

Marian Ciszewski

Mateusz Akwarius i jego spór o nieśmiertelność duszy ludzkiej

Seminare. Poszukiwania naukowe 11, 255-282

1995

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

KS. MARIAN CISZEWSKI SDB

MATEUSZ AKWARIUS I JEGO SPÓR O NIEŚMIERTELNOŚĆ DUSZY LUDZKIEJ

Truizmem jest przypominać, że w dziejach filozofii europejskiej pytanie o nieśmiertelność duszy ludzkiej obok pytania o istnienie Boga stanowiło podstawową aporię filozofii klasycznej. Od jej rozstrzygnięcia uzależniona jest bowiem, i to w istotnym stopniu, cała filozofia praktyczna człowieka. Religia chrześcijańska wniosła nowe i niepowtarzalne pojęcie Boga Jedyne w Trójcy Osób oraz ukazała człowiekowi niezwykłą jego godność, uznając go osobą stworzoną i nieśmiertelną, spokrewnioną w człowieczeństwie z Chrystusem – Zbawicielem. Postawiła tym samym przed teologami chrześcijańskimi wyzwanie i dała zarazem nowe inspiracje do powtórnych refleksji nad sytuacją i miejscem człowieka we wszechświecie. Zmusiła zatem do ponownych przemyśleń nad rozwiązaniem trudnej kwestii nieśmiertelności w świetle ujęcia relacji *ratio* i *fides*, rozumu i wiary.

W historii proponowanych rozstrzygnięć tego zagadnienia, począwszy od św. Augustyna poprzez Jana Szkota Eriugene aż do św. Anzelma, odwoływano się zasadniczo do filozofii Platona i tradycji neoplatonickiej. Natomiast św. Tomasz z Akwinu, wychodząc naprzeciw problemom swego czasu, zdecydowanie opowiedział się za Arystotelesem, ale przeciwstawiając się awerroistycznej interpretacji jego nauki, dokonał swoistego przełomu w podejściu do zagadnienia nieśmiertelności duszy. Dzięki temu, chociaż Arystoteles mógł nadal uchodzić za jedyne go autora całej prawdy filozoficznej, to jednak poważnie została podważona pozycja Awerroesa jako jedyne go Komentatora tejże prawdy. Jednak, jak już dziś powszechnie wiadomo, św. Tomasz interesowała nie tyle historyczna interpretacja poglądów Arystotelesa co sama prawda filozoficzna, którą on głosił, to znaczy prawda o rzeczywistości jako takiej. W konsekwencji doprowadziło to nie tylko do podważenia Tomaszowej interpretacji arystotelizmu, ale też do zakwestionowania filozoficznych stwierdzeń samego Akwinaty. Dlatego wraz z początkami krytyczno-filologiczno-historycznej metody badań oraz z pojawieniem się w XV wieku najnowszych przekładów pism Arystotelesa, ponownie ożyły nie tylko dawne obiekcje wysunięte przez Jana Dunska Szkota i szkotystów, a także awerroistów łacińskich. Z nowymi interpretacjami arystotelizmu wystąpili wówczas także: do-

minikański generał Tomasz de Vio oraz dwaj przywódcy łańskich aleksandrystów, to jest Piotr Pomponazzi i Szymon Porzio. Nie powinien więc dziwić w tej sytuacji fakt, że na terenie Italii w pierwszej połowie XVI wieku właśnie problematyka nieśmiertelności duszy najbardziej pasjonowała również umysły ówczesnej studiującej młodzieży. A w niektórych ośrodkach naukowych, jak na przykład w Pizie, studenci domagali się wprost wykładów z tego zakresu. Owocem tak żywego w tym okresie zainteresowania filozoficzną problematyką duszy było powstanie około sześćdziesięciu komentarzy poświęconych Arystotelesowskiemu traktatowi *De anima*. Spośród wielu tych komentarzy jeden z nich, mianowicie *Quaestiones in tres libros De anima Aristotelis* Franciszka de Sylvestris z Ferrary, w sposób szczególny stał się przedmiotem zainteresowania Mateusza Akwariusza. Kierując się doniosłością, aktualnością i dogłębnością poruszonej w nich problematyki oraz prośbami grona swoich przyjaciół, Mateusz Akwarius wydał je drukiem¹, zaopatrzył każdą kwestię własną *Uwagą* (*Additio*) krytyczną (najczęściej o charakterze wyjaśniającym w kontekście historyczno-filozoficzno-teologicznym) i na końcu publikacji dołączył jeszcze własną *Najpiękniejszą rozprawę o ideach, w której jest ukazane, że Arystoteles nie sprzeciwia się boskiemu Platonowi* oraz jeszcze drugą *Additio*² do kwestii dziesiątej, księgi III *Quaestiones*, w której Franciszek z Ferrary

¹ Pierwsze wydanie Franciszkowego *Komentarza do De anima* było bez udziału Akwariusza: *Quaestionum libri de anima quam subtilissime simul et preclarissime decisiones*. Reverendissimi Patris Francisci Sylvestri Ferrariensis. Philosophi ac Theologi prestantissimi: totius sacri Ordinis Predicatorum olim moderatoris prudentissimi. Na końcu: Venetiis per Thomam Ballarinum Verceilensem. Anno Domini 1535. Die 13 Martii.

Wszystkie następne cztery wydania (Romae 1576 i tamże 1577, Venetiis 1593 i tamże 1601) były już tylko kolejnymi przedrukami tego wydania, które opracował Mateusz Akwarius. W niniejszych badaniach korzystam z wydania weneckiego: R.P.F. Francisci Sylvestri Ferrariensis. Totius ordinis Praedicatorum Generalis Magistri Theologi, ac philosophi praestantissimi, *Quaestiones luculentissimae in tres libros de Anima Aristotelis. Cum Additionibus ad Easdem, et aliis quaestionibus philosophicis* R.P.F. Matthiae Aquarii publici Theologiae ac Metaphysices ordinarii in Florentissimo Neapolitano Gymnasio professoris. Venetiis apud Haeredem Hieronymi Scoti 1593. Zawiera 158 stron i plus 4 nie numerowane na początku.

Jest to pełen skrótów i nieprecyzyjnej interpunkcji starodruk, który na marginesach ma nie zawsze czytelne, a niekiedy mylące odsyłacze, dokonane prawdopodobnie przez Akwariusza. Tekst jest dwukolumnowy, który oznaczam tu literami 'a' i 'b'. Każda kwestia ma swoje uzupełnienie w postaci *additio* Akwariusza, gdzie wskazuje on czytelnikowi jeszcze innych autorów, odsyłając go do dzieł traktujących szerzej o danym zagadnieniu. Przy tym zawsze Akwarius wyraźnie preferuje św. Tomasza i jego szkołę. *Additio* niejednokrotnie jest również wyrażana w formie scholastycznej kwestii. Zajmuje najczęściej około jednej trzeciej części w stosunku do objętości kwestii Ferrareńczyka i jest wyróżniona drobniejszym drukiem. W dalszym zapisie tego tekstu stosuję skrót: QAN.

² *Disputatio pulcherrima* R.P. Magistri Matthiae Aquarii, *De ideis. In qua ostenditur, Aristotelem non adversatur Divino Platoni*, QAN, s. 139–156. – Ostatnia *additio* z uwagą: *Adverte hanc Additionem esse decimam in ordine, et sub quaestione de immortalitate animae legi debere*. QAN, s. 156–158.

Franciszek de Sylwestris z Ferrary (1474–1528), zwany krótko Ferrareńczykiem, był czterdziestym w kolejności generałem Zakonu oo. Dominikanów. Przyczynił się istotnie do podniesie-

rozważa pytanie: *Utrum anima intellectiva sit aeterna et immortalis – Czy dusza intelektualna jest wieczna i nieśmiertelna?* Akwarius, wyjaśniając motywy wydania w całości Franciszkowych *Quaestiones* (wraz ze swymi *Additiones*), podkreśla, że nie uczynił tego dla jakiejś doraźnej chwały czy nagrody. Nie zamierzał też ich ujaśnić czy komentować, „ponieważ kwestie te, chociaż są trudne (*arduae*), nie wymagają żadnego wyjaśnienia ani jakichkolwiek komentarzy, gdyż posiadają one osobliwą klarowność”. Uczynił to raczej po to, „aby spełnić życzenie przyjaciół, którzy mu to zlecili. [...] Te bowiem *Kwestie* najgodniejszego Ferrareńczyka, chociaż już dawno temu zostały opublikowane, niemniej były przez wielu oczekiwane, tak już to dlatego, że ze względu na podziwu godną naukę, którą zawierają, zawsze były w wielkiej cenie, jak też dlatego, że tylko nieliczni je posiadali. Z tych to powodów wielkie grono osób zaprzyjaźnionych zatroszczyło się tymczasem o druk tych *Kwestii*, które wystarczyło wydać same, bez jakichkolwiek dodatkowych wyjaśnień. Lecz aby z tej okazji [również] innym stały się pomocne, poleciło nam [tzn. Akwariusowi], abyśmy coś dodali z naszej strony [teologa i metafizyka], wykazując, że nauka tego najbardziej poważanego autora [tzn. Franciszka] jest zupełnie zgodna z całą tomistyczną szkołą”³.

nia formacji intelektualnej i obserwacji zakonnej w trudnym dla Kościoła okresie pierwszych wystąpień Marcina Lutera, przeciwko któremu skierował ostrą, polemiczną rozprawę: *De convenientia institutorum Romanae Ecclesiae cum evangelica libertate adversus Lutherum de hoc pessime sentientem. Apologia* (Venetiis 1525). Jest ceniony przede wszystkim jako autor obszernego i wnikliwego komentarza do *Summy filozoficznej* św. Tomasza z Akwinu (*Commentaria in libros quatuor Contra gentiles*, Venetiis 1524), który napisał za zachętą swego współbrata i przyjaciela, ówczesnego generała dominikanów Tomasza de Vio (Kajetana). W skomplikowanej problematyce nieśmiertelności duszy ludzkiej Franciszek podjął polemikę z Kajetanem i zajął przeciwne mu stanowisko filozoficzne. Zob. M. C i s z e w s k i, *Franciszka de Sylvestris koncepcja nieśmiertelności duszy ludzkiej*, Lublin 1995 oraz t e n ż e, *Godność człowieka i wzniosłość nauki o nim w ujęciu Franciszka Sylwestra z Ferrary*, [w:] *Zagadnienie godności człowieka*, pod red. J. Czerkawskiego, Lublin 1994, s. 37–62.

³ Por.: *Haec sunt pulcherrimis his doctissimi Ferrariensis quaestionibus, tum ad octo Physicae ascultationis, tum ad tres de Anima libros spectantibus, breviter addere nobis visa sunt, quibus omnibus in unum postremo annectemus. Nos scilicet hanc provinciam suscepisse non ut humanam aliquam laudem sive gloriam ex his consequeremur, neque ut praeclarissimas has quaestiones tanquam obscuras explicaremus, ac veluti commentaria quaedam efficeremus, cum hae quaestiones licet arduae sint, nulla tamen expositione nullisque commentariis, ob miram quam habent claritatem, indigeant, sed potius amicis qui id nobis imposuerunt morem gereremus, quibus obtemperare maluimus, quam mordacem invidorum linguam effugere[...].*

Hae enim dignissimae Ferrariensis quaestiones licet multo iam tempore impressae fuerint, nihilo minus a quam plurimis viris desiderabantur, tum quia propter admirabilem quam continet doctrinam in maximo semper fuere pretio, tum quia apud per paucos viros inveniabantur; quibus de causis familiares quamplurimi, has quaestiones interim [sic! =interim?] imprimi curaverunt, quas per se sine alterius additis satis erat edere, sed ut hoc occasione ista aliis prodesse possint, iusserunt nobis, ut aliqua ex officina nostra adderemus, quibus celeberrimi huius Auctoris doctrinam universae Thomistarum scholae esse conformem ostenderemus, ideoque sermonem dilatare, ac gravissima quae occurrerant dubia fuse explicare ab instituto nostro valde alienum*

Kim był Mateusz Akwarius? Jego naukowa działalność przypadła na drugą połowę XVI wieku, a więc na czas zagorzałych polemik toczonych wokół problemu nieśmiertelności duszy pomiędzy tomistami, szkotystami, awerroistami i aleksandrystami. Droga formacji intelektualnej Akwariusza wiodła go poprzez studia dominikańskie w Bolonii (1558) do Mediolanu, Wenecji i Turynu, gdzie przeprowadził publiczną dysputę z awerroistą Franciszkiem da Vimercate na temat znamiennej kwestii: *num intellectus viatoris possit cognoscere substantias separatas quidditative* i w 1569 r. uzyskał tytuł *magistra świętej teologii*. Potem jako regens studium w Mediolanie raz jeszcze bronił stu tez przed Kapitułą Generalną w Rzymie (1571) i uzyskał kolejny tytuł naukowy *profesora zwyczajnego metafizyki*.

W latach 1571–1574 prowadził wykłady z metafizyki w swoim zakonnym studium w Neapolu. Opublikował je później w Rzymie (1584) jako: *Dilucidationes in XII libros primae philosophiae Aristotelis*. To właśnie w neapolitańskim konwencie św. Dominika spotkał się i przez trzy lata wspólnie przebywał ze swoim współbratem Giordanem Brunem z Noli. Potem drogi ich skrzyżowały się raz jeszcze i bezpowrotnie rozeszły z tego samego hospicjum Matki Bożej w Rzymie (1575), gdzie Nolanus w czasie swej ucieczki z Neapolu został na krótko uwięziony, podczas gdy w tymże hospicjum Akwarius, szcząc się tytułem: *publico e ordinario professore di teologia e di metafisica in florentissimo Studio Neapolitano*, przygotował nowe wydanie *Quaestiones in tres libros De anima* i *Quaestiones in libros Physicorum* Franciszka de Sylvestris. Ponownie opracowane *Quaestiones in libros Physicorum* wzbogaciły się nie tylko w samym tytule najpierw o przymiotnik *eruditissimae*, potem zaś *luculentissimae* i poszerzone zostały o podtytuł, ale również każda kwestia (*quaestio*) otrzymała własne, obszernie wyjaśnienie i uzupełnienie w postaci *additio* Akwariusza⁴. Wtedy również, jak podaje Bruno Nardi, powstała

visum est, sed satis amicorum voluntati, nec non studentium utilitati fecisse arbitrati sumus, si loca auctoresque cuique doctrinae conformes breviter citaremus, QAN, s.138 b–139 a.

* Podkreślenie moje – M. C. Wszystkie przekłady, jeśli nie jest zaznaczone inaczej, są dziełem autora tego artykułu. Wszystkie teksty w nawiasach kwadratowych pochodzą również ode mnie – M. C.

⁴ Pierwsze wydanie *Komentarza do Fizyki* Franciszka de Sylvestris ukazało się w Rzymie w 1535 r. Wszystkie następne były już w opracowaniu Akwariusza.

– Wyd. 2: *Quaestiones eruditissimae in libros Physicorum* Rev.P.F. Franc. Sylv. Ferr... Philosophi praestantissimi cum quibusdam aliis quaestionibus ed additionibus R.P.F. Matthiae Aquarii, publici Theologiae et Metaphysices ordinarii, in florentissimo studio Neapolitano, professoris. Romae, apud Haeredes Antonii Bladij [sic!]. Anno 1576. In fine: *Disputationes* Matthiae Aquarii.

– Wyd. 3, przedruk, tamże 1577.

– Wyd. 4: R.P.F. Francisci Sylvestri Ferrariensis *Quaestiones luculentissimae in octo libros Physicorum Aristotelis cum additionibus ad eosdem...* R.P.F. Matthiae Aquarii... Venetiis, apud Haerodem Hieronimi Scoti, 1593. – Z tego właśnie wydania korzystam w niniejszej pracy.

W dalszym cytowaniu skracam: PHYS.

– Wyd. 5, przedruk, tamże 1601.

wspomniana już *Najpiękniejsza rozprawa o ideach*⁵ oraz cztery następne rozprawy polemiczne, które Akwarius dołączył do Franciszkowego *Komentarza do Fizyki*. Były one skierowane przeciwko „niektórym filozofom” (*disputationes contra aliquos philosophos*), w obronie fizyki arystotelesowskiej w jej punktach najbardziej wówczas kwestionowanych, to jest w koncepcji materii pierwszej i istocie materii elementarnej oraz w rozumieniu formy i jej stosunku do *compositum*. W rok później (1576) wszystkie te prace zostały wydane w Rzymie⁶, gdzie Mateusz Akwarius przez pięć kolejnych lat wykladał teologię (również na rzymskiej *Sapienza*) i przygotował nowe wydanie *Komentarza do Sentencji* Jana Kapreolusa wraz ze swymi *Annotationes* do nich oraz dołączył też swój *Najpiękniejszy traktat o kontrowersjach pomiędzy św. Tomaszem a pozostałymi teologami i filozofami*⁷. To właśnie z jego dedykacji papieżowi Sykstusowi V, zamieszczonej w tym dziele, dowiadujemy się, że tytuł *princeps thomistarum* („księcia tomistów”) został nadany Kapreolusowi przez Bernardina Tomitana (1517–1576) i przez Arcangela Mercennaria, ucznia Akwariususa (*meus condiscipulus*). Ostatnie zdania swego traktatu Akwarius kreślił już w Neapolu (*Datum Neapoli in conventu Sancti Dominici 1587, die 4 Septembris*), gdzie jako *regius atque publicus metaphysicus* zmarł w 1591 r. i w tymże konwencie został pochowany.

Największą troską Mateusza Akwariususa było pragnienie ukazania, że istnieje naprawdę tylko jedna *vera philosophia*, a widział ją w **zgodnej tradycji filozoficznej** myśli Platona, Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Miała to być pełna *concordia rationis et fidei*, szczególnie w tak newralgicznym wówczas dla filozofii i wiary punkcie, jakim była kwestia nieśmiertelności osobowej duszy ludzkiej. Im któryś z filozofów bardziej się od owej tradycji przez swój pogląd oddalał, tym dalszy się stawał „prawdziwej filozofii” Akwariususa i to niezależnie od tego, czy był to myśliciel pogański, czy też chrześcijański teolog. W konsekwencji Akwarius dokonał tu dychotomicznego podziału wszystkich myślicieli na zwolenników i przeciwników nieśmiertelności duszy.

⁵ B. Nardi, *Aquario Mattia*, [w:] *Dizionario biografico degli Italiani*, a cura di Farrabino, t. III, Roma 1961, s. 654–655.

⁶ Oto pełne tytuły dołączonych przez Akwariususa rozpraw:

Disputationes contra aliquos philosophos, Eiusdem R.P. Magistri Matthiae Aquarii. *Quae ad ea, quae in physicis tractantur, non parum sunt utiles*:

– Disputatio prima: *De mixtione elementorum, in qua ostenditur elementa in mixto remanere virtualiter*, PHYS, s. 207–215.

– Disputatio secunda: *De potentia materiae primae eiusque natura*, PHYS, s. 215–222.

– Disputatio quarta: *In qua ostenditur formam esse praestantiorē compositio, contra aliquos Philosophos oppositum asserentes*, PHYS, s. 229–233.

⁷ R. P. F. Matthiae Aquarii, O. P., regii ac publici metaphysici in almo Studio Neapolitano, *Annotationes super quatuor libros Sententiarum Ioannis Capreoli... adiecto quoque pulcherrimo tractatu de controversiis inter D. Thomam et caeteros theologos ac philosophos*, Venetiis 1588–1589. Przt. za B. Nardi, dz. cyt., s. 655.

W grupie zwolenników, i w takiej właśnie kolejności, Akwarius wymienia następujących filozofów: Platon, Sokrates, Pitagoras, Teofrast, Temistiusz, Seneka, Cyccero, Symplicjusz, Filoponos „i wśród łacinników *eorum princeps D. Thomas, Romanus Egidius, Suessanus* [Augustyn Nifo] i wielu innych, którzy jednogłośnie stwierdzali, że dusze są nieśmiertelne”⁸. Do tej grupy zalicza Akwarius również Awerroesa, „który nie był w stanie siebie przekonać, że dusza jest śmiertelna”. Bo chociaż wielu z nich błędziło, przyjmując czy to monopsychizm czy określoną ilość dusz, czy też różne wyznaczając im miejsca wiecznego przebywania, jak „panujące nad nimi gwiazdy” lub „Elizejskie Pola” (jak podaje Plutarch), albo też jak Pitagoras, który „wpadł w takie szaleństwo, [że mniemał], iż dusze wędrowały z ciała do ciała”, „to przecież, pomimo wszystko, wniosek ich był taki, że dusza nasza jest nieśmiertelna”⁹.

Drogi jednak, które prowadziły owych myślicieli do akceptacji nieśmiertelności duszy, były bardzo różne. Akwarius wymienia ich dziesięć. Nie poświęca im krytycznej uwagi, lecz tylko krótko wyjaśnia ich istotę. Nie są to więc dowody, chociaż szczególnie dwa ostatnie wydaje się jako takie traktować, lecz jedynie drogi (*viae*), które pewnych myślicieli do takiego przekonania wiodły. Tutaj ograniczymy się do ich wyliczenia. Są to: 1) *via motus* – droga ruchu, której użył Platon i Cycceron¹⁰; 2) *via beatitudinis* – droga szczęścia, które dusza osiąga w poznaniu abstrakcyjnym (Archelaos)¹¹; 3) *via virtutis* – droga cnoty, usensowniająca pozytywny trud i wysiłek człowieka (Orfeusz)¹²; 4) *via remunerationis* – droga odpłaty za dobro lub zło (Speuzyp)¹³; 5) *via vindictae* – droga pomsty, jakiej z natury ludzie pragną na przykład na tyranach (Apulejusz)¹⁴; 6) *via legum* – droga praw pojętych jako *lex gentium* Egipcjan i Rzymian, ale nie Mojżesza, ani też lu-

⁸ QAN, s. 156 a.

⁹ Por.: *Pythagoras incidit in illam insaniam, quod transmigrabant animae, de corpore in corpus. [...] nihilominus conclusio eorum erat animum nostrum esse immortalem, medium quo utebantur ad hanc astruendam conclusionem varium quoque erat, QAN, s. 156 a.*

¹⁰ Por.: *Dum quidam viam motus acceperunt dicentes, quod semper movetur, immortale est, quia quod aliud movet et ab alio movetur, cum habet terminum motus, habebit et terminum vitae; igitur quod seipsum movet, quia nunquam se deserit, nunquam cessat moveri: propterea erit immortale, sed anima seipsam semper movet, quandoquidem ipsa est fons, et principium motus: igitur anima ipsa immortalis erit. Hac via usus est D.Plato, usus est etiam, et Cato introductus a Cicerone in libro de senectute, QAN, s. 156 a.*

¹¹ Por.: *Quidam usi sunt via beatitudinis, quia anima nostra est capax beatitudinis quae consistit in cognitione abstractorum. [Na marginesie: Archelaus, Orpheus], QAN, s. 156 a.*

¹² Por.: *Quidam via virtutis, quia si anima esset mortalis tunc nulla prorsus esset virtus, nullaque fortitudo, et quod in nullo casu quantumque urgentissimo mors subeunda esset, QAN, s. 156 a.*

¹³ Por.: *Quidam via remunerationis quandoquidem nullum bonum irremuneratum relinquitur, neque malum aliquod impunitum, QAN, s. 156 a.*

¹⁴ Por.: *Aliqui viam vindictae, quoniam naturale est hominibus appetere vindictam tyrannorum, et male operantium, et naturalis appetitus frustrari non potest, oportet ut debeantur eis poenae secundum sensum, quae multoties in vita ista non videntur, QAN, s. 156 a.*

dów chrześcijańskich (Solon)¹⁵; 7) *via apparentiae* – ukazywanie się dusz zmarłych ludzi w miejscach, gdzie nigdy nie byli za życia i gdzie prochy ich nie spoczywają¹⁶; 8) *via libertatis* – droga wolności, która wynika z poczucia człowieka, że czyny jego nie są zdeterminowane, lecz wolne (Porfiriusz, Kalcydiusz)¹⁷; 9) *via simplicitatis* – droga tego co proste (niezłożone), jak dusza będąca substancją prostą i niezłożoną z materii i formy oraz istniejąca *per se* nie może ulec zniszczeniu (Jamblich, Arystoteles, Akwinata)¹⁸; 10) *via operationis* – droga intelektualnych działań poznawczych (*intellectionis*), które wskazują, że umysł wraz z swymi władzami, jest niematerialny i nie jest związany (*immistus*) z materią; „jest to – według Akwariusza – droga najbezpieczniejsza, najprawdziwsza i najprostsza (*via rectissima*) ze wszystkich, którą posłużyli się Arystoteles i św. Tomasz w wielu miejscach swojej nauki”¹⁹.

Przeciwników nieśmiertelności duszy, to znaczy tych, którzy mniemali, że jest ona śmiertelna, „była również liczna grupa, a ich przywódcą (*princeps*) był Aleksander. Był on do tego stopnia znaczącym [autorem] pośród [autorów głoszących doktrynę], że peripatetykiem można było nazwać tylko i wyłącznie aleksandrystę”²⁰. Wydaje się, że Akwarius, chcąc przeciwstawić się powyższemu mniemaniu, wskazał na innych autorów, takich jak na przykład Franciszek de Sylvestris, którzy powinni uchodzić za *principes peripateticae disciplinae*. Wymownym tego dowodem są nawet karty tytułowe Franciszkowych *Kwestii* do trzech ksiąg *O duszy* i do ośmiu ksiąg *Fizyki*, które wydał Akwarius, zostały zaopatrzone w rysunek medalionu z profilem autora, wokół którego biegnie wymowny napis: *Vera Aristotelis Stagiritae efigies [!] peripateticae disciplinae Principis*. Sugeruje to, że idzie tu nie

¹⁵ Por.: *Quidam via legum, si quidem posita mortalitate animorum, omnes leges essent falsae, quae statuunt ipsos esse immortales, non loquor modo de lege Moysi quam Iudaei sequuntur, et de lege nostra, quae evidentissime asserunt animam nostram esse immortalem sed de legibus gentium ut puta Aegyptiorum, et Romanorum, quae hoc etiam publice edocebat*, QAN, s. 156 ab.

¹⁶ Por.: *Quidam via apparentiae, apparent enim multotiens animae defunctorum nobis qui vivimus [sic!], non tantum in coemeterijs [!], in quibus sepulta sunt eorum corpora, sed etiam in proprijs domibus, quae utique non appaerent, si destruerentur destructo corpore*, QAN, s. 156 b.

¹⁷ Por.: *Quidam via libertatis, qua homo semper utitur in suis operibus, quia Deus cum sit prima causa movens et naturales causas, et voluntarias, sicut naturalibus causis movendo, non aufert quin operam earum sint naturalia, hic movendo causas voluntarias non aufert quin opera earum sint voluntaria, et ex hoc nascitur quod anima sit immortalis, quia utitur libertate*, QAN, s. 156 b.

¹⁸ Por.: *Quidam via simplicitatis, quia corruptio sit per hoc quod forma separatur a materia: anima rationalis, cum sit substantia simplicissima, per se subsistens, non composita ex materia et forma, et per se ei competit esse, non potest ab ea ipsum separari, sequitur eam esse aeternam. [Na marginesie: Iamblicus, Thomas Aq.], QAN, s. 156 b.*

¹⁹ Por.: *Aliqui via operationis, scilicet intellectionis, et potentiae nempe intellectus qui est immaterialis, et immistus [sic!], et haec est via rectissima, qua usus est Aristoteles et S. Thomas pluribus in locis suae doctrina*, QAN, s. 156 b.

²⁰ Por.: *Qui vero existimaverunt animam esse mortalem. Multi quoque fuerunt, quorum princeps fuit Aleksander, qui in doctrina peripateticorum adeo magnus erat, ut nullus peripateticus esset nisi Alexandreus diceretur*, QAN, s. 156 b.

tylko „o prawdziwy kształt” doktryny Arystotelesa, ale bardziej jeszcze o to, aby była to „jedyna prawdziwa jej postać”, której jednym z przywódców miałby być Franciszek de Sylvestris. On sam z pewnością nie widział tego w ten sposób. Wprawdzie w *Komentarzu do summy filozoficznej* przyznaje wyraźnie, że jego zadaniem jest właściwe interpretowanie i obrona myśli Tomaszowej przed wszelkim jej zniesławieniem²¹, ale chyba nie jest to równoznaczne z twierdzeniem, że Tomaszowa, a tym bardziej szkoły tomistycznej interpretacja filozofii Arystotelesa jest jedynie prawdziwą jej wersją. Zostało to raczej Ferrareńczykowi przypisane przez jego komentatorów i to głównie przez Akwariusia.

Do całej grupy swoich przeciwników intelektualnych Akwarius podchodzi z wyraźnym zaangażowaniem emocjonalnym. Traktuje ich jak wrogów katolickiej wiary. W pierwszej swojej *Additio* do kwestii X Franciszkowych *Quaestiones in libros De anima* nazwiska ich pomija milczeniem. Odsyła natomiast czytelnika do pism tych autorów, którzy interpretują problem nieśmiertelności duszy zgodnie z pojętą przez niego koncepcją *vera philosophia*. Oprócz Franciszka de Sylvestris, którego pisma i argumentację Akwarius szczególnie preferuje, wymienia ich pięciu: św. Tomasza z Akwinu, Hervaeusa Natalisa (zm. 1323), Franciszka Toletusa (1532–1596), Augustyna Suessanusa [Nifo] (1473–1546) i Chryzostoma Javelli (ok. 470–1538). Oni to, zdaniem Akwariusia, „w sposób wystarczający rozstrzygnęli wszystkie argumenty, które przeciw tej prawdzie mogą być przytoczone”²².

Kwestią dosyć trudną do wyjaśnienia pozostanie, dlaczego pośród tych autorów Akwarius umieścił Hervaeusa, jako filozofa, który jakoby przyjmował niewątpliwie, że według zasad nauki Arystotelesa da się pozytywnie udowodnić nieśmiertelność duszy. Przecież już Chryzostom Javelli wyraźnie pisał, że Hervaeus Natalis sądził wręcz przeciwnie, a przynajmniej miał bardzo poważne co do tego wątpliwości²³. Sam Akwarius tego nie dostrzegł lub może nie chciał umniejszać sławy

²¹ Deklarację tę wypowiada Franciszek na marginesie dyskusji z Giovannim Pico della Mirandola: *Quia autem meum institutum est, non aliorum opiniones impugnare sed tantum S.Thomae dicta in hoc libro interpretari, eaque ab omni calumnia defendere, in impugnatione huius opinionis non immorabor, sed ad obiecta respondebo*. Fr. Francisci de Sylvestris Ferrariensis O.P., *Commentaria in libros quatuor Contra Gentiles S.Thomae de Aquino*, ed. novissima, cura ac studio J. Sestili, vol. III, Romae 1901, s. 486.

²² *Additio* [I] Aquarii ad q.X, QAN, s. 115 b.

²³ Javelli pisze, że według Hervaeusa Arystoteles w kwestii powyższej miał wątpliwości, lecz ostatecznie: *magis declinavit ad partem negativam, scilicet quod non remanet [anima] post corpus*. Gdy zaś zarzucono Hervaeusowi, że Filozof nie może się wahać, ponieważ według zasad jego filozofii jest niemożliwe, żeby dusza była nieśmiertelna: *Ad hoc respondens Hervaeus dicit 'quod non est necesse quicquid implicite continentur in principiis doctrinae alicuius auctoris sit expressa sententia sua'. Unde inquit Hervaeus, 'licet Aristoteles sit magis declinans ad mortalitatem quam ad oppositum consideratis principiis doctrinae suae, tamen non sequitur, quod haec sit expressa sententia sua: immo potuit remanere dubius'*. (Javelli, *Quodlibet* lib. I, cap. 2). Przytaczam za: E. Gilson, *Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVIe siècle*, „Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age”, 1961, 36, s. 267–268.

dominikańskiego generała, który przyczynił się przecież do kanonizacji Tomasza z Akwinu. Jak było naprawdę, pozostanie to już tylko jego osobistą tajemnicą.

Akwarius swoją krótką pierwszą *Additio* do X kwestii kończy swoistym „dekalogiem”, który jest pewnego rodzaju ewenementem w dziejach nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego. Otóż zebrał on wszystkie rozstrzygnięcia pięciu wyżej wspomnianych autorów w formę dziesięciu zwięzłych tez, które jego zdaniem obrazują pełną zgodność filozofii Arystotelesa z wiarą katolicką w niezwykle trudnym zagadnieniu nieśmiertelności indywidualnej duszy ludzkiej. Po pierwsze, dusza ludzka jest stworzona przez Boga²⁴. Po drugie, każdy człowiek ma swoją indywidualną duszę, która jest stwarzana wraz z jego ciałem. Jest to zdaniem Akwariusia zgodne z poglądem wyrażonym przez Arystotelesa w jego *Metafizyce*²⁵. Po trzecie, dusza jest nieśmiertelna w ten sposób, że nie ginie po zniszczeniu ciała. I twierdzenie to jest również, w mniemaniu Akwariusia, zgodne z myślą Stagiryty²⁶. Po czwarte, dusza, mimo że jest substancją istniejącą sama przez się i jest od materii niezależna, to jednak ona ożywia ciało i jest jego aktem²⁷. Po piąte, zdaniem Akwariusia, prawda wiary katolickiej, że dusza intelektualna jest nieśmiertelna i wieczna jest również wnioskiem filozoficznym, który da się uzasadnić drogą racji czysto rozumowych²⁸. Po szóste, dusza nasza powtórnie połączy się z ciałem, aby się już nigdy od niego nie oddzielić²⁹. Po siódme, dusza, pozostając w stanie oddzielenia od ciała, będzie miała inny sposób poznawania intelektualnego, o czym, zdaniem Akwariusia, można również wywnioskować z nauczania Arystotele-

²⁴ *Et sic resolutae solutiones argumentorum omnium, quae adduci possunt contra istam veritatem [tzn. skierowane przeciw nieśmiertelności duszy ludzkiej], quae his paucis propositionibus clauditur: Prima est, Anima est creata a Deo, QAN, s. 115 b.*

²⁵ Por.: *Secunda est, singulorum hominum sunt singulae animae, et simul creantur, et infunduntur, et tenuit Aristoteles, ut sumitur ex 12 metaph, QAN, s. 115 b.* Akwarius powołał się tu na ten fragment *Metafizyki* (XII, c. 3, 1070 a), w którym Arystoteles stwierdza jedynie (jak twierdzą zgodnie jego komentatorzy), że intelektualna dusza ludzka zaczyna swoje bytowanie wraz z ciałem, ale wyraźnie pod znakiem zapytania pozostawił jej indywidualne trwanie po śmierci ciała.

²⁶ Por.: *Tertia est, Anima est immortalis ita quod numquam desinit perempto corpore, haec etiam est de mente Aristotelis 12 metaph. ubi ait animam non praecedere corpus, remanere tamen post nihil prohibet, QAN, s. 115 b.*

²⁷ Por.: *Quarta est, Anima licet substantia per se subsistens idest independens a materia vivificat tamen corpus et est actus, QAN, 115 b.* Teza ta jest wyraźnym nawiązaniem do stanowiska św. Alberta Wielkiego, który w swojej koncepcji człowieka próbował pogodzić stanowiska Platona i Arystotelesa.

²⁸ Por.: *Quinta est, Anima intellectiva est immortalis et aeterna, secundum philosophiam naturalem, quia pluribus rationibus naturalibus et necessariis haec conclusio probari potest, ut probat D. Thomas locis supra citatis, QAN, s. 115 b.* Akwarius powołuje się tutaj na następujące teksty św. Tomasza: Sth. p. I, q. 75, art. 6; oraz CG II, c. 78.

²⁹ Por.: *Sexta, Anima nostra reunietur corpori, nec in aeternum separabitur, QAN, s. 115 b. 116 a.*

sa³⁰. Po ósme, dusza oddzielona będzie uwolniona od wszelkich pożądań cielesnych. Natomiast Arystoteles mówi tu, że namiętności zmysłowe (*passiones corporis*), takie jak miłość, nienawiść i wszystkie inne tego rodzaju doznania znikną wraz ze zniszczeniem ciała. Pozostanie jedynie intelekt, „który jest czymś boskim i niedoznającym (*impassibile*)”³¹. Po dziewiąte, dusza oddzielona zachowa swoją wiedzę, gdyż pozostaną w niej poznawcze formy intelektualne. W poznawaniu swoim dusza nie będzie potrzebowała już więcej wyobrażeń. Akwarius odwołuje się tu do autorytetu teologicznego Ojca Kościoła św. Hieronima³². W ostatnim, dziesiątym zdaniu Akwarius stwierdza, że w życiu przyszłym człowiek zachowa swoje cnoty moralne, chociaż racja ich zachowania będzie inna niż w życiu doczesnym³³.

Do powyższego „dekalogu wskazań i zgodności filozoficzno-teologicznych” Mateusz Akwarius dołącza jeszcze zalecenie i przestrożę dla każdego katolika: „Powyższe wskazania każdy katolik powinien podtrzymywać, dodając do nich napomnienie naszego Zbawiciela, który mówi: »Nie lękajcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą, lecz raczej bójcie się tego, który może zatracić i duszę i ciało«. A w innym miejscu: »Kto nienawidzi duszy swojej na tym świecie, zachowa ją na życie wieczne«. A św. Paweł Apostoł [poucza]: »Jeżeli w tym życiu tylko nadzieję pokładamy, to jesteśmy bardziej od wszystkich ludzi godni politowania«. Stąd argumentując bezmyślni wołają: »Jedźmy i pijmy, bo jutro pomrzemy!« [Apostoł] przestrzega: »Nie ludźcie się! Wskutek złych rozmów psują się dobre obyczaje«”³⁴.

W ten retoryczny i bardziej mentorski niż merytorycznie zasadny sposób argumentacji Akwarius usiłował ostatecznie zamknąć wielowiekowy spór filozofii i teologii chrześcijańskiej, proponując kompromis w najbardziej newralgicznym jego punkcie. Był to jednak konkordyzm połowiczny i nie mógł zostać zaakcepto-

³⁰ Por.: *Septima propositio est, Anima separata in alio statu habebit alium modum intelligendi, haec potest etiam colligi de mente Aristotelis*, QAN, s. 116 a.

³¹ Por.: *Octava, In Anima separata non remanent appetitus corporei, unde Aristoteles ait 'amare, odire, et aliae passiones corporis destruuntur corpore corrupto, sed intellectus est divinum aliquid, et impassibile'*, QAN, s. 116 a.

³² Por.: *Nona, In anima separata remanent habitus scientifici, quia servatis speciebus intelligibilibus tunc non indiget phantasmate. Hinc Hieronimus ait 'discamus in terris quorum scientia perseveret nobis in coelis'*, QAN, s. 116 a.

³³ Por.: *Ultima propositio est. In alio statu remanent virtutes morales in hominis, licet alia ratione quam hic*, QAN, s. 116 a.

³⁴ Por.: *Propositiones istas quilibet catholicus substinere debet addendo verba Salvatoris nostri dicentis, nolite timere eos qui occiderunt corpus, animam autem non possunt occidere sed potius timete eum, qui potest et animam, et corpus perdere [Mt 10, 28], et alibi, qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodiet eam [J 12, 25]. Et Paulus Apost. si in hac vitam tantum sperantes sumus, miserabiliores essemus omnibus hominibus. Unde arguens insipientes qui cantabant, manducemus, et bibamus, cras enim moriemur; subdit, nolite seduci, corrumpunt bonos mores colloquia etc. [I Kor 15, 19; 32–33]. Propterea Eccl. scribitur, spiritus redeat ad Deum qui dedit illum etc.*, QAN, s. 116 a.

wany w świetle nowych badań i dobrze już wówczas rozwiniętej krytycznej metody historyczno-filologicznej.

Powracając do drugiej *Additio* do kwestii X i wspomnianej już grupy Aleksandra z Afrodyzji, Akwarius zaznacza, że spośród łacinników również niektórzy poszli za Aleksandrem i wymienia trzech współczesnych sobie autorów: Piotra Pomponazziego, który go naśladował „w pewnym osobliwym traktacie swoim”³⁵, a tuż za nim kardynała Kajetana „z naszego zakonu”, który odpowiadając na postawione na wstępie swego komentarza do *De anima* pytanie: „Jeśli dusza posiada działanie własne, to jest [od ciała] oddzielona, jeśli [zaś takiego działania] nie posiada, to [oddzielona] nie jest”, ostatecznie stwierdza, „że według myśli Arystotelesa jest ona śmiertelna”³⁶. Na trzecim miejscu natomiast Akwarius nieco szerzej zreferował, a następnie podjął polemikę z zarzutami skierowanymi przeciw nieśmiertelności duszy, które wysunął w swoim dziełku *De mente humana* aleksandrysta Portius Neapolitanus [Szymon Porta lub Porzio]³⁷.

Szymon Porzio (1469–1554) był studentem, a potem prawie przez całe swoje życie, jeśli nie liczyć krótkiej przerwy, profesorem w *Studium* w Pizie. Podjął się zbadania i zinterpretowania całej polemiki, jaka się wówczas toczyła wokół nieśmiertelności duszy, aby móc samemu ustalić w niej miejsce prawdziwej myśli Arystotelesa historii. Owocem tych poszukiwań było dzieło: *De humana mente disputatio*. Zdaniem G. Di Napoliego „zostało ono napisane w tak pięknej łacinie, jaka była zupełnie obca barbarzyńskiej lingwistyce wcześniejszych arystotelików”³⁸. W mniemaniu autora *De humana mente* właściwie pojęta nauka Stagiryty

³⁵ Por.: *Hunc sequuti [sic!] sunt nonnulli ex latinis, ut est Petrus Pomponatius [!] Mantuanus in quodam peculiari tractatu suo. Additio [II] Aquarii ad q. X, QAN, s. 156 b.* Akwarius ma tu na uwadze opublikowany w 1516 roku przez Piotra Pomponazziego głośny *Tractatus de immortalitate animae* (*O nieśmiertelności duszy*, przeł. M. Cytowska, oprac. i wstęp L. Szczucki, Warszawa 1980).

³⁶ Por.: *Caietanus [sic!] ex ordine nostro, qui exponens tertium de anima in expositione 2. cap. putavit se ad mentem Aristotelis loqui, utendo fundamento posito ab eo in proemio primi libri de anima: 'si anima habet operationem propriam est separabilis, si non, non': ex quo deducit ipsam esse mortalem ad mentem Aristotelis, QAN, s. 156 b.*

³⁷ Por.: *Portius quoque Neapolitanus, in quodam libello de mente humana, substituit eandem opinionem confirmando idem fundamentum, quia cum anima sine phantasmate [sic!] intelligere non possit, sequitur ipsam interire ad corporis desitionem [...]. QAN, s. 156 b.* Chodzi tu o dzieło: Simonis Portii Neapolitani, *De humana mente disputatio*, Florentiae, apud Laurentium Torrentinum, 1551. Pełniejszą bibliografię na temat Szymona Porzia i szersze omówienie jego poglądów podaje G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino 1963, s. 354–357, 361–363 i in. Wspomina też o nim zdawkowo: B. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze 1958, s. 372, 424, 429, 448.

³⁸ Ta opinia Di Napoliego wydaje mi się zbyt uproszczona, jeśli się weźmie pod uwagę np. takich arystotelików jak Teodor Gaza, czy Jan Argyropulos i wielu innych z przełomu wieków XV i XVI. W każdym razie trudno taką opinię wywnioskować z przytoczonego tam przez Di Napoliego (dz. cyt., s. 355, przyp. 61) przypisu: „Anche il F. Fiorentino giudica il Porzio superiore al Pomponazzi: „Il presente libro del Porzio vince il celebre opuscolo di P. Pomponazzi *De immortalitate*”

trzymała się drogi pośredniej pomiędzy zwolennikami absolutnej nieśmiertelności duszy, a stronnikami jej absolutnej śmiertelności. W tym też aspekcie Porzio mówi o „czymś boskim” w duszy, dzięki czemu człowiek przewyższa inne zwierzęta „dostojeństwem i godnością” i w konsekwencji ujmuje człowieka jako byt o „dwojakiej naturze”³⁹.

Taki punkt wyjścia Porzia bardzo przypomina początek traktatu *De immortalitate animae* Piotra Pomponazziego. Porzio zamierza go naśladować nie tylko na wstępie, lecz również w doktrynie. Wprawdzie nie dorównywał umysłowością Pomponazziemu, ale przewyższał go przygotowaniem filologicznym. Ponieważ był dobrze zaznajomiony z językiem greckim, mógł przeto dogłębniej penetrować oryginalne teksty i skonfrontować takich komentatorów, jak Filiponos, Symplijusz czy Temistiusz, z takimi jak Awerroes i Aleksander z Afrodyzji, którzy rzadko byli konfrontowani w wyjaśnianiu tekstów arystotelesowskich⁴⁰. W swoich niby tylko egzegetycznych badaniach Porzio zajmuje jednak stanowisko zdecydowanie aleksandrystyczne. Jest ono w ogólności takie samo, jak stanowisko Pomponazziego. Uważał bowiem, że problematyka nieśmiertelności duszy należy do kompetencji „fizyka” (*physicus*), który jest specjalistą w dziedzinie *philosophia naturalis*; wiara w nią nie wkracza i wkraczać nie powinna. Z drugiej strony jednak, *philosophia naturalis* jest ujmowana tak, jak ją widział Arystoteles i to właśnie według niej mamy wypowiadać się na temat duszy⁴¹. Takie stanowisko nie mogło nie wzbudzić ostrego sprzeciwu Akwariusza. Czy jednak znajduje on wystarczająco zasadne argumenty, by się temu przeciwstawić?

tate animae, non solo per la eleganza della forma, ma per la maggiore larghezza di dimostrazione... Questa dissertazione sulle mente humana é a mio giudizio il miglior libro di critica aristotelica che noi possiamo vantare nel Risorgimento”. (F. Fiorentino, *Studi e ritratti della Rinascenza*, Bari 1911, p. 143). Bezsprzecznie Fiorentino ma słuszność, co do tego, że dzieło Porzia przewyższa co do formy i argumentacji traktat Pomponazziego. Jest też ono dużo bardziej krytyczne niż inne pisma arystotelików tego czasu, ale trudno się zgodzić, jak chce Di Napoli, że przewyższa je również „elegancją języka łacińskiego”.

³⁹ Oto fragment *De humana mente* (p. 5), przytoczony przez Di Napoliego (dz. cyt., s. 355): *Hac quoque ratione ac via, de animo homini agens, eum nec omnino aeternum esse nec penitus aboleri edocet, sicque factum est ut aliquid in homine esse divinum deprehendatur, quo is, Natura duce, caeteris animantibus praestantia ac nobilitate anteeat, nec quicquam, quod sensibus adversetur, decrevisse convincatur, cum nemo sit qui non iudicet hominem ancipitis esse naturae.*

⁴⁰ Di Napoli (dz. cyt., s. 355) pisze, że „komentatorzy ci nie byli nigdy w wyjaśnianiu tekstów arystotelesowskich zestawiani”. W tej sytuacji, moim zdaniem, Franciszek de Sylvestris byłby jednym z pierwszych w nowożytności, który próbował to uczynić.

⁴¹ Por.: *Si cum physico disputationem propositum est inire, theses et fundamenta communia esse debent... Cum hi philosophi physica pronuntiata cum sanctissimis et verissimis nostrae religionis decretis confundant, quod inde colligunt ac concludunt, nec religiosum nec physicum minimeque cum rebus ipsis respondens fuerit, optimo igitur iure eiusmodi ceu [sic!] non naturales philosophos schola Peripatetica reicit.* (*De humana mente*, p. 12–13). Przyt. za: Di Napoli, dz. cyt., s. 356.

Z postacią Szymona Porzia wiążą się jeszcze dwa zagadnienia mające ścisły związek z omawianą tutaj problematyką. Pierwszym z nich jest tak istotne rozróżnienie trzech znaczeń pojęcia „intelektu oddzielnego” (*choristón – intellectus separatus*), którego rzeczywiście użył Arystoteles. Według Porzia może ono znaczyć zarówno: *distinctus, transcendens*, jak też *subsistens*; jednak w zastosowaniu do umysłu ludzkiego pozostaje tylko znaczenie pierwsze⁴². Czy zatem nie powinno się już więcej mówić o nieśmiertelności? Porzio odpowiada, że nie chodzi o to, by o niej nie mówić, ale o to, by inaczej ją pojmować, to znaczy tak, że jedynie czyny człowieka mają moc stać się nieśmiertelne⁴³. Naturalne pragnienie poznania Boga jako najwyższego dobra nie wskazuje bowiem wcale, według Porzia, na transcendencję naszej duszy, „gdyż płynie ono nie z wieczności natury, lecz raczej z jej niedoskonałości i słabości. Przeto największe pragnienie poznania Boga obwieszcza największą niedoskonałość” człowieczą⁴⁴.

Drugim zagadnieniem jest informacja, przekazywana w licznych opracowaniach dotyczących tego okresu, że problematyka duszy była wówczas jedną z tych, które najbardziej pasjonowały umysły ówczesnej studiującej młodzieży. Wiadomość tę przekazał potomnym właśnie Szymon Porzio. To on bowiem, gdy proponował swoim studentom wykład na temat ksiąg *Meteorologii* Arystotelesa, usłyszał w odpowiedzi „ich jednogłośnie domaganie się wykładów problematyki dotyczącej duszy”⁴⁵. Pozwoliło to M.-H. Laurentowi na wysnucie uzasadnionego wniosku, że „w momencie, gdy we Florencji był drukowany (1510) *Komentarz* Kajetana do *De anima*, kwestia nieśmiertelności duszy budziła powszechne zainteresowanie”⁴⁶.

W *De mente humana* Porzio poddał na nowo analizie wszystkie teksty Arystotelesa będące przedmiotem kontrowersji i wyliczył siedem zasad filozoficznych, którym – jego zdaniem – sprzeciwia się stanowisko tych, którzy podtrzymują twierdzenie o filozoficznej dowodności nieśmiertelności duszy. „Pierwsza z nich jest taka, że to co wieczne, nie może bezpośrednio jednoczyć się z rzeczą zniszczalną; więc wieczna być nie może. Druga [mówi, że] ponieważ wszystko, co po-

⁴² (*De humana mente*, p. 60–62). Di Napoli (dz. cyt., s. 357) uważa, że Porzio jest pierwszym arystotelikiem, który wyraźnie rozróżnił owe trzy znaczenia i nie zatrzymał się tylko na jednym z nich, tj. na znaczeniu *separabilis* lub *separatus*.

⁴³ Por.: *Quamquam sumus mortales, opere tamen intellectus, quantum in nobis est, immortales fieri conamur.* (*De humana mente*, p. 96). Przyt. za: Di Napoli, dz. cyt., s. 357.

⁴⁴ Por.: *Non igitur quia intellectus noster summe desiderat cognitionem Dei, iccirco est immortalis, quoniam insitum est naturae hominis cognoscere quod est summe intelligibile, atque id non ex aeternitate naturae, sed potius ex imperfectione et imbecillitate proficiscitur... Summe igitur appetere cognitionem Dei summam imperfectionem arguit.* (*De hum. mente*, p. 97). Przyt. tamże.

⁴⁵ Wiadomość tę relacjonuje Francesco [sic!] Spina w liście do Piotra Vettori. Podają za: M.-H. Laurent, *Introductio: Le Commentaire de Cajétan sur le „De Anima”*, [w:] Thomas de Vio Cardinalis Caietanus, *Commentaria in De anima Aristotelis*, ed. cur. P. I. Coquelle, Romae 1938, s. XII–XIII (dalej skrót: TKC I).

⁴⁶ Tamże.

wstaje, powstaje za pośrednictwem ruchu, a rzeczy przezeń powstające, marnieją z upływem czasu, więc dusza nie może być wieczna. Trzecia zasada głosi, że to co wieczne, nie może doskonalić się pod wpływem rzeczy zniszczalnej, jednak dusza jest doskonała przez rzeczy materialne, gdyż doskonalili się przez poznawanie bytów materialnych [...]. Czwarta zasada jest taka, że to co nieśmiertelne nie może być zasadą odżywiania, wzrostu i doznań zmysłowych, ponieważ jednak dusza ludzka jest zarazem wegetatywna, zmysłowa i rozumna, jest więc zasadą formalną odżywiania; przeto nie jest naprawdę nieśmiertelna. Piąta zasada [stanowi], że definicji nie można oddzielać od tego, co ona definiuje, ale przecież to, że jest ona aktem ciała itd., jest definicją duszy jako duszy, jeśli więc ciało zostanie odjęte, nie będzie dłużej duszą. Szósta [natomiast stwierdza], że nic nie jest bezczynne, jeśli zaś dusza byłaby nieśmiertelna, wówczas byłaby bezczynna, ponieważ nie posiada ciała, które mogłaby poruszać i wyobrażeń, przy pomocy których by poznawała. Siódma [opiera się na tym], co zawiera pierwsza księga *O powstawaniu i ginięciu*, gdzie Arystoteles wyraził sprzeciw wobec tych, którzy mniemali, że dusza powstaje z atomów; powiedział [bowiem], iż to co oni głoszą jest bezsensowne i podsumował w ten sposób, że dusza nie powstaje z atomów, ani też nie powstaje w żaden inny sposób z nicości, gdyż jak [głosi] powszechna opinia filozofów: z nicości [tylko] nic (*ex nihilo nihil*). A zatem, kto przyjmuje, że dusza jest wieczna, lub że powstaje z nicości, lub że poznaje bez wyobrażeń, zaprzecza wszelkiemu sensowi, dlatego wielu z wspomnianych uczniów tegoż człowieka obeznanego z filozofią jest zdania, iż o nieśmiertelności duszy można wiedzieć jedynie na [podstawie] objawienia i przyjmować [tę prawdę] wiarą, nie można natomiast jej nabyć drogą naturalnego i filozoficznego poznania⁴⁷.

⁴⁷ Akwarius pisze: [Portius] *adversari dicit istam conclusionem de immortalitate animae, multis principii Philosophiae, quorum primum est, quod aeternum non potest uniri immediate rei corruptibili, igitur aeterna esse non potest.*

Secundum est, quia omne quod fit, mediante motu producitur, sed quae motu fiunt, tempore marcescunt, ergo anima non potest esse aeterna.

Tertium principium est, quod aeternum non potest perfici a re corruptibili, sed anima perficitur a rebus corruptibilibus, cum perficiatur ab intelligibilibus materialibus 3. de anima.

Quartum principium, quod immortale non potest esse principium nutritionis, augmenti, et sensationis, sed anima humana cum sit eadem nutritiva, sensitiva, et intellectiva, est principium formale nutritionis; igitur non est vere immortalis.

Quintum principium, quod definitio non potest separari a definito; sed esse actum corporis etc. est definitio animae ut anima; igitur dempto corpore non erit amplius anima.

Sextum principium est, quod nihil est ociosum [!] in natura, si anima esset immortalis tunc esset ociosa [!]; quia non habet corpus quod moveat, et phantasmata, quibus intelligat.

Septimum, quod habetur primo de gener[atione et corruptione] contra illis qui dicebant animam generari ex atomis dicebat Ar[istoteles] contra, quoniam isti negant omnes sensus et sic concluderebat animam non generari ex atomis, nec aliquo alio modo fieri ex nihilo, quia ex nihilo nihil, sic ex communi consensu Philosophorum; igitur qui ponit animam aeternam, vel fieri ex nihilo, vel eam intelligere sine phantasmate negat omnes sensus; propterea concludunt multi

Należy jednak zauważyć, że u obydwu antagonistów, tak u Porzia, jak i u Akwariusa, decydującą rolę grają raczej autorytety niż rozumowe racje. Jednemu i drugiemu inna przyświeca koncepcja *vera philosophia*. Obydwaj też pozostali jakby niewrażliwi na to, co już się wcześniej na ten sam temat, w niemal identycznych kontrowersjach dokonało. Gdyby bowiem polemika, jaka przetoczyła się pomiędzy Pomponazzim i Javellim, została dostatecznie przez nich zgłębiona, mogliby znacznie zmodyfikować swoje stanowiska. Javelli bowiem w liście do Pomponazziego, „wyprzedzając swoje własne rozwiązania – jak pisze Gilson – znalazł formułę jasną i decydującą: »Rozwiążę wszystkie, których mi dostarczysz, argumenty uzasadniające śmiertelność nie po to, aby je przedstawić w świetle zasad Arystotelesa, lecz w odniesieniu do świętej teologii i filozofii, której my się trzymamy, która powinna służyć naszej katolickiej wierze. W rzeczywistości bowiem filozofia i filozofia Arystotelesa nie są zamienne«. I jeszcze dodatkowo podkreślił: *Philosophia Aristotelis et philosophia ut philosophia non convertuntur*. Filozofia jako filozofia z pewnością w żaden sposób nie staje w opozycji do filozofii Arystotelesa, lecz pozostaje wolna w zajmowanym przez siebie miejscu i cała jest ukierunkowana na służbę wierze. Javelli przyznaje jej ostatecznie nazwę: *philosophia christiana – f i l o z o f i a chrześcijańska*”⁴⁸.

Pomijając cały skomplikowany i wciąż aktualnie dyskutowany problem „filozofii chrześcijańskiej”⁴⁹, należy zaznaczyć, że pogłębione zastosowanie tego rozróżnienia, jakie zaproponował Chryzostom da Casale (Javelli) pozwoliłoby inaczej spojrzeć obu polemistom zarówno na filozofię Stagiryty, jak i na myśl Akwinaty. Natomiast Akwarius nie przypisywałby Arystotelesowi tego, czego on w rzeczywistości nie powiedział. Tak się jednak nie stało i przez wiele następnych lat kontrowersja ta toczyła się drogą nieporozumień.

Z arbitralnych wypowiedzi Szymona Porzia jasno wynika, że autorytet Arystotelesa i Aleksandra z Afrodyzji grał u niego rolę „ostatecznej naukowej instancji”. Podobnie jak wielu awerroistów, aleksandrysta Porzio przyjął bowiem w założeniu, że tylko filozofia Stagiryty stanowić może jedyną i niezastępowalną postać prawdziwej filozofii. Jednak również i odpowiedź Akwariusa prezentuje w swym charakterze raczej coś z argumentacji obrażonego teologa, któremu zarzucono niedostateczną znajomość filozofii aniżeli konsekwentne i rzetelne rozumowanie.

W polemice Akwariusa zdarzają się argumenty retoryczne: „bo jeżeli opinia [Porzia] stwierdza, że dusza nie jest nieśmiertelna *in via Philosophorum*, to tym bardziej wydaje mi się to lekkomyślne i aroganckie [...], bo czyż Platon nie był filozofem? Albo czy nie był nim Temistiusz i Teofrast i wielu innych, którzy jak

Philosophastri discipuli huius praenominati animam esse immortalem sola revelatione sciri, et fide teneri, et non in via naturali, et Philosophorum, QAN, s. 157 a.

⁴⁸ Zob. E. Gilson, *L'affaire de l'immortalité de l'âme à Venise au début du XVIe siècle*, [w:] *Umanesimo europeo e umanesimo veneziano*, Firenze 1963, s. 52–53.

⁴⁹ Zob. Z. Zdybicka, E. Zieliński, *Chrześcijańska filozofia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. III, Lublin 1979, kol. 391–396.

Cyceron zaprzeczali jej śmiertelności?”⁵⁰ Czasami sarkastycznie przyrównywał swoich polemistów do „ujadających i kąśliwych kundelków”⁵¹. Niekiedy też wyraźnie preferował niektóre z argumentów będących wówczas powszechnie w obiegu⁵². Jednak naprawdę w całej argumentacji Akwariususa decydującą rolę właściwie pełni autorytet. Jest nim przede wszystkim bulla papieża Leona X i Soboru Laterańskiego V *Apostolici Regiminis*. Przejawem tego jest też sposób cytowania przez niego wypowiedzi Ojców i Doktorów Kościoła (św. Augustyna, św. Hieronima, św. Jana Chryzostoma, św. Tomasza) oraz powoływanie się na rozstrzygnięcia dokonane przez Franciszka de Sylvestris i Augustyna Nifa.

Wzorem *vera philosophia* jest dla Akwariususa koncepcja Akwinaty, którą ten przedstawił w swoim *Komentarzu do De Trinitate* Boecjusza. „Jeśli wypowiedzi filozofów zawierają coś przeciwnego wierze, to jest to filozofii, lecz bardziej Filozofii [jako samej Mądrości] z braku rozumu [płynące] nadużywanie”. Dlatego św. Tomasz – dodaje Akwarius – konkluduje, że „prawdy wiary nie sprzeciwiają się ani rozumowi naturalnemu, ani zmysłom, lecz są ponad rozumem naturalnym i ponad zmysłami”⁵³. Komentując dalej wypowiedź Akwinaty, Akwarius przypomina, że to, co z natury swojej jest nieskończone, rozum stwierdza jako najprawdziwsze i to tak dalece, że nie może tego pojąć jako fałszywe. Podobnie też jest z prawdami wiary, które z taką oczywistością potwierdzone boskim autorytetem niosą z sobą obowiązek wiary do tego stopnia, że w żaden sposób nie mogą być uznane za fałszywe. Ponieważ zaś jedynie fałsz sprzeciwia się prawdzie, jak to z całą oczywistością wynika z definicji prawdy i fałszu, zatem według Akwariususa już naturalne, pierwsze zasady rozumu nie pozwalają, żeby mógł on sprzeciwiać się jakiejś prawdzie wiary. Przeto Akwarius stwierdza krótko, że „wszystkie argumenty, które sprzeciwiają się prawdom wiary, nie pochodzą [z pierwszych], znanych z natury rozumowi zasad i z tego względu nie posiadają siły dowodów, lecz są jedynie prawdopodobnymi lub sofistycznymi racjami, które z łatwością mogą być przewzcięzione”⁵⁴.

⁵⁰ QAN, s. 158 a.

⁵¹ QAN, s. 138 b.

⁵² Chodzi o dwie ostatnie z dziesięciu wymienionych *viae* oraz o tekst 6. trzeciej księgi *De anima* [429a 24–29], który według Akwariususa przeciwnikom wydaje się najmocniejszym z argumentów, ale równocześnie stanowi „pięć Achilleśa” i dlatego w publicznych dysputach lubi sam do niego nawiązywać, QAN, s. 158 b.

⁵³ Por.: *Sed horum [scil.: Portii et aliorum] opinionem arbitror falsam, et contra veritatem, cum dicat D.Thomas super Boetium de trinitate (q. 2, art. 3) si quod in dictis Philosophorum inveniatur contrarium fidei, hoc non est philosophiae, sed magis Philosophiae [sic!] abusus ex defectu rationis, unde concludit, quod ea quae sunt fidei non sunt contra rationem naturalem, et contra sensum, sed supra rationem naturalem et supra sensum*, QAN, s. 157 b.

⁵⁴ Por.: *Quandoquidem ea quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, in tantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare, nec id quod fide tenetur cum tam evidentem divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principijs [sic!], quae ratio*

W ten sposób zrozumiane stanowisko św. Tomasza Akwarius złączył z orzeczeniem Soboru Laterańskiego V, przytaczając kilkakrotnie jego fragmenty. „Skoro zatem prawda nie może sprzeciwiać się prawdzie, to orzekamy, że wszelkie twierdzenie sprzeczne z objawioną prawdą wiary jest niewątpliwie fałszywe i bardzo ściśle ostrzegamy, żeby inaczej nie śmiano dogmatyzować. Uznajemy [też], że wszystkich trzymających się tego rodzaju błędnych twierdzeń należy w przyszłości unikać i karać jak heretyków”⁵⁵. Akwarius dołączył tu jeszcze fragment własnej interpretacji tego orzeczenia, z wyraźną aluzją do wcześniej już przytoczonej wypowiedzi kardynała Kajetana: „Ta zaś opinia, że nieśmiertelność duszy da się utrzymać jedynie na podstawie samej wiary i Objawienia sugeruje również, że doktor nie będzie się lękał twierdzić czegoś innego. Sądzę bowiem, że byłoby to lekkomyślne i aroganckie, gdyby mówił sobie, że niemożliwe jest poznanie tego, że dusza jest nieśmiertelna, podobnie jak nie zna tajemnicy Trójcy Świętej i tego, że Słowo stało się ciałem, stąd wyznaje, że w to wszystko wierzy, podobnie jak wierzy w pozostałe tajemnice wiary, jak w tajemnicę zbawienia i potępienia”⁵⁶.

Według Akwariusa istnieje wiele argumentów opartych na zasadach filozofii, które rzeczywiście dowodzą nieśmiertelności duszy, ale jedynie umysłowi właści-

naturaliter cognoscit, veritatem fidei adversari, ex quo colligit omnia argumenta quae adversantur his quae sunt fidei non procedere ex principijs, quae sunt naturaliter nota, et ob hoc non habent vim demonstrationis, sed sunt rationes probabiles, vel sophistici, hinc de facili solvi possunt, QAN, s. 157 b.

W swojej argumentacji Akwarius miesza dwa rodzaje oczywistości, które św. Tomasz wyraźnie rozgranicza. Według Akwinaty coś jest oczywiste na dwa sposoby: samo w sobie, ale nie dla nas, lub też zarówno samo w sobie i dla nas. I tak twierdzenie: „Bóg jest” wzięte samo w sobie jest samo w sobie oczywiste, ponieważ orzeczenie jest tożsame z podmiotem. Bóg bowiem jest swoim własnym istnieniem. Lecz ponieważ my nie wiemy, czym Bóg jest, twierdzenie to nie jest dla nas oczywiste, lecz musi być dowiedzione przez te rzeczy, które są lepiej przez nas znane, jakkolwiek mniej oczywiste same w sobie, a to znaczy poprzez Jego dzieła. W ten sposób św. Tomasz „przecina nerw podejścia ontologicznego. Człowiek jest wyłączony z *primum esse* oraz z *prima veritas*. Nie może przylgnąć do niestworzonej prawdy. Tak więc zasady, transcendentalia, nie są obecnością boskości w nas, nie są »niestworzonym światłem«, w którym widzimy wszystko, lecz wytworzoną strukturą naszego umysłu. Jest oczywiste, że w ten sposób bezpośrednia wiedza o Absolucie zostaje zniszczona. *Sapientia*, wiedza o zasadach nie różni się jakościowo od *scientia*”.

P. Tiliach, *Dwa typy filozofii religii*, tłum. K. Mech, „Znak”, 46, 1994, nr 4, s. 47–50. Zob. też E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, przeł. T. Górski, Warszawa 1965, s. 38 i nn.

⁵⁵ Por.: *Unde in concilio Lateranensi habetur. Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus, et ut aliter dogmatizare non liceat, districtius inhibemus, omnesque huiusmodi erroneis assertionibus inhaerentes, tanquam haereticos vitandos, et puniendos fore decernimus* (Sess. 8, sub Leone X; In Ep. ad Rom. cap. 9), QAN, s. 157 b.

⁵⁶ Por.: *Illud autem quod subdit haec opinio, animam esse immortalem sola fide, et revelatione teneri, quod etiam quidam alius doctor non esset veritus asserere, dicens se nescire animam esse immortalem, sicut nescit mysterium trinitatis [sic!], et verbum caro factum est, unde haec omnia fatetur se credere sicut credit reliqua mysteria fidei, et mysterium praedestinationis, et reprobationis: hoc enim dictum periculosum et temerarium arbitror etiam esse, QAN, s. 157 b.*

wie usposobionemu, a nie bezczelnie upartemu. Akwarius wymienił trzy takie argumenty, zaczerpnięte z nauki św. Tomasza, które według niego mają charakter dowodów, chociaż nie są to dowody w sensie matematycznym. Pierwszy z nich opiera się na dostrzeżeniu własnego działania duszy, czyli poznania intelektualnego, które ani przez ciało nie jest odbierane, ani też przez nie się nie dokonuje. Drugi jest związany z naturalnym pożądaniem, które jest stałym i niezmiennym dążeniem do istnienia zawsze, traktowanego jako bardzo wielkie dobro. Trzeci wresz-

cie argument ujmuje intelekt, jako niezależną „część władzy samej duszy”⁵⁷.

To właśnie ów intelekt „prawdą przymuszony”, będąc władzą niezależną duszy samej, przynaglił Akwarius do sprzeciwu wobec Dunsza Szkota i do rozwiązania wniesionych przez niego argumentów. Argumentację Szkota Akwarius stara się przewyciężyć, odwołując się do krótkich i autorytatywnych trzech wypowiedzi, dość swobodnie przekazując ich sens. „Wiemy bowiem, że Arystoteles uczył, iż matematycznej ścisłości nie we wszystkim należy wymagać. W odniesieniu bowiem do rzeczy trudnych i boskich wystarczy niekiedy powiedzieć to, co jest prawdopodobne. Dlatego to Augustyn twierdził, że niektórzy filozofowie, chociaż są oni nieliczni, doszli [jednak] rozumem przyrodzonym do stwierdzenia nieśmiertelności duszy. [Podobnie też] i [Jan] Chryzostom woła, że tych filozofów, którzy by powątpiewali w nieśmiertelność duszy, możemy uważać za poddających w wątpliwość, że w samo południe jest dzień. Podobnie to wyraził Augustyn w *Wyznaniach*: „jeśli bym nie wierzył, iż po śmierci dusza wraz ze swymi zasługującymi czynami pozostanie żywa, to wówczas według mnie nagrodę otrzymałby Epikur, który w to wierzyć nie chciał”⁵⁸.

⁵⁷ Por.: *Quandoquidem multa reperiuntur argumenta ex principijs Philosophiae quae vere demonstrant animae immortalitatem apud intellectum recte dispositum, et non proterve obstinatum, ut est argumentum quod sumitur ex operatione propria, quae est intelligere, quod non recipitur in corpore, nec expletur per corpus, et etiam illud quod sumitur ex appetitu solido et constanti, qua naturalitate appetit semper esse ut excellentissimum bonum; et illud quoque sumptum ex intellectu, qui est pars potestativa ipsius animae.* (Cf. Th. Aq., STh, p. I, q. 75 in exp., art. 6), QAN, s. 157 b.

⁵⁸ Por.: *Unde et veritate coactus [scil.intellectus] oppositum scripsit solvens argumenta Scoti. Scimus enim quod Aristoteles [cf. Metaph. II, tex. 13 (995a)] docet acribologiam mathematicam non in omnibus esse expetendam, siquidem de rebus arduis et divinis satis aliquando est probabiliter dicere: unde Augustinus [cf. De Trinitate XIII, c. 9] asserit Philosophos quosdam naturali ratione animae immortalitatem invenisse, licet pauci sunt; et Chrysostomus [cf. Homilia IV. De provid., lib. 6] clamat, qui Philosophi de anima immortalitate dubitent, eos dubitare arbitramur, an in meridie sit dies; et li. confess. [!] scribit idem Augustinus, nisi credidissem restare post mortem animae vitam, et actus meritorum, quod Epicurus credere noluit, Epicurus palmam in animo meo accepisset,* QAN, s. 157 b.

Powyższe zatem argumenty zdaniem Akwariususa, ewidentnie i pewnie dowodzą, że dusza ludzka jest nieśmiertelna oraz że to nie jest tylko prawda przyjęta na podstawie samej wiary i objawienia, jak to twierdziła opinia przeciwna⁵⁹.

Szymon Porzio sformułował tezę, że na drodze filozofii naturalnej niemożliwe jest stwierdzenie nieśmiertelności duszy. Akwariusus uznał to wszakże za powiedzenie zarozumiałe i nieuzasadnione. „Niekiedy bowiem przez drogę naturalną nie rozumie się jedynie tej, którą nam zostawił w przekazach Arystoteles, lecz jest nią również ta, która wywodzi się z zasad znanych [dzięki] światłu intelektu czynnego”⁶⁰. Drogę poznania naturalnego Akwariusus pojmował bardzo szeroko. Obejmuje ona nie tylko fizykę, ale też matematykę i metafizykę. Przedmiotem fizyki są obiekty naturalne związane z ruchem. Ale to jest tylko jeden sposób rozumienia tego, co naturalne. Drugi sposób rozumienia dotyczy tego co rzeczywiste i faktyczne i „tak właśnie trzeba pojmować całą wiedzę i poznanie, które powstaje w nas pod wpływem naturalnej przyczyny sprawczej, to znaczy światła intelektu czynnego. W ten sposób metafizyka i matematyka są nazwane naukami naturalnymi. I właśnie należy powiedzieć, że na drodze tego naturalnego poznania, wielu filozofów poszukiwało i stwierdziło nieśmiertelność duszy”. Potwierdzeniem tego jest tu ponownie przez Akwariususa przytoczone orzeczenie Soboru Laterańskiego, które postanawia, „że heretyckie jest twierdzenie, iż według zasad filozoficznych dusza jest śmiertelna. Ponieważ w naszych czasach niektórzy tymi słowami odważyli się wypowiadać o naturze duszy rozumnej, że jest ona śmiertelna, albo jedna we wszystkich ludziach, a niektórzy lekkomyślnie filozofujący, według fałszywej filozofii uznali to za prawdziwe, [przeto] za aprobatą św. Soboru potępiamy i odrzucamy wszystkich twierdzących, że dusza intelektualna jest śmiertelna lub jedna we wszystkich ludziach”⁶¹. Gdyby więc przyjąć stanowisko Szymona Porzicia, to należałoby wówczas stwierdzić, że ani Platon, ani Temistiusz, ani Teofrast, ani Cyzero,

⁵⁹ Por.: *Sunt igitur argumenta in se evidētia, et certa, quae demonstrant animae immortalitatem et non sola fide, et revelatione illam tenemus, ut asserit haec opinio*, QAN, s. 157 b.

⁶⁰ Por.: *Posuit tertium dictum in sua assertione, in Philosophia naturali non habemus animae immortalitatem: hoc etiam dictum praesumptuosum, et sine ratione emissum iudico, quando quidem per viam naturalem non intelligenda venit ea tantum via, quam Aristoteles nobis scriptam reliquit, sed ea quae procedit ex principiis notis lumine intellectus agentis*, QAN, s. 157 b–158 a.

⁶¹ Por.: *Et iam sciamus, quod naturale dicitur aliquando obiective, quia est de obiecto naturali, ut est physica, quae est de obiecto naturali et mobili, aliquando effective, et sic intelligatur omnis scientia, et cognitio quae oritur in nobis ex causa efficiente naturali, puta ex lumine intellectus agentis, et sic metaphysica, et mathematica scientiae naturales dicuntur, et secundum hanc cognitionem et viam naturalem effective, dicendum est multos Philosophos investigasse, et invenisse immortalitatem animae, quod confirmat Concilium Lateranensium supra citatum dicens, haereticum esse asserere ex principiis Philosophiae animam esse mortalem; his verbis cum diebus nostris nonnulli ausi sint dicere de natura animae rationalis, quod mortalis sit, aut unica in cunctis hominibus, et aliqui temere philosophantes secundum falsam Philosophiam, verum esse asseverant, sacro approbante Concilio damnamus, et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus*, QAN, s. 158 a.

ani wielu innych głoszących opinię przeciwną stanowisku aleksandrystów, wcale nie byli filozofami – konkluduje Akwarius.

Jednakowoż Akwarius dotyka tutaj bardzo istotnego problemu. Niestety tylko go dotyka, nie wyprowadzając zeń wszystkich wniosków. Dostrzegł bowiem wyraźniej ograniczenie koncepcji filozofii, jaką reprezentował jego polemista. Zauważył nawet i podkreślił, że błąd Porzia polegał na tym, „że utożsamiał on drogę filozofów z drogą Arystotelesa”⁶². Uważał także, że to wykazał, ale polegało to tylko na przywołaniu autorytetu Akwinaty i wskazaniu szeregu miejsc w pismach św. Tomasza, gdzie ten „najbardziej uczony filozof z zasad Arystotelesa [właśnie] dedukuje, że dusza jest nieśmiertelna i że umocnia [tę naukę] licznymi argumentami i wypowiedziami samego Arystotelesa. Gromadzi też ogromną liczbę argumentów jednej i drugiej strony, [i to] do tego stopnia, że w *Quaestiones disputatae* rozwiązuje ich dwadzieścia jeden, w *prima pars* [*Summy teologii*] trzy, a w innych miejscach swojego wykładu jeszcze więcej”⁶³.

Nietrudno zauważyć, że Akwarius zupełnie nie dostrzega istotnej różnicy między zasadami filozofii Akwinaty i Arystotelesa. Filozofia św. Tomasza pozostaje w jego mniemaniu li tylko jedną, jedyną prawdziwą interpretacją filozofii Stagiryty. A prawdziwość jej polega przede wszystkim na tym, że pozostaje ona zgodna z teologią katolicką, gdyż została potwierdzona orzeczeniami Soboru Laterańskiego V. Mateusz Akwarius był profesorem teologii i metafizyki, lecz z jego dzieł wynika, że uprawiał te dziedziny w duchu późnej, bardzo tradycyjnej scholastyki i jakby całkowicie pozostawał niewrażliwy na doniosłość, jaką miała dla filozofii i teologii nowa, krytyczna metoda historyczno-filologicznych badań. Z jego pism przebija głównie głęboka troska teologa-tradycjonalisty, który czuł się również ekspertem w dziedzinie metafizyki, zabiegał więc przede wszystkim o to, aby w niczym nie uchybić oficjalnej ortodoksji Kościoła. To w pewien sposób wyjaśnia też jego integrystyczne spojrzenie na naukę św. Tomasza, który właśnie wówczas (1567) został przez papieża Piusa V uznany za (piątego z kolei) doktora Kościoła, a jego *Summa* została przyjęta (1552) za podstawę studiów uniwersyteckich na miejsce *Sentencji* Piotra Lombarda. Jest zatem św. Tomasz traktowany przez Akwariusa jako autorytet, do którego się należy odwoływać, a nie jako jeden z wielu autorów, którego żywą myśl poszukującą prawdy metafizycznej należy ciągle na nowo zgłębiać, by ją w coraz doskonalszej formie przekazywać sobie współczesnym, jak i potomnym.

⁶² Por.: [...] *dicere forsan, quod per viam Philosophorum intelligit viam Aristotelis, quod falsum tamen est, ut supra ostendimus*, QAN, s. 158 a.

⁶³ Por.: *Amplius Thomas noster Aquinas doctissimus Philosophus ex Aristotelis principiis deducit ipsam animam esse immortalem, et multis argumentis, et autoritatibus ipsius Aristotelis corroborat, et in utramque partem magna argumentorum copia utitur, adeo ut in qq. disputatis viginti et unum argumenta solvat, et in p.p.tria, et in aliis locis suae doctrinae multo plura*, QAN, s. 158 a. Na marginesie Akwarius odsyła tu czytelnika do następujących tekstów Tomasza: d. p. 75 art. 9 [sic!]; et 2 cont. gen. cap. 55, et 79; in de anima q. 14; et in aliis locis.

Natomiast dominikański generał, Tomasz de Vio, dobrze zapoznany z renesansową metodą badań historyczno-krytycznych, właśnie dlatego nie mógł zaakceptować tego rodzaju soborowego orzeczenia i znalazł się po stronie neoarystotelików, gdyż dostrzegł wyraźną niezgodność między zasadami filozofii Arystotelesa, a ich interpretacją w wydaniu Akwinaty. Dla Kajetana, podobnie jak dla aleksandrysty Porzia, filozofia nie wywodząca się z zasad Arystotelesa przestawała być prawdziwą filozofią. Zresztą sam św. Tomasz zatroszczył się o to, aby tak to właśnie wyglądało, że jego filozofia nie jest niczym więcej, jak tylko prawdziwym rozwinięciem nauki Arystotelesa. Chciał prawdopodobnie w ten sposób przeciwstawić się jedynie prawdziwej, a dominującej wówczas, interpretacji arystotelizmu Awerroesa⁶⁴. Kajetanowi, który nie dostrzegł w nauce Akwinaty jego oryginalnej drogi do prawdy filozoficznej, nie pozostawało zatem nic innego, jak zająć takie stanowisko, jakie właśnie zajął.

Kolejnym autorytetem, którym posłużył się Akwarius, aby ostatecznie przewyciężyć argumentację Szymona Porzia, jak i „przywódcy łańskich aleksandrystów”, Piotra Pomponazziego, był Augustyn Suessanus, dziś bardziej znany historykom jako Nifo⁶⁵. Akwarius przytacza o nim tylko jedno autorytatywne zdanie: „Augustyn Suessanus, mąż najślawniejszy uzdolnieniami i wiedzą w owym czasie, wszystkie argumenty Piotra Pomponazziego rozwiązał w swoim, przeciwko niemu opublikowanym, traktacie; również i wielu innych bardzo mądrych interpretatorów Arystotelesa przyznaje, że przyjmował on nieśmiertelność duszy jako rzecz stwierdzoną”⁶⁶.

⁶⁴ Taki pogląd wyraża E. Gilson, *Elementy filozofii...*, s. 200–201.

⁶⁵ Augustyn Nifo ur. ok. 1473, zm. w Salerno ok. 1546. Nauczał w Padwie, Neapolu, Bolonii, Pizie, Rzymie i Salerno. Jego myśl filozoficzna ewoluowała od awerroizmu do arystotelizmu niedalekiego od interpretacji tomistycznej i otwartego na neoplatonizm florencki. Z pierwszego okresu twórczości Nifa pochodzi *De intellectu et daemonibus*, w rzeczywistości wydane w Padwie w 1503 r., lecz antydatowane przez autora na rok 1492, aby przekonać czytelnika, że jego awerroizm był jedynie młodzieńczym doświadczeniem; oraz *In librum Destructio destructionum commentarii* (Wenecja 1497) i *Expositiones in Aristotelis libros Metaphysices* (tamże 1518), w których jednak wpływ awerroizmu jest bardziej stonowany. W drugim okresie z ważniejszych dla naszej problematyki dzieł wymienia się *De infinitate primi motoris*, Wenecja 1504 i *De immortalitate animae libellus adversus P. Pomponacium*, Wenecja 1518. Zob.: *Dizionario dei filosofi*, Firenze 1976, s. 859.

⁶⁶ Por.: *Augustinus Suessanus vir ingenio, et doctrina sua tempestate clarissimus, omnia argumenta Petri Pomponazzi solvit in tractatu quem edidit contra ipsum, et multi alii sapientissimi interpretes Aristotelis sustinent ipsum pro comperto habuisse animam esse immortalem*, QAN, s. 158 a.

Zupełnie inaczej oceniają ten traktat i samego autora Pomponazzi, jak i wielu historyków filozofii. Lech Szczucki pisze, że traktat Nifa „doczekał się miazdzącej odprawy [ze strony *Defensorium* (1519) Pomponazziego] wykazującej nieubalaganie, że cała jego argumentacja w niczym nie narusza – a to za względu na jej programowy eklektyzm – podstawowych tez *De immortalitate*. Propozycja, by spowiednicy wyznaczali jako pokutę lekturę książki Nifa, bardzo plastycznie oddaje stosunek Pomponazziego do jego antagonisty. Warto wszakże zwrócić uwagę na pewną, nader, jak myślę, istotną deklarację Pomponazziego zawartą w *Defensorium*. Otóż odpowiadając na zarzuty

W tak wysokiej ocenie tego właśnie autora sugerował się widocznie Akwarius bardziej deklarowaną przez Nifa ortodoksją katolicką, aniżeli jego autentyczną argumentacją filozoficzną. Wprawdzie w wywodach Akwariusa można doszukać się wielu wspólnych poglądów z już „nawróconym z awerroizmu” Nifem, szczególnie w zagadnieniu nieśmiertelności duszy⁶⁷, to jednak wydaje się, że łączy ich przede wszystkim takie samo integrystyczne spojrzenie na naukę św. Tomasza. Większość historyków filozofii kwestionuje jednak szczerłość owego nagłego zwrotu Nifa w kierunku tomizmu, widząc w tym raczej tylko domenę jego deklaracji słownych, aby przypadkiem nie narazić się na zarzut heterodoksji ze strony Kościoła, aniżeli sferę rzeczywistych jego przekonań i owocnych filozoficznych dociekań⁶⁸.

W deklaracjach Nifa św. Tomasz jawi się jako komentator znakomicie i najbardziej poprawnie wyjaśniający (*expositor integerrimus*) Arystotelesa, który przewodzi całej arystotelesowskiej tradycji. Nifo uważa więc Akwinatę za uczonego najwyższej miary, za „księcia perypatetyków” (*peripateticorum princeps*), który w jednej dystynkcji poświęconej duszy rozumnej rozwiązał wiele trudności wysuwanych przez Awerroesa⁶⁹. Jednak argumentacja filozoficzna, którą posłużył się Nifo, wcale Tomaszową nie była. W gruncie rzeczy pozostał nadal awerroistą, który usiłował jednak wykonać postawione sobie ambitne zadanie wykazania, że dusza nie tylko jest nieśmiertelna, ale że jest to możliwe do udowodnienia na pod-

Nifa podające w wątpliwość jego tezy z punktu widzenia doktryny katolickiej, Peretto w stanowczych słowach zwrócił mu uwagę, że spór nie dotyczy tej ostatniej, bo on sam przyjmuje ją bez zastrzeżeń, lecz dotyczy kwestii interpretacji myśli Arystotelesa: »Z polecenia pana naszego Leona X oraz magistratu bolońskiego zobowiązany jestem do wykładania, interpretowania i określania – wedle własnego osądu – tych kwestii, które Arystoteles uważał za możliwe poznać przy pomocy zasad naturalnych; i zarówno jeśli idzie o to zagadnienie [nieśmiertelności duszy – L. S.], jak i inne, zobligowany jestem, na mocy przysięgi, do wiernego wyjaśniania myśli Arystotelesa«
L. Szczucki, *Pomponazzi – arystotelik wątpiący*, [w:] P. Pomponazzi, *O nieśmiertelności duszy*, s. XLVII–XLVIII. Por. też E. Gilson, *Autour de Pomponazzi*, s. 246–251.

⁶⁷ G. Di Napoli (dz. cyt., s. 211–212) pisze: „Anche per il Nifo sul tema dell’immortalità dell’anima sono concordi platonici ed aristotelici antichi: *Id autem in quo concurrunt* [Averroé, Temistio, Plotino, Teofrasto, Pitagora...] *est rationalem animam nec incipere cum corpore nec incipere ab aliquo corporis nec desinere in potentiam corporis, nec in corpus ipsum, sed esse semper quid immortale, divinum et impatibile*. (Augustini Niphi Suessani philosophi in via Aristotelis *De intellectu*, Venetiis 1554 I,14)”. O podobnym stwierdzeniu Akwariusa wspominaliśmy już wcześniej.

⁶⁸ Taką opinię wyrażają np. Di Napoli (dz. cyt., s. 203–217); Gilson (*Autour de Pomponazzi*, s. 236–258); Nardi (*Saggi sull’aristolismo padovano*, s. 311–312).

⁶⁹ Przytaczam za: Di Napoli, *L’immortalità dell’anima nel Rinascimento*, s. 208: *Ad quod Thomas expositor integerrimus Aristotelis in commento suo de anima inquit; [...] Pro confirmatione aliarum rationum ac confutatione solutionum inductarum debes scire quod latinorum primus expositor per unam distinctionem de rationali anima solvit rationes multas; habet enim quod rationalis anima secundum gradum intellectivum est a corpore elevata et nullius partis corporis actus est, secundum reliquos duos est actus corporis ac partium corporis... Ex hoc solvi possunt fere omnes rationes*. (De intellectu, II, 17).

stawie zasad wywiedzionych z filozofii samego Arystotelesa. Było to jednak zadanie niewykonalne! I Nifo jako awerroista, od samego początku zdawał sobie z tego świetnie sprawę. W swoich *Commentaria in De anima*, które są dużo późniejsze od *De intellectu* pisał: „Rodzaj przekazu Platona i Arystotelesa nie jest identyczny; Arystoteles bowiem zaczyna od zmysłów, Platon od intelektu; a to co jest objawione przez Boga, ponieważ zmysłom nie podlega, jest natury intelektualnej; wynika z tego, że Platon jest w stanie do nich przyłgnąć, ale Arystoteles w żaden sposób. Arystoteles bowiem ze swoim sposobem filozofowania do prawdy chrześcijańskiej przyłączyć się nie może”⁷⁰.

Nifo zatem, korzystając z drogi wskazanej przez Marsilia Ficina, postanawia sięgnąć do platoników (neoplatoników), którzy w zagadnieniu nieśmiertelności duszy stoją pomiędzy Aleksandrem z Afrodyzji i Awerroesem: z pierwszym stwierdzają wielość dusz rozumnych, z drugim zaś uzasadniają nieśmiertelność duszy rozumnej⁷¹. Tę właśnie drogę obrał również Nifo. Ale to platońsko-arystotelesowskie rozwiązanie musiało być z konieczności połowiczne⁷². Nie przewyciężało naturalistycznej wykładni psychologii Stagiryty wyrażonej przez Pomponazziego, Porzia i Kajetana. Mogło jedynie umacniać ciasną drogę integryzmu nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego. W tej sytuacji musiało dojść do zakwestionowania podstaw tomistycznej teologii naturalnej i – w związku z tym – do odnowienia starego sporu na temat stosunku filozofii i teologii, wiary i rozumu⁷³.

Innym jeszcze argumentem, po który sięga Akwarius, aby wyjaśnić rozbieżności w interpretowaniu nauki Arystotelesa, jest – jego zdaniem – hipotetyczność tkwiąca w wypowiedziach samego Stagiryty. Akwarius przypomina, że już Henryk z Gandawy i Subtelny Doktor Szkot pisali o tym, iż jest kwestią „wątpliwą, co [rzeczywiście] myślał Arystoteles odnośnie do nieśmiertelności duszy, ponieważ w różnych miejscach mówił różnie i odmienne też posiadał zasady; wydaje się, że z jednych z nich wynika jedno, a z drugich coś przeciwnego. Stąd jest prawdopodobne, że w tej sprawie zawsze się wahał i raz skłaniał się bardziej w jedną, to znowu w drugą stronę, w zależności od tego, czy rozważał zagadnienia bardziej pasujące do jednej, czy do drugiej strony. Nadto nie wszystkie stwierdzenia Arystotelesa udowodnił przy pomocy koniecznej racji naturalnego [rozumy], lecz często

⁷⁰ Zob. Di Napoli, dz. cyt., s. 207.

⁷¹ Di Napoli (dz. cyt., s. 207) zestawia wypowiedzi Nifa i Ficina, które ukazują pełną konwencjię. Nifo (*De intellectu*, III, 12) pisze: *Tu igitur ab Alexandro numerum humanorum intellectuum, ab Averroee vero immortale omnis rationalis intelligentiae munus tolle; totam habebis Platonicorum sententiam.* – Natomiast Ficino (*Theol. plat.*, I, XV, cap. 19): *Accipiamus ab Averroee capacem intellectum esse immortalem; accepimus ab Alexandro capaces intellectus esse vires quasdam animabus nostris naturaliter insitas, totidem numero quot sunt animae. Concludamus hominum animas esse immortales.*

⁷² Niespójność argumentacji Nifa wykazuje Gilson (*Autour de Pomponazzi*, s. 237–247).

⁷³ Por. L. Szczucki, dz. cyt., s. XLIX.

przyczał jedynie pewnego rodzaju prawdopodobne przeświadczenia, lub rozpowszechnioną opinię wcześniejszych filozofów⁷⁴. Ta wieloznaczność wypowiedzi Arystotelesa ujawnia się również, według Akwariusza, w zagadnieniu nieskończonej liczby dusz. „Bo mimo iż dotycząca tej problematyki argumentacja Franciszka de Sylvestris wydaje się posiadać duży walor i autor doszedł do rozwiązania problemu, to przecież i ta odpowiedź nie zaspokoila umysłów” – konstatuje Akwarius⁷⁵.

Pozwala to Akwariusowi rozwinąć szerszą refleksję o charakterze metodologicznym, która ujawnione w polemikach sprzeczne interpretacje szczegółowych problemów pozwalałyby przenieść na same teksty Stagiryty. Wówczas ciężar odpowiedzialności za powstałe kontrowersje spocząłby na samym Arystotelesie, a nie na jego komentatorach. Jest to jednak zwodnicze mieszanie prawdy dotyczącej samej rzeczywistości z prawdą historyczną. W konsekwencji jest to prosta droga wiodąca do relatywizacji prawdy filozoficznej i do jej ideologizacji. Coś takiego miało już miejsce wiek wcześniej. Ujawniła to wyraźnie polemika, która przetoczyła się pomiędzy Jerzym z Trapezuntu a kardynałem Bessarionem⁷⁶. W wypadku Akwariusza idzie właściwie o ideologizację, o dostosowanie prawdy historycznej, to jest konkretnych wypowiedzi Stagiryty, do określonej prawdy wiary, czy do integrystycznie pojmowanej filozofii św. Tomasza. Jeżeli bowiem przyjmie się, że wypowiedzi Arystotelesa zawierają sprzeczności, to wówczas można będzie przypisać mu taką prawdę, jaką się uważa za słuszną.

Niebezpieczeństwo ideologizacji było tym większe, że Akwarius, który prawdopodobnie nie znał wystarczająco greki⁷⁷, opinie swe kształtował nie na podstawie źródłowych tekstów Stagiryty, lecz opierał je na przekładach i komentarzach innych autorów, których poglądy niejednokrotnie przytaczał anonimowo: „Dlatego też znaleźli się tacy, którzy mówili, że jeśliby Arystoteles zechciał podtrzymać wszystko, co przekazał w swojej doktrynie, to koniecznie musiałby się przyznać do niezgodności i sprzeczności, ponieważ równocześnie tych dwóch [twierdzeń] utrzymać się nie da: nieśmiertelności duszy i wieczności świata; albo błędził co do

⁷⁴ Por.: *Quamvis Scotus Doctor subtilis, et Henricus ante ipsum scripserint, quod duaium [sic! = dubium?] est quid Aristoteles circa animorum [sic!] immortalitatem senserit, quia varie loquitur in diversis locis, et habuit diversa principia, ex quorum aliquibus videtur sequitur unum oppositum, et ex aliis aliud, unde probabile est, quod in illa conclusione semper fuerit dubius, et nunc magis accedit ad unam partem, nunc vero ad aliam, secundum quod magis tractabat materiam conformem uni parti, magis quam alteri; neque omnia dicta assertive ab Aristotele fuerunt probata per necessariam rationem naturalem, sed frequenter non habebat nisi quasdam probabiles persuasiones, vel vulgarem opinionem praecedentium Philosophorum*, QAN, s. 158 a. Jest to w zasadzie dosyć wierna relacja fragmentu tekstu Jana Dunsza Szkota z jego *Opus Oxoniense* IV, d. 43, q. 2, n. 15–16.

⁷⁵ Akwarius nawiązuje tu do QAN, s. 115 a.

⁷⁶ Zob. M. C i s z e w s k i, *Dusza ludzka i jej nieśmiertelność w poglądach Jana Bazylego Bessariona*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 1986, 31, s. 55–78.

⁷⁷ Przynajmniej nie daje się tego zauważyć z pism Akwariusza.

wieczności świata, tak jak naprawdę błędził”⁷⁸, albo – dodajmy, bo autor tego nie kończy – dusza może być nieśmiertelna.

Ten sposób argumentacji pozwala Akwariusowi oddalić zarzuty antagonistów, którzy nie widzieli możliwości pogodzenia nauki Akwinaty z zasadami filozofii Arystotelesa. Było bowiem dla nich nie do przyjęcia, że świat może być odwieczny, dusze są nieśmiertelne i są ograniczone co do swej liczby, a nie jest niemożliwa nieskończoność aktualna ani potencjalna. Nie da się bowiem tego, według nich, pogodzić inaczej, jak tylko przyjmując, że świat mógłby istnieć odwiecznie tylko co do substancji złożonej z pięciu elementów prostych. Co zaś się tyczy ruchu nieba i powstawania wszystkich rzeczy, z wyjątkiem człowieka, to ich zdaniem, nie da się tego inaczej wyjaśnić, jak tylko przyjmując nieskończoność aktualną, albo też odwołać się do cudów i przyjąć, że jeden nieskończenie preegzystujący człowiek rozdziłby się w określonym czasie, ale i w ten sposób ocalałoby się nie wieczność rodzaju ludzkiego, lecz jedynie gatunek ludzki w owym człowieku⁷⁹.

Do powyższych trudności, dostrzeżonych przez antagonistów w nauce Tomasa, „dorzucają – mówi Akwarius – inny argument, który im się wydaje najmocniejszy i Achillesowy, a którego i ja używam niekiedy w publicznych dysputach”⁸⁰. Dotyczy on dwóch różnych tekstów Arystotelesa z *De anima*. W pierwszym z nich Stagiryta uzasadnia, że intelekt nie może być aktem ciała organicznego, gdyż wówczas podobnie jak ono musiałby podlegać zmianom termicznym, to zaś świadczyłoby o jego zniszczalności; więc by temu zapobiec, podkreślił jego pierwszeństwo w pochodzeniu. Natomiast w drugim tekście Arystoteles mówi, że

⁷⁸ Por.: *Propter quod fuerunt aliqui dicentes, quod si Aristoteles velit substinere omnia, quae scripsit in doctrina sua, necessarium est fateri incompatibilia, et contradictoria, quia haec duo simul stare non possunt. Anima est immortalis, et mundus est aeternus, vel erravit de perpetuitate mundi, sicuti erravit in veritate*, QAN, s. 158 b.

⁷⁹ Por.: *Unde mirantur nonnulli, et dicunt se nescire, quomodo in doctrina S. Thomae sustineri potest, mundum posse esse ab aeterno, et animos esse immortales, et numerata sine circulo, et impossibilitatem infinitatis in actu simul et per accidens, nisi concedendo, quod mundus potuit esse ab aeterno, solum quoad substantiam constantem ex quinque corporibus simplicibus, et quo ad motum coeli, et generationes omnes, praeter humanam, aliter evitari non potest, quin [sic!] aut sit infinitum in actu, aut recurrere ad miracula ponendo unum hominem infinito praeexistisse, et a certo tempore generasse, et sic etiam non salvaretur generatio humana aeterna, sed solum humana species in illo homine*, QAN, s. 158 b.

⁸⁰ QAN, s. 158 b. Chodzi tu o dwa sprzeczne ze sobą, zdaniem Akwariusza, teksty z *De anima* Arystotelesa: [429 a 24–29]: *Siquidem 3. de anima (tex.6) Aristoteles probat intellectum non esse actum corporis seu organi corporei, quia tunc esset calidus, et frigidus, quo stante sequitur ipsum esse generationi, et corruptioni obnoxium, hic est praecessus eius*; oraz [412 a 16–21]: *huic annectant aliam minorem ipsius etiam Aristotelis 2. de anima (tex.4), quod rationalis anima est actus corporis physici organici etc., igitur quod sequitur. Nec valet, dicunt, quod propositio intelligitur de actu educto de sinu, et gremio materiae, modo anima non educitur de potentia materiae, quia sic etiam posset obiici Ar., quod tunc intellectus esset calidus, aut frigidus, et generabilis, et corruptibilis si esset actus corporis eductus de potentia materiae, modo autem intellectus de foris venit*, QAN, s. 158 b.

dusza rozumna jest aktem ciała organicznego. Zatem intelekt musi również podlegać zmianom termicznym. Ponieważ zaś, zdaniem niektórych, tak być nie może, gdyż dusza wywodząca się z potencji materii byłaby zniszczalna, zatem podkreśla, że intelekt przychodzi „z góry” (*de foris venit*).

Jednak z tej konkluzji nic nie wynika. „I chociaż wydaje się, że [argument] ten niesie w sobie pewną trudność w doktrynie Arystotelesa, to wiem jednak – stwierdza autorytatywnie Akwarius – że ten i nieskończenie wiele innych, gdyby nawet mogła być ich nieskończona liczba, nie miałyby żadnego znaczenia, ani wartości, gdyż uczeni mężowie mogą je z łatwością rozwiązać i to zarówno na drodze filozofii przyrody, jak też według zasad Arystotelesa i to tym bardziej, ponieważ stwierdził to święty Sobór Laterański (na VIII Sesji 19 grudnia 1513 r. w obecności papieża Leona X), surowo nakazując wszystkim i poszczególnym filozofom uczącym w uniwersytetach, studiach generalnych i gdziekolwiek publicznie, aby kiedy wyjaśniają swoim słuchaczom zasady, czy też konkluzje filozofów, w których wiadomo, że odstępują [oni] od prawdziwej wiary, jak to, co dotyczy nieśmiertelności albo jedności duszy, oraz wieczności świata i innych [spraw] tego rodzaju, są zobowiązani im prawdę religii chrześcijańskiej z całym wysiłkiem uczynić zrozumiałą i przekonując w miarę możliwości uczyć i usilnym staraniem tego rodzaju argumenty filozofów, ponieważ mogą być one rozwiązane, w miarę sił wykluczyć i rozwiązać”⁸¹.

Ta *in extenso* przytoczona wypowiedź Akwariusa dobitnie odzwierciedla jego tok myślenia i uzasadniania. Nie wymaga też dalszych komentarzy. Ta sama soborowa deklaracja, która wzbudziła milczący sprzeciw i opuszczenie sali przez dominikańskiego generała, Tomasza de Vio⁸², dla Akwariusa stała się „ostateczną instancją” filozoficznych rozstrzygnięć i fundamentem motywującym jego twórczość filozoficzno-teologiczną. W zakończeniu swojej kwestii pisze, że powyższe orzeczenie soboru on sam uznaje za sprawę szczególnej wagi i dlatego chciałby przyczynić się do jej rozwiązania. Nie uczynił tego jednak w ten sposób, jak wielu in-

⁸¹ Por.: *Hoc argumentum licet aliquam difficultatem secum gerere videtur in doctrina Aristotelis, scio tamen hoc, et infinita alia si infinita fieri possent, nullius esse momenti, atque valoris, et a doctis viris de facili solvi, tum ex naturali philosophia, tum secundum Aristotelis principia, eo magis cum hoc affirmet sacra synodus lateranensis (sub Leone 10. sessione 8. celebrata 19. decemb. 1513) districte, praecipiens omnibus, et singulis Philosophis in universitatibus studiorum generalium, et alibi publice legentibus: quia cum Philosophorum principia, aut conclusiones in quibus a recta fide deviare noscuntur, auditoribus suis legerint, quare hoc de immortalitate animae aut unitate, et mundi aeternitate, et alia huiusmodi, teneantur eisdem veritatem religionis Christianae omni conatu manifestam facere, et persuadendo pro posse docere, ac omni studio huiusmodi Philosophorum argumenta, cum omnia sollubilia existant, pro viribus excludere, atque resolvere*, QAN, s. 158 b.

⁸² Wszyscy obecni na soborze teologowie wyrazili zgodę na papieską konstytucję, z wyjątkiem tylko dwóch. Jeden z nich to Mikołaj Lippomani, biskup Bergamo; nie są nam znane racje jego sprzeciwu. Drugim, mówi Mansi, był „Czcigodny Ojciec Tomasz, Generał Zakonu Kaznodziejskiego”, który „powiedział, że nie zgadza się na drugą część bulli, nakazującej filozofom przekonanie słuchaczy o prawdziwości wiary”. E. Gilson, *Elementy filozofii...*, s. 202.

nych, co wydają grube tomy – lecz poprzestał jedynie na owych *Additiones*, które powstały na nalegania czytelników. „Są one zatem jak przedwcześnie urodzone dziecię, pozbawione [dogłębnych] analiz”. Zainteresowanych czytelników odsyła Akwarius do swoich *Dilucidationes*, które właśnie przygotował do publikacji i gdzie szerzej wyjaśnił też trudniejsze zagadnienia związane z siedemnastym fragmentem tekstu XII księgi *Metafizyki*⁸³.

Oceniając zatem stanowisko Akwariususa na temat jego koncepcji *vera philosophia* ze względu na proponowane przez niego rozwiązanie problemu nieśmiertelności duszy, można się oczywiście zgodzić ze stwierdzeniem Bruna Nardiego, że Akwarius „był zawsze wiernym zwolennikiem św. Tomasza, którego naukę rozwijał w duchu interpretacji Jana Kapreolusa”⁸⁴. Należy jednak dodać, że Mateusz Akwarius jest jednym z tych autorów, którzy zapoczątkowali w nowożytności bardzo ciasne i kosztowne ramy rozumienia filozofii św. Tomasza i jego komentatorów. Powodem tego w aspekcie nieśmiertelności duszy były tak istotne wydarzenia, jak: wystąpienie dominikańskiego generała Tomasza Kajetana, orzeczenie Soboru Laterańskiego w sprawie neoarystotelików (bulla: *Apostolici Regimini*), publikacje: *De immortalitate animae* Piotra Pomponazziego i *De mente humana* Szymona Porzia. Mateusz Akwarius, szczerzy lecz kosztowny w swym myśleniu apologeta nauki katolickiej, zaproponował więc drogę uprawiania i konsolidacji *vera philosophia ad mentem s. Thomae*. Miała ona być zarazem sposobem apologii wobec nowożytnej interpretacji Arystotelesa, w której dostrzegął zagrożenie katolickiej ortodoksji. Doprowadziło to w konsekwencji do wytworzenia się zideologizowanego i głęboko integrystycznego nurtu w nowożytnym arystotelizmie chrześcijańskim, którego dominacja przez długi czas była trudna do przewyciężenia. Szczególnie niekorzystnie zaważył on na rozwoju fizyki i nauk przyrodniczych, zaowocował esencjalizacją metafizyki oraz wywarł ujemny wpływ na antropologię i teologię, werbalizując je i odrywając od praktycznego życia. Żywa i śmiała myśl metafizyczna św. Tomasza została przysłonięta spłyconym, zdeformowanym i zbanalizowanym nurtem filozoficzno–teologicznego, podręcznikowego, programowego tomizmu, który paradoksalnie jeszcze z nazwy przypominał imię swego twórcy – św. Tomasza, ale istotę jego oryginalnej myśli, niestety, zagubił.

⁸³ Por.: *Et ego hic solverem, ne rei de qua quaeritur magnitudo peculiare, et grande satis exigere volumen ut multi fecerunt, quod a me has breves additiones annectente, non sine legentium molestia fieri posset, quas quidem additiones non nostro arbitrio, sed aliorum precibus, praeclarissimo huic operi coniungere constituimus* [scil. ad quaest. 10 QAN], *ob idque propter nostrum morem nullo rerum facto examine quasi abortivo partu in lucem edidimus, tum quia haec omnia, et multa alia his difficiliora, in quaestione habita a nobis super decimum septimum contextu 12. divinorum, quae cum aliis divino favente numine quam primum typis mandare conabimur, fusius solvimus*, QAN, s. 158 b.

– Akwarius nawiązuje tu do swoich *Dilucidationes in XII libros primae philosophiae Aristotelis*, opublikowanych w Rzymie w 1584. Natomiast wzmiankowany tekst 17. XII księgi *Metafizyki* odpowiada w edycji Bekkera księdze XI c. 3 1070 a 22–27.

⁸⁴ B. Nardi, dz. cyt., s. 656.

Sommario

Per molti decenni negli intrecci di quello che „medio” e quello che „nuovo”, di quello che „scolastico” e quello che „umanistico”, si formavano gli inizi del moderno ed insieme critico metodo storico-filologico-filosofico. E con lui vennero alla luce ispirata dal papa Nicolao V ed dal cardinale Bessarione una nuova corrente intellettuale ed un innovato „programma” del moderato aristotelismo cristiano, che un secolo tardi venne ideologizzato e trasformato in un radicale integralismo. Il problema della immortalit  dell’anima umana che era indice delle aspre polemiche di quel tempo,   una chiave per comprendere il progresso, le trasformazioni e la storia di quella corrente che ha adombrato il profilo della forma di pensiero europeo cristiano.

Nell’attivit  filosofica del domenicano Matteo Aquario (+ 1591) si pu  costatare in quale modo venne la stagnazione di quella corrente. Era proprio lui a proporre quel „unico genere della vera filosofia aristotelica” (*vera philosophia ad mentem S. Thomae*), in cui   stata deformata non soltanto la dottrina dell’Aristotele, ma anche perduta l’originale intuizione metafisica di san Tommaso di Aquino. In questo articolo in un contesto delle polemiche di allora, si fa un’analisi delle *Additiones* di Aquario, in cui il Matteo prendendo in considerazione la problematica dell’immortalit  dell’anima, esamina tutte le importanti posizioni filosofiche dal punto di vista della bolla *Apostolici regiminis*. Nella sua valutazione l’Aquario ha formulato due „decaloghi”

che si possono considerare come un avvenimento nella storia della filosofia e della teologia, perch  con loro   stata iniziata una corrente integralistica nel seno del aristotelismo moderno. Il primo „decalogo”   un insieme delle vie-argomentazioni (*decem viae*) che giustificano l’individuale immortalit  dell’anima sulla via delle motivazioni filosofiche (ma anche quelle pseudofilosofiche). Nel secondo „decalogo” l’Aquario enumera dieci „tesi”, in cui – secondo lui – la dottrina cristiana sull’immortalit  dell’anima   convergente con l’interpretazione dell’aristotelismo proposta dal Aquario. Si deve inoltre sottolineare che questa specie di aristotelismo, di cui la dominazione era molto complicata da superare, ha influito in un modo sfavorevole sul progresso delle scienze fisiche e naturali, sull’antropologia e teologia, verbalizzandole e staccandole dalla vita pratica ed essenzializzando la metafisica di san Tommaso.