

Sven K. KNEBEL

## ANTONIO PEREZ SJ (1599-1649) I JEGO ZWIĄZKI Z POLSKĄ SCHOLASTYKĄ JEZUICKĄ

Dzięki badaniom R. Darowskiego wiemy, jak bezpośrednio Hiszpanie w XVI wieku byli zaangażowani w rozwój studium filozofii w polskich kolegiach jezuickich. Ich zaś pośredni wpływ na historię filozofii polskiej nie ogranicza się bynajmniej do recepcji myśli Suáreza. Wydana niedawno monografia, poświęcona Antoniemu Perezowi SJ, kieruje uwagę na postać, która także w tym względzie jest interesująca.<sup>1</sup>

Antonio Perez (1599-1649) jest, obok Rodriga de Arriaga (1592-1667) i Juana Martineza de Ripalda (1594-1648), trzecim wielkim uczniem znanego filozofa i teologa Pedra Hurtado de Mendoza (1578-1641) z Salamanki. Dostrzegamy w nim protagonistę typowego dla XVII w. eksperymentu uprawiania ontologii, ale już nie na podstawie nauki Arystotelesa, lecz Augustyna. Być tym, który „w metafizyce najbardziej zbliżył się do Augustyna”, jak Perez pośmiertnie chwali wielkiego nieznanego z Salamanki, współcześnie popadłego w niepamięć: Benito de Robles SJ (1571-1616),<sup>2</sup> oznaczało przezwycięzenie arystotelesowskiej ontologii rzeczy przez coś, co ówczesnie nazywano ontologią Nadnatural-

---

<sup>1</sup> Tilman Ramelow: *Gott, Freiheit, Weltenwahl. Der Ursprung des Begriffes der besten aller möglichen Welten in der Metaphysik der Willensfreiheit zwischen A. Perez S.J. (1599-1649) und G.W. Leibniz (1646-1716)* (=Brill's Studies in Intellectual History 72). E.J. Brill (Leiden) 1997. Oprawa płócienna, ss. 500.

<sup>2</sup> Pater Benedictus de Robles, qui multorum iudicio subtilitate ingenii fere omnes huius saeculi superavit, et de quo dictum fuit in rebus metaphysicis proximum fuisse Augustino, et cuius sententiis acutissimis recentiores sua scripta illustrarunt, et novam theologizandi rationem induxerunt... (A. Perez: *In primam partem D. Thomae tractatus V. Opus posthumum*. Rom 1656, p. 87a).

nego, ontologią owego *Ens supernaturale*. Jest to zarazem filozoficzny wynik dyskursu w posttrydenckiej teologii, który koncentrował się wokół wolności, grzechu i łaski, tzn., wokół współdziałania boskiej i ludzkiej wolnej woli. Uprawiana przez jezuitów *Scientia Media*, w której Boża wiedza o *futura contingentia conditionata* tworzyła wprawdzie ramy, ale równocześnie nie przedstawiała już, jak dla Moliny i Suáreza, automatycznego rozwiązania wszelkich problemów: tymczasem Perez, jak dowiadujemy się ze studium Tilmana Ramelowa, traktuje ową *concordia liberi arbitrii cum scientia media* jako problem.<sup>3</sup> O ile teodycea Leibniza należy do rozkwitu spekulacji filozoficznej wywołanej przez teologię *Scientia Media*, z jej teoremem o wyborze najlepszego z możliwych światów, to Perez jest niewątpliwie jej bezpośrednim wzorcem. Leibniz studiował go i cenił, jak to wiemy z jego wymiany listów z Des Bosses.<sup>4</sup> Wokół Perea i jego działalności dydaktycznej w Kolegium Rzymskim (1642-48) grupują się przedstawiciele całego kierunku myśli filozoficznej (Martín de Esparza, Pietro Sforza Pallavicino, Tirso Gonzáles de Santalla, Gilles d'Estrix i inni), który był dobrze znany Leibnizowi. W obrębie tematu swojej pracy Ramelow rozpracował synoptycznie metafizykę czynu zarówno tej grupy, jak i jej przeciwników (Rodrigo de Arriaga, Sebastián Izquierdo, Thomas Compton-Carleton, Tomasz Młodzianowski i inni). Po raz pierwszy w ogóle jezuicka teologia posuareziańska stała się przedmiotem tak szczegółowych badań. Autor dokonał tego w swego rodzaju jedynie adekwatnej formie: przez systematyczny opis całego dyskursu, rezygnując z chętnie w historii filozofii praktykowanego kultu geniusza. Dopiero dzięki takiemu przedstawieniu powstaje pewna wystarczająco zwarta płaszczyzna dyskursu, która daje własny profil omawianemu autorowi.

Dla jezuitów polskich jest Perez interesujący z jednej strony jako nauczyciel i poprzednik Martína de Esparza (1606-89), z drugiej strony jako ten, który dzięki swojej szerokiej działalności dydaktycznej w Rzymie (1648-58) i przez swój często wznawiany kurs teologii (w Wiedniu i Lyonie) wpływał na tworzenie szkół filozoficznych właśnie w Europie Środkowej i w Europie Wschodniej. U niego (a w końcowej fazie prawdopodobnie także u jego ucznia Miguela de Elizalde) w latach 1655-59 studiował teologię Morawski (1633-1700), otrzymując impulsy myślowe, które rozpracował w charakterystycznych częściach swojego

<sup>3</sup> Tamże, s. 263.

<sup>4</sup> G.W. Leibniz: *Die philosophischen Schriften*, hg. von C.J. Gerhardt. Bd. 2, Berlin 1879 / Repr. Hildesheim 1965, pp. 334nn., 336, 343, 345, 360, 362, 364, 366, 436 (poprawić z „Martinus Perezus!”), 447.

kursu filozofii (1666).<sup>5</sup> Patrząc od strony teologicznej, z Rzymu przywiózł Morawski nauczany przez Pereza i Esparzę optymizm.<sup>6</sup> Także jego starszy rodak Tomasz Młodzianowski (1622-1686) w 1658 r. przebywał w Rzymie. Obydwaj byli tym samym pod wrażeniem pośmiertnego wydania rzymskich wykładów Pereza. Młodzianowski musiał swego czasu mieć do wglądu dalsze, dopiero później drukowane rękopisy Pereza.<sup>7</sup> Nic więc dziwnego, że Ramelow w różnych miejscach swej książki ma sposobność, aby wskazać na zajęte przez Młodzianowskiego stanowisko wobec Pereza. Powołuje się przy tym na *Praelectiones theologicae de SS. Trinitate*, Gdańsk 1666, i na *De Deo, Angelis et actibus humanis*, Moguncja-Gdańsk 1682. Doktryna Młodzianowskiego powstaje faktycznie w dużej części na zasadzie przeciwstawienia się będącej pod wpływem Pereza i Esparzy teologii Kolegium Rzymskiego. Ramelow nie podaje niestety owej dla obydwu stron najbardziej pouczającej uwagi Młodzianowskiego o Perezie. Pada ona w *Praelectiones theologicae de Angelis et actibus humanis*, Gdańsk 1667, s. 161b:

Est autem non infrequens huic Auctori discurrere de rebus prout illae subsunt nostris intentionibus, tractando de illis non prout subsunt nostris intentionibus, sed prout sunt a parte rei.

Ów solidny suarezjanin Młodzianowski, jak nazywa go Bargieł,<sup>8</sup> atakuje nie tylko tę czy inną tezę Pereza, lecz cały jego styl myślenia: Perez skłania się do hipostazowania. Zarzut ten może się opierać po części na jego zamiłowaniu, znanym dobrze także Młodzianowskiemu, do dzieł Piotra Aureoli.<sup>9</sup> Aureoli jest przedstawicielem pewnej odmiany konceptualizmu, który pozwala na swego rodzaju wnioskowanie od myślenia do bytu. Młodzianowski krytykuje mianowicie Pereza w całym podobny sposób, w jaki Piotr Gassendi krytykuje Kartezjusza.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> F. Bargieł: *Joannis Morawski SJ (1633-1700) philosophia*, „Forum Philosophicum” 2 (1997) ss. 246, 248n. [Dziękuję prof. Darowskiemu za tę wskazówkę.]

<sup>6</sup> S.K. Knebel: *Necessitas moralis ad optimum (III). Naturgesetz und Induktionsproblem in der Jesuitenscholastik während des zweiten Drittels des 17. Jahrhunderts*. „Studia Leibnitiana” 24 (1992) s. 208.

<sup>7</sup> T. Młodzianowski: *Praelectiones theologicae de Angelis et actibus humanis*, Gdańsk 1667, s. 158b, referuje całe strony rękopisu Pereza *De peccatis*.

<sup>8</sup> F. F. Bargieł: *Thomas Modzianowski SJ (1622-1686) insignis suarezianae philosophiae assecla in Polonia saeculi XVII*. „Forum Philosophicum” 1 (1996) s. 275n.

<sup>9</sup> Młodzianowski, tamże, s. 156b. Prawdopodobnie odnosi się on do własnego światectwa Pereza, opublikowanego dopiero dwa lata później, ale Młodzianowskiemu mimo wszystko wcześniej znanego dzięki studium rękopisu: „... Aureolo..., viro, meo iudicio, omnium fere Theologorum et Philosophorum, quos ego legerim, acutissimo” (A. Perez: *In secundam et tertiam partem tractatus VI*. Lyon 1669, p. 429b).

<sup>10</sup> P. Gassendi: *Disquisitio metaphysica, seu Dubitationes et Instantiae adversus R. Cartesii Metaphysicam, et Responsa. Opera* t. 3, Lyon 1658 / Repr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, s. 398b: „... repeto solum universe vitiosam esse consequentem, si quis

Nie chodzi o to, jakoby Perez miał być kartezjaninem. On i Kartezjusz prawdopodobnie nawet się nie znali, chociaż mimo wszystko mogli coś o sobie wiedzieć, gdyż w osobach Marina Mersenne i Honorata Fabri posiadali wspólnych znajomych. Przynajmniej *jedną* część nauczania mieli wspólną: ontologiczny dowód na istnienie Boga. Ramón Ceñal SJ, hiszpański historyk filozofii, przedstawił w 1970 r. w ważnym studium, również uwzględnionym przez Ramelowa,<sup>11</sup> jak polaryzująco na współczesnych oddziaływał ów zapoczątkowany przez Pereza i jego ucznia Esparzę renesans ontologicznego dowodu na istnienie Boga.

Wszystko to nie jest jednak bezpośrednim pretekstem do krytycznej uwagi Młodzianowskiego. W tym punkcie okazuje się on raczej zwolennikiem teologów rzymskich.<sup>12</sup> Co go u Pereza drażni i co zapewne drażniłoby go u Kartezjusza, to charakterystyczne dla obydwu wzbranianie się przed postulowaniem niezależnego od Boga królestwa wiecznych prawd (*possibilia*, *futuribilia* itp.). Obydwaj, Kartezjusz i Perez, są konsekwentnymi myślicielami zależności, dla których nie istnieje nic, co już w samej swojej możliwości nie zależałoby od Boga.<sup>13</sup> Taką samą pozycję reprezentuje Morawski.<sup>14</sup> Przeciwnie Młodzianowski, który używa znanego rozróżnienia pomiędzy możliwością zewnętrzną i wewnętrzną. W odniesieniu do możliwości zewnętrznej wszechmoc Boża jest rzeczywiście czymś jedynym, istniejącym odwiecznie. Trzeba jednak przyjąć, że oprócz tego istnieje pewien logiczno-metafizyczny fundament umożliwiający orzekanie możliwości (*fundamentum in ordine ad nostras intentiones, quod ostendat ipsas etiam rebus in se spectatis competere possibilitatem, ad quam praecipue in discursu de possibilitate attenditur*), a więc np. dlatego, że człowiek właśnie nie może być niczym innym aniżeli *animal rationale*. Ta możliwość wewnętrzna, rzeczowo identyczna z bytowością rzeczy, jest rzeczowo różna od Boskiej wszechmocy.<sup>15</sup>

Postawienie tego zarzutu Perezowi nie było właściwie niczym nowym. Sebastián Izquierdo (1601-1681) rozbudowuje szczególnie w swoim *Pharus Scientiarum* (1659) esencjalistyczny argument przeciwko Perezowi.<sup>16</sup> Nowy jest zarzut, jaki Młodzianowski kieruje pod adresem Pereza, że miesza on systematycznie dwie różne płaszczyzny odniesienia: to, jak rzeczy przedstawiają się dla nas, z tym, jakie są one w sobie.

a statu ideali argumentetur ad realem; et ab eo, quod mente praescinditur, ad id, quod est reipsa connexum.”

<sup>11</sup> Ramelow, tamże, s. 41nn.

<sup>12</sup> T. Młodzianowski: *Praelectiones theologicae de Deo*. Gdańsk 1666, s. 25-30.

<sup>13</sup> Por. Ramelow, tamże, s. 249.

<sup>14</sup> F. Bargieł: *Joannis Morawski philosophia*, op. cit., s. 249.

<sup>15</sup> Młodzianowski: *De Angelis et actibus humanis*, s. 161b/162b.

<sup>16</sup> R. Ceñal: *La combinatoria de Sebastián Izquierdo*. Madrid 1974, p. 21.

Zamiast przy pytaniu o pierwszy fundament możliwości mówić o 'możliwości', z którą mamy do czynienia właśnie przy myśleniu, tj. o możliwości wewnętrznej, Perez mówi o 'możliwości', która nie podlega naszemu myśleniu, tzn. o możliwości zewnętrznej. Perez teologizuje wszystko w niedopuszczalny sposób: tak w gruncie rzeczy brzmi zarzut, jaki polski suarezjanin stawia temu, którego zwano *Theologus Admirabilis*.<sup>17</sup> Zarzut taki odnosiłby się jednak przypuszczalnie do większości wczesno-nowożytnych filozofów, od Kartezjusza przez Malebranche'a do Leibniza.

Ta krótka wskazówka zapewne wystarczy, aby unaocznić, jak interesującej, a równocześnie dla polskiej historii filozofii ważnej postaci Ramelow poświęcił swą monografię.

Z oryginału niemieckiego przełożył Józef BREMER SJ

---

<sup>17</sup> Młodzianowski, *De Deo*, s. 54a.