Rzeczą zastanawiającą jest to, że gdy ktoś inny ziewa, to również i my, gdy nie zwrócimy na to uwagi, zaczynamy ziewać, a gdy ktoś inny je kwaśny owoc, to patrząc na to odczuwamy w ustach cierpkość. Bazyliszek zabija wzrokiem człowieka z odległości tysiąca kroków. Na płód przechodzą znamiona będące podobiznami tych rzeczy, których [podczas ciąży] matki najbardziej pragnęły. Wcześnieak ośmiomiesięczny umiera, natomiast siedmiomiesięcznego można odchowić. Rzeczą zupełnie niewiarygodną jest to, że mała rybka nazywana remorą na środku morza zatrzymuje okręt pędzony siłą wiatrów, a w każdym razie hamuje jego szybkość. Jest jeszcze wiele innych tego rodzaju rzeczy niewiarygodnych i budzących podziw, a wśród nich natura zarazków<sup>1</sup>.

### *O związku wszystkich rzeczy*

Rzeczą najbardziej godną podziwu jest powszechny związek rzeczy we wszechświecie, w którym wszystkie ciała tak są ze sobą połączone wzajemnie i tak chcą przylegać do siebie, że żadna siła nie może całkowicie

<sup>1</sup> Pisze o tym obszernie Fracastoro w książce *O zarazkach, chorobach zakaźnych i ich leczeniu* {*De contagione et contagiosis morbis et eorum curatione* Hbri tres, Lyon 1546).

ich rozdzielić, a więc tak rozłączyć, aby powstała próżnia. Z tego właśnie powodu to, co ciężkie, unosi się niekiedy w górę, a to, co lekkie, spada w dół. Nawet przeciwieństwa, które na siebie nacierają i z tego względu zwykły się niszczyć, nie chcą się rozdzielić, taka jest zgodność wszystkich rzeczy we wszechświecie. Jeżeli ktoś chciałby wiedzieć dlaczego tak się dzieje, bez trudu znajdzie przyczynę, ponieważ dzieje się to w tym celu, żeby nie było próżni. Próżni zaś w przyrodzie być nie może, gdyż przyroda nie toleruje tego, co zbędne, i co stałoby w sprzeczności z porządkiem i prawami wszechświata. Byłoby zaś tak, gdyby gdzieś wytworzyła się próżnia.

*przełożył Franciszek Pająk*

## FRANCESCO GIORGI VENETO ZWANY ZORZ!

(zm. 1540)

### *Harmonia świata (1525)*

Fragmety dzieła: *O harmonii całego świata trzy pieśni* (*De harmonia mundi totius cantica tria*, Wenecja 1525, wg nowego wyd. wyboru *Testi umanistici su l'ermetismo*, Rzym 1955, s. 94-100).

[Hermes] Trzykroćwielki mówi: Bóg, którego nazywają naturą, łącząc się z człowiekiem, uczynił cud, który przewyższa rozmiar wszystkich (innych] cudów. Rozpoznając w człowieku swój własny obraz, uśmiechnął się do niego z ogromną miłością i wyrażając zadowolenie z syna i ze wszystkich swych dzieł, zgodził się, aby człowiek wszystko skierował ku sobie, za pośrednictwem Tego, który się z nim łączy, pod warunkiem jednak, aby człowiek, w którym Bóg uznał swego syna, został -Oc zyszcz-Ony i [w ten sposób] stał się godny Boga. Otóż największą przeszkodę do osiągnięcia tego celu stanowi rozkoszowanie się sprawami cielesnymi i źle skierowana miłość do niższych bytów; jeżeli umysły nasze są w nią uwikłane, to nie poznają ani siebie, ani Boga, którego obraz nosimy w sobie [...]

Mówi Merkury [Hermes Trzykroćwielki]: Człowiek a'lb-o jest wyższy od mieszkańców nieba, albo przynajmniej jest im równy. Albowiem ktokolwiek zstępuje z nieba na ziemię, przekracza próg nieba. Człowiek zaś wstępuje do nieba i przemierza je. Nie jest mu obce ani to, co jest najniższe, ani to, co jest wyższe, ani wszystko inne. Co więcej, nawet nie opuszczając ziemi potrafi się wznieść do nieba: tak wielka jest potęga

# L'HARMONIE

## OV MONDE DIVISEE EN TROIS CANTIQVES

OEYPHTE SINGVLIE/t, tT 7'.EIN D',ID ,I/

Mit,nul:ru Pritl-fsu,qt,r-f,11tUUIfP f1A M CC II  
(j 10 a. u. t. s. t. r.,. l. r. l. e.; -Jr#lttr, 1J111. l. c, 1J11[h-,

7 ..

CVY II. FEVIU OE LA BOIHRIF. 5LCRE.

FAIJ. I DI Q if \*, ltcYl Va fir: r V ,<.L. l. D O  
Roy, &' (onhucrepmc .au-c W13-.t-C' dfr.Jasan

r''

t- JI IPTAILI Di BL: T' i (1 I  
N11.J. tr L: P''/o' tC O, B v 11.

C'J. UTI DT L, (

- 11. 1., 1., 1. l. e. . .



Harmonia świata zorziego i Heptaplus Pico <l;Iella Mirandola  
Karta tytułowa przekładu francuskiego

człowieka! Dlatego należy śmiało powiedzieć, że człowiek jest Bogiem ziemskim i śmiertelny, a Bóg jest człowiekiem niebiańskim i nieśmiertelnym.

Jaki jest stosunek umysłu naszego do Boga? Czyż Merkury nie mówi o tym wyraźnie, twierdząc, że umysł nasz w żaden sposób nie może oddzielić się od istoty Bożej, lecz jest z nią złączony jak promień słońca z samym słońcem? Bo umysł jest Bogiem w ludziach. Stąd niektórzy z ludzi nazywani są bogami, a ich człowieczeństwo jest bardzo bliskie boskości [...]

Skoro ciało nasze sprzeciwia się umysłowi, to jak mamy odnosić się do niego? Czyż nie mówi o tym Merkury? Mówi on: - Synu, jeżeli najpierw nie znienawidzisz swego ciała, nie będziesz mógł kochać siebie. Z chwilą zaś gdy pokochasz nie siebie, lecz samego Boga, osiągasz zaraz umysł. Lecz dlaczego trzeba mieć w nienawiści ciało? Dlatego - dodaje Merkury - że nie jest rzeczą możliwą starać się równocześnie o jedno i o drugie, mianowicie o sprawy śmiertelne i boskie. Ciało bowiem jest śmiertelne, a duch - boski. Przez wybór jednego traci się drugie, a ilekroć zaniedbujemy troski o jedno, wzmagą się czynność drugiego [...]

Dlaczego Hermes nazywa Boga kulą dającą się ująć tylko umysłem, kulą, której środek jest wszędzie a obwód nigdzie? Czyż nie dlatego, że Bóg jest prawdziwą kulą kończącą się na samej sobie, ponieważ od siebie samego ma początek? On sam bowiem jest początkiem i końcem wszystkiego. Stąd wszystko, co stworzone, nosi ślad Boga, dąży do kulistości, jak to widać na przykładzie niebios, ziemi i innych elementów. Dotyczy to również innych rzeczy, chociaż nie widać tego tak wyraźnie. Środek tej kuli, którą jest cała machina świata, jest wszędzie, ponieważ zajmuje każde miejsce, bo poza światem nie ma żadnej przestrzeni. Obwód zaś, którym jest sam Bóg, obejmuje wszystko, nie jest nigdzie, bo nie jest ograniczony miejscem, lecz obejmuje wszystko [...]

*przełożył Jerzy Ochman*



# PIER ANGELO MANZOLLI ZWANY MARCELLO PALINGENIO STELLATO

(ok. 1500-1543)

## *Problem wieczności świata*

Fragment księgi I poematu pt. *Zodiak życia (Zodiacus vitae)* napisanego w latach 1520-1534. W krótkim czasie ukazało się przeszło 60 wydań, zwłaszcza po umieszczeniu dzieła w roku 1558 na indeksie ksiąg zakazanych. (Przekład wg wyd. Bazylea 1548, ks. 11 w. 692-765, s. 303-305.)

Niektórzy sądzą, że świat miał początek i że został kiedyś stworzony mocą najwyższego Boga z wiecznej materii, bo przedtem nie istniał. Mówią, że dwie rzeczy były zawsze i są wieczne: materia i Bóg, od którego wszystko pochodzi. Niektórzy starają się dowieść, że świat został stworzony z niczego i twierdzą, że przedtem nie było w ogóle żadnej materii, lecz uważają, że wszystko stało się na skutek słowa i rozkazu Boga. Tymczasem inni zapewnniają, opierając się na dowodach rozumowych, że świat nie ma żadnego początku i nie będzie miał żadnego końca. Który z tych poglądów jest najbardziej bliski prawdy?

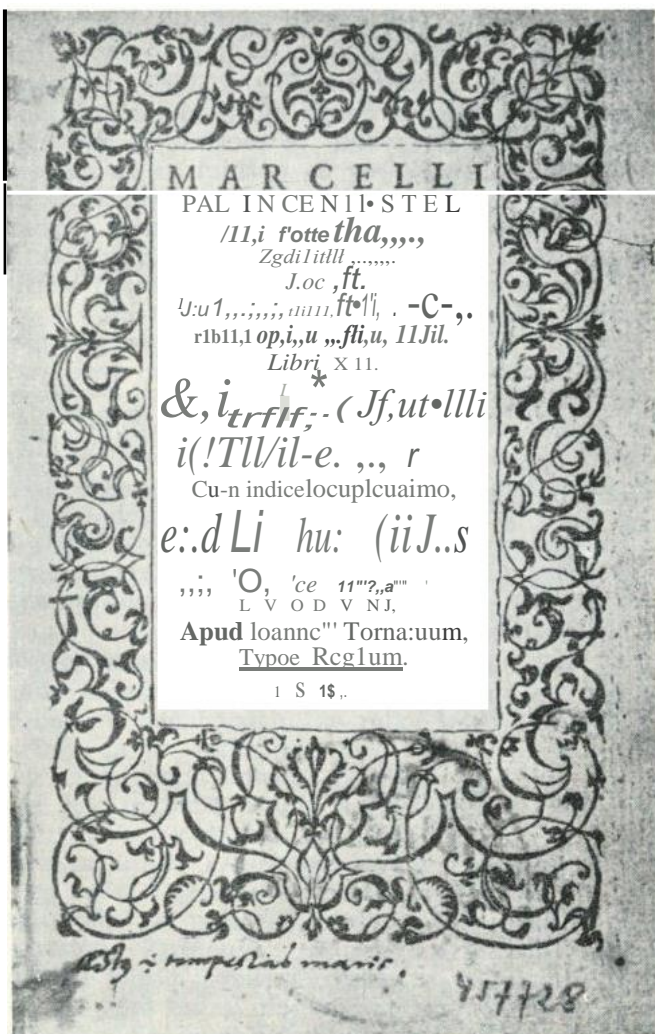
Ja - gdyby nie zabraniała religia i gdyby nie sprzeciwiali się temu wszyscy teologowie chrześcijańscy broniący dogmatów Mojżesza - mógłbym wierzyć tylko w to, że świat i elementy świata istniały zawsze i odwiecznie tak, jak istnieją teraz, i że świat nie posiada początku i nie będzie miał końca.

Bo i dlaczego świat nie miałby istnieć wiecznie? Czy może dlatego, że Bóg nie zawsze mógł lub nie zawsze umiał go stworzyć, a dopiero po pewnym czasie stał się mądrzejszy, nauczył się i wreszcie zbudował go?

Albo też zawsze umiał i mógł, ale nie chciał? Z jakiej przyczyny? Dlaczego raczej chciał później niż wcześniej - albo jaki motyw skłonił jego umysł? Jeśli nie wypadło lub nie było rzeczą pożyteczną, by stał się taki świat, to dlaczego w ogóle został stworzony? Jeśli jednak wypadło go założyć i było to czymś użytecznym, to dlaczego Bóg stworzył go tak późno? Dlaczego świat jest tak młody? Bo jeśli chcemy wierzyć we wszystkich sprawach teologom chrześcijańskim, to istnieje on niespełna 8 tysięcy lat, jeśli dobrze policzymy od starożytnego Adama. Prócz tego, jaki powód skłonił Boga, że zechciał stworzyć ten świat? Czy może potrzebował tego świata? Jeśli tak - to powinien go założyć wcześniej, by ta potrzeba nie dręczyła go przez tak długi czas. Jeśli nie skłoniła go potrzeba, to dlaczego go stworzył? Czyżby na próżno? Nie wypada przecież, by czynił on coś nadaremno. Tak postępują bowiem nierozumni. Był więc jakiś powód, ale jaki? Mianowicie jego niewątpliwie wielka dobroć oraz ogromna moc - aby obydwie nie zostawały zawsze zamknięte w sobie, lecz aby raczej były widoczne i istniały we wszystkim. Daremnie bowiem mówi się o kimś, że jest dobry i potężny, jeśli nie widać, by kiedykolwiek zrobił coś wielkiego i wspaniałego. Jeśli więc Bóg był zawsze dobry i potężny, to dlaczego nie zawsze chciał zbudować tak piękny świat? Dlaczego tak wielką rzecz zostawił na późne lata? Nie może być żadnego powodu, chyba że ktoś chytry zechce go wymyślić i brednie będzie chciał stawiać wyżej niż prawdę. Dlatego, jeśli chcemy wierzyć rozwnowi ludzkiemu, świat należy uznać za wieczny i nie mający początku ani końca. Jeśli jednak kiedyś powiedział Bóg inaczej i objawił swoje czyny Mojżeszowi, to należy wierzyć Mojżeszowi.

Rozum niech wtedy ustąpi wierze *i* niech będzie jej posłuszny jak niewolnica <sup>1</sup>, bo Bóg nigdy nie wprowadza w błąd, ani sam się nie myli, o ile tylko raczy kiedykolwiek coś ludziom powiedzieć, gdy ukazując się

<sup>1</sup> Por. 2. List Pawła do Koryntian, rozdz. 10, w. 5.



Karta tytułowa jednego z bardzo licznych wydań poematu  
Manzolloge Palingenia Zodiak zycia, Lyon 1581

wyjawia tajemnice. Ci zaś, którzy twierdzili, że materia i chaos są wieczne, mówili brednie. Po cóż bowiem tak długo zostawiłby Bóg materię nieuporządkowaną i bezkształtną, jeżeli mógł od razu zbudować świat i stworzyć wszystko w pierwszym momencie? Czyż bez celu odwlekałby na później to, co może stać się i zginąć w jednej godzinie? Są tacy, którzy uważają, że świat jest wieczny, nie uczyniony przez nikogo ani przez nikogo nie stworzony. Tak, jak jest teraz, tak „przez się” był przed wszystkimi wiekami i będzie „przez się” po wszystkich wiekach.

Jest to na pewno fałszywe, a sam motyw jest niedorzeczny. Albowiem nigdy nie mogą być dwie rzeczy najdoskonalsze, bo mogłyby się poróżnić i wypowiedzieć sobie wojnę. Przypuśćmy, że byłyby zawsze w zgodnym pokoju, to przyjmowałibyśmy dwie rzeczy największe bez potrzeby, podczas gdy wystarcza jedna - ale i w tym wypadku jedno z nich musi być wcześniejsze przynajmniej co do natury. Jeżeli jest wcześniejsze od innych, to jest również ich przyczyną, bo to, co jest wcześniejsze, jest przyczyną sprawczą tego, co późniejsze.

*przełożył Jerzy Ochman*

# SCIPIONE CA P E C E

(ok. 1506-1551)

## *Aktywność materii*

Fragmenty z poematu *O początkach rzeczy* (*De principiis rerum*, Wenecja 1546, księga I, wiersze 69-272 i księga II, wiersze 472- 825).

Błędny pogląd opanował umysł i długo utrzymywał się, póki większa przedsiębiorczość nie nauczyła umysłów ludzkich głębiej wnikać w przyczyny rzeczy; wówczas błędny pogląd, który dotąd wszechwładnie panował, powoli zaczął ustępować. Zauważono bowiem, że bogata natura, która wszystko rodzi i sprawia, że wszystko rośnie, tylko wówczas wydaje na świat światło dzienne załączki życia, gdy pochodzą one od obumarłych ciał. Widać bowiem, że tylko wtedy nowa forma powstaje przez rodzenie, gdy stara ustępuje przez śmierć. Przyczyną bowiem niezbędną do powstawania rzeczy jest materja zdolna do przybierania określonej formy. I tak jak natura rodzi tak różnorodne gatunki i ciała (tylko] z rzeczy określonych, tak też wydaje ona na świat wszystko od matki określonej. Nie ulega wątpliwości, że ciało nieokreślone i skażone nie może dać nasion określonych. Muszą one posiadać własny gatunek i formę, ponieważ tylko to, co posiada formę, natura wyprowadza na świat. Wyprowadza je zaś stamtąd, gdzie powstały błyszczące gwiazdy niebieskiego świata, gdzie płodna matka-ziemia, otoczona wokół spienionymi falami, dała ogromnemu morzu pierwsze początki, przy pomocy których obficie zro-

dziła różne kształty rzeczy, cieniste siedziby ptaków i zielone lasy, owoce na drzewach, płody ziemne i słodkie soki, złoto w bogatych żyłach, kopalnie siniego srebra i rudę, z której robi się twardy spiż. Z tego to początku powstały tak liczne odmiany bydła, różnorodne kształty ptaków oraz żyjące wszędzie stwory wodne, stąd również rozwinął się najpiękniejszy gatunek - ciało ludzkie, obdarzone umysłem eterycznym. Wynika stąd, jak widać, że materia, będąca początkiem wszystkich rzeczy, nie była ani bezkształtna ani nieruchawa.

Falszywość poglądu, głoszącego, że natura wydaje nasiona z ciała nie posiadającego własnej formy, można stwierdzić także na podstawie tego, że sama natura-rodzicielka nie poczyni ani nie wydaje na świat żadnych płodów nowych, o ile poprzednio nie zniszczy innych ciał połączonych w najróżnorodniejszy sposób, rozwiązując ich przyrodzone związki. Z tych to ciał natura ma dać początek nowym rzeczom. I tak natura odczuwa ból na skutek odejścia poprzedniej formy z wygasłego ciała do płynnych przestworzy, ale materia zmieniona w inną postać zmartwychwstaje. Tak więc natura wydaje na świat coraz to nowe nasiona, z których, jak widzimy, powstają coraz to nowe kształty i wszystko odradza się w ten sposób w inne gatunki. Dlatego żadne nowe ciało nie będzie się mogło ukształtować, o ile siła śmierci poprzednio nie zniszczy jakiegoś innego ciała, rozwiązawszy więzy, dzięki którym istniało przedtem w formie zniszczalnej. Nic bowiem nie powstaje, o ile poprzednio coś innego nie zginie. W taki sposób jedno powstaje z drugiego, w taki sposób kolejno nowe pokolenia rodzą się przy jednoczesnym ustępowaniu poprzednich.

Spójrz, jak niebo sroży się białym mrozem na krańcach Scytii, spójrz na wody rzeki Propontydy posiadającej lodowate brzegi: poprzednio płynęły między szerokimi polami, teraz porzucają stan płynny i bystrą ciecz i zmieniają się w leniwy lód oraz stwardniałe ciała. Jednak gdy słońce, wypędzając ostrą zimę, zaświeci silniejszymi promieniami i uderzy na zamrożone wody, wówczas miękki szron i szklana tafla,

która dotychczas była czymś gęstym, topi się i staje się wartką rzeką.

Podobni jaskinia pod wysokimi łańcuchami gór, które bogaty w tłuste bydło Lukańczyk orze zakrzywionym pługiem, sączy krople wody. Widać, że sącząca się tam wilgoć przemieniła się w twarde kamień i że miękka woda z biegiem czasu stała się twardą (skałą). Podobnie, gdy ziemię zalega gęste i zimne powietrze, wilgoć spadająca z dachów albo z płaczących konarów, chociaż dotąd płynęła jako ciecz, zmienia się w lód i zwisa jako twardey sopel.

Widzisz również czarny proszek zamknięty w spizowej kuli, składający się ze zwęglonej wierzby, saletry i siarki, który po zetknięciu się z gwałtowną siłą ognia szybko zmienia się w wielki żywioł i staje się lekkim powietrzem, mimo że poprzednio był ściśniony na małej powierzchni. Teraz już nie mogąc pohamować się, wybucha jak grzmot, rozerwawszy powietrze napelnia niebo strasznym hałasem, rozrzucając daleko na wiatr dymiące chmury i płonącym wiram okręca wyrzuconą kulę. Z tego, co dotychczas [powiedziano), widać, że nowe ciała powstają tylko wtedy, gdy ustąpi poprzednia forma, usunięta na skutek wygaśnięcia poprzednich. W taki sposób wszechrodzicielka natura tworzy wszystko. Wilgotna ziemia wydaje trawy, plony, ozdabia owocem gałęzie i liśćmi przystraja lasy. Wreszcie w głębokim morzu i na całej ziemi może się rodzić wiele ciał a rodzaj ożywiony może wydawać własne gatunki tylko wtedy, gdy odejdzie poprzednia forma i odchodząc zostawi wygasłą materię, która da początek nowym rzeczom. Jasne jest więc, że pierwsze początki rzeczy musiały posiadać w swoim ciele własną formę.

Ale przedsiębiorczość umysłu ludzkiego poszła dalej. Niektórzy usiłowali wydrzeć zazdrosnej przyrodzie jej tajemnice: dokładniej określić początek świata i odsłonić przyczyny rzeczy. Twierdzili oni, że wszystko, co istnieje, nie zamyka się w jednym tylko kompleksie, że świat nie posiada stałych granic, że nie jest ograniczony żadną przestrzenią i że, być może, istnieje

niezliczona ilość światów. Dlatego też rozprzestrzeniająca się wszędzie próżnia jest nieskończona i nie ma granic; nie okalają jej żadne brzegi, nie kończy jej żaden kraniec i jest wieczna. W tej niezmierzonej przestrzeni poruszają się maleńkie ciała, które Grecy dlatego, że już nie można ich rozdrobnie ani podzielić na mniejsze części, nazwali atomami. One to są elementami matki-natury i one dają początek wszystkim rzeczom. A ponieważ po odwiecznej próżni unoszą się ruchami różnymi, na skutek częstego zderzania się łączą się w ciała silnymi więzami, jednoczą się silnym związkim i wiele z nich zamienia się w jedno ciało. Tak więc początki istnienia wszystkich rzeczy powstały według niezmiennych zasad i tak powstaje określona materia, która daje początek naturze i z której płyną życiodajne nasiona dla wszystkich ciał. Stąd, gdy ciała przekroczą schyłek swego dnia lub wypełnią czas swego istnienia, zniszczone rozwiązują się na powrót w dawne atomy i przemieniają się w dawne części. Tak więc stosunkowo nie wiele ciał wędruje w niezmierzonej próżni, póki łącząc się na skutek częstego zderzania, nie odrodzą się dziwnym sposobem w nowe złączone elementy. Tak to w nieskończonej próżni jedne byty powstają, drugie rozpadają się i na powrót przemieniają się w maleńkie ciała. W taki sposób to, co dla jednych jest śmiercią, dla drugich jest narodzinami. W ten sposób może istnieć nieskończenie wiele światów.

Wielu Greków starając się dociec, jakie są pierwsze załączki świata oraz poznać przyczyny rzeczy, uważało, że w taki to sposób matka-natura wydała pierwsze ciała i dała pierwsze początki wszystkim rzeczom. Opinia ta przedostała się do Lacjum i została przyjęta przez twoich, Rzymie, synów, sławnych z dociekań i błyskotliwych w wymowie. Pierwszym z mieszkańców Itali i, który jako ojciec wypowiedział to słodkimi usty i miłym śpiewem wyniósł ponad gwiazdy, który wszedł w uroczę gaje Muz i z wiecznych liści zaniósł z Helikonu do Lacjum wieniec poezji greckiej, opiewającej tajemnice przyrody i przyczyny wszechrzeczy, poezji



płonącej umiłowaniem niespotykanej sławy, był Lu-  
krecjusz. Byłby on szczęśliwy, gdyby mógł poznać  
prawdziwe światło w sprawach tak ciemnych, życzył-  
by sobie posiadać treść pełną słodkiego dźwięku i god-  
ną pieśni. Nikt nie czerpał obficie ze źródła myśli  
greckiej niż on i chyba niczyje imię bardziej nie za-  
sługuje na chwałę nieśmiertelną przez wieki. Wielki  
ojcze, oby nadchodzące czasy nie zniszczyły naszych  
poematów! Jeśli światło gwiazd dodaje choć trochę  
b.lasku do promieni Słońca, to i ja dodam do twej  
sławy należny ci szacunek. Jak długo będą istniały  
prawa przyrody, jak długo gwiazdy będą wysoko na  
niebie, tak długo poemat ten będzie żył związany  
z twoim imieniem.

Jednakże błędzili ci, którzy twierdzili, że natura  
rodzi nasiona i że ona stanowi przyczynę wszechświata.  
Pogrążeni w ciemnościach i dalecy od prawdy byli ci,  
którzy uważali, że najwyższy ojciec niebian nie trosz-  
czy się o sprawy śmiertelników, którymi rządzi przy-  
padek i że również dusze eteryczne na równi z ciałami  
podlegają śmierci, gdy wymknie się z nich światło ży-  
cia. Błędnie to twierdzili, bo na początku wszechświata  
nie było niezliczonych ciał, poza tym były one tak ma-  
łe, że nie mogły dzielić się na żadne części ani roz-  
drabniać się. W rzeczach nie ma bowiem większej lub  
mniejszej próżni wypełnionej rzeczami gęstszymi lub  
rzadszymi. Nie ma również przestrzeni pustej i próż-  
nej. Pierwsze rzeczy nie mają więc takich początków.  
Następnie owe małe ciała również nie mogły dać po-  
czątku naturze, ponieważ nie mogły rozdrabniać się  
ani dzielić na części, poza tym szeroko wędrując były  
bez stałej liczby. Twierdzenia te można udowodnić  
następująco: Gdyby wszystkie rzeczy posiadały swoje  
pierwsze nasiona, nasiona te z konieczności tkwiłyby,  
dotykały i łączyły się ze sobą. Tkwiłyby również w pe-  
wnym zespole, w którym zespałyby się z określoną  
materią, a będąc liczne, stawałyby się jednym ciałem.  
Ponieważ rzeczy te tak się odbywają, a ciała krążące  
wokół dotykałyby się z coraz to innej strony, każde  
ciało łączyłoby się z coraz to innym ciałem. Dlatego

też istniałoby bardzo dużo części, które by wzajemnie ocierały się o ciała rodne. Tak więc musiały one koniecznie posiadać części różne, a każda z nich posiadała określoną przestrzeń, stąd nie były one niezliczone, ponieważ nawet ciała, które z nich powstały, również nie są niezliczone, lecz posiadają liczbę i każde z nich posiada określone wymiary. Tak więc niemożliwe jest, by ciała rozdziły się z atomów. Nie mogą stąd pochodzić pierwsze początki rzeczy. Nie mogła też istnieć w rzeczach przestrzeń próżna. Nie może bowiem istnieć większa lub mniejsza próżnia uwarunkowana objętością i zawartością każdego z ciał. Nie ma w rzeczach gęstych ani rzadkich większej lub mniejszej próżni wypełniającej resztę przestrzeni ciał, bo ani w ciałach gęstych, ani w rzadkich próżnia nie zajmuje żadnej przestrzeni i w ogóle nie ma w rzeczach próżni. Gdyby zaś kiedykolwiek w ciałach powstała przestrzeń pusta, która zdarzyłaby się raczej w ciałach rzadkich, ponieważ części są tam luźne, ciała takie można by doprowadzić siłą ludzką do zmniejszenia, tak że zgęstniałaby spistość między cząsteczkami występującymi razem, one zaś skurczyłyby się, a całe ciało stałoby się ze wszystkich stron mniejsze; [Ponieważ zaś tak nie jest] żadna siła nie jest w stanie ścieśnić ciał, nawet zupełnie rzadkich, do malej przestrzeni.

### *Zmienność nieba*

Zastanówmy się teraz nad trudną, lecz godną rozważań sprawą natury nieba, sprawą szeroko dyskusowaną wśród ludzi: czy całe niebo posiada tę samą naturę, co ciało, czy też jest zasadą wszechrzeczy i elementem istniejących ciał; czy niebo pochodzi z duszy, czy też jest stworzone samo z siebie, czy jest zgoła niezrodzone, niestworzone i w ogóle niezmiennie? Przeniknijmy do jego najgłębszej istoty, którą największe umysły długo badały i osiągnąć gorąco pragnęły. Ty zaś, Ojczy i Twórco nieba i ziemi, pozwól mi wyłożyć

cały ogrom dzieła od najdawniejszego pewnego początku świata. Ty, który udzielasz siły ogromnym zamiarom [ludzkim], który po swych śladach prowadzisz tego, który nie zna drogi, rozprosz śmiertelne ciemności, spraw, bym szedł drogą naprawdę rozumną, napełnij mnie owymi boskimi promieniami, dzięki którym przyroda budzi się do życia.

Starożytna *teoria* o niebie, jako czymś cielesnym, panowała poprzez długie wieki. Przyjęli ją ci wszyscy, których opanował przesłodka zapal mądrości. Według nich, niebo jest z natury czymś stałym i nieprzemijającym, nie mogącym nigdy ulec zmianie, bo zepsuć się i całkowicie zginąć może tylko to, co podległe jest zmianom i nie zachowuje tego samego stanu. Tymczasem, jeśli coś nie podlega wpływom, zostaje nadal takie samo, zawsze jest podobne, nie psuje się pod działaniem żadnej siły i zostaje nadal tym samym, wtedy jest nieśmiertelne i wieczne.

Obserwowano przez wiele wieków i chyba tak rzeczywiście jest, że w tych samych okresach czasu niebo było jasne przy jasno świecącym Słońcu; podobnie można powiedzieć o innych gwiazdach, które wysyłają promienie w niezmierny świat. Nigdy żadne ciało do nich nie doszło ani też od nich nie odeszło. Wszystkie gwiazdy mają ten sam wygląd i ten sam bieg, co kiedyś. Potwierdzają to wszyscy i nigdy nie przekazano wiadomości, by gwiazdy kiedykolwiek uległy zmianie. Ponieważ ciała niebieskie mają wymiary i wygląd wieczny w porównaniu z ciałami ziemskimi, uważano, że ich natura nigdy nie może się zmienić. Prócz tego niekiedy próbowali udowodnić **na** podstawie ruchu nieba oraz podawać inne argumenty na to, że niebo jest czyś innym, że się bardzo różni od pozostałych rzeczy, że się nie zmienia, **że** zawsze zostaje takie samo - ono jedno doskonalsze od reszty rzeczy, które nie posiadają stałego biegu ani tego samego stanu. Ponieważ najdoskonalszy jest ruch po kole, mówią, że niebo przewyższa wszystkie inne ciała, które poruszają się same z siebie po linii prostej w górę albo w dół. Niebo kręci się i wędruje na podstawie

swej natury, podczas gdy inne ciała wznoszą się dzięki lekkości albo opadają z powodu swego ciężaru. Takiego ruchu nie posiada tylko niebo, które nie może unosić się po linii prostej w górę ani opadać w dół; może ono tylko mocą własnego ruchu wędrować po kole. Dlatego też posiada naturę odrębną niż reszta, bardzo różniącą się od ciał, które zmieniają się przy śmierci i przy narodzinach. Prócz tego niebo nie może nigdy zgiąć, dlatego że nie było ani stworzone, ani zrodzone. Wynika to stąd, że wszystkie pozostałe ciała powstają z rzeczy przeciwnych i z kolei rozwiązują się w te same rzeczy przeciwne. Natura ciała niebieskiego jest tego rodzaju, że żadne ciało nie jest w stanie przeskodzić mu, obojętnie czy dopiero rozpoczęło istnieć, czy też ostatecznie ma być zniszczone.

Wszystkie ciała różniące się między sobą swą naturą, poruszają się również ruchami odmiennymi: podczas gdy jedne opadają na dół, drugie wznoszą się, to właściwością ciała niebieskiego jest to, że porusza się ono po kole. Taki ruch nie ma sobie przeciwnego, jak to bywa w przypadku ruchów prostych, jak np. ruch opadający na dół jest przeciwny względem ruchu wznoszącego się. Jemu z kolei przeciwny jest ruch, który wznosi się do góry, który walczy i działa przeciwnie. Takiego czegoś nie ma w ruchu wirowym, który jest tego rodzaju, że nie ma ruchu sobie przeciwnego. Tak więc z ruchu, jakim porusza się ów ogrom, wnioskują, że niebo jest zupełnie inne niż reszta świata i różni się od ciał pozostałych, które ze swej natury poruszają się ruchem prostym wznoszącym albo opadającym. Ciała te ciągle zmieniają się, a zniszczone ponownie odradzają się przechodząc w inne i, jak widać, zawsze się odnawiają. Niebo nie może podlegać żadnej zmianie dlatego, że z na tury nie podlega zniszczeniu. Uwzględniając to wszystko zajmijmy się niezmiennym wyglądem oraz ogromem nieba. Rozważmy to, co mówiono o okręgach wysokiego nieba, i zobaczymy, czy okaże się, że okręgi te są niezmiennie. Należy dziwić się, że tak głęboko były uśpione bystre umysły tylu ojców, gdy ustalali historię pierwszych począt-

ków rodzącego się świata, i że tak błędzili, podając rzeczy nierozsądne za prawdziwe, gdy wszystkie ciała, które przez długi czas posiadały stałą przestrzeń i formę, przedstawiali jako wieczne i nie mogące nigdy zmienić biegu. Gdyby tak rozumować, można by wyliczyć więcej takich ciał ziemskich, które nie uległy zepsuciu i które pod względem wyglądu i wymiarów są zupełnie takie same i niezniszczone, gdy tymczasem wiadomo, że gdyby zaczęła działać na nie jakaś siła, odstąpią od własnej formy i że ostatecznie zniszczą się na skutek potężnych ciosów czasu.

Bo przecież twarde krzemienie łamią się, błyszczące złoto topi się w ogniu i ulega pod ciosami żelaza, jednak natura ich została je ta sama: długo trwają w tym samym stanie a nawet forma ich trwa wieki, natomiast kruche muszle zostają niekiedy nienaruszone mimo klęski powodzi, nie zmieniają ich nawet skamieliny rosnące wokół nich. Wiadomo również, że czerwone korale oraz błyszczące perły, gdy stwardnieją przy pięknej pogodzie, nie zmieniają się przez długi okres czasu. Diament rozpuszczający się jedynie we krwi *kozła*, może nie tylko przetrwać długie wieki, lecz nawet nie zmienia się pod działaniem żelaza ani ognia, została je zawsze jednakowy, nieujarzmiony i twardy. Tak sztuka, naśladowując przyrodę, pokazuje wiele rzeczy, które mogą przekroczyć granicę długich wieków. Często nawet widzimy, jak naczynia z delikatnej gliny zostają nienaruszone mimo biegu lat. A cóż powiedzieć o marmurowych rzeźbach przodków, o wielkich kamieniach i licznych wyciosanych artystycznie kolumnach. Wiele z nich przetrwa szereg lat i nie niszczy ich długi okres czasu. Pewne jest jednak, że kiedyś wszystkie te rzeczy zniszczą, jak wszystko, co ziemskie, i gdy tylko nadejdzie ich koniec - wszystko się rozsypie. To, że ciała zwane niebieskimi, pod względem fortny i przez trzeleni przez długi okres czasu faktycznie nie uległy zmianie, nie przesądza, że nie będą one mogły w pewnym czasie rozsypać się ani zmienić jako w ogóle nie podległe niszczeniu. Przecież często zdarza się, że wiele ciał przez szereg wieków nie ulega

zmianie tylko dlatego, że nie zjawia się żadna siła, która by je zmieniała. Gwiazdy, które się kręcą wokół ogromnego świata, muszą być zbudowane z czystego ciała, którego trwanie jest długie, muszą być obdarzone takim ruchem i miejscem, by się nagle nie zderzyły i wzajemnie nie poniszczyły, ale by przez wiele lat były takie same, aby sam najdoskonalszy ogrom przetrwał długo w tym samym stanie. Dlatego też to, co nie zmienia się w ciągu długiego czasu, nie daje pewności, że nie zmieni się nigdy. Wiele rzeczy posiadających ciało zmienne trwa bez zmian i wydaje się, że takimi zostanie na zawsze. Tak też, choć na pewnym odcinku czasu obserwowano, że gwiazdy nie uległy zniszczeniu i posiadają tę samą formę, wcale stąd nie wynika, że forma ta jest w ogóle niezmienna i że natura nieba wcale nie podlega zniszczeniu.

Zbadajmy teraz sprawę ruchu [nieba, mianowicie] czy niebo jest niezmiernie i niezmiennie, skoro wiadomo, że wszystkie ciała niższego gatunku podlegają zmianie. Przede wszystkim trzeba zauważyć i zdać sobie sprawę z tego, że ciało niebieskie obraca się nie na tej samej zasadzie, na której inne ciała wznoszą się i opadają ruchem prostym. Niekiedy zauważymy, że niektóre ciała, którym jest właściwy ruch prosty, poruszają się jeszcze jakimś innym ruchem prócz prostego, stąd wniosek, że w tym samym ciele mogą zdarzyć się ruchy z natury zupełnie różne. A więc również w ciele niebieskim może istnieć ruch prosty wspólnie z ruchem wirowym. I jak każde ciało wznosi się prosto w górę z powodu lekkości albo opada w dół jako ciężkie, tak niektóre z nich posiadają, jak to powiedzieliśmy, jeszcze inny ruch na mocy siły cielesnej i formy, podczas gdy ruch prosty nie pochodzi ani z siły ciała, ani z formy, ale składa się z ciężaru mniejszego lub większego, który z całą pewnością pochodzi od materii będącej jego podłożem. Otóż niebo porusza się mocą własnej siły i formy, a pozostałe ciała poruszają się ruchem prostym na podstawie ciężaru pochodzącego z materii. Prócz nieba, również inne ciała posiadają ruch po kole albo jeszcze jakiś inny

ruch prosty, który natura wykonuje swoją mocą we własnym ciele dzięki formie. A więc na podstawie ruchu nie należy rozstrzygać, że niebo co do natury różni się od reszty rzeczy, o których wiadomo, że zmieniają się i że podlegają prawu zniszczenia. Że zaś niektóre ciała, prócz ruchu składającego się z ciężaru i z materii, posiadają również ruch własny pochodzący z formy i to 'mocą własnej natury, postaram się wykazać w dalszym ciągu na podstawie wielu przykładów w miłym wierszu, zanurzywszy go uprzednio w nektarze Muz.

Czyż nie widzisz, jak żelazna wskazówka poruszana magnesem, pokazując położenie względem Słońca, zwraca się do surowego Boreasza? Prowadzi ją tam własna i pewna natura, a przeszedłszy między położeniem Jutrzenki i Zachodu zatrzymuje się na tym samym znaku? Wskazówka ta jest przewodnikiem w bezpiecznej podróży żeglarzy przyłapanych na wzburzonym morzu i jest pewnym drogowskazem dla błądzących, gdy oślepiająca burza zmusiła do ucieczki dzień i słońce. Albo gdy nocą chmury zakryją świecące gwiazdy i bladymi ciemnościami zakryją wierną gwiazdę polarną, ta właśnie wskazówka kieruje tymi, którzy nie znają drogi, i prowadzi przez niepewne fale. Czynność swą wykonuje zawsze w ten sam sposób, mocą własnej swej natury w pewnym kierunku. Można to zao\_bserwować w przedziwnie szybkim ruchu pioruna. Szalejący ten „duch” błąka się po niebieskich przestworzach, bardzo gwałtownie przebiegając niebieskie świątynie; pędzi, wałęsając się po rubieżach nieba i głośno rozbrzmiewa po spokojnych okolicach; warcząc straszliwie, szybciej nawet od mgnienia oka hula; igrając po płynnych przestworzach rozdziera wiatry zagradzające drogę i przepływa przez napotkane chmury; często nawet sam spada w ogromnym hałasie na ziemię; chociaż ciało jego jest nadzwyczaj delikatne, ze strasznym hukiem wywraca wieloletnie dęby z korzeniami i uderzając silnym ciosem powala największe nawet drzewa. Dotknięciem swym burzy wspaniałe zamki i najwyższe wierzchołki, uderzając raz tu, raz tam. Prze-

nosi się szerokim wirem, toczy za sobą wszystko w przykrym hałasie. Taki ruch posiada piorun ze swej natury.

Również wiatry, jak to możemy zauważyć, unoszą się własnym ruchem wirowym, ilekroć gwałtownie razem okręcają się i otaczają wirem okrężnym. Dzieje się to często nawet przy pogodnym niebie, kiedy to wszystkie wiatry są obezwładnione i pochowane po jaskiniach. Łatwo stwierdzić, że wiatry te mają takie ruchy nie na skutek jakiejś przyczyny obcej, lecz wyłącznie na podstawie swej własnej natury. Wiatry mają z natury siłę własną, ponieważ, gdy się im poluźni cugle, szybują raz tu, raz tam, a gdy zejdzie się ich więcej, toczą między *sopą* walkę i napęniają całe niebo wielkim hałasem. Gdy zwrócą swój ruch w stronę morza, to, co wyprowadzą z największych głębin, wynoszą aż do gwiazd. Gdy się stąd wydostaną, powalają o ziemię gaje i twarde dęby a pola napęniają głośnym hałasem. Dokądkolwiek się zwrócą, przewracają wszystko zgubnymi podmuchami a ruch ten posiadają mocą własnej natury. Każdy z nich ma własną domenę i każdy wieje w swoje strony. Notus gna do jednych brzegów, Afryk do innych, ostry Boreasz pędzi szalenie tu, zaś Auster tam. Jedne szybują po ziemi i równocześnie po słonych głębinach, inne zaś po niebie i przestronnych chmurach, tak że widać wyraźnie: każdy porusza się mocą własnej natury.

Prócz tego gwiazdy, na które często patrzymy, jak w cieniu nocy szybko przebiegają po spokojnym niebie, również wędrują po kole i unoszą się po krzywej drodze światła, póki nie zmęczą się wędrownką. Gdyby gwiazdy te mogły na pewien czas przerwać bieg, to niebu przypadłoby w udziale wymijać ich światła, podobnie jak planety. Chociaż ostatecznie rozpadają się na lżejsze powiewy, jak długo unoszą się, mogą wędrować i poruszają się po najprostszej części okręgu. Dlatego widać, że poruszają się własną mocą.

Wreszcie błyszczące gwiazdy, które płoną na niebie ognistymi warkoczami, wałęsają się jak planety, krążą wokół Olimpu i rozprzestrzeniają się mocą swej



natury po niebieskich krainach. Wędrują jednak innym ruchem niż planety, zwłaszcza gdy wędrują z dala od Zodiaku i gdy odchylają się w tę stronę, w którą obraca się ciężki ogrom świata na wysokim zawiasie eteru. Tak więc złote komety, chociaż poruszają się jak planety, to każda z nich posuwa się ruchem własnym i odrębnym. Ponieważ racjonalnymi argumentami wykazano, że wiele ciał posiada z natury jeszcze inny ruch oprócz ruchu prostego, składającego się z materii i ciężaru, wynika stąd, że niektóre ciała mają również ów drugi ruch: po kole. Niemożliwe, by ciało niebieskie mogło mieć ruch tylko po kole. Wyraźnie widać, że ruch wirowy istnieje w ciele niebieskim z własnej mocy i na skutek własnej formy. Inne ciała poruszają się innym ruchem niż ruch prosty, a wieczne niebo nie ma z natury ruchu prostego, opartego na ciężarze, tak jak to ustalono odnośnie wszystkich ciał i wszystkiego, co się rodzi. Dlatego należy przyjąć, że z natury swej, pod względem ruchu ciało nieba nie różni się niczym od rzeczy niższych.

Stąd wynika, że niebo jest stworzone, że jest przemijające i że posiada wspólny wszystkim rzeczom początek, pierwszą zasadę, którą nazwaliśmy elementem. A więc nieprawdą jest to, co zbudowano na pojęciu ruchu, że wszelkie ciała powstają z rzeczy przeciwnych i ponownie rozpadają się na przeciwieństwa, ani to, że każdy ruch powstaje z ruchu wirowego, i że nie ma on sobie przeciwnego, bo szeroko udowodniliśmy, że i fale, i powietrze nie są bynajmniej ciałami różniącymi się od pierwszych swych stanów, obydwa posiadają naturę zimną i wilgotną. A jednak wiadomo, że ciecz powstaje z delikatnego powietrza a J."ozr zedzona, ponownie staje się powietrzem. Co więcej, każdy ruch po kole napotyka przeciwny sobie ruch wirowy, który z kolei napotyka na swej drodze inne. A więc i w tych ruchach, tak jak w ruchach prostych, jednemu przeciwstawia się drugi o różnym znaku. Ruchy przeciwne polegają bowiem na tym, że dwa ruchy przypadkiem stają naprzeciw siebie, walczą wzajemnie, jeden staje w poprzek drugiemu, a żaden z nich

nie jest wolny i w żaden sposób nie mogą poJsc razem. A więc niesłusznie powiadano, że niebo składa się z innej materii niż wszystkie inne ciała. Należy więc otworzyć drogę i wejść w wąską grootę ukrywającej się natury, a na skutek nowych odkryć, musi odsłonić się natura samego nieba. To właśnie twierdzą w tych miłych wierszach.

Ci, którzy twierdzili, że istota nieba nigdy się nie zmieni i że jest wieczna, że zawsze trwać będzie w tym samym biegu, podzielili przestrzenie nieba i niezmiernego jego otchłania na wiele sfer, które miały kolejno krążyć jedna obok drugiej i kolejno następować po sobie. Gdyby planety wędrowały same z siebie a nie były unoszone przez własne sfery, następowałyby w każdej z nich gwałtowna zmiana powodująca nieregularny bieg i na przemian raz poruszałyby się szybciej, raz wolniej. Rzeczywiste biegi gwiazd nie jest nigdy jednostajny, gwiazdy zawsze posuwają się ruchem albo szybkim, albo wolnym. Gdyby niezmierny ogrom wysokiego nieba nie był podzielony na owe rozliczne sfery, to poszczególne gwiazdy, które mają własny ruch, w czasie wędrówki po niebie odwróciwszy się, uderzałyby wzajemnie o siebie i w ten sposób ani przenikalne ciało nieba, ani jego bieg nie trwałyby w tej samej postaci. Aby zaś nie uważano nieba za jakąś przestrzeń, po której wędrują gwiazdy, trzeba przyjąć, że niebo jest ciałem przemijalnym, podlegającym zniszczeniu i składającym się z materii zniszczalnej. Wymyślono, że planety przymocowane są do własnych sfer. Sfery te, wędrując wiecznie tymi samymi torami, w drodze przez wielki wszechświat ciągną za sobą przymocowane do nich światła. Tak więc gwiazdy wędrujące w ten sposób nigdy nie mogą mieć wpływu na ciało nieba. Chcąc wyjaśnić ruchem sfer ten ruch nierównomierny, którym poruszają się planety, twierdzili, że sfery te przebywają niebo raz szybciej, raz wolniej. Sferom tym wyznaczili środki poza środkiem świata lub nierówną orbitę, stąd okrąg raz jest większy, raz mniejszy. Niekór e planety wędrują po jakichś mniejszych kołach, które z grecka nazywają epicykla-

mi. Żeby wyjaśnić ich położenie wymyślili bardzo wiele sfer, że nierówne drogi planet mogą istnieć tylko dzięki ciągłemu obracaniu się sfer. Przyjęli zaś tak wiele sfer, kierując się przede wszystkim chęcią zaprzeczenia, jakoby niebo ulegało jakimkolwiek zmianom, aby utrzymać pogląd, że jest ono czymś trwałym i niezmiennym.

Na koniec należy wysunąć następujący argument. Z tego, co mówią o sferach, również wynika zmienność nieba. Gdyby ruchy planet były zależne od sfer, to również sfery musiałyby posiadać naturę zmienną, a zatem i niebo podlegałoby zmianie. Takie sfery niebieskie nie mogłyby w ogóle istnieć w przestworzach, jeśli ciało nieba byłoby niezmienne. Prócz tego z samego ich ruchu i biegu wynika, że planety nie mogłyby się poruszać tak, jak się poruszają, a więc niebo jest czymś zmiennym i zmienia się nie tylko ono samo, lecz również w jego łonie często jedne rzeczy powstają a inne giną.

*przełożył Jerzy Ochman*

# GIROLAMO CARDANO

(1501-1576)

## 54 argumenty za śmiertelnością duszy (1545)

Pierwszy rozdział z dzieła pt. *O nieśmiertelności duchów (De immortalitate animorum, 1545, s. 7-30).*

Od dawien dawna zastanawiano się często, czy dusza nasza jest nieśmiertelna i niezniszczalna, jak jakieś nadziemskie bóstwo, czy też J:1aczej, jak dusze wszystkich pozostałych zwierząt, podlega ona śmierci wraz z ciałem. Jeśli nie ginie - zastanawiano się dalej - to czy istnieje jedna i ta sama dusza we wszystkich ludziach, podobnie jak jedno słońce oświeca wszystko, czy też jest oddzielona w ciele każdego śmiertelnika i tyle jest dusz, ile ludzi? Następnie, jeśli jest jedna, to czy jedna jest substancja, dzięki której istnieją dusze, czy też dusze mają różne rozumy, a tylko jedną zasadę? Jeśli zaś zasada jest jedna i nieśmiertelna, to czy to, co w nas jest, jest również wieczne? Tak więc fakt, że nie zawsze zdarza nam się myśleć, pochodziłby stąd, że pierwsza zasada, na podstawie której myślimy, istniałaby na zewnątrz nas i choć z natury swej jest wieczna, to w nas nie pozostaje, lecz ginie - podobnie jak światło słońca rozprzestrzenione na różne przedmioty rozplywa się, mimo że sama przyczyna jest niewzruszalna i długotrwała. Dalej, jeśli istnieje w nas pierwiastek nieśmiertelny, to czy jest on jeden, czy też jest ich więcej?

Nie ma problemu bardziej zawiłego ani bardziej interesującego ludzi, bardziej pożytecznego ani takiego, wokół którego toczą się większe spory. Na popieranie

własnego poglądu nikomu nie brak argumentów prawdopodobnych. Jednakże pogląd głoszący, że dusza jest śmiertelna, będąc poglądem najmniej skomplikowanym, przeciwstawia się bezpośrednio wszystkim pozostałym poglądom. Dlatego też nie powinniśmy się dziwić, jeżeli ten jeden pogląd ma za sobą więcej argumentów niż wszystkie inne.

1. Na cóż bowiem, powiadają, zda się tyle zawiłych dociekań w celu poznania istoty umysłu, skoro widzimy, że - jak wszystko inne - umysł za młodu rozwija się, a na starość pomniejsza się t ak, że aż niemal zanika?

2. Ponieważ wszystkie ciała niebieskie posiadają duszę, a jest ich bardzo wiele w tak niezmiernym ogromnie, to wynika stąd niezliczone mnóstwo bogów, bo należy uważać za istotę boską ,to, co jest nieśmiertelne, i to, co zawsze myśli.

3. Gdyby nawet dusza istniała nadal po śmierci, to jak długo? I czy będzie substancją beczynną, bez żadnego działania, czy też później będzie miała jakieś inne działania? nie będzie przecież korzystać ze zmysłów ani z życia. Czy, jak powiadają stoicy, będzie ona sobie żyła tak długo, póki nie nadejdzie wielki pożar i wtedy zginie wraz z całym światem?

4. A przede wszystkim, cóż was sk: ania, o śmiertelnicy, do przyjęcia tej tak wielkiej a niewiarygodnej nadziei? Przecież widzicie, że tak wielu ludzi żyje na wzór zwierząt, a tylko niewielu troszczy się o wykształcenie i cnotę; z tych niewielu tylko znikoma garstka dochodzi do wyróżniającej się wiedzy i nawet oni tylko minimalną część życia spędzają na rozmyślaniach, a całą resztę poświęcają na sen, odżywianie się i inne rzeczy konieczne, wspólne ludziom i innym zwierzętom. Zresztą, gdyby nawet zbadać całą wiedzę jakiegoś wybitnego uczonego, nawet takiego, który całe życie spędził na studiach, to i tak nie znaleźlibyśmy w nim nic godnego nieśmiertelności, lecz tylko trochę spraw powikłanych, ciemnych, niepewnych i to tak o rzeczach nieskończonych jak o zupełnie jasnych, tak że w gruncie rzeczy uczone niewiele się różni

od nieuka, a nawet niewiele od zwierząt. Zresztą nawet gdyby ta różnica była dość wielka, to i tak nie można powiedzieć, że jest ona nieskończona, a to przecież twierdzą ci, którzy utrzymują, że dusza nasza jest nieśmiertelna. Dodajmy do tego, jak ciężko, z jakimi trudnościami, których pokonywanie właściwie przerasta siły naturalne, z jak wielkim nakładem sił żywotnych zdobywamy tę maleńką odrobinę wiedzy tak, że człowiek, dopiero kiedy jest już prawie nad grobem, zauważa, że coś wie, a i to coś zostało osiągnięte tylko dzięki wysiłkowi niezliczonej ilości ludzi, dzięki pracowitości wielu wieków i z ogromnym trudem.

5. Jeśli dusze ludzkie trwają wiecznie, to bardzo dziwne, że żadna z nich dotąd do nas nigdy - w ciągu tak ogromnego czasu - nie przyszła, bo oczywiście to, co się opowiada na ten temat, to bajki (*fabulae*). Wprawdzie Arystoteles, gdy przyznał duszy coś w rodzaju nieśmiertelności, stwierdził, że pamięta ona po śmierci to, co uczyniła w tym życiu, ale mógł być to przemilczeć jako sprawę wątpliwą, tak jak zwykł był czynić w sprawach, co do których woli nie zajmować stanowiska.

6. Ale nawet gdyby dusze były nieśmiertelne, to dlaczego człowiek, posiadając boską [bo nieśmiertelną] naturę, ma skłonność do złego? Bo przecież pierwiastek boski, choćby nawet był minimalny, powinien górować nad całą resztą i kierować ciałem elementarnym. Każda dusza bowiem potrafi przeciągnąć ciało w stronę przeciwną. Tak dusza drzew sprawia, że to, co jest bezwładne rośnie wzwyż, dusza zwierząt, że fruują i skaczą, choć wszystko to z natury ciągnie w dół. Jeżeli dusza nasza jest czymś boskim, to czyż tym bardziej, bez względu na sprzecziv zmysłów, nie powinna z istoty swej wyrwać się ku temu, co boskie?

7. Dlaczego jesteśmy tak żądni chwały i sławy, która jest tylko pewnego rodzaju cieniem, i to nader lichym, naszego życia - skoro po śmierci czeka nas życie tak trwałe?

8. Dlaczego czcimy Achillesa, Homera i Cycerona jako ludzi wyjątkowych, jeżeli wszyscy dzięki posiadaniu



Girolamo Cardano

duszy nieśmiertelnej mamy być o wiele więksi od nich; co więcej, w porównaniu z nieśmiertelnością są oni zwykłymi, nędznymi ludźmi.

9. Dlaczego lękamy się śmierci nie mniej niż dzikie zwierzęta, skoro mamy przyjść do życia innego, jaśniejszego?

10. Jeżeli umysł nasz jest czymś boskim, to jaka jest przyczyna, że nie zawsze jest zajęty myśleniem?

11. Tyle jest różnych poglądów na temat nieśmiertelności, a przecież prawda może być tylko jedna. Świadczy to o tym, że żaden z tych poglądów nie jest prawdziwy; podobnie jak dzikie zwierzę szarpie się z miejsca na miejsce, jakby chciało uciec.

12. Gdyby duszę należało uznać za nieśmiertelną, należałoby przyjąć, że jest ona nieśmiertelna przede wszystkim w tym celu, żeby otrzymać nagrodę za czyny dobre i karę za czyny złe. Tymczasem, jak to jest możliwe, by ktoś miał ponosić męki wieczne za postępek chwilowy? Tak okrutne nie są nawet prawa tyranów. Na tyłu filozofów tylko Platon był tak mało rozsądny, że odważył się wprowadzić pogląd tak głupi i pozbawiony wszelkich ludzkich uczuć, zapominając, że jest on niezgodny z jego założeniem, że substancja duszy jest najczystsza. Dlatego właśnie *Pieśni greckie* szydą z niego:

„Czy pamiętasz o wstrętnym pokoleniu ludzkim, którego członkiem stałeś się dzięki temu, że ojciec spłodził cię nędzną kroplą? Pozbądź się tej nieuzasadnionej dumy, którą przyozdabia cię Platon, nazywając nasieniem wiecznym i niebiańskim. Snem i złudą jest bowiem życie człowieka; wszystko, co jest w nas, składa się z błota i wkrótce zginie”<sup>1</sup>.

13. Lecz o cóż go się oskarża? Widząc, że człowieka nic nie wyróżnia spośród reszty zwierząt, Platon powiedział, że cała masa zwierząt również ma duszę nieśmiertelną. A więc wół, który leży w oborze, i kura, która codziennie znosi nam jajka, też jest jakimś Bo-

<sup>1</sup> Zarówno tu, jak i dalej w sześciu przypadkach, cytaty podane są w oryginale greckim i przekładzie łacińskim.



giem. Czy to wszystko nie jest dziecinną paplaniną? A może nie mam racji?

14. Powiesz: tylko dusza człowieka jest nieśmiertelna. Na jakiej podstawie? Ponieważ po: służy się rozumem, jako że nie udało się wymyślić innej różnicy. Tylko rozumem różni się człowiek od zwierząt i niczym więcej. Czymże jednak jest ten rozum? Jakże małą rzeczą! Rozum nie jest niczym innym, jak tylko pewną siłą przeskakiwania z jednego wyobrażenia na drugie, bądź z jednej myśli na drugą. Działa on na tej samej zasadzie, według której ze zwykłego węzła powstają sieci. Ze wszystkiego tego powstają następnie rzeczy godne podziwu, jak sztuka, pomysły, wiedza, roztropność, mądr ość. Czym jest rozum, widać na przykładzie tych ludzi, u których trudno go się dopatrzeć, o których mówimy, że są zapóźnieni w rozwoju; rzeczy tych dostrzec u nich nie można. Wszystkie one jednak mają swój początek w swej delikatnej zasadzie, która przenika wszystkie rzeczy. Następnie dzięki ciągłemu powtarzaniu tego samego z wielką szybkością - jakby tkając sieci - z drobnej tej siły wielokroć powtarzanej wyłania się coś godnego podziwu, zdumiewając zwłaszcza tych, którzy nie pojmują początku tej rzeczy.

15. Czy chcesz się przekonać, że nie ma w nas nic zgoła prócz zmysłów? Gdy zasyp iasz, oddal od siebie wszelką myśl. Gdy ponownie obudzisz się, zauważysz, że byłeś zupełnie bez duszy. Jeśli [nawet przy zasypianiu] ona tak lekko odpływa, to cóż dopiero przy tak wielkim zakłóceniu, jakim jest śmierć?

16. Jeśli świat będzie istniał wiecznie, to czy owe nieskończone mnóstwo nieśmiertelnych dusz również przetrwa? Wszystko będzie pełne dusz? Nie wystarczy miejsca, bo żadna objętość nie jest w stanie pomieścić nieskończoności. A już zupełnie wielkim absurdem jest przypuszczenie, że ich nieskończona liczba z dnia na dzień wzrasta.

17. A jakże nierozumne jest twierdzenie, że żyliśmy tak długo i nic sobie z poprzedniego żywota nie przypominamy. Twierdzą, że człowiek to najmądrzejsza istota, a tymczasem jak on mało wie o sobie! Wierzy-

my, że dusza nasza jest nieśmiertelna, a nikomu jak dotąd nie udało się wyświecić, w jaki sposób to wszystko się odbywa. I w ogóle, czyż do owej przeogromnej, a przy tym w żaden sposób nieosiągalnej rzeczy nie skłania naszej nadziei nierozumne pożądanie podobne do pragnienia zdobycia władzy królewskiej.

18. Jeśli nawet tak jest, to jakże krzywdzący jest przydział owej nagrody! Nie wiedziało o niej i dotąd nie wie tylu ludzi na nowo odkrytych wyspach, nie wiedział o niej prawie żaden z ludów w dawnych czasach. Czyżby taka nagroda była rozdzielana przez los? Rzekniesz, u Homera czytamy, że los rządzi nawet bogami, gdy Wulkan mówi; „Czyż pozwolimy sobie tak ubliżać, jak gdyby umysł nasz mamiono blichtrzem?”

19. Czy wiesz, że to, co uważasz za wieczne, jest kruche i opiera się na pamięci. Stąd Platon w *Teajtecie* nazwał pamięć matką muz, a Cynceron uważa ją za coś boskiego, ponieważ jest skarbcem wszelkiej mądrości. Dlatego też ci, którzy są jej pozbawieni, chociaż nawet tkają bardzo szybko, nie są w stanie dokonać nic wybitnego, ponieważ więzy rwą się tak szybko, jak szybko powstają. Czyżby ta mała rzecz mogła mieć jedno siedlisko śmiertelne a drugie wieczne? Albo czyżby wiedzieć znaczyło coś zupełnie innego niż pamiętać? albo też może należałoby powiedzieć za Platonem, że nasza wiedza jest niczym innym jak przypominaniem sobie? Oto do jakich absurdów dochodzimy, gdy chcemy bronić tego poglądu!

Nawet Pliniusz jest zdania, że dusza jest śmiertelna, zaś Aleksander z Afrodyzjady i Jan Szkot twierdzą, że tak samo sądził Arystoteles. Pomijam ich, ponieważ są powszechnie znani, natomiast przytoczę zdanie b.a.:rdzo poważnego myśliciela, mianowicie Galena, który pisze: „Perypatetyk Andronik wypowiadał się na temat substancji duszy bardzo odważnie i bez ciemnych słów, jak przystało na człowieka wolnego. Pochwalam go za to, stwierdzam, że podobnie postępował w wielu innych sprawach i przyjmuję jego zdanie”. Cóż to znaczy, że „wypowiadał się bardzo odważnie”? Tylko to, że czynił tak pomimo zakazu wszystkich religii i wy-

powiadał poglądy sprzeczne z powszechnie przyjętymi.

20. Otóż to samo twierdzi Galen, mianowicie, że dusza jest śmiertelna. A dalej pisze: „Jeżeli zaś jest nieśmiertelna, jak twierdzi Platon, to dlaczego oddziela się, gdy mózg jest mocno zziębnięty lub ostudzony, czy też wysuszony, czy rozpływający się. Pięknie zrobiłby Platon, gdyby opisał przyczynę tego tak, jak to zrobił odnośnie innych rzeczy”. Ale zostawmy to, co wątpliwe, posłuchajmy raczej jak wypowiada się wyraźnie:

„Na śmiertelność substancji duszy wielkie światło rzuca następujące zagadnienie: Jak mogłaby dusza z towarzystwa ciała przejść w coś przeciwnego swojej naturze, jeżeli nie jest ani jakością ciała, ani jego formą, ani uczuciem, ani możliwością?”. Celowo przytoczyłem wersję grecką nie dlatego, by oryginał mógł znaczyć więcej, ale na wypadek, gdyby ktoś chciał sprawę postawić na ostrzu noża i posądził mnie o wykorzystywanie dwuznaczności wyrazów, żeby nie mógł zarzucić mi sprzyjania jednej czy drugiej stronie.

21. Wydaje mi się, że nie mniejszą należy przykładać wagę również do dowodu na podstawie autorytetu Galena, który w następujący sposób uzasadnia śmiertelność duszy: „Uważam, że jest ona dodatkiem do siły narządu, gdyż przyjmując jej bezcielesność, uważam, że spełnianie przez nią czynności byłoby dla niej niemożliwe, bo angażowałaby się w kierunku wręcz odwrotnym i przeciwnym jej naturze, chyba że dopuścimy, że jest ona jakąś siłą, stanem lub formą ciała”. A w IX księdze Hipokratesa i w księdze o poglądach Platona - dodał: „Na podstawie przytoczonych argumentów, dostatecznie wykazałem, że budowa naszego ciała świadczy o na jwyższej mądrości boskiej”. Gdy zaś mówił o substancji duszy i o bogach, którzy nas ulepili, powiedział, że argumenty te nie przekraczają prawdopodobieństwa. Prawda, że nieco później rozumną część duszy nazwał „boską”, ale czyż na podstawie tego wyrazu można uważać, że wszystko, co boskie, jest zarazem nieśmiertelne? Ale zaraz protestuje, że zgoła nic nie twierdził o substancji duszy ani o jej nieśmier-

telności, co więcej, że ową boskość należy odnieść do funkcji, a nie do substancji ani do trwałości duszy rozumnej. Tak więc podkopał wyraźnie to, co uważano za jedyny fundament opinii Platona a nawet Arystotelesa, mianowicie dusza jest wieczna dlatego, że - jak powiadają - pojmuje powszechniki, które są wieczne i niematerialne. Albowiem w II księdze *Sztuki leczniczej* twierdzi, że nawet zwierzęta poznają powszechniki inaczej niż przedmioty jednostkowe, pojmając jako przykład, jeśli się nie mylę, osła, który ucieka przed lwem, a nie ucieka przed wielbłądem, którego chętnie dopuszcza do siebie jako sobie znanego. Również w dwóch księgach, z których jedna nosi tytuł *O stanach duszy*, a druga *O poznaniu i leczeniu grzeszników*, gdy mówił o ustanowieniu obyczajów i wywyższył człowieka nad wszystkie inne zwierzęta, nie wywyższył go na podstawie żadnego innego przywileju prócz przywileju rozumu. Przecież mógł właśnie tam wspomnieć nie tylko o nieśmiertelności, lecz, jak to czyni Arystoteles, ze względu na moralność wymyślić (*con-fingere*) nieśmiertelność duszy, nawet gdyby w nią nie wierzył. Ale wracam do tematu.

22. Jeśli dusza jest nieśmiertelna, to tylko po to, by odpokutować kary za haniebne czyny. Tymczasem, jeśli [dusza] jest substancją wieczną i boską, co będzie mogło cierpieć? Czy zostanie wrzucona w ogień, czy w wodę, czy w lód, jak przypuszcza się wzorem poetów, czy sama siebie zadręczać będzie wiecznym pragnieniem? A ta, która się niczego nie dopuściła, bo tylko dusze śmiertelne doznają uczuć, jak twierdzi Platon, pokutowałyby równie niewinnie. Bo skoro poznaje tylko powszechniki, jakżeż może sprawiedliwie cierpieć kary za czyny pojedyncze? Dziwne jest również coś innego.

23. Wszystkie władze duszy są uporządkowane w pewien szereg ciągły: zmysły, wyobrażenia, pamięć, rozum, intelekt i nie ma żadnego powodu, by przyznać intelektowi większą przewagę nad rozumem, niż rozum ma nad pamięcią. Stąd też nie tylko Platon, lecz z nim prawie wszyscy starożytni uważali pamięć za główny składnik duszy wespół i rozumem i intelektem. Czyżby

na tle pozostałych składników, oczywiście cielesnych i śmiertelnych, można było uważać tylko intelekt za bezcielesny i nieśmiertelny?

24. Najsilniejszym zaś argumentem na śmiertelność duszy jest to, że znajduje się ona w jakimś miejscu, ponieważ przynajmniej na skutek łączności z ciałem dusze koniecznie muszą być w jakimś miejscu. Albowiem tak, jak trzeba uznać, że ciało i człowiek są w jakimś miejscu, tak samo trzeba też powiedzieć o ich formach jako o ich przyczynie. Nawet o Bogu i o in teligencjach niebieskich i o substancjach, gdy działają, mówi (Arystoteles] w VIII księdze *Wykładów z fizyki* i w I księdze *O niebie*, że znajdują się w jakimś miejscu. Otóż powstaje pytanie, gdzie dusza będzie znajdować się po zgonie, albo w jaki sposób dostanie się do tego miejsca? ruchem czy zmianą? W żaden sposób, bo przecież to, co jest niepodzielne, nie może się zmienić ani samo przez się, ani przez coś innego, gdy zaś opuści już ciało, nie może się ani zmienić nagle, ani być przeniesione w inne miejsce, ani własnym ruchem, ani przez coś innego. A poza tym, gdyby się przemieniła, działałoby się to natychmiast, bo dusza zaczęłaby tam przebywać dopiero wtedy, gdy ciało stawałoby się trupem. A więc, na skutek jakiego ruchu? i co będzie jego kresem? Z pewnością na skutek ruchu jakościowego, ale ten rodzaj zmiany nie prowadzi do zmiany miejsca; dusza zdobywałaby nową jakość, natomiast nie zmieniałaby miejsca. To zaś, co zmienia się samo przez się pod względem jakości, znajduje się w określonym miejscu nie dzięki sobie, lecz dzięki jakiejś innej rzeczy. Ale w tym określonym miejscu znajduje się już trup, a więc nie może tam być duszy.

25. Ci jednak, którzy twierdzą, że dusza trwa nadal, mówią, że ona przebywa w jakimś miejscu. Ponieważ jednak jest oddzielona, więc nie ma żadnej władzy działania ani nawet nie może uzyskać władzy myślenia od Boga, ponieważ - jak twierdzą perypatetycy - Bóg nikomu niczego nie udziela w sposób bezpośredni, lecz zawsze jedynie za pośrednictwem

wiecznego ruchu nieba. Lecz przecież ani tej władzy, ani samej duszy nie można podporządkować ruchowi nieba.

26. A może przetrwają po śmierci cnoty moralne? Na pewno nie, bo prócz tego, co już wykazaliśmy, że dusza ludzka oddzielona od ciała, niczego już nie poznaje, jeszcze inna rzecz nie pozwala jej przyozdabiać się obyczajami, które nie mogą istnieć bez poznania: nie może ich używać najpierw dlatego, że brak jej organu ciała, następnie dlatego, że po śmierci wola jej skłania się z konieczności w jedną stronę. Tymczasem wybór może dotyczyć tylko tych rzeczy, które mogą istnieć i mogą być wybrane.

27. Jeżeli dusza jest nieśmiertelna, to po śmierci poznawać będzie wszystkie dusze lub przynajmniej niektóre z nich. Jeżeli wszystkie, to znaczy nieskończenie wiele. Wynikałoby stąd, że jej władza poznawcza byłaby również nieskończona. Jeżeli zaś poznawałaby tylko niektóre, to chyba przede wszystkim te, które poznała za życia, a więc posługiwałaby się pamięcią. Tymczasem w III księdze, rozdz. 3 *O duszy*, Filozof<sup>1</sup> wykazuje, że dusze po śmierci niczego nie pamiętają. Gdyby poznanie pośmiertne odbywało się przez istotę poznającego, to dusza poznawałaby, jak Bóg, wszystkie rzeczy przyszłe, teraźniejsze a nawet nieskończone. Gdyby zaś poznanie to odbywało się przez istotę innych dusz, to dusza - jako poznawana przez inne - byłaby formą, a jako poznająca je - ukształtowana przez formę (*informata*). Wszystko to jest wielce absurdalne i niezrozumiałe, bez względu na to, czy dusza miałaby pojmować przez wygląd czy przez podobieństwo wypływające od przedmiotu zewnętrznego albo od Boga i czy poznawałaby od razu wszystkie dusze, czy też każdą z osobna na podstawie jej odrębnego wyglądu, tak że każda poznawana dusza miałaby odrębny wygląd. Jeśli przyjmiemy pierwszą ewentualność, to znaczy, jeżeli poznawałaby wszystkie dusze jednym podobieństwem, wynikałoby stąd, że poznaje je nie-

<sup>1</sup>Tu i na następnych stronach - Arystoteles.

dokładnie, jeśli przyjmiemy drugą ewentualność, wynikałoby, że ma poznanie nieskończone. Jeszcze mniej prawdopodobne i śmieszniejsze jest, gdy pomyślimy, że będą równocześnie mówić, ponieważ z natury są podobne i mają jeą.nakowy słuch i mowę i to pod każdym względem w sposób nieskończony. Byłoby to jeszcze śmieszniejsze niż anioł Mahometa, o którym opowiadali, że w każdej głowie ma kilka ust, a w każdym ustach jeszcze wiele języków.

28. A dalej, jeśli pamięta po śmierci ciało, to czy z natury swej nadal skłania się do niego, czy wiecznie będzie niezaspoko jona i nie ze swej winy na całą przyszłość będzie zadręczać się wiecznym dążeniem do niego? Czy może umarli zmartwychwstaną w sposób naturalny? Czy może owa boska i wieczna rzecz [dusza] gwałtem zostaje wrzucona do więzienia, jakim jest ciało? Przecież to nawet konieczne, że natura wolna stanie się niezmienną a jeśli dopuścimy regres, to i niezmienna stanie się wolną. Jeśli zaś dusza zostanie pozabawiona wolności na skutek jakiejś przeszkody, to gwałt zadany duszy byłby wieczny a wszyscy przyznają, i potwierdza to Filozof, że żaden gwałt nie jest wieczny.

29. Ci, którzy głoszą, że dusza jest nieśmiertelna, muszą się liczyć z jeszcze jedną konsekwencją: nie mogą przyznać, że człowiek rodzi się i naprawdę ginie, bo ważniejsza część albo zostaje [po śmierci], albo istnieje przed narodzeniem się człowieka. Stąd Platon i ci, którzy za nim idą, uznają pewnego rodzaju wędrówkę [duszy]. Jeśli dusza jest nieśmiertelna, to cały człowiek jest duszą, a teologowie na tej podstawie śmierć nazywają snem.

Czy perypatetycy w taki sam sposób myślą o śmierci i tak ją nazywa ją, pozostawiam do rozstrzygnięcia innym.

30. Gdy starzeje się forma serca, starzeją się również jego czynności, według przysłowia mówiącego, że „starcy ponownie stają się dziećmi”. Czynność poucza nas, jaka jest forma. O tym, że forma oka zestarzała się, wnioskujemy właśnie na podstawie tego, że ono

źle widzi na skutek starości. Starzeje się więc dusza, która jest formą serca jako części najważniejszej, nawet gdybyś wolał przyjąć za siedzibę duszy całe ciało.

31. Gdyby królowie i tyrani uważali, że dusze ludzkie są nieśmiertelne, to z pewnością wahaliby się mordować ludzi, ponieważ kiedyś sami, pozbawieni królestwa i życia, posiadaliby nazbyt wielu wrogów.

32. Prócz tego byłoby dziwne, gdyby dusza była jakimś intelektem oddzielonym zgodnie z naturą od ciała, żeby nie wspomniał o tym Arystoteles ani w księgach *Pierwszej Filozofii*, gdy pisze o intelekcie, ani w księgach *O duszy*, gdy pisze o innych substancjach oddzielonych.

33. Co więcej, całe to rozważanie wydaje się zupełnie naturalne: Ponieważ umysł w swej czynności zależy od przedmiotu, to przedmiotem jest materia ujmowana zmysłowo. Bo jeśli przedmiot zależy od materii, nie ma wątpliwości. Jeśli zaś jest oddzielony, jak inteligencje niebiańskie, to czemu one z kolei nie biorą - odwrotnie niż umysł - swego przedmiotu nie od materii?

Z tego powodu nie przyjmujemy twierdzenia Awerroesa, które będąc bardziej niedorzeczne niż przydatne, może tu by. {! pominięte.

34. Musielibyśmy bowiem przyjąć, że dusza ma dwie natury: o ile czynność jej zależy od zmysłów - podlegałaby przyrodzie; o ile zaś działanie jej odrywałoby się od zmysłów, podlegałaby pierwszemu filozofowi. Nie można bowiem uważać, że oddzielona jest od przyrody, skoro inteligencje niebiańskie są pierwszymi zasadami sfer, a nasza dusza jest formą. Dlatego też jest wielkim absurdem i rzeczą wprost niesłychaną, by ta sama forma w tym samym rodzaju działania zależała od dwóch tak różnych artystów.

35. Dodajmy do tego, że toczy się wielka i nierozstrzygnięta walka między popędem zmysłów a rozumem i że zwycięstwo przechyla się raz na jedną, raz na drugą stronę. Jak więc może dojść do tego, by jakaś rzecz śmiertelna nie była posłuszna rzeczy nie-



śmiertelnej? Co więcej, pomiędzy nimi powinien panować wieczny spokój. Sprawy boskie cieszą się pokojem i rozkazują rzeczom śmiertelnym, i to tym bardziej, że mają siedzibę w jednej duszy.

36. Gdyby nawet duszę podzielić na części, nie mamy żadnego pożytku ani z intelektu czynnego, ani z intelektu biernego, nawet gdyby obydwa były nieśmiertelne. Sam Filozof przyznaje, że intelekt czynny bez biernego, a bierny bez zmysłów niczego pojąć nie jest w stanie. Gdy więc wygasną zmysły, to nawet gdyby zostały obydwa intelektu, żaden nie będzie pojmował. Głosi on bowiem, że pojmujący musi rozważać wyobrażenia utworzone przez zmysł wewnętrzny. A ponieważ zmysły muszą być najpierw bierne, zmysły zaś wyprzedzają sąd, oznacza to, że władza poznawcza naprawdę czuje.

37. Arystoteles zaś w rozdziale 2 księgi **O rodzeniu zwierząt** wydaje się twierdzić, że wszystkie dusze mieszczą się potencjalnie w nasieniu. Tam, gdzie jest potencja, tam też jest jej akt.

38. Jeśli dusza przyszła zupełnie z zewnątrz, to istniała poprzednio na zewnątrz. Gdzie jest wtedy jej właściwe działanie? Bo każda forma ma działanie sobie właściwe i zachowuje je, gdy jest w łączności z ciałem.

39. Niełatwo jest wykazać, w jaki sposób dusza, istniejąc wiecznie, mogłaby dołączyć się później do ciała. Według Arystotelesa temu, co jest wieczne, nic się nie przydarza; stąd duszę musiałaby nękać odwieczna skłonność do ciała, dlatego odnawiam pogląd Awerroesa.

40. Nie mogę dostatecznie zrozumieć, w jaki sposób z dwóch rzeczy aktualnie już istniejących: z duszy i ciała powstaje coś naprawdę jednego.

41. Ani w jaki sposób [dusza], będąc śmiertelna i bez materii, może być formą i zasadą odżywiania? Wprawdzie rzeczy niebiańskie dostarczają rzeczom śmiertelnym mocy rodzenia i odżywiania się, ale nie na podstawie formy ani podobieństwa.

42. Wyraźnie też przyznaje Arystoteles w I księdze *O duszy*, że umysł znika, gdy zepsuje się coś wewnątrz.

Czyż więc po zaprzestaniu jej własnego działania forma przetrwa, czy też umysł przybierze sobie raczej inne działanie własne nie zmieniawszy formy, albo też ostatecznie zmieni formę wraz z samą władzą?

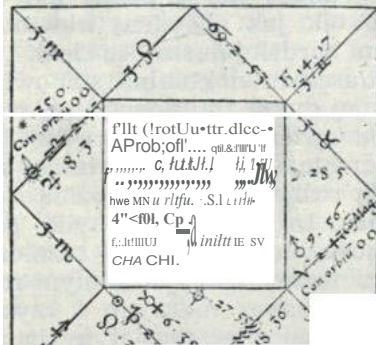
43. Sam zaś Filozof, gdy podawał definicję duszy, nie pominął w niej ani ciała naturalnego, ani organicznego, ani tego, że jest ona jego aktem. W definicji tej, chociaż tak ogólnikowej, wyraźnie dodał, że mowa jest o duszy intelektualnej. Stąd dusza intelektualna może być tylko wtedy, gdy wszystkie człony definicji będzie można oddzielić od *definiium* i to w każdym czasie i w każdej sytuacji, o ile wieczna definicja ma dotyczyć czegoś jednego.

44. Niemniej dziwne byłoby to, że dusza trwa i trwać będzie wiecznie samotna, zabawiwszy tu w ciele tylko na chwilę. A co powiedzieć o płodach poronionych i tyłu dzieciach, które umierają zaraz po urodzeniu? Dlaczego połączenie to zależy od tak błahych powodów? Zresztą nawet gdyby życie trwało bardzo długo, to w porównaniu z czasem przed urodzeniem i czasem, który będzie płynąć po śmierci, jest ono - jak słusznie zauważył Awerroes - jak punkt. Po cóż więc tyle dusz płodów oraz dusz tych, co wyszli z łona i zaraz umarli? Jakżeż niegodna, jak wąta, jak niezdecydowana więź owego nieśmiertelnego Boga ze śmiertelnym i nędznym ciałem.

45. Ale wróćmy do tej sprawy z nowymi dowodami, skorośmy się już do niej raz zabrali. Jeśli dusza jest nieśmiertelna, będzie niewątpliwie formą ciała ludzkiego. Wyśmiewa bowiem Filozof w 3 rozdz. I księgi *O duszy* pitagorejczyków twierdzących, że dusza używa ciała jako narzędzia i dlatego wchodzi w ciała różnych zwierząt. Skoro bowiem ma być dołączona jako forma, to wynika stąd, że nie każda dusza nadawać się będzie do każdego ciała. Dusza bowiem nie jest, według niego, w taki sposób w ciele, jak sztuka rzeźmieślnicza w puszczalce. Sztuka bowiem nie zależy od puszczalki, lecz jest tylko jej zasadą. Gdybyśmy to twierdzili o duszy - mawiał Arystoteles - nic nie przeszkadzałoby przyjąć pitagorejską, bajeczną

# Hic:ron.Card ani cornmcm.in

q-J.iinChrilli•n r k,,g promuli:mo (omirco n un;d lu,n1m<n1) flU<idl,si,""r;lll  
 cuJInonquxc omm,.. Jxm omplexld tJ1ur d1lturnatem.ur quxumouk  
 enusutgln1lan mspalcucr21.ttuquodld ntrifris Crfarcorsorbisd0mloos ol crt,  
 du) uulg1ra (1r,1n1 uoJ ombbusmalustfi, 1u)J1dufl1 usu1rri: Vcnt S; \,1:nt



/ L - - - 1 / - - -

lu: ar{si"bni s hlxriori<- uit•, (uumdogml l-iiusbrn. )d ud'nmt:..t m 1mM•  
 me-hn i le rcl. Ul 1-aolt tn Udrl ho mmesumm.tg.no m XU m 1. i, iG, & mJv  
 r., 1d tlabuuts, id amunC1no. Id lrflof, cwnraho:c. At: lJu.:rlui n. l.:. 1. 1n d 1n l t.,,  
 nanlhurnanaJ>(plu,wmt &a u lJ1cn-m pug n1,c. hocfol. 111J1 ulnJ., 1c h .u" 1 d  
 munus 1t4 uc ucadgcnd:m,cucra.f. m llhu, J1« ndcn;c. 111nJ te f., n rm l xunJfll  
 fliltma. iil'f P'f'ipul'pnmumefic olunf- (10 1wmLibrxo.:i:Jw5: nonior, l  
 i am tci onc:ed t uc arumCU  
 rlsporuldr<u, \*ux p rrmunuffec lon lJuJ l'cumo rlt< An< s dl  
 ccmul! l'aruiorcuhpCiusnon rpr'Zic.ru.:nonofico<: ufptr L., lcrf.: n1 m Chi, fl, u w  
 Jdi. iriguCffid tbf2J1Wwfl' C awem utd(fflonT; am n cif prt:"nri 1J fir, m,  
 mJ dlecon aa furoticlla.rumd:m 11 1mu 1.3110{iauiorbe\$3: Cfelcn. mJ.,... tJnno  
 triginrara mUc, ut furcrmsdocul m s >dmisux lt nd lt i:J1U., r., t f Cen.ecn  
 lp fiusfulgenu lrmfrr, nrlaw r ron rrrbauonrmu1f <H)"l .i:)\ r 4mmd. l'atfill  
 mumdtdrib.a., T c,uumcrac.lur l la Yilul ulJtcmfrK'trum f("...h .t t m & nu•  
 fun uJInencumdoguauJ fap1cnuamxtmJ Je ...b r j' J'. h. l. r t. :C. l'rdf(111  
 (n a(cndt ntt ellec.utannoduodtcM)Jinur.; nrlJ J i p'f'd l'cl r l'r; t' d, nan l'HaNC  
 ctmpsdn b ra nu, 1m. l. 1m, ncln., 11., roa J. 1mus, lup1ra f-r fi. al•Jt (J.Ct!W't d,  
 cr-k mi am fw ui, acc:m morum:h.u1cCom1-tcpsrem-1csp u: ud n(J) il- l'  
 pented ul lgl M.rSuprc.a.u cr(lContWl/Clt, trt l n r., h omrJl, l'it, t-htz. Jc utJCU  
 pcentrpillimJ, n moncqureSr,n.:u, ne.:; r. :rcJ t\, l r rm: l r. <11n:11"1) 11 t - US  
 , llum f., l'g f. Oia:UpoiTacud h.Oln mmfo1p1c:i\ l'usit:ldll n3. 1, Jmrtjif  
 flf(3: rurr VcnsKpam b, rit. 'U'<ancl fr.: nJ cnl k\lf r l. l.:<t, t, nur.,  
 bus utmobar.: AuftrahstluruJ lns : nll uil uc, iim f lum., i t r m: i um. (ce.,  
 dc:bar, idto dtx) utnti. im Su uam3:; U. t.;-nt) prrh b, u r u \, \*11 c.roJUC.V  
 g na.lonan.Licccr nimalcusduunar fid' ret.: uam. n. l. J J l. r., h., l., l. i: l'ltmCJ  
 rcr-tlJ

wędrówkę dusz kolejno poprzez ciała ludzi i zwierząt. A więc jeśli, jak twierdzimy, dusza jest formą ciała, to czyż nie będzie tkwiła w podległym sobie ciele bardziej niż akcydens w substancji? Z ciała i duszy st.3. je się coś bardziej jednego niż z połączenia substancji i jakości, dla tego tak jak akcydens nie może zostać bez substancji, tym bardziej dusza bez ciała.

46. Lecz jeśli dusza intelektualna stanowi inny rodzaj niż podległa jej dusza zmysłowa, to dlaczego człowiek różni się od zwierząt nie rodzajem, lecz tylko gatunkiem? Zwierzęta posiadające duszę zmysłową, ponad to, co mają rośliny, słusznie różnią się od nich rodzajem. Albowiem to, co różni się tylko gatunkiem, posiada te same dusze, lecz podzielone różnicami, które mniej lub więcej uczestniczą w tym samym rodzaju.

Człowiek jest odrębnym rodzajem i czymś innym niż zwierzęta. Podobnie więc musiałyby istnieć różne gatunki ludzi i równie liczne jak gatunki zwierząt. Tego nikt nie odważył się dopuścić, nawet najbardziej spragniony nieśmiertelności duszy.

47. Jeżeli w człowieku jest tylko jedna dusza, to albo dusza zmysłowa myśli i wtedy siła cielesna byłaby intelektualna, albo dusza intelektualna czuje, bo przyjmuje wrażenia i wtedy byłaby bierna. Tak czy owak, jakkolwiek by przyjąć duszę - podlega ona śmierci. Gdyby zaś były dwie dusze albo więcej, wówczas byłoby kilku ludzi [w jednym człowieku], a osoba składałaby się z trzech istot żyjących.

48. Nie należy też pominąć tego, że jakkolwiek słyszę uszami i widzę oczyma, to odczuwam, że słyszę i widzę całym sobą. To samo dotyczy również dotyku. Duszy nie używamy wcale mniej niż uszu czy oczu (choć jej narząd jest rozsiany gęściej i po całym ciele), bo poszczególny zmysł odnosi się i należy do całej duszy, która rozprzestrzenia się wszędzie. Ponieważ więc widać, że myślenie nie należy do żadnej części, lecz do całości, to również intelekt, podobnie jak dusza, musi być rozprzestrzeniony na całe ciało i dlatego musi być ciałem, albo jakąś siłą cielesną.

Ktoś mógłby jednak słusznie zaprzeczyć na podsta-

wie słów Arystotelesa wypowiedzianych na\_ początek u księgi *O młodości i starości*:

„Chociaż o duszy mówiliśmy już w innych księgach i wykazaliśmy jasno, że jej substancja nie jest ciałem, to jednak jest jasne, że przebywa ona w jakiejś części ciała i że ma ona władzę nad pozostałymi częściami”. Jeśli tak jest naprawdę, to należy to tym bardziej powiedzieć *o* samym umyśle, widać, że cały człowiek czuje i myśli, bo władza duszy odnosi się do całego ciała. Podobnie odżywiamy się całym ciałem, choć dusza odżywiająca mieści się w jednej tylko jego części. To samo można powiedzieć *o* reszcie. Ale pozostawmy to jako nierozstrzygnięte i przejdźmy do następnych, bo nie możemy narzekać na brak siły winnych argumentach, bardziej zdecydowanych i bardziej wyraźnych.

49. To, co jest na jawie a ustępuje we śnie, jest siłą, a nie substancją. Absurdem bowiem jest mówić, że substancja znika we śnie. Nie jesteśmy bowiem [we śnie] pozbawieni ani oczu, ani uszu, lecz tylko władzy widzenia i słyszenia. Ponieważ zaś we śnie tracimy intelekt, wynika stąd, że intelekt nie jest substancją. Wszyscy bowiem, którzy twierdzą, że intelekt jest czymś, utożsamiają go z jego działaniem. Nie ma go u dzieci, we śnie, po pijanemu. Dlatego należy go uważać za rzecz wtórną, a nie za substancję.

50. Należy również rozważyć, że jeżeli jest więcej dusz, to różnią się one albo tylko numerycznie, albo również gatunkowo. Jeśli gatunkowo, to byłoby tyle gatunków dusz, co ludzi. Jeśli różnią się tylko numerycznie, to albo formą, a wtedy ludzie muszą się różnić również gatunkowo; jeśli zaś tylko materią, to różniąc się materią podlegają z powodu niej zepsuciu, a jeśli są niezniszczalni, to nie od niej zależą i wtedy wszyscy ludzie posiadają tylko jedną wspólną duszę.

51. Zresztą nawet jeśli dusza przetrwa, nie mamy stąd żadnego pożytku, bo jeśli coś zostaje, to tylko to, dzięki czemu myślimy, a więc sam intelekt, a intelekt nie czuje ani nie jest w stanie zażywać żadnej roz-

koszy, nie odczuwa bólu, nie pamięta - takie jest powszechne mniemanie tych filozofów, którzy bronią jego nieśmiertelności. Na przykład Platon wyróżnia [oprócz duszy intelektualnej] duszę odczuwającą gniew i rozkosz, nie będąc pewny tylko co do pamięci; ale gdy nie myślimy, nie widać, byśmy w jakiś sposób zmniejszali się. Dzieje się to dlatego, że intelekt nas",z, przychodząc z zewnątrz, nie bierze udziału w działaniach całego człowieka. Według tych, co tak twierdzą, jest on tylko pewnym dodatkiem do pełnego już człowieka. Mówię „człowieka pełnego", gdyż bez intelektu człowiek może żyć, odbierać wrażenia, pamiętać oraz odczuwać rozkosz i ból. Jeżeli więc wszystko w człowieku ginie, a zostaje tylko intelekt, to co nam z tego przyjdzie, skoro po śmierci zostaje na zewnątrz poza nim wiele innych rzeczy. Czy moglibyśmy powiedzieć, że oko nie ginie, dlatego że po jego śmierci zostaje światło, dzięki któremu ono widziało? Chodzi tu o rzeczy pra wie równe, obojętnie czy intelekt, według zdania perypatetyków, jest nieśmiertelny, czy nie. Stąd alternatywa, którą rzucił Awerroes, że wszyscy filozofowie idący śladami Arystotelesa muszą przyjąć, iż dusza jest albo śmiertelna, albo jedna.

52. Istnieje jeszcze jeden poważny argument za śmiertelnością duszy. To bowiem, co przytacza się jako główny dowód na nieśmiertelność, mianowicie powszechniki, to fikcje [ *figm enta* ]. Powszechnik albo nie jest niczym, albo - jak powiedziała Filozof - jest późniejszy od intelektu, ponieważ sam intelekt tworzy powszechniki na podstawie rzeczy zewnętrznych. Dostarczają one silnego argumentu na śmiertelność dusz, bo nasza wiedza i sposób pojmowania nie jest ten sam co u istot boskich i nieśmiertelnych . Głupotą jest twierdzić, że niebianie wielkim wysiłkiem tworzą fikcje, a następnie z ich pomocą myślą . Stąd nie więcej mamy pokrewieństwa z niebianami niż ogień ze Słońcem i nie więcej mamy podobieństwa do ich czynności myślenia niż światło i blask Słońca ze światłem i blaskiem ognia. Stąd nasze myślenie ma jedynie wspólną nazwę z intelektem substancji oddzielonych , w rzeczy-

wistości zaś całkowicie się od niego różni i jest czymś innym.

53. Uważam, że należy również zwrócić uwagę na to, że gdy ludzie rozkoszują się życiem dostatnim, przyjemnościami i władzą, nie zwykli zadrećcać się problemem, czy dusza jest nieśmiertelna, a nawet w ogóle nie troszczą się o duszę. Dopiero kiedy staną się starcami lub nędzarami, albo gdy dotknie ich jakieś nieszczęście, wtedy przypominają sobie o niej na pociechę w swoich nieszczęściach. Potrzebują pociechy, a jeśli jej nie znajdują, to pocieszają się urojeniem. Na przykład Katon, gdy postanowił umrzeć, to owej nocy dwukrotnie przeczytał księgę Platona *O nieśmiertelności duszy*<sup>1</sup>, chociaż przedtem, nawet będąc w podeszłym wieku, nigdy do niej nie zaglądał. Widać stąd, że ród ludzki skłania do tej tak wielkiej nadziei bynajmniej nie dociekanie umysłu, lecz pragnienie złagodzenia nieszczęść. A przecież, gdyby dusza była naprawdę nieśmiertelna, to pamiętano by o tym zawsze, i to nie tylko w nieszczęściach i nie tylko ludzie prości, lecz nawet królowie, bo przecież każdy, nawet najmniej rozgarnięty, rozumiałby, że to życie jest nikłą cząstką wieczności(...]

54. Jeżeli pamięć mieści się w intelekcie, a człowiek zapomina, to nie można nazwać intelektu czymś boskim. Jeśli bowiem człowiek nie pamięta po śmierci nic - a tak właśnie sądzi Arystoteles - to za co będą wymierzane kary albo dawane nagrody?

przełożył Jerzy Ochman

### *Horoskop Cardana (1554)*

Rozdział pt. *O cechach duchowych z Horoskopu lekarza Hieronima Cardana, autora tej książki*, opublikowanego w *Księdze dwunastu horoskopów (Liber duodecim genitorum, 1554; tekst według wydania Opera omnia, tom 5, Lyon 1663, s. 523).*

<sup>1</sup>Tj. *Fedona*.

Czemu się dziwią, gdy chcę się spowiadać ze swoich wad? Czyż nie jestem człowiekiem? O ile bardziej ludzką rzeczą jest uznać swe wady, niż je ukrywać.

Bo to, co jest ukrywane - pielęgnuje się, gdy tymczasem od tego, co ujawnione uciekamy. Niech więc zwycięży najśłodsza miłość prawdy. Jej najśłodsze poznanie usuwa obawy jakiegokolwiek niesławy i podejrzenie o potwarz. Obyczaje nasze (i nie tylko nasze), jak nam się wydaje, są takie, że nie możemy się nimi ani chwalić aż do pyszałkowatości, ani też nie musimy ganić się aż do bezrozumu. Nie mamy tu na myśli obyczajów zdobytych dzięki filozofii i wychowaniu, lecz obyczaje naturalne, to znaczy takie, dzięki którym Sokrates nie wstydził się nazwać siebie głupim, niedoświadczonym i nieumiarkowanym.

Inna jest bowiem skłonność naturalna, a inna nabyta dzięki pracy nad sobą, która jest podwaliną obyczajów każdego człowieka.

Nie chcąc jednak, żeby wstęp był dłuższy, niż sam traktat, przystępuję do sedna sprawy. Wenus, panująca nad wpływami Księżyca i Merkurego, współdziałająca ściśle z Merkurem i w pewnej mierze z Saturnem, sprawiła, że mam zdolności do prac ręcznych; że jestem obdarzony umysłem filozoficznym i zamiłowaniem do nauk; że jestem pomysłowy, elegancki, uprzejmy, rozmiłowany w rozkoszach, wesoły, pobożny, wiernie miłujący mądrość, skłonny do rozmyślań; że ciągle coś planuję, góruję umysłem nad innymi; że rwę się do nauki, gotowy do spełniania obowiązków, rywalizuję z najlepszymi; że jestem wynalazcą rzeczy nowych, osiągając sukcesy bez pomocy nauczyciela; że posiadam umiarkowane obyczaje, interesuje mnie medycyna, badam cuda; że jestem architektem; że jestem podstępny, zdradliwy, gorzkawy, wnikający w tajemnice; że jestem trzeźwy, pilny, pracowity, gorliwy, przedsiębiorczy; że żyję chwilą, jestem blagierem, pogardzam religią, pamiętam o doznanej krzywdzie, jestem zazdrosny, smutny, chytry; że jestem zdrajcą, czarownikiem, magiem, narażonym na częste nieszczęścia; że jestem rozrzutny, oddany wstrętnym rozkoszom; że



jestem samotnikiem; że jestem szorstki, ponury, obdarzony przez naturę darem przepowiadania przyszłości, zawistny, rozwiązły, nieprzyzwoity; że mam zwyczaj przeklinania; że jestem uległy, znajduję przyjemność w towarzystwie starców; że jestem zmienny, dwulicowy, nieczysty; że ulegam podstępom kobiecym; że jestem oszczercą; że z powodu sprzeczej natury i obyczajów jestem bardzo skryty, nawet wobec tych, z którymi ustawicznie obcuje.

*przełoż11l Jerzy Och.man*

M A R I O N I Z O L I O  
(1488-1567)

*Metafizykę należy usunąć  
z grona nauk (1553)*

Rozdział z dzieła pt. *O prawdziwych zasadach i o prawdziwym sposobie filozofowania przeciw pseudofilozofom (De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos*, Parma 1553; wydanie redagowane przez Leibniza, Frankfurt 1670 i z nową kartą tytułową pt. *Anti - barbarus phitosophicus*, Frankfurt 1674; tekst według wydania nowego, Rzym 1956, t. 2, s. 69-77).

Metafizyka nie może zajmować wśród nauk ani wśród umiejętności żadnego miejsca ani ogólnego, ani szczegółowego i należy usunąć ją z liczby nauk i umiejętności jako bądź fałszywą, bądź bezużyteczną, bądź zupełnie zbędną.

Wśród wielu ciężkich błędów, których dopuścili się pseudofilozofowie przy podziale filozofii, jest błąd dotyczący metafizyki, który chciałbym teraz usunąć. Wydaje mi się, że należy na niego zwrócić szczególną uwagę i z całą stanowczością zbić go, by nie mógł stanowić przeszkody dla tych, którzy pragną filozofować poprawnie tak, jak to było w dawnych czasach około tysiąc trzysta lat temu. Nikt z dawniejszych zwłaszcza łacinników, o ile mi wiadomo, nie użył nigdy wyrazu metafizyka. I nie ma się co dziwić, bo jest to zupełny barbaryzm, dlatego że Grecy dla określenia jej używali nie jednego tylko, lecz aż czterech wyrazów, nazywając ją aż tci *meta* ta *fysika*; oznaczają one, gdy je przetłumaczymy: „to, co następuje po

rzeczach naturalnych". Mówią bowiem, że nauki tej należy uczyć się po filozofii przyrody, a to dlatego, że jest najdoskonalsza, najszlachetniejsza, najogólniejsza, wreszcie jest [nauką], która nie tylko wystarcza przez się sama sobie, lecz także udowadnia zasady wszystkich innych nauk, tak że nazywają ją pierwszą filozofią, teologią i nauką boską. Ale ja przeciw temu wszystkiemu mówię i twierdzę, że metafizyka ta o tylu i tak ambitnych nazwach nie jest nie tylko ani doskonała, ani szlachetna, ani ogólna, lecz że nie jest ani prawdziwa, ani konieczna.

Chcę to pokrótce udowodnić w ten sposób:

Po pierwsze dlatego, że Metafizyka nie ma żadnej prawdziwej treści własnej, ani żadnego prawdziwego przedmiotu własnego, ogólnego ani szczegółowego, o którym mogłaby mówić i który mógłby ją odróżniać od innych nauk. Bo, jak to poprzednio wykazałem, na podstawie wypowiedzi Arystotelesa, nauki czyste różnią się swymi przedmiotami i treścią. Ponieważ tak się sprawa przedstawia i ponieważ Arystoteles wyraźnie mówi, że właściwym przedmiotem metafizyki jest to *one on*, tzn. byt jako byt<sup>1</sup>, albo, jak mówią barbarzyńcy, byt, o ile jest bytem - pytam jego lub jakiegoś innego perypatetyka: czy przedmiot ten jest czymś konkretnym czy ogólnym? Jeśli odpowie, że czymś konkretnym, to będzie to przeciwko jego własnej teorii, dlatego że tak u niego, jak i u wszystkich jego uczniów istnieje zasada, którą uważają za niewzruszoną, że żadna nauka nie może dotyczyć bytów jednostkowych, lecz tylko tego, co ogólne, więc w ten sposób nikt nie odpowie. Jeżeli zaś odpowie, że [metafizyka dotyczy] czegoś ogólnego, to wtedy powiem, że to, co nazywają realnie istniejącymi powszechnikami - zbiliśmy już wcześniej: O ile zbiliśmy to słusznie, a na pewno tak jest, to przedmiot metafizyki, którym ma być byt jako byt, nie może nie być fałszywy, jeśli byt jako byt - jak sami to nawet przyznają - jest najbardziej ogólny ze wszystkiego, co ogólne. Stąd

---

<sup>1</sup> Arystoteles: *Metaph.*, ks. IV, rozdz., 2, s. 1003 b.

chcąc obronić metafizykę, żeby nie było widać, że metafizyka nie ma przedmiotu albo żeby było widać, że jest on prawdziwy a nie fałszywy, trzeba będzie przede wszystkim albo obronić powszechniki, żeby nie wydawały się czymś zupełnie fałszywym, tak jak są i jak to wcześniej udowodniliśmy bardzo silnymi dowodami i bardzo przekonywającymi argumentami, albo też metafizyka wyrzeknie się na zawsze tego, czym się obecnie zajmuje, a przynajmniej tego, co nie jest prawdziwe; wtedy jednak z powodu braku przedmiotu nie będzie dla niej w żaden sposób miejsca wśród prawdziwych nauk. Nie może też ona stanowić czegoś naprawdę odrębnego od innych nauk, chyba że będzie się od nich różnić w taki sposób, jak to, co fałszywe, różni się od tego, co prawdziwe, a to, co urojone, od tego, co istnieje rzeczywiście.

Mówią, że metafizyka różni się od innych nauk tym, że ma jako przedmiot cały byt jako byt i gorliwie zajmuje się tylko nim jako takim i używa tylko racji ogólnych i dlatego nazywa się nauką ogólną. Inne zaś nauki zatrzymują sobie nie cały byt jako byt, lecz jakąś część bytu, którą omawiają i zajmują się nią tylko przy pomocy racji szczegółowych, stąd też nazwano je naukami szczegółowymi.

Wyodrębnianie w ten sposób metafizyki od innych nauk nie może im się udać, toteż, jak się to mówi, tracą i trud, i olej. Bo po to, żeby różniła się ona od innych nauk, jako ogólna i realna - od szczegółowych i realnych, trzeba by najpierw, by to, co nazywają powszechnikami realnie istniejącymi, było czymś istniejącym naprawdę, a nie fałszem i zmyśleniem, jak to poprzednio udowodniliśmy. Następnie przedmiot jej nie jest ani ogólny, ani realny, jak to twierdzą, bo coś takiego nie może być prawdziwe ani nie może istnieć w rzeczywistości. Wreszcie owe racje ogólne są tak fałszywe, jak są nimi wszystkie racje, które przytacza się, aby udowodnić, że metafizyka jest nie tylko prawdziwa, lecz i konieczna - a z których żadna nie jest prawdziwa.

Lecz tym, czy metafizyka jest prawdziwa, zajmiemy

się później, teraz zaś zajmijmy się koniecznością istnienia metafizyki. Metafizyka, mówią, konieczna jest z trzech powodów: po pierwsze, dlatego że potrzebna jest jakaś nauka, która by udoskonalała nasz umysł jako boski. Bo, mówią, umysł nasz jest częściowo ludzki, częściowo boski. Jego ludzką część udoskonalają nauki przyrodnicze i matematyka. Jego boską część - nauka metafizyki, którą, jak powiedziałem, nazywają pierwszą filozofią, nauką boską, nauką nauk, teologią i wieloma innymi nazwami. Gdyby nie było metafizyki, nie byłoby, powiadają, żadnej nauki, która by udoskonalała nasz umysł jako boski i tak powstałoby niebezpieczeństwo, że umysł jako boski pozostałby niedoskonały, co uważają za wielką trudność. Po drugie [metafizyka potrzebna jest dlatego], że potrzebna jest jakaś nauka ogólna i powszechna, która by przekazywała i nauczała o orzeczeniach, jak mówią, najpowszechniejszych i najogólniejszych, takich jak byt, jedność, coś, prawda, akt, możliwość, konieczność, możliwość, skończoność, nieskończoność, zależność, niezależność, doskonałość, niedoskonałość, tożsamość, różność, przeciwieństwo, zgodność i inne tego rodzaju, które, jak mówią, są zasadami wszystkich nauk szczegółowych, a nie można rozważać ich w żadnej nauce, szczegółowej, ponieważ są powszechnikami i wydaje się, że mogą należeć równie dobrze do wszystkich nauk. Stąd, by owe orzeczenia ogólne były ujęte w jakąś naukę własną, w której by je przekazywano i uczano ich i by w ten sposób stały się znane, trzeba było, mówią, koniecznie stworzyć metafizykę, bo bez niej nieuchronnie nie moglibyśmy poznać tego wszystkiego, o czym wspomnieliśmy poprzednio, a bez znajomości tego, nie znalazłbyśmy również tego, co zależy od ich znajomości. Wreszcie [metafizyka potrzebna jest dlatego], by wśród wielu nauk szczegółowych była jedna nauka ogólna i powszechna i w przypadku, gdyby powątpiewano o przedmiocie lub jakiejś ważniejszej sprawie dotyczącej nauk szczegółowych, by wszystkie te nauki szczegółowe uciekały się do metafizyki jako do przełożonej i do królowej i prosiły ją pokornie,

by zechciała udowodnić i obronić swe podwładne wtedy, gdy się ich nie uznaje, bądź też wtedy, gdy istnieją wobec nich pewne wątpliwości. Bo jako funkcję i obowiązek metafizyki uważają to, że właśnie do niej, a nie do żadnej innej, należy udowadnianie szczegółowych zasad innych nauk. I tak gdyby na przykład filozofowi przyrody zakwestionowano istnienie ruchu, nie mógłby on postąpić ani o krok, jak to oni mówią, nie mógłby nic powiedzieć ani się obronić, lecz musiałby uciec się do najświętszego trybunału metafizyki i musiałby uznać to, co ona orzeknie o ruchu i do tego się zastosować. Gdyby zaś Arystoteles nigdy nie wynalazł metafizyki, zachodziłoby wtedy wielkie niebezpieczeństwo, że filozof przyrody nigdy nie mógłby udowodnić swego przedmiotu, tzn. że ruch istnieje, i my nigdy nie wiedzielibyśmy czy na pewno istnieje ruch w rzeczywistości, czy też nie. Oto są owe trzy sławne i wyborne przyczyny, z powodu których pseudofilozofowie mówią, że ta ich metafizyka jest nie tylko pożyteczna, lecz nawet konieczna i dlatego trzeba ją było koniecznie stworzyć.

Wszystko to wydaje mi się tak głupie i tak próżne, że gdy niekiedy o tym myślę, bardzo się dziwię, jak mogło się zdarzyć, że racje nie tylko fałszywe i kłamliwe, lecz nawet takie głupie i tak błahe, mogły paść na umysł człowieka, który nie byłby zupełnie głupim.

Bo odnośnie pierwszej racji dotyczącej udoskonalenia umysłu ludzkiego: Jeśli umysł nasz, czy to jako boski, czy to jako ludzki, mógłby udoskonalić się dzięki jakiejś nauce, która ma fałszywy przedmiot, jak to zostało wykazane, albo co więcej dzięki nauce, która sama po większej części jest fałszywa lub nieużyteczna (co zaraz udowodnię), wtedy przyznałbym, że metafizyka może udoskonalić [nasz umysł].

P odobnie odnośnie drugiej racji, tzn. odnośnie owych orzeczeń ń ogólnych i powszechnych, dla wyjaśnienia których, jak twierdzą, metafizyka jest konieczna i musi koniecznie istnieć, znowu twierdziłbym, że mówią prawdę, gdyby nie było tak, że orzeczenia te czy nazwy o wiele lepiej od metafizyków i pseudofilozo-

fów wyjaśniają i tłwnaczą gramatycy, leksykografowie i badacze języków; zresztą wyjaśnienie i wytłumaczenie tych orzeczeń i nazw należy bardziej do gramatyków i leksykografów niż do metafizyków i pseudo-filozofów.

Oba te twierdzenia chciałbym pokrótce udowodnić w ten sposób: (Rozpoczynam od drugiego.) Jest właściwością jednej jedynej gramatyki a nie żadnej innej umiejętność ności, by rozważać wszystkie wyrazy. Tak brzmi powszechne zdanie wszystkich poprawnie myślących i potwierdza to sam Arystoteles na samym początku księgi Td *meta tci fysikci* tymi słowy: „Ponieważ gramatyka jest jedna, rozważa ona wszystkie wyrazy”. Ponieważ więc tak się sprawa przedstawia, nie rozumiem o jakich wyrazach metafizyki plotą bzdury i paplają, uzurpując sobie wyłączne prawo do ich wyjaśnienia?

Jeżeli gramatyka rozważa wszystkie wyrazy, co przyzna jej nawet Arystoteles, to pytam, jakie wyrazy mogą jeszcze zostać do rozważania metafizyce? Żadne.

Tak więc rozważanie i wyjaśnianie wszystkich wyrazów, a zwłaszcza tych, które są wspólne dla wszystkich rzeczy lub przynajmniej dla większości z nich, nie należy do jakichś plotących bzdury metafizyków, lecz, jak powiedziałem, do gramatyków i do leksykografów. Bo wyrazów właściwych dla niektórych tylko nauk czy sztuk nie można przyłączyć do innych [nauk] bez

krzywdy tych nauk i sztuk, do których wyrazy te należą. Ale jakim sposobem metafizyka może i ma rozważać wyrazy ogólne i szczegółowe jakiejś nauki - na to nie można przytoczyć nigdy żadnej racji wystarczającej. Mówią, że metafizyka jest nauką ogólną i dlatego do niej należy wyjaśnienie powszechników. Następnie dodają, że gdyby nie wyjaśniała ich metafizyka, nie mogłaby ich wyjaśnić żadna inna nauka dlatego, że, jak widać, nie należą one w większym stopniu do jednej niż do drugich [nauk]. Ja twierdzę, że i jedno, i drugie [ich zdanie] jest jak najbardziej fałszywe, dlatego że metafizyka nie jest nauką ogólną, jak plotą, ale nawet nie jest prawdziwa, jak to nie-

bawem udowodnimy; Nawet gdyby w ogóle nie było metafizyki, to i tak wyrazy i ich znaczenia albo byłyby stosowane w książkach uznanych autorów, tak że bez żadnej metafizyki łatwo można **by** je było zrozumieć, albo na pewno już słusznie i lepiej wyjaśnialiby je, jak wyjaśniają w gramatyce - gramatycy, leksykografowie i badacze języków, i to o wiele prawdziwiej i słuszniej, niż to robią metafizycy w metafizyce.

Że tak właśnie jest, pokrótce wykażę na trzech lub czterech słowach, mianowicie na wyjaśnianiu znaczeń słów: „natura”, „rodzaj” i „całość”, tak by czytelnik na podstawie tych trzech łatwo mógł wyciągnąć wniosek o wszystkich innych. „Natura” mówi Arystoteles „jest rodzicielką twórczą i Bogiem metafizyków i stąd jest, że tak powiem, największym archimetafizykiem”. „Natura, mówią (mówi Arystoteles w IV księdze *Metafizyki*<sup>1</sup>) - w pierwszym znaczeniu - jest to rodzenie rodzących się [jednostek], w drugim znaczeniu jest tym, z czego rodzi się to, co rodzi się najpierw jak np. serce w człowieku, korzeń w drzewie, innymi słowy to, z czego najpierw coś jest lub coś się staje jak spiż lub drzewo w naczyniach spiżowych lub drewnianych. Istnieją jeszcze in ne. znaczenia wyjaśniające wyraz »natura« ale pomijam je, by nie uznano mnie (mówi Arystoteles) za zbyt nudnego”. Nie ma tu nic prawdziwego, przynajmniej po łacinie. Bo któż, mówię, znajdzie lub wyczyta u jakiegoś autora rozsądnie mówiącego, że natura jest rodzeniem rodzących się [jednostek]? Albo któż kiedy słyszał, by serce człowieka lub korzeń drzewa były naturą? A wreszcie kto znieśie i nie wyśmieję tego, jako ignorant, gdy usłyszy, że on mówi, iż spiż lub drzewo jest naturą dla naczyń spiżowych lub drewnianych? Jestem pewien, że nikt mówiący poprawnie nigdy nie wyraził się tak ani po łacinie, ani po grecku, nie mówiąc już o ogólnym zwyczaju wyrażania się ąie dopuszczającym w ogóle takiego sposobu mówienia. Pomijając już innych gramatyków i leksykografów, jeśli przeczytasz *Thesaurus*

<sup>1</sup> Arystoteles: *Metaph.*, ks. V (nie czwarta), rozdz. 4, s. 1014 b.



*Linguae Latinae*, w którym znajdują się wyrazy używane przez wszystkich prawie szanujących się pisarzy łacińskich, nie znajdziesz żadnych takich bzdur, a są tam wszystkie znaczenia, którymi oznaczono wyraz natura, i teksty, w jakich użyli ich szanujący się pisarze, zgodnie z powszechnym zwyczajem mówienia. W dalszym ciągu w tej samej księdze wyjaśniając znaczenia wyrazu „rodzaj” Arystoteles mówi <sup>1</sup>: Po pierwsze, „rodzaj” oznacza ustawiczne rodzenie wielu [jednostek] należących do tego samego gatunku; stąd np. mówimy o rodzaju ludzkim. Po drugie, [oznacza] tego, od którego pochodzi jakaś wielkość jako od rodzącego, stąd mówimy rodzaj Jończyków, rodzaj Hellenów. Po trzecie, [oznacza] pierwszy i wspólny podmiot różnych form, tak płaszczyzna jest rodzajem wszystkich figur płaskich. Po czwarte, [oznacza] to, co orzeka o wie'lu rzeczach.

W księgach *Topik* podaje jeszcze dalsze znaczenia, wśród których podaje definicję rodzaju <sup>2</sup>

Na cztery znaczenia wyrazu „rodzaj”, które Arystoteles podał w *Metafizyce*, prawie żadne nie jest zupełnie poprawne. Odnośnie pierwszego [znaczenia wyrazu „rodzaj”] jest ono zupełnie fałszywe. (Arystoteles) twierdzi bowiem, że rodzaj jest ustawicznym rodzeniem pewnych [jednostek] należących do jednego gatunku. W tym znaczeniu wyrazu „rodzaj” nie użył żaden pisarz mówiący poprawnie ani grecki, ani łaciński. Chyba że [Arystoteles] miał na myśli to, że rodzaj ludzi lub zwierząt trwa dzięki ustawicznemu rodzeniu i następowaniu jednostek - to owszem jest prawdą, ale coś innego znaczy, że rodzaj jest ustawicznym rodzeniem, a co inne go, że rodzaj trwa dzięki ustawicznemu rodzeniu. Odnośnie drugiego znaczenia - jeżeli jest ono tym samym, co Porfiriusz podał jako drugie, to odrzuciliśmy je już poprzednio w rozdziale pod tytułem *O rodzaju* <sup>3</sup>, stąd uważam, że nie

<sup>1</sup> Arystoteles: *Metaph.*, ks. V, rozdz. 28, s. 1024 a-b.

<sup>2</sup> Arystoteles: *Topika*, ks. I, rozdz. 5, s. 102 a.

<sup>3</sup> M. Nizolio: *De veris principiis*, ks. 2, rozdz. 1.

muszę tu już nic o jego fałszywości wspominać. Odnośnie trzeciego znaczenia, wydaje mi się, że nie jest ono wcale bardziej prawdziwe niż dwa poprzednie: Nie widzę, jak może być prawdą to, co [Arystoteles] twierdzi: „rodzaj jest płaszczyzną figur płaskich”, ponieważ, jak on sam twierdzi w dziele pt. *Organon*, „trójkąt i czworokąt oraz wszystkie tego rodzaju figury należą do rodzaju jakości, natomiast płaszczyzna należy do rodzaju ilości”<sup>1</sup>, chyba że powie, że rzecz jednej kategorii może stanowić o rodzaju rzeczy, która należy do innej kategorii - co jest sprzeczne nie tylko z prawdą, lecz nawet z nauką samego Arystotelesa.

O czwartym i ostatnim znaczeniu już nic nie powiem, bo fałszywość jego wykazałem już i odrzuciłem dostatecznie i stanowczo w tym samym rozdziale *O rodzaju*. Tak więc znów Arys toteles w *Metafizyce* [źle wyjaśnia] znaczenia wyrazu „rodzaj”, podczas gdy wszystkie jego znaczenia - prawdziwie i poprawnie wyjaśniają gramatycy i leksykografowie oraz potwierdzają je najbardziej charakterystycznymi przykładami najpoprawniejszych autorów, np. prócz dwóch z wyżej wspomnianych [znaczeń], czyli drugiego i czwartego, które Robertus Stephanus nierozważnie przyjmuje od dialektyków jako prawdziwe. Bo w owym czasie autorytet Arystotelesa był tak wielki nawet u wszystkich gramatyków (szczególnie u bardziej łatwowiernych i mało\_obeznanych w tych zagmatwanych badaniach), że wszystko, co on napisał, choć fałszywie i niedorzecznie, przyjmowali bezkrytycznie. Lecz my, jak się spodziewam, zdemaskowaliśmy już jego błędy i wady po większej części poprzednio i wykryjemy jeszcze, tak by odtąd nie mogły one już więcej szkodzić, chyba tylko komuś, kto jest zupełnie nieodświadczony i kto chce być oszukiwany.

O tym jak Arystoteles wyjaśnił fałszywie w *Metafizyce*<sup>2</sup> wyraz „całość” i jak głupio wprowadził poję-

<sup>1</sup> Arystoteles: *Kategorie*, ks. VII (VIII), s. IO a.

<sup>2</sup> Arystoteles: *Metaph.*, ks. V, rozdz. 26, s. 1023 b.

cie powszechnika - poprzednio dostatecznie już wykazałem częściowo w rozdziale „o całości”<sup>1</sup>, częściowo przy „ogólnym podziale rzeczy”, w którym to rozdziale doszczętnie zbiłem teorię powszechników<sup>2</sup>

Ponieważ tak się sprawa przedstawia, jakim sposobem metafizyka może być konieczna do wyjaśniania tych, jak mówią wyrazów, skoro stwierdziliśmy, że po większej części nie wyjaśnia ich ani prawdziwie, ani poprawnie, lecz błędnie i fałszywie?

Widać to na podstawie tego, co powiedziałem wyżej o wyrazach „natura”, „rodzaj” i „całość” oraz wielu innych, które pomijam, bym w wykazywaniu tego nie był zbyt rozwlekły. Ale nawet gdyby (metafizyk] wyjaśnił je najpoprawniej, gramatycy i leksykografowie słusznie powinni mu zabronić wyjaśniania ich i pisania na ich temat, dlatego że to wcale nie należy do niego ani do jego funkcji. Tak więc nie można udowodnić, że metafizyka jest nauką konieczną, bo ani nie udoskonala naszego umysłu w jego części boskiej, ani (dlatego że sama jest niedoskonała i fałszywa) nie może udoskonalić czegoś innego, następnie dlatego, że nie wyjaśnia owych ogólnych wyrazów, ponieważ stwierdziliśmy, że większość z nich wyjaśnia nieprawdziwie, a nawet gdyby wyjaśniała prawdziwie, pełniłaby funkcję nie własną, lecz cudzą. Czy może będzie konieczna do udowodnienia niektórych zasad nauk szczegółowych, których się nie uznaje lub podaje w wątpliwość? Bo, jak powiedziałem, jako zadanie i funkcję przydziela się metafizyce (jako nauce ogólnej) potwierdzanie i udowadnianie zasad nie uznawanych lub podawanych w wątpliwość. Ale to jest nie tylko fałszywe, lecz nawet bardzo śmieszne, bo pytam, jak metafizyka może potwierdzić i udowodnić zasady innych nauk, gdy sama posiada zasadę (czyli przedmiot, którym jest byt jako byt, jak to powiedziałem poprzednio) - fałszywą? Poza tym, w jaki sposób będzie ona mogła potwierdzić lub udowodnić

---

<sup>1</sup> M. Nizolio: *De veris principiis...* ks. 1, rozdz. 10.  
Tamże, ks. 1, rozdz. 6.

coś nieuznanego lub podawanego w wątpliwość, skoro nie dysponuje sylogizmami, indukcjami, sposobami argumentacji i wszystkiego tego musi pożyczać bądź od dialektyków, bądź też od mówców? Jest naprawdę bardzo ciekawe, w jaki sposób przyszło niegdyś na myśl Arystotelesowi lub komuś innemu, by metafizyce, która nie posiada żadnych narzędzi dysputowania i argumentowania, przydzielić zadania potwierdzania i ustawiania zasad innych nauk, by metafizyce, która po większej części jest fałszywa i sama nie może się obronić - przydzielić obronę innych [nauk]. Nawet gdyby tak było, to wtedy dopiero uwierzę, że słusznie przydzielono metafizyce to zadanie i tę funkcję, gdy zobaczę, że sama się obroni lub że jakiś metafizyk prawidłowo odpowie na to, co my przeciw niej powiedzieliśmy. Tak więc owe trzy powody, na podstawie których udowodniano, że metafizyka jest konieczna, okazały się fałszywe, śmieszne i czcze.

Arystoteles, a z nim wszyscy jego zwolennicy, perypatetycy, powstaje jednak znowu w obronie metafizyki, mówiąc w sposób przepiękny i ozdobny, lecz fałszywy i sofistyczny: „Tak jak ze wszystkiego, co zdrowe - jedne rzeczy są zdrowe we właściwym znaczeniu jak np. zwierzęta, a inne zdrowe w znaczeniu przenośnym jak np. zdrowy pokarm, zdrowy mocz, zdrowe lekarstwo, a przecież istnieje jedna i ta sama nauka zwana medycyną, tak też ze wszystkich bytów jedne są bytami »przez się« i »w znaczeniu właściwym« jak np. wszystkie substancje, inne zaś nie »przez się«, lecz »w czymś innym« i jakby »w znaczeniu przenośnym« jak np. wszystkie akcydensy; tak też musi być jedna i ta sama nauka, którą może być tylko metafizyka". Tak mówią oni, lecz ja odpowiem, że fałszywą i wadliwą racją usiłują obronić i wykazać, że metafizyka jest nauką konieczną i z konieczności istniejącą i że jest nauką ogólną, dlatego że choć przede wszystkim mówi o substancji jako o bycie szlachetniejszym i bycie „przez się", to również mówi o każdym akcydensie jako o bycie „w czymś innym", jakby [bycie] w znaczeniu niewłaściwym i metaforycznym.

I na podstawie tego, że to, co jest zdrowe w znaczeniu przenośnym, sprowadza się do tego, co jest zdrowe w znaczeniu właściwym, uważają, że to, co jest, istnieje w czymś innym i jest jakby bytem w znaczeniu przenośnym (jak np. akcydens), można sprowadzić do tego, co jest „przez się” i co jest bytem „we właściwym znaczeniu”, a więc do substancji. Tym odpowiadam i mówię w sposób następujący: Jeśli chodzi o to wszystko, co zdrowe w znaczeniu zarówno właściwym, jak i przenośnym - mają rację: istnieje jedna i ta sama nauka: medycyna, dla tego że bez poznania zdrowych pokarmów, zdrowego moczu, zdrowych lekarstw nie można skutecznie uzdrowić chorych. Jednak podobieństwo tego, co zdrowe, z tym, co istnieje, i medycyny z metafizyką nie jest dobre, trafne ani uzasadnione i jeżeli tak jest w medycynie, nie musi tak być w metafizyce. Bo medycyna jest nauką prawdziwą i konieczną, metafizyka zaś fałszywą i niekonieczną. Prócz tego ta sama racja, która upoważnia nas, że o pokarmie, moczu i lekarstwie mówimy, że są zdrowe w znaczeniu przenośnym, nie upoważnia nas do stwierdzenia, że jakość, ilość, czynność i inne akcydensy należy uznać za byty w znaczeniu przenośnym.

Któż jest bowiem tak bezwstydnym, że ośmieli się upierać, tak niedoświadczony, że ośmieli się twierdzić (a właśnie tak oni mówią), że [zdania], „jakość jest bytem”, „ilość jest bytem”, „czynność jest bytem” i wiele innych [zdań] tego rodzaju - że są to tylko wyrażenia niewłaściwe i przenośne, równoznaczne do tego, co mówi się, że zdrowy jest pokarm, zdrowy jest mocz, zdrowe jest lekarstwo? Na pewno nikt [tak nie powie], chyba tylko jakiś gaduła lub zręda dialektyczny lub jakiś bezwstydnym i natrętnym sofista. Ja jednak uważam, że tak, jak nie można sprowadzić tego, co jest bytem w sposób „niewłaściwym” - do tego, co jest bytem „przez się”, al?y utworzyć wspólną naukę, tak z całą pewnością akcydensów nie można sprowadzać do substancji, jako tego, co jest bytem „w czymś innym”, do tego, co jest bytem „przez się”, by ze wszystkiego mogła powstać jedna i ta sama

nauka, jaką ma być metafizyka. Lecz również próżny i pozbawiony wszelkiej siły dowodowej jest argument metafizyków mający udowodnić, że metafizyka jest nauką ogólną, tzn. mówiącą tak o substancji jak i o akcydensach. Bo chociaż substancję z powodu jej ważności i szlachetności Grecy nazywali *ousia*, nazywając ją jakby istotą (dlatego że sama, jak się wydaje, jest bytem „przez się” a nie bytem „w czymś innym”, podczas gdy o wszystkim innym mówi się, że jest bytem jakby obcym i istniejącym „w czymś innym”), to jednak substancja po łacinie i w innych językach nie nazywa się *ousia* i nieprawdą jest, że może ona istnieć bez akcydensów tak, jak i akcydensy nie mogą istnieć bez niej. Do ustanowienia bowiem i zachowania istoty substancji i akcydensów równie konieczna jest obecność akcydensów dla substancji, jak i substancji dla akcydensów.

Jednak wcale z tego nie wynika, że substancje i akcydensy wspólnie muszą być przedmiotem jednej i tej samej nauki ogólnej, a to dlatego, że są one rzeczami bardzo różnymi. Gdyby tak było, wszystkie nauki szczegółowe okazałyby się zbyteczne i niepotrzebne. Ale metafizycy znowu odpowiadają i starają się wybrnąć z tej trudności mówiąc, że metafizyka rozważa i omawia wszystkie byty tylko przez racje ogólne i wspólne, a naukom szczegółowym zostawia ich racje własne i specjalne, którymi one posługują się w materii szczegółowej i własnej. I ten dowód będzie aktualny, gdyby nawet metafizyce pozostawiono tylko jej charakter jako nauki ogólnej. Mimo to inne nauki nie będą zbędne, gdyż metafizyka i nauki szczegółowe nie posługują się tymi samymi racjami ani tym samym sposobem dowodzenia. Lecz ponownie występuję przeciw nim i twierdzę, że te ich racje ogólne i powszechne sposoby dowodzenia są pustymi nazwami i pustymi niedorzecznościami. Pytam ich bowiem: co kiedykolwiek prawdziwego wynaleźli tymi swoimi racjami ogólnymi i powszechnymi sposobami dowodzenia? Jakiej nauce obronili zasady? której z nich pomogli, gdy nie uznano jej przedmiotu lub wysunięto co do

niego wątpliwości? i wreszcie, poprzez tyle wieków, ile też posunęli się naprzód dzięki tej swojej sławnej i wspaniałej metafizyce? Odpowiedzą jednakże: czyż Arystoteles w III księdze *Metafizyki* nie udowodnił 1, że ta zasada jest prawdziwa, która mówi o istnieniu J'eałnym tego, co istnieje rzeczywiście, a przeczy istnieniu tego, co urojone, czemu zaprzeczali, jak mi się wydaje, jacyś tam głupcy i prostacy. Gdyby nawet ktoś zaprzeczył filozofowi przyrody istnienia ruchu, to czy właśnie racjami metafizycznymi, czyli ogólnymi, można udowodnić, że w rzeczywistości niezupełnie wszystko znajduje się w stanie spoczynku, lecz jeszcze istnieje coś, co się porusza? Tak, odpowiadają przeciwnicy. Ale ja im z kolei odpowiem, że bardzo mnie to dziwi i zdumiewa, jak można nie zauważyć braku doświadczenia, żeby nie powiedzieć - głupoty Arystotelesa w przedstawianiu, omawianiu i rozwiązywaniu tych spraw. Mianowicie gdyby Arystoteles w księgach *Metafizyki* nie występował przeciw owym głupcom, czyżby istotnie zachodziła obawa, że ród ludzki uwierzyłby tym, którzy powiadają, że dwa zdania przeciwstawne mogą być równocześnie prawdziwe i fałszywe i gdyby nie wynaleziono owej sławnej metafizyki, uważam, że należałoby się obawiać, że gdyby ktoś powiedział, że nie ma ruchu, to nie tylko wszyscy ludzie i wszystkie zwierzęta, lecz nawet rzeki, niebo z planetami i wszystkimi gwiazdami musiałyby stanąć nieruchomo, i podobno nigdy byśmy się nie poruszali. Co za dziecinne brednie! Co za głupia mądrość, jeżeli wątpimy o rzeczach tak oczywistych i że po to, by przestać wątpić, musimy wyczekiwać pomocy metafizyki i metafizyków. Prawdą jest to, co w pewnym miejscu powiedział Cyzeron - że nie można wymyśleć takiej niedorzeczności, której by już nie powiedział jakiś filozof. Już dla niektórych [ludzi] nazwa filozofa słusznie zaczęła być śmieszna i haniebna<sup>2</sup> Lecz, jak

<sup>1</sup> Arystoteles: *Metaph.*, ks. 3, rozdz. 2, s. 996 b.

<sup>2</sup> Cyzeron: *O wTóźbi ar stw ie*, ks. 2, rozdz. 58, s. 119 (Warszawa 1960, s. 375).

uważam, dosyć już widać, że metafizyka, jak to stwierdziłem na początku, po pierwsze, nie jest nauką prawdziwą, bo dotyczy bytu jako bytu, tj. przedmiotu najbardziej ogólnego i najbardziej fałszywego oraz dlatego, że wiele wyrazów wyjaśnia fałszywie i niezgodnie z ogólnie przyjętym zwyczajem mówienia u uznanych pisarzy, a nawet gdyby wyjaśniała jak najpoprawniej, wypełniałaby nie własne zadania, lecz zadanie cudze, tj. gramatyka, leksykografa lub badacza języka. Następnie nie jest konieczna dlatego, że nie udoskonala naszego umysłu, lecz raczej miesza go i zamąca: nie udowadnia zasad innych nauk, dlatego że nie posiada żadnych narzędzi dowodowych i dlatego, że skoro sama obronić się nie może, to tym mniej nie obroni innych. Wreszcie [metafizyka] nie jest nauką ogólną, dlatego że wszystkie racje, którymi starają się przydać jej ogólność, są albo fałszywe, albo słabe, albo nawet śmieszne. Nie chcę przez to powiedzieć, że w metafizyce czytelnicy nie znajdą wielu rzeczy prawdziwych i pożytecznych, lecz twierdzę, że o wiele więcej jest rzeczy fałszywych, nieużytecznych i śmiesznych, niż prawdziwych, użytecznych i poważnych. Stąd też Arystoteles i perypatetycy naukę tę umieścili niesłusznie w trzeciej części filozofii teoretycznej, a ponieważ dostała się tam niesłusznie, należy ją wyrzucić z liczby nauk i umiejętności. Wyrzucić należy ją jednak w taki sposób, aby to, co jest w niej prawdziwe lub pożyteczne, przenieść do jakiejś innej sztuki i nauki prawdziwej, tj. częściowo do gramatyki, do leksykografów, do której i do których po większej części należy; częściowo zaś do filozofii przyrody, do której na drugim miejscu należy najwięcej; częściowo do retoryki, której nie jest obce to, co dotyczy definicji; częściowo do teologii, do której należy, jak się wydaje, cała XII księga *Metafizyki*, wreszcie częściowo do etyki i polityki z powodu niektórych rzeczy, które są rozsiane po różnych miejscach.

przełożył Jerzy Ochman



# GIULIO CESARE SCALIGERO

(1484-1558)

## *Do Cardana*

Rozdział 358 z dzieła *Egzoterycznych dyskusji księga 15 o subtelności*, do *Girotama Cardana (Exotericarum exercitationum liber XV de subtilitate ad Hieronymum Cardanum*, Paryż 1557; wg wyd. z r. 1592, s. 1095 i 218- 224). (Pierwszych **14 ksiąg** Scaligero nie napisał.) Pod pozorem polemiki z Cardanem Scaligero rozwija tę samą filozofię - materialistyczną interpretację arystotelizmu.

### *Czy spokój jest tym, co sprawia radość umysłowi?*

Mówisz, Cardanie, że wieczny spokój jest tym, co sprawia radość wszelkiemu umysłowi. Jest jednak przeciwnie, [nie spokój, lecz] - wieczny ruch. Rzeczy materialne cieszą się spokojem po zmęczeniu. To, co jest ruchliwe, chętnie odpoczywa w swoim mie jscu. Poruszają się bowiem po to, by odpocząć. To jest jed na z doskonałości, o których poprzednio mówiliśmy. Umysł zaś jest w wiecznym działaniu, jednak nie po to, by odpoczywał, lecz aby był w wiecznym ruchu. Czymże innym jest poznanie ;Boga Najlepszego i Największego i miłość wypływająca z niego, jak nienasyconym pragnieniem tkwienia w jego nieskończoności? Celem tego działania nie jest spokój, tak że wydaje się, że działa- nie to nie będzie miało żadnego kresu. Bo w jakim czasie wypełni swój bieg to, co jest ponad wszelkim czasem? Odpowiedz: Starożytni przekazali nam, że spo- czynek towarzyszy szczęściu. Mianowicie spokój i za-

bezpieczenie przed zniszczeniem jest wtedy, gdy jest poza i ponad czymś. Zaprzestanie dalszego badania jest wtedy, gdy jest ponad i poza czymś. Na tym polega odpoczynek. W ten sam sposób całe niebo odpoczywa w swoim miejscu. Jego części poruszają się w ciągłych obrotach tak, że nieskończoność machiny ruchu, dążącego ustawicznie do celu, jest podobna do nieskończonej figury. Twoje zaś słowa sprawiają ci ciągły kłopot. Gdy mówiłeś, że rzeczy „najsztubtelniejsze albo zawsze poruszają się jak niebiosy, albo zawsze są w spoczynku jak umysł”, śmiesznie dodałeś: „umysł zaś z istoty jest substancją i dlatego jest w spoczynku”, tak jak gdyby istota nieba nie była substancją. Zdanie nie do przyjęcia i godne skreślenia.

### *O wieczności świata.*

#### *Analiza tekstów boskiego Platona*

Chcąc mówić o naturze nieba, słusznie zaczynasz od substancji, ale... nic o niej nie mówisz. Wymyśliwszy bowiem wszystkie e subtelnosci zajmujesz się różnymi drobiazgami. Wypowiedz się, Cardanie, na temat tych kilku drobiazków. Czy w niebie jest materia? Bo religia domaga się od niektórych, aby przyłączyli się do zdania tych, którzy to twierdzą. Jeśli tak, to czy jest ona identyczna z naszą ziemską [materią]? Arystoteles w IX i XII księdze *Boskiej filozofii* twierdzi, że w niebie jest materia, bo niebo ma możność „póthen”, „pe”. Materia ta nie jest zrodzona, lecz jest ruchliwa. Platonscy bazarze wyśmiewają nas swymi wykrętami i mówią: Jak istnieje pewna forma materialna tkwiąca w materii pierwszej, która zaledwie jest formą (mają na myśli formę cielesności), tak też jest jakaś materia, która zaledwie jest materią. Taka właśnie jest materia nieba. Dlatego też mart:erię tę nazywają fo[’malną albo jakoś inaczej, właściwie, nie wiem, jak. Słucham jednak słów. „Pragnę usłyszeć to, co nasyciłoby moją pierś”, lecz niczego nie słyszę. Rzeczywiście posiadam umysł zbyt mało rozwinięty i zbyt słaby i nie rozu-

miem, jak jedna materia może różnić się od innej materii czymś innym niż przez dochodzącą formę, dzięki której staje się czymś określonym. Nie zmienia się istnienie, lecz w istnieniu zmienia się jej istota. Forma cielesności różni się od każdej innej formy. Ci, którzy temu przeczą w ogóle albo w odniesieniu do naszej [ziemskiej materii], powiadają, że w dobrze urządzonym państwie nie wypada, aby ksiązę miał ten sam pojazd, co krawiec. Jak to możliwe, by materia, która ma formę nieba, była identyczna z materią, która ma formę żuka? W dodatku materia zawsze szykuje nieszczęście, to jest zepsucie, które jest warunkiem przemiany. Prócz tego, gdyby niebo poiaadało tę samą materię, co ogień, niebo działając na ogień cierpiałoby z kolei od ognia. Wydaje mi się, że subtelny myśliciel jest zmuszony wprowadzać nowe byty do rejestru przyrody (*Census naturae*) i to bez wyraźnej konieczności. Uważam, że przede wszystkim należy odrzucić to, że materia szykuje zniszczenie - co wykazaliśmy w 1 rozdziale *Wybornych ćwiczeń*. Nic bowiem nie stoi na przeszkodzie. W jednej części materii jest tylko forma z jakościami, która ma coś sobie przeciwnego; w drugiej części forma bez żadnych swych jakości. Natura daje materię w pierwszym rzędzie i przez się nie po to, by zachodziły przemiany potrzebne do rodzenia, a więc nie po to, aby gdziekolwiek jest materia, tam zachodziło również rodzenie, lecz po to, żeby była ona substratem formy cielesności w substancji oraz żeby przyjmowała ilość i kształt. Ilości potrzebuje ona do zmiany miejsca, a kształtu dlatego, że każde ciało jest i powinno być skończone. Kształt nie jest bowiem niczym innym, jak to powiedzieliśmy gdzie indziej, jak granicą albo ukłiudem granic. Albowiem powierzchnia jest granicą ciała, linia - granicą powierzchni, a punkt - granicą linii. Kształt zaś jest ich układem. Niech nikt nie sprzecza się o punkt: nie konstytuuje on bowiem kształtu w taki sposób, jak linia na powierzchni. Definicja ta nie jest więc subtelna. Kształt jest tym, co mieści się w obrębie określonych granic, nie jest zaś linią, którą zamykają punkty. Z tych to przy-

czyn materia pierwsza została stworzona przez postanowienie boże. Materia druga zaś w celu mniej szlachetnym: ze względu na rodzenie. Niepra wdą bowiem jest, co mówią, że to, co ma materię wspólną, zachowuje się z kolei między sobą czynnie i biernie, co bardzo uczenie nazwano wzajemnym oddziaływaniem na siebie. Zdarza się jednak tylko tam, gdzie są jakości przeciwne. Obawiano się, by z powodu wspólnej materii niebo nie ucierpiało od ognia. Forma nieba nie oddziałuje na byty niższe przez jakości jednorodne z jakościami niższymi. Nie można też przyjąć tego, co zarzucają, mianowicie: gdyby niebo miało tę samą materię (co ziemia), to forma nieba stałaby się czymś lichym z powodu tożsamości z naszą materią. Przeciwnie! ziemską materię z powodu szlachetności nieba staje się wartościowszą. Jeżeli przyjrzeć się jej bliżej, jest ona w ogóle rzeczą boską (*[nostra materia] divina res est*): mianowicie spośród tylu innych bytów ona jest najwiksza i jedynie ona jest z istoty swej wieczna i niezmienna. Nigdy bowiem sama nie psuje się, lecz zepsuciu ulega tylko to, co jest w niej złożone.

Prócz tego materia naszej ziemi nie może umniejszyć szlachetności nieba, ponieważ istotą materii jest zdolność przyjmowania, czyli możność. Nie jest więc czymś czynnym, a to, co nie jest czynne, nie może czynnie oddziaływać na niebo. A odwrotnie, zmienia ją forma nieba tak, że uczonym, o których mówiliśmy poprzednio, wydaje się, że jest ona inna. Zaiste nie uważam, by materia tego bytu złożonego, jakim jest nasze ciało, miała różnić się od materii odchodów oślich czy krokodylich. Ponieważ ciało ludzkie będące podmiotem boskiej substancji (*corpus humanum est] subiectum divinae substantiae*), która nazywa się umysłem, chociaż rozkłada się, nie jest wcale, albo prawie wcale, mniej szlachetne niż ciało niebieskie. Góruje zaś nad nim atrybutem prostoty, miejsca i funkcji, jakkolwiek ciało niebieskie jest bardziej aktywne i w swej istocie o wiele bardziej godne podziwu. Jeżeli zaś wierzymy, że przed końcem [świata] pojawi się nowy człowiek i że jego przyszlą siedzibą będzie niebo, to tym bar-

dziej stawiam człowieka wyżej niż niebo. A więc materia ziemiska, na skutek takiego oczyszczenia, nie różni się od materii nieba. Materia nieba zasługuje na wyróżnienie nie dzięki swej naturze, lecz dzięki formie. Jeżeli zaś, jak niektórzy uważali, niebo ma jedną formę, dzięki której jest niebem, a drugą, mianowicie inteligencję, dzięki której się porusza, człowiek tymczasem jedną tylko formę - intelekt, dzięki któremu jest tym, czym jest, i dzięki czemu nazywa się człowiekiem - to materię człowieka uznalibyśmy za szlachetniejszą dlatego, że ma szlachetniejszą formę.

Wynikałoby stąd, że forma nieba byłaby tylko formą ciała, nie mającą jednak mocy poruszania go. Według tej hipotezy poruszałaby niebem [nie jego własna forma, lecz] inteligencja.

Mamy także inne dowody równie znakomite i równie subtelne, które to potwierdzają. Ponieważ są one pełne głupich i niezrozumiałych wywodów, nie myślę zadawać sobie trudu zagłębiania się w nie, nie chcę dobrze ich rozumieć, nawet gdyby mi kazano. I tu, jak uważam, dobrze będzie przypomnieć sobie to, co już gdzie indziej zbiliśmy, o dążeniu materii pierwsze j. Twierdzenie, że materia pragnie form jest zupełnie fałszywe; wszystkie bowiem posiada (*Falsum est: Materiam formas appetere, omnes enim habet*).

Wszystkie materie zindywidualizowane są częściami materii pierwszej, która jest jedna. Dlatego też dalekie od prawdy jest to, że materia kamienia pragnie innej, szlachetniejszej formy. W ten bowiem sposób wszystkie materie pobudzałyby się do pragnienia materii bądź ludzkiej, bądź niebiańskiej. Nietrudno wykazać, jak to jest śmieszne i niedorzeczne. Po pierwsze: dążenie takie byłoby daremne, a przecież natura nie czyni nic na próżno. Aksjomatu tego używał Arystoteles tak często, że zbędnym jest przytaczanie tekstów, aby to wykazać. Nigdzie jednak go nie uzasadnia. My jednak żądamy uzasadnienia. Powiedzą: dlatego, że Natura jest najmądrzejsza. Ale i to wymaga udowodnienia. Dlaczego mędrzec nie czyni nic na próżno? Dlatego, że to, co jest na próżno, nie ma celu, a mę-

ci.rzec kieruje się celem, a to, co jest na prozno, tym samym nie jest. To, co nie istnieje, nie może bowiem poruszać. Głupiec kieruje się nie celem, lecz fałszywym pozorem celu. Ale do rzeczy! Gdyby materia pragnęła lepszej formy, pragnęłaby tylko jednej formy. Już ją jednak posiada. Pod nią znajduje się jakaś część materii. A jak może część sprzeciwiać się drugiej części materii tego samego rodzaju? Materia pierwsza stanowi bowiem jeden byt niepo<lzielny, jak np. masa wosku. Jedna jego część ma kształt świecy, inna część - rzeźby, inna - kuli, inna - tabliczki. Ale część od części nie różni się istotą, stąd też [nie różni się] funkcjami wypływającymi z istoty. A więc nie różni się też pożądaniem. Dlatego jedna część nie będzie pragnąć zepsucia drugiej części. Pragnęłaby zaś, gdyby pragnęła jej formy. Co więcej, pragnęłaby zagłady wszystkich form nieszlachetnych i to ze swej istoty. Nie można bowiem pragnąć stanu lepszego, nie pragnąć tym samym pozbawienia się stanu gorszego. Wynika to bowiem samo przez się. [Powiadają:] „człowiek nie jest osłem”. Okazuje się jednak, z najwyraźniejszych przykładów przyrody, że to nie jest prawdą. Albowiem z osła, zwierzęcia dla nas bardzo pożytecznego, rodzą się szerszenie, coś naprawdę bardzo wstrętnego i bardzo szkodliwego dla rodzaju ludzkiego. Z ludzi powstają robaki. Czyżby materia pierwsza dziwnym dążeniem pragnęła wyzbyć się formy ludzkiej po to, by zdobyć rozkosze cuchnącego trupa, po którym robak przyjmowałby i formę, i postać?

Niech powiedzą, że robak jest doskonalszy od człowieka. Materia nie ma możliwości wyboru form. Ten, który ustanowił materię i nadał jej formy, chciał, by każda była zadowolona ze swojej. Nie dał materii pragnienia zmiany, lecz pragnienie doskonałości. Każda jej część udoskonala się jaką bądź formą i całą [materia] wszystkimi [formami]. Nie potrzebuje więc zmiany, nie może bowiem [dzięki nim] nic utracić ani uzyskać. A owe bzdury, wyhodowane w umysłach rozpróżnionych dyskutantów, zostały uszyte grubymi nićmi. Niebo - z powodu różnicy obu natur - na-

stręcza prócz tego jeszcze inne trudności. Jego bowiem budowa jest bardzo daleka i różna od budowy naszych rzeczy. Tu bowiem ciała istnieją na podstawie stałości ziemi. Tam nie ma ziemi, a więc jest inna podstawa. Tu, dzięki wodzie, cząsteczki są zwarte i ciągłe. Tam nie ma wody. Czyż więc można w obydwu dopatrzeć się jakiejś analogii? Zgodnie z tym, co tłumaczyli nam mędrcy chaldejscy i co przekazali potomności, według pierwszej terminologii, niebo oznaczało być złożony z wody i z ognia. Takie określanie zachowują Hebrajczycy po dziś dzień i dlatego tak wiele mowy o tych wodach w Piśmie świętym, ponieważ odnoszą się one do niebios i do krain nadniebnych. Prócz tego należy zbadać czy w niebie jest materia druga, ta sama, co i tu. - Nie wydaje się. Nie wszystkie gwiazdy zawsze świecą jednakowo, lecz inaczej Syriusz, a inaczej Rigel <sup>1</sup>. Inny jest piorun Jowisza, a inn y ogień Marsa, od obu zaś różni się ogień Saturna. Na cokolwiek spojrzysz, wszystko nazywasz - pozwalając sobie na swobodny sposób wyrażania się - substancją. Wydaje się, mówisz, że niebo ma substancję różną. Można to poznać na przykładzie zarówno gwiazdy Canopus <sup>2</sup>, która jest ciemna, jak również z plam na Księżycu.

Wydaje mi się, że śladem żegla r zy nazywasz Kanopem pierwszą gwiazdę za Krzyżem Południa. Nie wiem, na jakiej podstawie czynicie to, ty i inni, gdy porównuję to z tekstem Ptolemeusza. Ptolemeusz napisał bowiem w 7 rozdziale *Geografii*: „Kanopa mogą oglądać również ci, którzy mieszkają poza zwrotnikiem Raka”. A tymczasem sławny matematyk, klient mojego ojca, Paweł z Middelburga pouczył mnie, że wychodząc z równika można przybliżać się tylko do jednego z dwóch biegunów. Stąd zbadaj, czy Kanop, o którym mówi P tolemeusz, jest gwiazdą tożsamą z twoim Kanopem.

Może ktoś ją tak nazwał od egipskiego miasta Canopus? Ale dlaczego? Należało (Cardanie] popisać się eru-

<sup>1</sup> Gwiazda w gwiazdozbiornie Oriona.

<sup>2</sup> Gwiazda r., w gwiazdozbiornie Kilu.

dycją. Pierwotni mieszkańcy Indii nazywali niegdyś biegun przeciwległy naszej Gwieździe Polarnej - Dramazą. To, że obecnie nie wiemy, jak go nazywają, stało się wskutek niedbałości Wespucjusza, War. tomiana i innych. Twoje zaś słowa dodają do tego ciekawego zjawiska - świadectwa jeszcze mniej znane niż sama sprawa. To, co u retorów jest już wielką wadą, w filozofii jest ciężką zbrodnią. W samej rzeczy, jeżeli części nieba są nam znane - jedne bardziej gęste, drugie mniej, jedne przezręczyste, drugie nie, to powinno to raczej potwierdzać twoje zdanie. Następnie mogłeś powołać się na opowiadania Wespucjusza. O wiele łatwiej doszedłbyś do tego i poparł to wypowiedziami poprzedników niż przez Kanopa. Fakt, że gęstości i rzadkości, barwy i światła ciał niebieskich nie są tego samego rodzaju, widać z samych gwiazd, w porównaniu z pozostałą przestrzenią nieba. Poa. obnie jest z plamami na Księżycu. Prócz tego każda gwiazda ma inne światło: stałe, drżące, drgające, wyraźne, słabsze, białawe, blade, złote, czerwone, a nawet, jak to zauważył Wespucjusz, ciemne. Należało iść taką drogą, godną filozofa subtelnego. A tymczasem z tej twojej wełny tak bardzo nieudanej można wyczesywać tylko ciernie. Jeżeli zaś nazywasz substancję syntazą, to wolałeś w tym twoim zawodzie subtelności iść za grubiańskim i barbarzyńskim nadużyciem lekarzy. Lekarzy broni powaga największego ich autorytetu, który w wielu miejscach głosi, że nie należy się wcale troszczyć o słowa. To samo powiedział kiedyś Platon. Ale gdy przyjrzymy mu się bliżej, z jaką wielką troską dba on o dobór słów w *Polityku*; a w *Kratylosie* z jaką energią porządkuje szyk wyrazów w hufcach przyrody. Z jak wielkim pietyzmem, że powiem najłagodniej, waży on słowa Archigenesa. Łatwo pojmujemy, że pozwalali na niedbałość innym, a u siebie jej dopuścić nie chcieli. Ty, który wyznajesz subtelność w rzeczywistości i w mowie, jakim okazujesz się autorem?

Największa bowiem subtelność mowy polega na tym, by przedstawiać rzeczy w sposób precyzyjny. Tu jest substancja, materia, forma, byt złożony, niczego takiego



nie ma natomiast ani na Księżycu, ani w niebie; nie ma tam nawet różnorodności ciał. Glob Księżyca nie ma innej formy niż jego niebo, istniałyby bowiem dwie formy, co jest fałszywe. Jest on bowiem jedną istotą, żywą i boską. Nie ma też dwóch materii, byłyby bowiem bytem złożonym z wielu elementów. Materia druga polega bowiem na tym, że jest mniej lub więcej tego lub innego elementu. Stąd nie ma wielu [różnych] materii, lecz glob ma więcej materii w porównaniu z równą mu częścią nieba. Różnią się bowiem spistością i układem wewnętrznym. Niebo jest rzadsze, a glob jest gęstszy i nie można przyjąć przenośni starożytnych, według których gwiazda jest na niebie jak sęk w desce. Gwiazda jest bowiem niebem, tylko z tym, że gęstym, a niebo jest gwiazdą, tylko z tym, że rzadką. Toteż, z powodu bliższego położenia części, niebo przestaje być przezroczyste. Można to zauważyć na przytoczonym przykładzie tkaniny gęstszej albo rzadszej. Nie wolno ci bowiem nazywać su bstanc ji raczej grubą niż okrągłą. Jest to bowiem denominacja <sup>1</sup>. Nie jestem tak uparty, bym twierdził, że nie można substancji nazwać okrągłą i ukształtowaną. Nie mogę cię jednak uznać za stałego i gorliwego obrońcę subtelności: stale domagasz się precyzyjnego wyrażania się od wszystkich autorów starożytnych i nowszych, a jednocześnie sądzisz, że tobie wolno bez nagany przyznawać substancji to, co jest tylko jej właściwością i tak mieszać kategorie, że su bstanc ja niczym nie różni się od relacji. **W** drugiej księdze O *niebie* jest napisane, że substancja gwiazd i nieb.a jest identyczna, a stąd można wywnioskować, że w niebie nie ma różnej substancji, podobnie jak u Awerroesa w trzeciej dyspacie czytamy, że nie dopuszcza on różnorodności w niebie. A jednak jedne części różnią się od drugich np. rzadkością, gęstością i wzajemnym stosunkiem części jak również ruchem wolniejszym lub szybszym.

przełożył Jerzy Ochman

<sup>1</sup> Denominacja oznacza tu przypisywani e substancji cech posiadanych akcydentalnie w taki sposób, jak gdyby posiadała je przez się.

# SERTORIO QUATTRO MANI

(ok. 1541-1607)

## *Podstaw owe pojęcia filozofii Telesia*

Fragmety z dzieła pt. *Fiwzofia B. Telesia* (*La filosofia di Bernardino Telesio ristretta in brevitd e scritta in lingua toscana*, 1589, nowe wydanie, Bari 1914), którą autor wydał pod pseudonimem: Montano Academico Cosentino (s. 77-79, 86-87, 97, 103).

Stulecia nasze były tak szczęśliwe i tak bogate w wielkie i wspaniałe umysły, że nie muszą bynajmniej zazdrościć starożytnym, ani - być może - i tym, które po nas nadejdą. Zrodziły bowiem ludzi, z których jedni okazali się znakomitymi w różnych naukach i umiejętnościach, drudzy wynaleźli rzeczy bardzo pożyteczne i przyozdabiające życie ludzkie, inni zaś przeprawiwszy przez różne morza odkryli lądy i kraje nie znane poprzednim pokoleniom. Jednakże największym cudem (jeśli nie przemawia przeze mnie zaślepienie, spowodowane nadmiernym uwielbieniem dla pamięci tego męża) był Bernardino Telesio, którego nie zadowoliło to, co na tematy filozoficzne pisali starożytni i który przenikliwością swego umysłu i trudem wielu lat pracy badawczej stworzył doktrynę tak prawdziwą, tak wyraźną i tak dobrze uporządkowaną, że nie ma w niej ani najmniejszej części, która nie zgadzałaby się ze zmysłami i z rozumem - a wyłożył ją w wielu traktatach. Skoro jednak niebiosy nie dają wszystkiego jednemu człowiekowi i skoro na tym świecie nie ma żadnej rzeczy, która odznaczałaby się absolutną doskonałością pod każdym względem, więc i on - będąc czło-

wiekem, który strawił całe życie na studiowaniu dzieł innych autorów i na odkrywaniu nowych rzeczy i nowych rozumowań i który bardzo późno zabrał się do przelewania na papier własnych myśli - wyłożył swoje odkrycia językiem łacińskim, a przy tym IStylem tak ciężkim i tak trudnym do zrozumienia, że bez pomocy ustnych objaśnień dotarcie do tych myśli wymaga bardzo wielkiego wysiłku i trudu. W związku z tym, żeby utorować drogę tym, którzy chcieliby wnieść swój umysł do poznania tych tajemnic a nie są dostatecznie otrzaskani z terminologią filozofów, sporządziłem w języku ludowym krótkie i jasne streszczenie poważnej części jego ksiąg, aby młodzież nie posiadająca dootatecznego przygotowania mogła bez większego trudu przyswoić sobie ich treść[...]

*Pewne terminy, których używa Telesio i których poznanie jest niezbędne dla zrozumienia jego filozofii*

Natury działające, zasady przeciwstawne, formy, substancje są dla Telesia tym samym.

Materia, podłoże, ciało, masa cielesna, są tym samym.

Forma jest tą substancją, która daje byt rzeczom i która sprawia wszelkie działanie i wszelką czynność, którym rzeczy podlegają. I dlatego mówi się, że ciepło jest formą ognia a zimno jest formą ziemi.

Forma, w innym znaczeniu, jest tym kształtem, który widzimy w ciałach, a więc długim lub krótkim, szerokim lub wąskim albo kulistym. I dlatego mówi się, że niebo i ziemia' mają kształt kulisty i że wilgotność nie trwa w swojej własnej formie, ale chętnie przyjmuje wszelką formę obcą i że to, co suche, trwa w swojej formie i niechętnie przyjmuje inne formy.

Wygląd (*specie*), oblicze, aspekt, zjawisko są tym samym, jak na przykład światło i barwa.

Wilgotne nie oznacza rzeczy mokrej, ale rzecz delikatną i subtelną jak na przykład ogień, toteż słusznie

rzekł pewien dzielny człowiek: „Ogień, który mnie pali lodowatym zimnem”. Tak to zresztą rozumie również Arystoteles.

Telesio odróżnia czynność (*azione*) i działanie (*operazione*), nazywając czynnością to, co natura lub substancja czyni w innych rzeczach, a działaniem to, co czyni w samej sobie. Słońce coś czyni, kiedy ogrzewa i zmiękcza ziemię i przekształca ją w różne rzeczy, działa zaś wówczas, kiedy się porusza. Ziemia coś czyni, kiedy stwardnia i oziębia rzeczy i przemienia je w swoją naturę, działa zaś, kiedy stoi w miejscu i jest nieruchoma, ponieważ jej właściwym działaniem jest nieruchomość.

\*

[...] Telesio uważa, że zasady rzeczy są trzy: dwie natury czynne, które działają, i jedna, która podlega działaniu tych natur czynnych i przyjmuje je w siebie, a więc Ciepło, Zimno i Materia. I że ciepło i zimno zawsze coś czynią i zawsze walczą między sobą i że materia jest zawsze przeobrażana to przez jedną z tych zasad, to przez drugą. I że z ciepła wraz z materią uformowane jest Niebo, a z zimna i innej części materii utworzona jest Ziemia. I że z walki tych dwóch pierwszych ciał rodzą się wszystkie inne ciała, które widzimy na tym świecie [...]

Rzeczy, które widzimy na tym świecie, są nieskończone, niezliczone i jak najbardziej różne od siebie, ponieważ te dwie natury czynne, z których są uformowane i utworzone wszystkie te rzeczy, są najrozmaitszy sposób osłabiane i przekształcane jedna przez drugą. I dlatego wyłącznie z tych dwóch tworzone są rzeczy niezmiernie liczne i jak najbardziej różnorodne.

*przełożył Andrzej Nowicki*

# BERNARDINO TELESIO

(1509-1588)

## O najwyższym dobru o przedsiębiorczości o ambicji (1586j)

Fragmety z IX księgi głównego dzieła Telesia *O naturze wszechrzeczy według jej własnych zasad* (*De natura rerum juxta propria principia*, tom 1, Rzym 1565, tom 2, Neapol 1570, tom 3, Neapol 1586; tekst. według wyd. V. Spampanato, t. 3, Rzym 1923, s. 194-195, 204, 241- 242).

Sprawca i budowniczy wszystkich rzeczy nie jest ani bezsilny, ani beczynny, ani złośliwy; nie zaniedbuje sprawy zachowania bytów, które sam stworzył. Nie należy także sądzić, że nie potrafił lub nie chciał obdarzyć bytów zdolnością, dzięki której mogą same zachowywać swoje istnienie. Jest najpotężniejszy, najlepszy i najmądrzejszy.

A więc każdemu z osobna dał to, co należało dać, aby zachowywał swoje istnienie tak długo, jak trzeba. Przeto, gdy budował świat z przeciwieństw, które się wzajemnie gubią i niszczą, obdarzył wszystkie byty odczuciem cudzych działań i własnych uczuć. Odczuciem bardzo przyjemnym i miłym w przypadku tych rzeczy, które sprzyjają rozwojowi i zachowaniu istnienia, natomiast przykrym i gorzkim w przypadku tych, które niszczą i ranią, po to, by pierwszych poszukiwać i cenić, a drugich unikać i stronić przed nimi. Ducha zwierząt obdarzył ponad to pamięcią uczuć przeszłych, aby dobre rzeczy lub złe raz kiedyś odczute przez zmysły, rozpoznawały jako dobre i złe i wiedziały o tym nawet

wówczas, kiedy ich działania w danym momencie nie doznają, a następnie, żeby pragnęły pierwszych a nie-nawidziły drugich. Nie ulega więc wątpliwości, że dobro, dla osiągnięcia którego duch jest poruszany, polega na zachowaniu jego istnienia. Nie tylko zresztą duch, ale w ogóle jakikolwiek byt nie może pragnąć i pożądać innego dobra niż to, żeby zachowany został we własnej naturze, i aby na zawsze powstał takim, jakim jest. Nie ma też dla niego innego zła jak uleganie zniszczeniu. [...] A więc nie powinno się mieć do nas pretensji o to, że uważamy za dobro to, do czego nakłania nas sama natura i co duch może osiągnąć swymi własnymi siłami. Właśnie przez badających naturę rzeczy winno być poszukiwane to dobro, które duch może zdobyć dzięki swej własnej naturze i swoim własnym siłom.

\*

Przedsiębiorczość (*sollertia*) jest tą dzielnością, która wynajduje i wskazuje sposób zdobywania rzeczy; ta zaś, która przepisuje sposób używania ich, nazywa się hojnością, a jeśli dotyczy przyjmowania pokarmów - trzeźwością. Czystością zaś nazywa się ta dzielność, która poskramia popęd płciowy i kieruje nim. A ponieważ rzeczy, które są zdobywane dla zachowania ducha, wydobywane są z wielkim trudem i wśród wielu niebezpieczeństw, więc duch nimi obdarzony bardzo się cieszy, rozszerza, raduje, natomiast pozbawiony ich bardzo się smuci, kurczy i przygnębia.

Zarówno rzeczy, o których mówiliśmy, jak dobra i wolności samego ducha należy bronić przed gwałtem ze strony złych ludzi; nie brak bowiem takich, którzy nie znosząc pracy ani trudów, dzięki którym zdobywane są te dobra, o których mówiliśmy, nie wstydzą się zagarniać rzeczy zdobytych [ciężką pracą] przez innych i dla przywłaszczenia sobie cudzej własności gotowi są iść po trupach. Co więcej, żeby zdobyć nie tylko to, co jest im konieczne do życia i na co inni pracują w pocie czoła, lecz żeby zwiększyć rozkosze i zbytek, nie cofają się oni przed gwałtem i pozbawiają innych życia. Ponieważ zaś rzeczy niezbędne do życia



Bernardino Telesio

zdobywa się przeważnie z wielkim trudem, a pracy tej towarzyszą kłopoty i troska o wyniki, więc należy bronić ich, nawet narażając się na wielkie niebezpieczeństwa, aby - jeśli zajdzie potrzeba - gwałt zadawany przez złych ludzi został odparty i ukarany. W jakiej zaś mierze powinno się to czynić, o tym rozstrzyga rozumna dzielność, nazywana męstwem.

\*

Duch pragnie zaszczytów równie gorąco jak zachowania swego istnienia, toteż gdy dozna wzgardy, nie mniej się oburza i wpada w rozpacz, niż wtedy gdy mu grozi zagłada. Uważa więc, że ci, którzy nim pogardzają, wyrządzają mu krzywdę i dlatego nie tylko ich nienawidzi, lecz płonie jak największą żądzą ukarania ich, a jeśli nie może tego uczynić, wydaje mu się, że nie jest wart życia.

Stąd z obywatelami swego kraju, przyjaciółmi, krewnymi, rodzeństwem i w ogóle z tymi, którzy winni wzajemnie nas kochać i wspomagać, jeżeli wydaje się nam, że nami pogardzają, lub nie mają dla nas szacunku, wcale nie mniej zacięte prowadzimy walki, niż z wrogami i z tymi, którzy starają się nas pozbawić wszelkich dóbr, wolności i życia.

Ponieważ zaś rozumna dzielność, która *tego* rajzaju afektem kieruje, sądzi, że należy starać się i ubiegać nie o jakieś rzeczy mało wartościowe i przyziemne i nie w taki sposób, jak to czynią inne dzielności, które zachowują ducha w jego własnej naturze, a nawet doskonala go - jest ona dzielnością, która stara się czynić ducha niemal niebiańskim i boskim, i Bogu podobnym, i w ogóle stara się go czynić godnym tego, co jako najwyższe dobro może być przypisywane przez nas samemu Bogu i dlatego nie bez słuszności może być nazywane wzniosłością [ducha, czyli ambicją].

Słusznie kieruje ona i rządzi, przede wszystkim dlatego, ponieważ uważa, że zaszczyty nie są same przez się dobre i same przez się godne pożądaniami i zabiegania o nie (jako że nie przyczyniają się do zachowania ducha, ani nie obdarzają go żadnym dobrem), lecz że są zoaka-



mi i znamionami innych dóbr, przedstawiając ducha jako obfitującego w te dobra, które go zachowują i doskonalą. Uważa także, że nie są godne pożądania te zaszczyty, które uzyskuje się dzięki bogactwu i wpływowi, a więc dzięki dobrom zewnętrznym. Dlaczego bowiem wzniosły i szlachetny duch miałby się chlubić posiadaniem takich rzeczy, w które obfitować mogą i bardzo często obfitują ludzie nikczemni i które uzyskujemy lub tracimy z woli Fortuny [...] Takie dobra mogą być nawet dla ducha złe i nigdy z pewnością nie doskonalą go i nie uszlachetniają - jak to czynią właściwe, wewnętrzne i najwyższe dobra ducha. One oczywiście nie tylko ducha zachowują, lecz czynią go prawdziwie i w najwyższym stopniu czystym i niebiańskim, czym nie może być w ogóle obdarzony przez żadne dobrodziejstwa Fortuny i przez żadne wydarzenia ani w ogóle przez nic, co znajduje się zewnątrz niego, lecz może je uzyskać - na sposób bytów niebiańskich - przez własną swą naturę, albo jedynie przez pracę nad sobą, a więc przez samego siebie; to są dobra, których niemożemy być pozbawieni przez zły los ani przez ludzką niesprawiedliwość.

Jeżeli ambicja uważa, że należy ubiegać się i starać się o te zaszczyty, które są oznaką dóbr właściwych, wewnętrznych i najwyższych, to tym bardziej za wskazane uważa, że przede wszystkim należy ubiegać się i starać o same te dobra. Stąd ambicja nie tylko na sposób innych dzielności kieruje pojedynczymi afektami i działaniami, lecz wszystkimi afektami i wszystkimi działaniami i jest nie tylko jedną z dzielności, lecz całą dzielnością, wszystkimi dzielnościami i może nawet wydawać się szczytem wszystkich dzielności.

*przełożył Franciszek Pająk*

A N D R E A C E S A L P I N O  
(1519-1603)

## *Zagadnienia filozofii perypatetyckiej*

Fragmety Pięciu ksiąg kwestii perypatetyckich (Andreae Caesalpini Aretini *Quaestionum Peripateti carum libri quinque*, Wenecja 1571, wg wydania *Tractatum Philosophi carum* tomus *unus*, Atrebat. 1588, s. 361-362 i 425--432).

### *Rozwój filozofii*

Nikogo nie powinno dziwić, jeśli zaledwie niewielu danym jest osiągnąć prawdę, chociaż wszyscy ludzie z natury mają wszczepione pragnienie jej poznania<sup>1</sup>. Bo chociaż początek prawdy jest bardzo zwykły, z natury swej najprostszy i najbardziej widoczny, to jednak różnorodny zestaw rzeczy pochodzących od niego sprawia, że nam, którzy z natury nastawieni jesteśmy raczej na rzeczy zewnętrzne niż wewnętrzne, przedstawia się on jako bardzo trudny. Dlatego to, mimo że ogromna ilość filozofów poprzez tyle wieków trudziła się w największych i ustawicznych studiach nad odnalezieniem prawdy, jednak upragnionego celu nie osiągnęła. Należy się im od nas największe podziękowanie

---

<sup>1</sup> Powtórzone za pierwszym zdaniem *Metafizyki* Arystotelesa.

za to, co wynaleźli, przekazali potomności i przez to ułatwili drogę do dalszych badań. Gdyby bowiem nie było Demokryta, Empedoklesa, Anaksagorasa i wielu innych a także Platona, to nie byłoby również Arystotelesa, pod przewodnictwem którego filozofia, jak się wydaje, osiągnęła tak wysoki poziom, że przez dwa tysiące lat całe jej badanie skupiało się nad zrozumieniem doktryny jednego Arystotelesa. Lecz niestety, z powodu komentarzy niektórych barbarzyńców (którzy z powodu rzekomej swej subtelności umysłu roszczą sobie prawo do autorytetu i do pierwszego miejsca w filozofii perypatetyków), powstała w filozofii wielka mglistość. Napisałi oni niezliczoną ilość komentarzy do komentatorów i zawikłali nimi filozofię w błędy nie do rozplątania; bo wśród naszych filozofów panuje teraz taka moda, by im mniej się coś samemu rozumie, tym bardziej to podziwiać a dla zrozumienia sensu słów greckich radzą się nie interpretatorów greckich, którzy jakby do rąk własnych od samego Arystotelesa otrzymali naukę, lecz radzą się interpretatorów barbarzyńskich, uważając, że mądrość mieszka wśród bezbożnych.

Tę zaś objawioną przez Boga przekazało nam Pismo święte; taką samą wskazywali z woli natury liczni filozofowie zaledwie rozpoczynający mówić. W pierwszym rzędzie prawdziwy system nie może być sprzeczny z istniejącą rzeczywistością. Wielu wstydy się przyznać do swej ignorancji, a nie wstydy się przeczyć temu, co zupełnie pewne, sofistmaciki uważają za argumenty i tego rodzaju sugestiami chcą obalić świętą prawdę.

Ja zaś proszę Boga najlepszego i największego, by ustrzegł mnie przed tego rodzaju błędami i swym światłem, którym zwykł oświecać umysły ludzkie, pokierował mnie do szczerzej prawdy. Gdy zaufałem takiej zasadzie, oparłem się na nauce perypatetyków, uwikłanej w wiele sporów i stosownie do udzielonych mi sił starałem się tak pracować, by twierdzenia największego filozofa, z niemalą szkodą dla rodzaju ludzkiego zagubione, wyszły na jaw i utworowały drogę innym ludziom, którzy przyczyniają się do rozwoju prawdzi-

wego poznania. Zaiste trudną pracę wzięłem na siebie, lecz przyjąłem ją bardzo chętnie. Bo chociaż opinie pospolite, które od dawna już wtargnęły do szkół perypatetyków, z umysłów tych, którzy nad nimi się napocili, trudno będzie wykorzenić, to dla tych jednak, którzy starają się o prawdę a nie są jeszcze zarażeni jadem bezbożników, nie cofnąłem się przed tak obszerną pracą. Być może wielu potępi mój zamiar jako zbyt zuchwały, twierdząc, że chcę zobaczyć to, czego nie widziało tylu bardzo wnikliwych i tak sławnych autorów. Zwykli oni bowiem potępiać tych, co wnoszą coś nowego, mówiąc, że to par'co!<sy . Tym odpowiadam w następujący sposób: zbytecznie jest pisać o tym, co już napisano. Powstrzymywanie natomiast od ogłaszania wyników własnych prac nawet skromnych należałoby uznać za lenishivo lub sobkowstwo. Chętniej też poddam się pod sąd mężów na juczniejszych wygłaszając swoje opinie, zamhst milcząc uciekać przed ich oceną. Nie wybrałem stylu mowy ani nadętego, ani prostackiego, lecz wybieram styl, który najbardziej pomaga do zrozumienia dowodów. Albowiem nagość prawdy sama z siebie jest piękna i wydaje się, że nie potrzebuje obfitości słów ani innych błyskotek mowy. Z drugiej strony nie wypada, by kałała go zbyt prostackość mowy. Wyrażów, które są naprawdę potrzebne nauce, nie unikam (choć, powiedzmy szczerze, niektóre z nich rażą delikatne ucho), chcę bowiem podać naukę w sposób jasny i nie chcę wyszukany stylem zaciemniać treści. Dziełu dałem tytuł: *Kwestie perypatetyckie*, a to dlatego, że to, co jest w nich rozważane w sposób problematyczny, opiera się na twierdzeniach Arystotelesa, mistrza perypatetyków, albo jest rozwinięte według jego zasad. Tam, gdzie różni się od tego, co jest { }b ja wic ne w s posób bardziej b')ski w księ,ach świętych, nie wldaryzuję się z Arystote'le em i uwa-żam, że w jego argumentach jest bład. Obecnie jednak nie mam zamiaru usprawiedliwiać swego stanowiska, zostawiRm to tym, którzy znajdują się na wyżynach teologii. Tyle rowied ziałem jako wstęp, a teraz przy- stępuję do samego dzieła.

*Perypatetyckie pojęcie natury**Natura jest zasadą bierności a nie aktywności*

Ponieważ wyraz „natura” jest wieloznaczny (V *Met.*, tekst 5), przyjmujemy go tu w tym znaczeniu, w jakim przyjął go Arystoteles w II Księdze *Fizyki* w tekście 3, gdzie definiując naturę powiedział: „jest ona pierwszą zasadą i przyczyną ruchu i spoczynku tego, w czym tkwi «przez się», a nie akcydentalnie”. Bo chociaż mówi się, że naturą są te rzeczy materialne, które mają zasadę tego rodzaju, albo że naturą jest substancja albo forma, albo wreszcie, że naturą jest rodzenie, to przecież w pierwszym rzędzie istotą natury jest to, że jest ona zasadą ruchu. Czym innym bowiem jest materia, a czym innym owa zasada; czym innym jest podmiot podległy chorobie, a czym innym możliwość zachorowania; czym innym znaczy być ze spiżu, a czym innym - zdolność poruszania się (III *Fiz.*, tekst 9). Podobnie ma się sprawa z formą. Forma bowiem jako akt pierwszy jest w pewien sposób możliwością do aktów drugich jak na przykład do działania i do ruchu. Czym innym jest istnienie samego aktu, a czym innym możliwość do ruchu. Ponieważ więc natura jest właściwie tego rodzaju możliwością, czyli zasadą, najwłaściwiej naturą nazywa się formę, ona to bowiem aktualnie otrzymuje tego rodzaju zasadę, z której wypływają akty drugie. Materia zaś dlatego jest naturą, że naturę tę przyjmuje. Rodzeniem zaś jest ona dlatego, że do natury tej dąży. Stąd widać, że inne jest znaczenie natury a inne znaczenie formy, materii i rodzenia, chociaż wszystko to nazywane bywa naturą.

O naturze pojętej w ten sposób mówimy, że jest zasadą bierności a nie aktywności. Zasada aktywności jest bowiem zasadą ruchu lub przemiany w czymś innym lub jest czymś innym (V *Met.*, tekst 17) tak, jak możliwości budowania nie ma w tym, co się buduje, lecz jest w czymś innym. Jak sztuka leczenia może być w leczonym, jednak nie jako w leczonym, lecz ze względu na drugiego człowieka. Jeżeli więc natura jest

zasadą ruchu w tym, w czym jest jako pierwsza i przez się, a nie akcydentalnie, wtedy natura nie będzie zasadą aktywności. Nie jest możliwe bowiem, by coś było w sobie samym i jednocześnie w czymś drugim, i żeby istniało jednocześnie „przez się” i jednocześnie „ze względu na coś innego”. Ponieważ zaś każda możliwość jest albo możliwością aktywności albo bierności i to albo po prostu albo dobrze, albo łatwo lub według pozostałych warunków, to z V Księgi *Metafizyki* tekstu 17 wynika, że gdyby natura nie była możliwością aktywności, to z konieczności będzie możliwością bierności w czymś biernym albo możliwością aktywności w czymś czynnym (IX *Met.* tekst 2). Wyraźnie Arystoteles powiedział w IX Księdze *Metafizyki*, tekście 13, że natura jest możliwością bierności. Włówi tam, że aktem pierwszym jest nie tylko ta możliwość, która jest zasadą powodującą zmianę w czymś innym jako obca w podmiocie, lecz [że odnosi się ona] do każdej zasady poruszającej i nieruchomej. Albowiem natura jest w tym samym rodzaju, co sama możliwość i zasada poruszająca, jednak *nie* w czymś innym, lecz w tym, w czym sama istnieje. Można o tym wnioskować na podstawie II Księgi *Fizyki*, tekstu 63, gdzie mówi: „są dwie zasady poruszające fizycznie, z których pierwsza nie jest fizyczna, ponieważ nie ma w sobie zasady ruchu. Taka zasada działa wtedy, gdy porusza coś, co się nie porusza, jak np. to, co jest zupełnie nieruchome i co jest pierwsze ze wszystkiego”.

Jeśli więc pierwszy poruszający jest jakimś motorem, jednak nie [motorem] naturalnym, ponieważ nie posiada biernie zasady ruchu, to natura musi być możliwością bierną. Stąd stanie się oczywiste, że jest rzeczą absolutnie niemożliwą, by możliwość aktywna „przez się” była w tym, co się porusza. Rzecz jest bowiem wtedy dopiero aktywna i wtedy jest motorem, gdy aktualnie ma formy (*species*), tak jak grzeje to, co aktualnie jest ciepłe. Biernie zaś jest to, co nie ma formy (*species*), co może ją jednak przyjąć od czegoś innego, co istnieje aktualnie. Ponieważ zaś nic przeciwnego nie może istnieć „przez się” w czymś sobie przeciwnym, tak też nic

aktywnego nie może istnieć „przez się” w tym, co jest bierne. Wniosek ten można wyciągnąć z VIII Księgi *Fizyki*, tekstu 40, gdzie [Arystot eles] wykazuje, że nie samo przez się nie porusza się, lecz w każdej rzeczy to, co porusza, musi być oddzielone od tego, co jest poruszane. A nie wystarczy tylko, by rzeczy te różniły się logicznie, jak to niektórzy twierdzili, uważając, że byt złożony z materii i formy ma formę jako część poruszającą a materię ko część poruszaną. Albowiem materia i forma stanowią byt jeden przez się (VIII *Met.*, tekst 15). Niczego bowiem, co stało się współnaturalne, nie może rozdzielić od samego siebie, bo jest ono czymś jednym, a nie czymś różnym. W IX Księdze *Metafizyki*, w tekście 2, podobnie w VIII Księdze *Fizyki*, w tekście 30 mówi [Arystoteles], że żadna rzecz ciągła nie może poruszać samej siebie. Jak długo bowiem części jej stanowią coś jednego i ciągłego aktualnie, nie można ich rozdzielić; lecz o ile są rozdzielone, jedno może być aktywne, a drugie bierne itd.

Prócz tego, do tego samego można dojść z rozważania nad naturą przeciwieństw. Bo tak jak przeciwieństwa nie mogą być równocześnie w tej samej rzeczy, tak samo aktywność i bierność nie mogą równocześnie istnieć w tej samej rzeczy. Ponieważ zaś materia i forma istnieją w tym samym (podmiocie), stanowią coś jednego „przez się” i nie są sobie niczym przeciwnym, a zatem nie można ich oddzielić od siebie. Albowiem między aktywnością i biernością jest przeciwność (I Księga O *powstawaniu i ginięciu*, tekst 50 i 51) i nie wystarcza, by istniała tylko różnica logiczna między tym, co jest poruszane, lecz musi zachodzić różnica co do podmiotu. Bo inaczej to, co skądinąd jest przeciwne, tkwiłoby równocześnie w tym samym podmiocie. Mamy więc słuszne prawo wyciągnąć wniosek, że natura jest zasadą bierności a nie aktywności. Jest bowiem przede wszystkim w tym, co się porusza „przez się” a nie w tym, co porusza się akcydentalnie. Tego nie możemy powiedzieć o zasadzie czynnej, chyba że zburzymy wiele powszechnie przyjętych wypowiedzi Arystotelesa.

Jest to tak oczywiste, że nie powinno być co do tego sporów. Jednak ponieważ prawie wszyscy nasi perypatetycy twierdzą inaczej, należy zdanie to, co do którego może zachodzić wątpliwość, dokładnie zbadać, aby po rozwiązaniu trudności można było bez wahania przyjąć prawdę. Według ich rozumowania, materia byłaby zasadą aktywności. Ponieważ natura, nazywana jest przede wszystkim formą (V *Met.*, tekst 5 oraz II *Fizyka*, tekst 12), w większym stopniu bowiem forma jest naturą niż materia, od formy bowiem pochodzi działanie, bo działa tylko to, co istnieje aktualnie. Od materii zaś pochodzi bierność, bo biernie zachowuje się to, co jest możliwością. Materia zaś jest tym, co z natury jest bierne (I *O powstawaniu i ginięciu*, tekst 55) i dlatego byłyby zasadą najbardziej czynną. Forma jest zasadą ruchu tych rzeczy, w których natura w jakiś sposób tkwi albo potencjalnie, albo aktualnie (V *Met.*, tekst 5), ponieważ więc forma jest zasadą, należy nazwać ją naturą.

Widać to poza tym z ruchu zwierząt, albowiem zwierzęta poruszają się „przez się” zgodnie z naturą (VIII *Fizyka*, tekst 27). Jeśli więc dusza jest motorem ciała i w tym samym podmiocie znajduje się „przez się”, to, wydaje się, że to, co czynne, może być przez się w coś, co się porusza. Tego rodzaju natura jest więc według formy. Dalej, to samo, jak wydaje się, dotyczy ruchu rzeczy lekkich i ciężkich. Ruch ten porusza się bowiem dzięki lekkości lub dzięki ciężkości, które to siły pochodzą od formy, stąd należy je nazwać aktywnymi. Z rozważania nad sztukami możemy wnioskować, że natura jest przyczyną sprawczą, ponieważ do wykonania każdego ruchu potrzebna jest władza bierna i aktywna, ruch jest bowiem aktem poruszania przez coś poruszającego (III *Fizyka*, tekst 18). Gdyby we wszystkich rzeczach istniała czynna moc zewnętrzna i bierna moc wewnętrzna, to między tym, co się staje sztucznie, a tym, co staje się naturalnie, nie byłoby różnicy. Jaką ustanawia Arys toteles w II Księdze *Fizyki*, teksty 2 i 3, gdzie mówi: „rzeczy naturalne różnią



się od nienaturalnych tym, że wszystko, co naturalne, posiada zasadę ruchu i spoczynku w samym sobie. Łóżko zaś, ubiór oraz inne rzeczy sztucznie zrobione, jako sztuczne nie mają żadnego wrodzonego popędu do zmiany. Lecz zasada wszystkich takich rzeczy znajduje się poza nimi z zewnątrz".

Jeśli więc tego rodzaju zasada w sztukach jest czynna, lecz zewnętrzna, to w naturze musi ona być również czynna, lecz wewnętrzna. Gdyby bowiem była ona tu również zewnętrzna, znikłaby różnica zachodząca między sztuką a naturą. Albowiem różnica ta nie polega na mocy biernej, dlatego że wszystkie rzeczy muszą posiadać możność bierną, która znajduje się w [podmiocie] biernym; bo inaczej niemożliwym byłoby być biernym. Nie pali się bowiem to, co jest niepalne, ani nie można podzielić tego, co jest niepodzielne; a więc w drzewie i marmurze możność musi posiadać formę sztuczną, inaczej sztuka nigdy nie wykonałaby ani łóżka, ani posągu. Stąd wydaje się konieczne dopuścić, że różnica między sztuką a naturą polega na mocy czynnej. Jeśli tak jest, to zasadą aktywności będzie natura. Wskazuje na to wiele wypowiedzi Arystotelesa jak np. w I Księdze *O częściach zwierząt*, w rozdz. 1, gdzie mówi: „nasienie jest zasadą i czynnikiem sprawczym tego, co się rodzi, to, co nazywamy naturą". Wynika to również z drugiej księgi *O rozmnażaniu się zwierząt*, z rozdziału 1: sztuka jest zasadą i formą tego, co jest wytwarzane, lecz w czymś innym. Ruch naturalny zaś odbywa się w tym samym podmiocie, chociaż powstał dzięki innej naturze, od której aktualnie otrzymuje formę. Stąd naturę nazywa przyczyną sprawczą, bo druga natura (aktualnie otrzymująca formę) jest czynnikiem sprawczym. W II Księdze *Fizyki*, w tekście 86 mówi, że natura podobna jest do lekarza, który sam siebie leczy. Jeśli więc lekarz jest przyczyną sprawczą zdrowia, to i natura byłaby w podobny sposób przyczyną sprawczą tego, co powstaje w sposób naturalny. Prócz tego, skoro natura działa ze względu na jakiś cel

(II *Fiz.*, tekst 75), to działając musi być władzą aktywną, dlatego że materia bez czynnika działającego nie dąży do celu.

To, co powiedzieliśmy, oraz inne tego rodzaju dowody powinny w zupełności przekonać o tym, że natura jest zasadą aktywną, jak to twierdzili najwięksi filozofowie. Jeśli to jest prawdą, to jak należy rozwiązać to, co udowodniliśmy poprzednio? bo czy powiemy, że przyczyna sprawcza jest czymś wewnętrznym, czy zewnętrznym, to tak czy owak wynikną niedorzeczności i nonsensy. Twierdzić, że jest ona czymś wewnętrznym, nie zgadza się z jej naturą sprawczą. Chociaż pod względem gatunku sprawia to samo, co forma, która się staje, to mimo to nie jest z nią tożsama numerycznie (II *Fiz.*, tekst 70). Jeśli zaś powiemy, że jest ona czymś zewnętrznym, to nie będzie się to zgadzać z definicją natury, bo jest ona zasadą wewnętrzną. Albowiem tylko W. wypadku ruchów, które wynikają z formy, można zobaczyć, że forma jest ich wewnętrznym czynnikiem sprawczym, tak jak dzięki ciężkości lub lekkości [istnieje] ruch w górę i w dół i tak, jak dzięki duszy [istnieją] jej czynności. Tymczasem w rodzeniu i w psuciu się przyczyna sprawcza nie jest czymś wewnętrznym, bo człowiek rodzi człowieka, od któr ego różni się tylko numerycznie a to, co się psuje, psuje się od czegoś przeciwnego. Jak więc rodzenie i psucie się może być czymś naturalnym, skoro jego zasada jest na zewnątrz? czy może dlatego, że natura jest tylko zasadą ruchu, nie zaś [zasadą] każde j zmiany? a jeśli istnieją rodzenia i psucia się gwałtowne i naturalne (V *Fizyka*, tekst 57), to zasadą rzeczy naturalnych musi być również natura, dla innych zaś rzeczy - in ne przyczyny. Jeśli więc przyjmiemy, że natura jest przyczyną sprawczą, to nie będzie ona wewnętrzną zasadą wszystkich rzeczy. Powiedzieć zaś, że [natura] jest dla jednych przyczyną sprawczą, a dla drugich zasadą bierności, wydaje się być niedorzeczne i definicja natury byłaby wieloznaczna.

Ponieważ jednak poprzednich rozumowań nie można

zbić a późniejsze są bardzo przekonujące, należy zbadać, co powiedzieliśmy poprawnie, a co błędnie. Odnosnie pier wszego rozumowania: prawdą jest, że forma bardziej niż materia jest naturą i że ona właśnie jest zasadą ruchu. Jednak, że jest ona wyłącznie zasadą aktywności a nie zasadą bierności, nie jest prawdą. Bo wśród pierwszych jakości, które konstytuują formy elementów - biernymi są wilgoć i suchość (II Księga O *powstawaniu* i *ginięciu*), albowiem ich substancja polega na bierności i dlatego tak nazywa się tylko to, co może być bierne. Prócz tego, szczególnie różnice ciał podobnych są określane przez jakości bierne (IV Księga *Meteorów*, rozdział 8) jak twardość i miękkość, lepkość, rozpuszczalność, giętkość itp. Następnie moce ciał niepodobnych, np. bierne są ciała, które są w organach zmysłów, ponieważ moc odczuwania jest bierna (II O *duszy*, tek t 51); podobnie też moc pojmowania (III O *duszy*, tekst 3) i (moc] pożądania polega na bierności, ponieważ wprawiana jest w ruch przez to, co jest pożądane, jak zmysł przez sensibilia a umysł przez intelligibilia.

Że zaś tego rodzaju bierności udoskonalają je raczej, niż umniejszają, to nic nie oznacza, nie każda bowiem bierność jest destruktywna. Niekiedy nawet doskonałość pochodzi właśnie od tego, co jest w możności, a nie od tego, co jest w akcji (II O *duszy*, tekst 57). Jeśli forma jest aktem, to wcale stąd nie wynika, że nie może być równocześnie zasadą bierności. Akt pierwszy jest bowiem możnością do aktu drugiego (II O *duszy*, tekst 5 i VIII *Fizyka*, tekst 32). I tak jak istnieje możność przechodzenia do aktów drugich i do czynności, tak ma się również z materią. Jest to zresztą uzasadnione. Akcydensy nie tkwią bowiem w materii, lecz w substancji i to takiej, która jest nią aktualnie i dlatego to materia może przyjmować substancję, substancja zaś akcydensy. Chociaż dopuszczamy, że forma i akt pierwszy jako możność jest zasadą bierności, to przecież mówimy, że nie forma, lecz byt złożony coś doznaje lub otrzymuje dzięki niej. Zarówno czynności bierne, jak aktywne są

czynnościami bytu złożonego (I księga O *duszy*, tekst 64) i dlatego świadczą one nie o materii, lecz o substancji złożonej jako o zasadzie, z której wypływają (którą jest forma i natura). Z tego, c.o. powie cizi el is my, widać, że natura niekoniecznie musi być zasadą aktywną z tego względu, że nazywa się nią raczej formę, ponieważ wykazaliśmy, że również forma jest zasadą bierności.

W dalszym ciągu zastanowimy się, czy formy aktywne nazywane są naturami, dlatego że są aktywne. Wiadomo np., że ogień pali dzięki temu, że jest gorący, nasienie, z którego coś ma się urodzić, jest podobne do swego [rodzica]; wiadomo, że władze te polegają na aktywności. Stąd gdybyśmy powiedzieli, że to nie są czynności naturalne, to spalanie, rodzenie ani w ogóle żadne działanie nie byłoby czynnością naturalną. Mówimy jednak, że istnieją tego rodzaju czynności naturalne, nie są one jednak czynnościami naturalnymi wyłącznie ze względu na swoje pochodzenie (II *Fizyka*, tekst 73). Albowiem pierwszy motor porusza się w sposób naturalny, a to dlatego, że ruch jest przyjmowany stosownie do natury ciała poruszanego, jednak nie jest on dla niego czymś naturalnym. Czynniki naturalne nie dlatego są nazywane naturalnymi, że działają, lecz raczej dlatego, że gdy działają, są równocześnie bierne. Istnieje dwojaka bierność: Pierwsza, jak np. w ogniu - ogrzewając ciało traci on ciepło, jest bowiem w możliwości zimny, przy zetknięciu z innymi ciałami koniecznie musi stawać się takim. Bierność ta tkwi w nim z powodu materii, a nie z powodu formy. Gdyby bowiem jakieś ciepło było bez materii, grzałoby tylko a nie doznawałoby oziębienia (I O *powstawaniu i ginieciu*, tekst 55). Czynniki naturalne posiadają jeszcze inną bierność, a mianowicie działać i poruszać się mogą tylko wtedy, gdy je ktoś porusza. Tak niebo nie oddziaływałoby na rzeczy niższe, gdyby nie poruszało go po okręgu coś innego. Tak też ogień nie mógłby ogrzewać, gdyby nie otrzymywał tej zdolności od rodzącego. Przejść więc w akt palenia dla samego ognia oznacza pewnego rodzaju bierność udoskonalającą, któ-

rażą posiada na skutek formy otrzymanej od tego, który gozrodził. Jakaś przeszkoda może jednak powstrzymać to. Stąd, to, co usuwa przeszkodę, w pewien sposób porusza. To samo należy powiedzieć o nasieniu: nie byłoby ono czynne, gdyby nie poruszało go to, co go wydało, albo to, co w jakiś sposób oddala od niego przeszkody. Widać stąd, że formy aktywne nazywają się naturami nie dlatego, że są aktywne, lecz dlatego, że wtedy gdy działają, są bierne w tym drugim znaczeniu, czyli doznają udoskonalenia.

Na drugą wątpliwość dotyczącą ruchu zwierząt odpowiadamy, że podział zwierzęcia na duszę i ciało nie jest trafny, gdy szukamy części poruszającej i poruszanej. Albowiem tym, co w nich porusza się ruchem naturalnym, nie jest ciało, lecz cały byt złożony (VIII *Fizyka*, tekst 27), ciało bowiem może poruszać się zgodnie z naturą albo niezgodnie z naturą, w zależności od tego czy przeważać w nim będzie lekkość, czy ciężkość. Poza tym jak można by oddzielić to, co jest poruszane, od tego, co porusza? W VII Księdze *Fizyki*, w tekście 28 i 30 wykazano, że duszy takiego bytu nie można było od niego oddzielić. Stąd należało raczej tak podzielić ciało zwierząt, by mogło się samo poruszać: na część poruszającą i część poruszaną, z tym, że one muszą być zespolone jak materia i forma ani ciągle jak części podobne, lecz wystarczy, by dotykały się tylko jako części różne. Stąd musiano założyć, że składają się one z części tak, by jedna część mogła zwracać się i być kierowana na drugą spoczywającą; również mięśnie, które by to wykonywały bądź za pomocą ciągnięcia - ciągnięcia, bądź pchania, jak to szeroko wyjaśnił [Arystoteles] w książce pt. *O wspólnym ruchu zwierząt* i w II Księdze *O duszy*, w tekście 55.

Stąd, jeśli dusza pożądliva jest zasadą, dzięki której jedna część może poruszać a druga być poruszana, np. mięśnie napinają się przy rozrzedzonym tch nieniu, po naciągnięciu mięśni, to jedne członki koniecznie muszą poruszać drugie członki, do których są one przytwierdzone. Sama bowiem natura istnieje przez się w tym, co się porusza. Jednak z tego powodu zwierzę nie po-

rusza się samo przez się, lecz dlatego, że jedna część organizmu porusza, a druga jest poruszana, będąc oddzielona co do miejsca. Stąd nie należy uważać, że z powodu ruchu zwierząt istnieje w nim coś sprawczego, co porusza. Albowiem mimo, że dusza jest jedynym aktem całości, inną władzę mają nerwy, inną kości a inną części powodujące ruch. Bo tak jak to, co oddzielone i oddalone co do miejsca, tak też mają się do siebie również władze każdej z nich.

Poprzednio powiedziano, że ciężkość i lekkość są aktywnymi zasadami ruchu. Nie zgadza się to z tym, co udowodnił Arystoteles w VIII Księdze *Fizyki*, w tekście 32. Nic z nich samo się nie porusza, lecz posiada zasadę ruchu i to nie zasadę poruszania ani aktywności, lecz bierności. Ponieważ są one ciągłe i posiadają tę samą naturę, co poszczególne części, jedna część nie mogła poruszać drugiej części, jak to zachodzi u zwierząt, które są czymś różnym, stąd trzeba było dopuścić, że to, co ciężkie i lekkie, było poruszane przez coś innego, tzn. przez coś rodzącego i usuwającego przeszkody - [co jednak nie zgadza się z wypowiedzią Arystotelesa - (VIII Księga *Fizyki*, tekst 32). Ale sprzeczność tę również rozwiązujemy. Albowiem w II Księdze *O powstawaniu i ginieciu* w tekście 8 [Arystoteles] mówi, że to, co lekkie, i co ciężkie, nie jest aktywne ani bierne, podczas gdy w VIII Księdze *Fizyki*, tekście 32 nazywa je zasadami biernymi. Należy to chyba rozumieć tak, że są one bierne, jeśli chodzi o miejsce, natomiast jeśli chodzi o jakość, nie są one ani aktywne, ani bierne. Twierdzenie, że coś może być poruszane przez coś nieobecnego wydawało się trudne do przyjęcia. To bowiem, co urodziło, nie dotyka w sposób ciągły [tego, co zostało urodzone], podobnie jak to, co usuwa przeszkody. Stąd też [filozofowie] wymyślili w nim dwa czynniki poruszające: jeden, który zaczyna ruch, i drugi, który go dalej prowadzi i tym drugim [czynnikiem] ma być forma rzeczy ciężkich i lekkich. Widząc zaś, że należy oddzielić część poruszającą od części poruszanej, wpadli w wiele niedorzeczności. Byli zmuszeni podzielić to,

co można podzielić tylko logicznie, a nie co do miejsca, i (byli zmuszeni] przyznać, że to, co zostaje poruszone jako pierwsze, jest albo materią (która jest bytem w możności), albo bytem złożonym (który jest nim całym a nie jego częścią). W ten sposób uważali, że unikną trudności, jeżeli [powiedzą, że] ciężkość porusza najpierw środowisko, a środowisko dopiero to, co jest ciężkie, i tak popełnili ten sam błąd. Czy bowiem poruszane jest przez jeden czynnik, czy przez kilka, nie ma znaczenia. Okazałoby się bowiem, że ciężkość w materii poruszana jest przez tę samą ciężkość w materii, co, jak wykazano na podstawie VIII Księgi *Fizyki*, tekstu 38, jest niemożliwe, byłoby to bowiem tak samo, jak gdyby wyrzucający był wyrzucanym, a uczący był pouczany.

Temu, co porusza się w sposób naturalny, nie musi towarzyszyć czynnik poruszający aż do końca, lecz wystarcza, by go raz dotknął i kiedyś poruszył, jak to widać w nasionach, które otrzymawszy ruch od ojca nawet po odłączeniu od niego poruszają się. Cos podobnego dzieje się w mechanizmach automatycznych, jak to obszernie wyjaśnił Arystoteles w II Księdze *O rozmnażaniu się zwierząt*, w rozdziale 1. Części bowiem zachowują pewną siłę tak, że gdy dokona się jeden ruch, zaraz dzieje się drugi, po nim następny i nie muszą wszystkie zachodzić równocześnie. Tak po powstaniu ognia powstał ruch w górę i trwa on tak długo, póki nie napotka przeszkody. W podobny sposób po zniknięciu wrażenia w zmysłach zostaje jakiś ruch, a po nim następuje pewne ocieplenie lub oziębienie, wraz z nim następuje pewne rozszerzenie lub skurczenie się tchnień w jakiejś cząsteczce. I z **małego** ruchu, który odbył się w niej, następuje wiele wielkich ruchów w pozostałych częściach, jak to jest o tym mowa w książce pt. *O wspólnym ruchu zwierząt*.

W rzeczach zaś, które poruszają się nie w sposób naturalny, po oddaleniu tego, co porusza, ruch ustaje, bo zasada wewnętrzna nic nie wnosi, lecz raczej przeszkadza. Na to samo wskazuje ocieplenie wody i ozię-

hienie jej. Ocieplenie odbywa się wbrew jej naturze i trwa tak długo, jak długo jest obecne to, co ogrzewa. Po ustaniu tego działania, wraca ona do zimna i to do większego zimna niż zimno otoczenia. Lekarze wiedzą, że lekarstwa o mocy ciepłej lub zimnej zaczynają wywierać swój skutek przy najmniejszej okazji rozgrzania przez nasze ciało. To, co ciepłe, rozgrzewa się szybciej niż to, co ogrzane przez nasze ciało; a to, co zimne, oziębia się pręcej, jeśli poprzednio było ogrzane. Nie jest bowiem konieczne, by czynnik działający umiał działać na tyle, na ile podmiot bierny może doznawać i nie jest konieczne, by działał tak długo, jak długo może doznawać wszędzie tam, gdzie jest zasada wewnętrzna i gdzie jest jakiś popęd naturalny. Bo inaczej, gdyby przestał działać pierwszy motor, zanikłby w ogóle ruch we wszystkich bytach i jedno nie powodowałoby drugiego, jak to widać w pociskach. Bo jak ręka porusza kamień dlatego, że ją z kolei porusza człowiek, to gdy ręka spocznie, powinni en ustać również ruch w powietrzu a nawet w kamieniu. Tymczasem ruch pocisku nie ustaje równocześnie z ustaniem ruchu ręki, ponieważ nawet oddzielony od ręki, nadal porusza się. Albowiem powietrze, woda i wszystkie rzeczy wilgotne zostały uczynione w taki sposób, że stają się zgęszczone i na powrót rozprężają się pod wpływem jakiegoś impulsu i popychają przyległe ciało, nawet gdy spocznie to, co poruszyło je poprzednio. Tak to mówi się, że może dalej poruszać to, co aktualnie nie jest poruszane i nie dotyka ciała poruszanego, dlatego że reszta poruszających porusza się na skutek pierwszego motoru.

Ale może ktoś jeszcze nalegać [że nie przekonuje go to] odnośnie ruchu przedmiotów ciężkich i **lekki ch**. Ponieważ Arystoteles w VII Księdze *Fizyki*, tekście 10 wymienia cztery ruchy powodowane przez coś innego, mianowicie: ciągnięcie, pchanie, unoszenie, wir; według żadnego z tych sposobów zgodnych z naturą nie poruszają się ani rzeczy lekkie, ani ciężkie, a więc nie będą poruszały ich rzeczy inne, a więc poruszają się same przez się. Odpowiadamy, że Arystoteles bada tu-



taj sposoby tych ruchów, które powodowane są przez jakiś czynnik działający wtedy, gdy nie bierze udziału inny gatunek ruchu i chce uczynić indukcję, że we wszystkich rzeczach istnieje jednocześnie to, co się porusza, i to, co jest poruszane. Tym czasem, jeśli jakiś ruch następuje wskutek innych [ruchów] (wiele bowiem z nich z natury swej może powstać na skutek innych ruchów, jak np. rozszerzanie wskutek rozgrzania, a wskutek rozszerzania - pobudzenie ciała przyległego, albo przy rodzeniu ruch przedmiotu lekkiego w górę), to wystarczy, by to, co porusza, było równocześnie z tym, co najpierw zostaje poruszone, jak np. rodzący - z tym, co się rodzi. Rodzenie jest bowiem jakby czymś sprawczym tego ruchu, który po nim następuje (II *O rozmnażaniu się zwierząt*, rozdział 1). Dlatego to Arystoteles nie podaje tych sposobów, w których jeden ruch następuje po drugim. Bo ruch, który powoduje pierwszy ruch, powoduje również ruch następny. Stąd w ruchu rzeczy ciężkich i lekkich nie należy szukać innego czynnika prócz tego, który powoduje go jako pierwszy.

Na czwartą wątpliwość odpowiadamy: zasada ruchu w rzeczach sztucznych jest tylko czynna i dlatego zewnętrzna. W rzeczach naturalnych jest tylko bierna, a więc wewnętrzna. Zaznaczył to Arystoteles w II Księdze *Fizyki* w tekście 2, gdzie mówi: „żadna rzecz sztuczna jako sztuczna nie ma wrodzonego impulsu zmiany”. Oznacza to wyraz *horme*, tj. impuls, który oznacza zasadę bierną, którą nazywamy naturą. To samo wynika z definicji przymusu (III *Etyka*, cecha 1). Przymus jest bowiem zasadą do tego stopnia zewnętrzną, że nic nie daje ani temu, co działa, ani temu, co doznaje. Bo działać przymusowo, znaczy działać wbrew naturze działającego, jak np. ludzie zmuszeni są działać wbrew swej woli, podobnie doznawać przymus, znaczy poruszać się wbrew skłonności tego, co jest poruszane.

Odnosnie tego, że żadna czynność nie dzieje się bez możliwości doznawania, która znajduje się w tym, co jest bierne - to prawda. Jednak nie każda możliwość

doznania jest impulsem i nie każda - zasadą ruchu, lecz tylko ta, która jest naturalna i celowa a nie akcydentalna. Albowiem materia drzewa istnieje po to, by rodić owoce, stąd ma do tego wrodzoną dyspozycję. Fakt, że ta sama materia zdatna jest, aby z niej zbudować skrzynię, jest tylko czymś akcydentalnym. Materia ta nie ma dyspozycji do tego użytku i dlatego dzieje się to sztucznie albo wskutek jakiejś innej przyczyny zewnętrznej, a nie z natury. I odwrotnie w rzeczach naturalnych, mimo że wymagany jest jakiś czynnik aktywny z zewnątrz, to nie jest on zasadą ruchu, bo czynnik aktywny nie ma dyspozycji do działania, podobnie jak czynnik bierny nie ma dyspozycji do doznawania. To, co istnieje aktualnie, jest dobre i nie pożąda, ale z samej natury jest dostosowane do tego, by było pożądanym (I Księga *Fizyki*, tekst 81). W rzeczach sztucznych pożądanie znajduje się w twórcy a nie w rzeczach. Cel bowiem znajduje się na zewnątrz a nie w samej rzeczy. Gdyby bowiem celem drzewa było wybudowanie okrętu, okręt stawałby się z drzewa w sposób naturalny, tak jak teraz w sposób sztuczny (II Księga *Fizyki*, tekst 86). Tak więc w obydwu przypadkach mamy do czynienia z przyczyną celową, bo interesuje nas, do jakiego celu chcemy tego użyć. Widać tu, że dążenie naturalne znajduje się w samych rzeczach i w samej materii. Rzeczy sztuczne zaś [posiadają swą zasadę] w twórcy. Gdyby zaś wydawało się, że niektóre byty mają w sobie pragnienie działania zgodne z naturą, jak np. u mężczyzn popęd płciowy do rozmnażania gatunku, to tego rodzaju popęd jest w nich również pewnego rodzaju biernością, skierowaną jednak do działania w czymś innym, jak to wyżej już wyjaśniliśmy.

Odnosnie zaś różnych cytatów z Arystotelesa, z których wydaje się wynikać, że natura jest zasadą działania, mówimy, że to zdarza się z powodu wieloznaczności wyrazu „natura”. Prawdą jest, że nasienie jest zasadą czynną, a rodzenie jest jakby przyczyną sprawczą tego, co się rodzi (II Księga *O rozmnażaniu się zwierząt*, rozdz. 1). Samo zaś nasienie nazwano naturą

tak, jak rodzenie (I Księga O *częściach zwierząt*, rozdz. 1). Fakt, że na innym miejscu naturą nazywa formę, która działa na coś innego, co różni się numerycznie, to dlatego, że natura w innym znaczeniu jest nazwana formą, która jest tym samym, co przyczyna sprawcza. W jaki zaś sposób przyczyna sprawcza staje się dzięki bierności czymś naturalnym, wyjaśniono wyżej. Podobieństwo natury do lekarza, który sam się uzdrawia jest trafne w wypadku zasady wewnętrznej ruchu, nie zaś w wypadku istoty zasady; w chorym lekarstwo znajduje się akcydentalnie dlatego, że zasada czynna nie może przez się być w tym, co jest biernie. Odnośnie ostatniego - że natura działa celowo, bo aktywność i bierność są w tym samym podmiocie (III Księga *Fizyki*, tekst 18) - zgadzamy się, że ruch naturalny nazywa się niekiedy aktywnością dlatego, że jest on zarówno czynny, jak i bierny. Arystoteles niekiedy ma zwyczaj nazywać każdą możliwość, tak czynną jak bierną - [możliwością] poruszającą (np. w IX Księdze *Met.*, tekst 13), bo zasada ruchu i spoczynku dotyczy jednej i drugiej możliwości. W pierwszej księdze O *niebie*, w tekście 71 możliwością poruszającą nazywano ruch naturalny, jak i ruch niezgodny z naturą. W II Księdze O *duszy* w tekście 37 - przyczynę powodującą ruch nazywa nie tylko [zasadą] sprawczą zewnętrzną, lecz nawet zasadą wewnętrzną i bierną, dusza jest bowiem również przyczyną powodującą ruch i to nie tylko ruch polegający na przemieszczeniu, lecz ruch polegający na wzrastaniu i na odczuwaniu, o którym mówi gdzie indziej, że polega na bierności. Przyczyna sprawcza jest bowiem zewnętrzną, mianowicie rzecz ujmowana zmysłami.

Jeżeli więc to, co [poprzednio] powiedziano przeciw temu [twierdzeniu], można zbić, to śmiało można twierdzić, że prawdziwe są te wnioski, do których prowadziły poprzednie argumenty. Stąd na podstawie definicji należy rozumieć naturę tylko jako zasadę bierną, która tkwi w materii jako w podmiocie dalszym, a w formie jako [podmiocie] bliższym i jest jakby możliwością do aktów drugich. Wszędzie bowiem istnieje

pewna dyspozycja do działania celowego. Stąd, jak widać, materia jest ,tylko w pewnym sensie naturą, możność należy bowiem do ma ter ii. Również forma jest tylko w pewnym sensie [naturą]. Każda bowiem dyspozycja albo rozpoczyna się od formy, jak np. w tym, co jest doskonałe, albo na formie się kończy, jak np. w rodzeniu.

Tak więc wyjaśniwszy pobieżnie, co to jest zasada, wyjaśnimy obecnie pozostałe części definicji. Natura jest zasadą i przyczyną. Ponieważ istnieją 4 rodzaje przyczyn i naturą w pewien sposób nazwana jest każda z nich (więc zarówno materia nazwana jest naturą, jak i forma), dlatego również cel i przyczyna sprawcza są w pewnym stopniu naturami. Jednak z tej definicji, z wyrazów następnych wynika, że (natura] jest wprawdzie przyczyną ruchu, dzięki niej bowiem istnieje ruch, jednak nie jest ona czynnikiem sprawczym ruchu, bo jako przyczynę, z której bierze się ruch, można oznaczać, jak to już wyjaśniliśmy, możność zarówno bierną, jak aktywną. Stąd chcąc wykluczyć przyczynę sprawczą, [Arystoteles] dodał resztę słów mianowicie:

„w czym ona jest... itd". Część tę zaraz naświetlił przykładem o sztuce, gdy powiedział: „podobnie ma się sprawa z każdą inną rzeczą, która się staje. żadna z nich nie ma w sobie zasady czynnej". Ponieważ odnosi się to do wszystkich bytów, wynika stąd, że na tura nie jest zasadą aktywności. Wyraz „spoczywanie" został jednak dodany dlatego, że natura w pierwszym rzędzie odnosi się do rzeczy mogących powstać i mogących ulec zepsuciu, które niekiedy poruszają się, a niekiedy znajdują się w spoczynku. W drugim rzędzie odnosi się ona do ciał wiecznych, które nigdy nie spoczywają, jak to wyjaśniliśmy gdzie indziej.

Wyrazy: „w pier wszym rzędzie", „przez się", „a nie akcydentalnie" - nie są zbyteczne. Wyraz „w pierwszym rzędzie" oznacza u Arystotelesa zwykle to samo co „bezpośrednio". Wyrazów „w pier wszy m rzędzie" i „bezpośrednio" używa on zamiennie (I *Analityki późniejszej!* tekst 5). Może zaś coś być w czymś „przez



Andrea Cesalpino

się", jednak nie „w pierwszym rzędzie", ale nie może być odwrótnie. Stąd zasada ruchu postępowego tkwi „w pierwszym rzędzie" w zwierzęciu, a w ciele dopiero „dzięki niemu". Stąd nie jest nią natura ciała, lecz [natura] zwierzęcia, bo zwierzę porusza się takim ruchem zgodnie z naturą, podczas gdy ciało często wbrew naturze (VIII Księga *Fizyki*, tekst 27). Wyraz „przez się" byłby zbyteczny gdyby był dołączony do tego samego członu, do którego należy wyraz „w pierwszym rzędzie". Lecz ponieważ dołączył go -do wyrazu „ruch i spoczynek", wyraz ten jest w swoim miejscu, dlatego że to, co się porusza i spoczywa, to porusza się i spoczywa „przez się" bądź „akcydentalnie" (V Księga *Fizyki*, tekst 1): [Arystoteles) chce przez to powiedzieć, że natura powoduje ruch i spoczynek przez się. Zwierzę spada na dół ruchem prostym akcydentalnie nie dlatego, że jest zwierzęciem, lecz dlatego że jest czymś ciężkim, w czym ruch tego rodzaju tkwi przez się. Wyraz zaś „nie akcydentalnie", chociaż objaśniał wyraz „przez się", zawiera jeszcze treść dodatkową. Wskazuje bowiem, że wszelki sposób istnienia akcydentalnego należy usunąć z pojęcia ruchu naturalnego, np. drzewo przez się jest twarde i jako twarde może służyć za podporę dachu, przez się więc przechodzi w belkę. Ale z innego punktu widzenia jest ono tym akcydentalnie, bo drzewo nie w tym celu zostało uczynione przez naturę, by podtrzymywało dach, lecz po to, by podtrzymywało gałęzie i owoce. Stąd akcydentalnie tylko tkwi w drzewie potencja [do ;podtrzymywania dachu]. Stąd tylko akcydentalnie porusza się takim ruchem. Tak jest ze wszystkim, co jest wytworzone przez sztukę albo co stało się przypadkiem albo jakimś trafem. Możliwości bowiem naturalne, które są w rzeczach dla określonego celu, zostają skierowane do innych celów niż cere, do których skierowane są z natury. Bez nich zaś nie mogłaby niczego zrobić ani sztuka, ani nie mogłoby się im nic zdarzyć ani przypadkowo, ani żadnym trafem.

przełożył Jerzy Ochman

## O roślinach (1583)

Początek przedmowy do dzieła *O roślinach (De plantis libri XVI, Florencja 1583, s. 3-9 nlb).*

Andrea Cesalpino bardzo serdecznie pozdrawia Wielkiego Księcia Etrurii, Najjaśniejszego Pana Francesca Medici.

Godna podziwu mądrość, o najjaśniejszy, wielki książę, która rządzi i kieruje całą naturą wszechświata, przejawia się w niewiarygodnej różnorodności rzeczy i pięknie świata. Obojętnie bowiem, czy będziemy śledzić różnice, organa i obyczaje zwierząt, czy będziemy badali rodzaje, kształty i siły roślin, czy wreszcie będziemy śledzić ciała ukrywające się w łonie ziemi, zauważymy, że w nich wszystkich jest coś niezmiernego, co wskaże na niewyczerpaną głębię mądrości w powstających rzeczach. Sam zresztą dostrzegłem to badając historię roślin. Mimo że wiele lat poświęciłem na badanie ich, gdy publicznie wykładałem w Akademii w Pizie i gdy zwiedzałem wiele miejscowości, w których rosną różne rodzaje traw, krzewów i drzew, mimo że miałem do dyspozycji dzieła wielu przyjaciół i wielką ilość ogrodów [botanicznych], które zasadzono dla publicznej korzyści i które posiadają rośliny zagraniczne, sprowadzone z najdalszych nawet okolic, nie zdołałem w żaden sposób dojść do końca. „Z każdym dniem” - jak mówi przysłowie - „Afryka przynosi coś nowego”. Nie chcę powiedzieć, że natura wydaje nowe formy albo że tworzy nowe okazy piękności, lecz że z powodu bezmiernej liczby z dnia na dzień ukazuje się nam coraz to nowe okazy. Widzę, że zdarzyło się to nie tylko mnie, lecz również wszystkim tym, o których wiemy, że dotychczas o tych sprawach pisali.

O ile bowiem wielu autorów, zarówno starożytnych, jak i współczesnych, częściowo zwabiony ch przyjemnością, częściowo zaś mających na oku niewiarygodną wprost korzyść, jakiej dostarcza nam natura roślin w leczeniu chorób, zachowywaniu zawsze na jlepszego

zdrowia i w dokonywaniu innych wybitnych dzieł, wykształciło tę naukę dzięki ogromnemu wysiłkowi i uświetniło ją, to jest ona jeszcze nie tylko niewykończona, ale pokryta gęstą mgłą. Niewykończona dlatego, że liczba roślin wskutek odkryć dokonywanych z dnia na dzień wydaje się wzrastać w nieskończoność oraz dlatego, że własności roślin wskutek nowych odkryć wzbogacają ustawicznie medycynę w lekarstwa a inne sztuki w skuteczności działania. Wiedza ta jest jeszcze ciemna a to dlatego, że to, co odkryli starożytni i przekazali pisemnie dla pouczenia potomności, zostało często wypaczone na skutek zmiany nazwy wynikającej z różnorodności języków albo dostało się do nas jako oś bardzo zawikłanego i dwuznacznego dlatego, że uległ zniekształceniu tekst, ponieważ przepisywany był on przez różnych kopistów. To najbardziej zadrażcza wszystkich badaczy zajmujących się tą nauką. Gdy bowiem mamy przed oczyma ogromną ilość roślin, ilość wielokrotnie przewyższającą ilość roślin, jaką starożytni opisali albo chociażby tylko wspomnieli słowem i z których korzystano w medycynie albo w innych dziedzinach, to jednak trudno ustalić, jakie nazwy starożytne odpowiadają naszym nazwom. Bo te, które określono samą tylko nazwą [bez dokładnego opisu], na skutek upływu czasu zniknęły nazwę a wskutek tego nie wiadomo, jaką właściwie roślinę autor miał na myśli. Te zaś, które opisywano a nie podano dokładnie cech charakterystycznych, gubią się wśród wielu roślin podobnych. W rezultacie tego wiedza, którą uczeni starożytni z największym wysiłkiem zdobyli i nam przekazali, mocno ucierpiała, toteż słusznie należy się obawiać, żeby w tym kołowrocie losów nowe odkrycia w tej dziedzinie nie uległy jeszcze większej zagładzie niż odkrycia starożytnych.

Jakby to było fatum ciężącym nad rodzajem ludzkim, że ciągle trzeba się trudzić odnawianiem tego, co ginie. Nauki są podobne do rzek nieustannie odnawiających swe wody. Oprócz tego znajomość roślin, jaką odziedziczyliśmy po autorach greckich, łacińskich i arabskich, była ciągle narażona na niebezpieczeństwo



zagłady ze strony barbarzyńców i niewiele brakowało, by została zniszczona całkowicie. Dopiero niedawno wskrzesili ją Ruellius <sup>1</sup>, Hermolaus <sup>2</sup>, Brasavolus <sup>3</sup> oraz inni obcokrajowcy. Za naszych czasów wzbogacił ją Mattiolus ze Sieny. <sup>4</sup>Ten to, gdy wykładał na Akademii w Pizie botanikę <sup>5</sup>, objaśnił wszystkie przepiękne i najwartościowsze dzieła Ghiniego <sup>6</sup>, mego nauczyciela, najwybitniejszego specjalisty w tej dziedzinie, a korzystając z pomocy innych uczonych dał tak wspaniały komentarz do Dioskoridesa, że lepszego dać by nie można. Należy wyliczyć tu również notatki Alojzego Anguilary <sup>7</sup>, napisane co prawda zwięźle jak na ten rodzaj nauki, ale za to w sposób przemyślany. Na temat roślin rosnących w Indiach Wschodnich, których starożytni nie znali w ogóle, pisze na podstawie obserwacji P,ontugalczyk Garcias <sup>8</sup> Do tego dochodzi znajomość tych roślin, które zauważono w Indiach Zachodnich, w Nowym świecie odkrytym przez Hiszpanów. Historię tę opisał bardzo uczony lekarz z Kastylii - Monar-des <sup>9</sup>. Tak więc widać, że nauka ta nie tylko odżyła, lecz tak się rozwinęła, że należy uznać, że nigdy jeszcze nie kwitła tak wspaniale, jak za naszych czasów. Jedną z ta bezmierna ilość roślin wymaga tego, co każdy nie uporządkowany zbiór. Jeżeli bowiem rośliny nie zostaną uporządkowane w szeregi, tak jak szyki obozów są podzielone na swoje oddziały, to na skutek bezładu i gmatwaniny musi wytworzyć się chaos.

<sup>1</sup> Jean Ruel de Soissons (1474- 1537), botanik francuski, autor dzieła *De natura stirpium libri tres*.

Botanika tego nie udało się nam zidentyfikować.

<sup>3</sup> Antonio Musa Brasavola (1500-1555), autor pracy o lekach roślinnych, *Examen omnium simplicium medicamentorum*.

<sup>4</sup> Pier Andrea Mattioli ze Sieny (1500-1517).

s W oryginale *Simplicia*, czyli zioła lecznicze.

<sup>6</sup> Luca Ghini (1490-1556).

<sup>7</sup> Luigi Anguillara, botanik włoski, wydał w r. 1561 dzieło o roślinach.

• Prawdopodobnie Garcias ab Hurto.

<sup>9</sup> Nicolaus Monardes (zm. 1578), lekarz i botanik hiszpański, autor dzieła *De las cosas que si traen de las Indias Orientales que sirven al uso de la medicina*.

Widzimy że zdarza się to szczególnie przy badaniu roślin: Umysł zagrzebuje się w nieuporządkowanej wielkiej ilości i tak powstają zwykle błędy nie do rozwiązania i zawzięte kłótnie. Jeżeli bowiem nie zna się właściwego rodzaju, żaden opis, nawet jeśli jest zrobiony dokładnie, nie tylko nic nie dowodzi, lecz na ogół jeszcze wprowadza w błąd i z konieczności wszystko się miesza. Ponieważ każda nauka polega na zestawieniu tego, co podobne, i odróżnieniu tego, co niepodobne, a więc na uporządkowaniu okazów według rodzajów i gatunków przez tworzenie klas, na podstawie różnic wskazujących na ich istotę, starałem się dokonać tego w całej historii roślin. Jeżeli odpowiednio do skromnych możliwości mego umysłu w badaniach tych posunąłem choć trochę naukę naprzód, to niech to służy ludziom. Na takie zadanie badawcze wskazał spośród starożytnych Teofrast, ale sam tylko częściowo je wykonał. Spośród naszych uczonych próbował tego również Ruellius, ale oprócz tego, co zaczerpnął od Teofrasta odnośnie ogólnej metody, nie posunął się nic naprzód. Dioskorid es jako lekarz przejął tylko to, co odnosiło się do leczniczych własności roślin i w takim porządku badał soki, żywice, korzenie, nasiona i inne części roślin. Inni chcąc ułatwić zapamiętywanie, uporządkowali rośliny alfabetycznie; ale tę metodę odrzucili najpoważniejsi autorzy tej nauki jako najbardziej fałszywą i najbardziej niezgodną z naturą rzeczy. Metoda, która wyznacza roślinie miejsce według podobieństwa natur, jest najłatwiejsza, najpewniejsza i najbardziej korzystna zarówno do zapamiętywania, jak i do rozważania ich cech. Jest najłatwiejsza dlatego, że różnice wywodzące się z samej natury są najbardziej uchwytnie i oczywiste oraz dlatego, że nie wprowadzają w błąd tak, jak to bywa z cechami przypadkowymi, które nie są trwałe. Metoda ta ułatwia zapamiętywanie, gdyż w podręczniku szereguje się niezmierną niemal liczbę roślin według odpowiednich rodzajów, tak że każdy może zaliczyć do odpowiedniej klasy nawet rośliny, których poprzednio nigdy nie widziano, a jeżeli rośliny te nie mają nazwy, to każdy może je

nazwać nazwą ich rodzaju. Wreszcie łatwo poznać własności, na których zależy głównie lekarzom, które jako cechy wypływają z ich natury. Rośliny, które łączy przynależność do tego samego rodzaju, posiadają na ogół podobne własności. Do badania historii roślin według takiego porządku wystarczają opisy krótsze, gdyż nie trzeba powtarzać tego, co już powiedziano przy ogólnej charakterystyce całego rodzaju. Z takiego krótkiego opisu powstaje znajomość tak pewna, że nawet sam ich obraz nie mógłby stanowić lepszej znajomości, gdyż obraz nie ujmuje wszystkich różnic tak, jak język. W międzyczasie niektóre z nich zapatrzyłem, o ile mogłem, notatką, mianowicie starałem się podać nazwy starożytne, których używali autorzy najbardziej doświadczeni i nie wahałem się dla lepszego zrozumienia podać nazwy ludowej, jakiej używamy w Italii, zwłaszcza w Etrurii [Toskanii].

*przełożył Jerzy Ochman*

# FRANCESCO PATRIZZI

(1529-1597)

## *List do papieża Grzegorza XIV (1591)*

Patrizzi - o którym Giordano Bruno mówił, że „jest filozofem i w nic nie wierzy” - poprzedził swoje główne dzieło, będące wykładem filozofii hermetycznej, listem do papieża, w którym proponował zastąpienie tomizmu odnowioną przez siebie filozofią Hermesa Trzykroćwielkiego. W odpowiedzi na ten list papież zaprosił go do Rzymu, ofiarowując mu katedrę filozofii, którą Patrizzi zajmował do r. 1597. Poniżej podajemy przekład listu według wydania *Nowej filozofii wszeclświaLa* z roku 1593 (*Nova de universis philosophia*, Wenecja 1593, s. nlb. 3-6).

Jego Świętobliwości władcy naszemu Grzegorzowi XIV, papieżowi i przyszłemu papieżom rzymskim.

Najświętszy Ojczy Grzegorzu, w tomie tym dajemy ci pięć dzieł filozoficznych, wszystkie pobożne i wszystkie zgodne z wiarą katolicką<sup>1</sup>. [mówią one o filozofii] naszej, niedawno wypracowanej, chaldejskiej filozofii Zoroastra i egipskiej - Hermesa Trzykroćwielkiego.<sup>2</sup> Jedna filozofia egipska jest mistyczna, druga platońska. Z wielkim trudem ledwo zdołaliśmy je wydobyć z ruin,

---

<sup>1</sup> Święta inkwizycja była jednak innego zdania i w dziele tym dopatrzyła się herezji. O sprawie Patrizziego pisze L. Firpo, *Filosofia italiana e controriforma*, „Rivista di Filosofia” r. 41 (1950), s. 150-173 i r. 42 (1951) s. 30-47.

<sup>2</sup> Patrizzi był czołowym przedstawicielem renesansowego hermetyzmu. Tak zwana literatura hermetyczna (dzieła przypisywane kapłanowi egipskiemu Hermesowi Trzykroćwielkiemu) powstała w II i III w. naszej ery. Por. Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londyn 1964.

złożyć w jedno, wyjaśnić i podzielić według ich naukowych porządków. Wszystkie te księgi dajemy, dedykujemy i poświęcamy, Ojczyźnie na świętszy, imieniu i świętości twojej i wszystkich następnych papieży rzymskich. Polecamy je skromnie i z uszanowaniem waszej wspólnej opiece. Czynimy to zaś w tym celu, aby dla potomności zostawić wieczny dowód mej obecnej czci i uwielbienia twej naprawdę wielkiej świętości. Odnowi to równocześnie pamięć mej dawnej uległości i posłuszeństwa wobec ciebie. Z pewnością przypominasz sobie, że gdy jeszcze byłeś młodzieńcem i wspólnie z bratem swym, baronem Pawłem, studiowałeś w Padwie, bardziej ceniłem ciebie oraz Hieronima Ruwereusa, który jest twoim kardynałem - nad innych, również najdosłojniejszych mężów, którzy tam wtedy byli obecni. Czyniłem to wyłącznie z tego powodu, że widziałem u was i bardzo podziwiałem nadzwyczajną skromność, czystość obyczajów i jakąś wrodzoną szlachetność charakteru. I wtedy, gdy was często odwiedzałem i cieszyłem się wysoką kulturą waszą, czułem, że zwłaszcza ty ceniłeś mnie i liczyłeś na moje postępy w filozofii. Nie chcąc zawieść tej nadziei, jeszcze będąc młodzieńcem dedykowałem ci, chociaż byłeś ode mnie młodszy, moje dialogi o retoryce. Teraz, gdy dzierzysz najwyższą władzę, mimo że nie jesteś jeszcze starcem, należy ci się ode mnie, będącego wprawdzie człowiekiem prywatnym, ale już posuniętym w latach - coś większego. Chciałbym, byś wysłuchał przyczyn, dlaczego powodowany wielką pobożnością i troskliwością iście ojcowską, wobec mej ukochanej córki oraz wszystkich jej pięknych sióstr odrodzonych <sup>1</sup> dzięki mojemu wysiłkowi, dedykuję to dzieło tobie - Papieżowi i następcom twoim na tym najwyższym stanowisku oraz dlaczego wy z ojcowskiej miłości należynej całej Rzeczypospolitej chrześcijańskiej powinniście przyjąć, zaopiekować

---

<sup>1</sup> W oryginale: *renatas*. Podobnie jak Kopernik, Bruno i inni myśliciele Odrodzenia, Patrizzi przedstawia własne teorie jako „odrodzenie” teorii sta rożytnych.

się i bronić tych pięciu sióstr bardzo pobożnych i bardzo szlachetnych. Zarówno lud prosty, jak wielu barozo uczonych ludzi uważa, że ci, którzy zajmują się filozofią, mają o religii katolickiej nieprzychylnie i bezbożne zdanie albo tkwią w błędzie, albo w ogóle w nic nie wierzą. Dlatego też publicznie oskarżają filozofów, o czym świadczy rozpowszechnione powiedzenie: „filozofem jest, więc w Boga nie wierzy”. I to nie bez podstaw. Widzą bowiem, że we wszystkich uczelniach Europy, wszystkich klasztorach zakonników wyklada się tylko filozofię Arystotelesa, że wykłady te są wysoko nagradzane i przynoszą wielkie zaszczyty. Wiedzą bowiem i słyszą, że właśnie ten system filozoficzny odbiera Bogu wszechmoc i opatrność (bo filozofia Epikura, która ledwie ocalała u Lukrecjusza, jest prawie nieznaną). Cóż więc można pomyśleć o tych, którzy wyznają i propagują ten system? Czy można mieć o nich jakieś lepsze mniemanie? „Ja zaś rozważając kiedyś te sprawy i owo sławne powiedzenie wielkiego mędrca [Hermesa Trzykroćwielkiego), często powtarzałem sobie: bez filozofii nie można osiągnąć szczytów pobożności. Ona bowiem gwałtownego czyni uległym, szerzy miłość, daje zapomnienie o wszystkich nieszczęściach, dusza ta znać będzie swego sprawcę, bo od dobra nie może już odstąpić. Upodobniwszy się do Boga, staje się albo umysłem czystym, albo Bogiem”. Podejrzewałem, że będzie można znaleźć filozofię bardziej prawdziwą od perypatetyckiej. Z pomocą tej filozofii moglibyśmy wrócić do naszego Stwórcy, a mianowicie do Boga nieśmiertelnego, stać się umysłami czystymi i prawie bogami. Tak więc całkowicie poświęciłem się poszukiwaniu tej filozofii. Do pomocy wziąłem twierdzenia i argumenty mędrców najdawniejszych i natchnionych przez Boga, po to, żeby w przypadku znalezienia, dzięki badaniom, lekarstwa na to zło, ogłosić je publicznie dla dobra ogólnego i trochę dla własnej sławy. Jak uczyło wielokroć doświadczenie, prawdą słowa bożego wzgardzili poganie i mahometanie. Autorytetem stolicy apostołskiej gardzą Żydzi i heretycy, nie przekonują ich

prawowierne orzeczenia soborów powszechnych, nie uginają się przed przykładami świętości życia. Nie można skusić ich zaszczytami ani podarunkami.

Częściowo dlatego, że trudno im to zrozumieć, częściowo dlatego, że obawiają się oszustwa, a częściowo, jak się wydaje, zadają gwałt swojej naturze.

Wszelki gwałt i oszustwo odstrasza. Rozum ludzki kieruje się tylko rozumem. Rozum idzie chętnie tylko za rozumem. Rozum chcąc nie chcąc jest pociągany przez to, co racjonalne. Wynika stąd, że należy ludzi prowadzić do Boga przy pomocy rozumowania. Tak więc ze wszystkich sił poświęciłem się tej prawdziwej i boskiej filozofii filozofując samym tylko rozumem. Dzięki ogromnemu i bardzo upartemu wysiłkowi doprowadziłem tę pracę, jak mi się wydaje, do końca. Dodałem jej towarzyszek, które nazwałem pobożnymi. Wszystkie bowiem mają wyznaczony sobie cel, a mianowicie: pouczanie, że Bóg jest stwórcą, panem, opiekunem i opatrnością wszystkich rzeczy; następnie, aby ludzie poznali zarówno Boga, jak i siebie samych oraz za pomocą jakich środków dusze ludzkie mają wrócić do Boga-S t w órcy i zażywać u niego wiecznego szczęścia.

Dlatego więc, Ojczy najświętszy, nie miałem mieć nadziei, że właśnie Ty, najwyższy pasterz, kierujący duszami i tu na ziemi zastępujący Chrystusa, jako pierwszy z największą żarliwością przyjmiesz owe pobożne filozoficzne twierdzenia, które częściowo zostały stworzone przeze mnie, a częściowo odrodzone i poświęcone Twojemu imieniu; że Ty, a po Tobie wszyscy Twoi następcy, zachęcani Twoim przykładem, wyrażą życzenie, aby we wszystkich uczelniach i szkołach klasztornych znajdujących się pod twoim władztwem, zwłaszcza w Rzymie, ale również w pozostałej części świata chrześcijańskiego - filozofię tę wykładano publicznie. Będzie ona w przyszłości ogromną pomocą w umacnianiu wiary chrześcijańskiej, w obronie i rozpowszechnieniu jej w reszcie świata, który jeszcze nie jest chrześcijański, a to dlatego, że racjonalnie uzasadnia to, co może być uzasadnione tylko przez rozum.

Dlaczego zatem wykładane są tylko rozdziały filozofii Arystotelesa, które są najbardziej wrogie Bogu i Kościołowi? Dlaczego nie wyklada się filozofii pobożnej? Z pewnością książka Hermesa o pobożności i filozofii zawiera więcej filozofii aniżeli cała filozofia Arystotelesa; ona najłatwiej spełnia swoje najświętsze zadanie w filozofii. W dziele *Poimander* znajduje się prawie taki sam opis stworzenia świata i człowieka jak u Mojżesza, zaś tajemnicę Trójcy Świętej przedstawia autor nawet wyraźniej niż sam Mojżesz.

Księgi Hermesa są pełne prawdziwej pobożności i prawdziwej filozofii, stąd można by i należałoby je wprowadzić w miejsce bezbożnych dzieł Arystotelesa. Egipska filozofia mistyczna posiada tak silne argumenty pobożności, że nawet u teologów chrześcijańskich trudno o podobne, również matematycy nie posiadają dowodów tak mocnych. Istnieje wiele dialogów Platona, które można wyklądać publicznie bez żadnego niebezpieczeństwa dla wiary, a za to z wielkim pożytkiem dla pobożności, np. *Fileb*, *Timaios*, *Sofista*, *Parmenides*, *Fedon*. Wszystkie księgi Plotyna zawierają raczej świętą teologię niż filozofię. Pod względem siły dowodowej nie ustępuje żadnemu filozofowi, przewyższa zaś ich wszystkich przenikliwością. Księgi teologii Proklosa, które przetłumaczyliśmy na łacinę kilka lat temu, są napisane na wzór dowodów matematycznych, a nawet rywalizują z nimi pod względem pewności. Boże wielki, jakże święta, jak podziwu godna jest teologia Jana [Damasceńskiego] w dziele o zasadach, o Bogu, Trójcy i boskich porządkach. Święty Augustyn, filar i szczyt teologów, uważa filozofów platońskich za najszlachetniejszych ze wszystkich filozofów, ciągle o nich mówi i stawia ponad wszystkich innych. Czyż więc ów wielki ojciec teologii nie wzruszy serc zakonników? Wolą oni zamiast nich, wbrew boskim prawom, najbardziej oczywistą bezbożność arystotelesowską. Czynią to z ignorancji. Nie wiedzą, ile młodzież czerpie stąd trucizny, a tamtych autorów bardzo szlachetnych, boskich, na swoją hańbę nie znają nawet z imienia.



Wszyscy dawni teologowie, którzy wznosili fundamenty najświętszej wiary i tak wysoko budowali kościół: św. Dionizy, Justyn, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Cyryl, Bazyl, Euzebiusz, Teodoret, Ambroży i wielu innych wiedziało, że platończycy po niewielu poprawkach łatwo mogą stać się chrześcijanami (cytuje słowa Augustyna) - a jeśli chodzi o Platona i jego zwolników, to stawiali go wyżej od wszystkich pozostałych filozofów. Natomiast o Arystotelesie wspominali tylko potępiając go. Około 400 lat temu teologowie scholastyczni zajęli stanowisko przeciwne, posługując się bezbożnościami Arystotelesa jako fundamentem wiary<sup>1</sup>. Usprawiedliwiamy ich dlatego, że nie znając dokładnie języka greckiego, nie mogli poznać dzieł Arystotelesa. Nie usprawiedliwiamy ich jednak za to, że usiłowali bezbożnościami wesprzeć pobożność.

Ro.21ka ż więc, Ojczy najświętszy, Ty, jako pierwszy, i niech po Tobie rozkażą to wszyscy nas też ni papieżu, ustanawiając zaszczyty, które przyczyniają się do rozwoju nauk, oraz nagrody, których pragnie każda praca, aby we wszystkich uczelniach podległych twojej władzy i wszystkich szkołach klasztornych ustawicznie wykładano te księgi, które przez czternaście lat pisaliśmy w Ferrarze. Dołóż starań, ażeby władcy świata chrześcijańskiego nakazali to samo w swoich uczelniach, a w ten sposób dość szybko zjednasz dla dogmatów Kościoła umysły bystrych Włochów, subtelnych Hiszpanów i pełnych zapału Francuzów. Być może za ich przykładem pójdą również szkoły niemieckie, które odwróciły się od Kościoła rzymsko-katolickiego. Być może, (księgi te) nasycą umysły młodzieży pobożnymi dogmatami, ułatwiając jej powrót do wiary katolickiej. Z pewnością przy pomocy tych ksiąg działają o wiele więcej niż przy pomocy kościelnych cenzur lub świeckiego oręża. P oprzednik twój, Grzegorz XIII, osiągnął w kościele wielką sławę, a u Boga nagrodę wiecznej chwały za to, że uczelnie tyłu na-

<sup>1</sup> Mowa o Tomaszu z Akwinu.

rodów, zarówno w Rzymie, jak i gdzie indziej, oddał w opiekę i pod zarząd ojców jezuitów. Rozpocznij więc zakładać i ty, Ojczy najświętszy, dzieło pobożności tak pożyteczne i konieczne. Za twoją sprawą i z twego nakazu, po całym świecie chrześcijańskim niech zostanie wprowadzone, ustanowione i rozpowszechnione nauczanie tej pobożnej filozofii. Byłoby bowiem rzeczą pożądaną, żeby dzieło jezuitów - którzy za naszych czasów w całym świecie chrześcijańskim są najlepszymi bojownikami słowem i krwią na rzecz wiary katolickiej i w świecie jeszcze nie chrześcijańskim są jej propagatorami - wzmocniło się w krótkim czasie bardzo silnymi argumentami, tak by dusze wahających umocniły się, przekonując się jednocześnie o przewrotności wrogów.

Spraw więc, aby w ich kolegiach ta pobożna filozofia była nauczana i na stałe przyjęta. Zdobędziesz sobie tym sławę u potomnych a jednocześnie uczynisz rzecz najbardziej miłą dla Boga. Mnie zaś, inicjatora i orędownika tak chwalebego i tak wspaniałego dzieła przyjmij pod swój patronat ze względu na moje trwające od dawna uszanowanie dla ciebie i ze względu na twą obecną i przyszłą sławę. Możesz to bowiem uczynić.

*przełożył Jerzy Ochman*

Ferrara, 5 VIII 1591.

### *Perypatetyckie pojęcie materii (1581)*

Fragment z dzieła pt. *Dyskusje perypatetyckie (Discussio-num Peri pateti car um* tomi IV, Bazylea 1581, tom 4, księga 2, s. 384).

[Powiada Arystoteles:] „Wyda je się, że raczej forma niż materia i to, co złożone (z materii i formy), jest substancją”. A w rozdz. 7: „Forma, według mnie, jest tym, co istnieje, i jest substancją pierwszą każdej rzeczy”.

Z tych tekstów można wyprowadzić siedem problemów:

1. w jaki sposób forma jest bardziej bytem [niż materia]?
2. w jaki sposób jest bardziej substancją?
3. w jaki sposób jest substancją pierwszą?
4. w jaki sposób jest wcześniejsza od materii?
5. w jaki sposób byt złożony jest bardziej substancją niż materia?
6. czy forma jest w ogóle substancją?
7. a jeśli nią jest, to jaką jest substancją?

Rozpocznijmy od pierwszego problemu. Forma ma być bardziej bytem niż materia. Co to jest byt? To, co istnieje. Forma jest bytem, ponieważ istnieje. Ale materia jest również bytem, ponieważ również istnieje. Cóż więc znaczy owo „bardziej”? Wyjaśnienia sensu słowa „bardziej” [być bytem] nie znalazłem dotąd w dziełach żadnego perypatetyka. Wydaje mi się, że oznacza ono albo doskonałość, albo natężenie, albo trwanie, albo coś podobnego. Gdy powie, że oznacza ono natężenie, to forma byłaby jakością, bo [perypatetycy] uważają, że zarówno natężenie, jak i jego przeciwieństwo, to nie substancja, lecz jakość. Jeśli powie, że oznacza ono trwanie, to forma byłaby trwalsza niż materia, ale na podstawie twierdzenia ich ojca<sup>1</sup> wiemy, że forma jest niszczalna, a materia jest wieczna, i tak to, co niszczone, byłoby bardziej trwałe i (że tak się wyrażę) bardziej wieczne od tego, co wieczne i niezniszczalne. Gdyby ktoś zgodził się na takie twierdzenie, to wygnano by go jako zdrajcę ze szkoły perypatetyków. Jeżeli słowo „bardziej” oznacza doskonałość, to pytamy, czy to, co niszczone, może być doskonalsze od tego, co niezniszczalne, i czy to, co krótkotrwałe, może być doskonalsze od tego, co wieczne, i czy skutek może być doskonalszy od przyczyny? Materia jest bowiem przyczyną powstawania formy, a nie forma jest przyczyną powstawania materii. Materia zawsze jest materią aktualnie, forma zaś najpierw istnieje potencjalnie, w ło-

<sup>1</sup> Mowa o Arystotelesie.

nje materii, akt zaś jest doskonalszy od potencji. Gdy forma zostanie już wyprowadzona z łona materii, wówczas sama również zacznie istnieć aktualnie, w poprzednim zaś stanie jest mniej doskonała niż materia, ponieważ materia istnieje aktualnie [a ona tylko potencjalnie], następnie zaś, gdy będzie istnieć aktualnie, będzie ona również doskonała jak [istniejąca aktualnie materia], a wcale nie doskonalsza od niej.

Na drugi problem można odpowiedzieć w ten sposób. Jeżeli u Arystotelesa substancja jest bytem doskonalszym niż akcydensy dlatego, że jest wcześniejsza i dlatego, że jest przyczyną, dzięki której istnieją inne rzeczy, to na tej samej podstawie materia jest doskonalsza niż forma dlatego, że jest wcześniejsza niż forma i dlatego, że jest przyczyną, dzięki której istnieje forma. Z tych więc wszystkich powodów wynika, że materia jest bytem doskonalszym i bardziej bytem niż forma, a także doskonalszą substancją niż forma.

Ale dlaczego [Arys toteles] nazywa formę substancją pierwszą i czymś wcześniejszym od materii i od bytu złożonego? Od bytu złożonego forma jest wcześniejsza co do czasu, lub raczej nie co do czasu, lecz co do przyczynowości; z drugiej strony wcześniejsza jest materia, która w ogóle nie jest w czasie, ponieważ jest wieczna, a forma rodzi się; a więc [forma] nie jest wcześniejsza według żadnego znaczenia, które mógł Arystoteles przekazać w *Kategoriach* lub w V księdze *Metafizyki*. Natomiast w rozdziale 11 wyjaśnia coś wręcz odwrotnego, że mianowicie materia jest wcześniejsza: „Jedne rzeczy są wcześniejsze potencjalnie a inne wcześniejsze rzeczywiście, na przykład potencjalnie część jest wcześniejsza od całości a materia wcześniejsza od substancji”. Czyż więc nie powiada tu wyraźnie, że materia jest wcześniejsza od substancji, a więc wcześniejsza od formy i od bytu złożonego? Oto co za sprzeczność między twierdzeniami! Co to za filozofia?

Sądzę, że obrońcy filozofii perypatetyckiej nie potrafią obronić swego mistrza, nawet gdyby na podstawie *Kategorii* próbowali udowodnić, że byt złożony jest wcześniejszy co do godności, bo godność zależy od

doskonałości i od wzniosłości, lub też stanowi z mm1 jedną rzecz. Godność jest bowiem cechą raczej materii niż formy czy bytu złożonego a to z powodu jej wieczności, z powodu przyczynowości i rzeczywiście niewątpliwie wiecznej.

A więc z żadnego argumentu nie wynika, że forma jest wcześniejsza od materii (*Nulla ergo ratione forma est prior quam materia*), stąd też forma nie jest substancją pierwszą. Albowiem pierwszą substancją jest materia, drugą substancją jest forma, a trzecią substancją jest byt złożony. Wynika to z wyżej przytoczonego tekstu i z wielu innych tekstów, w których twórca szkoły perypatetyckiej mówił o trzech substancjach. W tym samym rozdziale *Metafizyki* (VII -7), gdzie uczył, że forma jest wcześniejsza od substancji, od materii i od bytu złożonego, nową sprzecznością zaprzecza sobie, gdy mówi o bycie złożonym: „To, czym się rzeczy stają, a więc na przykład człowiek, roślina lub coś podobnego, najbardziej nazywamy substancjami”.

W tym miejscu wyraz „najbardziej” jest stopniem najwyższym od [poprzednio użytego] wyrazu „bardziej”, który wolał użyć w tekście, w którym dawał przewagę formie nad innymi substancjami. W zestawieniu z prawdą okazało się to fałszywe, bo na podstawie tych samych dowodów z przyczynowości i wieczności należało materię uznać za pierwszą w stosunku do bytu złożonego.

Lecz autorytet Aleksandra, największego koryfeusza szkoły perypatetyckiej oraz twierdzenia lekarzy i niektórych starożytnych filozofów, którzy uważali, że formy elementów nie są substancjami, lecz akcydensami, skłania nas do powątpiewania w to, czy forma jest substancją pierwszą, czy nie pierwszą, czy jest substancją doskonałą i czy w ogóle jest substancją. Definicja akcydensu w całości odpowiada definicji formy. To, że forma jest akcydensem, można wywnioskować z treści poglądów Arystotelesa, chociaż nie mówi on tego wyraźnie. Przypatrzmy się więc treści.

Akcydens, według *Topik* (księga I, rozdz. 4), posiada

następującą definicję: „jest tym, co może tkwić w czymś innym, a nie może być czymś samoistnym”. Również według Porfiriusza akcydens „jest tym, co przychodzi i odchodzi bez zniszczenia podmiotu”. Akcydens więc ze swej natury może tkwić i może nie tkwić w swym podmiocie i to bez zepsucia podmiotu. Otóż to samo, powiadamy, odnosi się również do formy. Forma bowiem może tkwić w swym podmiocie, to znaczy w swej materii (mam na myśli materię pierwszą) i może nie tkwić w niej, a materia wcale się przez to nie zepsuje. Materia jest bowiem wieczna i trwa a forma przychodzi i odchodzi. Arystoteles dobrze o tym wiedział i dlatego materię w wielu miejscach nazywa podłożem (*hypokejmenon*) w stosunku do formy mogącej się oddzielić. Mówi o tym w 8 rozdziale V księgi *Metafizyki* i otwarcie uczy o tym w następujących słowach: „Z dwóch powodów można coś nazwać substancją: podmiot ostatni, który nie orzeka o niczym innym”. Tak mówi o materii pierwszej. O formie zaś: „oraz to, co istnieje i co można oddzielić - takim czymś jest dająca się oddzielić forma każdej rzeczy i wygląd”. A więc formę można również oddzielić i oddziela się ją od jej podmiotu, a podmiot ten nie ulega zniszczeniu. A więc na podstawie definicji wynika, że forma jest akcydensem.

[...] Przesadny w metodzie mistrz <sup>1</sup> na żadnym miejscu nie definiuje substancji, chociaż najodpowiedniejszym miejscem do zdefiniowania substancji była właśnie księga VII. Nie uczynił tego. Nawet jeden cały rozdział księgi V zatytułował: O *substancji*, ale również i w tym rozdziale nie podał jej definicji. Nie podał jej też w bardzo długim rozdziale o kategoriach, i nie wyłożył tam swej nauki o materii i formie, opisując tylko byty złożone. Pytamy więc: czym jest substancja? Jeżeli substancją jest to, co, jak twierdzi potoczna opinia, istnieje samo przez się, wtedy forma nie jest substancją, dlatego że forma nie istnieje przez się, ale w czymś innym, mianowicie w materii. Jeżeli akcydensem [przy-

<sup>1</sup> Arystoteles,

padłością] jest to, co przypada do czegoś i odpada, to forma jest akcydensem albowiem przychodzi i odchodzi. Jeżeli akcydensem jest to, co przydarza się jakiemuś podmiotowi, tak że niekoniecznie tkwi w nim i wobec tego może być od niego oddzielone bez żadnego uszczerbku dla tego podmiotu, to forma jest akcydensem. Dochodzi bowiem do tej lub innej materii nie z konieczności, lecz w miarę jak czynnik działający dołącza ją do tej lub innej materii, tak że fakt, że w materii jest -taka forma, jest zasługą czynnika działającego. Formę można usunąć i zniszczyć, natomiast materia nie ulega zniszczeniu. A więc tylko materia jest substancją, dlatego że tylko ona jest samoistna, tylko ona jest substratem, tylko ona przyjmuje przychodzącą formę. Forma jest więc akcydensem i to jednym lub kilkoma naraz. Na tej podstawie nie tylko jedna, lecz więcej form może tkwić w jednej materii.

przełożył Jerzy Ochman

### „Panaugia”. O świetle (1588)

Wstęp do dzieła pt. *Panaugia*, napisanego „w 1588 roku odkupienia, w 58 roku życia” i włączonego później do *Nowej filozofii wszechświata* (*Nova de universis philosophia*, Wenecja 1593, karta 1).

Franciszek Patrizzi chcąc założyć Filozofię nową, prawdziwą, spoistą i uniwersalną, odważył się podać jako najprawdziwsze - następujące twierdzenia. Następnie to, co wypowiedział - uzasadnił, uporządkował i uzgodnił z Bożymi wyroczniami, zasadami geometrycznymi, racjami filozoficznymi i najsławniejszymi doświadczeniami.

Przed Pierwszym - nic.

Po Pierwszym - wszystko.

Od Zasady - wszystko.

Od Jedności - wszystko.

Od Dobra - wszystko.

Od Boga jedyne go potrójnego - wszystko.  
 Bóg, Dobro, Jedność, Zasada, Pierwszy - jest tym samym.

Od Jednego - Jedność pierwotna.

Od Jedności pierwotnej - wszystkie Jedności.

Od Jedności - Is,toty.

Od Istot - życia.

Od Życia - Umysły.

Od Umysłów - Dusze.

Od Dusz - Natury.

Od Natur - Jakości.

Od Jakości - Formy.

Od Form - Ciała.

Wszystkie te rzeczy są w Przestrzeni.

Wszystkie te rzeczy są w Światłości.

Wszystkie te rzeczy są w Ciele.

Przez wszystkie te rzeczy jest przygotowywany powrót do Boga. On niech będzie Celem i zakończeniem, i bratem tej naszej Filozofii. Udowodnimy, że paradoksy te, nigdy być może przez nikogo nie słyszane, składają się z idei zupełnie pewnych i będziemy filozofować o nich w następujący sposób:

Filozofia jest zdobywaniem mądrości. Mądrość jest poznaniem wszystkiego, co istnieje. Powszechność rzeczy trzyma się porządku. Porządek składa się z tego, co pierwotne i wtórne. Gdyby ktoś rozpoczął filozofowanie od tego, co wtórne, pomyliłby porządek rzeczy i wniósłby do nich i do samego siebie - ciemności. Dlatego trzeba nam zacząć filozofować od tego, co pierwotne. Z tego, co pierwotne: czy od tego, co znamy, czy od tego, czego nie znamy? Jeżeli zaczniemy od tego, czego nie znamy, to wszystko, co nastąpi, będzie również nieznanne. Nie ustanawiamy Filozofii o tym, czego nie znamy. Należy więc rozpocząć od rzeczy znanych. Wszelkie poznania rozpoczyna się od umysłu. Pierwszym ich punktem wyjścia są zmysły. Spośród zmysłów - wzrok jest pierwszy, dzięki szlachetności natury, doskonałości siły i godności działania. Światłość i blask są dla wzroku przedmiotami pierwszymi i najpierw znanymi. Dzięki nim i dzięki ich dzia-



laniu widać wiele różnic w rzeczach. Światłość i blask docierają do noworodków jako pierwsze. Dzięki nim pierwotni ludzie dostrzegli to, co wzniosłe, średnie i niskie. To, co zauważyli - podziwiali. Podziwiając - rozważali. Rozważając - filozofowali. Stąd filozofia jest najprawdziwszym dzieckiem światłości i blasku, podziwu i rozważania. A więc budowanie fundamentów naszej Filozofii rozpoczynamy od światłości i blasku, które górują nad wszystkimi rzeczami ujmowanymi przez zmysły od pierwszego umysłu i od rzeczy poznanych najwcześniej. Gdyby w ten sposób postąpili starożytni filozofowie, nie twierdziliby, że pierwszymi zasadami rzeczy są nieznanne dla zmysłów a nawet umysłów: chaos, homojomerie, atomy, materia pierwsza czy druga, nie doszliby do takich wzajemnych sporów i nie wtrąciliby filozofii w taką otchłań mroków. A więc musimy przede wszystkim poznać światłość i jego dziecko - blask. Poprzez nie należy dojść do pierwszej światłości i ojca wszystkich blasków. U niego należy zatrzymać się przez chwilę. Z niego należy też wyprowadzić wszystkie rzeczy i przez to, co wyprowadzimy, należy do niego ponownie wrócić, żeby u niego pozostać na wieki.

Rozpocznijmy więc od światłości i od blasku, które najbardziej podziwiamy. Mówię, że od światłości, gdyż jest ona obrazem samego Boga i jego dobroci. Światłość ta oświeca cały obszar ponadświatowy i wokółświatowy i cały obszar świata. Światłość ta rozciąga się na wszystko. Rozlewa się na wszystko. Wszystko przenika. Przenikając wszystko - kształtuje i tworzy. Wszystko ożywia. Wszystko zawiera. Wszystko podtrzymuje. Wszystko gromadzi. Wszystko jednoczy. Wszystko rozprasza. Wszystko, co jest oświecane, co żyje, co rodzi się, żywi się, wzrasta, doskonali się, porusza się, światłość kieruje do siebie. To, co zostało skierowane - oczyszcza. Wszystko odnawia. Wszystko zachowuje i sprawia, że nic się nie unicestwia. Jest miarą i liczbą wszystkich rzeczy. Jest czymś najczystszym ze wszystkich rzeczy. Światłość nie zmienia się, nie może ulec zmianie, me

miesza się i nie może się zmieszać. Jest nieujarzmiona i nie można jej ujar zmić. Niczego nie potrzebuje, wszystko posiada. Przez wszystkich jest upragniona i godna tego, by jej wszyscy pragnęli. Jest ozdobą niebios. Ozdobą wszystkich ciał. Ozdobą świata. Pięknością świata. Radością świata. Uśmiechem świata. Nad jej wygląd nie ma nic przyjemniejszego, weselszego dla duszy, nic wygodniejszego, nic bardziej godnego poznania, nic bardziej pożytecznego do działania. Bez niej wszystkie byty leżałyby w ciemnościach bezładne, same dla siebie i przez nas nie poznane.

Stąd, mając ustawicznie przed oczyma tę światłość, będziemy ją rozważać jako pierwszą przyczynę wszelkiego rozważania i przechodzimy do udowodnienia twierdzeń.

przełożył Jerzy Ochman

## *Pampsychia (1591)*

### *Czy świat jest ożywiony*

Rozdział z dzieła pt. *Pampsychia* wydrukowanego po raz pierwszy w roku 1591 i włączonego następnie do *Nowej filozofii i wszechświata* (*Nova de universis philosophia*, Wenecja 1593, część 2, księga IV, kart y 54- 56).

Wielu filozofów wyznaczyło duszy światu główne miejsce wśród boskich dusz dlatego, że jest ona najwspanialsza i najdoskonalsza ze wszystkich ciał oraz dlatego, że posiada życie, poznanie i ruch. Wydaje mi się, że do grona tych filozofów należy zaliczyć prawie wszystkich [filozofów] ze szkoły jońskiej: Talesa, Heraklita, Anaksagorasa, Archelausa. Ze szkoły italskiej: Pitagorasa i wszystkich jego zwolenników, Parmenidesa, Zeno, Empedoklesa i wreszcie Platona ze wszystkich [jego ruczniami]. Dalej prawie wszystkich stoików.

Inną drogę niż inni obrał Leucypa a wraz z nim jego słuchacz Demokryt, a za nimi i z nimi Epikur. Na tak wielu filozofów greckich, tylko ci trzej twierdzili, że świat nie jest ożywiony. Lecz jeżeli prawdą

jest to, co Plutarch napisał o Demokrycie, to przy swym zdaniu pozostało tylko dwóch: pierwszy i trzeci. Słowa Plutarcha są następujące: „Demokryt (twierdził), że umysł jest Bogiem a dusza świata jest ogniem”. A więc na tyłu tak wielkich ludzi, ci dwaj są osamotnieni, w dodatku bez żadnej siły dowodowej, chyba że przedstawią dowody tak silne, że zdolne będą one przekonać nas, że w świecie panuje przypadek, który oni czcili zamiast Boga i że [przypadek] jest potężniejszy niż dusza.

Po tych myślicielach, dla których świat jest trupem, Arystoteles, gdy był przyjacielem Platona, powtarzał za nim, że świat ten jest zwierzęciem, że zwierzę to obdarte jest duszą rozumną i często pisał o tym w swej *Filozofii .mystycznej*. Gdy zaś [Arystoteles] stał się wrogiem Platona i zdradził zarówno jego, jak i własne poglądy, wniósł do filozofii swoje twierdzenie: że nie cały świat jest ożywiony, lecz tylko jego część. Mianowicie ożywione jest niebo, nie zaś elementy. Ponieważ zaś największa część perypatetyków nie zna zdania swego mistrza, przytoczmy tu jego słowa: „Poprzednio określiliśmy, że w tych rzeczach, które mają zasadę ruchu, tkwią takie zdolności. Niebo zaś jest ożywione i ma zasadę ruchu w górę i w dół.” Pod nazwą nieba rozumiemy zaś świat nie w tym samym znaczeniu, co poprzednio, lecz samo niebo, które na swój sposób porusza się po okręgu. Całe to [twierdzenie] jest, jak widać, skierowane przeciw pitagorejczykom.

Nawet częściom nieba, mianowicie gwiazdom, przydzielili [Arystoteles], jak się wydaje, duszę i to rozumną. Jego słowa są bowiem następujące: „[Jeśli chodzi o gwiazdy], to uważamy je tylko za ciała i to tylko za ciała jednostkowe, posiadające co prawda porządek, ale nie ożywione. Lecz należy przyjąć, że uczestniczą one w czynności i w życiu”. I dodaje: „Czynność gwiazd należy uważać za taką, jaką mają zwierzęta i rośliny”. Jaka zaś jest [według Arystotelesa] czynność roślin i zwierząt? Żyć, żywić się, czuć, poruszać się. Bez życia nie można zaobserwować żadnego działania. Nigdy nie zostanie w nich .życie, jeśli nie będą się odżywiały.

Aby się mogły odżywiać, muszą rozpoznawać pożywienie, a gdy je poznają, muszą poszukiwać ruchu. Oto zdanie [Arystotelesa]: Gwiazdy obdarzone są duszą i żyją, żywią się, czują, i poruszają się ruchem postępowym jak zwierzęta i dzięki temu mają swą czynność. Na swoim miejscu zbadamy czy to wszystko, co Arystoteles ujmuje w swych najstarszych wypowiedziach, zgadza się z całym jego systemem filozofii. Nieco dalej dodaje [Arystoteles], że nawet każda z ośmiu na sferze niebieskiej jest ożywiona: „Należy rozumieć, że jest wielką doskonałością życia i zasady każdej ze sfer, od pierwszej po dalsze”. Jest tu wyraźna wzmianka o życiu, bo nie ulega wątpliwości, że ciało bez duszy żyć nie może. Stąd z wystarczająco wyraźnego twierdzenia Arystotelesa wynika, że całe niebo jest ożywione, nawet każda jego sfera i wszystkie ich gwiazdy.

Dlaczego mielibyśmy powiedzieć, że świat ten jest potworem, podczas gdy Arystoteles i wszyscy filozofowie wraz z nim utrzymują, że cały ten świat jest doskonały w sobie i we wszystkich swych częściach? Byłby bowiem ożywiony w połowie, to znaczy jako niebo, a w połowie, to znaczy w tym, co składa się z elementów, byłby pozbawiony duszy? I jak morski Glaukos, który w części był rybą, a w części kamieniem? Mam wrażenie, że filozof ten nigdzie nie jest dokładny. Nie wiem, czy elementom przyznaje duszę czy życie. Raczej to drugie, ale wtedy wbrew swej teorii - tylko [życie] metaforyczne. Jak np. gdy mówi o ruchu niebieskim: „Jest on nieśmiertelny i nieprzerwany. Wszystkie byty z natury złożone, posiadają jakby jakieś życie”. W liczbie tego wszystkiego, co naturalne, są również elementy. Ruch niebieski jest jakby ich życiem, a wykazaliśmy, że życie jest wewnętrznym ruchem bytów. Lecz ruch niebieski jest zewnętrzny w stosunku do elementów. Stąd życie ich jest życiem wyłącznie w znaczeniu metaforycznym. Na innym miejscu twierdzi, że ten niższy świat, i wszystkie jego siły są pod władzą nieustannych obrotów niebios. Wynika stąd, jak się wydaje, że elementy nie mają z siebie żadnych sił, które mogłyby wskazywać na to, że żyją.

# FRANCISCI PATRICII DISCVSSION'VM

*l... A) J... 1/2... #* *ent* *Pe* *ff* *acet* *...* *r* *inc* *...* *...* *ur* *.P.*

< .I' , - ,t , .J T o M I l v . L >

0..iibus A., ISTOTNLICA Plulorophixvniucrfa  
Hitloriaac uc Dogm:uacur VETC'-. , 11  
Placioscollaca, d g.mccr & cudl-  
t dedar,mmr.

*O'P EI IS* *rdtriYr* *...* *II IULIIt.* *-* *ffuru Ar* *"i* *...* *...*  
ffr *...* *...* *...*



IIA i I LEAE

AD PEP.NEAM LECVTttVM

CAh II:0t h,I VI.I.H. Id V I R V L

CI> I > X X CI

Karta tytułowa *Diskusji perypatetyckich* Patriziego  
Bazylea 1581

Stąd na podstawie tych cytatów, jak i może innych, które zaginęły, Plutarch pisze, że Arystoteles nauczał, że ten niższy świat nie jest ani ożywiony, ani myślący, ani nie obdarzony rozumem ani umysłem, ani nie kieruje nim opatrność. Uczestniczy w tym wszystkim tylko to, co jest niebiańskie, to zaś, co jest ziemskie i co jest wokół ziemi, niczego takiego nie posiada. Twierdzenie to przejął, jak mi się wydaje, Teofrast, bo jak mówi Proklos: „Słusznie Teofrast zasadę ruchu nazwał duszą”. „I twierdził, że niebo jest ożywione i dlatego jest czymś boskim. Dalej, jeśli jest czymś boskim, mówi, to żyje najlepszym życiem i jest ożywione. Wszystko bowiem, co jest cenne, posiada duszę”. Również Arystoteles w wyżej przytoczonym miejscu powiedział: „Niebo jest ożywione i ma zasadę ruchu”. Rozstrzygnął, że posiada duszę a nie naturę, która jest zasadą ruchu, chyba że Arystoteles nie zdaje sobie w tym miejscu sprawy, że natura i duch, to dwie rzeczy zupełnie różne. Stąd, gdyby nazwał je zasadą ruchu, musiałby powiedzieć, że obydwie one stanowią jedno i to samo. Tymczasem sam często przeczy temu, a jego niestałość w filozofii dostał się już zdemaskowaliśmy. **Wrótmy** do tematu. Arystoteles twierdził, że całe niebo, wszystkie sfery i gwiazdy są ożywione. Tymczasem w XII księdze *Metafizyki* przyznał najwyższemu niebu - nie duszę, lecz umysł. Stąd dusza i umysł są dla tak sławnego filozofa tym samym. Któż to może twierdzić? Tylko głupi. Odnośnie pozostałych sfer czy to wątpił, czy też bał się, faktem jest, że nie miał odwagi zdecydować się, czy mają one dusze czy umysły, lecz nazwał je, jak już mówiliśmy, pierwszymi zasadami i substancjami (*archae et ousiae*).

Aleksander, który ogólnie uchodzi za koryfeusza wśród interpretatorów Arystotelesa, idąc śladami głównego i pierwszego słuchacza, udowodnił dostatecznie na podstawie licznych i silnych argumentów, że niebo jest ożywione. Filopon i Symplicjusz, uczniowie tej samej szkoły, twierdzili to samo. Filopon dodał, że gwiazdy są nie tylko ożywione, lecz twierdził, że są obdarzone również duszą zmysłową. Nie opierał swego

dowodu na wypowiedziach Arystotelesa, jak to my czynimy, lecz oparł go na opinii zaczerpniętej z poematów Homera i z *Pieśni Orfeusza* pochodzącej z czasów przedhomerowych: „Słońce, które wszystko widzi i wszystko słyszy”. Od ich mistrza twierdzenie to przeszło na perypatetyków. Do mistrza zaś przedostało się od jego nauczyciela: Platona. Widać to w *Filozofii mistycznej*, którą przejął od niego i sam napisał. Jest w niej wiele wzmianek o duszy świata, jak np. w następującym cytacie: „Bóg na jwyższy, prosty i na jdoskonałszy ze wszystkiego, na jpierw daje życie umysłowi, następni e duszy, wreszcie naturze. Umysł, dusza i inne zasady proste mają duszę od drugich czynników sprawczych, które są w niej”. Platon w swej *Filozofii ezoterycznej* dwukrotnie wyjaśnia naturę duszy świata:

w *Filebie*, drugi raz dość obszernie w *Timajosie*. Zapożyczył to jednak z księgi Timajosa Lokrejczyka, z którego w swoim *Timajosie* dał parafrazę. Za nim dał również tytuł swojej książce *O duszy świata*, a poza tym mówiąc o świecie stworzonym przez Boga wyraża się następująco: „[Świat] jest jeden, jednorodzony, doskonały, ożywiający i rozumny”. Platon zaś tę samą sprawę wyłożył w sposób następujący: „Na podstawie takiego to rozumowania ustanowił umysł w duszy a duszę w ciele”. Wydaje mi się, że słowa te przejął Platon z jednej z wyroczni Zoroastrowej. Mówi ona bowiem: „Umysł jest w duszy, dusza zaś w bezwładnym ciele”. Przed tymi słowami powiedział: „Po myślach ojcowskich żyję ja, który jestem duszą i ożywiam wszystko, co ciepłe”. Używa wyrazu „ciepły!” dlatego, że na innym miejscu mówi, że „dusza jest ogniem jaśniejącym dzięki mocy ojca, jest panią życia i trwa nieśmiertelnie. W niej są wszystkie łona świata”.

Również Hermes [Trzykroćwielki] uznaje duszę świata, gdy mówi: „Czy nie słyszałeś, że wszystkie dusze pochodzą od jednej uniwersalnej duszy świata?” „Owe uniwersalne ciało świata, w którym są wszystkie ciała, wypełnia wewnątrz dusza pełna umysłu i Boga, otacza zaś z zewnątrz i ożywia go wszechświat”. Zdanie to zaczerpnął najstarszy z Greków - Orfeusz--

od Hermesa. Jamblich tymi słowami świadczy o tym u Stobajosa: „Wydaje się, że Orfeusz myśli samodzielnie, że istnieje jedna dusza, która ma wiele podziałów i ze strony uniwersalnej duszy świata wychodzi wiele pośrednich impulsów do dusz indywidualnych”.

Tak więc twierdzenie o tym, że świat jest ożywiony, jest bardzo dawne: przekazali je najwybitniejsi i najdawniejsi mędracy: Zoroaster, Hermes oraz Grecy: Orfeusz, Pitagoras, pitagorejczycy, Platon. Uczyli tego Tales, Heraklit, Demokryt i cała szkoła stoików. Spośród tyłu ich - tylko dwóch jakby śmiesznych filozofów: Leucyp i Epikur twierdziło, że świat zupełnie nie ma duszy i zrobili z niego jakby trupa. Wśród nich pośrednią drogę obrał Arystoteles. Świat, który wydawał mu się czymś najdoskonalszym ze wszystkich rzeczy, uczynił potworem, ożywionym w połowie i w połowie nieożywionym. Zdanie głównych filozofów w takiej mierze przewyższa opinię tych dwóch, w jakiej oś ożywionego przewyższa to, co jest nieożywione, w jakiej człowiek stoi wyżej niż potwór czy trup.

Teologowie nasi tak dawnych, jak i nowszych czasów dzielą się w tej sprawie na trzy odłamy: jedni opowiadając się za arystotelesowskim potworem twierdzili, że niebo i gwiazdy są ożywione. Do najdawniejszych wyznawców tej teorii należą: Orygenes, Hieronim, Augustyn. Do nowszych: Aureolus, Szkot, św. Tomasz, Kajetan. Drudzy natomiast przeczyli temu, jak: Damascenus, Laktancjusz, Bazyli, Ambroży, Cyryl. Reszta zaś była co do tego niezdecydowana i niepewna i to, o raz powi edzieli, następnie odwoływali. Było tak, jak się wydaje, z Augustynem, Hieronimem i św. Tomaszem. Albowiem św. Augustyn w dwóch miejscach napisał, że świat jest ożywiony i jest jakimś wielkim zwierzęciem a następnie odwołał to, nie jako *coś* fałszywego, lecz dla tego, że nie wiedział, czy tak jest, czy nie, a napisał to poprzednio zbyt pochopnie. Sw. Hieronim, chociaż poprzednio napisał, że słońce jest duchem a świecący glob księżycy i gwiazdy tytańskie, i inne są ożywione, to gdzie indziej zwalcza Orygenes, który twierdził, że słońce, księżyc i inne gwiazdy



są ożywione. Właściwie nie zwalczał go za to, lecz dlatego, że dodał, iż Chrystus cierpiał tak dla gwiazd jak i dla ludzi. Zwalczał go prócz tego za to, że twierdził, iż aniołowie zostali wyznaczeni, żeby ożywiać gwiazdy. Jest to oczywiście nie do przyjęcia. Wykazaliśmy bowiem, iż aniołowie nie są duchami, lecz umysłami i inteligencjami, Dionizy nazywa je często tak, jak i resztę chórów: *noae*. Lecz umysły ze swej natury nie zostają przydzielone do żadnego ciała, dlatego nie są niewolnikami ani niebios, ani gwiazd. A gdyby były przypisane, to nie znaczy, że należy czcić i wielbić gwiazdy i niebo, gdyby je poruszali aniołowie. Niektórzy scholastycy dochodzili do takich właśnie wniosków. Lecz jest to arystotelizm przesadny. Błędnie uważali motory niebios, które Arystoteles nazywa zasadami i substancjami, za umysły. On sam powiedział to tylko odnośnie pierwszych (gwiazd), oni zaś rozszerzyli to na wszystkie gwiazdy i nazwali je aniołami.

Tak więc z ignorancji Arystotelesa albo z dwuznaczności wysłali jakby nektar w ślepej miłości do Arystotelesa równie głupi i tak je utkali, że stały się bardziej nierozwiązalne niż sam węzeł gordyjski. Niektóre z ich problemów są wręcz niedorzeczne, jak np. czy dusze gwiazd i niebios są szczęśliwe czy są nieszczęśliwe, czy zgrzeszyły, czy nie zgrzeszyły. Czy zostaną ukarane, czy nie. Mieszają bowiem aniołów z duszami. A jest przecież między nimi wielka różnica, jeśli chodzi o ich naturę. Nie można przenosić na nich tego samego problemu. O ile zgrzeszyła jedna część aniołów, to żaden z dawnych teologów czy filozofów nie utrzymywał, że zgrzeszyły również dusze niebios.

Nie twierdzi tego ani nie zaprzecza temu nigdzie na żadnej stronie Pismo święte. Lecz większa część owych mędrkujących, jak już powiedzieliśmy, jest zbyt mocno zakochana w Arystotelesie i nie wyobraża sobie, by można filozofować bez niego. Co więcej, jego bezbożną filozofią kłał ją wiarę katolicką i gdzie tylko można mieszają ziemię z niebem. Przetykając jedno

z drugim, dochodzą do kręactwa i bzdur. Gdyby anioł był duszą nieba, to ruchem kołowym byłoby obdarzone nie tylko niebo, lecz nawet anioł. Wniosek nadzwyczaj głupi, wyprowadzony jednak ze stanowiska Arystotelesa. Należało najpierw udowodnić, że anioł jest duszą, że niebo jest kuliste i porusza się po okręgu, bo wszystko to podlega przecież dyskusji.

Przestańmy już zajmować się tymi mędrkami. Pismo święte (o ile nie zawodzi mnie pamięć) nie wypowiada się nigdzie ani pozytywnie, ani negatywnie na temat czy niebo, gwiazdy i świat to rzeczy ożywione czy nieożywione. Dlatego też teologowie mogli opowiadać się w tej sprawie za różnymi zdaniem bezkarnie i bez obawy zarzutu o bezbożność. Niech i nam będzie wolno rozważać to, *co* bardziej służy chwale bożej, *co* nie sprzeciwia się wierze katolickiej i nie stoi na przeszkodzie zbawieniu dusz. Tak więc będziemy utrzymywać, że ożywione są nie tylko gwiazdy i sfery (o ile jakieś sfery są na niebie), lecz całe niebo a nie ożywiają ich aniołowie (którzy są umysłami), lecz dusze. Nie chcąc zaś z perypatetykami a nawet z samym Arystotelesem uważać świat za potwora, opowiadamy się za nauką rozsądniejszą i twierdzimy za Platonem i wszystkimi starszymi [filozofami] greckimi, egipskimi i chaldejskimi, że cały świat obdarzony jest duszą. Wynika stąd, że ożywione są nie tylko niebiosy i ich części, lecz również wszystkie elementy, ile by ich nie było, i każda część z osobna nie wyrwywając ich z całości nieba.

Perypatetycy jednakże nie dopuszczają takiego stanowiska. Zbijają je wielu silnymi, jak im się wydaje, argumentami. Mówią bowiem za przepisem swego nauczyciela: Jeżeli świat jest ożywiony, musi on mieć duszę. Tymczasem dusza jest aktem ciała fizycznego, organicznego, zdolnego do życia. Zgadzą się co prawda z tym, że świat jest ciałem fizycznym, ale nie dopuszczają, że jest organiczny i żywy. Rozważmy dwie te rzeczy. Ta definicja Arystotelesa, wydaje się, odnosi się tylko do duszy roślin. Rośliny bowiem żyją, dzięki swojej własnej duszy, jak to wszyscy przyznają,

i mają ciało organiczne, które posiada takie organy, które umożliwiają im przyjmowanie dobrodziejstwa życia i spełnianie funkcji życiowych. Definicja ta nie odnosi się jednak w żaden sposób do dusz zwierząt ani do dusz ludzi. Zwierzęta bowiem żyją, mogą żyć i mają organy ciała do pełnienia funkcji życiowych. W tym zwierzęta i ludzie mają coś wspólnego z roślinami. Zwierzęta zaś, według twierdzenia Arystotelesa, prócz życia i narządów mają ruch miejscowy i czucie. Żadna z tych dwóch rzeczy nie jest ujęta w definicji. Ludzi zaś ponad to, co mają zwierzęta, ogarnia pragnienie sławy, [ludzie] posiadają rozum i umysł, a to właśnie dzięki duszy. Tymczasem o niczym takim nie ma wzmianki w tej definicji. Stąd definicji tej, która już w stosunku do dusz nam znanych jest tak mizerna i taka kaleka, nie wolno odnosić do duszy świata. Niech więc jej nam nie przeciwstawiają!

Dodajmy: niebo, sfery niebieskie, gwiazdy są ożywione i żyją. Tego uczył Arystoteles a potwierdzili Teofrast i Aleksander. A jakie organy posiada niebo, które są konieczne do tego, by żyło? Wielu z nowszych perypatetyków opracowało przeciw dwom dawnym perypatetykom: Filoponowi i Symplicjuszowi wiele bzdur w formie argumentów, by zburzyć twierdzenie, że gwiazdy nie słyszą, nie widzą i nie mają żadnych zmysłów. Główny zarzut opiera się na tym, że [niebios] nie mają organów widzenia, słyszenia, czucia. Jeżeli organy są tak konieczne do czucia i życia, a niebo, sfery, gwiazdy nie mają żadnych organów, to jaka podstawa filozoficzna skłoniła ich mistrza do twierdzenia, że są one ożywione i żyją, wykonują czynności takie, jakie wykonują zwierzęta i rośliny? Stąd z konieczności muszą przyznać, że błędził albo ich mistrz, albo że błędzą oni dlatego, że nie zgadzają się z nim. Obojętnie zaś czy wybiorą, że oni błędzą czy też on (śludem owych wielkich filozofów zwanych koryfeuszami perypatu), to nie przekonają nas, że do każdego życia są potrzebne organy, o ile gwiazdy, sfery i niebo żyją (czemu nie odważą się zaprzeczyć), mimo że nie posiadają żadnych organów. Żyje każda dusza i każdy

duch, żyją wszystkie umysły, żyje nawet samo pierwsze życie [boże] ponad niebiosami, wszystkie istoty i to, co ma życie w Bogu, o czym zapewnia nas sam Arystoteles, żyje życiem najlepszym i najbardziej wystarczającym przez całą wieczność. Nie ma jednak odwagi twierdzić, że obdarzone jest ono jakimiś narządami. Skoro tyle bytów pozaświatowych i światowych żyje bez organów, to dlaczego poszukują organów w świecie? Jeżeli twierdzą, że życie jest w większej części świata, w niebie, sferach, gwiazdach a nie zakładają organów, to dlaczego wymagają organów w całym ciele świata? Jeśli w niebie i w całym świecie nie są konieczne organy życia, to dlaczego miałyby być konieczne do życia elementów? Jeżeli zaś nie są one konieczne w jednych ani w drugich, to dlaczego twierdzą, że elementy nie mogą żyć ani nie żyją właśnie dlatego, że nie mają organów życia? Następnie, skąd wiedzą, że elementy nie mają organów życia? Przecież nie wszystko, co żyje, ma brzocho, serca czy wątroby. Wszystko ma [organy] dostosowane do siebie. Nie mają ich rośliny a jednak żyją. Podobnie nie ma ich wiele zwierząt, ale posiada organy podobne. Każdy rodzaj ma [organy] dostosowane do własnych kształtów, własnych czynności, własnych sił i własnej istoty. Cóż bowiem stoi na przeszkodzie, by elementy miały organy życia dostosowane do siebie? Takie, których być może nie widzimy, nie znamy, a które mają przecież, jeżeli są one konieczne do życia, lub ich nie mają, jeżeli nie są one konieczne? A w takim razie czemu niepotrzebnie doszukujemy się ich? Ale owe „dowody” perypatetyków nie dają żadnej prawdy, ponieważ wypłynęły z niezupełnej definicji duszy, dlatego nie przedstawiają dla nas żadnej wartości. Mamy bowiem inne dowody prawdziwsze, przeciwne im, na których opieramy twierdzenie o ożywieniu świata.

Świat jest najdoskonalszy ze wszystkich ciał. Stąd jest doskonalszy od ciał mrówek, moli i innych tego rodzaju niezliczonych śmieci świata, które są ożywi-  
 one, i każde żyje dzięki własnej duszy. Dlaczego więc ciało Plj!'.19alf9m1l ę ie wszystkich nie miałyby posia-

dać duszy i być trupem? Dlaczego miałyby być bez dusz elementy, które na skutek swej masy, swej doskonałości, wypełniają masę świata i do konoalność? Najlepiej odpowiedział na to Teofrast: Ciało bez duszy nie jest godne czci ani szacunku. A Aleksander [twierdził]: że ciało ożywione posiada większą wartość niż ciało nieożywione. Gdyby elementy były bez duszy, byłyby bez żadnej wartości. A całe ciało świata byłoby częściowo doskonałe, częściowo niedoskonałe, częściowo żywe, częściowo umarłe i tak byłoby potwór em. A więc i elementy, obojętnie czy są ograniczone czy nieograniczone, żyją i każdy z nich obdarzony jest własną duszą. W dodatku, jeżeli owe mole i inne śmieci, rośliny, owe zoofity otrzymują od świata istnienie i życie, to nikt nie daje tego, czego sam nie posiada. Jak świat mógłby dać duszę, gdyby jej poprzednio sam nie posiadał? Jak mogłaby ziemia dać to, czego sama nie posiada? Jak woda, powietrze mogą dać życie innym, skoro same go nie posiadają? Na to nie potrafią dać prawdziwej odpowiedzi, ale czy może ustąpią ze swych pozycji? Nadal mają wątpliwości czy jest tylko jedna dusza świata, czy też wszystkie główne części [świata] posiadają każda własną [duszę]? Odpowiemy słusznie za Hermesem: jeden świat ma jedną duszę. Bez wątpienia będziemy twierdzić, że również jego główne części mają własne dusze, które jakby wyrastają z tej jednej. Z nich [wyrastają] inne, mniej główne, z nich z kolei inne, aż do najniższych.

Potwierdzimy to przykładami. **W** istotach ożywionych, jak np. w roślinach, rodzą się pewne zwierzęta obdarzone własnymi duszami, mianowicie robaki, larwy much. Często różnego rodzaju robaki rodzą się w wole, w koniu. Jak długo w nim żyją, wydaje się, że można powiedzieć, że żyją w duszy wołu czy konia. Lecz gdy się od nich odłączają, widać, że żyją również poza nim, i wtedy już nie dzięki duszy wołu, z którą ich nic nie łączy, lecz dzięki własnej duszy. Tak więc doświadczenie uczy (a jest ono poparte niezliczonymi tego rodzaju przykładami), że mniejsza dusza, że tak powiem, rodzi się i żyje w większej duszy wołu, a na tej

podstawie można wyprowadzić dowód również oparty na tych doświadczeniach, że w świecie, który ożywia własna dusza, każdą jego część ożywia również jej własna dusza. Jedna świnia rodzi w sobie niekiedy dziecię a często nawet i więcej prosiąt. Gdy po poczęciu powoli się one kształtują, to podobnie jak żywią się i wzrastają dzięki pożywieniu matki, zdobywają kształty członków i czucie, jak widać, dzięki duszy matki żyją. Lecz gdy już członki zostaną ukształtowane, wtedy każdy żyje własną duszą, na co wskazuje poród. Każda [dusza] pochodzi od początku z jednej jedynej duszy matki. Temat ten przeanalizujemy jednak głębiej na innym miejscu z powodu pewnych trudności, które on obejmuje.

Następnie czy to, co Zoroaster i jego (uczniowie) nazwali duszą źródlaną, jest tym samym, co dusza świata? Czy też dusza świata różni się od duszy źródlanej? Przytoczmy jego przysłowia: „Dusza jest czymś ognistym, jest obrazem ojca, jest wieczna i włada życiem. Posiada również wiele pełni łon świata”. Wydaje mi się, że miał na myśli duszę świata dlatego, że jej łon wypełnia wiele [pełności]. O duszy źródlanej powie inaczej: „Po ojcowskich myślach ja jestem duszą, będąc zaś ciepłem ożywiam wszystko”. Dla Zoroastra idee są myślami ojca, a ponieważ są one we wnętrzu ojcowskim, mieszka tam dusza zaraz po ideach, to znaczy idea duszy, istota, życie i umysł samej duszy. Tak więc dusza ta nie wydaje się być duszą świata, lecz duszą ponadświatową i mówi się o niej, że ożywia nie tylko świat, lecz wszystko, to znaczy również to, co jest ponad tym światem cielesnym, w środku którego, jak uważamy, znajduje się ziemia a szczyt jego otacza powierzchnia ósmego nieba. Lecz Zoroaster zauważył, że prócz tego istnieją jeszcze inne rzeczy, jak światło, ogień, które również ożywia dusza źródłana podobnie jak resztę. Spiewa bowiem o niej: „Hojnie ożywiasz światło, ogień, eter, światy”. Cóż to zaś może oznaczać, okaże się trochę później. Tu niech wystarczy, że wykazałem różnicę między duszami świata a duszami źródlanymi. Jeśli zaś ktoś powie, że przecież świat

jest najdoskonalszy ze wszystkich ciał, to tym nikogo nie zastraszy . Bo czyż ciało nie jest również czymś najdoskonalszym w sobie, czymś sobie wystarczającym, chociaż skądinąd wcale nie potrzebuje ciała? Zgadza-  
my się na wszystko prócz tego, że: jeżeli nawet nie potrzebuje żadnego ciała, to [stąd nie wynika, że] nie potrzebuje już niczego innego. Bo samo ze swej natury nie może ani istnieć, ani trwać w życiu, -an i wytrwać w swym stanie.

Wykazałem już poprzednio w *Panarchii*, że żadne ciało, nawet ciało świata nie ma ani sił działania, ani sił bierności, dzięki którym mogłoby się ono dzielić aż do najmniejszych części. Bo ciało jako ciało nie wystarczy sobie, aby więc móc zachować się w swojej istocie, potrzebowało natury wyższej i potężniejszej - mianowicie czegoś bezcielesnego, co nie boi się weń przeniknąć, by go we wszystkich częściach głównych i mniej głównych a nawet w najmniejszych cząstkach objąć, złączyć, związać i było dla niego więzią nierozzerwalną. Albowiem każde ciało, nawet ciało świata, jest ze swej natury czymś podzielnym i dającym się rozdrobnić, prócz tego posiada części dające się oddzielić i rozszczepiać. Gdyby pooddzielać wszystkie części świata, nie stanowiłyby one ani całego świata, ani jego części. Aby zaś go ustanowiły, każda musiałaby utrzymać się w swojej istocie. Nie mogły tego dokonać wtedy, gdy wszystkie były rozproszone, stąd dobrodziejstwo takie musiało być spowodowane tylko przez coś, co nie było pooc.łd2ielane. Czyż mogło to być jakieś inne ciało? W żaden sposób, chyba że chciało odejść w nieskończoność. Stąd przez coś, co nie jest ciałem, a równocześnie może być do ciała dostosowane. Dostosowanie to jest pewnego rodzaju połączeniem czegoś bezcielesnego z ciałem. Wykazaliśmy już poprzednio, że rzeczą tą jest właśnie dusza.

Stąd ciało świata, by mogło być ciałem świata i by nie przestało nim być, potrzebowało duszy, która by się z nim złączyła. Dusza bowiem dzięki temu, że jest, czyli dzięki samej swej obecności, powoduje trzy skutki: ożywia, daje życie, porusza. Gdyby bowiem nie była

przy ciele, nie ożywiałyby go. Gdyby go nie ożywiała, nie dawałyby mu życia. Gdyby mu nie dawała życia, oczywiście nie poruszałyby go. Gdyby go nie poruszała, nie łączyłyby jego części. Gdyby nie łączyła, nie wiązałyby ich razem. Gdyby ich nie wiązała, nie byłyby ich węzłem, części świata nie miałyby między sobą sympatii. Gdyby nie miały sympatii, nie podlegałyby wzajemnemu oddziaływaniu. Gdyby nie doznawały oddziaływania, nie oddziaływałyby na siebie wzajemnie. Gdyby nie oddziaływały na siebie, żadna część świata ani nie rodziłaby się, ani by się nie psuła. Nie byłoby więc żadnego rodzenia, żadnego psucia, żadnej zmiany, żadnej przemiany. Świat byłby tylko ciałem bezkształtnym zupełnie jak trup. Gdyby dusza jego - jego całego w koło nie ożywiała, nie tchnęła w niego życiem, nie przepajała, sprawiała pomyślności tak dla całości, jak i dla poszczególnych jego części wszystkich i małych, i dużych (tak jak dusza zwierząt w stosunku do ich ciał przepaja wszystko nawet to, co najmniejsze, tak je ożywia, przepelnia życiem i porusza samym swym istnieniem i swą obecnością), nie byłoby w nim żadnej części ożywionej, nie byłoby w nim w ogóle nic żywego. Stąd dusza świata jest tak złączona z ciałem świata, że sprawia, że świat jest tak ładny, iż słusznie zasłużył sobie na miano kosmos-ład.

*przełożył Jerzy Ochman*



J A C O P O    Z A B A R E L L A

(1527-1602)

*Logika nie jest ani nauką, ani sztuką,  
ale narzędziem nauk*

Rozdziały 5, 8 i 10 dzieła *O naturze logiki* (*De natura logicae*) oraz rozdziały 16 i 17 z drugiej księgi dzieła *O metodach* (*De methodis*) według III wydania *Dzieł Logicznych* (Iacobi Zabarella Patavini *Opera logica*, Kolonia 1597, s. 10-11, 16---18, 21-24, 216---217).

*W jakim sensie logika jest nauką,  
a w jakim sensie nią nie jest*

Z tekstu Arystotelesa [w I księdze *Topiki*] wynika, że najlepsza jest definicja greków, a najgorsza łacinników. Jedni i drudzy przyznają, że istnieją dwa rodzaje logiki: pierwszą łacinnicy nazywają pouczającą, grecy - oddzieloną od rzeczy. Drugą - łacinnicy nazywają praktyczną, czyli polegającą na praktyce, a Grecy stosowaną w rzeczach lub w filozofii. Grecy twierdzą, że logika pouczająca nie jest ani nauką, ani częścią filozofii, lecz co najwyżej narzędziem filozofii, nauką zaś jest logika stosowana.

Łacinnicy odwrotnie, utrzymują, że pouczająca [logika] jest nauką, a logikę stosowaną uważają nie za naukę, lecz za narzędzie. Nic bardziej fałszywego nad taki pogląd, jak to udowodnimy zarówno argumentem racjonalnym, jak słowami Arystotelesa. Jest rzeczą oczywistą, że logika o tyle jest nauką, o ile rodzi nau-

kę, a o ile nie rodzi nauki, nie jest nauką. Arystoteles zaś w wymienionym przez nas tekście twierdzi, że logika częściowo rodzi naukę a częściowo nie, tzn. twierdzi, że logika sama w sobie nie jest nauką, lecz dzięki innym rzeczom, które znamy dzięki logice. Chce przez to powiedzieć, że rodzi ona naukę w sposób pośredni a nie bezpośredni, a to dlatego, że w księgach logicznych, w których jest mowa o logice pouczającej, traktuje o rzeczach, które same z siebie nie przedstawiają żadnej wartości, bo logika pouczająca nie rodzi przez się ani bezpośrednio żadnej nauki, rodzi jednak pośrednio, bo można ją stosować w filozofii i w innych naukach godnych poznania, a nie ulega wątpliwości, że one są nauką.

Nikt nie jest tak ślepy, by nie widział, że w tym miejscu Arystoteles wyraźnie mówi o logice jako takiej i oddzielonej od rzeczy, którą nazywamy pouczającą. Taka [logika] nie jest nauką. A czy jest nauką [logika] stosowana w naukach •i polegająca na praktyce? [Logika] stosowana rodzi naukę, oddzielona zaś nie podaje nauki o niczym. Jednak powinniśmy zdać sobie sprawę, jak należy rozumieć to, że logika stosowana w filozofii stanowi część filozofii i jest nauką. Nie jest nauką w takim znaczeniu, że istnieje na równi z innymi naukami - jako nauka zwana logiką. Nie ma bowiem żadnej innej nauki prócz (zna nych nam] trzech nauk <sup>1</sup>. A więc [logika] jest nauką dzięki temu, że nauką jest to, do czego ona jest zastosowana. W taki sposób filozofia przyrody nie jest niczym innym jak logiką stosowaną w rzeczach naturalnych. Cała bowiem filozofia przyrody jest zbiorem wielu zdań, indukcji i sylogizmów na temat rzeczy naturalnych, podobnie geometria, arytmetyka i inne nauki. Dlatego logika stosowana nie zachowuje nazwy logiki, lecz stając się nauką, bierze swą nazwę od trzech rzeczy, do których się ją stosuje, i nazywa się nauką przyrodniczą, arytmetyką lub inaczej.

<sup>1</sup> Fizyka, matematyka, teologia; por. Arystoteles, *Metaph.* ks. VI.

Filozofowie, jak mi się wydaje, postąpili tak, jak ma zwyczaj postępować wielu ludzi wybierając się w daleką podróż: zanim wyruszą w podróż, myślą o przyszłej drodze, jakimi środkami mogą najlepiej i najwygodniej dotrzeć do wyznaczonego sobie miejsca. Gdy znajdą już drogę i środki, wyruszają w podróż, realizują to, co poprzednio przemyśleli. W podobny sposób filozof, chcąc dojść do poznania rzeczy, najpierw rozważył drogę, która może go zaprowadzić do tego [celu]. Gdy ją znalazł, przystępuje dzięki niej do rozważania rzeczy i, jak widać, poprzedni swój plan wciela w życie. Rozmyślanie o drodze jest bowiem logiką, zwaną logiką pouczającą, a wykonanie jej i praktyka - jest filozofią. Tak, jak ktoś, kto myśli o przyszłej podróży nie jest jeszcze w podróży, tak też filozof, gdy uczy logiki, nie tworzy jeszcze nauki o żadnej rzeczy, lecz uczy tylko prawideł i sposobu, w jaki należy zdobywać naukę. Logika zaczyna być nauką i przekazywać naukę dopiero wtedy, gdy zaczyna być stosowana i ze stanu logiki przechodzi w filozofowanie o rzeczach. Tak też wędrowiec wtedy dopiero zaczyna iść, gdy zacznie realizować to, co przemyślał, i z tego korzystać. Z tego, co powiedzieliśmy, można już wnioskować, że logika ogólnie mówiąc nie jest nauką, jest jednak nauką wtedy, gdy jest stosowana w praktyce, ale wtedy przestaje się już nazywać logiką i staje się filozofią przyrody lub matematyką. Tymczasem logika w ścisłym znaczeniu poucza, podaje przepisy i myśli o przyszłej drodze - to wszystko jednak nie jest nauką.

### *Logika nie jest sztuką*

W dalszym ciągu mamy zastanowić się, czy logika jest sztuką. Po tym, co powiedzieliśmy poprzednio, można o tym wątpić. Ponieważ wykazaliśmy, że nie jest ona nauką, wydawało się nam, że tym samym nazywamy ją sztuką i że można zaliczyć ją do stanu sztuki.

Tymczasem, jeżeli zbadamy definicję sztuki podaną przez Arystotelesa w 6 rozdziale IV Księgi *Etyki*, zobaczymy, że logika nie jest sztuką. Arystoteles podając definicję sztuki mówi, że jest ona umiejętnością tworzenia [sądów] przy pomocy prawidłowego rozumowania. Wtedy zaś mówimy, że tworzymy coś, gdy wydajemy coś na zewnątrz. Dlatego Arystoteles w II księdze *Fizyki* mówi, że sztuka jest zasadą działania w czymś innym. W ten sposób podaje, czym różni się sztuka od natury; natura jest zasadą czynności odbywającej się w tym samym podmiocie, w którym tkwi natura; nasi nazywają to czynnością immanentną.

Sztuka zaś jest zasadą działania w czymś innym; nazywają to czynnością tranzytywną dlatego, że sztuka nie odnosi się do samego dzieła sztuki, lecz do czegoś, co jest na zewnątrz, mianowicie do duszy twórcy. Zdanie to czytamy również w VI księdze *Etyki* Arystotelesa. Stąd [wynika], że wszystko, co stworzyła sztuka, jest cielesne i materialne dlatego, że działanie, które odbywa się w czymś innym, musi odbywać się w materii podległej (*in materia subiecta*), bo to właśnie oznacza działanie w czymś innym. Dalej czynność sztuki może być przyjęta tylko w jakimś cielesnym, dlatego że każde dzieło sztuki jest cielesne, działanie jej jest również czymś materialnym z powodu części naszego ciała np. rąk czy nóg, których używamy jako narzędzia. Takie to różnice zachodzą między sztuką a logiką. Logika jest stanem duszy, nie powodującym jednak czynności poza duszą, lecz w samej duszy, stąd jej czynność jest immanentna, gdyż zostaje w umyśle, w którym tkwi stan logiki. Działanie to odbywa się bez udziału ciała i bez materii i zostaje w umyśle, który nie korzysta z żadnego organu ciała, jak uczy Arystoteles w 6 kontekście III księgi *O duszy*. Mówi bowiem, że tylko dusza umysłowa jest siedzibą wyobrażeń, ponieważ wrażenie tworzy się dzięki przyjęciu wyobrażeń i dzięki ich przetrzymywaniu. Jednak wyobrażenie zostaje przyjęte nie w samej duszy zmysłowej, lecz w żywym organie, tak jak barwa nie jest w widzeniu, lecz w oku.

Ponieważ dusza intelektualna w przyjmowaniu wyobrażeń nie korzysta z żadnego organu cielesnego, lecz sama przyjmuje wyobrażenia, dlatego mówimy, że tylko ona jest siedzibą wyobrażeń. Tylko takie znaczenie mogą mieć słowa Arystotelesa w 6 kontekście księgi III *O duszy*.

Logika obywat się zarówno bez materialnego organu, jak bez materialnego receptora. Stąd logiki wziętej w ścisłym znaczeniu nie można nazwać sztuką. Jednakże w szerszym znaczeniu możemy ją nazwać nie tylko sztuką, lecz nawet nauką, dlatego że nauka w szerszym znaczeniu oznacza wszelkie poznanie, nie tylko logikę, lecz nawet filozofię praktyczną.

W tym więc znaczeniu każdą sztukę z racji tego, że uczy i że przekazuje jakieś poznanie można nazwać sztuką. W tym znaczeniu zwykło się nazywać niekiedy nauką nawet medycynę. Podobnie jeżeli wyrazu „sztuka” użyjemy w znaczeniu szerszym jako jakiegokolwiek sztuczne poznanie i działanie naszego umysłu (sztuczne jest to, co jest uporządkowane i zmierza do jakiegoś wyznaczonego sobie celu poprzez środki odpowiednie i dostosowane), wtedy nie tylko logikę, ale nawet i filozofię praktyczną i teoretyczną można nazwać sztuką, jak to Awerroes niekiedy ma zwyczaj twierdzić w odniesieniu do umiejętności teoretycznych. Nazywa je jednak sztukami w sposób niewłaściwy, ponieważ nie dotyczą realizacji celu i odnoszą się do samej tylko teorii; dlatego znaczenie wyrazu „sztuka” jest najszersze wtedy, gdy rozciąga się nawet na nauki teoretyczne, jest mniej szerokie i bardziej właściwe wtedy, gdy obejmuje wszystkie inne nauki oprócz teoretycznych, jest najbardziej właściwe wtedy, gdy dotyczy wyłącznie sztuk, które coś produkują, od których wzięła nazwę i tak właśnie określił ją Arystoteles w 4 rozdziale VI Księgi *Etyki*. Stąd logiki rozważanej w tym trzecim [znaczeniu], nie można nazwać sztuką, chociaż w pierwszym i drugim znaczeniu przysługuje jej nazwa sztuki. Jednak w ten sposób nie zostaje wyrażony jej rodzaj najbliższy, lecz dalszy i bardzo ogólny, poza tym nie informuje on nas, za jaki stan umysłu

należy uważać stan logiki; dlatego że sztuka, którą Arystoteles zalicza do stanów umysłowych, jak to wykazaliśmy, nie obejmuje logiki.

### *Własny pogląd na to, czym jest logika*

Jeśli chodzi o mnie, to zawsze uważałem za najprawdziwszą tę opinię, którą utrzymywali, jak mi się wydaje, interpretatorowie greccy, że logika jest narzędziem filozofii, i że natury jej nie można określić lepiej i odpowiedniej, niż określając ją mianem narzędzia.

Stąd logika należy do dyscyplin instrumentalnych, czyli jest stanem instrumentalnym. Udowodniliśmy to już poprzednio dowodem rozumowym i świadectwem Arystotelesa wtedy, gdy zbijaliśmy inne twierdzenia o tym, do jakiego rodzaju dyscyplin należy zaliczyć logikę. Lecz teraz musimy to wyjaśnić szerzej, [następnie] musimy wyróżnić rodzaje narzędzi, by tym [lepiej] zrozumieć, jakim narzędziem jest logika. Przede wszystkim należy sobie zdać z tego sprawę, co to jest narzędzie. Narzędziem nazywamy to, co jest środkiem do jakiegoś innego celu i posiada naturę, która pomaga w osiągnięciu tego celu. Tak więc narzędziem nazywa się to, czego nie pragnie się dla niego samego, lecz którego użyteczność wykorzystuje się wyłącznie dla czegoś drugiego. Są dwa rodzaje narzędzi; jedne pochodzą od natury, drugie od nas. Tak części zwierząt i roślin są dziełami natury i narzędziami duszy do spełnienia czynności życia. Spośród narzędzi, które pochodzą od nas, jedne są cielesne jak np. wszystkie wytwory sztuki; tworzymy je bowiem dla stanu sztuki po to, by z nich korzystać jako z narzędzi, by zdobyć sobie to, co konieczne do życia lub do wygody ludzi. Takim narzędziem jest np. klucz, dom, okręt, miecz itp. Drugie są bezcielesne i można je pojąć tylko umysłowo.

Umysł bowiem tworzy je po to, by służyły mu do poznania rzeczy. Należą tu tylko pojęcia umysłu, które zwykle uzewnętrzniamy mową artykułowaną. Słowo artykułowane jest bowiem znakiem pojęcia, które znaj-

duje się w umyśle. Słowa takie są dwojakiego rodzaju: jak to powiedzieliśmy na początku książki: jedne oznaczają pojęcia rzeczy, jak np. człowieka, zwierzę, drugie zaś, oznacza pojęcie pojęć, jak np. rodzaj, gatunek, rzeczownik, czasownik, zdania, rozumowanie itp. Nazywają się one określeniami drugimi, podczas gdy poprzednie - pierwszymi, dlatego że najpierw umysł poznaje rzecz, a dopiero później w pojęciu tym tworzy drugie pojęcie i nadaje mu wyraz, który go oznacza; zwany on jest wyrazem drugiego określenia i jest raczej nazwą pojęcia lub nazwy niż rzeczy. Wyrazy pierwszego określenia nie są narzędziami, lecz znakami pojęć, a w każdym razie pierwsze pojęcia rzeczy nie są narzędziami, lecz wyobrażeniami rzeczy, jak to uczy Arystoteles na początku książki *O interpretacji*. Dlatego też te nauki, które odnoszą się do nich, nie nazywają się instrumentalnymi. Tymczasem wyrazy drugiego określenia nazywają się narzędziami, dlatego że pojęcia, które są nimi oznaczane, są narzędziami naszego umysłu.

Gdyby nie były dla nas pożyteczne, nie warto byłoby tworzyć w pojęciach rzeczy pojęć drugich, stąd nie są one niczym innym jak narzędziami.

Dlatego też, gdybyśmy wykazali, że nie są one potrzebne, nie warto by ich poznawać ani tworzyć. Lecz ponieważ są pożyteczne, bardzo wiele przyczyniają się do poznania rzeczy i warte były założenia dla nich kilku nauk. Nie znaczy to, że były godne same z siebie, ze względu na te znaki, którym pomagają. Nauki te nazywają się instrumentalne dlatego, że nie istnieją dla siebie, lecz dla innych. Uważam, że istnieją dwie takie nauki: gramatyka i logika i obydwie są narzędziami filozofii, chociaż każda z nich z innego powodu. Wyjaśnijmy pokrótce różnicę między nimi. Funkcją umysłu ludzkiego jest ustanowić gatunek ludzki jako jej własne formy oraz wykonywać czynności swoiście ludzkie, z których najważniejszą jest myśleć i poznawać, następnie panować nad swoimi czynnościami i mieć rozeznanie, co należy wybrać, a czego unikać. Słabość (umysłu ludzkiego] polega na tym, że sam i bez

niczyjej pomocy nie może wiele postąpić ani w myśleniu, ani w działaniu i nie znaleziono dotąd nikogo takiego, kto by sam dzięki swemu tylko myśleniu i rozumowaniu osiągnął zupełne poznanie tego, co należy wiedzieć i jak należy postępować, lecz wszystkie nauki i sztuki ludzie wynaleźli i udoskonalili drogą sumowania osiągnąć. Zazwyczaj ktoś pierwszy dokona jakiegoś wynalazku w pewnej gałęzi nauki, ale wynalazek ten bywa niedoskonały i prymitywny; później drugi w oparciu o ten początek wynalazł coś dalszego, następnie inny dorzucił jeszcze coś innego, póki nie stała się ona czymś doskonałym dzięki wysiłkowi wielu ludzi. Tak więc każdy z nas potrzebuje nauczyciela, jeżeli chce osiągnąć pełną znajomość tych spraw, które człowiek siłami ludzkimi może poznać. Uczy nas albo ktoś obecny własnym swym głosem, albo ktoś nieobecny przez pismo, które zastępuje mowę.

Aby nas inni rozumieli i abyśmy rozumieli, co inni mówią i piszą, aby się samemu czegoś nauczyć i aby nauczyć innych, z konieczności wynaleziono gramatykę, która miała za zadanie pouczać, jak prawidłowo mówić i pisać. Jednakże, gdybyśmy wszyscy używali jednego i tego samego języka, poznanie tej nauki byłoby może mniej konieczne, chociaż bynajmniej nie mniej pożyteczne, bo jak często widać ludzie proszą i nieuczeni nie rozumieją tego, co mówią lub piszą uczeni, nawet w tym samym języku. Gramatyka jest koniecznie potrzebna również z powodu różnorodności języków, dlatego że nawet uczeni nie mogliby poznać tego, co inni mówią w innym języku, gdyby nie opanowali tego języka od strony gramatyki. I dlatego nie u wszystkich jest ta sama gramatyka, ponieważ nie ma nawet tych samych wyrazów ani liter, jak mówi Arystoteles na początku *Księgi O interpretacji*. Stąd gramatyka dotyczy tylko wyglądu wyrazów oznaczających pojęcia umysłu. Ponieważ zaś gramatyka pomaga rozumieć wszystkie nauki, a odnosi się najbardziej do największej z nich, mianowicie filozofii, należy uważać, że została ona wynaleziona i przekazana właściwie dla niej. Logikę zaś nazywa się na-



rzędziem z innego powodu: dlatego mianowicie, że cała jej natura polega nie na wygładzaniu mowy, lecz na porządkowaniu pojęć. Stąd u wszystkich ludów i narodów jest tylko jedna i ta sama logika, ponieważ wszyscy ludzie mają te same pojęcia, chociaż nie wszyscy oznaczają je tymi samymi wyrazami i tymi samymi znakami pisarskimi. Dlatego logika wymaga gramatyki i jest od niej późniejsza, bo pojęcie cudze rozumiemy dopiero wtedy, gdy rozumiemy, co znaczą owe wyrazy i dlatego gramatyka powinna być pierwszą nauką, bo wszystkie [inne nauki] potrzebują jej, jeśli chcą rozumieć i być zrozumiane. Logika jeszcze z innego powodu jest późniejsza od gramatyki: dlatego że ustanowienie samej logiki bierze początek od rzeczownika i czasownika, które logik przyjmuje od gramatyka, chociaż z innego punktu widzenia rozważa się je w logice i w gramatyce. Gramatyk bowiem jedne wyrazy, tj. te, które oznaczają rzeczy, nazywa rzeczownikami a drugie czasownikami, a inne części mowy uważa za dodatki, podczas gdy pojęcie oznaczone rozważa on tylko z powodu wyrazu, który je oznacza. Tymczasem logik rozważa pojęcia, które one oznaczają, podczas gdy wyrazami oznaczającymi [pojęcia] zajmuje się tylko z powodu oznaczonych pojęć, na co wskazuje różnica w definicjach rzeczownika i czasownika, jakie podaje gramatyk i logik. Logików bowiem obchodzi w pierwszym rzędzie pojęcie, a w drugim rzędzie wyrazy, tymczasem gramatyków w pierwszym rzędzie wyrazy, a dopiero później pojęcia. Z tego, co powiedzieliśmy, widać, że logika wraz z gramatyką należą do rodzaju narzędzi pojęciowych. Obie są dyscyplinami instrumentalnymi lub stanem, w którym służyć mogą do zdobycia wszystkich innych nauk i stanów, szczególnie zaś do [zdobycia] nauk głównych i do najważniejszych stanów wszystkich rzeczy. Różnica między tymi naukami instrumentalnymi, podobnie jak w przypadku innych narzędzi, wynika z celu i użytku każdej z nich. Celem gramatyki jest właściwe i poprawne wystawianie się, które pomaga nam do zrozumienia wszystkich nauk zarówno przy słuchaniu, jak przy czytaniu. Celem lo-

giki jest podawać drogę i metodę, jakiej mamy się trzymać w zdobywaniu wiedzy o rzeczach. Bo coś nieznanego poznajemy tylko dzięki znajomości czegoś znanego, a do poznania rzeczy nieznannej trzeba postępować od pewnych ustalonych pierwszych zasad poprzez pewne środki, bez których nigdy nie poznalibyśmy niczego. - Takich metod uczy właśnie logika.

Poznanie [tych metod) byłoby zupełnie zbędne, gdyby nie służyły nam one do poznania rzeczy. Stąd natura logiki jest tego rodzaju, że jest ona narzędziem nauk i uczy, w jaki sposób należy się posługiwać pojęciami rzeczy, jeśli chcemy na podstawie rzeczy znanych poznać to, co nieznanne. O celu logiki głębiej i szerzej będziemy mówić w następnych rozdziałach.

### *Metoda syntetyczna i metoda analityczna*

#### *Definicja metody syntetycznej (ordo compositivus)*

Wydaje się nam, że w tym, co powiedzieliśmy, dostatecznie wyjaśniliśmy już naturę obu metod. Wypływają one z różnych cech nauk i na ich podstawie łatwo jest dojść do ich definicji. Najpierw w zajmujemy się definicją metody syntetycznej, która, jak twierdzimy, jest narzędziem logicznym. Części każdej nauki teoretycznej ustawiamy w ten sposób, że wychodząc od pierwszych zasad rzeczy przechodzimy do drugich, wreszcie dochodzimy do ostatnich. Tak w sposób najlepszy i najłatwiejszy, jak to tylko w tym rodzaju możliwe, zdobywamy wiedzę o rzeczach, które rozważamy.

Każda metoda ma na celu najłatwiejsze i najlepsze zdobycie wiedzy, lecz wyłączną cechą metody syntetycznej jest to, że prowadzi ona do nauki jako do celu ostatecznego. [Metoda syntetyczna] wypływa z natury nauk teoretycznych. Jednak przechodzenie od pierwszych zasad do drugich i od drugich do trzecich nie oznacza tu rozumowania, lecz uporządkowane trakto-

wanie wszystkich przyczyn rzeczy, co z konieczności oznacza przechodzenie od tego, co bardziej ogólne, do tego, co mniej ogólne. Albowiem badać jakąś rzecz w nauce teoretycznej, znaczy badać jej zasady, a zajmowanie się zasadami rzeczy oznacza właśnie zajmowanie się tą rzeczą, np. w nauce o przyrodzie badanie ciał naturalnych polega na badaniu zasad i stanów ciał naturalnych, a zajmowanie się zasadami i stanami ciał naturalnych jest właśnie zajmowaniem się tymi ciałami.

Jedne zasady są dalsze, drugie bliższe, jak np. dla zwierząt najdalszą zasadą jest materia pierwsza, [następnie] elementy - zasadą bliższą i jakby materia drugą, wreszcie części instrumentalne są materia najbliższą. Systematyczne zajmowanie się tymi zasadami oznacza zazwyczaj przechodzenie od tego, co jest bardziej ogólne, do tego, co jest mniej ogólne, czyli od rodzaju do gatunków. Bo materia pierwsza jest materia człowieka i konia, jednak nie jako człowieka i nie jako konia, lecz jako ciał naturalnych. Stąd rozważanie o tej materii jest zajmowaniem się ciałem naturalnym pojętym w znaczeniu najszerszym, którym objęci są człowiek, koń i inne ciała naturalne jako gatunki w rodzaju.

Następnie badanie elementów jako materii drugiej • oznacza zajmowanie się ciałem złożonym, którego one są zasadami i tak dalej, aż dojdziemy do zasad najbliższych. Badanie ich jest badaniem zwierzęcia jako zwierzęcia lub człowieka jako człowieka itd. Stąd zachodzi tu taki sam proces [jaki zachodzi w przypadku], gdy badamy podmiot: przechodzimy bowiem od czegoś bardziej ogólnego do czegoś mniej ogólnego, od rodzaju do gatunków, od ciała naturalnego do złożonego, od złożonego do żyjącego, od żyjącego do zwierzęcia, od zwierzęcia do człowieka. Na metodę tę wskazał Arystoteles w 4 kontekście I księgi *Fizyk* i. Jeżeli zaś weźmiemy pod uwagę zasady podmiotu, rozpoczynamy od [zasad] pierwszych i na dalszych, dalej postępujemy do zasad mniej odległych i drugich, do trzecich, wreszcie do ostatnich i do tych, które są właściwe dla każdego gatunku. Na takim układzie polega właśnie

metoda syntetyczna, która wychodzi od tego, co proste, i przechodzi do tego, co złożone, jak np. od materii pierwszej, która jest czymś prostym, do materii drugiej, która składa się z [materii] pierwszej; od formy pierwszej, która jest czymś prostym, do [formy] drugiej, która jest już w pewnym stopniu złożona, jak mówi Awerroes w I Komentarze do I Księgi *Fizyki*. Na tak uporządkowane potraktowanie przyczyn według metody syntetycznej wskazał Arystoteles na samym początku I Księgi *Fizyki*, gdy mówił, że należy zaczynać od pierwszych zasad, bo od ich znajomości zależy znajomość wszystkiego innego. Mówiąc to miał na myśli ustalenie porządku od przyczyn odległych do bliskich - co jest metodą syntetyczną. Niektórzy nawet uważają, że Arystoteles mówiąc to, tym samym zaznaczył wyraźniej metodę rozważania przyczyn (wtedy bowiem uważamy, że znamy wszystko, gdy znamy pierwsze zasady i pierwsze przyczyny aż do elementów włącznie), jakby pod nazwą zasad rozumiał zasady pierwsze, pod nazwą przyczyn - zasady drugie, a pod nazwą elementów - zasady najbliższe. Tu właśnie pomylił się Awerroes i wielu innych. Nie jest to zdanie Arystotelesa, który w całym tym kontekście pod trzema tymi wyrazami rozumie tę samą rzecz, mianowicie pierwsze i najodleglejsze zasady, które są pierwszymi przyczynami a najwłaściwiej nazywane są elementami. Udo- wodnić to w tej chwili byłoby rzeczą zbędną, ponieważ sprawę tę wyjaśniliśmy dogłębnie gdzie indziej, wyjaśniając publicznie to miejsce i wykazując, że Arystoteles nie używa w tym kontekście żadnego wyrazu oznaczającego najbliższych przyczyn, lecz tylko przyczyny pierwsze i najdalsze. Nie ma [mowy o przyczynach] drugich ani trzecich, lecz tylko należy się ich domyślać. Gdy bowiem zapowiada, że będzie mówił o zasadach pierwszych, zwanych elementami, chce przez to powiedzieć, że od nich trzeba przejść później do drugich i do trzecich. To, co dotąd powiedzieliśmy, powinno wystarczyć do wyjaśnienia natury metody syntetycznej.

*Definicja metody analitycznej (ordo resolutivus)*

Metoda analityczna jest narzędziem logicznym ustanawiającym, dokąd można dojść po ustaleniu celu, który może wyznaczyć i osiągnąć tylko człowiek działający w sposób wolny.

Przystępujemy do znalezienia i poznania zasad a następnie na ich podstawie zastanawiamy się, jak należy działać dalej, jak możemy cel osiągnąć i urzeczywistnić go. Wszystkie metody posiadają wspólną cechę - to, że w jakiś sposób przyczyniają się do poznania i prowadzą do poznania, które następnie zostaje skierowane do działania jako do celu ostatecznego. Właściwością metody analitycznej jest to, że metoda ta powstaje niekiedy z nauk praktycznych, i to, że z ich cech dochodzi się do natury tej metody. Również w tej metodzie postępuje się od powszechników do bytów jednostkowych, jednak na innej zasadzie niż w metodzie syntetycznej. Ilekroć trzeba coś zbadać zarówno pod względem ogólnym, jak szczegółowym, wówczas należy rozpoczynać od rozpatrzenia aspektu ogólnego, dlatego że to, co ogólniejsze, jest nam bardziej znane i łatwiejsze do poznania niż to, co jednostkowe. Tak więc w metodzie analitycznej wychodzi się od znanych skutków, żeby znaleźć ich nieznaną przyczynę (*principia*) i wydobyć na światło dzienne ich ogólne uwarunkowania, a dopiero później zdobywamy poznanie szczegółowe i dokładne, jak np. w nauce sztuki budowlanej ze znanego już określenia domu, najpierw wyszukujemy pewne wspólne cechy materii, jak np. to, że powinna być twarda, tak by była odporna na upał i deszcz, a dopiero później wyszukujemy jej określenia szczegółowe, np. że materią taką są cegły. Tak np. lekarz najpierw uczy, że gorączkę należy starać się leczyć lekami zimnymi i wilgotnymi, a następnie przechodząc do szczegółów wyjaśnia, co jest takim zimnym i wilgotnym lekarstwem, którego powinniśmy użyć. Tak Arystoteles w księgach *Etyki*, dopiero gdy uznał, że szczęście jest czynnością wyływającą z cnoty, za-

czął mowie o cnocie: najpierw omówił cnotę ogólnie, a następnie mówi o poszczególnych cnotach. Tak w *Analitykach wtórnych* po podaniu definicji nauki i dowodzenia, najpierw wyłożył ogólne cechy zasad w 2 rozdziale I Księgi, następnie w IV rozdziale przeszedł do zasad bardziej szczegółowych. Najpierw, w I księdze wyjaśnił, że zasady są przyczynami, następnie w II Księdze wyróżnił rodzaje przyczyn i pokazał, jak w dowodzeniu można przyjąć każdą przesłankę z osobna. Tak więc najpierw ze skutku poznajemy jakieś ogólne niewyraźne zasady, a później dochodzimy do coraz wyraźniejszego i dokładniejszego poznania tych zasad.

*przełożył Jerzy Ochman*

GIAMBATTISTA DELLA PORTA  
(1531-1615)

*Czym jest magia naturalna?*

Rozdział z księgi *Magii naturalnej ksiąg dwadzieścia* (*Magiae naturalis libri viginti*, Frankfurt 1597, s. 2-4 oraz 588--90).

Magia dzieli się na dwa rodzaje. Jedna jest hańbiąca, polega na wróżeniu dzięki obcowaniu z nieczystymi duchami i na zaklęciach; jest ona dziełem niegodziwej ciekawości i nazywa się ją czarnoksięstwem. Taką magię potępiają wszyscy mężowie znakomici i uczeni, gdyż nie zawiera ona żadnej istotnej prawdy, a tylko urojenia, z których wkrótce nie będzie ani śladu, jak twierdzi Jamblich w księdze *O misteriach Egipcjan*.

Natomiast człowiek mądry pochwała, z radością przyjmuje, uprawia i czci inną magię, mianowicie naturalną, gdyż nie ma nic bardziej godnego pochwały od niej wśród dobrych umiejętności. Czytamy, że najwybitniejsi filozofowie, tacy jak Pitagoras, Empedokles, Demokryt, Platon opuścili ojczyznę, żeby nauczyć się magii i opanować ją; dla niej odbyli nie tyle podróży, co pełną trudów tułaczkę, a powróciwszy przekazywali ją z szacunkiem i utrzymywali ją w tajemnicy. Mężowie najbardziej tajemnych pism nazwali ją szczytem nauk przyrodniczych i umiejętnością doskonałą.

Tak, że jeśli coś bardzo szlachetnego lub cudownego w naukach przyrodniczych można było wymyślić lub wymyślić, nazywano to magią. Inni nazwali ją aktywną częścią filozofii przyrody, która wytwarza

swoje skutki ze wzajemnych odpowiednich powiązań. Plotyn, naśladowując jak inni platonicy Merkurego [Hermesa Trzykroćwielkiego], napisał książkę o ofierze i magii.

Magia jest nauką, dzięki której zostaje złączone najniższe z najwyższym, ziemskie z niebiańskim i krótora pewnymi ponętami i zabiegami przy zastosowaniu pewnej sztuki stara się doskonalić jakość świata; z tego powodu Egipcjanie samą przyrodę nazywaU czarodziejką (*Magia*), ponieważ posiada ona *moc* rozdzielenia i łączenia rzeczy podobnych przez podobne. Moc ta ma podstawę w miłości i nazywa się przyciąganiem magicznym; przez pokrewieństwo z przyrodą przyciąga i dotyka. Nam zaś magia wydaje się badaniem natury wszechświata. Z badania ruchu ciał niebieskich, gwiazd, elementów i ich zmian oraz z badania zwierząt, roślin, minerałów, ich powstania i zagłady da się wyśledzić ukryte tajemnice, jako że cała wiedza, jak to dale j zobaczymy, daje się wyprowadzić z oblicza przyrody. Sądzę, że tak określił ją Platon w *Alcybiadesie* mówiąc, że magia Zoroastra nie wydaje mu się niczym innym jak znajomością rzeczy boskich i kultem. Z tego powodu synowie królów perskich nauczani są magii, żeby na obraz wielkiego państwa, którym jest wszechświat, nauczyli się zarządzać i kierować swoim państwem. Także Marek Tulliusz [Cycero] w księdze o wróżbiarstwie mówi, że u Persów nikt nie dostąpi władzy królewskiej, kto nie ma wiedzy magiczne j, aby wykorzystując zgodności i niezgodności na wzór rządów przyrody nad światem. sam w podobny sposób nauczył się rządzić swoim państwem.

Magia uczy i daje nam wieloraką władzę obfitującą w niezbadane tajemnice rzeczy; dzięki niej poznajemy ukryte jakości i właściwości rzeczy i całej przyrody. Wykorzystując zgodności oraz niezgodności rzeczy magia uczy je rozkładać, a dzięki wzajemnemu i dogodnemu zastosowaniu uczy tak je łączyć, aby dokonywać takich dzieł, które lud nazywa cudami, dzieł podziwianych przez ludzi i przekraczających ludzkie pojęcie. Dlatego miała ona powagę w Etiopii i w Indii, penie-





Karta tytułowa dzieła Della Porty (*De humana physiognomia*, Neapol 1602) z portretem autora

waż uczyła wykorzystywać trawy, kamienie i wiele innych rzeczy.

Przeto wy, którzy przystępujecie do badania magii, nie uważajcie jej dzieł za nic innego, tylko za dzieła przyrody, a samą magię traktujcie jako sztukę służebną wobec natury. Gdy jest widoczne bowiem, że związkom naturalnym czegoś nie dostaje, magia usiłuje w odpowiednim momencie dobudować to przez tajemnicze opary i zastosowanie znaków liczbowych, podobnie jak w rolnictwie, gdzie sama przyroda rodzi trawy, natomiast zasiane łany tylko przystosowuje się sztuką.

Z tego względu poeta Antyfon mówił, że sztuką zwyciężamy te rzeczy, którymi przez naturę jesteśmy pokonywani. Plotyn zaś nazywa maga sługą przyrody a nie twórcą.

Zabobonni, źli i niegodziwi ludzie, odejdźcie precz! Między nami nie ma nic wspólnego, dla was zamknięte są drzwi [magii naturalne j). Winniście być wygnani nie tylko z jej granic, lecz w ogóle ze społeczeństwa i ze świata i surowo ukarani.

### *Latarnia czarnoksiężka*

Opowiem o urządzeniu, dzięki któremu magnaci, konstruktorzy i uczeni będą mogli rozkoszować się oglądaniem wspaniałych rzeczy.

Żeby w ciemnym pokoju na białym ekranie z płótna można było zobaczyć wyraźnie, jasno i przemyślnie, tak jak w rzeczywistości, sceny polowania, spotkań towarzyskich, walk i zabaw oraz wszystko, co zechcesz - w pokoju, gdzie to będziesz pokazywać, powinien znajdować się obszerny ekran, który można łatwo oświetlić. Następnie ustawisz drzewa, lasy, góry, rzeki, zwierzęta prawdziwe lub sztuczne, zrobione z drzewa lub innego materiału, wewnątrz zaś będą ukryci chłopcy, podobnie jak czyni się to w teatrach. Uformujesz także jelenie, dziki, nosorożce, słonie, lwy i inne zwierzęta, jakie tylko zechcesz, które z kryjówek będą wyprowadzane

na plan. Zbliży się myśliwy z oszczepem, sieciami i innymi koniecznymi przyborami myśliwskimi, przedstawiając polowanie. Będą także odgłosy trąb, rogów i trąbek.

Ci zaś, którzy znajdą się w pokoju spostrzegą drzewa, zwierzęta, twarze myśliwych i inne rzeczy w taki sposób, że nie będą wiedzieli, czy to prawda czy złudzenie. Chcąc powiększyć wrażenie grozy można przez otwór świetlny rzucić obraz wydobytych mieczy.

Urządzimy wielokrotnie to widowisko dla przyjaciół, którzy będą podziwiać i cieszyć się złudzeniem i nie zechcą uwierzyć, że jest ono tworem naturalnych praw optyki, nawet jeśli odkryjemy im sposób działania przyrządów.

Filozofom i optykom wyjaśniam, w jakim miejscu ukazuje się obraz. W ten sposób zostaje rozwiązany od tak dawna roztrząsany problem przepuszczania światła, problem, którego nie umiano rozwiązać. Obraz zostaje umieszczony przed soczewką jakby przed otworem okiennym ; pełni ona taką samą funkcję, jaką spełnia przezroczysta źrenica w oku. Wiem, że konstruktorzy będą tym zachwyceni. W naszej optyce wyjaśniamy to szerzej.

*przełożył Franciszek Pająk*

*Racjonalny entuzjazm i „boskość” człowieka,  
polegająca na doskonałości własnego  
człowieczeństwa*

Pierwsze strony 3 dialogu I części dzieła *O bohaterskim entuzjazmie* (*De gi'heroico furori*, Londyn 1585, nowe wydanie, w: Giordano Bruno: *Diatoghi italiani*, Florencja 1958, s. 986-988).

*Tansillo*: Rozróżnia się wiele rodzajów entuzjazmu (*furori*) i rzeczywiście jest ich wiele; wszystkie jednak sprowadzają się do dwóch zasadniczych kategorii: mianowicie w jednych przejawia się tylko ślepotą, głupotą i nieracjonalny popęd, dążenie do czegoś zwierzęcego i nierozumnego, drugie natomiast polegają na pewnym boskim oderwaniu się, które sprawia, że niektórzy ludzie stają się rzeczywiście lepsi od zwykłych ludzi. W tej drugiej kategorii rozróżniamy dwa rodzaje. Jedni, stając się siedzibą bogów lub boskich duchów mówią i czynią cudowne rzeczy ( *cose mirabile*), których sensu nie rozumieją jednak ani oni sami, ani inni; do takiego stanu podnoszeni są zazwyczaj ci, którzy przedtem odznaczali się brakiem wykształcenia i ignorancją; do nich, jako pozbawionych własnego ducha i rozumu, a więc jak gdyby do pustego mieszkania, wprowadza się rozum i duch boski. Takie rzeczy nie przydarzają się tym i nie przejawiają się w tych, którzy są obdarzeni pełnią własnego rozumu i inteligencji, ponieważ właśnie chodzi o to, aby świat wiedział z całą pewnością,

że skoro ludzie ci nie przemawiają - jak to jest oczywiste - w oparciu o własną uczoność i doświadczenie, to wynika stąd, że mówią i działają dzięki jakiejś innej wyższej inteligencji, toteż mnóstwo ludzi odnosi się do nich z tym większym podziwem i wierzy im tym bardziej.

Inni natomiast, ponieważ są zdolni i przyzwyczajeni do kontemplacji i ponieważ mają niejako wrodzoną inteligencję i jasny umysł, pod wpływem wewnętrznego bodźca i naturalnego zapалу, wzbudzonego przez umiłowanie tego, co boskie, sprawiedliwości, prawdy, chwały od trawiącego ich ognia pożądania, natchnieni przez zadanie wyostwiają zmysły; i w siorce władzą umysłowych zapal a ją racjonalne światło, dzięki któremu widzą więcej niż zwykle. Tacy ludzie przemawiają i działają nie jak naczynia i narzędzia, ale jak sami główni twórcy i sprawcy.

*Cicada:* Z tych dwóch rodzajów, który uważasz za lepszy?

*Tansillo:* Pierw si mają więcej godności, mocy i władzy, ponieważ noszą w sobie bóstwo; natomiast drudzy są godniejsi, mocniejsi, potężniejsi, bo sami są boscy. Pierwsi mają tyle godności, co osioł, który niesie sakramenty; drudzy sami są czymś świętym. W pierwszych widać działanie bóstwa, więc podziwia się i uwie'bia w nich to bóstwo i jemu okazuje się posłuszeństwo; w drugich natomiast widzi się doskonałość ich własnego człowieczeństwa (*l'eccellenza della propria humanitate*).

Ale wróćmy do tematu. Entuzjizm, nad którym się zastanawiamy i który przejawia się w tych wierszach <sup>1</sup>, nie jest zapomnieniem się, ale pamięcią; nie jest lekceważeniem siebie, ale umiłowaniem piękna i pożądaniem dobra, aby stać się doskonałym, przemienić się i upodobnić do tego, co piękne i dobre. Nie jest porwaniem i podporządkowaniem się prawom nikczemnego przeznaczenia, do którego przykuwają nas zwierzęce pożą-

<sup>1</sup> Dzieło *De gl'heroici furori*, to komentarz filozoficzny do utworów poetyckich (przeważnie Tansilla i Bruna), wydobywający głęboką treść filozoficzną z wierszy miłosnych.

dania, ale jest pędem racjonalnym, który towarzyszy intelektualnemu rozpoznawaniu dobra i piękna, do którego pragnie się upodobnić, aby mu się spodobać; w ten sposób zapala się szlachetnością i światłem swego przedmiotu i zdobywa takie cechy, które go czynią znakomitym i godnym.

przełożył Andrzej Nowicki

*Mat eria jest pierwotna,  
formy są wtórne*

Dwa rozdziały z dzieła pt. *Kambraceński akrotyzm, czyli uzasadnienie twierdzeń fizycznych przeciwko perypatetykom, wysuniętych w Paryżu* (w roku 1586), opublikowanego w Wittenberdze w roku 1588 (*Camoeracensis acrotismus, seu rationes articulorum physicorum adversus Peripateticos Parisiis propositorum*, Wittenberga 1588, nowe wydanie w: *lordani Bruni Nalani Opera latine conscripta*, tom I 1, Neapol 1879, artykuły 8 i 10, s. 101-103, 104-10:5).

*Art. 8*

Nie można uroić sobie nic bardziej czonego niż owa pierwsza materia, która dla Arystotelesa jest zasadą bytów naturalnych i którą trzeba odrzucić również na podstawie twierdzeń samego Arystotelesa, jeżeli byty naturalne mają posiadać zasadę nie matematyczną i nie logiczną, ale fizyczną.

*Uzasadnienie*

Jeżeli zapytasz Anaksagorasa, czym jest materia, to znaczy, czym jest pierwsze podłoże bytów naturalnych, odpowie: Materia jest czymś zwartym, złożonym, zmieszonym, wielorakim. Podobne określenia dadzą również Empedokles, Melissos, Demokryt, Pitagoras, Platon i z pewnością wielu innych. Natomiast Arystoteles nie określa owej pierwszej zasady ani żadnym słowem, ani



Giordano Bruno

żadnymi racjonalnymi określeniami: mówi tylko o jakimś bycie, którego nie można uznać za rzeczywisty, ponieważ przy prawidłowym rozpatrzeniu okazuje się zasadą raczej logiczną niż fizyczną. Cóż to bowiem może być za pierwsza zasada nie dająca się oddzielić od tego, co z niej pochodzi i o której powiada się, że nie ma żadnej rzeczywistości (*actualitatem*) sama z siebie, ale wszelką rzeczywistość otrzymuje z zewnątrz? Zasada, o której się twierdzi, że raczej ona sama potrzebuje czegoś innego do tego, żeby istnieć, niż że byty potrzebują jej do istnienia. To, że sam Arystoteles przy pomocy swoich własnych założeń unicestwia tę materię, jest widoczne na podstawie wielu elementów jego własnej filozofii, mianowicie na podstawie tych samych argumentów, które na początku trzeciej księgi *O niebie* kieruje przeciwko platońskiemu ujęciu punktów, linii i płaszczyzn i wszędzie tam, gdzie słusznie i konsekwentnie twierdzi, że żadna rzecz ciężka nie może powstać z tego, co nie ma żadnego ciężaru i żadne ciało nie może powstać z czegoś nie będącego ciałem. Nie mówiąc już o uzasadnieniach, które przytoczyłem w dialogach *O początku*, *przyczynie* i *jedności* oraz tam, gdzie pisałem o powstawaniu materii w związku z rzeczywistością.

### Art. 10

Arystoteles nigdzie nie potrafił udowodnić, że forma bardziej od materii zasługuje na to, aby ją nazywać naturą. Nie wiem też, w jaki sposób mógł on posunąć się do nazywania materii brakiem.

### Uzasadnienie

Arystoteles nigdzie nie wyjasnia, na czym polega trwałość form naturalnych, bo przecież wszystkie poszczególne formy ulegają zniszczeniu i ani wspólnie,



ani pojedynczo nie mogą mieć charakteru tej zasady, której przystałoby zawsze trwać. Jeżeli zaś są one wyprowadzane z potencji materii a bynajmniej nie wprowadzane w nią z zewnątrz przez czynnik sprawczy, to bardziej jest prawdą, że znajdują się one w materii i dzięki materii stają się czymś rzeczywistym. Stąd to, co dla Arystotelesa jest formą, jest niebytem dla tych, którzy całą rzeczywistość (*universum actum*) odnożą do materii, jako że ona właśnie wszelkich form rodzicem jest i rodzicielką (*haec formarum omnium parens est et genitrix*), a przeciwnie, żadna z form - tak jak je rozumie Arystoteles - nie jest zasadą samej materii. Tym, co rzeczywiście trwa, jest materia, ponieważ ta poszczególna materia, która jest we mnie i w kamieniu, zawsze trwa, nie mniej niż uniwersalna: to zaś, co jest nazywane przez Arystotelesa formą (jeżeli nie ucieka się do form uniwersalnych), ma wciąż nowy byt i przemijanie, pojawia się bowiem jako coś nowego na powierzchni materii i znika. Jakaż więc forma jest zasadą, jeśli perypatetycy nie uznają tej, która byłaby czymś poprzedzającym poszczególne byty i czymś ponad n.i.mi? Ta, która znajduje się w poszczególnych bytach, nie jest ani uniwersalna, ani niezniszczalna, ta zaś, która istnieje po nich, jest tylko intencjonalna i logiczna. Niechże więc porzuci Arystoteles jakąkolwiek logiczną różnicę pomiędzy materią a formą, ponieważ wówczas, kiedy jako filozof przyrody zajmuje się rzeczywistością, nie potrafi nigdy wskazać na formę jako na zasadę rzeczywistą i fizyczną, chyba że stając się platonikiem ucieka się do idei, albo stając się pitagorejczykiem - do liczb. A więc jeśli fe [formy] znajdują się w natłrze jako wytwór porządkującej myśli, albo wywodzą się z samej natury materii, która w przypadkowy sposób porusza samą siebie, to nie można przyjmować, że zasadą jest forma, ale jako zasadę trzeba przyjąć bądź czynnik sprawczy i materię, bądź samą materię pod warunkiem pewnego przeciwieństwa i umiarkowania.

przełożył Andrzej Nowicki

## Plurali zm metodologiczny

Rozdział z dzieła pt. *Kambraceński akrotyzm, czyli uzasadnienie twierdzeń fizycznych przeciwko perypatetykom, wysuniętych w Paryżu* (w roku 1586), opublikowanego w Wittenberdze w roku 1588 (*Camoeracensis acrotismus, seu rationes articulorum physicorum adversus Peripateticos Parisiis propositorum*, Wittenberga 1588, nowe wydanie w: *1 or dani Bruni Nolani Opera latine conscripta*, tom I-1, Neapol 1879, s. 99-100).

### Art. 6.

Jedność czyli nieskończony byt to pod względem substancjalnym niezmierny chaos, czyli bezmiar powietrza, czyli nieskończone atomy: którymi - aby rzeczy mogły się rodzić i ulegać kołowrotowym przeobrażeniom - musi rządzić porządkująca i rozdzielająca myśl, duch tkwiący wewnątrz wszystkiego, wszystko ożywiający, poruszający i żywiący.

### Uzasadnienie

Ci, którzy podchodzą do badania przyrody (*ad rerum naturalium contemplationem*) wielokształtnym rozumowaniem, wielorakimi drogami, metodami i narzędziami badania (*iuxta multiformem rationem, per multiplices vias et ordines atque media*), dochodzą do tego, że wielokształtny i wieloraki sposób określania i sądzenia okazuje się właśnie sposobem prawdziwym i naukowym (*multiformis multiplexque occurrit, idemque verus atque scientificus definiendi et judicandi modus*): toteż nie ma ani jednego takiego poglądu, ani jednej drogi badania, których by jakiś godny szacunku filozof nie przyjął i których my pod jakimś względem i z określonych powodów nie zaaprobowaliśmy. W każdym bowiem sposobie filozofowania - jakkolwiek nie wszyscy zatroszczyli się o dokładne sformułowanie tego, ponieważ niektórym zależało bardziej na jakichś zasto-

sowaniach praktycznych lub na jakiejś określonej dziedzinie wiedzy, niż na ujęciu całościowym - natrafiamy na rozróżnienie tego, co jest substancją i materią rzeczy, oraz tego, co jest zasadą sprawczą, kierującą i porządkującą wszystkie rzeczy.

przełożył Andrzej Nowicki

### O wielu sposobach badania

Traktat pt. *O wielu sposobach badania (De pluribus investigandi specibus)*, poprzedzający dzieło *Lampa trzydziestu posągów (Lampas triginta statuarum, 1591, pierwsze wydanie z rękopisu w: Iordani Bruni Nolani Opera latine conscripta t. III, Florencja 1891, s. 5-9; przekład fragmentów Lampy trzydziestu posągów ukazał się w: Filozofowie o religii, tom 2, Warszawa 1963, s. 53-98, natomiast ten traktat ukazuje się w przekładzie polskim po raz pierwszy).*

#### Spośród wielu metod badania <sup>1</sup>:

(1) - jedna polega na *analizie (resolutio)*; w ten sposób wynalezione zostały pismo i gramatyka przez rozróżnienie słów i znaków;

(2) - druga polega na *kształtowaniu (formatio)*; tak formuje się posąg z wosku przez ugniatanie go różnymi sposobami i nadawanie temu samemu kawałkowi wosku kolejno kształtu człowieka, następnie konia, dalej ptaka, to znów wazy itd.;

(3) - inna polega na *sprzęganiu i uporządkowanym dokładaniu (appositio)* podzielnych części wokół duchowego atomu albo substancji cielesnej;

(4) - inna polega na *rozmaitych kombinacjach (combinatio)* różnych części i elementów; tak jak to się zdarza przy budowie domu;

<sup>1</sup> Bruno używa zamiennie takich wyrażenia jak *plures investigandi species* i *multiplex investigandi ratio*. Pisząc o metodzie używa jako synonimów takich słów jak *methodus*, *modus*, *species*, *ratio*, *ordo*, *via*.

(5) - inna polega na pewnym uporządkowanym odejmowaniu u (*subtractio*) od pewnej bezkształtnej<sup>1</sup> całości; w taki sposób z bezkształtnej bryły kamienia, stosując rozmaite sposoby odejmowania, możemy wydobywać niezliczone kształty roślin, zwierząt i innych organów;

(6) - inna polega na różnych sposobach mieszaniana (*commixtio*), które się tym różnią od dokładania (*compositio*), że przy dokładaniu poszczególne części zachowują całkowicie lub prawie całkowicie w jakiś sposób własną formę, tu natomiast ją tracą, jak to widać przy mieszaniu różnych cieczy lub proszków w jedną masę;

(7) - inna polega na pewnym oddzieleniu (*separatio*), z tym, że to jednak nie tyle my oddzielamy, co za naszym pośrednictwem albo (8) dzięki czemuś innemu zachodzi zasadniczo działanie samej natury;

(9) - inna polega na odbiciu albo, żeby użyć bardziej właściwego słowa, na odbijaniu (*obiectatio*); w taki sposób przy pomocy tego samego lusterka możemy odbijać niezliczone przedmioty, obracając je w różne strony, dzięki czemu jedną i tą samą własną mocą ukazuje ono wszystkie rzeczy bardzo różniące się od siebie.

Pierwszy sposób inwencji nadaje się chyba najbardziej dla nauk związanych z rozprawianiem i dla pokrewnych dyscyplin i umiejętności, które opierają się na pewnych prostych i wyraźnych zasadach będących dziełem ludzkiego rozumu.

Drugi jest właściwy raczej działającej naturze albo losowi czy przypadkowi; do tego podobna jest inwencja przejawiająca się w retoryce<sup>2</sup>.

Trzeci współzawodniczy z działaniem duszy, która od samego środka nasienia i od wnętrza materii działa w ten sposób, że przy jej pomocy przyciąga różne części,

<sup>1</sup> W rękopisie słowo „nieuporządkowanej” (*inordinato*) zostało przekreślone i zastąpione przez słowo „bezkształtnej” (*infigurato*).

<sup>2</sup> W oryginale: *in locis verbalibus [ap]positivis*.

# IORDANI

BRVNJ NOLANI·

Dr. MoNADE NVMERO ET  
FiguraliberConfcquens\ 1in-

u5DE MI NIMOMAGNOt

7/3/;  
I.

&

Mcn fia

5.4.C.

Item pv

.A;.. 173/J.

**D.f** INN V ER AJJ'LIB VS, IM-  
mrnfa, & Jn.fg11r11b1/;:fl11JJerr.il1trfa  
& M1111di r/ibncfio.

**Ao** ILLVSTRISSIMVM ET RE  
uerendifs.Principem HI!. NRICVM IV-  
LI V M Brun fuicc:nG um & L uncbur-  
gc nlium ucc:m,H, lbertia) cll-  
; } \_ /" Epl(cqumk c, 7.,/ fhr1t,IA"lt.  
)I" ,A-f l l \_ .. <-tt. \_



f RANCOFVRT !,  
pud Io AN. Vvcchelum & Pe TR VM  
Fifrherum confortc:s. 1 59 r.

vt \_ \_ \_ .zr;l, , . O.

a pod wpływem przeciwnego porządku dzieło to rozkłada się i rozpada.

Czwarty jest podobny do dzieła, które widać w strukturach *Architektury* i *Kombinatoryki Lullusa*<sup>1</sup>

Piąty nadaje się raczej do umiejętności mechanicznych i w nich jest egzemplifikowany.

Szósty jest najbardziej stosowany w medycynie, fizyce i chemii.

Siódmy jest podobny do tej wielorakiej metody, którą przedstawił w księdze *Trzydziestu części*<sup>2</sup>

Ósmy właściwy jest Notoryce (= sztuce zaklęcia duchów), dzięki której można natychmiast stać się mądrym, ale nie przez swój własny umysł, lecz przez cudzy; więc nie oni poznają, lecz ktoś inny w nich poznaje i działa, jakiś dobry lub zły duch.

Wreszcie dziewiąty spospb jest właściwy dla tej nauki, którą zamierzamy przedstawić właśnie w tym dziele. Polega ona na trzydziestu posągach, z których każdy zawiera trzydzieści intencji, a w jaki sposób, to zostanie pokazane dalej. Są one - bo powinny być - bardzo ogólne, ale właśnie dzięki temu bardziej się nadają do szczegółowych zastosowań niż zasady [kategorie] Arystotelesa i Lullusa; zresztą o tym, które zasady najlepiej rozwijają umysł, niech wydadzą sąd inni.

Uważamy, że nie można wysunąć ani jednego takiego problemu, który mógłby wymknąć się choćby jednej z tych idei, i do zbadania którego we wszystkich jego rozgałęzieniach i aspektach zasób zgromadzonych tu narzędzi okazałby się niewystarczający. Nie wspominam o tym, co okaże się widoczne przy oglądaniu posągów w salach, że mogą one być w pewien kołowro-

<sup>1</sup> Bruoo był entuzjastą kombinatoryki Lullusa i autorem kilku dzieł „lulli cznych” m. in. *De compendiosa arch.itectura et compLemento artis LuUii*, 1582, *De lampade combinatoria Lulliana*, 1587 itd.

<sup>2</sup> Dzieło Bruna pt. *Explicatio triginta sigillornm* weszło w skład większe j całości pt. *Recens et completa ars remini-scendi*, 1583.

towy sposób przemieszczane. Przydatność tego wynalazku obejmuje i przewyższa całą przydatność wszystkich innych inwencji, ponieważ nie zostało w nich nic takiego, co nie wchodziłoby w tę zasadniczą formę, porządek, architekturę i serię kombinacji i co by mogło stanowić pożądane uzupełnienie.

Terminy te [to znaczy narzędzia pojęciowe, kategorie] tworzą całość tego, co przydatne i znane [i co znajduje się] w całej władzy kontemplacyjnej bądź metafizycznej.

Porządek postępowania polega tu na przechodzeniu od tego, co jest nam bardziej znane, a więc od wrażeń zmysłowych i wyobrażeń (*sensibilia et phantasiabilia*) do tego, co ogólne i uchwytnie tylko umysłem i kontemplacją (*intelligibilia et contemplabilia universalia*), które są przyczynami i racjami wszystkich poszczególnych przedmiotów a następnie od nich jako od przyczyn i zasad łatwo będzie przejść do terminów pośrednich (*media*). Są bowiem uchwytnymi zmysłami owe kształty poogów, wyprodukowane siłą fantazji i wyobraźni, aby symbolizować (*significari*) to, co wymyka się zmysłom. A więc powołamy tu na nowo do życia metodę (*usus*) i formę starożytnej filozofii i dawnych teologów, którzy, jak wiadomo, mieli zwyczaj tajemnicze natury tego rodzaju znakami i symbolami (*similitudinibus*) nie tyle zasłaniać, co właśnie odsłaniać, wyjaśniać, przedstawiać w sposób uporządkowany i ułatwiający zapamiętanie. Posąg bowiem uchwytny zmysłami, widzialny, wyobraźalny - wraz z tym, co według tej metody jest łączone ze zmysłowymi obrazami - łatwo zapamiętujemy; wymyślone mity (*fabulae*) przyswajane są przez pamięć bez większego wysiłku - więc w rezultacie i tajemnice, doktryny, naukowe treści (*didactical intentiones*), które są przez nie symbolizowane, przy pomocy tych symboli będzie można łatwo rozważyć i bez trudności zapamiętać. Nie jesteśmy więc pierwszymi wynalazcami tego sposobu uczenia, ale chyba tylko tymi, którzy pierwsi ten sposób wskrzesili w naszej epoce - takiej, jaką ona jest. Tak się już bowiem dzieje w naturze, że w pew-

nym kołowym porządku <sup>1</sup> następują po sobie nie tylko mroki i światło, ale również rozmaite sposoby filozofowania. Nie jest bowiem żadną nowością to, co mówi Arystoteles w księdze *O niebie*, że co pewien okres czasu - obejmujący określoną liczbę stuleci - z nieuchronną koniecznością powracają te same wyobrażenia i poglądy.

przełożył Andrzej Nowicki

### *Przyroda jest w iel ością konkretnych bytów*

Rozdział z dzieła *O niezliczonych i o tym, co niezmierzone i nie mające kształtu, czyli o wszechświecie i światach ksiąg osiem* (*De innumerabilibus, immenso et infigurabili, seu de universo et mundis libri octo, liber VIII, caput 10*, Frankfurt 1591, nowe wydanie: *lordani Bruni Nalani Opera latine conscripta*, vol. 1-2, Neapol 1884, s. 312-314).

Bóg jest nieskończony w tym, co nieskończone, wszędzie we wszystkim, nie ponad i nie z zewnątrz, lecz jak najbardziej obecny, podobnie jak istota rzeczy (*entitas*) nie znajduje się poza rzeczami ani ponad rzeczami i [podobnie jak] nie ma natury poza bytami naturalnymi (*non est natura extra naturalia*) ani dobra poza tym, co dobre. Istota bowiem różni się od istnienia jedynie logicznie i w taki sposób jak rozumność od tego, czego jest rozumnością <sup>2</sup>,

<sup>1</sup> W oryginale: *in vicissitudine* - jedno z ulubionych pojęć Bruna.

<sup>2</sup> Wyrażenie: *distinguitur... tantum logice, et sicut ratio, ab eo cuius est ratio* - jest w swoim drugim członie niezmiernie trudne do adekwatnego przełożenia, ponieważ na gruncie filozofii Giordana Bruna może mieć ono wiele rozmaitych znaczeń, np. „podobnie jak prawidłowość (różni się tylko logicznie) od tego, czego jest prawidłowością”, „podobnie jak racja od tego, czego jest uzasadnieniem”, „podobnie jak rozum od tego, *czym* jest rozumem”. W tej sytuacji wybór określonego sposobu przekładu staje się wyborem określonej interpretacji filozofii Bruna.



A więc postaraj się zrozumieć, gdzie jest Natura i Bóg;  
 Albowiem tam gdzie są przyczyny rzeczy, siła pierwszych  
 zasad,

Los żywiołów, załączki rzeczy, które mają się pojawić,  
 Formy wzorcze, aktywna potencja wydobywająca wszystko,  
 Określana mianem pierwszej substancji,  
 Tam jest również materia, potencja bierna, substancjalna,  
 Współtworząca, współobecna, zlewająca się z nią prawie  
 zawsze w jedno;

A wcale nie jest tak, jak gdyby twórca nadchodził z wysoka,  
 Aby z zewnątrz kierować i kształtować.

Sztuka działając posługuje się rozumowaniem. Natura - bez namysłu - szybko działa. Sztuka nadaje kształt materii obcej, natura - materii własnej. Sztuka jest czymś obok materii, natomiast natura znajduje się wewnątrz materii, ponieważ ona sama jest właśnie materią.

A więc materia wszystko wytwarza ze swego własnego łona,  
 Jako że sama natura jest tkwiącym wewnątrz niej twórcą,  
 żywą sztuką, przedziwną zdolnością, która jest obdarzona myślą;  
 Aktualizuje ona swoją własną materię, nie obcą,  
 Nie waha się, nie namyśla, nie rozumuje, ale  
 Z łatwością wszystko tworzy z samej siebie,  
 Jak ogień, który rozbłyska i pali,  
 Jak światło, które bez trudu rozprzestrzenia się przez cały świat  
 I biegnie nie rozpraszając się, lecz skupione, jedno, spokojne,  
 Nadaje miarę, dokłada, zestraja i rozdziela.  
 Lichym pisarzem jest ten, który się długo zastanawia,  
 Podobnie jak kitarzysta, który dopiero się uczy gr ać.  
 Tymczasem natura nadaje kształt wiecznemu dziełu,  
 A umiejętność jej nie wzrasta ani nie maleje.  
 Czynnikiem najpierw kształtującym jest dusza,  
 Siła tkwiąca wewnątrz każdego bytu  
 I kierująca sama sobą podobnie jak materia,  
 Pod wpływem wewnętrznych bodźców (*interno pulsus*)  
 Jak ślimak rozpręża się i ściąga w naprężoną masę,  
 Nie przybierając żadnego stałego kształtu,  
 To znów z czoła każe się wysunąć małym różkom,  
 Podnosi łebek i otwiera. pyszczek,  
 Z wyglądu robak, wyprostowawszy zwinne ciało,  
 Posuwa się naprzód, jak gdyby ze środka wydobywał się na  
 zewnątrz.

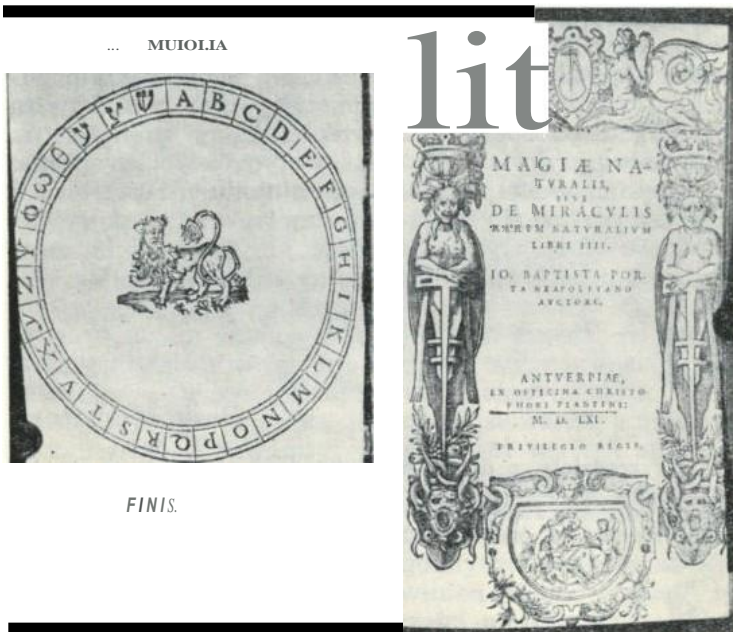
Duch jest twórcą tworzącym z samego środka nasienia,  
 Naturą sprawczą, czynnikiem kształtującym materię znajdującą  
 się w pobliżu,

Chwytającym ją, tworzącym, rozplanowującym,  
 Motorem poruszającym od wewnątrz (*motor ab internis*).

Na cóż więc potrzebne byłyby owe  
 Pierwsze zasady wymysłu Platona, prawzory (*archet y pi*), idee,  
 Przepaście, kolosy, powozy urojeń, okręty pełne śmieci,  
 Bytujące poza tym cielesnym światem?  
 Co więcej, nawet jeżeli wyobrazisz sobie, że świat  
 Zamknięty jest w określonych granicach,  
 Na cóż przydadzą się oddzielone formy?  
 Nie na to przecież, aby zagwarantować rzeczom stałość,  
 Ponieważ zasady i elementy trwają na mocy wiecznego po-  
 I kierunku ją się nim przemierzając własne szlaki, [rządki  
 Z których nigdy nie wypadają, ponieważ tyle samo wilgoci  
 Dźwiganej w postaci oparów,  
 Unosi się w obszary powietrza,  
 Ile gwałtownie spada z powrotem na swoje miejsce,  
 Czynniki sprawczy bowiem nie wymaga, aby unosiła się do  
 I stamtąd brała wzory dla swoich prac. [gwiazd  
 Nie wyobrażajmy sobie w sposób urojony, że natura  
 Jest takiego nędznego stanu, iż jest przewyższana przez naszą  
 Która przez pewien rodzaj wewnętrznego zmysłu [sztuk .  
 Jest dostatecznie kierowana - podobnie jak  
 Rozliczne gatunki zwierząt poruszanych wewnętrznym  
 instynktem,  
 Obdarzonych przedziwną sprawnością, jak na przykład mrówki  
 i pilne pszczoły,  
 Którym nie toruje drogi żaden wzór z zewnątrz.  
 Albowiem jak najbardziej obecna natura tkwi w rzeczach  
 I od żadnej z nich nie jest oddalona,  
 Ponieważ nic nie jest oddalone od istnienia,  
 Poza tym tylko, co jest fałszem, niczym i czego nie ma nigdy  
 i nigdzie,  
 I, gdy oblicze zewnętrzne rzeczy tak bardzo się zmienia,  
 We wszystkich rzeczach, jakie tylko istnieją, działa  
 W samym ich wnętrzu zasada bytu, źródło wszystkich gatunków,  
 Myśl, Bóg, Byt, Jedność, Prawda, Los, Rozum, Porządek.

Ginie więc owo pierwsze niebo perypatetyków, ma-  
 jące być początkiem i końcem wszystkich rzeczy, które  
 istnieją z natury; owa piąta substancja, kwintesencja,  
 owa ruchoma natura w świecie, która ma być źródłem  
 i początkiem wszystkich pozostałych ruchów, owo ciało  
 najdoskonalsze przewyższające dzielnością wszystkie  
 inne a owe wyimaginowane granice świata burzy  
 nieskończona przestrzeń zawierająca wszystko, rozcią-  
 gająca się we wszystkie strony na niezmiernych ob-  
 szarach ogarniając niezliczone światy; [giną] owe nie-  
 biańskie motory zrodzone z nicości, z łona zmaconej  
 wyobraźni i przy akuszerskiej pomocy ignorancji

i przewrotnego usposobienia, wyhodowane i dojrzałe w okresie ciemnej nocy; ze wzejściem słońca prawdziwego poznania giną one powracając do nicości, z której wyszły. Ginie także owo nieskończone ponadzmysłowe światło, ujmowane tylko umysłem, niematerialne, nieskończone, bytujące ponad eterem, zapalające gwiazdy,



Ostatnia strona dzieła Giordana Bruna (*De umbris idearum*, 1582) i karta tytułowa dzieła Della Porty (*Magia naturalis*, 1561)

światło, którego iskra tworzy słońce - jak gdyby wszystko, co się mówi, było wiarygodne, i cokolwiek pijani wieszczę wybełkocą było podyktowane przez wyższą inteligencję. Lecz to samo światło, dzielność, naturę, władzę, moc i akt, dzięki któremu ta przestrzeń nie jest bezkształtna, ale ozdobiona tak wielką różnorodnością, i tę nieskończoność, która rozciąga się dalej

niż światło - należy poznać; ale podobnej potencji przestrzeni zdolnej do ogarnięcia sobą całego wszechświata nie odpowiada pojęcie natury dającej się ująć tylko umysłem. Światło bez ciała, cienie bez fundamentu, to słowa bez sensu, dźwięk, który nic nie znaczy. Na to, żeby przestrzeń dążyła do wypełnienia się i uzupełnienia ciałem, światem nie ma żadnego wpływu substancja oddzielona, niepodzielna, nieposiadająca wymiarów - ani przestrzeń nic jej pomóc nie może, chyba tylko to, żeby polegała na podobnym porządku rzeczy. Niemniej jednak ów Bóg, owo światło (według tego sposobu mówienia, który pozwala na nazwanie go światłem) jest w tym świecie obecne, wszędzie całe nie w mniejszym stopniu niż przestrzeń tego dającego się ująć zmysłami świata, ponieważ obecność ciał i tych gatunków nie jest wykluczona, lecz jest poznawana w szlachetny sposób i istnieje.

*przełożył Andrzej Nowicki*

### *Boskość materii*

Dwa rozdziały z dzieła pt. *Ogólnie o więziach* (urokach), napisanego w roku 1591 i wydanego z rękopisu w trzysta lat później (*De vinculis in genere*, w: *I or dani Bruni Nolani Opera latine conscripta*, tom III, Florencja 1889, art. 14 i 15, s. 693-696).

#### *Jakość więzi*

Więź nie jest ani piękna, ani dobra; jest ona bowiem tym, dzięki czemu wszystkie istoty razem i każda z osobna dążą do piękna i dobra, i łączy to, co przyjmuje, z tym, co jest przyjmowane; to, co daje, z tym, komu daje; to, co jest związane, z tym, c-0 wiąże; to, co jest pożądane, z tym, co pożąda. To zaś, co pożąda piękna i dobra, samo - skoro pożąda - jest piękna i dobra pozbawione, a więc - o tyle, o ile pożąda - nie jest piękne ani dobre. Stąd, w swoich rozważaniach

o materii jeden z perypatetyków wyciągnął fałszywy wniosek, że materia jest brzydka i zła, ponieważ pożądamy dobra i piękna ujawnia tym samym, że sama jest pozbawiona dobra i piękna.

Ostrożniej powiadał sam Arystoteles [używając wyrażenia:] „jak gdyby brzydka”, „jak gdyby zła”, a nie po prostu „brzydka”, „zła”. W rzeczywistości jednak to, co dąży do dobra, zła, brzydota i piękna samo nie jest ani brzydkie, ani piękne, ani złe, ani dobre - i tak samo jest z materią. Gdyby materia była złem, pożądanie dobra byłoby sprzeczne z jej naturą; i tak samo, gdyby z natury była brzydota. Również gdyby taką była według podobieństwa, byłoby z nią tak, jak z [każdym] przeciwieństwem, które nie pożąda swego przeciwieństwa, ale je wyklucza i odtrąca z nienawiścią. Ci zaś, którzy filozofują w sposób bardziej głęboki, rozumieją to, co stwierdziliśmy w innym miejscu, że materia sama zawiera początek wszelkich form w swoim własnym łonie w taki sposób, że z tego łona wydobywa wszystkie formy i wyprowadza je na zewnątrz - a nie jest bynajmniej samym owym brakiem tak, aby wszystko jak obca [żebraczka] musiała otrzymywać z zewnątrz; poza łonem materii nie ma bowiem żadnej formy, ale wszystkie w nim tkwią i wszystkie z niego są wyprowadzane na zewnątrz. A więc ten, kto podejmuje rozważania na temat więzi w sposób odpowiedzialny i zgodny ze wszystkimi racjonalnymi przesłankami, powinien jasno widzieć, że w całej materii i w każdej części materii, w każdym osobniku i każdym poszczególnym bycie tkwią ukryte i są zawarte wszelkie nasiona i wobec tego przy zastosowaniu właściwej sztuki można na nie działać wszystkimi rodzajami więzi (uroków); uczyliśmy o tym w jednej z *Trzydziestu pieczęci*, jak uniwersalnym jest to przekształcanie i zastosowanie.

### *Ogólność, czyli pow szechność więzi*

Z tego, co przed chwilą zostało powiedziane, wynika, że miłość, dzięki której kochamy, pożądanie, dzięki

któremu wszystko, co istnieje, pożąda, jest zarówno czymś pośrednim między dobrem i złem, brzydotą i pięknem (a więc nie jest czymś niepięknym), jak przez pewien stosunek i uczestnictwo jest czymś dobrym i pięknym. Albowiem więź miłości według ogólnego prawa udziela się temu, co czynne, i temu, co bierne, w rezultacie czego wszystko, zarówno to, co działa, jak to, co doznaje działania, i jak to, co czyni jedno i drugie - pragnie być uporządkowane, zespolone, połączone i udoskonalone, o ile jakaś natura czyni porządek, zespolenie, jedność i doskonałość - to bez tej więzi jest niczym, podobnie jak bez natury jest niczym. Jednakże z tego wcale nie wynika, że miłość oznacza niedoskonałość, gdy jest rozważana w materii, w chaosie, przed utworzeniem doskonałych rzeczy; całość bowiem, o której w chaosie i materii (którą urojono sobie jako ociężałą i bezwładną) mówi się, że jest miłością, całość ta nazywana jest również doskonałością; jeżeli zaś nazywa się tę całość niebytem, niedoskonałością i nieporządkiem, wówczas rozumie się, że nie jest ona miłością. Wynika z tego, że miłość jest wszędzie doskonałością; istnienie tej więzi świadczy wszędzie o istnieniu doskonałości. A więc gdziekolwiek to, co niedoskonałe, pragnie doskonałości - posiada wprawdzie owo umiłowanie doskonałości w związku ze swą niedoskonałością, ale nie dzięki tej niedoskonałości, lecz z pewnością dzięki jakiemuś uczestnictwu w doskonałości i dzięki światłu boskości i dzięki wspólniejszemu przedmiotowi jakiejś natury - tym żywiej, im gwałtowniej pożąda. Tym wyżej bowiem bucha płomień miłością do najwyższego dobra, im jest doskonalszy, a nie im bardziej jest niedoskonały. Najdoskonalszą zaś jest ta zasada, która pragnie stać się wszystkim i która dąży nie do jakiejś jednej poszczególnej formy i do jakiejś jednej szczególnej doskonałości, lecz do powszechnej formy i do uniwersalnej doskonałości. Tego rodzaju zasadą jest w ogólności materia, poza którą nie ma żadnej formy; w której potencji, pożądaniu i dyspozycji znajdują się wszystkie formy i która w swoich częściach - w pewien koło-

wrotowy sposób - przyjmuje wszelkie formy, kolejno, bo nie może przyjąć dwóch form na raz. A więc czymś boskim jest materia (*divinum ergo quoddam est materia*), podobnie jak za coś boskiego uważana jest również forma, która albo jest niczym, albo jest czymś [należącym do] materii. Poza materią i bez materii [nie istnieje] nic (*extra et sine materia nihil*); podobnie jak zdolność do działania i zdolność do stawania się (w wyniku podlegania działaniu) są jednym i tym samym i opierają się na jednym, wspólnym, niepodzielnym fundamencie, ponieważ jednocześnie dana jest zdolność do czynienia wszystkiego i zdolność do stawania się wszystkim, a bez jednej nie ma i drugiej; są one jedną potencją absolutną i po prostu (bez względu na to, czym jest potencja w szczególności, bytów złożonych i akcydensowa - która opętała zmysły i umysł perypatetyków oraz ich niektórych zwolenników w mnisich kapturach) - jak o tym obszernie mówiliśmy w dziele *O nieskończonym wszechświecie* (*De l'infinito universo et mundi*, 1584) oraz dokładniej w dialogach *O początku i jedności* (*De la causa, principio et uno*, 1584), twierdząc, że nie była niedorzeczną cytowana przez Arabów myśl Dawida z Dinant i Awicebrona w księdze *Źródła życia*, którzy odważyli się nawet nazwać materię „Bogiem”<sup>1</sup>.

przełożył! Andrzej Nowicki

<sup>1</sup> Poniżej podajemy fragment, na który powołuje się Bruno: „Ponieważ - pisze Bruno - materia nic nie otrzymuje od formy, dlaczego chcecie, by pożądała formy? Jeżeli, jak powiedzieliśmy, wyrывa ona formy ze swego łona, a więc ma je w sobie, to jakże może Pan twierdzić, że dąży ona do nich? Nie pożąda ona tych form, które codziennie zmieniają się na jej powierzchni, gdyż wszelka uporządkowana rzecz dąży do tego, od czego otrzymuje doskonałość. Co rzecz przemijająca może dać rzeczy wiecznej? Rzecz niedoskonała, jaką jest forma rzeczy zmysłowych, ustawicznie znajdująca się w ruchu, cóż może dać innej, tak doskonalej, że - jak staje się jasne przy prawidłowej kontemplacji - jest ona bytem boskim w rzeczach, co zapewne chciał powiedzieć Dawid z Dinant, źle rozumiany przez niektórych autorów, którzy powołują się na jego poglądy”. Giordano Bruno: *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1956, s. 271.

# TOMMASO CAMPANELLA

(1568- 1639)

## *List do Galileusza (1611)*

Fragmenty listu, pisanego z więzienia w Neapolu, dnia 13 stycznia 1611 roku do Galileusza (tekst według wydania T. Campanella: *Lettere*, Bari 1927, s. 163- 170).

Galileuszowi, najznakomitszemu Panu, matematykowi uczelni padewskiej, pozdrowienia.

Z największą przyjemnością przez dwie godziny słuchałem *Gwiazdnego Zwiastuna*, a życzyłbym sobie nawet przez wiele dni słuchać tak zajmującego opowiadania, gdyż człowiek powinien zastanawiać się nad tymi boskimi tajemnicami, które ostatnio zaobserwowałeś na niebie. Ani Kopernik, ani Tycho [de Brahe], ani nikt inny nie napisałby tak szybko takiego *Zwiastuna*, ponieważ na jpierw trzeba było stwierdzić istnienie tylu niedostrzegalnych przedtem ciał niebieskich, ustalić istniejące między nimi odległości oraz ich odległości od gwiazd stałych, wymierzyć czas obrotu gwiazd medycejskich <sup>1</sup>, a także zaobserwować ruchy wszystkich innych planet i gwiazd, w czym musieli błędzić Kopernik a nawet Tycho, ponieważ byli pozbawieni dobrodziejstw tak cudownego pr zyrządu, jaki ty dopiero wynalazłeś <sup>2</sup>[...]

Wiele jeszcze należałoby dyskutować o kształtach gwiazd stałych i planet, o ustroju państwowym, jaki panuje u mieszkańców gwiazd, i o tym, czy są oni

---

<sup>1</sup> Mowa o księżycach Jowisza, odkrytych przez Galileusza.

<sup>2</sup> Mowa o teleskopie.



szczęśliwsi od nas, c-z,y też tacy jak my. Albowiem, jeśli Księżyc jest gorszy od Ziemi - a o tym świadczy mniejsza objętość ciała księżycowego i jego ruch wokół Ziemi, którą jak gdyby kochał i otrzymywał od niej siłę i wpływ a także zmienność - to mieszkańcy Księżyca powinni być mniej od nas szczęśliwi. Jednakże święty doktor Beda, zapewne pod wpływem Pitagorasa, umieszcza raj ziemski na Księżycu, a naśladuje go Ariosto. Lecz to są kwestie metafizyczne, o których ja sam wiele rozprawiałem, od ciebie natomiast oczekuję rozwiązania kwestii matematycznych.

Żałuję, że nie czytałem twojej książki przed ukończeniem *Metafizyki*, lecz mimo to wyłożyłem tam prawidłowy pogląd, że na niebie jest więcej układów (ciał niebieskich), niż te, które dotąd zaobserwowano i że możliwa jest budowa wszechświata zgodna z hipotezami Kopernika. Chociaż w wielu miejscach myli się on, gdyż przyjmuje w swoich dziełach wiele poglądów pitagorejskich i ptolemeuszowskich, które oczywiście nie są ze sobą zgodne. Zatem słońce należało uznać za coś najszlachetniejszego, którego żar porywa wszystko i porusza gwałtownie, nawet gdyby to było coś bardzo wielkiego. I gdy nie obraca się dookoła jakiegoś centrum, należałoby sądzić, że obraca się wokół siebie, jak mogłyby świadczyć zwierciadła wód, a także [widok samego słońca] rano i wieczorem, kiedy najmniej oślepia. Przeto chociaż wszystkie inne gwiazdy świecą cudzym światłem i ogniem, to słońce posiada własne światło i w ten sposób zapładnia ziemię, aby rodziła niższe byty. Takie są zasady bardzo uczonego naszego Telesia, według którego ruch ziemi wywodzi się od duszy, jak uczył Orygenes. Ty zaś wykazałeś, że wszyscy ludzie choć śmiertelni, mogą mieć uczestnictwo w twojej chwale. Wszyscy bowiem korzystają z twego teleskopu i wyjaśniają te rzeczy, których ty nie wyjaśniłeś oraz napiszą książki o nowej astronomii. Pochwalam wielkoduszość twojego umysłu, która nikomu nie zazdrości, i proszę, ażebyś badając wszystko dokładnie stworzył w ten sposób nową astronomię, od której nikt lepszej nie potrafiłby stworzyć. W prze-

ciwnym przypadku zwolennicy tej doktryny nie byłiby nazywani Galilejczykami, lecz od tego wzięliby nazwę, kto stworzyłby pierwszy całe drzewo tej nauki.

Ja zaś miałem żal do naszej Italii, że będąc matką imperium i trybunałem świętej religii, w pozostałych dziedzinach potrzebowała pomocy obcych. A chociaż pani korzysta ze służebnic wezwanych do pałacu, widziałem jednak, że służebnice często wynoszą się ponad panią. Arystoteles uczyniony został wyrocznią filozofów, Homer poetów, Ptolemeusz astronomów, Hipokrates lekarzy i sam Wergiliusz wręcza obcym palmę pierwszeństwa, pisząc:

Niech inni wykuwają posągi ze spiżu,  
niech rzeźbią żywe oblicza w marmurze  
niech dociekają przyczyn i opisują słońce i nieba,  
opiewają wschodzące gwiazdy  
Ty zaś, Rzymianinie, rządz narodami  
i pamiętaj, tobie jest to właściwe  
ustanawiać pokój, przebaczać niższym,  
poniżać pysznych.

Lecz, gdy i to dostało się Hiszpanom i Niemcom, nie pozostał nam już żaden tytuł do sławy. Co gorsza, poeci nasi opiewają fałszywych bohaterów i bogów [obcych] narodów, a o najszych milczą albo nimi pogardzają, nad czym ubolewałem w pieśni *Do Italii*. Lecz zaiste żyje dotychczas imperium rzymskie: bowiem najwyższy kapłan góruje nad wszystkimi książętami ziemi i teologia rzymska wyznacza prawa wszystkim naukom.

Dzielność Italii znana jest całemu światu, ona sama tylko o tym nie wie a właśnie w niższych naukach Italia przewyższała już wszystkich. Pozostało jeszcze to, aby wydalić niewierne służebnice i z własnych przygotować sobie pomocnice.

Telesio bardzo słusznie wyrzucił Arystotelesa, lecz mimo to prochy jego dotychczas są czczone. Wergiliusz i Dante zaćmili Homera. Posiada także Italia Celsusa jako swego Hipokratesa, w Pliniuszu swego Dioskoridesa, a w astrologii Cardano zaćmiał wszystkich Arabów. W astronomii zawstydzali nas Ptolemeusz

i Kopernik; lecz ty, mężu najślawniejszy, nie tylko przywracasz nam chwałę pitagorejczyków, wykradzioną przez podstępnych Greków, wskrzeszając ich teorię, lecz gasisz twoim blaskiem chwałę całego świata.

Izajasz i Apostoł powiadali: „Widziałem niebo nowe i ziemię; nową” - oni mówili - a my byliśmy ślepi. Ty zaś otworzyłeś ludziom oczy pokazując nowe niebo i nową ziemię na Księżycu. [...]

Lecz uważaj, by nie [stało się tak z tobą] jak z Kolumbem, który odkrytemu przez siebie światu nie narzucił swojej władzy ani imienia, lecz oddał władzę Hiszpanom, a imię Florentyńczykom. Uważaj, byś nie oddał chwały stworzenia nowej astronomii Tychonowi lub komuś innemu.

Amerigo [Vespucci] dał imię nowemu światu ziemskiemu, ty zaś powinienes dać swoje imię nowemu niebu. Obaj jesteście Florentyńczykami, których zdolności zawsze podziwiałem.

Dante, jakby natchniony prorok, przewidział istnienie gwiazd półkuli południowej, które tworzą czterdziesty dziewiąty gwiazdozbiór zwany Krzyżem Południa. Jednak nie wiem, pod czyim natchnieniem mógłby to mówić, jeśli nie bóstwa samego. Bowiem Hanno Kartagińczyk, o którym .yemy ze świadectwa Pliniusza, że zwiedził żeglując całą Afrykę, nie pozostawił żadnego pisma o Krzyżu Południa.

Ty zaś, jakby pogardzając tym, co można zooaczyć 2Jwykłymi oczyma, dotarłeś wiedziony przez bóstwo do rzeczy niewidzialnych i umożliwiłeś nam ich zobaczenie. Sława i honor twojego imienia pozostaną na zawsze.

Szczęśliwy ród Medyceuszów, któremu dzięki tobie przyświeca nowe niebo.

Święty Klemens rzymski nauczał, że istnieją nowe światy poza Kadyksem a Seneka przepowiedział w *Medei*, że odkryje je nowy Tyfeusz. Ów właśnie Klemens opierając się na słowach św. Piotra nauczał, że istnieje inne niebo i inne gwiazdy przez nas niewidziane i powiada, że ujrzymy je dopiero przy końcu świata, bo teraz zamglony okrąg Ziemi zakrywa je przed nami.

Ty zaś rozłupując łupinę zamglonego świata i przerywając zasłonę przed tym czasem, porywasz nas do tego Klemensowego nieba, albo raczej niebo to do nas przybliżasz. Weselmy się! A jeżeli nawet szemrali teologowie, to obronią cię wypowiedzi ojców teologii, Chryzostoma i jego nauczyciela Teodora, biskupa Tarsu i Prokopiusza z Gazy, którzy pouczają, że niebo, zwłaszcza to najwyższe, stoi niezmiennie a gwiazdy obracają się w koło.

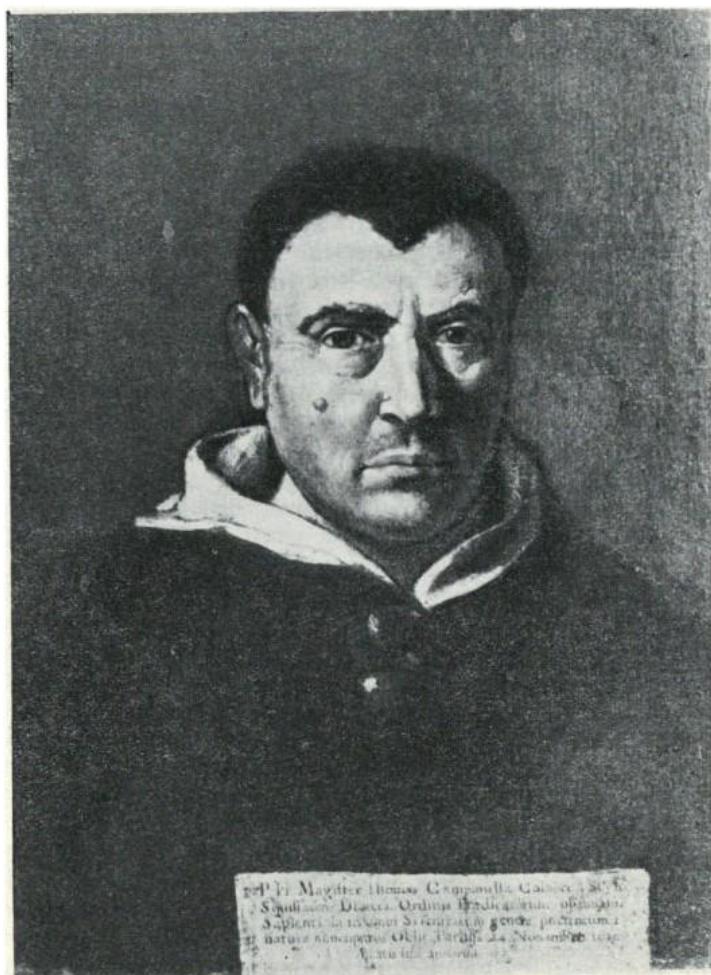
św. Augustyn poucza, że ta doktryna była udowodniona swego czasu należycie przez matematyków, więc nie powinniśmy jej obalać przy pomocy Pisma świętego, abyśmy się nie stali pośmiewiskiem matematyków, na co sam winien zwrócić uwagę przed zaprzeczeniem istnienia antypodów.

Masz Orygenesę, który dowodził, że ziemia i wszystkie gwiazdy są ożywione, chwalił pitagorejską naukę i potwierdzał ją Pismem św. Napisałem i ja trzy księgi *O Filozofii pitagorejczyków* i sprawy te obszernie opatraktowałem w *Metafizyce*.

Napisałem także cztery księgi *O ruchach gwiazd*, sposobem raczej fizycznym niż matematycznym, przeciwko Ptolemeuszowi i Kopernikowi i *O znakach zapowiadających*, że świat zostanie zniszczony przez ogień, nie ulegnie jednakże zagładzie całkowitej, lecz w jakiś sposób odnowi się, na co wskazują nowe zjawiska.

Oby tylko pozwolono mi obszerniej porozmawiać z tobą na ten temat. Skoro zaś tak bardzo prosisz o to, abym podał, co uważam za niesłuszne, zganię cię za twierdzenie, że wielkie i widoczne plamy na Księżycu są wodami, [podobnie] jako morze na naszej Cybe'li; gdyby bowiem [tak było] żywiej odbijałyby światło przeciwnego słońca. Światło [bowiem] w wodzie pomnaża się i powiększa, ponieważ jest ona przezroczysta i łatwo dająca się przenikać, jako że jest do niego podobna [...].

Pożądanym byłoby podanie odległości ziemi i słońca od księżyca i śladu cienia rzucanego przez księżyc na ziemię. [...]



Tommaso Campanella

Jest to jednak dziwne, że jeśli wszystkie gwiazdy krążą dookoła zamglonego świata, dlaczego tylko planety wydają się okrągłe a gwiazdy stałe nie? Czyż nie dlatego, że składają się one z siły, obfitości światła, zupełnie podobnej materii, tak że nie wysyłają żadnych oparów. Lecz dlaczego wokół tych nieruchomych gwiazd nie krążą inne planety i do czego służą poszczególne gwiazdy? Przyczyna migotania gwiazd podana przez Kopernika i Arystotelesa jest, jak wiesz, dziecinna. Bez wątpienia, te, które świecą nie własnym światłem, wydzielają same z siebie opary uszczuplające cudze światło.

Zgadzasz się na to, że gwiazdy stałe i centrum mają własne światło, lecz dlaczego odmawiasz go planetom i jeżeli tak jest, dlaczego gwiazdy stałe nie są tak okrągłe jak słońce. Nie oświadczasz też wyraźnie dlaczego słońce i księżyc przez opary [je otaczające] wydają się większe a pozostałe gwiazdy nie, wszak i te w zależności od mgieł winny proporcjonalnie wzrastać. Oprócz tego, jeśli mglisty okrąg sprawia, że gwiazdy medycejskie w najwyższych swych punktach wydają się o wiele mniejsze, niż może to sprawić s: lma różnica odległości, w jaki sposób jakaś gwiazda bliska księżycu i inne osłonięte oparami planety wydają się mniejsze niż zwykle? Więc to także powinienes zbadać. [...]

Wiele twierdzeń Kopernika powinienes poprawić, nie wiem, czy również Tychona, ponieważ nie mogłem zapoznać się z jego komentarzami, będąc skrępowany więzami nikczemnej niewoli.

Nie odpowiedziałeś dostatecznie na kwestię, dlaczego gwiazdy i planety, gdy ogląda się je przez teleskop nie stają się w tym samym stopniu większe jak księżyc. Jeśli bowiem ich ogniste promienie, których przyczyn nie podajesz, rosną, jak powiadasz, pięciokrotnie, dlaczego tak jest, że gdy księżyc powiększy się stokrotnie, one powiększają się tylko pięciokrotnie; oglądane przez teleskop promienie winny wzrosnąć dwudziestokrotnie.

Chciałbym, abyś to właśnie poprawił albo wyjaśnił.

Ponieważ zaś uważasz, że Galaktyka uważana była przez wszystkich starożytnych filozofów przyrody za

obficie zgęszczoną część nieba, sprawdź, czyś się nie pomylił, bowiem uważali oni, że składa się ona z małych gwiazdek nawzajem się oświecających, jak świadczy o tym Albert w I księdze i Arystoteles, gdy uważa, że jest ona białą mgłą unoszącą się nad gwiazdami. Ponieważ wspominasz, że góry na księżycu okazują się większe od ziemskich, można to także poprzeć dowodem fizycznym, ponieważ bez wątpienia jest faktem, że księżyc, gdy znajduje się między ziemią a słońcem bliższy jest słońcu, a gdy znajduje się z drugiej strony ziemi jest dalszy od słońca niż ona. W rezultacie słońce bardziej nierównomiernie oddziałuje na [księżyc, niż na ziemię] i dlatego skutki tego oddziaływania są też większe. Sądzę, że w tych komentarzach, które zapowiadasz musisz wyjaśnić te rzeczy i wiele innych, które, gdy wydasz, przyślij mi, o co cię bardzo proszę i zaklinam na miłość cnoty i dom medycejski, (...)

Wiedz również, że ja w przepowiedniach astrologicznych o wielkiej koniunkcji planet w roku 1603 przepowiedziałem, obok wielu innych rzeczy, nowe nauki o niebie, które w tym stuleciu się rozwinęły, ponieważ pod znakiem Merkurego i przy tego Merkurego obecności zachodzi koniunkcja w Gwiazdozbiornie Łuczniaka; z tą przepowiednią zapozna cię przyjaciel. Nie wątpię, że i ty pragniesz, aby zgodnie z tym odkryciem tajemnic wszystkie nauki zostały zreformowane.

*pr złożył Franciszek Pająk*

Neapol, 13 stycznia 1611.

### *O boskości i potędze człowieka (1620)*

Fragment y rozdz. 25 z dzieła pt. *O wrażliwości rzeczy i o magii* (*De sensu rerum et magia*, Frankfurt 1620, tekst według wydania drugiego, Paryż 1636, s. 87-91).

To, że żaden skutek nie może wznieść się ponad swoją przyczynę, niech będzie naszą zasadą dla wykazania nieśmiertelnej i boskiej natury człowieka. [Ta

zasada] staje się oczywista przez indukcję. Zrodzony bowiem ogień nie może sam przez się nic więcej uczynić jak ogrzewać, wysuszać, poruszać, rozjaśniać, zmiękczać oraz łączyć rzeczy niepodobne i czynić [to wszystko], co sprawca ognia chciał i miał uczynić. Co więcej, nigdy nie osiągnie on tego, aby stać się czymś tak znacznym, jak słońce, którego jest wytworem. Również zrodzona woda nie wyda z siebie czynności lub [rzeczy] znaczniejszych niż woda. Ani [wreszcie] ziemia nie wyjdzie w działaniu i możliwości poza ziemię. I syn nie przewyższy ojca sprawnością, której ojciec nie posiadał, chyba jakąś dodał mu przez gwiazdy lub Boga. Częstkowe bowiem i jednoznaczne przyczyny bardziej są narzędziami i modyfikacjami przyczyn pierwszych niż samymi przyczynami, co już przeczuwał św. Tomasz. My [na tomiast] widzimy, że człowiek nie poprzestaje na naturze żywiołów słońca i ziemi, lecz o wiele bardziej i więcej ponad nie rozumuje, pragnie, kocha i powoduje skutki przewyższające żywioły idzieci tych żywiołów, więc nie zależy od nich jako od źródła, lecz od przyczyny znacznie wyższej, która jest nazywana Bogiem.

Oto, kiedy człowiek myśli, przenosi swoje rozważania ponad słońce i jeszcze wyżej, następnie wybiega poza niebo, aż wreszcie zgłębia nieskończone światy, jak to ujmują i głoszą w rzeczywistości i również epikurejczy. Przeto człowiek jest skutkiem jakiejś nieskończonej przyczyny nie zaś słońca i ziemi, które bez porównania przewyższa i nieskończenie przekracza. Arystoteles mówi, że próżną imaginacją jest sięganie myślą tak wysoko. Ja zaś wraz z [Hermesem] Trzykroć wielkim odpowiadam, że jest rzeczą zwierzęcą i poniżaniem duszy rozmyślanie tylko o tym, co niskie i liche. I niechże mi Arystoteles odpowie, skąd bierze się ta myśl o nieskończoności i niezmierzoneości. Jeżeli powie, że przez analogię do świata myśli się o drugim świecie podobnym, a potem o następnym i tak w nieskończoność, podobnie jak na podstawie oglądu jednego człowieka możemy myśleć o niezliczonej ilości podobnych ludzi, posuwając się aż do nieskończoności, to ja na to



odpowiem, że takie postępowanie z podobnego w podobne bez końca jest aktem bytu uczestniczącego w nieskończoności. I jakkolwiek również zwierzęta przechodzą z podobnego do czegoś podobnego, to dzieje się tak dlatego, że wszystkie myśli i sposoby poznania tak nasze, jak i innych istot są wytworami pierwszej mądrości, dlatego nawzajem są do siebie podobne, lecz jedne są bardziej wzniosłe a inne mniej [...]

Jest bowiem oczywiste, że zwierzęta nie posiadają tak wspaniałego rozumu, ponieważ z ludzkiego rozumu zrodziła się wiedza o nieskończonym Bogu, któremu składa się ofiary budując świątynie i tworzy świętą naukę, której zwierzęta nie mają. I chociaż jedne adorują księżyc, jak np. słonie, inne słońce, jak koguty a jeszcze inne - inne rzeczy, to jednak do Boga nieskończonego religii swojej nie wzniosły. Pszczoły i zwierzęta żyjące stadnie mają pewne niejasne poznanie boskość.<sup>1</sup> Wszystkie byty bowiem pragną dobra i wszystkie niejasno przeczuwają pierwsze i najwyższe dobro. Lecz jak widać tę [wyróżną] wiedzę o nieskończoności mają tylko ludzie i przejawia się ona w działaniach i przedziwnych [wytworach]. Prócz tego wszystkie byty wykonują swoje najrozmaitsze czynności nie na próżno, lecz skierowując je do pewnego naturalnego celu. Człowiek jako najznakomitsze i najwspanialsze czynności posiada religię i naukę, które dostarczyłyby jego życiu cielesnemu więcej przykrości niż pożytku, gdyby nie był on dopuszczony do innego życia i gdyby dusza z boskością nie miała łączności.

[...] Z tego powodu wynalezione są ofiary i modlitwy, lecz u różnych narodów inne w zależności od stosowności danej krainy albo różnych opinii o rzeczach boskich, często jednak błąd jest w sposobie a nie w samej rzeczy, gdyż wszyscy sądzą, że czczą prawdziwego Boga. [...]

Wszystkie byty starają się zachować w tym stanie, w którym mają życie. Człowiek natomiast nie zadowolą się życiem obecnym, lecz myśli o innym i z największą pilnością poszukuje i ponosi każdy trud, by je zdobyć. Bardzo żłudną ciekawością obdarzyłaby natura człowie-

ka, gdyby tego życia, którego tak bardzo poszukuje, nie odnalazł po śmierci. Natura bowiem nie działa nadaremnie ani tak wielkich pragnień nie dostarcza innym zwierzętom. Więc byty niższe byłyby w lepszym położeniu niż wyższe. Prócz tego pragnienie człowieka jest nieskończone, bowiem nie wystarcza mu jeden majątek ani jedno miasto, ani jedno królestwo, ani też jeden świat.

Aleksander Wielki smucił się z tego powodu, że nie mógł z tego świata wyruszyć na podbój światów Demokryta.

To zaś pragnienie posiadamy wszyscy. Ono więc wskazuje, że naturalnym przedmiotem pożądania jest nieskończoność.

P onieważ ogień bez końca spala i każdy byt bez końca chce żyć, stąd wydawać by się mogło, że takie pożądanie w nas powstaje na skutek ognia. Jednakże to w nim wskazuje tylko znak nieskończonego Boga, w człowieku zaś obraz i siłę najbardziej boską.

Człowiek bowiem nie trudziłby się o te pragnienia, których nie mógłby zaspokoić. Zwierzęta tymczasem zadowolają się tylko pastwiskiem lub jak np. oślica zrodzeniem potomstwa i nic więcej nie poszukują, chociaż ich ciepło większe jest niż ludzkie, jak np. u lwa i strusia, które boskości i wieczności z większym zapalem niż człowiek winny koniecznie poszukiwać, gdyby ciepło ognia było przyczyną nieskończoności.

Także liczni mędrcy zauważyli, że cała ziemia i wszystkie jej rzeczy nie zaspokajają człowieka, poszukiwali więc sposobu wzniesienia się do pierwszej przyczyny przez religie, wzgardzili pożądaniem wszystkich dóbr tego świata, jako rzeczami czczymi i próżnymi. W jaki sposób mogłaby się znaleźć w człowieku [myśl], że jest nieśmiertelny, jeśliby sam w sobie tego nie poznał lub nie został pouczony przez Boga. [...]

Człowiek rodzi się nagim, bezbronny, słabym, płaczącym, nie umiejącym ssać, jeść, chodzić, kierować sobą, ani zapewnić sobie p) mocy. Natomiast wszystkie inne zwierzęta zaopatrzone są w pióra, łuski, futro, są uzbrojone: w zęby, rogi, kolce, pazury, kopyta i na-

tychmiast [zdolne] do chodzenia, odżywiania się i radzenia sobie. A przecież mimo to, wkrótce po tym okresie, człowiek zwycięża je, ubiera się w ich skóry, odżywia się ich mięsem, oswaja je i ujeżdża, uzbraja się ich bronią a ich sił i prac używa jako własnych przy oraniu i przewożeniu, przyozdabia się także złotem, srebrem i żelazem.

Pływa na morzu wraz z rybami, szybuje w powietrzu jak Dedal. Swoimi nogami, a także posługując się zwierzętami przemierza ziemię. Szlakami wodnymi przemierzył cały świat, zwyciężając dumne fale i porywiszte wiatry i staje się jakby panem morza. Wszystkie metale a także kamienie przysposabia do swego użytku, rozciąga, kształtuje i obrabia. Dłuzew używa do budowania okrętów, krzesel, skrzynek, domów i do palenia ognia. A ich owocami odżywia się. Używa także ich liści i kwiatów zarówno w medycynie, jak i dla przyjemności. Wzgórza, gałęzie, skały dostosowuje do swoich upodobań i wykorzystuje dla siebie stada zwierząt i rośliny.

I pytam, które ze zwierząt silniejszych i mocniejszych może uczynić te [rzeczy] albo ich najmniejszą częśćkę, które czyni człowiek słaby, nagi, nieporadny i bojaźliwy. Lecz powiesz może, że pszczoły mają państwo jak ludzie, słonie religię, pająki snują bardzo delikatne sieci, których człowiek nie uczyni, inne [zwierzęta] budują gniazda, inne dobrze wojnę prowadzą. A ja na to odpowiem, że cokolwiek czynią zwierzęta jest również dokonywane przez człowieka [i to] o wiele lepiej, liczniej i wspanialej, nie tylko wspaniałością stopniową według danego porządku rzeczy lepiej lub gorzej, lecz [według] wyższego porządku. Człowiek układa prawa, rozwija nauki, ustanawia państwa, buduje miasta i świątynie i tworzy religie Boga, ma lekarstwa o wiele lepsze niż pies, hipopotam i ibis.

Jeszcze jeśli nawet jakiś gatunek zwierząt w jednym tylko rodzaju działań celuje, to człowiek natomiast celuje we wszystkich, tak jak pająk buduje sieci, żeby łapać w nie ptaki i zające, komórki jak pszczoły, [organizuje] wojsko jak żurawie i ryby; z nich wszystkich

bierze przykład i ulepsza każdą ich sztukę i pomysłowość. Sam słaby zwycięża słonia o wielkiej sile, buduje i przenosi dzięki niemu drewnianą wieżę pełną ludzi, [zwierzęta] oswoja i rozkazuje im, także nawet najstarszym lwom, zabija i spożywa ogromne wieloryby. Cóż mógłbym więcej powiedzieć. Żadne zwierzę, chociażby posiadało rękę jak małpa i niedźwiedź, nie umie posługiwać się ogniem, wykorzystać go, otrzymywać go ze słońca, rozpaćić i wykrzesać z kamienia, topić nim metale, kruszyć wzgórza, gotować potrawy. Jak Bóg czyni w powietrzu błyskawice, grzmoty, pioruny, tak człowiek czyni to przez artylerię.

Jest rzeczą przedziwną, że z nocy czyni dzień dzięki świecom i przez spalanie olejów otrzymywanych przedziwną sztuką.

Używa on ognia jako drobnej rzeczy podporządkowane j. Lecz jeżeli człowiek nie miałby innej duszy jak tylko z ognia czy gardziłby tak znaczną i tak wielką, rodzącą na turą, której zwierzęta nie odważają się dotknąć i oglądać i której liczne narody oddają cześć. Sztuka władania ogniem jest właściwością tylko człowieka i jemu tylko przystoi.

Prócz tego pisanie ksiąg, język, nauka mierzenia czasu i używanie igły magnetycznej, wskazującej biegun północny, są wynalazkami właśnie boskiej duszy.

Prócz tego astronomia pokazuje, że człowiek jest bardziej niebiański, spogląda [bowiem] w niebo, liczy wielką ilość gwiazd, mierzy ruch, a te [planety], które są mało widoczne, odnajduje z epicykli i odchyień od środka i swoim wyliczeniem daje takie racje, że jest nie tylko poznającym, lecz jakby twórcą nieba.

I jakkolwiek różne są opinie i wahania człowieka w tych rzeczach, niemniej widać z nich jego boskość, która różnymi drogami dochodzi do poznania swego stwórcy.

Podobnie godnym podziwu jest to, że [człowiek] odkrywa, kiedy zdarzą się koniunkcje i zaćmienia [ciał] świecących, które zapowiada na wiele stuleci przedtem; [że pozna je] układy wszystkich gwiazd, ich naturę,

nazwy, komety, cechy, wpływy, które przepowiada na ziemi, w powietrzu i morzu.

Poznaje pory przesilen, porównań i ich zmiany, chociaż są one powolne i nie dają się odczuć przez zmysły jak [np. zmiany] apogeów i odchyłeń, które zachodzą dokładnie [jak przepowiedział]. I kiedykolwiek Bóg coś na niebie zmienia, człowiek zauważa zmiany i rejestruje je oraz nieregularności i wciąż układa nowe tablice i wykazy rzeczy najbardziej oddalonych a także [podaje] przyczyny śmierci i życia nie tylko człowieka, lecz również zwierząt, republik i królestw a nawet całego świata, który ma zginąć w ogniu.

Zwierzęta i człowiek tkwią wewnątrz środka świata jak robaki w brzuchu człowieka, nie znając ani życia, ani duszy, ani natury. Jedynie ludzie orientują się, czym jest to drugie wielkie zwierzę, poszukują i poznają jego zasady ruchu oraz życie i śmierć. Więc tylko człowiek przewyższa zwierzęta w środku świata, jako podziwiający go i zastępca budowniczego - pierwszej przyczyny wszystkich rzeczy.

Prócz tego człowiek ma łączność z aniołami, demonami i bogiem a przeczyć temu jest tak bezwstydne, jak zaprzeczenie przez kogoś, że nie istnieje Rzym, ponieważ go sam nie widział, albo, że nigdy nie żyli na świecie Cezar i Aleksander, ponieważ nie było go w danym czasie.

*pTzelozył FTanciszek Pajak*

# C E S A R E      C R E M O N I N I

(1550-1631)

## O niebie (1614)

(Fragmenty zakwestionowane przez św. Inkwizycję)

Wyjątki z dzieła *O niebie*, które zostały przytoczone w akcie oskarżenia (*Objectiones factae contra librum De coele Caesaris Cremonini, 1614*, według tekstu opublikowanego przez L. Mabileau: *Etudes historiques sur la philosophie de la Renaissance en Italie, Cesare Cremonini*, Paryż, 1881, s. 349-355).

[Obalając pewne argumenty, które wysunął przeciwko twierdzeniu Awerroesa, że „ ruch i czas są wieczne”, Cremonini na s. 14 mówi:] Rozumowanie Awerroesa jest niewzruszalne, toteż nie można bronić się, jeśli ktoś powoła się na niego.

[Na s. 16 pisze:] Tworzenie się form, z których składają się byty złożone, może wywodzić się od przyczyny sprawczej tylko w przypadku przemiany materii; to właśnie scholastycy nazywają wyprowadzaniem [form] z materii. Przemiana [materii] jest możliwa tylko wtedy, gdy tym, co działa, jest ciało i gdy jest ono bierne.

[Na s. 18 pisze:] Ten [lekarz], w którego wierzymy, uzdrowia pewne choroby niekiedy samymi tylko słowami. Ma on za sobą podnieconą wyobraźnię, pragnienie, podniety ciepła, zimna i innych jakości, które składają się na temperament. Z ich zmianą zostaje przywrócone zdrowie [i dalej:] Im silniejsza wiara, tym odbywa się to cudowniej.

[Na s. 99 pisze:] Niebo jest formalnie ożywione duszą, którą jest natura [i dalej:] Sądzę, że w tym sporze, na

podstawie II księgi [dzieła Arystotelesa] O *duszy*, należy powiedzieć w sposób stanowczy: tym, co porusza niebo, może być tylko jego własna forma.

[Na s. 100 udowadnia, że:] Dusza nieba nie jest inteligencją, lecz naturą i formą naturalną. Wynika to nie tylko z zasad Arystotelesa, lecz również z zasad absolutnych, mianowicie: Niebo jest ciałem organicznym, ponieważ niebo jest ożywiane duszą, która jest powodem istnienia jego istoty. Niebo jest ciałem organicznym, dlatego że wszystko, co ma różnorodność części, jest czymś organicznym.

[Na s. 112 pisze:] Dusza intelektualna z istoty swej jest cielesna, ponieważ informuje ciało.

[Na s. 131 pisze:] Na pojmowanie bytów abstrakcyjnych nie pozwala materialność duszy z racji sposobu, w jaki działa: nie można bowiem pojmować bez wyobrażeń. Ten związek z ciałem determinuje władzę [poznawczą] i czyni ją niedoskonałą, co dostatecznie jasno widać na przykładzie naszego pojmowania. Wyobrażenia warunkują nasz umysł, dlatego nie może on nic poznać, czego [przedtem] nie ukazały wyobrażenia, a utracony wyobrażenia traci możliwość pojmowania.

(Na s. 294 twierdząc, że istnienie Boga można udowodnić jedynie na podstawie ruchu, pisze:] Cytują Awicennę, który udowadnia to inaczej, a ich zdaniem najbardziej skutecznie, mianowicie nie na podstawie ruchu. Następnie św. Tomasz twierdzi, że istnienie Boga można udowodnić wieloma drogami. Również inni prócz św. Tomasza starają się udowodnić innymi sposobami to, co my za Awerroesem uważamy, że można udowodnić jedynie na podstawie ruchu. [To samo mówi na s. 245 starając się zbić argumenty teologów].

[Na s. 303 pisze:] Za naszym twierdzeniem, że ten dowód na istnienie Boga jest dowodem metafizyka, nie zaś polityka, przemawia [następujący argument]: Bóg ze swej istoty kieruje wszechświatem, tak więc 'logicznie należy to do Boga, że stara się on o dobro wszechświata, które polega na porządku. Następnie prawodawca wykorzystuje go do rządzenia ludem; tak więc

prawodawca powinien wykazywać nie tylko, że [Bóg] istnieje, lecz że wymaga przestrzegania jego praw. Posługuje się przy tym pewnymi znakami; pisze o tym również Platon.

[Odnosnie tego, co Arystoteles uczy w I księdze O *niebie*, tekst 100 oraz w II księdze, tekst 6 o życiu bożym, Cremonini wyjaśnia na s. 316, że to, co Arystoteles pisze o Bogu, należy rozumieć o niebie<sup>1</sup>).

[Na s. 318 pisze:] Kto chce więcej, niech idzie do scholastyków, ale niech uważa, by nie pomieszał inteligencyj z aniołami. Dlatego że w żaden sposób nie można zgodzić się u tych inteligencyj na połączenie podmiotu i akcydensu. Albowiem rzeczywisty akcydens zakłada substancję złożoną z prawdziwej materii i z prawdziwej formy.

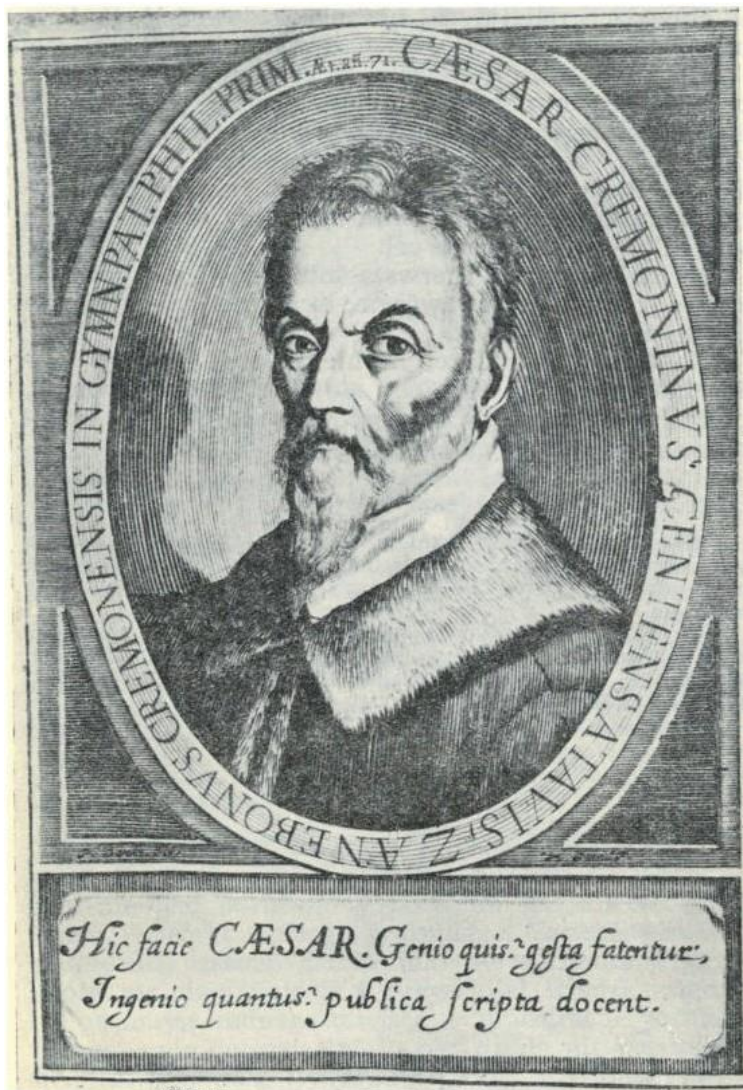
[Na s. 350-360 Cremonini zwalcza wszystkich komentatorów Arystotelesa, a zwłaszcza św. Tomasza, którzy interpretując Arystotelesa przypisują mu twierdzenie, iż Bóg poznaje byty inne, istniejące poza nim. Cremonini stara się udowodnić, że zdanie Arystotelesa jest inne, mianowicie, że Bóg poza sobą nie poznaje niczego. Wykazuje to i podaje dowody przeciwko twierdzeniom teologów].

[Na s. 361 pisze:] Nie należy do doskonałości Boga znać rzeczy inne, istniejące poza nim; jest on do tego niezdolny.

[Na s. 364 pisze:] Jeżeli Arystoteles składał śluby i uczestniczył w obrzędach, to nie należy się temu dziwić. Zaleca bowiem takie postępowanie w *Polityce*. Zresztą pierwszy umysł jest naprawdę godny czci, chociaż nie poznaje żadnych rzeczy istniejących poza nim, chyba że jest czymś innym, niż wykazaliśmy. Nie należy się więc dziwić, że Arystoteles aprobejuje obrzędy religijne, śluby, modlitwy, ofiary. Tu jednak chodzi (o coś innego, mianowicie] o działalność badawczą, która przystoi filozofowi. Działalność badawcza nie szuka nagrody, dlatego że sama jest dla siebie nagrodą. A więc na podstawie tego [uczestnictwa Arystotelesa

<sup>1</sup> *Nomine Dei coelum esse i nteHigendu m.*





Cesare Cremonini

w obrzędach religijnych] nie można dowodzić, iż Arystoteles twierdził, że Bóg poznaje wszystko.

[Na s. 370 pisze:] Uważam, że przyczynowość sprawcza jest przyczynowością mniejszej wagi, a to dlatego, że zakłada uprzednio przyczynowość celową; a więc nazywając Boga czynnikiem sprawczym, poniża się Boga <sup>1</sup>. Przyczynowość sprawcza jest bowiem przyczynowością zależną, bo czynnik sprawczy działa dopiero wtedy, gdy istnieje jakiś cel.

[Na s. 387 pisze:] Pierwsza inteligencja nie jest zasadą o charakterze sprawczym, lecz tylko o charakterze celowym.

[Nas. 390 pisze:] Jeżeli się nie mylimy, to w ten sposób udowadniamy, że niebo nie mogło być uczynione, bo zachodziłaby tu sprze<:zność, że to, co wieczne, uczynione zostało drogą emanacji. <sup>2</sup>

*przełożył Jerzy Ochman*

---

<sup>1</sup> Uważając, że niebo istnieje wiecznie, Cremonini odrzuca tym samym stworzenie świata przez Boga. Bóg nie jest dla niego stwórcą świata, ale tylko arystotelesowskim pierwszym motorem.

<sup>2</sup> W przekładzie polskim podajemy tylko część zdań zakwestionowanych. Prócz tego potępiono zdania na str. 32, 43, 84, 93, 94, 104, 109, 110, 121, 126, 129, 138, 324, 325, 333, 341, 362, 363, 384, 385, 386, 389 i 394.

# GIULIO CESARE VANINI

(1585-1619)

## *OBogu i religiach*

Dwa najczęściej cytowane fragmenty Vaniniego. Pierwszy pochodzi z dzieła pt. *Amfiteatr wiecznej Opatrzności bosko-magiczny, chrześcijańsko-fizyczny a także astrologiczno-katolicki, przeciwko starożytnym filozofom, ateistom, epikurejczykom, perypatetykom i stoikom* (*Amphiteatrum aeternae Providentiae divino-magicum, christi anophy sicum, nec non astrologi-catholicum, adversus veteres Philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos et Stoicos*, Lyon 1615, s. 10) i zawiera określenie Boga, zacytowane później m. in. w *Testamencie Mesliera* z następującym komentarzem: „Widać wyraźnie, że opis ten jest pełen absurdów i rzucających się w oczy sprzeczności, z czego wynika, że może odnosić się tylko do bytu całkowicie wyimaginowanego i chimerycznego” (*Le Testament*, Amsterdam 1864, t. 2, s. 315- 316). Drugi pochodzi z dzieła pt. *O godnych podziwu tajemnicach Natury, Królowej i Bogini śmiertelnych* (*De admirandis Naturae Reginae Deaeque mortatium arcanis*, Paryż 1616, s. 366) i przeciwstawia prawo natury wszystkim religiom określanym przez Vaniniego jako „urojenia i złudzenia”.

Bóg jest swoim własnym zarówno początkiem, jak końcem, ale nie ma ani początku, ani końca i jednocześnie nie jest pozbawiony początku ani końca, będąc ojcem i twórcą jednego i drugiego. Zawsze jest, bez podlegania czasowi, nic w nim nie odchodzi w przeszłość, nic nie nadejdzie w przyszłości. Rządzi wszędzie nie zajmując żadnego miejsca w przestrzeni, jest nieruchomy nie opierając się o nic; działa nie poruszając się, jest cały poza wszystkim i cały w każdej rzeczy, ale nie jest zawarty w rzeczach; znajduje się poza rzeczami, ale nie jest z nich wyłączony; rządzi nimi od

wewnątrz, a stworzył je z zewnątrz. Jest dobry, a nie posiada żadnych cech; jest wielki, ale nie ma żadnych wymiarów. Jest całością, nie posiadając żadnych części; jest niezmienny, a zmienia wszystko; jego wola jest potencją, jego dzieło jest wolą. Jest bytem prostym, w którym nic nie istnieje potencjalnie, ale wszystko istnieje aktualnie, co więcej, on właśnie jest sam czystym, pierwszym, środkowym i ostatnim aktem. A więc jest on wszystkim, ponad wszystkim, z zewnątrz wszystkiego, we wszystkim, poza wszystkim, przed wszystkim i po wszystkim wszystek.



*Aleksander:* Jaką religią, według zdania filozofów starożytnych, oddaje się prawdziwie i pobożnie kult Bogu?

*Juliusz Cezar:* Jedynie przez postępowanie zgodne z Prawem Natury, które zostało wpisane w dusze wszystkich ludów przez Naturę, która jest Bogiem (jest bowiem zasadą ruchu), natomiast wszystkie pozostałe religie nie są, według ich zdania, niczym innym jak tylko urojeniami i złudzeniami, które jednak nie zostały wytworzone przez jakiegoś Złego demona (bo istoty tego rodzaju należą według filozofów do bajek), ale wymyślone zostały przez władców, aby kierować poddanymi jak dziećmi, a przez kapłanów chciwych zaszczytów i złota potwierdzone nie cudami, lecz Pismem, którego oryginału nigdzie nie ma i które opowiada o cudach i obiecuje nagrody i kary za dobre i złe uczynki, ale w przyszłym życiu, aby nie można było wykryć oszustwa. Żaiste bowiem, powiadają, któż kiedykolwiek stamtąd powrócił? W ten sposób wiejski ludek zmuszany jest do służenia obawą przed najwyższym Bóstwem, które wszystko widzi i za wszystko płaci wiecznymi karami i nagrodami. Toteż epikurejczyk Lukrecjusz śpiewał, że pierwsze bóstwa stworzył w świecie strach (... ]

Jedynie tylko sam ludek, który tak łatwo oszukać, uznawał tę religię. Władcy zaś i filozofowie nigdy. Traktowali oni religię nie jako cel, lecz jako środek do

celu, którym było zachowanie i powiększenie państwa. Osiągnąć zaś to można było tylko posługując się w jakiś sposób religią; a więc umierającym za Rzeczpospolitą obiecywano wieczne nagrody, tak jak to się czyni obecnie u Turków. Ludzi nakazywano czcić tak jak bogów, aby ludzie chcieli się stawać bogami bijąc się dzielnie za ojczyznę; wszak najdzielniejszych bohaterów zaliczano do bóstw ( )

*Al.:* Lecz jeżeli religia pogan była fałszywa, to dlaczego potwierdzona była tak licznymi i niezwykle cudami oraz dziwnymi wydarzeniami?

*J. C.:* Zapytaj Lukiana, a on ci da odpowiedź, że wszystko to nie było niczym innym jak tylko oszustwem kapłanów.

*przełożył Andrzej Nowicki*

## O materii nieba

Przekład dialogu 2, z dzieła pt. *O godnych podziwu tajemnicach przyrody królowej i bogini śmiertelnych (Julii Caesaris Vanini ... De Admirandis Naturae Reginae Deaeque Mortatium Arcanis Libri Quatuor*, Paryż 1616, dialog *De Coeti Materia*, s. 5-12).

*Aleksander:* Zważywszy, że według Stagiryty, najznakomitszego nauczyciela Liceum, trzy [byty] są wszystkim, mianowicie Bóg, Materia (*Hyle*) i Niebo, zbada jmy, proszę, jaką Materię (*Materiam*) Bóg przydzielił Niebu, a przedtem jeszcze zastanówmy się, czy w ogóle w Niebie jest materia?

*Juliusz Cezar:* Zwolennicy Awerroesa, bojownicy poglądu o wieczności Nieba, usunęli z Nieba materię.

*Al.:* Boże wielki! Cóż za rozumowanie skłoniło ich do takiego poglądu?

*J. C.:* Zaraz usłyszysz. Materia, powiada Awerroes, jest podłożem przeciwieństw, a więc i psucia się, tymczasem w Niebie nic nie ulega zepsuciu, a więc i nie ma tam materii.

*Al.:* Bardzo to uczenie, na Polluksa!

J. C.: Mnie jednak przesłanka większa nie wydaje się uzasadniona. Materia bowiem niekoniecznie jest podłożem wszelkich przeciwieństw, ale tylko podłożem przeciwstawności tam, gdzie ona rzeczywiście zachodzi. Albowiem materia została dana przez Naturę nie po to, aby przede wszystkim i przez to właśnie zachodziły przemiany i powstawanie w taki sposób, że wszędzie tam, gdzie ona będzie, tam będzie również powstawanie i psucie się, będące skutkiem przeciwieństw, ale po to, żeby mogła istnieć forma cielesności w substancji i żeby mogła przyjmować ilość i kształt; ilość po to, aby mogła zmieniać miejsce, a kształt dlatego, że każde ciało jest skończone. Spróbuję to wyłożyć jaśniej. Materia jest podłożem psucia się tylko wtedy, gdy znajduje się pod postacią zniszczalnych form naturalnych, z których powstają przypadłości zawierające przeciwieństwo lub pod postacią różnic między przeciwieństwami. Natomiast materia niebiańska nie ma przypadłości (*akcydensów*), które zawierałyby przeciwieństwa; jakości jej - powiada Awerroes - są innego rodzaju, przeciwieństwa zaś występują tylko w obrębie tego samego rodzaju. Kształt Nieba jest kulisty a według Arystotelesa nie istnieje przeciwieństwo kulistości. Jeżeli zaś istnieje w Niebie jakieś przeciwieństwo, to nie jest ono przeciwieństwem powodującym psucie się, lecz przeciwnie powoduje doskonalenie się, „na przykład ruch [i jego] „skąd” oraz „dokąd”.

*Al.:* To rozumowanie jest tak abstrakcyjne, że nie mógłbym go zrozumieć, gdybym nie przeczytał świętego objaśnienia w twoim *Amfiteatrze*<sup>1</sup>

J. C.: Toteż właśnie z tego powodu objaśnienie tego trudnego rozumowania ująłem teraz z tak krótko, ponieważ, jak wspomniałeś, w piątej egzercycacji włożyłem wiele trudu w obszernie wyjaśnienie.

*Al.:* Chciałbym jednak wiedzieć, jakie jest zdanie platoników w tej kwestii.

---

<sup>1</sup> Mowa o utworze Vaniniego *Amphithcatrum aeternae providentiae divino-magicum...* Lyon 1615, w szczególności s. 21-35.

J. C.: Platonicy, zwodząc swoimi kręctwami niedorozwinięte umysły, powiadają tak: Zważywszy na to, że istnieje pewna forma materialna, która tkwi w materii pierwszej i z tego powodu właściwie trudno ją nazywać formą (mają bowiem na myśli formę cielesności)- tak samo istnieje pewna taka materia, która nie bardzo może być nazywana materią, mianowicie ma teria Nieba; w związku z tym nazywają ją materią formalną. I tak Jamblich powiada, że w Niebie albo nie ma żadnej materii, albo jeżeli jest ono zbudowane z naszej materii, to materia ta jest tak przeobrażona, że właściwie jest formą - podobnie jak forma znajdująca się w bytach niższych staje się czymś materialnym.

Al.: Nie podoba mi się ten pogład.

J. C.: Nie dziwię się, ponieważ ci, którzy wychowywali się w szkołach mądrości nie mogą pojąć, w jaki sposób jedna materia miałaby się różnić od drugiej materii czymś innym niż formą, która sprawia, że dana materia jest taką właśnie a nie inną. I forma cielesności jest sama przez się czymś innym od jakiegokolwiek innej formy.

Al.: Lecz cóż na ten temat sądził sam Arystoteles, ten najpotężniejszy Dyktator mądrości ludzkiej?

J. C.: Twierdził, że w Niebie jest materia, ponieważ Niebo ma potencję oraz „skąd” i „dokąd”. Dodajmy do tego, że materia musi koniecznie być wszędzie tam, gdzie jest ilość i kształt (nie mówię w tej chwili o ponadniebnej osi). Otóż w Niebie jest ilość i kształt, a zatem musi być również materia.

Al.: Piękny to wywód.

J. C.: Prócz tego również i w szkołach awerroistów powszechnie przyjmowana jest ta reguła, że poruszażą się tylko i wyłącznie ciała; otóż Niebo porusza się, a więc jest ciałem i, konsekwentnie, nie jest bez materii. Bo, zaiste, mówić o ciele niematerialnym, to tak jak mówić o śnie bezsennym; ci, którzy mówią takie brednie, jednocześnie czuwają i śnią. Jasne, że Awerroes formułował swój pogład słowami, którym nie może odpowiadać żadna rzeczywistość; mó ił bo-

wiem, że Niebo nie jest materią, lecz ciałem - a to zupełnie tak, jak gdyby mówił (niech mi będzie wolno posłużyć się dla udobitnienia żartem), że jest ono chlebem upieczonym bez mąki.

*Al.:* Skoro w Niebie jest materia, zbadajmy, proszę, jakiego też jest ona rodzaju.

*J. C.:* Według majaceń Chaldejczyków i Żydów Niebo składa się z wody i ognia. Są to majaczenia, bo gdyby twierdzenie ich było prawdziwe, ciała niebieskie rozdierane byłyby nieustanną walką i w rezultacie rozwaliby się całe Niebo. Woda bowiem będąc ciałem ciężkim nie mogłaby się długo utrzymywać w górze, ale musiałaby runąć w dół.

*Al.:* Cóż za głupota opanowała umysły tych nieokrzesanych osłów?

*J. C.:* Biedaków tych sprowadziła na manowce błędna interpretacja wypowiedzi Mojżesza, ponieważ ten boski filozof często mówi o wodach, które są w Niebiesiech i o ogniu, który zstąpił z Nieba. Nie odróżniając zaś tego, co znajduje się w jakimś miejscu, od samego miejsca, doszli do takiej niedorzeczności, że niektórzy spośród ich nauczycieli, których nazywają rabinami, zaczęli utrzymywać, że Niebo jest zbudowane z dymu.

*Al.:* Zdania te godne są raczej gąbki i węgla niż tego, aby rozsądny człowiek zajmował się ich obalaniem. Lecz, póki jeszcze poranna symfonia przemilego świergotu ptasząt orzeźwia nasze umysły, proszę cię, abys omówił pogląd boskiego Platona, który przyrównał nasz umysł do muzyki.

*J. C.:* Platon w swoim niebiańskim *Timaiosie* uczył, że Niebo zostało uczynione z ziemi i z ognia.

*Al.:* A więc, według Platona, ziemia istniała wcześniej niż Niebo.

*J. C.:* A tak.

*Al.:* Lecz jakim racjonalnym argumentem odważył się podeprzeć to niedorzeczne twierdzenie?

*J. C.:* Dowodzi, że gdyby Niebo nie składało się z ziemi i ognia, byłoby niewidzialne.

*Al.:* A ty, w jaki sposób obalasz ten argument?

*J. C.:* Mówię, że w takim razie i woda, skoro jest po-



strzegana (niechże cieni e najbardziej boskiego Platona przyjmą ode mnie tę ofiarę chwały), musiałaby się składać z ziemi i ognia, a więc z dwóch elementów jak najbardziej suchych, a w tym z jednego, który jest czymś najgorętszym - ona, która jest elementem najzimniejszym i na jwilgot niejszym.

Al.: Lecz, jeśli nie mylę się, u niektórych znakomitych platoników wyczytałem odmienny pogląd. Jeśli przypominasz go sobie, to, proszę, zechciej o nim powiedzieć.

J. C.: Podzielili oni świat jak asa<sup>1</sup> na trzy części, w taki sposób, że jedna trzecia obejmuje cztery żywioły, druga część - cztery pierwsze sfery, poczynając od Księżyca, który ośmielili się nazwać eteryczną Ziemią; w trzeciej części umieszczają - w charakterze wody - Saturna, a pierwsze ruchome (*primum mobile*), czyli ósmą sferę - w charakterze ziemi, na której zasadzili klomby elizejskie.

Al.: Takie są obrazy platoników, a przecież znalazły one wielbicieli.

J. C.: Jak lalki, którymi lubią bawić się dzieci.

Al.: A co na ten temat mówi papież filozofów, Arystoteles?

J. C.: Arystoteles nazwał Niebo Piątym Żywiołem [Kwintesencją].

Al.: Platonicy na to słowo marszczą z pogardą brwi.

J. C.: Niesłusznie jednak. Jeśli bowiem karzełki te o prostaczych mózdkach same nie miały skrupułów i nie wstydziły się umieścić w greckim wyznaniu wiary niezliczonej niemal liczby bożków, to dlaczego Bóg filozofów nie miałby mieć prawa do wprowadzenia jednego słówka do nauki oprzyrodzie?

Al.: Dość już omawiania cudzych poglądów. Wyłóż tera z, jeśli chcesz ..... z boga tych zasobów [twego umysłu] - swój własny pogląd.

J. C.: Ja, jeśli mi pozwolisz, nie wahałbym się twierdzić, że materia Nieba jest taka sama jak nasza, albowiem materia pierwsza jest niepodzielna i stanowi

<sup>1</sup> As - moneta starożytna.

pierwszą zasadę rzeczy. Z meJ więc składają się Niebiosi tak samo jak i wszystko nasze. Niebiosi są częścią pierwszej materii tak samo jak i niższe byty, a część od części nie różni się istotą.

AL.: Zauważ, przenikliwy Mężu, co wynika z twoich twierdzeń: jeśli materia Niebios - jak twierdzisz - jest identyczna z materią powietrza i żuka, to Niebia stałyby się czymś lichym i podłym.

J. C.: Nic podobnego, bo przecież ciało ludzkie, będąc podmiotem boskiej substancji, czyli intelektu, nie jest bynajmniej czymś mniej szlachetnym niż ciało niebieskie. Ciało niebieskie bowiem nie jest zespolone z Inteligencją (*non informatur ab Intelligentia*), natomiast ciało ludzkie jest zespolone z intelektem (*informatur ab intellectu*). A jednak materia człowieka nie jest inna niż materia oślich odchodów, co łatwo zauważyć w rozkładających się ciałach, w których już nie ma formy. Któż bowiem - na cmentarzu świętych Niewinią tek lub świętego Sulpicjusza - potrafi odróżnić materię zwłok ludzkich od materii zdechłych myszy czy robaków? Z pewnością nikt.

AL.: Mam jednak mocny, jeśli się nie mylę, kontrargument. Materia Niebia nie podlega zepsuciu, nasza natomiast jak najbardziej.

J. C.: To właśnie kwestionuję. Materia nasza również nie podlega zepsuciu, a jedynie to się psuje, co jest z niej złożone.

AL.: Ale materia Niebiańska nie ulega zniszczeniu przez jakości ognia, który jest tam tak blisko, nasza zaś materia podlega niszczącemu działaniu ognia, a więc należy sądzić, że jest od niej różna, albowiem w dziewiętej księdze boskiej filozofii <sup>1</sup> napisane jest, że materia jest zasadą doznawania i przyczyną, która sprawia, że doznający doznaje. Tak więc te byty, które mają taką samą materię, posiadają również taką samą naturę, jeśli chodzi o działanie i doznawanie - jak o tym czytamy w księdze dwunastej (*Metafizyki*) i w pierwszej księdze dzieła *O powstaniu aniu* - toteż

<sup>1</sup> Tzn. *Metafizyki*.



**A'If** *ja,r* ; -  
*f; fa/e*      / .cy j' j      U,41-Z  
*(i- l ( n, j l A l' /, U' /, d -*  
**fi,** //v7,,,      ffe,..      ry- '4,,, \_

Giulio Cesare Vanini

Niebo, jeśliby miało taką samą materię jak sąsiadujący z nim ogień, zostałoby niechybnie spalone.

J. C.: Nie powiem, że Niebo nie ulega zniszczeniu przez ogień z tego powodu, że ani w Niebie ani gdzie indziej nie ma żywiołu ognia, jak to później dowiodę, ale - używając na razie łagodniejszych słów, przyznam, że ogień znajduje się wprawdzie w sąsiedztwie Nieba, lecz zaprzeczę, jakoby działał na nie. Nie jest bowiem prawdą to, co mówisz, że cokolwiek ma taką samą materię, to działa na siebie i doznaje działania; to zdarza się tylko wtedy, gdy mamy do czynienia z jakościami przeciwnymi. Ponieważ zaś w Niebie nie ma właściwości przeciwstawnych tym właściwościom, które są w ogniu (są bowiem, według Perypatetyków, różnego rodzaju; różnią się tak jak zniszczalne od niezniszczalnego, a przeciwieństwa należą do tego samego rodzaju), więc jakości Nieba nie są niszczone przez jakości ognia.

Al.: Bardzo to uczona odpowiedź. Błagam cię jednak na ducha Arystotelesa, wyjaśnij mi następujący problem: Czy materia Nieba jest taka sama we wszystkich rejonach Nieba?

J. C.: Girolamo Cardano, pełen wielkich zasług mistrz subtelności, zaprzecza temu (w *De subtilitate*, ks. III, rozdz. *De coelo*).

Al.: A na jakich argumentach opiera się?

J. C.: Ponieważ gwiazdy nie świecą jedną kowu.

AZ.: Ale w jaki sposób ta boska istota (*divinum animal*) może być złożona z różnych materii? Przecież gdyby się składała z dwóch materii musiałaby mieć dwie formy. Co o tym sądzisz?

J. C.: W Niebie nie ma wielu różnych materii, ale w jednej części Nieba jest więcej materii, a w drugiej mniej. A więc gęstością lub rzadkością a nie różnością materii, jak sądzę, różnią się od siebie poszczególne części Nieba. Jestem bowiem uczniem Arystotelesa i nie wstydę się tego. Arystoteles nauczył mnie, że taka sama jest substancja Nieba i Gwiazd, Awerroes zaś zaprzeczył temu jakoby Niebo składało się z elementów heterogenicznych. Toteż błędny jest pogląd

tych starożytnych filozofów, którzy uważali, że gwiazda tkwi w Niebie tak, jak ćwiek w stole. Gwiazda bowiem jest Niebem zgęszczonym a Niebo jest Gwiazdą rozrzedzoną. Stąd też i jego przezroczystość, co łatwo zaobserwować na przykładzie tkaniny gęstej i rzadszej.

*Al.:* O Boże, ileż tracą ci, którzy nie słuchają twoich rozważań!

*J. C.:* Więcej mogą stracić ci, którzy mnie słuchają.

*przełożył Andrzej Nowicki*

### *Pochodzenie człowieka*

Przekład dialogu 37 pt. *O powstaniu pierw szego człowieka (De prima hominis generatione)* z dzieła: *O godnych podziwu tajemnicach przyrody królowej i bogini śmiertelnych (De admirandis Naturae Reginae Deaeque mortalium arcanis)*, Paryż 1616, s. 232-235).

*Aleksander:* Lecz pozostawmy już w spokoju pszczoły i powiedz, jeśli chcesz, w jaki sposób powstał pierwszy człowiek.

*Juliusz Cezar:* Diodor Sycylijczyk powiada, że pierwszy człowiek powstał przypadkiem z mułu ziemi.

*Al.:* Jeżeli to prawda, to dlaczego od początków świata, który według tego ateisty liczy sobie pięćset tysięcy lat, nie powstał w taki sam sposób żaden inny człowiek?

*J. C.:* Nie brak i takich, którzy tę bajkę uważali za prawdę. Twierdzą bowiem, że dzięki koniunkcji planet mogą powstać formy, które kształt u jąc materię mogą doprowadzić do powstania człowieka w taki właśnie sposób.

*Al.:* Czy zostało ustalone, jakimi kołowania mi niebios do tego doszło? Kiedyś bowiem tak się zdarzyło. Albo może za lubiącymi zmyślać Grekami przyjmujemy, że ludzie zrodzili się z kamieni Deukaliona i Pirry?

*J. C.:* Girolamo Cardano zdaje się jednak podzielać ten pogląd, ponieważ tak oto pisze: „Nie tylko takie

małe, ale również i większe zwierzęta i w ogóle wszystko ma swój początek w rozkładającej się materii (*putredo*), tak jak to jest z myszami i z rybami, które samorzutnie rodzą się w świeżej wodzie".

*Al.:* To rozumowanie Cardana jest zaiste wspaniałe: Skoro mysz może powstać z rozkładającej się materii, więc i człowiek również.

*J. C.:* I dodaje on: „Albowiem kiedy materia rozkłada się, tłuszcz oddziela się od popiołu i ciepło natychmiast wprowadza duszę do przygotowanej w ten sposób materii”.

*Al.:* Skoro jednak wszędzie jest pod dostatkiem rozkładającej się materii, to dlaczego nigdy z tej substancji gnijącej nie rodzi się byk ani koń?

*J. C.:* Ależ tak, jak twierdzi wspomniany już przeze mnie Diodor: „Gdy w jakimś rejonie Nilu łożysko rzeki pozbawione jest wody, to z owej zamulonej materii wystawionej na działanie Słońca rodzą się ogromne zwierzęta.”

*Al.:* Nie podpisałbym się pod tym zmyśleniem.

*J. C.:* Inni uroili sobie, że to z rozkładających się ciał małych, świń i żab powstał pierwszy człowiek. Jest bowiem bardzo podobny do nich z kształtu ciała i z obyczajów. Niektórzy zaś bardziej j umiarkowani ateści powiadają, że tylko mieszkańcy Etiopii powstałi z gatunku i n;:tsienia ma łp, ponieważ mają tę samą barwę skóry.

*Al.:* D ziwi mi, dlaczego z wyprostowanej postawy człowieka nie chcą wyciągnąć wniosku o bardziej szlachetnym pochodzeniu człowieka, odróżniającym go od zwierząt.

*J. C.:* Ależ według ateistów pierwsi ludzie chodzili na czworakach podobnie jak inne czworonożne zwierzęta. Dodają też, że wyprostowana postawa jest wytworem pracy (*industria*), na przykład od brania dzieci na ręce.

*Al.:* Bardzo bym chciał zobaczyć wynik następującego eksperymentu: gdyby dopiero co urodzone dziecko wychowywało się w lesie, czy stałoby się czworonogiem? Lecz porzućmy te rojenia ateistów i wierźmy w to,

czego naucza religia. Dlaczego jednak został stworzony pierwszy człowiek?

*J. C.:* Kiedyś, wygłaszając kazanie, rozwiązałem ten problem w taki sposób: po to został stworzony człowiek, aby była na świecie jakaś istota, która swoją działalnością łączyć będzie to, co najniższe, z tym, co najwyższe.

*Al.:* A to w jaki sposób?

*J. C.:* Pierwsza materia jest, według awerroistów, wyłącznie potencją, a czystym aktem jest tylko Bóg. W pobliżu Boga znajdują się substancje niematerialne, w pobliżu materii - forma cielesności, a pomiędzy nimi dwie dusze zwierzęce, wegetatywna i zmysłowa, oraz ponad nimi intelekt, będący czymś doskonalszym od nich, ale mniej doskonałym od Inteligencji. Albowiem będąc czymś niematerialnym, co tkwi w materii, daje się od niej oddzielić przez swą istotę, a nie daje się oddzielić z tego względu, że stanowi jej formę.

*J. C.:* Subtelnie rozumowałeś. Ja zaś wierzyłem, że człowiek został stworzony po to, aby panował nad zwierzętami.

*J. C.:* Odważyłbyś się twierdzić, że człowiek panuje nad bazyliiszkiem?

*Al.:* Człowiek nie tylko panuje nad bazyliiszkiem, ale go nawet czasem zabija.

*J. C.:* Zdarza się, że i bazyliiszek zabija człowieka, a więc równą mają władzę. Mędrcy jednak twierdzą, że o władzy można mówić tylko tam, gdzie jest posłuch i posłuszeństwo. Któż zaś stworzył jedną społeczność z ludzi i bazyliiszków albo pszczół, jaskółek, wielorybów czy orłów? Zaiste, jeśli człowiek poluje na zwierzęta, jeszcze częściej staje się sam ich łupem. Krokodyl samym swoim ogonem zabija i przygarnia do swojej paszczy ludzi, którzy piją wodę z Nilu, a ośmiornica chwyta ich swymi mackami. Człowiek zabija zwierzęta, ale i one go zabijają; człowiek je zjada, ale i one go pożerają.

*Al.:* Ten bunt zwierząt przeciwko człowiekowi jest skutkiem grzechu (pierworodnego]. Albowiem kiedy

na owych błogosławionych Elizejskich Polach niewinności rodzice nasi wiedli szczęśliwe życie, wszystkie zwierzęta były im posłuszne. O cóż to był za złoty wiek!

J. C.: Nie żałuj go. Albowiem również i po popełnieniu grzechu owieczki są w dalszym ciągu posłuszne człowiekowi, a przed popełnieniem grzechu wąż rozka...<sup>1</sup>

*Al.:* Nie mów.<sup>2</sup>

J. C.: Chciałem powiedzieć: Błogosławiony grzech Adama, dzięki któremu zasłużyliśmy na tak wspaniałego zbawiciela! Nie tylko panujemy teraz nad zwierzętami, ale i samych Aniołów mamy za nauczycieli. Lecz, proszę cię, zostawmy to uczonym starszkom z Sorbony a nasze umysły ćwicmy na problematyce filozoficznej.

*Al.:* Zgadza m się.

przełożył Andrzej Nowicki

### *Sens życia ludzkiego*

Zakończenie ostatniego dialogu dzieła pt. *O godnych podziwu tajemnicach przyrody, królowej i bogini śmiertelnych*, opublikowanego w Paryżu w roku 1616 (*Iulii Caesaris Vanini Neapolitani, Theologi Philosophi et iuris utriusque Doctoris De admirandis Naturae Reginae Deaeque mortaliū arcanis*, Paryż 1616, s. 486-495).

*Aleksander:* [...] Opowiadają, że owe niemądre czciicielki diabła spotykają tam<sup>3</sup> pięknych młodzieńców i czerpią rozkosz ze słodkiego obcowania z nimi.

*Ju liu sz Cezar:* Nie dziwi mnie to, ponieważ wszystkie kobiety ze wszystkich krajów świata, a w ich liczbie również i te najnotliwsze, bardzo często miewają takie sny. Kiedy zaś pewna matrona francuska podała to moje twierdzenie w wątpliwość, dowiodłem jej, po-

<sup>1</sup> W oryginale: *praed* (słowo niedokończone).

<sup>2</sup> W oryginale: *Dictum puto*. Interlokutor pr7.erywa Vaniniemu, (aby nie dopuścić do wypowiedzenia bluźnierstwa?).

<sup>3</sup> Tj. - na sabatach czarownic.



wołując się na autorytet Arystotelesa i Hipokratesa, że tylko chore kobiety nie miewają takich snów.

*Al.:* Niechże i tak będzie, chociaż na przykład ja, nawet kiedy jestem chory, łudzony jestem we śnie obrazami Nocnej Wenery.

Opowiadają jednak również, że obfita wieczerza zabezpiecza przed diabelskimi zmorami.

*J. C.:* Hipokrates nie uważał tego za dziwne, że takie właśnie sny mają ci ludzie, którzy cierpią nędzę i głód. Pisał bowiem: „Jeśli komuś zdaje się we śnie, że spożywa zwykle potrawy i pije zwykle napoje, to sen taki oznacza niedostatek pożywienia i smutek duszy”.

*Al.:* A jaka jest przyczyna snów, w których zdaje się nam, że jesteśmy dręczeni przez diabelskie zmary?

*J. C.:* Może ta, że we śnie ulegają skurczeniu te ścięgna, które powodują wznoszenie się piersi, a zahamowanie ich rozszerzania się przywodzi na pamięć te przyczyny, które zwykle przeszkadzają ich rozszerzaniu się, a więc na przykład przygniatający nas ciężar; ponieważ zaś nie znamy rzeczywistej przyczyny, więc ogarnia nas lęk a następnie wyobrażamy sobie coś strasznego, co ten lęk mogło spowodować. Przede wszystkim zaś pojawiają się nam w takim śnie zjawy o wielkich rozmiarach. Stąd starożytnym śniło się, że są dręczeni przez Efiatesa. Imieniem tym nazywany był jeden z synów Neptuna, któremu co miesiąc przybywało dziewięć cali wzrostu i wreszcie stał się tak wielki, że - wbity w pychę przez swój ogromny wzrost - rozpoczął wojnę z bogami. Otóż wtedy, gdy we śnie zdaje nam się, że jesteśmy gnieceni przez jakiś wielki przytłaczający nas ciężar, przychodzi nam na myśl diabeł o potężnych, gigantycznych rozmiarach, tak jak go malują w kościołach i marzenia senne przerywa straszny lęk.

*Al.:* A dlaczego, kiedy śnimy, że zmara przytłacza nas swoim ciężarem, nie możemy wydobyć z siebie głosu? Czyżby dręczył nas wówczas jakiś diabeł-niemowa?

*J. C.:* Przyczyną jest gęstsza flegma albo czarna żółć znajdująca się jednak nie w mózgu, lecz w pobliżu

osierdzia, która nabrzmiewając od przepicia lub niestrawności uciska przeponę i płuca; w ten sposób głos jest dławiony przez gęste wyziewy przedostające się do gardła i mózgu.

AZ.: Opowiem ci dziwne zdarzenie. Przedwczoraj - dzięki lampie, która zgodnie z naszym przebiegiem zwyczajem pali się u nas przez całą noc - zauważyłem, że żona moja śpiąca obok mnie dręczona jest we śnie przez jakąś straszną zmorę. Przerażony tym, co zobaczyłem, zawołałem wielkim głosem czcigodne imię Jezusa, a ona przebudziła się i powiedziała, że była dręczona przez złego ducha, który usłyszawszy imię Jezusa natychmiast czmychnął.

J. C.: Nie dziwi mnie to, ponieważ na imię Jezusa każdy pada na kolana, nawet duchy piekielne. Jednakże żaden dekret Kościoła Rzymskiego nie zabrania twierdzić, że gdybyś wezwał diabła, albo wypowiedział głośno jakiegokolwiek inne imię, wówczas również zostałaaby uwolniona od zmory. Jej serce i mózg wypełnione były przez ciemne i gęste tchnienia, w związku z czym przypuszczam, że zdarzyło się to niewątpliwie w pierwszym okresie nocy.

Al.: Tak było istotnie, ale mów dalej.

J. C.: Z tej przyczyny nie dzięki mocy imienia (choć oczywiście imię to może sprawić wszystko, co tylko zechce), lecz dzięki sile głosu przyszła do siebie, ponieważ drganie poruszanego przez głos powietrza rozproszyło dymy i dlatego natychmiast przewróciła się na drugi bok.

Al.: Rzeczywiście, uczyniła to. Ale skąd o tym wiesz, chyba sam demon ci to opowiedział?

J. C.: Jeżeli mówiąc o demonie masz na myśli mędrca (takie jest bowiem znaczenie słowa demon), nie będę zaprzeczał, bo istotnie, wiem o tym od Hipokratesa, najpierwszego wśród mędrców, który powiada, że tego rodzaju dolegliwością dotknięci są ci, którzy często cierpią na niestrawność i którzy sypiają, leżąc na wznak, a ciężar własnego ciała tak ich ciśnie, że zdławionym głosem wydają głębokie westchnienia i jęki. Jeżeli jednak ktoś głośno im krzyknie coś do ucha,

przewracają się na bok i pozbywają się w ten sposób zmór, strzyg i lemurów, przez które - w wyobraźni - byli dręczeni.

*Al.:* Ale dlaczego we snach pojawiają się nam tyle chimerycznych i nieprawdziwych obrazów?

*J. C.:* Na pytanie to odpowiada Hipokrates w następujący sposób: „Sądzę, że spośród wszystkich składników ciała, żaden nie ma tak wielkiego wpływu na rozsądek jak krew. Stąd, jeśli krew się nie zmienia, to i rozsądek działa normalnie, jeśli jednak zachodzą zmiany we krwi, to zaburzeniom ulega również działanie rozsądku. Przemawia za tym wiele świadectw, a przede wszystkim wspólny wszystkim żywym istotom sen. Kiedy bowiem ciało zostaje nawiedzone przez sen, wówczas krew ziębnie; z natury bowiem sen posiada własność oziębiania. Pod wpływem oziębienia obieg krwi staje się bardziej powolny; wiemy o tym stąd, że ciała ociążałe bezwładnie opadają (wszystko bowiem, co ciężkie, opada na dół), oczy płoną, a rozsądek ulega zaburzeniom, które polegają na tym, że umysł zostaje zajęty przez rozmaite obce myśli, które nazywane są marzeniami sennymi”.

*Al.:* Boskie to słowa.

*J. C.:* Być może, ponieważ pogląd ten podziela również szlachetny pan Nicolas Brulard [de Sillery]. Ja jednak nie umieszczałbym rozsądku we krwi, ponieważ nie znam takich sangwiników, którzy odznaczałoby się mądrością; nie powiedziałbym też, że we śnie krew ulega oziębieniu, bo powstawanie i przeobrażenia zachodzą pod wpływem ciepła, powiada Filozof<sup>1</sup>, a sen nie ma bynajmniej z natury takiej właściwości, aby wszystko oziębiać, lecz oziębia tylko zewnętrzne części ciała, natomiast wewnętrzne ogrzewa, albowiem wewnątrz znajdują się zebrane przez duszę tchnienia [duchy]. I nie odważyłbym się mówić, że oczy płoną, ponieważ są zbudowane z materii wodnistej. Co więcej, we śnie oczy są przykryte powiekami i bledną z powodu nieobecności tchnień [duchów], które je odżywiają i za-

<sup>1</sup> Tzn. Arystoteles.

barwiają. Więc powiedziałbym tak: obrazy rozmaitych i nieprawdziwych rzeczy dlatego pojawiają się nam we snach, ponieważ te ślady obrazów, które na jawie - po oderwaniu się od zmysłów zajętych inną pracą i wyparte z umysłu przez żywe myśli o czymś innym - są zacierane we śnie, ponieważ w czasie snu zmysły wypoczywają mając przerwę w wypełnianiu swoich funkcji, a następnie są poruszane wyziewami i latają czasem powoli a czasem bardzo szybko, zależnie od gęstości lub delikatności wyziewów, stąd wyobrażamy sobie we śnie różne rzeczy niemożliwe, jako że - w związku z unieruchomieniem warsztatu zmysłów - również i mózg, najważniejszy narząd odczuwania, zasypia ze znużenia i wobec tego nie może kierować owymi obrazami w sposób prawidłowy, zgodny z rozumem i prawdą.

*AL:* A dlaczego niektórzy potrafią we śnie przewidywać przyszłe zdarzenia? Ja sam kilkakrotnie stwierdziłem to z całą pewnością. Powtarzam: z całą pewnością.

*J. C.:* Awerroes sądził, że sny takie pojawiają się za sprawą Inteligencji.

*Al.:* Twierdzenie Awerroesa nie przemawia mi do przekonania, ponieważ nie ma żadnych argumentów, z których by wynikało, że te Inteligencje w ogóle istnieją. Prócz tego Awerroes zaprzecza temu, jakoby Inteligencje poznawały to, *co* jednostkowe, a więc nie mogą one nam ukazywać we snach poszczególnych zdarzeń, o których same nic nie wiedzą. Ponadto, gdyby Inteligencja czyniła to dla naszego dobra, po to, abyśmy mogli w odpowiedni sposób przygotować się do tego, co nas czeka - jakże niewielu jest ludzi, którzy stosują się do snów. Któż je rozumie? Któż je pamięta? Jakież mnóstwo jest zaś tych, którzy sny lekceważą. a wiarę w sny uważają za przesąd wynikający ze słabości umysłu lub za babski zabobon! Dlaczegoż by tedy Inteligencja w swej trosce o ludzi miała ostrzegać we śnie tych, którzy poczytują widzenia senne nie tylko za niegodne, by się nimi przejmować, ale nawet by je pamiętać?

Jeżeli zaś Inteligencja o tym nie wie, to tym bardziej nie wie ona nic o przyszłych zdarzeniach. A więc nie od niej pochodzi to, co widzimy we śnie. Jeżeli zaś zna myśli każdego człowieka i jeśli nie czyni niczego na próżno, dlaczego by nam miała dawać znaki we śnie, skoro może przewidzieć, że nie będziem y dawać żadnej wiary snom?

Jeżeli Inteligencja zsyła nam te widzenia dla przestrogi, dlaczego nie daje nam ich raczej podczas naszego czuwania, niżli we śnie. Przecież za bardziej j pewne uważamy to, co widzimy na jawie, niż to, co oglądamy we śnie. Dodam: żeby jeszcze Inteligencja udzielała nam jasnych i wyraźnych rad: „Czyń to, a nie czyń tamtego”. Tymczasem sny zapowiadają przyszłość przez takie kołowania i manowce, że musimy się zwracać do wykładaczy snów <sup>1</sup>, którzy - wzięwszy od nas pieniądze - powiadają, że widziana we śnie góra oznacza trudności i przeszkody, rzeka oznacza sąd, a byki oznaczają jeszcze coś innego itd.

Słuszniej więc byłoby powiedzieć, że podobnie jak myśl nasza na jawie z rozmaitych oznak snuje przypuszczenia na temat przyszłości, to w taki sam sposób i jeszcze łatwiej czyni to we śnie, ponieważ według Arystotelesa dusza staje się mądrzejsza wówczas, kiedy rozmyśla w spokoju, uwolniona bowiem nie od ciała, ale od dziennej pracy ciała, upodabnia się do swego celu, którym jest poznanie rzeczywistości.

J . C.: Wykazałem to już wcześniej, że dusza nigdy nie odpoczywa i nie przerywa swoich czynności. Również i w czasie snu opiekuje się ona ciałem i przywraca mu siły. Jednakże, jeśli myśl nasza jest czymś boskim i również w nocy jest panią siebie, to rozmyślałaby zawsze o rzeczach boskich albo przynajmniej prawdziwych i ludzkich, tymczasem w snach nie zajmuje się niczym innym jak tylko wszeteczeństwami, kłamliwy-

<sup>1</sup> Cały ten fragment poczynając od słów: „Ponadto, gdyby Inteligencja czyniła to dla naszego dobra...” stanowi przeróbkę tekstu Cycerona. Por. M. Tullius Cicero, *O w różbiarstwie*. Pisma *filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1960, s. 378-379. Przeł. W. Kornatowski.

mi widziadłami, głupstwami, bzdurami, wytwarzając niemożliwe i chimeryczne bajki.

*Al.:* Nie można jednak zaprzeczyć, że czasami w snach zdarza się trafnie przewidzieć jakieś przyszłe zdarzenie.

*J. C.:* Cóż za znaczenie może mieć słabiutki promyk prawdy - jeden na dziesięć milionów kłamstw i niemal całkowicie zasłonięty wieloma mgłami fałszu?

Nawet i ja, któremu przecież - według doktryny astrologów - powinny śnić się sny bardziej prawdziwe (jako że Księżyc - królujący w czasie nocy i uważany przez Ptolemeusza za rodzica wróżb - asystował przy moich narodzinach w fazie pełni), miałem, jak sięgam pamięcią, zaledwie pięć takich snów, w których przewidywałem przyszłość, a i z tych pięciu tylko jeden się później sprawdził i to też zaledwie w połowie. Poza tym ów sen poprzedzały liczne rozmyślenia na jawie zbliżone [do tego, co później zarysowało się we śnie]. Z tego też powodu sędzę, że wszystkie sny powstają z niedokładnego poznania oraz z poprzestawiania i przemieszania tego, co się widziało na jawie - jeśli chodzi o przyczynę materialną, i z rozmaitych ruchów tchnień w zależności od spożytych potraw i od wzruszeń - jeśli chodzi o przyczynę sprawczą.

Dlatego, jeśliby ktoś mógł Cardanowi udowodnić, że niemowlęta miewają sny już od pierwszego dnia życia, wówczas ślubowałby on nie podawać więcej w wątpliwość, że dusza nasza w [momencie nagłych narodzin] zstępuje na ziemię z wyżyn siedziby błogosławionych.

„Wszelki bowiem sen - powiada Cardano - jest przypomnieniem. A niemowlę świeżo narodzone nie posiada jeszcze żadnej pamięci, ponieważ pamięta się tylko to, co się poznało, a ponieważ ono jeszcze niczego nie poznało, więc albo nie ma żadnych snów, albo jeśli ktoś stwierdzi, że mimo to ma sny, wówczas ledwie to uczyni, przyznam, że otrzymało ono poznanie w niebie”.

Nie wypowiadam tych twierdzeń w tym celu, żeby dowodzić śmiertelności naszej duszy, ale żeby wykazać, że poglądu tego [o śmiertelności duszy] nie można

IVLII  
CÆSARIS

VANINI NEAPOLITANI

Theologi, Philosophi, & Iuris  
utriusque Doctoris

DE

*Admirandis Nature Reginae Divinae  
Mortalium Arcanis.*

LIBRI QVATVOR.



LVTETI, .f,

Apud ADRJA YW P1 R.1 u .• viil acobd ,

M. D C. X V J.

4: 'J,, IL • GIO , a, u

Y [ ; j-f

Karta tytułowa dzieła Vaniniego *O godnych podziwu tajemnicach  
Przyrody Królowej i Bogini śmiertelnych* (Paryż 1616)

obalić argumentami czerpanymi ze snów. Nie sędzę też, aby mieli o to do mnie pretensję nasi teologowie, którzy wprawdzie, jeśli chodzi o sny świętych proroków żydowskich wspomniane przez Pismo święte, przypisują je natchnieniu niebios, jednocześnie jednak zabraniają nam wierzyć w sny, a przecież na pewno nie zakazywaliby tego, gdyby sądzili, że argumentem zaczerpniętym ze snów można dowieść nieśmiertelności duszy.

*Al.:* Proszę cię, mój Juliuszu, abyś mi wyjaśnił, jaki jest twój pogląd na nieśmiertelność duszy.

*J. C.:* A ja ciebie proszę, żebyś mnie zechciał zwolnić od odpowiedzi na to pytanie.

*AZ.:* Dlaczego?

*J. C.:* Ponieważ ślubowałem mojemu Bogu, że kwestią tą nie będę się zajmował tak długo, dopóki nie stanę się starcem, bogaczem i Niemcem.

*Al.:* Oby bogowie dali ci lata Nestora, abyś mógł długo jeszcze działać na pożytek republiki pisarzy. Masz zaledwie trzydziesty rok życia <sup>1</sup>, a tyle już wydałeś wspańiałych i godnych podziwu pomników erudycji.

*J. C.:* I co mi z nich przyjdzie?

*Al.:* Zapewniły ci one rozgłos i sławę.

*J. C.:* Wielu filozofów powiada, że jeden pocałunek ukochanej dziewczyny więcej jest wart niż wszystkie odgłosy sławy.

*AZ.:* Ale z tych dzieł mogą inni korzystać.

*J. C.:* Cóż z nich wyniosą?

*Al.:* W każdym razie pochlebne sądy ludzi mądrych o twojej uczoności głaszczą mile twoje uszy.

*J. C.:* W Rzymie żyje teolog, który nosi moje imię, nazwisko i przydomek. W rezultacie chwała spada nie tylko na mnie, przemęczonego trudami studiów, ale również i na tamtego próżniaka.

*Al.:* Powinien eś był - obyczajem hiszpańskim - do-

<sup>1</sup> Na podstawie tego zdania ustala się przypuszczalną datę urodzin Vaniniego: rok 1585. Datę tę potwierdza znaleziony w archiwach uniwersytetu neapolitańskiego dokument, z którego wynika, że Vanini został doktorem obojga praw . w roku 1606.



dać na karcie tytułowej swoich dzieł również prze-sławne nazwisko rodziny twojej matki Lopez de No-guera.

J. C.: Cóż za znaczenie mają nazwiska?

Al.: Lepsze jest dobre imię niż wielkie bogactwa.

J. C.: Zapytaj kupców, czy to prawda. Tymczasem jednak zapamiętaj, co napisał Torquato Tasso, feniks swojego stulecia.

Al.: Tasso pisał tak:

Pustym słowem i urojonym bóstwem

Jest wszystko to, co świat nazywa sławą i chwałą.

Sława, na której słodki dźwięk jesteście tak czuli,

I która wydaje się nam, ambitnym śmiertelnikom, tak piękna,

Jest tylko pustym echem, snem, cieniem snu,

Który za łada podmuchem rozwiewa się i znika.

J. C.: To najprawdziwsza prawda.

Al.: Przypomnę jednak obiekcję Tulliusza [Cycerona].

Jeżeli gardzisz sławą imienia, dlaczego w takim razie umieściłeś swoje imię i nazwisko na wydanych przez siebie książkach?

J. C.: Postąpiłem zgodnie z dekretami świętego Soboru Trydenckiego.

Al.: Badając tajemnice przyrody czerpałeś nieporównaną rozkosz z tej pracy.

J. C.: Studiami wyczerpałem i zrujnowałem zdrowie; w tej mgle ludzkiego życia nie możemy osiągnąć doskonałego poznania rzeczywistości. Kiedy zauważam, że sam Arystoteles, bożyszcze filozofów, w nieskończonej wielu miejscach popełnia szalone błędy i kiedy stwierdzam, że wiedza medyczna - najpewniejsza ze wszystkich gałęzi wiedzy - jest niepewna i błędna, pragnąłbym podpisać się pod dziełem Agryppy *O incerti-tudine et vanitate scientiarum*<sup>1</sup>.

Al.: Za prace swoje zdobyłeś nagrodę. Imię twoje bowiem stało się nieśmiertelne. Cóż może sprawić ci w ostatniej chwili twego życia większą radość niż ten wiersz:

---

<sup>1</sup> Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim: *De incertitudine et vanitate scientiarum*, 1527.

I chociaż ciebie nie będzie,  
imię twoje pozostanie w świecie

J. C.: Jeżeli duch mój - jak to wyobrażają sobie ateści - umrze wraz z ciałem, cóż za rozkosz będzie mógł czerpać po śmierci ze swojej sławy? Czyżby promyki chwały cienkimi głosikami i dźwiękami lutni przenikały do grobowca kryjącego zwłoki? Jeżeli zaś duch - jak w to chętnie wierzymy i jak żywimy nadzieję - nie podlega zagładzie, lecz ulatuje w niebiosy ku bogom, tyle tam będzie miał radości i rozkoszy, że nie będzie dbał już ani trochę o najwspanialsze i najbardziej pompatyczne zaszczyty i sławę tego świata. Jeżeli zaś zstąpi w płomienie czyśćca, bardziej go będzie cieszyć odmawianie modlitwy *Dies irae dies illa* przez kochającą go wdowę, niż wszystkie kwiecistości cyceoniańskie przemówień wygłaszanych nad grobem i wszystkie najsztudniejsza i niemal boskie rozumowania Arystotelesa. Jeżeli wreszcie - co nie daj Boże - dostanie się na wieki do piekielnego więzienia, żadnej już tam nie znajdzie pociechy i nic mu już nie pomoże.

AL.: Jaka szkoda, że w młodości nie pamiętałem o stosowaniu się do tych zasad!

J. C.: Nie zaprzataj myśli tym złem, które minęło; nie troszcz się o to zło, które ma nadejść; przede wszystkim staraj się uciec od tego zła, które cię dziś dręczy.

AL.: Ach!

J. C.: Dlaczegoś tak głęboko westchnął?

AL.: Przypomniał mi się ten wiersz:

Bezpowrotnie straconą jest każda chwila,  
Której nie wypełnia miłość

(Torquato Tasso)

J. C.: No i tak. Aż do późnego wieczora przeciągnęła się nasza dysputa (której poszczególne słowa pragniemy poddać boskiej cenzurze nieomylnego Kościoła Rzymskiego, którego rzecznikiem ustanowionym przez Ducha Świętego jest Paweł V ze znakomitego rodu

Borghese - tak, aby uznać je za niewypowiedziane, jeśliby się znalazły takie, w co trudno mi uwierzyć, które by z jego orzeczeniami dokładnie się nie zgadzały). Niechże więc odpoczną teraz nasze umysły i od poważnych roztrząsań przejdźmy do tego, co budzi wesołość i śmiech. Hejże, chłopcy, przynieście szachownicę! [...]

*prułożył Andrzej Nowicki*

# G A L I L E U S Z

(1564-1642)

## *Wartość poznania. Potęga umysłu ludzkiego*

Przekład zakończenia pierwszej części dzieła Galileusza pt. *Dialog o dwu najważniejszych układach świata Ptolemeuszowym i Kopernikowym (Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo Tolemaico e Copernicano)*, Florencja 1632, przekład polski, Warszawa 1953, 2 wyd. 1962).

*Sagredo*: Wydaje mi się zawsze wielką zuchwałością pragnienie, by zdolności ludzkie miały być miarą tego, co dziać może i zdoła przyroda - podczas gdy, wręcz przeciwnie, nie spotyka się w przyrodzie żadnego zjawiska, choćby najmniej znaczącego, którego zupełnym poznaniem mogłyby się wyróżniać nawet najbardziej badawcze umysły. To tak próżne uroszczenie rozumienia wszystkiego nie może mieć innego źródła aniżeli to, że ktoś nigdy niczego nie rozumia ł, ponieważ kto tylko raz jeden dokonał próby zrozumienia w pełni jednej jedynej rzeczy - a przez to naprawdę zakosztował smaku wiedzy - na pewno doszedłby do przekonania, że nie rozumie ani jednej z niezliczonych innych prawd.

*Salviati*: Wywód wasz jest wysoce przekonujący - a na jego potwierdzenie mamy doświadczenie tych, którzy rozumieją, bądź zrozumieli jakieś zagadnienie - i w miarę pogłębiania swej wiedzy przyznają się otwarcie do tego, że w istocie wiedzą bardzo mało. Na jwiękwszy mędrzec Grecji, ogłoszony za takiego przez wyrocznie, mawiał otwarcie, że wie, iż nic nie wie.

*Simplicio*: Wypada więc powiedzieć, że albo wyrocznia

kłamała, albo sam Sokrates był kłamcą, skoro ta go ogłaszała za najmądrzejszego, gdy on sam mówi, że świadom jest swej największej niewiedzy.

*Salviati:* Ani jedno, ani drugie nie musi zachodzić, gdyż obie wypowiedzi mogą być słuszne. Wyrocznia uznaje Sokratesa za najmądrzejszego spośród innych ludzi, których wiedza jest ograniczona. Z drugiej strony Sokrates wie o sobie, że nic nie wie w stosunku do absolutnej mądrości, która jest nieskończona. A wobec tego, że wiele, czy mało, czy nic są takimi samymi częściami nieskończoności (gdyż dla dojścia na przykład do liczby nieskończonej dodawanie do siebie tysięcy znaczy tyleż co dodawanie dziesiątków czy zer) - więc też Sokrates doskonale wiedział, że jego ograniczona mądrość była zerem wobec nieskończonej, której mu brakowało. Ponieważ jednak, mimo wszystko, wśród ludzi pewna wiedza istnieje i jest nierówno rozdzielona między wszystkimi, Sokrates mógł jej posiadać więcej niż inni, a przez to samo potwierdzałyby się wypowiedź wyroczni.

*Sagredo:* Wydaje mi się, że doskonale to rozumiem. Ludzie obdarzeni są, signor Simplicio, zdolnością działania, ale nie wszyscy posiadają ją w równej mierze. Nie ma wątpliwości, że potęga cesarza jest o wiele większa, niż możności zwykłego śmiertelnika, ale i jedna i drugie są niczym w porównaniu z wszechmocą boską. Są wśród ludzi tacy, którzy znają się lepiej na rolnictwie niż inni. Jednakowoż, czymże jest umiejętność sadzenia latorośli winnej w bruździe wobec zdolności puszczania przez nią pędów, wciągania pożywki, wydobywania z niej części zdatnych bądź do wytwarzania liści, bądź do formowania wąsów, bądź wreszcie do wydawania gron, czy też ich skórek - co wszystko stanowi dzieło najmądrzejszej przyrody? Jest to tylko jedno spośród niezliczonych jej dzieł i właśnie w nim objawia się nieskończona mądrość, z czego można wnioskować, że mądrość boska jest nieskończoną liczbą razy nieskończona.

*Salviati:* A oto inny przykład. Czyż nie zwykliśmy mówić, że zdolność wydobywania z bloku marmuru naj-

piękniejszego posągu wyniosła geniusz Michała Anioła bardzo, bardzo wysoko ponad zwykłe umysły innych ludzi? A przecież dzieło takie to naśladowanie jednej tylko postawy i układu części zewnętrznych, tego, co stanowi powierzchnię nieruchomego człowieka. Czymże to jest w porównaniu z człowiekiem, stworzonym przez przyrodę, złożonym z tylu organów zewnętrznych i wewnętrznych, z tylu mięśni, ścięgien, nerwów, kości, które służą do tylu i tak rozmaitych ruchów? A co powiemy o zmysłach, o władzach ducha, a wreszcie o rozumie? Czyż nie możemy stwierdzić z całą słusnością, że wyrzeźbienie posągu nieskończenie ustępuje dziełu stworzenia żywego człowieka, a nawet i nędznego robaka?

*Sagredo:* Czym, według was, różni się gołąb Archytasa od żywego gołębia?

*Simplicio:* Albo nie należę do ludzi pojętnych, albo w waszym wywodzie jest wyraźna sprzeczność. Jako jeden z najbardziej chwały godnych darów człowieka, stworzonego przez przyrodę, a nawet za największy ze wszystkich, uważacie zdolność poznania, niedawno zaś powtarzaliście za Sokratesem, że wiedza jego była żadną wiedzą, skąd płynie nieuchronny wniosek, że również i przyroda nie znalazła sposobu, by stworzyć intelekt zdolny do pojmowania.

*Salviati:* Zarzut ten świadczy o waszej bystrości. By nań odpowiedzieć, należy się powołać na pewne filozoficzne różnice pojęciowe, a mianowicie, że poznanie może się dokonywać dwiema drogami, to znaczy *intensywną* bądź też *ekstensywną*. Na *ekstensywnej*, wobec mnóstwa rzeczy dostępnych poznaniu - a liczba ich jest nieskończona - zdolność pojmowania ludzkiego jak gdyby nie istniała, choćby zdobywała się na zrozumienie tysiąca zagadnień - gdyż tysiąc wobec nieskończoności jest niemal zerem. Ale biorąc pod uwagę drogę *intensywną* - o ile pojęcie intensywności oznacza intensywne, a więc doskonałe zrozumienie - umysł ludzki poznaje, zdaniem moim, niektóre zagadnienia tak doskonale i z taką absolutną pewnością, jaką posiada tylko przyroda. Ta-

**kimi** są właśnie czyste nauki matematyczne, a więc geometria i arytmetyka - w których rozum boży zna nieskończenie większą liczbę prawd - gdyż zna je wszystkie - jednak w tych niewielu znanych *row-*



Galileusz

mowi ludzkiemu mieści się według mnie poznanie równe bożemu w obiektywnej pewności, gdyż dochodzi do zrozumienia zawartej w nich konieczności - a nie może chyba istnieć większa pewność, aniżeli właśnie ta. Simplicio: Oto co znaczy przemawiać zdecydowanie i śmiało.

*Salviati*: Są to założenia ogólne, dalekie od jakiego-

kolwiek cienia zuchwałości lub śmiałości i nie przynoszące najmniejszej ujmy majestatowi mądrości bożej, tak jak nie pomniejszy wcale jego wszechmocy powiedzenie, że Bóg nie może sprawić, by nie stało się to, co się już raz stało. Wydaje mi się jednak, signor Simplicio, że urażeni jesteście moimi słowami, w których dopatrujecie się pewnych dwuznaczności. Dlatego też, celem lepszego oddania mej myśli, powiem, że prawdy, które nam przynoszą dowody matematyczne, są takie same, jakie zna mądrość boża - ale chętnie zgodzę się z wami, że sposób bożego pojmowania nieskończonej liczby prawd, z których my znamy tak mało, jest doskonały w o wiele wyższym stopniu niż nasz, posługujący się rozstrząsaniem i przechodzeniem od wniosku do wniosku, podczas gdy jego opiera się po prostu na intuicji. Jeśli na przykład, celem zdobycia wiedzy o pewnych właściwościach koła - których liczba jest nieskończona - zaczynamy od jednej z najprostszych, i biorąc ją jako definicję przechodzimy drogą rozważań do drugiej, później do trzeciej, do czwartej itd. - to umysł boży, nie tracąc czasu na rozumowanie, prostym ujęciem istoty koła obejmuje całe mnóstwo tych własności. W rzeczywistości są one już wirtualnie zawarte w samym określeniu wszechrzeczy, które aczkolwiek istnieją w nieskończonej liczbie, są może jedną w swej istocie i w myśli bożej. Wszystko to nie jest całkowicie obce również umysłowi ludzkiemu, chociaż okryte jest głęboką i gęstą mgłą, która w części rozwiewa się i rozjaśnia, skoro zaczynamy opanowywać pewne wnioski, ustalone przez nas w sposób niezachwiany i przyswojone do tego stopnia, że możemy szybko przebiegać od jednego do drugiego. Ostatecznie, czyż nie jest tak z twierdzeniem, że kwadrat przeciwprostokątnej równa się sumie kwadratów dwóch przyprostokątnych? Czyż to nie to samo, co równość równoległoboków o tej samej podstawie między równoległymi? A czymżeż ostatecznie innym jest równość dwóch powierzchni, które zamykają się w tych samych granicach i przy nałożeniu jednej na drugą nie wystają jedna poza drugą na zewnątrz? A przejścia te, które intelekt nasz przebywa



krok za krokiem, w czasie i w ruchu - intelekt boży podobnie jak światło przebiega w jedno мгновение - to zaś oznacza, że wszystkie one zawarte są zawsze w Jego świadomości. Stąd wynika, że nasze poznanie w odniesieniu i do sposobu jego zdobywania, i do niezliczonego mnóstwa poznanych rzeczy jest oddzielone niezmierną przepaścią od intelektu bożego. Nie znaczy to jednak, abym gardził tym poznanie aż tak dalece, bym uważał je za nicość zupełną. Wprost przeciwnie - gdy pomyślę, ile i jak cudownych rzeczy ludzie zbadali i dokonali, tym wyraźniej zdaję sobie sprawę i rozumem, że umysł ludzki jest dziełem bożym, i to jednym z najdoskonalszych.

*Sagredo:* Wiele już razy w głębi ducha rozmyślałem o tym samym, o czym wy obecnie mówicie: - jak wielka jest przenikliwość ludzkiego umysłu. I przebiegając w myśli tyle wspaniałych pomysłów ludzkich, zarówno w sztuce, jak w literaturze, a później zastanawiając się nad własną wiedzą, tak bardzo nie wystarczającą, aby móc odkryć coś nowego, a nawet by pojąć to, co już zostało odkryte - gubię się w osłupieniu i nękanie rozpaczą uważam się niemal za nieszczęśliwego. Gdy patrzę na któryś z najwspanialszych posągów - powiadam sam do siebie: „A kiedy ty zdołasz odłupać z mru muru, co zbyteczne, i dobyć z niego wspaniałą postać, którą ukrywa? I kiedy wydoskonalisz się w mieszaniu farb, rozkładaniu na płótnie czy na ścianie różnych kolorów i przedstawianiu tym sposobem wszystkich dostrzegalnych przedmiotów, jak to uczynili Michał Anioł, Rafael, czy Tycjan?”. Gdy widzę, jak ludzie zdobyli umiejętność układania interwałów muzycznych, zasady i prawa pozwalające stosować je z przedziwną dla ucha rozkoszą, to czy mógłbym kiedy powśdągnąć swe zdumienie? A cóż mówić dopiero o tylu rozmaitych instrumentach? I czyż czytanie znakomitych poetów nie napęlnia podziwem tych, którzy uważnie wnikają w pomysły twórcze i ich interpretacje? A cóż powiedzieć o architekturze? Co o sztuce żeglarskiej? Ale czyż ponad wszystkimi zdumiewającymi odkryciami nie góruje wzniosłość umysłu

tego, który odkrył sposób przekazywania najbardziej tajemnych myśli własnych komukolwiek innemu, pomimo największego oddalenia w przestrzeni i w czasie? Czyż nie jest godne podziwu móc rozmawiać z tymi, którzy są w Indiach, rozmawiać z tymi, którzy jeszcze się nie narodzili i na ten świat przyjdą dopiero za tysiąc czy dziesięć tysięcy lat? I to z jaką łatwością! Różnymi zestawieniami dwudziestu znaczków na papierze! Niechże to będzie przypieczętowaniem wszystkich zachwycających wynalazków ludzkich i zakończeniem naszych rozważań dnia dzisiejszego. A że minęły już upalne godziny, więc sędzę, że signor Salviati rad będzie zakosztować świeżości naszej przejażdżki łodzią, podczas gdy jutro będę oczekiwał was obu, by prowadzić dalej podjęte roztrząsania.

*przełożył Edward Ligocki  
przy współudziale Krystyny Giustiniani-Kępińskiej*

## Spis ilustracji

1. Portret Lorenza Valli , Biblioteka Narodowa w Paryżu. Reprodukacja z *Enciclopedia Filosofica*, 1957. . 97
2. Karta tytułowa filologicznych dzieł Lorenza Walii, wyd. z r. 1513. Egzemplarz Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego . 107
3. Portret Marsilia Ficina. Fresk Ghirlandaia. Florencja (S. Maria Novella). Reprodukacja z *Enciclopedia Filosofica*, 1957 115
4. Portret Giovanniego Pico della Mirandoli. Autor nieznany. Florencja (Uffizi) . 129
5. Karta tytułowa dzieł Giovanniego Pico della Mirandoli. Egzemplarz Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego (w r. 1687 należał do klasztoru cystersów w Henrykowie) 147
6. Leonardo da Vinci, autoportret . 155
7. N. Machiavelli, szytych z czasopisma „Neue Bibliothec” z roku 1714. Egzemplarz z Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego 159
8. P. Pompona zzi, szytych nieznanego autora. Gabinet Szytychów, Rzym. Reprodukacja z *Enciclopedia Filo- sofica*, 1957 173
9. Portret G. Fracastora. Muzeum Historii Nauki, Flo- rencja. Reprodukacja z *Enciclopedia Filosofica*, 1957 . 183
10. *Harmonia świata* Zorziego oraz *Heptaptus* Pico della Mirandoli. Karta tytułowa przekładu francuskiego. Paryż 1578. Egzemplarz Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego 187
11. Karta tytułowa jednego z bardzo licznych wydań poematu Manzollego Palingenia *Zodiak życia*,

- Lyon 1581. Pisana ręcznie notka informuje, że książka ta w roku 1716 była własnością klasztoru św. Wincentego we Wrocławiu i że jest ona zakazana przez indeks rzymski. Egzemplarz Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego 191
12. Portret G. Cardana w wieku 48 lat, fragment karty tytułowej jednego z dzieł Cardana. Egzemplarz Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego . 211
13. Strona 164 z astrologicznego dzieła Cardana *Komentarz do ksiąg XI Ptolemeusza o wyrokach gwiazd*. Bazylea 1554. Egzemplarz Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego 223
14. Portret B. Telesia. Biblioteka Narodowa, Paryż. Reprodukacja z *Enciclopedia Filosofica*, 1957 . 259
15. Portret A. Cesalpina. Reprodukacja z książki **W. W.** Łunkiewicza, *Od Heraklita do Darwina*, Moskwa 1960 281
16. Karta tytułowa *Dyskusji perypatetyckich* Patrizziego:>, Bazylea 1581. Egzemplarz ten był własnością Andrzeja Budycza (1533- 1589), a następnie klasztoru dominikanów w Świdnicy. Obecnie w Bibliotece Uniwersytetu Wrocławskiego 305
17. Karta tytułowa dzieła Della Porty (*De humana physiognomia*, Neapol 1602) z portretem autora. Egzemplarz Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego . 333
18. Giordano Bruno, drzeworyt Marii Hiszpańskiej-Neumann. Reprodukacja z książki Janiny Brzostowskiej, *Giordano Bruno*, Warszawa 1953 . 339
19. Karta tytułowa dwóch poematów Bruna (*O monadzie i O niezliczonych*, Frankfurt 1591). Pisane ręcznie notki informują, że książka ta znajduje się na indeksie ksiąg zakazanych. Właścicielem jej był F. C. Troiło, a następnie, w r. 1730 Józef Strachwitz, opat cystersów w Rudach (pow. Racibórz). Egzemplarz Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie . 345
20. Ostatnia strona dzieła Giordana Bruna (*De umbris idearum*, 1582) i karta tytułowa dzieła Della Porty (*Magia naturaiis*, 1561). Z klocka Biblioteki PAN w Gdańsku 351

21. T. Campanella, portret Francesco Cozza (Roma, Palazzo Caetani di Sermoneta. Reprodukacja z książki Luigi Firpo, *L'iconografia di Tommaso Campanella*, Florencja 1964 361
22. C. Cremonioi: Karta tytułowa dzieła: *Apologia dicatorum Aristotelis*, Wenecja 1627. Egzemplarz Bibl. Uniw. Wrocławskiego 373
23. Giulio Cesare Vanini, litografia Petruzzellego oraz autograf Vaniniego - tekst ślubowania z okazji uzyskania doktoratu na uniwersytecie w Neapolu w roku 1606. Reprodukacja z książki Raffaele Palumbo: *Giulio Cesare Vanini e i suoi tempi*, Neapol 1878 383
24. Karta tytułowa dzieła Vaniniego *O godnych podziwu tajemnicach Przyrody Królowej i Bogini śmiertelnych* (Paryż 1616) 395
25. Galileusz, sztych. Reprodukacja z miesięcznika „Le Courier” (Unesco), Paryż, maj 1964 . 403

## *Skorowidz osób*

- Abbagnano N. 57  
Abdallah Saracen 137  
Adam A. 69  
Agrippa z Nettesheim 397  
Akademyści 80, 82  
Albert Wielki i albertyści 54,  
126, 148, 363  
Alberti L. B. 22  
Alcybiades 131, 132  
Aldrovandi U. 60  
Aleksander z Afrodyzji i aleksandryści 32, 45, 46, 51, 52,  
67, 70, 150, 214, 297, 306,  
311, 313  
Aleksander Wielki 366, 369  
Allen D. C. 25  
Altamura A. 35, 120  
Ambroży 85, 294, 308  
Amidei G. 47  
Ammonios 143  
Anabaptyści 6  
Anacharsis 93, 135  
Anaksagoras 263, 302, 338  
Anaksymenes 51  
Andronik 214  
Angeleri C. 7  
Anguillara L. 285  
An tyfon 334  
Apulejusz 135  
Archelaus 302  
Archigenes 252  
Archytas 402  
Ariosto L. 357  
Arnaldo z Brescii 6  
Arnobiusz 293  
Arystoteles i arystotelicy (pe-  
rypatetycy) 7, 18, 28, 31-33,  
44-46, 48, 51, 54-56, 58-62,  
64, 67, 68, 80, 83, 84, 89, 90,  
95, 100, 120, 122, 123, 145,  
146, 149, 162-168, 171,  
176-180, 210, 214, 216-222,  
225-227, 231, 234-238, 240,  
243, 244, 246, 256, 262-280,  
282, 290, 292-298, 303-312,  
317-318, 320-324, 327-330,  
338, 340, 341, 346, 348, 353,  
358, 362-364, 371, 372, 374,  
375, 378-379, 381, 384, 389,  
391, 393, 397, 398  
Arystyp z Cyreny 26, 103, 106  
Asklepios 90, 137, 140  
Atomiści 7, 196-198  
Augustyn 27, 33, 35, 53, 110,  
175, 292, 294, 308, 360  
Aureolus 308

---

Strony wyróżnione kursywą oznaczają teksty danego autora zamieszczone w Antologii.

- Awerroes (Ibn Roszd), awer-  
 roi.ki 6, 32, 51, 54, 126, 144,  
 162, 169, 220-222, 226, 253,  
 321, 328, 370, 371, 378-379,  
 384, 392  
 Awicebron (Ibn Gabirol) 6, 51,  
 65, 355  
 Awicenna (Ibn Sina), awiceo-  
 niści 51, 54  
  
 Bacon Fran cis 8, 57  
 Bacon Roger 6, 41  
 Badaloni N. 22, 31  
 Barbaro Ermolao 6, 36, 125,  
 126 nn.  
 Basson S. 9  
 Bazyli 293, 308  
 Beda 357  
 Beer M. 6  
 Bellarmino R. 13  
 Bemardi A. 47  
 Birkenmajer A. 5  
 Bloch E. 51  
 Boccaccio G. 8, 12, 31, 70  
 Boccalini T. 43  
 Bodin J. 8  
 Boecjusz 96, 98, 99-100  
 Botero G. 13, 44  
 Brancaccio M. 120  
 Brandwajn R. 10  
 Brasavola A. M. 285  
 Brulard de Sillery N. 391  
 Brunelleschi F. 32  
 Bruni Leonardo z Arezzo 36,  
 48  
 Bruno Giordano 6-9, 11, 12, 17,  
 19, 21, 22, 27, 28, 29, 31-33,  
 35, 37, 40, 42, 44, 45, 47-56,  
 61-66, 70, 288, 289, 335-355  
 Buddeus J. F. 60  
  
 Buonaccorso da Montemagno  
 24, 77-79  
 Eusson H. 69  
  
 Campanella Tommaso 6, 8-10,  
 12, 15, 23, 25, 26, 28, 32, 33,  
 42, 58, 66, 67, 70, 356-369  
 Canestrini G. 69  
 Capece Scipione 21, 44, 48-52,  
 64, 193-207  
 Carbonara C. 25, 33  
 Cardano Fazio 52  
     Cardano Girolamo (Hierony-  
     mus) 8, 9, 12, 23, 25, 33, 41,  
     44-47, 52, 53, 55, 59, 72,  
     208-229, 246-253, 358, 384,  
     385, 394  
 Cassirer E. 74  
 Castelnau de Mauvissiere 27  
 Cattaneo G. 68  
 Celsus 358  
 Cesalpino Andrea 12, 44, 45,  
 58-60, 64, 72, 162, 262-287  
 Choerilos 136  
 Crzostom, patrz Jan Złot'.l-  
     usty  
 Chryzyp 103  
 Co!lenuccio P. 36  
 Colonna F. 60  
 Colzado V. 47  
 Con tarini G. 47  
 Cremonini Cesare 12, 44, 45,  
 67, 68, 162, 370-374  
 Cyceron Marek Tulliusz 7, 29,  
 36, 53, 54, 88, 89, 92, 95, 98,  
 122-124, 131, 135, 210, 214,  
 243, 332, 393, 397  
 Cyrenaicy 29  
 Cyrus 92  
 Cyryl 293, 308

- Damona 143  
 Dante 359  
 Darwin Ch. 68  
 Davanzati H. 26  
 Dawid z Dinant 5, 6, 51, 60, 65, 355  
 De Ferrariis Antonio zwany Galateo 34-35, 73, 120-124  
 Demokryt 58, 143, 263, 302-303, 308, 331, 338, 366  
 De Ruggiero G. 7, 8, 22, 30, 32, 38, 41-44, 48, 51, 55, 57, 61, 63, 66, 74  
 Diodor z Sycylii 105, 385, 386  
 Diogenes Laercjusz 168  
 Dionizy Pseudo-Areopagita 33, 40  
 Dioskorides 286, 358  
 Dolcino 6  
 Dominik św. 170  
 Donio A. 58  
  
 Empedokles 51, 140, 143, 263, 302, 331, 338  
 Enden F. van den 69  
 Engels F. 5, 12, 34  
 Epikur i epikurejczycy, epikureizm 25, 29, 30, 33, 50, 80-84, 103, 106, 290, 308, 375  
 Euzebiusz 142, 293  
 Ewantes 141  
  
 Fazio H. 30  
 Ficinio Marsilio 12, 32, 33, 38, 63, 70, 111-119  
 Fiera B. 47  
 Filolaos 143  
 Filon 105  
 Filon z Aleksandrii 33, 142, 143  
 Filopon 306, 311  
 Filostrat 135  
 Fiorentino F. 50  
 Firpo L. 43, 288  
 Fracastoro Girolamo (Hieronymus) 12, 22, 41, 47, 48, 54, 63, 182-185  
 Frischeisen Kohler M. 12, 32, 74  
 Fru lovisi T. L. 36  
 Fusil C. A. 25  
  
 Galateo, patrz De Ferrariis  
 Galen 214-216  
 Galileusz 8, 10-12, 22, 32, 41, 45, 48, 57, 62, 63, 67, 69, 70, 356-363, 400-406  
 Garcias, botanik 285  
 Garin E. 19, 74, 80, 85, 87, 109, 111, 125, 137, 142  
 Gassendi P. 8, 9, 25  
 Gentile G. 22, 32  
 Gfrorer A. F. 25  
 Ghiberti L. 32  
 Ghini L. 285  
 Gilbert N. W. 22, 62  
 Gilson E. 20  
 Giorgio Francesco zwany Zorzi 49, 186-188  
 Giotto 8, 31  
 Grzegorz X III, papież 293  
 Grzegorz XIV, papież 288-294  
 Grzegorz z Sanoka 24  
 Giucciardini F. 42  
 Gukowski M. A. 12  
  
 Hanno Kartagińczyk 359  
 Heitzman M. 33  
 Heraklit 51, 133, 150, 302, 308  
 Herenniusz 143



- Hermes Trzykroćwielki (Mercurius Trismegistus) hermetyzm 33, 38, 40, 61, 137, 186, 188, 288-290, 292, 307, 308, 313, 332  
 Hermippus 143  
 Hermolaus Barbarus, p. Barbaro Ermolao  
 Hermola us, botanik 285  
 Hieronim 35, 146, 308  
 Hieronim z Pragi 28  
 Hipokrates 215, 358, 389-391  
 Hipparch 143  
 Holcoth R. 6  
 Homer 104, 122, 136, 210, 214, 307, 358  
 Hus J. i husytyzm 6, 28  
  
 Imperato F. 60  
 Innocenty III, papież 31  
 Innocenty VIII, papież 37  
 Izajasz 141, 359  
  
 Jamblich 33, 41, 143, 331, 379  
 św. Jan 33  
 Jan Damasceński 292  
 Jan Złotousty (Chryzostom) 360  
 Javelli C. 47  
 Jezus 53, 144, 168, 309, 390  
 Joachim z Fiore 6  
 Juliusz Cezar 369  
 Justyn 293  
 Juwenalis 104  
  
 Kajetan 308  
 Kallimach F. 24  
 Kameades 105  
 Kartezjusz (Descartes) 8, 57, 69  
 Katon 136, 227  
 Kautsky K. 6  
 Kepler J. 49  
 Kieszkowski H. 33  
 Klemens VIII, papież 59-60  
 Klemens z Aleksandrii 143, 293  
 Klemens z Rzymu 360  
 Kolumb K. 8, 67, 359  
 Konarek A. 10  
 Kopernik M. 6, 8, 12, 41, 47-49, 61, 64, 67, 70, 289, 356, 357, 359, 360, 362, 400  
 Kornatowski W. 10, 393  
 Ksenofanes 60  
 Ksenofont 92  
 Kurdziałek M. 5, 65  
 Kuzańczyk M. 49, 51  
 Kwintyliian 99, 102  
  
 Lachevre F. 69  
 Laktancjusz 132, 133, 293, 308  
 Landini F. 54  
 Landino C. 24  
 Lechowicz Z. 10  
 Leibniz G. W. 8, 9, 54, 230  
 Leonardo da Vinci 6, 11, 41, 42, 46, 52, 57, 153-156  
 Le Roy L. 8  
 Leucyp 302, 308  
 Ley H. 5  
 Libertyni 28  
 Likurg 91, 93  
 Limanowski B. 66  
 Linos 90  
 Lipiński E. 27  
 Lizys 143  
 Lucyliusz 140  
 Lukan 103  
 Lukian 377  
 Lukrecjusz 25, 48, 49, 51, 64,

- 103, 106, 132, 136, 137, 197,  
290, 376  
Lullus R. 6, 62, 65, 346  
Lumiere L. 63  
Luporini C. 33, 42
- św. Łukasz 102, 143
- Mabilleau L. 68, 370  
Machiavelli Nicoló **11**, 28, 42-  
**44**, *157-160*  
Magellan **F.** 8, 67  
Magni Valeriano 67  
Mahomet 140, 168, 219  
Mai A. 35  
Malarczyk J. **11**  
Malebranche N. 20  
Manetti Giannozzo 12, 22, 30,  
31, 37-38, 63, *109-110*  
Marcel R. 7  
Marcjalis 101  
Marsyliusz z Padwy 38  
Masai F. 32  
Mattioli P. A. 60, 285  
Medici **F.** 283  
Medyceusze 32, 356, 362  
Meinsma K. O. 69  
Melissos 338  
Menes 92  
Mersenne M. 42  
Meslier J. 375  
Metrodor 106  
Mewiusz 136  
Michał Anioł 402, 405  
Minos 93  
Mojżesz 90, 93, 139, 143, 144,  
146, 148-151, 168, 189, 190,  
292, 380  
Monardes N. 285  
Montaigne M. 28
- Morselli E. 68  
Morus T. 38, 39  
Miinzer T. 6  
Muzajos 91  
Muzoniusz 128
- Naigeon J. A. 50  
Nanke Cz. 11  
Naude G. 28  
Neoplatonicy 32, 33, 41  
Nepos Korneliusz 38  
Nifo A. 47  
Nizolio Mario 6, 29, 53-55, 65,  
*230-244*  
Numa Pompiliusz 93  
Numenius 33, 40, 143
- Ochino B. 13  
Ockham W. 6, 28, 54, 55  
Oggioni E. 7  
Ogonowski Z. 60  
Olschki L. 70  
Oresme N. 6  
Orfeusz i orficy 33, 40, 90, 307,  
308  
Orygenes 143, 293, 308, 357,  
360  
Osjander A. 64  
Owidiusz 104, 105
- Pace G. 62  
Pacioli L. 41  
Paleario Aonio 48, 50  
Palingenio Marcello (Pier An-  
gelo Manzolli) 48-50, *189-192*  
Palmieri M. 36  
Panajtios 122  
Paparelli G. 19  
Parmenides 302  
Patrizzi Francesco (Petrysze-

- wicz) 12, 33, 41, 44, 51, 60,  
61, 64, 66, 72, 288-316  
w. Paweł 33, 111, 114, 190  
Paweł V, papież 399  
Paweł z Middelburga 251  
Persio A. 58  
Persjusz 100, 101  
Perykles 133  
Petrarka F. 8, 70  
Pico della Mirandola Giovanni  
6, 12, 14, 17 32, 33, 36-42,  
63, 70, 125-152, 187  
Pintard R. 69  
Piotr z Abano 6  
św. Piotr 359  
Pitagoras i pitagorejczycy 7,  
33, 90, 105, 128, 140, 143, 222,  
302, 303, 308, 331, 338, 357,  
360  
Platina B. (Sacchi) 24  
Platon i platonicy 7, 18, 27,  
32, 33, 58, 61, 65, 88, 111,  
123, 132, 143-146, 150, 166,  
168, 170, 175, 212, 214-216,  
219, 226, 227, 246, 252, 263,  
292, 293, 302, 303, 307, 308,  
310, 331, 332, 338, 350, 372,  
379, 380  
Plethon G. G. 32  
Pliniusz 135, 214, 359  
Plotyn 32, 33, 40, 143, 292, 332,  
334  
Plutarch 303, 306  
Foggio Bracciolini 24-28, 85-93  
Poliziano A. 48, 125  
Pomponazzi Pietro 6, 12, 14,  
15, 21, 27, 28, 32, 35, 44-47,  
52, 53, 58, 59, 70, 161-175  
Fontano G. 48  
Porfiriusz 143, 237, 298  
Porta Giambattista della 12,  
42, 48, 63, 331-335  
Porzio Simone 44-47, 64,  
176-181  
Proklos 33, 41, 292, 306  
Prokopiusz z Gazy 360  
Pryscjyan 101  
Ptaszycki S. 50  
Ptolemeusz 223, 251, 357-358,  
360, 394, 400  
Pucci F. 13  
Pyszkowski J. 50  
Quatromani Sertorio 56-58,  
254-256  
Rafael 405  
Raimondi Cosimo 25, 26, 29,  
80-84  
Rej M. 50  
Rou ssea u J. J. 53  
Ruel J. 285, 286  
Ruwereus H. 289  
Rzepińska M. 11  
Rzymowski W. 11  
Saitta G. 6, 7, 12, 22, 23, 25, 26,  
29, 31-37, 41-44, 46-48, 52,  
55, 57, 60-62, 66, 68, 74  
Salomon 142, 150  
Salutati Colluccio 38  
Scaligero Giulio Cesare 12, 41,  
44, 45, 52, 55, 56, 64, 245-253  
Scewola 175  
Schoock M. 69  
Seneka 99, 102, 359  
Sergiusz Flawiusz 99  
Smirin M. 6  
Socyn F. i socynianie 13, 60  
Sokrates  $\eta$ , 90, 122, 128, 131,  
133, 175, 228, 401, 402

- Soner E. 60  
 Sozański A. 11  
 Sperone Speroni 47  
 Spini G. 28  
 Spinoza B. 8, 29, 45, 60  
 Staff L. 11  
 Stelliola C. 60  
 Stephanus (Etienne) R. 238  
 Steuco A. 40  
 Stobajos 308  
 Stoicy 80, 81, 209, 302, 308  
 Straton z Lampsakos 51, 60  
 Suchodolski B. 12, 38, 74  
 Symeon 148  
 Symplicjusz 306, 311  
 Synezjusz 128  
 Szkot Duns i szkotyści 54, 126,  
 136, 137, 214, 308  
  
 Tasso T. 68, 397, 398  
 Tales 90, 302, 308  
 Tansillo L. 337  
 Tatarkiewicz W. 25  
 Taurellus N. 59, 60  
 Telesio Bernardino 8, 12, 14,  
 15, 21, 23, 26, 31, 41, 52,  
 56-58, 61, 66, 254-256, 257-  
 -261, 357, 358  
 Teodor z Cyreny 26  
 Teodor z Tarsu 360  
 Teodoret 293  
 Teofrast 286, 306, 311, 313  
 Terencjusz 101, 104, 106  
 Thorndike L. 19  
 Tignosi A. 80  
 Timajos 105, 139, 307  
 Tomasz z Akwinu 12, 46, 54,  
 56, 288, 293, 308, 364, 371,  
 72  
  
 Troiło E. 56  
 Tycho de Brahe 356, 359, 362  
 Tycjan 405  
 Tullus Hostilius 103  
  
 Uberweg F. 32, 74  
  
 Valla Lorenzo 6, 9, 26, 28-31,  
 34, 36, 53, 70, 94-108  
 Vanini Giulio Cesare (Iulius  
 Cesar) 6, 9, 11, 14, 15, 21,  
 24, 26, 27, 35, 42, 44, 45, 47,  
 52, 53, 56, 67-70, 375-399  
 Varro 146  
 Vergerio P. P. 24, 34  
 Vesalius A. 42  
 Vespucci A. 252, 359  
 Voe gel 50  
 Voet G. 69  
  
 Walker D. P. 19  
 Wartoman 252  
 Weise G. 19  
 Weiss R. 39  
 Wergiliusz 7, 106, 122, 136, 358  
 Wespazjan 175  
 Wiklef J. 6  
 Witwicki W. 146  
 Włodarczyk T. 1.1  
 Wujek J. 151  
  
 Yates F. A. 19, 288  
  
 Zabarella Jacopo 9, 12, 44, 62,  
 67, 162, 317-330  
 Zamolksis 93  
 Zawadzki W. 11  
 Zenon z Elei 302  
 Zoroaster 33, 90, 93, 307, 308,  
 314, 332

## *Spis treści*

Wstęp .	5
Buonaccorso da Montemagno	
Prawdziwe szlachectwo	77
Cosimo Raimondi	
Obrona Epikura .	80
Foggio Bracciolini	
1. Pochwała chciwości	85
2. Pochwała praw	87
Lorenzo Valla	
1. Problemy dialektyki	94
2. O rozkoszy .	102
Giannozzo Manetti	
Godność człowieka i wspaniałość dzieł ludzkich .	109
Marsilio Ficino	
O nieśmiertelności duszy	111
Antonio de Ferrariis zwany Galateo	
List do Marina Brancaccia (1484) o życiu kontempla- cyjnym i aktywnym .	120
Giovanni Pico della Mirandola	
1. O języku filozofów. List do Hermolausa Barbara w obronie filozofów średniowiecznych (1485)	125
2. Godność człowieka .	137
3. Kabalistyczna filozofia przyrody .	142
Leonardo da Vinci	
Wiedza prawdziwa a wiedza fałszywa. Znaczenie po- znawcze malarstwa .	153
Nicolo Machiavelli	
1. Społeczna funkcja religii chrześcijańskiej	157

2. Człowiek jest bezsilny wobec losu .	160
Pietra Pomponazzi	
1. Dusza ludzka w każdej swojej czynności zależy od organu, jest materialna i śmiertelna .	161
2. Wiara w nieśmiertelność duszy nie jest potrzebna ludziom rozumnym do tego, by postępowali moralnie .	165
3. Krytyka poglądu Tomasza o koniecznej nierówności w świecie .	169
4. Naturalne przyczyny niezwykłych zjawisk .	174
Simone Porzio	
O materii .	176
Girolamo Fracastoro	
O sympatii i antypatii	182
Fra ncesco Giorgi Veneto zwany Zorzi	
Harmonia świata	186
Pier Angelo Manzolli	
Problemy wieczności świata	189
Scipione Capece	
I. Aktywność materii	193
2. Zmienność nieba	198
Girolamo Cardano	
1. 54 argumenty za śmiertelnością duszy	208
2. Horoskop Cardana .	227
Mario Nizolio	
Metafizykę należy usunąć z grona nauk	230
Giulio Cesare Scaligero	
Do Cardana	245
Sertorio Quattromani	
Podstawowe pojęcia filozofii Telesia	254
Bernardino Telesio	
O najwyższym dobru, o przedsiębiorczości, o ambicji	257
Aodrea Cesalpino	
1. Zagadnienia filozofii perypatetyckiej	262
2. Perypatetyckie pojęcie natury	265
3. O roślinach	283

Francesco Patrizzi	
1. List do papieża Grzegorza XIV	288
2. Perypatetyckie pojęcie materii Panaugia. O świetle	294 299
4. Pampsychia	302
Jacopo Zabarella	
1. Logika nie jest ani nauką, ani sztuką, ale narzędziem nauk	317
2. Metoda syntetyczna i metoda analityczna .	326
Giambattista della Porta	
1. Czym jest magia naturalna?	331
2. Latarnia czarnoksiężska	334
Giordano Bruno	
1. Racjonalny entuzjizm i „boskość” człowieka, polegająca na doskonałości własnego człowieczeństwa .	336
2. Materia jest pierwotna, formy są wtórne	333
3. Pluralizm metodologiczny .	342
4. O wielu sposobach badania .	343
5. Przyroda jest wielością konkretnych bytów .	348
6. Boskość materii	352
Tommaso Campanella	
1. List do Galileusza .	356
2. O boskości i potędze człowieka	363
Cesare Cremonini	
O niebie	370
Giulio Cesare Vanini	
1. O Bogu i religiach .	375
2. O materii nieba	377
3. Pochodzenie człowieka	385
4. Sens życia ludzkiego .	388
Galileusz	
Wartość poznania. Potęga umysłu ludzkiego .	400
Spis ilustracji .	407
Skorowidz osób	410

PAI<'STWOWE  
WYDAWNICTWO NAUKOWE

Wydanie I. Nakł. 200 + 250 egz.  
Ark. wyd. 215; ark. druk 20<sup>11</sup>  
Papier kl. III, rotograviurowy  
80 g, 82X104, Oddano do skła-  
dania w grudniu 196.5 Podpisa-  
no do druku w listopadzie 196G.  
Drukukończono w grudniu 196.6  
Zam. 5/66 T-8. Cena zł 33.-

DRUKARNIA NARODOWA  
W **KRAKOWIE**







**Cena zł 33.-**