

MARIAN CISZEWSKI SDB

NIEŚMIERTELNOŚĆ DUSZY LUDZKIEJ
W POLEMIKACH FILOZOFICZNYCH XVI WIEKU¹

Truizmem jest przypominać, że pojęcie *nieśmiertelności* łączy w sobie trzy różne dziedziny wiedzy. Może więc ono być rozważane na płaszczyźnie teologii, na płaszczyźnie filozofii lub też nauk ścisłych. Wiadomo też, że teologia chrześcijańska indywidualną nieśmiertelność duszy ludzkiej uznaje za prawdę wiary. Kwestią sporną natomiast pozostaje, czy i w jakim stopniu prawda ta jest również uzasadnialna na płaszczyźnie filozofii i nauk ścisłych.

Nie wchodząc bliżej w to niezwykle skomplikowane zagadnienie w toku dalszych naszych rozważań, warto mieć na uwadze to, co na ten temat stwierdził Albert North Whitehead. Otóż jako młody autor *Principia Mathematica*, dzieła, „jakiego krańcowa ścisłość w ogóle mogła być zrozumiała tylko dla niektórych, pozwalając im na śledzenie toku myślenia, pod koniec swego życia, jako ktoś filozofujący w stylu wielkiej tradycji, mając do tego prawo, jak chyba nikt inny, powiedział: *The exactness is a fake*, ścisłość to oszustwo, błędny ogień, fantom. Tak brzmi ostatnie zdanie wykładu pożegnalnego (na temat „*nieśmiertelności*”) tego osiemdziesięcioletniego uczonego, wygłoszonego w Uniwersytecie Harvard wiosną 1941 roku”².

Według Nathaniela Lawranca, autora podstawowego dzieła o filozoficznym rozwoju Whiteheada, słuchacza i naoczego świadka tego pamiętnego wykładu – jak podaje Josef Pieper – Whitehead wypowiedział te swoje ostatnie publiczne słowa „z całą energią, do której zdolny był jego wysoki, łamiący się głos, oraz z taką promieniejącą dobrocią, iż sądziło się, że chce on właśnie powiedzieć *Pan jest moim pasterzem*, i być może było tak naprawdę”. Nie może tu powstać nawet ślad podejrzenia, iż w owym twierdzeniu głoszona jest jaka postać

¹ Artykuł ten jest poszerzoną wersją referatu wygłoszonego na VI Polskim Zjeździe Filozoficznym w Toruniu (3 – 9 września) 1995 r.

² Cytuję za J. Pieper, *W obronie filozofii*, przeł. P. Waszchenko, Warszawa 1985, s. 58.

irracjonalizmu lub że udziela się na nią choćby zgody. Pieper dodaje: „Otóż to, co się tutaj ujawnia, to przekształcone, nie określone już przez naukę, lecz właśnie filozoficzne wyobrażenie o doskonałości naszego poznania”³.

Przystępując do rozważania kontrowersji wokół nieśmiertelności ludzkiej duszy w wieku XVI należy pamiętać, że autorzy tego czasu chociaż nie czynili jeszcze tak radykalnej różnicy pomiędzy ścisłością wiedzy naukowej i filozoficznej, to jednak przynajmniej niektórzy z nich, podobnie jak Whitehead w swojej ostatniej wypowiedzi, przedkładali doniosłość pewności metafizycznej ponad ścisłość nauk matematycznych, jak to wyraźnie zaznacza się chociażby u Franciszka de Sylvestris z Ferrary, który za Akwinatą definiuje pewność (*determinatio intellectus ad unum*), jako silne przyłgnięcie umysłu (*firmiter adhaeret*) do jakiejś rzeczy i nie skłanianie się do „czegoś przeciwnego”⁴.

Przypomnijmy również, że w historii rozstrzygnięć zagadnienia nieśmiertelności duszy, poczynawszy od św. Augustyna poprzez Jana Szkota Eriugę aż do św. Anzelma odwoływano się zasadniczo do filozofii Platona i tradycji neoplatońskiej. 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 tego zagadnienia. 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 krytyczno-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 początkiem krytyczno-filologiczno-historycznej metody badań, i wraz z pojawieniem się w XV wieku najnowszych przekładów pism Arystotelesa, ponownie ożyły nie tylko dawne obiekcje wysunięte przez św. Jana Dunsza Szkota i szkotystów, a także awerroistów łacińskich.

Na początku XVI wieku owocem żywego zainteresowania filozoficzną problematyką duszy było, jak odnotowuje M. H. Laurent, powstanie około sześćdziesięciu komentarzy poświęconych jedynie Arystotelesowskiemu traktatowi *De anima*⁵. Mnożą się także liczne dzieła dotyczące filozoficznej koncepcji człowie-

³ Tamże, s. 58-59.

⁴ M. Ciszewski, *Franciszek de Sylvestris koncepcja nieśmiertelności duszy ludzkiej*, Lublin 1995, s. 150. Franciszek de Sylvestris z Ferrary (1474-1528), dominikanin, jako generał (1525-1528) mądrze kierował swoim zakonem w trudnym okresie początków Reformacji. Obok kardynała Tomasza Kajetana, swego współbrata i przyjaciela, uchodzi za najbardziej znaczącego komentatora myśli św. Tomasza z Akwinu.

⁵ Tamże, s. 12.

ka, jak *De mente humana*, *De intellectu*, *De homine*. Problematyka nieśmiertelności duszy pasjonowała również umysły ówczesnej studiującej młodzieży, a studenci w Pizie, jak wspomina tamtejszy profesor Szymon Porzio, domagali się od niego wprost wykładów z tego zakresu⁶.

Jednak do najbardziej znaczących wydarzeń, które rozpały umysły i rozogniły spory tego czasu zaliczyłbym (w porządku chronologicznym) wydarzenia następujące: 1. Opublikowanie przez Tomasza Kajetana swoich *Commentaria in libros Aristotelis De anima* (1510). 2. Ogłoszenie przez Piotra Pomponazziego *Tractatus de immortalitate animae* (1516). 3. Bulla o neoarystotelikach: *Apostolici regiminis* (1518). 4. Ostre i sarkastyczne wystąpienia Marcina Lutra przeciw filozofii Arystotelesa i św. Tomasza⁷. 5. Rozprawa Szymona Porzia *De mente humana* (1551), w którym autor, zdeklarowany aleksandrysta, wzorując się na traktacie Pomponazziego, całość swej filozoficznej argumentacji uzasadniającej śmiertelność duszy ludzkiej sprowadził do siedmiu pryncypiów. Jego zdaniem nieśmiertelność przysługuje jedynie ludzkim czynom, a nie duszy człowieka⁸.

Spśród rozlicznych polemik, jakie toczyły się wówczas w Italii na temat nieśmiertelności duszy, chciałbym tu zasygnalizować jedynie dwie. Pierwszą jest polemika Franciszka de Sylvestris ze stanowiskiem swego zakonnego współbrata i przyjaciela, Tomasza de Vio (Kajetana). Miała ona miejsce jeszcze przed wystąpieniem Pomponazziego. Drugą zaś przeprowadził dominikanin Mateusz Akwarius z aleksandrystycznymi stanowiskami Piotra Pomponazziego i Szymona Porzia w latach siedemdziesiątych XVI wieku.

Kardynał Kajetan, wyjaśniając Arystotelesa przy pomocy akcentów Jana Dunsza Szkota (podobnie jak czyniono to później w szkole conimbrycenskiej), uznał, że na podstawie zasad filozofii Stagiryty nie da się uzasadnić nieśmiertelności indywidualnej duszy ludzkiej. Franciszek de Sylvestris, wyraźnie zachęcony przez samego Kajetana, podjął z nim polemikę w swoich *Commentaria in libros quatuor Contra gentiles S. Thomae de Aquino*⁹.

Franciszek przyjął w punkcie wyjścia Tomaszowe rozróżnienie między filozofią i teologią chrześcijańską. Był też przekonany, że na podstawie „prawdziwej filozofii” (*vera philosophia*), którą była dla niego zarówno nauka Akwinaty, jak i filozofia Arystotelesa, da się filozoficznie dowieść nieśmiertelności osobistej duszy ludzkiej. W tym celu Ferrareńczyk wziął za podstawę swoich

⁶ Tamże, s. 86-88.

⁷ Zob. np. J. Maritain, *Trzej reformatorzy. Luter – Descartes – Rousseau*, przekł. K. Michalskiego, Warszawa 1948, s. 15-59.

⁸ M. Ciszewski, jw., s. 84-100.

⁹ Zob. 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. II, Romae 1898, c. 79-90 (s. 420-525. Dalej skracam: CCG).

rozważań sześć (a według moich ustaleń siedem) *auctoritates* (racji i stwierdzeń) zaczerpniętych z pism Arystotelesa (głównie z *De anima* i *Metaphysica*) i idąc za przewodem myśli św. Tomasza stara się konsekwentnie dowieść, że chrześcijańskie pojmowanie nieśmiertelności nie sprzeciwia się ani zasadom filozofii Arystotelesa, ani też jego rozumieniu wieczności. Polemika podjęta w tym punkcie ze stanowiskiem Szkota stanowiła dla Franciszka jedynie sposobną okazję do zaprezentowania własnego stanowiska.

Zdaniem Ferrareńczyka bowiem dusza intelektualna nie otrzymała istnienia ani przez przemianę, ani przez zrodzenie, „lecz przez stworzenie, czyli przez prostą emanację i to również według samego Arystotelesa, który stwierdził, że intelekt zstępuje «z zewnątrz»”¹⁰. De Sylvestris zaproponował tu rozwiązanie, które jego zdaniem „nie jest prawdopodobnie obce myśli Arystotelesa, a mianowicie, że według Stagiryty nie zrodzone, niezniszczalne i wieczne implikują się (*convertuntur*) jedynie w rzeczach kompletnych gatunkowo, które Bóg wytwarza w całej ich substancji. Wiadomo zaś, że dusza intelektualna nie jest substancją kompletną gatunkowo, przeto – konkluduje Franciszek – stanowisko Filozofa zamierzeniu owemu się nie sprzeciwia”¹¹.

Cały komentarz Kajetana do *De anima* Arystotelesa jest w zasadzie poszukiwaniem odpowiedzi na jedno pytanie postawione we wstępie: *si anima habet operationem propriam est separabilis, si non, non* (jeśli dusza posiada

¹⁰ CCG, s. 454-455. Wszystkie przekłady, jeśli nie jest zaznaczone inaczej, są dziełem autora tego artykułu – M.C.

¹¹ CCG, s. 456. Rację zaś dla takiej odpowiedzi dostrzega Franciszek w tym, że byty, które stwarzane są (*producuntur*) przez Boga nie w jakiejś materii, lecz bezpośrednio i co do całej ich substancji, według Arystotelesa tworzone są z konieczności natury. Otóż dla tego rodzaju bytów, jak zaznacza Ferrareńczyk, Arystoteles nie widzi możliwości wyznaczenia jakiegokolwiek początku ani ze strony tworzonej rzeczy, ani też ze strony przyczyniającego ją absolutu. Nie dostrzega zaś takiej możliwości, ponieważ nie ma żadnego *suppositum* materialnego, z którego tego rodzaju zupełna substancja powstaje. Nie może więc powstać coś nowego, ze względu na nową dyspozycję materii, bo tej materii po prostu nie ma. Nie może być również żadnego nowego bytu ze strony sprawczego absolutu, gdyż jest on całkowicie niezmienny. Pozostało zatem Arystotelesowi przyjąć, że wszystko, co istnieje, może istnieć jedynie odwiecznie. Natomiast w takich bytach – zauważa Franciszek – które nie są gatunkowo kompletne, lecz są jedynie wytwarzane w materii, aby wraz z już istniejącą materią mogły tworzyć byty gatunkowo kompletne, jak to jest w wypadku duszy rozumnej, można ze względu na materię wskazać rację „nowego początku bytowania”. Bowiem ta oto dusza jest teraz właśnie stwarzana, a nie było jej wcześniej, gdyż właśnie teraz materia została dysponowana przez przyczynę drugorzędą do przyjęcia tej, a nie innej formy, do której przyjęcia przedtem dysponowana nie była. I dlatego może ona pozostać niezniszczalna, mimo że została zrodzona, to znaczy, że otrzymała istnienie, którego przedtem nie posiadała. Franciszek de Sylvestris uważa zatem, że istnieje jednak możliwość pogodzenia chrześcijańskiego pojmowania nieśmiertelności z zasadami filozofii Arystotelesa, jak i z jego sposobem rozumienia wieczności. Uderza wręcz chęć naszego autora, by wszelkimi sposobami, niekiedy chyba naciągany, wykazać, że to co głosił Stagiryta przynajmniej nie musi być przeciwne prawdziwej nauce chrześcijańskiej.

działanie własne, to jest ona oddzielona, a jeśli nie, to jest ona śmiertelna), a u kresu tych poszukiwań ostatecznie autor stwierdza, że według myśli Arystotelesa dusza ludzka jest śmiertelna¹².

Dlatego Franciszek de Sylvestris istotę swej argumentacji koncentruje wokół *operatio propria* duszy oraz wokół natury i pojmowania władz wewnętrznych duszy, to jest osądu myślowego, wyobraźni, reminiscencji, intelektu czynnego i intelektu możnościowego (*virtus cogitativa vel ratio particularis, virtus imaginativa vel phantasia, virtus memorativa vel reminiscentia, intellectus agens et intellectus possibilis*). Franciszek sugerował się tutaj twierdzeniem Arystotelesa, które podtrzymywał również Kajetan, że jeśli uda się wykazać, iż dusza posiada działanie własne, to wówczas można będzie również przyjąć, że jest ona niezależna (oddzielona) od ciała w swoim działaniu i bytowaniu. Ponieważ za działaniem własnym duszy intelektualnej najbardziej wydaje się być myślenie (*intelligere*), więc Franciszek najwięcej uwagi poświęcił intelektacji. W przeciwieństwie do Jana Dunsza Szkota i Tomasza de Vio, Ferrareńczyk przyjął Tomaszowe rozróżnienie, że ciało można ujmować raz jako instrument i narząd (*instrumentum et organum*) lub też jako przedmiot (*obiectum*). Franciszek uznał, że w akcie intelektacji dusza współdziała z ciałem pojętym jako przedmiot (zespół wyobrażeń), a nie jako narząd czy instrument. W konsekwencji pozwoliło to Franciszkowi stwierdzić, że dusza intelektualna posiada *operatio propria* i dzięki temu jest ona od ciała oddzielona i nieśmiertelna.

Drugą istotną część argumentacji Franciszka stanowi rozważanie na temat natury i władz duszy intelektualnej. Franciszek za Arystotelesem pojmuje duszę jako akt i formę substancjalną ciała ludzkiego, a w sposób szczególny swój proces dowodzenia związał z tą wypowiedzią Stagiryty, która mówi o tym, że intelekt jest oddzielony (*separatus*). W tym celu Franciszek proponuje własny przekład i wykorzystuje różne wcześniejsze interpretacje (m.in. Filoponosa, Ammoniusza, Symplicjusza, Temistiusza, Awerroesa i Alberta Wielkiego) tej wypowiedzi, aby dowieść, że Arystoteles mówiąc o oddzielnym intelekcie miał na myśli całą sferę intelektualną duszy. Chodzi tu więc, zdaniem Franciszka, o oddzieloną od ciała, osobistą władzę każdej duszy ludzkiej, która obejmuje nie tylko intelekt czynny, ale i intelekt możnościowy. Aby dowieść, że intelekt możnościowy przynależy do sfery intelektualnej, a nie do sfery zmysłowej człowieka, Franciszek przypomina, że na płaszczyźnie intelektacji *intellectus possibilis* pełni podobną rolę, jaką spełnia materia pierwsza na płaszczyźnie bytów cielesnych. A cały trud argumentacji Franciszka jest skierowany na to, aby wykazać, że w historii arystotelizmu wielokrotnie błędnie utożsamiano intelekt możnościowy z intelektem biernym (*intellectus passivus*). Ten ostatni jest wprawdzie nieodzowną władzą warunkującą wszelkie, a więc i racjonalne

¹² M. Ciszewski, jw., s. 84.

poznanie człowieka, ale zawsze jest i pozostaje on tylko najwyższą władzą zmysłowego poznania i dlatego musi być zniszczalny. *Intellectus passivus* był bowiem dla Franciszka, podobnie jak dla Kajetana z Thiene i dla Contariniego, tylko inną nazwą dla władzy osądu myślowego (*virtus cogitativa*), zwanej też rozumem szczegółowym (*atio particularis*). Władza ta nie tylko jednoczy i umożliwia działanie poznawcze wyobraźni i reminiscencji, ale umożliwia myślenie człowieka, jak to za św. Tomaszem podkreśla de Sylvestris. *Virtus cogitativa*, czy *intellectus passivus* pozostają zatem zupełnie czymś różnym od *intellectus possibilis*, który dla Franciszka jest „niezapisaną tablicą” Arystotelesa, lub też jak wyjaśnia za św. Tomaszem de Sylvestris: „intelekt możliwościowy jest czystą możliwością w płaszczyźnie inteligibiliów, podobnie jak materia pierwsza jest czystą możliwością w płaszczyźnie bytów”¹³. Takie pojmowanie intelektu możliwościowego pozwala w konsekwencji Franciszkowi przyjąć tezę, że indywidualna dusza ludzka jest nieśmiertelna.

Franciszek de Sylvestris był rzetelnym filozofem i dobrym filologiem-grecystą. Świadczą o tym nie tylko opinie jemu współczesnych autorów, ale przede wszystkim jego własne dzieła: *Annotationes*, *Quaestiones do Fizyki* i do ksiąg *O duszy* Arystotelesa, czy *Commentaria in libros Contra gentiles*. Należy wyraźnie podkreślić, że de Sylvestris był dobrym znawcą tak filozofii Stagiryty, jak i św. Tomasza. W trakcie uważnych analiz pism Ferrareńczyka zauważa się nawet początki stosowania nowożytniej, historyczno-filologicznej metody interpretacji tekstów filozoficznych.

Uważna lektura jego dzieł rodzi również wiele trudnych pytań. Bo jak wyjaśnić fakt, że w problematyce nieśmiertelności duszy ludzkiej, obok rzetelnej argumentacji historyczno-filozoficznej, Franciszek wyraźnie nadużywa argumentacji filologicznej, lub nawet poza filozoficznej? Jak wyjaśnić fakt, że de Sylvestris w swoich młodzieńczych *Annotationes* komentując *Analityki* był bardzo krytyczny dla wywodów Arystotelesa, podczas gdy w *Quaestiones in libros De anima*, a jeszcze bardziej w *Commentaria in libros Contra gentiles* jest w stosunku do niektórych jego poglądów dużo bardziej wyrozumiały i pojednawczy? Dlaczego Ferrareńczyk w kwestii nieśmiertelności duszy zupełnie inaczej interpretuje niejasności, wątpliwości i sprzeczności zawarte w wypowiedziach Stagiryty, niż to czynią jego wielcy polemiści, to jest Doktor Subtelny i kardynał Tomasz de Vio? Dlaczego Franciszek z Ferrary, chociaż ma dużą świadomość odmienności przynajmniej niektórych zasad filozoficznych Arystotelesa i św. Tomasza, to jednak stale podkreśla raczej ich podobieństwa niż różnice, a w *Commentaria* nawet mocno broni św. Tomasza jako wiernego komentatora Arystotelesa? Dlaczego w problemach najbardziej kontrowersyjnych, gdzie Arystoteles wyraża wątpliwości i niezdecydowanie, Franciszek

¹³ Tamże, s. 261-262.

ucieka się do argumentacji filologicznej stosując słowa-klucze (*videtur, ut, intellectus separatus*), albo odwołuje się do *modus loquendi*, czy nawet do „nieznanych jeszcze pism Stagiryty”? W ten sposób de Sylvestris jakby usiłuje przekonać czytelnika, że Arystotelesa należy czytać w świetle filozofii św. Tomasa. Tam, gdzie Jan Duns Szkot i Tomasz de Vio dostrzegali i eksponowali sprzeczności i niejasności w wypowiedziach Arystotelesa, Franciszek stwierdza natomiast nie tyle ich pełną zgodność, co ich wzajemną niesprzeczność.

Wszystkie wyżej wysunięte pytania pod adresem nie zawsze konsekwentnego stanowiska Ferrareńczyka i niespójnej niekiedy jego argumentacji, znajdują pełniejsze swoje wyjaśnienie i swoiste, bo ideologiczne uzasadnienie, gdy spojrzymy na nie w świetle nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego, którego początki i program inspirowali papież Mikołaj V i kardynał Bessarion. W ich zamierzeniu bowiem arystotelizm nowożytny uzgodniony z platonizmem (neoplatonizmem) i ukazany jako niesprzeczny w stosunku do prawd wiary chrześcijańskiej, miał stanowić swoistego rodzaju filozoficzną ideę jednoczącą całą europejską *Christianitas*¹⁴. Ideologizacja nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego niefortunnie zapoczątkowana dziełem Jerzego z Trapezuntu *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis*¹⁵, które były odpowiedzią i paszkwilem na ideologiczny i wrogi wszelkiej religii monoteistycznej neoplatonizm Gemistosa Plethona, wiodła poprzez filozoficzny irenizm Jana Bazylego Bessariona (*In calumniatorem Platonis libri IV*), aż do integrystycznego arystotelizmu Mateusza Akwariususa. W procesie konsolidacji, ale i ideologizacji nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego bardzo istotną cesurę wyznacza wydana na Soborze Laterańskim V bulla o neoarystotelikach (*Apostolici regiminis*), w której wyraźnie nakazuje się wszystkim i gdziekolwiek publicznie nauczającym filozofom, ukazywać chrześcijańską prawdę wiary o nieśmiertelności osobistej duszy ludzkiej, jako naukę filozoficznie uzasadnialną.

Franciszek de Sylvestris przez swą formację filozoficzną był dobrym arystotelikiem, przez formację filologiczną był też dobrym greclistą. Czuł się jednak przede wszystkim katolickim teologiem i zakonnikiem. Dlatego też w dniu swego wyboru na generała zakonu, zgodnie z życzeniem papieża Klemensa VII, obiecał i uczynił wszystko, co było w jego mocy, by „wydźwignąć wysoko naukę w Zakonie Kaznodziejskim”, by „dbać o świętość w Kościele”, by „bronić religii” i by „nie ulegać jakiemukolwiek osobistemu interesowi”¹⁶. Świadczy o tym dobitnie zarówno podjęta przez generała Franciszka de Sylvest-

¹⁴ Zob. S. Swieżawski, *Początki nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego*, [w:] tenże, *Istnienie i tajemnica*, Lublin 1993, s. 177-203.

¹⁵ Zob. M. Ciszewski, „Arystotelizm chrześcijański” Jerzego z Trapezuntu, „Studia Mediewistyczne”, 15, 1974, s. 4-70.

¹⁶ Zob. H. Lais, *Die Gnadenlehre des heiligen Thomas in der Summa contra Gentiles und der Kommentar des Franziskus Sylvestris von Ferrara*, München 1951, s. 9.

ris reforma studiów w zakonie dominikańskim, jak też jego wyraźne opowiedzenie się za nauką Doktora Anielskiego w *Commentaria in libros quatuor Contra gentiles* oraz podjęta przez niego polemika z Marcinem Lutrem na temat pojęcia wolności i w obronie jedności Kościoła (*Apologia: de convenientia institutorum Romanae Ecclesiae cum evangelica libertate adversus Lutherum de hoc pessime sentientem*).

Zajęte przez Ferrareńczyka stanowisko i głoszone przez niego poglądy, zostały skrzętnie wykorzystane najpierw (w w. XVI-XVII) do zintegrowania i zideologizowania arystotelizmu chrześcijańskiego, a potem (na przełomie w. XIX-XX) raz jeszcze do odnowienia tradycyjnego tomizmu. Można krótko powiedzieć, że w kwestii nieśmiertelności osobistej duszy ludzkiej, droga odnowy arystotelizmu chrześcijańskiego rozpoczęta irenizmem filozoficznym kardynała Bessariona, a zakończona integryzmem Mateusza Akwariusza, była prostą konsekwencją stopniowego zacierania różnic istniejących pomiędzy filozofią Platona, Arystotelesa i Akwinaty. Bessarion utrzymywał bowiem, że ani nauka Platona, ani filozofia Arystotelesa nie są w całości zgodne z chrześcijańską prawdą wiary o nieśmiertelności duszy ludzkiej i mimo pełnego uznania dla filozofii Tomaszowej z naciskiem podkreślał, że rozwiązanie Aleksandra z Afrodyzji i rozwiązanie Awerroesa są jedynymi, możliwymi do zaakceptowania interpretacjami Arystotelesowskiej nauki o nieśmiertelności duszy¹⁷. Nie da się zaś tego powiedzieć, zdaniem Bessariona, o interpretacji św. Tomasza. Natomiast Mateusz Akwarius zdecydowanie przeciwstawiając się szkotystom, awerroistom i aleksandrytom oraz ostro polemizując ze współczesnymi sobie autorami (Tomaszem de Vio, Pomponazzim i Porziem), którzy do ich poglądów nawiązywali, proponował własną *vera philosophia*, która eliminowała wszelkie różnice w poglądach Arystotelesa i Akwinaty tworząc z nich jedną, nierozzerwalną całość „wiczystej filozofii”, a która *de facto* była tylko zideologizowanym, integrystycznym arystotelizmem chrześcijańskim. Mateusz Akwarius, jako wydawca i komentator pism Franciszka de Sylvestris, komentował również dzieła Kapreolusa. Wpłynął więc bezpośrednio na zunifikowanie nurtu tradycyjnego tomizmu i jako jeden z pierwszych tomistów tego czasu przyczynił się do skostnienia nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego. W ostrej polemice z Szymonem Porziem, który uważał, że tylko aleksandrysta może być prawdziwym perypatetykiem, Akwarius przeciwstawia chrześcijańskiego filozofa, który winien się stosować do wskazań oficjalnej nauki Kościoła. Dlatego w uproszczeniu można powiedzieć, że o ile Szymon Porzio całość swej filozoficznej argumentacji za śmiertelnością duszy ludzkiej sprowadził do siedmiu pryncypiów i w nich zawarł sedno swego aleksandryzmu, tak też Mateusz Akwarius w swoim „dekalogu dróg-argumentów” (*decem viae*) oraz w „dekalogu zgodnych

¹⁷ M. Ciszewski, *Kardynał Bessariona interpretacja filozofii Platona i Arystotelesa*, Lublin 1990, s. 99-100.

stwierzeń” wyraził istotę swego stanowiska i poglądu na nowożytny arystotelizm chrześcijański¹⁸.

Jeśli zatem w tej perspektywie będziemy oceniać wszystkie wyżej wymienione niespójności zawarte w argumentacji Franciszka de Sylvestris, przemawiającej na rzecz nieśmiertelności duszy ludzkiej, to należałoby je uznać za mniej lub bardziej wiadome przejawy ideologizacji jego poglądów.

Stanowisko filozoficzne Franciszka de Sylvestris ukazując niesprzeczności, ale i pewne różnice zasad filozofii Arystotelesa i św. Tomasza, pośrednio przyczyniło się do uwyrażnienia oryginalności i dowartościowania prawdziwości filozofii samego Akwinaty. Dzięki temu, z biegiem czasu filozofia Stagiryty utraci swój mandat na wyłączność posiadania filozoficznej prawdy, a św. Tomasz przestanie uchodzić jedynie za komentatora, który „uchrześcił Arystotelesa”. To, że Franciszek wielokrotnie w szczegółowych zagadnieniach podkreślał, iż Akwinata lepiej niż inni skomentował myśl Arystotelesa (mimo iż korzystał nieraz z błędnych przekładów), nie łączył on z twierdzeniem, jak to na przykład utrzymuje Akwarius, że Tomaszowa interpretacja jest jedyną prawdziwą interpretacją filozofii Stagiryty. W stanowisku filozoficznym Franciszka de Sylvestris i w jego polemice ze stanowiskiem Kajetana, można też zasadnie dopatrywać się początków egzystencjalnej interpretacji filozofii św. Tomasza, w odróżnieniu od jej interpretacji esencjalnej, którą łączy się powszechnie z wykładnią Kajetana. Dlatego uzasadnione zastrzeżenia budzi fakt, że w niektórych opracowaniach na temat tradycyjnego tomizmu, jak to jest na przykład w opracowaniu P. Garina, czy J. Hegyi¹⁹, nie odróżnia się w dostatecznej mierze specyfiki stanowiska Franciszka de Sylvestris od stanowisk Kapreolusa czy Kajetana.

Postawiona przez S. Swieżawskiego i uzasadniona w jego *Dziejach filozofii europejskiej XV wieku* teza²⁰, że kluczem interpretacyjnym do zrozumienia tego okresu jest nowożytny arystotelizm chrześcijański, który w swoim ruchu odnowy i jednoczenia europejskiej *Christianitas* stopniowo zastygał i stawał się coraz bardziej integrystyczny, znajduje tutaj swoje potwierdzenie. W jej świetle można dogłębniej zrozumieć doniosłość wspomnianych wcześniej wydarzeń pierwszej połowy XVI wieku oraz wielkie skomplikowanie poglądów głoszonych przez humanistów, filozofów i teologów tego czasu. To, że scholastyczna metoda

¹⁸ Zob. M. Ciszewski, *Mateusz Akwarius i jego spór o nieśmiertelność duszy ludzkiej*, „Seminare”. Poszukiwania Naukowo-Pastoralne, 11, 1995, s. 255-282.

¹⁹ Zob. P. Garin, *La théorie de l'idée suivant l'école thomiste. Etude d'après les textes*, t. III, Paris 1932. W przypadku J. Hegyi dotyczy to głównie jego interpretacji pojęcia osoby u Franciszka de Sylvestris. Zob. J. Hegyi, *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin. Capreolus – Silvester von Ferrara – Cajetan*, München 1959, s. 96-99.

²⁰ Zob. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. I-VI, Warszawa 1974-1983.

przeplata się u Franciszka de Sylvestris z nową metodą humanistów i filologicznym podejściem do problematyki filozoficznej, i chociaż jest niekiedy nadużywana do przeinterpretowywania źródłowych tekstów, to jednak burzy schemat uproszczonego podziału autorów na humanistów i scholastyków. Jest to więc potwierdzenie kolejnej tezy Swieżawskiego o skomplikowaniu tego, co „średnio-wieczne” i tego, co „nowożytnie”, tego, co „scholastyczne” i tego co „humanistyczne”²¹. Takie ujęcie rzuca wiele światła na ówczesne interpretacje filozofii Arystotelesa, Akwinaty i Jana Duns Szkota. Wydaje się też w pełni uzasadnione, aby nasze rozważania zakończyć stwierdzeniem, że problematyka nieśmiertelności osobistej duszy ludzkiej stanowi języczek u wagi do zrozumienia meandrycznego przebiegu dziejów szesnastowiecznego arystotelizmu.

Sommario

Controversioni attorno l'immortalità dell'anima umana nell'aristotelismo italiano del XVI secolo

Questione personale d'immortalità dell'anima umana era un problema centrale filosofico-teologico del XVI secolo. Tra tante polemiche che si facevano allora in Italia due ne costituiscono oggetto di questo articolo. La prima polemica è di Francesco de Silvestri con le direttive di Tommaso de Vio (Gaetano), la seconda polemica è di Mattia Aquario con le direttive alessandriche di Pietro Pomponazzi e Simone Porzio. Tutte le due polemiche, presentate sulla base dell'analisi dei testi: *Commentaria in libros De anima Aristotelis* di Gaetano e anche *Quaestiones in tres libros De anima* di Francesco de Silvestri, sono state impostate nella luce creativa della ipotesi di S. Swieżawski, in cui come la chiave per capire questa problematica di quel periodo si prende l'idea del contemporaneo aristotelismo cristiano, di cui principio e il programma infondevano papa Nicola V e cardinale Bessarione.

Fare analisi in questo aspetto i testi del XVI secolo permettono capire in modo più profondo come è stato ideologizzato innovatore ancora nei suoi principi contemporaneo aristotelismo cristiano.

Le analisi permettono di dichiarare che problematica dell'immortalità personale dell'anima umana è una chiave per capire corso meandrico degli atti di questo corrente.

Questa impostazione ci dà tanta luce per le interpretazioni della filosofia di Aristotele, di Tommaso d'Aquino, di Giovanni Duns Scoto di allora. Permette anche dare uno sguardo nella reciproca penetrazione e immensamente rende difficile quello che è di „medioevo”, „contemporaneo”, „scholastico” e quello è che „umano”.

Tłum. A. Tańcula

²¹ I tak scholastycznie usposobiony Ferrareńczyk polemizuje z humanistą Giovannim Pico della Mirandola, ale ocenia bardzo wysoko jego wiedzę i mądrość, a duma i sława włoskich humanistów, za jakiego uchodzi Giovanni Pico della Mirandola, przedkładał mądrość i wiedzę Jana Duns Szkota ponad filozofię Epikura i poezję Lukrecjusza. Zob. Ciszewski, *Franciszka de Sylvestris...*, s. 210-211; oraz G. Pico della Mirandola, *O języku filozofów. List do Hermolauza Barbara w obronie filozofów średniowiecznych (1485)*, przeł. J. Ochman, [w:] *Filozofia włoskiego Odrodzenia*, opr. A. Nowicki, Warszawa 1967, s. 136-137.