

Danilo Facca (Warszawa)

Franz Tidike i kultura renesansowego neoplatonizmu

Franz Tidike (Franciscus Tidicaeus, Tidiscanus, Tidikai, ur. 1554, Gdańsk, zm. 1617, Toruń (?)) to postać dziś praktycznie zapomniana przez badaczy, a jego nazwisko zaginęło w tłumie nauczycieli działających w drugiej połowie XVI wieku na uniwersytetach i w *Hochschulen* niemieckojęzycznego obszaru Europy Środkowej. Nie umknęło jednak uwadze Lynna Thorndike'a, który w swojej monumentalnej i zasłużonej *Historii magii i nauk eksperymentalnych* wspomina o nim dwukrotnie: w związku z rozprawą o driakwi (*De theriaca*, 1607) oraz — przede wszystkim — w związku z jego głównym dziełem *Microcosmus* (1615)¹. Choć nie ulega wątpliwości, że w obu dziełach pojawiają się interesujące wątki badawcze, z punktu widzenia historyka filozofii na szczególną uwagę zasługuje drugie, cieszące się zresztą niejakim uznaniem jeszcze za życia autora. Warto tu np. przypomnieć, że bardzo pozytywnie oceniał je Bartłomiej Keckermann, słynny profesor Gdańskiego Gimnazjum, który zresztą przypomina Tidikego pod wieloma względami: wspólne pochodzenie z Gdańska, podobny *cursus studiorum* na uniwersytetach niemieckich, podobna działalność dydaktyczna i organizacyjna w szkołach miejskich i — ogólnie rzecz biorąc — bliskie horyzonty intelektualne².

Polska historiografia niezbyt interesowała się autorem *Microcosmus*. Możliwe, że w niedalekiej przyszłości *Polski Słownik Biograficzny* uzupełni naszą skromną i cząstkową wiedzę o działalności Tidikego jako nauczyciela akademickiego i jako lekarza, ale póki co dysponujemy jedynie dość rozproszonymi informacjami podanymi przez Stanisława Tyńca i kilkoma stronami pióra Stanisława Salmonowicza³, przy czym i jedne,

¹ L. Thorndike, *History of Magic and Experimental Sciences*, t. 1-7, New York 1923-1958, t. 7, s. 147-8.

² Zob. też przyp. 48.

³ S. Tyńc, *Dzieje Gimnazjum Toruńskiego (1568-1772)*, t. 1, Toruń 1928, t. 2, Toruń 1949. Na temat Tidikego, t. 2, s. 44 i n. (autor koncentruje się na rozprawach z dziedziny filozofii praktycznej), i *passim*; S. Salmonowicz, *Nauczanie filozofii w Toruńskim Gimnazjum Akademickim (1568-1793). Organizacja, wykładowcy, podręczniki*, w: *Nauczanie filozofii w Polsce w XV-XVIII wieku*, oprac. L. Szczucki, Warszawa 1978, s. 158-160. Ale już w ogólniejszym *Zarysie dziejów filozofii w Polsce, wieki XIII-XVII*, red. Z. Ogonowski, Warszawa 1989, Tidike został całkowicie pominięty.

i drugie ograniczają się oczywiście do okresu toruńskiego. Niewiele natomiast wiadomo o latach spędzonych w Lipsku, gdzie autor zdobył wykształcenie, rozpoczął karierę i — co tutaj szczególnie ważne — stworzył zręby swojej myśli filozoficznej. Im to bowiem poświęcona jest niniejsza praca, z racji stanu badań nad Tidikiem mająca charakter w jakimś stopniu pionierski, a tym samym niepretendująca do pełnego wyjaśnienia dosyć złożonej problematyki interpretacji wątków filozoficznych obecnych w dziełach autora. Chcę w tym miejscu wspomnieć o problemie, którego nie sposób rozstrzygnąć na podstawie wiedzy, jaką dziś dysponujemy: chodzi o związki między myślą gdańszczanina a nauczaniem Simona Simoniego (1532–1602), u którego Tidike studiował filozofię arystotelesowską w Lipsku. Szacunek, z jakim Tidike wspomina kontrowersyjnego lekarza i filozofa pochodzenia włoskiego, nasuwa przypuszczenie, że w jakimś stopniu wchłonął on idee tego ostatniego, jednakowoż wobec braku zadowalającej rekonstrukcji myśli Simoniego⁴ trudno oceniać charakter i znaczenie jego wpływu na gdańszczanina. Konkluzje tej pracy opierać się będą zatem przede wszystkim na wewnętrznej analizie najważniejszych dzieł Tidikego. Jednak i z takim zastrzeżeniem możliwe będzie, jak sądzę, naświetlenie intelektualnej orientacji tego autora i jego stanowiska w ramach szkolnej i uniwersyteckiej filozofii przełomu XVI i XVII wieku.

Na wstępie warto, moim zdaniem, przywołać nieliczne informacje o Tidikiem, jakimi dysponujemy. Tworzą one zarys dość typowej biografii uczonego tamtej epoki, biegnącej szlakiem kariery naukowej i zawodowej. Tidike urodził się w Gdańsku w 1554 roku. O pierwszych latach jego nauki nic nie wiemy, ale można przypuszczać, że chodził do miejskiej szkoły i do lokalnego *Gimnazjum*, zreformowanego w 1568 roku w związku z wprowadzeniem przez Andrzeja Franckenbergera nowej konstytucji szkolnej. W 1573 roku spotkamy go już jako studenta w Lipsku, gdzie odbył regularne studia wyższe, po czym w 1575 roku otrzymał stopień bakałarza, a w 1577 roku — *magister artium*. Tidike wspomina poza tym o studiach medycznych w Padwie i Bolonii⁵, lecz niestety nie udało mi się ustalić, kiedy miały one miejsce. W 1581 roku pełnił, jak się zdaje,

⁴ Zob. L. Szczucki, *Simone Simoni*, w: *PSB*, t. 37, Warszawa–Kraków 1996–1997, s. 529–532, i C. Madonia, *Simone Simoni in Bibliotheca dissidentium*, IX, Baden-Baden, 1988, s. 25–110. Na temat Zwingera zob. C. Gilly, *Zwischen Erfahrung und Spekulation. Theodor Zwingler und die religiöse und kulturelle Krisis seiner Zeit*, „Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde”, I Teil: 77, 1977, s. 59–173, II Teil: 79, 1979, s. 125–223. Warto przypominać, jak Tidike charakteryzuje swój naukowy dług wobec Simoniego: „Simon Simonius nobilis philosophus italus, praeceptor olim meus ultimus Lipsiae per non paucos annos [...]. Cui ego quidem maximam partem acceptam fero eorum, quae in philosophia aristotelica et theoria medica, in quorum utroque is excellebat, assecutus sum” (*De theriaca et eius multiplici utilitate ac recta conficiendi ratione* [...] *Authore Francesco Tidicaeo Dantiscano* [...], Thorunii 1607, s. 120–121).

⁵ Estreicher znalazł tę informację w rozprawie Tidikego „przeciwko lekarzom zasługującym na baty” z 1592 roku (zob. niżej). W *Bibliografii polskiej* spis dzieł Tidikego znajduje się w t. 31, s. 161–163.

funkcję dziekana wydziału medycyny na uniwersytecie lipskim⁶. Jego nazwisko figuruje w rejestrze matrykuł Uniwersytetu w Bazylei, gdzie w grudniu 1583 roku otrzymał tytuł doktora medycyny⁷. W roku 1585 spotkamy go już w Toruniu na stanowisku profesora nadzwyczajnego filozofii w lokalnym gimnazjum. Był to okres, kiedy w tej najważniejszej szkole miasta przeprowadzano — z inicjatywy burmistrza Henryka Strobanda — głębokie reformy w duchu sturmiańsko-melanchtoniańskim, mające na celu m.in. podniesienie poziomu nauczania filozofii⁸. Można przypuszczać, że Tidike osobiście zaangażował się w ten proces, skoro w latach 1586–94 piastował urząd prorektora, a w ostatnim roku jego kadencji utworzono tzw. *suprema*, tj. dwuletnią klasę na poziomie uniwersyteckim. Ponadto podczas pobytu w Toruniu Tidike pełnił również urząd *physicus* (odpowiednik ministra zdrowia, odpowiedzialny za politykę sanitarną miasta). Wobec braku innych informacji odnosi się wrażenie, że osiągnąwszy zawodową stabilizację, aż do śmierci w 1617 roku Tidike prowadził w Toruniu spokojne i pracowite życie, poświęcone pracy, pisaniu książek i ich publikacji.

Choć interesujące wątki filozoficzne można znaleźć także w innych dziełach naukowych tego autora, przede wszystkim w *Phytologia*, we wspomnianym już *De theriaca* oraz w traktacie polemicznym przeciwko złym medykom (*In Iatromastigas*), nie ulega wątpliwości, że dziełem, do którego powinniśmy sięgnąć w pierwszej kolejności, jest *Microcosmus*. Tidike wydał swoje *opus vitae* w 1615 roku, ale po inkubacji, która musiała trwać od wielu lat, być może nawet od początku wieku⁹. Już pierwsze strony pokazują, że autor jest z tego dzieła szczególnie dumny. Choć

⁶ S. Tync, *Dzieje Gimnazjum Toruńskiego*, t. 2, s. 44.

⁷ *Die Matrikel des Universität Basel 1460–1817–8*, hg. H. G. Wackernagel et al., 5 Bde, Basel 1951–1980, II Band 1532/1533–1600/1601 (anno 1583/84), Basel 1956, s. 317.

⁸ S. Salmonowicz, *op. cit.*, s. 143 i nn.

⁹ Jeśli chodzi o okres powstania *Microcosmus* (dalej: M), należy wziąć pod uwagę, że w pierwszym wydaniu we wstępie umieszczony został list pochwalny B. Keckermanna, zmarłego w 1609 roku. Prace nad dziełem, a być może także jego ostateczny kształt, trzeba jednak jeszcze cofnąć, skoro w *De theriaca*, wydanym w 1607 roku, Tidike pisze, że dał znajomym do przeczytania i oceny rękopis M. Zabieg ów nie przyniósł oczekiwanych wyników, bo ci *virii scholastici* poprzestali na nieistotnych uwagach natury językowej i stylistycznej (M, s. h1v), w związku z czym autor postanowił iść własną drogą, nie krępując się niczymi opiniami (*ibidem*, s. h2r–v). Pełny tytuł dzieła brzmiał: *Microcosmus hoc est descriptio hominis et mundi parallelolis in qua, quomodo in homine, ex singulari, infinita et plus quam excellenti Dei Creatoris sapientia, universa rerum natura, per imaginem quasi expressa sit, hominis ad mundum, a capite ad calcem, secundum exteriora ac interiora, quo ad animam et corpus, collatione facta, particulatim ostenditur; quantoque adeo jure veteres Hominem parvum mundum vel totius mundi epitomen esse dixerint, evidenti et perquam jucunda demonstratione, abunde docetur et explicatur, idque ex ipsius maxime vetustatis autoritate et sententia, cum plurimarum doctrinarum utilitate insignium, et ad naturae praecipue cognitionem cumprimis facientium enarratione plana et luculenta. Omnibus non modo philosophiae et medicinae, sed etiam omnium artium studiosis, in summa omnibus in omni literarum genere versantibus, non minus voluptatis quam fructus et utilitatis paritura. Opus pene novum entexnon, et singulari multiplicique eruditione refertum; autore Francisco Tidicaeo dantiscano, philosophiae ac medicinae doctore, Reipublicae Toruniensis in Prussia physico*, Lipskua 1615. W Lipsku w 1638 roku dzieło to zostało wydane po raz drugi, tym razem pod tytułem: *Humanitatis horizon id est conformata hominis cum mundo commendatio*.

zdaje sobie sprawę, że interesująca go koncepcja analogii między czło-
wiekiem a wszechświatem nie jest bynajmniej nowa i wielokrotnie po-
wracała na przestrzeni wieków¹⁰, wyraża przekonanie, że jego dzieło ma
pod pewnymi względami charakter pionierski i otwiera drogę przyszłym
uczonym (przyrównuje się nawet do Kolumba)¹¹. Szczyci się jednak nie
tyle odnalezieniem jakiejś wcześniej niedostrzeganej analogii, ile samym
wysiłkiem kompilacyjnym, tj. tym, że z *mare magnum* pism filozoficznych
i literackich minionych (i nie tylko) epok wyłowił pokaźną liczbę ważnych
fragmentów, dokonał ich transkrypcji i przeprowadził tekstowy montaż
*ad hoc*¹². W rezultacie tej iście benedyktyńskiej pracy powstało dzieło im-
ponujących rozmiarów, a przy tym — trzeba dodać — niezbyt poręczne,
co nakazywałoby wątpić, by miało służyć studentom toruńskiego *Gimna-
zjum*¹³. Sam Tidike zresztą adresatów swojego dzieła upatruje nie w nich,
lecz w osobach wykształconych, które będą chciały po nie sięgnąć czy to
dla przyjemności, czy to dla jakichś przewidywanych korzyści (por. tytuł
podany w przyp. 9).

Godne podkreślenia wydaje się jednak co innego: mimo kompila-
cyjnego charakteru pracy, Tidike szczyci się jego oryginalnością wcale
nie bezpodstawnie. Samo posługiwanie się tą szczególną techniką kon-
strukcji tekstu nie oznacza bowiem w żaden sposób odrzucenia odpo-
wiedzialności autorskiej. Zresztą dla pisarzy (i czytelników) tamtej epoki
było to oczywiste. Jak podkreśla sam Tidike, praktykę tę przyjęli także
inni „słynni pisarze”¹⁴. Trzeba pamiętać, że podpieranie się uznanymi
autorytetami literackimi miało na celu przede wszystkim podkreślenie
stanowiska samego autora kompilacji. Od „autorskich” centonów typo-
wych dla epoki późnego humanizmu *Microcosmus* różni się jednak pró-
bą usystematyzowania wiedzy filozoficznej i przyrodniczej za pomocą
specyficznego narzędzia pojęciowego, jakim jest analogia. Dlatego był-
bym raczej skłonny upatrywać w dziele Tidikego owych protoencyklope-
dycznych tendencji tak charakterystycznych dla początku XVII wieku¹⁵,
które autor wykazywał wraz ze swoim rodakiem B. Keckermannem, nie
przypadkiem uważnym czytelnikiem *Microcosmus*.

¹⁰ M, wstęp, s. g2r.

¹¹ *Ibidem*, s. h3v–4r.

¹² *Ibidem*, s. g3r–v.

¹³ Tak przypuszcza S. Salmonowicz, *Nauczanie*, s. 159 (z zastrzeżeniem jednak, że nie był to „podręcznik”, lecz „lektura”).

¹⁴ Fragment z traktatu o diariu można tym bardziej zastosować do M: „[kompilując cudze teksty — D. F.] tribuo cuique id quod suum est, modo ad usum meum mihi hoc accomodet; sicut celebribus authoribus hoc in usu est, idque merito, ubi veterum autoritate nixi, ad sua etiam per experientiam et assidua lectione cognita, ipsorum textus adducunt, quantum cuique opus est, idque etiam ad auctoritatem et gratiam proposito argumento conciliandum” (*De theriaca, Proekphones*). Jako znany i wybitny przykład tej techniki można tutaj przywołać *Polityka (Politicorum sive Civilis Doctrina Libri sex)* Justusa Lipsiusa, nie mówiąc o takich „przewrotnych” zastosowaniach metody antologii, jak dzieła Giulio Cesarego Vaniniego, gdzie właściwym wkładem autorskim jest kontekst, w którym zanurzone są cytowane fragmenty i który zasadniczo zmienia ich charakter i przekształca znaczenie.

¹⁵ Por. np. C. Vasoli, *Encyklopedyzm w XVII wieku*, Warszawa 1996, z obszerną bibliografią.

Dzieło składa się z dziesięciu traktatów, poprzedzonych dwoma *prolegomena*, zaś zamykają je dwa *appendices* i epilog. *Prolegomena* mają charakter metodologiczny: autor wyjaśnia w nich, jak należy pojmować analogię, czyli zasadę, na której opiera się cała jego koncepcja. W pierwszym z dwóch tekstów autor podkreśla poznawczy walor analogii jako pojęcia obejmującego wiele znaczeń. Do kategorii analogii należy, jak podaje, zarówno platońska *anamnesis*, jak i proporcja matematyków, „typologiczna” relacja między Starym a Nowym Testamentem oraz metafory i podobieństwa, często występujące w poezji i w starożytnych mitach¹⁶. Przykłady pokazują, że zakres semantyczny „analogii” jest dość szeroki, a jego granice nieostre i niewiele tu zmienia deklaracja „epistemologicznego realizmu” złożona przez Tidikego w pierwszym wprowadzeniu: analogie nie są tylko funkcjami umysłowymi czy konwencjami pojęciowymi, lecz mają obiektywne uzasadnienie w rzeczywistości¹⁷.

W drugim *prolegomenon* Tidike szuka jednak precyzyjniejszej definicji. Nie chodzi — tłumaczy — o powierzchowne analogie, ustanawiające wyłącznie zewnętrzne związki, tak jak w przypadku dwóch osób, które „są do siebie podobne”, lub dwóch jaj. Chodzi o analogię w arystotelesowskim sensie — analogię „geometryczną”, czyli o podobieństwo między dwiema parami terminów. Taka analogia — ciągnie Tidike, posługując się arystotelesowskim językiem — pozwala omówić dany temat w sposób „egzoteryczny” i „prawdopodobny” (*verisimilis*), odbiegający od najwyższego poziomu naukowej ścisłości.

Można, co prawda, wątpić, czy Tidike był świadom odrębności arystotelesowskiego stanowiska oraz różnic między poglądami Arystotelesa i Platona akurat w sprawie analogii¹⁸, skoro jego zdaniem wszystkie największe autorytety filozoficzne przemawiają jednym głosem. W każdym razie — powiada dalej — główną inspiracją do rozważań w tym dziele będzie hermetyczna (tudzież chrześcijańska) koncepcja człowieka jako „wielkiego cudu”¹⁹ i najdoskonalszego zwierzęcia, bliska zresztą takim autorytetom jak Hipokrates, Platon (zwłaszcza w *Timajosie*), Galen (zwłaszcza w *De usu partium*) i Cyceron, nie wspominając o samym Arystotelesie. Krótko mówiąc, kanon lektur Tidikego jest alternatywny wobec

¹⁶ M, s. 5–8.

¹⁷ Wbrew temu, co na ten temat myśli Galen, *ibidem*, s. 9.

¹⁸ W tym miejscu nie sposób omówić szerzej tego bardzo złożonego problemu, na temat którego wiele napisano. Chcę tylko przypomnieć, że Arystoteles zna tylko jeden rodzaj analogii, tzw. *analogia proportionis* (np. oko jest dla ciała tym, czym intelekt dla duszy). Nie zna natomiast analogii (lub ją odrzuca) w średniowiecznej scholastyce zwanej *attributionis* i opartej na zasadzie partycypacji. Mamy w niej do czynienia z serią terminów homonimicznych, przy czym pierwszemu z nich przysługuje w najwyższym stopniu jakość, pozostałym przysługująca tylko o tyle, o ile partycypują w pierwszym. Zob. cytat w przyp. 26, gdzie *more scholastico* ta koncepcja analogii służy do ilustracji relacji pierwszego bytu do pozostałych. Jako wstęp do tej problematyki zob. P. Aubenque, *Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être*, „Les Études philosophiques”, 103, 1978, s. 3–12, i E. Berti, *L'analogia in Aristotele. Interpretazioni recenti e possibili sviluppi*, w: Id., *Nuovi studi aristotelici*, t. 2, Brescia 2005, s. 319–332. Przykładem wielości filozoficznych zagadnień związanych z tematem analogii jest praca zbiorowa *Analogia w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stepien, P. Skrzydlewski, Lublin 2005.

¹⁹ M, s. 17–18.

kanonu scholastyki — rzecz dość typowa dla platonizującej kultury medycznej XVI wieku, nacechowanej duchem filozoficznego konkordyzmu²⁰. Jeśli bowiem spojrzeć na tradycję, temat analogii między wszechświatem a człowiekiem był charakterystyczny dla nurtów spoza scholastyki „arystotelesowskiej”, w której relacji tej nadawano co najwyżej sens retoryczny lub metaforyczny, jak u Alberta Wielkiego i św. Tomasza²¹. Pojawiał się on natomiast często w dziejach platonizmu i neoplatonizmu, do którego odwoływali się średniowieczni zwolennicy symbolicznej koncepcji świata i człowieka, a także wizjonerzy i poeci²², a w renesansie tacy myśliciele jak: Mikołaj Kuzańczyk, Cornelius Agrippa von Nettesheim, Giovanni Pico della Mirandola, Charles de Bouvelles (Bovillus), Paracelsus i Giordano Bruno²³.

Kiedy zatem Tidike odwołuje się do „arystotelesowskiej” zasady analogii, nie trzeba — jak sędzę — traktować tego dosłownie, mamy tu bowiem do czynienia z mało znaczącym ukłonem w stronę języka scholastyki. W gruncie rzeczy bowiem pojęcie analogii, interpretowane — delikatnie mówiąc — dość elastycznie, służy autorowi jako wytrych w badaniu ludzkiego ciała, całej przyrody oraz rzeczywistości nadprzyrodzonej, a także w poszukiwaniu wszelkiego rodzaju podobieństw, i to raczej dla zaspokojenia pewnej potrzeby o charakterze „estetycznym”: Tidike interesuje raczej ukazanie ładu i harmonii wszechświata, a nie szczególny walor poznawczy opisywanych podobieństw czy choćby ich ewentualna przydatność w praktyce medycznej. Krótko mówiąc, w dziele tym lekarz, ze swoim pragmatycznym podejściem do zagadnień naukowych i do kwestii teoretycznych, całkowicie ustępuje filozofowi.

Nie będziemy się jednak zbyt długo zatrzymywać na wątkach „hermetycznego” nurtu kultury renesansu, wyraźnie wyeksponowanych w *Microcosmus*. Warto natomiast podkreślić, że ulubione lektury Tidikego to przedstawiciele XVI-wiecznego encyklopedyzmu, np. Giulio Cesare Scaligero i Girolamo Fracastoro oraz zwolennicy magii naturalnej jak Giovanni Battista Della Porta, czyli autorzy doszukujący się w rzeczywistości hierarchii, korespondencji i przeróżnych relacji, słowem „metafizycznych” (czytaj: „ukrytych”) zasad wszystkiego. Dopelnieniem obrazu kultury autora *Microcosmus* są takie elementy jak astrologizm, widoczny m.in. w długich cytatach z *Zodiacus vitae* Palingeniusa Stellata, wpływ „humanizmu medycznego” Theodora Zwingera, czyli fascynacja starożytną medycyną, zwłaszcza tą przed Galenem²⁴ i — *last but not least*

²⁰ Można tu wspomnieć francuskiego filozofa i lekarza Symphoriema Champiera, który — podobnie jak Tidike — zwykł zestawiać cztery najwybitniejsze autorytety w dziedzinie filozofii i medycyny: Hipokratesa, Platona, Arystotelesa i Galena.

²¹ Zob. M. Kurdziałek, *Średniowieczne doktryny o człowieku jako mikrokosmosie*, w: Id., *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Lublin 1996, s. 271–310.

²² *Ibidem*, s. 283.

²³ Więcej na temat roli tego pojęcia w filozofii renesansowej w klasycznej pozycji E. Casirera, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig 1927, s. 115 i nn., i *passim*.

²⁴ Za przykład tej tendencji uznać można wspomniany wcześniej traktat *De theriaca*. Powoływanie się na Hipokratesa, czy nawet Eskulapa, „ojca medycyny”, oznaczało zarazem

— swoisty duch „finciniański”, poszukujący równowagi między Pismem Świętym a filozoficzną mądrością. Wszystkie te składniki zasługiwałyby na dokładniejszą analizę, podobnie jak porównanie analogii makro — mikro u Tidikego z tradycją antyczną i średniowieczną²⁵. Tu jednak skupimy się na kilku elementach, określających *sensu stricto* filozoficzne orientacje Tidikego, ze szczególnym zwróceniem uwagi na filozofię przyrody i antropologię filozoficzną. Jak już mówiłem, nawet biorąc poprawkę ze względu na eklektyzm Tidikego, trudno zaprzeczyć, że mamy do czynienia z orientacją zdecydowanie neoplatońską. Na potwierdzenie tej oceny można przywołać niektóre wątki z *Microcosmus* — szczególnie wyeksponowane, jako że pojawiają się na początku i na końcu dzieła, np. temat Boga jako „bytu pierwszego, najwyższego, bytu bytów, jedyne-go prawdziwego bytu, który jest *ontos on*, podczas gdy te oto rzeczy są jakby jego cieniami, są tylko *on*, jak sądzi Platon w *Timajosie*”²⁶. Można poza tym przytoczyć zestawienie tego „najwyższego bytu” z biblijnym Bogiem, pojawiające się przy okazji analizy etymologii hebrajskiego imienia Boga:

Hebraeum „Jehovah”, quod proprissimum Dei nomen est, ab essendo deductum habemus, a radicibus *Hajah* vel *Havah*, id est, fuit: ut Jehovah significet eum qui est, qui fuit, qui erit; id quod ipsum notat illud *auto on* platonium, illud Ens Entium vocatum, ab hoc nomine Gentiles [w oryg.: Gentilitas — D. F.] suum Jovem appellarunt esse Deum²⁷.

Te uwagi Tidikego nawiązują z pewnością do często poruszanego w patrystyce i scholastyce tematu tzw. metafizyki *Księgi Wyjścia*. Zasługą naszego autora jest, jak się wydaje, wyjaśnienie związku owej doktryny — niezależnie od tego, czy uznamy ją za wierną Mojżeszowemu tekstowi, czy też nie — z nurtem platońskim²⁸. Łatwo bowiem dostrzec,

dla Zwingera przezwyciężenie sekciarstwa szkół medycznych, zob. C. Gilly, *Zwischen Erfahrung*, I Teil, s. 132.

²⁵ Dobrą podstawą takiej analizy byłaby klasyfikacja Kurdziałka, *op. cit.*, s. 275–276, który w koncepcjach analogii między makro- a mikrokosmosem rozróżnia cztery wątki: psychologiczny, kosmologiczny, dynamiczno-organologiczny (świat jako organizm, podobny do ludzkiego) oraz społeczno-polityczny.

²⁶ M, s. 39, przeł. D. F. W oryg.: „Est Deus primus, summus, ac entium ens, est solum verum ens, est *ontos on*, haec sunt eius quasi umbrae, sunt *on* simpliciter, ut habet Plato in *Timaeo*”. Na s. 647–648 czytamy szerzej, że „est Deus primum summum ac entium ens, est solum verum ens, est *ontos on*, haec quae cernimus, ex quibus mundus constat, sunt eius quasi umbra, sunt *on* secundum quid, ut habet Plato in *Timaeo*; est Deus omnis essentiae fons perennis et scaturigo, aequo caetera continuato fluxu promanant ita ut fonte illo obstructo universa haec statim esse desitura (perinde ac lux evanescit remoto sole) cum sint omnia per illum et in illo quae sunt”. Znamienne jest też stwierdzenie zamykające ten fragment: „Haec talia quae ethnici hauserunt ex mundi consideratione, eadem certe sunt cum iis quae in sacris scriptis traduntur”.

²⁷ M, s. 650.

²⁸ Myślę oczywiście o dyskusji toczącej się wokół opinii E. Gilsona, który upatrywał w *Wyj* 3, 14 główny model Tomaszowej nauki o *ipsum esse subsistens*. Najważniejsze dla naszych rozważań jest jednak stanowisko Cornelii de Vogel, która — moim zdaniem bezpowrotnie — podważyła hipotezę Gilsona, a za źródło tej patrystycznej (Boetiusa, Augustyna) i scholastycznej doktryny uznała filozofię grecką, zwłaszcza neoplatonizm, por. C. de Vogel, „*Ego sum qui sum*” *et sa signification pour une philosophie chrétienne*, „Revue des sciences religieuses”, 35, 1961, s. 337–355; M. Kurdziałek, *O tak zwanej metafizyce Księgi Wyjścia*, w: *Średniowieczne poszukiwanie równowagi*, s. 99–118. Ogólnie rzecz

że syntagmy *auto on*, *autagathon*, za pomocą których — zdaniem Tidikego — mówimy o Bogu, wzorują się na tych, które Platon stosował do formalnych jakości w ich doskonałej i wiecznej postaci, czyli po prostu do idei. Krótko mówiąc, w Bogu — choć w istocie Bóg jest poza bytem i poza wszystkim — ukryte są wszelkie doskonałości, a wśród nich także samo *esse*. Dlatego jest Bytem idealnym²⁹.

Nas interesują tu jednak nie tyle te spekulacje, oscylujące między scholastyką, filozofią antyczną a nowożytnym „racjonalizmem” teologicznym (por. zwłaszcza w zacytowanym powyżej fragmencie uwagę o pokrewieństwie między Jehową i najwyższym bóstwem pogan³⁰), ile inne metafizyczne tezy, oddające podstawową strukturę filozofii przyrody samego Tidikego (jeśli oczywiście ma się dostateczną cierpliwość, by ich szukać w grubym, chaotycznym i powtarzającym się *Microcosmus*). Otóż najbardziej istotny dla Tidikego wydaje się temat radykalnej różnicy (jak się okazuje, „kategorialnej”) między duszą ludzką i duszami pozostałych żywych istot, czyli nierozumnych zwierząt i roślin. Jedyne dusza ludzka jest bowiem „substancją” samoistną, a pozostałe to zaledwie „jakości” i „przypadłości” substancji. Tezę tę Tidike ogłasza w kluczowym fragmencie, charakteryzującym się bardzo klarowną interpretacją: gdyby formy innych żywych istot były substancjami, musiałyby przetrwać rozpad ciała organicznego, z czego wynika absurdalna konsekwencja, że byłyby nieśmiertelne lub — co jeszcze bardziej absurdalne — migrowałyby z jednego ciała do drugiego (metempsychoza). Z drugiej strony trudno (*durius*) o nich myśleć jako o *kraseis-temperamenta*, czyli „mieszaninach” podstawowych jakości czterech żywiołów³¹. Tidike uważa, że jedynym, co pozwala tej alternatywy uniknąć, jest pewna konkluzja, która od tego momentu porządkuje całą jego filozofię przyrody. Jest nią teza o istnieniu pewnej uniwersalnej hipostazy, z której formy świata naturalnego wywodzą się i do łona której „wracają”, kiedy dobiegnie końca zapoczątkowany i sterowany przez nie biologiczny cykl w obrębie materii. Mamy tu zatem rodzaj wielkiego zbiornika życiowej energii, który nie jest niczym innym niż *anima mundi*, o której mówi Platon w *Timajosie* i Wergiliusz: „Haec mundi anima, datrix formarum, cuius potestate et viribus singula continentur, et quam vere interpretamur naturam esse illam universalem, quae caducis rebus prima est origo [...]”³². Stąd

biorąc, ostatnio dominuje tendencja dystansowania się od tezy Gilsona i to zarówno wśród filozofów (zob. E. Berti, *I problema della sostanzialità dell'essere e dell'uno nella Metafisica*, w: Id., *Saggi aristotelici*, L'Aquila 1975, s. 181–208), jak i teologów (zob. K. Ratzinger, *Wprowadzenie w Chrześcijaństwo*, Kraków 2006 (wyd. I: 1968), s. 117 i nn., którego wywód oparty jest na biblijnej egzegezie, choć nie brak w nim ech heideggerowskiej polemiki przeciwko „onto-teologii”).

²⁹ M, s. 655.

³⁰ Zob. też przyp. 53.

³¹ Jak zobaczymy, w poprzednim okresie Tidike akceptował tę teorię. W echach tych „aleksandryjskich” czy „galenowskich” tez należałoby może upatrywać związek z nauczaniem Simone Simoniego, który „sytuuje się w ramach tradycyjnych poglądów padewskiego arystotelizmu” (C. Madonia, *op. cit.*, s. 62). W związku z tym, co powiemy niżej, warto wspomnieć, że Simoni napisał traktat o nieśmiertelności duszy (*ibidem*, s. 37) i głosił poglądy awerroistyczne na temat umysłu (*ibidem*, s. 72). Zob. też cytat w przyp. 50.

³² M, s. 129.

postulat owej hipostazy, w której roztapiają się niższe dusze po opuszczeniu ciał, jest filozoficznie uzasadniony. To także „globalna” dusza, która w jakiś sposób jednoczy wszystkie odłamki życiowych sił rozproszonych po wszechświecie. Dzięki temu filozof potrafi wyjaśnić m.in. to, że zwierzęta posiadają zdolność przeczuwania przyszłych wydarzeń. Przyczyną jest właśnie związek ich duszy z tą uniwersalną zasadą, ponieważ:

brutorum tota natura omnino sit addicta et quasi alligata communi vinculo elementis aliisque corporibus huius mundi, unde in se facilius eorum mutationes percipit; est enim quaedam inter eas *omoethnia*, ut habet Hippocrates *De locis in homine* [...] ³³.

Do kwestii tych jeszcze powrócimy, a tymczasem warto zwrócić uwagę, że zaraz potem napotykamy fragment, świetnie reprezentujący najbardziej charakterystyczny być może wątek każdego *Weltanschauung* wywodzącego się z *Timajosa*:

sunt igitur omnes entium gradus introducti in hunc mundum constitutique, ut a summis ad ima, a praestantissimis et maxime divinis ad vilissima sensim liceat descendere, nullo in medio intercurante hiato, propter defectum alicuius rerum speciei; non enim natura admittit huiusmodi saltus, sed gradatim per omnia procedit; quod si ergo aliqua rerum conditarum species tolleretur, tolleretur perfectio ipsius mundi; id ne fiat, omnes res in sui suaeque speciei conservatione incumbunt, ut se tueantur quantum possunt, ne labefactetur status universi ³⁴.

W tych kilku zdaniach przedstawiona jest słynna koncepcja kosmicznej „pełni”, której dzieje od platońskiego *Timajosa* — skąd się wywodzi — do Leibniza i dalej opisał Arthur O. Lovejoy, nadając jej nazwę *principle of plenitude* ³⁵. Także w opisywanym przez Tidikego kosmosie *tout se tient* i jest on najlepszy z możliwych. To koncepcja, która u Tidikego nie rodzi się z analizy filozoficznej, lecz wynika z przyjęcia uniwersalnego finalizmu znanego z Galena i stoicyzmu ³⁶, a przede wszystkim z kosmologicznego optymizmu charakterystycznego dla renesansowego hermetyzmu i neoplatonizmu.

Wracając jednak do interpretacji Tidikego zjawisk przyrody, uważam, że jego koncepcja zakładająca nieustanny ruch przemijających form jest komplementarna wobec innej, również typowej dla tego światopoglądu i powracającej w *Microcosmus*. Naturalną konsekwencją tego, że formy

³³ M, s. 131–132.

³⁴ M, s. 132, zob. też *ibidem*, s. 146 i n.

³⁵ Zob. A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, wydane w 1936 roku (wyd. polskie: 1999). Nie ma w tym miejscu znaczenia, że ostatnio zakwestionowano platoński (z *Timajosa*) rodowód tej zasady. Mam na myśli teoretyka i historyka koncepcji „modalnych” J. Hintikka (zob. tegoż autora *Gaps in the Great Chain of Being; An Exercise in the Methodology of the History of the Ideas*, w: *Reforging the Great Chain of Being*, ed. S. Knuuttila, Dordrecht–Boston 1981, s. 57–72), który uważa, że zasada ta, w stopniu nie mniejszym niż w platońskiej kosmogonii, obecna jest *implicite* w metafizyce Arystotelesa, co zresztą miałyby skłaniać tego ostatniego — mniej lub bardziej świadomie — do determinizmu. Dodam tu jednak, że Hintikka zajmuje się wersją „zasady pełni” („wszystkie możliwości muszą się spełnić prędzej czy później”, zob. jego artykuł *Leibniz on Plenitude, Relations and the 'Reign of Law'*, w: *Reforging*, s. 259–286), której nie da się prosto sprawdzić do wersji opisanej przez Lovejoya („ten świat jest najlepszy ze wszystkich możliwych”), ani do wersji występującej u Tidikego („świat to organizm doskonały”).

³⁶ M, s. 149 i 161.

ożywiająca ciała zwierząt i roślin są tylko „przypadłościami”, jest potraktowanie podmiotu procesów przyrodniczych jako pewnej *nie-formalnej* zasady. Nie-formalnej, *ergo* materialnej. Jak można się było spodziewać, Tidike kojarzy tę zasadę nie tyle z rozproszonymi uwagami Arystotelesa na temat *prote hyle* z drugiej księgi *De generatione et corruptione* i z *Metafizyki* (V, 4, 1015a 8–11), lecz bezpośrednio z *chora* („przestrzenność”) z *Timajosa* (*Tim.* 49a i nn.): to nic innego jak *hypodoche-receptaculum*, które zachowuje niezmienność i nie podlega przemianom, mającym miejsce (dosłownie) w jego łonie. Jest ono bowiem zdolne „przyjąć” wszystkie formy i jeśli w ogóle istnieje w przyrodzie jakaś stała „substancja”, to właśnie ta materia³⁷.

Mamy więc jedną materię i jedną duszę dla całej „biosfery” — koncepcja ta okaże się bardzo ważna dla filozofii naszego autora. Dla pełnego jej obrazu ważne jest jednak także to, że na tej samej stronie, gdzie mowa jest o tej ożywiającej zasadzie, czyli zaraz po przytoczonym cytacie z Hipokratesa, Tidike przeciwstawia formom ciał niższego rzędu „znacznie wyższą” zasadę, z której wywodzi się natura ludzka³⁸. Formy niższe są więc zwykłymi akcydensami, zaś dusza ludzka jest substancją samoistną, odrębną od ciała i panującą nad nim³⁹. Stwierdzenie to zostaje bliżej sprecyzowane z filozoficznego punktu widzenia w innym miejscu *Microcosmus*, np. zajmując się analogią między Bogiem a człowiekiem, Tidike wprowadza do zdolności umysłowych tego ostatniego znamienne dualizm, tłumacząc, że trzeba w nich odróżniać *ratio* „umocowaną” do ciała (*affixa corpori*⁴⁰) od *mens*, która jest substancją prawdziwie ludzką, stworzoną przez Boga⁴¹, nieśmiertelną⁴², wolną w postanowieniach i w czynach⁴³ i zdolną posługiwać się ciałem jako narzędziem⁴⁴. Dowodem nadrzędności tej czysto intelektualnej zasady wobec pozostałych sił psychicznych ożywiających ciało jest to, że umysł (*mens*) jest zdolny do „czystego” aktu autorefleksji (*intellectio intellectionis*)⁴⁵. Nie sposób nie przywołać tutaj znakomitych stron Cassirera, znanych zresztą wszystkim badaczom filozofii XVI wieku, gdzie niemiecki filozof omawia tematykę „apercepcji” u Bovillusy, widząc w niej pewne *ktema es aei* neoplatońskiej myśli renesansowej, której echa pojawią się nawet u Hegla⁴⁶. Tymczasem u Tidikego pojęcie to służy wzmocnieniu analogii człowieka i Boga, którego najważniejszy akt *ad intra*, polegający na kontemplacji

³⁷ M, s. 136 i n. Nie należy jednak zapominać — jeśli chodzi o możliwy wpływ włoskiego arystotelizmu *via* Simoni — że substancjalistyczna koncepcja materii pojawia się u znanego przedstawiciela aleksandryzmu, neapolitańczyka Simone Porzia, profesora uniwersytetu w Pizie w połowie XVI wieku (zob. jego traktat *De rerum naturalium principiis*, Neapoli 1553).

³⁸ M, s. 132: „[...] cum [spójnik przeciwstawny — D. F.] homo supra et extra hanc naturam [tj. zwierząt — D. F.] fere longe altius principium vitae suae hauserit”.

³⁹ *Ibidem*, s. 41 i n.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 120–121.

⁴¹ *Ibidem*, s. 88 i *passim*.

⁴² *Ibidem*, s. 49–50.

⁴³ *Ibidem*, s. 53 i n.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 17 i 85 i n.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 87 i 511.

⁴⁶ *Individuum und Kosmos*, s. 94, 96 i nn.

samego siebie, także ma taką „samozwrotną”, kolistą strukturę. Tu czytelnik spodziewałby się nawiązania do Arystotelesa (do Boga jako myśli myśli), Tidike jednak woli odesłać do „Egipcjan”, Jamblicha, renesansowego poety Giulia Crinita i, oczywiście, do *Timajosa*⁴⁷.

Dalszą analogię między człowiekiem a Bogiem upatruje Tidike w działaniu *ad extra*⁴⁸. U Boga jego wyrazem jest akt stwórczy, a u człowieka czynienie sobie świata poddanym za pośrednictwem technik, z których najszlachetniejszą (*praestantissima*) jest oczywiście medycyna⁴⁹. Innymi słowy, akt refleksji, intuicja samego siebie i nadrzędność w stosunku do świata przyrody są oznakami i składnikami wyższego statusu ontologicznego człowieka oraz jego pokrewieństwa z Bogiem stworzycielem.

Idee te zostają dalej sprecyzowane na pierwszych stronach trzeciego traktatu, w którym Tidike szuka argumentów uzasadniających analogię między człowiekiem a kosmosem (człowiek jako *imago mundi*). W tym kontekście, zaraz przed wprowadzeniem tematu duszy świata jako jedynej źródła życia w świecie podksiężycowym, autor stwierdza, że także forma gatunku ludzkiego jest tylko jedna i jest nią pewna dusza rozumna. Wypływa stąd ważny wniosek, że osobniki ludzkie różnią się nie *essentia*, lecz przypadłościami, którymi są — według Tidikego — indywidualne istnienie i numeryczna odrębność (*hypostasis et numerus*). Tidike twierdzi nawet, że poszczególne osoby należałoby wręcz nazywać „częściami ludzkości”, a nie „ludźmi”. Trudno oprzeć się wrażeniu pewnego podobieństwa tej koncepcji do znanych tez awerroizmu oraz arabskiego neoplatonizmu⁵⁰.

U Tidikego wszystkie te filozoficzne elementy, rozproszone pośród niezliczonych analogii, które uczony dostrzega między człowiekiem a Bogiem, człowiekiem a światem przyrody, człowiekiem a ciałami niebieskimi, człowiekiem a zwierzętami itd., mają na ogół jeden nadrzędny cel, tj. pochwałę „cudowności” natury ludzkiej jako szczytu i syntezy całego kosmosu, której wyrazem jest przede wszystkim ludzki umysł i ludzka ręka⁵¹. W filozoficznej, medycznej i religijnej kulturze autora *Microcosmus*

⁴⁷ M, s. 86–87.

⁴⁸ Łatwo przewidzieć, że Tidike powtarza tu znany schemat zaczerpnięty z filozofii medio-platońskiej: Bóg kształtuje świat w oparciu o idealne wzory, jakimi są Jego własne myśli.

⁴⁹ M, s. 61–62.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 127: „At [w odróżnieniu od „gatunków” zwierząt, roślin i substancji na ziemi, z których każdy zawiera wiele „rodzajów” — D. F.] in hominum genere species unica est tantum, quam undequaque sibi similem forma constituit uniusmodi, anima, inquam, rationalis in tale corpore posita. [...] homo ut species unus est, ita revera etiam unus censendus sit; siquidem rei esse secundum formam, adeoque speciem spectatur: quicquid enim res est, per formam est; quod si forma unica illa, etiam res illa unica esse censebitur. Ita individua eiusdem speciei, adeoque homines inter se unum erunt, essentia, forma ac definitione. Nam quod *hypostasis*, ut loquuntur, et numero a se diversa sunt, illa differentia pene nulla est, cum accidentium materialium potius sit quam essentiae; quin imo, cum homo ipsam notet speciem, singuli homines existentes, partes potius hominis quam simpliciter homines, vere censentur, ut hac de re apud physicos et logicos subtilis disputatio est [...]”.

⁵¹ Por. np. M., s. 166: „[...] ita omnium rerum temperamenta metimur uno hominis temperamento tamquam regula quadam, utpote quod in medio omnium positum sit, ex omnibus elementis aequaliter mistis conflatum”.

W *Systema Physicae* (pierwsze wydanie, pośmiertne, zredagowane na podstawie wykładów z 1607 roku, ukazało się w 1610 roku) B. Keckermann twierdzi, że podczas pracy

dominującą nutą jest właśnie taki kosmologiczny, antropologiczny i gnozeologiczny optymizm. Warto tu przytoczyć doniosłe deklaracje pojawiające się w epilogu, stanowiącym podsumowanie (*anakefalosis*) treści dziesięciu traktatów dzieła⁵². Tej części *Microcosmus* ton nadaje słynny cytat ze św. Pawła przytoczony na wstępie aż w trzech wersjach językowych (jedna autorstwa Erazma) i we własnej parafrazie. Fragment (Rz 1, 19 i n.), w którym — jak się zdaje — mowa jest o pewnej naturalnej wiedzy o Bogu, opartej na poznaniu Jego dzieł (*poiemata*), zostaje przez Tidikego bardzo wyraźnie wyeksponowany. Nie ma natomiast śladu innych passusów z Pawła, do których teologia i filozofia reformacji chętnie się odwoływały, np. pierwszego rozdziału pierwszego listu do Koryntian, jako że w nich *Apostolus gentium* krytykuje nadmierne zaufanie pokładane w przyrodzonych zdolnościach poznawczych człowieka. Strategię Tidikego uznać można za pewną kontynuację ducha „melanchtoniańskiego”, jako że *praeceptor Germaniae* przeciwstawiał się radykalnemu antyintelektualizmowi pewnych nurtów reformacji i przyznawał ludzkiemu umysłowi autonomiczne zdolności poznawcze (co prawda, jeśli chodzi o *scientia de divinis*, w dość ograniczonym zakresie). Tidike niewątpliwie podąża w tym samym kierunku, odnosi się jednak wrażenie, że chroniąc się za najwyższym autorytetem, jakim był dla przedstawicieli reformacji św. Paweł, autor *Microcosmus* posuwa się nazbyt daleko, nawet jak na kontynuatora humanistycznego nurtu reformacji. Wydaje się, że Tidike niebezpiecznie balansuje na granicy oddzielającej ten ostatni od tego, co posługując się ówczesną terminologią, moglibyśmy nazwać „pelagianizmem”. Ma to miejsce tam, gdzie stwierdza, że także poganie (*ethnici*) poznali Boga, ponieważ wszyscy ludzie posiadają *notitia Dei indita*⁵³, niezależnie od błędnych twierdzeń niektórych filozofów (jak zwykle, chodzi o Epikura oraz niektórych naśladowców Pliniusza, Galena i Senekę⁵⁴). Poza tym — dodaje Tidike — cenne nauki religijne znaleźć można nawet w bajkach i mitach opowiadanych przez antycznych poetów, pod warunkiem, że interpretujemy je jako alegorie odnoszące się do prawd wyższego

zmienił układ dzieła oraz że „bardzo poważne racje” zmusiły go do umieszczenia wykładu o człowieku na samym początku traktatu z dziedziny filozofii przyrody. Wykład ten miał pełnić rolę wstępu do pozostałych zagadnień. Autor uzasadnia to tym, że „to, co doskonałe”, powinno stać przed „tym, co mniej doskonałe”. Słowa Keckermanna są niemal dosłownym cytatem fragmentów M, np. przytoczonego powyżej, jest więc prawdopodobne, że Tidike wywarł pewien wpływ na swojego młodszego rodaka. Pozwolę sobie tu odesłać do moich rozważań na ten temat w rozprawie *Bartłomiej Keckermann i filozofia*, Warszawa 2005, s. 175.

⁵² M, s. 642 i n.

⁵³ *Ibidem*, s. 650. Na s. 654 Tidike pisze, że w szkołach (czyli w szkolnictwie reformacji) opracowana została definicja Boga zgodna z tym, do czego już „sana gentilitas” doszła naturalnymi siłami: „Deus [est] essentia incorporea, intelligens, immensae potentiae, sapientiae et bonitatis, verax, benefica, justa, casta, liberrima causa universae naturae ac ordinis et boni in natura, requirens in genere humano ordinem actionum congruentem ad ordinem in sua mente et puniens huius ordinis violationem”. Po czym dodaje: „Hanc descriptionem, inquit Melanchthon, mentes humanae etiam extra Ecclesiam e sine singulari revelatione discunt ex demonstrationibus, intellige ex operum huius mundi consideratione, adeoque a posteriori”.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 672. Na s. 659–661 jest mowa o tym, że Galen w *De usu partium* ośmieszył Mojżesza.

rzędu⁵⁵. Ślad Boga we wszechświecie i w człowieku dostrzec więc możemy za pośrednictwem literatury, nauki i filozofii — „zdrowszej, rozsądniejszej” części kultury pogan. Paganie bowiem potrafili przenikliwie obserwować analogię makro — mikro i — co z tym idzie — pojmowali boską strukturę rzeczywistości, do czego z kolei my, z racji pewnego osłabienia zdolności poznawczych, nie jesteśmy już zdolni⁵⁶. Dlatego czytanie tego, co mieli do powiedzenia Platon, Wergiliusz, Cynceron itp., stanowi prawdziwą *manuductio ad veram theologiam* i metodę przebudzenia uśpionej *pietas*⁵⁷.

Tak okazałe filozoficzne przedsięwzięcie jak *Microcosmus*, stanowiące zarazem powrót renesansowego platonizmu, a zwłaszcza pewnych jego charakterystycznych nurtów, takich jak hermetyzm, astrologia, magia, humanizm, encyklopedyzm, filozoficzny konkordyzm, w dorobku kogoś pokroju Franza Tidikego budzi zdumienie. W okresie poprzedzającym publikację tego utworu dał się on bowiem poznać przede wszystkim w dwóch dziedzinach, pozornie odbiegających od tej orientacji. Po pierwsze, Tidike był naczelnym lekarzem toruńskim i autorem prac medycznych. Nie przypadkiem jego najważniejsza praca z tego okresu to traktat o driakwi, w którym Tidike mógł się wykazać specjalistyczną wiedzą z dziedziny farmakopei, przeżywającej wówczas coś w rodzaju podwójnej rewolucji, spowodowanej falą nowych leków z Ameryki⁵⁸ oraz głębokimi innowacjami wprowadzonymi za sprawą paracelsjańskiej iatrochemii. Traktat ten obfituje zresztą w ciekawe zalecenia z zakresu — by tak rzec — polityki sanitarnej.

Microcosmus może też dziwić, jeśli przypomnimy, że jego autor był pierwszoplanową postacią w życiu najważniejszej toruńskiej szkoły: powierzono mu bowiem nauczanie logiki i etyki, które wykładał zgodnie z kierunkiem arystotelesowsko-melanchtoniańskim, dominującym tu zresztą w ostatnich dekadach XVI wieku. To właśnie głównie za sprawą ogólnej orientacji tego środowiska, jak zobaczyliśmy, Tidikemu trochę pochopnie przyklejono etykietkę „arystotelika”⁵⁹. Zaskakuje więc obraz, jaki rysuje się po lekturze tej „monumentalnej, choć dziwacznej próby podręcznikowego, porównawczego ujęcia wiedzy o człowieku w świecie przyrody i wobec Boga”⁶⁰: z jednej strony mamy bowiem do czynienia z autorem skłonny do wysokich lotów filozoficznych, pozornie niepasujących do akademickiej kultury medycznej (a także do pragmatycznej mentalności zwykłego lekarza), z drugiej, może dziwić traktowanie przez niego Arystotelesa jako jeden z licznych głosów, na pewno nie najważniejszy

⁵⁵ M, s. 702 i n.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 728–729. Przyczyn tego intelektualnego upadku łatwo się domyśleć, jeśli przypomnimy sobie uwagi Tidikego na temat dekadencji medycyny w epoce „papistycznego” rządu dusz, przedstawione w *De theriaca*, s. 5. Zob. też niżej.

⁵⁷ M, s. 760.

⁵⁸ *De theriaca*, s. 6.

⁵⁹ Mam oczywiście na myśli Tynca i Salmonowicza. Ten ostatni (*op. cit.*, s. 159) wywodzi tę tendencję z samego M.

⁶⁰ S. Salmonowicz, *op. cit.*, s. 159.

w chórze „pobożnych” filozofów starożytnych, którzy przekazywali następnym pokoleniom mądrości w istocie teologiczne, zdolne ożywić prawdziwą religię nawet w XVI wieku.

Zdziwienie to jednak minie, jeśli weźmie się pod uwagę pewne aspekty ogólnego kontekstu działalności naukowej, zawodowej i literackiej Franza Tidike. Pierwsza, dosyć podstawowa uwaga, dotyczy samej roli lekarza w tamtej epoce. Aby naświetlić ten wątek, musimy pamiętać o tym, co sam Tidike pisze w dość obszernym wystąpieniu przeciwko nadużyciom nierzetelnych lekarzy i „empiryków” oraz w traktacie *De theriaca*, tam, gdzie podkreśla potrzebę i nadrzędność medycyny „filozoficznej”. Są to zazwyczaj ciekawe uwagi z zakresu, który można by nazywać „socjologią wiedzy”⁶¹, i które teraz spróbujemy zinterpretować.

W epoce Tidikego medycyna stykała się z szeregiem rozmaitych praktyk paramedycznych opartych na wiedzy empirycznej, na tradycjach ludowych itd., wyznaczających, by tak rzec, jej dolną granicą. Nietrudno sobie wyobrazić najrozmaitsze postaci krążące wokół lekarzy: *cerusici*, masażyści, znachorów stosujących naturalne metody, *mulierculae* przygotowujące „cudowne” leki na podstawie wiedzy opartej zazwyczaj na elementarnych intuicjach oraz analogiach między światem ożywionym i nieożywionym itd. Presja ze strony tej nieakademickiej medycyny, która — jak można przypuszczać — bywała skuteczniejsza od terapii proponowanych przez badaczy i zwolenników Hipokratesa i Galena, mogła być postrzegana jako groźna dla oficjalnej nauki, niebezpieczna dla prestiżu oraz społecznej i ekonomicznej pozycji przedstawicieli tej ostatniej. Aby zagrożenie to zmniejszyć, należało zdemaskować epistemologiczną chwiejność tej wiedzy. Brak jej bowiem czynnika, który zdolny byłby pozbawić ją chaotyczności, fragmentaryczności, niespójności pojęciowej i językowej. Owym czynnikiem jest właśnie określona, generalna filozoficzna teoria przyrody i człowieka. Tidike, *doctor medicinae* w Bazylei, podąża oczywiście tą drogą, powtarzając za Galenem, że najlepszy lekarz jest filozofem⁶², gdyż zna ostateczne przyczyny naturalnych zjawisk (chorób oraz kuracji i uzdrowień), podczas gdy „empirycy” nie mają pojęcia ani nawet nie zastanawiają się nad tym, co kryje się za faktami, którymi manipulują. Weźmy np. lecznicze lub trujące właściwości ziół i innych naturalnych substancji, wynikające z zasady sympatii i antypatii⁶³, czy też wspomnianą już zdolność zwierząt do przeczuwania przyszłości, czy jeszcze zasadę „opliatrii”, wedle której ranę leczy się, lecząc broń, którą ową ranę zadano⁶⁴. „Fakty” są tutaj dobrze znane i łatwo

⁶¹ Zob. *In Iatromastigas* [*iatromastigae* — dosł. ‘lekarze zasługujący na baty’]. *De recto et salutari usu, de abusu item multiplici atque nefario, nobilissimae atque salutiferae artis medicinae* [...], Torunii 1592 (Estreicher, t. 31, s. 161–162); *De theriaca*, s. 296 i n., gdzie Tidike podkreśla, że medycyna to coś innego, niż „wypisywanie recepty”. Miał to powiedzieć jego mistrz i promotor przy doktoracie Theodor Zwinger, kiedy Tidike oznajmił mu, że ma zamiar wyjechać: „Is cum intellexisset academiam me relicturum et in patriam totum me praxi dediturum, scripsit ad me paterno animo, suadens ne id facerem. Multi enim — inquit — sunt qui scribunt receptas, pauci autem qui possunt docere” (s. 297–298).

⁶² *De theriaca*, s. 297. O filozoficznych walorach medycyny Tidike pisze z kolei w M, s. 91–94.

⁶³ M, s. 190 i n.

⁶⁴ *De theriaca*, s. 278 i n.

doświadczalne przez kogoś, kto ma chociaż odrobinę praktyki, ale zadowalającego wyjaśnienia tych zjawisk dostarcza tylko całościowa koncepcja, czyniąca z kosmosu organizm, w którym *tout se tient*. Innymi słowy: metafizyczna hipoteza o duszy świata.

Myślę jednak, że obok tych aspektów środowiskowych na to wyraźnie filozoficzne nastawienie Tidikego oraz na jego preferencje dla neoplatonizującego nurtu filozoficznego istotny wpływ miały także inne czynniki. Po raz kolejny ciekawych wskazówek dostarcza traktat o driakwi. *De theriaca* to w istocie typowe dzieło z zakresu tzw. medycyny humanistycznej, tj. kierunku, który klucza do odnowy i rozwoju medycyny szukał w antycznych tekstach medycznych i przyrodoznawczych. Ten obszerny traktat ma formę komentarza do poświęconego tej samej kwestii greckiego tekstu pisanego dystychami elegijnymi, autorstwa mało znanego lekarza z epoki cesarza Nerona, Andromacha⁶⁵. Ten szczególnie klasycyzm doskonale komponuje się z kolejnym wątkiem historiozoficznym o rodowodzie scholastyczno-reformacyjnym rozwiniętym przez Tidikego: sztuka preparowania driakwi osiągnęła zenit właśnie w czasach antycznych (jak wszystko, jak można przypuszczać), po czym nastąpiła epoka „papistycznej” dekadencji. Dopiero w ostatnich latach, kiedy dzięki reformacji nadeszło ogólne odrodzenie duchowe, zaczęto doskonalić tę sztukę, coraz bardziej zbliżając się do dawnej świetności (brak już tylko sześciu składników z ok. 50)⁶⁶.

Niezależnie jednak od tej wizji historii farmakologii, do sedna sprawy prowadzi nas interesująca myśl z tego tekstu dotycząca przyczyny skuteczności uniwersalnego leku. Otóż, jeśli rzetelnie spreparowana driakiew z licznymi, czasem dziwnymi składnikami potrafi wyleczyć każde otrucie, mamy do czynienia ze zjawiskiem niecodziennym, wymagającym właściwej interpretacji. Według Tidikego nie wystarczy tutaj proste wytłumaczenie chemiczno-humoralne, ponieważ specyficzna *vis* tego leku nie wynika ze zwykłej sumy *virium* poszczególnych czynników obecnych w poszczególnych składnikach⁶⁷. W istocie jest w nim pewna „siła naddana” (*vis superaddita*), należąca — można powiedzieć — do driakwi jako takiej i niebędąca wypadkową składu chemicznego. W stosunku do niej ten ostatni jest bowiem *tylko* pewnym etapem wstępnym, przygotowawczym. Owa siła właśnie decyduje o charakterystycznym działaniu przypisywanym temu lekowi, który *nota bene* leczy pojedyncze organy albo części ciała poprzez uzdrowienie *calego* organizmu. Tidike mówi zatem o „*universalis illa forma theriacae*”, „*formalis illa proprietas, nobis merito occulta et inexplicabilis dicta*”, „*forma primaria*”, „*proprietas [leczenia — D. F.] a tota substantia vel forma theriacae proficiscens, vere occulta et abdita*”. Co prawda odwołuje się przede wszystkim do rozważań Awicenny (*Kanon V, 1*)⁶⁸, ale zarówno zastosowana argumentacja,

⁶⁵ Dzieło to nie umknęło uwadze filologów klasycznych, zob. Z. Abramowiczówna, *Toruński komentarz F. Tidicaeusa z 1607 r. do poematu lekarza Andromacha o driakwi*, „Eos”, LVIII/2, 1969–70, s. 253–266.

⁶⁶ *De theriaca*, s. 5–7.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 49 i n.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 49–51.

jak i język nasuwają na myśl słynne dzieło renesansowej medycyny *De abditis rerum causis* Jeana Fernela (pierwsze wydanie: 1548). Utwierdza nas w tym przekonaniu sam Tidike, który w innym fragmencie wyraźnie powołuje się na tego autora⁶⁹, będącego doskonałym przykładem platonizującej orientacji medycyny XVI wieku. Fernel bowiem także uważa, że istnieją formy i *vires* z nich wypływające, niedające się sprowadzić do materialnej *temperies* ciała, czyli do chemicznego składu materii. Poszukiwanie źródła tych ożywiających i niematerialnych form w naturalny sposób prowadzi do postulatu metafizycznej hipostazy, którą *mutatis mutandis* można porównać z tidikeańską i neoplatońską *anima mundi*. W tradycyjnym metafizycznym schemacie Fernela dusza ta jest uniwersalnym źródłem energii plastycznej, uruchamiającej i „temporalizującej” to, co nieruchome i ponadczasowe, tj. idealne wzory, jakimi są boskie myśli⁷⁰. Do podobnych wyobrażeń sięgała zresztą medycyna „magiczna” przedstawiona w innym tekście, bez wątplenia ważnym dla Tidikego — *De triplici vita* Marsilia Ficina. Tutaj siły witalne zgromadzone są w obszarach niebiańskich i stamtąd właśnie wywodzą się wszelkie szczególne oddziaływania, które można kierować na ciała naturalne za pomocą talizmanów, leków oraz praktyk teurgicznych. Taki jest zresztą sens powtarzanej często — także przez Tidikego — dewizy, że to sama „natura” leczy, a lekarz tylko ją wspomaga. Krótko mówiąc, na tle kultury medycznej epoki renesansu szczególna orientacja filozoficzna autora *Microcosmus* bynajmniej nie dziwi. Przeciwnie, przyjąć można, że także autor traktatu *De theriaca*, który musiał wyjaśnić niemal cudowne własności tego leku, uznawał spekulacje metafizyczne o duszy świata za zadowalające uzasadnienie swej praktyki i wiedzy lekarskiej⁷¹.

Rzekomy arystotelizm Tidikego jest więc, moim zdaniem, wynikiem nieporozumienia. I to nie dlatego, że w tradycji postmelanchtoniańskiej określenie to ma charakter dość luźny, etykietkę arystotelika można bowiem przykleić niemal każdemu nauczycielowi czy autorowi, który działa w ramach scholastycznej ortodoksji, w wykładach opiera się na pismach Stagiryty i respektuje granice wiedzy naturalnej wobec nadrzędności słowa objawionego (wszystko to można powiedzieć także o Tidikem, który również w *Microcosmus* składa typowo scholastyczne deklaracje, np. przeciw teorii „podwójnej prawdy”). Epitet ten jest błędny z tej prostej przyczyny, że trudno wyobrazić sobie wyraźniejsze i bardziej otwarte poparcie dla platonizmu niż u autora *Microcosmus* i *De theriaca*. Z całą

⁶⁹ *Ibidem*, s. 97 i 98. Tidike polemizuje tu z Fernelem (i z Awicenną), ponieważ francuski lekarz *wszelkie* działanie leków wywodzi ostatecznie z formy całości, zapominając o skuteczności pojedynczych form składników. Jak widać jest to jednak krytyka, która utrzymuje się w teoretycznych ramach ustalonych przez samego Fernela.

⁷⁰ Zagadnienie to omówił szczegółowo G. Zanier, *Platonic Trends in Renaissance Medicine*, „Journal of the History of Ideas”, 48/3, 1987, s. 509–519; zwięźlej w: Id., *La presenza di Patrizi nella filosofia naturale di D. Sennert*, „Bruniana e Campanelliana”, 10, 2004/2, s. 347–359.

⁷¹ Związek między działaniem driakwi oraz innych terapii „sympatycznych” — jak *unguentum hoplochriston* i *mumia* — a koncepcja *animae mundi* jest *expressis verbis* przedstawiony w *De theriaca* (zob. np. s. 140, 278 etc.). Zwróciła na to uwagę Z. Abramowiczówna, *op. cit.*, s. 263.

pewnością o określeniu filozoficznych poglądów Tidikego nie decyduje fakt, że opracowuje on dla swoich studentów syntezę *Organonu*, czy to, że wykląda filozofię moralną w oparciu o *Etykę Nikomachejską*⁷². Wiadomo bowiem, że logika to tylko „narzędzie”, a etyka w tych środowiskach była najczęściej pozbawiona wartości spekulatywnej i traktowana jako przygotowanie do „cnotliwego życia” lub narzędzie wykształcenia *vir prudens* działającego w różnych dziedzinach życia prywatnego i publicznego⁷³. Filozofia Tidikego to zatem typowy i konsekwentny neoplatonizm renesansowy.

W świetle powyższego stwierdzenia to w *Microcosmus* zatem musimy szukać prawdziwego Tidikego. Tutaj przedstawione jest w pełni jego stanowisko filozoficzne. To powiedziawszy, trzeba jednak zaznaczyć, że najciekawszym aspektem intelektualnego dorobku tej postaci jest w moim przekonaniu nie tyle nakreślona powyżej neoplatońska orientacja filozoficzna, ile to, że w zasadzie Tidike wyznawał ją od samego początku kariery, czyli od czasu pracy dydaktycznej (a może także w czasach studenckich) w Lipsku, czyli przed napisaniem swego najważniejszego dzieła i objęciem stanowiska profesora w Toruniu. Na szczęście mamy do dyspozycji tekst, pozwalający na rekonstrukcję idei młodego Tidikego. Jest to swego rodzaju sprawozdanie z polemiki, która toczyła się na początku lat osiemdziesiątych między naszym autorem a jego uniwersyteckim kolegą z Lipska, Johannem Cramerem (1530–1602)⁷⁴. Przedmiotem dyskusji były przede wszystkim pewne rozróżnienia logiczno–ontologiczne i wypływające z nich wnioski filozoficzne, przede wszystkim w zakresie filozofii przyrody⁷⁵. Najpierw dwa słowa o kontekście dysputy.

Na uczelniach niemieckich życie akademickie toczyło się w dużej mierze wokół instytucjonalnego systemu dysput. Ich znaczenie polegało przede wszystkim na tym, że stopnie i tytuły wydawano po udanej publicznej obronie zbioru tez (na ogół odzwierciedlających poglądy promotorów). Trzeba jednak podkreślić, że niemal na porządku dziennym były prowadzone przez profesorów debaty naukowe na wszelkie tematy. W dyskusjach tych uczestniczyli także studenci. Zresztą władze uczelni bardzo liczyły na rozwój tej praktyki, przekonane o płynących z niej korzyściach, a zwłaszcza o potrzebie rozwijania solidnych umiejętności

⁷² S. Salmonowicz, *op. cit.*, s. 158–189.

⁷³ Takie zwięźlenie zakresu tematycznego i związane z nim zubożenie wymiaru spekulatywnego filozofii praktycznej można dostrzec już u Melanchtona, którego interesowała przede wszystkim teoria sprawiedliwości z piątej księgi *Etyki Nikomachejskiej*, wykorzystana do pogłębienia „teodycei” św. Pawła. Mniejszym zainteresowaniem cieszyła się natomiast w tej tradycji druga część dzieła Arystotelesa, gdzie omawiane są „cnoty intelektualne” (ks. VI) lub „szczęście spekulatywne” (ks. X), czyli tematy niezbyt pasujące do praktyczystycznego wymiaru, do którego sprowadzono etykę Stagiryty.

⁷⁴ Zob. też przyp. 115.

⁷⁵ Tytuł tomu, w którym zebrano te materiały brzmi: *Libri tres disceptationum philosophicarum, de quaestionibus quibusdam logicis et physicis, de quibus hactenus per annos aliquot in celebri Academia Lipsica publice saepe disputatum fuit, maxime inter viros clarissimos et doctissimos, D. D. Franciscum Tidicaeum et Iohannem Cramerum, utrumque Professorem publicum dictae Academiae [...]. Marpurgi 1590* (dalej: DP).

dialektycznych u studentów. Nie należy bowiem zapominać, że jest to epoka polemik religijnych i że wszystkie uniwersytety oraz szkoły wyższe miały ściśle określoną orientację wyznaniową⁷⁶, której musiały bronić wobec innych. Ten typowy dla XVI-wiecznych uczelni aspekt ich życia i działalności, jakim były dysputy, może być zatem dla nas okazją do zrekonstruowania poglądów filozoficznych młodego Tidikego oraz okoliczności przełomowego zwrotu w jego karierze. Tekst, który przeanalizujemy, pokazuje bowiem, że w pewnym momencie w Lipsku zakwestionowano nauczanie tego przybysza z Prus Królewskich, podważając jego zgodność z oficjalnie przyjętym przez uczelnię kierunkiem „arystotelesowsko-melanchtoniańskim”⁷⁷. W trakcie tej polemiki nawet władze uniwersytetu zmuszone były zabrać głos, a dziekan wydziału „sztuk” formalnie powołał komisję, która miała oceniać zasadność wysuniętych wobec Tidikego zarzutów. Wynik postępowania był, jak się wydaje, początkowo korzystny dla gdańszczanina, skoro komisja potwierdziła zgodność jego poglądów z oficjalną nauką. Ostrzegła jednak, że pewne sformułowania Tidikego mogą być źle rozumiane i sporne⁷⁸. Ten krótki wyrok z końca 1582 roku nie musiał zatem przeszkodzić Tidikemu w dalszym ciągu kariery.

Wydaje się jednak, że na tym sprawa się nie zakończyła, skoro następnie głos zabrał niejaki Tobias Andreae z Halle, „lektor filozofii w Heidelbergu”⁷⁹, redaktor tomu, w którym zamieszczono całą dyskusję, tj.: 1) zarzuty postawione Tidikemu przez Cramera, 2) odpowiedzi Tidikego na poszczególne zarzuty (w zakończeniu tej części pojawia się krótkie sprawozdanie z wynikami prac komisji), 3) uwagi Andreae do każdego z poruszanych tematów⁸⁰. Wciągnięcie w sprawę przedstawiciela ciała akademickiego z uniwersytetu będącego *de facto* wiodącym ośrodkiem teologii i Reformacji w Niemczech oznacza, że prawdopodobnie *appeasement* z 1582 roku nie zadowolili wszystkich. Któryś z pośrednich lub bezpośrednich uczestników sporu musiał dojść do wniosku, że sensowne zakończenie sprawy wymaga odwołania się do wyższej instancji.

Z całą pewnością warto byłoby pokusić się o dokładniejszy opis okoliczności tej dysputy i jej uczestników, ale wymagałoby to dodatkowych badań i nie jest celem niniejszej pracy. W tym miejscu chcę jedynie zwrócić uwagę na dwa fakty, wynikające z dokumentacji, którą miałem do dyspozycji. Po pierwsze, Andreae w istocie ostro krytykuje poglądy Tidikego. Filozofię gdańszczanina uznaje ostatecznie — nie bez racji, moim

⁷⁶ Ten specyficzny klimat intelektualny omawia (z perspektywy rozwoju logiki) G. Roncaglia, *Palestra rationis. Discussioni su natura della copula e modalità nella filosofia 'scolastica' tedesca del XVII secolo*, Firenze 1996, s. 15–53.

⁷⁷ Formalnie była to kwestia wymagająca sądu, czyli: „[...] censura [rationum et opinionum — D. F.] ad normam Aristotelicae et Philippicae doctrinae directa”, List Tobiasa Andreae do czytelnika.

⁷⁸ DP, s. 76r–77r.

⁷⁹ Informacji o nim nie udało mi się znaleźć, niemniej nie należy go mylić z żyjącym w XVII wieku Tobiasem Andreae, znanym szkolnym kartezyjanistą, m.in. nauczycielem Johanna Clauberga.

⁸⁰ Poza tym na samym początku tomu zamieszczono list słynnego Rudolfa Gocleniusa, który deklaruje swoją bezstronność w tej polemice, oraz krótki wstęp Andreae, który wspomina, że zmuszony był sam replikować Tidikemu, bo Cramer nie miał już na to ochoty.

zdaniem — za bardzo daleką od kierunku „Arystotelesa i Filipa”, a nawet za całkowite odwrócenie doktryny tradycyjnie nauczanej w szkołach. Po drugie, wkrótce po tym Tidike opuszcza Lipsk. W 1583 roku spotykamy go już w Bazylei, gdzie kończy studia medyczne, a następnie w roku 1585 w Toruniu, gdzie obejmuje stanowisko lekarza miejskiego i profesora w lokalnym *Gimnazjum*. Trudno stwierdzić, czy między tymi okolicznościami istnieje jakiś związek, szczególnie zaś, czy Tidike odszedł z Lipska w trybie — by tak rzec — pokojowym, ponieważ postanowił przyjąć bardzo atrakcyjną propozycję zawodową, czy też może został usunięty z uczelni, ponieważ uznano, że jego poglądy sytuują się poza głównym nurtem postmelanchtoniańskiej scholastyki reformacyjnej (jeśli tak, nie można wykluczyć, że za sporami filozoficznymi kryły się konflikty natury wyznaniowej, osobistej itp.). Są to oczywiście tylko hipotezy. Jedyne, co można stwierdzić z całą pewnością, to fakt, że atak Cramera, a przede wszystkim riposta Andreae obnażają teoretyczną strukturę, na której opierała się filozofia przyrody Tidikego. W tej sytuacji władze uniwersytetu lipskiego, odpowiedzialne za programy dydaktyczne, mogły w miarę obiektywnie ocenić filozoficzną orientację gdańszczanina i — jak sądzę — jest mało prawdopodobne, by ocena ta wypadła pozytywnie. Ale jakie tezy były przedmiotem oskarżeń? Dlaczego działalność dydaktyczna Tidikego budziła tyle wątpliwości?

Zanim odpowiemy na to pytanie, warto wspomnieć, w jaki sposób omawiana dysputa została przedstawiona w *Disceptationes philosophicae*. Otwierają je obiekcje Cramera⁸¹, który w konsekwencji narzuca porządek dyskusji i *implicite* także własną rekonstrukcję filozofii Tidikego. Ten jednak w swojej replice⁸² nie wydaje się podważać ani porządku, ani samej rekonstrukcji, ograniczając się do merytorycznej obrony przed zarzutami oponenta. W związku z tym, przy całej, niezbędnej w takich przypadkach, ostrożności, twierdzę, że syntezę Cramera możemy uznać za rzetelną, skoro poza samym Tidikiem, przyjęła ją w zasadzie i komisja⁸³, i sam Andreae w swojej długiej i dokładnej replice⁸⁴, stanowiącej ostatnie słowo w tej dyskusji. Przejdźmy zatem wreszcie do meritum sprawy.

Tidike wychodzi od subtelного argumentu, opartego na dwóch tradycyjnych klasyfikacjach o charakterze logiczno-ontologicznym, tj. na seriach *praedicamenta* — kategorii (z arystotelesowskiego traktatu o tej nazwie), i *praedicabilia* — orzeczników, czyli najogólniejszych *modusów* (*modi*) orzekania, które Porfiriusz na podstawie wskazówek Arystotelesa (np. *Top.* I, 4–5) usystematyzował w postaci „pięciu haseł” (*quinque voces*): gatunek, rodzaj, różnica, właściwość i przypadłość. Jak wiadomo — powiada Tidike — termin „przypadłość” (*accidens*) pojawia się zarówno w jednej, jak i w drugiej klasyfikacji. Mamy jednak do czynienia z dwoma całkowicie odmiennymi znaczeniami, związanymi z dwoma sposobami

⁸¹ DP, cz. I, s. 9r–28r. Na końcu tej części widnieje data 4 VIII 1582.

⁸² *Ibidem*, cz. II, s. 28v–76r.

⁸³ *Ibidem*, s. 76r.

⁸⁴ *Ibidem*, cz. III, s. 77r–186r.

analizowania podstawowych relacji logiczno–ontologicznych: kategorialna przypadłość może być zastosowana w miejscu (*locum obtinere*) tego, co z perspektywy serii orzeczników nazywamy „różnicą istotną”, czyli może wyrażać istotę pewnej rzeczy. Takie orzeczenie należy do grupy orzeczeń, które Arystoteles uważał za ściśle „naukowe”. Nie można natomiast tego stwierdzić o przypadłości orzecznikowej, która tym samym zostaje wyłączona z zakresu wiedzy naukowej⁸⁵. Dla zilustrowania tego dowodu Tidike przytacza przykład sądu: „cnota jest stałą dyspozycją zmierzającą ku wypośrodkowaniu” („virtus est habitus mediocritatis”). Z punktu widzenia kategorii „stała dyspozycja” to jakość, a jakość, nie będąc „w sobie”, lecz przynależąc do „czegoś innego”, należy zakwalifikować do przypadłości. Jeśli natomiast przeanalizujemy samo orzeczenie, czyli „stała dyspozycja itd.”, z perspektywy orzeczników, będziemy mieli do czynienia z określeniem wyrażającym samą istotę podmiotu, czyli „cnoty”⁸⁶. Wynika stąd, że nie można jej uznać za akcydentalną. Tidike tłumaczy różnicę między przypadłością kategorialną a przypadłością z „predikabiliów” w następujący sposób: pierwsza zostaje ujęta w sposób absolutny, sama w sobie, podczas gdy druga odnosi się do czegoś innego. Dalej autor podaje kolejną egzemplifikację: ukrycie księżycy w czasie zaćmienia z punktu widzenia kategorialnego, czyli *ujęte absolutnie*, jest jakością, a co za tym idzie, przypadłością. Natomiast *w stosunku* do zaćmienia, czyli jako *praedicabile*, stanowi określenie jego istoty⁸⁷.

Na tym nie koniec, bo argument można w pewnym sensie odwrócić, klasyfikując przypadłość orzecznikową jako substancję⁸⁸. Weźmy — podaje Tidike — ubranie na kimś, kto jest ubrany, albo tynk (*calx*) na ścianie, albo smołę w naczyniu. Pierwsze terminy tej trójki przynależą do drugich, ale ani jako gatunki, ani jako rodzaje, ani jako różnice, ani jako właściwości. Oznacza to — zgodnie z klasyfikacją orzeczników — że mogą być tylko „przypadłościami”. Kto jednak zaprzeczy, że wszystkie one (ubranie, tynk, smoła) są bytami, bytującymi samoistnie i w związku z tym — tym razem z punktu widzenia kategorii — „substancjami”⁸⁹?

Są to — jak widać — argumenty niezwykle subtelne, chciałoby się powiedzieć, sofistyczne, a jednak Tidike broni się, stwierdzając, że nie proponuje nic nowego ani ryzykownego, przeciwnie, cały czas podąża szlakiem tradycyjnego dyskursu filozoficznego⁹⁰. To podkreślenie miało być zapewne odpowiedzią na zarzuty Cramera⁹¹, nie można jednak wykluczyć, że ktoś inny postawił mu dotkliwsze zarzuty, dotyczące jego wyznaniowej ortodoksji. Powrócimy jeszcze do tego, ale na razie pytanie jest inne. Czy wędrówki Tidikego na polu logiki orzekania są naprawdę — jak stara się on pokazać — spekulacjami całkowicie zgodnymi z logi-

⁸⁵ DP, s. 28v.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 29r.

⁸⁷ *Ibidem*, 30v.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Np. *ibidem*, s. 29r: „Ego autem doctrinam hanc veram esse Aristotelicam in schola Philosophica probatam hactenus et usurpatam semper ita doceo [...]”.

⁹¹ Np. *ibidem*, s. 9v, 21v, 64v.

ką nauczaną w szkołach reformacyjnych w drugiej połowie XVI wieku? Dokładniej rzecz biorąc, pytanie mogłoby brzmieć: czy Tidike znajduje się dalej w obrębie wpływów logiki Melanchtona, czyli dialektyki prowadzącej do humanistycznej, cieszącej się w świecie protestanckim niepodważalnym prestiżem?

W tym miejscu, jak sądzę, potrzebna jest dygresja na temat samej natury logiki Melanchtona. Badacze tej ostatniej nie są zgodni co do fundamentalnego punktu, a mianowicie czy naturę tę można w ogóle ostatecznie zdefiniować, czy może poglądy „nauczyciela Niemiec” z biegiem lat ulegały zasadniczym przeobrażeniom? Warto przypomnieć, że pierwszą wersją swojej „dialektyki” opublikował Melanchton w 1520, a ostatnią w 1555 roku. Dwaj najpoważniejsi badacze zajmujący się tym zagadnieniem wyrażali przekonania nie do pogodzenia: dla Cesare Vasoliego Melanchton zawsze pozostał wierny modelowi humanistycznemu i pojmował swoją logikę–dialektykę w zasadzie jako technikę publicznych dysput⁹², natomiast Wilhelm Risse uważał, że u Melanchtona daje się zauważyć pewną ewolucję, tj. stopniowe odchodzenie od pierwotnej inspiracji i zbliżanie do logiki — powiedzmy — abstrakcyjnego myślenia⁹³. Oznaczało to w praktyce powrót do języka i problematyki typowych dla tradycji scholastycznej, tak ostro krytykowanej przez humanistów, począwszy od Lorenza Valli.

Niedawno powrócił do tego tematu włoski historyk logiki późnoscholastycznej Gino Roncaglia, który uznał, że w zasadzie te dwie przeciwstawne tezy można pogodzić: z jednej strony przesadą jest stwierdzenie, że Melanchton przywrócił w szkołach logikę „summulistów i Tataratów”, gdyż do końca swej działalności nigdy nie wyrzekł się humanistycznych źródeł. Niemniej, powiada Roncaglia, nie sposób lekceważyć tego, że w kolejnych wersjach swej dialektyki Melanchton coraz więcej miejsca poświęcał kwestiom, które w dialektykach Lorenza Valli, Juana Luisa Vivesa czy Rudolfa Agricoli zostały napiętnowane jako niepotrzebnie skomplikowane i sofistyczne. Bardzo prawdopodobne po prostu, że wielki reformator dostrzegał, że dialektyka humanizmu, będąca poręcznym narzędziem z punktu widzenia technik perswazyjnych, jest mało przydatna, a wręcz niewystarczająca na poziomie analiz, wywodów i refutacji, czyli tych strategii dyskursu, których opanowanie stawało się coraz bardziej potrzebne w atmosferze narastającej konfrontacji wyznaniowej. Była już mowa o substancjach i przypadłościach. Łatwo się domyśleć, jak pożyteczne, a wręcz niezbędne, mogło być w sporze o przeistoczenie czy o naturę Chrystusa całe instrumentarium scholastycznej logiki, podczas gdy za pomocą typowej XVI-wiecznej dialektyki, można by co najwyżej napisać łatwą i przyjemną w odbiorze mowę pochwalną na dowolny temat⁹⁴. W tej perspektywie mało zauważalne zmiany w nastawieniu

⁹² C. Vasoli, *La dialettica e la retorica dell'umanesimo: 'invenzione' e 'metodo' nella cultura del XV e del XVI secolo*, Milano 1968, s. 278–329.

⁹³ W. Risse, *Die Logik der Neuzeit*, Bd. I, 1500–1640, Stuttgart–Ban Cannstatt 1964, s. 83 i nn.

⁹⁴ G. Roncaglia, *Sull'evoluzione della logica di Melantone*, „Medioevo”, 24, 1998, s. 235–265. Na temat współistnienia tych dwóch tradycji logicznych w okresie późnej scholastyki

Melanchtona w tej materii nabierają znaczenia. W każdym razie w drugiej połowie XVI wieku i w wieku XVII w środowisku *Schulphilosophie* nastąpiła prawdziwa eksplozja zainteresowania logiką, porównywalna tylko z tym, co pod koniec stulecia spotkało metafizykę⁹⁵.

Nic więc dziwnego, że w środowisku reformacyjnego uniwersytetu niemieckiego w latach siedemdziesiątych XVI wieku, tematyka tak typowo scholastyczna jak uniwersalia, do której Tidike powracał, nic nie straciła na swojej aktualności. Nie powinien też dziwić fakt, że autor zastrzegł zgodność swoich poglądów z duchem nauki Melanchtona. Ten ostatni, jeśli chodzi o kategorie i orzeczniki, ograniczał się zawsze do krótkich, wstępnych informacji⁹⁶, tymczasem można przypuszczać, że sam zachęcałby do głębszego i bardziej specjalistycznego podejścia do tego tematu i jemu podobnych. Odrzucanie i pomijanie licznych, cennych zdobyczy logiki scholastycznej groziło poważnym zahamowaniem rozwoju logiki, a zastrzeżenia humanistów co do przydatności scholastycznych „subtelności” w dobie coraz bardziej zagorzałych polemik religijnych straciły sens.

Co do Tidikego, oczywiście jest, że opracowując swoje podstawowe tezy, szukał inspiracji znacznie dalej niż w *Erotemata dialectices*. Sama tematyka dotycząca kategorii i orzeczników jest przecież jedną z najstarszych, należała już bowiem do tzw. *logica vetus*, sięgającej korzeniami Boecjusza, Porfiriusza i Arystotelesa oraz przekładów niektórych ich dzieł⁹⁷. Dla nas jednak najbardziej interesujące jest to, że już u Boecjusza pojawia się problem podobny do omawianego przez Tidikego: takie terminy jak „rozumny”, zgodnie z klasyfikacją orzeczników wyrażające różnice stanowiące istotę pewnej rzeczy (oczywiście mowa jest o „zwierzętach” takich jak człowiek), z punktu widzenia kategorii znajdują się wśród „przypadłości”, jako że orzekają pewną jakość⁹⁸.

Bardziej prawdopodobne jednak, że Tidike miał na myśli nie tyle antycznego filozofa rzymskiego, ile po prostu dorobek logiczny scholastyki, zwłaszcza tej uchodzącej za „skotystyczną”, tak zjadliwie krytykowaną przez wszelkiej maści humanistów. Tam mógł znaleźć sporo materiałów i rozmaitych analiz dotyczących interesującego go zagadnienia. Weźmy

i w renesansie (choć w ograniczonym zakresie tematycznym) zob. G. Nuchelmans, *Late-Scholastic and Humanistic Theories of Proposition*, Amsterdam 1980.

⁹⁵ Sam Roncaglia (*Modal Logic in Germany at the Beginning of the Seventeenth Century: Christoph Scheibler 'opus logicum'*, w: *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Logic, 1330–1700*, ed. R. L. Friedman, L. O. Nielsen, Dordrecht 2003, s. 253–307, s. 253–254) przyznaje, że ze względu na ogromną ilość istniejących i jeszcze niezbadanych dzieł z zakresu logiki nasza wiedza na ten temat wciąż jest fragmentaryczna i to mimo znakomitych i erudycyjnych dzieł Wilhelma Risse'a (W. Risse, *Die logik der Neuzeit*, 2 Bde, Stuttgart–Ban Canstatt 1964–1970; Id., *Bibliographia logica*, 4 Bde, Hildesheim 1965–1979).

⁹⁶ G. Roncaglia, *Sull'evoluzione*, s. 242–248.

⁹⁷ Te dzieła zawarte są w t. 64 *Patrologiae Latinae*.

⁹⁸ Zob. D. P. Henry, *Predicables and Categories*, w: N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, s. 128–142, s. 130–131. Jeśli chodzi o twierdzenie — obecne u Tidikego (DP, s. 33r) — że wszystkie kategorie poza substancją to „przypadłości”, zob. M. M. Tweedale, *Abailard on Universals*, Amsterdam–New York–Oxford 1976 (zwłaszcza rozdz. II „Boethius on Porphyry”, s. 53–88), s. 61.

takie kluczowe dla Tidikego tematy jak np. sposób rozumienia stosunku przypadłość — substancja, podział przypadłości na „rozłączne” i „nierozłączne” w stosunku do substancji, rozróżnienie między przynależnością ontologiczną (w kategoriach) i logicznym stosunkiem orzeczenia (w orzecznikach), wreszcie relację między „intencjami” pierwotnymi a wtórnymi. Weźmy również takie klasyczne dzieła późnoscholastycznej logiki jak *Summulae* Piotra Hiszpana z komentarzem Piotra Tartareta czy Jana Versora⁹⁹ albo XVI-wieczne komentarze do *Isagogii* Porfiriusza, zarówno te o nachyleniu bardziej humanistycznym¹⁰⁰, jak i przede wszystkim te, które przedstawiają średniowieczną tradycję logiczną nowocześnie, także na poziomie językowym i stylistycznym¹⁰¹. Otóż wystarczy pobieżny przegląd tej literatury, by dostrzec, że tematyka poruszona przez Tidikego jest w niej omawiana znacznie szerzej niż w licznych opracowaniach z zakresu dialektyki powstających w kręgach europejskiego humanizmu. Wypada poza tym pamiętać, że na samym uniwersytecie lipskim, gdzie Tidike studiował, recepcja humanizmu była późna i bardzo ostrożna i jeszcze na początku XVI wieku wykładano logikę na podstawie *Parva logicalia* wspomnianego Piotra Hiszpana¹⁰².

W każdym razie ten drobny epizod z życia akademickiego końca lat siedemdziesiątych XVI wieku, jakim był *Tidikesstreit*, pokazuje, że znajomość głównych zagadnień filozofii i logiki scholastycznej była w tej epoce czymś normalnym i mieściła się w intelektualnych ramach scholastyki melanchtoniańskiej. Możemy zatem pod tym względem przyznać Tidikemu rację, kiedy twierdzi, że nie wprowadził do niej żadnych specjalnych innowacji. Sytuacja wygląda nieco inaczej, jeśli spojrzymy na to, co konkretnie wynika z tej biegłości Tidikego w zakresie wspomnianej problematyki logicznej i ontologicznej. Jeśli do tej pory mieliśmy wrażenie, że poruszamy się po obszarze niewinnych logicznych rozróżnień, filozoficzna temperatura wzrośnie, gdy tylko przyjrzymy się wnioskom, jakie gdańszczanin wyciąga ze swojej interpretacji Arystotelesa i Porfiriusza. By ująć to w największym skrócie, myślę, że cała sieć pojęć przedstawiona przez Tidikego i oparta na nich argumentacja służy jednemu celowi: ustaleniu różnicy między dwoma kryteriami substancjalności. Pierwsze jest tylko formalne i pozwala ustalić, jakie relacje logiczne wewnątrz danej istoty są dla niej konstytutywne, czyli właśnie „substancjalne”, a jakie „przypadłościowe”. Drugie natomiast określa substancjalność o charakterze ontologicznym, czyli polegającą na tym, że pewien byt bytuje

⁹⁹ Zob. *Expositio magistri Petri Tartareti super summulis Petri Hispani*, [Lugduni ca. 1500], *tractatus II De predicamentis*, zwłaszcza fragm. XX i n. oraz *Petri Hispani summulae logicales cum Versorii parisiensis clarissima expositione [...]*, Venetiis 1586, zwłaszcza s. 118 i nn.

¹⁰⁰ Zob. *Porphiri institutiones quinque vocum [...]* Joachimo Perionio Cormoeriaceno interprete, Basileae 1542.

¹⁰¹ Znakomity przykład tej tendencji to zbiorowe dzieło: *Commentaria in Isagogem Porphyrii et in omnes libros Aristotelis [...]* in inclita Academia Lovaniensis per dialecticae ac totius philosophiae perissimos viros composita [...], Lovanii 1568 (wyd. III, I ukazało się w 1535 roku), zwłaszcza s. 24 i n.

¹⁰² J. H. Overfield, *Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany*, Princeton 1984, s. 227.

samoistnie, bez względu na strukturę logiczną jego esencji formalnej. W końcu Tidike uznaje, że liczy się przede wszystkim drugie — „kategorialne” kryterium substancjalności (a przynajmniej sam, w swojej filozofii przyrody, tym kryterium przede wszystkim operuje). W związku z tym za „substancje” uznane zostają w zasadzie te byty, które są „w sobie” i aby istnieć, nie muszą przynależać do innych. To kryterium pozwoli być może uznać za substancjalne pewne elementy danej istoty, które choć są dla niej konstytutywne, nie mogą bytować samodzielnie. Tidike może zatem stwierdzić, że z punktu widzenia serii orzeczników są one substancjalne, ale według kategorii — przypadłościowe. Jeszcze krok i docieramy do mety całego rozumowania. Jest nią teza, że w przyrodzie formy bytów nieożywionych oraz bytów ożywionych niższego rzędu (czyli wszystkich prócz ludzi) jako formy przynależne ich ciałom nie są samoistne, a zatem są „przypadłościami”, mimo że jako takie (*in se*) są formami istotnymi, określającymi *differentia specifica* bytów, do których istotowo należą: bez nich bowiem same te byty nie mogłyby istnieć. Tak więc z punktu widzenia nauki o kategoriach „animae plantarum, brutorum et formae rerum inanimium sunt accidentia, non autem substantiae”¹⁰³.

To zresztą wydaje się być jabłkiem niezgody i główną tezą dzielącą Tidikego od jego oponenta. Jednocześnie to właśnie w tym punkcie można było zasadniczo zakwestionować przynależność gdańszczanina do głównego nurtu filozofii szkolnej. Podsumowując stanowisko Tidikego, Cramer ocenia:

[Tidike twierdzi — D. F.] animas plantarum et brutorum, omnemque formam rei naturalis cum animatae tum inanimatae, sola hominis excepta, nil nisi mera esse accidentia, hanc solam ob causam, quod per se seorsim non subsistant. Qua assertione quicquid cum in physicis tum logicis ab Aristotele, Philippo et aliis philosophis de formis rerum naturalium substantialibus, de differentia specifica, de causis, partibus, principiis, accidentibus, praedicationibus et propositionibus essentialibus, causalibus, necessariis, contingentibus, accidentalibus et causalibus, generatione et corruptione, alteratione, recte et distincte traditum est, id omne in unum confunditur et conturbatur chaos¹⁰⁴.

Trudno nie odmówić Cramerowi racji, także biorąc pod uwagę dalsze dwa wnioski, wypływające z powyższego stanowiska na temat substancji. Kształtuje się wtedy pełniejszy obraz filozofii Tidikego, który rzeczywiście trudno dopasować do jakiegokolwiek wersji szkolnego arystotelizmu. Po pierwsze — powiada dalej Tidike — podczas gdy formy „niższych” bytów są przypadłościami, jedynie formie ciała ludzkiego, tj. duszy — przysługuje zupełnie inny status. Jest ona bowiem bytem samoistnym, nienależącym do innego podmiotu, jako że sama jest podmiotem. Dlatego dusza ludzka doskonale spełnia kryterium „prawdziwej” substancjalności,

¹⁰³ DP, 31v, który trzeba czytać w zestawieniu z passusem na s. 54v: „Dico autem animam plantae esse accidens in se spectatam, id est, in praedicamentis esse accidens, quod opponitur rei per se subsistenti [...] Dico [...] formam posse esse accidens in praedicamentis, id est accidens absolute dictum, id est rem per se non subsistentem, non autem accidens ipsius rei, cuius est forma, id est accidens in praedicabilibus”.

¹⁰⁴ DP, s. 9v.

jest po prostu „substancją”¹⁰⁵. Dalej Tidike uściśla tę dychotomię między dwoma gatunkami dusz: niższe formy to nic innego jak *temperamenta-kraseis*, czyli jakości materialne¹⁰⁶, które rozpadną się wraz ze śmiercią ciała, natomiast dusza ludzka jako jedyna jest oddzielona od ciała i nieśmiertelna¹⁰⁷, jedna dla całego rodzaju ludzkiego¹⁰⁸ i nie podlega zmianom, którym podlega ciało¹⁰⁹.

Po drugie, jeśli niższe dusze są nieautonomicznymi akcydensami, trzeba ustalić, co jest ich „podmiotem”, czyli bytem, do którego przynależą i który je „przyjmuje”. Rozwiązanie tego ontologicznego zagadnienia nie zaskakuje czytelnika późniejszych dzieł Tidikego, pojawia się tu bowiem postulat materii pierwszej, pełniącej funkcję podmiotu. Wynika stąd, że tylko jej przysługuje właściwe samoistnienie, autonomiczna bytowość. Tidike mówi tutaj o *hyparxis* albo (posługując się terminologią awicenniańsko-tomistyczną) o *actus subsistendi*¹¹⁰, które materia przekazuje ciałom, podczas gdy forma jest jedynie źródłem „takiego oto bycia” (*tale esse*) danego bytu¹¹¹. Dlatego, jeśli przeanalizujemy to zagadnienie według kryterium „samoistności” (*subsistentia*), odgrywającego — jak zobaczyliśmy — istotną rolę w nauce o kategoriach, dojdziemy do wniosku, że materia jest „bardziej substancją” (*mallon usia*¹¹²) aniżeli forma, którą z kolei — jak uczą wszystkie (!) szkoły perypatetyckie¹¹³ — „wyprowadza się z możliwości materii”. Trzeba więc przyjąć, że istnieje taka pierwsza materia, o której wspominał Arystoteles, będąca uniwersalnym podmiotem i podłożem wszystkich zmian następujących w przyrodzie¹¹⁴.

Nie będziemy szczegółowo omawiać wszystkich punktów poruszanych przez Cramera, który zarzuca Tidikemu m.in., że zdradził Arystotelesa dla Ramusa (Tidike zresztą obraca ten zarzut przeciwko Cramerowi¹¹⁵).

¹⁰⁵ *Ibidem*, tę samą kwestię porusza Cramer na s. 9v.

¹⁰⁶ DP, s. 32 r–v. Na s. 64v Tidike stwierdza — na pewno z dużą przesadą — że pogląd ten jest powszechnie przyjęty w szkołach: „Imo vero docemus in schola peripatetica formam erui e potentia materiae, quam sententiam tota schola philosophica hactenus complexa et tutata est”.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ DP, 41v–42r i *passim*.

¹⁰⁹ DP, s. 50r–v. Tidike wspomina (DP, s. 50r), że przed sześciu laty opublikował pewną *disputatio de fato*. Nie trudno się domyśleć, że jej podstawową tezę było stwierdzenie, iż dusza ludzka nie podlega cielesnym uwarunkowaniom, a tym samym *fatum*.

¹¹⁰ DP, s. 46v.

¹¹¹ Tidike podaje przykład siekiery i zastanawia się, czy *actus subsistendi* tej ostatniej pochodzi od formy czy od materii. I odpowiada: „[...] non a forma, nam forma est res non per se subsistens, est inquam accidens. Habet ergo a materia, a ferro, quod substantia est, simplicem illam existentiam, id est, molem suam corpoream. At ut sit securis non simpliciter illam existentiam, sed ut sit tale quid, hoc habet a forma sua, a figura nempe illa, quam de se ostendit securis”, DP, s. 47r.

¹¹² DP, s. 64v.

¹¹³ Zob. przyp. 90.

¹¹⁴ DP, s. 33r.

¹¹⁵ J. S. Freedman, autor erudycyjnych prac o nauczaniu filozofii na uniwersytetach niemieckich w okresie reformacji, na podstawie badań zbiorów archiwalnych Uniwersytetu Lipskiego oraz badań prowadzonych w XIX wieku twierdzi, że w latach siedemdziesiątych

Odnosi się jednak wrażenie, że krytyka stanowiska filozoficznego Tidikego miała podważyć i zdyskredytować całe jego nauczanie i orientację intelektualną. Nie przypadkiem została poruszona także najdelikatniejsza kwestia: problem religijnej ortodoksji gdańszczanina (choć trudno powiedzieć, czy były wystarczające podstawy, by wysunąć takie zastrzeżenia)¹¹⁶.

Wypada tu jednak zwrócić uwagę na coś innego. Z lipskiego sporu jasno wynika, że młody Tidike doszedł już do kilku znaczących filozoficznych rezultatów: niższe formy ożywiające są „przypadłościami”, które wyłaniają się z uniwersalnego „Iona”, jakim jest materia pierwsza i wracają do niego. Materia ta jest podmiotem tych przemian, a w związku z tym substancją¹¹⁷. Wśród dusz jedynie dusza ludzka jest substancją i ona jest uniwersalna, czyli jedyna dla całego gatunku. Tym zasadom Tidike pozostał zawsze wierny. Takie same tezy spotkamy później w *Microcosmus*, w bardziej architektonicznych ramach, w literackiej postaci bardzo odległej od scholastycznej, przyjętej w lipskiej polemice, i z błogosławieństwem autorytetów innych niż samego Arystotelesa czy Melanchtona. Doktrynalna ciągłość, czasami dosłowna, między samoobroną z 1582 roku a *Microcosmus* występuje poza wszelką wątpliwością, tak samo jak ciągła bliskość myśli Tidikego z koncepcjami neoplatonizującymi.

Innymi słowy, bieg wydarzeń, czyli intelektualnej ewolucji Tidikego, można — jak sądzę — opisać następująco: gdańszczanin sformułował swoje młodzieńcze tezy na podstawie badań i interpretacji (trudno ustalić, w jakim stopniu samodzielnej) logiki scholastycznej, antycznej i średniowiecznej oraz XVI-wiecznego arystotelizmu uniwersyteckiego. Później włączył te poglądy do całościowej teorii filozoficznej, zainspirowanej kulturą, z jaką zetknął się podczas studiów medycznych

i osiemdziesiątych XVI wieku Johannes Cramer próbował — bez powodzenia — wprowadzić w Lipsku nauczanie oparte na metodzie Ramusa. Jeśli tak, należałoby uznać, że oskarżenia o kryptoramizm, jakie kierował wobec Tidikego, były obciążone hipokryzją. W każdym razie, spór o ramizm należy niewątpliwie do tła omawianej tu polemiki. Zob. J. S. Freedman, *The Diffusion of the Writings of Petrus Ramus in Central Europe, c. 1570–c. 1630*, „Renaissance Quarterly”, 46/1, 1993, s. 98–152, 139.

¹¹⁶ Cramer sugeruje, że w świetle logiczno-ontologicznych nauk Tidikego można podważyć dogmat Trójcy sformułowany w *Formula Concordiae* (DP, s. 70v–71r). Sam Tidike mówi wyraźnie, że jego oponentowi zależy na tym, by oddać go pod osąd Kolegium Teologicznego i tam oskarżyć o zbieżność jego poglądów z antytrynitaryzmem. Przedmiotem sporu było stwierdzenie Tidikego, że poszczególni ludzie nie różnią się *per essentialiam*, lecz *per numerum* (czyli czynnikami akcydentalnymi). Cramer uważa natomiast, że wspólna natura (*homousia*) przysługuje wyłącznie osobom boskim, a co za tym idzie, teza Tidikego implikuje jakieś teologiczne nowinki (s. 23r). Ciekawe, że w swojej replce (s. 69v) Tidike w zasadzie odwołuje się do nauki o „podwójnej prawdzie” (ustalenia z *Formula Concordiae* nie są dla filozofa wiążące), którą w późniejszym M sam neguje. Warto przypomnieć, że w czasie trwania tej dysputy *Formula Concordiae* stanowiła w Kürsachsen dokument kanoniczny i profesorowie teologii uniwersytetu lipskiego musieli się pod nią podpisywać. Obowiązywała zatem ortodoksja luterkańska, potępiająca wszelkie odchylenia w stronę „kalwinizmu” (w latach publikacji tej dysputy jednak sytuacja była już inna).

¹¹⁷ Należy podkreślić, że opis materii z DP („subiectum [...] in quo fieret illa mutatio seu vicissitudinaria introductio formarum; [...] medium quoddam [między formą odchodzącą i przychodzącą — D. F.], tanquam tertium; [materia — D. F.] deponit formam aquae accipiens speciem aeris”, DP, s. 33r) ewidentnie przypomina charakterystykę materii z *Timajosa* (49a i n.).

u Theodora Zwingera w Bazylei, a którą możemy nieco ogólnikowo określić mianem neoplatonizującej. Połączenie ich z tą ogólną teorią musiało się jednak odbyć stosunkowo naturalnie i spontanicznie, ponieważ są one w zasadzie zgodne albo z poglądami Platona (np. w przypadku materii), albo z platonizującym arystotelizmem (np. teza o substancjalności duszy ludzkiej). Wydaje się zatem, że jedyna istotna koncepcja Tidikego, która uległa pewnej ewolucji dotyczy natury i pochodzenia formy ciał ożywionych niższego rzędu. W lipskim sporze bowiem Tidike sprowadza je — zgodnie z wykładnią Aleksandra z Afrodyzji — do temperamentu, zaś w *Microcosmus* wyłaniają się one z duszy świata, do której wracają po zakończeniu cyklu biologicznego. Myślę, że pobyt w środowisku bazylijskim, zetknięcie z medycyną i filozofią paracelsjańską, lektura Ficina i Fernela oraz własne refleksje na temat skuteczności driakwi skłoniły Tidikego do zmiany poglądów w tej materii.

W każdym razie to, że Tidike w lipskiej dyspacie przedstawia swoje zdobycze filozoficzne jako nieskazitelnie arystotelesowskie i filipiańskie nie powinno nas zwieść. Sądzę, że ich podstawowy sens można zrozumieć wyłącznie w szerszym ujęciu, w kontekście struktury pojęciowej późniejszej i bardziej organicznej filozofii Tidikego, przedstawionej w *Microcosmus*.

Oczywiście, badając rozwój myśli tego ciekawego przedstawiciela filozofii szkolnej XVI i XVII wieku, można dojść do rozmaitych wniosków o ogólnym charakterze. Tutaj ograniczam się do tych, które w oparciu o przeprowadzone analizy wydają mi się bezsporne. Pierwszy dotyczy stosunku Tidikego do przeszłości, czyli dziedzictwa intelektualnego postmelanchtoniańskiej scholastyki. Widzieliśmy, jak na tym gruncie niemal spontanicznie powstała orientacja bliska nurtom neoplatońskim, zwykle uznawanym za obce intelektualnym prądom dominującym w niemieckich uczelniach tej epoki. Okazało się jednak, że jeszcze w drugiej połowie XVI wieku znalazło się tam miejsce dla pewnego filozoficznego eklektyzmu, skoro Tidike mógł sobie pozwolić na stwierdzenie, że jego doktryny, w gruncie rzeczy dosyć nowatorskie, mieszczą się nadal w ramach tradycyjnej filozofii¹¹⁸. W istocie jednak jego sytuacja w Lipsku była dosyć paradoksalna i kłopotliwa dla lokalnych władz. Wkrótce okazało się, że ramy tego eklektyzmu trzeba zawęzić. Tidike musiał odejść z uczelni i zadowolić się pracą w drugorzędnej placówce, jaką w porównaniu z Lipskiem niewątpliwie był Toruń. To już prowadzi nas do drugiej konkluzji, dotyczącej dalszych przemian intelektualnych. Wyjazd Tidikego z Lipska pokazuje, że droga, którą wkrótce miała podążać filozofia uniwersytecka, prowadzi w kierunku zupełnie innym niż neohermetyczne i neoplatońskie spekulacje, które Tidike zapowiada w polemice z Cramerem, a w pełni wyraża w *Microcosmus*. Fascynacja tematyką *harmonia mundi*

¹¹⁸ DP, s. 32r: „[wykład Tidikego o substancji i przypadłości — D. F.] est communis doctrina per tot saecula hactenus proposita in scholis universalibus et particularibus, ex doctrina Aristotelis, Philippi, in summa omnium, qui in philosophia mica, saltem salis, quod dici solet, sibi acquisiverunt”.

powraca, co prawda, w późniejszej kulturze barokowej i spotkamy ją ponownie np. u Gottfrieda Wilhelma Leibniza, oczywiście, na innym poziomie filozoficznych dociekań, ale Tidike sprawia wrażenie autora osamotnionego, dosyć oddalonego od żywotniejszych nurtów filozoficznych epoki. W pierwszych dekadach XVII wieku, kiedy on mozolnie przekopywał swoje źródła literackie w poszukiwaniu błyskotliwych korespondencji między poszczególnymi częściami kosmosu i spekulował na temat duszy świata oraz „metafizyki Księgi Wyjścia”, na niemieckich uczelniach studiowano logikę Giacoma Zabarelli i *Disputationes metaphysicae* Francisca Suareza. Powoli rodziła się nowa nauka — ontologia.

Summary

Although Franz Tidike (1554–1617) is not known to an average reader, he is undoubtedly a representative figure of late Renaissance culture. After studying in Leipzig and Basel, he spent the rest of his life in Toruń, working as a highly estimated schoolman and physician. Tidike's main literary achievement was the monumental *Microcosmus* (1617), a *summa* of his intellectual interests, and at the same time, a document about the leading trends in philosophy and medicine of the late 16th century. The article presents a genetic approach in order to explain Tidike's mature philosophical orientation, *viz.* Neoplatonism, actually a syncretistic attitude embracing Melanchtonian scholasticism, „humanistic medicine” as well as astrology and natural magic. The analysis of a philosophical polemic in which Tidike was entangled as a young teacher at the Leipzig University in the early 1580s shows that even at that time Tidike professed some of the main philosophical doctrines of his maturity (*e.g.*, substantiality of prime matter, accidentality of the form of living beings except man's, immortality of man's *mens*). On the one hand, their origin can be traced back to the logic of late scholastic and on the other — to the influence of Theodor Zwinger's teaching.