

STEFAN SWIEŻAWSKI

## POCZĄTKI NOWOŻYTNEGO ARYSTOTELIZMU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO\*

### I

Wszystkim historykom myśli średniowiecznej dobrze jest znana ewolucja, jakiej podlegała postawa czynników kościelnych wobec żywiolowo potężniejszej od końca XII w. fali recepcji pism Arystotelesa, traktatów pseudoarystotelesowskich i arabskich komentatorów tej twórczości w Europie łacińskiej. Wiadomo, że na poszczególnych etapach tej ewolucji w różnych proporcjach zespała się w umysłach osób odpowiedzialnych za nauczanie teologii obawa z nieufnością, ale i z rosnącą wciąż świadomością wielkości i znaczenia nowych doktryn. Tę złożoność i zmienność należy mieć stale na uwadze, gdy bada się i ocenia dzieje reakcji władz kościelnych na wciskający się zewsząd do świata chrześcijańskiego nurt arystotelesowski, głównie na przestrzeni całego XIII w. Różnego typu ostrzeżenia, cenzury, zakazy i potępienia narastają kolejno, aby znaleźć punkt kulminacyjny w wielkim potępieniu paryskim z r. 1277; orzeczenia tego potępienia znane jako *Articuli parisienses* mają swoje znamienne i bardzo urozmaicone dzieje. Echa owych *Articuli* rozchodzą się daleko i szeroko w przestrzeni i czasie; jeszcze w XVI w. powoływano się na to potępienie z końca XIII w., w którym biskup Paryża stał się wyrazicielem szerokiej opozycji myślicieli chrześcijańskich wobec różnych odmian arystotelizmu.

W niedostatecznym zapewne stopniu zdajemy sobie dziś sprawę z przełomowego znaczenia tej daty i z faktu, że ówczesne potępienie dokonane zostało właśnie w Paryżu, w intelektualnej stolicy chrześcijańskiej myśli teologicznej. *Articuli parisienses* dodały otuchy wszystkim tym, którzy w rozlicznych postaciach arystotelizmu widzieli po prostu pogaństwo, a zwłaszcza zagrażający wolności i Opatrzności necesytaryzm; potępienie było uderzeniem skierowanym głównie przeciwko awerroizmowi, ale i przeciwko tomizmowi, a raczej przeciwko samemu św. Tomaszowi i jego poglądom, bo trudno mówić o tomizmie przy końcu XIII w. Cios skierowany w tę stronę był zarazem gestem otuchy i poparcia dla wielu orientacji tradycyjnych.

\* Le texte intègre de cet article fut publié en français sous le titre: *Les débuts de l'Aristotélisme chrétien moderne*, „Organon”, Varsovie 7 (1970) 177-194.

Wzrasta wówczas wpływ Pseudo-Dionizego i św. Bonawentury, a także ockhamizm znajduje podatne dla siebie podłoże w klimacie wytworzonym przez akt z r.1277. Duhem słusznie podkreśla<sup>1</sup>, że to właśnie *Articuli parisienses* ośmielają w ciągu XIV i XV w. teologów i filozofów przyrody do wystąpień antyarystotelesowskich.

Wciąż jeszcze w niedostatecznym stopniu docenia się w dziejach myśli i nauki rolę, jaką spełniała świadoma reakcja przeciw arystotelizmowi, zwłaszcza na gruncie filozofii przyrody w łonie tak zwanej „via moderna”. Zupełnie wyjątkowe znaczenie przypada tu w udziale burydanizmowi, gdy chodzi o swoistą interpretację kilku kluczowych zagadnień filozoficzno-fizykałnych, rozwiązywanych, jak wiadomo, przez Burydana i jego szkołę inaczej niż czynił to starożytny i średniowieczny arystotelizm. Jest faktem niewątpliwie ważnym i znamienym, że w XV w. zdawano sobie nieraz sprawę do jakiego stopnia „fizyczne” poglądy burydanistów są niezgodne z arystotelizmem. Lambert de Monte mówi na przykład wyraźnie, że słynna teoria impetu jest „contra Aristotelem”<sup>2</sup>.

Co więcej, atmosfera nieprzychylna dla Arystotelesa, wytworzona przez popętnienie z 1277 r. zostaje jeszcze w XIV i XV w. wzmocniona dodatkowo przez pojawienie się herezji Wyklifa i Husa, których poglądy wykazywały głębokie związki z różnymi odmianami realizmu filozoficznego. Ten stan rzeczy stwarzał wyjątkową szansę dla zbliżenia się myśli teologicznej do ockhamizmu i burydanizmu, a więc do tak zwanej „via moderna”, będącej w swym nominalizmie lub konceptualizmie opozycją w stosunku do realistycznie interpretowanego Arystotelesa. Zarówno więc trwająca wciąż powaga „artykułów paryskich”, jak i koalicja teologiczno-nominalistyczna pozwalały na utrwalanie się w niektórych środowiskach europejskich późnego średniowiecza koncepcji filozoficznych i fizykałnych, będących wyrazem mniej lub bardziej radykalnego i świadomego odwrócenia się od dominującej w wielkiej scholastyce powagi i klasycznej interpretacji Arystotelesa.

Jednak wskutek wielu różnych przyczyn sytuacja ta ulega dość zasadniczej zmianie ok. r. 1450. W tym bowiem czasie z Rzymu poszły do różnych ośrodków myśli chrześcijańskiej dyrektywy wyrażające wyraźny zwrot do Arystotelesa i arystotelizmu w nauczaniu oraz zachęcające do interpretowania twórczości Arystotelesa w sposób zgodny z ortodoksją. Oto w r. 1447 zasiada na tronie papieskim jako Mikołaj V Tomasz Parentucelli (de Sarzana), syn lekarza i wielki mecenas nauki (panuje on do r. 1455). Osobnego i obszernego studium wymagałoby zobrazowanie bliższych powodów i uwarunkowań właściwej Mikołajowi V formacji intelektualnej; tu ograniczymy się do kilku konkretnych faktów, które potwierdzają jego zdecydowanie proarystotelesowską orientację. On to zachęca Bessariona do dokonania nowego przekładu Arystotelesowskiej *Metafizyki* wraz z fragmentami *Meta-*

<sup>1</sup> P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. X, Paris 1959, cz. 6: „La cosmologie du XV<sup>e</sup> siècle. Écoles et universités du XV<sup>e</sup> siècle”, s. 71.

<sup>2</sup> Tamże, s. 164-171.

fizyki Teofrasta<sup>3</sup>, dzięki jego zachętom Grzegorz Trifernate dokonuje tłumaczenia *Etyki wielkiej* i *Etyki Eudemejskiej*<sup>4</sup>, niewątpliwie też pod jego patronatem i z jego inicjatywy, za pośrednictwem kardynała d'Estoutville, zostaje przeprowadzona w Paryżu na najważniejszym w całej christianitas uniwersytecie wyraźnie „arystotelesowska” reforma (w r. 1452 otrzymuje Uniwersytet Paryski nowe statuty, które uwzględniają w studium uniwersyteckim szerokie zastosowanie i popularyzację pism Arystotelesowskich, zalecają przygotowanie skrótów z tych pism i redagowanie podręczników ułatwiających recepcję filozofii arystotelesowskiej zinterpretowanej zgodnie z treścią wiary<sup>5</sup>).

Dotykamy tu chyba głównego powodu powolnego zmierzchu „nowej drogi” i renesansu „via antiqua” w latach sześćdziesiątych XV stulecia. Staje się dla nas bardziej zrozumiałe dlaczego dochodzi w Paryżu do potępienia nominalizmu w r. 1474 i dlaczego, jakby wskutek jednolitej „operacji strategicznej” na wielu uniwersytetach środkowoeuropejskich, gdzie dominowała „via moderna”, po r. 1460 zaczyna wkraczać „via antiqua” i zapuszczać (nieraz mimo oporów) silne korzenie. Co prawda *Articuli parisienses*, jak już wspominaliśmy, długo zachowują jeszcze swą powagę (zwłaszcza w uniwersytetach niemieckich), ale stają się coraz bardziej negatywną normą teologiczną i tracą z biegiem czasu swój pierwotny, bojowo antyarystotelesowski charakter.

Jest zrozumiałe, że w tej nowej sytuacji, w 2 poł. XV w. Arystoteles zaczyna w Europie chrześcijańskiej nabierać nowej powagi i blasku nietykalnego autorytetu. Znamienne są pod tym względem słowa Mikołaja z Kuzy, wypowiedziane w *Apoloogia Doctae ignorantiae* o tych, którzy pragną w tym czasie filozofować w duchu platońskim: „[...]cum nunc Aristotelica secta praevaleret [...] sit miraculo similesicuti sectae mutatio — reiecto Aristotele eos altius transilire”<sup>6</sup>. Nic też dziwnego, że zyskują znów na znaczeniu szczególnie te kierunki, przeciw którym skierowane było potępienie z 1277 r., mianowicie awerroizm i tomizm. Nie należy zapominać, że w Paryżu wraz z potępieniem nominalizmu w 1474, otrzymuje oficjalnie wszelkie swobody awerroizm, zaliczany oczywiście do „via antiqua”.<sup>7</sup> Historycy coraz częściej zwracają też uwagę na fakt, że w interesującym nas okresie inkwizycja nie prześladowała w północnych Włoszech awerroistów, zezwalając im na nauczanie i na publikacje dzieł<sup>8</sup>. Awerroizm musiał tam być jednak mocno zakorzeniony, skoro z końcem

<sup>3</sup> H. Vast, *Le cardinal Bessarion (1403–1472). Étude sur la chrétienté et la renaissance vers le milieu du XV<sup>e</sup> s.*, Paris 1878, s. 170 n.

<sup>4</sup> E. Garin, *Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV*, [W:] *Atti dell'Accademia Fiorentina di Scienze Morali „La Colombaria”* 1950, s. 19.

<sup>5</sup> Duhem, dz. cyt., s. 45.

<sup>6</sup> Nicolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, ed. L. Gabriel, t. I, Wien 1964, s. 530.

<sup>7</sup> P. Feret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen Age* t. IV, Paris 1897, s. 127.

<sup>8</sup> B. Nardi, *Averroismo*, [W:] *Enciclopedia Cattolica*, t. II, Città del Vaticano 1949, kol. 530; tenże, *Letteratura e cultura veneziana del Quattrocento*, [W:] *La civiltà veneziana del Quattrocento*, b. m. r., s. 124.

XVI w. można było znaleźć w Padwie podobiznę Awerroesa jako jednego z proktorów Zakonu Braci Mniejszych!<sup>9</sup> — Oczywiście i Tomasz z Akwinu staje się w tym czasie coraz większym autorytetem, zachwalany i zalecany nie tylko jako święty i wielki teolog, ale coraz częściej (i to wydaje się rzeczą niezmiernie charakterystyczną) jako najwłaściwszy, a nieraz nawet jako jedyny i niepowtarzalny komentator Arystotelesa.

Bylibyśmy jednak zbyt dalecy od obiektywnego stanu rzeczy, gdybyśmy nie uwzględniali dwóch ważnych, działających w tym czasie czynników: wzmagające się studia platońskie i działalność humanistów. Nigdy nie wolno zapominać, że równoległe do wzmózonego nawrotu do Arystotelesa rośnie też znajomość Platona, potęguje się zainteresowanie jego twórczością oraz całą tradycją platońską i neoplatońską. Platonizm XV-wieczny jest zróżnicowany; obok jego postaci skrajnie antyarystotelesowskiej (Gemistos Pleton) ton epoce nadają jednak platonizmy ireniczne, proponujące swoistą harmonię i podział ról Akademii i Perypatu. „Concordia” obu filozofów staje się coraz częściej linią wytyczną, z tym jednak, że „boski Platon” góruje nad czysto „fizykalno-logicznym” Arystotelesem; pierwszemu tylko przysługuje „sermo sapientiae”, a drugiemu „sermo scientiae”. To przeswiadczenie o niemalże religijnym i wieszczym charakterze platonizmu wpłynęło na w. XVI i na uchwały podjęte w zakresie antropologii przez V Sobór Laterański (jakże znamienne i pouczające jest zestawienie tych postanowień z analogicznymi sprzed dwustu lat, podjętymi na Soborze w Vienne!).

Nie ulega wątpliwości, że najwięksi z platoników XV w., zgodnie z wytycznymi tak jasno wyrażonymi w „Szkołe ateńskiej” Rafaela, usiłują uwydatnić i uzasadnić zgodność obu filozofów. I tak np. Pico della Mirandola (w *De ente et uno*) twierdzi, że zachodzi głęboka zgoda między Platonem, Arystotelesem i św. Tomaszem odnośnie do tezy metafizycznej: „ens et unum convertuntur”<sup>10</sup>. Bessarion wpłynął decydująco na Ficina i na całą Akademię florencką, gdzie utrwała się przekonanie, że jedyną właściwą apologią chrześcijaństwa jest jego obrona oparta na dokonanym uprzednio uzgodnieniu Platona z Arystotelesem w duchu Plotyna<sup>11</sup>. Dominik z Flandrii daje wyraz dość radykalnie pojętemu podziałowi ról obu filozofów, gdy pisze: „Philosophus fuerit optimus physicus, fuit tamen pessimus metaphysicus, quia nescivit abstrahere, ideo pessime metaphysicam suam composuit”<sup>12</sup>.

Działalność humanistów, obejmująca coraz gęstsza siecią całą Europę i stwarzająca prawdziwą, międzynarodową „respublica litterarum”, wywiera potężny

<sup>9</sup> Nardi, *Averroismo*, kol. 528.

<sup>10</sup> A. Dulles *Princeps Concordiae. Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*, Cambridge (Mass.) 1941, s. 66.

<sup>11</sup> E. Garin, *L'Umanesimo Italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari 1964, s. 100; tenże, *La filosofia*, cz. I: *Dal medio evo all'umanesimo*, [W:] *Storia dei generi letterari italiani*, Milano 1947, s. 284.

<sup>12</sup> *In I Met.* 12, 2, s., s. 68 b — przytoczone za: M. Markowski, *Definicje substancji w komentarzu do „Metafizyki” Dominika z Flandrii*, „Studia Mediewistyczne”, 6 (1964) 45, przyp. 188.

wpływ zarówno na charakter studiów arystotelesowskich, jak i platońskich; notabene, trzeba sobie wciąż uświadamiać, że działalność ta o wiele lepiej jest nam znana niż, objętościowo o wiele wówczas bogatsza, twórczość w stylu scholastycznym! Humanieści dokonują odrodzenia filologii naprawdę na wielką miarę i dzięki temu rodzi się wówczas historyczno-filologiczna metoda krytycznych badań tekstowych. Dotyczy ona wszelkich bez wyjątku tekstów, a więc zarówno Arystotelesa, jak i Pisma św. Typowe są tu programy badawcze ustalane przez wielkich humanistów. Hermolaus Barbaro świadomie dąży do zapoznania się z poglądami historycznego Arystotelesa poprzez wykorzystywanie greckiego tekstu jego pism i jego greckich komentatorów<sup>13</sup>, a Erazm z Rotterdamu, opierając się na podobnych wytycznych, przyczynia się do powstania wielkiego nurtu uczonych badań biblijnych, którego znaczenie sięga niewątpliwie aż po dzień dzisiejszy.

Nas interesują w tej chwili ówczesne studia nad tekstami Arystotelesa i przełom rewolucyjny, jakiego w tych studiach dokonała reformująca je metoda propagowana przez humanistów. Dużą zasługą M. H. Laurent było ujawnienie tak bardzo „postępowych” pod tym względem poglądów Kajetana. Oto jedna z jego wypowiedzi w komentarzu do *De anima*: „Neque ut verum, neque ut consonum, neque ut probabile philosophiae haec scripserim, sed tantum ut exponens opinionem istius Graeci, quam conabor ostendere esse falsam secundum philosophiae principia”<sup>14</sup>. W toku naszych rozważań pokaże się jak wielkie znaczenie posiada każdy element tej wypowiedzi Kajetana. Zobaczmy, że w uszach przeciętnego konserwatywnego uczonego z pocz. XVI w. teza, że poglądy Arystotelesa można określić jako „falsa secundum philosophiae principia” brzmiała jak godna procesu inkwizycyjnego herezja!

Aby zrozumieć taką postawę umysłów, trzeba sobie uświadomić, że po świeżych jeszcze zupełnie ranach zadanych przez schizmę zachodnią i wobec coraz bardziej zagrażającego niebezpieczeństwa tureckiego Kościół potrzebował bardzo zwartej i mocnej u podstaw ideologii. Jak widzieliśmy, od poł. XV w. wybór pada na arystotelizm, ale — powiedzmy to od razu — na arystotelizm bardzo swoisty: harmonizujący z platonizmem (ściślej: z neoplatonizmem), a przede wszystkim zgodny z dogmatami wiary. Wobec tak powziętego wyboru stało się jasne, że każdy, kto rozbija tę jedność i zwartość światopoglądową arystotelesowsko-chrześcijańską, ten podważa niejako same podwaliny wiary. Wykazywanie zgodności Arystotelesa z wiarą, a także harmonii arystotelizmu z wielką spirytualistyczną tradycją neoplatonizmu staje się tym samym jedną z naczelných dyrektyw dla tak bardzo wówczas zagrożonej christianitas. Stąd najbardziej konserwatywne i integrystyczne czynniki kościelne będą się po r. 1450 wrogo ustosunkowywać zarówno do „nowej

<sup>13</sup> M. H. Laurent, *Introductio: Le Commentaire de Cajétan sur le „De Anima”*, [W:] *Thomas de Vio Cardinalis Caietanus (1469–1534). Scripta philosophica: Commentaria In „De Anima” Aristotelis*, wyd. P. J. Coquelle OP, t. I, Romae 1938, s. XX n.

<sup>14</sup> *In De Anima* III, 2; zob. Laurent, dz. cyt., s. XXIII.

fizyki” jak i do wielu przejawów nowej filozoficzno-historycznej metody badawczej, propagowanej przez humanistów. Z tych też radykalnie konserwatywnych kręgów kościelnych zrodzi się nurt nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego.

## II

Sformułowaną szkieletowo w dotychczasowych rozważaniach hipotezę, dotyczącą genezy nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego, postaramy się obecnie bliżej wyjaśnić i uzasadnić na podstawie faktów i tekstów zgrupowanych dookoła czterech tematów: wzrostu teologicznej powagi Arystotelesa w XV w.; pojawiających się w tym okresie głosów krytycznych wobec chrześcijańskości Arystotelesa i awerroistycznej interpretacji jego poglądów; dążenia do odszukania „historycznego Arystotelesa” i do znalezienia obiektywnej oceny jego różnych interpretacji; utożsamiania tomizmu z chrześcijańskim arystotelizmem.

### 1

Główną twierdzą umacniającą w późnym średniowieczu teologiczną powagę Arystotelesa była Kolonia, a w szczególności tamtejsze Collegium Montanum. W interesującym nas okresie Lambert de Monte uważa Arystotelesa nie tylko za człowieka o boskiej mocy intelektu i za największego z filozofów<sup>15</sup>, ale — co ważniejsze — rozstrzyga pozytywnie swoją *Quaestio magistralis de salvatione Aristotelis* (Hain 11586) tymi słowami: „[...] Aristotelem summum et philosophorum principem esse de numero salvandorum”<sup>16</sup>. Działający poza środowiskiem kolońskim, w Tybindze karmelita Herman Mesdorpheus († 1489) w swoim *Flores aristotelici* odnosi się do Arystotelesa prawie jak do ojca i kierownika życia duchownego<sup>17</sup>. — Ale poglądy ich wykraczają daleko poza Kolonię i Niemcy. Oto np. Reginald Pecock widzi w Arystotelesie człowieka natchnionego, nie waha się traktować go jako świadka prawd wiary obracającego się w porządku przyrodzonym i dlatego umieszcza go wśród doktorów Kościoła<sup>18</sup>, a Jerzy z Trapezuntu jest zdania, że należy Arystotelesa uznać za chrześcijanina, bo została mu przez Boga objawiona największa tajemnica wiary, prawda o Trójcy<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> F. J. von Bianco, *Die alte Universität Köln und die spätern Gelehrten-Schulen dieser Stadt* [...] I, 1: „Die Alte Universität Köln”, Köln 1856, s. 265.

<sup>16</sup> Duhem, dz. cyt., s. 154; C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, t. IV, Leipzig 1870, s. 224; R. Heiss, *Der Aristotelismus in der Artisten-Fakultät der alten Universität Köln*, [W:] *Festschrift zur Erinnerung an die Gründung der alten Universität Köln im Jahre 1388*, Köln 1938, s. 310.

<sup>17</sup> V. Ph. Gumposch, *Die philosophische und theologische Literatur der Deutschen von 1400 bis auf unsere Tage*, t. I: *Die philosophische Literatur*, Regensburg 1851, s. 21 n.

<sup>18</sup> V. H. H. Green, *Bishop Reginald Pecock. A Study in Ecclesiastical History and Thought*, Cambridge 1945, s. 84.

<sup>19</sup> Vast, dz. cyt., s. 355.

Na to jednak, aby te ogólnikowe wyrazy najwyższego uznania i niemalże kultu nie były czczymi frazesami, trzeba teksty arystotelesowskie interpretować we właściwy, to znaczy chrześcijański sposób. Antoni Flaminius podkreśla konieczność takiej właśnie chrześcijańskiej interpretacji Arystotelesa i podaje jej konkretne wzory, których dostarcza jego zdaniem twórczość Pico della Mirandoli i Kaspra Contariniego<sup>20</sup>. Ponadto wielu było przeświadczonych, że taki chrześcijański wykład arystotelizmu nie tylko został dokonany, ale że jest też w pełni zadowalający. Przecież Contarini i Bartłomiej Spina usiłują pokazać, że Arystoteles bez reszty i w pełni udowodnił nieśmiertelność jednostkowej duszy ludzkiej<sup>21</sup>, a Reginald Pecock podkreśla, że w antropologii Arystotelesowskiej ludzki *vovc* jest nie tylko boski, ale i nieśmiertelny<sup>22</sup>, zaś Lambert de Monte, w myśl założenia, że należy czuwać nad tym, aby na Arystotelesa nie padł nawet cień podejrzenia o niezgodność z dogmatem (zasada, którą świetnie wyraża Duhem: „*écarter d'Aristote tout soupçon d'hétérodoxie*”!), twierdzi w swoim komentarzu do VIII księgi *Fizyki*, że Arystoteles nie przyjmował odwieczności świata<sup>23</sup>! Do tego wszystkiego należy jeszcze dodać, że wraz z nawrotem do „*via antiqua*” w sześćdziesiątych latach XV w. zaczyna się mocno zakorzeniać szkotyizm, w którym tkwi głęboko jedno z podstawowych przekonań Dunsza Szkota, że Arystoteles powiedział już zasadniczo wszystko, co było do powiedzenia w zakresie filozofii i że wobec tego arystotelizm utożsamia się z prawdą filozoficzną; nie zapominajmy, że poprzez Trombettę to szkotystyczne ustosunkowanie się do Arystotelesa i do arystotelizmu oddziaływało niepoślednio na środowisko padewskie i na Kajetana<sup>24</sup>.

Na tle tych oraz licznych podobnych poglądów i twierdzeń staje się jasne i zrozumiałe, że zaczyna się wówczas coraz bardziej utrwalac przekonanie, iż arystotelizm — i tylko arystotelizm! — to filozofia „*naturaliter christiana*”. W takim to duchu Alfons de Madrigal OFM, zwany el Tostado (ur. 1401) uzgadnia Arystotelesa (którego nazywa wciąż „*Aristoteles noster*”) z dogmatami. Działa on w Salamance, gdzie w XVI w. rozpocznie się wielki rozkwit arystotelizmu chrześcijańskiego, mający swój początek u Pedro Martinez de Osmą<sup>25</sup>. Oczywiście rozkwit ten wykracza daleko poza Hiszpanię i obejmuje całą Europę, a w czasie sięga daleko

<sup>20</sup> G. Heidingsfelder, *Zur Aristotelesdeutung in der Renaissance*, „*Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*”. 53 (1940) 388.

<sup>21</sup> Contarini pisze (*De immortalitate animae adversus Petrum Pomponatium*, Parisii 1571, s. 208): „*meo iudicio colligitur Aristotelem de immortalitate animae dubium non fuisse*”, przytoczone za: G. Heidingsfelder, *Zum Unsterblichkeitsstreit in der Renaissance (Petrus Pomponatius † 1525)*, [W:] *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und der Theologie des Mittelalters, Supplementband III, Münster i W. 1935, s. 1284.

<sup>22</sup> Green, dz. cyt., s. 85.

<sup>23</sup> Duhem, dz. cyt., s. 154 n.

<sup>24</sup> E. Gilson, *Cajetan et l'humanisme théologique*, „*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge*”, XXX (1955) 132.

<sup>25</sup> T. i J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, t. II, Madrid 1943, s. 550 i 569.

poza w. XVI. Nurt arystotelizmu chrześcijańskiego trwa po dzień dzisiejszy. Wybitni myśliciele zeszłego stulecia przypisywali Arystotelesowi poglądy np. kreacjonistyczne na temat genezy duszy ludzkiej<sup>26</sup>, a wśród współczesnych autorów znajdują się metafizycy, którzy utrzymują, że u Arystotelesa znaleźć można nie tylko pełne uzasadnienie indywidualnej nieśmiertelności, ale że w jego teorii bytu uwzględniona została i znalazła zastosowanie teza o złożoności bytów z istoty i z istnienia! Wiemy, że dokładne badania nad Arystotelesowskimi tekstami i poddanie ich gruntownej analizie historyczno-filozoficznej nie pozwalają jednak na wyciąganie z nich tego rodzaju wniosków.

Wobec wzrastających w ciągu XV w. i popieranych odgórnie tendencji utrwalających nurt chrześcijańskiego arystotelizmu, staje się jasne, że szereg tez arystotelesowskich czysto filozoficznych, a zwłaszcza kosmologicznych (np. teoria ruchu, geocentryzm lub podział świata na podksiężycowy i nadksiężycowy) zaczyna się traktować niemal jak prawdy wiary, a w odrzucaniu ich dopatruje się herezji i zamachów na integralność gmachu wiary. Na tym tle nabiera pełnego sensu, jakże słuszna, wypowiedź Duhema, dotycząca konfliktów między wiarą i nauką w interesującym nas okresie: „[...] les esprits peu clairvoyants en venaient à ne plus bien distinguer ce qui était enseignement de la foi de ce qui était seulement système scientifique propre à l'auteur ou à son Ecole„<sup>27</sup>.

## 2

Równoległe do objawów zachwyty i — jak widzieliśmy — prawie że kultu Arystotelesa, „prekursora chrześcijaństwa”, pojawiają się ostrzegawcze głosy krytyki, podkreślające przepaść dzielącą dogmaty wiary od koncepcji arystotelesowskich. Jednymi z głównych ośrodków, w których pojawiają się te tendencje krytyczne są środowiska augustiańskie. Już w XIV w. Hugolin Malabranca z Orvieto, pomimo że uważał, iż prawda filozoficzna utożsamia się z filozofią Arystotelesa, to zarazem był zdania, że on sam bynajmniej nie jest myślicielem chrześcijańskim; taka ocena filozofii i arystotelizmu zawiodła Hugolina na pozycje sceptyczne. W 1. poł. XV w. Augustyn Favorini OSA idzie o krok dalej i odrzuca tezę jakoby miała zachodzić tożsamość między filozofią a arystotelizmem<sup>28</sup>. Podejmuje tę problematykę wielki Paweł z Wenecji i idzie jeszcze dalej twierdząc, że nie można być konsekwentnym perypatetykiem nie odrzucając zarazem szeregu prawd wiary<sup>29</sup>. Na tym tle staje się zrozumiałe, że mimo zalecanej przez czynniki kościelne orientacji na chrześcijański arystotelizm utrwała się u wielu przeświadczenie o głębokiej różnicy między

<sup>26</sup> Zob. np.: F. Brentano, *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, Leipzig 1911.

<sup>27</sup> Duhem, dz. cyt., s. 190.

<sup>28</sup> S. Friemel, *Die theologische Prinzipienlehre des Augustinus Favorini von Rom OESA* († 1443), „Cassiciacum”, XII/2 (1950), t. 4, s. 152 i 187.

<sup>29</sup> Duhem, dz. cyt., s. 385.

filozofią Arystotelesa a prawdami wiary. Dlatego też mógł z końcem XV w. Apolinary Offredi z Cremony przeciwstawić Arystotelesa stanowisku wiary, wyliczając cztery główne orientacje we współczesnych mu kontrowersjach na temat duszy; wymienia on aleksandrystów, awerroistów, poglądy samego Arystotelesa i „positio fidei”.<sup>30</sup>

Wzmoczone dzięki humanistom badania filologiczno-historyczne nad tekstami samego Arystotelesa i jego starożytnych komentatorów powodują, że najwybitniejsze umysły na przełomie XV i XVI w. stają się coraz bardziej świadome rozbieżności między chrześcijaństwem i arystotelizmem; zwłaszcza na terenie najbardziej wówczas pasjonującego umysły problemu indywidualnej nieśmiertelności duszy ludzkiej utrwała się stopniowo w tych kręgach przekonanie, że Arystoteles bynajmniej nie reprezentuje na tym odcinku tego, co nazywamy „positio fidei”. Znamienne pod tym względem są poglądy Kajetana i Pomponazziego.

Możemy dziś przyjąć, że Kajetan zmieniał swe poglądy, a w każdym razie przechodził ewolucję w swoich zapytaniach na Arystotelesowską naukę o nieśmiertelności duszy. Zrazu (w swoim komentarzu do *Summy teologii* Tomasza z Akwinu) był on zdania, że Arystoteles w sposób zadowalający dowodzi tej nieśmiertelności, ale później (w komentarzu do *De anima*, a więc w r.1509) poważnie modyfikuje to swoje przekonanie, gdyż dochodzi do wniosku, że w pismach Filozofa można znaleźć jedynie teksty uzasadniające nieśmiertelność intelektu czynnego: „Aristoteles [...] intulit immortalitatem intellectus agentis solius”<sup>31</sup>. W pismach Arystotelesa nie znajduje Kajetan podstawy tekstowej pozwalającej przyjąć „operatio propria” dla intelektu możliwościowego<sup>32</sup>. W ten sposób bezstronna i surowa analiza tekstu Arystotelesowskiego prowadziła do wniosku, zgodnie z którym awerroistyczna interpretacja nauki Arystotelesa o intelekcie i o nieśmiertelności człowieka wydawałaby się najzgodniejsza z treścią zawartą w tekstach Arystotelesa.

Podobnie przedstawia się bieg myśli u Piotra Pomponazziego, którego wybór wypada chyba ostatecznie na korzyść interpretacji Aleksandra z Afrodyzji. W *De immortalitate animae* 9 pisze Pomponazzi: „anima humana [...] veraciter est forma simul incipiens et desinans cum corpore, neque aliquo pacto potest operari vel esse sine eo”. Tak wyglądałby więc ostateczny wniosek, do którego prowadzi filozofia Arystotelesowska w problemie duszy i jej nieśmiertelności. Ale, jeśli tak się rzeczy mają, to nieśmiertelność duszy może być tylko prawdą wiary<sup>33</sup>. Prawdy zaś wiary, zdaniem Pomponazziego, muszą się wspierać na podwalinach rozumowych, na prawdę mocnych i niewzruszonych, nie zaś na założeniach o charakterze filozoficznym, które jednak po bliższym ich zbadaniu okazują się pseudoargumentami, są „merae nugae et in scandalum fidei; magisque sunt detrimentum fidei quam

<sup>30</sup> A. Offredi z Cremony, *Quaestiones in libros Aristotelis „De anima”*, Venetiis 1496 III, 4, 2 ad 3.

<sup>31</sup> Heidingsfelder, *Zur Aristotelesdeutung*, s. 395.

<sup>32</sup> Tamże, s. 392.

<sup>33</sup> Heidingsfelder, *Zum Unsterblichkeitsstreit*, s. 1268.

in adminiculum” (*De immortalitate animae* I 3,3)<sup>34</sup>. Bardzo jest ważne, że wedle Pomponazziego należy wreszcie zerwać z traktowaniem Arystotelesa jako autorytetu w dziedzinie filozofii nieomylnego; Arystoteles wszystkiego nie wiedział i mógł błędzić: „Dico Aristotelem errasse, et tu plus erras dicendo Aristotelem omnia scivisse” (Pomponazzi, *In VII Physicorum*)<sup>35</sup>. Gdyby się przyjęło, że prawda filozoficzna utożsamia się z arystotelizmem. wówczas musiały nieuchronnie uchodzić za heretyka każdy, kto oddawałby się (jeszcze!) poszukiwaniu prawdy; taką właśnie treść odczytać chyba trzeba w tych przejmujących słowach Pomponazziego: „oportet [...] in philosophia haereticum esse qui veritatem invenire cupit”!<sup>36</sup>

Ale wnioski tego typu, do jakich dochodził Kajetan lub Pomponazzi, były niewątpliwie w rażącej niezgodzie z oficjalnymi tendencjami upatrującymi w odrodzonym i odpowiednio zinterpretowanym arystotelizmie ideologię dla poważnie zagrożonej christianitas. Stąd musiało dojść do ostrego konfliktu, do ataków i do oskarżeń przez powierzchowne umysły o stosowanie doktryny tak zwanej „podwójnej prawdy”. Nie mogło się jeszcze w tych umysłach mieścić przypuszczenie, że Arystoteles mógł błędzić i że arystotelizm to tylko jedna spośród wielu możliwych filozofii. Tu też miało jedno ze swych źródeł potępienie na V Soborze Laterańskim aleksandryzmu, a zwłaszcza awerroizmu, w którym upatruje się głównego winowajcę i przyczynę wypaczeń właściwego, zgodnego z dogmatami wiary arystotelizmu.

Przeciwko awerroistom powstaje szeroki i chwilami dość zwarty front; tworzą go przede wszystkim humaniści, szkotyści i platonicy. Dla humanistów awerroizm to uosobienie tej średniowiecznej barbarii języka i terminologii, której ostro się przeciwstawiali. Dla szkotystów monopsychizm był doktryną nie tylko sprzeczną z wiarą, ale też radykalnie niedopuszczalną filozoficznie; znamienne jest, że czołowy szkotysta padewski Antoni Trombetta wydaje z końcem XV w. specjalny traktat o wielości dusz, skierowany przeciw awerroistom.<sup>37</sup> Ficino jedynie w platonizmie widzi skuteczną replikę na błędy awerroistów i aleksandrystów; myśl tę powtarza wielokrotnie, a w liście do Macieja Korwina mówi całkiem wyraźnie, że w platonizmie „Aleksander i Awerroes otrzymują należną im odprawę, a zarazem [dopiero w filozofii Platona] w pełni uwydatnia się boskość naszej duszy”<sup>38</sup>.

Nic więc dziwnego, że w takim klimacie dawny awerroista Nicoletto Vernia († 1499) mógł ulec presji i przed swą śmiercią decyduje się na napisanie i ogłoszenie retraktacji *Contra perversam Averrois opinionem*, gdzie przechodząc na pozycję arystotelizmu chrześcijańskiego, uważa poglądy awerroistów za a „liena ab intel-

<sup>34</sup> Tamże, s. 1274.

<sup>35</sup> Tamże, s. 1268.

<sup>36</sup> Garin, *L'umanesimo italiano*, s. 158.

<sup>37</sup> A. Trombetta, *Quaestio de animarum pluralitate contra Averroym et sequaces in studio Patavino determinata*, Venetiis 1498; Garin, *La filosofia*, s. 346; Heidingsfelder, *Zum Unsterblichkeitsstreit*, s. 1267.

<sup>38</sup> Garin, *La filosofia*, s. 298.

lectu Aristotelis”<sup>39</sup> Przestaje nas też dziwić, że, poprzez bullę *Apostolici regiminis* odczytaną 19 XII 1513 r. przez prymasa Jana Łaskiego na VIII sesji V Soboru Laterańskiego, łącznie z awerroistami i aleksandrystami zostały objęte potępieniem również i poglądy Piotra Pomponaziego.<sup>40</sup>

## 3

Jeśli wraz z Pomponazim wspomniane potępienie nie objęło Kajetana, to stało się to zapewne dlatego, że jako kardynał i generał zakonu dominikańskiego zajmował w hierarchii kościelnej zbyt wysokie i ważne miejsce. Ale postawa Kajetana na sesjach Lateranum V świadczy o tym, że jego poglądy merytoryczne i metodologiczne poważnie się różniły od większości Ojców soborowych. To właśnie zakorzenione przeświadczenie o niezgodności „historycznego Arystotelesa” z wiarą, a także przekonanie o autonomiczności filozofii wobec teologii były właściwym motywem sławnego „non placet” Kajetana na wspomnianej już, VIII sesji Soboru; tym swoim „non placet” przeciwstawiał się nie czemu innemu, lecz samej zasadzie i faktowi obejmowania potępieniami dyscyplin nieteologicznych<sup>41</sup>.

Podskórnie toczy się wówczas zasadnicza walka o autonomię badań naukowych. Obok tendencji chrystianizujących bądź to Arystotelesa, bądź też Platona, a pomyślanych najczęściej jako narzędzia ideologiczne, i aplogetyczne, utrwała się i dokonuje powoli wielka i mozolna praca badawcza uczonych, poszukujących „prawdziwego, historycznego Arystotelesa”. Platonicy ówczesni, nawiązując do tradycji hellenistycznych, usiłują zasięgnąć Arystotelesa i arystotelizmu ograniczyć do samej „fizyki”; w tym to duchu Marsilio Ficino podkreśla, że teologiem wśród filozofów jest wyłącznie i tylko Platon.<sup>42</sup> Zwolennicy Platona starają się też wykazać, jak bardzo zgubny wpływ wywiera arystotelizm w sferze religijnej. Wedle Ficina filozofia arystotelesowska w interpretacji awerroistycznej lub aleksandrystycznej nie tylko zagraża religii, ale niszczy sam jej rdzeń<sup>43</sup> i dlatego, dla oficjalnej orientacji czynników kościelnych „na Arystotelesa”, znamienne programowe są słowa wielkiego protektora i koryfeusza platonizmu — kardynała Idziego z Witerbo — wypowiedziane z początkiem XVI w: „propono platonicas quaestiones contra Peripateticos”<sup>44</sup>.

Mnożą się jednak coraz bardziej uczeni z prawdziwego zdarzenia; ich to, zupełnie niezależnie od takich czy innych rozgrywek między obozami i szkołami, pasjonuje wielka przygoda docierania, a raczej zbliżania się do „autentycznego Arystotelesa”; ileż życia i pasji badawczej tkwi w tym znanym, a jakże pięknym, odnoszą-

<sup>39</sup> B. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze 1958, s. 119; Laurent, dz. cyt., s. XI.

<sup>40</sup> Laurent, dz. cyt., s. XXXVI.

<sup>41</sup> Tamże, s. XXXVI—XXXIX.

<sup>42</sup> E. Garin, *La „Teologia” Ficiniana*, [W:] *Umanesimo e Machiavellismo*, Archivio di filosofia, Padova 1949, s. 31.

<sup>43</sup> Garin, *L'umanesimo*, s. 109.

<sup>44</sup> Tamże, s. 131.

cym się do Arystotelesa zdaniu Hermolauśa Barbaro: „ut cum ipso vivo et praesente loqui videamur”!<sup>45</sup> Powoli i z trudem dojrzewa świadomość, że uczonym chodzi przede wszystkim o to, aby poprzez studium tekstów Arystotelesowskich dowiedzieć się co naprawdę myślał historyczny Arystoteles i aby go badać tak samo jak każdego innego starożytnego autora.

W tym właśnie sensie — odczytując w nich ślady żmudnej pracy badawczej, a nie w duchu „podwójnej prawdy” — trzeba chyba rozumieć wypowiedzi Pawła z Wenecji, który twierdził, że w arystotelizmie intelekt ludzki jest oddzielony od ciała i niematerialny, a stąd odwieczny, wieczny i niezniszczalny — ale jeden dla wszystkich ludzi.<sup>46</sup> Podobne zapatrywania głosi Paweł wykraczając daleko poza problem intelektu; filozofia dla niego to tyle co ogół tez filozoficznych Arystotelesa, skomentowanych jednak tak, jak to uczynił Awerroes i awerroiści.<sup>47</sup> Można by przytaczać wielu uczonych z interesującego nas okresu, którzy świadomie poszukiwali poglądów „historycznego Arystotelesa”; wystarczy tu wspomnieć obok Antoniego Flaminiusza Franciszka a Vicomercato, który wypowiada się na ten temat w swoim liście dedykacyjnym, poprzedzającym jego komentarz do III księgi Arystotelesowskiego *De anima*.<sup>48</sup>

Gilson, odtwarzając znakomicie poglądy filozoficzne Kajetana, wplata go jednak niepotrzebnie w sieć „podwójnej prawdy” i zdaje się nie dostrzegać, że Kajetanowi też chodziło przede wszystkim o historyczną prawdę o Arystotelesie.<sup>49</sup> W tym właśnie, a nie innym duchu, jako badacz zaangażowany w wielką przygodę „spotkania z autentycznym Arystotelesem” zdaje się wypowiadać Kajetan te ważkie i znamienne słowa przytoczone w pierwszej części tych rozważań (s. 45). Zresztą w niejednym miejscu swoich pism Tomasz de Vio uwydatnia swoistość historycznego aspektu badań tekstowych.<sup>50</sup> O takim właśnie krytycznym podejściu do tekstu Arystotelesa świadczy szereg Kajetanowych interpretacji filozofii Arystotelesowskiej. Okazuje się więc np. według Kajetana, że Arystoteles nie przyjmował indywidualnej nieśmiertelności duszy ludzkiej; z jednej bowiem strony nie można, tak jak to czyni św. Tomasz, traktować intelektu jako formy ludzkiego ciała,<sup>51</sup> a teza „nihil est in intellectu [...]” jest dla Kajetana wybaczalnym błędem Arystotelesa<sup>52</sup> — z drugiej zaś trzeba przyjąć, że zgodnie z autentyczną nauką Arystotelesa intelekt możliwościowy jest śmiertelny.<sup>53</sup> Niezmiernie ważny dla dziejów metafizyki jest ujawniony i uwydatniony przez Gilsona fakt, że Kajetan zdaje sobie sprawę z braku problematyki egzystencjalnej, dotyczącej istnienia w sensie Toma-

<sup>45</sup> Tamże, s. 21. <sup>46</sup> Du h e m, dz. cyt., s. 384.

<sup>47</sup> Tamże, s. 391.

<sup>48</sup> F. de Vicomercato, *In III librum „De anima”*, Parisii 1543.

<sup>49</sup> Gilson, dz. cyt., s. 121, 131 nn.; Laurent, dz. cyt., passim.

<sup>50</sup> Laurent, dz. cyt., s. XXIX—XXXIII.

<sup>51</sup> Gilson, dz. cyt., s. 129.

<sup>52</sup> Tamże, s. 125.

<sup>53</sup> Hei d i n g s f e l d e r, *Zum Unsterblichkeitsstreit*, s. 1283.

szowego „esse”, u Arystotelesa: „licet ab Aristotele nihil manifesti in hac re habeamus”.<sup>54</sup>

Zupełnie podobne poglądy znajdujemy i u Pomponazziego, oczywiście ze swoistymi uzupełnieniami i modyfikacjami. Między innymi twierdzi Pomponazzi (*De nutritione*), że Arystotelesowi nie było znane pojęcie niepodzielności duszy.<sup>55</sup> Ważna jest opinia, jaką o Pomponazzim i o jego rozumieniu Arystotelesa wygłasza, już w pełni XVI w. Jakub Zabarella: „Petrus Pomponatius meo quidem iudicio proxime omnium ad Aristotelis mentem et ad veram solutionem accessit [...] inquit Aristotelem asserere non ipsam mentis substantiam extrinsecus accedere, sed solum principium effectivum.”<sup>56</sup>

Morał wynikający z tych pobieżnych i z konieczności powierzchownych zestawień jest następujący: narastające przez w. XV i potem badania uczonych, usiłujące dotrzeć do „prawdziwego” Arystotelesa pokazują coraz wyraźniej i coraz zgodniej, że z istniejących interpretacji filozofii Arystotelesowskiej najbliższa historycznego Arystotelesa jest jednak interpretacja awerroistyczna, występująca zresztą, jak wiadomo, w różnych wersjach i odcieniach. Takie było przecież — uogólniając zagadnienie — zdanie nie tylko Pomponazziego, ale i Kajetana. Pomponazzi ok. r. 1505 był zdania, że w najgoręcej wówczas dyskutowanym problemie intelektu i duszy, interpretacja Awerroesa dokładnie odpowiada myśli samego Arystotelesa, a później przechodzi stopniowo na pozycje coraz bardziej zbliżone do aleksandryzmu, widząc raczej w koncepcjach Aleksandra z Afrodyzji wierne oddanie poglądów samego Arystotelesa.<sup>57</sup>

Kajetan jest zdania, że zgodnie z autentycznym arystotelizmem trzeba przyjąć, że intelekt czynny to nie władza duszy, jak to przedstawia św. Tomasz, lecz „substantia separata”<sup>58</sup>; co więcej, w kwestii (10) swego komentarza do *Summary*, poświęconej stworzeniu duchów czystych, Kajetan nie wypowiada wprawdzie swego własnego sądu wartościującego poglądy awerroistów padewskich, ale referuje je w takim świetle, że my dziś możemy odnosić wrażenie, iż wówczas właśnie te, awerroistyczne koncepcje nosiły na sobie znamię „czystego arystotelizmu”.<sup>59</sup> — Widzimy już na podstawie tych kilku danych, że utrwalający się w świecie prawdziwych uczonych i erudyków klimat, upatrujący w awerroizmie, a częściowo i w aleksandryzmie właściwą, bo stosunkowo najbliższą autentycznym poglądów historycznego Arystotelesa interpretację jego filozofii, stawał się dla czynników kościelnych, zdecydowanych na utrwalanie i propagowanie „chrześcijańskiego arystotelizmu”, coraz bardziej niepokojący.

<sup>54</sup> E. Gilson, *Cajetan et l'existence*, „Tijdschrift voor filosofie”, XV (1953) 268.

<sup>55</sup> Garin, *L'umanesimo*, s. 161.

<sup>56</sup> J. Zabarella, *De anima*, II, 29.

<sup>57</sup> B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze 1965, s. 168, 185-188, 376.

<sup>58</sup> Heidingsfelder, *Zur Aristotelesdeutung*, s. 393.

<sup>59</sup> K. Feckes, *Das Opusculum des hl. Thomas von Aquin „De ente et essentia” im Lichte seiner Kommentare*, [W:] *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Supplementband III, I Halbband, Münster i. W. 1935, s. 765.

W tej sytuacji, wobec przyjętego i dominującego w Kościele od połowy XV w. „kursu na Arystotelesa”, decydujące władze kościelne miały dwie drogi do wyboru. Można było przyjąć postawę liberalną, dążąc do wyraźnego rozgraniczenia dziedzin filozofii i teologii, a zarazem pozostawiając w zawieszaniu sprawę zgodności obu tych dziedzin i chroniąc autonomię każdej nauki, zachęcać do pogłębiania badań naukowych — albo też pozostawała ewentualność opowiedzenia się za linią „twardej ręki”, a co za tym idzie godzenia niejako na siłę sfery wiary i filozofii, dążąc przy tym do tego, by za wszelką cenę pogodzić Arystotelesa z prawdami wiary. Daleko było się wówczas od tych rozróżnień metodologicznych, którymi dysponujemy obecnie (a wiemy przecież, że i dziś dalecy jesteśmy od doskonałości w tej dziedzinie!), a zarazem nadwerżona wielu zadanymi ranami i zagrożona z zewnątrz Europa chrześcijańska wymagała w szczególności sposobu zwartości ideologicznej i przynajmniej pozornie mocnego kośćca. Nic też dziwnego, że wybór padł na drugą, integrystyczną orientację.

Osiągnięcia uzyskane w świecie uczonych przeciekały jednak na zewnątrz i trzeba było koniecznie takim zapatrywaniom, jak poglądy Pomponaziego lub Kajetana przeciwstawić nie tylko polemikę i represje administracyjne, ale komentarz Arystotelesa intelektualnie równie mocny, a zarazem ortodoksyjnie poprawny. Zwolennicy i koryfeusze „chrześcijańskiego Arystotelesa” stawiają tu na Tomasza z Akwinu. Nie troszczą się oni jednak o naprawę i nie baczą na to, czy Tomasz jest ostatecznie zgodny z historycznym Arystotelesem, czy też arystotelizm nie został przez Tomasza tak przetrawiony i zasymilowany, że niewiele zostało tam z poglądów historycznego twórcy Perypatu; wiemy przecież dziś jak św. Tomasz postępował z wszelkimi pomysłami poprzedników, które włączał do swej filozoficznej wizji i syntezy, nie dbając o historycznie wierne ujawnienie zapatrywań Pseudo-Dionizego, Augustyna czy Arystotelesa, lecz wykorzystując je jako elementy lub impulsy, służące do wyrażenia tej wizji. Realizatorzy programu „chrześcijańskiego arystotelizmu” czynią wszystko co możliwe, by utwalić pogląd, że właśnie Tomasz najwłaściwiej zrozumiał Arystotelesa i że dzięki tej interpretacji Tomaszowej harmonia filozofii (utożsamianej z arystotelizmem!) i wiary jest raz na zawsze utrwalona.

Gdy w tym stanie umysłów awerroiści, aleksandryści lub humaniści wykazywali (w sposób co prawda nie zawsze przekonujący), że filozoficzne koncepcje św. Tomasza różnią się głęboko od filozofii samego Arystotelesa i że wobec tego stanu rzeczy nie można być zarazem konsekwentnym tomistą i arystotelikiem,<sup>60</sup> a Pomponazzi miał odwagę twierdzić wprost, że poprzez Tomasza nie znajdzie się Arystotelesa (uważał on np., że Arystotelesowskie *De coelo* interpretuje św. Tomasz niezgodnie z intencjami Arystotelesa<sup>61</sup>), to my dziś skłonni jesteśmy do bardzo

<sup>60</sup> Gilson, dz. cyt., s. 131 nn.

<sup>61</sup> Heidingsfelder, *Zum Unsterblichkeitsstreit*, s. 1268.

pozytywnej oceny takich stwierdzeń, widząc w nich cenne kroki zmierzające do oczyszczenia mętnej intelektualnie atmosfery, ale wówczas były one odbierane przez nadającą ton życiu kościelnemu większość „integrystyczną” jako tezy uderzające w samo serce programowego chrześcijańskiego arystotelizmu. Nie to raziło wodzów i przedstawicieli tej orientacji, że Kajetan daleki jest od właściwego i zgodnego z Tomaszem rozumienia najistotniejszych jego filozoficznych ujęć (zwłaszcza jego koncepcji istnienia — „esse”<sup>62</sup>), ale że rozbija on jedność, zwartość i nienaruszalną harmonię myśli Stagiryty i Akwinaty.

Nic więc dziwnego, że wraz z ustąpieniem Tomasza de Vio ze stanowiska generała zakonu powstaje w zakonie dominikańskim cały zorganizowany front ataku zarówno przeciw niemu jak i przeciw Pomponazziemu. Na czele tego frontального uderzenia staje Bartłomiej Spina, który nie cofa się przed oskarżeniem Kajetana o hipokryzję i o wyznawanie doktryny „podwójnej prawdy”, a w swoim *Flagellum* uważa, że Pomponazzi to po prostu uczeń Kajetana.<sup>63</sup> W samym zaś Kajetanie widzi przeciwnika Arystotelesa i antagonistę św. Tomasza.<sup>64</sup> Nie może nas też dziwić, że w tym stanie umysłów po ogłoszeniu przez Pomponazziego *De immortalitate animae* Leon X żąda od niego retraktacji. Jak zaznaczyliśmy, Spina nie był sam; przewodził on całemu zespołowi autorów działających w tym samym kierunku. Znaleźli się w tym gronie: Ambroży Fiandini, Bartłomiej Fiera z Mantui, Hieronim Amidei, Wincenty Calzado, Augustyn Nifo, Kasper Contarini; tylko tych dwóch ostatnich Pomponazzi ceni jako swoich przeciwników.<sup>65</sup>

Ten integrystyczny i ideologicznie scalony front miał do czego nawiązywać; inspiracje swe znajdował on głównie w środowisku kolońskim. To przede wszystkim w Kolonii było zakorzenione przekonanie o tożsamości tomizmu i arystotelizmu, utożsamionego oczywiście z filozofią w ogóle. Już w 1. połowie XV w. Henryk z Gorkum był przeświadczony, że być tomistą to wyjaśniać Arystotelesa tak, jak to czynił Tomasz<sup>66</sup>, a zmarły w r. 1469 Jan Tinctoris całą wielkość Tomasza upatruje właśnie w dziele, jakiego dokonał on jako wykładowca filozofii Arystotelesa, nazywając św. Tomasza „praecipuus librorum Aristotelis commentator”<sup>67</sup>. Oczywiście, w takiej atmosferze z wielkiej wizji filozoficznej Tomasza przyjmują się i utrwalają z łatwością wszystkie jej typowo „arystotelesowskie” elementy (zwłaszcza hylemorfizm i związana z nim nauka o jedności formy substancjalnej), zaś jego własne, najbardziej twórcze i centralne koncepcje (teoria istnienia jako aktu „compositum” i formy) nie tylko utrzymują się z ogromnym trudem ale łatwo ulegają wypaczeniu, a nawet, zapomniane zupełnie zanikają!<sup>68</sup>

<sup>62</sup> Gilson, dz. cyt., s. 134.

<sup>63</sup> Heidingsfelder, *Zum Unsterblichkeitsstreit*, s. 1280.

<sup>64</sup> Laurent, dz. cyt., s. XLIII-XLIX.

<sup>65</sup> Tamże, s. XXXIX n. <sup>66</sup> Heiss, dz. cyt., s. 309.

<sup>67</sup> M. Grabmann, *Der Belgische Thomist Johannes Tinctoris († 1469) und die Entstehung des Kommentars zur „Summa theologiae” des Hl. Thomas v. Aquin*, [W:] *Studia Mediaevalia in honorem [...]* R. J. Martin, Brugis, s. 419.

<sup>68</sup> Gilson, dz. cyt., s. 284.

\*

W taki to sposób „jesień średniowiecza” przekazuje czasom nowożytnym tomizm jako najdoskonalszy wyraz „chrześcijańskiego arystotelizmu”. Głębokie przeświadczenie Spiny, że Arystoteles to tyle co prawda filozoficzna i że Tomaszowa interpretacja filozofii Arystotelesa jest interpretacją najwierniejszą i niewzruszoną podejmie ogół wielkich komentatorów Tomasza, takich jak np. Franciszek Silvestris z Ferrary lub Chryzostom Javelli<sup>69</sup>. Przekazą oni następnym pokoleniom tomistów niezłomne przekonanie, że św. Tomasz jako komentator Arystotelesa jest nieomylny i że tak rozumiany Arystoteles musi być w świecie chrześcijańskim nietykalny i że w ten sposób wyłożona filozofia arystotelesowska ma pozostać na zawsze „urzędową i programową filozofią Kościoła”.

Skutki utrwalania się takiego poglądu były oplakane. Nie tylko jeszcze w XVII w. rozbrzmiewa w Sorbonie groźne „anathema sit”, łącznie z możliwością kary śmierci przeciw każdemu, kto nie nauczałby filozofii zgodnie z („chrześcijańskim”) Arystotelesem<sup>70</sup> — ale ustala się i upowszechnia pogląd, że największym dziełem Tomasza to „chrzest Arystotelesa”, czyli takie ustawienie jego filozofii, że przedstawia się ona zarówno jako zgodna z autentycznymi poglądami Stagiryty jak i z dogmatami wiary. Do dzisiejszego dnia pisze się o filozofii chrześcijańskiej, posługując się tym terminem zarówno w merytorycznym, jak i w historycznym znaczeniu, jako o „chrześcijańskim arystotelizmie” lub o filozofii „arystotelesowsko-tomistycznej”.<sup>71</sup> Ten narastający i zyskujący powszechne prawo obywatelstwa zespół przekonań, pogrążający w cień i zapomnienie całą istotną wielkość twórczości filozoficznej i teologicznej św. Tomasza stał się jedną z głównych przyczyn uśpienia, wyobcowania i wewnętrznej niemocy tomizmu w epoce nowożytnej.

Trzeba było dopiero długiej ewolucji i wielu doświadczeń, aby dojść do przełomu XIX i XX w. i w świetle pogłębionych studiów filologiczno-historycznych oraz zaawansowanej refleksji metodologicznej i filozoficznej móc zrozumieć szereg spraw, których zrozumienie było poprzednio praktycznie niemożliwe. Chodzi tu przede wszystkim o uświadomienie sobie:

że Arystoteles historyczny nie utożsamia się z Arystotelesem Tomaszowym,  
 że św. Tomasz jako uczoney XIII w. nie mógł jeszcze stosować i nie stosował wobec wykorzystywanych przez siebie autorów, a więc i wobec Arystotelesa, filologiczno-krytycznej metody badawczej — i,  
 że prawdziwa wielkość filozoficzna Tomasza z Akwinu tkwi w jego własnych koncepcjach filozoficzno-teologicznych, nie zaś w roli komentatora Arystotelesa, integrującego filozofię arystotelesowską w gmach teologii katolickiej.

<sup>69</sup> Laurent, dz. cyt., s. XLIX, LI.

<sup>70</sup> Zob. I. Düring, *Von Aristoteles bis Leibniz. Einige Hauptlinien in der Geschichte des Aristotelismus*, „Antike und Abendland”, IV (1954).

<sup>71</sup> Zob. np. Dulles, dz. cyt., s. 120; R. Haubst, *Johannes Wenck aus Herrenberg als Albertist*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale”, XVIII (1951) 322.