

Komentarz filozofa Symplicjusza  
do *Fizyki* Arystotelesa.  
Część pierwsza, księga Alpha\*  
[Wprowadzenie]

Wspomniawszy Arystotelesowy podział naturalnej części filozofii, łatwo rozpoznamy, co stanowi przedmiot *Fizyki*; skoro bowiem jest owa część filozofii doskonałością i dopełnieniem (*teleiosis*) duszy (podobnie jak wiedza medyczna — ciała<sup>1</sup>), do duszy zaś należy tak to, co rozumne, jak i to, co nierozumne, przy czym do rozumnego przynależy zarówno to, co współdziała z nierozumem (to jest choćby ten umysł, który nazywamy umysłem w możności), jak również to, co odeń oddzielne (to jest umysł w akcji)<sup>2</sup>, a dwojaka jest [przy tym] władza każdej duszy (jedna pożądliva, druga poznawcza)<sup>3</sup>, to, co udoskonala element pożądlivy, a co [jest] w nierozumie i w umyśle owym w możności, który współdziała z nierozumnymi pragnieniami, to otóż wszystko nazywają perypatetycy praktycznym — zajmuje się to działaniami rzeczywistymi, zaś celem jest dlań wybór i pozyskanie (*teuxis*) dobra. To znowu, co poznawcze i co dokonuje oglądu w ogólności [nie zaś w szczegól] (*koinos theoretikon*), ma za cel prawdę.

Co do dopełniania [duszy] przez poznanie [właściwe dla] tego umysłu, który jest w możności, a które to poznanie przy pomocy postrzegania zmysłowego i mocy wyobrażenia powstaje (*kategeinomene*) w odniesieniu do form, które są w materii

---

\* Przekład i komentarz powstały w ramach projektu finansowanego z badań statutowych UKSW. Za podstawę przekładu przyjęto tekst: H. Diels, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, IX, Berlin 1882, 3, 1–8, 30.

<sup>1</sup> Na temat filozofii jako *teleiosis psyches* patrz choćby Ammoniosa wstęp do *Isagogi* Porfriusza (*In Isag.* 11, 18–19: „ὁ οὖν φιλόσοφος πάντα τὰ τῆς ψυχῆς μέρη βούλεται κοσμήσει καὶ εἰς τελείωσιν ἀγαγεῖν” [..filozof pragnie doprowadzić do ładu i pełni wszystkie części duszy” — J.K.]).

<sup>2</sup> Odnośnie rozróżnień dotyczących umysłu w możności (*ho dynamei nous*) i umysłu w akcji (*ho energeia nous*) w myśli neoplatońskiej por. (Ps.) Simplicius, *In de anima*, 217–248, ale również Themistius, *Paraphr. in de anima*, 6, 98–116; (Ps.) Philoponus, *In de anima III*, s. 516–551.

<sup>3</sup> Por. Philoponus, *In de anima*, proem, 1, 9–10: „W pierwszej kolejności władze duszy dzieli się na dwa [rodzaje]: otóż jedne są rozumne, inne nierozumne” — J.K.

i od niej [pozostają] nierozdzielne (*achorista*), to otóż dociekanie nazywają fizycznym [to jest naturalnym], a to dlatego, że takich przedmiotów dotyczy *physis* [to jest natura] i w nich jest dowiednie obecna (*apodeiknytai*). Co znów do form, które całkowicie są od materii oddzielne i co do czystej aktywności umysłu w akcie, a także co do [aktywności] umysłu w możności, która ku tamtej umysłu w akcie się pospołu podnosi, tę właśnie [aktywność] nazwali teologią, pierwszą filozofią i metafizyką — znajduje się ona mianowicie poza tym, co fizyczne, a więc poza tym, co naturalne. Wreszcie to, co dotyczy po części przedmiotów od materii rozdzielnych, po części zaś nierozdzielnych względem tejże [materii] form, to nazwali matematyką i [dociekaniem] o duszy — substancję bowiem [2] matematyczną uznają za pośrednią, jako że w tym, co ogólne, zachowuje rozdzielność od materii, w tym zaś, co niestałe i partykularne (*diastaton kai diakekrimenon*), zachowuje nierozdzielność<sup>4</sup>. Podobnie rozumują co do duszy: ze względu na postrzeganie zmysłowe, moc wyobrażania i umysł w możności wiele ma ona z tego, co zanurzone w materii, ze względu jednak na umysł w akcie, co do którego dowodzi Arystoteles, że jest samym szczytem duszy, twierdzą (nawet jeśli sprzeciwia się temu Aleksander<sup>5</sup>), że posiada coś, co jest od materii oddzielne<sup>6</sup>. Inne jednak części [filozofii] w stosownych dziełach znajdują staranniejsze niż tu rozróżnienie.

Jeśli chodzi o wykład fizyki, jeden dotyczy zasad wszystkich bytów naturalnych jako naturalnych, to jest jako cielesnych, i tego, co z konieczności jest konsekwencją owych zasad, inne zaś tych [bytów], które z tych zasad [powstają]. Skoro zaś jedno z nich są proste, inne znów złożone, o tych pierwszych naucza w traktacie *O niebie* — w dwu pierwszych księgach mówi tam o piątej substancji, a więc o tym, co we właściwym sensie jest niebem, w dodatku do innych rzeczy dowodząc jej wieczności, w pozostałych znów dwu o czterech elementach podksiężycowych: o ile są zatem proste oraz takie same i o ile poruszają się ruchami prostymi, o tyle zostały tam omówione (*pareilemmenon*). Sądzę przy tym, że lepiej w ten sposób rzecz przedstawić niż tak, jak to czyni Aleksander, który utrzymuje, jakoby traktat *O niebie* mówił o wiecznym, poruszającym się ruchem po okręgu [bycie] i jeszcze o wszelkim w ogólności naturalnym ciele, to jest o świecie<sup>7</sup>. On sam zgadza się

<sup>4</sup> Na temat pośredniego statusu bytów matematycznych patrz Proclus, *In Eucl. I*, proem, 3–4; por. również G.W. Morrow, *Proclus' A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, Princeton 1992, s. lvii–lix; I. Mueller, *Foreword*, [w:] *ibidem*, s. xvii–xix.

<sup>5</sup> W opinii Aleksandra dusza, rozumiana przezeń ściśle jako forma ciała, jest jako taka (a zatem również jej władza rozumna) nieoddzielna od ciała — pogładowi temu daje Aleksander wyraz przede wszystkim w *De anima*. Pogląd ten stanowi przyczynę częstych ataków ze strony filozofów neoplatonistów, por. choćby Philoponus, *In de anima*, proem. 10, 2–3 *et alius*, czy (Ps.) Simplicius, *In de anima*, 101, 18–32 *et alius*.

<sup>6</sup> Widać to wyraźnie nawet we wstępie do komentarza *O duszy* autorstwa Filopona (*In de anima*, proem pas.); na temat natury duszy i umysłu w późnym neoplatonizmie por. H.J. Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. Interpretations of the „De anima”*, Ithaca 1996, s. 93–112, 151–170.

<sup>7</sup> Odnośna dyskusja z Aleksandrem zajmuje pokaźną część wstępu do komentarza do traktatu *O niebie* (*In de caelo*, 1–9), w którym to wstępie interpretacji Afrodyzyczyka przeciwstawia Symplicjusz powtórzoną tutaj interpretację Jamblicha; na temat samej polemiki patrz H. Baltussen, *Philosophy and Exegesis in Simplicius. The Methodology of a Commentator*, London 2008, s. 129–131. Powtórzenie, nawet skrótowe, odnośnej dyskusji w obecnym kontekście wydaje się potwierdzać tak wagę samego problemu, jak i znaczenie dorobku Aleksandra w rozwoju myśli egzegetycznej.

zresztą co do tego, że traktat ten jest o [byciu] naturalnym jako naturalnym, niemniej i ciało złożone jest ciałem naturalnym, a *O niebie* brak jakiegokolwiek wywodu o takim. Mowa w nim jedynie o ciałach prostych, na co zresztą sam w księdze trzeciej jasno wskazuje Arystoteles, stwierdzając: „Mówiliśmy już o pierwszym elemencie i jego naturalnych cechach; powiedzieliśmy, że jest niezrodzony i niezniszczalny. Pozostają nam do omówienia dwa inne”<sup>8</sup>. Dwoma innymi nazywa tu dwa połączenia czterech elementów przez dwie formy ruchu, które zachodzą czy to ku centrum, czy od centrum, elementami zaś [ciała] proste. Skoro zatem wszystkie [ciała] złożone powstały i są zniszczalne, z prostych natomiast jedne są wieczne, inne znów powstają i giną, o wiecznych mówi w pierwszych księgach *O niebie*, o powstałych natomiast i podlegających zniszczeniu ciałach prostych w trzeciej i czwartej księdze tego dzieła. Chcąc znów mówić o pozostałych, najpierw spisał dwie księgi *O powstawaniu i ginięciu*, wykładając, co pospołu przypada (*koinos akolouthounta*) tym [ciałom], które podlegają narodzinom i ginięciu, [3] jako takim. Pozostałe zagadnienia rozważa w innych księgach: w *Meteorologicie* uczy o tym, co powstaje przez złożenie w położonej bezpośrednio ponad nami okolicy, skoro zaś w naszym otoczeniu jedne ciała są obdarzone duszą, inne jej nie mają, w traktacie *O metalach* uczy o tym, co bez duszy. Z obdarzonych znów duszą jedne są zwierzętami, inne roślinami, inne zaś jeszcze klasyfikujemy jako *dzoophyta*<sup>9</sup> — o zwierzętach zatem rozprawiali [arystotelicy] w rozmaitych traktatach, niekiedy w sposób ogólny, jak w *Zoologii*, kiedy indziej znów dla wyjaśnienia rozmaitych przyczyn, jak w traktatach *O rodzeniu się*, *O poruszaniu się*, *O częściach zwierząt* czy znów w *O śnie* i podobnych. Nie inaczej i o roślinach wedle dwojakiej wykładali metody. Taki jest zatem podział naturalnej części filozofii wedle perypatetyków, gdyby chcieć go pokrótce przedstawić.

Celem analizowanego tu pisma jest rozważanie tego, co wspólnie przypada wszystkim obiektom naturalnym, na ile są one naturalne, to znaczy na ile są cielesne: wszystkim zaś wspólne są zasady i to, co im towarzyszy. Zasadami znów są przyczyny w sensie właściwym ale też współprzyczyny (*synaitia*) — przyczynami zaś są wedle nich to, co sprawcze, a także to, co celowe, do nich zaś dołącza forma, materia i generalnie elementy. Do przyczyn dodaje Platon przyczynę-wzorzec, do tego zaś, co się przyczynia, narzędzie<sup>10</sup>. Sam też [Arystoteles] natychmiast wskazuje, że traktat dotyczy tego, co wspólnie jest podstawą wszystkich obiektów naturalnych, mówiąc, że i koniecznym wstępem dla badacza natury jest „w pierwszej kolejności rozgraniczyć to, co zasad dotyczy”. Akcentuje to również na początku księgi trzeciej, mówiąc: „jasne więc, że musimy zbadać te zagadnienia i dowiedzieć

<sup>8</sup> Arystoteles, *De caelo*, 298b 6–8, tłum. P. Siwek.

<sup>9</sup> *Dzoophyta* — istoty posiadające dusze zmysłową (a przynajmniej jej niższe instancje, takie jak dotyk), ale z uwagi na brak zdolności poruszania się w przestrzeni łatwo kojarzone z roślinami, przykładowo ukwiały.

<sup>10</sup> Testimonium Proklosa wiąże obydwie wymienione tu typy przyczyny z myślą Ksenokratesa: o przyczynie-wzorcu czytamy w: *In Parm.*, 88; o przyczynie-narzędziu w: *In Parm.*, 74, gdzie wymienia się ją jako *synaition*, a więc przyczynę wspomagającą, obok przyczyn materialnej i formalnej. Przyczynę-wzorzec jako standardowy element nauki platońskiej wymienia Seneka (*Ep.*, 65, 7 nn.).

się o nich wszystkiego nie tylko ze względów wyżej podanych, lecz również z uwagi na to, że wspomniane atrybuty są powszechne i wspólne wszystkim rzeczom stanowiącym przedmiot naszej nauki. Zbadanie szczegółowych własności będzie przeprowadzone po zbadaniu wspólnych własności”<sup>11</sup>. Skoro zaś natura, będąc bezpośrednio (*prosechos*) jakoś przyczyną sprawczą, pokazana zostanie jako zasada ruchu, a wszelkie ciało naturalne, o ile jest, ma zasadę ruchu w sobie, wykład o ruchu będzie dla badacza natury konieczny. Skoro zaś to, co w ruchu, odmierzone jest wedle ruchu przez czas, oraz skoro jest ciałem, jest w [jakimś] miejscu, musi też rozprawić o czasie i miejscu. Skoro znów ciało, miejsce, czas i ruch są ciągłe, filozof musi rozprawić o ciągłości. One więc towarzyszą zasadom naturalnym. A dołączając [do odnośnych rozważań] dociekania o nieskończonym i próżni — o tym pierwszym, ponieważ jest konieczne, by ciała naturalne, ruch, miejsce i czas, które wszystkie są ciągłe [4] i mają rozmiar, albo ulegają podziałowi w nieskończoność, albo były nieskończone lub ograniczone, albo wreszcie, by z jednej strony przysługiwała im nieskończoność, z innej jednak ograniczenie. Skoro zaś zdało się niektórym, że miejsce jest jakimś pustym, pozbawionym ciała rozmiarem, to [Arystoteles] do tego o miejscu dołącza również wywód o próżni; [dołącza go] również dlatego, że niektórzy — i to wcale nie trzeciorzędni — badacze natury, stawiali próżnię w miejscu zasady<sup>12</sup>. Tego zatem dotyczy temat *Fizyki*, a wszystkie one albo stanowią podstawę wszystkich bytów naturalnych, albo nie stanowią, ale sprawiają takie wrażenie.

Przyczyny, dla których księga nosi taki, a nie inny tytuł [to jest *Wykłady fizyczne*], wydają się jasne. Mowa bowiem o tym, co przypada wspólnie wszystkim bytom naturalnym, na ile są one naturalnymi — wywód zatem, który o tym uczy, ogólne otrzymał określenie *fizyczny, wykłady* zaś jako że, przeznaczony będąc do wysłuchania przez innych, ma na względzie dokładność. Adrastos<sup>13</sup> znowu podaje w *Porządku pism Arystotelesa*, że niektórzy opatrywali ten traktat tytułem *O zasadach*, inni zaś *Wykład fizyczny*, jeszcze zaś inni pierwsze pięć ksiąg nazywali *O zasadach*, pozostałe zaś dwie *O ruchu*<sup>14</sup>. W ten też sposób wielokrotnie wspomina o nich, jak się zdaje, sam Arystoteles.

Badania przyrodnicze znajdują zastosowanie nie tylko odnośnie tego, co dotyczy naszego życia, i nie tylko dlatego [są użyteczne], że dostarczają reguł medycyny czy mechaniki albo że inne wspomagają sztuki (każda z nich bowiem musi mieć baczenie na naturę, a także na wynikające z tejsze różnice w podległej jej

<sup>11</sup> Arystoteles, *Phys.*, 200b 21–25, tłum. K. Leśniak.

<sup>12</sup> Rzecz ciekawa, stanowisko względem próżni stanowi jedno z kryteriów podziału filozofii w *Quod animi mores*, 5 (785, 3–6) Klaudiusza Galena: „dwie są sekty filozoficzne wedle najpierwszego podziału (jedni mianowicie uważają, że jednolita jest substancja cała kosmosu, drudzy, że rozrywa ją przymieszka próżni)” — J.K.

<sup>13</sup> Adrastos z Afrodyzji, perypatetyk z II wieku n.e., autor nie tylko traktatu *O porządku dzieł Arystotelesa*, ale również pism egzegetycznych na temat *Kategorii*, Platońskiego *Timajosa*, znawca harmoniki; na jego pisma (niestety niezachowane) powołują się m.in. Porfiriusz, Theon ze Smyrny, Symplicjusz i Achilles Tacjusz.

<sup>14</sup> Nie jest to jedyny raz, kiedy odwołuje się Symplicjusz do świadectwa Adrastososa — ten ostatni pojawia się również w rozważaniach nad tytułem *Kategorii* (*In Cat.*, 18, 16–21).

materii); nie dlatego też, że dopełniają tę formę duszy, która jest w nas złożona, do rozpoznania [zjawisk i obiektów] naturalnych w taki sam sposób jak badania nad naturą boską dopełniają tę, która jest rozumna (*noeron*) i najwyższa, ale dlatego, że w największym stopniu przyczyniają się do innych doskonałości duszy. Fizyka dotyka mianowicie również cnót praktycznych, a więc sprawiedliwości, a to o tyle, o ile ukazuje, w jaki sposób elementy i części wszechcałości są podobne (*eikonta*) jedne do drugich i jak miłują swoje ustawienie, zachowując równość geometryczną, unikając przez to zawłaszczania; z kolei dotyka umiarkowania, ukazując [prawdziwą] naturę rozkoszy, a mianowicie, że przesłanką tejże nie jest żadne dobro, co zaś do następstwa, to choć wydaje się nagle i godne wyboru, to jednak w znacznym stopniu mieszane jest (*synanakekratai*) z tym, co naturze przeciwne. Samo zainteresowanie obserwacją naturalną łatwo odwraca duszę od cielesnych rozkoszy i lęku o to, co zewnętrzne — z tego rodzi się umiarkowanie, sprawiedliwość i życzliwość w kontaktach. Nie inaczej też odważny będzie człowiek, który z nauki o naturze wziął rozpoznanie, że ani nasze żywe ciało, które zdolne jest do postrzegania, nie jest częścią [wszech]całości, ani nasze życie nie jest miarą czasu tej ostatniej, i że za wszystkim, co powstało, iść musi zniszczenie, to zaś jest rozkładem na elementy proste i oddaniem części właściwym im całościom, odnowieniem tego, co uległo starości, nabraniem siły przez to, co znużone. Niszczenie (czy to obecne, czy po kilku latach) nie może mieć żadnej relacji względem rozpoznanej nieograniczoności czasu. I jeśli tylko, pojmując rozdzielną zwierzchność duszy, zwróci ją [człowiek] ku przychodzącym od ciała troskom, rychło w pełni umiłuje śmierć<sup>15</sup>. Czy ten zaś, kto w ten sposób nastawiony jest do śmierci, ulęknie się kogoś z owych tak zwanych nieszczęść? Stąd też [poznanie spraw naturalnych] jest przyczyną sprawczą rozważań, która wiele ma wspólnego względem poznawczych mocy duszy. Daje też światu mężów wielkodusznych i wielkiego umysłu, przekonując, że nic człowieczego nie można uznawać za wielkie, a sprawiając nadto, że ci, którzy zadowolają się niewieloma rzeczami, chętnie dzielą się tym, co mają, a od innych nic nie potrzebują i w konsekwencji czynią ich wolnymi. Największym zaś płynącym z niej dobrem jest to, że stanowi najpiękniejszą drogę do poznania substancji duszy, oglądu oddzielnych i boskich form, co ukazuje również sam Platon, podążając od ruchów naturalnych ku odnalezieniu samoporuszalnej substancji oraz umysłowej (*noera*) i boskiej hipostazy, a nie inaczej Arystoteles w obecnym traktacie, kiedy z wiecznego ruchu po okręgu dowodzi nieporuszonej przyczyny wszelkiego ruchu. Nadto bojaźń i podziw [odczuwane] względem boskiej zwierzchności w największym stopniu rozplamieniają [człowieka], łatwo otwierając oczy na cud i wspaniałość instancji sprawczej przez wzgląd na uważne rozpoznanie tego, co przezeń wytwo-

<sup>15</sup> Widać tu cień sławnej, derywowanej z Platońskiego *Fedona* definicji filozofii jako ćwiczenia w śmierci (*melete thanatou*): definicję ową powtarzają nie tylko komentarze do *Fedona* jako takiego: pojawia się ona prominentnie w komentarzach do dzieła otwierających filozoficzną edukację potencjalnego neoplatonika, a mianowicie we wstępach rozpoczynających egzegezę Porfiruszowej *Isagogi* (por. przykładowo: Ammonius, *In Isag.*, 4, 15–16: „Ἔστι δὲ καὶ ἄλλος ὁρισμὸς ἐκ τοῦ τέλους ὁ λέγων »φιλοσοφία ἐστὶ μελέτη θανάτου«”).

rzony. Zadziwieniu temu towarzyszą współodczuwanie (*sympatheia*) z bogiem, ufność i nieomylna nadzieja. Dlatego właśnie należy trudzić się badaniem natury. Skoro zaś tak przydatna jest nauka o naturze, zasadnie przydatne będzie i obecne dzieło, które poucza nas o zasadach całego badania natury; niemożliwe jest, by bez tych zasad posiadać wiedzę o świecie naturalnym, na co zresztą sam wskazuje Arystoteles, ledwie zaczawszy traktat — mówi mianowicie: „wtedy bowiem sądzimy, żeśmy daną rzecz poznali, gdyśmy wykryli pierwsze jej przyczyny i pierwsze zasady aż do ostatecznych elementów” (184a).

Jeśli znów chcemy mówić o umiejscowieniu dzieła [pośród pism Arystotelesa], a mianowicie, że jest ono pierwszym z wszystkich traktatów o naturze, jako że wyjaśnia zasady naturalne, to fakt ten jest niezaprzeczalnie następstwem wyłożonych już przyczyn — po pismach etycznych, które na celu mają poprawę naszego charakteru, a także po pismach logicznych, które ćwiczą w nas zdolność osądu, trzeba zabrać się za pisma z dziedziny badań przyrodniczych.

Nad tym z kolei, że jest to autentyczny traktat Arystotelesa, nie trzeba się zbyt- nio rozwodzić — autorstwo jest bezsporne. Sam autor wspomina o nim w wielu niepodważalnej autentyczności pismach, a pamiętają o nim również najszacowniejsi z jego uczniów i wszyscy filozofowie tej szkoły — niektórzy też sporządzili zeń wy- ciągi i skróty.

Skoro całe pismo można podzielić dwojako, Adrastos mówi, że pierwsze pięć ksiąg jest o wszystkich zasadach naturalnych, ich konsekwencjach, i o tym, co do- tyczy badania, zaś od księgi szóstej zaczyna wykład o ruchu i w trzech księgach przekazuje wszelkie (*pantodapa*) dotyczące go przyrodnicze teorematy. Dlatego też ma w zwyczaju nazywać pierwsze pięć ksiąg *O zasadach*, a pozostałe *O ru- chu*. Poucza zaś Arystoteles w księdze pierwszej rozprawy *O zasadach* o współ- przyczynach (*synaitia*), to jest o materii, formie i stanowiącym przeciwieństwo formy braku, w drugiej o przyczynie bezpośrednio sprawczej, którą identyfikuje z naturą, a także o przyczynie celowej. Skoro zaś są i inne przyczyny, które wydają się sprawcze, a mające taką właściwość tylko akcydentalnie, jak los (*ty- che*) czy samorzutność (*automaton*), ich rozróżnienia (*diorismon*) nie pozostawił bez starannej analizy. Zdefiniowawszy naturę jako przyczynę ruchu i generalnie przyjąwszy, że to, co naturalne charakteryzuje ruch, w księdze trzeciej wyklada, czym jest ruch w ogólności (*he koine*) i wszystkie po kolei jego formy; skoro zaś ruch naturalny jest ciągły, ciągłość zaś jest nieskończenie podzielna, rozprawia tu o ciągłości i nieskończoności. Ciała znów naturalne mają [jakieś] położenie — potrzebują zatem miejsca, w którym by były i w którym zachodziłby ich ruch — dlatego też w księdze czwartej rozważa problem miejsca. Skoro zaś niektórzy przyjmują jakąś pustą przestrzeń (*diastema*) i umieszczają próżnię w miejscu zasady, stosownie podnosi również zagadnienia dotyczące próżni. A ponieważ wszelki ruch mierzony jest czasem, konieczne jest, by badacz natury poświęcił nieco uwagi temu drugiemu — w ten sposób zatem opisana została zawartość księgi czwartej. W piątej znów starannie rozróżnia między ruchem (*kinesis*) a in- nymi zmianami (*metabolai*), definiuje przeciwieństwo wzajemne ruchu, a także przeciwieństwo spoczynku względem ruchu, różnice w spoczynku, i opisuje jeden ruch, który jest w czasie.



W kilku jeszcze słowach powiem o języku<sup>16</sup>. Z tych bowiem, którzy przed Platonem oddawali się filozofowaniu, kiedy to po [ogólnym] kataklizmie i urzędzeniu tego, co niezbędne, powstawała filozofia w Grecji, zwolennicy Talesa, Anaksyman dra i im podobnych, poszukując przyczyn tego, co z natury powstaje, rozpoczęli jakby od dołu, przyjmując zasady materialne i elementarne, a wskazywali je przy tym, nie wprowadzając rozróżnienia, przyjmując, że są zasadami wszystkich [bez wyjątku] bytów. [7] Z kolei Ksenofanes z Kolofonu, jego uczeń Parmenides i pitagorejczycy pozostawili znów filozofię doskonałą, jeśli idzie o to, co naturalne, i o to, co ponad naturą, niemniej jednak zagadkową. Anaksagoras z Klazomene za przyczynę sprawczą uznał umysł, ale w niewielkim tylko stopniu użył go w swoich aitiologiach — zwraca na to uwagę Sokrates w *Fedonie*<sup>17</sup>. A jednak nie jest to nic bezsensownego — zarówno sam Timajos, jak i ten, którego Platon wprowadza<sup>18</sup>, uznali umysł za przyczynę sprawczą, wzorcową i celową tego, co powstaje, choć wykład przyczyn cielesnych oparli na płaszczyznach, kształtach i generalnie na naturze elementów. Nadto Platon, jaśniejszymi czyniąc poglądy pitagorejczyków i eleatów, zasadnie się rozwódził nad tym, co ponad naturą, aczkolwiek dla [bytów] naturalnych i zrodzonych wydzielił zasady elementarne, rozdzielając je od innych, i jako pierwszy nazwał takie zasady elementami, jak to opowiada Eudemos<sup>19</sup>. Ten również Platon, doznawszy oglądu, wyróżnił przyczynę sprawczą, celową i w dodatku do tego paradygmatyczną, to jest idee. Używając tych samych pojęć, Arystoteles wynalazł później materię, a także formę; jako przyczynę sprawczą ustanowił umysł, jako zaś przyczynę celową jego dobroć, dla której wszystko, co postrzegalne, uległo upodobnieniu do tego, co umysłowe<sup>20</sup>. Arystoteles różnił się zaś od tych badaczy natury, którzy poprzedzali Platona, nie tylko wiedzą o przyczynie sprawczej, ale również tym, że przyczyny naturalne postrzegał w kontekście elementów. Tamci bowiem albo homoiomery, albo jeden czy więcej, czy wszystkie nawet z czterech elementów postulowali, albo dochodzili do ciał niepodzielnych<sup>21</sup>,

<sup>16</sup> Rozpoczyna się w tym miejscu coś w rodzaju historycznego rysu przedmiotowej debaty — podobne ekskursy wydają się charakterystyczne dla wstępów Symplicjusza — tak, przykładowo, wstęp do komentarza do *Kategorii* rozpoczyna się od krótkiego przedstawienia wcześniejszych wysiłków egzegetycznych w podziale na typy komentarza (*In Cat.*, 1, 8-2, 29; na ten temat por. I. Hadot, [w:] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories I: introduction, première partie* (p. 1-9.3 *Kalbfeisch*); Ph. Hoffmann (trad.) (*avec la collab. de I. et P. Hadot*), I. Hadot (*comm. et notes*), Leiden 1990, s. 3-8 *notae*.

<sup>17</sup> Plato, *Phaedo*, 97b nn.

<sup>18</sup> A więc Timajos z Lokroi i jego literacki odpowiednik w eponimicznym dialogu Platona (przypomnieć w tym miejscu należy, że w myśli neoplatońskiej postaci kolejnych dialogów są nie tylko postaciami historycznymi, ale również — stosownie do zamierzenia Platona — pełnią określoną funkcję symboliczną, organizując niejako wewnętrzną dynamikę danego dialogu, reprezentując kolejne poziomy rozwoju intelektualnego, wiedzy etc.; ilustracji dostarcza tu choćby Olimpiodora egzegeza Gorgiasza, rozpoczynająca się od rozważań na temat pojawiających się w dialogu postaci [*In Gorg.*, proem, *passim*]).

<sup>19</sup> Eudemos z Rodos (fl. ante 300 p.n.e.), uczeń Arystotelesa, przyjaciel Teofrasta, historyk matematyki i astronomii, wydawca pism Arystotelesa (przede wszystkim *Etyki Eudemejskiej*).

<sup>20</sup> Por. Arystoteles, *Metaph.*, A (XII), 1072b-1076a.

<sup>21</sup> Nawiązanie do doksograficznego przedstawienia poglądów presokratyków w pierwszej księdze *Metafizyki*.

on zaś tak homoiomery, jak i cztery elementy wyróżnił, samą zaś cielesną naturę podzielił na materię i formę, jak przed nim Platon, przed Platonem zaś pitagorejczyk Timajos, bezpośrednim [tworzywem] czyniąc cztery elementy, przed nimi zaś figury płaskie, pierwszymi zaś elementarnymi (*stoicheiodeis*) zasadami materię i formę<sup>22</sup>. Arystoteles różnił się jednak tak od Platona, jak i od wszystkich [uczonych] przed nim: oni dyskutowali o fenomenach fizycznych [pojmwanych] albo jako wszystkie byty (jak niektórzy przed Platonem), albo jako wszechświat i części wszechświata, kiedy w odniesieniu do wszechświata podejmowano badanie bytów, które się tam znajdują (tak czynił Platon i niektórzy jego poprzednicy), Arystoteles natomiast wyróżnił miejsce, jakie byty naturalne mają w porządku substancji, i uczy o ciele naturalnym jako takim tak, jakby nie było wszechświata<sup>23</sup>. Wykazał też, że w elementach brak jest czym innym niż materia; tymczasem Platon [8] definiował tenże brak jako materię lub coś, co przez wzgląd na materię (*kata hylen*)<sup>24</sup>. Podczas kiedy inni pomijali przyczynę sprawczą, Anaksagoras zaś i Platon (a można tym samym powiedzieć pitagorejczycy) uznawali za tę przyczynę rozum, on, szukając bezpośredniej przyczyny sprawczej, orzekł, że dla tego, co z natury, jest nią sama natura, którą Platon ustawił w [porządku] instrumentalnym, jako poruszaną przez coś, ale poruszającą inne. Również Arystoteles nie pozostał przy naturze jako [przyczynie] pierwszej i w ścisłym sensie sprawczej, ale wniósł się ku nieporuszonej i wszystko poruszającej przyczynie, a pod koniec obecnego traktatu uzależnił od niej wszystkie poruszane obiekty<sup>25</sup>. Uczony ów różnił się od poprzedników również formą badania przyrody — otóż przydając wywodom precyzji, zagadki tamtych przeobraził w to, co jasne. Od samego Platona różnił go znów fakt, że jaśniejsza jest u niego sekwencja sylogizmów i że stara się, by początków dowodu szukać w postrzeżeniach i oczywistych mniemaniach, generalnie zaś od wszystkich tym, że starannie, w najdrobniejszych szczegółach dopracowuje wszystkie części badań naturalnych.

Skoro pisma Stagiryty dzielą się na egzoteryczne, wśród których mamy narracyjne, dialogiczne i generalnie takie, w których brak troski o pełną dokładność, oraz akroamatyczne, do których należy również obecny traktat<sup>26</sup>, w tych ostatnich

<sup>22</sup> Symplicjusz nie precyzuje, czy idzie o poglądy wyłożone w Platońskim *Timajosie* (53c–61c), czy też o tekst traktatu Timajosa z Lokroi.

<sup>23</sup> Innymi słowy, ciało naturalne (*soma physikon*) stanowi właściwy przedmiot zainteresowania Arystotelesa w *Fizyce*; pozostali filozofowie zajmowali się ciałem naturalnym jedynie przygodnie, przy okazji refleksji metafizycznej lub kosmologicznej.

<sup>24</sup> Aluzja do *Timajosa* 51a i sformułowanych tamże tez na temat bezjakościowej, niepojmowalnej *hyle*; w późniejszej egzegezie passus ten staje się podstawą dla konstatacji o negatywnej naturze materii (por. przykładowo U. Bianchi, *Plutarch und der Dualismus*, [w:] *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, W. Haase (hrsg.), Bd. II 36,1, Berlin-New York 1987, s. 350–365). Materia, jako absolutna wielość, to, co maksymalnie oddalone od Jedni, jest czystą *steresis* dla Plotyna (*Enn.* I 8, II 4, III 2, 5, *et aliis*). Na temat problemów z materią i jej pojmowaniem w myśli neoplatońskiej por. przykładowo G. Van Riel, *Horizontalism or Verticalism? Proclus vs Plotinus on the Procession of Matter*, „Phronesis” 46 (2001), s. 129–153; D. Nikulin, *The One and the Many in Plotinus*, „Hermes” 126 (1998), s. 326–340.

<sup>25</sup> Por. Arystoteles, *Phys.*, VIII 6 (258b–260a), aczkolwiek możliwe, że Symplicjusz odwołuje się tu do końcowego rozdziału dzieła, tj. VIII 10 (266a–267b).

<sup>26</sup> Podział ten nieco szerzej omawiano w ogólnym omówieniu dorobku Arystotelesa we wstępie do egzegezy *Kategorii* — por. choćby Ammonios, *In Cat.*, proem. 3–4: „Jedne z nich są ogólne, inne



posłużył się niejasnością z zamiarem takiego zniechęcenia lekkoduchów, by mieli oni wrażenie, że nawet nie zostało to napisane. Stąd też, kiedy Aleksander po zajęciu Persji napisał doń: „Aleksander pozdrawia Arystotelesa. Niesłusznie uczyłeś, publikując swoje wykłady. Czym bowiem będziemy się różnili od innych, jeśli nauki, które nas wychowały, będą upublicznione? Zaiste, wolałbym odróżnić się od innych raczej doświadczeniem względem tego, co dobre, niż samą tylko potęgą”, odpowiedział: „Arystoteles pozdrawia króla Aleksandra. Pisałeś do mnie o wykładach, wyrażając opinię, że należy je trzymać w tajemnicy. Wiedz zatem, że zostały one upowszechnione, jednocześnie jednak pozostają nieupowszechnione. Zrozumieją je mianowicie ci tylko, którzy mnie wcześniej słuchali<sup>27</sup>. Bądź zdrów”.

szczegółowe, inne jeszcze gdzieś pośrodku, między szczegółowymi a ogólnymi; szczegółowe są te, które do kogoś indywidualnie napisał, jak listy i im podobne, ogólne te, w których bada naturę rzeczy, jak choćby *O duszy*, *O powstawaniu i ginieciu* czy *O niebie*. Pośrednie są pisma historyczne, jak napisane przezeń *Ustroje polityczne* w liczbie dwustu pięćdziesięciu, których ani indywidualnie do kogoś nie kierował, ani nie są one ogólne (ustrój polityczny Ateńczyków czy inny nie może być ogólny). Napisał je, by potomni, kiedy się na nie natkną, mogli rozemnać, w czym się [przodkowie] dobrze, w czym zaś źle rządzą, i by jedno mogli naśladować, unikać drugiego, w ten sposób korzyść odnosząc. Pożegnajmy jednak te szczegółowe i pośrednie: pisma ogólne dzielą się na syntezy i notatki: notatkami nazywamy te, w których opisuje się jedynie kwestie główne. Trzeba też wiedzieć, że jeśli dawniej ktoś postanowił coś spisać, opisywał wedle głównych punktów zebrane ze sobą indywidualne znaleziska, wiele przy tym biorąc ze starszych ksiąg, by dodatkowo wzmocnić to, co słuszne, co zaś nie, obalić; dopiero później, narzucając sobie pewien porządek, a także upiększając wyszukany słownictwem i wywężonym adresem, układali pisma syntentyczne. Stosownie, te ostatnie różnią się od notatek porządkiem i wdziękiem objaśnień. Co znów do tych drugich, to jest notatek, jedne są monotematyczne, kiedy jeden bada problem, inne wiele mają tematów, jeśli kilku kwestii docieka. Z dzieł znów systematycznych jedne ujęto w formę dialogu, tak jakby dramatycznie skonstruowane, przy pomocy pytań i odpowiedzi większej liczby postaci. Inne znów zostały tak jakby od siebie we własnej napisane osobie. Tworzy dialogiczne nazywamy egzoterycznymi [wyr. — J.K.], te znów we własnej napisane osobie aksjomatycznymi lub akroamatycznymi — warto też zapytać, dlaczego otrzymały takie nazwy. Niektórzy zatem twierdzą, że dialogiczne nazwano egzoterycznymi, ponieważ nie ukazują w nich własnego zamierzenia wprost, ale buduje wywody jakby wedle innych postaci. To wyjaśnienie nie jest jednak prawdziwe. Nazwano je tak bowiem, ponieważ zostały napisane dla tych, którzy rozumieją jedynie po wierzchu, sam filozof używa w nich przystępniejszego stylu (*phrasin*), zaś wykorzystane dowody mniej są ściśle, będąc raczej wiarygodne na mocy oczywistości [wyr. — J.K.]. Akroamatyczne [otrzymały znów nazwę] od tego, że winien ich wysłuchać zacny i prawdziwy (*spoudaios kai to onti gnesios*) miłośnik filozofii”.

<sup>27</sup> Nietrudno dostrzec analogi względem opowieści o Platońskim wykładzie *O dobru* (Aristoxenus, *Elem. harm.*, II 30–31; na temat samego wykładu por. K. Gaiser, *Plato's Enigmatic Lecture On the Good*, „*Phronesis*” 25 [1980], s. 5–37) czy względem niektórych sformułowań *Listu VII*. Wspomniana tu wymiana listów ma uświadomić czytelnikowi, że sens wywodów Arystotelesa, analogicznie jak ma to miejsce w przypadku pism samego Platona, pozostaje — mimo pozornie klarownej formy — zamierzenie niejasny, ukryty przed profanami czy niewtajemniczonymi, jak na pisma ezoteryczne przystało. W wyobrażeniu Symplicjusza publikacja pism jest *sui generis* prowokacją, zabiegiem ułatwiającym filozoficzne dociekania jedynie tym, którzy odebrali stosowne wykształcenie. Ciekawym aspektem (apokryficznej z współczesnego punktu widzenia) korespondencji jest jej wymiar hellenocentryczny — Aleksander uznaje filozofię i poznanie rzeczywistości (również metafizycznej) za istotną przewagę kultury helleńskiej, atut, którego utrata mogłaby zrównać Hellenów z barbarzyńcami, ograniczając ich wyższość do czystej supremacji militarnej. Dodatkowo, na uwagę zasługuje przedstawienie Aleksandra, pojawiającego się tu w roli nie tyle wojownika (choć tak kontekst, jak i sformułowania przypisywanego mu listu z konieczności przypominają o jego triumfalnym marszu na Wschód), ale raczej uczonego, preferującego cnoty teoretyczne niż ewentualną doskonałość praktyczną — przypomnieć w tym miejscu

O tej wymianie zdań, [która miała mieć miejsce] po opublikowaniu *Metafizyki*, opowiada Plutarch z Cheronei w żywocie Aleksandra.

przełożyła Joanna Komorowska

---

można, że obraz Aleksandra jako paradygmatu wszechstronnie wykształconego (*pepaideumenos*) władcy nie jest nowością w literaturze, nawet filozoficznej: pojawia się on przykładowo u Diona Chrysostoma w jego *Drugiej mowie królewskiej* (por. K. Tuszyńska-Maciejewska, *Dyskurs Diona z Prusy w „Mowach o królestwie”*. *Mariaż retoryki z filozofią*, Poznań 2013, s. 123–159). Na temat cytowanej przez Symplicjusza korespondencji patrz również: J. Komorowska, *Alexander (of Macedon) between Plutarch (of Chaeronea) and Simplicius (of Cilicia)* [w przygotowaniu].