

Danilo Facca (Warszawa)

Przekłady Aleksandra z Afrodyzji i myśl renesansu

Historią recepcji Aleksandra z Afrodyzji w myśli renesansowej, w której podstawową rolę odegrały oczywiście przekłady na łacinę, zajmowano się w zasadzie wyłącznie w odniesieniu do jednego z jego traktatów: *De anima* (*Peri psyches*), tj. dzieła prezentującego poglądy, za sprawą których już w średniowieczu Aleksander z Afrodyzji okrył się sławą, czy może raczej niesławą: dusza ludzka w całości wywodzi się z materii, a umysł nie jest substancją, lecz zwykłą *praeparatio* (*epitedeiotēs*), „skłonnością” („podobny jest do niezapisanej tabliczki czy raczej do «niezapisania» tabliczki”¹). Stąd tylko jeden krok do konkluzji, że zarówno dusza, jak i umysł ulegają zniszczeniu, są śmiertelne. W XVI wieku do rozpowszechnienia i dokładniejszego poznania tej doktryny przyczynił się przekład *De anima* wykonany przez weneccjanina Girolama Donata i wydany w Brescii w 1495 roku na fali odrodzenia zainteresowania greckimi komentatorami Arystotelesa w ogóle i Aleksandrem w szczególności². Odrodzenia, w które

¹ Zob. *De anima libri cum mantissa*, w: *Supplementum Aristotelicum*, vol. II, pars 1: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, ed. I. Bruns, typis et impensis G. Reimer, Berolini 1887, s. 84, 24–30. Zob. także włoski przekład: Alessandro di Afrodizia, *L'anima*, oprac. P. Accattino i P. Donini, Laterza, Roma–Bari 1996, s. 82.

² Na temat Donata (lub Donà) zob. hasło w: *Dizionario Biografico degli Italiani*; przedruk anastatyczny jego przekładu został ostatnio wydany z obszernym wstępem E. Kesslera: *Alexandri Aphrodisiensis Enarratio de anima ex Aristotelis institutione* [...], *Neudruck der ersten Ausgabe Brescia 1495 mit einer Eileitung von Eckard Kessler: Alexander von Aphrodisias Exeget der aristotelischen Psychologie bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, Frommann-Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt 2008 („Commentaria in Aristotelem Graeca Versiones latinae temporis resuscitatarum litterarum”, red. Ch. Lohr, t. 13, s. V–CVI). Podstawowym przewodnikiem po edycjach i przekładach pism Aleksandra jest F. E. Cranz, *Alexander Aphrodisiensis*, w: *Catalogus translationum et commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commem-*

zaangażowały się takie postaci jak Poliziano i Ermolao Barbaro i które związane było przede wszystkim ze środowiskami weneckiego humanizmu i jeszcze w drugiej połowie XVI wieku zapewniało weneckim oficynom wydawniczym sporo pracy.

Eckard Kessler zwrócił niedawno uwagę na to, że interpretacja Aleksandra jako materialisty i „ateisty” nie musiała czekać na heterodoksyjny arystotelizm renesansowy, lecz pojawiła się już u Awerroesa, a następnie jeszcze bardziej *explicite* została wyrażona przez Ficina, dla którego zaniegowanie nieśmiertelności duszy równało się zaniegowaniu Opatrzności Bożej. Niemiecki historyk zrekonstruował recepcję doktryn Aleksandra z *De anima* nie tylko w kontekście, który nasuwa się na myśl jako najbardziej oczywisty, tj. słynnej dyskusji na temat nieśmiertelności duszy, ale przede wszystkim opisał ich wpływ na ukonstytuowanie się filozofii natury niezależnej od metafizyki w ramach arystotelizmu schyłku XVI wieku, np. w „empirystycznej” gnozeologii Jacopa Zabarelli. Jak by tego było mało, *De anima* mieli na uwadze nawet ci, którzy polemizowali z arystotelikami: wystarczy wspomnieć nową *Naturphilosophie* Bernardina Telesia, który choć nigdy o Aleksandrze nie wspomina, pozostaje – jak się wydaje – pod jego silnym wpływem³; wpływ ten – można by dodać – za pośrednictwem Bacona, uważnego czytelnika Telesia, przedostał się później do filozofii nowożytnej.

Kwestie *de anima et intellectu* nie są jednak jedynymi, z jakimi zmierzył się największy starożytny komentator Arystotelesa, którego dorobek obejmuje, jak wiadomo, liczne dzieła, dające się zasadniczo podzielić na trzy kategorie: a) komentarze do traktatów Arystotelesa; b) monografie poświęcone konkretnym zagadnieniom, takim jak właśnie dusza, a także przeznaczenie i „mieszaniny”; c) kolekcje krótkich rozpraw poświęconych

taries, t. 1, oprac. P. O. Kristeller, Catholic University of America Press, Washington 1960, s. 77–135. Autorstwa Cranza zob. także *Alexander Aphrodisiensis. Addenda et corrigenda* w t. II tej samej serii, Catholic University of America Press, Washington 1971, s. 411–422 i *The Prefaces to the Greek Editions and Latin Translations of Alexander of Aphrodisias, 1450 to 1575*, „Proceedings of the American Philological Society” 1958, 102, s. 510–546. Warto też sięgnąć do poświęconego Aleksandrowi rozdziału w Fabriciusa *Bibliotheca Graeca [...] editio tertia [...] emendatior atque auctior*, Hamburgi 1796, t. V, s. 650–676. Na temat powrotu greckich komentatorów zob. także Ch. H. Lohr, *Renaissance Latin translations of the Greek commentaries on Aristotle*, w: *Humanism and Early Modern Philosophy*, ed. J. Krayer and M. W. F. Stone, Routledge, London 2000, s. 24–40.

³ Por. wspomniany wstęp Kesslera, s. LXXVIII i n.

różnym zagadnieniom z dziedziny przyrodoznawstwa, fizyki, psychologii, etyki itd. Dzisiaj wiemy, że w przypadku wielu z tych pism przypisanie ich jednemu autorowi o imieniu Aleksander jest nieściśle, a tym samym należałoby przynajmniej rozróżnić teksty, co do atrybucji których nie ma wątpliwości, i teksty powstałe w ramach „szkoły” (jej granice są zresztą także trudne do sprecyzowania)⁴. W epoce renesansu nie było jednak świadomości tego historyczno-filologicznego problemu. Wyłonił się on dopiero w filologii niemieckiej XIX wieku i prowadzonych przez nią pracach nad edycją Arystotelesa i greckich komentatorów (przypomnę tutaj nazwiska Brandisa, Bonitza, Brunsza, Hayducka), ale przede wszystkim u historyków filozofii starożytnej działających w ostatnich dziesięcioleciach, kiedy to obserwujemy wyraźny powrót do studiów nad Aleksandrem (Sharples, Thillet, Donini, by wymienić tylko kilka nazwisk). Jednym słowem, dla autorów i czytelników interesującego nas okresu to, co z grubsza opisałem, stanowiło po prostu korpus, którego autorem był Egzegeta *par excellence*, najwyższy starożytny autorytet w dziedzinie rozumienia Arystotelesa, ten, po którym być może można się było spodziewać ostatecznego słowa, rozwiązującego liczne i często dyskutowane problemy interpretacyjne i filozoficzne.

Przegląd renesansowej recepcji poszczególnych dzieł Aleksandra wykracza oczywiście poza granice przewidziane dla tego artykułu. Brakuje też systematycznych i szczegółowych badań, od których można byłoby wyjść. Mam jednakowoż wrażenie, że jeśli chodzi o większość z tych tekstów, kwestię tę można zamknąć w stosunkowo prosty sposób: w odniesieniu do tego, co nazwałem „kolekcjami” (tzw. II księgi *De anima* (tzw. *Mantissa*), *Quaestiones naturales*, apokryficznych *Problemata*, być może najbardziej znanego tekstu Aleksandra w XVI wieku), a także niewielkiego traktatu z dziedziny „chemii” filozoficznej (*De mixtione*), czy też wreszcie komentarzy do *Metereologica*, *De sensu*, *De generatione et corruptione* powiedzieć można zasadniczo to samo, co o *De anima*, tzn. że dzieła te zasiliły „naturalistyczny” nurt myśli renesansowej (bez

⁴ W ciągu ostatnich 30, 40 lat nastąpił gwałtowny rozkwit studiów nad Aleksandrem. Jeśli chodzi o zagadnienia ogólne, odsyłam do poświęconej Aleksandrowi części historii starożytnego arystotelizmu P. Moraux, wydanej pośmiertnie przez J. Wiesnera (*Der Aristotelismus bei den Griechen. Dritter Band: Alexander von Aphrodisias*, Walter de Gruyter, Berlin–New York 2001). Piątą część dotyczącą losu i bibliografię (s. 511–550) opracował R. Sharples.

nadawania temu terminowi silnej konotacji filozoficznej). Na podstawie tych dzieł można było bowiem poznać poglądy Egzegety Arystotelesa na temat szeregu specyficznych zagadnień z dziedziny filozofii natury, przede wszystkim tam, gdzie egzegeza Awerroesa lub komentatorów łacińskich wydawała się nieadekwatna⁵.

Bardziej interesujące wydają mi się natomiast dwa inne przypadki, które moim zdaniem rzucają pewne światło na recepcję filozofii starożytnej w epoce renesansu i pośrednio także na samą myśl XVI i XVII wieku. Mam na myśli dzieje recepcji niewielkiego traktatu *De fato* i obszernego komentarza Aleksandra do *Metafizyki*. Pierwszy XVI-wieczny przekład *Peri heimarmenes* ukazał się w 1516 roku i był dziełem pochodzącego z Werony Gerolama Bagolina⁶. Dziełko Aleksandra od razu stało się przedmiotem systematycznej krytyki ni mniej ni więcej tylko samego Pietra Pomponazziego, mało wrażliwego na humanistyczną modę na greckich komentatorów (jak sam wyznaje, książeczka Aleksandra nie wydała mu się szczególnie oryginalna i sięgnął po nią jakby z obowiązku⁷). W pierwszej z pięciu ksiąg swojego *De fato* Pomponazzi omawia i obala *omnia et singula* tezy Aleksandra, który – jego zdaniem – nie zrozumiał ducha filozofii arystotelesowskiej: jej rdzeniem miałyby być idea Pierwszej Przyczyny *semper eodem modo se habens*, czyli zasady, która w ostatecznym rozrachunku wyklucza ze świata wszelką przypadkowość. Egzegetyczną i filozoficzną konfrontację starożytnego i nowożytnego perypatetyka można by zatem streścić w następujący sposób: dla Pomponazziego Arystoteles jest – mimo pewnych wahań językowych i niepewności doktrynalnych – autentycznym „deterministą”, podczas gdy Aleksander sięgnął po pióro właśnie po to, by walczyć z ówczesnymi deterministami, uznając m.in. tezę, że dla Arystotelesa człowiek jest podmiotem zdolnym do działań rzeczywiście

⁵ Na napisanie czeka wciąż rozdział o recepcji komentarzy Aleksandra do pism logicznych Arystotelesa (*Topici, Elenchi sofistici, Analitici I*).

⁶ *Hieronymi Bagolini Veronensis in Interpretationem Alexandri Aphrodisei de Fato* [...] *impressum Veronae ab Andrea B.C. impendio interpretis, 1516*. Werońska edycja obejmuje także przekład *De intellectu* z księgi II *De anima* i kilku pism na temat losu i opatrności zaczerpniętych z *Quaestiones naturales*. Także na temat Bagolina (który w swojej pracy przekładowej z greki współpracował z synem Giovan Battistą) zob. hasło w: *Dizionario Biografico degli Italiani*.

⁷ *Petri Pomponatii mantuani libri quinque de fato, de libero arbitrio e de praedestinatione*, ed. R. Lemay, in *aedibus Thesauri Mundi, Lucani* [1957], s. 3. Zob. Pietro Pomponazzi, *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione*, wprowadzenie, przekład i przypisy V. Perrone Compagni, t. 2, Nino Aragno Editore, Torino 2004.

spontanicznych. Tak czy inaczej tym, co interesuje nas w tym miejscu, jest fakt, że frontalny atak Pomponazziego spowodował swoisty rozróż w renesansowej recepcji *De fato* Aleksandra z Afrodyzji. Niektórzy filozofowie uniwersyteccy pod wpływem opinii Mantuańczyka potraktowali traktat Aleksandra z rezerwą, uznając go za dzieło pozbawione szczególnej wartości spekulatywnej lub wręcz świadczące o niezrozumieniu myśli Arystotelesa. Ocenę tę spotykamy np. u dwóch autorów cieszących się niejaką renomą – Girolama Cardana i Simone Porzia⁸. Ciekawszymi wydaje się jednak drugi kierunek. W jakiś sposób bowiem krytyka Pomponazziego sprawiła, że Aleksander został przyodziany w szaty obrońcy ludzkiej wolności przed tymi, którzy ją negowali. Intuicja, że *De fato* może odegrać taką rolę, pojawia się już u pierwszego renesansowego tłumacza dzieła, Girolama Bagolina⁹, jednak tym, który zdołał w pełni wykorzystać traktat Aleksandra pod tym względem, był słynny Juan Ginés de Sepúlveda, jak zobaczymy, kluczowa postać w dziejach recepcji Aleksandra z Afrodyzji w XVI wieku. Sepúlveda bez zastrzeżeń przyjmuje niedeterministyczną interpretację Aleksandra zaproponowaną przez Pomponazziego (u którego studiował w Bolonii), ale w odróżnieniu od tego ostatniego, uznaje ją za autentycznie arystotelesowską i przede wszystkim zgodną z prawdą filozoficzną. Jeszcze istotniejsze jest jednak to, że Sepúlveda wyczuwa apologetyczny potencjał *De fato* Aleksandra z Afrodyzji do tego stopnia, że wykorzystuje traktat obszernie we własnym *De fato*, wydanym w 1526 roku, czyli dokładnie w kulminacyjnym punkcie debaty między Erazmem a Lutrem¹⁰. Sepúlveda naturalnie staje po stronie Erazma, ale sugeruje także, polemizując z bibliocentryzmem holenderskiego humanisty, że także filozofia (arystotelesowska) może być ważnym sprzymierzeńcem

⁸ Pozwolę sobie tu odesłać do D. Facca, *Rozważania na temat recepcji „Peri heimarmenes” Aleksandra z Afrodyzji w filozofii Renesansu*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2008, 35, s. 23–46.

⁹ Por. pierwsze zdania *praefatio* do jego przekładu. Należy poza tym przypomnieć, że pod koniec 1524 roku Ambrogio Flandino, oponent Pomponazziego już w polemice na temat nieśmiertelności, napisał *Apologia pro Alexandro Aphrodisaeo de fato contra Petrum Pomponatium*, która jednak pozostała w rękopisie. Zob. R. Lemay, *The Fly against the Elephant: Flandinus against Pomponazzi on Fate*, w: *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, ed. by E. S. Mahoney, Columbia University Press, New York 1976, s. 70–99.

¹⁰ *De fato et libero arbitrio libri tres* cyt. za: *Ioannis Genesii Sepulvedae Cordubensis opera nuper ab eodem authore recognita*, Parisiis 1541.

w walce przeciwko herezji luteranńskiej¹¹. Nie trzeba być może dodawać, że za Bagolinem i Sepúlveda przyjmuje się tłumaczenie kluczowego wyrażenia etyki arystotelesowsko-aleksandryjskiej: *to eph'hemin* (dosłownie: 'to, co jest w nas, co zależy od nas') na *liberum arbitrium*.

Od tej chwili *De fato* Aleksandra popada w niełaskę u zawodowych filozofów, a jednocześnie wchodzi na trwałe do kultury renesansowej i można stwierdzić, że autorzy zainteresowani dziełkiem charakteryzują się podobnym profilem intelektualnym, w większości bowiem są to humaniści bardziej lub mniej bezpośrednio zaangażowani w polemikę konfesyjną, której celem jest zwalczanie różnych form kalwinizmu. Chronologicznie pierwszym z nich jest Gentien Hervet (1499–1584), francuski humanista i patrolog, który zaangażowany był w prace Soboru Trydenckiego i zasłynął przekładami Klemensa Aleksandryjskiego i Sekstusa Empiryka. W 1544 roku Hervet wydał w Lyonie własny łaciński przekład *De fato* ze wstępem, w którym oświadcza, że publikacja ta jest jego wkładem w walkę „z ateistami”¹².

W pierwszej połowie XVII wieku ukazał się inny przekład *De fato*, pióra słynnego Hugona Grocjusza, wydany w Paryżu w 1624 roku (drugie wydanie ukazało się pośmiertnie w Amsterdamie w 1648 roku) w antologii różnych pism filozofów antycznych poświęconych zagadnieniu losu¹³. Nie trzeba tu przypominać związków Grocjusza z arminianami, tj. z liberalnym skrzydłem Kościoła holenderskiego, przeciwnym predestynacjonizmowi gomarystów, choć jednym z powodów, które skłoniły Grocjusza do wydania tego tekstu, mogło być także wystąpienie przeciwko lipskiemu neostoicyzmowi, a nawet przeciw medycznemu fatalizmowi traktatów *de vitae termino*¹⁴.

Znamienne są jednak także edycje tekstu: po pierwszych edycjach Aldusa Manucjusza z 1534 i 1536 roku tekst został wydany ponownie w 1588

¹¹ *Ibidem*, s. 2v.

¹² Por. F. E. Cranz, *The Prefaces...*, s. 534 i H. Busson, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533–1601): Nouvelle édition, revue et augmentée*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1971, s. 264–265. Ogólnie rzecz biorąc, dzieło Bussona zawiera liczne informacje na temat obecności Aleksandra z Afrodyzji w kulturze filozoficznej i literackiej XVI-wiecznej Francji, lecz zatrzymuje się u progu epoki *libertinisme érudit*.

¹³ *Philosophorum veterum sententiae de fato*, Parisiis 1624.

¹⁴ *Grotius and the Stoa*, ed. by H. W. Blom and L. C. Winkel, Royal Van Gorcum, Assen 2004, s. 9–10 („Grotiana” 2001/2002, new series, vol. 22/23).

roku (Rostock) przez humanistę i filologa Johanna Caseliusa (Johannes Kessel, 1533–1613)¹⁵, właśnie w latach, kiedy to przede wszystkim dzięki Teodorowi Bezie kształtowała się dogmatyka kalwinistyczna skupiona wokół tematu podwójnego przeznaczenia. Caselius, przedstawiciel tradycji melanchtońskiej i umiarkowanego arystotelizmu politycznego, we Włoszech uczeń Carla Sigonia i Pietra Vettoriego¹⁶, pamiętany jest m.in. z racji polemiki z teologiem Danielem Hoffmannem, przedstawicielem radykalnego, antyfilozoficznego skrzydła luteranizmu. Wreszcie w 1658 roku w Londynie ukazała się anonimowa edycja tekstu greckiego. Robert Sharples, wybitny współczesny badacz Aleksandra z Afrodydzy, uważa, że możliwe jest przypisanie jej anglikańskiemu biskupowi Johnowi Fellowi¹⁷. Tak czy inaczej interesujące jest to, co anonimowy wydawca stwierdza we wprowadzeniu: lektura antydeterministycznych tekstów Aleksandra i Ammoniusza pozwoli chrześcijanom uniknąć pułapki historycznego determinizmu, który w istocie otwiera drzwi mahometańskiemu fatalizmowi¹⁸. Wreszcie warto przypomnieć, że echa *De fato* znaleźć można także w dziele socyniańskiego teologa działającego w Polsce – Johanna Crella¹⁹. Socyniańska teologia filozoficzna jest być może najgłośniejszym przykładem wykorzystania filozofii arystotelesowskiej – a zwłaszcza jej głównych kategorii etycznych – według klucza antypredystynacyjnego i antykalwińskiego.

W tym punkcie stajemy jednak przed paradoksem. Rozpowszechnienie *De anima* wniosło do renesansu wizerunek Aleksandra naturalisty,

¹⁵ O edycji tej wspomina F. E. Cranz, *The Prefaces...*, s. 510 i J. K. Corelli, który wykorzystuje znaczną liczbę koniektur Caseliusa w swojej edycji *De fato* (Zurigo 1824), w której zamieszcza także przekład Grocjusza.

¹⁶ Na temat pracy Vettoriego nad tekstami Aleksandra zob. S. Fazzo, *Philology and Philosophy in the margins of early printed editions of the ancient Greek commentators on Aristotle, with special reference to copies held in the Biblioteca Nazionale Braidense, Milan*, w: *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Conversations with Aristotle*, ed. by C. Blackwell, S. Kusukawa, Aldershot 1999, s. 48–75.

¹⁷ R. W. Sharples, *Dr John Fell – editor of Alexander of Aphrodisias?*, „Liverpool Classical Monthly” 1979, 4, s. 9–11. Fell znany jest m.in. z polemiki z Hobbesem.

¹⁸ *Alexandrou Aphrodisieos pros tous autokratoras Peri heimarmenes kai toi eph'hemin; Alexandri Aphrodisiensis de fato et de eo quod nostrae potestatis est*, Londini 1658, s. 3–4. Jeśli chodzi o *topos* „mahometańskiego” fatum, skłaniającego do postawy egzystencjalnej bierności w przeciwieństwie do „heroicznego” determinizmu stoików, można przypomnieć słowa Leibniza z *Préface do Essais de Théodicée*.

¹⁹ Zob. D. Facca, *Rozważania...*, s. 44–45, przyp. 90, w odniesieniu do najważniejszego dzieła Crella, *De Deo et attributis eius*, Racoviae 1630.

materialisty, a wręcz ateisty, którą to ocenę nieuchronnie przenoszono na samego Arystotelesa. Natomiast *De fato* utwierdziło obraz Aleksandra „personalisty”, obrońcy zdolności człowieka do samookreślenia jako czynnego podmiotu, którego nie można sprowadzić do gry sił przyrodzonych. I według tego klucza został on wykorzystany nawet przez religijną apologetykę. Mało brakowało, a Aleksander stałby się swego rodzaju neoplatońskim „spirytualistą”. Interesujące byłoby tutaj prześledzenie historii terminu *autexousion* użytego przez niego w *Peri heimarmenes*, o ile wiadomo, po raz pierwszy, a potem przez ówczesnych stoików, a także chrześcijańskich pisarzy pierwszych wieków jako synonim *liberum arbitrium*²⁰. Termin ten, u Aleksandra odnoszący się do duszy i jej zdolności do samookreślenia, w ramach którego przynajmniej w pewnym stopniu wykracza ona poza ograniczające ją od zewnątrz i od wewnątrz uwarunkowania, pojawia się u Crella²¹ na określenie wolnego, nieautomatycznego działania Boga, znajdujemy go również nawet u platoników z Cambridge. Jest on w szczególności centralną kategorią u Cudwortha jako synonim *potestas sui*, tym razem znowu w odniesieniu do duszy jako zasady niezależnej od ciała i obdarzonej wręcz absolutną spontannością²².

Przejdźmy teraz do komentarza do *Metafizyki*, który wyróżnia się spośród tekstów Egzegety wydanych w XVI wieku zarówno rozmiarami, jak i poziomem filozoficznym. Nie mniej istotne jest też, że powraca w nim królowa nauk filozoficznych po tym, jak pierwsza humanistyczna recepcja Arystotelesa dotyczyła przede wszystkim sfery etyczno-politycznej i filozofii przyrody. Autor przekładu, Juan Ginés de Sepúlveda, to dobrze znana postać: humanista, polemista, historyk, zyskał sławę m.in. dzięki przekładowi *Polityki* Arystotelesa opracowanemu zasadniczo w celu zyskania autorytatywnego wsparcia dla teorii „naturalności” niewolnictwa²³. Wersja komentarza Aleksandra do *Metafizyki*, rozpoczęta w 1523 roku,

²⁰ W *De fato* termin ten pojawia się na s. 188, 21 edycji Brunsza. Na temat tego terminu zob. A. Magris, *Destino, provvidenza e predestinazione: Dal mondo antico al cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2008, s. 271, przyp. 84.

²¹ Johann Crell, *De deo et attributis eius*, s. 138.

²² Ralph Cudworth, *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality. With a Treatise of Freewill*, ed. by S. Hutton, Cambridge University Press, New York 1996.

²³ Bogatym źródłem informacji o Sepúlvedzie wciąż pozostaje *De vita et scriptis Io. Genesii Sepulvedae cordubensis commentarius*, w: *Opera tum edita cum inedita*, Matrini 1780, vol. I, s. I–CXII.

była gotowa w 1527, a do jej opracowania zachęcał Sepúlvedę podobno sam Giulio de' Medici, przyszedł papież Klemens VII²⁴. Do 1561 roku ukazało się jej sześć edycji, a zatem do tego momentu można uznać, że odniosła ona pełny sukces.

Dorobek Sepúlvedy jako tłumacza tekstów perypatetycznych scharakteryzował dobrze Alejandro Coroleu, do którego prac odsyłał zainteresowanych szczegółową analizą zasad i metody translatorskiej hiszpańskiego humanisty²⁵. Ograniczę się zatem jedynie do kilku uwag. Sepúlveda nie jest oczywiście tłumaczem *ad verbum* jak zasadniczo Donato i Bagolino. Według niego *interpretes* ma za zadanie oddać sens tekstu greckiego, posługując się przy tym możliwie najbardziej naturalną łaciną. Nie musi to być koniecznie łacina cycerońska, zważywszy, że w słownictwie Arpinaty nie zawsze można znaleźć odpowiedniki specjalistycznych terminów perypatetycznych. Nie musi to być także łacina elegancka, ponieważ Arystotelesa i jego szkołę cechuje zastosowanie zwięzłego i surowego stylu. Niemniej, choć Sepúlveda nie jest tłumaczem dosłownym, zachowuje wierność wobec oryginału do tego stopnia, że jeden z XIX-wiecznych edytorów komentarza Aleksandra, Hermann Bonitz, stwierdził, iż przekład Sepúlvedy jest równoznaczny z rękopisem, ponieważ na jego podstawie można bez trudu odgadnąć tekst greckiego oryginału²⁶. Poza wiernością oryginałowi gwiazdą polarną tłumacza powinien być, zdaniem Sepúlvedy, „sens”, intencja autora, wobec których język i styl odgrywają rolę wyłącznie instrumentalną. Oznacza to zasadniczo – i to jest punkt kluczowy – że tłumacz musi być zdolny do dokładnego zrozumienia od strony filozoficznej myśli Arystotelesa i Aleksandra. W tym miejscu warto być może przypomnieć, że Sepúlveda był z jednej strony wyrafinowanym

²⁴ Tytuł pierwszego wydania brzmi *Alexandri Aphrodisieii Commentaria in duodecim Aristotelis libros de prima philosophia, interprete Ioanne Genesis Sepulveda Cordubensi*, Romae 1527.

²⁵ M.in. *A philological analysis of Juan Ginés de Sepúlveda's Latin Translations of Aristotle and Alexander of Aphrodisias*, „Euphrosyne” 1995, 23, s. 175–195; *The fortuna of Juan Ginés de Sepúlveda's translations of Aristotle and Alexander of Aphrodisias*, „Journal of the Warburg and the Courtauld Institutes” 1996, 59, s. 325–332. Coroleu nie tylko wziął pod uwagę uwagi teoretyczne przedstawione we wprowadzeniach do przekładów, lecz także porównał je z praktyką i rzeczywistymi wynikami pracy Sepúlvedy.

²⁶ *Alexandri Aphrodisiensii commentarius in libros metaphysicos Aristoteli*, recensuit Hermannus Bonitz, Berolini 1847, s. VIII. Rękopisy, do których miał dostęp Sepúlveda, stanowią tradycję niezależną i przynajmniej w części lepszą niż te znane Bonitzowi (i Ch. Brandisowi, który wcześniej opracował edycję ksiąg I–V).

humanistą, blisko powiązany z Albertem Pio di Carpi i rzymską Kurią, a z drugiej, uczniem Pomponazziego. Wiadomo, że dla Mantuańczyka kwestie lingwistyczne i filologiczne nie miały większego sensu, liczyła się bowiem przede wszystkim myśl, pojmowana jako zasadniczo byt poprzedzający język²⁷. Z drugiej strony wiemy jednak, że Pomponazzi, który niemal szczycił się swoją nieznajomością greki, nie wahał się prosić swojego młodego hiszpańskiego ucznia o wyjaśnienie znaczenia arystotelesowskich terminów i pomoc w ich tłumaczeniu. Wydaje się też wręcz, że Pomponazzi był czasem pierwszym czytelnikiem lub bezpośrednim adresatem przekładów Sepúlvedy²⁸. W relacji między nimi realizuje się zatem interesujący spłot wymogów pochodzących z myśli średniowiecznej (późnego awerroizmu) i nowej kultury humanistycznej. Najbardziej znaczącym rezultatem tego spłotu jest właśnie przekład komentarza do *Metafizyki*, praca imponujących rozmiarów i wysokiej jakości, by nie wspomnieć o jej pionierskim charakterze. Jak już powiedzieliśmy, Sepúlveda nie dysponował edycją greckiego tekstu²⁹, lecz pracował bezpośrednio na rękopisach. Aby lepiej ocenić rozmiar jego przedsięwzięcia, wystarczy powiedzieć, że współcześnie, by zobaczyć pierwszy kompletny przekład komentarza – będący zresztą wspólnym dziełem ekipy dziesięciu tłumaczy – trzeba było czekać do 2007 roku³⁰.

Złożywszy zatem należne wyrazy uznania pracowitości Hiszpana, trzeba się teraz zatrzymać na znaczeniu tego dzieła dla myśli późnego renesansu. Wart zastanowienia jest, moim zdaniem fakt, że po ostatniej edycji z 1561 roku, literatura filozoficzna zamilkła, jak się zdaje, na temat Aleksandrowego komentarza do *Metafizyki*. Rzecz nieco dziwna, zważywszy, że chodzi o komentarz do najważniejszego dzieła Arystotelesa napisany przez jego najwybitniejszego starożytnego komentatora. Można oczywiście powiedzieć, że w drugiej połowie wieku zainteresowanie gre-

²⁷ Zob. naturalnie słowa, które w usta Pomponazziego wkłada Sperone Speroni w swoim *Dialogo delle lingue*.

²⁸ Przekazał Pomponazziemu osobiście (*dederam*) swój przekład *De incessu animalium* z 1522 roku. Zob. wstęp do tego przekładu, w: A. Coroleu, *A philological analysis...*, s. 194.

²⁹ Po edycji Bonitza komentarz został wydany w *Commentaria in Aristotelem graeca* w 1881 roku przez Hayducka.

³⁰ Alessandro di Afrodisia, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, oprac. G. Mavia, Bompiani, Milano 2007. Przekład pierwszych pięciu ksiąg na angielski ukazał się w latach 1989–1993 w poświęconej greckim komentatorom serii, wydanej z inicjatywy Richarda Sorabjiego.

ckimi komentatorami Arystotelesa, ogólnie rzecz biorąc, osłabło, sądząc jednak, że w przypadku tego komentarza i jego łacińskiego przekładu wskazać można konkretne powody wyjaśniające ciszę, jaka wokół tych tekstów zapadła.

Zacznijmy od uwagi, że Sepúlveda nie tłumaczy komentarza do ostatnich dwóch ksiąg *Metafizyki*: *M* i *N*. Wybór ten prawdopodobnie nie był podyktowany lukami w rękopisach, które miał do dyspozycji, i wprawiał w zakłopotanie jeszcze Bonitza³¹. Sepúlveda w gruncie rzeczy po prostu podąża z *main streamem* tradycji średniowiecznej, bowiem także komentarze św. Tomasza i Awerroesa wykluczały księgi *M* i *N*. Najprawdopodobniej najistotniejszym skutkiem tego cięcia było automatyczne przesunięcie na koniec *Metafizyki* księgi XII (*A*), czyli księgi, w której – wraz z doktryną nieruchomego poruszyciela, myśli myśli, czystego aktu utożsamianego przez Arystotelesa z „Bogiem” – Stagiryta miał, jak powszechnie sądzono, przedstawić swoją „teologię”. Znamienne jest to, że komentarz Aleksandra wydawał się dostarczać dodatkowych racji na podtrzymanie tego cięcia, zważywszy, że czytamy w nim – dokładnie na początku komentarza do *lambda* – że „księga ta mówi o zasadzie pierwszej i nieruchomej, z powodu której powstał cały ten traktat”³², czyli cała *Metafizyka*. Innymi słowy, niezależnie od intencji Sepúlvedy, jego przekład wzmacniał przekonanie, że księga *lambda* jest kulminacją i celem nauki o bycie jako bycie, proponując jednolitą, systematyczną i przede wszystkim „teologiczną” interpretację *Metafizyki* Arystotelesa. Trzeba tutaj od razu powiedzieć, że w myśli schyłku XVI wieku tradycyjna idea metafizyki jako nauki, która wychodząc od analizy bytu w ogóle, dochodzi do najwyższego bytu, ulega stopniowej erozji. W tym wypadku ma się zwykle na myśli proces, który zachodził w łonie scholastyki średniowiecznej, a potem w scholastyce reformacyjnej, zarówno protestanckiej,

³¹ *Alexandri Aphrodisiensis commentarius...*, s. IX: „Extremos duo libros *M* et *N* Sepulveda nescio qua de causa non est interpretatus”. Już Antonio Possevino (*Bibliothecae Selectae [...] tomus secundus*, Venetiis 1603, s. 86–87) zauważył, że kompletny tekst był łatwo dostępny w rękopisach będących w obiegu we Włoszech. Uczony jezuita przepisuje poza tym pierwszą stronę komentarza Aleksandra z rękopisu, z którym zetknął się u Vincenza Pinelliego, ponieważ w: przekładzie Sepúlvedy strony tej brakuje. Chodzi zapewne o rękopis *Laurentianus*, na podstawie którego uzupełniali tekst także Bonitz i Hayduck.

³² Przekład R. Salis w: Alessandro di Afrodisia, *Commentario...*, s. 1871 (s. 668, 3–5 w edycji Hayducka).

jak i katolickiej, i który doprowadził do oderwania i uniezależnienia się nauki o bycie w ogóle „ontologii”, od teologii racjonalnej³³, nierzadko z kolei postrzeganej jako sucha gałąź myśli metafizycznej, nieadekwatna do jej przedmiotu, a wręcz inspirująca herezje. W istocie bowiem, w pierwszym okresie posttrydenckim coraz częściej pojawiały się wezwania do ostrożności w wykorzystywaniu metafizyki, Arystotelesa i w ogóle filozofów pogańskich, w kontekście teologicznym³⁴. W analogicznym kierunku podążała jednak także myśl postaci o kluczowym znaczeniu dla losów renesansowego arystotelizmu – Francesca Patriziego, który w „metafizyce” Arystotelesa odróżniał wiedzę użyteczną i oryginalną, „filozofię”, przez którą rozumiał doktrynę *de ente*, od „mądrości” lub „teologii” (skupionej wokół nieruchomych poruszycieli niebios), będącej jedynie marnym dodatkiem do metafizyki, niezdolnym wytrzymać porównania ze wspaniałą *scientia de divinis* Chaldejczyków, Hermesa lub choćby takiego Parmenidesa czy Platona³⁵.

Pojawia się poza tym inna kwestia, a mianowicie fakt, że Sepúlveda uważał za autentyczny cały komentarz zawarty w rękopisach, podczas gdy dzisiaj za autentyczne uznaje się jedynie pierwsze pięć ksiąg (A–Δ). Rękopis *Parisinus* (XIII wiek) przypisuje księgi VI–XIV (E–N) neoplatonizującemu komentatorowi bizantyjskiemu Michałowi z Efezu (wiek XII). Wątpliwości co do autentyczności tej części tekstu powszechne były już w czasach Sepúlvedy do tego stopnia, że przed księgą VI umieszcza on – w formie listu do Klemensa VII – uwagi, w których obszernie i z niejakim ferworem argumentuje za autentycznością całego komentarza³⁶. Jeszcze Bonitz był gotów traktować poważnie te argumenty, sprowadzające

³³ J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, P.U.F., Paris 1990.

³⁴ Por. Antonio Possevino, *Bibliothecae Selecta...*, s. 85: „Illud vero traditum a viris doctis consilium sequi expedit, ut in Metaphysica, sive docendo sive studendo, quaestiones de Deo ac de Intelligentis, quae omnino vel magnopere dependent ex veritatibus divina fide traditis, praetereantur”.

³⁵ *Francisci Patricii Discussionum Peripateticarum tomi IV*, Basileae 1571, s. 104–108 i 208–217. Jeśli już, rzeczywiście teologicznym tekstem Arystotelesa jest *De mundo ad Alexandrum* (*ibidem*, s. 217–220), co do autentyczności którego Patrizi zdaje się nie mieć wątpliwości. Ponieważ *Metafisica XII* okazuje się oczywiście niewystarczająca, Patrizi (i nie tylko on jeden) uzupełnia „teologię” Stagiryty na podstawie pseudoarystotelesowskiej *Theologia Aristotelis* (na ten temat zob. artykuł Banić-Pajnić wymieniony w przyp. 45).

³⁶ Zob. streszczenie argumentów Sepúlvedy w *De vita et scriptis Io. Genesii Sepulveda...*, s. XVI–XVIII.

się zasadniczo do jednolitości stylu i myśli w obu częściach, zgodności poglądów z drugiej części komentarza z tym, co wiemy o Aleksandrze z cytatów u Awerroesa³⁷, a także do faktu, że starożytni świadkowie z pewnością byliby zasygnalizowali istnienie nie-Aleksandrowego komentarza do *Metafizyki*, a przecież tego nie zrobili. Tak czy inaczej był to skomplikowany problem, nad którym badacze trudzili się jeszcze przez cały XX wiek³⁸. Jak wyjaśnić przekonanie Sepúlveda o autentyczności całego komentarza? Pomijając raczej historyczno-filologiczne, o których mówi wprost, nie była mu obca, jak sądzę, intencja potwierdzenia tej systematycznej i teologizującej interpretacji myśli Aleksandra, a w konsekwencji Arystotelesa, o której wspomniałem. Przypisanie jednemu starożytnemu autorowi całego komentarza musiało bowiem umocnić ów obraz metafizyki arystotelesowskiej jako jednolitej nauki prowadzącej do konkluzji teologicznej.

Operacja ta wydaje się zatem zakładać silne zaangażowanie filozoficzne, a być może nawet więcej niż filozoficzne. Sepúlveda, który lubił się przedstawiać jako „doktor filozofii i teologii”, za ostateczną przyczynę powstawania herezji uznał szczególny charakter niemieckiego humanizmu, w którym dominowało nastawienie filologiczne i retoryczne, natomiast brakowało solidnych podwalin filozoficznych i teologicznych³⁹. Trzeba jednak zastanowić się, czy ta arystotelesowska teologia miała realną szansę w myśli późnego renesansu. Przyjrzyjmy się zatem bliżej doktrynie XII księgi komentarza. Pierwszy nieruchomy poruszyciel jest tutaj zredukowany do przedmiotu pożądania nieba. Niebo bowiem, pożądając pierwszego poruszyciela, wprawia się w ruch obrotowy – najbliższy nieruchomości owego pierwszego poruszyciela. Ten z kolei, choć pozostaje nieruchomy, wprawia w ruch niebo, „jak siano wprawia w ruch osła, a obraz tego, który kocha”⁴⁰. Bóg jest tutaj tylko przedmiotem pożądania lub, co

³⁷ Ciekawe, że właśnie wychodząc od negacji tej zgodności (opartej na analizie fragmentów komentarza Aleksandra do *Metafisica* XII cytowanych przez Awerroesa), w 1884 roku J. Freudenthal zakwestionował autentyczność drugiej części komentarza Aleksandra. Sepúlveda także dobrze znał te teksty Awerroesa. Por. np. *Ioanni Genesii Sepulvedae cordubensis artium et Sacrae Theologiae doctoris, historici Caesarei, Epistolarum libri septem* [...], Salmanticae 1557, liber II, s. 53, Roderico Manrico, lipiec 1534.

³⁸ Dzieje tego problemu opisane zostały przez R. Salis we wspomnianym *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, s. 2389–2391.

³⁹ *De fato et libero arbitrio...*, s. 3v–5r.

⁴⁰ *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, s. 1935 (693, 35).

najwyżej, wzorem do naśladowania, czyli zasadniczo czymś zamkniętym w sobie, myślą myśli, całkowicie nieświadomą świata, przyczyną jedynie celową, a tym samym odległą i – dodaje Aleksander – „nieosiągalną”⁴¹. Jest wysoce prawdopodobne, że rzeczywistym, historycznym rezultatem rozpowszechnienia tej doktryny było to, że filozofowie i teologowie, pragnący znaleźć u Arystotelesa „personalistyczny” obraz Boga – kochającego i troskliwego ojca, doszli do przekonania, iż szukanie go w *Metafizyce* to czas stracony. Najbardziej znaczący jest, moim zdaniem, przykład wpływowego profesora z Altdorf Nicolausa Taurellusa, który punkt po punkcie skrytykował intelektualistyczną, finalistyczną i „koniecznościową” teologię przedstawioną przez Cesalpina w *Questiones peripateticae*⁴²; nie mniej zmienni byli w tej kwestii socyniańscy uczniowie Taurellusa: Adam Goślawski, a przede wszystkim Johannes Crell, którzy w praktyce odeszli od metafizyki arystotelesowskiej i – rzecz dość dziwna – związali swoje nadzieje z *Etyką Nikomachejską*, stanowiącą, jak sądzili, dobry punkt wyjścia do zbudowania pojęcia Boga jako wolnego, czynnego podmiotu „praktycznego”⁴³. Rozpowszechnienie komentarza Aleksandra odebrało zatem, jak się zdaje, *Metafizyce* Arystotelesa szansę na to, by stała się podstawą teologii racjonalnej, kompatybilnej z myślą chrześcijańską. Jeśli teraz przypomnimy sobie motywacje Sepúlvedy, trzeba powiedzieć, że stoimy w obliczu doskonałego przykładu heterogenezy celów.

Na tym nie koniec. Właśnie dzięki komentarzowi Aleksandra można było z różnych punktów widzenia podważyć domniemaną spójność

⁴¹ *Ibidem*, s. 1939 (695, 40); na temat boskiej przyczynowości w *Metafisica* XII, 6–7 i na temat historii interpretacji tych tekstów zob. artykuły E. Bertiego, m.in. *Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele, „Metaph.” XII 6–7, „Methexis”* 1997, 10, s. 59–82, obecnie w: Id., *Aristotele dalla dialettica alla filosofia prima, con saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2004; *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia*, w: *La filosofia in età imperiale*, oprac. A. Brancacci, Bibliopolis, Napoli 2000; *La causalità del motore immobile secondo Aristotele, „Gregorianum”* 2002, 83, s. 627–654, obecnie w: Id., *Nuovi studi aristotelici*, Morcelliana, Brescia [2005], t. II, s. 453–469.

⁴² *Alpes Caesae, hoc est Andr. Caesalpini itali, monstruosa et superba dogmata, discussa et excussa [...]*, b.m. 1597. Polemizując z Cesalpinem, Taurellus twierdzi, że pierwszy poruszyciel (i najwyższe dobro) nie jest „celem” wszystkiego we wszechświecie, i przede wszystkim uznaje, że jest on inteligencją czynną, a nie tylko spekulatywną (s. 200 i n.). Przyczynowość pierwszego poruszyciela – według Cesalpina – miałyby polegać na pobudzaniu w niebiosach „pożądania” czy też „pragnienia” siebie, co powodowałoby w niebie ruch obrotowy (s. 222 i n.).

⁴³ Jeśli chodzi o Crella, zob. wspomniany traktat *De deo et attributis eius*, s. 35.

arystotelesowskiej metafizyki. Przede wszystkim właśnie przy lekturze Aleksandra mogły nasunąć się wątpliwości co do przynależności poszczególnej części *Metafizyki* do jednego planu autorskiego i wydawniczego. W szczególności Egzegeta zwracał uwagę, że biorąc pod uwagę kolejność ksiąg *Metafizyki*, tekst *alfa minor* wydaje się nie pasować do swojej pozycji między *alfa maior* a *beta*, a wręcz przerywa ciągłość między tymi dwiema księgami. Francesco Patrizi da Cherso w swojej dekonstrukcji filozofii arystotelesowskiej z radością przyjął te uwagi, na podstawie których bez trudu doszedł do konkluzji, że tzw. *Metafizyka* Arystotelesa jest produktem redakcyjnym, mozaiką niepowiązanych ze sobą pism, a sam Arystoteles – pisarzem niepewnym, asystematycznym i sprzecznym⁴⁴. Patrizi nie oszczędził także Aleksandra, który – reprezentatywny pod tym względem dla przeważającej części tradycji peripatetyckiej – był właśnie tylko egzegetą, pasożytującym na myśli innych⁴⁵. Wniosek: jedyną metafizyką godną tej nazwy, czyli nauką, która otwiera drogę do znajomości tego, co boskie, jest *antiquissima sapientia* Chaldejczyków, podjęta przez platoników i neoplatoników. Stawia nas to w obliczu historycznego paradoksu: upowszechnienie komentarza Aleksandra do *Metafizyki* staje się ostatecznie pożywką dla otwarcie antyarystotelesowskiej myśli Patriziego.

Pozostaje poza tym pytanie, które dotyczy bezpośrednio filozoficznej istoty komentarza, tematu zasadniczego dla każdej interpretacji Arystotelesa: czym zajmuje się dziedzina przedstawiona w księdze zwanej *Metafizyką*? Jak zobaczyliśmy, jeśli weźmie się tylko księgę *lambda*, jej tematem, a przynajmniej głównym tematem, jest teologia. Jednak w innych częściach komentarza Aleksander powraca do rozwiązania wierniejszego Arystotelesowi (metafizyka studiuje byt i jego pierwsze przyczyny, do których należy także Bóg i inteligencje niebieskie); w jeszcze innych – i to wydaje

⁴⁴ Patrizi uznaje, że na tej drodze wyprzedził go Nizolio, por. *Francisci Patricii Discussionum peripateticarum...*, s. 18.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 160, 168. Jeden z epizodów tej dyskusji na temat *alfa minor* zrekonstruował J. Kraye, *Alexander of Aphrodisias, Gianfrancesco Beati and the problem of „Metaphysica”*, w: *Renaissance Society and Culture*, ed. by J. Monfasani and R. G. Musto, Italice Press, New York 1991, s. 137–160. Ogólnie rzecz biorąc, u Patriziego ocena filozofii arystotelesowskiej nie jest linearna, zob. na ten temat E. Banić-Pajnić, *Petrić’s (Patricius) view of Plato and Aristotle according to the „Appendix” of „Nova de Universis Philosophia”*, w: E. Banić-Pajnić et al., *Interpreting Tradition and Modernity*, Institut za filozofiju, Zagreb 2004, s. 9–34.

się oryginalną refleksją Aleksandra w stosunku do Arystotelesa – mowa jest o nauce o bycie i jego „rodzajach” (tj. dziesięciu kategoriach), czyli swego rodzaju ogólnej ontologii⁴⁶. Z komentarza wyłaniają się zatem odmienne odpowiedzi, trudne do pogodzenia i niełatwo jest nawet stwierdzić, czy Aleksander preferuje którąś z nich, a jeśli tak, to którą. To, co my, współcześni, uznajemy w najlepszym razie za dialektyczny, otwarty na różne wnioski styl myśli, a w najgorszym, za rezultat obiektywnych trudności w usystematyzowaniu myśli Arystotelesa, powodowało po prostu – delikatnie mówiąc – dezorientację czytelnika końca XVI wieku. Z drugiej strony nie należy zapominać, że ilość tekstów perypatetyckich oraz dawnych, nowych i najnowszych interpretacji, z jaką miał on do czynienia, przekraczała poziom krytyczny i stawała się ciężarem nie do udźwignięcia⁴⁷. Nie trudno wyobrazić sobie efekt, by tak rzec, oczyszczający dzieła takiego jak *Disputationes metaphysicae* Francisca Suareza, tak ważnego dla odrodzenia metafizyki – rozumianej jednak już jako nauka, a nie jako dzieło Arystotelesa – w całej Europie. Zrywając ostatecznie z formą komentarza, Suarez ustanawiał nowy kanon – kursu systematycznego, w którym nie unika się wcale dyskusji z poszczególnymi *auctoritates*, ale czytelnik nigdy nie jest pozostawiony bez kompasu (i dobrym przykładem jest właśnie kwestia „przedmiotu” metafizyki, omówiona na wstępie). Być może nie przypadkiem Suarez nigdy nie wspomina o komentarzu Aleksandra, nie doceniając go podobnie jak cała nowożytna scholastyka⁴⁸.

Ten punkt prowadzi do konkluzji, którą chcemy w tym miejscu zaproponować. W gruncie rzeczy studia nad komentarzem Aleksandra

⁴⁶ Por. P. Donini, *Unità e oggetto della Metafisica secondo Alessandro di Afrodisia*, w: *Alessandro di Afrodisia e la „Metafisica” di Aristotele*, oprac. G. Movia, Vita e Pensiero, Milano 2003, s. 15–51 (a zwłaszcza s. 47), według którego u Aleksandra są ślady przynajmniej czterech rozwiązań tego problemu.

⁴⁷ Por. L. Bianchi, *Una caduta senza declino? Considerazioni sulla crisi dell’aristotelismo fra Rinascimento ed età moderna*, w: Id., *Studi sull’aristotelismo del rinascimento*, Il Poligrafo, Padova 2003, s. 133–172.

⁴⁸ Zważywszy na rozmiary tej tradycji, zawsze warto zachować ostrożność. O ile mi wiadomo, ślady „metafizycznych” koncepcji Aleksandra znaleźć można w dyskusji na temat bytów wyobrażonych lub „niemożliwych”, na temat której zob. J. S. Doyle, *Another God, Chimerae, Goat-Stags, and Man-Lions: a Seventeenth Century debate about impossible objects*, „Review of Metaphysics” 1995, 48, s. 771–808; wydaje się jednak, że także tutaj mamy do czynienia raczej z kontynuacją debaty wywodzącej się ze scholastyki średniowiecznej, całkowicie niezależnej od XVI-wiecznej publikacji komentarza do *Metafizyki*.

– ale być może ocenę tę można by rozciągnąć na wszystkie starożytne komentarze Arystotelesa – zakończyły się rozczarowaniem. Spodziewano się po nich otwarcia nowej epoki, która przyniosłaby rekonstrukcję metafizyki starożytnych perypatetyków i „prawdziwego” Arystotelesa z pominięciem komentatorów scholastycznych i ich niekończących się, zawyłych dyskusji. Okazało się jednak, że nawet książkę komentatorów, jeśli mu się przyjrzyć z bliska, w podstawowych kwestiach ma niezbyt interesujące i mało klarowne poglądy. A jak by tego było mało, sugeruje wątpliwości co do jedności i autentyczności tekstów Arystotelesa. Ogólnie rzecz biorąc, w epoce po ostatniej edycji Aleksandrowego komentarza do *Metafizyki* w tłumaczeniu Sepúlvedy forma komentarza przeżywała kryzys, który koniec końców okazał się ostateczny. Filozofia, określająca się – z wielką ostrożnością i licznymi uściśleniami – mianem arystotelesowskiej, wołała przywdziać szaty systematyczności, a komentarz – rodzaj labiryntu, w którym przy każdym kroku otwierały się nieprzewidywalne kierunki – zastąpiły formy pozwalające od razu ogarnąć całość: systematyczny kurs lub inne paraencyklopedyczne pomoce takie jak leksykon, kompendium, a nawet zwykła synoptyczna *tabula*. Aleksander jako egzegeta arystotelesowskiej *Metafizyki* doczekał się takiego samego końca jak reszta komentatorów, których prześcignęły inne formy ekspozycji, łatwiejsze i wygodniejsze do zastosowania w szkole, słowem, nowoczesniejsze. Natomiast filozofia monografii, *De anima*, *De fato*, odegrała jeszcze pewną rolę w późnym renesansie m.in. dlatego, że nie została zmonopolizowana przez arystotelików i zapłodniła nowe obszary.

The translations of Alexander of Aphrodisia's works and the Renaissance thought

The paper examines the reception of some of Alexander of Aphrodisia's works during the XVIth century and the late Renaissance: the *De anima*, the *De fato* and the *Commentary* to Aristotle's *Metaphysics*. The *De anima*, widely discussed by Renaissance philosophers, reinforced a „materialistic” interpretation of Aristotle's doctrine of the soul and contributed to the rise of a pure „natural” method of inquiry – *i.e.* independent from metaphysics – in some of the late Renaissance and early modern philosophies of nature. The translations and the editions of the *De fato* were issued several times in the course of confessional

polemics by the representatives of the anti-Lutheran and anti-Calvinist field. The commentary to *Metaphysics* was translated by the famous Spanish humanist, historian and polemicist Juan Ginés de Sepúlveda, who 1) ascribed *all* the extant work to the ancient Greek commentator (an opinion rejected by the majority of modern and contemporary scholars), 2) omitted to translate the commentaries to books XIII and XIV.

The causes of the lessening of interest in Alexander's commentary during the last decades of the XVIth century are discussed in the second part of the paper.