

ARTUR PACEWICZ

*Świadectwa
niepisanej nauki Platona*



*Świadectwa
niespisanej nauki Platona*

ARTUR PACEWICZ

*Świadectwa
niepisanej nauki Platona*

Oficyna Naukowa PFF
Wrocław 2023

Recenzent
prof. dr hab. Dariusz Kubok

© Copyright by Polskie Forum Filozoficzne 2023

Opracowanie graficzne, edytorskie i redakcyjne
Zespół

Wydawca
Oficyna Wydawnicza PFF
Polskie Forum Filozoficzne
ul. Osiedlowa 25
54-614 Wrocław
www.forumfilozoficzne.org

ISBN 978-83-64208-20-1

Wydano dzięki wsparciu finansowemu Instytutu Filozofii i Wydziału
Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego.

Spis treści

WPROWADZENIE	7
O ezoteryczności filozofii Platona	11
Platoński wykład o dobru i <i>O dobru</i> Arystotelesa	15
Odniesienia w dialogach	20
Zbiory świadectw	24
TESTIMONIA PLATONICA	34
A. SZKOŁA PLATONA	
I. Tradycja biograficzna dotycząca Akademii	36
II. Ogólne przekazy o Platońskim wykładzie	41
III. Polityka jako cel i świadomość historyczna	45
IV. Matematyka	50
B. NAUKA PLATONA	
I. Streszczenia nauki Platona	63
II.1. Informacje o różnych aspektach niespisanej nauki — aspekt matematyczny	93
II.2. Informacje o różnych aspektach niespisanej nauki — nauka o przeciwieństwach	102
II.3. Informacje o różnych aspektach niespisanej nauki — wyprowadzenie bytów z zasad	115
II.3.a. Zasady	115
II.3.b. Idee-liczby	123
II.3.c. Byty sfery pośredniej — byty matematyczne i dusza	131
II.3.d. Wszechświat	137
II.3.e. Poszczególne zjawiska	140
C. ADDENDUM	
I. Izokrates	143
II. Arystoteles	143

III. Teofrast	166
IV. Divisiones Aristoteleae	167
V. Eratostenes	168
VI. Filodemos	169
VII. Strabon	171
VIII. Waleriusz Maksymus	171
IX. Plutarch	171
X. Teon ze Smyrny	173
XI. Alkinous	173
XII. Sekstus Empiryk	174
XIII. Temistios	174
XIV. Aleksander z Afrodyzji	183
XV. Diogenes Laertios	261
XVI. Porfirios	262
XVII. Jamblichos	264
XVIII. Chalcidius	266
XIX. Syrianos	271
XX. Proklos	339
XXI. Filoponos	344
XXII. Simplikios	365
XXIII. Anonim	378
XXIV. Asklepios	381
BIBLIOGRAFIA	414

WPROWADZENIE

Na przełomie lat 50. i 60. XX wieku ukazały się dwie monumentalne prace, w których autorzy — H.J. Krämer i K. Gaiser¹ — zaproponowali takie rozumienie filozofii Platona, które ogromną wagę przywiązywało nie tylko do interpretacji dialogów, lecz także, a nawet przede wszystkim, do tego, co na temat filozoficznej koncepcji założyciela Akademii stwierdza się w starożytnej tradycji filozoficznej. Nie oznacza to jednak, że na wagę tej tradycji nie zwracano uwagi wcześniej. Już bowiem na początku XX wieku francuski badacz L. Robin w bardzo obszernej pracy zaproponował — jak sam wskazuje — prawdopodobną interpretację podstaw filozofii Platona, za które uznał teorię idei oraz teorię liczb, gdyż to właśnie one budziły najwięcej kontrowersji². Dyskusje te stały się również przyczyną tego, że L. Robin skierował swą uwagę przede wszystkim na to, jak ukazują filozofię Platona perypatetycy i platonicy, oraz na charakter ich przekazu — czy jest on polemiczny, czy dogmatyczny. Dopiero bowiem dzięki poddaniu analizie i ocenie tych przekazów pod tym względem możliwe jest według niego odniesienie się do ustaleń prezentowanych w dialogach³. Rezultatem badań jest

¹ H.J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der Platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959; K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1963 (dalej jako: PUL).

² L. Robin, *Théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Étude Historique et Critique*, Paris 1908, s. 1–2. W pierwszej części swej pracy L. Robin interpretuje naturę i sposób istnienia idei, przyczynowość idei oraz to, jaki zakres obejmuje świat idei, druga poświęcona jest bytom matematycznym, liczbom i wielkościom idealnym, a trzecia zasadom.

³ *Ibidem*, s. 5. Tej części swoich badań L. Robin jednak nie zrealizował, co stało się przedmiotem krytyki ze strony H. Chernissa (*Aristotle's Criticism of Plato's and*

uznanie, że nauka o liczbach (oraz wielkościach) idealnych nie stanowi subtelnej filozoficznej gry, którą Platon uprawiał w kręgu swoich uczniów, ani bezsensownego naśladownictwa pitagorejskiego podejścia do filozofii, które redukowało wszystko do sfery matematyki, lecz stanowi element „naturalnej ewolucji myśli filozofa, uzupełnia, wypełnia luki i stanowi odpowiedź na potrzeby, których koncepcja idei nie mogła zaspokoić”⁴. Były te muszą zostać uzasadnione poprzez wyższe zasady — Jedno i Nieokreśloną Dyadę, ale poniżej znajduje się jeszcze świat idei.

Do rozmaitych świadectw Arystotelesa oraz perypatetyków, a zwłaszcza do informacji o wykładzie, który miał poświęcić Platon swojej koncepcji dobra, zaczęli nawiązywać inni historycy filozofii, umiejscawiając wspomniane nauczanie w modelu chronologicznym u schyłku działalności założyciela Akademii⁵. Podejście takie spotkało się z ostrą krytyką ze strony brytyjskiego badacza H. Chernissa, według którego opieranie rozumienia myśli Platona na świadectwach o wykładach czy też na niektórych aluzjach w dialogach Platona (*List VII, Fajdros*) prowadzi właściwie do nadinterpretacji⁶. Krytyka ta była na tyle silna, że do-

the Academy, Baltimore 1944, s. XIX–XX). J. Wipern (*Einleitung*, [w:] *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, J. Wipern (hrsg.), Darmstadt 1972, s. XI–XII) oraz M.-D. Richard (*L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du Platonisme*, Paris 2005 [wydanie I: Paris 1986], s. 29–30) wskazują, że efekty badań w tym zakresie L. Robin przedstawił w obszernym artykule *Études sur la signification et la place de la Physique dans la philosophie de Platon* („Revue philosophique de la France et de l'Étranger” 86 (1918), s. 177–220, 370–415) oraz w książce pt. *Platon* (Paris 1935).

⁴ L. Robin, *Théorie platonicienne...*, s. 585. Jak widać z przytoczonego cytatu L. Robin umieszczał swoje rozważania w popularnym po dziś dzień modelu ewolucyjnym (lub „rozwojowym”), zgodnie z którym Platon miał przechodzić w swym myśleniu 3–4 fazy, które można (zre)konstruować przez czytanie dialogów w odpowiedniej kolejności chronologicznej. Zob. np. H. Teloh, *The Development of Plato's Metaphysics*, University Park–London 1981; B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli Platonskiej*, Katowice 2004. Szerzej pisałem o tym w tekście *O ewolucyjnym charakterze filozofii Platona*, [w:] *Philosophiae Itinera*, A. Pacewicz, A. Olejarczyk, J. Jaskóła (red.), Wrocław 2009, s. 373–390.

⁵ Zob. np. P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Hamburg 1994 (na podstawie wydania drugiego z 1921 roku), s. 433 nn.; J. Burnet, *Greek Philosophy. Thales to Plato*, London 1914, s. 220 nn.; A.E. Taylor, *Plato. The Man and His Work*, London 1926, s. 503 nn.

⁶ Zob. H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley–Los Angeles

piero dwie wspomniane wyżej prace niemieckich badaczy wznowiły dyskusję nad koniecznością uwzględnienia informacji i interpretacji zawartych poza dialogami Platona dla właściwego zrozumienia jego filozofii, ale i one wywołały krytyczną reakcję ze strony innych badaczy. I tak na przykład G. Vlastos w swej recenzji pracy Krämera uznaje, że był w stanie obalić większość tez prezentowanych przez niemieckiego badacza i zaproponować własne, alternatywne wyjaśnienie kwestii niespisanych nauk. Uznaje on, iż Platon prowadził w Akademii dyskusje na rozmaite tematy i mógł nawet uznawać te dyskusje za bardziej wartościowe od tego, co napisał. Część z dyskutowanych zagadnień zawarł jednak w dialogach, a część się tam nie znalazła, ponieważ nie została rozwinięta w na tyle, by móc zostać zaprezentowaną szerszej publiczności. Do tych właśnie zagadnień mogą należeć spekulacje na temat jedności, dyady oraz idei-liczb⁷. Inny badacz — E.N. Tiegerstedt — zwraca uwagę na to, że w przypadku zwolenników nauki niespisanej bardzo niejasna jest kwestia sposobu funkcjonowania samej Akademii — zajęć, wykładów, notatek sporządzonych czy to przez samego Platona, czy to przez uczniów. Również mówienie o systemie „hipotetycznym” lub „otwartym”, wskazywanie na elastyczność myślenia Platona i pojmowania filozofii w sposób dynamiczny, podważa sam pomysł na systematyczny wykład koncepcji założyciela Akademii⁸. W połowie lat 90. XX wieku L. Brisson podjął próbę wyeksplikowania przesłanek, na których opiera się ezoteryczna interpretacja Platona oraz z jakimi

1945, s. 2 nn. Cherniss uznaje, że w *Fajdroście* z krytyki pisma wyłączona jest twórczość Platona, a autentyczność *Listu VII* jest na tyle wątpliwa, iż nie można go uznać za dowód na ustne nauczanie Platona. Z kolei o autentyczności *Listu VII* przekonany jest E. Dönt (*Platons Spätphilosophie und die Akademie. Untersuchungen zu den platonischen Briefen, zu Platons „Ungeschriebener Lehre“ und zur Epinomis des Philipp von Opus*, Wien 1967, s. 27), który jednak wskazuje, że słynny passus 340b–345c nie odnosi się do tego, co niewyraźalne, lecz mówi o tym, że „w filozofii ostatni i decydujący krok musi zrobić dusza poszukującego sama i bez nauczyciela, zajmując się tylko samą rzeczą, i że dlatego nic nie można o niej powiedzieć ani jej nauczyć”. Z nowszej literatury poświęconej kontrowersjom związanym z tym listem zob. M. Burnyeat, M. Frede, *Seventh Platonic Letter. A Seminar*, D. Scott (ed.), Oxford 2015.

⁷ G. Vlastos, *rev. Krämer „Arete bei Platon und Aristoteles“*, „Gnomon” 35 (1963), s. 654.

⁸ E.N. Tiegerstedt, *Interpreting Plato*, Uppsala 1977, s. 89–90.

— według tego francuskiego badacza — konsekwencjami należy się wtedy zmierzyć. Owe założenia to:

1. Działanie Platona w Akademii miało charakter dwojaki — uczył i pisał.

2. Nauczania Platona nie można utożsamiać z tym, co znajduje się w dialogach.

3. Używane środki komunikacji — mówienie i pisanie — wyjaśniają, dlaczego Platońskie nauczanie nie mogło zostać spisane.

4a. Różnicę w treści między dialogami a prawdziwą nauką wyjaśnia chęć zastrzeżenia podstaw nauki dla wąskiego grona wtajemniczonych uczniów.

4b. Owo zachowanie tajemnicy nie wynika z jakiegoś przymusu i zamiaru zapewnienia wpływów i władzy, lecz z wolnej i odpowiedzialnej decyzji nauczyciela.

5. Nauka o zasadach musi być przekazana ustnie a nie na piśmie.

6. Owo zachowanie tajemnicy tłumaczy rozdźwięk pomiędzy tym, co znajduje się w dialogach, a tym, jak filozofię Platona opisuje Arystoteles.

7. Wątpliwości, jakie Platon miał względem tego, czy pismo jest w stanie przekazywać treści filozoficzne widoczne są od samego początku działalności literackiej filozofa.

8. Naukę można zrekonstruować na podstawie pewnych świadectw.

9. W nauce tej zawarte są: redukcja w celu odnalezienia zasad oraz dedukcja rzeczywistości z tych zasad.

10. Dla odkrycia zasad i dedukcji rzeczywistości przyjmuje się, że relacja uczestnictwa rzeczy zmysłowych w ideach ma taki sam charakter jak wzajemne uczestniczenie form inteligibilnych⁹.

Następnie L. Brisson wskazuje na konsekwencje poszczególnych założeń:

1. W świetle interpretacji ezoterycznej, mimo zachowania twórczości Platona, traktuje się go tak jak filozofów przedsokratejskich.

⁹ L. Brisson, *Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon*, „*Methexis*” 6 (1993), s. 11–30 (rozszerzona wersja angielska: *Premises, Consequences, and Legacy of an Esoterist Interpretation of Plato*, „*Ancient Philosophy*” 15 (1995), s. 118–127).

2. Przez to, że Platon konstytuuje rzeczywistość z dwóch zasad — Jedności i Nieokreślonej dyady, staje się neoplatonikiem na długo przed powstaniem tego nurtu.

3. Zanika związek z filozoficzną działalnością Sokratesa i nie wiadomo, czemu miałyby służyć inscenizacje zawarte we wczesnych pismach.

4. Zanika Platońskie pragnienie przekształcenia społeczeństwa.

5. Liczby matematyczne i figury geometryczne zostają pozbawione treści matematycznej i stają się bytami metafizycznymi¹⁰.

Wymienione powyżej stanowiska krytyczne nie wyczerpują argumentów przeciwko możliwości interpretacji filozofii Platona w perspektywie nauk niespisanych, ale reprezentują podejście całkowicie je dezawuuujące. Tymczasem kontrowersje wzbudza również szereg szczegółowych rozwiązań i interpretacji (na przykład chronologiczne umiejscowienie nauk niespisanych), a na różnego rodzaju zarzuty odpowiadali z kolei przedstawiciele zwolenników ezoterycznej nauki Platona¹¹. Z drugiej strony pojawili się zwolennicy i rzecznicy interpretacji wyznaczonej przez wspomnianych badaczy niemieckich, do których należy zaliczyć przede wszystkim J.N. Findlaya, M.-D. Richard, G. Reale i T. Szlezaka.

O ezoteryczności filozofii Platona

Jedną z kwestii, które mogą budzić zdziwienie u kogoś, kto styka się z nową interpretacją Platona, jest użycie względem niej określenia „ezoteryczna”, ponieważ na przykład w *Słowniku wyrazów obcych* znaczenie tego przymiotnika dookreślane jest następująco: „tajemny”, „tajemniczy”, „dostępny tylko dla wtajemniczonych lub wybranych”, „nieдоступny dla ogółu”¹².

Różnorodność rozumienia tego słowa dostrzec można również we współczesnych ujęciach filozofii zarówno w perspekty-

¹⁰ L. Brisson, *Présupposés et conséquences...*, s. 31–35; *Premises, Consequences...*, s. 127–129.

¹¹ Zob. np. H.J. Krämer, *Neues zum Streit um Platons Prinzipientheorie*, „Philosophische Rundschau” 27 (1980), s. 1–38; H.J. Krämer, *Kritische Bemerkungen zu den jüngsten Äusserungen von W. Wieland und G. Patzig über Platons Ungeschriebene Lehre*, „Rivista di filosofia neo-scolastica” 74 (1982), s. 579–592.

¹² *Słownik wyrazów obcych*, J. Tokarski (red.), Warszawa 1980.

wie historycznej, jak i systematycznej. Określenie „ezoteryczny” używane jest w stosunku do filozofii buddyjskiej, islamskiej, taoistycznej, indyjskiej i żydowskiej. Ezoteryczny buddyzm miał kłaść nacisk na tajemny przekaz najgłębszych prawd bezpośrednio od mistrza do głównego ucznia¹³. Rozróżnienie na ezoteryczny i egzoteryczny spotykane jest w filozofii Islamu, w której pewnym częściom *Koranu* nadaje się jeden z tych epitetów. Fragment ezoteryczny jest mniej jasny i jako taki wymaga o wiele bardziej skomplikowanej interpretacji¹⁴. Jedną z form żydowskiej Kabały utożsamiana jest z wiedzą ezoteryczną. Daje ona dostęp adeptowi do takiego poziomu rozumienia jaki niedostępny jest przeciętnemu wierzącemu. Wiedza jest przekazywana od nauczyciela do ucznia w sposób ustny. Tradycyjne teksty (np. *Tora*) muszą zostać prawidłowo zinterpretowane, aby objawić prawdziwą wiedzę¹⁵. W alchemii wyróżnia się podejście ezoteryczne, zgodnie z którym zachowane teksty alchemiczne i ich treść to tylko powierzchnia tajemniczej, niezmiennej wiedzy¹⁶. Pico della Mirandola uważał pierwszy rozdział *Genesis* za tekst ezoteryczny. Mojżesz miał tam zawrzeć tajemne (*secret*) nauki kosmologiczne, które można wydobyc dzięki pomocy interpretatora wykształconego w kabale¹⁷. W ramach filozofii feministycznej ezoteryczny charakter ma nauka, ponieważ niewiele kobiet i nie-białych mężczyzn znalazło do niej dostęp¹⁸. Warto też wspomnieć, iż na przykład H. Sidgwick

¹³ M. Viswanathan, *Aesthetic, Japanese*, „Routledge Encyclopedia of Philosophy” <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/kabbalah/v-1> [dalej: REP, dostęp: 06.06.2023]; J.F. Woods, *Fatalism, Indian*, „REP” <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/fatalism-indian/v-1>; D. Hall, R.T. Ames, *Daoist philosophy*, „REP” <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/daoist-philosophy/v-1>.

¹⁴ O. Leaman, *Meaning in Islam philosophy*, „REP” <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/meaning-in-islamic-philosophy/v-1>.

¹⁵ O. Leaman, *Kabbalah*, „REP”, <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/kabbalah/v-1>.

¹⁶ M. Pereira, *Alchemy*, „REP”, <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/alchemy/v-1>.

¹⁷ J. Hankins, *Pico della Mirandola, Giovanni (1463-94)*, „REP”, <https://www.rep.routledge.com/articles/biographical/pico-della-mirandola-giovanni-1463-94/v-1>.

¹⁸ L. Code, *Feminist epistemology*, „REP”, <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/feminist-epistemology/v-1>.

był rzecznikiem „ezoterycznej moralności”, to znaczy twierdził, że tłum powinien trzymać się z dala od jego systemu moralności, ponieważ nie może objąć umysłem jego skomplikowanej struktury, a wpadnięcie tegoż systemu w ręce tłumy doprowadziłoby do złych rezultatów. Taki system nie musi być zgodny ze stwierdzanymi empirycznie zachowaniami ludzi, bo jego obiektywność jest gwarantowana rozumowo¹⁹.

W późnej starożytności i współcześnie rozróżnienie na dzieła ezoteryczne i egzoteryczne stosuje się również w przypadku twórczości Arystotelesa. Pisma uznawane za egzoteryczne miały być napisane przez Stagirytę dla szerszej publiczności. Nie używano w nich technicznego języka filozofii, a styl był wyrafinowany — w formie stanowiły być może dialogi. Z kolei pisma ezoteryczne miały charakter techniczny, wykorzystywano je w wewnętrznej pracy szkoły perypatetyckiej — prawdopodobnie były „roboczy-mi” wersjami, które mogły ulegać różnym przeróbkom²⁰.

Jeśli wierzyć tradycji, to związek filozofii z jakąś formą tajemnicy być może dotyczył wczesnej filozofii pitagorejskiej, gdyż — jak poświadcza Arystoksenos — nie każda wypowiedź Pitagorasa była przeznaczona dla dowolnej osoby, a pierwszym, który opublikował idee filozofii pitagorejczyków, miał być dopiero Filolaos²¹. Chociaż z kolei neoplatonik Jamblichos przekazuje, iż to

¹⁹ R.J. Wallace, *Moral motivation*, „REP”, <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/moral-motivation/v-1>. B. Schultz, *Sidgwick, Henry (1838-1900)*, „REP”, <https://www.rep.routledge.com/articles/biographical/sidgwick-henry-1838-1900/v-2>. Zob. także T.A. Szlezák, *Six Philosophers on Philosophical Esotericism*, [w:] *Plato as Author. The Rhetoric of Philosophy*, A.N. Micheleni (ed.), Leiden 2003, s. 203–221.

²⁰ J. Barnes, *Life and Work*, [w:] *The Cambridge Companion to Aristotle*, J. Barnes (ed.), Cambridge 1995, s. 12–14. Należy jednak zaznaczyć, że w *Corpus Aristotelicum* nie pojawia się przymiotnik *esōterikos*, natomiast kilkunastokrotnie pojawia się *eksōterikos* — w ośmiu miejscach mowa jest o *eksōterikoi logoi*, przy czym chodzi o wywody, które nie dotyczą obecnie omawianego przez Stagirytę zagadnienia. Na ten temat zob. F. Dirlmeier, *Physik IV 10 (eksōterikoi logoi = EL)*, [w:] *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, I. Düring (hrsg.), Heidelberg 1969, s. 51–58; F.W. Niewöhner, *Dialog und Dialektik in Platons „Parmenides“*. *Untersuchungen zur sogenannten Platonischen „Esoterik“*, Meisenheim am Glan 1971, s. 17–32.

²¹ Diogenes Laertios VIII 15 = Arystoksenos frg. 43 Wehrli (*Aristoxenos*, Basel–Stuttgart 1967).

Hippasos miał jako pierwszy ujawnić niektóre z osiągnięć matematycznych Pitagorasa, za co musiał opuścić wspólnotę pitagorejczyków, którzy wzniesli mu symboliczny grobowiec, a miała go również spotkać śmierć na morzu²². Przekazy te jednak nie są pewne i trudno jest stwierdzić, czy rzeczywiście we wczesnej filozofii pitagorejskiej funkcjonowało nauczanie, którego nie wolno było ujawniać. Niewątpliwie od czasu Platońskiego *Fajdrosa* może być obecna w świadomości Greków słabość słowa spisane jako środek służący do przekazywania ważnych treści, chociaż interpretacja końcowego passusu wspomnianego dialogu budzi wśród współczesnych badaczy sporo kontrowersji²³. W późniejszym okresie koncepcja tajemnej, ustnej tradycji, niezależnej od Biblii pojawia się w pierwszej księdze *Kobierców* Klemensa Aleksandryjskiego, a wiele z przytoczonych w niej argumentów, które podważają zdolność przekazu ważnych treści w formie pisemnej, wydaje się pokrywać z argumentami z Platońskiego *Fajdrosa*²⁴.

²² DK 18, 4 (H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. I, Berlin 1960) = HIPPAS. P 2 LM (A. Laks, G.W. Most (eds.), *Early Greek Philosophy. Western Greek Thinkers*, vol. VI 1, Cambridge–London 2016).

²³ Zob. np. W. Kühn, *Jak i czyje pisma krytykuje Platon. Niezoteryczna interpretacja Platońskiego „Fajdrosa”*, tłum. J. Gajda-Krynicka, [w:] *Kolokwia Platońskie. „Fajdros”*, A. Pacewicz (red.), Wrocław 2013, s. 123–141; T.A. Szlezák, *Czy Platońska krytyka pisma odnosi się również do jego własnych dialogów? Odnosnie nowej interpretacji „Fajdrosa” 278b8–e4*, tłum. A. Pacewicz, [w:] *Kolokwia Platońskie. „Fajdros”*, s. 143–156; G. Reale, *Il „Fedro” di Platone come manifesto dell’antica ermeneutica*, [w:] *Platons Hermeneutik und Prinzipien denken im Licht der Dialoge und der antiken Tradition. Festschrift für Thomas Alexander Szlezák*, U. Bruchmüller (hrsg.), Zürich–New York 2012, s. 83–98.

²⁴ Zob. E.L. Fortin, *Clement of Alexandria and the Esoteric Tradition*, [w:] *Studia Patristica*, vol. 9, F.L. Cross (ed.), s. 41–56; G. Stroumsa, *Clement, Origen, and Jewish Esoteric Traditions*, [w:] *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, G. Stroumsa (ed.), Leiden–Boston 2005, s. 109–131. Do kwestii określanych mianem *esōterika* odwoływali się również niektórzy filozofowie ze *Stoa Poikile*, jak bowiem informuje Galen: „Nie wszyscy stoicy przyjmują taką interpretację, lecz twierdzą, że mówi się coś innego, ale nie wyjaśniają tego, bo oczywiście należy to do kwestii wewnętrznych [*ta esōterika*], i ganią nas natychmiast jako tych, którzy zanim zrozumieją to, co powiedziane, kwestionują to pochopnie” (*O naukach Hippokratesa i Platona*, II 313–314 = *partim* SVF II 902 [H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. II, Stuttgart 1964]). Wypowiedź ta pojawia się w kontekście wyjaśniania znaczeń [*eksēgēsis*] takich wyrażań jak „brak organów wewnętrznych” [*asplagchmon*] czy „nieposiadanie mózgu” [*to mē echein egkephalon*], a więc nie jest odwoływaniem się do jakichś wypowiedzianych tre-

Jak zwraca uwagę Niewöhner prawdziwe *novum*, jeśli chodzi o zagadnienie ezoteryczności w filozofii, pojawia się w myśli neoplatonika Jamblichosa, który poprzez odwołanie się do tradycji pitagorejskiej nadaje mu aspekt protreptyczny, a za przedmiot stawia najstarszą, teologiczną mądrość, która jednak nie ma charakteru jakiejś „tajnej nauki” [*Geheimlehre*]²⁵.

Z tej wieloznaczności pojęcia „ezoteryczny” zdawali sobie sprawę badacze tworzący tak zwaną „szkołę tybingeńską”. H.J. Krämer dostrzega, że termin „ezoteryczny” ma wąskie i szerokie znaczenie i odnosi się, po pierwsze, do nauki ustnej głoszonej obok pism, ale nie różnej od tej, która była w nich zawarta. Po drugie, odnosi się do specjalnej nauki (*Sonderlehre*) rozwijanej ustnie, nie utrwalonej literacko, po trzecie — w sensie właściwym — dotyczy nauki dostępnej dla *ograniczonego grona*, a więc w większym lub mniejszym stopniu uznaje się ją za „tajną” (*geheim*)²⁶. K. Gaiser dodaje do tego element paralelizmu z dwukierunkowym sposobem pracy w szkole pitagorejskiej, a ewentualne ograniczenie dostępu do nauki nie polegało na nieudostępnianiu, lecz na zachęce do podjęcia trudu wstępnego przygotowania się do przyjęcia i zrozumienia wykładanej koncepcji, aby nie doszło do jej nadinterpretacji czy też w ogóle niezrozumienia²⁷.

Platoński wykład o dobru i *O dobru* Arystotelesa

Istnieje tradycja starożytna, w której zawarte są informacje na temat tego, że Platon miał przedstawić szerokiej publiczności wykład poświęcony dobru²⁸. Miał on zgromadzić bardzo szerokie

ści filozoficznych, lecz wskazuje, że rozumienie pewnych zwrotów odbywa się w świetle wewnętrznych reguł interpretacyjnych danej szkoły, które są oczywiste dla jej członków i nie muszą zostać wyeksplikowane w czasie dyskusji nad danym zagadnieniem.

²⁵ F.W. Niewöhner, *Dialog und Dialektik...*, s. 48, 58.

²⁶ H.J. Krämer, *Arete...*, s. 20–22, 24, 380.

²⁷ K. Gaiser, *PUL*, s. 1–5. Zob. także G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1996, s. 46–48. T.A. Szlezák, *Czytanie Platona*, tłum. P. Domański, Warszawa 1997, s. 121–123; M.-D. Richard, *L'enseignement oral de Platon...*, s. 28–29. Sceptyczne ujęcie tej kwestii w odniesieniu do „szkoły tybingeńskiej” zob. np. W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. V, Cambridge 1978, s. 3.

²⁸ Należy jednak zauważyć, że sama tradycja nie jest jednoznaczna, ponie-

grono słuchaczy, które jednakże topniało z minuty na minutę, wraz z tym, jak założyciel Akademii zaczął przedstawiać kwestie związane z matematyką i kierować się ku tezie, że dobro jest jednym. Najstarsze świadectwo pochodzi z dzieła *Harmonika* ucznia Arystotelesa — Arystoksenosa z Tarentu (III wiek p.n.e.) i współcześnie stanowi zarazem świadectwo na istnienie zaginionego dzisiaj dzieła *O dobru*, którego autorem miał być Stagiryta. Rzeczywiście w katalogu dzieł założyciela szkoły perypatetyckiej znajduje się taki tytuł oraz wskazana jest objętość — trzy księgi (DL V 22). W niniejszym wyborze tekstów uwzględniono niemal wszystkie świadectwa oraz fragmenty, które według współczesnych badaczy mają się odnosić do zaginionego dzieła Arystotelesa, a ponieważ są one rozproszone, podaję je poniżej w układzie zaproponowanym przez W.D. Rossa wraz z odnośnikami do zbiorów testimoniów²⁹:

ŚWIADECTWA:

(1) Arystoksenos, *Harmonika*, II 30, 16–31, 3 = 7 Gaiser = 2 Findlay = 1 Krämer = 1 Richard = B 1 Isnardi Parente = IV.1 Arana.

(2) Arystoteles, *Fizyka*, 209b11–16 = *partim* = 31 Findlay = 4 Krämer = 2 Richard = *partim* A 18 Isnardi Parente = *partim* I.104 Arana.

(3) Themistios, *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 106, 21–23 = 54B Gaiser = 32 Findlay = 5 Richard = C 23 Isnardi Parente = XXVI.35 Arana.

(4) Filoponos, *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 515, 29–32 = *partim* 4 Richard = C 22 Isnardi Parente = *partim* XXVI.33 Arana.

(5) Filoponos, *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 521, 9–15 = 54B (1) Gaiser = 32 Findlay = 5 Richard = C 23 Isnardi Parente = XXVI.35 Arana.

(6) Simplikios, *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 503, 10–18 = 53B Gaiser = 30 Findlay = *partim* 6 Richard = *partim* C 13 Isnardi Parente = *partim* XXVII.6 Arana.

(7) Simplikios, *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 542, 9–12 = 54B (2) Gaiser = 33 Findlay = 7 Richard = *partim* C 20 Isnardi Parente = XXVII.7 Arana.

waż wg Alkinousa (XXVI 1) wykład był przeznaczony tylko dla nielicznych i wybranych przez Platona uczniów.

²⁹ W.D. Ross, *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford 1955; Ross, Gaiser i Findlay nie numerują świadectw oraz oddzielnych passusów w obrębie danego fragmentu — w tych przypadkach podaję numerację w nawiasie okrągłym. Zob. M. Wesoly, *Świadectwa niespisanej nauki Platona (I). Traktat Arystotelesa „O dobru”, „Meander” 4* (1984), s. 169–183.

(8) Simplikios, *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 545, 23–25 = *partim* 8 Richard = C 21 Isnardi Parente = *partim* XXVII.23 Arana.

(9) Arystoteles, *O duszy*, 404b18–21 = 25A Gaiser = 10 Findlay = *partim* 27 Richard = *partim* A 22 Isnardi Parente = *partim* I.94 Arana.

(10) Filoponos, *Komentarz do „O duszy” Arystotelesa*, 75, 34–76, 1 = 25B (1) Gaiser = 11 (1) Findlay = 28 Richard = *partim* XXVI.12 Arana.

(11) Simplikios, *Komentarz do „O duszy” Arystotelesa*, 28, 7–9 = 25B (2) Gaiser = 11 (2) Findlay = 29 Richard = XXVII.1 Arana

(12) Asklepios, *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 77, 2–4 = 26 Findlay = *partim* C 8 Isnardi Parente = *partim* XXIX.48 Arana.

FRAGMENTY:

1. *Żywot Arystotelesa Marciana*, 433, 10–15 = 11 Gaiser = 9 Richard = V.13 Arana.

2 (1). Aleksander z Afrodyzji, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, 55, 20–56, 35 = 22B Gaiser = 5 Findlay = 10 Krämer = 10 Richard = *partim* C 3 Isnardi Parente = *partim* XV.1 Arana.

2 (2). Aleksander z Afrodyzji, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, 57, 3–11 = 10A Richard = *partim* C 3 Isnardi Parente = *partim* XV.35 Arana.

2 (3). Aleksander z Afrodyzji, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, 57, 24–28.

2 (4). Aleksander z Afrodyzji, [w:] Simplikios, *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 454, 19–455, 14 = *partim* 23B Gaiser = 7 Findlay = 11 Krämer = *partim* 14 Richard = *partim* C 12 Isnardi Parente = *partim* XXVII.2 Arana.

2 (5). Aleksander z Afrodyzji, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, 85, 16–18 = 48B Gaiser = 25 Findlay = 12 Richard = *partim* C 14 Isnardi Parente = XV.58 Arana.

2 (6). Simplikios, *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 151, 6–19 = 8 Gaiser = 3 (1) Findlay = 2 Krämer = 13 Richard = C 11 Isnardi Parente = *partim* XXVII.9 Arana.

2 (7). Simplikios, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, 453, 25–454, 19 = *partim* 23B Gaiser = 7 Findlay = 3 Krämer = *partim* 11 Richard = *partim* C 12 Isnardi Parente = *partim* XXVII.2 Arana.

3 (1). Sekstus Empiryk, *Przeciw uczonym*, III 57 = 15 Richard.

3 (2). Sekstus Empiryk, *Przeciw uczonym*, IX 412 = 16 Richard.

4. Aleksander z Afrodyzji, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, 59, 28–60, 2 = 28B' Gaiser = 17 Richard = *partim* C 4 Isnardi Parente = *partim* XV.9 Arana.

5 (1). Aleksander z Afrodyzji, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, 250, 17–20 = 39 Gaiser = 19 Findlay = 15 Krämer = 18 Richard = *partim* C 5 Isnardi Parente = *partim* XV.23 Arana.

5 (2). Aleksander z Afrodyzji, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, 262, 18–19 = 40B Gaiser = 21 Findlay = 17 Krämer = 19 Richard = *partim* XV.25 Arana.

5 (3). Asklepios, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, 237, 11–14 = 20 Richard = *partim* XXIX.17 Arana.

5 (4). Asklepios, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, 247, 17–21 = 21 Richard = *partim* XXIX.19 Arana.

5 (5). Ps.-Aleksander z Afrodyzji, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, 615, 14–17 = 41B Gaiser = 23 Findlay = 19 Krämer = 22 Richard = C 6 Isnardi Parente = XXII.17 Arana.

5 (6). Ps.-Aleksander z Afrodyzji, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, 642, 38–643, 3 = 42B Gaiser = 21 Krämer = 22A Richard = *partim* C 7 Isnardi Parente = XXII.19 Arana.

5 (7). Ps.-Aleksander z Afrodyzji, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, 695, 23–26 = 47B Gaiser = 23 Richard.

6. Asklepios, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, 79, 7–10 = 24 Richard = XXIX.20 Arana.

Z powyższych świadectw (9)–(10) Ross, Untersteiner oraz Gaiser odnoszą również do innego zaginionego dzieła — *O filozofii*. Natomiast spośród fragmentów 2 (5) Ross odnosi również do dzieła *O ideałach*. Fragmenty 3 (1)–(2) Gigon nie przypisuje do żadnego dzieła Stagiryty, 5 (2) odnosi on do *Eklogē tōn enantiōn* (frg. 645, 2), a 5 (5) do *Diairesis tōn enantiōn*. Jak widać z powyższego zestawienia w zbiorach świadectw, nie uwzględniono jednego passusu z *Komentarza do „Metafizyki” Arystotelesa* Aleksandra z Afrodyzji (57, 24–28):

Ponieważ liczby nieparzyste powstają poprzez dodanie monady do każdej z liczb parzystych, monady, która nie jest jednością jako zasada — ona bowiem tworzy postać, a nie jest materią — lecz jakby to, co wielkie, i to, co małe [*to mega kai to mikron*], były dyadą po określeniu jednością i w ten sposób o każdej z nich określonej jednością mówi się, że jest monadą.

Gigon ujmuje go w ramach bardzo obszernego (55, 17–60, 10 = frg. 87) wyimka i uznaje za należący do dialogu *O dobru*. Jeśli pominie się świadectwa i rozważy się chronologię autorów, u któ-

rych zachowały się fragmenty, to za najwcześniejsze źródło uznać należy żyjącego w II wieku n.e. Aleksandra z Afrodyzji. Sekstus Empiryk tworzył nieco później (II/III wiek n.e.), ale jak łatwo dostrzec, przypisanie tych dwóch fragmentów do *O dobru* Arystotelesa można poddać w wątpliwość³⁰. Z kolei *Vita Marciana* Arystotelesa trudno jest datować, a hipotezę sugerującą, iż powstała ona na bazie żywotu Arystotelesa pióra niejakiego Ptolemeusza w IV wieku n.e., należy uznać za wysoce niepewną³¹. Tak więc należy stwierdzić, że istnieje luka w przekazach rozciągająca się od czasów, w których żył Arystoteles, do Aleksandra z Afrodyzji, wypełniona oczywiście tym, że tytuł dzieła pojawia się w katalogu zawartym w dziele Diogenesa Laertiosa, który to katalog prawdopodobnie sporządzono pod koniec III wieku p.n.e. w Bibliotece Aleksandryjskiej lub w samej szkole perypatetyckiej³². O ile informacja z katalogu świadczy, że rzeczywiście Arystoteles napisał dzieło zatytułowane *O dobru*, o tyle można zadać pytanie, czy z nim właśnie miał do czynienia Aleksander z Afrodyzji? Odpowiedź negatywną zaproponowała M. Isnardi Parente, według której komentator z Afrodyzji miał do czynienia z dziełem nieautentycznym, które przypisywano Arystotelesowi, a którego celem było przedstawienie pitagorejczyków oraz Platona jako filozofów zasad i potwierdzenie oraz wzmocnienie w ten sposób informacji zawartych w pierwszej księdze *Metafizyki*³³. Jest to, oczywiście, stanowisko skrajne, ale i przeciwne, w którym podejmuje się próbę rekonstrukcji argumentacji z podziałem nawet na księgi,

³⁰ Uwzględnia je tylko Rose jako frg. 29 *O dobru*, a odrzuca jako przynależne do tego dzieła np. H. Flashar (*Kommentar*, [w:] Arystoteles, *Werke*, Bd. 20, 1, Berlin 2006, s. 151). W odniesieniu do „nauk niespisanych” uwzględnia je wyłącznie M.-D. Richard. Gigon nie odnosi ich do żadnego konkretnego tytułu.

³¹ Zob. T. Dorandi, *The Ancient Biographical Tradition on Aristotle*, [w:] *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, A. Falcon (ed.), Leiden–Boston 2016, s. 282–283.

³² Zob. G. Natali, *Aristotle. His Life and School*, S. Hutchinson (ed.), Princeton 2013, s. 101–102.

³³ M. Isnardi Parente, *La différente tradition du „peri tagathou” („De bono”) par rapport au „De ideis”*, [w:] *Aristotle on Plato: The Metaphysical Question*, A.L. Pierris (ed.), Part 1, Patras 2004, s. 33–42. H. Cherniss, chociaż bardzo krytycznie nastawiony, uznaje jednak, że Aleksander prawdopodobnie znał *O dobru* (a także *O filozofii*), ale nie dotyczy to już żadnego z późniejszych autorów (*Aristotle's Criticism...*, s. 121).

również może budzić wątpliwości³⁴. Można na przykład wziąć pod uwagę możliwość, że dzieło Stagiryty mogło nie być zwykłym sprawozdaniem z nauki Platona, lecz przedstawieniem pewnych nauk w określonym, krytycznym kontekście terminologicznym i argumentacyjnym. Brak tego kontekstu może wypaczać rozumienie tego, co pośrednio przekazują nam komentatorzy. Można również rozważać relację między treścią *O dobru* a nauczaniem Platona — czy treść odzwierciedla naukę, która była rozważana całkowicie poza dialogami, czy też ślady tej nauki można odnaleźć w zachowanych pismach założyciela Akademii. Jeśli zaakceptuje się drugą możliwość, to można zastanawiać się, czy została ona zawarta w dialogach, czy też znajdują się w nich tylko jakieś aluzje czy też odniesienia. Kiedy akceptuje się, przynajmniej w ogólnym zakresie, chronologiczny układ pism Platona, to czy wspomnianą naukę odnajdziemy we wszystkich trzech okresach jego twórczości filozoficznej, czy tylko w tak zwanym okresie późnym.

Odniesienia w dialogach

Tak zwana „szkoła tybingeńska” uznaje, że odniesienia do niepisanej nauki można dostrzec już w dialogach z okresu średniego. Dwaj badacze związani z tym nurtem interpretacyjnym — H.J. Krämer i G. Reale — zaproponowali w swych opracowaniach zbiór takich ustępów, które dzielą na świadectwa własne oraz odniesienia³⁵. Za świadectwa własne uznają oni przede wszystkim passusy 274b6–278e3 *Fajdrosa* oraz 340b1–345c3 *Listu VII*³⁶. Natomiast co do drugiego zbioru, to propozycję obejmującą najwięcej odniesień przedstawił G. Reale³⁷, który zaliczył do nich ustępy z następujących dialogów i kwestie w nich zawarte:

³⁴ Co do takich rekonstrukcji zob. P. Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg 1949, s. 128 nn.; E. Berti, *Filosofia del primo Aristotele*, Milano 1997, s. 200 nn.

³⁵ Zob. także M. Wesoły, *Świadectwa niepisanej nauki Platona (IV): Odsyłacze w dialogach do dialektyki pryncypiów*, „Meander” 7–8 (1988), s. 287–306.

³⁶ Zob. H.J. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, Milano 1982, s. 336–356; G. Reale, *Autotestimonianze e rimandi dei dialoghi di Platone alle „Dottrine non scritte”*, Milano 2008, s. 264–321.

³⁷ Zob. G. Reale, *Autotestimonianze e rimandi...*, s. 325 nn. Warto dodać, że M.-D. Richard wskazuje ponadto na *Charmidesa* 169a.

– *Protagoras*, 356e8–357c1 (= 1 Reale = 1 Krämer) — wzmianka o zabarwieniu ironiczno-maieutycznym; zagadnienie aksjologicznej miary przyjemności, która nie jest miarą o charakterze arytmetycznym ani geometrycznym, które nie jest rozwijane szerzej³⁸.

– *Eutydem*, 290b7–291a7 (= 2 Reale) — ponownie aluzja o charakterze ironiczno-maieutycznym do sztuki prawidłowego mierzenia³⁹.

– *Menon*, 76e3–77b1 (= 3 Reale = 2 Krämer) — znów odniesienie w postaci ironiczno-maieutycznej; konieczne jest wyjście poza sofistyczny aparat pojęciowy, a na nauki niespisane wskazują metafory „misteriów” i „wtajemniczenia”⁴⁰.

– *Sympozjon*, 189d7–193b6 (= 4 Reale); 205d10–206a13 (= 5 Reale); 202d8–203e5 (= 6 Reale) — przedstawienie pierwszych i najwyższych zasad w kontekście komediowym i ich połączenie z wartościami; aluzja do zasad w micie o zrodzeniu Erosa z Bogactwa (*Poros*) i Biedy (*Penia*), gdzie potomek stanowi syntetyczne połączenie zasad w strukturze bipolarnej; Diotyma ustosunkowuje się do wypowiedzi Arystofanesa i przedstawia Erosa jako tęskniącego za jednym, a więc i za dobrem⁴¹.

– *Fedon*, 101d3–102a1 (= 7 Reale); 102a3–107a1 (= 9 Reale); 107b4–10 (= 8 Reale = 3 Krämer) — trzeba przyjąć jako hipotezę istnienie transcendentnych idei, ale nie można na tym poprzestać, gdyż hipotezy mają strukturę wertykalną i filozof musi kierować się ku najwyższym hipotezom (użyte jest tu również pojęcie „zasada”), na których kończy się praca badawcza; pojawia się również kwestia wzajemnych powiązań i wykluczeń między ideami, które poprzez obecność tych bytów w rzeczach zmysłowych odzwierciedlają się w sferze gignetycznej, co według G. Reale zakłada numeryczną strukturę idei⁴².

³⁸ Zob. również G. Reale, *Per una nova interpretazione...*, s. 409–411.

³⁹ Zob. T.A. Szlezák, *Sokrates' Spott über Geheimhaltung. Zum Bild des philosophos in Platons „Euthydemos“*, „Antike und Abendland” 26 (1980), s. 83–84.

⁴⁰ Zob. K. Gaiser, *Platons Menon und die Akademie*, „Archive für Geschichte der Philosophie” 46 (1964), s. 241–292.

⁴¹ Zob. G. Reale, *Eros. Demone mediatore. Il gioco delle maschere nel „Simposio” di Platone*, Milano 1997; *Autotestimonianze e rimandi...*, s. 59 nn.

⁴² Zob. G. Reale, *Autotestimonianze e rimandi...*, s. 91 nn.

– *Politeia*, 379a7–c7 (= 16 Reale); 422e3–432b3 (= 14 Reale); 462a2–b3 (= 15 Reale); 475e3–476a7 (= 17 Reale); 504a4–505b4 (= 11 Reale); 506d2–507a1 (= 10 Reale = *partim* 4 Krämer⁴³); 508e1–509c11 (= 12 Reale = *partim* 5 Krämer⁴⁴); 510b2–9 (= 18 Reale); 511b3–c2 (= 19 Reale); 511d2–e5 (= 20 Reale); 523b9–525a2 (= 13 Reale); 534b3–d1 (= 21 Reale); 435c9–d7 (= 22 Reale); 611a4–612a7 (= 23 Reale) — szereg odniesień: zwrócenie uwagi na istotność oralnego przedstawiania niektórych zagadnień filozoficznych (dobro) (nr 10–11, 22–23); pojawia się słynne określenie dobra jako *epekeina tēs ousias* — stanowi zasadę wszystkiego, cel poznawczego dążenie dialektyka, który ma zdolność jego zdefiniowania w każdym przypadku, oraz przywołany jest Apollon, który u pitagorejczyków symbolizował jedno (nr 12, 18–19, 21); arytmetyka stanowi przygotowanie do poznania jedna, a mówienie o jednym i dwu, oraz tym, co wielkie, i tym, co małe stanowi odniesienie do zasad w tym przede wszystkim do dyady (nr 13); w aspekcie politycznym dobro jest tym, co spaja i czyni jednym, natomiast zło jest tym, co dzieli i z jedności tworzy wielość (nr 14–15), co ma również odzwierciedlenie w aspekcie teologicznym, gdzie dobro jest bogiem, i postuluje się istnienie zasady antytetycznej względem niego (nr 16); uwidoczniła zostaje koncepcja bytów matematycznych jako znajdujących się między ideami a bytami zmysłowymi (nr 20), o czym informuje nas w swej *Metafizyce* Arystoteles (987b14–18 = *partim* 22A Gaiser = 4 Finlay = 9 Krämer = 34 Richard = *partim* A 1 Isnardi Parente = I.1 Arana)⁴⁵.

– *Fajdros*, 246a3–6 (= 24 Reale); 265c5–266b7 (= 25 Reale) — przedstawienie tego, czym jest dusza wymaga obszernego wywodu, który w przypadku dialogu musi zostać zastąpiony prze-

⁴³ Krämer uwzględnia: 506d2–507a2.

⁴⁴ Krämer uwzględnia: 509c1–11.

⁴⁵ Zob. np. K. Gaiser, *PUL*, s. 91 nn.; G. Reale, *Per una nuova interpretazione...*, s. 186 nn., 323 nn., 333 nn. H.J. Krämer, *Epekeina tēs ousias*. Zu Platon, *Politeia* 509B, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 51 (1969), s. 1–30; R. Ferber, G. Damschen, *Is the Idea of the Good Beyond Being? Plato’s ‘epekeina tēs ousias’ Revisited* („*Republic*” 6, 509b8–10), [w:] *Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato*, D. Nails, H. Tarrant (eds.), Helsinki 2015, s. 197–203; A.G. Wersinger-Taylor, *The Meaning of ‘Apollon... daimonias huperbolēs’ in Plato’s ‘Republic’* 6, 509b6–c4: A New Hypothesis, [w:] *Second Sailing...*, s. 53–58.

kazem metaforycznym, oraz odniesienie do procedur dialektyki synoptycznej i diairetycznej, które związane są kwestiami jedności i wielości⁴⁶.

– *Parmenides*, 136d4–e3 (= 26 Reale = 6 Krämer) — wskazanie wprost na istnienie zagadnień filozoficznych, których dyskusowanie zarezerwowane jest tylko dla nielicznego grona osób⁴⁷.

– *Sofista*, 218e2–221c4 (= 27 Reale); 254b7–d3 (= 28 Reale = 7 Krämer); 255d9–e1 (= 29 Reale); 253b8–254b4 (= 30 Reale) — zastosowanie metody diairetycznej, która według G. Reale związana jest z pierwszymi zasadami oraz ich strukturą dwubiegunową. Pozwala ona na odkrycie wzajemnych powiązań między ideami, które poprzez analogię można również wyrazić w sposób arytmetyczno-geometryczny; rozważane rodzaje nie stanowią jedynych, lecz są jednymi z najwyższych, oraz pojawia się aluzja do numerycznej struktury idei⁴⁸.

– *Polityk*, 265e7–266b7 (= 31 Reale); 283c3–285c2 (= 32 Reale = *partim* 8 Krämer⁴⁹) — również pojawia się zastosowanie metody diairetycznej, a w trakcie wywodu uwidacznia się krótkie odniesienie do ustaleń matematycznych jako pewnego wzorca, a ponadto dyskurs o naturze polityka oparty zostaje na wymierności aksjologicznej opartej na odpowiedniej średniej⁵⁰.

– *Fileb*, 14c1–18d2 (= 33 Reale); 64a7–65a6 (= 34 Reale); 66a4–c10 (= 35 Reale) — wyraźne odniesienie do związku jedna z wielością, a na poziomie dialektycznym do nauki o ideach-liczbach, gdyż rozpoznanie struktury idei poprzez dokonanie właściwego podziału może zostać przełożone na określenie matematyczne — liczbowe; pojawia się definicja dobra jako jedności i miary, chociaż ukryte to zostaje pod pojęciem piękna, które jest przecież niczym innym jak przejawem dobra, a sama miara usytuowana zostaje na szczycie hierarchii wartości⁵¹.

⁴⁶ Zob. np. H.J. Krämer, *Arete...*, s. 393–396.

⁴⁷ Zob. np. O. Balleriaux, *Les dialogues de Platon et agrapha dogmata. Le „Parménide” et le „Sophriste” à la lumière des doctrines non écrites*, „L’Antiquité Classique” 63 (1994), s. 299–307.

⁴⁸ Zob. G. Reale, *Per una nuova interpretazione...*, s. 389 nn., 423 nn.

⁴⁹ Krämer uwzględniła: 284a1–e8.

⁵⁰ Zob. H.J. Krämer, *Arete...*, s. 159 nn.; K. Gaiser, *PUL*, s. 126 nn.; G. Reale, *Autotestimonianze...*, s. 218 nn.

⁵¹ Zob. np. D.A. Kolb, *Pythagoras Bound: Limit and Unlimited in Plato’s „Phile-*

– *Timajos*, 48c2–e1 (= 36 Reale = 9 Krämer); 53c4–d7 (= 37 Reale = 10 Krämer); 68d4–7 (= 38 Reale) — wyraźne wskazanie na redukcję czterech elementów fizycznych do brył matematycznych, a te z kolei redukowane są do podstawowych trójkątów, które nie stanowią ostatecznych zasad, gdyż te są znane tylko bogu i nielicznym jego przyjaciółom; bóg jest tym, który urzeczywistnia powiązania strukturalne między jednością a wielością dzięki swojej mocy oraz wiedzy⁵².

– *Prawa*, 716c1–d4 (= 39 Reale); 894a1–5 (= 40 Reale = 11 Krämer) — wyraźne odniesienie do struktury dymensionalnej rzeczywistości w aspekcie matematycznym opracowywanej przez Platona w Akademii⁵³.

Zbiory świadectw

Pierwszy historycznie zbiór zawarł w swej pracy jako dodatek K. Gaiser i to on stanowi trzon niniejszego wydania. Podzielił on świadectwa na dwie grupy i sześć działów, z których część poprzedza wstępami. Grupa A obejmowała informacje na temat szkoły Platona, a grupa B dotyczyła nauki Platona.

(A.I) TRADYCJA BIOGRAFICZNA DOTYCZĄCA AKADEMII (TEST. 1–6) — Gaiser zwraca uwagę, że głównymi, późnymi źródłami ukazującymi funkcjonowanie szkoły Platona są żywoty filozofa, które znajdziemy w: Apulejusz, *O Platonie i jego nauce*, I 1–4 ; DL III 1–47; Olympiodoros, *Komentarz do „Alkibiadesa” Platona*, 1–6; Anonim, *Wprowadzenie do filozofii Platona*, 2–15 Westerink; *Philosophorum Academicorum Index Herculaneensis*, s. 4–22. Chociaż dzieła te nie powstały za czasów Platona, to ich wyraźny wydźwięk pochwalny ma odwoływać się do tego, jak wypowiadali się o Plato-

bus”, „Journal of the History of Philosophy” 21 (1983), s. 497–511; C. Hampton, *Pleasure, Knowledge, and Being. An Analysis of Plato’s Philebus*, Albany 1990, s. 81 nn.; G. Reale, *Per una nuova interpretazione...*, s. 445–449; G.C. Duranti, *Verso un Platone ‘terzo’. Intuizioni e decisioni nella scuola di Tübingen*, Venezia 1995, s. 61 nn. G. Reale, *Autotestimonanze...*, s. 241 nn.; K. Sayre, *Plato’s Late Ontology. A Riddle Resolved*, Las Vegas 2005, s. 112 nn.

⁵² Zob. np. H.J. Krämer, *Arete...*, s. 391 nn.; K. Gaiser, *PUL*, s. 41 nn.; G. Reale, *Per una nuova interpretazione...*, s. 581 nn.; *Autotestimonianze...*, s. 128 nn.

⁵³ Zob. np. K. Gaiser, *PUL*, s. 50–51, 187–189; R. Mayhew, *Commentary*, [w:] *Plato, Laws 10*, Oxford 2008, s. 112 nn.

nie jego bezpośredni uczniowie⁵⁴. Za ważne uznaje Gaiser również zachowane jedynie fragmentarycznie wypowiedzi z komedii⁵⁵, w których wskazuje się na to, że nauka Platona (zwłaszcza o liczbach i dobru) była dobrze znana, ale również uznawana za trudną do zrozumienia. W literaturze starożytnej znaleźć można również pewne szczegółowe wzmianki o Akademii, jak np. to, że pieniądze na zakup działki pod budowę szkoły zebrano dzięki pomocy przyjaciół; regularne spotkania w Akademii odbywały się prawdopodobnie od powrotu Platona z pierwszej podróży sycylijskiej; założyciel szkoły został pochowany na terenie Akademii; w szkole prawdopodobnie używano »zegara nocnego«, jako budzika, który skonstruować rzekomo miał sam Platon⁵⁶. Zasadniczą funkcję w obszarze nauczania filozoficznego pełniła matematyka, stanowiąc model nauki pewnej zarówno dla ontologii, jak i etyki (w tym również polityki), co uwidacznia się na przykład w stwierdzeniu, które odnajdujemy w *Żywocie Diona* autorstwa Plutarcha: „w Akademii badać [*dzēteîn*] trzymane w tajemnicy dobro oraz dzięki geometrii stać się szczęśliwym”⁵⁷.

⁵⁴ H. Leisegang, *Platon*, [w:] *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, G. Wissowa, W. Kroll, K. Mittelhaus (hrsg.), Bd. 20, Stuttgart 1950, kol. 2343. Przekład życiorysów na język polski zob. K. Pawłowski, *Starożytne życiorysy Platona*, Warszawa 2020.

⁵⁵ DL III 26–28; Teopompos, frg. 16 K-A (PCG VII); Amphis, frg. 6 K-A, frg. 13 K-A (PCG II); Alexis, frg. 1 K-A, frg. 151 K-A (PCG II); Philippides, frg. 6 K-A (PCG VII). Zob. A. Weiher, *Philosophen und Philosophenspott in der attischen Komödie*, München 1913, zwłaszcza s. 45–55; R. Fenk, *Adversarii Platonis quomodo de indole ac moribus eius iudicaverint*, Jena 1913.

⁵⁶ DL III 7, 41, 20; Atenajos, *Uczta mędrców*, IV 174c; H. Herter, *Platon Akademie*, Bonn 1944, s. 10, 30.

⁵⁷ Plutarch, *Dion*, 14, 3. Zob. także [Platon], *Epinomis*, 991e: „A oto ten sposób — trzeba bowiem to powiedzieć; trzeba, ażeby ten, kto systematycznie zdobywa wiedzę postrzegał wszelki schemat, układ liczb, wszelkie zestawienie harmonii i zgodny z naturą obrót gwiazd jako jeden ze wszystkich, a okaże się, iż może — jak mówimy — ktoś wtedy zdobyć prawdziwą wiedzę, gdy będzie patrzył na jedno” (tłum. A.P.). Słynny napis, który miał widnieć nad wejściem do szkoły Platona — *Mēdeis ageōmetros eisitō* — stanowi najprawdopodobniej wymysł późniejszych czasów, gdyż potwierdzony jest jedynie u późniejszych autorów; zob. Filoponos, *Komentarz do „O duszy” Arystotelesa*, 117, 26; Elias, *Komentarz do „Kategorii” Arystotelesa*, 118, 18; Tzetzes, *Chiliades*, 8, 973; David, *Scholia do Arystotelesa*, 26a10; P. Friedländer, *Platon*, Bd. I, Berlin 1954, s. 330, przyp. 12. K. Gaiser, *PUL*, s. 446–447.

(A.II) OGÓLNE PRZEKAZY DOTYCZĄCE WYKŁADU PLATONA (TEST. 7–11) — Gaiser wskazuje, że kwestie związane z ogólną ontologią i nauką o zasadach zostały przedstawione w *O dobru* i należy je odróżniać od innych, ściśle naukowych badań (w tym również badań z zakresu etyki, polityki [m.in. ustawodawstwa], retoryki i studiów historycznych) prowadzonych w Akademii, które jednakże miały uzyskać ugruntowanie w sformułowanej przez założyciela filozofii. Niestety niewiele wiadomo na temat zakresu i sposobu rozpowszechniania wyników badań, czego powodem jest zaginięcie pism pierwszych filozoficznych spadkobierców Platona, czego z kolei przyczyną mogło być między innymi zniszczenie Aten przez Sullę w 86 roku p.n.e.⁵⁸.

(A.III) PASSUSY WSKAZUJĄCE NA ASPEKTY POLITYCZNE I HISTORYCZNE (TEST. 12–14).

(A.IV) INFORMACJE ODNOSZĄCE SIĘ DO ROLI NAUK MATEMATYCZNYCH W AKADEMII (TEST. 15–21).

(B.I) STRESZCZENIA NAUKI PLATONA (TEST. 22–32) — Gaiser wskazuje, że należy ostrożnie podchodzić do terminologii i sformułowań pojawiających się w takich streszczeniach, ponieważ mamy w nich do czynienia z nazewnictwem arystotelesowskim oddającym raczej sens niż dosłowne brzmienie nauki Platona (niektóre — na przykład *aoristos duas*, czy *mega kai mikron* — można jednak z dużą dozą prawdopodobieństwa przypisać założycielowi Akademii⁵⁹). Ponadto streszczenia te często nacechowane są polemiznością, co może zniekształcać przekaz. Kluczowe też według niemieckiego badacza jest zrekonstruowanie zaginionego dziś traktatu *O dobru* Arystotelesa, który przynajmniej we fragmencie znany był jeszcze przez Aleksandra z Afrodyzji (ok. 200 r. p.n.e.), ale już późniejsi komentatorzy nie mieli możliwości zapoznać się z nim bezpośrednio. Dzieło to składało się z trzech ksiąg i prawdopodobnie pod względem struktury odpowiadało trzem procesom argumentacyjnym u Platona: (1) redukcja od zjawisk do zasad według ciągu: ciało – powierzchnia – linia – liczba; (2) redukcja do zasad zgodnie z logiczno-kategorialnym rozróżnieniem przeciwstawnych sposobów bycia; (3) dedukcja od zasad

⁵⁸ K. Gaiser, *PUL*, s. 451.

⁵⁹ L. Robin, *La theorie platonicienne...*, s. 635–660.

do zjawisk⁶⁰. Drugim ważnym, ale też niestety zachowanym jedynie fragmentarycznie dziełem Arystotelesa jest *O filozofii*. W nim to Stagiryta między innymi krytykował filozofię swego mistrza, a argumenty wydają się nawiązywać do *agrapha dogmata*. Należy również — według Gaisera — zwrócić uwagę na to, iż informacje o niespisanej nauce często podawane są w kontekście „pitagorejskim”, co wynika z tego, że obie filozofie wzajemnie się przenikają, co częściowo ma miejsce u Platona, ale wyraźnie widać to w systemach jego uczniów — Speusipposa i Ksenokratesa⁶¹. Podstawowa różnica między Platonem a jego bezpośrednimi intelektualnymi spadkobiercami polega na tym, że przyjmował on istnienie ontologicznej różnicy między przeciwstawnymi zasadami, a dziedzinę wywodów matematycznych uznawał za strukturalny model dla ontologii ogólnej. Natomiast od systemu pitagorejczyków różni Platona to, że ich propozycja filozoficzna ma charakter spekulatywny, a koncepcje matematyczne, zwłaszcza arytmetyczne, mają wymiar addytywno-kombinatoryczny⁶².

(B.II) INFORMACJE O RÓZNYCH ASPEKTACH I ZAKRESACH PRZEDMIOTOWYCH NAUKI NIESPISANEJ:

(B.II.1) *Świadectwa dotyczące aspektu matematycznego nauk niespisanych* (test. 33–38) — Gaiser wielokrotnie podkreśla, że matematyka dla Platona stanowiła model dla ogólnej ontologii i teorii zasad, ale istotne jest usystematyzowanie i zaksjomatyzowanie tej dziedziny wiedzy. W kontekście *agrapha dogmata* istotne dla Platona były dwie kwestie: (1) następstwo wymiarów (ciało – powierzchnia – linia – liczba), co umożliwia sprowadzenie zjawisk fizycznych do zasad liczbowych i strukturalne wyjaśnienie związku (*methexis*) między liczbami (ideami) a zjawiskami (ciałami). Ślady wagi, jaką przykładał założyciel Akademii do następstwa dymensjonalnego można odnaleźć w dialogach Platona — m.in. w *Poilitei*, *Menonie*, *Teajtecie*, *Sofiście*, *Polityku*, *Timajosie*, *Prawach* czy *Epinomis*⁶³. (2) obiekty matematyczne wykazują pod

⁶⁰ DL V 22; P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain 1951, s. 39–40, 202.

⁶¹ Platon, *Fileb*, 16b–c; W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft...*, s. 73, 25, 58, 455.

⁶² K. Gaiser, *PUL*, s. 474–476; zob. także s. 263–263, 308–311.

⁶³ Platon, *Politeia*, 522c nn. (system nauk matematycznych — arytmetyki, pla-

wieloma względami opozycję między *peras* i *apeiron* (jedność – wielość, ograniczoność – nieograniczoność itd.), co jest między innymi związane z kategoriałnym rozróżnieniem sposobów bycia (*kath' heauta – pros ti, pros hetera*), które to rozróżnienie również można odnaleźć w niektórych dialogach Platona oraz u Arystotelesa⁶⁴.

(B.II.2) *Testimonia dotyczące nauki o przeciwieństwach* (test. 39–48) — Gaiser wskazuje, że zagadnienie to było poruszone przez Stagirytę w drugiej księdze zaginionego traktatu *O dobru*. Co się tyczy nauki Platona, to miało ono być „zeterminowane logiczno-kategoriałnym rozróżnieniem na »będące-same-w-sobie« (*kath' hauta onta*) i »relatywne« (*pros ti, pros hetera*) oraz sprowadzeniem wszystkich przeciwieństw (*enantia*) do jednej podstawowej opozycji jedności i nieokreślonej dwoistości (równości i nierówności itd.)”. Istnienie nauki o przeciwieństwach sygnalizowane jest w takich dialogach jak *Politeia*, *Parmenides*, *Polityk*, *Sofista*, *Timajos* i *Prawa*⁶⁵. Zagadnienie to rozwijał również Arystoteles, ale trudno ustalić, w jakim piśmie, ponieważ zachowane jest kilka tytułów: *Peri enantiōn*, *Diareseis tōn enantiōn*, *Peri antikeimenōn* (to ostatnie, o którym wspomina Simplikios, prawdopodobnie nie

nimetrii i stereometrii oraz astronomii i teorii muzyki — jako podstawa dialektyki; por. *Epinomis*, 990c nn.), 546b–c; *Menon*, 75b–76e (definicja terminu *schēma* jako *peras stereou*); *Teajtet*, 147d–148b (współmierność liniowa, na płaszczyźnie, cielesna); *Sofista*, 235d–e (analogia prawdziwa w odróżnieniu od zniekształcenia perspektywicznego); *Polityk*, 284e (o dwóch rodzajach sztuki mierniczej); *Timajos*, 31b–32c (analogia w płaszczyźnie i stereometryczna), 53d (redukcja ciał do powierzchni może być kontynuowana »w górę«, tj. do elementów lub zasad liniowych i liczbowych); *Prawa*, 747a, 819d–820e (znajomość relacji — współmierności i niewspółmierności — między wymiarami stanowi ważny przedmiot nauczania), 894a, 896d, 904c–d. Krytyka tej koncepcji w filozofii Stagiryty: Arystoteles, *Metafizyka*, 1060b6–19 (linie i płaszczyzny nie są *ousiai chōristai*); 1001a4 nn.; 1016b23 nn.; 1036b12–20 (o linii jako dwoistości — zob. także: W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*... , s. 22–23); *Analityki wtóre*, 73a35; *Topiki*, 141b6 nn.

⁶⁴ Platon, *Protagoras*, 356e–557a; *Charmides*, 165e–166b; *Gorgias*, 451a–c; Arystoteles, *Metafizyka*, 1004b10–13. K. Gaiser, PUL, s. 502–504. Szerzej zob. np. R.S. Brumbaugh, *The Role of Mathematics in Plato's Dialectic*, Chicago 1942; A. Wedberg, *Plato's Philosophy of Mathematics*, Stockholm 1955; D. Fowler, *The Mathematics of Plato's Academy. A New Reconstruction*, Oxford 1999; Z. Król, *Platon i podstawy matematyki współczesnej*, Nowa Wieś 2005.

⁶⁵ Platon, *Parmenides*, 158d; *Politeia*, 523e–526a; *Polityk*, 283c–285c; *Prawa*, 819e–820c (*kath' hauta* lub *pros to metrion i pros ti, pros allēla*); *Timajos*, *Sofista* (*tauton – thateron*). Zob. również H. Cherniss, *Aristotle's Criticism*... , s. 281.

jest tożsamy z poprzednimi. Oprócz tego w literaturze starożytnej pojawia się tytuł *Diaireseis* (*Podziały*), który poświadczony jest dla Speusipposa, Ksenokratesa i Teofrasta, a do naszych czasów zachowały się zbiory rozmaitych podziałów (DL III 80–109 oraz *Codex Marcianus*), które źródłowo zakorzenione są w ustaleniach poczynionych w Akademii. Gaiser uważa, że mógł to być „podręcznik” funkcjonujący w obszarze szkoły Platona, który poddawany był stałej redakcji⁶⁶.

(B.II.3) *Teksty omawiające wprowadzanie zakresów bytowych z zasad* — Gaiser zwraca uwagę, że ten zbiór informacji nie tworzy systematycznej całości, co być może wynika z tego, że przedstawił on w swym wykładzie tylko zarys, a szczegółowe rozwiązania wciąż były opracowywane w ramach Akademii, co uwidacznia się m.in. w *Timajosie*⁶⁷. Informacje te Gaiser grupuje jako odnoszące się do:

(B.II.3.a) zasad (jedności i nieokreślonej dwójki — test. 49–55; (B.II.3.b) idei-liczb (test. 56–65), (B.II.3.c) pośredniego zakresu bytowego (matematyka i dusza — test. 66–67); (B.II.3.d) całego wszechświata (test. 68–69) i (B.II.3.e) poszczególnych zjawisk (elementów materialnych i rodzajów ruchu — test. 70–72).

W pracy Gaisera teksty przytoczone są jedynie w oryginale i niektóre opatrzone są różnej długości komentarzami. Zbiór ten został również wydany oddzielnie z wprowadzeniem autorstwa G. Reale, z przekładem świadectw na język włoski oraz z włoskim przekładem tekstu Gaisera pt. *Quellenkritische Probleme der indirekten Plaronüberlieferung*⁶⁸.

Drugi zbiór świadectw znalazł się w dodatku (I) pracy J.N. Findlaya — *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*. Badacz ten

⁶⁶ H.J. Krämer, *Arete...*, szczególnie s. 271–272, 276–277, 290–297, 415; P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, szczególnie s. 52–53; K. Oehler, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike*, München 1962, s. 25–27; F. Dirlmeier, *Merkwürdige Zitate in der Eudemischen Ethik des Aristoteles*, Heidelberg 1962; K. Gaiser, *PUL*, s. 515–516. Zob. także A. Pacewicz, *Metoda podziału w starożytności*, „*Studia Antyczne i Mediewistyczne*” 10 [45] (2012), s. 63–76.

⁶⁷ K. Gaiser, *PUL*, s. 529.

⁶⁸ K. Gaiser, *Testimonia Platonica. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte*, Milano 1998.

nie dokonuje ich podziału, a teksty przytacza jedynie w przekładzie angielskim z drobnymi komentarzami⁶⁹.

Trzeci i najskromniejszy objętościowo zbiór został zaproponowany przez H.J. Krämera w dodatku do wydanej po włosku pracy *Platone e i fondamenti della metafisica*. Świadcstwa podzielił on na trzy grupy:

- (a) potwierdzające istnienie nauk niespisanych (1–5),
- (b) prezentujące całościowo system wraz z naukami o dymensjach i kategoriach (6–23) oraz
- (c) ukazujące aspekty aksjologiczne niespisanej nauki Platona (24–31)⁷⁰. Teksty przytoczone są zarówno w oryginale, jak i przekładzie włoskim.

Czwarta propozycja zamieszczona została w drugiej części pracy M.-D. Richard *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du Platonisme*⁷¹. Autorka zdecydowała się podzielić testimonia na dwie główne grupy: (I) tradycję Arystotelesowską i (II) tradycję starożytnej Akademii. W obrębie pierwszej z nich znalazły się dwa podzbiory: (A) dzieła niezachowane: (I) *O dobru* — 1–24, (II) *O filozofii* — 25–30, (III) *Zachęta do filozofii* — 31, (IV) *O przeciwieństwach* — 32–33, oraz (B) dzieła zachowane wraz z wybranymi komentarzami starożytnymi: (I) *Metafizyka* — 34–65, (II) *Fizyka* — 66–71, (III) *O duszy* — 72–74, (IV) *O niebie* — 75–76, (V) *O powstawaniu i ginięciu* — 77–78, (VI) *Etyka eudemejska* — 79, (VII) *Etyka nikomachejska* — 80, (VIII) *Etyka wielka* — 81, (IX) *O odcinkach niepodzielnych* — 82, (X) *Podziały Arystotelesowskie* — 83–88. Z kolei w przypadku testimoniów związanych z Akademią podział został ustalony w oparciu o autorów: Teofrast — 89–90, Hermodoros — 91, Speusippos — 92 oraz Ksenokrates — 93–94. Ponadto w dodatku zamieszczony jest fragment z Filodemosą według wydania Gaisera zamieszczonego w czasopiśmie

⁶⁹ Praca ta dostępna jest również w języku włoskim: J.N. Findlay, *Platone. Le dottrine scritte e non scritte*, trad. R. Davies, Milano 1994.

⁷⁰ Praca ta dostępna jest również w języku angielskim: H.J. Krämer, *Plato And The Foundations Of Metaphysics: A Work On The Theory Of The Principles And Unwritten Doctrines Of Plato With A Collection Of The Fundamental Documents*, transl. J.R. Catan, Albany 1990.

⁷¹ Praca ta dostępna jest również w języku włoskim: M.-D. Richard, *L'insegnamento orale di Platone. Raccolta delle testimonianze atiche sulle „dottrine non scritte” con analisi e interpretazione*, trad. G. Reale, Milano 2008.

„Cronache Ercolanesi” 13 (1983), s. 53–62. Jak widać, mimo podziału na grupy numeracja świadectw jest ciągła. Tekst przytaczany jest zarówno w oryginale, jak i przekładzie francuskim.

Autorką piątego zbioru, który został opublikowany w dwóch częściach⁷², jest włoska badaczka M. Isnardi Parente. Świadectwa podzieliła na trzy zbiory w układzie chronologicznym:

- (A) 22 passusy z zachowanych dzieł Arystotelesa,
- (B) 8 świadectw z epoki hellenistycznej oraz
- (C) 23 testimonia z epoki Imperium Rzymskiego. Teksty przytoczone są w języku oryginalnym, przekładzie włoskim oraz opatrzone komentarzem.

Ostatnim i najobszerniejszym zbiorem jest zbiór zaproponowany przez J.R. Araną, a zatytułowany *Platon. Doctrinas no escritas. Antologia*. Badacz ten uwzględnił świadectwa aż dwudziestu dziewięciu autorów, których uszeregował w porządku chronologicznym. W przypadku kilku autorów podzielił on dodatkowo testimonia na zagadnienia:

ARYSTOTELES (I) — sprawozdania ogólne (1–4), zasady (5–27), zasady, dobro i piękno (28–38), kategorie (39–43), liczby idealne (44–64), powstanie liczb idealnych (51–58), skończoność lub nieskończoność liczby (59–61), pomieszczenie logicznej i matematycznej koncepcji liczb (62–63), liczby jako przyczyny (64), dymensje idealne (65–73), podsumowanie teorii liczb i dymensji idealnych (74), idee (75–89), matematyka (90–93), dusza (94–96), wszechświat (97–109).

ALEKSANDER Z AFRODYZJI (XV) — sprawozdania ogólne (1), zasady (2–2.1), dwie zasady (3–10), nieokreślona dyada (11–13), jedno (14–21), zasady, dobro i piękno (22), kategorie (23–26), liczby (27–36), powstanie liczb (35–36), dymensje idealne (37–38), idee (39–64), idee jako substancje (39–43), istnienie idei (44–48), natura idei (49–51), argumenty na rzecz idei (52–59), idee jako przyczyny (60–64), matematyka (65–68), dymensje geometryczne (69–71).

⁷² M. Isnardi Parente, *Testimonia Platonica. Per una raccolta dei principali passi della tradizione indiretta riguardante i legomena agrapha dogmata. Le testimonianze di Aristotele*, Roma 1997; *Testimonia Platonica. Per una raccolta delle principali testimonianze sui legomena agrapha dogmata. Testimonianze di età ellenistica e di età imperiale*, Roma 1998.

THEMISTIOS (XX) — nauka (1–2), zasady (3–6), idee (7–9), wszechświat (10–13), dusza (14).

Ps.-ALEKSANDER (XXII) — zasady (1–11), zasady, dobro i piękno (12–16), kategorie (17–19), liczby idealne (20–62), teorie liczb (25–30), powstanie liczb (31–57), liczby jako przyczyny (58–62), dymensje idealne (63–66), idee (67–77), matematyka (78–83), wszechświat (84).

SYRIANOS (XXIII) — sprawozdania ogólne (1–3), zasady (4–23), zasady, dobro i piękno (24–27), kategorie (28–30), liczby (31–69), teorie liczby (31–35), obrona liczb idealnych i rodzaje liczb (36–47), powstanie liczb (48–56), liczby jako przyczyny (57–68), skończoność lub nieskończoność liczb (69), dymensje idealne (70–81), idee (82–105), natura idei (82–87), istnienie idei (88–95), argumenty na rzecz idei (96–97), relacja idei do świata (98–105), matematyka (106–110), wszechświat (111–113).

PROKLOS (XXIV) — sprawozdania ogólne (1–2), zasady (3–6), idee (7–8), matematyka (9–15), wszechświat (16).

FILOPONOS (XXVI) — zasady (1–10), liczby idealne (11–12), dymensje idealne (13–15), idee (16–20), matematyka (21–24), dusza (25–27), wszechświat (28–42).

SIMPLIKOS (XXVII) — sprawozdania ogólne (1–15), kategorie (16–21), idee (22–25), liczby (26), dusza (27–28), wszechświat (29).

ASKLEPIOS (XXIX) — zasady, dobro i piękno (1–25), henada, zasada najwyższa (3–13), jedno i nieokreślona dyada (14–21), dobro i zło (22–25), liczby i dymensje idealne (26–38), liczby idealne (26–33), dymensje idealne (34–38), idee (39–69), pochodzenie teorii i argumenty na rzecz idei (42–49), istnienie idei (50–53), relacja idei do świata zmysłowego (54–69), matematyka (70–72).

Arana przytacza teksty wyłącznie w przekładzie, a komentarze umieszcza w przypisach do niektórych fragmentów.

Jak już wspomniano, trzon niniejszej antologii stanowi wybór dokonany przez K. Gaisera. W kilku miejscach zdecydowano się dokonać modyfikacji, o czym poinformowano w przypisach do danego fragmentu. W przypadku każdego świadectwa przytoczone zostają odpowiednie odnośniki do każdego ze wspomnianych powyżej zbiorów, w których dany *passus* uwzględniono, a także zakres, w jakim wzięto je pod uwagę. W przypisach zna-

leżć można odnośniki do zbiorów fragmentów różnych autorów, którzy wymienieni zostali w przytaczanych tekstach, odnośniki do przekładów, późniejszych opracowań i komentarzy oraz niektóre uwagi Gaisera. W przypadku uwag tego niemieckiego badacza rozwinęto do pełnej formy skrócone odnośniki do źródeł i literatury sekundarnej oraz tam, gdzie było to możliwe zaktualizowano odnośniki do nowszych wydań lub zbiorów fragmentów.

Świadectwa dotyczące niespisanej nauki Platona, które nie znalazły się w wyborze Gaisera, a uwzględnili je inni autorzy tworzący zbiory dotyczące tego zagadnienia, znalazły się w dodatku (*Addendum*). W przypadku testimoniów pochodzących z dzieł niedostępnych w języku polskim, zawarto ich przekłady. Podobnie jest z drobnymi *passusami*, ale jeśli dany fragment jest obszerny, dostępny w przekładzie polskim, to zdecydowano się podać początek i koniec cytatu, który uwzględnia dany badacz i odesłać Czytelnika do istniejącego już przekładu. W przypadku zbioru Arany zdecydowano się pominąć Eutokiosa z Askalonu i *passus* z jego *Komentarza do „O sferze i cylindrze” Archimedesesa* (45, 2–47, 5 = XXV) ze względu na jego wysoce techniczny, matematyczny charakter i wątpliwości, przedstawiane przez samego Araną, czy należy go uwzględniać jako odnoszący się do Platona. W związku z tym, że w *Addendum* znajdują się *passusy* uwzględniane przez różnych badaczy, niemożliwe było zachowanie struktury charakterystycznej dla danego zbioru (dlatego też przedstawiono to powyżej), a testimonia uszeregowano zgodnie z kolejnością, w jakiej występują w danym dziele.

Należy również wspomnieć, że nie jest to pierwszy przekład świadectw dotyczących niespisanej nauki. Wcześniej swoje wersje tłumaczeń niektórych testimoniów zaproponowali tacy badacze jak M. Wesoły, S. Blandzi, B. Dembiński i A. Pacewicz⁷³. Nie została tutaj również zaproponowana rekonstrukcja tego, co nazywa się systemem filozofii Platona zawartym w niespisanej nauce, gdyż wymagałoby to napisania oddzielnej monografii.

⁷³ M. Wesoły, *Świadectwa niespisanej nauki Platona (II): Pryncypia a typy ontologiczne*, „Meander” 6 (1984), s. 281–292; S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002; B. Dembiński, *Późna nauka Platona. Związki ontologii i matematyki*, Katowice 2003; A. Pacewicz, *Między Dobrem i Jednością. Związek Dobra i Jedna w filozofii Platona, Starej Akademii i Arystotelesa*, Wrocław 2004; M.A. Wesoły, *Świadectwa niespisanej nauki Platona*, „Peitho. Examina antiqua” 1 [6] (2015), s. 205–266.

TESTIMONIA PLATONICA



ŚWIADECTWA NIESPISANEJ
NAUKI PLATONA

A. SZKOŁA PLATONA

I. TRADYCJA BIOGRAFICZNA DOTYCZĄCA AKADEMII

1. Diogenes Laertios III 5

(→ Aleksander Polyhistor¹)

Filozofował zaś najpierw w Akademii, następnie w ogrodzie w pobliżu Kolonu, jak mówi Aleksander w *Sukcesorach*...².

2. Atenajos, *Uczta mędrców*, XII, 547f–548a

(→ Antygonos z Karystos³)

¹ ALEKSANDER POLYHISTOR frg. 143 Müller = FGrHist 273 F 89 = frg. 5 Giannatasio (*I frammenti delle „Successioni dei filosofi“*, Napoli 1989); K. Gaiser, *PUL*, s. 447. M. Panayiotopoulos, T. Chatziefthimiou, *Observations on the Topography of Ancient Academia*, [w:] *Plato's Academy. Its Workings and Its History*, P. Kaligas et al. (eds.), Cambridge 2020, s. 28–45.

² Gaiser ten krótki fragment komentuje następująco (*PUL*, s. 447): „U DL po *Sukcesorach*... następują słowa: »według Heraklita«. W tym miejscu najwyraźniej pomieszczone są dwa stwierdzenia o zupełnie różnej treści: po pierwsze, informacja (od Aleksandra Polihistora), że Platon i jego zwolennicy spotykali się początkowo w gimnazjum Akademii, potem w specjalnej posiadłości na wzgórzu Kolonos; po drugie, wzmianka, że początkowo wspierał naukę Heraklita. Całe zdanie znajduje się u DL w kontekście, który relacjonuje to, jak Platon pod wpływem Sokratesa zwrócił się ku prawdziwej filozofii. Zgodnie z najprostszym wyjaśnieniem (zob. U. Wilamowitz, *Platon*, Bd. II, Berlin 1919, s. 1–2), informacja o miejscu szkoły Platona jest dodatkiem, który niechcący został wstawiony w niewłaściwym miejscu. O tym, że motyw początkowego wpływu Heraklita a (zob. Arystoteles, *Metafizyka*, 987a32) w związku z powołaniem do filozofii przez Sokratesa, był już tradycyjnie znany Diogenesowi świadczy odpowiedni fragment u Apulejusza (*O Platonie*... I 2, 184–185). Wątpliwe jest, czy ogród Akademii na wzgórzu Kolonos jest identyczny z jednym z dwóch miejsc wymienionych w testamencie Platona (DL III 41–42; zob. T. Gomperz, *Griechische Denken*, Bd. II, Berlin 1925; U. Wilamowitz, *Platon*, Bd. I, s. 208; H. Herter, *Platons Akademie*, s. 26–29)”. Zob. także H.J. Krämer, *Die Ältere Akademie*, [w:] F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Bd. 3: *Ältere Akademie. Aristoteles – Peripatos*, H. Flashar (hrsg.), Basel–Stuttgart 1983, s. 4–7, A. Caruso, *Akademia. Archeologia di una scuola filosofica ad Atene da Platone a Proclo (387 a. C.-485 d. C.)*, Atene–Paestum 2013.

³ ANTYGONOS Z KARYSTOS *partim* frg. 23 Dorandi (Antigone de Caryste, *Fragments*, Paris 1999; fragment ten pochodzi prawdopodobnie z Antygonosowego *Żywotu Lykona*); zob. U. Wilamowitz-Moellendorff, *Antigonos von Karystos*, Berlin 1881, s. 84–85. Zob. Lykon frg. 7 Wehrli (*Die Schule des Aristoteles. Lykon. Ariston*, Basel–Stuttgart 1968) = frg. 8 Stork (*Lyco of Troas: The Sources, Text and Translation*,

Albowiem zwolennicy Platona i Speusipposa⁴ organizowali takie spotkania, spotykając się w tym samym [miejscu] o świecie⁵, nie po to, żeby czerpać przyjemność z jedzenia albo upijania, lecz ażeby pokazać, że czczą bóstwo i przebywają ze sobą jak ludzie wykształceni, a przede wszystkim, aby odpoczywać i naukowo dyskutować. To wszystko wśród następców stało się jednak drugorzędne względem odzieży i zbytku, o których wspomniano; ja bowiem pozostałych nie obwiniam.

3. Diogenes Laertios III 25

(→ Favorinus⁶)

W pierwszej księdze *Wspomnień* Favorinusa przekazane jest, że Pers Mitrydates postawił w Akademii posąg Platona i podpisał: „Pers Mitrydates, syn Rhodobatesa, postawił MUZOM⁷ POSĄG PŁATONA, wykonany przez Silaniona”.

4. Diogenes Laertios III 46 = frg. 1 Findlay = *partim* XVI.1 Arana⁸

[w:] *Lycy of Troas and Hieronymus of Rhodes*, W.W. Fortenbaugh, S.A. White (eds.), New Brunswick–London 2004).

⁴ SPEUSIPPUS *partim* T35 Tarán (*Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Leiden 1981 [komentarz na s. 222]).

⁵ Zob. PLATON, *Protagoras*, 313b; *Prawa*, 361b.

⁶ FAVORINUS frg. 7 Müller (FHG III) = frg. 5 Mensching (Favorin von Arelate, *Der erste Teil der Fragmente. Memorabilia und Omnigena Historia*, Berlin 1963) = frg. 36 Barigazzi (Favorino di Arelate, *Opere*, Firenze 1966) = frg. 43 Amato (Favorinus, *Ouvres*, vol. III, Paris 2010).

⁷ Zob. również DL IV 1. Szerzej zob. np. P. Boyance, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris 1937, s. 249–257; A.S. Riginos, *Platonica. The Anecdotes concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden 1976, s. 119 nn.; P. Murray, *Plato's Muses: The Goddesses that Endure*, [w:] E. Spentzou, D. Fowler (eds.), *Cultivating the Muse. Struggle for Power and Inspiration in Classical Literature*, Oxford 2002, s. 29–46. Gaiser stwierdza krótko (*PUL*, s. 448), że „w aspekcie prawnym trzeba pojmować Akademię jako *thiassos*, czyli »stowarzyszenie kultowe«. [...] Ten rodzaj formalnego założenia szkoły wykorzystano w Perypacie za czasów Teofrasta (DL V 51–53)”; zob. również U. Wilamowitz-Moellendorff, *Antigonos von Karystos*, s. 279 nn.; J.P. Lynch, *Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution*, Berkeley–Los Angeles–London 1972, s. 106 nn.; J.D. Mikalson, *Religion in Hellenistic Athens*, Berkeley–Los Angeles–London 1998, s. 64 nn.

⁸ Arana uwzględniła: III 46–47. HERAKLEIDES z PONTU frg. 4 Wehrli (*Die Schule des Aristoteles. Herakleides Pontikos*, Basel 1953) = frg. 6 SPISO. SPEUSIPPUS frg. 4 Isnardi Parente (*Speusippo, Frammenti*, Napoli 1980) = test. 5 Tarán. KSENOKRATES frg. 3 Isnardi Parente. 1 T 3b; 1 T 4 Lasserre (*De Léodamas de Thasos à Philippe*

Uczniami jego byli: SPEUSIPPOS z Aten, KSENOKRATES z Chalcedonu, ARYSTOTELES ze Stagiry, FILIP z Opuntu, HESTIAIOS z Perintu, DION z Syrakuz, AMYKLOS z Heraklei, ERASTOS i KORISTOS ze Skepsis, TIMOLAOS z Kyzikos, EUAION z Lampsakos, PYTON i HERAKLIDES z Ainos, HIPPOTALES i KALLIPPOS z Aten, DEMETRIOS z Amfipolis, HERAKLIDES z Pontu oraz wielu innych, wśród których [były] również dwie kobiety: LASTENEIA z Mantinei oraz AKSJOTEIA z Fliuntu, która również ubierała się po męsku, jak podaje Dikaiarchos. Niektórzy zaś twierdzą, że słuchał go również TEOFRAST. A Chamaileon mówi jeszcze o mówcy HYPEREIDESIE i LIKURGU. Podobnie opowiada Polemon. A Sabinos mówi o DEMOSTENESIE, [za] Mnezistratosem (w czwartej księdze jego *Zbioru rozmyślań*). A jest to prawdopodobne⁹.

5. Themistios, *Mowy*, 23, 295c–d = XX.2 Arana

(→ Arystoteles, *Nerinthus*, frg. 1 Ross¹⁰)

Ten mąż, nieco się zaprzyjaźniwszy z moją czy to pracą, czy to rozrywką, doznał prawie tego samego doświadczenia, co fi-

d'Oponte. Témoignages et fragments, Napoli 1987); 20 T b Lasserre; HESTIAIOS 9 T 2b Lasserre; ERASTOS i KORISKOS 10 T 2b Lasserre; AKSIOTHEA i LATHENEIA test. 1 Dorandi (*Assiotea e Lastenia. Due donne all'Accademia*, „Atti e memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere La Colombaria” 54 (1989), s. 51–66). DIKAIARCHOS frg. 44 Wehrli (*Die Schule des Aristoteles. Dikaiarchos. Aristoxenus*, Basel–Stuttgart 1967) = frg. 50 Mirhady (*Dicaearchus of Messana. The Sources, Text and Translation*, [w:] *Dicaearchus of Messana. Text, Translation and Discussion*, W.W. Fortenbaugh, E. Schütrumpf (eds.), New Brunswick–London 2001). CHAMAILEON frg. 45 Wehrli (*Die Schule des Aristoteles. Phantias. Chamaileon. Praxiphanes*, Basel–Stuttgart 1969) = frg. 49 Martano (*Chamaeleon of Heraclea: The Sources, Text and Translation*, [w:] *Praxiphanes of Mitylene and Chamaeleon of Heraclea. Text, Translation and Discussion*, A. Martano, E. Matelli, D. Mirhady (eds.), New Brunswick–London 2012). POLEMION z ILION frg. 9 (FHG III 117). Gaiser (*PUL*, s. 449) zwraca uwagę, że lista jest niepełna, gdyż brakuje np. Hermodora (wymienionego w test. 31), a także przedstawicieli nauk szczegółowych, w tym przede wszystkim matematyków — Archytasa z Tarentu, Teajteta z Aten czy Eudoskosa z Knidos, którzy być może nie byli „uczniami” w sensie ścisłym, ale z pewnością byli blisko związani z Akademią.

⁹ PLATONIS AUDITORUM INDICES T 4 Lasserre.

¹⁰ ARYSTOTELES frg. 64 Rose (*Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Leipzig 1886) = frg. 658 (*Korinthios dialogos*) Gigon (*Aristotelis opera*, vol. III: *Librorum deperditorum fragmenta*, Berlin–New York 1987). Gigon uznaje, iż fragment ten nie przynależy do *Nerinthosa*, chociaż tytuł *Dialog koryntyjski* nie został odnotowany w znanych nam katalogach tytułów pism Stagiryty.

lozofowie Aksjotea, Zenon z Kition czy rolnik w Koryncie. Ακ-
 SJOTEΑ bowiem przeczytawszy któreś z pism, jakie napisał Pla-
 ton o sprawowaniu władzy [*politeia*], przybyła do Aten z Arkadii
 i słuchała Platona, ukrywając bardzo długo, że jest kobietą, jak
 Achilles [ukrywał się u] Lykomedesa. Natomiast ROLNIK z KO-
 RYNTU, zetknąwszy się z *Gorgiasem*, nie samym Gorgiasem, lecz
 pismem, które Platon napisał dla wybadania sofisty, natychmiast
 porzucił pole i winorośle, ofiarował duszę Platonowi, w której za-
 siano i wzrastały jego poglądy. On jest tym, którego uczył Ary-
 stoteles w dialogu *Koryntyjczyk*, natomiast to, co się tyczy Zenona,
 jest bardzo znane i opiewane przez wielu — że *Apologia* Sokratesa
 przywiodła go z Fenicji do Malowanej [Stoi].

6. Atenajos, *Uczta mędrców*, II 59d–e = VI Arana

(→ Epikrates frg. 11 Kock = 11 Edmonds = 10 Kassel & Au-
 stin)

(A.) [...] Cóż Platon,
 Speusippos¹¹ i Menedemos¹²?
 O jakich [kwestiach] teraz rozprawiają?
 Jakaż to myśl [*phrontis*], jakież wywód

[5] Jest badany przez nich?

To mi mądrze, jeśli masz jakąś
 Wiedzę, powiedz, na Ziemię.

(B.) Lecz wiem, że [mogę] mówić o tym jasno.
 Na Panatenajach bowiem widziałem stado

[10] <...> Młodzików

W gimnazjonach Akademii

¹¹ SPEUSIPPUS frg. 33 Isnardi Parente (*Frammenti*, Napoli 1980 [komentarz s. 239–240]) = T 33 Tarán (komentarz s. 220–221). P. Lang (*De Speusippi Academici scriptis*, Bonn 1911 [Frankfurt am Main 1964], s. 19–20) przytacza ten fragment w rozdziale poświęconym pismom Speusipposa i nie nadaje mu żadnego numeru. Wg Gaisera (*PUL*, s. 451) opisywana metoda klasyfikacji może odpowiadać temu, co przedstawił Speusippos w traktacie *Homoia* (frg. 6–27 Tarán); zob. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism...*, s. 54–59; L. Tarán, *Speusippus of Athens...*, s. 64–72; J. Glucker, *Plato in the Academy: Some Cautious Reflections*, [w:] P. Kalligas et al., *Plato's Academy. Its Workings and Its History*, Cambridge 2020, s. 96–97.

¹² MENEDEMUS PYRRHAEUS frg. 5 Lasserre. Numeracja wersów i układ tekstu na podstawie wydania: (*Poetae Comici Graeci (PCG)*, R. Kassel, C. Austin (ed.), vol. II, Berlin–New York 1986, s. 161–163).

Słyszałem słowa nieznane, dziwne.

ALBOWIEM DEFINIOWALI [*aphoridzomenoi*] NATURĘ,

DZIELILI [*diachōridzein*] SPOSOBY ŻYCIA ZWIERZĄT,

[15] NATURĘ DRZEW I ROŚLIN NA RODZAJE.

A WŚRÓD TYCHŻE DYNIE

ROZPATRYWALI [*eksetadzein*] — JAKIEGO JEST RODZAJU.

(A.) I cóż takiego ustalili – jakiego rodzaju

Jest ta roślina? Wyjaw, jeśli coś wiesz.

[20] (B.) Najpierw <więc> wszyscy w milczeniu

Stanęli tam i pochyliwszy się

Nie mało czasu rozważali.

Aż nagle, kiedy pochyleni

I zajęci badaniem młodzi jeszcze [byli],

[25] Któryś powiedział, że jest to roślina okrągła,

Inny, że to trawa, a jeszcze inny, że to drzewo.

Słyszając to pewien lekarz

Z ziemi sycylijskiej¹³

Pierdnął przy nich z pogardą jako mającących.

[30] (A.) Czyż nie rozgniewało ich to bardzo, tak, że krzyczeli, iż
się z nich szydzi?

Czynienie bowiem czegoś takiego w [takich] miejscach jest
nieprzyzwoite.

(B.) Młodzi się nie przejmowali;

Platon zaś był z nimi i to bardzo uprzejmy,

Niewzruszony — nakazał im

[35] Na nowo <od początku w odniesieniu do dyni>¹⁴

Zdefiniować, jakiego jest rodzaju;

A oni dokonywali podziału [*diairein*]¹⁵.

¹³ Wellmann (*Die Fragmente der sikelischen Ärzte Akron, Philistion und des Diokles von Karystos*, Berlin 1901, s. 69) uważa, że chodzi o Philistiona. Zob. Platon, *Listy*, II, 314e; DL VIII 86, 89.

¹⁴ W wydaniu Kocka i najnowszym zbiorze pod redakcją Kassela i Austina widnieje w tym miejscu lakuna. Gaiser akceptuje uzupełnienie: *eks erchēs tēn kolokuntēn*.

¹⁵ Na podstawie używanej przez Epikratesa terminologii można domniemywać, iż może on nawiązywać do następujących miejsc w dialogach Platona: *Fedon*, 101e, *Politeia*, 330d, 368c, 540b, *Teajtet*, 168e, *Polityk*, 262b, *Prawa*, 815c.

II. OGÓLNE PRZEKAZY O PLATOŃSKIM WYKŁADZIE

7. Arystoksenos, *Harmonika*, II 1–2, 30, 16–31, 3 = 2 Findlay = 1 Krämer = 1 Richard = B 1 Isnardi Parente = IV.1 Arana¹⁶
 (→ Arystoteles, *O dobru*, test. 8 Rose = test. 1 Ross = *partim* frg. 84, 1 Gigon)

Jak to Arystoteles ciągle opowiadał, że większość spośród słuchających Platona — wykładu *O dobru* — pochorowała się; każdy bowiem przyszedł sądząc, że [wykład] będzie poświęcony jakiemś spośród zwyczajowo uznawanych, ludzkich dóbr, jak bogactwo, zdrowie, siła, czy też w ogóle jakimś godnemu podziwu szczęściu; kiedy zaś okazało się, że [są to] rozważania o MATEMATYCE, LICZBACH, GEOMETRII, ASTRONOMII, a w końcu, że DOBRO JEST JEDNYM [*hen*], [co] — jak jestem całkowicie przekonany — jawiło im się jako coś dziwnego [*paradokson*], potem jedni nieco pogardzali tym ujęciem, inni zaś je krytykowali¹⁷.

¹⁶ Jest to najwcześniejsze historycznie świadectwo wspominające o wykładzie o dobru. Więcej zob. m.in.: I. Düring, *Aristotle in Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957, s. 357–361; H.J. Krämer, *Arete...*, s. 404–407; *Quellenkritische Probleme der indirekten Platonüberlieferung*, [w:] H.-G. Gadamer et al., *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, Heidelberg 1968, s. 36–37. M.-D. Richard, *L'enseignement oral de Platon...*, s. 70; H. Dörrie, *Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, s. 278 nn.; M. Isnardi Parente, *Testimonia Platonica...*, s. 6–9; J. Dillon, *Aristoxenus' 'Life of Plato'*, [w:] *Aristoxenus of Tarentum. Discussion*, C.A. Huffman (ed.), New Brunswick-London 2012, s. 283–296; M.-D. Richard, *L'enseignement oral...*, s. 70 n.; K. Gaiser, *Enigmatyczny wykład Platona „O dobru”*, tłum. K. Środa, „Przegląd Filozoficzny” 3 (1997), s. 187–218.

¹⁷ Gaiser (PUL, s. 452–453) zauważa, że wykłady Platona mogły odbywać się regularnie i być otwarte dla szerokiej publiczności, ale filozof mógł jednocześnie poprzez przekazywane treści dokonywać selekcji spośród słuchaczy takich, którzy są w stanie przyswoić jego nauczanie, co można porównać z przedstawioną w *Liście VII* (340b nn.) „próbą” Dionizosa. Zob. także W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zur Pythagoras, Philolaus und Platon*, Nürnberg 1962, s. 17. I dodaje także: „Zależne od Arystoksenosa, a więc pozbawione niezależnej wartości źródłowej, są relacje Temistiosa (*Mowy*, XXI, 245c n.) i Proklosa (*Komentarz do „Parmenidesa” Platona*, 688), które jeszcze bardziej wyolbrzymiają porażkę. Proklos, nawiasem mówiąc, rozsądnie tłumaczy, że Platon przewidział odejście większości swoich słuchaczy. Wyrażenie *to peras* należy rozumieć przysłówkowo (inaczej np. C.J. de Vogel, *Greek Philosophy*, vol. I, Leiden 1963, s. 274), ale nie musi ono oznaczać czasowego zakończenia wykładu. To, co większość słuchaczy musiała uznać za szczególnie paradoksalne, to fakt, że Platon starał się określić »dobro«, którego dotyczyły wykłady, »ostatecznie« jako »jedno« w kategoriach czysto formalnych.

8. Simplikios, *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (I 4, 187 a12)*, 151, 6–19 = 3, 1 Findlay = 2 Krämer = 13 Richard = C 11 Isnardi Parente = *partim* XXVII.9 Arana¹⁸

(→ Aleksander, → Arystoteles, *O dobru*, frg. 28, 2 Rose = 2, 6 Ross = 92 Gigon)

Natomiast Aleksander mówi, że

WEDŁUG PLATONA ZASADAMI WSZYSTKIEGO I SAMYCH IDEI SĄ JEDNOŚĆ I NIE-
OGRANICZONA DYADA, KTÓRĄ NAZYWAŁ WIELKIM I MAŁYM, jak wspomina
także ARYSTOTELES w traktacie *O dobru*.

Mógłby to ktoś wziąć również od SPEUSIPPOSA¹⁹, KSENOKRATESA i od innych, którzy byli obecni na wykładzie Platona *O dobru*; WSZYSCY BOWIEM SPISALI I ZACHOWALI JEGO POGLĄD I TWIERDZĄ, ŻE POSŁUGIWAŁ SIĘ ON TAKIMI ZASADAMI.

I jest całkiem prawdopodobne, że Platon mówił, iż zasadami wszystkiego jest jedność i nieograniczona dyada (jest to bowiem pogląd [*logos*] pitagorejczyków, a Platon często wydaje się podążać za pitagorejczykami), jakże zaś ma być konsekwentne mówienie, że nieograniczona dyada, zwana wielkim i małym, ma być również zasadami idei, skoro przez nie oznacza materię, chociaż Platon określa materię jedynie w świecie zmysłowym i jasno powiada w *Timajosie*, iż jest ona odpowiednia dla powstawania i w niej powstaje to, co powstało?

Mówił także, że idee są poznawalne umysłem, natomiast materia „jest przedmiotem wiary w nieprawomocnym rozumowaniu”²⁰.

Wydaje się, że Platon doprowadził do tego »celu« w kilku etapach dowodzenia, najwyraźniej zaczynając od redukcji matematyczno-dymensjonalnej”.

¹⁸ Arana uwzględnia: 150, 2–151, 19. Zob. M. Isnardi Parente, *Testimonia Platonica...*, s. 79–81; M.-D. Richard, *L'enseignement oral...*, s. 71 n.; L. Tarán, *The Text of Simplicius' Commentary on Aristotle's Physics*, [w:] *Smplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie*, I. Hadot (ed.), Berlin–New York 1987, s. 246–266.

¹⁹ SPEUSIPPOS frg. 62 Lang = 29 Isnardi Parente (komentarz s. 236–236) = T 45a Tarán (komentarz s. 224–226).

²⁰ Wg Gaisera (*PUL*, s. 453–454) dla Simplikiosa wspomniani Arystoteles, Speusippos, Ksenokrates, Herakleides, Hestiaios są autorytatywnymi sprawozdawcami. W przypadku Ksenokratesa i Herakleidesa potwierdzać to może pojawienie się tytułu *O dobru* w spisach ich dzieł w pracy Diogenesa Laertiosa (IV 13, V 87). Przyjmuje również za prawdopodobne, iż istniały nie tylko zapisy wykładów, które funkcjonowały wewnątrz Akademii, lecz także zapisy „zewnątrzne” wobec

9. Arystoteles (?), *Etyka wielka*, I 1, 1182a23–30 = 81 Richard = *partim* I.34 Arana²¹

Potem Platon słusznie podzielił duszę na tę, która posiada rozum i na nierozumną, przydzielając każdej z nich odpowiednie dzielności. Aż dotąd pięknie; co zaś ponadto, to już całkiem niesłusznie. Pomieszał [i włączył] dzielność do rozważania o dobru, co nie [było] słuszne; nie [było] bowiem właściwe — mówiąc bowiem o BYTACH I PRAWDZIE, nie powinien mówić o dzielności, jedno bowiem z drugim nie ma [ze sobą] nic wspólnego.

10. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, I 4, 1095a30–b3 = 6 Krämer = 80 Richard = I.5 Arana

Niech nie ujdzie naszej uwadze to, że wywody [wychodzące] OD ZASAD i [wywody zmierzające] KU ZASADOM różnią się. Słusznie bowiem Platon był niepewny co do tego i badał, czy droga prowadzi od zasad, czy ku zasadom, jak na stadionie od sędziów do końca albo odwrotnie. Zaczynać jednak trzeba od tych [kwestii], które są dobrze znane, a te są dwojakie — jedno dla nas, drugie absolutnie²².

szkoły Platona, do których należały sprawozdania Hermodorosa (frg. 31), dialog Arystotelesa *O filozofii* lub inne, wypaczające treści nauki, o czym wspomina się w *Liście VII*, 341b nn.

²¹ Arana uwzględnia: 1182a27–30. Zob. F. Dirlmeier, *Kommentar*, [w:] Arystoteles, *Magna Moralia*, Darmstadt 1958, s. 163–167. Gaiser (*PUL*, s. 454) zwraca uwagę na Arystotelesową krytykę nauki Platona o związku dobra we wszystkich rzeczach z przypisaną im ideą (zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, I 6; zob. *Etyka wielka*, I 1, 1183a27–b8), a także na to, że w Perypacie podtrzymywano odrzucenie, jakim według relacji Arystoksenosa (test. 7) zareagowano na przedstawienie przez Platona jego koncepcji dobra. Zob. również np. D.A. Rees, *Bipartition of the Soul in the Early Academy*, „Journal of the Hellenic Studies” 77 (1957), s. 112–118.

²² Wg Gaisera (*PUL*, s. 454–455) możliwości powiązania poszczególnych zjawisk z zasadami ogólnymi odnaleźć można w takich dialogach Platona jak *Politeia* (511b), *Fajdros* (265d–e) czy w *Liście VII*, 343e1 (zob. także H. Cherniss, *Aristotle's Criticism...*, s. 63), ale wypowiedź Arystotelesa wydaje się odnosić do problemu rozważanego wewnątrz szkoły. Z kolei konsekwentne połączenie tych dwóch metod spotykamy w świadectwach ezoterycznego nauczania zasad przez Platona — zob. frg. 22B, 30, 32. Inne, obszerniejsze sprawozdania sugerują, że następstwo redukcji i dedukcji wyznaczało ogólną strukturę wykładów *O dobru*... Zob. również np. H. Flashar, *Die Platonkritik (I 4)*, [w:] Arystoteles, *Nikomachische ethik*, O. Höffe (hrsg.), Berlin 2010, s. 63–82.

11. **Żywot Arystotelesa „Marciana” 31–32 (Düring) = 9 Richard = V.13 Arana**

(→ Arystoteles, *O dobru*, frg. 27, 1 Rose = 1 Ross = 86, 1 Gigon)

Arystoteles zaś był bardzo umiarkowany pod względem charakteru, gdyż w *Kategoriach* mówi, iż nie trzeba wypowiadać się lekkomyślnie, ale rozważywszy po wielokroć; bardziej beużyteczne jest też tkwienie jedynie w niepewności; a w wykładach *O dobru*: TRZEBA PAMIĘTAĆ, ŻE BYCIE CZŁOWIEKIEM [oznacza] nie tylko cieszenie się powodzeniem [*eutuchounta*], lecz także PRZEPROWADZANIE DOWODÓW [*apodeiknunta*]²³.

²³ Gaiser komentuje (*PUL*, s. 455): „Przytoczone zdanie z *Peri tagathou* (»Trzeba brać pod uwagę ludzką niepewność, nie tylko w szczególnym szczęściu, ale i w dowodach naukowych«) wskazuje, że człowiek jako taki, w przeciwieństwie do bóstwa, zdolny jest jedynie do wiedzy prowizorycznej i wyobraźniowej (tak poprawnie O. Gigon, a absurdalnie I. Düring [O. Gigon, *Vita Aristotelis Marciana*, Berlin 1962, s. 68–70; I. Düring, *Aristotle in the ancient biographical tradition*, s. 103, przyp. 113]). Upomnienie to można rozumieć jako krytykę przez Arystotelesa doktryny platońskiej (np. na wzór Teofrasta, *Metafizyka*, 9b1–24, *Phys. opin.* frg. 10 Diels; nie można podać przyczyny wszystkiego). Bardziej prawdopodobne jest jednak, że jest to zastrzeżenie pochodzące od samego Platona. Idea niewystarczalności człowieka, zwłaszcza w odniesieniu do najwyższych przedmiotów filozofii (doktryna zasad), jest kilkakrotnie poświadczona u Platona (zob. zwłaszcza zdanie: *eis dunamin anthroōpōn Listy*, VI, 323d5, VII, 344c1; także H.J. Krämer [*Arete...*, s. 464] o *Fajdroście* 278d). Platon musiał podkreślać w kontekście wykładów, że filozoficzne uchwycenie najwyższych zasad przez Logos ma z konieczności charakter hipotetyczno-prowizoryczny...”.

III. POLITYKA JAKO CEL I ŚWIADOMOŚĆ HISTORYCZNA

12. Plutarch, *Przeciw Kolotesowi*, 32, 1126C–D = XI.14 Arana²⁴

Platon pozostawił w pismach piękne rozważania o PRAWACH I SPOSOBACH SPRAWOWANIA WŁADZY [*politeia*], bardzo silnie zaś [je] utrwalił w uczniach, spośród których dzięki DIONOWI wyzwoliła się Sycylia, a Tracja dzięki PYTHONOWI i HERAKLEIDESOWI, którzy zgładzili Kotysa, spośród zaś Ateńczyków z Akademii wyszli stratedzy CHABRIAS i FOIKIONES. [...] Platon natomiast spośród uczniów wysłał do Arkadii Arystonymosa, aby ustanowił sposób sprawowania władzy, FORMIONA do Elejczyków, a MENEDEMOSA do Pyrrejczyków. EUDOKSOS natomiast napisał prawa mieszkańcom Knidos, a ARYSTOTELES mieszkańcom Stagiry, ponieważ byli zażyłymi przyjaciółmi Platona; Aleksander zaś od KSENOKRATESA żądał reguł rządzenia...²⁵.

13. Filoponos, *Komentarz do „Wprowadzenia do arytmetyki” Nikomachosa, I 1, 1–2*

(→ Aristokles, → Arystoteles, *O filozofii* (?), frg. 8, 2 Ross²⁶)

²⁴ MENEDEMUS PYRRHAEUS T 8 Lasserre; EUDOKSOS D 70 Lasserre; KSENOKRATES frg. 33 Isnardi Parente (komentarz s. 294–295).

²⁵ Zob. CYCERON, *O mówcy*, 3, 139; *O powinnościach*, 1, 155; PLUTARCH, *Ad principem ineruditum*, 779D; AELIAN, *Historie rozmaite*, 2, 18; 2, 42; 3, 17; 12, 30; DL III 23; ATENAJOS 508D–509B. Por. W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923, s. 112 nn. Wg Gaisera (PUL, s. 457) chociaż w poszczególnych przypadkach można wątpić w informacje o reformach politycznych uczniów Platona, to polityczny cel działania Akademii można uzasadnić w świetle Platońskich listów VI, VII i VIII oraz w świetle zachodzenia ścisłego związku między ogólną nauką o zasadach a konkretną nauką o normach politycznych w „strukturze wartości” filozofii platońskiej. Zob. również np. P.-M. Schuhl, *Platon et l'activité politique de l'Academie*, „Revue des Études Grecques” 59–60 (1946), s. 46–53; J.R. Wallach, *The Platonic Political Art. A Study of Critical Reason and Democracy*, University Park 2001, s. 64 nn.

²⁶ ARYSTOTELES frg. 8, 2 [1, 2] Untersteiner; nie uwzględniają tego passusu ani Rose, ani Gigon. Przypisanie do *O filozofii* poddają w wątpliwość: W. Jaeger (*Aristoteles...*, s. 139, przyp. 2), H. Cherniss (*rev. „Gnomon”* 31 (1959), s. 38), W. Haase (*Ein vermeintliches Aristoteles-Fragment bei Johannes Philoponos*, [w:] H. Flaschar, K. Gaiser (Hrsg.), *Synusia. Festgabe für Wolfgang Schadewalt*, Pfullingen 1965, s. 323–354.) i E. Berti (*La filosofia del “primo” Aristotele*, s. 335, przyp. 40). Zob. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II, Paris 1949, s. 222–225, 587–591.

Mądrość [*sophia*] więc została określona, będąc jakby jakąś jasnością [*sapheia*], niejako rozjaśniającą wszystko. To zaś, co jasne [*to saphes*], będąc czymś świetlistym, od światłości [*phaos*] i światła [*phōs*] wzięło nazwę, gdyż wywodzi na światło rzeczy ukryte. Skoro więc [BYTY] NOETYCZNE I BOSKIE, jak twierdzi Arystoteles²⁷ — jeśli są najjaśniejsze podług ich istoty [*kata tēn heautōn ousian*], to dla nas z powodu ciężącego zaćmienia ze strony ciała wydają się ciemne i mroczne — to zapewne [*eikotōs*] nazywają MĄDROŚCIĄ wiedzę, która te byty wywodzi na światło.

Skoro zaś ogólnie używamy nazw „mądrość” i „mądry”, to należy wiedzieć, iż nazwa „mądrości” i „mądrego” jest homonimem; orzekana bowiem była przez pradawnych na pięć sposobów, które wymienia też Arystokles w dziesięciu księgach *O filozofii*. Trzeba też wiedzieć, że ludzie giną rozmaicie: z powodu plag, głodu, trzęsień ziemi, wojen, rozmaitych chorób oraz innych przyczyn, a najbardziej wskutek nagłych kataklizmów, jak na przykład mówi się o [powodzi] za czasów Deukaliona; wielkiej, choć niezaległej nad wszystkim. Pasterze bowiem oraz ci, którzy przebywali w górach i u podnóży gór, zostali ocaleni, równiny natomiast oraz ich mieszkańcy zostali zatopieni; w ten sposób — jak podają — miał ocaleć z kataklizmu Dardanos, przepłynąwszy z Samotraki do tego [miejsca], które później nazwano Troją; trzeba zaś, żeby ci, którzy ocalili od wody, zamieszkivali podnóża gór, jak wykazuje to poeta, mówiąc w następujący sposób:

Dzeus, co obłoki gromadzi, zrodził z początku Dardana,
Ten zaś Dardanię założył, bo jeszcze na tej równinie
Święty nie wznosił się Ilion, gród mową władających ludzi,
Ale nadal zamieszkujących podnóża ldy wielostrumiennej²⁸.

„Nadal” pokazuje, że nie śmieli oni prowadzić życia na równinach. Ci więc, którzy przeżyli, nie mogąc tam się utrzymać, z konieczności wymyślali to, co pożyteczne [*ta pros tēn chreian*]: czy to mielenie żarnami zboża, czy zasiewanie, czy też coś innego, i nazywali taką wynalazczość [*epnoia*] mądrością, która ze względu

²⁷ Zob. ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, 1177a15; 1177b30; *O duszy*, 408b29; *O rodzeniu się zwierząt*, 737a9.

²⁸ HOMER, *Iliada*, XX 215–218, tłum. K. Jeżewska [przekład zmodyfikowany].

na konieczność odkrywała to, co konieczne dla życia, a tego, kto wymyślił, mądrym. Następnie wynaleźli umiejętności [*technai*], jak mówi poeta, za radą Ateny, nie ograniczające się do tego, co konieczne do życia, lecz idąc naprzód aż do tego, co piękne i czarujące [*asteion*]; i to ponownie nazwali mądrością, a tego, który odkrył mądrym, jak [w wierszach]:

Mądry położył cieśla²⁹.

Dobrze wiedząc za radą mądrej Ateny³⁰.

Albowiem przez znakomitość odkryć [*hyperbole tōn heurēmātōn*] odnoszono ich wynalazczość do boga. Następnie zwrócili uwagę na zagadnienia polityczne [*politika pragmata*] oraz odkryli prawa i wszystko, co tworzy poleis. I tę wynalazczość z kolei nazwali mądrością; mędrscy bowiem byli takimi, którzy odkryli niektóre polityczne cnoty [*politikai tinai aretai*]. Następnie, przebywając pozostałą drogę, DOTARLI DO SAMYCH CIAŁ ORAZ TWORZĄCEJ JE NATURY, a ją w sposób bardziej właściwy [*idikōteron*] nazwali „teorią fizyczną” [*phusikē theōria*], a mądrymi nazywamy tych, którzy [zajmują się] naturą. Po piąte, pozostając przy tych, zwrócili uwagę na [BYTY] BOSKIE, NADZIEMSKIE I CAŁKOWICIE NIEZMIENNE [*ta theia kai hyperkosmia kai ametablēta pantelōs*], a poznanie [*gnōsis*] ich nazwali najprawdziwszą mądrością³¹.

²⁹ *Ibidem*, XXIII 712.

³⁰ *Ibidem*, XV 412; *Odyseja*, XVI 233.

³¹ Gaiser (PUL 457–459) wskazuje, że relację Filoponosa o rozwoju kultury można odnieść do Arystotelesowskiej *Zachęty do filozofii*, która powstała jeszcze w Akademii. Najbliższe analogie u Arystotelesa znajdują się w *Metafizyce*, 981b13–24; 982b11–24 oraz w passusie u Jamblichosa (test. 14b — również pochodzącym prawdopodobnie z *Zachęty*). Co do kwestii okresowego unicestwiania i odnawiania się kultury ludzkiej u Platona Gaiser wskazuje na dialogi: *Politeia*, 546, *Polityk*, 269–274, *Timaios*, *Kritias*, *Prawa*, 677 (por. Eudemos, frg. 88–89 Wehrli, oraz fragment Dikaiarchosa u Porfiriosa, *Żywot Pitagorasa*, 19). Przewyciężenie powstałego przed Platonem wyjaśniania przyrody dzięki nauce o noetycznych ideach znajduje się w *Sofiscie*, 246a nn., *Prawach*, 888e nn., 966d–967e i w *Epinomis*, 988c–e. O tym, że pogląd ten w szczególny sposób determinował także wewnątrzakademickie nauczanie Platona, informuje Sekstus Empiryk (frg. 32 Gaiser; por. także frg. 15, 20 Gaiser — o rozwoju matematyki od empirii do teorii). Kontekst ujawnia, że dla Platona ogromne znaczenie ma konfrontacja z materialistycznym wyjaśnianiem natury przez Demokryta.

14a. Cynceron, *Rozmowy tuskulańskie*, III 28, 69(→ Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, frg. 8,1 Ross³²)

Dlatego Arystoteles, ganiąc dawnych filozofów, którzy sądzili byli, że dzięki ich talentom filozofia jest doskonała, powiedział, iż byli oni albo najgłupszy, albo najbardziej chępliwi. Widząc jednak, że w okresie niewielu lat został uczyniony wielki postęp, [uważa], iż *w krótkim czasie filozofia stanie się niemal doskonała*.

14b. Jamblichos, *De communi mathematica scientia*, 26, 83, 6–22(→ Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, frg. 8, 2 Ross³³)

Tak więc ścisłość [akribologia] w odniesieniu do prawdy jest oczywiście najmlodsza z praktyk. Albowiem po zniszczeniu i potopie konieczne było najpierw dążenie do wiedzy [philosophiein] o pożywieniu i życiu, a kiedy to stało się łatwiejsze do uzyskania, [ludzie] wypracowali umiejętności odnoszące się do przyjemności [hēdonē], jak muzyka i [inne] takie, a gdy już posiadli w nadmiarze [rzeczy], które są konieczne [do życia], podjęli się przeto dążenia do wiedzy. Teraz zaś ci, którzy badają geometrię, rachunki [logoi] i inne dziedziny kultury umysłowej [paideiai], posunęli się tak naprzód, [zaczynając] od skromnych początków,

³² ARYSTOTELES frg. 53, 1 Rose = frg. 8 Walzer (*Aristotelis dialogorum fragmenta*, Firenze 1934 [Hildesheim 1963]) = *partim* frg. 833 Gigon (bez przypisania do konkretnego dzieła Stagiryty). K. Gaiser zauważa (*PUL*, s. 460–461): „I. Düring (*Aristoteles' Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*, Götteborg 1961, s. 229–231) uważa świadectwo Cyncerona (test. 14a) za niepotwierdzoną anegdotę. Natomiast arystotelesowskiego pochodzenia powiedzenia przytoczonego przez Cyncerona słusznie bronią: O. Gigon (*Methodische Probleme in der „Metaphysik“ des Aristoteles*, [w:] *Aristote et les problemes de methode*, Louvain 1961, s. 137) oraz F. Dirlmeier (*Merkwürdige Zitate in der „Eudemischen Ethik“ des Aristoteles*, Heidelberg 1962, s. 43)”.

³³ ARYSTOTELES frg. 53, 2 Rose = frg. 9 Walzer = *partim* frg. 74, 1 Gigon. Wg Gaisera (*PUL*, s. 460) bardziej prawdopodobne jest to, że wspólnym źródłem dla Cyncerona, Jamblichosa i Filoponosza jest Arystotelesowska *Zachęta do filozofii*, a nie *O filozofii*. O „platońskości” przekazu wczesnego Stagiryty świadczą przede wszystkim zgodność z platońskimi ideami rozwoju i nacisk na nauki matematyczne. Zob. także A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II, s. 225–226; I. Düring, *Aristotle in ancient...*, s. 227–228

w krótkim czasie, jak żadna inna grupa w jakiegokolwiek umiejętności. Jednakże wszyscy pobudzają [do rozwoju] inne [umiejętności] — powszechnie otaczając [je] szacunkiem i dając honoraria tym, którzy [je] posiadają, zajmujących się zaś tamtymi nie tylko nie pobudzamy, lecz również przeszkadzamy [im] na wiele sposobów, a mimo wszystko robią bardzo duże postępy, dlatego że z natury są najważniejsze; albowiem to, co późniejsze z pochodzenia znajduje się wyżej z istoty i doskonałości.

IV. MATEMATYKA

15. Proklos, Komentarz do pierwszej księgi „Elementów” Euklidesa, 64, 16–68, 4 = partim XXIV.9 Arana³⁴

(→ Geminus?, Eudemos frg. 133 Wehrli)

Skoro należy poszukiwać zasad zarówno współczesnych umiejętności, jak i wiedzy, mówimy, że EGIPCIJANIE pierwsi odkryli geometrię — jak to wielu opowiada³⁵ — która wzięła początek z mierzenia pól. Potrzebna im bowiem była z powodu wylewów Nilu, które niszczą wyznaczone dla każdego [pola] granice. Nic dziwnego więc, że ODKRYCIE TEJ I INNYCH [DZIEDZIN] WIEDZY MIAŁO POCZĄTEK Z KONIECZNOŚCI, skoro wszystko, co poddane powstawaniu [genesis], przechodzi od niedoskonałego w doskonałe. TAK WIĘC ZMIANA MOGLĄBY SIĘ ODBYWAĆ ODPOWIEDNIO OD WRAŻENIA ZMYSŁOWEGO DO ARYTMETYKI [logismos], A OD NIEJ DO ROZUMOWANIA [nous]. Jak więc u Fenicjan dzięki handlowi i transakcjom finansowym wzięła początek ścisła wiedza o liczbach, tak i u Egipcjan z powodu wspomnianej przyczyny odkryto geometrię.

TALES³⁶ jako pierwszy, po pobycie w Egipcie, przeniósł tę naukę do Grecji i sam [w niej] wiele odkrył, wiele zaś zasad wskazał

³⁴ Arana uwzględnia: 64, 3–68, 6. Eudemos był najprawdopodobniej pierwszym historykiem matematyki; L. Zhmud, *The Origin of the History of Science in Classical Antiquity*, transl. A. Chernoglazov, Berlin–New York 2006, s. 166 nn. Zob. również H. Cherniss, *Plato as Mathematician*, „Review of Metaphysics” 4 (1951), s. 395–425.

³⁵ Zob. np. HERODOT II 109; DIODOR SYCYLIJSKI I, 69, 5; I 31, 1–2; STRABON XVII 3. Arystoteles w *Metafizyce* (981b23–25) stwierdza: „Po wymyśleniu wszystkiego takiego odkryto te [rodzaje] wiedzy, które nie były ani ze względu na przyjemność, ani na to, co konieczne, i to najpierw tam, gdzie przede wszystkim dysponowano czasem wolnym. Dlatego też umiejętności matematyczne powstały w Egipcie — tam bowiem kasta kapłanów mogła rozporządzać wolnym czasem” (tłum. A.P.). O geometrii w Egipcie zob. np. T. Heath, *HGM*, vol. I, Oxford 1921, s. 121–128, B.L. van der Waerden, *Science Awakening*, transl. A. Dresden, Groningen 1954, s. 15–36; J. Gow, *A Short History of Greek Mathematics*, Cambridge 1884, s. 124–133.

³⁶ DK 11 A 11 = frg. 68 KRS = THAL. P 4, P 5, R 5 LM. O osiągnięciach matematycznych Talesa zob. np. T. Heath, *HGM*, t. I, s. 130–137; J. Gow, *A Short History...*, s. 138–145; B.L. van der Waerden, *Science...*, s. 85–90, a ze szczególnym uwzględnieniem geometrii np. G.J. Allman, *Greek Geometry from Thales to Euclid*, Dublin–London 1889, s. 7 nn.; P.F. O’Grady, *Thales of Miletus. The Beginnings of Western Science and Philosophy*, London–New York 2002, s. 191 nn.; L. Zhmud,

swoim następcom, jednym wykładając [je] bardziej ogólnie [*katholikōteron*], innym zaś w bardziej zmysłowy sposób [*aisthētikōteron*]. Po nim był Mamerkos³⁷, krewny poety Stesichorosa³⁸, o którym wspomina się, że zajął się gorliwie geometrią, a Hippias z Elidy³⁹ opowiadał, że zyskał sławę w geometrii.

Po nich zaś PITAGORAS⁴⁰ zmienił rozważania nad nią w postać wychowania godną wolnego człowieka [*eis schēma paidetas eleutherou*], z góry rozważając jej zasady i badając twierdzenia [*theōrēmata*] w sposób niematerialny [*aulōs*] i rozumnie [*noerōs*], a który odkrył kwestię niewspółmierności⁴¹ i budowę kształtów [tworzących] wszechświat [*kosmika schēmata*]⁴².

Po nim zaś ANAKSAGORAS z Klazomenoi⁴³ zajął się wieloma zagadnieniami geometrycznymi oraz OINOPIDES z Chios⁴⁴, nieco młodszy od Anaksagorasa, o których wspomniiał Platon w *Rywalach*⁴⁵ jako tych, którzy zyskali sławę w tych zagadnieniach. Po

The Origin of the History..., s. 191–194, 198–199; L. Rossetti, *Thales the Measurer*, London–New York 2022.

³⁷ Jest to jedyna wzmianka o tym matematyku.

³⁸ Poeta grecki żyjący na przełomie VII i VI wieku p.n.e., z którego twórczości zachowały się jedynie fragmenty; zob. J. Danielewicz, *Archaiczna liryka chóralna*, [w:] *Literatura Grecji starożytnej*, H. Podbielski (red.), t. I, Lublin 2005, s. 398 nn.

³⁹ DK 86 B 12 = FGriHist F 7 Jacoby = HIPPIAS *partim* D 27 LM.

⁴⁰ DK 14, 6a. O wkładzie pitagorejczyków do matematyki zob. np. T. Heath, *HGM*, t. I, s. 65–117; B.L. van der Waerden, *Science...*, s. 92–105; J. Gow, *A Short History...*, s. 147–158.

⁴¹ *Alogōn* — taka lekcja znajduje się w wydaniu, natomiast inną propozycją jest *analogōn* i wtedy należy tłumaczyć: „odkrył [teorię] proporcji”.

⁴² Bryłami stanowiącymi matematyczną podstawę materialnej struktury rzeczywistości było pięć wielościanów foremnych (nazywanych również „platońskimi”, ponieważ opisane są w *Timajosie*) — czworościan, sześciścian, ośmiościan, dwunastościan, dwudziestościan. Trudno z całą pewnością stwierdzić, czy faktycznie ich odkrycie można przypisać Pitagorasowi — zob. T. Heath, *HGM*, t. I, s. 158–162; B.L. van der Waerden, *Science...*, s. 108–127.

⁴³ DK 59 A 9 = D 96 LM. Zob. T. Heath, *HGM*, t. I, s. 170–172; B.L. van der Waerden, *Science...*, s. 127 128; L. Zhmud, *The Origin of the History...*, s. 255 nn.

⁴⁴ DK 41, 1. Oinopides żył w V wieku p.n.e., z jego pism nie zachowały się nawet fragmenty, a świadectwa znajdują się m.in. w DK. Istnieją dwie informacje u Proklosa (*in Eucl.* 283, 7–10 = DK 41, 13 oraz *in Eucl.* 333–5–6 = DK 41, 14) na jego temat osiągnięć geometrycznych, co może wskazywać, że ogólnie rzecz biorąc mogły nie być one zbyt bogate, chociaż informacje o innych mogły oczywiście zaginać. Zob. T. Heath, *HGM*, t. I, 174–176; B.L. van der Waerden, *Science...*, s. 129–130; L. Zhmud, *The Origin of the History...*, s. 260 nn.

⁴⁵ Zob. PLATON, *Rywale*, 132a = DK 41 A 2.

nich był HIPPOKRATES z Chios⁴⁶, który odkrył kwadraturę półksiężyca [*ho ton tou mēniskou tetragōnismōn*], oraz TEODOR z Cyreny⁴⁷, który stał się sławny w geometrii. Spośród bowiem tych, o których wspomniano, Hippokrates jako pierwszy napisał *Elementy*.

PLATON ZAŚ, POJAWIWSZY SIĘ PO NICH, UCZYNIŁ NAJWIĘKSZY POSTĘP W INNYCH NAUKACH I GEOMETRII DZIĘKI GORLIWOŚCI W NICH, a jego pisma — co zapewne jest oczywiste — pełne są matematycznych twierdzeń i jeśli o nie chodzi wszędzie wzbudzał podziw wśród zajmujących się filozofią. W tym czasie żyli LEODAMAS z Thasos⁴⁸, ARCHYTAS z Tarentu⁴⁹ i TEAJTET z Aten⁵⁰, dzięki którym wzrosła liczba twierdzeń i doszło do bardziej naukowego [ich] ułożenia [*sustasis*]. Młodszym zaś od Leodamasa był NEOKLEIDES oraz jego uczeń LEON⁵¹, którzy dołożyli wiele [twierdzeń] do swych poprzedników tak, że Leon napisał *ELEMENTY* lepsze co do liczby i wykorzystania dowodzonych [twierdzeń] oraz odkrył dioryzmy [*diorismoi*] — kiedy możliwe jest [rozwiązanie] badane zagad-

⁴⁶ DK 42, 1. Hippokrates z Chios żył w V wieku p.n.e. i być może był uczniem Oinopidesa. Z jego dzieł również nie zachowały się żadne fragmenty. Według zachowanych świadectw miał on sprowadzić problem kwadratury koła do znalezienia dwóch średnich proporcjonalnych (Proklos, *in Eucl.* 213, 3–11 = DK 42, 1), a także w trakcie tych badań miał odkryć tzw. księżycę Hippokratesa. Zob. T. Heath, *HGM*, t. I, s. 182–202; J. Gow, *A Short History...*, s. 164–172; B.L. van der Waerden, *Science...*, s. 131–136.

⁴⁷ DK 43, 1. Theodoros żył w V wieku p.n.e. — także z jego dzieł nie zachowały się żadne fragmenty. Wg Diogenesa Laertiosa (II 103; III 6) miał być nauczycielem Platona. Jedno z jego odkryć matematycznych przedstawiane jest w Platońskim *Teajtecie* (174d). Zob. T. Heath, *HGM*, t. I, s. 202–209; B.L. van der Waerden, *Science...*, s. 141–146.

⁴⁸ LEODAMAS T 1 Lasserre. Diogenes Laertios (III 24) informuje, że Leodamas miał przejąć od Platona metodę analizy. Do Leodamasa skierowany jest *List XI*, w którym są zawarte porady dla ludzi mających zakładać kolonie.

⁴⁹ DK 47 A 6. Zob. T. Heath, *HGM*, vol. 1, s. 213–216, 246–249; B.L. van der Waerden, *Science...*, s. 129–130; C.A. Huffman, *Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge 2005.

⁵⁰ THEAETETUS T 4 Lasserre. Teajtet zabiera głos w Platońskim *Teajtecie* i *Sofistcie*, a milcząc obecny jest w *Polityce*. Miał być uczniem Theodorosa, współpracować z Platonem, Euklidesem i Terpsionem. Prowadził badania nad niewspółmiernością oraz pięcioma bryłami platońskimi. O jego osiągnięciach matematycznych zob. G.J. Allman, *Greek Geometry...*, s. 206–215; T. Heath, *HGM*, vol. I, s. 209–212; B.L. van der Waerden, *Science...*, s. 165–179.

⁵¹ NEOCLIDE T 1 Lasserre = LEON T 1 = F 1 = D 1^b.

nienie, a kiedy niemożliwe. EUDOKSOS z Knidos⁵², nieco młodszy od Leona, stał się współtowarzyszem Platona; najpierw powiększył liczbę tak zwanych twierdzeń ogólnych⁵³ — do trzech analogii dodał inne trzy⁵⁴ ORAZ POWIĘKSYŁ CO DO LICZBY [TWIERDZENIA] ODNOŚNIE PODZIAŁU [*ta peri tēn tomēn*]⁵⁵, KTÓRE POCZĄTEK WZIĘŁY OD PLATONA, używszy względem nich [metody] analizy. AMYKLAS z Heraklei⁵⁶ — jeden z kolegów Platona, MENECHMOS⁵⁷ — uczeń Eudoksosa i kolega Platona, a także jego brat DEINOSTRATOS⁵⁸ uczynili całą geometrię jeszcze doskonalszą. THEUDIOS⁵⁹ zaś z Magnezji wydawał się być jedynym wyróżniającym się w matematyce oraz w umiłowaniu innej mądrości [*kata tēn allēn philosophian*], albowiem pięknie ułożył *Elementy* oraz wiele spośród [twierdzeń] częściowych⁶⁰ uczynił bardziej ogólnymi. Wszelako w tym samym czasie żył ATENAJOS z Kyzikos⁶¹, który stał się sławnym w innych naukach, szczególnie zaś w geometrii. ONI WIĘC PRZEBYWALI RAZEM ZE SOBĄ W AKADEMII I PROWADZILI WSPÓLNE BADANIA. HERMOTIMOS z Kolofonu⁶² powiększył liczbę tego, co już rozwiązane przez Eudoksosa i Teajteta, odkrył wiele [twierdzeń] z *Ele-*

⁵² EUDOKSOS D 22 Lasserre. Eudoksos był największym matematykiem i geografem swoich czasów. Ścisłe współpracował z Platonem (wspomina się nawet, że kierował Akademią w czasie nieobecności Platona, gdy ten wybrał się na Sycylię). Opracował m.in. teorię proporcji i metodę wyczerpywania; szerzej zob. G.J. Allman, *Greek Geometry...*, s. 128–152; T. Heath, *HGM*, vol. I, s. 249–251, 322–335; J. Gow, *A Short History...*, s. 183–185; B.L. van der Waerden, *Science...*, s. 179–190.

⁵³ Nie ma pewności, czym są owe *katholou theōrēmata* — zob. T. Heath, *HGM*, vol. I, s. 323–324; B.L. van der Waerden, *Science...*, s. 183.

⁵⁴ Trzema znanymi analogiami, czyli proporcjami były: arytmetyczna, geometryczna i harmoniczna, ale nie wiemy, jakie trzy dodano.

⁵⁵ Nie wiadomo, czy chodzi o dzielenie brył, czy też dzielenie odcinka; zob. T. Heath, *HGM*, vol. I, s. 323–324.

⁵⁶ AMYKLAS T 1 Lasserre.

⁵⁷ MENACHMUS T 1 Lasserre. Menechmos był uczniem Eudoksosa, odkrył krzywe stożkowe. Zob. G.J. Allman, *Greek Geometry...*, s. 153–179; T. Heath, *HGM*, vol. I, s. 251–255; J. Gow, *A Short History...*, s. 185–187; B.L. van der Waerden, *Science...*, s. 190–191.

⁵⁸ DINOSTRATUS T 1 Lasserre. Matematyk ten miał zastosować kwadryse do problemu kwadratury koła; G.J. Allman, *Greek Geometry...*, s. 180–193; T. Heath, *HGM*, vol. I, s. 321; B.L. van der Waerden, *Science...*, s. 191–193.

⁵⁹ THEUDIUS T 1 = F 1 = F 2^a Lasserre.

⁶⁰ Czytając *merikōn* zamiast *horikōn*.

⁶¹ ATHENAEUS T 1 Lasserre.

⁶² HERMOTIMUS T 1 = D 1 Lasserre.

mentów, a niektóre odnośnie przestrzeni spisał. FILIP natomiast z Mende⁶³, uczeń Platona, zachęcony przez niego do nauki, prowadził badania pod kierunkiem Platona i stawiał przed sobą jako zadanie wszystko, co wydawałoby się przydatne dla filozofii Platona.

Ci więc, którzy spisywali dzieje, doprowadzali aż do tego momentu rozwój tej [dziedziny] wiedzy⁶⁴.

16. Simplikios, Komentarz do „O niebie” Arystotelesa (II 12, 292b10), 488, 3–24 = 76 Richard = XXVII.31 Arana

(→ Sosigenes → Eudemos = 148 Wehrli⁶⁵)

W ten sposób więc Arystoteles przedstawił rozwiązanie aporii, poddawszy się aporii i przyznawszy, że GWIAZDY BŁĄDZĄCE poruszają się wieloma pod względem formy ruchami, ponieważ JAWIĄ SIĘ nie tylko jako poruszające się naprzód, lecz także wstecz i nieruchome, oraz o rozmaitych fazach, progresjach, układach i rozmaitych nieregularnościach. Aby bowiem je zachować [astronomie] przyjmują dla każdej [gwiazdy] wiele ruchów, jedni

⁶³ PHILIPPUS OPUNTIUS T IV Tarán (*Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic 'Epinomis'*, Philadelphia 1975) = T 2 = T 15^b Lasserre.

⁶⁴ K. Gaiser (*PUL*, s. 463) zwraca uwagę, że źródłem pośrednim pomiędzy Proklosem a Eudemosem mogło być dzieło Geminosa *Peri tēs tōn mathēmatōn theōrias* (I wiek p.n.e. — zob. N.-Ç. Michel, *De Pythagore è Euclide*, Paris 1950, s. 102–105), a z kolei Geminos mógł czerpać od Posejdoniosa. Wyjaśnia także, że: „[...] przewodnia myśl ogólna o stopniowym przechodzeniu od tego, co praktyczno-empiryczne, do tego, co czysto teoretyczne, od jednostkowego przypadku do systematycznej całości, odpowiada platońsko-arystotelesowskiemu ujęciu historii (por. test. 13–14), a więc prawdopodobnie już wtedy determinowała przedstawienie Eudemosa [...]. Odnośnie tekstu: część poświęconą Pitagorasowi można częściowo uznać za konstrukcję późniejszą, dzięki dokładnej zgodności z Jamblichosem (*De comm. math. sc.* 23, s. 70 Festa; por. W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft...*, s. 386–388). Ale już Eudemos mógł informować, że »pitagorejczycy« jako pierwsi zajęli się wielkościami niewymiernymi (por. test. 20) i bryłami regularnymi (zob. test. 19). W części dotyczącej Theudiosa słowo *horikōn* (= definicje) jest w autorytatywnym rękopisie poprawione na *merikōn* (= problemy indywidualne); bezpieczne rozstrzygnięcie nie jest możliwe (por. K. v. Fritz, *Theudios*, [w:] *Realencyklopädie...*, kol. 245–246)».

⁶⁵ EUDOKSOS z KNIDOS F 121 Lasserre. Zob. O. Becker, *Die dihairretische Erzeugung der Platonischen Idealzahlen*, „Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik” B 1 (1931) s. 464–501; P. Friedländer, *Platon*, Bd. I, s. 331; W. Kranz, *Zwei kosmologische Fragen*, „Rheinische Museum für Philologie” 100 (1957), s. 124–129; G. Vlastos, *Plato's Universe*, Las Vegas 2005, s. 59 nn.

przyjmują odśrodkowe i epicykliczne, inni koncentryczne, nazywane zwracającymi.

Natomiast PRAWDZIWY ARGUMENT nie przyjmuje ich stałości albo [ruchów] wstecznych, ani dodawań albo odejmowań liczb w ruchach, chociaż mogłoby się wydawać, iż tak się poruszają, ani nie przyjmuje założeń, że tak jest, lecz wykazuje, wnioskując z ich istoty, że ruchy ciał niebieskich są proste, koliste, jednostajne i uporządkowane. Nie mogąc ściśle uchwycić tego, jak zdarzenia [na niebie] są jedynie tym, jak ich stan się jawi, a nie prawdą, [astronomowie] zadowolili się odkryciem, na podstawie jakich założeń zjawiska dotyczące ruchów tak zwanych gwiazd błędzących można ocalić dzięki prostym, uporządkowanym i kolistym ruchom.

A jak wspomina Eudemos w drugiej księdze *Historii astronomii* oraz Sosigenes, który wziął to z Eudemosa, mówi się, że jako pierwszy spośród Greków EUDOKSOS z Knidos WYKORzystał TAKIE HIPOTEZY, PONIEWAŻ PLATON — jak twierdzi Sosigenes — STWORZYŁ OWO ZAGADNIENIE [problēma] DLA TYCH, KTÓRZY TYMI KWESTIAMI SIĘ ZAJMOWALI: DZIĘKI JAKIM ZAŁOŻONYM JEDNOSTAJNYM I UPORZĄDKOWANYM RUCHOM MOŻNA ZACHOWAĆ ZJAWISKA DOTYCZĄCE RUCHÓW PLANET?⁶⁶

17. Filodemos (?), *Academicorum philosophorum index Heraculanensis*, col. Y, w. 2–18 Gaiser = *partim* VIII.1 Arana⁶⁷

⁶⁶ Gaiser (*PUL*, s. 464–465.) zauważa, że „według Geminosa — *Elementa astronomiae*, 1, 19–21 — »pitagorejczycy« jako pierwsi próbowali ustalić regularne, koliste ruchy planet; nie przemawia to jednak przeciwko platońskiemu pochodzeniu metodycznego postulatu, wyraźnie poświadczonemu przez Simplikiosa — Sosigenesa — Eudemosa [...]. »Pierwszą« próbą rozwiązania, pochodzącą od Eudoksosa jest system sfer homocentrycznych (zob. K. Gaiser, *PUL*, przyp. 153; O. Becker, *Das mathematische Denken der Antike*, Göttingen 1957, s. 80–82, W. Burkert, *Wiessheit und Wissenschaft...*, s. 308). Nie jest jasne, czy Platon w *Prawach*, a nawet w *Timajosie* nawiązuje do teorii Eudoksosa. Kolejne teorie mające na celu rozwiązanie problemu wysunął Herakleides z Pontu (frg. 104–110 Wehrli). [...]”.

⁶⁷ W swoim zbiorze świadectw K. Gaiser umieścił tekst papirusu w wydaniu Meklera. W latach osiemdziesiątych XX-go wieku podjął się trudu własnej edycji tegoż tekstu i opublikował go wraz z szerokim komentarzem (K. Gaiser, *Philodems Academica. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanenschen Papyri*, Stuttgart–Bad Cannstatt 1988), na którym to tekście oparte jest niniejsze tłumaczenie. Na początku lat dziewięćdziesiątych powstała kolejna edycja tegoż tekstu wraz z komentarzem: Filodemo, *Storia die filosofi. Platone e l'Academia*,

[...] w owym czasie [miał miejsce] ogromny postęp w naukach POD KIEROWNICTWEM PLATONA, KTÓRY FORMUŁOWAŁ RÓWNIŻ ZAGADNIENIA, które gorliwie rozwiązywane były przez matematyków. Wtedy bowiem po raz pierwszy osiągnęły szczyt [zainteresowania] zagadnienia nauki o mierze i definicji, po przekształceniu przez współpracowników Eudoksosa dawnego [twierdzenia] Hippokratesa [z Chios]. Również geometria dokonała wielkiego postępu⁶⁸; powstała bowiem analiza, zagadnienia związane z dioryzmami i w ogóle bardzo rozwinęto geometrię; ani optyka, ani mechanika nie były zaniedbane.

18a. Proklos, Komentarz do pierwszej księgi „Elementów” Euklidesa, 211, 18–212, 4 Friedlein = XXIV.3 Arana⁶⁹

Metody podobnie są przekazywane, najpiękniejszą zaś jest ANALIZA [*dia tēs analuseōs*] sprowadzająca badane zagadnienie do [odpowiedniej] zasady, KTÓRĄ PLATON — jak mówią — PRZEKAZAŁ LEODAMASOWI⁷⁰, a dzięki której ów — jak przekazują — stał się odkrywcą wielu [twierdzeń] w geometrii. Drugą zaś to [metoda] PODZIAŁU [*diairtikē*], wedle której dany rodzaj dzielony jest na

T. Dorandi (ed.), Napoli 1991 (komentarz do tego passusu znajduje się na s. 207 nn.). Przytaczany fragment pochodzi z dzieła epikurejczyka Filodemosia, ale tenże prawdopodobnie opiera się na Dikaiarchosie z Messany. W najnowszym zbiorze fragmentów tego perypatetyka został on zamieszczony jako część fragmentu 46A — zob. D.C. Mirhady, *Dicearchus of Messana. The Sources, Text and Translation*, [w:] W.W. Fortenbaugh, E. Schütrumpf (eds.), *Dicearchus of Messana. Text, Translation, and Discussion*, New Brunswick–London 2001, s. 50. Arana uwzględniła col. 1, 8–2, 5 (148, 8–157, 5). Zob. również K. Gaiser, *Platons Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften*, „Antike und Abendland” 32 (1986), s. 119–122; L. Zhmud, *Plato as ‘architect of science’*, „Phronesis” 43 (1998), s. 219–223; L. Simeoni, *Platone e le matematiche in Filodemo*, „Cronache Ercolanesi” 33 (2003), s. 122–123; V. Karasmanis, *Plato and the Mathematics of the Academy*, [w:] *Plato’s Academy...*, P. Kalligas et al. (eds.), s. 115–116.

⁶⁸ LEODAMAS D 1^b Lasserre (komentarz s. 447–448).

⁶⁹ Zob. M. Cantor, *Vorlesungen zur Geschichte der Mathematik*, Bd. I, Leipzig 1907, s. 220 nn., 237; H.G. Zeuthen, *Geschichte der Mathematik im Altertum und Mittelalter*, Kopenhagen 1896, s. 92–104; T. Heath, *The thirteen books of Euclid’s Elements*, vol. I, Cambridge 1926, s. 134, 137–142; HGM, vol. I, s. 291; F. Solmsen, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlin 1929, s. 121–124; C. Mugler, *Dictionnaire historique de la terminologie geometrique des Grecs*, Paris 1958–1959, s. 57–58; R.S. Bluck, *Plato’s Meno*, Cambridge 1961, s. 76–85; R. Herz-Fischler, *A Mathematical History of Division in Extreme and Mean Ratio*, Waterloo 1987, s. 80 nn.

⁷⁰ LEODAMAS D 1^c Lasserre (komentarz s. 447–448).

części, wskazując punkt wyjścia dla dowodu poprzez usunięcie innych ze struktury danego [rodzaju], a którą Platon wychwala jako pomocną we wszystkich [dziedzinach] wiedzy⁷¹. Trzecia zaś to SPROWADZENIE DO NIEMOŻLIWOŚCI [*eis adunaton apagōgē*], sama nieukazująca badanego zagadnienia niezależnie, lecz zbijając to, co przeciwne, przypadłościowo odkrywa to, co prawdziwe.

18b. Diogenes Laertios III 24 = XVI.5 Arana

On to jako pierwszy przedstawił dyskurs [*logos*] w [postaci] wypytywania [*erōtēsis*], jak twierdzi Favorinos w ósmej księdze *Rozmaitych historii*⁷². Również JAKO PIERWSZY WPROWADZIŁ METODĘ BADANIA WEDLE ANALIZY [*kata tēn analusin*], [dając ją] LEODAMASOWI z THASOS. Również jako pierwszy w filozofii użył nazw: „antypody”, „element” [*stoicheion*], „dialektyka”, „jakość” [*poiotēs*], „podłużność liczby” [*tou arithmou promēkē*], „wśród granic” [*perata*] „powierzchnia płaszczyzny” [*epipedos epiphaneia*], „opatrność boga” [*theou pronoia*]⁷³.

⁷¹ Metodę tę przedstawia i stosuje Platon m.in. w *Fajdosie* i *Sofście*.

⁷² FAVORINUS frg. 20 Müller (FHG III) = frg. 25 Mensching = frg. 57 Barigazzi = 62 Amato = LEODAMAS THASIOS D 1^a Lasserre. Zob. V. Höhle, *Platons Grundlegung der Euklidizität der Geometrie*, „Philologus” 126 (1982), s. 194 n.; P.H. Byrne, *Analysis and Science in Aristotle*, Albany 1997, s. 3 nn.

⁷³ Wg Gaisera (PUL, s. 467–468): mimo, iż opis „analizy” geometrycznej u Arystotelesa (*Etyka nikomachejska*, 1112b16–24, *Metafizyka*, 1051a21–33), Euklidesa (interpolacja do *Elementów*, XIII 1–5) oraz Papposa (VII, praef., s. 634–636 Hultsch) nie jest całkowicie jednolity, to w każdym razie jest to »rozkład« złożonego faktu na jego założenia i warunki, które można również rozumieć jako sprowadzenie konkretnego zjawiska do bardziej ogólnych przyczyn i zasad. Przytacza też opinię I.L. Heiberga (*Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften im Altertum*, Heiberg 1925, s. 8): „(Platon) systematycznie rozwijał metodę (analizy) i zalecał jej stosowanie swoim uczniom, a matematycy będą się nią posługiwać przez długi czas. Analiza polega na przesłedzeniu problemu, o którym mowa *ep' archēn homologoumenēn*; po niej następuje dowód syntetyczny, który przebiega tą samą drogą w odwrotnej kolejności”. Gaiser uznaje, że szczególnie zainteresowania „metodą analityczną”, a więc zapewne i postulat jej konsekwentnego stosowania w dziedzinie matematyki, ma u Platona swą podstawę w całej ontologii filozoficznej i nauce o zasadach, ponieważ poprzez jak najpełniejsze „zaksjomatyzowanie” matematyki możliwe jest uzyskanie „obszaru pewności” dla systematycznej nauki o bycie. Stwierdza też: „ogólnie rzecz biorąc, istnieje wyraźna zbieżność między matematyczno-geometryczną »analizą« a charakterystyczną dla platońskiej ontologii procedurą redukcji zjawisk do zasad (por. Sekstus Empiryk, *Przeciw intelektualistom*, X 250 [test. 32]: *eis tina to pan lambanei tēn analusin*). W tym kon-

19. Scholia do XIII księgi *Elementów* Euklidesa, [w:] Euklides, *Opera*, vol. V, s. 654 Heiberg⁷⁴

W tej księdze, to znaczy trzynastej, opisane jest tak zwane pięć brył platońskich, które nie są jednak jego, bowiem trzy spośród wymienionych pięciu brył są pitagorejskie — sześciian, czworoszczian i dwunastościan, TEAJTETA ZAŚ OŚMIOŚCIAN ORAZ DWUDZIESTOŚCIAN. Nazwę tę wzięły od Platona, ponieważ wspomina on o nich w *Timajosie*⁷⁵. Ta zaś księga została napisana przez Euklidesa dla utworzenia elementarnego porządku [*stoicheiōdē taksis*] i tego, co się tyczy tego, co elementarne [*to stoicheion*]⁷⁶.

tekście podwójne pytanie Platona o drogę »do zasad« i »od zasad« (test. 10) odpowiada wzajemnemu powiązaniu analizy i syntezy [...]. W szczególności tak rozumiana »metoda analityczna« jest synonimem metody »hipotezy«, o której mowa w centralnych miejscach dialogów (*Menon*, 87a–b, *Fedon*, 99d–100b, 101d–e, *Politeia*, 510b–511d; por. także test. 16). Zasadniczy problem filozoficzny polega tu na pytaniu, w jaki sposób założenia (*archai*, *hypotheses*), które zgodnie z procedurą analityczną mogą być traktowane jako aksjomaty i elementy matematyczne lub — co więcej — jako ogólne zasady formalne, mogą być z kolei ontologicznie zveryfikowane i rozpoznane z bezpośrednią pewnością, czyli: w jaki sposób metodę analityczno-hipotetyczną należy połączyć z intuicją noetyczną lub anamnezą”.

⁷⁴ Partim THEAETETUS ATHENIENSIS D 37 Lasserre. E. Sachs, *Die fünf platonischen Körper. Zur Geschichte der Mathematik und der Elementenlehre Platons und der Pythagoreer*, Berlin 1917; T. Heath, *HGM*, vol. I, s. 294–297. W.C. Waterhouse, *The Discovery of the Regular Solids*, „Archive for History of Exact Sciences” 9 [3] (1972), s. 212–221; J. Mansfeld, *Prolegomena mathematica from Apollonius of Perga to Late Neoplatonism*, Leiden–Boston–Köln 1998, s. 26–30.

⁷⁵ PLATON, *Timajos*, 53cd–54d.

⁷⁶ Zob. również SUDA, *Lexicon*, s.v. *Teajtet*. Gaiser (*PUL*, s. 468–469.) wskazuje, że pięć regularnych brył prawdopodobnie znano już przed Platonem, ale to Platon zapewne zadał pytanie, ile jest na pewno ciał regularnych, na które odpowiedzi poprzez pełną konstrukcję matematyczną i metodycznie pewną *apodeiksiss* udzielił Teajtet i szkoła platońska (Platon, *Politeia*, VII, 528a–d). Gaiser stwierdza dalej, że „nauka o elementach w *Timajosie* (zob. także test. 70) opiera się więc na następujących przesłankach matematycznych: istnieją tylko trzy regularne (równoboczne) powierzchnie, które wypełniają przestrzeń płaszczyzny wokół punktu: trójkąt, kwadrat i sześciokąt, oraz odpowiednio dwa elementarne trójkąty (*Timajos*, 53c–54b; Arystoteles, *O niebie*, III, 306b5; poświadczony jako »pitagorejskie« u Proklosa, *Komentarz do „Elementów” Euklidesa*, 304–305); i jest w sumie tylko pięć regularnych brył (dowód w: Euklides, *Elementy*, XIII 18a). Według Archimedesza (w: Heron, *Definicje*, 104, s. 66 Heiberg), Platon również znał (półregularny) czternastościan...”.

20. Pappos (Abu 'Othmân al-Damashkî), Komentarz do dziesiątej księgi „Elementów” Euklidesa, I 1–2⁷⁷

(→ Geminos?, Eudemos)

Celem dziesiątego rozdziału dzieła *Elementy* Euklidesa jest badanie wielkości współmiernych i niewspółmiernych oraz wymiernych i niewymiernych. Nauka ta została zainicjowana przez pitagorejczyków, a rozwinął ją niebywale Ateńczyk Teajtet, który odznaczał się przenikliwą inteligencją w tego rodzaju rzeczach, podobnie zresztą jak i w innych działach matematyki, w czym zasługuje na podziw. Był on ponadto jednym z najbardziej utalentowanych z natury człowiekiem, cierpliwy w dedukowaniu prawdy zawartej w tych naukach, o czym zaświadcza Platon w księdze nazwanej jego imieniem. Co się tyczy bezspornych sądów i niepodważalnych dowodów tych nauk, uważam, że Teajtet był nie-dościgły, po nim z kolei wybitny Apolonios, niesłychanie biegły w matematyce. Jego starania i trud doprowadziły do tego, że powiększył matematykę o nowe godne podziwu działy. Jednakże Teajtet wyodrębnił możliwości współmierne [...] od niewspółmiernych w długości. Poklasyfikował także znane powszechnie linie niewymierne, przydzielając linię środkową geometrii, linię o dwóch nazwach arytmetyce, a półton chromatyczny [linię oddzieloną, odłączoną] — harmonii, co przekazał perypatetyk Eudemos.

Euklides z kolei dążył do niepodważalnych reguł oraz ustawił je dla współmierności i niewspółmierności; ustalił także definicje oraz *differentiae specificae* wymierności i niewymierności. Oznaczył również wiele typów niewymierności, a w końcu rozjaśnił wszystko to, co można w nich określić [zdefiniować]. Natomiast Apolonios przedstawił szczegółowo poklasyfikowane rodzaje tego, co niewymierne i wydzielił naukę o tak zwanych

⁷⁷ Gaiser (*PUL*, s. 469–472) zawarł w swym zbiorze angielski przekład Junge-Thomsona, uzupełniając go na podstawie scholionu do *Elementów* Euklidesa o terminy greckie. Przedłożonego Czytelnikowi tłumaczenia dokonano bezpośrednio z języka arabskiego, a jego autorką jest dr Olga Kotynia (Uniwersytet Wrocławski), której niniejszym chciałbym gorąco podziękować. Jeśli chodzi o opracowania zob. O. Becker, *Mathematische Existenz*, Freiburg 1927 [Tübingen 1973], s. 575–582, 689–692; K. von Fritz, *s.v. Theaitetos*, [w:] *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd. V 2, Stuttgart 1934, kol. 1371; S. Cuomo, *Pappus of Alexandria and the Mathematics of Late Antiquity*, Cambridge 2000, s. 85 n.

[niewymiernościach] niepoklasyfikowanych, w której wypracował rozliczne ściśle metody.

Jako że cel i zamierzenie tej księgi były właśnie takie, wykazanie przez nas jej walorów nie będzie bezużyteczne. Pitagorejczycy do tego stopnia respektowali te zagadnienia, że rozpowszechnione było wśród nich powiedzenie, które brzmiało następująco: ten, kto pierwszy upubliczni naukę o tym, co niewymierne i o niewymierności oraz rozpropaguje ją wśród tłumu, zatonie; najprawdopodobniej przez ów rebus chcieli wyrazić myśl, że bardziej stosowne będzie zatajenie, że wszystko to, co w całości wszechświata, jest tym, co niewymierne, niewymiernością i czymś nieogarnionym; a jeśli ktokolwiek lekkomyślnie i przez nieuwagę ukaże i odsłoni cokolwiek z tej natury, co jest w nich lub w rzeczach tego świata, to niech wówczas błąka się w morzu braku tożsamości, zatopiony w przemijalności bycia, gdzie nie ma żadnej regularności.

Tak uważali pitagorejczycy. A nieznanym Ateńczyk nawołuje do starań i troski o te sprawy oraz przypisuje skrajną głupotę temu, kto mniema, że jest to rzecz nic nieznacząca⁷⁸.

⁷⁸ Gaiser (*PUL*, s. 470–472) komentuje: „Przyporządkowanie trzech średnich do trzech niewymiernych wynika z umieszczenia trzech średnich pomiędzy dwiema wielkościami, które można tylko podnieść do kwadratu — np. pomiędzy 1 i $\sqrt{2}$: średnia geometryczna = $4\sqrt{2}$ (*mediale*), średnia arytmetyczna = $\frac{1}{2}(1 + \sqrt{2})$ (*binomial*), średnia harmoniczna = $2(2 - \sqrt{2})$ (*apotome*). Wyjaśnienie to dalej podaje sam Pappos (s. 138 Thomson). O tym, że klasyfikacji dokonał Teajtet, upewnia nas odniesienie do Eudemosa (zob. test. 15). Zastosowanie tych trzech średnich nie ma większego znaczenia z czysto matematycznego punktu widzenia; tym pewniejszy jest jednak związek z *systematyczną nauką Platona*, co widać zwłaszcza w platonizujących rozdziałach komentarza (zob. test. 67b). Mówi się tam o pośrednictwie między tym, co wymierne, a tym, co niewymierne, w *strukturze duszy*. Skrócona wersja kosmologii jest zachowana również w scholiach do Euklidesa (Euklides, *Elementy*, vol. V, s. 484–485 Heiberg: »[...] i wydaje się, że SUBSTANCJA DUSZY bezpośrednio, wedle znajdujących się w niej logosów ujmuje tutaj wielkości, całkowicie ogranicza to, co nieokreślone w wielkościach, i ścisła tymi trzema więzami nieskończoność nieracjonalności« (tłum. A.P.). Te same platońskie myśli widoczne są również w interpretacji pitagorejskiej opowieści o ukaraniu zdrajcy, który upublicznił *arrêton*. Opowieść ta prawdopodobnie nie odnosiła się pierwotnie (przed Platonem) do matematycznej niewymierności (por. W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft...*, s. 433–437). Alegoryczna interpretacja [...] pochodzi prawdopodobnie ze starszego źródła, odzwierciedlającego wartościowanie platońsko-akademickie (zob. także test. 14): dla *pitagorejczyków* to, co niewy-

21a. Plutarch, Zagadnienia biesiadne, VIII 2, 1, 718E–F = XI.8 Arana

We wszystkich więc tak zwanych naukach, jak w prostych i gładkich lustrach, odbijają się ślady i obrazy prawdy tego, co poznawalne umysłem. Najbardziej zaś geometria, będąca według Filolaosa⁷⁹ początkiem i [czymś] głównym, pobudza i zmienia myślenie innych, ponieważ jest dokładnie oczyszczona oraz uwolniona od postrzegania zmysłowego [*aisthēsis*]. DLATEGO TEŻ SAM PLATON KRYTYKOWAŁ WSPÓŁPRACOWNIKÓW EUDOKSOSA⁸⁰, ARCHYTASA⁸¹ I MENEICHMOSA⁸² USILUJĄCYCH PODWOJENIE SZEŚCIANU SPROWADZIĆ DO CZYNNOCI WYKONYWANYCH PRZYRZĄDAMI I MECHANICZNIE [*organikai kai mēchanikai kataskeuai*], jak gdyby próba bez logosu otrzymania dwóch średnich proporcjonalnych była w ten sposób

mierne, było jeszcze niezrozumiałe i groźne, dzięki nowej klasyfikacji możliwe stało się jednak oswojenie tego, co niewymierne, i przesunięcie granicy do absolutnego *apeiron*. Zgodnie ze specjalną terminologią Teajteta, to jasno określone wielkości, takie jak »dwumian« i »apotome« nie były uważane za *alogoi* (jak u Euklidesa), lecz tylko te, które nie były już objęte nową klasyfikacją [...]. Na podstawie badań H. Vogta, B.L. van der Waerdena, K. v. Fritza, O. Beckera, S. Hellera i innych, jest dość pewne, że wielkości niewymierne (a właściwie niewspółmierne proporcje) były znane greckim matematykom od połowy V wieku. Jednak w tej dziedzinie widoczne są zapewne także *wpływy platońskie* w dążeniu do logicznej systematyzacji. Podział Teajteta odpowiada platońskiemu postulatowi (*Fileb*, 16c–17a), by nie przeciwstawiać bezpośrednio *Peras* i *Apeiron*, lecz ukazać etapy pośrednie za pomocą możliwie najpełniejszej *dihairesis* (zob. także test. 38 na temat porównania kolistości i prostoliniowości). O. Becker był pierwszym, który uznał za zasadniczo poprawne to: »[...] że koncepcja bytów niewymiernych o różnym stopniu komplikacji jako bytów o różnym charakterze bytu, który stopniowo oddala się od bytu bytów wymiernych [...] zasadniczo znajduje się już u Platona i prawdopodobnie przeważała we wczesnej Akademii (Speusippos)« (O. Becker, *Mathematische Existenz*, s. 582)". Wg Gaisera odniesienie lub aluzje do *teorii wielkości niewymiernych* można dostrzec w następujących dialogach Platona: *Menon*, 82–85; *Hippias Większy*, 303b–c, *Politeia*, 534d5, 546b–c, *Teajtet*, 147d–148b, 202b, *Parmenides*, 140b–c, 158d, *Polityk*, 266a, 284d–e; *Fileb*, 25d–e; *Timajos*, 53a–b, 69b; *Prawa*, 820c.

⁷⁹ DK 44 A 7a = FILOLAOS A 7a Huffman (*Philolaos of Croton. Pythagorean and Presocratic*, Cambridge 1993) = D 6 LM; C. Rowett, *Philosophy's Numerical Turn: Why the Pythagoreans' Interest in Numbers is Truly Awesome*, [w:] *Doctrine and Doxography. Studies on Heraclitus and Pythagoras*, D. Sider, D. Obbink (eds.), Berlin–Boston 2013, s. 24 n.

⁸⁰ EUDOKSOS D 28 Lasserre (komentarz s. 163–166); zob. również Plutarch, *O duchu opiekuńczym Sokratesa*, 579A–D (= EUDOKSOS D 26 Lasserre).

⁸¹ *Partim* DK 47 A 8 = P 18a LM.

⁸² MENAECHEMUS D 1^e Lasserre.

możliwa — gubi się bowiem w ten sposób i rujnuje dobro geometrii, uciekając się ponownie do tego, co zmysłowe, a nie wznosząc się ku górze i nie uczestnicząc w wiecznych i niecielesnych obrazach, wobec których bóg zawsze jest bogiem⁸³.

21b. Plutarch, *Żywot Marcellusa*, 14, 5–6, 305E = XI.9 Arana⁸⁴

Współpracownicy EUDOKSOSA⁸⁵ i ARCHYTASA⁸⁶ zaczęli rozwijać tę lubianą i sławną mechanikę, zmieniając wyrafinowanie geometrię, nie dochodząc do logicznego i geometrycznego dowodu, podpierając zagadnienia zmysłowymi i mechanicznymi przykładami [*aisthēta kai organika paradeigmata*], jak na przykład obaj sprowadzali ZAGADNIENIE DWÓCH ŚREDNICH PROPORCJONALNYCH [*to peri duo mesas ana logon problēma*] — konieczny składnik dla wielu opisywanych [figur] — do konstrukcji mechanicznych, przystosowując niektóre spośród krzywych i odcinków. Wtedy zaś PLATON oburzył się i przeciwstawił się im, ponieważ gubili i rujnowali dobro geometrii, uciekając od [bytów] niecielesnych [*asomata*] i poznawalnych umysłem [*noēta*] do [bytów] zmysłowych, korzystając znów z ciał wymagających rozlicznego i prostackiego rzemiosła [*banausourgia*] — w ten sposób zawodna MECHANIKA została oddzielona od geometrii, a będąc przez długi czas zaniedbywaną przez filozofię, stała się jedną z umiejętności wojskowych⁸⁷.

⁸³ Zob. PLATON, *Fajdros* 249c; *Politeia*, 531a–b.

⁸⁴ Zob. A.S. Riginos, *Platonica...*, s. 145 nn.; M.J. White, *On Doubling the Cube: Mechanics and Conics*, „*Apeiron*” 39 (2006), s. 202–204; S. Berryman, *The Mechanical Hypothesis in Ancient Greek Natural Hypothesis*, Cambridge 2009, s. 88 nn.

⁸⁵ EUDOKSOS D 27 Lasserre.

⁸⁶ Nie uwzględnione ani w DK, ani w LM.

⁸⁷ Gaiser opatruje ten fragment m.in. następującą uwagą (*PUL*, s. 473–474.): „Proklos (*Komentarz do pierwszej księgi „Elementów” Euklidesa*, s. 77, 7–79, 2 = Speusippos, frg. 46 Lang) relacjonuje kontrowersję między Speusipposem a matematykiem Menaichmosem w kwestii, czy konstrukcje geometryczne należy nazywać *theōrēmata* czy *problēmata*. Speusippos uważał, że geometria (w przeciwieństwie do mechaniki) ma charakter czysto „teoretyczny” i że operacji geometrycznych nie należy rozumieć jako procesów czasowych (zob. test. 68). Platon kilkakrotnie zajmuje się *problemem podwojenia sześciianu* (zob. zwłaszcza *Timajos*, 31b–32c o podwojonej średniej geometrycznej, której odkrycie jest warunkiem rozwiązania problemu stereometrycznego). Zadanie to nazywane jest »problemem Delijskim« ze względu na znaną historię: mieszkańcy Delos poprosili Platona o radę po tym, jak wyrocznia zażądała od nich podwojenia sześciennego ołtarza; Platon zauważył wówczas, że bóg nie chce w istocie powiększenia ołtarza, ale że w ten

B. NAUKA PLATONA

I. STRESZCZENIA NAUKI PLATONA

22A. Arystoteles, *Metafizyka*, A (I) 6, 987a29–988a17 = 4 Findlay = 9 Krämer = 34 Richard = *partim* A 1–2 Isnardi Parente = I.1 Arana¹

Po tych wymienionych filozofiach zrodziła się działalność naukowa Platona, która pod wieloma względami podąża, pod wieloma jednak posiada odrębne od filozofii Italczyków [rozwiązania]. Za młodu bowiem zaznajomił się [Platon] najpierw z Kratyllosem i opiniami heraklitejczyków, że wszystkie [byty] zmysłowe są zawsze w przepływie i nie ma o nich wiedzy; i te [przekonania] podtrzymywał [nawet] później. Natomiast Sokrates zajmujący się obyczajami [*ta ethika*], a nie całą naturą, w niej to szukał tego, co ogólne, i jako pierwszy skierował myśl na definicje [*horismo*]. Platon przekonany przez takie [nauczanie] sądził z tego powodu,

sposób wypomina Grekom zaniedbanie geometrii. Historię tę opowiedział Eratostenes (ok. 200 r. p.n.e.) w swoim dziele *Platonikos* (E.P. Wolfer, *Eratosthenes von Kyrene als Mathematiker und Philosoph*, Groningen 1954, s. 5 n.). Późniejsze odniesienia: Eutocius, *In Archimed. comment.*, [w:] Archimedes, *Opera*, vol. III, p. 88 Heiberg (Ps. Eratostenesowy list); Plutarch, *O duchu opiekuńczym Sokratesa*, 579A–D; *O E delfickim*, 6, 386E; Theon ze Smyrny, *Expositio rerum mathematicarum*, p. 2, 3–12 Hiller; Filoponos, *Komentarz do „Analitik wtórych” Arystoteles*, 102; Anonim, *Żywot Platona*, [w:] C.F. Hermann, *Platonis Dialogi*, vol. VI, s. 200 = s. 11 Westerink...”. Zob. także F. Wehrli, *Eudemos von Rhodos*, s. 118; T. Heath, *HGM*, vol. I, s. 287–288; A.D. Steele, *Über die Rolle von Zirkel und Lineal in der griechischen Mathematik*, Berlin 1936, s. 294 nn.; O. Becker, *Das mathematische Denken der Antike*, s. 75–86; B.L. van der Waerden, *Science...*, s. 162–165; M.J. White, *On Doubling the Cube...*, s. 201–219; L. Zhmud, *The Origin of the History...*, s. 84 nn.

¹ Fragment ten *explicite* nie nosi numeru 4 w zbiorze Findlaya, jednak sądząc po tym, że kolejny nosi nr 5, a poprzedni 3, można uznać, iż mamy do czynienia z błędem edytorskim. Isnardi Parente uwzględniła w dwóch fragmentach passus: 987a29–988a17 (komentarz s. 408–417). Zob. także np.: K.-H. Ilting, *Aristoteles über Platons philosophische Entwicklung*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 19 (1965), s. 377–392; G. Reale, *Commentario*, [w:] Arystotele, *Metafisica*, vol. III, Milano 1993, s. 55–65; G. Reale, *Per un nova interpretazione...*, s. 39 n., 180 n., 217 nn., 624; H. Dörrie, M. Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus. Einige grundlegende Axiome/Platonische Physik (im antiken Verständnis)* I, Stuttgart–Bad Cannstatt 1996, s. 448–451; C. Steel, *Plato as seen by Aristotle*, [w:] *Aristotle’s ‘Metaphysics’ Alpha*, C. Steel, (ed.), Oxford 2012, s. 167–200.

że to właśnie odnosi się do innych [bytów], a nie do tego, co poznawane zmysłowo, niemożliwe bowiem, żeby wspólna definicja [koinos choros] dotyczyła czegoś, spośród [bytów] zmysłowych i zawsze się zmieniających. On to takie spośród bytów nazwał IDEAMI [ideai], a [byty] ZMYŚLOWE są poza tamtymi i wedle tamtych są orzekane. POPRZEZ UCZESTNICTWO [kata methexin] bowiem istnieje wiele [bytów] określanych tą samą, co formy [eidē], nazwą [homōnuma]. Jeśli chodzi [o] uczestnictwo, to zmienił tylko nazwę, PITAGOREJCZYCY² BOWIEM MÓWIA, ŻE BYTY SĄ DZIĘKI NAŚLADOWNICTWU [mimēsis] LICZB, Platon natomiast zmieniając nazwę, że DZIĘKI UCZESTNICTWU. Czym jednak miałyby być uczestnictwo czy też naśladownictwo form, pozostawiono do zbadania.

Ponadto twierdzi, że poza [bytami] zmysłowymi i formami są [byty] MATEMATYCZNE [ta mathēmatika], będące pomiędzy tymi bytami, różniące się od [bytów] zmysłowych tym, że są wieczne [aidia] i nieruchome [akinēta], od form zaś tym, że są liczne [polla] i podobne [homoia], natomiast każda forma sama jest tylko jedna [hen].

A SKORO FORMY SĄ PRZYCZYNAMI INNYCH [BYTÓW], SĄDZIŁ, ŻE ICH ELEMENTY SĄ ELEMENTAMI WSZYSTKICH BYTÓW. TAK WIĘC [UZNAŁ], IŻ ZASADAMI JEST TO, CO WIELKIE, I TO, CO MAŁE [to mega kai to mikron] JAKO MATERIA, NATOMIAST JEDNOŚĆ [to hen] JAKO ISTOTA [ousia]; z nich bowiem poprzez uczestnictwo w jedności są liczby³. To zaś, że jedność jest istotą, a nie, iż o czymś innym orzeka się „jedno”, twierdził podobnie jak pitagorejczycy⁴, a także podobnie do nich [przyjmował], że LICZBY SĄ PRZYCZYNAMI ISTOTY INNYCH [bytów]. Natomiast to, że to, co nieograniczone [to apeiron], zamiast jedynym uczynił dyadą, i że uczynił nieograniczone z wielkiego i małego [ek megalou kai mikrou], jest jego własnym [pomysłem]. A ponadto to, że liczby są poza [bytami] zmysłowymi, podczas gdy

² DK 58, 12 = PYTHS. ANON. D 18 LM = PYTHS. R 10 LM.

³ W tym miejscu mamy do czynienia z istotnym problemem tekstowym, albowiem zdanie to w wydaniu Rossa (*Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1924) wygląda następująco: *eks ekeinōn gar kata methexin tou henos [ta eidē] einai tous arithmous*. Ross (*Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1963, s. 172) odrzuca interpretację Aleksandra oraz podążającego za nim Bonitza i przedstawia trzy argumenty Gillespiego (*Notes on Aristotle, Metaphysics A 6*, „Journal of Philology” 34 (1915–1918), s. 151–154) za usunięciem *ta eidē*. Zob. też K. Gaiser, *PUL*, s. 477.

⁴ DK 58, 13 = PYTHS. R 9 LM.

oni⁵ twierdzą, że liczby są rzeczami samymi, i bytów matematycznych nie ustawiają pomiędzy [*metaksu*] nimi⁶. Tak więc jedność i liczby umieścić [Platon] poza rzeczami, a nie jak pitagorejczycy, a wprowadzenie form nastąpiło poprzez badanie rozumowań [*dia tēn en tois logois skepsis*]⁷ (bo poprzednicy nie zajmowali się dialektyką), NATOMIAST DYADĘ UCZYNIŁ DRUGĄ NATURĄ DLATEGO, ŻE LICZBY — POZA PIERWSZYMI — POWSTAJĄ Z NIEJ JAKBY Z JAKIEGOŚ MATERIAŁU [*ekmageion*]. W rzeczywistości zaś [jest] przeciwnie, gdyż w ten sposób nie jest to słuszne. Ci bowiem z materii wytwarzają wiele, natomiast forma tworzy tylko raz, a wydaje się przecież, że z jednej materii [powstaje] jeden stół, zaś ten, kto nadaje formę, będąc jeden, tworzy wiele [stołów]. Podobnie jest w relacji samca do samicy, gdyż ona zostaje zapłodniona w jednym stosunku, a samiec zapładnia wiele; a przecież są to obrazy [*mimēmata*] owych zasad.

Tak więc oto Platon określił badane [zagadnienia]. Oczywiście jest na podstawie tego, co zostało powiedziane, że posłużył się on tylko dwiema przyczynami: tym, czym coś jest [*to ti esti*], oraz wedle materii [*kata hulēn*] (formy bowiem dla innych [bytów] są przyczynami tego, czym [te byty] są, a dla form [przyczyną tego, czym one są, jest] jedność), i on to przyjmuje też materię, stanowiącą podłoże [*hupokeimenē*], wedle której orzeka się formy o [bytach] zmysłowych, natomiast jedność o formach —

⁵ Tzn. pitagorejczycy.

⁶ Tzn. ideami a rzeczami.

⁷ W księdze XII (1069a26–28 = *partim* I.77 Arana) Stagiryta podaje podobne wyjaśnienie wprowadzenia idei przez Platona: „Współcześni [filozofowie] za istoty w większym stopniu uznają to, co ogólne [*ta katholou*], (albowiem rodzaje [są] tym, co ogólne, o których mówią z powodu badań logicznych, że są bardziej zasadami i istotami [*dia to logikos zētein*]”) (tłum. A.P.). Podobne sformułowanie odnaleźć można w Platońskim *Fedonie* (99d4–100a4), gdzie Platon ustami Sokratesa przedstawia swoją filozoficzną biografię, rozpoczynając się od uprawiania tej dyscypliny w duchu filozofii przedplatońskiej, a następnie odejście od niej na rzecz szukania prawdy bytów w *logosach* [*eis logous katephugonta en ekeinois skopein tōn ontōn alētheian*]. Jednakże formułuje on zastrzeżenie: „Nie przyznaję wcale, że badanie bytów w *logosach* bardziej w obrazach ma miejsce niż w działaniach” [*ou gar panu sugchōrō ton en [tois] logois skopoumenon ta onta en eikosi mallon skopein ē ton en [tois] ergois*] (tłum. A.P.). Użyte w powyższych cytatach greckie słowo „logos” w tym kontekście odnosić się będzie do elementów poznania rozumowego: definicji, twierdzeń, związków logicznych między zdaniem.

[i twierdzi], że istnieje dyada sama — to, co wielkie, i to, małe, a PONADTO PRZYCZYNĘ DOBRA I ZŁA PRZYPISAŁ ELEMENTOM [*stoicheia*] — KAŻDEMU JEDNĄ, a jak mówiliśmy, poszukiwali ich również niektórzy z wcześniejszych filozofów, jak na przykład Empedokles i Anaksagoras⁸.

22B. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (A 6, 987b33), 55, 20–56, 33 = 5 Findlay = 10 Krämer = 10 Richard = partim C 3 Isnardi Parente = partim XV.1 Arana⁹
(→ Arystoteles, *O dobru*, frg. 2, 1 Ross = 87 Gigon)

Platon i pitagorejczycy za zasady bytów uznali liczby, gdyż wydawało się im, że zasada ma być tym, co pierwsze [*to prōton*], i tym, co niezłożone [*to asuntheton*]. Wobec zaś ciał pierwsze są PŁASZCZYZNY [*epipeda*] (albowiem z natury pierwsze [byty] są prostsze i nierozkładalne), wobec płaszczyzn odcinki [*grammai*], z tej samej racji, a wobec linii punkty [*stigmai*], które matematycy nazywali znakami [*sēmeia*], oni sami natomiast przedami. [Punkty] są zupełnie niezłożone i nie mają niczego przed sobą. Monady zaś są liczbami, a zatem liczby są pierwsze wśród bytów. A skoro formy są pierwsze i idee są pierwsze względem bytów, które — według Platona — istnieją w relacji do nich [*pros auta*] i od nich biorą swój byt [*to einai*] (to, że idee są, próbował dowodzić licznymi argumentami), przeto FORMY NAZYWAŁ LICZBAMI. Jeżeli bowiem to, co jednopostaciowe [*monooides*], jest wcześniejsze od bytów, które istnieją w relacji do niego, to nie ma niczego wcześniejszego niż liczba, a formy są liczbami, dlatego też twierdził, że zasady liczby są zasadami form, a jedność [*to hen*] [jest zasadą] wszystkich [bytów].

⁸ Zob. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism...*, s. 107–110, 170–198; Wg Gaisera (PUL, s. 477) „dostępne tu informacje na temat specyfiki platońskiej nauki (ontologiczna niezależność zasad, pośrednia pozycja matematyki itp.) stanowią zasadniczo kryteria, za pomocą których można wyłuskać platońską naukę z późniejszej tradycji „pitagorejskiej” — zob. J. Klein, *Die griechische Logistik...*, s. 66 nn.; W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft...*; K. Gaiser, PUL, s. 296–298 wraz z przypisami”.

⁹ Isnardi Parente uwzględnia: 55, 20–57, 34 (komentarz s. 57–65); Arana uwzględnia: 55, 20–56, 35. Zob. M. Isnardi Parente, *Alessandro d'Afrodizia e il Peritaghōtu di Aristotele*, [w:] *La filosofia in età imperial. Le scuole e le tradizioni filozofiche*, A. Brancacci (cur.), Napoli 2000, s. 247–270; G. Reale, *Per un nova interpretazione...*, s. 143 n., 219 n., 223, 229 n.

Ponadto, formy są zasadami innych bytów, natomiast zasady idei — będących liczbami — są zasadami liczby. Twierdził więc, że zasadami liczby są monada i dyada. Skoro bowiem istnieje w liczbach jedność i to, co poza jednością, które stanowi WIELE I MAŁO [*polla kai oliga*], i istnieje w nich pierwsze poza jednością, ustanowił to zasadą [bytów] licznych i [bytów] małych. Natomiast poza jednością jest pierwsza dyada, mająca w sobie i to, co wiele, i to, co mało [*to polu kai to oligon*]; podwójność bowiem to wiele, a połowiczność to małe, a występują one w dyadzie. Ona jest przeciwieństwem jedności, skoro to jest niepodzielne, a to podzielne.

Ponadto uznawszy za dowiedzione, że RÓWNOŚĆ i NIERÓWNOŚĆ są zasadami wszystkich [bytów] samoistnych [*kath' hauta ontōn*] oraz [bytów] PRZECIWKAWNYCH [*antikeimena*], (wszystko bowiem próbował sprowadzić do [bytów] najprostszych) NAŁOŻYŁ RÓWNOŚĆ NA MONADĘ, A NIERÓWNOŚĆ NA NADMIAR I NIEDOBÓR [*huperochē kai elleipsis*]. W dyadach bowiem jest nierówność z wielkim i małym [*megalōi kai mikrōi*], które są przewyższające i przewyższane [*huperechon kai huperechomenon*]. Dlatego samą dyadę nazywa nieokreśloną, ponieważ żadne z dwóch — ani to, co przewyższające, ani to, co przewyższane — jako takie nie jest czymś określonym [*hōrismenon*], lecz nieokreślonym [*aoriston*] i nieograniczonym.

PO OKREŚLENIU SIĘ JEDNOŚCIĄ NIEOKREŚLONA DYADA STAJE SIĘ DYADĄ W LICZBACH, taka bowiem dyada jest jednym pod względem formy. Ponadto, pierwszą liczbą jest dyada, a jej zasadami są to, co przewyższające i to, co przewyższane, skoro w pierwszej dyadzie występuje podwójność i połowiczność. Podwójność i połowiczność bowiem są przewyższające i przewyższane, ale przewyższające i przewyższane nie jest już podwójnością i połowicznością. Tak więc są to elementy podwójności. A skoro po określeniu przewyższającego i przewyższanego powstaje podwójne i połowiczne (a nie są już one nieokreślone tak jak potrójność i to, co trzecie, poczwórność i to, co czwarte, bądź cokolwiek innego spośród tego, co określone i mające już nadmiar), a sprawia to natura jedności (albowiem jedno jest czymś szczegółowym [*hekaston*], przeto jest tym czymś [*tode ti*] i określonym), zatem elementami dyady w liczbach byłyby jedność [*to hen*] oraz to, co wielkie i to, co małe [*to mega kai to mikron*]. Ale pierwszą liczbą jest dyada, toteż takie

są właśnie elementy dyady. I z takich to powodów przyjął więc Platon, że zasadami liczb i wszelkich bytów są jedność i dyada, jak mówi Arystoteles w piśmie *O dobru*¹⁰.

22B' Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (A 6, 988a11), 59, 28–60, 2 = 17 Richard = *partim* C 4 Isnardi Parente = *partim* XV.9 Arana¹¹

(→ Arystoteles, *O dobru*, frg. 30 Rose = 4 Ross = 87 Gigon)

Mógłby ktoś zapytać, jak to jest, że chociaż Platon wspomina PRZYCZYNĘ SPRAWCZĄ [*poiētikon aition*] w tym, co mówi: „tak więc trzeba twórcę i ojca wszystkiego znaleźć i ukazać”¹², oraz TO, z POWODU CZEGO [*to hou heneken*], I CEL [*telos*], gdy znów mówi: „ze względu na króla wszystkiego jest wszystko i z jego powodu”¹³, to o żadnej z tych przyczyn Arystoteles nie wspomniał w opinii o Platonie? Albo dlatego, że POWIEDZIAŁ O TYM W TRAKTACIE *O PRZYCZYNACH*¹⁴ I ŻADNEJ Z NICH NIE WSPOMNIAŁ, jak to ukazał w *O dobru*, albo dlatego, że w powstawaniu i ginięciu nie ustanawia ich takimi przyczynami i niczego o nich nie opracował¹⁵.

¹⁰ Gaiser (*PUL*, s. 479) wskazuje na paralelę z frg. 32 (Sekstus Empiryk, *Przećiw matematykom*, X 248–283) i zaznacza, że „po bardziej ogólnych objaśnieniach zaczerpniętych z *Peri tagathou* [...] następują bardziej szczegółowe dotyczące platońskiego generowania liczb. Tutaj Aleksander uważa wyrażenie *prōtoi* (*arithmoi*) za synonim *perittoi* i uważa, że liczby nieparzyste powstają u Platona przez »dodanie« (*prosthesis*) monady do liczb parzystych. Nie da się tego pogodzić z relacjami samego Arystotelesa, według którego platońskie liczby-idee są нефункционалне [...] ; dlatego można przyjąć, że Aleksander nie opiera się już w tym względzie na Arystotelesowski »postscriptum«, lecz podąża za mniej autentycznym źródłem [...]. Wątpliwe jest, czy »postscriptum« w ogóle nie informowało o szczegółach generowania liczb, czy też Aleksander miał do dyspozycji jedynie wyciąg z *Peri tagathou*”.

¹¹ Isnardi Parente uwzględniła: 58, 25–60, 5 (komentarz s. 67–69); Arana uwzględniła 59, 19–60, 5.

¹² PLATON, *Timajos*, 23c.

¹³ PLATON, *Listy*, II, 312e. H. Dörrie, *Der König. Ein Platonisches Schlüsselwort von Plotin mit Sinn erfüllt*, „Revue Internationale de Philosophie” 24 (1970), s. 217–235.

¹⁴ Zob. DL V 59 — w katalogu dzieł Arystotelesa wymienione jest dzieło *Peri aition* obejmujące jedną księgę.

¹⁵ Gaiser (*PUL*, s. 480–481) podkreśla, że w świadectwie tym widać argument o pomijaniu przez Platona problematyki przyczyny ruchu i celu, co jest częstym przedmiotem krytyki ze strony Stagiryty — zob. Arystoteles, *Metafizyka*, 991a21–b8, 992a10–b18, 1071b14 nn., 1075b11 nn.; *O powstawaniu i ginięciu*, 335b7

23A. Arystoteles, *Fizyka*, III 4, 202b34–203a16 = 6 Findlay = 69 Richard = *partim* A 19 Isnardi Parente = I.11 Arana¹⁶

Byłoby właściwe, aby zajmujący się naturą rozważył zagadnienie nieskończoności [*apeiron*] — czy jest, czy nie, a jeśli jest, to czym jest. Istnieje zaś oznaka, że rozważanie jej jest właściwe tej [dziedzinie] wiedzy, wszyscy bowiem, którzy mieli godne uwagi przekonania, zająwszy się taką filozofią, stworzyli pogląd na nieskończoność i wszyscy uważali ją za jakąś zasadę bytów. Jedni, jak pitagorejczycy¹⁷ i Platon, [uznali] nieskończoność za to, co samo w sobie, a nie za przypadłość dla czegoś innego, lecz nieskończoność, która jest substancją samoistną [*ousia auto*]. Pitagorejczycy [twierdzili] jednak, iż jest w przedmiotach zmysłowych (nie uznawali bowiem liczby za oddzieloną) i, że to, co jest poza niebem, jest nieskończone. Platon zaś utrzymywał, że poza niebem nie ma żadnego ciała, ani IDEI, ponieważ nie ma ich nigdzie, natomiast NIESKOŃCZONOŚĆ JEST ZARÓWNO W PRZEDMIOTACH ZMYŚLOWYCH, JAK I W OWYCH [ideach]. A [pitagorejczycy] twierdzą, że nieskończoność jest tym, co parzyste [*to artion*] (albowiem jako zamknięta i ograniczona przez to, co nieparzyste [*to peritton*], dostarcza bytom nieskończoności; oznaką zaś tego jest to, co ma miejsce w liczbach. Umieściwszy bowiem gnomony wokół jedności i poza nią, raz powstanie figura zawsze różna, raz jedna [ta

n.; H. Cherniss, *Aristotle's Criticism...*, s. 376 nn., 450 nn. Wg Gaisera, „Aleksander zauważa, że boska zasada opisana w pismach samego Platona (*Timajos* 28c, *Listy*, II, 312e, zob. uwaga do nr 52) może być również rozumiana jako przyczyna aktywna i *telos* (zob. na ten temat również Eudemos, frg. 31 Wehrli: Platon rozróżniał *poiētikon*, *telikon* i *paradeigmatikon aition*). Równocześnie jednak wyjaśnia, że w Arystotelesowskim »postscriptum«, czyli w autorytatywnym przedstawieniu platońskiej doktryny zasad, nie było mowy o tych dwóch własnościach zasad. Potwierdzają to zasadniczo inne świadectwa: wszędzie dominuje podejście logiczno-matematyczne, a aspekt *dynamis* ustępuje...”.

¹⁶ Findlay ten podaje mylnie paginację: 302b34–303a16. Zob. W.D. Ross, *Aristotle's Physics*, Oxford 1936, s. 541–545; H. Cherniss, *Aristotle's Criticism...*, s. 104–107; C.J. de Vogel, *La théorie de l'apeiron chez Platon et la tradition platonicienne*, Paris 1959; P. Kucharski, *Les principes des Pythagoriciens et la Dyade de Platon*, „Archives de Philosophie” 22 (1959), s. 175–191, 358–431; K. Gaiser, *PUL*, s. 171. E. Hussey, *Notes*, [w:] Aristotle, *Physics. Books III and IV*, E. Hussey (ed.), Oxford 1983, s. 72–75.

¹⁷ DK 58, 28 = 437 KRS; W.R. Knorr, *The Evolution of the Euclidean Elements. A Study of the Theory of Incommensurable Magnitudes and Its Significance for Early Greek Geometry*, Dordrecht–Boston 1975, s. 135 nn.

sama]). Platon natomiast [twierdził], że są dwie nieskończoności: TO, CO WIELKIE I TO, CO MAŁE¹⁸.

23B. Simplikios, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (III 4, 202b36), 453, 22–455, 11 = 7 Findlay = 3 i 11 Krämer = partim 11 i 14 Richard = partim C 12 Isnardi Parente = partim XXVII.2 Arana¹⁹

(→ Porfirios, → partim Arystoteles, *O dobru*, frg. 2, 7 Ross = 93 Gigon

→ Aleksander z Afrodyzji, → Arystoteles, *O dobru*, frg. 2, 4 Ross = 93 Gigon)

Lecz mówi, że idei nie ma poza niebem, dlatego, że nie są one gdzieś, ani w ogóle w [jakimś] miejscu, mówi zaś, że nieskończoność [*apeiron*] znajduje się zarówno w rzeczach zmysłowych, jak i w ideach.

Albowiem twierdzą, że Platon mówił, iż JEDNOŚĆ i NIEOGRANICZONA DYADA są ZASADAMI [bytów] zmysłowych. Przyjąwszy istnienie nieograniczonej dyady również w [bytach] poznawalnych rozumem [*noēta*], mówił, iż jest nieskończonością; przyjąwszy zaś jako zasady to, co wielkie, i to, co małe, mówił, że są one nieskończonością w wywodach *O dobru*, w których uczestniczyli Arystoteles, Herakleides²⁰, Hestiaios²¹ i inni druhowie Platona, którzy spisali jego wypowiedziane w sposób niejasny słowa tak, jak były one wyrażone. Porfirios²² zaś szczegółowo je rozpatrując i przekazując, napisał o nich w *Filebie*:

Zakłada on, że TO, CO BARDZIEJ, i TO, CO MNIEJ, TO, CO MOCNO, i TO, CO SŁABO, mają naturę nieskończoności. Gdziekolwiek bowiem by one tkwiły, prowadząc do wzrostu i zmniejszania, to, co w nich uczestniczy, nie zatrzymuje się ani nie ogranicza, lecz prowadzi do nieokreśloności nieskończoności [*eis to tēs apeirias aoriston*]. Podobnie ma się

¹⁸ „Wszyscy bowiem, którzy mieli godne uwagi przekonania...” = partim A 19 Isnardi Parente (komentarz s. 473–475).

¹⁹ Isnardi Parente uwzględnia: 453, 19–455, 14 (komentarz s. 85–88); Arana uwzględnia: 453, 13–455, 11. Zob. G. Reale, *Per un nova interpretazione...*, s. 230, 435–437.

²⁰ HERACLEIDES frg. 8 Wehrli = frg. 9 SPSO.

²¹ HESTIAEUS PERINTHIUS F 1 Lasserre (komentarz s. 532–533).

²² PORFIRIOS frg. 174 F Smith (*Porphyrii Philosophii Fragmenta*, Stuttgart-Leipzig 1993).

sprawa z TYM, CO WIĘKSZE, i TYM, CO MNIEJSZE, oraz tymi, co przed nimi orzekął Platon — TYM, CO WIELKIE, i TYM, CO MAŁE.

Niech bowiem będzie dana JAKAŚ OGRANICZONA WIELKOŚĆ, jak na przykład łokieć, DZIELĄC JĄ NA DWA, jeśli zostawimy jedną z połówek niepodzielną, drugą zaś, tnąc na krótkie [odcinki], przyłożymy do tego, co niepodzielone, to powstaną dwie części łokcia — jedna zmierzająca ku TEMU, CO MNIEJSZE, druga zaś ku TEMU, CO WIĘKSZE, w nieskończoność. Albowiem tnąc część, nigdy nie możemy dojść do niepodzielnego [*adiaretos*]. Łokieć bowiem jest ciągły, to zaś, co ciągłe, dzieli się na [części] zawsze podzielne [*eis aei diaireta*]. Takie zaś ciągłe cięcie ujawnia pewną naturę nieskończoności zawartą w łokciu, coraz liczniejsze [natury] — jedną prowadzącą ku temu, co wielkie, a drugą ku temu, co małe. W nich to dostrzega się NIEOKREŚLONĄ DYADĘ, składającą się z monady [prowadzącej] ku temu, co wielkie, oraz ku temu, co małe.

A przysługują one zarówno ciałom ciągłym jak i liczbom. Albowiem liczbą pierwszą jest dyada parzysta, w naturze zaś tego, co parzyste, zawiera się i to, co podwójne, i to, co połowiczne, ale to, co podwójne, w nadmiarze, połowiczność zaś w niedoborze. Nadmiar więc i niedomiary są w tym, co parzyste. Pierwszą zaś parzystością w liczbach jest dyada, lecz jest ona sama w sobie nieokreślona, zostaje zaś określona uczestnictwem w jedności. Określa się bowiem dyada, o ile jest pewną jedną postacią. Tak więc elementami liczb są jedność i dyada, pierwsza jako to, co ograniczające i nadające postać, druga zaś jako nieokreślona w zwiększeniu i zmniejszeniu.

To niemal dosłownie powiedział Porfirios, zamierzając poinformować o tym, co niejasno było wyrażone w traktacie *O dobru*, a co prawdopodobnie było zgodne z tym, co napisane w *Filebie*²³.

Również sam Aleksander przyznając, że cytuje z rozważań Platona *O dobru*, o których wspominał Arystoteles i inni druhowie Platona, napisał, co następuje:

Badając bowiem zasady bytów, Platon, ponieważ wydawało mu się, że liczba jest z natury pierwotniejsza od innych (granicami bowiem linii są punkty, PUNKTY ZAŚ SĄ MONADAMI POSIADAJĄCYMI POŁOŻENIE, bez linii nie ma powierzchni ani bryły, liczba zaś może być nawet bez nich), skoro więc liczba z natury jest pierwotniejsza od nich, sądził, że jest tego zasadą, a zasady pierwszej liczby są zasadami każdej [liczby]. Pierwszą zaś liczbą jest DYADA, której zasadami —

²³ „Lecz mówi...” = 14 Richard.

mówił — są JEDNOŚĆ ORAZ TO, CO WIELKIE, I TO, CO MAŁE. O ile bowiem jest dyadą, ma w sobie liczność i nieliczność — o ile jest w niej to, co podwójne, liczność (liczność bowiem jest zwiększaniem, a to, co podwójne pewną wielkością), o ile zaś połowiczne — nieliczność. Dlatego zwiększanie i zmniejszanie oraz wielkie i małe są w niej odpowiednio do tamtych. O ile bowiem każda z jej obu części jest monadą, a ona sama jest pewną jedną postacią — dwoistością, to uczestniczy w monadzie. Dlatego mówił, że zasadami dyady są jedność oraz to, co wielkie, i to, co małe. Mówił też, że NIEOKREŚLONA DYADA uczestniczy w tym, co wielkie i małe, czyli że ma to, co więcej, i to, co mniej w większym i mniejszym [stopniu]. Wzrastając bowiem wedle przyrostu i zmniejszania, nie zatrzymują się one, lecz kierują się ku nieokreśloności nieskończoności. Skoro więc pierwszą z liczb jest dyada, jej zaś zasadami są jedność oraz to, co wielkie, i to, co małe, to koniecznie są one zasadami każdej liczby. Liczby zaś są elementami wszelkich bytów. Dlatego zasadami wszystkiego są jedność oraz to, co wielkie, i to, co małe, czyli nieokreślona dyada. Albowiem każda z liczb, o ile jest czymś szczegółowym, pojedynczym i określonym, uczestniczy w jedności, o ile zaś dzieli się i stanowi liczność, uczestniczy w nieokreślonej dyadzie. Platon nazywał też IDEE liczbami. Właściwie więc uczynił zasady liczby zasadami idei. Dyadę zaś nazywał naturą nieskończoności, ponieważ nie określa się tego, co wielkie i małe, jak również tego, co większe i mniejsze, lecz ma to, co więcej i mniej, co prowadzi do nieskończoności.

W ten sposób Arystoteles powiedziawszy, w czym pitagorejczycy, a w czym Platon przyjmowali nieskończoność, rozważa następnie, co i z jakiego powodu pitagorejczycy mówili o nieskończoności²⁴.

24. Arystoteles, *Fizyka*, III 6, 206b16–33 = 8 Findlay = 70 Richard = *partim* A 19 Isnardi Parente = I.12 Arana

²⁴ Zob. J. Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig 1924, s. 64–65; K. Gaiser, *PUL*, s. 55–56; Gaiser (*PUL*, s. 482) komentuje ponadto: „[...] Platońskie »rozwiązanie« widocznych w tym przykładzie antynomii, które w podobny sposób ujawniły się już wcześniej w paradoksach Zenona (problem podzielności, kontinuum, nieskończoności), polega na tym, że Platon ontologicznie rozdziela przeciwstawne momenty — *peras* i *apeiron*. Na tym opiera się w szczególności jego doktryna atomistyczna (zob. test. 26A, 36). I z tego samego powodu koncepcja punktu jako *monas thesin echousa* może współistnieć z założeniem atomowych elementów linii...”.

I przez dodawanie w ten sposób jest nieskończone potencjalnie, o którym mówimy, że jest czymś w ten sam sposób, co nieskończone przez dzielenie. Zawsze bowiem można wziąć coś spoza niego, nie można tylko przekroczyć całej wielkości, tak jak się przekracza przy dzieleniu całej określonej [wielkości], a zawsze pozostaje mniejsze. Dlatego przekraczanie wszelkiej [wielkości] przez dodawanie nie jest możliwe potencjalnie, jeśli nawet nieskończone nie jest aktualnie przypadłościowo, jak mówią filozofowie natury o ciele na zewnątrz kosmosu, którego istotą jest powietrze albo coś innego takiego, co jest nieskończone. Lecz jeśli nie może w ten sposób ciało zmysłowe być nieskończone aktualnie, jasne jest, że nie byłoby również potencjalnie przez dodawanie, chyba że — jak powiedziano — odwrotnie względem podziału, skoro i Platon z tego powodu UTWORZYŁ DWIE NIESKOŃCZONOŚCI, ponieważ był przekonany, że można przekraczać i iść w nieskończoność zarówno przez ZWIĘKSZANIE, jak i ZMNIEJSZANIE. Przyjąwszy zaś dwie, nie wykorzystywał [ich] — ani bowiem w liczbach nie istnieje nieskończoność przez zmniejszanie (JEDNOSTKA [*monas*] bowiem jest najmniejsza), ani przez zwiększanie (ALBOWIEM TWORZY LICZBĘ DO DZIESIĘCIU)²⁵.

25A. Arystoteles, *O duszy*, I 2, 404b16–27 = 10 Findlay = *partim* 27 Richard = *partim* A 22 Isnardi Parente = *partim* I.94 Arana²⁶
(→ Arystoteles, *O filozofii*, frg. 11, 3 Ross²⁷)

²⁵ Gaiser (*PUL*, s. 484) zauważa m.in.: „[...] Platonowi chodzi o to, że tendencja ku nieskończoności w obie strony drugiej zasady (*mega kai mikron*), w różnych sferach bytu w każdym przypadku w szczególny sposób, jest ograniczona zasadą formalną (*peras, hen*). O ograniczeniu platońskich liczb-idei do dziesiętnych: test. 61–62”. „Lecz jeśli nie może w ten sposób ciało zmysłowe...” = *partim* A 19 Isnardi Parente (komentarz s. 473–475); zob. W.D. Ross, *Aristotle's Physics*, s. 558–559.

²⁶ Richard uwzględnia: 404b16–30; Isnardi Parente uwzględnia: 404b7–30 (komentarz 480–484); Arana uwzględnia: 404b16–405a7. Zob. także: W.D. Ross, *Aristotle's De anima*, Oxford 1961, s. 177–179; H.D. Saffrey, *Le 'Peri philosophias' d'Aristote et la théorie Platonicienne des idées nombres*, Leiden 1955; G.C. Duranti, *Verso un Platone 'terzo'...*, s. 194–204; M. von Perger, *Die Allseele in Platons "Timajos"*, Stuttgart–Leipzig 1997, s. 169 nn., 247 nn.; R. Polansky, *Aristotle's 'De anima'*, Cambridge 2007, s. 72–76; G. Reale, *Per un nova interpretazione di Platone alla luce delle „dottrine non scritte“*, Milano 2010, s. 341, 647, 668; C. Shields, *Commentary*, [w:] Aristotle, *De Anima*, C. Shields (ed.), Oxford 2016, s. 109–112; M.-D. Richard, *L'enseignement oral...*, s. 118 nn.; K. Gaiser, *Quellenkritische...*, s. 49–63.

²⁷ *Partim* ARYSTOTELES frg. 11, 3 [13, 3] Untersteiner (Aristotele, *Della filosofia*,

W ten sam sposób również Platon w *Timajosie* tworzy duszę z elementów; albowiem podobne poznaje podobne, rzeczy zaś składają się z zasad. Podobnie też w księgach zatytułowanych *O filozofii* podaje się definicję, że zwierzę samo w sobie [*auto to dzōion*] jest z samej idei JEDNOŚCI [*autē he tou henos idea*] i pierwszej DŁUGOŚCI, SZEROKOŚCI oraz GŁĘBOKOŚCI, inne zaś [byty] są w podobny sposób; oprócz tego inaczej: UMYSŁ to jedność, wiedza to DWOJKA (albowiem na jeden tylko sposób [zmierza] do jedna), PRZEKONANIE [*doksa*] to liczba powierzchni, a WRAŻENIE ZMYŚLOWE to liczba objętości. Liczby bowiem nazywali formami i zasadami, a są one z elementów; spośród rzeczy natomiast jedne poznajemy umysłem, inne wiedzą, inne przekonaniem, inne wrażeniem zmysłowym; te liczby są formami rzeczy²⁸.

25B. Filoponos, Komentarz do „O duszy” Arystotelesa (I 2, 404b18), 75, 34–76, 1 = 11 Findlay = 28 Richard = partim XXVI.12 Arana²⁹

(→ Arystoteles, *O filozofii*, frg. 11, 4–5 Ross = 11, 5 [13,5] Untersteiner = test. *O dobru*, Rose, Ross = 97, 2 Gigon)

Pisma *O dobru* nazywa Arystoteles *O filozofii*; Arystoteles rozpatruje w nich niespisaną rozmowę Platona; jest to autentyczna jego księga; rozpatruje więc tam przekonanie Platona i pitagorejczyków NA TEMAT BYTÓW I ICH ZASAD.

Roma 1963) = frg. 97, 1 (*Peri tagathou*) Gigon. Rose oraz Walzer nie uwzględniają tego passusu.

²⁸ Wg Gaisera (*PUL*, s. 485): „Arystoteles zarysowuje tu pokrótce — odsyłając do bardziej szczegółowej prezentacji (i krytyki) w piśmie *Peri philosophias* — podstawy Platońskiej koncepcji »dymensionalno-ontologicznej«: generowanie liczb z »elementów pierwotnych« (tj. z *hen* i *aoristos*, por. test. 49), utożsamianie liczb strukturotwórczych z »samymi ideami« (tzn. że cztery liczby Tetraktys lub dziesięć liczb Dekady uważa się za najogólniejsze idee); analogia między strukturą sfery idei a strukturą duszy odpowiadająca związkom czterech liczb pierwszych (1 – 2 – 3 – 4) ze strukturą wymiarów przestrzennych (jednostka – linia – powierzchnia – ciało). [...]”. Zob. W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft...*, s. 23–25. Co do następstwa czterech władz poznawczych (*nous – epistēmē – doksa – aisthēsis*) zob. PLATON, *Timajos*, 28a, 37b–c, *Parmenides*, 142a.

²⁹ Arana uwzględnia: 75, 34–78, 26. Zob. H.D. Saffrey, *Le 'Peri philosophias'...*, s. 44–46.

Simplikios, Komentarz do „O duszy” Arystotelesa (I 2, 404 b18), 28, 7–9 = 11 Findlay = 29 Richard = XXVII.1 Arana

(Arystoteles, *O filozofii*, frg. 11, 4 Ross³⁰)

O *filozofii* nazywa więc księgi *O dobru* spisane przez niego z rozmów Platona, w których rozpatruje Pitagorejskie oraz Platońskie przekonania NA TEMAT BYTÓW³¹.

26A. Arystoteles, *Metafizyka*, A (I) 9, 992a10–b18 = 36 Richard = *partim* A 5–6 Isnardi Parente = *partim* I.3 Arana³²

CHCĄC ZAŚ SUBSTANCJE [*ousiai*] SPROWADZIĆ DO ZASAD PRZYJMujemy, że DŁUGOŚĆ JEST Z KRÓTKIEGO I DŁUGIEGO, Z CZEGOŚ MAŁEGO I WIELKIEGO, A PŁASZCZYZNA Z SZEROKIEGO I WĄSKIEGO, CIAŁO ZAŚ Z GŁĘBOKIEGO I PŁYTKIEGO. Jednakże, jak płaszczyzna jest w posiadaniu linii albo bryła linii i płaszczyzny? Innym bowiem rodzajem jest to, co płaskie, wąskie, głębokie i płytkie. Ponieważ więc liczba nie jest w nich, ponieważ to, co wiele i mało jest czymś innym od nich [tzn. liczb], jasne jest, że nic innego, nic spośród tego, co wyżej, nie istnieje w tym, co niżej. Także szeroki nie jest rodzajem głębokiego, albowiem płaskie byłoby jakimś ciałem.

Ponadto, z czego są punkty znajdujące się w [linii]? Przeciwno temu rodzajowi, jako rzeczywistej doktrynie geometrycznej, walczył Platon, ale ZASADĄ LINII — to zaś często twierdził — NAZYWAŁ LINIE NIEPODZIELNE [*atomoi grammai*]. Jednakże muszą one mieć jakiś kres; tak więc na podstawie którego argumentu jest linia, jest również punkt³³.

³⁰ ARYSTOTELES test. (*Peri tagathou*) Rose = frg. 11, 4 [13, 4] Untersteiner = *partim* frg. 97, 4 (*Peri tagathou*) Gigon; zob. H.D. Saffrey, *Le 'Peri philosophias'...*, s. 43–44; M. von Perger, *Die Allseele...*, s. 188 nn.

³¹ Gaiser (*PUL*, s. 486–487) opatruje ten fragment krótką uwagą: „Filoponos i Simplikios czerpią zapewne swoje informacje z zaginionego komentarza Aleksandra do *De anima* (P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d' Aristote*, s. 39, przyp. 64). — W dalszym toku swoich wyjaśnień (77, 27 nn.) Filoponos rozwija koordynację liczb z formami przestrzennymi (punkt – linia – trójkąt – czworokąt) (por. J. Stenzel, *Zahl und Gestalt...*, s. 95 nn.), jednak pojawiające się w tym kontekście pojęcie »płynnego« przejęcia od punktu do linii itd. można uznać za platońskie tylko w ograniczonym sensie...”.

³² Arana ten uwzględniła: 990a33–993a10. Zob. W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, s. 202–209; G. Reale, *Commenatario*, s. 90–96; M. von Perger, *Die Allseele...*, s. 251–252.

³³ „Ponadto...” = A 5 Isnardi Parente (komentarz s. 432–435).

Jednym słowem to, że mądrość bada przyczynę zjawisk, porzuciliśmy (nic bowiem nie mówimy o przyczynie, która jest zasadą zmiany), będąc zaś przekonanymi, że mówimy o ich substancji, mówimy, że są inne substancje, ale to, jak jedne są zasadami drugich, na próżno mówimy. UCZESTNICZENIE bowiem — jak powiedzieliśmy poprzednio — jest niczym. Ani tej przyczyny, którą widzimy w [dziedzinach] wiedzy, dzięki której cały umysł i cała natura tworzy, ani takiej przyczyny, o której mówimy, że jest jedną z zasad, nie dotyczą postaci, lecz [nauki] MATEMATYCZNE STAŁY SIĘ DLA WSPÓŁCZESNYCH FILOZOFIĄ, CHOCIAŻ TWIERDZA, ŻE TRZEBA ZAJMOWAĆ SIĘ NIMI PRZEZ WZGLĄD NA INNE.

Ponadto, mógłby ktoś sądzić, że leżąca u podstawy substancja jako materia jest bardziej matematyczna i bardziej tym, co się orzeka, oraz jest raczej różnicą istoty i materii niż materią, jak TO, CO WIELKIE, i TO, CO MAŁE, podobnie jak mówią filozofowie natury o tym, co rzadkie [*to manon*], i tym, co gęste [*to puknon*], twierdząc, że są one pierwszymi różnicami tego, co u podstawy [*to hupokeimenon*] — one bowiem są JAKIMŚ NADMIAREM [*huperochē*] i NIEDOBOREM [*elleipsis*]. Co do RUCHU, jeśli one mają być ruchem, jasne jest, że postacie się poruszają, a jeśli nie, to skąd by pochodził [ruch]? Całe bowiem dociekanie [*skepsis*] nad naturą zostałoby zanegowane. Co zaś wydaje się być łatwiejsze do wykazania — że WSZYSTKO JEST JEDNYM, nie wynika; albowiem z wyodrębnienia [*ekthesis*] nie wynika, że wszystko jest jednym, lecz jakimś jednym samym [*auto ti hen*], jeśli ktoś zgodzi się na wszystko. A i to nie [wynika], jeśli nie zgodzi się, że ogół jest rodzajem, a to jest niemożliwe w niektórych [przypadkach].

Żadnego też wyjaśnienia nie mają [następujące] PO LICZBACH DŁUGOŚĆ, PŁASZCZYZNA I BRYŁA, ani jak są, albo będą, ani jaką mają możliwość [*dunamis*]. Albowiem nie mogą one być FORMAMI (nie są bowiem liczbami), ani [bytami] POŚREDNIMI (tymi bowiem są [byty] matematyczne), ani ZNISZCZALNYMI, lecz przeciwnie, wydają się być jakimś innym czwartym rodzajem³⁴.

³⁴ „Żadnego...” = A 6 Isnardi Parente (komentarz s. 436). Według Gaisera (PUL, s. 486–487): „H. Cherniss (*Aristotle's Criticism...*, s. 479–487) słusznie podkreśla, że Arystoteles przypisuje Platonowi tylko jedną zasadę substancji (*mega kai mikron*, która działa zarówno w sferze zjawisk, jak i w sferze idei [...]). Nie do przyjęcia jest natomiast jego teza (*ibidem*, 119, 196, 482), że opisane tu przez

26B. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (A 9, 992a10), 117, 22–118, 1 = 26 Richard = *partim* C 16 Isnardi Parente = *partim* XV.37 Arana³⁵

(→ Arystoteles, *O filozofii*, frg. 11, 2 Ross³⁶)

„Przyjmujemy” zgodnie z tym, co powiedziano wcześniej i mówi teraz, jako własne bowiem krytykuje przekonanie dotyczące idei. Wyjaśnia zaś ich pogląd, który sformułował również w księgach *O filozofii*; chcąc bowiem byty (zawsze bowiem substancje nazywa bytami) — te byty chcąc sprowadzić do zasad, które zakładali (dla nich zaś zasadami bytów było to, co wielkie, i to, co małe, które nazywali NIEOKREŚLONĄ DYADĄ), do niej chcąc wszystko sprowadzić, mówili, że zasadami DŁUGOŚCI jest to, co krótkie, i to, co długie, ponieważ długość powstaje z czegoś długiego i krótkiego, które jest wielkie i małe, albo ponieważ cała linia jest w jednym lub drugim z nich. Natomiast [zasadami] PŁASZCZYZNY jest to, co wąskie, i to, co szerokie, które również są wielkim i małym.

27A. Arystoteles, *Metafizyka*, M (XIII) 9, 1085a7–14 = frg. 12 Findlay = 59 Richard = *partim* I.65 Arana³⁷

Podobnie trudności występują PRZY RODZAJACH PÓZNIJSZYCH OD LICZBY — LINII, PŁASZCZYŹNIE ORAZ BRYLE. One bowiem tworzą z formy tego, co wielkie, i tego, co małe, jak na przykład długość z długiego i krótkiego, płaszczyzny z szerokiego i wąskiego, ciała z głębokiego i płytkiego — one zaś są formami TEGO, WIELKIE I MAŁE. Natomiast zasadę wedle jedności [*kata to hen*] inni inaczej ustanawiają od nich.

Arystotelesa rozróżnienie wymiarów nie może być platońskie. Można raczej argumentować, że sam Platon wyjaśnił wielostopniowy sposób działania drugiej zasady na modelu sekwencji dymensionalnej. [...] Wielkości przestrzenne następujące po ideach-liczbach (*mēkē, epipeda, sterea* — zob. test. 27 A, 59) u Platona prawdopodobnie nie reprezentują jedynie szczególnej sfery bytu idealnych, ponadmatematycznych form dymensionalnych; należy tu raczej myśleć o ogólnej ontologicznej gradacji od idei (= liczb) do zjawisk (= ciał)...

³⁵ Isnardi Parente uwzględnia: 117, 22–118, 3 (komentarz s. 104–105); Arana uwzględnia: 117, 23–119, 12. Zob. również Syrianos, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (1085a7)*, 154, 5–15.

³⁶ ARYSTOTELES frg. 11, 2 [13, 2] Untersteiner = *partim* frg. 983 Gigon (bez przypisania do konkretnego dzieła); nie uwzględniony w zbiorze Rosego.

³⁷ Arana uwzględnia: 1085a7–b4. Zob. W.D. Ross, *Aristotle’s Metaphysics*, vol. II, s. 455; G. Reale, *Commentario*, s. 664–665.

27B. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (M 9, 1085a7), 777, 9–21 = 13 Findlay = 30 Richard = partim C 17 Isnardi Parente = XXII.63 Arana

(Arystoteles, *O filozofii*, frg. 11, 6 Ross = 32 Gigon)

Są pewne rodzaje późniejsze od liczby, wyjaśnia [Stagiryta], wymieniając to, co długie i krótkie, szerokie i wąskie, głębokie i płytkie. Mówi zaś, że chcąc wywieść wielkości z dwóch zasad — jedności i nieokreślonej dyady, mówią [platonicy], iż linia otrzymuje od dyady to, co długie i krótkie, płaszczyzna to, co szerokie i wąskie, a bryła to, co głębokie i płytkie. TE BOWIEM — TO, CO DŁUGIE I KRÓTKIE, ORAZ POZOSTAŁE — NAZYWAJĄ POSTACIAMI TEGO, CO WIELKIE I MAŁE, A CO JEST W DYADZIE. Twierdzi, że zasadę wedle jedności nie wszyscy wprowadzali podobnie, lecz jedni mówili, że FORMY PRZYPISUJĄ LICZBY SAME DO WIELKOŚCI, jak na przykład DYADĘ DO LINII, TRIADĘ DO PŁASZCZYZNY, a TETRADEJ DO BRYŁY (to bowiem o Platonie opowiada w księgach *O filozofii*, dlatego tu pokrótce i lakonicznie wyłożył ich myśl), inni zaś tworzyli formę wielkości poprzez uczestnictwo jedności³⁸.

28a. Arystoteles, *Metafizyka*, Z (VII) 2, 1028b16–32 = partim frg. 14 Findlay = 42 Richard = partim I.66 Arana

Wydaje się niektórym, że GRANICE CIAŁA, jak na przykład POWIERZCHNIA, LINIA, PUNKT i MONADA, są substancjami, i to bardziej niż ciało i bryła.

Ponadto, jednym wydaje się, że POZA [BYTAMI] ZMYSŁOWYMI nie ma niczego takiego, innym zaś, że [bytów] jest więcej, są bardziej, i są wieczne, jak Platon FORMY i [BYTY] MATEMATYCZNE [uznaje] za dwie substancje, trzecią zaś jest substancja ciał zmysłowych³⁹.

³⁸ „Twierdzi, że zasadę wedle jedności...” = C 17 Isnardi Parente (komentarz s. 105–106). Gaiser (*PUL*, 488–489) uważa, że skoro „informacja Ps. Aleksandra (test. 27B) o Platonie jest już dostępna w *O duszy* Arystotelesa (test. 25A), to należy uznać, że sam Platon wyprowadził wymiary przestrzenne z zasad według czterech pierwszych liczb”. Ale niemiecki badacz wskazuje też, że wg H. Chernissa (*Aristotle’s Criticism...*, s. 120, 481–482) stwierdzeń tych nie należy odnosić do Platona, a za wątpliwe uważa to także W.D. Ross (*Aristotle’s Metaphysics*, vol. II, s. 455–456). Jeśli zaś chodzi o wyprowadzania form przestrzennych bezpośrednio z jedności, bez przejścia przez liczby, to za twórcę tej koncepcji trzeba uznać Speusippa.

³⁹ „Wydaje się niektórym...” = I.66 Arana.

Speusippos⁴⁰ [uznaje] natomiast więcej substancji, zaczynając od jedności, oraz zasad dla każdej substancji — inną dla liczb, inną dla wielkości, a następnie duszy; w ten zaś sposób pomnożył substancje.

Niektórzy zaś twierdzą, że jedne [byty] — FORMY i LICZBY mają tę samą naturę, inne zaś są zależne — LINIE, PŁASZCZYZNY, aż do substancji nieba, oraz [BYTY] ZMYSŁOWE⁴¹.

Co do tego zaś, należy zbadać, co mówi się pięknie, co zaś niepięknie, jakie są substancje, i czy są jakieś poza [bytami] zmysłowymi, czy też nie, jak one są, czy jest jakaś substancja oddzielona, dlaczego i jak, czy też nie ma żadnej poza [bytami] zmysłowymi, naszkicowawszy najpierw, czym jest substancja⁴².

28b. Arystoteles, *Metafizyka*, N (XIV) 3–4, 1090b5–1091a29
= *partim* 15 Findlay = 63 Richard = *partim* A 15 Isnardi Parente =
partim I.53–54 Arana⁴³

⁴⁰ SPEUSIPPOS frg. 33a Lang = frg. 48 Isnardi Parente (komentarz s. 267–272) = F 29a Tarán (komentarz s. 299–302). Zob. również J. Cleary, *Aristotle and Mathematics. Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics*, Leiden–New York–Köln 1995, s. 271 nn.

⁴¹ „Wydaje się niektórym...” = 14 Findlay. KSENOKRATES frg. 34 Heinze = 103 Isnardi Parente (komentarz s. 337–338).

⁴² Gaiser (*PUL*, s. 489–490) komentuje: „Problematyczne jest zdanie (1028b25–277): »Niektórzy jednak twierdzą, że idee i liczby są tego samego rodzaju (tworzą tę samą sferę bytu), inni zaś dołączają do niego: linie i płaszczyzny aż do sfery bytu niebios i rzeczy postrzegalnych zmysłami«. Z pewnym uzasadnieniem zauważają komentatorzy (już Asklepios, 379, 17), że Arystoteles myśli przede wszystkim o Ksenokratesie. Nie przeszkadza to jednak, by wyrażoną tu koordynację sfer bytu (idei – sfery pośredniej – świata rzeczy widzialnych) z wymiarami (liczbami – liniami i płaszczyznami – ciałami) dostrzegać już u samego Platona (zgodnie z test. 32, 1 [...]). Osobliwością nauki Ksenokratesa — jak wynika z relacji Teofrasta (test. 30) — jest jedynie to, że jeszcze dokładniej niż Platon przeprowadził on wyprowadzanie rzeczy zmysłowo postrzegalnych. Przeciwwstawia się w ten sposób Speusipposowi, który rozwiązał podkreślany przez Platona związek strukturalny, czyniąc poszczególne sfery bytu niezależnymi [...]”.

⁴³ K. Gaiser (*PUL*, s. 490–491) akceptuje za Burkertem (*Weisheit und Wissenschaft...*, s. 22, przyp. 54) a przeciw Chernissowi (*Aristotle's Criticism...*, s. 568 nn.), że *passus* zaczynający się od słów „ci zaś, którzy przyjmują idee...” (1090b20 n.) odnosi się nie tylko do Ksenokratesa, ale przede wszystkim do nauki samego Platona. Zob. również: W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, s. 481–485; M. Isnardi Parente, *Testimonia Platonica...*, s. 464–466; K. Gaiser, *Quellenkritische...*, s. 39–49; M.-D. Richard, *L'enseignement oral...*, 114 nn.; G. Reale, *Commentario*, s. 690–694.

Są tacy, którzy na podstawie tego, że granicami i kresami LII jest punkt, ona zaś PŁASZCZYZNY, a ta z kolei BRYŁY, są przekonani, iż konieczne jest, aby one były naturami⁴⁴. Trzeba zobaczyć, czy ten argument nie jest zbyt słaby. Albowiem kresy nie są substancjami, a raczej wszystkie takie [byty są] granicami (skoro również dla chodzenia i w ogóle dla ruchu istnieje pewna granica; tym zaś będą właśnie to-oto-coś [*tode ti*] i jakaś substancja — lecz jest to niemożliwe). Nie — nawet gdybyśmy przyjęli, że są [one substancjami], to wszystkie byłyby [substancjami] bytów zmysłowych (do nich bowiem odnosił się argument); dlatego więc będą ODDZIELONE [*chorista*]?

Ponadto, gdyby ktoś nie chciał łatwo ustąpić, można by wskazać odnośnie całej liczby i [bytów] matematycznych, że nie uzasadniają się wzajemnie — wcześniejsze późniejszymi (albowiem jeśli nie ma liczby, to niemniej jednak wielkości będą według tych, którzy twierdzą, że są tylko [byty] matematyczne, a gdyby nie było tychże, to będą dusza i ciała — te zmysłowe; nie wydaje się jednak prawdopodobne na podstawie zjawisk, ażeby natura była pełna dygresji, jak marna tragedia)⁴⁵.

Ci zaś, którzy przyjmują idee, unikają tego [zarzutu], TWORZĄ BOWIEM WIELKOŚCI Z MATERII I LICZBY, DŁUGOŚCI Z DYADY, PŁASZCZYZNY PODOBNIEM Z TRIADY, a BRYŁY Z TETRADY albo z innych liczb. Nie robi to różnicy. Ale czy będą one ideami, albo w jaki sposób są, cóż udzielają substancjom? Albowiem ani one, jak też byty matematyczne, niczego nie udzielają.

Ale nie ma zastosowania względem nich żadne twierdzenie matematyczne [*theōrēma*], chyba że ktoś chce usunąć byty matematyczne i tworzyć jakieś własne przekonania. Nie jest zaś trudno, przyjąwszy dowolne założenia, wysnuwać daleko idące wnioski i wiązać [je] razem. Ci zaś, którzy w ten sposób skwapliwie łączą byty matematyczne z ideami, błędzą⁴⁶.

Natomiast pierwsi, którzy utworzyli DWIE LICZBY, JEDNĄ Z IDEI I JEDNĄ MATEMATYCZNĄ, nie powiedzieli ani nie mogli powiedzieć,

⁴⁴ SPEUSIPPOS frg. 44 Lang = 81 Isnardi Parente (komentarz s. 315–318) = F 50 Tarán (komentarz s. 358–360).

⁴⁵ „Ponadto...” = *partim* 15 Findlay.

⁴⁶ „Ci zaś, którzy przyjmują idee...” = *partim* 15 Findlay; KSENOKRATES frg. 38 Heinze = 117 Isnardi Parente (komentarz s. 344–346).

jak i z czego będzie [liczba] matematyczna. Czynią bowiem ją pośrednią między idealną i zmysłową. Jeśli bowiem [jest ona] z tego, co wielkie i małe, to będzie ona tą samą, co tamta — ta z idei (z jakiegoś zaś innego wielkiego i małego wytwarza wielkości). Jeśli zaś wymieni coś innego, wymieni więcej elementów. A jeśli coś jednego jest zasadą każdego [bytu], to będzie dla nich coś wspólnego — jedność. Należy więc zbadać, jak też jedność jest tą wielością, a jednocześnie — według niego — niemożliwe jest, żeby LICZBA POWSTAWAŁA INACZEJ NIŻ Z JEDNEGO I NIEOKREŚLONEJ DYADY.

Wszystko to jest nierozumne oraz sprzeczne samo z sobą i z tym, co rozumne, i wydaje się, że tkwi w nich długa opowieść Symonidesa; albowiem długa opowieść powstaje, jak ta niewolników, kiedy nic dorzecznego nie mają do powiedzenia. Wydaje się też, że same te elementy — to, co wielkie i to, co małe — krzyczą jak rozszarpywane. W żaden inny bowiem sposób nie mogą zrodzić liczby niż przez podwojenie jedna⁴⁷.

Paradoksalna jest też [teza], że POWSTAWANIE dotyczy bytów wiecznych, a przynajmniej jest to jakaś jedna z [tez] niemożliwych⁴⁸. Nie trzeba więc wątpić [w to], czy pitagorejczycy⁴⁹ przyjmowali powstawanie, czy też nie. Mówią bowiem wprost, że po ukonstytuowaniu jedności, czy to z płaszczyzn, czy powierzchni, czy nasienia, czy też tego, o czym mówią w trudny sposób [*aporein*], natychmiast to, co najbliższe nieograniczonego, jest pociągane i ograniczane przez granicę. Ale skoro tworzą oni teorię powstania kosmosu [*kosmopoiein*] i chcą mówić zgodnie z prawami natury [*phusikōs*], sprawiedliwe jest ocenianie tego, co [twierdzą] o naturze, ale teraz tego w rozważaniu pominięcie. Szukamy bowiem zasad w tym, co nieruchome, tak więc trzeba rozważyć powstanie takich liczb.

Następnie, NIE MÓWIĄ O POWSTANIU [LICZBY] NIEPARZYSTEJ, a więc całkiem jasne jest, że ma miejsce powstanie [liczby] parzystej. Niektórzy NA POCZĄTKU TWORZĄ PARZYSTĄ Z NIERÓWNYCH — PO ZRÓWNANIU WIELKIEGO I MAŁEGO [*tou megalou kai mikrou isasthentōn*]. Musiała więc przysługiwać im nierówność przed wyrównaniem.

⁴⁷ „Natomiast pierwsi...” = I.53 Arana.

⁴⁸ „Ci zaś, którzy przyjmują idee...” = A 15 Isnardi Parente (komentarz s. 464–466).

⁴⁹ DK 58, 26 = PIT. ANON. D 13 LM.

Jeśli zaś zawsze były wyrównane, to nie mogły być poprzednio nierówne (albowiem przed zawsze nie ma nic), a więc jasne jest, że nie ze względu na rozumowanie tworzą powstawanie liczb⁵⁰.

29. Arystoteles, *Metafizyka*, N (XIV) 2, 1089a31–b15 = 62 Richard⁵¹

Pojawia się zagadnienie: jak BYT, określane wedle substancji, jest WIELOMA, liczby bowiem, długości oraz ciała są tym, co powstaje. Paradoksalne jest badanie, jak byt [jako] coś [*to ti*] jest wieloma, a nie [badać go], jak jest [jako] pod względem jakości albo ilości. Ani bowiem DYADA — ta NIEOKREŚLONA, ani TO, CO WIELKIE, I TO, CO MAŁE, nie jest przyczyną [tego], że są dwa białe [byty] albo wiele kolorowych, albo pachnących, albo ukształtowanych — byłyby one bowiem liczbami i monadami. Lecz jeśli roztrząsali te [zagadnienia], to powinni dostrzec przyczynę również w odniesieniu tych [bytów]; to samo bowiem i to, co podobne, jest przyczyną.

Ten sam błąd [*parekbasis*] bowiem jest przyczyną tego, że szukając przeciwieństwa dla BYTU i JEDNOŚCI, z czego i z tamtych są byty, przyjęli TO, CO WZGLĘDEM CZEGOŚ [*to pros ti*], i TO, CO NIERÓWNE [*to anison*], które nie jest przeciwieństwem [*enantion*] ani negacją [*apophasis*], [lecz] jedną naturą spośród bytów jak coś i jakość.

Trzeba było zbadać również to, jak [bytów] relatywnych [*ta pros ti*] jest wiele, ale nie jednym. Teraz zaś bada się, JAK WIELE MONAD, POZA TYM, CO PIERWSZE, jest JEDNYM, ale nie [bada się], jak jest wiele nierównych, poza tym, co nierówne. A przecież wykorzystują [je] i mówią o WIELKIM – MAŁYM, WIELE – NIEWIELE (z których są liczby), DŁUGIM – KRÓTKIM (z których jest długość), SZEROKIM – WĄSKIM (z których jest płaszczyzna), GŁĘBOKIM – PŁYTKIM (z których są bryły [*ogkoi*]). A ponadto mówią jeszcze o większej liczbie postaci tego, co względem czegoś. Jaka jest jednak przyczyna tego, że jest wiele?⁵²

⁵⁰ „Następnie, nie mówią o powstaniu [liczby] nieparzystej...” = I.54 Arana. Zob. również G. Reale, *Commentario*, s. 683–685.

⁵¹ Zob. W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, s. 479; G. Reale, *Commentario*, s. 684–685; J. Cleary, *Aristotle and Mathematics...*, s. 388 nn.

⁵² Według Gaisera (*PUL*, s. 492–493): „Arystoteles sprzeciwia się tu (podobnie jak w *Metafizyce*, 1075a28 nn.) Platonowi, że prostym przeciwstawieniem dwóch zasad (jedność – dwoistość, równość – nierówność) nie można wyjaśnić

30. Teofrast, *Metafizyka*, 3, 6a15–b17 = 8 Krämer = 89 Richard = *partim* B 4 Isnardi Parente = *partim* III.1 Arana⁵³

[Wychodząc] od takiej lub takich zasad (a prawdopodobnie zaś i z innych, gdyby ktoś przyjmował), mógłby ktoś uznać za słuszne, aby wyjaśnić te [byty], które są bezpośrednio po nich, i nie zatrzymywać się doszedłszy do jakiegoś [punktu]. [Cechą] bowiem tego, kto jest doskonały i mądry — jak kiedyś powiedział Archytas⁵⁴ — jest czynienie tego, co Eurytos⁵⁵, który układał jakieś kamyki: mówił bowiem, że ta właśnie liczba jest [cechą] człowieka, ta zaś konia, a ta jeszcze czegoś innego.

Teraz jednak wielu, doszedłszy do jakiegoś [punktu], zatrzymują się, jak ci, którzy przyjmują JEDNOŚĆ i NIEOKREŚLONĄ DYADĘ. Utworzywszy bowiem LICZBY, PŁASZCZYZNY i CIAŁA, inne [byty] niemal pomijają, w niewielkim tylko stopniu ujmując [je] i tylko to wykazując, że JEDNE [BYTY] są z NIEOKREŚLONEJ DYADY, jak MIEJSCE, PRÓZNIĄ i NIESKOŃCZONOŚĆ, INNE ZAŚ Z LICZB I JEDNOŚCI, jak DU-

różnorodności w sferze zjawisk i oczywiście wielorakiego zróżnicowanego sposobu działania domniemyanych zasad [...]. W ten sposób poświadczą on Platońską ideę, że cała, dymensjonalnie stopniowana struktura sfer bytu może być strukturalnie wyprowadzona z dwóch przeciwstawnych zasad. Możliwość dynamicznego współdziałania tych dwóch zasad nie została — jak się wydaje — dokładnie przez Platona wyjaśniona...”.

⁵³ Isnardi Parente uwzględnia: 6a15–b21 (komentarz s. 19–23); Arana uwzględnia 6a15–b22. Zob. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism...*, s. 169–171; H.J. Krämer, *Arete...*, s. 282–285; H. Happ, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin–New York 1971, s. 241–247; M. Isnardi Parente, *Théophraste, Metaphysics 6a23 ss., „Phronesis”* 16 (1971), s. 49–64; A. Laks, G.W. Most, E. Rudolph, *Four Notes on Theophrastus' 'Metaphysics'*, [w:] *Theophrastean Studies. On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion, and Rhetoric*, W.W. Fortenbaugh, R.W. Sharples, New Brunswick–Oxford 1988, s. 224–256; M. van Raalte, *Theophrastus, Metaphysics with an Introduction, Translation and Commentary*, Leiden–New York–Köln 1993, s. 250–277; J. Henrich, *Die Metaphysik Theophrasts. Edition. Kommentar. Interpretation*, Leipzig 2000, s. 104–107; J. Dillon, *Theophrastus' Critique of the Old Academy in the 'Metaphysics'*, [w:] *On the 'Opuscula' of Theophrastus*, W.W. Fortenbaugh, G. Wöhrle (hrsg.), Stuttgart 2002, s. 175–187; D. Gutas, *Theophrastus 'On First Principles' (known as his 'Metaphysics')*, Leiden–Boston 2010, s. 299–302; G. Reale, *Per un nova interpretazione...*, s. 218, 624; M.-D. Richard, *L'enseignement oral...*, s. 103 n., 152 nn.

⁵⁴ *Partim* DK 46, 13.

⁵⁵ DK 45, 2 = Eurytos frg. 2 Timpanaro Cardini (*Pitagorici antichi. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1962) = D 2 LM.

SZA I JAKIEŚ INNE, a jednocześnie [przyjmują] czas, niebo oraz więcej innych [bytów], nie wspominając o niebie oraz pozostałych [bytach].

Podobnie też zwolennicy Speusipposa⁵⁶ i każdy inny oprócz Ksenokratesa⁵⁷, on bowiem wszystkie [byty] jakoś umieszcza w kosmosie, jednakże zmysłowe, poznawane umysłem oraz matematyczne, a ponadto boskie. Próbuje również [dojść] do jakiegoś [punktu] Hestaios⁵⁸, a nie — jak powiedziano — tylko względem pierwszych.

PLATON NATOMIAST W SPROWADZANIU DO ZASAD WYDAWAŁBY SIĘ DOCIERAĆ OD WSZYSTKICH INNYCH [BYTÓW] DO IDEI, OD TYCH ZAŚ DO LICZB, A OD TYCH Z KOLEI DO ZASAD, A NASTĘPNIE WEDLE [PORZĄDKU] POWSTAWANIA AŻ DO WSPOMNIANYCH [BYTÓW]. Inni zaś tylko [wychodzą od] zasad. Niektórzy nawet [dostrzegają] w nich prawdę, ponieważ byty są tylko względem zasad⁵⁹.

⁵⁶ *Partim* SPEUSIPPUS frg. 51 Lang = frg. 87 Isnardi Parente (komentarz s. 322–325) = frg. 59 Tarán (komentarz s. 379–382).

⁵⁷ *Partim* KSENOKRATES frg. 26 Heinze = frg. 100 Isnardi Parente (komentarz s. 333–335).

⁵⁸ HESTIAEUS PERINTHIUS frg. F 2 Lasserre (komentarz s. 533–534).

⁵⁹ Gaiser (*PUL*, s. 493–494) komentuje ten fragment następująco: „Teofrast krytykuje przede wszystkim to, że większość przedstawicieli ogólnej nauki o zasadach w niepełnym tylko stopniu wydedukowała poszczególne zjawiska z zasad uznanych za decydujące. Tak więc dedukcja platońska nie prowadzi do konkretnych zjawisk (takich jak »człowiek«, »koń« itp.), lecz jedynie do ogólnych form strukturalnych (liczby – linie – powierzchnie – ciała) oraz do takich ogólnych bytów jak »przestrzeń«, »dusza«, »cały kosmos« itp. Jedynie Ksenokrates i Hestaios naprawdę zagłębiali się w szczegóły [...]. Zgadza się to z innymi ujęciami platońskiej ontologii ezoterycznej w tym sensie, że w opisie świata empirycznego mówi się zawsze tylko o ogólnej strukturze kosmosu i podstawowych elementach (por. Sekstus Empiryk, test. 32, 3. część). — Wreszcie jednak sam Teofrast zauważa, że Platon, sprowadzając zjawiska do idei, a w końcu do liczb jako zasad, wykazał jednak zamknięty związek między poszczególnymi rzeczami a najogólniejszymi przyczynami. I rzeczywiście, nawet w dialogach Platona (zwłaszcza w *Timajosie*) istnieją wyraźne podejścia do systematyczno-pryncypialnego wyjaśniania empirycznie postrzeganego świata jako całości również w szczegółach [...]. — To, co Teofrast nazywa przesłaniem powrotu idei do liczb, można powiązać faktycznie z arystotelesowskimi uwagami o zrównaniu idei i liczb u Platona (zob. na ten temat: C.J. de Vogel, *Problems concerning later Platonism II*, „Mnemosyne” 2 (1949), s. 312–317; P. Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften*, zwł. s. 167). Pozorną sprzeczność można rozwiązać, jeśli przyjmie się, że Platon widział rzeczywiste, najwyższe idee w pewnej grupie liczb (dekada), z której można wyodrębnić liczne idee indywidualne na drodze różnicowania (zob. *PUL*, s. 125 n.). —

31. Simplikios, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (I 9, 192 a3), 247, 30–248, 15 = 16 Findlay = 13 Krämer = 91 Richard = partim B 2a Isnardi Parente = partim XXVII.16 Arana⁶⁰

(→ Porfirios, → Derkylides, → Hermodoros)

Skoro wielokrotnie wspomina Arystoteles o Platonie, że określał materię wielkim i małym, trzeba wiedzieć, iż Porfirios⁶¹ wspomina, że Derkylides⁶² w jedenastej [księdze] *O filozofii Platona*, gdzie wyraża się taki pogląd o materii, wypisuje tekst Hermodorosa⁶³, przyjaciela Platona, z jego dzieła *O Platonie*, z którego wynika, że Platon wyjaśniając materię wedle nieskończoności i nieokreśloności, wykazywał, iż jest ona pośród tych [bytów], które przyjmują to, co więcej, i to, co mniej, a pośród których jest również to, co wielkie, i to, co małe. Mówiąc bowiem, że:

pośród bytów jedne określa „SAMYMI W SOBIE” [*kath’ hauta*], jak człowiek i koń, inne zaś „WZGLĘDEM INNYCH” [*pros hetera*], a z tych jedne jako „WZGLĘDEM PRZECIWIENSTW” [*pros enantia*], tak jak dobro [odniesione] do zła, inne zaś jako „WZGLĘDEM CZEGOŚĆ” [*pros ti*], z których jedne jako OKREŚLONE [*hōrismena*], drugie zaś jako NIEOKREŚLONE [*aorista*],

dodaje:

wszystkie określane tak, jak WIELKIE WZGLĘDEM MAŁEGO, mają TO, CO WIĘCEJ, I TO, CO MNIEJ, więcej może być większe oraz mniejsze, ciągnąc się w nieskończoność. Podobnie szersze i węższe, cięższe i lżejsze oraz wszystkie określane w ten sposób wydają się [iść] w nie-

Pod koniec dzieła (*Metafizyka*, 11a27–b23, s. 36–38 Ross-Fobes) Teofrast omawia problematykę związaną z zakładaną przez »Platona i pitagorejczyków« opozycją zasad (Jedna i Nieokreślonej Dwoistości)“.

⁶⁰ Isnardi Parente uwzględnia: 247, 30–248, 16 (komentarz s. 11–15); Arana uwzględnia: 247, 30–248, 20. Zob. H. Cherniss, *Aristotle’s Criticism...*, 169–171, 286–287; P. Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften*, s. 183, 192 nn.; H.J. Krämer, *Arete...*, szczególnie s. 282–285; K. Gaiser, *PUL*, s. 80–81, 178–179, przyp. 59; H. Dörrie, *Die geschichtlichen Wurzeln...*, s. 296 n.; G. Reale, *Per un nova interpretazione...*, s. 223 n., 226 n., 625 n.

⁶¹ PORFIRIOS frg. 146F Smith.

⁶² DERKYLIDES frg. 5 Lakmann (*Platonici minores 1. Jh.v.Chr.–2. Jh.n.Chr. Propopographie, Fragmente und Testimonien mit deutscher Übersetzung*, Leiden–Boston 2017).

⁶³ HERMODOROS frg. 7 Isnardi Parente (komentarz s. 439–444); M.-D. Richard, *L’enseignement oral...*, s. 105–106; J. Dillon, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347–247BC)*, Oxford 2003, s. 198 nn.

skończoność. Te zaś, określane jak równość [*to ison*], stałość [*to menon*] i zgodność [*to hērmomenon*], nie mają tego, co więcej, i tego, co mniej, ich zaś przeciwieństwa posiadają. Albowiem istnieje bardziej nierówne od nierównego i [bardziej] ruchome od ruchomego, i [bardziej] niezgodne od niezgodnego. Dlatego wszystkie spośród tych wzajemnych połączeń, z wyjątkiem elementu jedna, przyjmują to, co więcej, i to, co mniej. Dlatego niestałość, niekształtność, nieskończoność i niebyt tego rodzaju określane jest wedle zaprzeczenia bytu. Do takiego [bytu] zaś nie odnosi się ani zasad, ani substancji, lecz wpada w jakieś pomieszanie [*akrisia*]⁶⁴.

32. Sekstus Empiryk, *Przeciw intelektualistom*, X 248–283 = 17 Findlay = 12 Krämer = 94 Richard = *partim* C 1–2 Isnardi Parente = XIV.1 Arana⁶⁵

(→ Arystoteles?)

(248) Skoro LICZBA jest spośród rzeczy współzależnych od czasu, ponieważ bez liczenia nie powstaje miara czasu, jak godziny, dni, miesiące oraz lata, to po tym jak ukończyliśmy jej badanie, sądzimy, że korzystne jest przedstawienie argumentacji o niej, tym bardziej, że najbardziej uczeni spośród badaczy natury tak wielką moc przypisywali liczbom, że uważali je za ZASADY I ELEMENTY WSZYSTKICH [BYTÓW]. Takimi są ci, którzy [stanowili szkołę] Pitagorasa z Samos.

(249) Albowiem mówią, że ci, którzy prawdziwie filozofują, wydają się być jak zajmujący się JĘZYKIEM [*peri logon*]. Jak bowiem

⁶⁴ Gaiser (*PUL*, s. 495) wskazuje, że chociaż Simplicios zna relację Hermodora z trzeciej ręki, to tradycję zapośredniczoną przez Derkyllidesa i Porfiriosa należy uznać za wiarygodną. Owo sprawozdanie jest o tyle ważne, że jest niezależne od tradycji sięgającej Arystotelesa, przez co ujawnia się to, że różne relacje potwierdzają się wzajemnie: relacja Hermodora zgadza się zasadniczo z dowodami z Arystotelesowskiego dialogu *O filozofii*, a także z relacją u Sekstusa Empiryka.

⁶⁵ Isnardi Parente w dwóch fragmentach uwzględnia: 249–262 (komentarz s. 40–45) oraz 262–277 (komentarz s. 49–53). Zob. K. Gaiser, *PUL*, 73–88, wraz z przypisami 60–67; P. Wilpert, *Neue Fragmente aus 'Peri tagathou'*, „Hermes” 76 (1941), s. 225–250; H.J. Krämer, *Arete...*, 250, 282, 286–287; W. Burkert, *Wiesheit und Wissenschaft...*, s. 48, 83; G. Reale, *Per un nova interpretazione...*, s. 219, 231, 254–259; M.-D. Richard, *L'enseignement oral de Platon...*, s. 163 nn; K. Gaiser, *Quellenkritische...*, s. 63–84; T. Brennan, *Number: M. 10.248–309*, [w:] *Sextus Empiricus and Ancient Physics*, K. Algra, K. Ierodiakonou (eds.), Cambridge 2015, s. 324–364; K. Zhmud, *Pythagorean Number Doctrine in the Academy*, [w:] *On Pythagoreanism*, G. Cornelli, R. McKirahan, C. Macris (eds.), Berlin–Boston 2013, s. 326 nn.

ci najpierw badali słowa [*lekseis*] (ze słów bowiem składa się język), a skoro słowa składają się z sylab, najpierw badali SYLABY, a skoro z sylab wyodrębnili po rozłożeniu ELEMENTY pisanego języka, to najpierw badali je, (250) tak [zwolennicy] Pitagorasa mówią, że prawdziwi filozofowie natury, badający wszystko, na początku badania powinni badać to, DO CZEGO ANALIZA SPROWADZA WSZYSTKO.

Otóż jest jakoś nienaukowe [*aphusikon*] mówienie, że to zasada wszystkich [bytów] jest jawna, ponieważ WSZYSTKO TO, CO SIĘ JAWI, MUSI SKŁADAĆ SIĘ Z [BYTÓW] NIEJAWNYCH, a to, co złożone z czegoś, nie jest zasadą, lecz [jest nią] to, co jest składnikiem tego właśnie. (251) Nie wolno powiedzieć, że [byty] jawne są zasadami wszystkiego, lecz [są nimi] składniki [bytów] jawnych, które nie były już jawne. TAK WIĘC PRZYJĘTO, ŻE ZASADY BYTÓW SĄ NIEWIDOCZNE I NIEJAWNE, ale nie powszechnie. (252) Ci bowiem, którzy twierdzili, że zasadami wszystkich bytów są atomy, homoiomerie, ciała albo w ogóle CIAŁA POZNAWALNE UMYŚLEM [*noēta sōmata*], częściowo mieli słuszość, a częściowo mylą się. O ile bowiem uważają, że zasady są niewidoczne, trzeba się tym zajmować, o ile zaś zakładają, iż są one cielesne — mylą się. (253) Jak bowiem poznawalne umysłem i niewidoczne ciała poprzedzają ciała zmysłowe, tak TRZEBA, AŻEBY ZASADAMI CIAŁ POZNAWALNYCH UMYŚLEM BYŁY [BYTY] NIECIELESNE. I jest to zgodne z rozumem; jak bowiem elementy słów nie są słowami, tak elementy ciał nie są ciałami. Ale trzeba przecież, ażeby były cielesne albo niecielesne, dlatego całkowicie są niecielesne.

(254) I nie wolno mówić, że cechą atomów jest to, że są wieczne, i dlatego może być tak, że będąc cielesnymi, są zasadami wszystkiego. Po pierwsze bowiem ci, którzy twierdzą, że homoiomerie, i ci, że bryły [*ogkoi*], i ci, iż to, co najmniejsze i niepodzielne, są elementami, uznają ich naturę za wieczną, tak że atomy są elementami nie bardziej niż tamte. (255) Następnie założmy, że atomy rzeczywiście są wieczne. Ale w ten sposób ci, którzy uznają wszechświat za niezrodzony i wieczny, niemniej jednak szukają tworzących go najpierw planowo zasad. W ten sposób również my — mówią pitagorejczycy — zgodnie z programem [*kat' epinoian*] filozofów natury szukamy tego, z czego składają się owe wieczne i pojmowane logosem ciała. (256) A przecież ich skład-

niki są cielesne albo niecielesne. Nie możemy powiedzieć, że cielesne, skoro trzeba by powiedzieć, że ich składniki są cielesne, i w ten sposób ciągnąc myśl w nieskończoność wszystko [*to pan*] nie ma początku⁶⁶. (257) Pozostaje więc powiedzieć, że ciała poznawalne umysłem są złożone z [bytów] niecielesnych. To zaś przyznaje również Epikur⁶⁷ mówiąc, że ciało poznawane jest dzięki nagromadzeniu kształtu, wielkości, twardości i ciężaru.

Z tego, co powiedziano, całkiem jasne jest, że trzeba, ażeby zasady ciał poznawalnych logosem były niecielesne. (258) Ale już nie, jeśli jakieś [byty] niecielesne istnieją przed ciałami — to one z konieczności są elementami bytów i jakimiś pierwszymi zasadami. Zobacz bowiem: według Platona idee, będąc niecielesnymi, istnieją przed ciałami, a każdy spośród powstających [bytów] powstaje ze względu na nie. Lecz nie są to zasady bytów, skoro mówi się, że każda idea wzięta niezależnie [*kat' idian*] jest jednym, a w powiązaniu z inną albo innymi jest dwójką, trójką i czwórką tak, że jest coś wyższego od ich natury — liczba, wedle uczestnictwa w której orzeka się jedność, dwójkę, trójkę i jeszcze większe spośród nich. (259) A FIGURY BRYŁOWE [*sterea schēmata*], mające naturę niecielesną, są pojmowane przed ciałami. Lecz ponownie nie są zasadami wszystkiego — poprzedzają je pojęciowo FIGURY PŁASKIE [*epeipeda*], ponieważ z nich składają się bryły. (260) Lecz i figur płaskich nie można uznać za elementy bytów, ponieważ każda z nich składa się z poprzedzających je LINII, a linie mają uprzednio pojmowane LICZBY, o ile to, co jest z trzech linii, nazywa się trójkątem, a co z czterech — czworokątem. A skoro linia prosta nie jest poznawana bez liczby, lecz prowadzona od punktu do punktu ma dwójkę, WSZYSTKIE LICZBY SAME PODPADAJĄ POD JEDNOŚĆ (albowiem dyada jest jakąś jedną dyadą, trójka jakąś jedną trójką, a dziesiątka jako jedno jest sumą). (261) Wyszedłszy od tego Pitagoras powiedział, że zasadą bytów jest monada, przez uczestnictwo w której każdy spośród bytów określany jest jednym.

A ją samą w sobie pojmowaną WEDLE TOŻSAMOŚCI [*kat' autotēta*] pojmuje się jako MONADĘ, a rozważana sama w sobie WEDLE RÓŻ-

⁶⁶ DEMOKRYT frg. 121 Luria (*Democritea*, Leninopolis 1970).

⁶⁷ Partim EPIKUR frg. 275, 4 Usener (*Epicurea*, Leipzig 1887) = frg. 142 Arrighetti (*Epicuro, Opere*, Torino 1960) = test. fisica, s. 307 Isnardi Parente (*Opere di Epicuro*, Torino 1974); DEMOKRYT frg. 29.9 Leszl.

NICY [*kath' heterotēta*] wytwarza tak zwaną NIEOKREŚLONĄ DYADĘ, przez co nie jest ona żadną spośród policzalnych oraz określonych dyad, a wszystkie [byty] wedle uczestnictwa w niej pojmują się jako dyady, jak odpowiednio dowodzili to o monadzie. (262) Dwie są więc zasady bytów — pierwsza monada, wedle uczestnictwa w której wszystkie policzalne monady pojmują się jako monady, oraz nieokreślona dyada, wedle uczestnictwa w której określone dyady są dyadami⁶⁸.

A że rzeczywiście są one zasadami wszystkich [bytów], pitagorejczycy uczą rozmaicie. (263) Albowiem spośród bytów — mówią — jedno pojmują się WEDLE RÓŻNICY [*kata diaphoran*], inne WEDLE PRZECIWIENSTWA [*kat' enantiōsin*], a inne WZGLĘDEM CZEGOŚ [*pros ti*]. Wedle różnicy są więc [byty] SAME W SOBIE [*kath' heauta*] i istniejące wedle indywidualnej treści [*kat idian perigraphēn*], jak człowiek, koń, roślina, ziemia, woda, powietrze, ogień, ponieważ każde z nich jest rozważane absolutnie [*apolutōs*], a nie wedle relacji względem innego [*kata pros heteron schesin*]. (264) Wedle przeciwieństwa są te, które rozważa się z przeciwieństwa jednego względem drugiego, jak dobro i zło, sprawiedliwe i niesprawiedliwe, pożytek i niepożytek, święty i świecki, zbożny i bezbożny, ruchomy i nieruchomy, inne takie podobne. (265) WZGLĘDEM CZEGOŚ zaś znajdują się te pojmowane wedle relacji względem innego, jak prawe i lewe, góra i dół, podwójne i połowa, ponieważ prawe pojmują się wedle relacji względem lewego, lewe zaś względem prawego, dół względem góry, a górę względem dołu. I co do innych jest podobnie.

(266) Twierdzą, że pojmowane wedle przeciwieństwa różnią się od tych, względem czegoś. PRZY PRZECIWNYM BOWIEM GINIĘCIE JEDNEGO JEST POWSTANIEM DRUGIEGO, jak przy zdrowiu i chorobie, ruchu i spoczynku, ponieważ powstanie choroby jest unicestwieniem zdrowia, powstanie zaś zdrowia unicestwieniem choroby, początek ruchu ginięciem spoczynku, zrodzenie zaś spoczynku unicestwieniem ruchu. To samo rozumowanie dotyczy bólu i bezbolesności, dobra i zła oraz w ogóle [bytów] posiadających prze-

⁶⁸ „(248) [...] najbardziej uczeni spośród badaczy natury...” = C 1 Isnardi Parente. „Otóż jest jakoś nienaukowe...” = KSENOKRATES frg. *120 Isnardi Parente (komentarz s. 347–350); D. Thiel, *Xenokrates – Tradition oder Innovation?*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 89 (2007), s. 307–338.

ciwną naturę. (267) To, CO WZGLĘDEM CZEGOŚ, ZAWIERA WZAJEMNE WSPÓLISTNIENIE I WSPÓLNICESTWIENIE, ponieważ nic nie jest prawe, jeśli nie istnieje lewe, ani podwójne, jeśli nie istnieje wcześniej połowa, której jest podwójnością.

(268) Ponadto PRZY PRZECIWNYCH NA OGÓŁ NIE DOSTRZEGA SIĘ POŚREDNIEGO, jak oczywiście w przypadku zdrowia i choroby, życia i śmierci, ruchu i spoczynku, ponieważ między byciem zdrowym i chorym nie ma niczego, jak również byciem w spoczynku i ruchu. PRZY TYCH, KTÓRE MAJĄ SIĘ JAKOŚ WZGLĘDEM CZEGOŚ, JEST <COŚ> POŚREDNIEGO, ponieważ między tym, co większe, jeśli się zdarzy, i tym, co mniejsze, jakoś mieszczących się wśród tych względem czegoś, MOŻE POWSTAĆ TO, CO RÓWNE, podobnie [między] liczniejszym i mniej licznym — TO, CO ODPOWIEDNIE [*to hikanon*], a wysokim i niskim — TO, CO WSPÓŁBRZMIĄCE [*to sumphōnon*].

(269) Albowiem względem trzech rodzajów bytów — istniejących same w sobie, pojmowanych wedle przeciwieństwa i względem czegoś, powinien wedle konieczności być umieszczony i istnieć przedtem jakiś wyższy od nich rodzaj, ponieważ wszelki rodzaj istnieje przed podrzędnymi względem niego gatunkami. Usunąwszy go usuwa się jednocześnie wszystkie gatunki, usunąwszy zaś gatunek nie niszczy się rodzaju, ponieważ tamten zależy od tego, a nie na odwrót.

(270) Dla pojmowanych SAME W SOBIE uczniowie pitagorejczyków założyli rodzaj, jakby nadrzędny — jedność. Jak wedle niego bowiem jest samo w sobie, a tak też każdy spośród wedle różnicy jest jeden i jest rozważany sam w sobie. (271) Mówili zaś, że WEDLE PRZECIWIEŃSTWA zasadami są, zachowując miejsce rodzaju, TO, CO RÓWNE i TO, CO NIERÓWNE, w nich bowiem rozważa się naturę wszystkich przeciwnych, jak SPOCZYNKU w RÓWNOŚCI (GDYŻ NIE PRZYJMUJE TEGO, CO BARDZIEJ, I TEGO, CO MNIEJ), RUCHU ZAŚ W NIERÓWNOŚCI (GDYŻ PRZYJMUJE TO, CO BARDZIEJ, I TO, CO MNIEJ). (272) Tak samo to, co wedle natury w równości (krańcowość jest bowiem nierozciągliwa), to zaś, co wbrew naturze w nierówności (gdyż przyjmuje to, co bardziej i to, co mniej). To samo rozumowanie [odnosi się] do zdrowia i choroby, prostoty i krzywości. (273) Te zaś WZGLĘDEM CZEGOŚ są w rodzaju NADMIARU I NIEDOBORU, ponieważ wielkie i większe, liczne i liczniejsze, wysokie i wyższe pojmowane są wedle nadmiaru, małe zaś i mniejsze, niskie

i niższe wedle niedoboru. (274) Ponieważ będące rodzajami to, co samo w sobie, wedle przeciwieństwa i względem czegoś, pojmuje się jako podporządkowane innym rodzajom, na przykład jedności, równości, nierówności, nadmiarowi, niedoborowi, zbadajmy, czy te rodzaje można odnieść do innych. (275) Z pewnością RÓWNOŚĆ PODPADA POD JEDNOŚĆ (gdyż jedność najpierw sama sobie jest równa), NIERÓWNOŚĆ ZAŚ DOSTRZEGA SIĘ W NADMIARZE I NIEDOBORZE, gdyż nierówne są wśród tego, co przewyższa i co jest przewyższane. LECZ NADMIAR I NIEDOBÓR OKREŚLA SIĘ WEDLE PRAWA NIEOKREŚLONEJ DYADY, gdyż pierwszy nadmiar i niedomiar są w dyadzie — w tym, co nadmierzające i tym, co nadmierzone.

(276) Pojawiły się więc wedle tego, co na samym szczycie, pierwsza monada i nieokreślona dyada.

Twierdzą, że z nich powstaje JEDNOŚĆ W LICZBACH, A PRZY NICH ZNÓW DYADA, z pierwszej monady jedność, z monady zaś i nieokreślonej dyady dwójka. Albowiem dwa razy jedność to dwa, a kiedy jeszcze nie było dwójki w liczbach, to nie było w nich podwójności, ponieważ jest otrzymywana z nieokreślonej dyady, a w ten sposób z niej i monady powstała dyada w liczbach. (277) Tak samo też zostały z nich wytworzone POZOSTAŁE LICZBY — z JEDNOŚCI ZAWSZE OGRANICZAJĄCEJ [*tou men henos aei peratountos*] i z NIEOKREŚLONEJ DYADY, PO ZRODZENIU DWÓJKI ORAZ wyciągającej wielość liczb w nieskończoność.

Dlatego twierdzą, że w tych zasadach monada stanowi uzasadnienie jako zasada czynna, zaś dyada jako doznająca materia; i w taki sposób, w jaki wytworzono z nich istniejące liczby, w ten sposób utworzono również wszechświat oraz wszystkie [byty] we wszechświecie⁶⁹.

(278) Gdyż oczywiście PUNKT WYZNACZA SIĘ WEDLE OKREŚLENIA MONADY; jak bowiem monada jest czymś niepodzielnym, tak i punkt, a w jaki sposób monada jest pewną zasadą w liczbach, tak i punkt jest pewną zasadą w liniach. Dlatego punkt posiadał uzasadnienie od monady, LINIĘ ZAŚ ROZWAŻANO WEDLE IDEI DYADY, ponieważ wedle analogii pojmuje się dyadę i linię. (279) Poza tym, linia jest długością między dwoma punktami pojmowaną

⁶⁹ „(262) [...] A że rzeczywiście są one zasadami wszystkich [bytów]...” = C 2 Isnardi Parente.

bez szerokości. A więc linia będzie wedle dyady, PŁASZCZYZNA ZAŚ WEDLE TRIADY, gdyż nie tylko rozważa się samą długość, jak było w dyadzie, lecz dodaje się trzeci wymiar — szerokość. (280) Przyjąwszy trzy punkty, dwa w [pewnym] wymiarze naprzeciw siebie, trzeci zaś wedle środka utworzonego z tych dwóch linii, ale w innym wymiarze, utworzy się płaszczyznę. FIGURĘ ZAŚ BRYŁOWĄ CZYLI CIAŁO, jak na przykład ostrosłup, WYZNACZA WEDLE TETRADY. Dodawszy bowiem do danych trzech punktów — jak powiedziano wcześniej — jakiś inny punkt powyżej utworzy się figurę ostrosłupową ciała bryłowego. Mamy już bowiem trzy wymiary: długość, szerokość, głębokość.

(281) Niektórzy twierdzą, że ciało składa się z jednego punktu, ponieważ ten punkt, po przesunięciu, wytwarza linię, natomiast przesunięta linia tworzy płaszczyznę, ta zaś poruszona w głąb rodzi trójwymiarowe ciało. (282) Takie stanowisko pitagorejczyków⁷⁰ różni się od wcześniejszych. Oni bowiem z PODWÓJNEJ ZASADY — MONADY I NIEOKREŚLONEJ DYADY, TWORZYLI LICZBY, A NASTĘPNIE Z LICZB PUNKTY, LINIE, PŁASZCZYZNY I BRYŁY. Tamci natomiast z jednego punktu wszystko tworzą, ponieważ z niego rodzi się linia, natomiast z linii powierzchnia, z niej zaś ciało.

(283) Oprócz tego tak właśnie wytwarza się ciała bryłowe z poprzedzających liczb, z nich w końcu tworzy się [BYTY] ZMYSŁOWE — ZIEMIĘ, WODĘ, POWIETRZE I OGIENI ORAZ W OGÓLE WSZECHŚWIAT, który — jak twierdzą — KIEROWANY JEST WEDLE HARMONII, PONOWNIE ODWOŁUJĄC SIĘ DO LICZB, w których [zawarte] są proporcje złożonych interwałów doskonałej harmonii: kwarta, kwinta, oktawa, z których pierwsza jest w proporcji 4 : 3, druga w proporcji 3 : 2, a trzecia w proporcji 2 : 1⁷¹.

⁷⁰ Pitagorici Anonimi frg. 25c Timpanaro Cardini.

⁷¹ Wg Gaisera (*PUL*, s. 497) na to, że mamy tu do czynienia z nauką Platońską wskazuje np. pojęcie *aoristos duas*, które jest proveniencji platońskiej, a nie pitagorejskiej. Możliwe jest jednak pewne zapośredniczenie, którym pierwotnie mógłby być Ksenokrates, co czym mogą świadczyć: pośredni sposób, w jaki platońska doktryna idei zostaje wciągnięta w przebieg dowodu (§258); brak różniczenia między liczbą matematyczną a idealną (§277); krytyczne odniesienie do teorii o wyłanianiu się wymiarów przestrzennych z punktu (§281–282), która odbiega od pierwotnej doktryny platońskiej, a której zwolennikiem jest najwyraźniej Speusippos. Ale warto też zaznaczyć, wg Gaisera, że w relacji tej nie ma charakterystycznych nauk Ksenokratesa (teologia *nous*, *dyada* jako dusza świata),

II.1. INFORMACJE O RÓŻNYCH ASPEKTACH NIESPISANEJ NAUKI
— ASPEKT MATEMATYCZNY

33a. Arystoteles, *Metafizyka*, Δ (V) 11, 1018b37–1019a4 = 7 Krämer = 40 Richard = I.73 Arana⁷²

Ponadto, „wcześniejsze” orzeka się o właściwościach wcześniejszych, jak prostota [jest wcześniejsza od] gładkości, ponieważ pierwszą jest właściwością LINII samej w sobie, a druga PŁASZCZYZNY. O jednych „WCZEŚNIEJSZE” I „PÓŹNIEJSZE” orzeka się w ten sposób, a o innych WEDLE NATURY I SUBSTANCJI — SĄ TO TE, KTÓRYM ZDARZA SIĘ BYĆ BEZ INNYCH, ALE TAMTYM BEZ NICH NIE. ROZRÓŻNIENIA tego używał Platon.

33b. Arystoteles, *Metafizyka*, Δ (V) 8, 1017b17–21 = 39 Richard = I.50 Arana⁷³

Ponadto, części istniejące w nich, określające i oznaczające to właśnie coś [*tode ti*], KTÓRYCH ZNISZCZENIE NISZCZY CAŁOŚĆ [*to holon*], jak na przykład [zniszczenie] PŁASZCZYZNY [pociąga za sobą zniszczenie] CIAŁA — jak twierdzą niektórzy — a LINII [zniszczenie] płaszczyzny. I w ogóle niektórym LICZBA wydaje się być właśnie taka (albowiem po zniszczeniu [jej] nie ma nic i [ona] określa wszystko).

34. Jamblichos, *Zachęta do filozofii*, 6, 37, 26–39, 8 = 26 Krämer = 31 Richard

(→ Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, frg. 5 Ross⁷⁴)

co przemawia za tym, by całość relacji wywodzić z Arystotelesowskiego dialogu *O filozofii*, skąd pochodzą również świadectwa u Sekstusa (*Przeciw intelektualistom*, III 57, IX 412).

⁷² Zob. również Arystoteles, *Topiki*, 123a13–15; *Metafizyka*, K 1, 1059b27–1060a1 (= I.24 Arana); *Metafizyka*, Λ 5, 1071a34–35; *Divisiones Aristoteleae* 65 (= V.9 Arana). H. Cherniss, *Aristotle's Criticism...*, s. 44–45; W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, vol. I, s. 317–318; H.J. Krämer, *Arete...*, s. 259, 267 nn.; R.A.H. Waterfield, *Aristotle, 'Metaphysics' 1019a4*, „The Journal of Hellenic Studies” 107 (1987), s. 195; G. Reale, *Per un nova interpretazione...*, s. 242 n.; G. Reale, *Commentario*, s. 246; C. Kirwan, *Notes*, [w:] Aristotle, *Metaphysics. Books Γ , Δ and E*, Oxford 1993, s. 154–156.

⁷³ Zob. W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, vol. I, s. 310; G. Reale, *Commentario*, s. 235; C. Kirwan, *Notes*, s. 147–148.

⁷⁴ ARYSTOTELES frg. 52, 2 Rose = frg. 5 Walzer = frg. B 32–36 Düring = par-

Łatwo więc wykazać, że jesteśmy zdolni osiąść wiedzę dotyczącą [bytów] sprawiedliwych, korzystnych, a ponadto dotyczącą natury i innej prawdy.

[Byty] wcześniejsze są zawsze lepiej znane od późniejszych, a lepsze pod względem natury od gorszych. Wiedza bowiem dotyczy bardziej [bytów] określonych i uporządkowanych niż przeciwnych [im], a ponadto [bardziej] przyczyn niż skutków. Dobro jest bardziej określone i uporządkowane od zła, jak na przykład człowiek zacny od człowieka nędznego, ponieważ muszą mieć wzajemnie tę samą różnicę. W CZĘŚNIEJSZE SĄ BARDZIEJ PRZYCYNĄ OD PÓŹNIEJSZYCH, PONIEWAŻ PO ICH USUNIĘCIU GINĄ TE [BYTY], KTÓRE POSIADAJĄ DZIĘKI NIM SUBSTANCJĘ — DŁUGOŚCI [PO USUNIĘCIU] LICZB, PŁASZCZYZNY — DŁUGOŚCI, BRYŁY — PŁASZCZYZNY, A LITER TAK ZWANE SYLABY.

Tak więc jeśli DUSZA jest lepsza od ciała (jest bowiem pierwotniejsza pod względem natury), a odnośnie ciała umiejętnościami i teoriami [*phroneseis*] są leczenie i gimnastyka (uznajemy je bowiem za [dziedziny] wiedzy i mówimy, że ktoś je posiada), to jasne jest, że również odnośnie duszy i dzielności duszy jest pewna troska i umiejętność, i jesteśmy zdolni ją osiąść, skoro nawet w obliczu ogromnej niewiedzy możemy poznać [byty] trudniejsze. Podobnie i ODNOŚNIE NATURY, o wiele bardziej konieczne jest rozumienie poprzedzających PRZYCZYN I ELEMENTÓW niż [bytów] późniejszych. One bowiem nie należą do najwyższych ani z nich nie powstaną [byty] pierwsze, lecz oczywiście z tych składają się i dzięki nim powstają inne [byty]. Czy to ogień, czy powietrze, czy liczba, czy jakieś inne natury są przyczynami i pierwsze od innych, niemożliwe jest poznać któryś [byt] z innych, nie znając ich. Jak bowiem mógłby ktoś rozpoznać mowę nie znając sylab albo znać je, nie znając liter?

tim frg. 73 (*Topoi protreptikoi*) Gigon. W. Jaeger, *Aristoteles...*, s. 96; E. de Strycker, *On the first section of fragment 5a of the 'Protrepticus'. Its logical structure and the platonic character of the doctrine*, [w:] *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, I. Düring, G.E.L. Owen (eds.), Göteborg 1960, s. 76–104; G. Reale, *Per un nova interpretazione...*, s. 251 n.; R. Hildebrandt, *What is Philosophy in the 'Protrepticus'*, [w:] *Revisiting Aristotle's Fragments. New Essays on the Fragments of Aristotle's Lost Works*, A.P. Mesquita, S. Noriega-Olmos, C.J.I. Shields (eds.), Berlin–Boston 2020, s. 23–30.

35a. Arystoteles, *Metafizyka*, Δ (V) 6, 1016b24–1017a3 = 38
Richard = I.42 Arana

Monadą określa się więc to, co całkowicie niepodzielne wedle ilości i bez położenia, a całkowicie [niepodzielny] i posiadający położenie jest PUNKT; [podzielne] na jeden to LINIA, na dwa to PŁASZCZYZNA, a całkowicie i na trzy sposoby podzielne wedle ilości jest CIAŁO. I odwrotnie, podzielna na dwa jest płaszczyzna, na jeden linia, całkowicie zaś niepodzielne wedle ilości są punkt i monada, monada nie ma położenia, punkt zaś ma.

Ponadto, JEDNE [BYTY] SĄ JEDNYM WEDLE LICZBY, INNE WEDLE FORMY, INNE WEDLE RODZAJU, A INNE WEDLE ANALOGII — liczbowo te, których materia jest jedna, formalnie te, których definicja jest jedna, rodzajowo te, których dotyczy ta sama forma orzekania, a WEDLE ANALOGII, KTÓRE MAJĄ SIĘ JAK JEDNO WZGLĘDEM INNEGO [*hōs allo pros allo*].

ZAWSZE ZAŚ [BYTY] PÓZNIJSZE TOWARZYSZĄ WCZEŚNIEJSZYM, jak na przykład [byty jedne] liczbowo [*arithmōi*] są również jednym gatunkowo [*eidei*], ale te, które są gatunkowo [jednym], nie są wszystkie liczbowo [jednym]. Z kolei wszystkie [jedne] rodzajowo [*genei*] są też [jednym] gatunkowo, ale nie wszystkie, które są rodzajowo [jednym], są [jednym] gatunkowo, lecz [są takie] analogicznie [*analogiai*]. Te zaś, które są jednym analogicznie, nie wszystkie są [jednym] rodzajowo⁷⁵.

⁷⁵ Gaiser (*PUL*, s. 506) opatruje ten fragment następującą uwagą: „Stenzel połączył ten i następny tekst (test. 35b) z relacjami Aleksandra o *funkcji pierwszej i drugiej zasady z platońskich wykładów* (zwłaszcza test. 22B), dowodząc w ten sposób ich platońsko-akademickiego pochodzenia. Szereg *arithmos – eidos – genos – analogia* znajduje się również w *Metafizyce* Teofrasta (9a4–9, por. 4b6–18). Znamienne dla jego platońskiego pochodzenia jest zwłaszcza *powiązanie z kolejnością dymensji poprzez prawo »znoszenia«* [*Mitaufgehobentwerdens*] (zob. frg. 33). Następowanie po sobie tych różnych rodzajów »jedności« umożliwia powrót zarówno do *pierwszej zasady* (*hen*), jak i do *drugiej zasady* (*aoristos duas*), ponieważ w »jedności przez analogię« ukazuje się z jednej strony najbardziej ogólne pojęcie »jedności«, ale z drugiej strony również najsilniejsza nieokreśloność i względność. Tak więc w pojęciu »analogii« i w jego matematycznym rozwinięciu (por. test. 35b–c, a zwł. także test. 67b) uwidacznia się *komplementarna wspólnota przeciwstawnych zasad* — stan rzeczy, który być może daje wyobrażenie o tym, jak Platon po długich przygotowaniach potrafił podsumować dualizm ontologii systematycznej w ponadlogicznym ujęciu zasad, które przekracza sprzeczność...”. Zob. J. Sten-

35b. Arystoteles, *Metafizyka*, Δ (V) 15, 1020b26–1021a13 = 41 Richard = I.43 Arana⁷⁶

„Względem czegoś” określa się takie [byty], jak podwójne względem połowy i potrójne względem trzeciej części oraz w ogóle wielokrotność względem tego, co zwielokrotniane, przewyższające względem przewyższanego. Inne natomiast jak rozgrzewający względem rozgrzewanego...

Pierwsze zaś orzeka się WEDLE LICZBY albo absolutnie, albo określając [horismenōs], względem siebie albo względem jedynki (jak na przykład to, co podwójne, względem jedynki jest liczbą OKREŚLONĄ, to zaś, co wielokrotne wedle liczby, względem jedynki jest NIE OKREŚLONE [ouch hōrismenos], bo może to być tyle albo tyle. To, co półtora raza względem [swojej] odwrotności wedle liczby jest OKREŚLONE względem liczby, a jeden i trochę względem [swojej] odwrotności jest wedle liczby NIEOKREŚLONE, jak to, co wielokrotne, względem jedności. To, co PRZEWYŻSAJĄCE, WZGLĘDEM

zel, *Zur Theorie des Logos bei Aristoteles*, [w:] J. Stenzel, *Kleine Schriften*, Darmstadt 1956, s. 194–203; J. Stenzel, *Zahl und Gestalt...*, s. 161 nn.; zob. również H.J. Krämer, *Arete...*, s. 258–260; H.J. Krämer, *Dialettica e definizione del Bene in Platone*, Milano 1989, s. 56–62; K. Gaiser, *PUL*, s. 71–72, przyp. 54; W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, s. 305; G. Reale, *Commentario*, s. 225–227; C. Kirwan, *Notes*, s. 139–140.

⁷⁶ W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, s. 327–329; J. Stenzel, *Zur Theorie...*, s. 203 nn.; G. Reale, *Commento*, s. 272–275; C. Kirwan, *Notes*, s. 164–165. Gaiser (*PUL*, s. 507–508) komentuje: „Tutaj, podobnie jak w relacji Aleksandra (22B; por. tam zwłaszcza relacje *diplosion* : hēmisu i *huperechon* : huperechomenon), uwidacznia się ścisły związek między matematycznie pojmowanym systemem Logoi a kategoryalnym podziałem bytu. Rozróżnienie *pros (to) hen* : *pros autous (tous arithmous)* odpowiada kategoryalnemu podziałowi na *kath' auta ontá* i *pros ti/pros heteron*, jak również różnicy między pomiarem *pros to metrion* i *pros allēla* (zob. *Polityk*, 283b–285c, szczególnie 283e11). W szczegółach podział współczynników liczbowych odtworzonych przez Arystotelesa ma następującą strukturę: (A) *pros hen*: (a) *hōrismenon*, np. 2 : 1; (b) *aoriston* (= *haplōs*), np. n : 1; (B) *pros autous*: (a) *hōrismenon*, np. 3:2; (b) *aoriston*, np. (n+1) : n; (C) liczbowo całkowicie *aoriston*, np. (n+x) : n. Jest to zatem stopniowe różnicowanie od relacji specjalnych lub określonych do ogólnych (= *haplōs*) lub nieokreślonych. Taka gradacja może być wyprowadzona poza sferę liczb zgodnie z porządkiem liczba – linia – powierzchnia – ciało [...]; a jednocześnie ustanowiona może być gradacja od tego, co wymierne lub współmierne (*summetron*), do tego, co niewymierne lub niewspółmierne (*asummetron, alogon*) [...]. Do przejścia od liczb do kontinuum przestrzennego zdaje się nawiązywać trudne tekstowo zdanie o tym, co numerycznie absolutnie nieokreślone...”. Zob. także Z. Król, *Wstęp do starożytnych teorii proporcji*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 52 [1] (2007), s. 77–96.

PRZEWYŻSZANEGO JEST CAŁKOWICIE NIEOKREŚLONE WEDLE LICZBY, gdyż liczba jest wymierna, a o niewymiernym nie orzeka się liczby. Natomiast to, co przewyższające, względem tego, co przewyższane właśnie jest tyle i nadto, a to jest nieokreślone, ponieważ którykolwiek może zdarzyć się — równy albo nierówny. Te więc wszystkie „względem czegoś” orzeka się wedle liczby i są właściwościami liczby, a ponadto to, co równe, podobne i takie same są wedle innego sposobu. Ponieważ wszystkie ORZEKA SIĘ WEDLE JEDNOŚCI. Gdyż [byty] są TYMI SAMYMI, gdy mają jedną substancję, a PODOBNYMI, gdy mają jedną jakość, RÓWNYMI zaś, gdy jedną ilość. Jedność zaś jest miarą i zasadą liczby, a więc te wszystkie są orzekane „względem czegoś” wedle liczby, jednakże nie w ten sam sposób.

35c. Plutarch, *O muzyce*, 23, 1139B–E

(→ Arystoteles, *O filozofii* (?), frg. 25 Ross⁷⁷)

To, że harmonia jest czymś świętym, boskim oraz wspaniałym Arystoteles, [uczeń] Platona, mówi tak:

harmonia jest boska, posiada naturę boską, piękną i cudowną; w naturalnej mocy [ma] cztery części, ma DWIE ŚREDNIE — ARYTMETYCZNA i HARMONICZNA, a jej części, wielkości oraz przewagi jawią się WEDLE LICZBY ORAZ RÓWNEJ MIARY [*isometria*], gdyż dźwięki są ułożone w dwóch tetrachordach.

Takie są jego SŁOWA [*ta rhēta*]. Jej ciało — powiedział — składa się z części niepodobnych, wszelako zharmonizowanych WZGLĘDEM SIEBIE, LECZ i jej średnie są zharmonizowane wedle proporcji arytmetycznej...

Wydaje się, że tymi samymi nadwyżkami przewyższają i są przewyższane części harmonii przez [inne] części oraz średnie przez [inne] średnie WEDLE NADWYŻKI W LICZBACH [*kata te tēn en arithmois huperochēn*] ORAZ WEDLE WARTOŚCI GEOMETRYCZNEJ [*kata tēn geōmetrikēn dunamin*]. Arystoteles wydaje się więc mówić, że one posiadają takie wartości: najwyższa przewyższa środkową trzecią częścią siebie, najniższa przewyższa środkową i jest podobnie przewyższana przez ponadśrodkową; ponieważ powstają te

⁷⁷ ARYSTOTELES frg. 47 Rose = frg. 25 Walzer = frg. 25 [37] Untersteiner = frg. 908 Gigon (bez przypisania do konkretnego dzieła). Zob. również S. Gibson, *Aristoxenus of Tarentum and the Birth of Musicology*, New York–London 2005, s. 27–28.

same nadmiary wśród tych względem czegoś, albowiem tymi samymi częściami przewyższają i są przewyższane...⁷⁸.

36. Ps.-Arystoteles, O odcinkach niepodzielnych, 968b5–22 = 82 Richard = partim I.93 Arana⁷⁹
(Ksenokrates?⁸⁰)

Ponadto na podstawie tego matematycy dowodzą, że powinna istnieć jakaś LINIA NIEPODZIELNA — jak mówią — jeśli WSPÓLMIERNE są te, które mierzy się tą samą miarą, a te, które są współmierne, [te] wszystkie są wymierne. Gdyż powinna być pewna długość, którą wszystkie są mierzone. Ta zaś z konieczności jest niepodzielna. Gdyby bowiem była podzielna, to części miałyby jakąś miarę (gdyż są współmierne z całością), podwojenie więc byłoby <miarą> jakiejś części połowy, a skoro to niemożliwe, to

⁷⁸ Wg Gaisera (*PUL*, s. 509–510) platońskie pochodzenie wyrażanej tu nauki jest pewne — zob. Platon, *Timajos*, 35a n.; *Epinomis*, 990c–992a. Zauważa też, iż zwrot „*tauta men ta rhēta* wskazuje, że podział może być kontynuowany w analogiczny sposób poza relacjami racjonalnymi. W tym miejscu należy dołączyć przedstawioną przez Teajeta reprezentację niewymiernych wielkości za pomocą trzech średnich (test. 20, 67b). W sumie daje to więc następujące wyniki: (a) generowanie *stosunków całkowitych* przez średnie arytmetyczne i harmoniczne, najpierw między 1 a 2 (oktawa), 3:2 (kwinta) i 4:3 (kwarta); (b) generowanie *tylko kwadratów wielkości współmiernych* przez poszukiwanie średniej geometrycznej, np. $\sqrt{2}$; (c) tworzenie *wielkości niewymiernych* (*Mediale, Binomiale, apotome*) przez wstawianie średnich wyłącznie między kwadraty wielkości współmiernych. [...] Związek z platońską *doktryną zasad* jest szczególnie widoczny w stwierdzeniu, że *logoi* są przyporządkowane temu, co względne (*pros allēla, pros ti*), a mianowicie, najwyraźniej polega to na tym, że poprzez proporcję i »średnią« można wykazać (zgodnie z *Fileb*, 14–27) istnienie ciągłego związku między tym, co wewnętrznie nierówne (*anomoia*) lub względne, a zasadą jedności”.

⁷⁹ Arana uwzględnia 968a1–b22. Zob. E. Sachs, *Fünf platonischen Körper*, Berlin 1917, s. 133–143; T. Heath, *HGM*, vol. I, s. 346–348; W. Hirsch, *Der ps.-aristotelische Traktat de lineis insecabilibus*, Heidelberg 1953; M. Schramm, *Zur Schrift über die unteilbaren Linien aus dem Corpus Aristotelicum*, „Classica et Mediaevalia” 18 (1957), s. 36–58; H.J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin–New York 1971, s. 333 nn.; D. Harlfinger, *Die Textgeschichte der pseudo-aristotelischen Schrift Peri atomon grammon: ein kodikologisch-kulturgeschichtlicher Beitrag zur Klärung der Überlieferungsverhältnisse im Corpus Aristotelicum*, Amsterdam 1971; M. Federspiel, *Peri mathēmatikōn ou mathēmatikōs anadidaskontes* (*Examen de ‘De lineis insecabilibus’, 968b5–21*), „Revue de Philologie de Littérature et d’Histoire Anciennes” 54 (1980), s. 80–100.

⁸⁰ KSENOKRATES *partim* frg. 42 Heinze = *partim* 127 Isnardi Parente (komentarz s. 357–367).

<niepodzielne> byłoby miarą. (Tak samo też mierzone przez nią raz, jak wszystkie linie złożone z tego, co mierzy, składałyby się z niepodzielnych).

To samo cechuje płaszczyzny, wszystkie bowiem te, które są z określonych linii [*rhētai grammai*], są wzajemnie współmierne, tak więc jest dla nich miara bez części.

Lecz gdyby jakaś miara podzieliłaby jakąś określoną i ograniczoną linię, nie byłaby ani OKREŚLONA [*rhētē*], ani NIEWYMIERNA [*alogos*], ani żadną z tych, o których teraz mowa, jak „*apotome*” albo „*ek duoin onomatoin*”. Lecz same w sobie nie mają natur, chociaż WZAJEMNIE [*pros allēlas*] będą określone i niewspółmierne⁸¹.

37. Proklos, Komentarz do pierwszej księgi „Elementów” Euklidesa, 131, 21–132, 17; 133, 20–134, 1

Pitagorejczycy zaś, sprowadzający rozwiązanie potrójnego podziału do zasad, są pewni, umieszczając przyczyny tej różnicy wśród kątów prostoliniowych. Bo wszakże spośród zasad jedna istnieje wedle GRANICY [*peras*] i jest przyczyną kresu i tożsamości rzeczy stworzonych oraz równości i wszystkiego lepszego w sze-

⁸¹ Gaiser (*PUL*, s. 510–511) wskazuje, że Stagiryta potwierdza założenie istnienia linii niepodzielnych u Platona w *Metafizyce*, 992a21 (zob. test. 26A), 1084a37 (zob. test. 61), a ponadto jest ono obecne w *Timajosie* (53d). Naukę tę należy wiązać z ontologicznym uprzywilejowaniem *peras* (nadającej miarę granicy) w stosunku do *apeiron*. Gaiser dodaje również, że „w innym jednak aspekcie Platon mógłby również — bez faktycznej sprzeczności — wskazać na nieskończoną podzielność kontinuum (zob. test. 23B, przykład »podziału łokcia«; ponadto *Parmenides*, 158b–d, 164c–165c) i odnieść punkt jako przestrzenny analogon jedności (*monas thesin echousa* — zob. test. 22B, 23B)”. Wg Gaisera tradycja późniejsza uznaje Ksenokratesa za faktycznego przedstawiciela nauki o linii niepodzielnej (zob. frg. 40–49 Heinze), który prawdopodobnie przyjął teorię opracowaną ustnie przez Platona i przedstawił ją na piśmie. Jeśli taka hipoteza jest słuszna, to dowód przytoczony przez autora pisma *Peri atomōn grammōn* mógł pochodzić z pisma Ksenokratesa, ale i tak można uznać go za pierwotnie Platoński, gdyż podstawowym założeniem tutaj jest Platońska interpretacja ontologiczna następstwa dymensjonalnego i matematycznej niewspółmierności stanowi, które to założenie ignoruje perypatetyk, albo dlatego, że on sam go nie uznaje, albo dlatego, że zostało ono już porzucone przez Ksenokratesa. Zob. także: P. Wilpert, *Die Elementelehre des Platon und Demokrit*, [w:] *Natur, Geist, Geschichte. Festschrift für Aloys Wenzl*, J. Hanslmeier (hrsg.), München–Pasing 1950, s. 49–66.

regach przeciwnych zasad⁸², druga zaś jest NIEOKREŚLONA i od niej udzielane są powstałym bytom postęp w nieskończoność, powiększanie, zmniejszanie, nierówność oraz wszelka różnica, i w ogóle stoi na czele gorszego szeregu. Prawdopodobnie dlatego dotyczy to również kątów prostoliniwnych istniejących wedle tych [zasad], z których TEN, KTÓRY CZERPIĄC MIARĘ Z OKREŚLONOŚCI, UTWORZYŁ KĄT PROSTY rządzony równością i podobieństwem względem każdego prostego, zawsze określony i będący takim samym, nieprzyjmujący powiększania ani pomniejszania, a drugi [czerpiący miarę] z NIEOKREŚLONOŚCI, DWOISTY, UJAWNIŁ DWOISTE KĄTY WZGLĘDEM PROSTEGO, WYDZIELONE NIERÓWNOŚCIĄ wedle tego, CO WIĘKSZE I MNIEJSZE oraz tego, CO BARDZIEJ I MNIEJ, mające nieskończony ruch z jednej strony ROZWARTEGO bardziej i mniej, z drugiej zaś OSTREGO...

[...] dlatego twierdzą, że DZIELNOŚĆ trwa wedle prostoty, natomiast WADA [kalkia] istnieje wedle nieokreśloności rozwartości i ostrości, jest zaliczana do niedoboru i nadmiaru oraz ujawnia swój brak miary w tym, co bardziej i mniej⁸³.

38. Proklos, *Komentarz do pierwszej księgi „Elementów” Euklidesa*, 103, 21–104, 25 = XXIV.11 Arana⁸⁴

PLATON PRZYJMOWAŁ DWIE NAJPROSTSZE I NAJPIERWOTNIEJSZE POSTACIE LINII — PROSTĄ I ZAOKRĄGLONĄ, WSZYSTKIE INNE POWSTAJĄ Z NICH POPRZEC ZMIESZANIE, KTÓRE OKREŚLA SIĘ SPIRALNYM, CZY TO ISTNIEJĄC NA PŁASZCZYŹNIE, CZY W ODNIENIENIU BRYŁ, ORAZ FORMY LINII ZAKRZYWIONYCH, KTÓRE POWSTAJĄ PRZY PODZIALE BRYŁ.

⁸² Zob. ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 986a22–26.

⁸³ Por. PLATON, *Politeia*, 510c; *Parmenides*, 161c–d; ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 1084b7–13; 1004b10–13; JAMBlichos, *Komentarz do „Wprowadzenia do arytmetyki” Nikomachosa*, 43–44; HERON, *Definicje*, 26–29, 116–118, 148–150. O. Becker, *Zwei Untersuchungen zur antiken Logik*, Wiesbaden 1957, s. 13–16; *Die Lehre vom Geraden und Ungeraden im Neunten Buch der Euklidischen Elemente: Versuch einer Wiederherstellung in der ursprünglichen Gestalt*, „Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik” 3 (1936), s. 548–549; *Grundlagen der Mathematik*, Freiburg–München 1954, s. 45–50. K. Gaiser, *PUL*, s. 512–513.

⁸⁴ I.L. Heiberg, *Mathematisches zu Aristoteles*, Leipzig 1904, s. 13–14; A.D. Steele, *Über die Rolle von Zirkel und Lineal in der griechischen Mathematik*, „Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik” 3 (1936), s. 328 nn.; K. v. Fritz, *Der Beginn universalwissenschaftlicher Bestrebungen und der Primat der Griechen II*, „Studium Generale” 14 (1961), s. 562–563.

Wydaje się, że według Platona — jeśli słusznie mówi — punkt jest obrazem jedności. Albowiem nie ma on miary, jak twierdzi on w *Parmenidesie*. Skoro po jedności następują trzy byty [*hupostaseis*] — OKREŚLONOŚĆ, NIEOKREŚLONOŚĆ i ZMIESZANIE, to dzięki nim istnieją te postacie linii, kątów i kształtów. ANALOGONEM OKREŚLONOŚCI W PŁASZCZYZNACH SĄ OKRĄGŁOŚĆ, kąt wpisany w koło oraz koło, w bryłach — kula. [Analogonem] zaś NIEOKREŚLONOŚCI w nich wszystkich jest [LINIA] PROSTA — rozciąga się bowiem przez wszystko ujawniając się naturalnie za każdym razem. Natomiast to, co zmieszane we wszystkich nich, jest tam [analogonem] zmieszanego, ponieważ zmieszanyi liniami są na przykład spirale, a kątami na przykład kąt półokręgu⁸⁵ i kąt rogowy⁸⁶, a kształtami — płaszczyzny odcięte i łuki, bryłami zaś stożek, walec oraz [inne] tego rodzaju. Ponieważ to, co określone i nieokreślone oraz zmieszane są we wszystkich takich.

Przy czym Arystoteles uznaje tę samą koncepcję, co Platon⁸⁷. Albowiem twierdzi, że każda postać linii jest albo prosta, albo zaokrąglona, albo zmieszana z nich. Dlatego są również trzy RUCHY — ruch wedle prostej, po kole i zmieszany⁸⁸.

⁸⁵ Czyli kąt utworzony przez średnicę koła i obwód półokręgu.

⁸⁶ Czyli kąt utworzony przez obwód okręgu oraz styczną z nim. Zob. T. Heath, *HGM*, t. I, s. 178, 382.

⁸⁷ Zob. PLATON, *Parmenides*, 145b; ARYSTOTELES, *O niebie*, 268b 17 nn., *Fizyka*, 261b 29 nn.

⁸⁸ Zob. PLATON, *Parmenides*, 137e, 145b; *Fileb*, 51c; zob. również Plutarch, *Doświadczenia Platona*, 5, 1003B–1004C. O formie koła u Platona zob. *Timajos*, 33b, *Prawa*, 893c, a jej niezwykłość być może podkreślał już Archytas — DK 47 A 23a = D 23 LM (zob. Arystoteles, *Problemata*, H. Flashar (Übers. & Komm.), Darmstadt 1962, s. 587). Wg Gaisera (*PUL*, s. 513–514) niektóre z odkryć przedstawionych w tym testimonium pochodzą z czasów po Platonie, ale „nie ulega jednak wątpliwości, że podział przekazany przez Proklosa jako platoński zasadniczo sięga przynajmniej samego Platona. Przemawia za tym zwłaszcza fakt, że zgodnie z notatką u Proklosa (*Komentarz do pierwszej księgi „Elementów” Euklidesa*, 117, 22–118, 8), Teodoros już wcześniej opisywał linie krzywe jako »mieszanie« (*krasis*) prostej i kolistej (udowodnione przez O. Beckera, *Paramēkēpēdoi arithmoi. Die Zahlen von der Form n.n. (n+1) bei Nikomachos von Gerasa, mit einem Anhang über die platonische Hochzeitzahl*, „Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik” 4 (1938), s. 153–154). Gdy »Platon należał na konstruowanie wszystkich figur geometrycznych za pomocą cyrkla i linijki« [...], to »z pewnością nie chodzi tu o mniej lub bardziej arbitralne ograniczenie do dwóch mechanicznych środków konstrukcyjnych. [...] Jest to raczej ewidentna próba sprawdzenia, czy nie da się sprowadzić wszystkiego do dwóch najprostszych krzywych [...] po tym, jak nie

II.2. INFORMACJE O RÓŻNYCH ASPEKTACH NIESPISANEJ NAUKI
— NAUKA O PRZECIWIENSTWACH

39A. Arystoteles, *Metafizyka*, Γ (IV) 2, 1003b33–1004a2 = 18 Findlay = 14 Krämer = 32 Richard = I.39 Arana

Dlatego ile jest gatunków jedności, tyle też i bytu. Badanie ich istoty [*to ti esti*] [jest zadaniem] gatunkowo tej samej wiedzy, a mówię⁸⁹ na przykład [o badaniu] TEGO SAMEGO I PODOBNEGO ORAZ INNYCH TEGO RODZAJU [BYTÓW]. Niemal wszystkie przeciwieństwa sprowadza się do tej zasady — rozważyliśmy je w *Wyborze przeciwieństw*⁹⁰.

39B. Aleksander z Afrodyzji, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (1003b32)*, 250, 13–20 = 19 Findlay = 15 Krämer = 18 Richard = *partim* C 5 Isnardi Parente = *partim* XV.23 Arana⁹¹
 (→ Arystoteles, *O dobru*, frg. 5, 1 Ross⁹²)

Mówi, że przeciwieństwo jest zasadą — jedność i to, przeciwne jedności, a tym jest WIELOŚĆ [*ta polla*]. Albowiem TO, CO TOŻSAME, jest czymś jednym, TO ZAŚ, CO RÓŻNE — liczne [*plēthos*] i jest w liczności. Podobnie też TO, CO PODOBNE, I TO, CO RÓWNE, [podpada] POD JEDNOŚĆ, a TO, CO NIEPODOBNE, I TO, CO NIERÓWNE, POD LICZNOŚĆ. Odnośnie poznania, że niemal wszystkie przeciwieństwa sprowadzają się jakby do zasady — jedności i liczności,

udało się sprowadzić wszystkiego do stosunków liczb całkowitych« (K. v. Fritz, *Der Beginn universalwissenschaftlicher Bestrebungen...*, s. 563). Związek między platońską nauką o zasadach a aksjomatyzacją w matematyce jest tu więc również niewątpliwy...”.

⁸⁹ U Gaisera pojawia się forma *legei*.

⁹⁰ *Partim* ARYSTOTELES test. 1 (*Peri enantiōn*) Ross = frg. 644, 1 Gigon. Diogenes Laertios (DL V 22) wspomina o dziele *Peri enantiōn*, do którego Rose, uznając, że wymieniony tytuł jest tożsamy z tytułem *Peri antikeimenōn*, przypisuje siedem fragmentów (frg. 118–124 = 1–6 (*Peri enantiōn*) Ross) z Simplikiosa. Z kolei w wydaniu Gigona po tytule *Eklogē tōn enantiōn* uwzględnił on dwa uwzględnione tu przez Gaisera passusy z *Metafizyki* Arystotelesa wraz z odpowiednimi komentarzami Aleksandra z Afrodyzji. Zob. W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, vol. I, s. 258–259; G. Reale, *Commentario*, s. 160; C. Kirwan, *Notes*, s. 83.

⁹¹ Isnardi Parente uwzględniła: 250, 3–20 (komentarz s. 70–71); Arana uwzględniła: 250, 6–20.

⁹² *Partim* ARYSTOTELES test. 3 (*Peri enantiōn*) Ross = frg. 644, 2 (*Eklogē tōn enantiōn*) Gigon; *partim* SPEUSIPPUS frg. *70 Isnardi Parente.

odsyła nas do *Wyboru przeciwieństw*, jako że rozważał je osobno. O takim wyborze mówił również w drugiej księdze *O dobru*.

40A. Arystoteles, *Metafizyka*, Γ (IV) 2, 1004b27–1005a2 = 20 Findlay = 16 Krämer = 37 Richard = I.40 Arana⁹³

Ponadto, spośród przeciwieństw jedno z dwóch jest brakiem, a WSZYSTKO SPROWADZA SIĘ DO BYTU I NIEBYTU, DO JEDNA I LICZNOŚCI, JAK NA PRZYKŁAD NIERUCHOMOŚĆ [*stasis*] DO JEDNOŚCI, A RUCH DO LICZNOŚCI. Niemal wszyscy zgadzają się, że byty oraz substancja składają się z [bytów] przeciwnych. Wszyscy też mówią, że zasady są przeciwne — dla jednych bowiem są to nieparzyste i parzyste, dla innych ciepłe i zimne, dla jednych granica i nieograniczone, dla innych miłość i nienawiść. TE WSZYSTKIE ORAZ INNE WYDAJĄ SIĘ SPROWADZAĆ DO JEDNOŚCI I LICZNOŚCI (uznaliśmy bowiem tę redukcję [*anagōgē*]), a zasady przyjmowane przez innych oczywiście podpadają pod te rodzaje⁹⁴.

40B. Aleksander z Afrodyzji, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (1004b29)*, 262, 18–19 = 21 Findlay = 17 Krämer = 19 Richard = *partim* XV.25 Arana⁹⁵

(Arystoteles, *O dobru*, frg. 31, 1 Rose = 5, 2 Ross = *Eklogē tōn enentiōn*, frg. 645, 2 Gigon)

Poprzez słowa „uznaliśmy bowiem taką redukcję” odsyła nas ponownie do ustaleń w drugiej księdze *O dobru*.

41A. Arystoteles, *Metafizyka*, I (X) 3, 1054a20–32 = 22 Findlay = 18 Krämer = *partim* 33 i 44 Richard = I.41 Arana

JEDNOŚĆ I WIELOŚĆ [*ta polla*] są przeciwstawne na wiele sposobów, z których jeden to jedność i liczność — jak NIEPODZIELNE I PODZIELNE. O tym bowiem, co podzielone albo podzielne, orzeka się jakąś licznosc, a o tym, co niepodzielne albo niepodzielone — jedno. Skoro zaś przeciwstawienia [*antitheseis*] funkcjonują na cztery sposoby, a w nich jeden [element] z dwóch określa się we-

⁹³ G. Reale, *Per un nova interpretazione...*, s. 278 n.; G. Reale, *Commentario*, s. 163; C. Kirwan, *Notes*, s. 85–86.

⁹⁴ *Partim* ARYSTOTELES frg. 645, 1 (*Eklogē tōn enentiōn*) Gigon.

⁹⁵ Arana uwzględnia: 262, 7–19.

dle braku, to mogą być przeciwieństwa, nieokreślane ani jako sprzeczność [*antiphrasis*], ani jako to, co względem czegoś⁹⁶. Jedność orzeka się i wyjaśnia z tego, co przeciwne, to, co podzielne z tego, co niepodzielne, ponieważ bardziej postrzegalna zmysłowo jest liczność i to, co podzielne, niż to, co niepodzielne, tak że w określeniu [*logos*] liczność jest wcześniejsza od niepodzielnego z powodu postrzeżenia zmysłowego⁹⁷. Do JEDNOŚCI — jak to opisyaliśmy w *Podziale przeciwieństw* — należą TO, CO TO SAMO, PODOBNE I RÓWNE, a do liczności — RÓŻNE, NIEPODOBNE I NIERÓWNE⁹⁸.

41B. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 3, 1054a29), 615, 14–17 = 23 Findlay = 19 Krämer = 22 Richard = C 6 Isnardi Parente⁹⁹

(→ Arystoteles, *O dobru*, frg. 5, 5 Ross = *Diairesis tōn enantiōn*, frg. 643, 2 Gigon)

Dokonał bowiem podziału w *O dobru* — jak też gdzie indziej powiedzieliśmy — dzięki któremu wszelkie przeciwieństwa sprowadził do LICZNOŚCI i JEDNOŚCI. Do jedności należą tożsamość, podobne i równe, a do wielości — różnica, niepodobne oraz nierówne.

42A. Arystoteles, *Metafizyka*, K (XI) 3, 1061a10–15 = 20 Krämer = 45 Richard = *partim* I.27 Arana¹⁰⁰

Skoro powstaje redukcja całego bytu do czegoś jednego i wspólnego, to również KAŻDE Z PRZECIWIEŃSTW JEST SPROWADZANE DO PIERWSZYCH RÓŻNIC I PRZECIWIEŃSTW, czy to pierwszymi różnicami bytu są liczność i jedno, czy podobieństwo i niepodobieństwo, czy to jakieś inne. Je bowiem można uznawać za rozważone.

⁹⁶ Tłumaczę za tekstem w wydaniu Rossa. U Gaisera jest: [...] *epei oun hai antitheseis tetrachōs, kai oute sterēsīn legetai thateron [enantia an eiē kai], oute hōs antiphrasis oute hōs ta pros ti legomena, <enantia an eiē>*.

⁹⁷ „Jedność i wielość...” = 44 Richard.

⁹⁸ „Do jedności...” = 33 Richard. *Partim* ARYSTOTELES test. 2 (*Peri enantiōn*) Ross = frg. 643, 1 (*Diairesis tōn enantiōn*) Gigon; W.D. Ross, *Aristotle’s Metaphysics*, vol. II, s. 288; G. Reale, *Commentario*, s. 483–484.

⁹⁹ Zob. Isnardi Parente, *Testimonia Platonica...*, s. 71.

¹⁰⁰ Arana uwzględniła: 1061a10–18. Zob. także W. Leszl, *Aristotle’s Conception of Ontology*, Padova 1975, s. 549–552; G. Reale, *Commentario*, s. 523.

42B. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (1061a10), 642, 29–643, 3 = 21 Krämer = 22A Richard = *partim* C 7 Isnardi Parente = XXII.19 Arana¹⁰¹

(→ Arystoteles, *O dobru*, frg. 5, 6 Ross = *partim* 90 Gigon)

To, co powiedziane, miałyby się tak. Jak [byty] ze względu na substancję (są zaś takimi ilość, jakość, miejsce oraz pozostałe kategorie), odnoszą się do niej, ponieważ są właściwościami albo stanami bytu i dzięki niej nazywa się bytami, tak i każde spośród przeciwieństw, ciepło – zimno, suchość – mokrość, równość – nierówność oraz pozostałe, zostaną sprowadzone do pierwszych różnic i pierwszych przeciwieństw bytów oraz od nich przeciwieństwa zostaną nazwane. Jak bowiem byty są względem substancji, tak przeciwieństwa są względem pierwszego przeciwieństwa bytu. Byty dzięki substancji nazywa się i są bytami, a więc przeciwieństwa przez jej pierwsze przeciwieństwo określane będą przeciwieństwami. Tymi zaś — twierdzi — pierwszymi przeciwieństwami bytu są albo liczność i jedno, albo podobieństwo i niepodobieństwo, albo jakieś inne, które rozważono. Powiedział bowiem, że niektóre są zawarte w napisanej przez niego rozprawie *O dobru*.

43. *Divisiones Aristoteleae: Diogenes Laertios III 108–109 (nr 32) = 27 Krämer = 83 Richard = *partim* XVI.8 Arana¹⁰²*

Spośród bytów jedne są WEDLE SIEBIE, inne natomiast orzeka się WZGLĘDEM CZEGOŚ [pros ti]. Orzekane wedle siebie są takie, które do objaśnienia nie potrzebują niczego [*en tēi hermēneiai mēdenos prosdeidai*], takimi byłyby na przykład człowiek, koń i inne istoty żywe. Nic bowiem dla nich nie wynika z powodu objaśnienia [*toutōn gar ouden di’ hermēneias thōrei*]. Dla określanych względem czegoś potrzeba jakiegoś objaśnienia, jak na przykład to, co większe od czegoś, szybsze od czegoś, piękniejsze i [inne] tego rodzaju; albowiem to, co większe jest WIĘKSZE OD MNIEJSZEGO i to, co szybsze jest szybsze od czegoś. Tak więc wśród bytów jedne

¹⁰¹ Isnardi Parente uwzględnia: 642, 29–643, 15 (komentarz s. 73–74).

¹⁰² Arana uwzględnia III 107–109. Zob. np. H. Dörrie, *Die geschichtlichen Wurzeln...*, s. 305 n.; G. Fine, *On Ideas. Aristotle’s Criticism of Plato’s Theory of Forms*, Oxford 1993, s. 179 n.; W.-R. Mann, *The Discovery of Things. Aristotle’s Categories and Their Context*, Princeton 2000, s. 140–141.

określa się same wedle siebie, inne względem czegoś. W ten sposób, według Arystotelesa, te, które są pierwsze [*ta prōta*], dzielił [Platon]¹⁰³.

Divisiones Aristoteleae: Codex Marcianus 68 (39, 21–40, 7 Mutschmann) = 28 Krämer = 84 Richard = V.4 Arana

Spośród bytów jedne są SAME WEDLE SIEBIE [*auta kath' heauta*], inne zaś WZGLĘDEM CZEGOŚ. Samymi wedle siebie są takie, jak człowiek, dom, płaszcz, złoto i wszystkie, które po prostu [*haplōs*] z konieczności nie są względem czegoś innego; to, co względem czegoś, jest tego rodzaju jak na przykład podwójność i wiedza; podwójność bowiem określa się względem połowy, a wiedzę względem czegoś innego¹⁰⁴.

44a. Divisiones Aristoteleae: Codex Marcianus 69 (65, 20–66, 13 Mutschmann) = 29 Krämer = 85 Richard = V.5 Arana

Przeciwnościwa [*enantia*] dzielą się następująco. WŚRÓD BYTÓW JEDNE SĄ PRZECIWNIE CZEMUŚ, INNE ZAŚ NIE. Złoto bowiem, człowiek i płaszcz nie ma żadnego przeciwnościwa, cnota zaś, dobro oraz ciepło mają jakieś przeciwnościwa; przeciwnościwem dobra jest bowiem zło, cnoty — wada, ciepłego zaś zimne. SPOŚRÓD PRZECIWNOCIWÓW JEDNE MAJĄ COŚ POŚREDNIEGO, INNE ZAŚ NIE. Dla dobra i zła jest bowiem coś pośredniego, dla ruchu zaś i spoczynku nie ma niczego pośredniego; z konieczności bowiem wszystko albo się porusza, albo jest w spoczynku. I dla życia, i dla śmierci nie ma niczego pośredniego; z konieczności bowiem to, co jest zdolne do przyjęcia życia albo żyje, albo umarło.

Same PRZECIWNOCIWÓWA orzeka się na trzy sposoby; albo bowiem przeciwnościwa jest jak ZŁO dla DOBRA, jak na przykład niesprawiedliwość dla sprawiedliwości i niewstrzemięźliwość dla umiarkowania i [inne] takie, albo jest przeciwnościwem jak OBOJĘTNE dla OBOJĘTNEGO, <jak na przykład...>¹⁰⁵; z nich bowiem żadne nie jest ani dobre, ani złe. Jak ZŁO dla ZŁA jest przeciwnym [złem], nadmiar dla niedoboru oraz to, co określane wedle NAD-

¹⁰³ *Partim* ARYSTOTELES frg. 82 (*Diaireseis*) Gigon. Zob. PLATON, *Sofista*, 255c; *Państwo*, 438a i n.; *Parmenides*, 133c.

¹⁰⁴ *Partim* ARYSTOTELES frg. 83 (*Diaireseis*) Gigon.

¹⁰⁵ Lakuna, w której być może zawarte były stosowne przykłady; zob. V. Rose, *Aristoteles Pseudepigraphus*, Leipzig 1863.

MIARU i NIEDOBORU, jak bycie nadmiernie ochłodzonym dla bycia nadmiernie ogrzewanym; te bowiem określa się wedle nadmiaru. A brak ciepła dla braku chłodu; albowiem te są przeciwieństwem wedle niedoboru¹⁰⁶.

44b. *Divisiones Aristoteleae: Diogenes Laertios III 104–105 (nr 27) (34–35 Mutschmann)*¹⁰⁷ = 30 Krämer = 86 Richard = XVI.7 Arana

PRZECIWIENSTWA [*enantia*] dzielą się na trzy rodzaje: pierwszy, gdy twierdzimy, że [byty] DOBRE są przeciwieństwem ZŁYCH, sprawiedliwość — niesprawiedliwości, rozumność — głupoty i [inne] takie. Drugi, kiedy ZŁE [są przeciwne] ZŁYM, na przykład ROZRZUTNOŚĆ [*asōtia*] SKĄPISTWU [*aneleutheria*], nieuzasadnione torturowanie torturowaniu uzasadnionemu — takie [rzeczy] są przeciwieństwami złe do złych. Trzeci — ciężkie do lekkiego, szybkie do powolnego, czarne do białego, są przeciwieństwami jako OBOJĘTNE do OBOJĘTNYCH. Tak więc rodzajami przeciwieństwa są dobre do złych, zło do zła, obojętne do obojętnych¹⁰⁸.

¹⁰⁶ *Partim* ARYSTOTELES frg. 83 (*Diaireseis*) Gigon.

¹⁰⁷ *Partim* ARYSTOTELES frg. 82 (*Diaireseis*) Gigon.

¹⁰⁸ Gaiser (*PULL*, s. 520–521) komentuje ten fragment następująco: „Potrójny podział przeciwieństw (dobre: złe; złe : złe; ani dobre, ani złe : ani dobre, ani złe) zakłada najwyraźniej platońską »strukturę wartości« analizowaną u Sekstusa (frg. 32): dobro (jako środek) przeciwstawione złemu, które samo w sobie jest względnie przeciwstawne. Zob. na przykładach etycznych (takich jak *sōphrosunē*: *akolasia* i *asōtia* : *aneleutheria*) już w *Politeia*, II, 410c–412a: dobro jako właściwa równowaga, a zło jako rozpad »twardego« (*sklēron*) i »miękkiego« (*hēmeron*), z których każde może być postrzegane jako »ani dobre, ani złe«. — W szczegółach odstępstwa od relacji występują także u Sekstusa (test. 32) i Hermodora (test. 31). Określenie »ani dobry, ani zły« nie pojawia się w innych sprawozdaniach; nie oznacza to jednak żadnej faktycznej sprzeczności; *Divisiones* proponują jedynie dalsze zróżnicowanie w dziedzinie relatywizmu [...]. Głębsza różnica istnieje w kwestii tego, w jakim stopniu można mówić o *środku* i *pośrednictwie* [*Übergang*] (*meson*, *metaksu*) między przeciwieństwami. W sprawozdaniu Sekstusa zauważa się, że nie ma członu pośredniego między członami opozycji przeciwstawnej (*agathon* : *kakon*), ale jest między członami względnie przeciwstawnymi (więcej : mniej, *kakon* : *kakon*). Można to łatwo zrozumieć na podstawie platońskiej »struktury wartości«. Z kolei w *Divisiones* (test. 44a) dokonuje się bardziej precyzyjnego rozróżnienia między przeciwieństwami (np. życie : śmierć, spoczynek : ruch), w których nie ma elementu pośredniego, a przeciwieństwami przeciwstawnymi — takimi jak *agathon* i *kakon*, które mają element pośredni (najwyraźniej »ani dobry, ani zły«). Można teraz ponownie przyjąć, że w *Divisiones* zachowany jest podział, który

Divisiones Aristoteleae: Codex Marcianus 23 (34, 9–35, 2 Mutschmann) = 31 Krämer = 87 Richard = V.6 Arana

PRZECIWIENSTWA dzielą się na trzy rodzaje: jeden ich typ jest jak DOBRO do ZŁA, jak na przykład zdrowie do choroby, piękno do brzydoty [*aischei*]; drugi jak OBOJĘTNE do OBOJĘTNEGO [*oudeteron oudeterōi*], jak na przykład białość do czerni, lekkość do ciężkości i inne takie; trzeci jak MOŻLIWE DO UNIKNIĘCIA do MOŻLIWEGO DO UNIKNIĘCIA [*pheukton pheuktōi*], jak na przykład rozrzutność do sknerstwa, ciepłota do zimna, chudość do grubości i inne takie.

45. Arystoteles, Fizyka, I 4, 187a12–21 = 66 Richard = *partim* I.7 Arana¹⁰⁹

wyraźniej różnicuje i pozostaje bliższy koncepcji platońskiej (tak H.J. Krämer, *Arete...*, szczególnie s. 283–284, 294). Związek faktyczny w sensie Platona zachodziłby zwłaszcza wtedy, gdyby w »ani-dobrym-ani-złym« dostrzegać wewnętrznie wolne od wartości, względnie przeciwstawne jakości, które mogą stanowić zarówno (przez zrównoważenie) dobro, jak i (przez zbyt wiele i zbyt mało) zło (zob. wyżej). Z drugiej jednak strony można odnieść wrażenie, że prostsze rozróżnienie w relacji Sekstusa odpowiada w zasadzie poglądom Platona, podczas gdy w *Divisiones* można już dostrzec wpływ Arystotelesa. Arystoteles bowiem zasadniczo skłania się ku zrównaniu platońskiej opozycji wartości (*agathon* : *kakon*) i skoordynowaniu jej w znacznym stopniu z opozycją względną (więcej – mniej), tak że rzeczywiście można sobie wyobrazić ciągle przejście między tym, co dobre, a tym, co złe: zob. np. *Kategorie*, 11b17–12a25 (szczególnie a13 nn. *phaulon* i *spoudaion*; wyraźnie platońskie, jednak 13b36–14a6 o *endeis* – *mesotēs/agathon* – *hyperbolē*); *Metafizyka*, I, 1055a32–b29 (szczególnie b23–25); *O powstawaniu i ginieciu*, II 7, 334b28”.

¹⁰⁹ Arana uwzględnia: 187a12–23. Zob. W.D. Ross, *Aristotle's Physics*, s. 481–483; G. Betegh, *Physics' I 4: One and Many*, [w:] *Aristotle's 'Physics' Alpha*, K. Ierodiakonou, P. Kalligas, V. Karasmanis (eds.), Oxford 2019, s. 125 nn. Według Gaisera (*PUL*, s. 522): „Arystoteles stwierdza, że zgodnie z platońską teorią zasad, w przeciwieństwie do wcześniejszych wyjaśnień natury, »jedności« (i pierwotnego bytu) nie należy szukać w leżącej u podstaw wszystkiego substancji, lecz w formie. Dla Platona to właśnie zasada substancji charakteryzuje się momentem nieokreślonej wielości i względności (zob. test. 23A, 24; *Fizyka*, I 6, 189b8–16). Ogólnym warunkiem jest schemat triadyczny, który konstytuowany jest przez podwójną relację przeciwieństw: z jednej strony przez różnicę zasad między jednością a wielością, z drugiej zaś przez względną różnicę w obrębie wielości. Arystoteles również wyjaśnia swoje własne podejście, w bezpośredniej konfrontacji z Platonem, w kategoriach struktury triadycznej, przeciwstawiając zarówno formę (*eidos*), jak i brak formy (*steresis*) materii (*hyle*) — w ten sposób całkowicie przekształcając podstawową piramidalną koncepcję Platona (z dobrem jako przyczyną bytu na szczycie) (zob. *Fizyka*, I 9, 192a3 n.: [...] *hōste pantelōs heteros ho tropos houtos tēs triados kakeinos...* i *Metafizyka*, A 2, 1069b33–35, A 10, 1075a28

Jak mówią filozofowie natury, są dwa sposoby. Jedni bowiem przyjmują jedną będącą ciałem zasadę [...], inne [byty] rodzą, tworząc wiele, dzięki rozrzedzaniu i zagęszczeniu (one zaś są PRZECIWIENSTWAMI, ogólnie mówiąc NADMIAREM I NIEDOBOREM, jak TO, CO WIELKIE — twierdzi Platon — i TO, CO MAŁE, jednakże on JE CZYNI MATERIAŁ, A JEDNOŚĆ FORMĄ, a inni [czynią] jedność zasadą materialną, przeciwieństwa zaś różnicami i formami). Inni zaś [uważają], że tkwiące przeciwieństwa oddzielają się z jedności, jak twierdzi Anaksymander¹¹⁰...

46A. Arystoteles, *O powstawaniu i ginięciu*, II 3, 330b7–21 = 77 Richard

Wszyscy bowiem, którzy przyjmują ciała proste jako elementy — jedni przyjmują jedno, inni dwa, inni trzy, a jeszcze inni cztery. Ci więc, którzy twierdzą, że jest tylko jeden, tworzą inne [byty] dzięki zagęszczeniu i rozrzedzaniu, co oznacza dla nich, że przyjmują dwie zasady — to, co rozrzedzone, i to, co zagęszczone, albo to, co ciepłe, i to, co zimne; one bowiem są tym, co tworzące, jedność zaś jest jako materia. Ci zaś, którzy po prostu przyjmują dwa — jak Parmenides¹¹¹ ogień i ziemię — tworzą z nich pośrednie mieszaniny, jak powietrze i wodę. Podobnie zaś mówiący, że są trzy, jak Platon w *Podziałach* — TO, CO POŚREDNIE CZYNI BOWIEM MIESZANINĄ. I ci, którzy przyjmują dwa, i ci, którzy trzy, mówią niemal to samo; z wyjątkiem jednych, którzy rozdzielają to, co pośrednie, na dwa, i drugich przyjmujących tylko jedno. Inni zaś po prostu przyjmują cztery, jak Empedokles¹¹². I on jednak sprwadza do dwóch — wszystkie pozostałe bowiem przeciwstawia ogniowi¹¹³.

nn.). Arystoteles powraca więc w dużej mierze do poglądu poprzedników, którzy widzieli w materii jednolitą pramaterię [*Urgrund*]...". Por. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism...*, s. 83 nn. (Gaiser jednakże uważa, że samowola Arystotelesa jest przeceniana przez Chernissa).

¹¹⁰ ANAKSYMANDER DK 12 A 9 = 104, 118 KRS = Ar 1 Wöhrle (*Die Milesier: Anaximander und Anaximenes*, Berlin–Boston 2012) = D 12 LM.

¹¹¹ PARMENIDES DK 28 A 35.

¹¹² EMPEDOKLES DK 31 A 36.

¹¹³ Gaiser (*PUL*, s. 523–524) wyjaśnia: „[...] Zachodzi [...] wyraźna zgodność z innymi świadectwami platońskiej nauki o zasadach, zwłaszcza z test. 45 (triadcyczna struktura zasad), 23A, 24 (Platon zastępuje pitagorejską opozycję *peras* i *apeiron* trójcą *hen* i *mega kai mikron*); test. 32 (2. część); test. 37 (dobro przy-

46B. Filoponos, Komentarz do „O powstawaniu i ginięciu” Arystoteles (II 3, 330b15), 226, 16–30 = 78 Richard = partim XXVI.40 Arana¹¹⁴

(→ Aleksander z Afrodyzji, → Arystoteles)

Trzeba zbadać, co nazywa *Podziałami*, w których twierdzi, że Platon te [kwestie] uporządkował. Komentator Aleksander mówi, że tak zwane *Podziały* Platona są nieautentyczne, ale mogło być tak — mówi — że Arystoteles mówi o wypowiedziach z dialogu *Sofista*, nazywając „podziałami” zawarte w nim wypowiedzi. Trzeba wiedzieć przede wszystkim, że napisane przez Platona *Podziały* w ogóle się nie zachowały, a w *Sofiście* nie jawi się nic takiego, co mówiłby Platon, co mówi się tutaj, ani nie można znaleźć jakiegoś jego poglądu, który by on wykladał. W ogóle bowiem nie było tam dla niego celem wykładanie tych [zagadnień], a tylko to, żeby wyłożyć zgodnie z dziejami rozmaite przekonania filozofów natury.

Należy więc raczej przyjąć to, co na końcu Aleksander dodaje, twierdząc, że Arystoteles mówi o niespisanych poglądach [*agrapha dogmata*] Platona, które sam Arystoteles spisał, i je nazywa *Podziałami*. W nich to Platon przyjmuje jako założenia to, co WIELKIE I MAŁE ORAZ TO, CO MIĘDZY NIMI.

pisane zasadzie jedności jako środek między względny za dużo i za mało). — Trudno zatem wątpić, że Filoponos (test. 46B) słusznie podpisuje się pod poglądem wyrażonym już przez Aleksandra, że platońskie »diareseis«, o których wspomina Arystoteles, należą do sfery »niepisanych nauk« Platona i że chodzi tu przede wszystkim o założenie zasady »środka« między względnymi *mega kai mikron*. — Mniej prawdopodobne jest, że Arystoteles ma na myśli »mieszaniec« między opozycją zasad jedności (*peras*) i nieokreślonej wielości (*apeiron*) (ale tak H. Cherniss, *Aristotle's Criticism...*, s. 45, 409). Choć idea ta odgrywa ważną rolę w *Timajosie* (zob. zwłaszcza 35a) i w *Filebie* (23c–d) (zob. także test. 69), to jednak w relacjach z ustnych nauk Platona jest ona mniej widoczna niż »struktura wartości« z dobrem jako pośrednikiem. Należy jednak zauważyć, że oba rodzaje »mieszaniec« czy tego, co pośrednie, wydają się być dla Platona oparte na tym samym prawie struktury (analogii). Można to wyjaśnić matematycznie poprzez uśrednianie geometryczne, tj. poprzez wzór $a : m = m : b$; w jednym przypadku — w przypadku quasi-horyzontalnej mieszaniec — jednostką decydującą byłaby ilość *m*, w drugim przypadku — w przypadku quasi-pionowego pośrednictwa — byłaby to ilość *a*. Według *Timajosa* (31b–32c) taka analogia dotyczy zwłaszcza relacji między elementami materialnymi. To wyjaśnia, dlaczego Arystoteles może z łatwością wspominać o platońskiej strukturze zasad w dyskusji zorientowanej na kosmologię i fizykę”.

¹¹⁴ Arana uwzględnia passus: 226, 3–30.

47A. Arystoteles, *Metafizyka*, Λ (XII) 7, 1072a30–b3 = 47 Richard

Umysł jest poruszany przez to, co poznawalne umysłem, POZNAWALNY UMYSŁEM JEST ZAŚ INNY SZEREG WEDLE SAMEGO SIEBIE — w nim SUBSTANCJA jest pierwsza, a w niej prosta i wedle aktualności (to, co jedno, bowiem i to, co proste, nie są tym samym, ponieważ to, co jedno, oznacza miarę, a to, co proste, że to ma się jakoś). Leczą to, co piękne, i TO, CO SAMO PRZEZ SIĘ GODNE WYBORU, jest w tym samym szeregu; a to, co pierwsze, jest najlepsze zawsze albo analogicznie. PODZIAŁ wykazuje, że TO, ZE WZGLĘDU NA CO [*to hou heneka*], JEST W [BYTACH] NIERUCHOMYCH, ponieważ to, ze względu na co, jest ku CZEMUŚ [*tini*] oraz dla CZEGOŚ [*tinós*], spośród których pierwsze jest, drugie zaś nie jest¹¹⁵.

¹¹⁵ K. Gaiser (*PUL*, s. 525–526) opatruje ten fragment następującą uwagą: „Arystoteles rozróżnia (47A) między *hou heneka tini* i *hou heneka tinós*: pierwsze to obiektywnie ustalona norma (np. zdrowia), według której postępuje się w konkretnym przypadku, drugie to zmieniający się z przypadku na przypadek przedmiot, do którego odnosi się proces celowy (np. konkretna osoba). Według Ps.-Alexandra (47B), ta *diáiresis* [...] jest związana z platońską doktryną przeciwieństw w *O dobru*. O tym samym rozróżnieniu mówił Arystoteles w piśmie *O filozofii* (które z kolei również wykazuje podobieństwo do *O dobru*, [...]) ale Arystoteles mógł tu sięgnąć po to rozróżnienie, by określić myślącego o samym sobie (!) »nieruchomego poruszyciela«: »skoro umiejętności kształtują materię — jedno po prostu, inne pożytecznie, a korzystamy jak gdyby wszystkie [wytwory] istniały ze względu na nas [*hēmōn heneka*]; w dwojaki bowiem sposób w [księgach] *O filozofii* mówi się o tym, ze względu na co [*to hou heneka*]« (Arystoteles, *Fizyka*, II 2, 194a33–36, tłum. A.P. = *partim* frg. 30 Walzer = 28 Ross = 28 [24] Untersteiner; zob. W.D. Ross, *Aristotle's Physics*, s. 509; H. Cherniss, *Aristotle's Criticism...*, s. 595). Rozróżnienie to dotyczy tu (a także *Etyka eudemejska*, VIII 3, 1249b15; *O duszy*, II 4, 415b2) zestawienia względnego celu (np. medycyna → Sokrates) i relacji do tego, co wewnętrznie dobre, celu samego w sobie (np. medycyna → zdrowie → *aretē*). To zestawienie można teraz rzeczywiście powiązać z kategorialną nauką o przeciwieństwach z platońskiego wykładu, gdyż dwa typy celowości również różnią się między sobą jak istniejące-same-w-sobie, to, co mierzone przez jedność (*kath' hautō, pros to hen, pros to metrion*) oraz nieokreśloność-relatywność (*pros ti, pros allēla*). — Arystoteles używa tego samego rozróżnienia dla kategorialnego rozróżnienia między dobrem-w-sobie a dobrem-dla-czegoś (*Etyka nikomachejska*, I 6, 1096a19–23 [por. *Etyka eudemejska*, I 8, 1217b27 nn.]): »'dobro' orzeka się również w [kategoriami]: CZYM COŚ JEST, jakości, relacji, a to, co samo w sobie, i substancja wcześniejsza w naturze od TEGO, CO RELATYWNE (gdyż wydaje się to być odroślą bytu przypadłościowego); tak więc nie może być wspólnej idei dla tych«. — I w tym samym platońskim kontekście wydaje się być także tłumaczony trudny fragment z *Etyki eudemejskiej*, dla którego F. Dirlmeier udowodnił odniesienie do badań diairetycznych [*en tōi logōi*] (F. Dirlmeier, *Merkwürdige Zitate...*, s.

47B. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (1072a23), 695, 25–28 = 23 Richard(→ Arystoteles, *O dobru*, frg. 5, 7 Ross = 91 Gigon)

Mówi: „że zaś jest”, a dodatkowo czytamy: „w nieruchomych” i „to, ze względu na co, wykazuje podział”, określając „PODZIAŁEM” to, co wielokrotnie nazywał dokonaniem SPROWADZENIA DO PRZECIWIENSTW [*hē tōn enentīōn pepoiēkenai anagōgē*]; to zaś uczynił w napisanej księdze *O dobru*.

48A. Arystoteles, *Metafizyka*, A (I) 9, 990b15–22 (= M 4, 1079a11–19)¹¹⁶ = partim 24 Findlay = 35 Richard = partim A 3 Isnardi Parente = partim I.3 Arana¹¹⁷

Ponadto spośród bardziej ścisłych wywodów jedne tworzą idee [BYTÓW] WZGLĘDEM CZEGOŚ [*pros ti*], dla których TWIERDZIMY, ŻE NIE MA RODZAJU SAMEGO W SOBIE, inne zaś stwierdzają „trzeciego człowieka”¹¹⁸. W ogóle wywody na rzecz idei odrzucają to, co bardziej od bycia idei chcemy [ci, którzy mówią, że idee są], żeby było, ponieważ wynika [z tego], że nie DYADA jest pierwsza, lecz liczba, a to, CO WZGLĘDEM CZEGOŚ, jest [przed] tym, co SAMO W SOBIE,

33 nn.). Arystoteles (*Etyka eudemejska*, VII 12, 1244b29 n.) twierdzi, że w »samopoznaniu« jako najwyższej funkcji życia, dobro jako absolutny cel dążenia (poznania) i stające się dobro dążącego (poznającego) muszą się pokrywać: [...] »Trzeba bowiem połączyć dwa stwierdzenia zawarte w księdze [Diaireseis]: (a) że warto dążyć do życia i dobra oraz (b) — co z tego wynika — że to, co w ten sposób ukonstytuowane, należy do nas samych...«¹¹⁶. Zob. również W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, s. 376–377; G. Reale, *Commentario*, s. 585–587; A. Laks, *Metaphysics' A 7*, [w:] *Aristotle's 'Metaphysics' Lambda. Symposium Aristotelicum*, M. Frede, D. Charles (eds.), Oxford 2000, s. 220–227. Najnowsze wydanie tekstu: S. Alexandru, *Aristotle's 'Metaphysics' Lambda. Annotated Critical Edition Based upon a Systematic Investigation of Greek, Latin, Arabic and Hebrew Sources*, Leiden–Boston 2014.

¹¹⁶ Partim A 3a Isnardi Parente (komentarz s. 428–429).

¹¹⁷ Findlay uwzględnia: 990a32–990b18; Isnardi Parente uwzględnia: 990a33–991a7 oraz 991a27–991b9 (komentarz s. 420–425); Arana uwzględnia: 990a33–993a10. Zob. W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, s. 187; G. Reale, *Commentario*, s. 78–82; D. Frede, *The doctrine of Forms under critique. Part I. 'Metaphysics' A 9, 990a33–991b9*, [w:] *Aristotle's 'Metaphysics' Alpha...*, C. Steel (ed.), s. 269 nn.; D. Nolan, *The unreasonable effectiveness of abstract metaphysics*, „Oxford Studies in Metaphysics” 9 (2015), s. 61–88.

¹¹⁸ Zob. np. G. Fine, *On Ideas...*, s. 203 nn.; R. Sharma, *What is Aristotle's Third Man Argument against Forms*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy” 28 (2005), s. 123–160.

i wszystko, co niektórzy wiązali z przekonaniem o ideach, było w sprzeczności z zasadami¹¹⁹.

48B. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (A 9, 990b17), 85, 15–86, 23 = 25 Findlay = 12 Richard = *partim* C 14 Isnardi Parente = XV.58 Arana¹²⁰

(→ Arystoteles, *O dobru*, frg. 2, 5 Ross = 88 Gigon = Arystoteles, *O ideach*, frg. 4 Ross)

Bardziej i najbardziej pragną [platonicy], żeby były zasady, ponieważ dla nich zasady są też zasadami samych idei. A ZASADAMI SĄ JEDNOŚĆ I NIEOKREŚLONA DYADA, jak [Arystoteles] sam powiedział nieco wyżej i wspominał w księgach *O dobru*; lecz według nich one są również zasadami liczby.

[Arystoteles] twierdzi, że te wywody, które dowodzą idei, podważają zasady, a po obaleniu tychże, obalone są te [byty], które są po zasadach, jeśli są one z zasad, a więc i idee. Jeśli bowiem nad wszystkimi [bytami], o których orzeka się to, co wspólne, jest [coś] oddzielone oraz idea, a „dyada” orzeka się o nieokre-

¹¹⁹ Wg Gaisera: „Ponieważ pojęcie tego, co względne (*pros ti*) nie jest jednoznaczne, trudno rozstrzygnąć, czy Arystoteles zakłada tu, że Platon w ogóle nie uznaje idei rzeczy względnych, czy też chodzi mu o to, że faktyczne przyjęcie takich idei prowadzi do wewnętrznej sprzeczności (tak, zapewne słusznie, H. Cherniss, *Aristotle’s Criticism...*, s. 279–287). — Wreszcie Arystoteles twierdzi, że logiczny postulat, by istniały pojęcia ogólne nawet dla rzeczy względnych, oznacza, że dwoistość podpada pod termin ogólny »liczba«, tzn. że wbrew nauce platońskiej nie może być zasadą (tak Aleksander, test. 48B) ani nie może być uważana za liczbę pierwszą (tak chyba słuszniej *ibidem*, s. 301–304, por. Arystoteles, *Metafizyka*, N 1, 1087b23–25). Platon natomiast zakładał, że nie może być wspólnej idei dla ontologicznie różnych wielkości (zob. test. 33a), a więc także nie dla wszystkich idei (liczb) razem, gdyż one nie są ontologicznie równe sobie (zob. test. 59, 2. część: *proteron – husteron*). Wyraźnie zwraca na to uwagę Arystoteles w innym miejscu (*Etyka nikomachejska*, I 4, 1096a17 [podobnie *Etyka eudemejska*, I 8, 1218a2 nn.]): »nie tworzyli idei dla tych [bytów], o których orzekali ‘wcześniejsze’ i ‘późniejsze’, dlatego też nie tworzyli idei liczb«. Rzecz w tym, że platońskiej idei nie należy rozumieć jako ogółu w ogóle, lecz jako to, co samo w sobie jest jednolite, ukształtowane i dobre. Decydująca różnica między *peras* i *apeiron* (tym, co w sobie, i tym, co względne) jest dla Platona uzasadniona ontologicznie (zob. *Fileb*, 15a–b) — jest to zasadnicze, formalno-logicznie nieweryfikowalne założenie, którego Arystoteles nie uznaje (inne wyjaśnienie w: H. Cherniss, *Aristotle’s Criticism...*, s. 304, 513–524, a odnośnie tekstu: s. 490–491)“.

¹²⁰ Isnardi Parente uwzględniła: 85, 15–88, 2 (komentarz s. 94–99). Zob. H. Cherniss, *Aristotle’s Criticism...*, s. 300–301.

ślonej dyadzie, to byłoby względem niej coś pierwotnego oraz idea; wtedy nieokreślona dyada nie byłaby już zasadą. Ale dyada z kolei nie byłaby pierwszą i zasadą — z kolei bowiem o niej orzeka się liczbę jak o ideach. ZAKŁADAJĄ BOWIEM ONI¹²¹, ŻE IDEE SĄ LICZBAMI, a więc dla nich liczba, będąc jakąś ideą, byłaby tym, co pierwsze. Jeśli zaś tak, to względem nieokreślonej dyady, która jest dla nich zasadą, pierwotna będzie liczba, a nie dyada względem liczby; jeśli zaś tak, nie byłaby ona zasadą, jeśli jest taką dzięki uczestnictwu [*metaschesis*] w czymś.

Ponadto zakłada się, że [dyada] jest zasadą liczby, liczba zaś, wedle wspomnianego wywodu, jest pierwotna względem niej. Lecz jeśli liczba jest WZGLĘDEM CZEGOŚ (każda bowiem liczba jest liczbą czegoś), oraz liczba jest pierwotna względem bytów, a także dyady, którą uznają za zasadę, to według nich to, co WZGLĘDEM CZEGOŚ, byłoby pierwotne względem bytu SAMEGO W SOBIE. To zaś jest niemożliwe, ponieważ wszelkie to, co względem czegoś, jest wtórne. To, co względem czegoś, określa bowiem właściwość istniejącej wcześniej natury, która w sobie jest pierwotna względem właściwości przypadłościowej; to, co względem czegoś, wydaje się być „odgałęzieniem”, jak powiedział w *Etyce*¹²². Lecz jeśli powiedziałby ktoś, że liczba jest ilością, lecz nie względem czegoś, to wynikałoby dla nich, że ilość jest pierwotna względem bytu; samo zaś TO, CO WIELKIE, I TO, CO MAŁE, jest spośród [bytów] WZGLĘDEM CZEGOŚ.

Ponadto, wynika dla nich, że mówią, iż to, co względem czegoś, jest zasadą i pierwotne względem tego, co względem siebie, zgodnie z tym jak idea — według nich — jest zasadą substancji, DLA IDEI ZAŚ BYCIE IDEĄ ZAWIERA SIĘ W [BYCIU] WZORCEM, a wzorzec jest względem czegoś, gdyż wzorzec jest wzorcem czegoś. Ponadto, jeśli dla idei bycie [*to einai*] zawiera się w byciu wzorcami, to [byty], które powstają ze względu na nie, i których są ideami, byłyby ich obrazami, a w ten sposób mógłby ktoś powiedzieć, że według nich wszystkie [byty], które istnieją zgodnie z naturą, powstają względem czegoś, ponieważ wszystkie są obrazami i wzorcami. Ponadto, jeśli jest tak, że dla idei bycie za-

¹²¹ Tzn. platonicy.

¹²² ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska* 1096a17–19 (zob. *Addendum*).

wiera się w byciu wzorcami, wzorzec zaś jest przez wzgląd na to, co powstało względem niego, to zaś, co jest przez coś innego, ma mniejszą wartość od tego, to idee będą miały mniejszą wartość od tego, co powstało względem nich.

48B'. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (990b15), 77, 2–5 = 26 Findlay = partim C 8 Isnardi Parente = partim XXIX.48 Arana¹²³

(→ Arystoteles, test. 12 *O dobru* Ross = partim frg. 95 Gigon)

NIE MÓWIMY JEDNAK, ŻE SĄ IDEE [BYTÓW] ZŁYCH, ponieważ byty złe istnieją i współistnieją w byciu [jako] niesubstancjalne [*anupostata*], jak mówi w naukach platońskich. Zło bowiem nie jest absolutne [*akraton*] we wszystkim.

II.3. INFORMACJE O RÓŻNYCH ASPEKTACH NIESPISANEJ NAUKI — WYPROWADZENIE BYTÓW Z ZASAD

II.3.a. Zasady

49. Arystoteles, *Metafizyka*, N (XIV) 1, 1087b4–12 = 61 Richard = partim A 12 Isnardi Parente = partim I.6 Arana¹²⁴

Ci¹²⁵ zaś inne spośród przeciwieństw czynią materią, jedni NIERÓWNOŚĆ [przeciwstawiają] JEDNOŚCI [równości], jako to, co posiada naturę liczności, inni¹²⁶ zaś liczność [przeciwstawiają] jedności (LICZBY BOWIEM POWSTAJĄ WEDŁUG JEDNYCH Z NIERÓWNOŚCI

¹²³ Isnardi Parente uwzględnia 76, 8–17 oraz 76, 39–77, 5 (komentarz s. 75); Arana uwzględnia: 75, 21–77, 17. K. Gaiser (*PUL*, s. 529) komentuje: „O ile Aleksander (frg. 48A) myśli o samych ideach-liczbach w przypadku przedmiotów względnych, dla których — zgodnie z poglądem platońskim — ma nie być wspólnych idei, o tyle Asklepios — odwołując się do platońskich wykładów nauki — mówi o *kaka*. Potwierdza on w ten sposób to, co pośrednio wynika z innych świadectw (zob. test. 32, 2. część, test. 43–44): że u Platona to, co złe (*kakon*), podpada pod kategorię tego, co względne (*pros ti*, por. *anupostatton*) i w ten sposób przeciwstawia się temu, co jest samo-w-sobie (*kath' hautou*, zob. *akraton*)”.

¹²⁴ Isnardi Parente uwzględnia: 1087b4–33 oraz 1088a15–23 (komentarz s. 456–459); Arana uwzględnia: 1087b4–33; zob. W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, vol. II, s. 470–471; G. Reale, *Commentario*, s. 676; J. Annas, *Aristotle's 'Metaphysics'. Books M and N*, Oxford 1976, s. 194–195.

¹²⁵ Tzn. platonicy.

¹²⁶ SPEUSIPPOS frg. 48b Lang = frg. 82 Isnardi Parente (komentarz s. 318) = F 39 Tarán (komentarz s. 326–328).

DYADY TEGO, CO WIELKIE I MAŁE, a według niego z liczności, dla obu DZIEKI SUBSTANCJI JEDNOŚCI). Albowiem ten, który mówi, że nierówność i jedno są elementami, a nierówność jest dyadą z wielkiego i małego, określa nierówność oraz to, co wielkie, i to, co małe, jako jedno, i nie dookreśla, że w definicji, a liczbowo nie¹²⁷.

50. Proklos, Komentarz do „Parmenidesa” Platona (w interpretacji G. de Moerbeke), 38, 25–41, 10 Klíbanky-Labowsky = partim 92 Richard = XXIV.4 Arana¹²⁸

(→ Speusippos)

Jeśli więc jedność jest pierwotna i jest przyczyną bytu, to sama, ustanawiając byt, wedle swojego istnienia nie jest bytem, ani nie uczestniczy w bycie. O to zaiste pytano.

Jeśli bowiem pierwsze jedno będzie uczestniczyć jakoś w bycie, chociaż jako wyższe i wytwarzające byt, to będzie czymś jednym przybierającym istnienie bytu. Jakiś jeden byt wtedy nie będzie oczywiście przyczyną bytu, lecz wszystkiego — chociaż jest przed wszelkim bytem — i jeśli konieczne jest, aby cokolwiek uczestniczyło w przyczynie, to będzie to coś innego, w czym byt <uczestniczy>, jedno przez jedno absolutne, ustanawiające je. O czym był przekonany Speusippos¹²⁹, interpretując jakoby ustanowienia starożytnych. A co mówi?

Sądząc bowiem, że JEDNOŚĆ JEST WYŻEJ OD BYTU oraz iż z niej jest byt, uwolnili ją od właściwości przynależącej do zasady. Będąc zaś przekonani, że jeśli ktoś założyłby jedność samą, oddzieloną i rozważaną samą w sobie, bez innych, wedle niej samej, żadnego innego elementu do niej nie dodając, to nic innego oczywiście nie powstanie, WPROWADZILI NIEOKREŚLONĄ DWOISTOŚĆ JAKO ZASADĘ BYTÓW.

Przez co i on potwierdza, że taki jest pogląd starożytnych na jedno, iż znajduje się daleko ponad bytem, i że po jednym jest

¹²⁷ Gaiser (*PUL*, s. 530–531) zauważa, że można tu dostrzec podjętą w szkole Platona próbę poprawienia terminologii platońskiej, która wydawała się zbyt szczegółowa. Dokonywać tego miał już nie tylko Speusippos (W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, vol. II, s. 470–471), lecz także sam Arystoteles (zob. test. 48). Wg Gaisera „uwaga na końcu ma prawdopodobnie następujące znaczenie: Platon rozumiał drugą zasadę jako coś jednolitego, nie tylko według ogólnego pojęcia (*logōi hen*), lecz także według liczby (*arithmōi hen*)”.

¹²⁸ Zob. G. Reale, *Per un nova interpretazione...*, s. 222.

¹²⁹ SPEUSIPPUS frg. 62 Isnardi Parente (komentarz s. 283–285) = F 48 Tarán (komentarz s. 350–356).

nieokreślona dwójność. To właśnie Platon pokazał, że jedność jest ponad bytem i ponad tym, co jest jednym samym oraz ponad całym jednym bytem¹³⁰.

51. Arystoteles, *Metafizyka*, N (XIV) 4, 1091b13–15, 26–35 = frg. 28 Findlay = *partim* 24 Krämer = 65 Richard = *partim* A 16 Isnardi Parente¹³¹

Spośród zaś mówiących, że substancje są nieruchome, niektórzy twierdzą, że SAMA JEDNOŚĆ [*auto to hen*] JEST DOBREM SAMYM [*to agathon auton*]; sądzili więc, że jedność jest w najwyższym stopniu jego substancją¹³².

[...]

Ponadto, jeśli postacie są liczbami, to wszystkie postacie są tym samym jakimś dobrem. Lecz niech ktoś przyjmie, że są idee tego, czego chce. Jeśli bowiem [są idee] tylko [bytów] dobrych, to idee nie będą substancjami, jeśli zaś również substancji, to wszystkie zwierzęta, rośliny oraz to, co uczestniczy, będą dobre. Wynikają więc takie paradoksy oraz to, że element przeciwny, czy to liczność, czy nierówność, czy wielkie i małe, jest złem samym.

Dlatego unikał on łączenia dobra z jednością, ponieważ musiałyby być tak, iż skoro powstawanie zachodzi z przeciwieństw, to zło miałoby naturę liczności. Inni zaś mówią, że NIERÓWNOŚĆ JEST NATURĄ ZŁA¹³³.

¹³⁰ „A co mówi?...” = 92 Richard. Gaiser (*PUL*, s. 531) uważa, że „dla Platona »nieokreślona dwoistość« jest faktycznym *principium individuationis*, przyczyną rozwijania się i mnożenia, a więc wylaniania się rzeczy jednostkowych z »Jedna«. Zgadza się to zasadniczo z relacjami Arystotelesa i innymi świadectwami (zob. zwłaszcza Sextus Empiryk, test. 32, §277). — Godne uwagi jest to, że *hoi palaioi* pojawiają się u Speusippa jako przedstawiciele tej nauki o zasadach. Fragment ten jest więc prawdopodobnie — jak zauważa W. Burkert (*Weisheit und Wissenschaft...*, s. 19, 56–57) — ważnym świadectwem połączenia nauki platońskiej i pitagorejskiej w Starej Akademii...”

¹³¹ Isnardi Parente uwzględnia: 1091b 13–26 (komentarz s. 467). Zob. W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, vol. II, s. 488–489; G. Reale, *Commentario*, s. 695–696; J. Annas, *Aristotle's 'Metaphysics'...*, s. 213 nn.; G. Reale, *Per un nova interpretazione...*, s. 220 n.

¹³² „Spośród zaś...” = 24 Krämer.

¹³³ Gaiser (*PUL*, s. 531–532) komentuje: „W wykładach *O dobru* Platon określił pierwszą zasadę jednocześnie jako dobro samo w sobie (*agathon*) i jako »Jedno« (*hen*) (zob. zwłaszcza test. 7), a w istocie *hen* zostało uznane za to, co rzeczywiście istotne i absolutne (*ousia*), co w aspekcie jego dynamicznego oddzia-

52. Cyryl, Przeciw księgom ateisty Juliana, I 31a–b(→ Porfirios¹³⁴)

Porfirios zaś mówi w czwartej księdze *Dociekań filozoficznych*, że Platon był przekonany i mówił również o JEDNYM BOGU, że nie ma dla niego odpowiedniej nazwy i wiedza ludzka nie jest w stanie go pojąć¹³⁵, wymawiane zaś przez poprzedników imiona orzekano o nim niewłaściwie. Jeśli zaś w ogóle ma się odwagę orzec o nim jakąś spośród naszych nazw, to raczej należy mu nadać imię „JEDNO” i „DOBRO”. Gdyż „Jedno” ujawnia jego prostotę, a przez to i niezawisłość — nie potrzebuje bowiem niczego, ani części, ani istoty, ani mocy, ani działania, lecz jest przyczyną tego wszystkiego. „Dobro” zaś wskazuje, że dzięki niemu wszystko, co jest czymś, jest dobre, ponieważ — jeśli w ogóle trzeba mówić — wśród innych na tyle, ile to możliwe przypomina jego specyficzny charakter i dzięki temu unika zagłady¹³⁶.

ływania może również odpowiadać *agathon*. W związku z tym, przeciw-zasada (wielość, nierówność...) musiała pojawić się jako przyczyna zła (*kakon*). Także w dialogach ujawnia się tożsamość dobra i jedności (jako uosobienia ładu i stałości), a z drugiej strony tożsamość zła i nieokreślonej wielości (zob. zwłaszcza *Polityk*, 273b–c). Dalsze odniesienia w: Arystoteles, *Metafizyka*, M 8, 1084a35 (zob. test. 61); E 10, 1075a33–37 (ponadto Ps.-Alexander, 717, 39: »zwolennicy Platona zakładali jako zasady to, co dobre, i to, co złe«); *Fizyka*, I 9, 192a15; *Etyka eudemejska*, I 8, 1218a17–33 (idee-liczby są przypisane do 'dobra', ponieważ liczby dążą do 'jedności', a ona przedstawia 'dobro samo'). — Arystoteles krytykuje rzekomą konsekwencję, że dla Platona, skoro te dwie zasady działają wszędzie, to albo wszystko musi być dobre, albo wszystko musi być złe. W tym też dotyka tendencji, która pojawiła się w samej Akademii, zwłaszcza u Speusippa (zob. frg. 34–37 Lang), do cofnięcia platońskiej absolutyzacji zasady *arete* do transcendentnej idei”.

¹³⁴ PORFIRIOS frg. 220 F Smith = frg. 19 Sodano (Porfirio, *Storia della filosofia (Frammenti)*, Milano 1997 [komentarz s. 112 nn.]). Gaiser odwołuje się do wydania Naucka (*Porphyrii Philosophi Platonici opuscula selecta*, Leipzig 1886, s. 13.), który (a za nim Gaiser) nie wyróżnia cytatu, natomiast w wydaniu Smitha oraz najnowszym wydaniu Cyryla (Kyrill von Alexandrien, *Werke*, Bd. I: *Gegen Julian. Teil 1: Buch 1–5*, C. Riedweg (hrsg.), Berlin–Boston 2016) cytaty obejmują: „Jeśli w ogóle ma się odwagę [...] zagłady”.

¹³⁵ Zob. PLATON, *Parmenides*, 142a3–4.

¹³⁶ Wg Gaisera (*PUL*, s. 532–533) Porfirios prawdopodobnie dysponował dobrymi źródłami (zob. test. 23B, 31). Ten neoplatonik podobnie traktował trzy hipostazy, o których wspomina się w drugim liście (*Listy*, II, 312d n.) i określał je jako *Agathon* – *Demiurgos* (*Nus, świat idei*) – *Dusza*, co wydaje się poprawnie wyjaśniać platoński sens gradacji. A więc ten fragment listu można traktować — podobnie jak matematyczny fragment *Epinomis* (990c nn.) — jako pośrednie świadectwo nauki Platona, nawet jeśli pismo jako całość nie pochodzi od Platona:

53A. Arystoteles, *Fizyka*, III 6, 207a18–21, 29–32 = partim 29 Findlay = 71 Richard = partim I.13 Arana¹³⁷

Gdyż stąd bierze się powaga względem NIESKOŃCZONOŚCI, ponieważ OTACZA WSZYSTKIE [BYTY] I WSZYSTKO [*to pan*] MA W SOBIE, przez co posiada pewne podobieństwo do całości.

[...]

Gdyby [nieskończoność] otaczała [byty] zmysłowe, to w [bytach] poznawalnych umysłem TO, CO WIELKIE, I TO, CO MAŁE, musiałoby otaczać [byty] poznawalne umysłem. Paradoksalne i niemożliwe jest, ażeby, to, co niepoznawalne i nieokreślone, otaczało oraz określało¹³⁸.

53B. Simplikios, *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (III 6, 207a18)*, 503, 10–18 = 30 Findlay = partim 6 Richard = partim C 13 Isnardi Parente = partim XXVII.6 Arana¹³⁹

(→ Arystoteles, *O dobru*, test. 6 Ross = 94 Gigon)

Uzasadniewszy, że nieskończoność jest raczej obejmowana niż obejmuje, i że w swej naturze jest niepoznawalna, obala [Arystoteles] powierzchowną interpretację rozważań Platona.

Ponieważ Platon stwierdził w rozważaniach *O dobru*, że TO, CO WIELKIE, I TO, CO MAŁE, jest MATERIA, którą też nazywał NIESKOŃCZONOŚCIĄ, i że WSZYSTKIE [BYTY] POZNAWALNE ZMYSŁOWO SĄ OBEJMOWANE PRZEZ NIESKOŃCZONOŚĆ oraz są niepoznawalne z powodu materialności, nieskończoności i posiadania zmiennej natury, to [Arystoteles] twierdzi, że zgodnie z tym wywodem wydaje się pojawiać konsekwencja, iż również w [bytach] poznawalnych umysłem [dotyczy to] tam wielkiego i małego, które jest NIEOKRE-

„[...] o naturze tego, co nazywamy ‘Pierwszym’. Muszę Ci mówić o tym pod osłoną symboli [...] do KRÓLA WSZECHRZECZY odnosi się wszystko, i ze względu na Niego jest wszystko, i to jest przyczyną wszystkiego, co piękne. Do ‘WTÓREGO’ odnoszą się rzeczy wtóre, a do ‘TRZECIEGO’ trzecie. DUSZA ZAŚ LUDZKA rwie się do tego, aby się co do nich dowiedzieć jakimi są, patrząc na to, co jest jej pokrewne, lecz żadna z tych rzeczy jej nie zadowala. Jeżeli chodzi o owego Króla i o to, o czym mówiłem, to z pewnością nie ma w nich niczego TAKIEGO” — Platon, *Listy*, II, 312e–313a, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987; por. *Listy*, VII, 342e nn.

¹³⁷ Arana uwzględnia: 207a26–32. Zob. W.D. Ross, *Aristotle’s Physics*, s. 558–559; E. Hussey, *Notes*, s. 86–88.

¹³⁸ „Gdyby...” = 29 Findlay.

¹³⁹ Richard uwzględnia: 503, 10–20; Isnardi Parente uwzględnia: 503, 10–31 (komentarz s. 90–91); Arana uwzględnia: 503, 12–18.

ŚLONĄ DYADĄ, będącą wraz z jednością zasadą liczby i wszystkich bytów. Idee bowiem są liczbami¹⁴⁰.

54A. Arystoteles, *Fizyka*, IV 2, 209b11–17 = 31 Findlay = 4 Krämer = 2 Richard = *partim* A 18 Isnardi Parente = *partim* I.104 Arana¹⁴¹

(Arystoteles, *O dobru*, test. 2 Ross = frg. 96, 1 Gigon)

Dlatego Platon mówi w *Timajosie*, że materia i przestrzeń są tym samym, ponieważ to, co zdolne jest przybierać formę, oraz materia są jednym i tym samym. W inny sposób tam mówił o tym, CO ZDOLNE PRZYJMOWAĆ FORMĘ [*metalēptikon*], oraz w tak zwanych niespisanych naukach [*agrapha dogmata*], podobnie jednak mówiąc, że miejsce i przestrzeń są tym samym. Wszyscy bowiem mówią, że miejsce jest czymś, lecz tylko on starał się powiedzieć, czym jest.

54B. Filoponos, *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (IV 2, 209b13)*, 521, 9–15 = 32 Findlay = 5 Richard = C 23 Isnardi Parente = XXVI.35 Arana

(→ Arystoteles, *O dobru*, test. 5 Ross = 96, 6 Gigon)

Znaczy to, że w *Timajosie* nazywał materię inaczej, a inaczej w naukach niespisanych [*agrapha dogmata*], czyli w dysputach niespisanych [*agraphoi sunousiai*], gdyż w dysputach niespisanych

¹⁴⁰ Gaiser (*PUL*, s. 533–534) krótko wyjaśnia: „Zakłada się, że Platon charakteryzował »wielkie-małe« jako ogólną, »wszechstronną«, »pochłaniającą« zasadę, która działa tak samo w sferze pozorów (jako rozciągłość przestrzenna), jak i w sferze idei (jako nieokreślona wielość lub dwoistość). Krytyka Arystotelesa wydaje się przesadzona, gdyż funkcja tej zasady u Platona była niewątpliwie wyraźnie odróżniona od »ograniczającego« działania pierwszej zasady”. O roli »wielkiego i małego« jako materialnej zasady platońskiej ontologii zob. również test. 23, 24, 54; Arystoteles, *Fizyka*, 209b33–210a2; Simplicios, *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 545, 23–25; Filoponos, *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 91, 27–93, 12, 186, 3–15, 521, 9–15; Themistios, *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 13, 9–16, 32, 22–24, 107, 13–16.

¹⁴¹ Arana uwzględnia: 209b1–17. Zob. W.D. Ross, *Aristotle’s Physics*, s. 565–566; E. Hussey, *Notes*, s. 104–107; G. Reale, *Per un nova interpretazione...*, s. 623; L. Brisson, *Aristote, ‘Physique’, IV, 2*, „Les Études philosophiques” 3 (1997), s. 377–387; H. Tarrant, *Aristotle’s Reports on Plato: Some Background Issues*, [w:] *Aristotle on Plato: The Metaphysical Question*, A.L. Pierris (ed.), Part 1, Patras 2004, s. 18–23; J. Fritsche, *Aristotle on Chora in Plato’s ‘Timaeus’ (‘Physics’ IV 2, 209b6–17)*, „Archiv für Begriffsgeschichte” 48 (2006), s. 27–44.

nazywał materię WIELKIM I MAŁYM, jak wcześniej powiedział Arystoteles (i my powiedzieliśmy, dlaczego materia jest wielkim i małym). W *Timajosie* zaś nazywa materię tym, co zdolne do przyjmowania form z powodu uczestnictwa form.

Sam Arystoteles spisał niespisane dysputy Platona¹⁴².

Simplikios, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (IV 2, 209b11), 542, 9–12 = 33 Findlay = 7 Richard = partim C 20 Isnardi Parente = XXVII.7 Arana¹⁴³

(→ Arystoteles, *O dobru*, test. 7 Ross = 96, 3 Gigon)

Mówi, że w inny sposób nazywa materię w *Timajosie*, a w inny w dysputach niespisanych. W *Timajosie* bowiem nazywa ją zdolną do przyjmowania form (gdyż uczestniczy „jakoś w sposób trudny do poznania w tym, co poznawane umysłowo”¹⁴⁴), zaś w dysputach niespisanych nazywał WIELKIM I MAŁYM.

54B’. Themistios, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (IV 2, 209b11–17), 106, 18–23 = 34 Findlay = 3 Richard = partim C 19 Isnardi Parente = partim XX.10 Arana¹⁴⁵

(→ Arystoteles, *O dobru*, test. 3 Ross = frg. 96, 2 Gigon)

[...] Platon twierdzi w *Timajosie*, że materia i przestrzeń są tym samym. O tym bowiem, co przyjmuje formy [*to metalambanon tōn eidōn*] (tak, jak materia), i przestrzeni (która jest miejscem)

¹⁴² Według Gaisera (*PUL*, s. 534–535) na podstawie tego fragmentu można dostrzec, że drugą zasadę można pojmować jako archetyp wszelkiego nieokreślonego zróżnicowania relatywnego i ujawnia się tym samym związek Platona z eleacką dyskusją o jedności i wielości — zob. ZENON DK 29 B 1–2; ANAKSAGORAS DK 59 B 3. Gaiser dodaje również, że „stwierdzenie Themistiosa (test. 54B’), iż Platon wyjaśniał w szkole związek między ideami a tym, co fizyczne — pojmowane konkretnie jako *homoiōsis*, wskazuje również na bardziej formalną, ściśle logiczną, matematyczną metodę przedstawiania w dziedzinie ezoterycznej. Nie musi to być zatem kwestia założenia pochodzącego od samego Themistiosa, jak zakłada H. Cherniss (*Aristotle’s Criticism...*, s. 166–167). W szczególności należy myśleć o zastosowaniu matematycznej teorii proporcji do ontologii (zob. H.J. Krämer, *Arete...*, s. 265–267; K. Gaiser, *PUL*, s. 552; wyrażenia *omoiōsis*, *homoion* itd.: *Epinomis*, 990d, *anomia* test. 35c)”. Zob. także M. Isnardi Parente, *Testimonia Platonica...*, s. 115.

¹⁴³ Zob. M. Isnardi Parente, *Testimonia Platonica...*, s. 111–112.

¹⁴⁴ Platon, *Timajos*, 51b1.

¹⁴⁵ Isnardi Parente uwzględniła: 106, 4–26 (komentarz s. 109–110); Arana uwzględniła: 106, 16–23.

mówi tak samo. Jednakże inaczej twierdzi w *Timajosie* — że materia PRZYJMUJE POSTACIE [*dechesthai ta eidē*], a inaczej w naukach niespisanych; tam bowiem wedle uczestnictwa [*kata methexin*], natomiast w niespisanych [naukach] WEDLE PODOBIENSTWA [*kath' homoiōiosin*].

55A. Arystoteles, *Fizyka*, III 2, 201b16–26 = 35 Findlay = 67 Richard = I.107 Arana¹⁴⁶

To, że pięknie się mówi, jasne jest z tego, co inni o tym¹⁴⁷ mówili, i z tego, że niełatwo jest go inaczej zdefiniować. To, że nie mógłby ktoś ruchu ani zmiany umieścić w innym rodzaju, jasne się staje z tego, za co uznawali go ci, KTÓRZY TWIERDZĄ, ŻE RUCH JEST RÓŻNICĄ, NIERÓWNOŚCIĄ I NIEBYTEM. Spośród bytów żaden z konieczności nie porusza się, ani będąc różnym, ani nierównym, ani nie bytem. Ale zmiana nie jest bardziej z nich [wynika] ani do nich [jest skierowana] niż z przeciwieństw. Przyczyną zaliczania [ruchu] do tych jest przekonanie, że ruch jest czymś nieokreślonym, zasady zaś drugiego szeregu przez to, że są zaprzeczające [*sterētikai*], są nieokreślone.

55B. Simplikios, *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (III 2, 201b16)*, 430, 34–431, 16 = 36 Findlay = 68 Richard = *partim* B 5 Isnardi Parente = *partim* XXVII.33 Arana¹⁴⁸

(→ Aleksander z Afrodyzji, → Eudemos = 60 Wehrli)

Te zaś — twierdzi — różnicę, nierówność i niebyt określali Platon i pitagorejczycy jako przyczyny ruchu, co było możliwe, lecz niewystarczające dla określenia [*logos*] ruchu. Albowiem przyczyna i skutek nie są tym samym. Ci, którzy twierdzą, że jest niebytem, jeśli nawet powiedzieli coś prawdziwego, to podali jakiś atrybut [*sumbebēkos*] ruchu, a nie to, czym ruch jest¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Zob. W.D. Ross, *Aristotle's Physics*, s. 538–539; E. Hussey, *Notes*, s. 62–63.

¹⁴⁷ Tzn. o ruchu.

¹⁴⁸ M. Isnardi Parente, *Testimonia Platonica...*, s. 24–27.

¹⁴⁹ Nie wiadomo, z czyjego dzieła pochodzi niniejszy cytat. Z komentowanym miejscem z *Fizyki* Arystotelesa pokrywa się jedynie zwrot „różnicę, nierówność i niebyt”, który jednakże występuje również w *Metafizyce* (1066a11). W komentarzach do tego ostatniego dzieła wskazuje się, że z pewnością odniesienie dotyczy nauki Platona, ale może ono dotyczyć albo dialogów *Sofista* 256d–e oraz

Wkrótce stanie się jasne, że Platon powiedział, iż nierówność jest przyczyną — kiedy przytoczymy wypowiedź Platona. Teraz jednak wystarczy to, że również Eudemos, jeszcze przed Aleksandrem opowiadając o Platońskiej koncepcji [*doksa*] ruchu i argumentując przeciwko niej, pisze tak:

PLATON NAZYWA RUCH TYM, CO WIELKIE I MAŁE, NIEBYTEM, NIEREGULARNOŚCIĄ [*anōmalon*] I TAKIMI [określeniami], KTÓRE WRAZ Z TYMI PROWADZĄ DO TEGO SAMEGO. Wydaje się jednak niedorzeczne takie określanie ruchu. Wydaje się bowiem, że kiedy ruch jest obecny, poruszane jest to, co się znajduje w ruchu. Śmieszne zaś jest stwierdzenie, że kiedy jest obecne nierówne albo nieregularne, to się porusza. Lepiej bowiem określić przyczyny tak jak Archytas.

I nieco dalej twierdzi:

Pięknie pitagorejczycy i Platon sprowadzili ruch do tego, co nieokreślone (nikt bowiem inny nie mówił o tym). A przecież jest nieokreślony, niezupełny i jest niebytem, ponieważ powstaje, a to, co powstaje, nie jest¹⁵⁰.

II.3.b. Idee-liczby

56. Arystoteles, *Metafizyka*, M (XIII) 8, 1083a20–b19 = 37
Findlay = 55 Richard = *partim* I.46 Arana¹⁵¹

Timajos 57e–58c, albo właśnie nauki niespisanej. Zob. W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, vol. II, s. 328; G. Reale, *Commentario*, s. 538–539.

¹⁵⁰ „Wkrótce stanie się jasne...” = B 5 Isnardi Parente; „Teraz jednak wystarczy to...” = XXVII.33 Arana. Zob. także ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 988b3; 992b7 (test. 26A); 1084a35 (test. 61); Sekstus Empiryk, *Przeciw intelektualistom*, X, 264, 268 (test. 32); Hermodoros (test. 31). Wg Gaisera (*PUL*, s. 536–537): „[...] Ten pogląd Platona jest zgodny z koncepcją, że pierwsza zasada również działa w pewien sposób aktywnie, mianowicie jako »demiurgiczna« przyczyna nadawania form, oraz że dusza, jako to, co samo się porusza, jest źródłem ruchu (por. *PUL*, s. 189 nn.). W odniesieniu do *Sofisty*, 249b nn. (związek *kinēsis* i bytu) nie ma więc faktycznej sprzeczności. — Tekst ostatniego zdania jest oznaczony jako uszkodzony u Dielsa i Wehrliego. Zgodnie z proponowanym tu odtworzeniem należy rozumieć: »'Nieokreśloność', którą pitagorejczycy i Platon słusznie przypisują *kinesis* [...] Nawet to, co nie jest (rzeczywiste), jest (w pewnym sensie) 'określone', mianowicie jako niedokończony i jako (jeszcze) niebyłe; powstaje bowiem, ale to, co powstaje, nie jest (jeszcze) (rzeczywiste, lecz tylko według możliwości)«. — Wyjaśnienie to zgadza się w treści z wyjaśnieniami Arystotelesa (*Fizyka*, III 2, 201b16–202a2)”.

¹⁵¹ Arana uwzględnia: 1080b37–1083b23. Zob. W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, vol. II, s. 433–434; G. Reale, *Commenatario*, s. 653–655; J. Annas, *Aristotle's 'Metaphysics'...*, s. 175–176.

Lecz nie mówi się pięknie o LICZBACH, to, co niektórzy inni mówią. Są bowiem tacy, którzy są przekonani, że idee nie istnieją, ani absolutnie, ani będąc pewnymi liczbami, natomiast [byty] matematyczne są i liczby są pierwotne względem bytów, a ich zasadą jest jedność sama. Paradoksalne bowiem byłoby, ażeby jedność była czymś pierwotnym względem jedności — jak mówią — dyada zaś względem dyad nie, ani triada względem triad; wszystko bowiem wynika z tego samego rozumowania. Jeśli więc w ten sposób pojmuje się tezy odnośnie liczb i przyjmowałby ktoś, że istnieje tylko to, co matematyczne, to jedność nie jest zasadą (gdyż konieczne jest, ażeby ta właśnie jedność różniła się od innych monad; jeśli zaś tak, to i jest jakaś dyada pierwotna względem dyad i kolejno podobnie w odniesieniu do innych liczb).

Jeśli zaś jedność jest zasadą, to trzeba raczej pojmować [tezy] o liczbach tak, jak mówił Platon, że JEST PIERWSZA DYADA I TRIADA, oraz że LICZBY NIE SĄ NAWZAJEM DODAWALNE. Gdyby jednak ktoś przyjął takie [tezy], to można stwierdzić, że wynika [z tego] wiele niemożliwości. Lecz konieczne jest przyjęcie tego albo tamtego [poglądu], jeśli zaś żadnego z dwóch, to nie może być możliwy [do przyjęcia pogląd], że liczba jest oddzielona¹⁵².

Jasne jest zaś z tego, że najgorszy jest wspomniany trzeci model, że liczba spośród postaci i matematyczna są tym samym. Z konieczności bowiem dwa błędy połączyły się w jednym przekonaniu, gdyż, [po pierwsze], nie jest możliwe, ażeby liczba matematyczna była w taki sposób, a konieczne jest dalsze wyjaśnianie po założeniu własnych hipotez. [A po drugie], konieczne jest potwierdzanie również tych [tez], które wynikają dla tych, którzy mówią, że liczba jest ideami¹⁵³.

Model PITAGOREJCZYKÓW¹⁵⁴ z jednej strony nastrocza mniej trudności od wspomnianych wcześniej, z drugiej zaś są [w nim] jego własne, inne [trudności]. Czynienie liczby nieoddzielną uchyla wiele niemożliwości, ale to, że ciała są złożone z liczb i liczba ta jest matematyczną, jest niemożliwe. Nie można bowiem

¹⁵² „Lecz nie mówi się pięknie...” = SPEUSIPPUS F 34 Tarán (komentarz s. 311–315).

¹⁵³ „Jeśli zaś jedność jest zasadą...” = KSENOKRATES frg. 34 Heinze = 109 Isnardi Parente (komentarz s. 340–341).

¹⁵⁴ DK 58 B 10 = PYTHS. R 20 LM.

twierdzić prawdziwie, że są niepodzielne wielkości, a gdyby nawet przyjęto ten model, to monady nie mają wielkości — jak więc wielkość może składać się z tego, co niepodzielne? Lecz przecież liczba arytmetyczna jest monadyczna. Oni zaś byty określają jako liczby; w każdym razie przypisują twierdzenia ciałom, jak gdyby były z tych liczb¹⁵⁵.

57. Arystoteles, *Metafizyka*, M (XIII) 9, 1086a2–13 = 38 Findlay = 60 Richard

Ci bowiem, którzy przyjmują, że tylko [byty] matematyczne są poza [bytami] poznawalnymi zmysłowo, dostrzegając trudności i zmyśloną naturę postaci, zrezygnowali z liczby idealnej i przyjęli matematyczną¹⁵⁶. Inni natomiast chcąc przyjąć jednocześnie postaci i liczby, nie dostrzegając, że jeśli ktoś ustanowi je zasadami, to jak może istnieć liczba matematyczna obok idealnej, w teorii utożsamili liczbę matematyczną i idealną, a liczbę matematyczną przyjmowali w praktyce (przyjmowali bowiem szczególne i niematematyczne założenia)¹⁵⁷.

Ten, który jako pierwszy przyjął, że są IDEE, ŻE IDEE SĄ LICZBAMI ORAZ ŻE SĄ [BYTY] MATEMATYCZNE, SŁUSZNIE [JE] ODDZIELIŁ.

58. Syrianos, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (M 9, 1086a18)*, 159, 33–160, 5 = 39 Findlay = 25 Richard = C 18 Isnardi Parente = XXIII.44 Arana¹⁵⁸

¹⁵⁵ Gaiser (*PUL*, s. 537–538) wskazuje, że Arystoteles często krytykuje ontologiczną niezależność liczb idealnych i matematycznych oraz wielkości przestrzennych w filozofii Platona, co dostrzec można we fragmentach 28b, 56–59, a także w *Metafizyce*, 1060b6–1. Dodaje również, że „szczegółowe omówienie w księdze M *Metafizyki* opiera się na systematycznej klasyfikacji omawianych teorii, ale jednocześnie staje się zasadniczo rozpoznawalne, w jaki sposób nauka Platona wiąże się z nauką Speusipposa i Ksenokratesa. Pewne jest, że Platon oprócz liczb matematycznych i wielkości przestrzennych zakładał także liczby idealne i odpowiadające im ponadmatematyczne formy dymensionalne. Liczby-idee, w przeciwieństwie do liczb matematycznych, były uważane za niedziałające lub niekombinowalne (*asumblētoi, diaphoroi*). Platon prawdopodobnie zakładał również, że jednostki (monady) w obrębie każdej liczby-idei są do siebie »porównywalne«, natomiast między monadami różnych liczb-idei zachodzi »nieporównywalność« analogiczna do geometrycznej niewspółmierności [...].”

¹⁵⁶ *Partim* SPEUSIPPUS frg. 42e Lang = frg. 77 Isnardi Parente = frg. 35 Tarán.

¹⁵⁷ KSENOKRATES frg. 34 Heinze = frg. 110 Isnardi Parente.

¹⁵⁸ Zob. M. Isnardi Parente, *Testimonia Platonica...*, s. 107–108.

(→ Arystoteles, *O filozofii*, frg. 9 Rose = 11 Walzer = 11, 1 Ross = frg. 11, 1 [13, 1] Untersteiner = 24 Gigon)

Ponieważ on sam przyznaje, że nic nie powiedział przeciwko ich założeniom, ani w ogóle nie rozumie LICZB IDEALNYCH [*eidetikoi arithmoi*], gdyby nawet były RÓŻNE OD MATEMATYCZNYCH, co poświadcza w drugiej księdze *O filozofii* w następujący sposób: „Tak więc, jeśli IDEE SĄ INNĄ LICZBĄ, A NIE MATEMATYCZNĄ, nie mielibyśmy o niej żadnej wiedzy; albowiem kto z większości nas pojmuje inną liczbę?” Tak więc teraz formułuje odparcia [*elegchoi*] względem wielu tych, którzy nie znają liczby innej niż monadyczna, ale zasady myśli boskich mężów nie uchwycił.

59. Arystoteles, *Metafizyka*, M (XIII) 6, 1080a12–b36 = 40 Findlay = 49–50 Richard = *partim* A 6a oraz A 10 Isnardi Parente = I.45 Arana¹⁵⁹

1080a12–30 = 49 Richard

Skoro zaś już określono te [zagadnienia], korzystne jest ponowne rozważenie, jakie konsekwencje ODNOŚNIE LICZB wynikają dla tych, którzy twierdzą, że ICH SUBSTANCJE SĄ ODDZIELONE I SĄ PIERWSZYMI PRZYCZYNAMAMI BYTÓW. Konieczne zaś jest, jeśli liczba jest jakąś naturą i jej substancja nie jest niczym innym niż ona sama — jak twierdzą niektórzy — ażeby było COŚ PIERWSZEGO I KOLEJNEGO, KAŻDE BĘDĄCE INNE RODZAJOWO [*tōi eidei*], — co naturalnie albo przysługuje monadom i jakakolwiek monada jest NIEDODAWALNA do jakiejkolwiek monady, albo wszystkie są naturalnie uszeregowane i jakakolwiek jest DODAWALNA do jakiejkolwiek, jak twierdzą, że ma miejsce w przypadku LICZBY MATEMATYCZNEJ (ponieważ w [liczbie] matematycznej żadna monada jedna od drugiej się nie różni); albo jedne są dodawalne, a inne nie (jak na przykład, jeśli po jedności jest pierwsza dyada, a następnie triada i w ten sposób inna liczba, natomiast dodawalne są jednostki w każdej liczbie, jak na przykład w pierwszej dyadzie do siebie oraz w pierwszej triadzie do siebie, i w ten sposób w przypadku innych liczb; monady zaś w dyadzie samej względem triady samej są niedodawalne, podobnie też i w przypadku innych liczb po kolei [...]).

¹⁵⁹ Isnardi Parente w A 10 uwzględnia: 1080a12–b16 oraz 1081a5–17 (komentarz s. 436, 442–447). Zob. W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, s. 426–430; G. Reale, *Commentario*, s. 636–642; J. Annas, *Aristotle's 'Metaphysics'*, s. 162–165.

1080b4–33 = 50 Richard

Z konieczności takie więc tylko są sposoby, wedle których mogą one istnieć, a zapewne ci, którzy twierdzą, że JEDNOŚĆ JEST ZASADĄ, SUBSTANCJĄ ORAZ ELEMENTEM WSZYSTKICH [BYTÓW], oraz że z niej i czegoś innego jest liczba — każdy z nich uznawał jakiś z tych sposobów oprócz tego, że wszystkie monady są niedodawalne. I to dobrze, albowiem niemożliwy jest jeszcze inny sposób poza wspomnianymi.

Jedni twierdzą, że są OBIE LICZBY, JEDNA MAJĄCA WCZEŚNIEJSZE I PÓŹNIEJSZE — IDEE, DRUGA MATEMATYCZNA POZA IDEAMI I [BYTAMI] POZNAWANymi ZMYŚLOWO, A OBIE ODDZIELONE OD [BYTÓW] POZNAWALNE ZMYŚLOWO.

Inni [twierdzą], że jest tylko liczba matematyczna, pierwotna względem bytów, oddzielona od tego, co poznawalne zmysłowo. A pitagorejczycy¹⁶⁰ mówią, że jest jedna [liczba], matematyczna, tylko nieoddzielona, lecz z niej utworzone są wszystkie substancje poznawalne zmysłowo, ponieważ całe niebo tworzą z liczb, jednakże nie monadycznych, lecz sądzą, że monady mają wielkość. Co do tego, jak utworzono pierwszą jedność mającą wielkość, wydają się być w kłopotcie. Ktoś inny [twierdzi], że jest tylko pierwsza liczba, ta spośród postaci [*eidē*], inni zaś, że ta i matematyczna są tym samym.

Podobnie zaś co do DŁUGOŚCI, PŁASZCZYZN ORAZ BRYŁ. Albowiem jedni uznawali, że są INNE OD MATEMATYCZNYCH I PO IDEACH.

Spośród zaś innych jedni mówią o [bytach] matematycznych i to na sposób matematyczny — to ci, którzy nie czynią idei liczbami, ani nie twierdzą, że idee istnieją. Inni zaś, że są [byty] matematyczne, jednak nie na sposób matematyczny¹⁶¹, gdyż wszelka wielkość nie dzieli się na wielkości, ani dyada nie jest jakimikolwiek monadami.

Wszyscy natomiast przyjmują, że liczby są monadyczne, z wyjątkiem pitagorejczyków, którzy twierdzą, że jedność jest elementem i zasadą bytów; oni [uważają], że mają one wielkość, jak już wcześniej wspomniano¹⁶².

¹⁶⁰ DK 58 B 9 = PYTHS. ANON. D10, D27 = PYTHS. R23 LM.

¹⁶¹ „Podobnie...” = A 6a Isnardi Parente.

¹⁶² *Partim* SPEUSIPPOS frg. 42c Lang = frg. 75 Isnardi Parente (komentarz s. 308–309) = F 33 Tarán (komentarz s. 308–311); KSENOKRATES frg. 34 Heinze = 108 Isnardi Parente (komentarz s. 339–340).

60. Arystoteles, *Metafizyka*, M (XIII) 7, 1081a12–1082a15 = *partim* 41 Findlay = 51–54 Richard = *partim* I.46 Arana¹⁶³

1081a12–17 = 51 Richard

Natomiast jeśli idee nie są liczbami, to w ogóle jako takie nie mogą istnieć. Z jakich bowiem zasad miałyby powstawać idee? LICZBA BOWIEM JEST Z JEDNOŚCI I DYADY — TEJ NIEOKREŚLONEJ, a mówią, że są to zasady i elementy liczby, nie jest więc możliwe umieszczanie ich ani wcześniej od liczb, ani później.

1081a21–25 = 52 Richard

[...] DYADA PIERWSZA Z JEDNOŚCI I NIEOKREŚLONEJ DYADY, a następnie kolejne liczby, jak się orzeka „dwa”, „trzy” i „cztery”, gdyż MONADY W DYADZIE — TEJ PIERWSZEJ, powstają jednocześnie, czy to tak, jak pierwszy który tak twierdził, z NIERÓWNYCH [*anisa*] (GDYŻ POWSTAŁY PO WYRÓWNANIU [*isasthentōn*]), czy to inaczej...

1081b17–22 = 53 Richard

A ponieważ tak jest, niemożliwe jest, ażeby powstawanie liczb miało miejsce jako powstawanie z dyady i jedności. Dyada bowiem staje się częścią triady, a ona sama tetrazy, i ta sama cecha przysługuje kolejnym. Lecz z DYADY — TEJ PIERWSZEJ, ORAZ NIEOKREŚLONEJ DYADY POWSTAŁA TETRADA, są więc dwie dyady równoległe do tej dyady.

1082a11–15 = 54 Richard

Lecz i koniecznie jest tak, że tetrada nie jest złożona z odpowiednich dyad. NIEOKREŚLONA DYADA BOWIEM — jak twierdzą — PRZYJĄWSZY DYADĘ OKREŚLONĄ UTWORZYŁA DWIE DYADY, gdyż [cechą] przyjętej było TWORZENIE PODWÓJNOŚCI [*duopois*].

61. Arystoteles, *Metafizyka*, M (XIII) 8, 1084a12–b2 = *partim* 42 Findlay = 57–58 Richard¹⁶⁴

1084a12–17 = 57 Richard

Lecz jeśli liczba jest do dziesięciu — jak twierdzą niektórzy — to przede wszystkim szybko zabraknie postaci — na przykład, je-

¹⁶³ Findlay uwzględnia: 1081a5–29 i 1081b10–33; Arana uwzględnia: 1080b37–1083b23. Zob. również ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 1001b19–23; 1083b23–36; 1091a24 (test. 28b); SEKSTUS EMPIRYK, *Przeciw intelektualistom*, X 276–277 (test. 32); ALEKSANDER z AFRODYZJI, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa N (XIV) 3–4, 1090b5–1091a29* (test. 22B); PLUTARCH, *O zamilknięciu wyroczni*, 428E–429B; G. Reale, *Commentario*, s. 642–649; J. Annas, *Aristotle’s ‘Metaphysics’...*, s. 167 nn.

¹⁶⁴ Findlay uwzględnia: 1083b23–1084b2. Zob. G. Reale, *Commentario*, s. 659–661; J. Annas, *Aristotle’s ‘Metaphysics’...*, s. 178–181.

śli „sam człowiek” [*autoanthropos*] jest triadą, to jaką liczbą będzie „sam koń” [*autoippos*]? KAŻDA BOWIEM LICZBA JEST „SAMA” [*auto*] **aż do dziesiątki**. Konieczne więc jest, ażeby to była jakaś spośród tych liczb (gdyż są one substancjami i ideami). Ale przecież zabraknie [ich] (przewyższają je bowiem [liczbowo] gatunki zwierząt).

1084a25–b2 = 58 Richard

Paradoksalne jest także to, że jest idea dziesiątki, a jedenastki już nie, ani pozostałych liczb.

Ponadto, są i powstają niektóre [byty], dla których nie ma postaci, a więc dlaczego nie ma dla nich postaci? Tak więc postacie nie są przyczynami. Ponadto, paradoksalne jest, jeśli liczba aż do dziesiątki oraz postać tej dziesiątki jest czymś bardziej będącym, a przecież pierwsza nie powstaje jako jedno, druga natomiast powstaje. Próbują [wspierać się tezą], że liczba aż do dziesiątki jest całkowita.

W KAŻDYM RAZIE W OBSZARZE DZIESIĄTKI TWORZĄ [BYTY] POCHODNE, JAK NA PRZYKŁAD PRÓŻNIĘ, PROPORCJĘ [*analogia*], NIEPARZYŚTOŚĆ ORAZ INNE TAKIE. JEDNE BOWIEM ZALICZAJĄ DO ZASAD, JAK NA PRZYKŁAD RUCH, SPOCZYNEK, DOBRO, ZŁO, A INNE DO LICZB. DLATEGO JEDNOŚĆ JEST NIEPARZYSTA — jeśli bowiem byłaby w triadzie, to jak pentada byłaby nieparzysta?

Ponadto, WIELKOŚCI oraz tego rodzaju [byty] są [w pewnej] liczbie, jak na przykład PIERWSZA LINIA, NIEPODZIELNA, a następnie to dyada, a następnie tego rodzaju [byty] aż do dziesiątki.

62. Arystoteles, *Metafizyka*, Λ (XII) 8, 1073a18–22 = *partim* 9 Findlay = 48 Richard = I.60 Arana¹⁶⁵

Ci bowiem, którzy bronią idei, mówią, że IDEE SĄ LICZBAMI, a o liczbach niekiedy mówią jako nieograniczonych, a niekiedy

¹⁶⁵ Findlay uwzględnia: 1073a3–5, 13–21; zob. Arystoteles, *Fizyka*, 206b32. Gaiser stwierdza (*PUL*, s. 542): „[...] Z jednej strony Arystoteles krytycznie zauważa, że liczba gatunków istot żywych znacznie przekracza dziesięć, z drugiej strony informuje, że Platon »wygenerował« w ramach dekady tylko najbardziej ogólne założenia rzeczywistości. Należy więc chyba przyjąć, że Platon tłumaczył powstawanie wielu indywidualnych idei (dla rodzajów i gatunków różnych istot żywych) poprzez bardziej rozbudowany podział diaretyczny, który jednak pierwotnie określony jest przez liczby dekady [...]. Arystoteles zdaje się pomijać w swojej krytyce to, że platońskie idee-liczby należy rozumieć jako *logoi*, które mogą jednocząco leżeć u podstaw różnych wyrażień”.

jako ograniczonych DO DZIESIĄTKI. Z jakiego zaś powodu jest taka ilość liczb, nie powiedziano wraz ze wsparciem dowodowym.

63. Arystoteles, *Metafizyka*, M (XIII) 8, 1084a7–10 = 56 Richard

Ponadto, jeśli wszelka idea jest [idea] czegoś, a LICZBY SĄ IDEAMI, to nieskończona [liczba] będzie idea czegoś, albo spośród [bytów] poznawalnych zmysłowo, albo czegoś innego. Lecz to jest niemożliwe ani WEDLE UKŁADU [*kata tēn thesin*], ani WEDLE RELACJI [*kata logon*], gdyż określają idee właśnie w ten sposób.

64. Arystoteles, *Metafizyka*, Λ (XII) 3, 1070a13–19 = 43 Finlay = 46 Richard = *partim* I.78 Arana¹⁶⁶

Co się tyczy niektórych „to właśnie coś” [*tode ti*] nie jest poza substancją złożoną, jak na przykład forma domu, chyba że jest [tym] umiejętność (takie [byty] nie powstają ani nie giną, lecz w inny sposób są i nie są — dom bez materii i zdrowie, i wszystko to, co wedle umiejętności). Lecz nawet gdyby tak było, to tylko odnośnie bytów z natury [*phusei*]. Dlatego Platon nie mówił źle, że POSTACI JEST TYLE, ILE JEST [BYTÓW] Z NATURY, o ile w ogóle postaci istnieją, ale NIE TAKICH [BYTÓW], JAK NA PRZYKŁAD OGIEŃ, MIĘSO, GŁOWA.

65. Diogenes Laertios III 15 = *partim* B 8 Isnardi Parente = XVI.4 Arana¹⁶⁷

¹⁶⁶ Arana uwzględnia: 1079a9–20. Gaiser (*PUL*, s. 543–544) zauważa, znajdujemy tu potwierdzenie, iż Platon przyjmował jedynie idee istot żywych jako całości, a nie poszczególnych składników, a także nie przyjmował idei wytworów sztuki. Por. ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 991b6 = 1080a5; 999b19; 1060b28; ALEKSANDER, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa* (990b11), 79, 22–80, 6 (= *partim* ARYSTOTELES, *De ideis*, frg. 187 Rose = 3.1 Ross). Gaiser stwierdza również, że „nie musi tu zachodzić sprzeczność z wypowiedziami Platona o ideach przedmiotów w dialogach, gdyż u Platona można chyba założyć rozróżnienie między faktycznie transcendentnymi ideami (istot żywych) a idealnymi archetypami wytworów *technē*, które są zawarte w duszy...”. Relację Arystotelesa wydaje się potwierdzać Ksenokrates — zob. Proklos, *Komentarz do „Parmenidesa” Platona*, I, 888 = KSENOKRATES frg. 30 Heinze = 94 Isnardi Parente.

¹⁶⁷ Isnardi Parente uwzględnia: III 9–17 (komentarz s. 32–36). K. Gaiser, *Die Platon-Referate des Alkimos bei Diogenes Laertios* (III 9–17), [w:] *Zetesis*, Antwerpen 1973, s. 61–79. Gaiser komentuje (*PUL*, s. 544–545): „Tego samego pochodzenia jest najwyraźniej tekst znaleziony u Aleksandra (*Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, 78, 15) odnoszący się do »dowodu idei«: »jeśli istnieje pamięć, to istnieją

(→ Alkimos¹⁶⁸)

Platon w koncepcji idei [*en tēi peri tōn ideōn hupolēpsei*] twierdzi: jeśli jest pamięć [*mnēmē*], idee istnieją w bytach [*en tois ousin huparchein*], ponieważ pamięć dotyczy czegoś trwałego i stałego¹⁶⁹, a nic innego niż idee nie jest stałe. „W JAKI BOWIEM SPOŚÓB — twierdzi — NIE UCHWYCIWSZY IDEI i w sposób naturalny umysł ku temu skierowawszy, PRZETRWAŁYBY ZWIERZĘTA? Teraz wspomina o podobieństwie [*homoiotēs*] <...>¹⁷⁰ i pożywieniu, jakie jest dla nich wskazane, PONIEWAŻ WSZYSTKIM ZWIERZĘTOM WRODZONE JEST UJĘCIE [*theōria*] PODOBIEŃSTWA. Dlatego też postrzega się jako należące do tego samego gatunku [*homophula*]”.

II.3.c. Byty sfery pośredniej — byty matematyczne i dusza

66A. Arystoteles, O duszy, III 4, 429a22–29 = 44 Findlay = 73 Richard = I.95 Arana¹⁷¹

idee, gdyż pamięć dotyczy tego, co trwa«. — Pytanie o to, w jaki sposób zwierzęta mogą uczestniczyć w idei, nie jest w dialogach szczególnie dyskutowane; problem jest jednak oczywisty, gdyż niższym stworzeniom brakuje *nus*, właściwego organu widzenia idei, a z drugiej strony są one niemniej wyraźnie zdeterminowane gatunkowo i rodzajowo niż ludzie. Jako podstawa poznania pojawia się (obok percepcji zmysłowej) także zdolność pamięci (*mnēmē*): *Fedon*, 96b; *Fileb*, 38b, 39a; *Teajtet*, 191d, 194e n.; *Fileb*, 54a–b; por. *Timajos*, 87a; *Fajdros*, 275a. Wreszcie, jako mniej lub bardziej rozwinięte poczucie jedności i podobieństwa, zwykła *mnēmē* może być również porównana do czysto noetycznej anamnezy. — Uwagi o zdolności do zapamiętywania i »naturalnego rozumienia« zwierząt można znaleźć także u Arystotelesa (*Metafizyka*, A 1, *Zoologia*, VIII i IX, zwłaszcza 488b27, 588a18 i n. 589a3, 608a9 i n.; por. Eudemos frg. 130 Wehrli). Mówi się chociażby, że Ksenokrates wyraził się, iż nawet nieracjonalnym istotom żywym nie można odmówić świadomości boskości (*ennoia peri tou theiou*; frg. 21 Heinze). Podobne rzeczy znajdujemy także w tradycji pitagorejskiej; por. Diogenes Laertios 8, 30; Aetios 5, 20, 4 = Diels, *Doxogr.* 432: »Pitagoras, Platon; dusze tak zwanych nierozumnych zwierząt są rozumne, nie działają jednak rozumnie z powodu niewłaściwej struktury ciała i nieposiadania zdolności wysławiania się [*to phrastikon*], jak w przypadku małp i psów, gdyż one rozumują, ale się nie wysławiają«”.

¹⁶⁸ Partim ALKIMOS FGrHist 560 F 6. Zob. EPICHRM DK 23 B 1–6.

¹⁶⁹ Zob. PLATON, *Fedon*, 96b; *Kratylos*, 437b.

¹⁷⁰ W DK znajduje się uzupełnienie: *genesēōs*. Marcovich wstawia *genous*. Emendacji tych nie uwzględnia Dorandi.

¹⁷¹ Zob. W.D. Ross, *Commentary*, s. 294; C. Shields, *Commentary*, s. 299–304; R. Polansky, *Aristotle's 'De anima'*, s. 436 nn.; H.-J. Hörn, *Studien zum dritten Buch der aristotelischen Schrift De anima*, Göttingen 1994, s. 83 nn.

Toteż tak zwany umysł duszy (nazywam umysłem to, czym myśli i pojmuje dusza) nie jest żadnym spośród bytów w akcie, zanim nie myśli. Dlatego nie jest słuszne [twierdzenie], że jest on zmieszany z ciałem; byłby bowiem wtedy jakimś jakościowo — albo zimny albo ciepły, oraz byłby jakimś narzędziem [*organon*], na przykład dla władzy zmysłowej [*to aisthēton*]; teraz zaś jest niczym. Dobrze zaś twierdzą ci, którzy [uwważają], że DUSZA JEST MIEJSCEM DLA FORM, z tym wyjątkiem, że nie cała, lecz [tylko ta] zdolna do myślenia [*noetikē*], a formy nie są w akcie, lecz w możliwości.

66B. Filoponos, Komentarz do „O duszy” Arystotelesa (III 4, 429a27), 524, 6–16 = 45 Findlay = 74 Richard

Chwali Platona; skoro bowiem powiedział powyżej, że dusza przyjmuje formy [bytów] poznawalnych rozumem i w ten sposób działa, dlatego chwali Platona, który mówi, że DUSZA JEST MIEJSCEM FORM.

Jednakże krytykuje go co do dwóch pewnych [zagadnień]: po pierwsze, że mówi, iż cała dusza jest miejscem form, a nie tylko rozumna [*logikē*]. W obronie Platona można powiedzieć, że tylko [duszę] rozumną nazywa on „duszą”, inne zaś są [cechą] sfery witalnej [*empsuchia*] — dlatego mówi: „cała dusza jest nieśmiertelna”¹⁷². Jeśli więc nazywa duszę miejscem form, to mówi tylko o rozumnej. Krytykuje go jednak również co do tego, że mówi, iż formy w duszy są w akcie, a nie w możliwości. Arystoteles bowiem porównuje ją do niezapisanej tabliczki i nazywa „uczeniem” [*mathēsis*] [uczenie] w sensie właściwym [*kuriōs*], natomiast Platon [porównuje] do zapisanej tabliczki i uczenie nazywa „przypominaniem” [*anamnēsis*]¹⁷³.

¹⁷² Zob. PLATON, *Fajdros*, 245c.

¹⁷³ Gaiser (PUL, s. 545–546) opatruje ten fragment krótką uwagą: „Określenie duszy jako *topos eidōn* należy rozumieć (wbrew H. Chernissowi, *Aristotle's Criticism...*, s. 565) w kontekście środkowej pozycji duszy w platońskiej gradacji sfer bytu: idee pozostają w podobnej relacji do duszy, jak świat zjawisk cielesnych do rozciągłości przestrzennej w ogóle (*chōra* lub *topos* [zob. test. 54A] jako zasada »przyjmowania«). Pojęcie »przyjmowanie«, przypominające drugą zasadę platońską (zob. *Timajos*, 50b nn. oraz test. 54), pojawia się w odniesieniu do (platońskiej) koncepcji duszy u Simplikiosa, *Komentarz do „O duszy” Arystotelesa (III 4, 429a10)*, 221, 20–33 (= Arystoteles, *Eudemos*, frg. 8 Ross): *tōn eidōn deiktikē*. Fi-

67a. Stobajos, *Eclogae physicae*, I 49, 32 (363, 26–364, 18 Wachsmutz) = 72 Richard = XXI Arana

(→ Jamblichos, *O duszy*, 4¹⁷⁴)

→ Speusippos¹⁷⁵

→ Ksenokrates¹⁷⁶)

Następnie, starannie uporządkowawszy, wymienię tych, którzy istotę [ousia] duszy zaliczali do bytu matematycznego [mathēmatikē ousia].

Jakimś jednym jej rodzajem jest kształt, który jest kresem rozciągłości [diastasis] oraz samą rozciągłością. Za pomocą takich to [pojęć] definiował ją Platonik Seberos¹⁷⁷, a SPEUSIPPOS ZA POMOCĄ IDEI TEGO, CAŁKOWICIE ROZCIĄGLE [to pantei diastaton]. Ktoś inny mógłby wyżej cenić niż te [definicje] ściślejsze [określenie] doskonale [definiujące ją] za pomocą przyczyny albo jedności.

A więc znów liczba leży w innym rodzaju. W każdym razie niektórzy z pitagorejczyków w ten sposób zestawiają liczbę po prostu z duszą, a KSENOKRATES [określał] jako SAMOPORUSZAJĄCĄ SIĘ [autokinēton], Moderatos Pitagorejczyk — jako zawierającą proporcje [logos periechousan]¹⁷⁸, natomiast Hipposas, który słuchoł [akousmatikos] pitagorejczyków, — jako narzędzie rozsądzającą boga twórcy wszechświata¹⁷⁹.

Jak zaś wspomina Arystoteles, Platon przyjął, że TO, CO ŻYWE SAMO [auto to dzōion], JEST Z IDEI JEDNOŚCI ORAZ PIERWSZEJ DŁUGOŚCI,

loponos (Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (IV 2, 209b11), 521, 4–6) zauważa, że Arystoteles »także sam« nazywał duszę topos eidōn”. Zob. także np. K. Verrycken, *The metaphysics of Ammonius son of Hermeias*, [w:] *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Ithaca 1990, s. 220.

¹⁷⁴ IAMBlichus, *De anima. Text, Translation, and Commentary*, J.F. Finamore, J.M. Dillon (eds.), Leiden–Boston–Köln 2002.

¹⁷⁵ SPEUSIPPOS frg. 40 Lang = frg. 96 Isnardi Parente (komentarz s. 336–339) = F 54a Tarán (komentarz s. 365–371).

¹⁷⁶ KSENOKRATES frg. 60, 8 Heinze = frg. 178 Isnardi Parente (komentarz s. 384).

¹⁷⁷ SEBEROS frg. 16 Lakmann. Więcej o tym filozofie zob. np. J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London 1977, s. 262–264; M.-L. Lakmann, *Platonici Minores...*, s. 230–235.

¹⁷⁸ MODERATOS partim frg. 11 Lakmann. Więcej o tym filozofie zob. np. J. Dillon, *The Middle Platonists...*, s. 344–351; C.H. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, Indianapolis–Cambridge 2001, s. 105–110.

¹⁷⁹ HIPASSOS DK 18, 11.

<SZEROKOŚCI> I GŁĘBOKOŚCI ORAZ OKREŚLAŁ JEDNOŚĆ JAKO UMYŚL, DY-
ADĘ JAKO WIEDZĘ, PRZEKONANIE JAKO LICZBĘ PŁASZCZYZNY, A WRAŻENIE
ZMYSŁOWE JAKO [LICZBĘ] BRYŁY¹⁸⁰.

**67b. Pappos (Abu 'Othmân al-Damashkî), Komentarz do
dziesiątej księgi „Elementów” Euklidesa, I 9, 13 (s. 71–72, 76–77
Thomson)**¹⁸¹

(→ Poseidonios/Geminos?, → Arystoteles?)

Jako że brak wymierności ma miejsce na trzy sposoby — albo
poprzez proporcję, albo poprzez dodanie, albo poprzez odjęcie —
to przede wszystkim uważam, że jest sprawą wartą naszego za-
stanowienia, jak wszystkim rozporządzająca moc triady rozróż-
nia i określa naturę niewymierną, nie wspominając już o żadnej
innej, i jak dochodzi aż po sam kres, a granica wywiedziona z niej
jaśnieje we wszystkich rzeczach; jak następnie każdy z owych ro-
dzajów [braku wymierności] jest z konieczności wyodrębniany
jedną ze średnich proporcjonalnych — geometrycznie wyodręb-
niany jest jeden rodzaj, arytmetycznie drugi, harmonicznie trzeci.

Jeśli substancją duszy przemierza z bliska naturę wielkości,
zgodnie z tym, co narzucają jej formy średnich proporcjonalnych,

¹⁸⁰ Gaiser (*PUL* uważa, s. 546), że potwierdzenie dymensionalnego wyja-
śnienia struktury duszy znajduje się *O duszy* Arystotelesa (zob. test. 25A), gdzie
(DA 404b27–30 = Ksenokrates frg. 60 Heinze = frg. 165 Isnardi Parente) przywo-
łuje się również nieco inną definicję Ksenokratesa — dusza jest »samoporusza-
jącą się liczbą«; więcej na ten temat zob. np. C.J. de Vogel, *Greek Philosophy*, vol.
II, Leiden 1967, s. 277–278; H. Tarrant, *Plato's First Interpreters*, Ithaca 2000, s. 50
nn.; J.W. Carter, *Aristotle on Earlier Greek Psychology. The Science of Soul*, Cambridge
2019, s. 103 nn. Z kolei u DL (III 67), prawdopodobnie również za Poseidonio-
sem, Platonowi przypisuje się Speusipposową definicję duszy jako *idea tou pantēi
diestōtos*. Gaiser stwierdza, że „warunkiem wstępnym dla dymensionalnej defi-
nicji duszy jest platońska podstawowa myśl, że ogólna struktura rzeczywistości
znajduje analogiczne odzwierciedlenie w duszy i że w szczególności strukturę
tę można również uchwycić matematycznie. Prawdopodobnie również myśl, że
dusza i przedmiot matematyki są ontologicznie zjednoczone w środku między
ideami i zjawiskami (to, co matematyczne, jako aspekt samej struktury duszy),
jest pierwotnie platońska...”.

¹⁸¹ Podobnie jak w przypadku poprzedniego fragment Papposa Gaiser przy-
tacza w swym zbiorze (*PUL*, s. 547–550) przekład angielski Thomsona i Jungego,
którzy rozpoznają w nim tradycję sięgającą Platona i odrzucają przypisanie tek-
stu Proklosowi. Zamieszczono tutaj przekład dokonano z języka arabskiego,
a jego autorką jest Olga Kotynia (Uniwersytet Wrocławski). Zob. K. Gaiser, *PUL*,
s. 24–25, 71–72, 143–144, 302–303; P. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, The
Hague 1960, szczególnie s. 30–52.

rozdziela oraz dociera do tego wszystkiego, co w wielkościach jest nieokreślone i niezdefiniowane oraz kształtuje je w każdym aspekcie, rozporządza brakiem tego, co określone w niewymierności.

Owa triada stanowi więc więzy, na mocy których żadna rzecz aż po kres, nie wspominając o czymkolwiek innym, nie zostaje zmieniona pod względem obecnych w niej proporcji. Jednakże, kiedy w naturalny sposób oddala się od jednej z tychże proporcji, dokonuje się całkowita zmiana i dochodzi do tożsamości proporcji duszy. Jakakolwiek możliwość niewymierności byłaby obecna w całości wszechświata, albo jakiegokolwiek złożenie wielu dodawanych do siebie w sposób nieskończony rzeczy, albo jakiegokolwiek niebyt — które nie mogłyby być pojęte tym sposobem, który odziera formę — to one wszystkie mogą zostać uchwycone poprzez proporcje obecne w duszy.

Zatem jeśli niewspółmierność ukaże się w czymkolwiek z podziału form, jest dołączana i jednoczona średnią harmoniczną; niezdefiniowanie dodawania poprzez definicje konkretnych liczb jest wyszczególniane średnią arytmetyczną; a wszystkie rodzaje średnich niewymiernych pojawiające się w mocach niewymiernych są wyrównywane średnią geometryczną.

[...] One [współmierność i niewspółmierność] tkwią w naturze rzeczy, których właściwością jest podzielność, oraz określają dokładną ilość połączenia i rozdzielenia, które są kontrolowane przez boga, ogarniającego świat; gdy liczba boska poprzedza pojawienie się substancji tych rzeczy, wówczas one wszystkie są współmierne, odpowiednio do tej przyczyny, ponieważ bóg rachuje wszystkie rzeczy lepiej niż ktokolwiek rachuje liczby; a ponieważ niewspółmierność materii jest konieczna, aby owe rzeczy powstały, znajduje się w nich możliwość niewspółmierności. Granica jest najodpowiedniejsza do władania tym, co współmierne, ponieważ wywodzi się z mocy boskiej; materia panuje w tych wielkościach, o których mówi się, że są niewspółmierne.

[...] Natura liczb jest prosta i wolna od niewspółmierności, nawet jeśli nie poprzedzają one niematerialnego życia, natomiast jeśli chodzi o granice, które pojawiają się w wyobraźni i które mogą na nowo zaistnieć podczas czynności wyobrażania sobie, to są one napełnione brakiem wymierności i mają udział w nie-

współmierności, krótko mówiąc, ich naturą są materialne akcyny¹⁸².

¹⁸² Gaiser (*PULL*, s. 548–549) obszernie komentuje ten fragment: „Na korzyść Posejdoniosa przemawia zwłaszcza interpretacja fragmentu *Timajosa* o składzie duszy świata (Plutarch, *O powstaniu duszy w „Timajosie”*, 1023B–C [...]): »Można im odpowiedzieć to samo niemal, co i tym, którzy idą za Posejdoniosem. Niedaleko bowiem odeszli od materii, ale przyjąwszy, że substancja granicy w odniesieniu do ciał nazywana jest [substancją] podzielna, i zmieszawszy ją z pierwiastkiem inteligibilnym, wskazali, że DUSZA JEST IDEĄ TEGO, CO PRZESTRZENNE (tego, co posiada rozciągłość absolutną) USTANOWIONĄ WEDLE LICZBY I OBEJMUJĄCĄ HARMONIĘ. Były bowiem matematyczne postawione zostały między umysłowymi a zmysłowymi, skoro zaś dusza z inteligibilnych ma wieczność, zaś ze zmysłowych moc doznawania, podobnie jej substancja znalazła się pośredku« (Plutarch, *O powstaniu duszy w „Timajosie”*, 22, 1023B–C, tłum. J. Komorowska, [w:] Plutarch z Cheronei, *Pisma egzegetyczne. „O powstaniu duszy w „Timajosie”*, „Dociekania Platońskie”, „Rozważania biesiadne (VIII 2)”, Kraków 2012, s. 59–60; podkreślenie za Gaiserem; POSEIDONIOS frg. 141a Edelstein-Kidd [*The Fragments*, Cambridge 1972], nie uwzględniony przez Theilera [*Die Fragmente*, Berlin–New York 1982]). W tym samym kierunku wskazuje fragment u Sekstusa Empiryka (*Przeciw intelektualistom*, VII, 92–100), gdzie w kontekście opisu »pitagorejskiej« Tetraktys wspomniany jest Poseidonios i jego wyjaśnienie fragmentu *Timajosa* o złożeniu duszy świata (zob. W. Burkert, *Wiesheit und Wissenschaft...*, s. 48–50). — Ontologiczny system derywacji, który zakłada relacja Papposa, jest jednak na wskroś platoński: bóg jako absolutna jedność – liczby idealne – boski *nus* – dusza – ciało – materia. To wyprowadzenie odpowiada w takim samym stopniu szczególnej teologii Speusipposa (zob. frg. 38 Lang), jak i Ksenokratesa [...]. Również w tym punkcie najbardziej prawdopodobnym źródłem pierwotnym jest arystotelesowski dialog *O filozofii*... — Systematyczne powiązanie relacji matematycznych (współmierność/niewspółmierność, następstwo dymensionalne), które uwidacznia się u Papposa, może być w każdym razie bezpośrednio porównane ze świadectwami, które prowadzą do samego Platona. I tak Pappos podaje na początku tego samego komentarza (zob. test. 20), że wyprowadzenie trzech rodzajów wielkości niewspółmiernych (*Binomiale, apotome, Mediale*) z trzech średnich sięga czasów Teajteta. Arystoteles wspomina o analogicznej klasyfikacji zwłaszcza w dziedzinie liczb (zob. test. 35b–c). Wiąże się z tym również część matematyczno-ontologiczna *Epinomis* (990c n.) — związek pomiędzy sekwencją wymiarów, trzema średnimi i trzema interwałami harmonicznymi. Również w dialogach platońskich wiele aluzji wskazuje na doktrynę proporcji i następstwa dymensionalnego... Z różnych relacji Platońskiego nauczania ezoterycznego (zob. test. 33–38) wynika, że Platon wyjaśniał *methexis* i *chorismos* w strukturze bytu za pomocą logoi dających się prześledzić w następstwie dymensionalnym. W szczególności teoria wielkości niewymiernych była najwyraźniej związana z nauką o liniach niepodzielnych (zob. test. 36). — Funkcję średniej arytmetycznej i harmonicznej podkreślają także Sekstus (test. 32, część 3.) i Arystoteles (test. 35c). — Dla Platona *dymensionalna struktura duszy* jest bezpośrednio poświadczona u Arystotelesa (zob. test. 25A). O tym, że *trzy średnie są decydujące*

II.3.d. Wszechświat

68A. Arystoteles, *O niebie*, I 10, 279b32–280a10 = 46 Findlay = 75 Richard = I.97 Arana¹⁸³

Niektórzy spośród twierdzących, że to, co powstało jest niszczalne, wspierają się na nieprawdzie, ponieważ twierdzą, że mówią o POWSTAWANIU podobnie do tych, którzy RYSUJĄ FIGURY — iż nie miało miejsca kiedyś, lecz [mówią tak] ze względów dydaktycznych, ułatwiając poznanie, jak to ma miejsce, kiedy patrzy się na rysowaną figurę.

To zaś — jak mówimy — nie jest tym samym, ponieważ w tworzeniu rysunków, kiedy wszystko zostaje połączone, pojawia się jednocześnie ten sam [efekt], natomiast w tych dowodach nie to samo, lecz to, co niemożliwe, gdyż [byty] przyjęte jako pierwsze i jako drugie są w sprzeczności. Twierdzą bowiem, że [byty] uporządkowane powstały z nieuporządkowanych, a niemożliwe jest, ażeby jednocześnie było nieuporządkowane i uporządkowane, lecz konieczne jest, ażeby istniało powstawanie, które rozdziela [*genesis chōridzousa*], oraz czas. W rysunkach zaś nic nie jest rozdzielane pod względem czasowym¹⁸⁴.

68B. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesesa* (N 4, 1091a12), 819, 37–820, 7 = 47 Findlay = 64 Richard = *partim* XXII.51 Arana¹⁸⁵

dla tej struktury, można przekonać się w *Timajosie* (35a–36d). Fragment w *Polityku* (266a) zwraca uwagę na znaczenie niewymiernego przecięcia (»binomial«) w przejściu od idei do zjawisk. Możliwe jest zatem również, niezależnie od Papposa, rozwinięcie u Platona idei, że połączenie przeciwstawnych sposobów bycia w duszy może być strukturalnie uchwycone poprzez matematyczną teorię proporcji...”.

¹⁸³ SPEUSIPPUS frg. 54a Lang = 94 Isnardi Parente (komentarz s. 335–336) = F 61 Tarán (komentarz s. 383–386); Ksenokrates frg. 54 Heinze = 153 Isnardi Parente (komentarz s. 375 nn.).

¹⁸⁴ SPEUSIPPUS frg. 54a Lang = frg. 94 Isnardi Parente = frg. 61a Tarán; KSENOKRATES frg. 54 Heinze = frg. 153 Isnardi Parente.

¹⁸⁵ Arana uwzględnia: 819, 28–820, 3. Gaiser (*PULL*, s. 550–551) wskazuje, że spór o charakter powstawania kosmosu i »powstawanie« idei z zasad pojawił się już w starożytności i właściwie po dziś dzień pozostał nierozstrzygnięty. Więcej na ten temat zob. J. Stenzel, *Speusippos* 2, [w:] G. Wissowa, *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Bd. 3.2, Stuttgart 1929, kol. 1659–1660). H. Cherniss, *Aristotle’s Criticism...*, s. 423; C. Andresen, *Logos i Nomos. Die Polemik des Kelsos*

(→ Ksenokrates)

Natomiast skoro Ksenokrates, broniąc Platona — jak mówi się w księdze *A O niebie* — powiedział, że ze względu na dydaktycznych i poznania tego, jak powstały idee, możliwe było, że one powstały, przyjął i powiedział, że mogłyby powstać z tego, co wielkie i małe, wyrównanych przez jedność, jeśli możliwe było, że one powstały. Skoro więc powiedział to Ksenokrates¹⁸⁶, Arystoteles zaś przyjąwszy, że konieczne jest, aby wcześniej istniała nierówność, dodaje: „gdyż jasne jest, że nie ze względu na poznanie”, ani dydaktycznych „zakładają powstanie liczb” idealnych, lecz ponieważ byli przekonani, że one powstały, to tego dowodzili.

69. Plutarch, *Zagadnienia biesiadne*, VIII 2, 4, 719F–720C = *partim* XI.10 Arana¹⁸⁷

wider das Christentum, Berlin 1955, s. 276 nn.; P. Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden 1960, s. 59.

¹⁸⁶ KSENOKRATES frg. 33 Heinze = frg. 116 Isnardi Parente (komentarz s. 342–343).

¹⁸⁷ Zob. S.-T. Teodorsson, *A Commentary on Plutarch's Table Talks*, vol. III, Göteborg 1996, s. 176–181. Gaiser (*PUL*, s. 552–554) zwraca uwagę, że co do rzekomo pochodzącego od Platona stwierdzenia *ho theos aei geometrei*, to już sam Plutarch wyjaśnia (718C), że nie można go odnaleźć w pismach platońskich, ale sens przez nie wyrażany można odnaleźć np. w dialogach: *Gorgias*, 508a; *Timajos*, 53b, 56c, 69b czy *Prawa*, 818b–e. Wg Gaisera „rozwiązanie problemu geometrycznego, z którym porównuje się tu zadanie wytworzenia kosmosu, znane było w zasadzie (dla figur prostoliniowo ograniczonych) już w czasach Platona. Rozróżnienie między *ison* (= równy co do powierzchni) i *homoion* (= równy co do formy) jest platońskie [...]. Sam problem matematyczny pojawia się w bardziej ogólnej formie u Euklidesa, *Elementy*, VI 25: »Skonstruować taką samą podobną do danej prostoliniowej i równą innej danej« (Euklides, *Elementy*, VI 25, tłum. P. Błaszczak, K. Mrówka, Kraków 2013; podkreślenie za K. Gaiserem). — Najprostszym przykładem jest przekształcenie danego prostokąta w kwadrat. W każdym razie, aby rozwiązać problem, należy znaleźć *średnią geometryczną* między dwiema odległościami i zastosować metodę przykładania powierzchni, która — jak się zakłada — była znana Platonowi [...]. Z drugiej strony, można by — jeśli pominąć wzmiankę o rozwiązaniu problemu przez Pitagorasa — pomyśleć zapewne także o problemie kwadratury koła, który właśnie ze względu na swoją trudność, niemożliwą do rozwiązania za pomocą cyrkla i linijki, mógł się wydawać zadaniem godnym bóstwa [...]. W każdym razie fragmenty platońskich dialogów (zwłaszcza *Fileb*, 23c–d, *Timajos*, 35a), w których mowa o demiurgicznym »zmieszaniu« tego, co pośrednie, między ideą a zjawiskiem (*peras* i *apeiron*), są niezwykle bliskie geometrycznemu zadaniu skonstruowania powierzchni o określonej formie i treści. Można więc zadać pytanie, czy Plutarch przekazuje tu przykład pochodzący

(O tym, jak Platon mówił, że bóg zawsze geometryzuje).

„[...] posłuchajcie o tym wywód, który jest bardzo ceniony przez waszych nauczycieli. Wśród bowiem zagadnień [*theōrēmata*] geometrycznych, a raczej problemów [*problēmata*], znajduje się następujące: kiedy dane są dwie figury, jak skonstruować inną trzecią, RÓWNĄ JEDNEJ, a PODOBNĄ DO DRUGIEJ¹⁸⁸. I twierdzą ponadto, że Pitagoras złożył ofiarę po odkryciu [rozwiązania]¹⁸⁹, gdyż jest to o wiele subtelniejsze i bardziej godne Muz od tego zagadnienia, które dowodzi, że [kwadrat] przeciwprostokątnej może być równy [kwadrat] przyprostokątnej”.

„Dobrze mówisz — powiedział Diogenianos — lecz jak to ma się do argumentu?”

„Łatwo pojmiesz — powiedział — przypomniał sobie podział w *Timajosie*, gdzie podzielono [byty] pierwsze, z których wziął początek WSZECHŚWIAT, na trzy, z których jeden najślusniejszą nazwą nazywamy BOGIEM, drugi — MATERIA, a trzeci — IDEA. Spośród tych zasad materia jest najbardziej nieuporządkowana, spośród wzorów idea najpiękniejsza, spośród zaś przyczyn bóg najlepszy. Chciał, jak to tylko możliwe, ażeby nic nie zostało pominięte i nieokreślone, lecz uporządkował naturę rozumem, miarą i liczbą, TWORZĄC ZE WSZYSTKICH RAZEM SUBSTANCJI [*hupokeimena*] COŚ JEDNEGO, CO JEST TAKIE JAK IDEA ORAZ TAK DUŻE JAK MATERIA. Dlatego sformułował sobie problem: kiedy dane są dwa, utworzył i wciąż tworzy oraz zachowuje przez cały czas trzeci [element] — kosmos równy materii i podobny do idei, który z powodu wrodzonej potrzeby [*anagkē*]¹⁹⁰ ciała, znajdując się w [procesach] powstawania, zmiany oraz wszelkich przeobrażeniach,

od samego Platona. Wśród nauczycieli Plutarcha, którzy przywiązywali szczególną wagę do porównań matematycznych (*ton malista [...] eudokimounta [...] logon*), można wymienić *Ammoniosa*, który podkreślał znaczenie matematyki (zob. *O E delfickim*, 17). Przychodzi też na myśl *Ksenokrates* lub *Speusippos*, ponieważ proces kosmogoniczny zostaje tu porównany z konstrukcją geometryczną [...], gdyż spotyka się rozróżnienie na *theōrēmata* i *problēmata* (zob. *Speusippos* frg. 46 Lang) i ponieważ uwzględnia się Pitagorasa [...]. Przypuszczalnie w tym kontekście należy rozumieć to, że Platon odcisnął w tym, co materialnie rozciągle, określenie jako *homoiōsis* [...].”

¹⁸⁸ Zob. EUKLIDES, *Elementy*, VI 25.

¹⁸⁹ Zob. DL VIII 12, 7–8 = *Antologia Palatyńska* VII 119.

¹⁹⁰ Zob. PLATON, *Timajos*, 47e, 56c, 68e.

wiecznie wspierany jest rozumem przez twórcę określającego byt względem wzoru. Dlatego miara bytów jest piękniejsza od symetrii¹⁹¹.

II.3.e. Poszczególne zjawiska

70. Simplikios, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (VIII 1, 217b19), 1165, 21–39 = partim 93 Richard = XXVII.35 Arana

(→ Ksenokrates frg. 53 Heinze = 264 Isnardi Parente¹⁹²)

Lecz wprowadzając piątą substancję, Arystoteles nie różni się pod względem myślenia od innych, a najbardziej od Platona. Jeśli bowiem dlatego Platon¹⁹³ miałby powiedzieć, iż niebo jest z ognia i ziemi oraz tego, co pośrednie, że jest widzialny i dotykalny, a nic nie jest widzialne bez ognia, ani dotykalne bez ziemi, to należałoby zapytać Arystotelesa, czy nie zgodziłby się z tymi oboma [twierdzeniami], że niebo jest widzialne i dotykalne oraz że możliwe jest przede wszystkim dzięki ogniu i ziemi. Dlaczego więc nazywa on go piątą substancją? Albo ponieważ Platon mówił, że substancja nieba jest od czterech elementów — tych pod Księżycem, ponieważ nadał niebu kształt DWUNASTOŚCIANU, a każdy spośród czterech [elementów] wykreślony jest innym kształtem. A więc i on twierdzi, że istnieje piąta substancja — ta nieba, ponieważ jest inna od czterech elementów — tych pod Księżycem, ponieważ piątym jest kształt dwunastościanu, a kształty są substancjalne [*ousiōdē*].

Ponadto jeszcze wyraźniej dokonał tego Ksenokrates, najwierniejszy spośród słuchaczy Platona, który w piśmie *O życiu Platona* napisał: „a więc [BYTY] ŻYWE [*ta dzōia*], dzieląc na wszystkie sposoby, PODZIELIŁ ZNÓW NA IDEE I CZĘŚCI W TEN SPOSÓB, ażeby [byty] żywe sprowadzić do elementów wszystkiego, które to [elementy] nazywamy pięcioma figurami i ciałami — do ETERU, OGNIĄ, WODY, ZIEMI I POWIETRZA”. Dlatego też eter jest jakimś innym piątym ciałem prostym poza czterema elementami¹⁹⁴.

¹⁹¹ „Wśród bowiem zagadnień...” = XI.10 Arana.

¹⁹² Zob. Senocrate, Ermodoro, *Frammenti*, s. 433–435.

¹⁹³ Zob. PLATON, *Timajos*, 28b.

¹⁹⁴ Gaiser (*PUL*, s. 554–555) opatruje ten fragment krótką uwagą: „Podwójna diairesis w *ideai* i *merē* implikowana w cytacie Ksenokratesa mogłaby odnosić się do różnicy między aspektem makrokosmicznym (sfery życia) i mikrokosmicz-

71a. Plutarch, *Żywot Nумы*, 11, 67C–D = XI.13 Arana

Mówi się, że Numa zbudował okrągłą świątynię Hestii, by strzec niegasnącego ognia. Nie przypominała kształtem Ziemi, ponieważ nią była Hestia, lecz cały wszechświat, którego środek według pitagorejczyków zajmował ogień, nazywany przez nich Hestią i monadą. ZIEMIA ZAŚ NIE BYŁA NIERUCHOMA W ŚRODKU SKLEPIENIA NIEBIESKIEGO, LECZ UNOSZĄC SIĘ, KRĄŻYŁA WOKÓŁ OGNIA, nie należąc do najcenniejszych ani pierwszych części wszechświata. A mówią, że również Platon na starość dostrzegł to, że Ziemia znajduje się na drugim miejscu, natomiast środkowe i najważniejsze miejsce przynależą się czemuś innemu, lepszemu.

**71b. Plutarch, *Dociekania Platońskie*, 1006C = XI.12 Arana
(→ Teofrast¹⁹⁵)**

Teofrast zaś mówi ponadto, że kiedy Platon był starszy, żałował, iż zajmując się Ziemią, nie przydzielił jej środkowego miejsca w całości¹⁹⁶.

nym (złożenie z elementarnych składników). Koordynacja pomiędzy elementarnymi sferami ognia – powietrza – wody – ziemi i ogólny podział istot żywych wynika dla Platona także z *Timajosa* 39e n. (por. *Epinomis*, 984b–985b, Arystoteles, *O częściach zwierząt*, 2). Wprowadzenia piątego elementu cielesnego jako »eteru« nie można jednak odnaleźć w dialogach platońskich, a dopiero w *Epinomis* (981c, 984b), choć w *Timajosie* (55c) dwunastościanowi przypisuje się również pewną funkcję kosmologiczną [...]. Świadcstwo Ksenokratesa informuje więc prawdopodobnie o wewnątrzszkolnej modyfikacji platońskiej nauki o żywiołach, podjętej być może dopiero po napisaniu *Timajosa* (zob. F.M. Cornford, *Plato's Cosmology. The 'Timaeus' of Plato*, London 1956, s. 221; E. des Places, *Notice*, [w:] *Platon, Ouvres complètes*, t. XII, Paris 1956, s. 112–113)“.

¹⁹⁵ TEOFRAST frg. 243 FHSG (*Theophrastus of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence*, W.W. Fortenbaugh, P.M. Huby, R.W. Sharples, D. Gutas (eds.), Leiden–New York–Köln 1993).

¹⁹⁶ Wg Gaisera (*PUL*, s. 555): „Nota doksograficzna pochodzi prawdopodobnie z dzieła Teofrasta *Phusikōn doksai* (frg. 22, s. 494 Diels, Doxogr.). Jeśli pomyśleć o poglądzie przypisywanym starożytnemu Platonowi jako »*Filolaosowy system*«, według którego Ziemia porusza się jak planety wokół centralnego ognia, powstaje niewytłumaczalna sprzeczność z geocentrycznym światopoglądem z dialogów aż do *Praw*. Dlatego lepsze jest wyjaśnienie, że Platon myślał o ogniu wewnątrz ziemi (tak już F.M. Cornford, *Plato's Cosmology...*, s. 124–130). Dlatego o przemyśleniach Platona (*metamelein*) Teofrast mówił w porównaniu z *Fedonem*, a nie z *Timajosem* [...]. Ponieważ relacja ta wpisuje się w rozpoznawalny rozwój Platona, nie ma potrzeby rozważać poglądu, między innymi H. Chernissa (*Aristotle's Criticism...*, s. 559–564), że mamy tu do czynienia z niezrozumieniem ze strony Teofrasta“.

72. *Divisiones Aristoteleae*, Codex Marcianus 12 (44, 8–17 Mutschmann) = 88 Richard

RUCH [*kinesis*] dzieli się na trzy rodzaje: jeden jego rodzaj to wedle miejsca [*kata topon*], drugi to zmiana jakościowa [*kata alloiōsin*], trzeci natomiast to ruch wedle samego siebie [*kath' heauten*]. WEDLE MIEJSCA to zmiana z miejsca na miejsce, jak na przykład [ruch] biegnącego, chodzącego, płynącego i tym podobne ruchy. WEDLE ZMIANY JAKOŚCIOWEJ to ruch, jak na przykład, rosnący, starzejący się, zmniejszający się i inne takie. RUCH WEDLE SAMEGO SIEBIE to, jak na przykład, koła, [*embikes*], wszechświata i inne tym podobne. Tak więc jeden rodzaj ruchu to wedle miejsca, drugi wedle zmiany jakościowej, trzeci to ruch sam w sobie¹⁹⁷.

¹⁹⁷ Zob. PLATON, *Timajos*, 43b; *Prawa*, 894d n.; por. PLATON, *Teajtet*, 181c n., *Parmenides*, 138b; ARYSTOTELES, *O duszy*, 408b9. Wg Gaisera (*PUL*, 556–557): „*Divisiones Aristoteleae* [...] zawierają tu odbicie platońskiej teorii ruchu. Potrójny podział rodzajów ruchu — zmiana miejsca, zmiana ilościowa lub jakościowa, obrót (ruch wirowy) — występuje również w dialogach (*Teajtet*, 181c–d, *Parmenides*, 138b–c, 162c–e), a mianowicie w następującym, jeszcze wyraźniejszym diairetycznym podziale: I. spoczynek II. ruch 1. *phora*, a) obrót, b) przesunięcie 2. *alloiōsis*. Z *Timajosa*, a zwłaszcza z fragmentu *Praw* (X, 893b nn.) wynika, że Platon rozwinął jeszcze bardziej precyzyjnie różnicującą, systematyczną kinetykę, która z jednej strony była dostosowana do matematyczno-ontologicznego modelu strukturalnego następstwa dymensjonalnego, a z drugiej strony była kosmologicznie dostosowana do zjawisk astronomii i teorii elementów [...]. — Efekt tej platońskiej kinetyki można również uchwycić u Ksenokratesa, który wiązał wrażenia zmysłowe z ruchami i w ten sposób również fenomenologicznie oceniał zwłaszcza ruch wirowy, który u Platona odgrywa ważną rolę [...] (frg. 9 Heinze = Porfirios, *Komentarz do „Harmoniki” Ptolemeusza*, 30–31 Düring): »Twierdzi, że są dwie formy ruchu: RUCH W MIEJSCU [*phora*] i ZMIANA JAKOŚCIOWA [*alloiōsis*]; a ruchu w miejscu są również dwie formy: PO OKRĘGU i PO PROSTEJ. Jedną [formą] ruchu po okręgu jest przemieszczanie się z MIEJSCA NA MIEJSCA, jak w przypadku Słońca, Księżyca i innych gwiazd, a drugą POZOSTAWANIE W MIEJSCU, jak gdy poruszają się stożki albo kule wokół własnych osi. [...] często bowiem, gdy poruszamy stożkiem, na którym znajduje się biały lub czarny punkt, pojawia się na stożku OKRĄG w tym samym kolorze, co punkt; a gdy z kolei na poruszającym się stożku znajduje się biała lub czarna linia, to pojawia się cała POWIERZCHNIA w tym, co ona kolorze, jak gdyby kolor był własnością linii — ale co do części, to punkt nie jawi się jako [część] okręgu, ani linia — powierzchni, lecz to wzrok nie jest w stanie tego dokładnie dostrzec. A twierdzi, że to samo odnosi się do sluchu. ...«. Porfirios przejmując tę teorię Ksenokratesa, który sam przypisuje ją Pitagorasowi, z relacji Herakleidesa. Jeśli chodzi o Herakleidesa z Pontu, to można przyjąć, że odwołanie do Ksenokratesa dotyczy w szczególności przypisania przez niego Pitagorasowi teorii, która sama w sobie wywodzi się od Platona (na temat tej spornej sytuacji źródłowej zob. F. Wehrli, *Herakleides Pontikos*, s. 113; W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*..., s. 359–360)“.

C. ADDENDUM

I. IZOKRATES

1. Izokrates, *Antidosis*, 84–85 = II Arana

Jawimy się jednak prawdziwi i pożyteczniejsi od tych, którzy zachęcają do umiarkowania i sprawiedliwości¹. Oni bowiem pobudzają do cnoty i rozumu [*phronēsis*], których inni nie znają, a o których oni sami mówią sprzecznie, a ja do tych, co do których zgadzają się wszyscy. Oni zadowolają się tym, żeby byli w stanie skłonić jakichś [ludzi] do obcowania z nimi dzięki sławnym nazwiskom, ja natomiast nigdy nie byłem widziany, żebym kogoś spośród zwykłych ludzi zachęcał, by za mną podążał, a starałem się przekonać całą polis, żeby zajęła się tymi sprawami, dzięki którym obywatele będą szczęśliwi, a pozostali Grecy unikną obecnych nieszczęść.

II. ARYSTOTELES

1. Arystoteles, *Analityki wtóre*, I 10, 76b39–77a3 = I.72 Arana Nie są też hipotezy [...] linia symbolizuje².

2. Arystoteles, *Topiki*, II 7, 113a24–32 = I.87 Arana
Zwróć też uwagę na to [...] w każdym poszczególnym przedmiocie³.

3. Arystoteles, *Topiki*, IV 1, 121b15–23 = I.92 Arana

¹ Gaiser (*PUL*, s. 22–23) sugeruje, że chodzi o filozofów z Akademii. Zob. również np. K. Morgan, *The Education of Athens. Politics and Rhetoric in Isocrates and Plato*, [w:] *Isocrates and Civic Education*, T. Poulakos, D. Depew (eds.), Austin 2004, s. 125–154; Y. Lee Too, *A Commentary on Isocrates' 'Antidosis'*, Oxford 2008, s. 137 nn.; J.R. Muir, *Legacy of Isocrates and a Platonic Alternative. History, Political Philosophy, and the Value of Education*, New York–London 2019, s. 48 nn.

² Arystoteles, *Analityki wtóre*, tłum. K. Leśniak, [w:] Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 1., Warszawa 1990, s. 271 (przekład alternatywny: Arystoteles, *Analityki pierwsze. Analityki wtóre*, tłum. M. Wesoły, Lublin 2020). Zob. W.D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford 1949, s. 541–542; J. Barnes, *Commentary*, [w:] Aristotle, *Posterior Analytics*, Oxford 2002, s. 142–143.

³ Arystoteles, *Topiki*, tłum. K. Leśniak, [w:] Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 1, s. 370; zob. P. Slomkowski, *Aristotle's 'Topics'*, Leiden–New York–Köln 1997, s. 49.

Należy też zwrócić uwagę na to [...] nie różnią się gatunkowo od siebie⁴.

4. Arystoteles, *Topiki*, VI 3, 140b2–4 = I.96 Arana

A taka byłaby również definicja duszy, gdyby nią była: „liczba sama siebie poruszająca”, gdyż dusza jest tym właśnie, co samo się porusza, jak zdefiniował ją Platon.

5. Arystoteles, *Topiki*, VI 4, 141b15–34 = I.68 Arana

Lepiej jest w ogóle próbować [...] a więc gatunek jest mniej znany⁵.

6. Arystoteles, *Topiki*, VI 6, 143b11–32 = I.71 Arana

Ponadto, jeśli dzieli się rodzaj za pomocą negacji, jak ci, którzy definiują linię, że jest to „długość bez szerokości”; [...] czynią tak ci, którzy zakładają idee, ponieważ twierdzą, że długość sama i zwierzę samo stanowią rodzaj.

7. Arystoteles, *Topiki*, VI 8, 147a6–11 = I.89 Arana

Nie ma bowiem idei niczego, co pozorne [*phainomenon*], a wydaje się, że formę orzeka się względem formy, jak na przykład pragnienie samo względem przyjemności samej, a chcenie samo względem dobra samego, a więc nie będzie pozornego dobra ani pozornej przyjemności, gdyż paradoksalne jest istnienie pozornego dobra samego albo przyjemności.

8. Arystoteles, *Topiki*, VI 10, 148a14–22 = I.86 Arana

W pewnych przypadkach nie zdarza się to [...] pożyteczne⁶.

9. Arystoteles, *Topiki*, VII 4, 154a16–20 = I.88 Arana

A wśród wszystkich innych [...] jak wyżej wspomniałem⁷.

10. Arystoteles, *Metafizyka*, I (A) 7, 988a18–b16 = I.2 Arana

Przedstawiliśmy zatem krótko i zwięźle [...] lecz o tej, jaką jest przypadkowo⁸.

⁴ *Ibidem*, s. 389.

⁵ *Ibidem*, s. 429–430.

⁶ *Ibidem*, s. 441.

⁷ *Ibidem*, s. 453.

⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, t. 1, Lublin 1996, s. 50–53. Zob. W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, s. 177; G. Reale, *Commenatario*, s. 65–67.

11. Arystoteles, *Metafizyka*, I (A) 8, 990a29–32 = I.47 Arana⁹

Platon bowiem twierdzi, że jest inną [liczbą], a przecież on też przypuszcza, że te [byty] oraz ich przyczyny są liczbami, ale rozumowe [*noētoi*] są przyczynami, a te są zmysłowe.

12. Arystoteles, *Metafizyka*, I (A) 9, 991b9–30 = A 4 Isnardi Parente = *partim* I.3 Arana¹⁰

Ponadto, jeśli formy są liczbami, to w jaki sposób będą przyczynami? Czy dlatego, że byty są różnymi liczbami, na przykład człowiek tą liczbą, Sokrates — tamtą, a Kallias jeszcze inną? Dlaczego owe [liczby] są dla tych [bytów] przyczynami? Nie ma żadnego znaczenia to, że jedne są wieczne, a te drugie nie. Jeśli zaś, ponieważ [byty] tutaj są stosunkami liczb, jak na przykład współbrzmienie [*sumphōnia*], jasne jest, że jest coś jednego, do czego stosunki się odnoszą. Jeśli materia jest tym czymś, to jasne jest, że same liczby będą jakimiś stosunkami jednego względem innego. A mówię na przykład o [czymś takim]: jeśli Kallias jest stosunkiem liczbowym ognia, ziemi, wody i powietrza, to również idea będzie liczbą jakichś innych [elementów] stanowiących podłoże. A człowiek sam [*autoanthrōpos*] — czy też jest liczbą, czy też nie — będzie jednakże stosunkiem liczbowym jakichś [elementów], a nie liczbą, ani nie będzie też dlatego jakiegokolwiek liczby.

Ponadto, z wielu liczb powstaje jedna liczba, a jak z form [powstaje] jedna forma? Jeśli zaś [liczba] nie powstaje z nich, lecz z tych [monad] w liczbie, na przykład w 10 000, to jakie są monady? Jeśli bowiem są jednakże [*homoeideis*], to wyniknie z tego wiele niedorzeczności, jeśli zaś nie są jednakże, to ani same wzajemnie do siebie, ani wszystkie inne do wszystkich — czym bowiem będą się różnić, skoro są beżakościowe [*apatheis*]? A więc ani nie są te [konceptje] rozumne, ani zgodne z koncepcją [*noēsis*].

Ponadto, konieczne jest utworzenie innego rodzaju liczby, którym zajmie się arytmetyka, oraz wszystkie [byty] pośrednie, o których mówią niektórzy. A one z kolei, jak są i z jakich zasad?

⁹ Zob. W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, s. 186; G. Reale, *Commenatario*, s. 73.

¹⁰ Arana uwzględnia: 990a33–993a10; zob. W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, s. 188; M. Isnardi Parente, *Testimonia Platonica...*, s. 431–432; G. Reale, *Commenatario*, s. 87–89.

13. Arystoteles, *Metafizyka*, III (B) 1, 995b13–18 = I.44 Arana

Trzeba również zbadać to, czy należy mówić, że są wyłącznie substancje zmysłowe, czy też inne oprócz nich, a także czy rodzaj substancji jest jeden, czy więcej, jak ci, którzy przyjmują formy oraz [byty] matematyczne [znajdujące się] pomiędzy nimi a [bytami] zmysłowymi.

14. Arystoteles, *Metafizyka*, III (B) 1, 996a4–8 = I.9 Arana

Ponadto [zagadnienie] najtrudniejsze i sprawiające dużo problemów: czy jedność i byt — jak mówili pitagorejczycy i Platon — nie są niczym innym jak substancją bytów? Albo też nie i stanowią jakieś inne podłoże, jak twierdził Empedokles o miłości, a ktoś inny o ogniu, wodzie albo powietrzu.

15. Arystoteles, *Metafizyka*, III (B) 2, 997a34–998a19 = I.75 Arana

A czy należy uznawać tylko substancje postrzegalne zmysłowo [...] co jest tym bardziej niedorzeczne¹¹.

16. Arystoteles, *Metafizyka*, III (B) 3, 998b9–11 = I.17 Arana

Wydaje się, że ci, którzy mówią, iż elementami bytów jest jedność albo byt, albo to, co wielkie i małe, używają ich jako rodzajów.

17. Arystoteles, *Metafizyka*, III (B) 3, 999a6–14 = A 7 Isnardi Parente = *partim* I.23 Arana¹²

Ponadto, w [bytach], w których występuje to, co wcześniejsze i późniejsze, niemożliwe jest, żeby to, co orzeka się o nich, było czymś poza nimi (na przykład jeśli pierwszą z liczb jest dyada, nie będzie jakiejś liczby poza rodzajami [*eidē*] liczb; podobnie też nie będzie kształtu poza rodzajami kształtów. Jeśli nie ma [rodzajów] tych [bytów], to tym bardziej nie będzie gatunków innych [bytów] poza rodzajami). W [bytach] niepodzielnych nie występuje to, co wcześniejsze, i to, co późniejsze.

¹¹ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, t. 1, s. 112–117.

¹² Arana uwzględnia: 998b14–999a17; W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, s. 237; M. Isnardi Parente, *Testimonia Platonica...*, s. 436–437; G. Reale, *Commenentario*, s. 134–135.

Ponadto, gdziekolwiek występuje to, co lepsze, i to, co gorsze, zawsze to, co lepsze jest wcześniejsze, a więc nie może być rodzaju tych [bytów].

18. Arystoteles, *Metafizyka*, III (B) 4, 999b24–1000a4 = I.19 Arana

Jeśli chodzi o zasady, to rodzi się jeszcze inna trudność [...] bez powtarzania ich jeden czy więcej razy¹³.

19. Arystoteles, *Metafizyka*, III (B) 4, 1001a4–12 = A 8 Isnardi Parente = I.18 Arana¹⁴

Najtrudniejszym rozważaniem ze wszystkich i najbardziej koniecznym dla poznania prawdy jest to, czy w ogóle byt [*to on*] i jedność są substancjami bytów, a każdy z nich, nie będąc czymś różnym, jest z jednej strony jednością, z drugiej zaś bytem, albo trzeba zbadać, czym w ogóle jest byt i jedność jako mające u podstawy [jakaś] inną naturę. Jedni bowiem [filozofowie] w pierwszy sposób, inni w drugi wydają się ujmować naturę. Platon bowiem oraz pitagorejczycy nie [uważają], że byt i jedność są czymś innym, lecz za ich naturę [uznają], że jest to istota [*ousia*] samego bycia jednością i bytem [*autou tou heni einai kai onti*].

20. Arystoteles, *Metafizyka*, III (B) 4, 1001b19–25 = I.56 Arana

Ale choćby przyjąć, że [...] rozciągłe wielkości¹⁵.

21. Arystoteles, *Metafizyka*, III (B) 6, 1002b12–1003a17 = I.20 Arana

Można postawić pytanie [...] jeśli istotnie ma być możliwa wiedza o zasadach¹⁶.

22. Arystoteles, *Metafizyka*, V (Δ) 3, 1014a26–b15 = I.22 Arana

¹³ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, t. 1, s. 127–128; G. Reale, *Commenario*, s. 138–139.

¹⁴ Zob. M. Isnardi Parente, *Testimonia Platonica...*, s. 438.

¹⁵ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, t. 1, s. 139–140.

¹⁶ *Ibidem*, s. 145–149; zob. W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, s. 249–250; G. Reale, *Commenario*, s. 147–149.

Elementem nazywamy [...] i podstawowe w [strukturze] każdego¹⁷.

23. Arystoteles, *Metafizyka*, VII (Z) 6, 1031a28–b18 = I.80 Arana

Czy istota jest koniecznie tożsama [...] gdyż inaczej istniałaby przez uczestnictwo¹⁸.

24. Arystoteles, *Metafizyka*, VII (Z) 8, 1033b26–29 = I.83 Arana

Jasne więc, że przyczyna form, jak niektórzy mieli w zwyczaju mówić o ideach — jeśli są takie poza [bytami] poszczególnymi — nie jest pożyteczna ani dla [wyjaśniania] powstawania, ani substancji; nie mogą więc z tego powodu być substancjami.

25. Arystoteles, *Metafizyka*, VII (Z) 8, 1034a2–8 = I. 84 Arana

Tak więc jasne jest, że nie należy przyjmować formy jako wzorca (a najbardziej w tych [bytach] byłyby pożądane, gdyż są one substancjami w najwyższym stopniu), ale wystarczy przyjąć, że to, co tworzy, jest również przyczyną formy w materii. A ta całość [*to hapan*] już stanowi tę formę w tych mięśniach i kościach, które są Kalliasem i Sokratesem, a którzy różnią się pod względem materii (gdyż mają różną materię), ale są tożsami pod względem formy (gdyż forma jest niepodzielna).

26. Arystoteles, *Metafizyka*, VII (Z) 11, 1036b12–17 = 43 Richard = A 9 Isnardi Parente = *partim* I.69 Arana¹⁹

I sprowadzają wszystkie [byty] do liczb oraz twierdzą, że odpowiednikiem [*logos*] linii jest dwójka. A spośród tych, którzy mówią, że idee istnieją, jedni [uważają], że dyada jest linią samą [*autogrammē*], a inni, iż jest formą linii, ponieważ [uważają] cza-

¹⁷ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, t. 1, s. 225–227; zob. W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, s. 294–295; G. Reale, *Commenatario*, s. 207–210.

¹⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, t. 1, s. 342–344; W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, vol. II, s. 176–178; G. Reale, *Commenatario*, s. 340–342.

¹⁹ Arana uwzględnia: 1036b7–20; zob. M. Isnardi Parente, *Testimonia Platonica...*, s. 439–440; M.-D. Richard, *L'enseignement oral...*, 117–118. B. Centrone, *Aristotele, „Metafisica” 1036b13–17: Platone e/o Senocrate?*, [w:] *Platons Hermeneutik und Prinzipien denken im Licht der Dialoge und der antiken Tradition. Festschrift für Thomas Alexander Szlezák*, U. Bruchmüller (hrsg.), Zürich–New York 2012, s. 277–290.

sami, że forma i to, czego jest formą, są tym samym (na przykład dyada i forma dyady), ale w przypadku linii już tak nie jest.

27. Arystoteles, *Metafizyka*, VII (Z) 13–16, 1038b29–1041a5 = I.81 Arana

Nadto, byłaby substancja w substancji [...] jakieś tego rodzaju substancje były²⁰.

28. Arystoteles, *Metafizyka*, VIII (H) 6, 1045a33–b12 = I.82 Arana

Jest zaś materia poznawalna tylko rozumowo [...] albo związaniu duszy z ciałem²¹.

29. Arystoteles, *Metafizyka*, X (I) 2, 1053b9–16 = I.25 Arana
Od strony zaś istoty [...] jest nim coś nieograniczone²².

30. Arystoteles, *Metafizyka*, XI (K) 1, 1059a34–b14 = I.76 Arana

Nie należy jednak sądzić [...] ponieważ są one zniszczalne²³.

31. Arystoteles, *Metafizyka*, XI (K) 1, 1059b21–1060a2 = I.24 Arana

Inna kwestia [...] jak też inne jeszcze tego rodzaju²⁴.

32. Arystoteles, *Metafizyka*, XI (K) 2, 1060b6–19 = I.57 Arana

Dalej, jeśli mówią, że pierwszą zasadą jest jedno [...] punkt jedynie dzieli²⁵.

33. Arystoteles, *Metafizyka*, XI (K) 9, 1066a7–17 = I.108 Arana

Trafność naszego ujęcia [...] z pozostałych kategorii²⁶.

34. Arystoteles, *Metafizyka*, XII (Λ) 1, 1069a18–b2 = I.77 Arana

²⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, t. 1, s. 388–402.

²¹ *Ibidem* t. 2, s. 31–32.

²² *Ibidem*, s. 88.

²³ *Ibidem*, s. 130–131.

²⁴ *Ibidem*, s. 132–134.

²⁵ *Ibidem*, s. 138–139.

²⁶ *Ibidem*, s. 174.

Nasze rozważania dotyczą substancji [...] nie ma żadnej wspólnej z nimi zasady²⁷.

35. Arystoteles, *Metafizyka*, XII (Λ) 4, 1070a33–b10 = I.26 Arana

Można bowiem zapytać [...] Zatem elementy wszystkich rzeczy nie są te same...²⁸.

36. Arystoteles, *Metafizyka*, XII (Λ) 6, 1071b31–1072a3 = I.109 Arana

Z tego powodu niektórzy [...] jest ona, jak powiada, późniejsza i jest równocześnie z niebem²⁹.

37. Arystoteles, *Metafizyka*, XII (Λ) 10, 1075a32–b1 = I.29 Arana

Niektórzy uważają jedno z przeciwieństw za materię [...] czy jako forma³⁰.

38. Arystoteles, *Metafizyka*, XII (Λ) 10, 1075b16–20 = I.30 Arana

Dalej, nikt nie tłumaczy [...] albo uczestniczenie?³¹

39. Arystoteles, *Metafizyka*, XIII (M) 1–2, 1076a16–1077b16 = I.90 Arana

Są otóż dwie opinie [...] ale nie w sensie absolutnym³².

40. Arystoteles, *Metafizyka*, XIII (M) 4, 1078b7–1080a18 = A 3a Isnardi Parente = *partim* I.4 Arana³³

1078b7–1079a19

Niech tyle więc zostanie powiedziane o [bytach] matematycznych, że są bytami, jak są oraz jak są wcześniejsze, a jak nie są

²⁷ *Ibidem*, s. 197–198.

²⁸ *Ibidem*, s. 205–206.

²⁹ *Ibidem*, s. 215–216.

³⁰ *Ibidem*, s. 240.

³¹ *Ibidem*, s. 242.

³² *Ibidem*, s. 247–258.

³³ Arana uwzględnia: 1078b7–1080a11. Zob. W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, s. 419–425; G. Reale, *Commentario*, s. 631–640.

wcześniejsze. Co do idei, to należy najpierw zbadać samo przekonanie dotyczące idei, nie wiążąc [jej] z naturą liczb, lecz tak jak przyjęli na początku ci, którzy jako pierwsi twierdzili, że idee są. Głoszący przekonanie dotyczące postaci doszli do niego dzięki zawierzeniu co do prawdy [zawartym] w Heraklitejskich wywodach, że wszystkie [byty] zmysłowe zawsze przemijają tak, że jeśli ma istnieć wiedza o czymś i myślenie [*phronēsis*], muszą być jakieś inne natury, które trwają poza [naturami] zmysłowymi, ponieważ o [bytach] przemijających nie ma wiedzy.

Sokrates zaś zajął się cnotami etycznymi i prowadząc nad nimi badania jako pierwszy [sformułował problem] ogólnego definiowania [*horidzesthai katholou*] (spośród bowiem filozofów natury uchwycił to jedynie w niewielkim stopniu Demokryt³⁴ i zdefiniował w pewien szczególny sposób to, co ciepłe, i to, co zimne. Pitagorejczycy³⁵ natomiast wcześniej mówili o jakichś niewielu [kwestiach], sprowadzając wywody do liczb, jak na przykład: czym jest stosowny czas [*kairos*], to, co sprawiedliwe, albo małżeństwo. On zaś [Sokrates] słusznie szukał istoty [*to ti esti*]. Starał się bowiem prowadzić rozważania sylogistycznie [*sullogidzesthai*], a początkiem sylogizmów jest istota. Dialektyka nie była wtedy na tyle mocna, aby badać przeciwieństwa bez istoty i czy ta sama wiedza odnosi się do przeciwieństw. Dwie bowiem [kwestie] można sprawiedliwie przypisać Sokratesowi — wywody indukcyjne i ogólne definiowanie, ponieważ obie odnoszą się do początku wiedzy).

Ale Sokrates nie czynił [bytów] ogólnych ani definicji oddzielnymi, a dopiero oni [platonicy] oddzielili [je] i tego rodzaju byty nazwali „ideami” oraz zapewne na podstawie tego samego wyvodu wynikło im, że są idee wszystkich [bytów], o których orzeka się ogólnie, co jest podobne do tego, jak gdyby komuś, kto chce policzyć mniejszą ilość bytów, wydawało się, że nie potrafi tego dokonać, a zwiększywszy ich liczbę, mógłby już je policzyć. Postaci bowiem jest więcej — rzecz by można — od poszczególnych bytów zmysłowych, a to właśnie ich przyczyn poszukując, od nich przeszli tam, dla każdego bowiem jest <coś> homonimi-

³⁴ *Partim* DK 68 A 36 = ATOM. D 25b oraz R 28 LM.

³⁵ *Partim* DK 58 B 4 = PYTHS. ANON. D 20a LM.

cznego, a co jest poza substancją, jak też w odniesieniu do innych jest jedno nad wieloma [*hen epi pollōn*] i to zarówno dla [bytów] tego rodzaju, jak i wiecznych.

Ponadto co do tych sposobów, w jakie dowodzi się, że są postacie, żaden nie wydaje się ich [dowodzić], ponieważ z niektórych niekoniecznie powstaje sylogizm, a z niektórych wynikają postacie [bytów], co do których nie sądzą, że postacie istnieją.

Na podstawie bowiem argumentów z wiedzy będą postacie wszystkich tych [bytów], które są przedmiotami wiedzy; wedle [argumentu] jedność nad wieloma będą też [postacie] dla negacji; a według tego, że myśli się o czymś, co zostało zniszczone, [będą postacie] bytów zniszczonych, ponieważ istnieje jakiś ich obraz [*phantasma*].

Ponadto, najściślejsze spośród argumentów powodują, że są idee [bytów] ze względu na coś [*pros ti*], co do których jedni twierdzą, że nie stanowią rodzaju samego w sobie [*kath' auto genos*], a inni zaś mówią o trzecim człowieku. A w ogóle wywody dotyczące postaci obalają te [byty], których wyznawcy postaci pragną bardziej niż bytu samych idei, ponieważ wynika z nich, że pierwsza nie jest dyada, lecz liczba, a to, co ze względu na coś, od tego, co samo w sobie, oraz wszystkie te [argumenty], poprzez które niektórzy podążający za przekonaniem dotyczącym postaci popadają w sprzeczność z zasadami.

Będzie kilka wzorców [*paradeigmata*], a także i form, tego samego [bytu], jak na przykład dla człowieka — zwierzę, dwunogie oraz człowiek sam [*autanthrōpos*].

Ponadto formy będą nie tylko wzorcami [bytów] zmysłowych, lecz także siebie samych, jak na przykład rodzaj form, które są rodzajami, tak więc to samo będzie wzorcem i odwzorowaniem [*eikōn*].

Ponadto, wydaje się niemożliwe, żeby substancja [*ousia*] i to, czego jest substancją, były oddzielone. A więc jak idee, które są substancjami rzeczy, mogą być oddzielone? W *Fedonie*³⁶ mówi się w ten sposób, że formy są przyczynami bytu [*to einai*] i powstawania [*to gignesthai*]. A przecież chociaż formy istnieją, to zarazem może nie być powstawania, jeśli nie byłoby czynnika, który

³⁶ PLATON, *Fedon*, 100d.

wprawi w ruch, a powstaje wiele innych [bytów] — na przykład dom i pierścień — o których twierdzą, że nie mają form. Tak więc jasne jest, że zdarza się również tym [bytom], co do których twierdzą, że ich formy istnieją, iż są i powstają dzięki takim przyczynom, o których powiedziano teraz, ale nie dzięki formom.

41. Arystoteles, *Metafizyka*, M 8, 1083b19–1084b2 = A 11
Isnardi Parente = *partim* I.51 oraz I.59 Arana³⁷

Jeśli więc liczba bytów jest czymś samym w sobie, musiałaby być w jakiś ze wspomnianych sposobów, chociaż w żaden z nich nie jest to możliwe, to jasne jest, że natura liczby nie jest jakaś taka, którą przyjmowali ci, którzy czynili ją oddzieloną.

Ponadto, czy każda monada pochodzi z wyrównanych tego, co wielkie i małe, czy też jedna z tego, co małe, a druga z tego, co wielkie? Jeśli w ten drugi sposób, to każdy [byt] nie będzie ze wszystkich elementów, ani monady nie będą nieodróżnicowane [*adiaphoroi*] (w jednej bowiem jest to, co wielkie, a w drugiej to, co małe, które z natury jest przeciwne [temu, co wielkie]).

Ponadto, jak jest z monadami w trójce samej? Jedna bowiem w niej jest nieparzysta i prawdopodobnie dlatego jedność samą uczynili [ci filozofowie] środkową w tym, co nieparzyste. Jeśli zaś każda z monad pochodzi z obu wyrównanych, to jak dyada, stanowiąca jakąś jedną naturę, jest z tego, co wielkie i małe? Albo, czym będzie różnić się od monady?

Ponadto, monada jest wcześniejsza od dyady (ponieważ po jej zniszczeniu, ginie również dyada). Musi też ona być ideą idei, będącą wcześniejszą od idei, i powstać wcześniej. Z czego jednakże? Przecież nieokreślona dyada była tworzącą podwójność [*duoplios*]³⁸.

Ponadto konieczne jest, żeby liczba była nieskończona albo skończona, a ponieważ [filozofowie ci] czynią liczbę oddzieloną, niemożliwe jest, żeby obie części alternatywy miały miejsce. To, że nie może być nieskończona, jest jasne, ponieważ [liczba] nieskończona nie jest ani nieparzysta, ani parzysta, a powstawanie liczb jest zawsze [powstawaniem] albo liczby nieparzystej, albo parzy-

³⁷ Zob. M. Isnardi Parente, *Testimonia Platonica...*, s. 450–454. W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, s. 441–443; G. Reale, *Commentario*, s. 655–658.

³⁸ „Ponadto, czy każda monada...” = I.51 Arana.

stej. W ten sposób, gdy jedność zostaje dodana do [liczby] parzystej, [powstaje liczba] nieparzysta, a dyada pojawia się dzięki podwojeniu jedynki, a inna liczba parzysta dzięki [podwojeniu] [liczb] nieparzystych.

Ponadto, jeśli wszelka idea jest [idea] czegoś, liczby są ideami, to i [liczba] nieskończona będzie idea czegoś — albo [bytów] zmysłowych, albo czegoś innego, a przecież nie jest to możliwe ani wedle założeń [*thesis*], ani zgodnie z wywodem, jeśli tak [filozofowie ci] określają idee.

Jeśli zaś [liczba] jest skończona, to do jakiej wielkości? W odniesieniu do tego trzeba bowiem stwierdzić nie tylko, że [tak jest], lecz również dlaczego. Ale jeśli jest do dziesiątki — jak twierdzą niektórzy — to przede wszystkim szybko wyczerpią się formy, na przykład: jeśli trójka jest człowiekiem samym, jaką liczbą będzie koń sam? A ponieważ każda liczba sama jest aż do dziesiątki, to musi być to jakaś spośród nich (są one bowiem substancjami i ideami), ale przecież się wyczerpią (rodzajów zwierząt jest bowiem więcej).

Zarazem jasne jest, że jeśli w ten sposób trzy jest człowiekiem samym, to są [nim] również inne trójki (bo trójki w samych liczbach są podobne), a więc ludzi będzie nieskończona ilość, każda trójka będzie idea, każdy człowiek — [człowiekiem] samym, a jeśli nie, to będą ludzie. A jeśli mniejsze jest częścią większego, co składa się z porównywalnych monad — tych w liczbie samej, to jeśli czwórka sama jest idea czegoś — na przykład konia albo białego — to człowiek będzie częścią konia, jeśli człowiek jest dwójką.

Paradoksalne jest również to, że jest idea dziesiątki, ale jedynastki ani kolejnych [liczb] już nie.

Ponadto, skoro są i powstają niektóre [byty], dla których nie ma form, to dlaczego nie ma dla nich form? A więc formy nie są przyczynami.

Ponadto, paradoksalne jest, iż liczba aż do dziesiątki jest czymś bardziej będącym od samej dziesiątki, a przecież pierwsze nie powstają jako jedno, a druga powstaje. Próbują też [dowodzić], że liczba aż do dziesiątki jest pełna [*teleion*]. W każdym razie tworzą kolejne [byty], jak na przykład próżnię, proporcję [*analogia*], to, co nieparzyste, i inne tego rodzaju [byty] w obszarze dziesiątki.

Jedne [byty] przydzielają do zasad, jak na przykład ruch, spoczynek, dobro i zło, inne zaś do liczb. Dlatego jedność jest nieparzysta. A jeśli [nieparzystość] jest w trójce, to jak nieparzysta może być piątka?

Ponadto, wielkości i tego rodzaju [byty] też były w określonej ilości, na przykład pierwsza linia — niepodzielna, następnie dwójka, a następnie tego rodzaju [byty] aż do dziesiątki³⁹.

42. Arystoteles, *Metafizyka*, XIII (M) 8, 1084b2–1085a2 = I.62
Arana

Dalej, jeśli przyjąć, że liczba jest oddzielona [...] Z czego więc jest ta dwójka?⁴⁰

43. Arystoteles, *Metafizyka*, XIII (M) 9, 1085a3–7 = I.58
Arana

Nasuwa się jeszcze taka trudność [...] któraś z należących do niej jedynek?⁴¹

44. Arystoteles, *Metafizyka*, XIII (M) 9, 1085a23–31 = I.63 = *partim* I.65 Arana⁴²

W związku z tym wszystkim [...] czy jakieś inne?⁴³

45. Arystoteles, *Metafizyka*, XIII (M) 9, 1085b4–22 = I.52
Arana

Ponadto nie próbuje się wcale [...] liczba jest wielością niepodzielnych elementów⁴⁴.

46. Arystoteles, *Metafizyka*, XIII (M) 9, 1085b23–27 = I.61
Arana

Ponadto należy zbadać również w odniesieniu do tych, którzy mówią w ten sposób, czy liczba jest nieograniczona, czy ograniczona. Możliwe bowiem — jak się zdaje — że jest to ograniczona liczność, z której to oraz z jedności są ograniczone monady; jest

³⁹ „Ponadto konieczne jest, żeby liczba była nieskończona albo skończona...” = I.59 Arana.

⁴⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, t. II, s. 303–307.

⁴¹ *Ibidem*, s. 307.

⁴² Arana uwzględnia: 1085a7–b4.

⁴³ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, t. II, s. 309.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 310–312.

też liczność sama różna od liczności nieograniczonej; w jaki więc sposób liczność i jedność stanowią element?

47. Arystoteles, *Metafizyka*, XIII (M) 9, 1085b27–34 = I.91 Arana

Podobnie mógłby ktoś dociekać w kwestii punktu, czyli elementu, z którego tworzą wielkości, gdyż nie ma tylko jednego punktu, a więc czy spośród innych punktów każdy jest z czegoś? Albowiem nie z jakiejś rozciągłości i owego punktu. Ale niemożliwe, żeby niepodzielne części stanowiły części rozciągłości, tak jak w przypadku liczności, z której są monady; liczba bowiem składa się z [części] niepodzielnych, natomiast wielości nie.

48. Arystoteles, *Metafizyka*, XIII (M) 9, 1085b34–1086a21 = I.74 Arana

Wszystko to zatem [...] kto nie przekonał się jeszcze⁴⁵.

49. Arystoteles, *Metafizyka*, XIII (M) 9–10, 1086a21–b13 = I.79 Arana

Jeśli chodzi teraz o pierwsze zasady [...] jedną z trudności w doktrynie, którą przedstawiliśmy⁴⁶.

50. Arystoteles, *Metafizyka*, XIII (M) 10, 1086b14–1087a25 = I.21 Arana

Zajmijmy się teraz tym [...] czegoś oddzielnie bytującego⁴⁷.

51. Arystoteles, *Metafizyka*, XIV (N) 1, 1087b4–1088a23 = A 12 Isnardi Parente = *partim* I.14 Arana⁴⁸

1087b4–33

Ci zaś [filozofowie] jedno z przeciwieństw czynią materią, a spośród nich jedni jedności-równości przeciwstawiają to, co nierówne, jako coś, co ma naturę liczności, inni zaś jedności przeciwstawiają liczność (według pierwszych bowiem liczby powstają z dyady tego, co nierówne — tego, co wielkie i małe, w drugim przypadku z liczności, a w obu dzięki substancji jedności). Rów-

⁴⁵ *Ibidem*, s. 313–315.

⁴⁶ *Ibidem*, 315–317.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 318–322.

⁴⁸ Arana uwzględniła 1088a15–26; M. Isnardi Parente, *Testimonia Platonica...*, s. 456–459.

niez bowiem ten, kto mówi, że to, co nierówne i jedno są elementami, a to, co nierówne jest dyadą z wielkiego i małego, mówi o tym, co nierówne, i o tym, co wielkie, i tym, co małe jako będących jednym, i nie dookreśla, że w definicji tak, ale liczbowo nie. Lecz nie określają również pięknie zasad, które nazywają elementami. Jedni mówią o tym, co wielkie, i tym, co małe, wraz z jednością, [uznają] te trzy za elementy liczb, dwa za materię, a jedno za formę [*morphē*]. Inni mówią o tym, co liczne i nieliczne, [uznają], że to, co wielkie, i to, co małe, są właściwszą naturą dla wielkości. A jeszcze inni określają je jeszcze bardziej ogólnie jako to, co przewyższające [*to huperechon*], i to, co przewyższane [*to huperechomenon*]. Dla niektórych konsekwencji powyższe rozróżnienia nie mają, rzecz by można, żadnego znaczenia, a jedynie dla logicznych trudności, których unikają, ponieważ sami przeprowadzają dowody logiczne. Wyjątek stanowi ten wywód, że jeśli to, co przewyższające, i to, co przewyższane, są zasadami, ale nie są tym, co wielkie, i tym, co małe, to liczba jest z elementów wcześniej niż dyada, ponieważ zarówno liczba jak i przewyższające i przewyższane są bardziej ogólne. Teraz jednak jedno mówią, a drugiego nie mówią. Inni natomiast przeciwstawiają jedności to, co różne [*to heteron*], i to, co inne [*to allo*], a jeszcze inni licznosc i jedność. Jeśli zaś, tak jak chcą, byty są z przeciwieństw, a jedności nic nie jest przeciwne albo jeśli [coś] ma być [przeciwne], to jest tym to, co liczne, bo nierówność [przeciwstawia się] równości, różność — tożsamości, to co inne — temu samemu, to jakoś największą chwałę zyskali ci, którzy przeciwstawiali jedność licznosci. Ale i te poglądy nie były wystarczające, bo jedność będzie tym, co niewiele, licznosc bowiem przeciwstawia się nielicznosci [*oligotēs*], a wiele temu, co niewiele [*to oligon*].

Ci, którzy uznają to, co nierówne, za coś jednego oraz tworzą nieokreśloną dyadę z wielkiego i małego, mówią [rzeczy] bardzo dalekie od autorytatywnych i możliwych, ponieważ są one raczej właściwościami [*pathē*] i przypadłościami [*sumbebēkota*] niż substancjami [*hupokeimena*] dla liczb i wielkości — liczne i nieliczne dla liczb, a wielki i małe dla wielkości — jak parzyste i nieparzyste, gładki i chropowaty, prosty i zakrzywiony. Ponadto oprócz tego błędu to, co wielkie, i to, co małe, oraz inne tego rodzaju [byty] muszą być względem czegoś [*pros ti*], a „względem cze-

goś” jest jakąś najmniejszą spośród wszystkich naturą albo substancją...

52. Arystoteles, *Metafizyka*, XIV (N) 2, 1088b35–1089a31 = A 13 Isnardi Parente = *partim* I.16 Arana⁴⁹

Wiele więc jest przyczyn odejścia od tego rodzaju przyczyn, a największą ta, że prowadzą one do trudności starego typu [*aporesai archaikōs*]. Albowiem wydawało się im, że wszystkie byty są jednym — bytem samym, jeśli nie rozwiąże się, a zarazem nie przekroczy wywodu Parmenidesa:

Nigdy bowiem nie udowodni się tego, że są te [byty], które nie są⁵⁰.

Ale [wydawało się im], że konieczne jest udowodnienie odnośnie niebytu [*to mē on*], że jest. W ten sposób bowiem — z bytu i czegoś innego — będą byty, jeśli jest [ich] wiele.

A przecież po pierwsze, jeśli „byt” jest [pojęciem] wieloznacznym (ponieważ oznacza raz substancję, raz jakość, raz ilość oraz inne kategorie), jakim jednym są wszystkie byty, jeśli nie będzie niebytu? Czy będą to substancje albo własności, albo inne [kategorie] podobnie, albo wszystkie, będzie jednym „to oto” [*tode*], „takie oto” [*toionde*] i „tyle oto” [*tosonde*] oraz inne, które oznaczają coś jednego? Lecz jest to paradoksalne, a co więcej niemożliwe, żeby jakaś jedna natura stała się przyczyną bycia bytu raz „tym oto”, raz „takim oto”, raz „tyle oto”, a raz „gdzieś” [*pou*].

Po drugie, z jakiego niebytu i bytu są byty? „Niebyt” bowiem jest [pojęciem] wieloznacznym, ponieważ jest takie również „byt”, a „nie być człowiekiem” oznacza „nie być tym oto”, „nie być prostym” — „nie być takim oto”, „nie być długim na trzy łokcie” — „nie być tyle oto”. Z jakiego więc bytu i nie bytu jest wiele bytów? A chciano mówić o fałszu i o takiej naturze — niebycie [*to ouk on*], z którego i z bytu jest wiele bytów. Dlatego też mówiono, że trzeba założyć jakiś fałsz, jak też [to czynią] geometry [przyjmujący], odcinek o długości stopy, który nie jest długi na stopę. Ale niemożliwe jest, żeby tak było. Ani bowiem geometry nie zakładają fałszu (nie jest to bowiem przesłanka w rozu-

⁴⁹ Arana uwzględniła: 1088b35–1089b15; zob. M. Isnardi Parente, *Testimonia Platonica...*, s. 461–462.

⁵⁰ DK 28 B 7, 1 = PARM. D 8 LM.

mowaniu [*sullogismos*]), ani z tego, co w ten sposób nie jest, nie powstają ani nie giną byty. Ale skoro to, co wedle przypadków nie jest, orzeka się na tyle samo sposobów, co kategorii, a oprócz tego niebyt orzeka się jako fałsz oraz wedle możliwości, to z tego ma miejsce powstawanie — człowiek [powstaje] z nie człowieka, czyli z człowieka w możliwości, a białe z tego, co nie białe, czyli z białego w możliwości, i podobnie [inne] czy to powstaje coś jednego, czy też wiele.

53. Arystoteles, *Metafizyka*, XIV (N) 3, 1090a2–15 = I.49 Arana

Odnośnie do liczb można zapytać [...] jak to już stwierdziliśmy⁵¹.

54. Arystoteles, *Metafizyka*, XIV (N) 3, 1090a16–25 = A 14 Isnardi Parente = *partim* I.48 Arana⁵²

Ci, którzy zakładają, że idee istnieją oraz są one liczbami, a poprzez wyodrębnienie [*kata ekthesin*] każdej poza wiele ujmują każdą za coś jednego, podejmują próbę uzasadnienia w jakiś sposób, dlaczego one istnieją. Niemniej jednak, skoro te [argumenty] nie są przekonujące ani niezbite, nie należy mówić, że dzięki nim liczba [nie] istnieje. Pitagorejczycy, ponieważ dostrzegali, że wiele własności liczb przysługuje ciałom zmysłowym, przyjęli, że byty są liczbami, ale [liczby] nie są oddzielone, lecz byty są z liczb. Dlaczego? Ponieważ własności — te dotyczące liczb znajdują się we współbrzmieniu [*harmonia*], niebie i wielu innych [bytach].

55. Arystoteles, *Metafizyka*, XIV (N) 3, 1090b5–32 = I.67 Arana

Są tacy, którzy na tej podstawie [...] zbliżyć przedmioty matematyczne do idei⁵³.

56. Arystoteles, *Metafizyka*, XIV (N) 4, 1091a29–1092a17 = I.28 Arana

Jest jeszcze trudność [...] i nasienie nie jest wcale pierwsze⁵⁴.

⁵¹ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, t. II, s. 342–343.

⁵² Arana uwzględnia: 1090a16–b5; zob. M. Isnardi Parente, *Testimonia Platonica...*, s. 462–463.

⁵³ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, t. II, s. 345–348.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 351–356.

57. Arystoteles, *Metafizyka*, XIV (N) 5, 1092a17–21 = I.106 Arana

Jest też niedorzeczne uważać [...] jaka jest natura tego miejsca⁵⁵.

58. Arystoteles, *Metafizyka*, XIV (N) 5, 1092a21–b8 = I.55 Arana

A znowu ci, którzy twierdzą [...] (choć nie powinna, gdyż nie jest jej przeciwieństwem)⁵⁶.

59. Arystoteles, *Metafizyka*, XIV (N) 5–6, 1092b8–1093b29 = I.64 Arana

Nie precyzuje się też wcale [...] i nie są zasadami⁵⁷.

60. Arystoteles, *Fizyka*, I 6, 189b8–16 = I.8 Arana

Ale wszyscy ową jedność formują przeciwieństwami — gęstością i rzadkością oraz tym, co bardziej i mniej [*mallon kai hētton*], a te ogólnie stanowią oczywiście nadmiar i niedobór, jak powiedziano wcześniej. I wydaje się, że od dawien dawna funkcjonuje owo przekonanie, że jedność, nadmiar i niedobór są zasadami bytów, z tym, iż nie w ten sam sposób, lecz według jednych — starożytnych — te dwa działają, a jedność doznaje, a niektórzy z późniejszych twierdzą przeciwnie — jedność działa, a te dwa raczej doznają.

61. Arystoteles, *Fizyka*, I 9, 191b35–192a25 = A 17 Isnardi Parente = *partim* I.10 Arana⁵⁸

Niektórzy inni ujmowali tę [kwestię], ale nie w sposób wystarczający. Po pierwsze bowiem zgadzali się, że może coś absolutnie powstać z niebytu, [przyznając], że Parmenides mówił słusznie. Po drugie, jawiło się im, że jeśli [coś] jest jedno numerycznie, to i jest tylko jedna możliwość. A zachodzi tu duża różnica. Twierdzimy bowiem, że materia i brak [*sterēsis*] są [czymś] różnym,

⁵⁵ *Ibidem*, s. 357.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 357–359.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 359–367.

⁵⁸ Arana uwzględnia: 191b35–192a16; zob. W.D. Ross, *Aristotle's Physics*, s. 347–348; M. Isnardi Parente, *Testimonia Platonica...*, s. 469–470; W. Charlton, *Commentary*, s. 81 nn.

a z nich jedno — materia, jest niebytem przypadłościowo, a brak [niebytem] samym w sobie; i jedno — materia, jest jakoś blisko substancji, a drugie w żaden sposób. Ci zaś [filozofowie] traktują niebyt i to, co wielkie, i to, co małe, podobnie, czy to wspólnie, czy to każde oddzielnie. Tak więc ów rodzaj triady jest całkowicie różny [od naszego]. Doszli bowiem aż do tego, że trzeba, iżby u podłoża znajdowała się jakaś natura, ją jednakże czynią jedną, a nawet jeśli ktoś czyni ją dyadą, mówiąc, że jest on wielkim i małym, to w niczym to nie poprawia sytuacji, ponieważ pomija inną [naturę]. Ta trwająca [natura] stanowi — jak matka — wraz z formą [*morphē*] współprzyczynę [bytów], które powstają. A ta druga część przeciwieństwa częstokroć mogła się jawić komuś, kto uparcie kieruje uwagę na jej cechę tworzenia zła [*kakopoion*], jako w ogóle nieistniejąca. Jeśli bowiem jest coś boskiego, dobrego, a co jest przedmiotem pragnienia [*to ephetos*], to twierdzimy, że z jednej strony jest coś temu przeciwne, a z drugiej coś, co naturalnie pragnie i dąży do tego ze swej natury. Z tego wynika, że to, co przeciwne dąży do własnej zagłady. A przecież ani postać nie może sama siebie pragnąć, ponieważ nie jest wybrakowana, ani to, co przeciwne (ponieważ przeciwieństwa wzajemnie się niszczą), lecz jest tym materia — jak gdyby samica [pragnęła] samca, a brzydota piękna, ale nie jako brzydota sama w sobie, lecz przypadłościowo, ani samica [sama w sobie], lecz przypadłościowo.

62. Arystoteles, Fizyka, V 2, 209b33–210a2 = 5 Krämer = *par-tim* A 18 Isnardi Parente = I.105 Arana⁵⁹

Platona należałoby zapytać — jeśli trzeba zrobić dygresję — dlaczego formy i liczby nie są w [jakimś] miejscu, skoro miejsce jest tym, co przyjmuje [*to methektikon*], niezależnie czy tym, co PRZYJMUJE, JEST TO, CO WIELKIE, I TO, CO MAŁE, czy też materia, jak napisał w *Timajosie*.

63. Arystoteles, O powstawaniu i ginięciu, I 2, 315b28–30 = I.99 Arana

⁵⁹ Isnardi Parente uwzględnia: 209b11–17 (= 54A Gaiser) oraz 209b32–210a2 (komentarz s. 470–472). Zob. G. Reale, *Per un nova interpretazione...*, s. 623.

A znów co do wielkości, to czy jak u Demokryta i Leukipposa, są one ciałami, czy też jak w *Timajosie* są płaszczyznami⁶⁰.

64. Arystoteles, *O powstawaniu i ginięciu*, I 2, 316a5–14 = I.70 Arana

Brak doświadczenia [*apeiria*] jest przyczyną mniejszej zdolności do dostrzegania [bytów] oczywistych. Dlatego też ci, który zajmowali się bardziej [bytami] naturalnymi, są bardziej zdolni do założenia takich przyczyn, które można bardziej powiązać; a ci, którzy powodu wielości wywodów nie rozważają istniejących bytów, patrząc w sposób ograniczony, łatwiej dowodzą. Może też ktoś na tej podstawie dostrzec, jak bardzo różnią się ci, którzy prowadzą rozważania naturalnie [*phusikōs*] i logicznie [*logikōs*]. Jeśli bowiem chodzi o wielkości niepodzielne jedni twierdzą, że trójkąt sam stanowi wielość, natomiast Demokryt wydaje się być przekonany właściwymi i naturalnymi wywodami.

65. Arystoteles, *O powstawaniu i ginięciu*, II 3, 330b13–19 = I.103 Arana

Ci zaś, którzy naturalnie przyjmują dwie [zasady], jak Parmenides — ogień i ziemię, tworzą z nich pośrednie mieszaniny [*migmata*], na przykład powietrze i wodę. Tak samo też ci, którzy mówią, że są trzy [zasady], jak Platon w podziałach, gdyż to, co środkowe, czyni mieszaniną. I niemal to samo mówią, ci, którzy przyjmują dwie jak i trzy [zasady], z tym wyjątkiem, że jedni to, co środkowe, dzielą na dwa, a drudzy czynią jednym.

66. Arystoteles, *O powstawaniu i ginięciu*, I 8, 325b25–36 = I.100 Arana

Tak bardzo bowiem różni się od tego sposobu, w jaki mówi Leukippos, ponieważ jeden mówi, że bryły, a drugi, i płaszczyzny są niepodzielne, oraz jeden, że każda z niepodzielnych brył jest określona nieograniczoną ilością kształtów, a drugi, iż ograniczoną, a obaj mówią, że są niepodzielne i określone kształtami. Z nich według Leukipposa powstawanie i rozdzielanie może

⁶⁰ PLATON, *Timajos*, 53c nn. Istnieją dwa przekłady tego traktatu Arystotelesa — L. Regnera (Warszawa 1981 [przedruk w: *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990]) oraz A. Pokulniewicza (Kraków 2008).

przebiegać na dwa sposoby — dzięki próżni i dzięki styczności [*aphē*] (dzięki temu bowiem każdy [byt] jest podzielny), a według Platona wyłącznie dzięki styczności, ponieważ twierdzi, że próżni nie ma; o niepodzielnych płaszczyznach mówiliśmy wcześniej, a co do niepodzielnych brył niech zostanie teraz zaniechane szersze badanie, aby przedstawić pokrótce dygresję...

67. Arystoteles, *O częściach zwierząt*, I 2–3, 642b5–643b34 = I.85 Arana

Niektórzy usiłują określić poszczególne gatunki [...] jak je posiada obecność skrzydeł lub nóg. <...> Jasno zatem stąd wynika [...] tyle będzie również gatunków. <...> Ponadto trzeba dokonywać dzielenia [...] taki jest gatunek mrówek. <...> Oto w ogólnych zarysach [...] jednej różnicy. <...> Że nie można dojść [...] następujących rozważań. <...> Tego właśnie wymaga [...] istotnie coś jednego⁶¹.

68. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, I 5, 1096a17–19 = 27 Findlay = 22 Krämer = *partim* A 21 Isnardi Parente = *partim* I.37 Arana⁶²

Ci, którzy akceptowali to przekonanie, nie tworzyli idei bytów, o których mówiono „wcześniejszy” i „późniejszy” i dlatego nie przyjmowali idei liczb.

69. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, I 6, 1096b32–35 = I.38 Arana

Jeśli bowiem jest jakieś jedno wspólnie orzekane dobro albo coś oddzielnego samo w sobie, to jasne jest, że nie jest dla człowieka ani wykonalne, ani osiągalne. A teraz właśnie czegoś takiego się poszukuje.

70. Arystoteles, *Etyka eudemejska*, I 8, 1217b1–15 = I.31 Arana

⁶¹ Arystoteles, *O częściach zwierząt*, tłum. P. Siwek, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 2003, s. 640–656.

⁶² Isnardi Parente uwzględnia: 1096a11–23 (komentarz s. 478–479); Arana uwzględnia: 1096a11–b7. Zob. J.A. Stewart, *Notes on Nicomachean Ethics*, vol. I, Oxford 1892, s. 77 nn.

Należy więc zbadać, czym jest to, co najlepsze i na ile sposobów się orzeka. A jawi się to najlepiej w trzech przekonaniach. [Jedni] bowiem twierdzą, że dobro samo jest najlepsze ze wszystkich, a dobrem samym jest to, czemu przysługuje bycie pierwszym z dóbr i bycie przyczyną, dzięki obecności, dla innych bycia dobrymi. A obie te [własności] przynależą do idei dobra. A mówię obie: jest tym, co pierwsze spośród dóbr, oraz jest tym, co dla innych dzięki obecności stanowi przyczynę bycia dobrymi. O niej bowiem w najwyższym stopniu prawdziwie orzeka się „dobro” (ponieważ dzięki uczestnictwu [*metochē*] w niej i podobieństwie inne [byty] są dobre) i jest pierwszym spośród dóbr. Kiedy bowiem odrzuca się to, w czym uczestniczy, odrzuca się również te [byty], które uczestniczą w idei, a o których orzeka się wedle uczestnictwa w niej. W ten sposób ma się to, co pierwsze, względem tego, co późniejsze. Tak więc dobro samo jest ideą dobra, a także jest oddzielona od [bytów], które w niej uczestniczą, tak jak inne idee.

71. Arystoteles, *Etyka eudemejska*, I 8, 1218a1–8 = 23 Krämer = *partim* I.32 Arana⁶³

Ponadto, w bytach, które istnieją jako to, co wcześniejsze, i to, co późniejsze, nie ma czegoś wspólnego [*koinon ti*] poza nimi i co można oddzielić [*chōriston*], ponieważ może być coś wcześniejsze od tego, co pierwsze, gdyż to, co wspólne i co można oddzielić, jest wcześniejsze z tego powodu, że po usunięciu tego, co wspólne, usunięte zostaje to, co pierwsze. Na przykład: jeśli podwójność jest pierwsza wśród wielokrotności, to niemożliwe jest, żeby wielokrotność, orzekana wspólnie, została oddzielona, gdyż będzie wcześniejsza od podwójności.

72. Arystoteles, *Etyka eudemejska*, I 8, 1218a15–28 = 25 Krämer = *partim* 79 Richard = *partim* A 20 Isnardi Parente = *partim* I.36 Arana⁶⁴

⁶³ Arana uwzględnia: 1218a2–16. Zob. G. Verbeke, *La critique des idées dans l'Éthique Eudémienne*, [w:] *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, P. Moraux, D. Harlfinger (hrsg.), Berlin 1971, s. 135–156; M. Woods, *Commentary*, [w:] *Aristotle, Eudemian ethics. Books I, II, VIII*, Oxford 1982, s. 70 nn.

⁶⁴ Richard uwzględnia: 1218a15–32 = I.32 Arana. Isnardi Parente uwzględnia: 1218a15–30 (komentarz s. 476–477). Zob. G. Reale, *Per un nova interpreta-*

Inaczej należy dowieść dobra samego [*to agathon auto*] niż dowodzą tego [filozofowie] wspólnie. Wspólnie bowiem na podstawie tych [bytów], co do których nie ma zgody, że posiadają dobro, na ich podstawie dowodzą dóbr, co do których panuje zgoda — [na przykład] na podstawie liczb, że sprawiedliwość i zdrowie są dobrami, PONIEWAŻ STANOWIĄ PORZĄDEK [*taksis*] I SĄ LICZBAMI, A LICZBOM I MONADOM PRZYSŁUGUJE DOBRO, PONIEWAŻ JEDNOŚĆ JEST DOBREM SAMYM. Natomiast należy na podstawie tych, co do których panuje zgoda — na przykład zdrowie, siła, umiarkowanie [*sōphrosunē*], [dowodzić], że piękno mieści się raczej w [bytach] nieruchomych. Wszystkie bowiem one [cechuje] PORZĄDEK i BEZRUCH [*ēremia*]. Jeśli więc [tak jest], to owe raczej są [piękne], ponieważ im te [cechy] przysługują w większym stopniu.

Rzykowy jest też dowodzenie, że JEDNOŚĆ JEST DOBREM SAMYM, ponieważ liczby pragną. Nie mówią bowiem wprost, że pragną, lecz twierdzą to w zbyt prosty sposób — a jak mógłby ktoś przyjąć, że pragnienie [*oreksis*] znajduje się w [bytach], którym nie przysługuje życie?

73. Arystoteles, *Etyka wielka*, I 1, 1182b7–10 = I.33 Arana

Mówi się bowiem, że dobre jest to, co najlepsze w każdym z bytów, czyli to, dzięki czemu natura tego [bytu] jest godna wyboru. Albo, w czym uczestnicząc, inne [byty] są dobre — tym zaś jest idea dobra [*idea tagathou*].

74. Arystoteles, *Etyka wielka*, I 1, 1183a28–39 = I.35 Arana

Kiedy więc ktoś zaczyna mówić o dobru, to nie należy zaraz mówić o idei, a przecież wydaje się, że kiedy mówią o dobru, to muszą mówić o ideach, ponieważ twierdzą, że muszą mówić o dobru najwyższym [*to malista agathon*], a każde takie najbardziej jest takie, wobec tego — jak się zdaje — idea byłaby najwyższy dobrem. [...] Ale prawdopodobnie gdy [ktoś] użyje tego dobra jako początku — wychodząc od niego, mówi o [bytach] poszczególnych.

zione... , s. 250 n. M.-D. Richard, *L'enseignement oral...*, s. 129 nn.; M. Woods, *Commentary*, s. 74 nn.; E. Berti, *Multiplicité et unité du bien selon EE I 8*, [w:] *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, P. Moraux, D. Harlfinger (hrsg.), s. 157–184; J. Brunschwig, *EE I 8, 1218a15–32 et le Peri tagathou*, [w:] *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, P. Moraux, D. Harlfinger (hrsg.), s. 197–222.

75. Arystoteles, *O niebie*, III 1, 298b33–299a1 = I.98 Arana

Są też tacy, którzy przyjmują, że wszelkie ciało jest zrodzone, składając je z płaszczyzn i rozkładając na płaszczyzny.

76. Arystoteles, *O niebie*, III 7, 305b28–306b2 = I.101 Arana

Pozostaje hipoteza [...] (dlatego, że każde ciało jest albo elementem, albo związkami elementów, albo nie każde będzie podzielne)⁶⁵.

77. Arystoteles, *O niebie*, III 8, 306b29–307a3 = I.102 Arana

Lecz co do własności, możliwości i ruchów, to ciała nie są zgodne z kształtami, na które najczęściej zwracano uwagę, dzieląc je w ten sposób. Na przykład, ponieważ ogień jest ruchliwy, ogrzewający i palący, jedni przyjęli, iż jest kulą, a inni ostrosłupem, ponieważ te [figury] są najruchliwsze, gdyż najmniej stykają się [z innymi] i są najmniej stabilne, a najbardziej ogrzewające i najbardziej palące, ponieważ jedna jest w całości kątem, druga ma najostriejsze kąty, a palenie i ogrzewanie — jak twierdzą — odbywa się dzięki kątom.

III. TEOFRAST**1. Teofrast, *Metafizyka*, 2, 5a21–28 = III.3 Arana**

Otóż zagadnienie ilości sfer [...] jak i ci, którzy mówią o liczbach?⁶⁶.

2. Teofrast, *Metafizyka*, 9, 11a27–b12 = *partim* 90 Richard = B 3 Isnardi Parente = *partim* III.2 Arana⁶⁷

Platon i pitagorejczycy [uwważają] odstęp [*apostasis*] [między tym, co rzeczywiste a naturą] za wielki, a wszystkie [rzeczy] pragną naśladować [to, co rzeczywiste]. I tak na przykład tworzą jakieś przeciwieństwo [*antithesis*] między nieokreśloną dyadą a jednością, a w niej [dyadzie] jest to, co nieskończone, i to, co

⁶⁵ Arystoteles, *O niebie*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1980, s. 126–128.

⁶⁶ Teofrast, *Metafizyka*, tłum. I. Dąbmska, [w:] Teofrast, *Pisma I*, Warszawa 1963, s. 115–116.

⁶⁷ Arana uwzględnia: 11a18–b12. M. Isnardi Parente, *Testimonia Platonica...*, s. 16–17. M. van Raalte, *Theophrastus...*, s. 563–577; J. Henrich, *Die Metaphisik Theophrasts...*, s. 154–157; D. Gutas, *Theophrastus on First Principles...*, s. 380 nn.

nieuporządkowane, oraz wszelka — rzecz by można — bezkształtność sama w sobie [*amorphia kath autēn*]. Ogólnie bez niej [dyady] nie może istnieć natura całości, ale możliwe jest, że ma równy udział albo też stoi wyżej od drugiej [natury]. Z tego też powodu [uważają], że zasady są przeciwne sobie⁶⁸. Dlatego też ci, którzy przyczynę odnoszą do boga, [twierdzą], że bóg nie może wszystkich [bytów] prowadzić do tego, co najlepsze [*to ariston*], a jeśli nawet [tak by było], to tylko na tyle, na ile jest to możliwe. A być może nawet tego by się nie podjął, gdyby miało nastąpić zniszczenie całego bytu [*holē ousia*], który składa się z przeciwieństw i w przeciwieństwach zawiera.

IV. DIVISIONES ARISTOTELEAE

1. *Divisiones Aristoteleae: Codex Marcianus 22 (Określenia bytów)* = V.1 Arana

Jest pięć członów podziału określeń bytów [...] ten jest szybszy i inne takie⁶⁹.

2. *Divisiones Aristoteleae: Codex Marcianus 26 (Byty II)* = V.2 Arana

Ponadto, spośród bytów jedne [...] i tym podobne⁷⁰.

3. *Divisiones Aristoteleae: Codex Marcianus 27 (To, co lepsze i gorsze)* = V.7 Arana

Podział tego, co lepsze i gorsze [...] orzeka się wedle trzech sposobów⁷¹.

4. *Divisiones Aristoteleae: Codex Marcianus 37 (Metody stosowane do rozwiązywania zagadnień)* = V.11 Arana

Metody [stosowane] do [rozwiązywania] zagadnień [...] lepszą dyspozycją ciał⁷².

⁶⁸ „Platon...” = 90 Richard.

⁶⁹ Zob. *Podziały Arystotelesa*, tłum. A. Pacewicz, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 10 [45] (2012), s. 86.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 88. POF. DIOGENES LAERTIOS III 107, 6–108, 3 = *partim* XVI.8 Arana (autor uwzględnia: III 107–108).

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*, s. 91.

5. *Divisiones Aristoteleae: Codex Marcianus 55 (Byty)* = V.3 Arana

Każdy spośród bytów [...] ani nie przynoszą korzyści⁷³.

6. *Divisiones Aristoteleae: Codex Marcianus 64 (Rodzaj i gatunki — istoty żywe)* = V.8 Arana

Należy zbadać [...] wśród istot żywych są gatunki [*eidē*]⁷⁴.

7. *Divisiones Aristoteleae: Codex Marcianus 66 (Wcześniej — później)* = V.9 Arana

To, co wcześniejsze [...] z porządku oraz z możliwości⁷⁵.

8. *Divisiones Aristoteleae: Codex Marcianus 67 (Jednocześnie)* = V.10 Arana

Na ile sposobów orzeka się [...] powiemy teraz o bytach⁷⁶.

9. *Divisiones Aristoteleae: Codex Marcianus 70 (Twierdzenie — przeczenie)* = V.12 Arana

Po tym trzeba zatem zbadać [...] oznacza nieprzysługiwanie czegoś⁷⁷.

V. ERATOSTENES

1. *Eratostenes, List do króla Ptolemeusza, 64, 5–65, 11* = VII Arana⁷⁸

Eratostenes pozdrawia Króla Ptolemeusza,

Twierdzą, że któryś ze starożytnych tragediopisarzy przedstawił Minosa mającego zbudować Glaukosowi grób, a gdy Minos dowiedział się, że ma sto stóp w każdym kierunku i powiedział:

Całkiem małym określiłeś ów królewski grobowiec,

Niech będzie dwa razy większy, a bez zniszczenia jego piękna

Szybko podwój długość każdego boku grobowca.

⁷³ *Ibidem*, s. 99. Por. DIOGENES LAERTIOS III 102, 1–8 = XVI.6 Arana.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 103.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 104.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 106.

⁷⁸ Zob. L. Zhmud, *The Origin...*, s. 175–176, 207–208; L. Taub, *Science Writing in Greco-Roman Antiquity*, Cambridge 2017, s. 55 nn.

Wydaje się jednak mylić, bo po podwojeniu boków czworokąt zwiększa [powierzchnię] czterokrotnie, a sześcian objętość ośmiokrotnie. Badali to również geometrzy — w jaki sposób można daną bryłę, przy zachowaniu jej kształtu, podwoić, i nazwali to zagadnienie [*problēma*] „podwojeniem sześcianu”, ponieważ przyjąwszy [dany] sześcian, badali, jak go podwoić.

Chociaż wielu przez długi czas rozważało to zagadnienie, to dopiero Hippokrates z Chios⁷⁹ jako pierwszy dostrzegł, że jeśli odkryje się, jak uzyskać dwie średnie proporcjonalne [*duo mesas analogon*] w proporcji ciągłej [*en sunechei analogia*] pomiędzy dwoma liniami, z których jeden stanowi podwojenie drugiego, to sześcian zostanie podwojony. W ten oto sposób jedno trudne zagadnienie [*aporēma*] przekształcił w inne, nie mniej trudne zagadnienie.

Twierdzą, że po [jakimś] czasie jacyś Delijczycy chcieli zgodnie z nakazem wyroczni podwoić któryś z ołtarzy, zmierzili się z tym samym trudnym zagadnieniem i przesłali je do zgromadzonych wokół Platona w Akademii geometrów, oczekując, że odkryją oni rozwiązanie [*to dzētoumenon*].

Mówi się, że spośród z oddaniem pracujących nad rozwiązaniem [problemu, jak] uzyskać dwie średnie proporcjonalne pomiędzy dwoma liniami, Archytas⁸⁰ z Tarentu odkrył to dzięki półcylindrom, a Eudoksos⁸¹ dzięki tak zwanym liniom krzywym. Wszystkim im udało się napisać dowody, ale [owo uzyskanie] niemożliwe było do wykonania w sposób ręczny z wyjątkiem jakiegoś skrótu [*epi brachu ti*] Menaichmosa⁸², a i to z trudem.

VI. FILODEMOS

1. Filodemos, *Academica*, col. 5, 30–6, 27 (181, 9–186, 13) = VIII.2 Arana⁸³

⁷⁹ DK 42, 4.

⁸⁰ DK 47 A 15.

⁸¹ EUDOKSOS D 25 Lasserre.

⁸² MENAICHMOS D 1^b Lasserre.

⁸³ ASCLEPIADES T 1, F 1 Lasserre; ERASTUS ET CORISCUS T 1, F 1 Lasserre; HESTIAEUS PERITHIUS T 1 Lasserre; MENEDEMUS PYRRHAEUS T 1 Lasserre.

Diokles [z Magnezji] — <tak jak to przekazał Timaios z Tauro-
menion> — wspomniął:

Uczniami Platona byli: Speusippos Ateńczyk, który przejął Muze-
jon od Platona, Ksenokrates z Chalcedonu, Herakleides i Amyntas
z Heraklei, Menedemos z Pyrrhos, Hestaios z Perinthos, Arystote-
les ze Stagiry, <Chairon z Pellene>, Dion z Syrakuz, który obalił ty-
rana Dionisosa, Hermodoros z Syrakuz, który o nim [Platonie] pisał
i przewiózł jego pisma na Sycylię, Erastos i Asklepiades, którzy napi-
sali o nim „Wspomnienia”, <Timolaos z Kyzikos, Kalligenes, Timo-
laos Ateńczyk wspomniany przez [Speusipposa] w „O uczcie Pla-
tona”>, Archytas z Tarentu, Chion, który obalił tyrana [Klearchosa]
w Heraklei, Python i Herakleides z Ainos, którzy zabili [króla Tra-
ków] Kotysa i z tego powodu zostali przez Ateńczyków wpisani na
listę obywateli, a później uczczeni złotym wieńcem.

A przekazuje też takie [informacje]:

Kiedy [uczniowie ci] ponieśli porażkę w działaniach politycznych,
później badali jedynie [zagadnienia] związane z mądrością i wy-
chowaniem. A wraz z nimi <ze Speusipposem> uczyły się dwie
kobiety w męskich strojach.

2. Filodemos, *Academicorum historia*, PHerc. 1021, kol. 1, 1–43 = *partim Appendice* Richard

Zachęcił [Platon] niezliczoną — by tak rzec — [rzeszę ludzi]
do niej [to znaczy filozofii] dzięki napisanym wywodom. Jed-
nakże sprawił również, że niektórzy filozofowali w sposób
powierzchnowy, kierując się w pozbawioną wątpliwości i utartą
ścieżkę. Twierdzi, że „bóg dał liczbę i postrzeganie gwiazd jako
bodziec [*endosimos*] do filozofowania”, a tłum [*plēthos*], który ni-
czego się nie nauczył, ani nawet nie chciał się nauczyć z [niebiań-
skich] zjawisk [*phasmata*], nie tylko zaliczał do miłośników mnie-
mań [*philodoksoi*], lecz także uważał za tych, którzy błędzą. Jed-
nakże oczywiście możliwe jest kierowanie na ową utartą ścieżkę,
ponieważ mądrze napisał: „trzeba, żeby ludzie czcili Erosa,
w szczególny sposób ćwiczyli się w sprawach Erosa [*ta erōtika*]
oraz zawsze we wszystkim byli posłuszni Erosowi” tak, że ci, któ-
rzy kierują się ku niemu, uważają, że posiadają wystarczającą
osłonę przed własną głupotą albo raczej posiadają cnotę i jako
jedyni pojmują nauczanie [*parainesis*] szlachetnego i najmądrzej-

szego nauczyciela". To wykazywał on [Dikaiarchos] jemu [Platonowi]...⁸⁴.

VII. STRABON

1. Strabon, *Geografia*, X 3, 10, 1–8 = IX Arana

I dlatego Platon, a jeszcze wcześniej pitagorejczycy, nazywali filozofię „muzyką” i twierdzili, że wszechświat powstał dzięki harmonii, założywszy, iż wszelka forma muzyczna [*pan to mousikon eidos*] jest dziełem bogów. Dlatego też Muzy są boginiami, Apollo przywódcą Muz [*mousēgetēs*], a wszelka twórczość poetycka ma charakter pochwalny. Tak samo ćwiczenie obyczajów przydzielają muzyce, ponieważ wszystko to, co ulepsza umysł jest bliskie bogu.

VIII. WALERIUSZ MAKSYMUS

1. Waleriusz Maksymus, *Czyny i powiedzenia godne pamięci w dziewięciu księgach*, VIII 12, 1 = X Arana

Taki sposób myślenia [...] co więcej — także jego profesji⁸⁵.

IX. PLUTARCH

1. Plutarch, *O E delfickim*, 6, 386E–F = XI.7 Arana

Że bóg jest świetnym dialektykiem [...] dla właściwego rozumienia jego wypowiedzi⁸⁶.

2. Plutarch, *O zamilknięciu wyroczni*, 35, 428E–429B = XI.2 Arana

Ale zważcie dokładnie wraz ze mną [...] ta zaś doskonalsza — nieparzystą⁸⁷.

⁸⁴ DIKAIARCHOS frg. 46A Mirhady.

⁸⁵ Zob. Waleriusz Maksymus, *Czyny i powiedzenia godne pamięci w dziewięciu księgach*, tłum. I. Lewandowski, Poznań 2019, s. 533.

⁸⁶ Zob. Plutarch, *O E delfickim*, tłum. Z. Abramowiczówna, [w:] Plutarch, *Moralia (Wybór) II*, Warszawa 1988, s. 13–14.

⁸⁷ Zob. Plutarch, *O zamilknięciu wyroczni*, tłum. Z. Abramowiczówna, [w:] Plutarch, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-moralnych*, Wrocław 1954, s. 366.

3. Plutarch, *O gadulstwie*, 10, 507A = XI 3 Arana
Jedność nigdy nie przekracza [...] i staje się wielością⁸⁸.

4. Plutarch, *O duchu opiekuńczym Sokratesa*, 7, 579A–D = XI.6 Arana
A nam i wtedy Chonufis [...] a z pożytkiem wzajemnym⁸⁹.

5. Plutarch, *Żywoł Diona*, 14, 963D–E = XI 1 Arana
Niektórzy udawali niechęć, że Ateńscy, którzy płynęli tutaj z ogromnymi siłami morskimi i lądowymi, zaginęli i zginęli zanim przybyli do Syrakuz, teraz z powodu jednego sofisty chcą obalić tyrana Dionisosa, przekonując, żeby zrezygnował z dziesięciu tysięcy wojowników straży przybocznej, porzucił czterysta trier, dziesięć tysięcy jazdy konnej i o wiele, wiele więcej piechoty, aby w milczeniu szukał w Akademii dobra i dzięki geometrii stał się szczęśliwy, a szczęście we władzy, majątku i w zbytkach przekazał w ręce Diona i bratankom Diona.

6. Plutarch, *Dociekania Platońskie*, III, 1001E–1002A = XI.4 Arana
Są zaś formy [w materii] [...] i do biernych właściwości powstających ciał⁹⁰.

7. Plutarch, *O powstaniu duszy w „Timajosie”*, 24, 1024D–F = XI.11 Arana
Inne nie było znów ruchem [...] względem tego, co podległe zmysłom⁹¹.

8. Plutarch, *O powstaniu duszy w „Timajosie”*, 2, 10127D–E = XI.5 Arana
Jedni otóż sądzą [...] którą nazywają również Nieograniczoną Dyadą⁹².

⁸⁸ Zob. Plutarch, *O gadulstwie*, tłum. Z. Abramowiczówna, [w:] Plutarch, *Moralia*, s. 75–76.

⁸⁹ Zob. Plutarch, *O duchu opiekuńczym Sokratesa*, tłum. Z. Abramowiczówna, [w:] Plutarch, *Moralia*, s. 133–134.

⁹⁰ Plutarch, *Dociekania Platońskie*, tłum. J. Komorowska, [w:] Plutarch z Cheronei, *Pisma egzegetyczne...*, s. 109–110.

⁹¹ Plutarch, *O powstaniu duszy w „Timajosie”*, tłum. J. Komorowska, [w:] Plutarch z Cheronei, *Pisma egzegetyczne...*, s. 66–67.

⁹² *Ibidem*, s. 36. Arana podaje, że fragment ten jest w rozdziale 29 (1027C–D)

9. Plutarch, *O powstaniu duszy w „Timajosie”*, 7, 1015D–E = B 6 Isnardi Parente

(→ Eudemos fr. 49 Wehrli)

„Z czasem, gdy się w nim niepamięć zagnieżdża [...]” i czyniącemu dobro przeciwstawną⁹³.

X. TEON ZE SMYRNY

1. Teon ze Smyrny, *Przygotowanie matematyczne do lektury Platona*, 2, 3–14 = XII Arana

Eratostenes w dziele zatytułowanym *Platonik* twierdzi, że Delijczykom, którzy zapytali boga, jak uchronić się przed zarazą, [zalecono] podwojenie istniejącego ołtarza, co postawiło przed budowniczymi nie lada problem — znaleźć, co trzeba [zrobić], by powstała bryła dwukrotnie większa od [innej] bryły. Przybyli i zapytali o to Platona, a on odpowiedział im, wtedy bóg nie nakazał wyrocznią tego, by podwoili ołtarz, lecz uczynił wymówki i zarzucił Grekom, że zaniedbali matematykę oraz zarzucili geometrię.

W efekcie zgodnie z napomnieniem [Apolla] Pytyjskiego sam [Platon] wiele mówił o użyteczności matematyki.

XI. ALKINOUS

1. Alkinous, *Wykład nauk Platona*, 27, 179, 35–42 = XIII.1 Arana

Trzeba z kolei przedstawić [...] jak i Pierwszym Umysłem⁹⁴.

2. Alkinous, *Wykład nauk Platona*, 9, 163, 23–164, 5 = XIII.2 Arana

Idea została zdefiniowana [...] a zatem muszą istnieć idee⁹⁵.

dzieła Plutarcha, ale podany przez niego cytat pochodzi z passusu wskazanego przeze mnie.

⁹³ *Ibidem*, s. 50; zob. M. Isnardi Parente, *Testimonia Platonica...*, s. 27–28.

⁹⁴ Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, tłum. K. Pawłowski, Kraków 2008, s. 195. Istnieje jeszcze drugi przekład tegoż dzieła: Alkinous, *Wykład nauki Platońskiej*, tłum. J. Komorowska, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 4 [39] (2006), s. 31–77.

⁹⁵ Alkinous, *Wykład nauk Platona...*, s. 164–165.

XII. SEKSTUS EMPIRYK

1. Sekstus Empiryk, *Przeciw intelektualistom*, III 57, 1–58, 4 = 15 Richard

Lecz Arystoteles [...] twierdzi, że tak zwana przez nich [tzn. geometrów] długość bez szerokości [*mēkos aplates*] nie jest niepojmowalna, lecz bez żadnego trudu możemy ją zrozumieć. Wywód zaś opiera na pewnym jasnym i oczywistym przykładzie. Uchwytujemy więc długość muru — twierdzi — nie rozważając go jednocześnie pod względem szerokości, toteż możliwe jest również, ażeby ktoś pojął tak zwaną przez geometrów długość bez szerokości⁹⁶.

2. Sekstus Empiryk, *Przeciw intelektualistom*, IX 412, 1–4 = 16 Richard

Lecz Arystoteles powiedział, że tak zwana przez geometrów długość bez szerokości nie jest niepojmowalna (długość bowiem muru — twierdzi — uchwytujemy bez rozważania muru pod względem szerokości)⁹⁷.

XIII. TEMISTIOS

1. Temistios, *Mowy*, 21, 245c–246a = C 9 Isnardi Parente = *partim* XX.1 Arana⁹⁸

A gdybym nawet rościł sobie pretensje do tej rzeczy [filozofii] i użył względem siebie tej nazwy [filozof] jako [pewnego] wyróżnika, nie trzeba się niepokoić, patrząc jedynie na to, co mówię na forum publicznym, lecz rozważać również to, co mówię oraz to, z jakiego powodu mówię. Czy jest to pożyteczne i przydatne dla słuchaczy? Ze względu na co dążę, by być podziwiany? Przecież Platonowi mędrcom nie stanęło na przeszkodzie byciu

⁹⁶ ARYSTOTELES, *O dobru*, frg. 29, 1 Rose = 3, 1 Ross = 949, 2 Gigon (bez przypisania do określonego dzieła). Alternatywny przekład: Sekstus Empiryk, *Przeciw uczonym* (*Adversus mathematicos I–VI*), tłum. Z. Nerczuk, Kęty 2007.

⁹⁷ ARYSTOTELES, *O dobru*, frg. 29, 2 Rose = 3, 2 Ross = 949, 1 Gigon (bez przypisania do określonego dzieła). Alternatywny przekład: Sekstus Empiryk, *Przeciw fizykom. Przeciw etykom* (*Advesus mathematicos IX–XI*), tłum. Z. Nerczuk, Kęty 2010.

⁹⁸ Zob. M. Isnardi Parente, *Testimonia Platonica...*, s. 76–77.

mądrym to, że gdy przemawiał w Pireusie lud napływał i schodził się, przybywając nie tylko z miasta, lecz także z pól, winnic oraz kopalń srebra. A gdy niegdyś prowadził wywód o dobru, zebrany liczny tłum dostał zawrotu głowy i opuścił miejsce [wykładu], a ostatecznie jedyną widownią byli najbliżsi uczniowie Platona⁹⁹. Dla męża szukającego poklasku byłoby to bardzo bolesne [doświadczenie] i nieszczęście sofisty, a wywodu filozofa nic nie jest w stanie pomniejszyć — ma się dobrze nawet gdy mówi tylko do platanu i gdy słuchają tylko cykady. A jeśli nawet oczekuje pochwały, żadnej nie trzeba, wystarcza mu jeden chwalcący — Fajdros z Murrinos.

2. Temistios, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (I 4, 187a 12–20), 13, 11–17 = XX.3 Arana

Niektórzy bowiem przyjmują za zasadę jakiś jeden element i następnie z niego tworzą pozostałe [byty] używając gęstości i rzadkości, dla których najogólniejszymi przeciwieństwami — mógłby ktoś powiedzieć — są nadmiar i niedomiar, a pod co podpadają również zasady Platona — to, co wielkie, i to, co małe. Ale dla Platona to, co wielkie, i to, co małe, mają znaczenie materii, jedność natomiast jest przyczyną sprawczą, a mówię tu o formie. A filozofowie natury jedność uważają za substrat i materię, a przeciwieństwa za różnice i formy.

3. Temistios, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (I 4, 191b 35–192a12), 32, 2–27 = XX.4 Arana

Platon mówiąc, że materia nie jest żadnym z bytów, pojmował jakoś brak [*sterēsis*], ale niedokładnie. Zdarza mu się bowiem uważać, że [byty] powstają z niebytu jako niebytu. O ile bowiem chwali Parmenidesa, który mówi, że byt jest jeden i oprócz bytu nic nie jest, o tyle też uważa, że [byty] powstają z absolutnego niebytu [*to haplōs mē on*], ponieważ niemożliwe jest, skoro jest jeden byt i oprócz tego nie ma wcale niebytu — nie przypadłościowego, lecz absolutnego niebytu, jak przypuszczał Parmenides, iżby zachować naturę materii, która z jednej strony jest, a z drugiej nie jest — w możności jest, a akcie nie. Jeśli z bytu — jedności, która jedynie jest, nic nie może powstać (jest bowiem nie-

⁹⁹ „Przecież Platonowi...” = XX.1 Arana.

zmienna), to trzeba, jeśli coś powstaje, żeby powstawało z czegoś innego, a skoro wszystko — wszelki byt poza nim — nie jest, to ten, kto zgadza się na to przekonanie, pozwalając na powstawanie z niebytu, to przekonanie narusza, chociaż wyraźnie tego nie mówi. Ale nawet to nie jest słuszne, ponieważ nie odróżnia definicyjnie [*kata logon*] materii od braku, lecz przypuszcza, że skoro są tożsame liczbowo, to podobnie ma się sprawa co do nich pod względem definicji i możliwości natury. My bowiem twierdzimy, że materia i brak są różne, a z nich materia jest niebytem przypadłościowo, ponieważ brak jej się przydarza jako tej, która w jakiś sposób całkowicie nie jest. A uważamy znów, że materia jest bliska bytu (ponieważ jest bliska tego, co złożone i w jakiś sposób stanowi już jego część), natomiast brak jest nieobecnością bytu. I w ten sposób według nas [byty] nie powstają z absolutnego niebytu, lecz niebytu przypadłościowego, który jest w potencji.

Natomiast ci, którzy mówią o tym, co wielkie, i o tym, co małe, czy to używają jednego, czy dwóch pojęć, wszelako oba orzekają o materii. Nie mówią więc, że trzy rzeczy są zasadami, lecz trzy nazwy, ponieważ „to, co wielkie”, i „to, co małe” nie znaczą dla nich raz „materia”, a raz „brak”, lecz oba znaczą „materia”, a brak pomijają i nie odróżniają definicyjnie.

4. Temistios, *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (III 2, 201b 18–21), 72, 10–73, 13 = XX.12 Arana*

To, że pięknie przyjęliśmy, że zmiana [*kinēsis*] jest w akcie tego, co potencjalne jako potencjalne, jasne jest również na podstawie tego, co mówią inni, którzy twierdzą, że jest zróżnicowaniem, nierównością oraz niebytem i jeśli zmiana jest czymś z tych [bytów], to do tych, którym coś z tych [bytów] przysługuje, zmiana może na wszelki sposób [*pantōs*] się dołączyć. [...]

Ci zaś, którzy twierdzą, że zmiana jest niebytem (a mogą nimi być pitagorejczycy)...

[...] Ale jeśli coś się zmienia [*metaballein*] — twierdzą — to zróżnicowanie zmienia się w zróżnicowanie, albo nierówność w nierówność...

Przyczyną dla tych, którzy założyli, że zmiana jest zróżnicowaniem, nierównością i niebytem, jest to, iż zmiana wydawała się im nieokreślona, ponieważ kiedy zostaje dookreślona, kończy się. Wszystkie te wspomniane [byty] — zróżnicowanie, nierów-

ność i niebyt, są według nich nieokreślone tak jak wszystkie inne zasady drugiego szeregu.

5. Temistios, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (III 4, 203a 4–16), 79, 19–80, 27 = XX.5 Arana

Tak więc pitagorejczycy i Platon to, co nieskończone, uznają za zasadę jako jakąś substancję i naturę samą w sobie, nie mówiąc, że Ziemia jest nieskończona albo woda, albo jakieś inne ciało, lecz sama jakaś nieskończona natura jest substancją w tym, co nieskończone [*ousiomenē en tōi apeirōi*], ale różnią się między sobą w wielu [innych kwestiach]. Pitagorejczycy bowiem mówią, że to, co nieskończone, jest liczbą, ale liczba nie jest oddzielona ani niecielesna, lecz według nich jest zasadą [bytów] zmysłowych, ponieważ wszystkie [byty] zmysłowe tworzą z liczb i w wyniku tego wszystkie [byty] przypasowują do liczb, a źródłem natury jest tetraktys, i opowiadają niestworzone historie, że jest coś nieskończonego poza niebem, nie określając jednak ani jakie jest, ani do czego ma służyć. Platon natomiast przyjmuje, że poza niebem nie ma ani ciała, ani tego, co niecielesne, ponieważ nie zakłada, że idee są poza niebem (ponieważ w ogóle nie są w [jakimś] miejscu), a to, co nieskończone nie tylko jest zasadą dla [bytów] zmysłowych — jak u pitagorejczyków — lecz także dla [bytów] noetycznych, gdyż według niego liczba jest zasadą zarówno [bytów] zmysłowych jak i noetycznych. Uważa zaś idee za liczby, a zasadą liczby jest dyada, z kolei zasadą dyady jest to, co wielkie, i to, co małe, to, co podwójne, i to, co połowiczne, licznosc i nielicznosc, nadmiar i niedomiar, w których wszystkich natychmiast przejawia się to, co nieskończone, i to, co najbardziej stałe i nieokreślone wedle podziału ciał i zwiększania się liczb.

Pitagorejczycy różnią się od Platona również pod tym względem, iż mówią, że nie wszelka liczba jest nieskończona, a jedynie parzysta, ponieważ to, co nieskończone, jest przyczyną podziału na [części] równe. Parzystość ze swej natury tworzy nieskończoność w tych [bytach], w których jest, ale ograniczą ją nieparzystość — ona bowiem dodana do parzystości staje na drodze podziału na równe [części]. Przedstawiają również inną oznakę tego, że nieparzystość jest przyczyną ograniczania, a parzystość nieskończoności, ponieważ biorą monadę oraz kolejno łączą ją

oddzielnie z [liczbami] nieparzystymi — na przykład z 3, 5, 7, 9, a każde ich połączenie zachowuje zawsze w efekcie połączenia czworobok: 4, 8, 16, 25. Dlatego też arytmetycy określają [liczby] nieparzyste „gnomonami”, gdyż dodane kolejno do poprzednich zachowują formę czworoboku tak jak [punkty] geometryczne. A w ogóle to, czym jest gnomon, dowiesz się z geometrii, ponieważ tego traktatu nie napisano dla kompletnie niewykształconych ludzi. W ten sposób więc [liczby] nieparzyste są strażnikami formy i zachowują jedność, a parzyste dodane kolejno do monady zawsze tworzą inną formę, a różnica ciągnie się w nieskończony trójkąt, następnie siedmiokąt, a następnie cokolwiek może się zdarzyć. W ten sposób dla pitagorejczyków tylko liczba parzysta staje się nieskończona. Platon zaś uznaje dwie nieskończoności — to, co wielkie, i to, co małe, ponieważ w podziale ciał pierwsze jest zmniejszane w nieskończoność, a drugie zwiększane.

6. Temistios, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (III 6, 206b 3–33), 93, 11–94, 5 = XX.6 Arana

Niech nie umknie naszej uwadze to, że w wielkościach nieskończoność uzyskuje się nie tylko dzięki podziałowi, lecz także dzięki dodawaniu, ponieważ w wielkości ograniczonej, na ile z jednej strony zachodzi podział, na tyle samo z drugiej strony ma miejsce dodawanie. Jeśli więc zachodzi podział w nieskończoność, to również dodawanie, ale w stronę odwrotną, ponieważ to, co z jednego odejmiemy, dodamy do innego. Ale nie wszelki podział ani dodawanie zachodzi w nieskończoność, ponieważ może ktoś wziąć wielkości zawsze równe sobie, a dzieląc je — nieważne, jak wielkie by było — kiedyś wyczerpie całość. Ale podział należy przeprowadzać wedle tej samej proporcji [*logos*], a nie tej samej wielkości, ponieważ jeśli od początku dzieląc na pół, zawsze otrzymujesz połowę, to w odniesieniu do tego, co pozostało, zachowasz w podziale tę samą proporcję, ale nie równą wielkość, i tylko w ten sposób nie skończy się podział, ani dodawanie.

A nieskończoność jest w możliwości w obu, a różnica polega na tym, że dzieląc można zawsze wziąć mniej od każdej określonej wielkości, ale dodając nie można zawsze wziąć więcej od każdej wielkości, ponieważ [nie zawsze jest coś] większego od

wszystkiego, na przykład od nieba, lecz można tylko to, czego powiększenie powstało dzięki podziałowi innej części, bo gdyby można było wziąć [coś] większego od wszelkiej wielkości, to istniałoby aktualnie jakieś ciało nieskończone, o jakim mówią filozofowie natury. A ponieważ niemożliwe jest, żeby takie ciało istniało, niemożliwe jest, żeby było nieskończone wedle dodawania, ale nieskończone dodawanie może być, skoro jest również podział. A nieskończoności wedle dodawania nie może być.

Dlatego też Platon uznał ustanowił dwie nieskończoności — to, co wielkie, i to, co małe, przyrównując jedno do dodawania, a drugie do dzielenia, i na tej podstawie czynił aluzję, że one są. Jednakże ustanowiwszy dwie, żadnej nie używa jako zasady (a zasadami według niego były liczby) — ani nieskończoności wedle podziału w liczbach, ani wedle dodawania, w pierwszym bowiem przypadku to nie zachodzi ([liczby] zatrzymują się na monadzie), a o drugim twierdzi, że nie ma miejsca, ponieważ zwiększa je, ale twierdzi, że liczba jest aż do dziesiątki, i stąd obraca się w kółko.

7. Temistios, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (IV 2, 209b 33–210a2), 107, 13–16 = XX.11 Arana

Platon zaś jeśli nawet bardzo chciał materię uczynić miejscem, to zauważ, że mówi, iż idee i liczby ejdetyczne są w miejscu, ponieważ — jak już stwierdziłem — zakłada dla nich materię, którą raz nazywa „tym, co wielkie”, i „tym, co małe”, a raz „tym, co przyjmuje”

8. Temistios, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (IV 2, 211b 10–19), 113, 8–12 = XX.13 Arana

Rozciągłość [*diastēma*] jest tym, co pojmowane pomiędzy granicami tego, co otacza, na przykład pomiędzy wklęsłą powierzchnią garnka. Jest to starożytne przekonanie stosowne dla tych, którzy zakładali próżnię, a przecież zgadzał się z nim zarówno chór Chryzypposa¹⁰⁰, jak i później Epikur¹⁰¹. Niektórzy przypisują tę naukę również Platonowi.

¹⁰⁰ CHRYSIPPOS SVF II 506.

¹⁰¹ EPIKUR *partim* frg. 273 Usener.

9. Temistios, Komentarz do „O duszy” Arystotelesa (I 2, 404b 16–21), 11, 18–12, 33 = XX.14 Arana

Podobnie w księgach *O filozofii* określa, że zwierzę samo [*auto to dzōon*] jest z samej idei jedności oraz pierwszej długości, szerokości i głębokości, a inne [byty] w podobny sposób.

Owi mężowie bowiem przyjmowali, że natura bezcielesna jest całkowicie oddalona od wielkości ciągłej, ponieważ nie istnieje w masie cielesnej, chociaż jest zgodna z tym, co podzielne, ponieważ przypuszczali, że liczność złożona z monad — ale nie takich monad, które odnosimy do ciał, z których żadna nie jest ściśle rzecz biorąc jednym, lecz jest ich więcej, a raczej nieskończenie [wiele] — dotyczy również tej natury. Dlatego też nazywali tę liczbę „ejdetyczną”, ponieważ składa się z form [*eidē*] i założyli, że owe liczby są formami bytów — „wszystkie [byty] odpowiadają liczbie”.

Tak więc elementy zwierzęcia samego, czyli noetycznego wszechświata, uczynili pierwotnymi wobec liczb ejdetycznych, [a są nimi] idea jedności, pierwszej dyady, pierwszej triady oraz pierwszej tetrady. Skoro bowiem trzeba, żeby na wszelki sposób zasady [wszechświata] zmysłowego istniały jednocześnie we wszechświecie noetycznym, a [wszechświat] zmysłowy posiada długość, szerokość i głębokość, to wykazywali, że pierwsza dyada jest ideą długości, ponieważ długość rozciąga się od jednego do jednego, czyli od punktu do punktu. Zarazem pierwsza triada [jest ideą] długości i szerokości, ponieważ pierwszą spośród figur płaskich jest trójkąt. A pierwsza tetradą [jest ideą] długości, szerokości i głębokości, ponieważ pierwszą bryłą jest ostrosłup. Wszystko to można wziąć z *O naturze Ksenokratesa*¹⁰². Tak więc zwierzę samo, czyli wszechświat noetyczny, tworzą z pierwszych zasad, a jego części z [zasad im] podporządkowanych. Jak bowiem [byty] zmysłowe mają się do siebie, tak też mają się do siebie ich idee.

Ponadto, ten sam wywód przeprowadzają inaczej. Skoro bowiem dusza wykorzystuje do uchwycenia [*katalēpsis*] bytów wiele zdolności — umysł, wiedzę, przekonanie, postrzeżenie — określili, że umysł jest z idei jedności, a wiedza z pierwszej dyady,

¹⁰² KSENOKRATES frg. 39 Heinze = 260 Isnardi Parente (komentarz s. 429–431).

ponieważ wiedza przechodzi od jednego do jednego, gdyż przechodzi od przesłanek do wniosku. Przekonanie jest z pierwszej triady, tak jak było w przypadku liczby płaszczyzny, ponieważ gdy jest przekonanie, to z przesłanek wynika i prawda i fałsz. Postrzeżenie jest z pierwszej tetrazy, z której była również idea bryły, ponieważ postrzeżenie odnosi się do takiego ciała. Formy i liczby ejdetyczne są bowiem zasadą wszystkich bytów, a elementami samej liczby są jedność i nieokreślona dyada, którą podporządkowali jedności, aby stworzyć wielość liczb, ponieważ z samej jedności, jeśli rzeczywiście jest jedna, niczego innego nie można stworzyć, a co do wielości, która jest w formach, to trzeba inną naturę podporządkowaną jedności, z której pochodzi wielość, a którą nazywali „nieokreśloną dyadą”. „Dyadą”, ponieważ jest podzielna i dlatego wytwarza wielość, a „nieokreśloną”, ponieważ nie ma właściwej definicji [*oikeios horos*], lecz definicję każdej formy dostarcza jej jedność, a ponieważ natura ta współlistnieje z jednością, to w ten sposób może pojawić się wielość liczb ejdetycznych, a jej obrazem w ciałach jest materia, tak jak forma tkwiąca w materii [*enulon eidos*] jest [obrazem] jedności. [Przyjmowali] również, że dusza jest złożona z tych samych zasad, co liczba ejdetyczna, ale nie jest złożona poprzez zmieszanie, lecz podporządkowawszy się jedności zajęła pośrednią pozycję [*mesē taksis*], tworząc podzielną naturę w odniesieniu do ciał. Złożona więc z tych samych co liczby ejdetyczne zasad w odpowiedni sposób poznaje byty.

W ten sposób Timajos u Platona oraz sam Platon wyjaśniali dzięki pokrewieństwu duszy z zasadami uchwytowanie bytów. Byli jednak również inni, którzy te dwa [elementy] — poruszanie się i poznawanie — splatali, by wyjaśnić duszę, jak ten, kto oświadczył, że dusza jest liczbą, która sama siebie porusza, wskazując poprzez liczbę na zdolność poznawania, a poprzez poruszanie na zdolność wprawiania się w ruch.

10. Temistios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XII 1, 1069a27–28), 2, 25–28 = XX.7 Arana¹⁰³

Dziś jednak ludzie, zajmując się logiką, [nie tylko] zakładają¹⁰⁴, że raczej¹⁰⁵ rzeczy ogólne, a nie jednostkowe są substancjami, ale co więcej, czynią je zasadami rzeczy jednostkowych; dlatego też przyjmują, że człowiek ogólny¹⁰⁶ jest zasadą Sokratesa czy Platona, a koń w ogóle — tego bądź tamtego konia.

11. Temistios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XII 1, 1069a30–34), 3, 36–4, 6 = XX.8 Arana¹⁰⁷

W ten sposób myśleli oni¹⁰⁸ o substancji pierwszej: niektórzy dzielili ją na dwie części, inni zaś zakładali, że ma jedną naturę. Dzielący ją, to ci, którzy twierdzili, że formy oraz przestrzenie matematyczne¹⁰⁹ są substancjami poprzedzającymi substancje zmy-

¹⁰³ Z języka hebrajskiego przełożył Piotr Stefan Prokopowicz. W zachowanej wersji arabskiej tekst ten brzmi: „Ludzie dzisiaj, jako że stosują ćwiczenia logiczne, postulują, że rzeczy ogólne są bardziej odpowiednie do bycia substancjami niż rzeczy jednostkowe — do tego stopnia, iż zakładają, że rzeczy ogólne są zasadami rzeczy jednostkowych. Zakładają, że człowiek w ogóle jest zasadą dla Sokratesa czy Platona, oraz że koń w ogóle jest zasadą tego czy tamtego konia” (tłum. Olga Kotynia [Uniwersytet Wrocławski]).

¹⁰⁴ Hebr. *lasim*, dosł. „umieścić”, „położyć”. Użycie to jest zapewne hebrajską kalką greckiego *tithenai* i stąd tłumaczę jako „zakładać”, „czynić”.

¹⁰⁵ Hebr. *joter reuim*, dosł. „właściwszymi”, „bardziej odpowiednimi”.

¹⁰⁶ Hebrajski oddaje tu różnicę między *katholou* (*klali*, „ogólny”), odnośnie do człowieka (jako duszy), a *koinon* (*kolel*, „wspólny”, „łączący”), odnośnie do zwierząt (jako tylko ciała) (1069a28 oraz a30).

¹⁰⁷ Z języka hebrajskiego przełożył i uwagami opatrzył Piotr Stefan Prokopowicz. W zachowanej wersji arabskiej tekst ten brzmi: „Odnosnie tego, co ci ludzie domniemywali, to niektórzy z nich podzielili tę substancję na dwoje, a niektórzy założyli, że jest to jedna natura. Ci, którzy podzielili ją na dwoje są tymi, którzy powiedzieli, że idee i wielkości matematyczne są substancjami rozumowymi, wcześniejszymi od substancji zmysłowych, dla których są zasadami. Jeśli chodzi o tych, którzy założyli, że jest jeden rodzaj substancji rozumowych, to był ktoś, kto sądził, że wielkości matematyczne są substancjami i kto zarzucił zagadnienie idei” (tłum. Olga Kotynia [Uniwersytet Wrocławski]).

¹⁰⁸ Tj. ci, którzy nas poprzedzali.

¹⁰⁹ Hebr. *merchakim*, dosł. „przestrzenie”, „odległości”, „wymiały”; tu występuje w połączeniu z przymiotnikiem *limudim*, dosł. „naukowe”, „uczące” (matematyczne); być może: „to, co podlega mierzaniu dzięki nauce” → „wymiały matematyczne” etc. W każdym razie jasne jest, że próbując oddać greckie *ta mathematika*, odnoszące się do geometrii i nauki zarazem, hebr. zaproponował zwrot złożony z obu konotacji.

słowe, jako ich zasady. Ci zaś, którzy zakładali, że substancja inteligibilna jest jedna to ci, którzy twierdzili¹¹⁰, że jedynie przestrzenie matematyczne są substancjami, pomijając¹¹¹ kwestię form.

12. Temistios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XII 8, 1073a17–22), 25, 34–39 = XX.9 Arana¹¹²

Niektórzy, mówiąc o formach, nauczali w ten sposób: formy to substancje, w których nie ma domieszki *hule*¹¹³ (materii) i które nie poruszają się; ich liczby nie podali, pozostawiając kwestię wątpliwą, tak jak w przypadku liczb, których kresu¹¹⁴ nie poznano. Mówią też, że formy to liczby, czasem proponując, że jest ich nieskończenie wiele¹¹⁵, a czasem, kończąc na liczbie dziesięć¹¹⁶.

XIV. ALEKSANDER Z AFRODYZJI

1. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Topików” Arystotelesa, Proemium, 1, 14–19 = XV.2 Arana

Platon, wychwalając metodę dialektyczną i mówiąc, że stanowi ona zwieńczenie filozofii, uznał, iż jej działanie polega na zdolności czynienia jedności wieloma oraz sprowadzania wielu do jedności, a co może być tym samym, co zdolność podziału rodzaju [*genos*] na gatunki [*eidē*] i to, co pod nie podpada, a z kolei co do [bytów] niepodzielnych, to gromadzenie ich razem, sprowadzanie ich do jednego rodzaju i określanie ich wspólnym pojęciem [*sugkephalaiousthai*]. Nazywał ją również „dialektyką”.

¹¹⁰ W rękopisie mamy tu użytą liczbę pojedynczą: „on uważał, że...”. Jeśli trzymać się tej wersji, to należy też inaczej czytać poprzedzający czasownik *lasim* (jako sam-o, a nie sam-u); w takim układzie tekst brzmiałby: „Ten zaś, który zakładał, że [...] to ten, który uważał, że...”. W każdym razie, l.p. wydaje się błędna (por. „inni” w poprzedzającym zdaniu). Trudno też przyjąć, żeby autor chciał tu zwrócić uwagę na konkretnego filozofa.

¹¹¹ Hebr. *henichu*, dosł. „odkładając”, „nie zajmując się”; nie ma tu mocnej konotacji odrzucenia form.

¹¹² Z języka hebrajskiego przełożył i uwagami opatrzył Piotr Stefan Prokopowicz.

¹¹³ Dosł. „z którym nie miesza się to, co hyliczne”.

¹¹⁴ Hebr. *haga’atam*, dosł. „miejsca dojścia”, tj. liczby, ilości *etc.*

¹¹⁵ Dosł. „wydobywając je ku temu, co nie ma końca”.

¹¹⁶ Dosł. „czasem zaś przyjmują ich kres na liczbie dziesięć”.

2. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „*Metafizyki*” Arystotelesa (A 6, 987b9), 50, 19–51, 25 = XV.18 Arana

Powiedziawszy, że [byty] zmysłowe są poza nimi i wszystko jest zgodnie z nimi orzekane (to, że będąc poza nimi i będąc różne od nich, są zgodnie z nimi orzekane, wyjaśnił on tym, że wielość [bytów] zmysłowych ma byt [*to einai*] poprzez uczestnictwo [*kata methaksin*]), a następnie wyjaśniając, czym jest ta wielość, dodał, że należy do [bytów] określanych wspólną z formami nazwą [*sunonuma*], co byłoby równe, ‘określanych wspólną z samymi formami nazwą’¹¹⁷, ponieważ [byty] określane wspólną z formami nazwą są takie właśnie. To natomiast powiedział, ponieważ [platonicy] mówili, iż nie ma idei dla wszystkich [bytów] zmysłowych; nie zakłada się bowiem, że są idee [bytów] wedle relacji [*kata schesin*]¹¹⁸, czyli [bytów] ze względu na coś [*pros ti*], ani [bytów] przeciwnych naturze [*para phusin*], ani w ogóle [bytów] złych. Albo byłoby tak, że mówiąc „wielość” zamiast „[byty] zmysłowe” — jak się [w tym miejscu] mówi — [ma na myśli to, że] poprzez uczestnictwo wielość i [byty] zmysłowe należą do tych form, z którymi są określane wspólną nazwą, ponieważ ludzie [są] poprzez uczestnictwo w człowieku, a konie — w koniu. W ten sposób to, co powiedziane, znaczy, że poprzez uczestnictwo w formach [byty] zmysłowe i określane wspólną z formami nazwą mają byt [*to einai*]. Możliwe, że ktoś, słysząc ten tekst, może zrozumieć, iż poprzez uczestnictwo w formach jest wiele [bytów], a wiele takich określanych jest wspólną im nazwą, ponieważ wiele [bytów] określanych wspólną im nazwą, ma byt [*to einai*] poprzez uczestnictwo w jednej idei. Nie wszystko jednak uczestniczy w jednej idei, lecz tylko te [byty], które mają taką samą względem siebie formę [*homoeidē*] i określane są wspólną nazwą. Nie powiedziałby przecież [Arystoteles] — streszczając przekonanie [*doksa*] Platona — że [byty] zmysłowe są określane wspólną z ideami nazwą, skoro mówi, że idee są określane tą samą nazwą [*homonuma*] co [byty], które powstają ze względu na nie. Albo według Platona idee nie byłyby określane tą samą na-

¹¹⁷ Zdanie należy rozumieć: wielość rzeczy jest synonimiczna względem idei, a idea względem tej wielości.

¹¹⁸ Rozróżnienie to nie pojawia się ani w dialogach Platona, ani w zachowanych pismach Arystotelesa.

zwą co [byty będące] ze względu na nie, lecz określane wspólną nazwą; w tych [tekstach]¹¹⁹ bowiem używa on terminu „to, co określane tą samą nazwą [*homonumon*]”, jak gdyby w najzwyczajszy sposób używał go zamiast terminu „to, co określane wspólną nazwą [*sunonumon*]”. Jeśli bowiem nie według logosu i formy podobne są do idei [byty], które są ze względu na nią, to wedle czegoś innego? Nic innego bowiem im nie przysługuje, ani nie ma w nich jakiejś przypadłości. Te zaś, które są podobne według formy, określane są wspólną nazwą; jeśli bowiem człowiek sam [*autoanthrōpos*] jest jakąś formą prostą, trzeba, żeby to, co upodabnia się do niego, było podobne według formy. Lecz i definicje są według formy i dotyczą [bytów] materialnych. Jeśli więc według formy ludzie są podobni do idei [człowieka], która nie jest niczym innym, to ta sama definicja dotyczy ich oraz idei. Przeto jeśli nie definiowalne są te [byty zmysłowe], a [definiowalne są] formy, to w każdym razie definicje tamtych [postaci] orzeka się również o tych [bytach zmysłowych] — albowiem „zwierzę rozumne śmiertelne” orzeka się również o ludziach poznawanych zmysłowo, chociaż we właściwym sensie nie jest to ich definicja.

3. Aleksander z Afrodyzji, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa* (A 6, 987b14), 52, 10–25 = XV.65 Arana

[Arystoteles] opowiada również o tym, że Platon [byty] matematyczne umieścił — [jako] jakieś natury i byty — pomiędzy ideami a [bytami] zmysłowymi. Według niego były [one] pomiędzy nimi, ponieważ różniły się od [bytów] zmysłowych tym, że są wieczne i całkowicie nieruchome, a od idei tym, że idee są czymś jednym numerycznie, a [byty] matematyczne ukazują podobieństwo w wielu [bytach], czyli w [bytach] zmysłowych i indywidualnych [*kath' hekasta*], będąc im immanentne. Nie istnieją bowiem

¹¹⁹ Nie wiadomo, czy chodzi tutaj o dialogi, czy też teksty związane z nieopisaną nauką. W dialogach termin „to, co określane tą samą nazwą” [*homonumon*] występuje w *Fedonie* (78e), *Kratylosie* (405e), *Teajtecie* (147d), *Sofiście* (218b; 234b), *Polityku* (258a), *Parmenidesie* (133d), *Filebie* (57b), *Fajdroście* (266a), *Protagorasie* (311b), *Państwie* (330b), *Timajosie* (41c; 52a) oraz *Prawach* (757b). Pojęcie „to, co określane wspólną nazwą” [*sunonumon*] w ogóle nie występuje w dialogach. Z tradycji pośredniej wiemy również, iż podziału nazw dokonał bezpośredni następca Platona w Akademii — Speusippos. Zob. frg. 68a Tarán (*Simplikios, Komentarz do „Kategorii” Arystotelesa*, 3, 19–24).

samodzielnie, lecz w myśli [*epinoia*], gdyż po oddzieleniu od [bytów] materialnych [*ta enula*] materii i ruchu, zgodnie z którymi i dzięki którym mają one swoje istnienie [*to huphestanai*], pozostają [byty] matematyczne ukazujące podobieństwo w [bytach] materialnych, licznych, i różniących się pod względem oznak materialnych [*hulika sumptomata*]¹²⁰. Albo prawda ma się tak, choć Platon w ten sposób nie mówił, czynił bowiem z nich natury same oraz substancje same w sobie [*ousias kath' hautas*] i wieczne. Ale [Arystoteles] mógłby powiedzieć w odniesieniu do bytów matematycznych, że „jest wiele podobnych”, jako że żaden z nich nie jest jednym według liczby, gdyż matematycznych trójkątów, czworokątów oraz każdego z innych [bytów] jest liczbowo wiele — podobnie jak [bytów] zmysłowych — chociaż zachowują one wzajemne podobieństwo według definicji. Natomiast każda z idei jest liczbowo jedna.

4. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (A 6, 987b18), 52, 27–53, 2 = XV.60 Arana

[Platon] uznawszy — twierdzi [Arystoteles] — że formy, czyli idee, są zasadami i przyczynami bytu wszystkich innych [bytów] (ponieważ dzięki uczestnictwu w nich są inne [byty]), założył z kolei, iż zasady samych idei są zasadami wszystkich [bytów]. Powiedział, że zasadami idei jako materia i podłoże jest to, co wielkie, i to, co małe, które stanowią jakąś dyadę — jak twierdzi — nieokreśloną, a jako substancję i formę — jedność. A następnie wyjaśnia to, co powiedział: „z nich bowiem, dzięki uczestnictwu jedności formy są liczbami”¹²¹. „Z nich”, czyli z wielkiego i małego, połączonych i uformowanych przez jedność dzięki uczestnictwu, czyli dzięki przyjęciu [*metalmbanein*] jej, powstają formy, czyli idee, które również są liczbami, ponieważ mówią, że idee

¹²⁰ POR. ALEKSANDER Z AFRODYZJI, *O duszy*, 83, 2–86, 5 (istnieją dwa przekłady tego dzieła na język polski, których autorkami są M.E. Komsta [Kraków 2013] oraz J. Komorowska [Kraków 2016]); P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodisie, exégète de la noétique d'Aristote*, Liege 1942, s. 7–25; H. Happ, *Hyle...*, s. 617–618; I. Mueller, *Aristotle's doctrine of abstraction in some Aristotelian commentators and Neoplatonists*, [w:] *Aristotle Transformed: the Ancient Commentators and Their Influence*, R.I. Sorabji (ed.), London–Ithaca 1989, s. 463–480.

¹²¹ ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 987b22; problem tekstualny w tym zdaniu rozważa Ross (*Aristotle's Metaphysics*, s. 171 nn.).

są liczbami ejdetycznymi. Mówiąc „formy” dodaje „liczby”, gdyż formy jako liczby są ideami, a skoro są inne formy, tak też są inne liczby.

5. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (A 6, 987b22), 53, 14–27 = XV.18 Arana

Powiedział bowiem o pitagorejczykach, że nie przyjmowali jakiejś innej natury dla liczb, lecz mówili, iż same liczby są substancjami, a zwłaszcza nie orzekali jedności [to hen] o jakimś innym byciu, lecz zakładali, że jedność jest pewną substancją mającą w byciu jednym byt [en tōi hen einai to einai]. I to nawet mówi o Platonie, że podobnie jak oni mówił, że jedność jest substancją, nie będąc czymś innym wedle podłoża, [dopiero] następnie jedność jest własnością. Mówi więc, że co do tego, to Platon twierdzi podobnie do nich, jak również przyjmując, iż zasadami i przyczynami bytów ustanowił liczby, chociaż nie w ten sam sposób. Ci bowiem [uważali je] za immanentne rzeczom oraz za materię (albowiem z nich wszystkich złożone są byty), Platon natomiast umieszcza je poza [bytami], których są przyczynami, ponieważ [uważał je] za wzory¹²². Powiedział „podobnie” nie dlatego, że Platon mówił zgodnie z pitagorejczykami, iż liczby są przyczynami substancji, lecz, że zarówno on, jak i oni mówili, iż liczby są przyczynami bytów.

6. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (A 6, 987b25), 54, 3–19 = XV.11 Arana

Powiedziawszy, o czym Platon podobnie mniemał jak pitagorejczycy, dodaje [Arystoteles] również [te kwestie], w których się różnił, ponieważ oni zakładali, że nieskończoność jest jedna oraz jest jedną jakąś naturą, i dla nich była ona substratem i tym, co materialne (a jest nią liczba parzysta, ponieważ to, co parzyste, jest jednym formalnie, gdyż dzieli się na równe [części]). Platon natomiast [zakładał] dyadę, mówiąc o substracie i nieskończoności, o ile nie przyjmuje sama w sobie żadnej formy, ponieważ jest wielkim i małym, i nadmiarem [huperochē], i niedoborem [el-

¹²² Stosunek Platona do koncepcji ‘wzoru’ [paradeigma] w dialogach wydaje się niejednoznaczny. Na jej podstawie tworzy w *Parmenidesie* (132d) aporię, natomiast np. w *Timajosie* (24a, 28a–31a) wykorzystuje ją pozytywnie.

leipsis] — w nich bowiem jest natura nieskończoności, a one były dla niego przyczyną materialną. Ale pod względem formy to, co wielkie, nie jest tym samym, co to, co małe, ani nadmiar — niedoborem, ponieważ są przeciwieństwami, a nie jednym. Powiedział „zaś nieskończone. . .” zamiast „ponieważ nieskończone, jest tym, co powstaje według niego z wielkiego i małego”¹²³, ponieważ to odpowiada sensowi tekstu.

Ponadto Platon pozostawił liczby poza [bytami] zmysłowymi, nie podkładając ich jako materii dla substancji ani nie przyjmując, że są one przyczynami tychże. Natomiast pitagorejczycy mówili, że byty składają się z liczb, z czego wynikało dla nich, iż mówili, że wszystkie byty są liczbami. Różnili się od siebie również tym, że Platon [byty] matematyczne umieszczał pomiędzy [bytami] zmysłowymi a ideami, a pitagorejczycy tego tak nie czynili.

7. Aleksander z Afrodyzji, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa* (A 8, 987b29), 55, 2–16 = XV.40 Arana

Platon, zaczawszy badać teoretycznie to, co wynika, i przyzwyczajony dzięki dialektyce do posługiwania się podziałem¹²⁴ i definicjami (oba bowiem należą do dialektyki), powziął dzięki nim myśl o oddzieleniu pewnych [byków] od [byków] zmysłowych oraz o założeniu, iż poza [bytami] zmysłowymi są jakies inne natury. Albowiem podział jest podziałem rodzajów i gatunków, a nie [byków] zmysłowych, natomiast analiza [byków] zmysłowych jest rozłożeniem [byków] zmysłowych na elementy i zasady, które nie [są] zmysłowe. Gdyż każdy spośród [byków] zmysłowych nie jest tym samym co to, poprzez co byt [*to einai*] przysługuje jemu samemu jako takiemu; ani bowiem wytwór sztuki nie jest tym samym, co sztuka, ani wytwór natury tym samym, co natura. Tak więc jeśli również liczby byłyby dla [byków] zmysłowych przyczynami bycia takim a takim, a podobnie i idee, to byłyby od nich oddzielone. Lecz i definicje nie dotyczą [byków] zmysłowych, ponieważ nie dotyczą każdego z nich, lecz [byków] ogólnych. Podczas więc takich dialektycznych rozważań powstał nawyk rozważania [byków] noetycznych. Mówił on, iż jedność

¹²³ ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 987a26.

¹²⁴ Metodę podziału i jej rolę w tworzeniu definicji przedstawia Platon m.in. w *Sofistice* i *Polityku*.

jest substancją i jakąś naturą samą w sobie, podobnie jak tamci; lecz oni tworzyli rzeczy z niej oraz z innych liczb, a Platon nie.

8. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (A 6, 987b33), 57, 3–11 = 10A Richard = partim C 3 Isnardi Parente = partim XV.35 Arana¹²⁵

[...] a to dlatego, że sądził, iż dyada dzieli wszystko do czego się ją dodawało; dlatego też nazywał ją „tworzącą podwójność” [*duopoion*]. Czyniąc bowiem podwójnym każde, do którego jest dodana, dzieli je jakoś tak, że nie pozwala mu pozostać tym, czym było; ten podział jest narodzinami liczb. Tak jak materiały i matryce czynią podobnymi wszystko to, co do nich dopasowane, tak i dyada, będąca jakby pewnym materiałem, staje się rodzącą liczby zgodnie z nią, czyniąc każde, do którego zostalaby dodana, dwójką i podwójnym. Po dodaniu jej do jedynki utworzyła dwójkę ($2 \times 1 = 2$), do dwójki czwórkę ($2 \times 2 = 4$), do trójki szóstkę: bo $2 \times 3 = 6$. Podobnie w przypadku innych.

9. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (A 6, 988a1), 58, 2–23 = XV.7 Arana

Powiedziawszy, że według Platona nieokreślona dyada jest zasadą jako materia, a ponadto, iż dyada wydaje mu się być przyczyną materialną, dodaje, że ponieważ [dyada] jest nieskończona ze swej natury i rodzi licznosc, krytykuje to w tym przekonaniu, iż nie pozostaje w zgodzie ani z [bytami], które się jawią, ani które powstają. Oni bowiem przyjąwszy dyadę jako zasadę-materię czynią ją tą, która tworzy wiele [bytów], ponieważ przyjmują oni, że jest ona tą samą, która rodzi licznosc i wszystkie liczby parzyste — jedno rodzi przez połączenie, inne zaś przez podział na dwa. Zasada formalna dla nich jest ta, która tworzy jedno [*henopoios*], ponieważ wszelka forma jest czymś jednym, ograniczonym i określonym wedle bytu. A również każda z liczb jest czymś jednym, jedność sama bowiem jest czymś, co tworzy jedno, a nieokreślona dyada [czymś], co tworzy dwa [*duopoios*]. Ale nie tak się rzecz ma w przypadku [bytów], które powstają, a które według nich upodabniają się i mają byt ze względu na nie, lecz wręcz

¹²⁵ Isnardi Parente uwzględnia: 55, 20–57, 34 (komentarz s. 63); Arana uwzględnia: 56, 35–57, 34. Zob. J.N. Findlay, *Plato...*, s. 73.

przeciwnie. Materia bowiem — ta jedna numerycznie, jest zdolna do przyjmowania i zrodzenia tylko jednej jakiejś formy, ponieważ niemożliwe jest, żeby w tej samej pod względem numerycznym materii było jednocześnie więcej form — tak iżby ten sam [kawałek] drewna był łóżkiem, stołem i krzesłem — lecz jedna materia ma jedynie jakąś jedną formę w akcie. Wszelako jedna liczbowo forma tworzy wiele form, ponieważ rzemiosło [*technē*], które jest czymś jednym pod względem formy, oraz rzemieślnik [*technitēs*], który również jest czymś jednym pod względem formy, tworzy wiele i to rozmaitych [bytów]. W każdym razie ciesielstwo i ten, kto posiada tę [umiejętność], będąc jednym numerycznie, wytwarza łóżko, krzesło i stół. Podobnie rzecz się ma z samcem i samicą, z których samica dostarczając materii dla tego, co się rodzi, zapładniana jest przez jeden stosunek seksualny, a samiec zapładnia wiele samic.

10. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (A 6, 988a7), 58, 25–59, 8 = XV.8 Arana

Poszukujemy zasad i przyczyn bytów, a Platon o zasadach tak właśnie mówił. „Na podstawie tego, co powiedziano jasne jest, że używał tylko dwóch zasad”¹²⁶. Spośród czterech przyczyn wyodrębnionych przez niego [Arystotelesa] twierdzi [Arystoteles], że Platon używał dwóch — materialnej i formalnej. Dla niego bowiem postacie i idee są przyczynami zdolnymi do sprawiania formy tak jak jedność jest przyczyną formy tychże — postaci i idei, ponieważ dyada pełni funkcję [*logon epechein*] materii.

W niektórych wersjach występuje taki wariant: „Postacie bowiem są przyczyną istoty [*to ti*] innych bytów, a dla tych, którzy wiedzą, jedność [jest przyczyną istoty] również dla materii”¹²⁷. Dzięki temu tekst byłby czytelny również dla tych, którzy nie zna-

¹²⁶ ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 988a8.

¹²⁷ Zdanie przysparzające wiele trudności interpretacyjnych — zob. P. Moraux, *Eine Korrektur des Mittelplatonikers Eudoros zum Text der Metaphysik des Aristoteles*, [w:] *Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben. Festschrift für Franz Altheim zum 6.10.1968*, R. Stiehl, H.E. Stier, vol. II, Berlin 1969, s. 492–504; G. Iaksetich, *Eudoro e la ‘Metafisica’ di Aristotele*, „Quaderni di filologia classica” 4 (1983), s. 28–29; M. Bonazzi, *Eudoros of Alexandria and Early Imperial Platonism*, [w:] *Greek & Roman Philosophy 100BC–200AD*, R.W. Sharples, R. Sorabji (eds.), London 2007, s. 374–376.

ją koncepcji [*doksa*] przyczyn Platona, że zasadami są jedność i będąca substratem materia [*hupokeimenē hulē*] oraz że jedność jest przyczyną istoty idei. Lepsza jednak jest pierwsza wersja, ponieważ wskazuje jasno, że postacie są przyczynami istoty innych [bytów], a dla postaci jest tym jedność. Aspazjos opowiada, że pierwsza [wersja] jest starsza, a zmienili ją później Eudoros¹²⁸ i Euarmostos.

11. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 6, 988a14), 60, 13–20 = XV.22 Arana

I to o Platonie mówi, że przyczynę dobra [*to eu*] i zła [*to kakōs*], czyli przyczynę [bytów] dobrych, i [bytów] złych, przypisał elementom — każdemu jedną: jedną — przyczynę dobra — jedności (gdyż ona jest ograniczającym samym i nadającym formę [*to horizon auto kai eidopoioun*]), a przyczynę zła nieokreślonej dyadzie, ponieważ ona jest według niego przyczyną liczności i nierówności oraz będącej w bytach nieokreśloności. Powiedziałwszy zaś, że Platon mówił o przyczynie sprawczej (ponieważ każdemu z elementów przypisał on przyczynę sprawczą, jedności — dobra, nieokreślonej zaś dyadzie — zła)...

12. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 7, 988a23), 61, 12–14 = XV.13 Arana

Mówiąc, że jedni uznawali zasadę materialną za cielesną, a inni za niecielesną, najpierw spośród uznających za niecielesną wspominał o Platonie, który mówił, o tym, co wielkie, i tym, co małe.

13. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 988a34), 62, 10–22 = XV.62 Arana

[Arystoteles] wykazuje, że Platon jakoś wspomina o [przyczynie] formalnej [*kata to eidos*], ponieważ idee według niego są przyczynami i zasadami, ale nie są przyczynami jako materia (nie zawierają się bowiem w [bytach] zmysłowych. „Elementy w formach” — może mieć na myśli zasady form, ponieważ nie stano-

¹²⁸ EUODOROS T 2 Mazzarelli (*Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” 77 [2] (1985), s. 200–201) = T 2 Vimercati (*Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, Milano 2015).

wią one materii dla [bytów] zmysłowych, lecz są one elementami form, gdyż są w ideach jako ich elementy. „Elementy” nie orzeka się jedynie o materii, bo w każdym razie waśń i miłość są elementami według Empedoklesa i zaliczają się do elementów, ale nie jako materia), ani idee [nie są elementami] jako [przyczyny] sprawcze. Cechą tego, co sprawia, jest poruszanie, a one same są według niego raczej przyczynami nieruchomości [*stasis*] i bezruchu [*akinēsia*] substancji. Ale według niego są zdolne do wytwarzania formy oraz tego, co bywszy jest, [bytów], które powstają ze względu na nie. Jak więc dla nich samych jedność, a one są przyczynami formy innych [bytów], tak też dzięki podobieństwu względem nich te [ostatnie] zyskują formę. A więc [byty], które powstały i są ze względu na idee, tego samego rodzaju co one.

14. Aleksander z Afrodyzji, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa* (A 7, 988b6), 63, 11–26 = XV.21 Arana

Twierdzi również, że ci, którzy przyjmowali jedność i ideę jako zasady, mówili podobnie do tamtych. [Arystoteles] musi mówić, że oni mówią o bycie [*to on*]; Platon bowiem orzekał o jedności „byt”, orzekając „byt” o jedności i idei — one bowiem są we właściwym tego słowa znaczeniu [*kuriōs*]. Byty bowiem, które powstają, nie powstają ze względu na nie¹²⁹, lecz one są dla tamtych przyczynami zdolnymi do wywołania bycia; to¹³⁰ bowiem jest przyczyną postaci, ale według platoników owe nie powstają ani nie są ze względu na tamte¹³¹. I wspominają więc o dobru wśród przyczyn i w pewien sposób je pomijają, nie dostrzegając właściwej mu funkcji [*chōra*]. Mówi, że wspominają oni o przyczynie jako dobru jedynie przypadłościowo, ponieważ „być przyczyną jako dobrem” znaczy to samo, co „byty, które powstają, powstają ze względu na to”. Ci więc, którzy w tak zwanym przez nich dobru nie dostrzegają tego miejsca [*taksis*] wśród przyczyn, nie czynią go przyczyną jako dobro, lecz jak to, czemu przydarza się być dobrem — a to przyjmują jako przyczynę sprawczą.

Mógłby ktoś zapytać, jak to jest, że Platon mówiąc w *Listach* „wszystkie [byty] są w odniesieniu do króla wszystkich i wszyst-

¹²⁹ Tzn. jedność i ideę.

¹³⁰ Tzn. jedność.

¹³¹ Tzn. jedność i ideę.

kie są ze względu na niego"¹³², nie mówi w tych słowach o dobru jako przyczynie celowej?

15. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (A 8, 989b16), 70, 6–7 = XV.3 Arana

[Arystoteles] mówi o zwolennikach Platona, którzy przyjmowali jako zasady bytów jedność i nieokreśloną dyadę.

16. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (A 8, 989b21), 71, 2–6 = XV.39 Arana

[Arystoteles] przechodzi do zbadania przekonań pitagorejczyków i Platona jako właściwszych dla przedłożonego wykładu, ponieważ oni, mówiąc o wszystkich bytach, zakładali jakieś inne natury oprócz tych zrodzonych, naturalnych i ogólnie cielesnych i zmysłowych.

17. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 8, 990a18), 73, 16–20 = XV.28 Arana

[...] ci zaś, którzy mówią, że wszechświat i każdy [byt] we wszechświecie jest liczbą i przyjmują, iż liczby są zasadami tych [bytów] nie mówią, że jest jakaś inna liczba od tej, jak to czyni Platon, który mówi, że inną jest liczba ejdetyczna, którą przyjął jako zasadę, a inną ta w [bytach] zmysłowych.

18. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 990a34), 76, 8–77, 34 = XV.46 Arana

Krytykuje tych, którzy zakładali, że idee są przyczynami, przede wszystkim dlatego, że szukając przyczyn [bytów] istniejących z natury (to bowiem u niego znaczy „tych oto bytów”), dodali inne w tej samej liczbie substancje, jak gdyby można było lepiej poznać rzeczy, jeśli będzie ich więcej takich samych. Przyjęli bowiem, że niczym innym niż wiecznością nie różnią się idee od [bytów], które są ze względu na nie, tak więc jeśli skoro te [byty zmysłowe] są niepoznawalne, to tamte [idee] podobnie do tych [bytów zmysłowych], dla których — twierdzą — te [idee] są wzorcami, mogą być niepoznawalne. Zakładając więc inne [byty] równe ilościowo i podobne do tych, w których szukali wiedzy

¹³² PLATON, *Listy*, (II) 312e.

i poznania, przypuszczali, że dzięki tym będą w stanie uchwycić tamte, które badali, jak wskaże [Arystoteles] nieco dalej.

Albo [Arystotelesowa] krytyka polega na tym <...>¹³³ i dlatego szukali przyczyn samych [bytów]. Przypuszczali bowiem, że wyjaśniają te przyczyny tych [bytów], czyniąc coś podobnego do tych, którzy chcą przeliczyć jakąś wielość [*plēthos*], a następnie, ponieważ nie byli zdolni jej zliczyć, bo było tego tak dużo, dodali do niej inną równą liczbowo wielość, i następnie w ten sposób policzyli. Największą trudność może przysparzać jednak nie to, że platonicy przyjęli wielość równą ilościowo względem [bytów], które badali, lecz to, iż są one podobne i w podobny sposób niepoznawalne. Mówi [Arystoteles], że formy niczym nie różnią się od [bytów], które mają byt ze względu na nie, z wyjątkiem tylko wieczności. To zaś, że są w podobny sposób niepoznawalne, wykazał dzięki porównaniu z liczbą. A to, że nie są przyczynami te [byty], które [platonicy] dodali do tych, które badali, wykaże nieco dalej.

Albo [Arystotelesowa] krytyka polega na tym, że dodawszy [byty] w niemal tej samej ilości co te, które badali, w ten sposób badali wszystkie [byty] i określali przyczyny zarówno tych pierwszych, jak też tych dodanych, ponieważ odpowiada temu przykład liczby. Powiedział, że „form jest niemal nie mniej niż tych [bytów]”¹³⁴, mając na myśli nie [byty] poszczególne i niepodzielne, lecz formy, które są ponad nimi. Nie badali bowiem przyczyn Sokratesa czy Platona, lecz człowieka i konia, ponieważ według nich formy były niemal w tej samej liczbie, co te [byty]. Dodał: „niemal” prawdopodobnie dlatego, że nie zakładali idei dla wszystkich wspólnych [bytów] — ani bowiem dla [bytów] wytworzonych [*technēta*], ani dla złych, nawet jeśli z powodu tego, co mówili o ideach, wynikało dla nich to, że mówili, iż są idee takich [bytów], jak powie [Arystoteles] nieco dalej.

To, że idei jest nie mniej niż tych [bytów], których przyczyn szukali, [a które to idee] wysunęli ponad nie, wskazuje [Arystoteles] przez dodanie: „dla każdego bowiem jest coś, co ma tę samą nazwę”¹³⁵ — to, co ma tę samą nazwę, określając jako „to, co ma

¹³³ Tekst zepsuty, pomijam: *tōn ta aitia te kai epistēmē*.

¹³⁴ ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 990b4.

¹³⁵ *Ibidem*, 999b6.

wspólną nazwę”, ponieważ Platon w ten sposób mówił o ideach. Wykazuje, że platonicy z tego powodu, że przyjęli dla każdego spośród badanych [bytów] jakąś formę mającą z tymi [bytami] wspólną nazwę, mówią, iż idee są równe co do ilości względem [bytów] zmysłowych. Albo „to, co ma tę samą nazwę” znaczy, że — jak mówią — nic nie mogą wnieść do wiedzy o tych tutaj [bytach]. Powiedziawszy: „dla każdego bowiem jest coś, co ma tę samą nazwę”, wskazuje, co ma na myśli przez „dla każdego”. „Oprócz substancji innych [bytów], które są jednym nad wieloma, i nad tymi tutaj [bytami] i nad [bytami] wiecznymi”¹³⁶ może znaczyć to samo, co oprócz substancji w tym tutaj [miejscu] są też formy mające tę samą co one nazwę, a podobnie też poza innymi bytami — tymi poza substancją, które są innymi rodzajami, nad którymi jest coś jednego i wspólnego nad wieloma — poszczególnymi [bytami]. Te bowiem [byty], które są wspólne¹³⁷, one są nad poszczególnymi [bytami], a idee wspólnych [byków] mogą być według platoników przyczynami bytu i powstawania [*tou einai te kai gignesthai*]. „I nad tymi tutaj, i nad wiecznymi” może znaczyć ‘nad bytami w powstawaniu i ginieciu (ponieważ wskazuje na nie „tymi tutaj”) i nad wiecznymi’, według platoników wszechświat i [byty] w nim zawarte mają byt wieczny¹³⁸. Dlatego też słuszne jest powiedzenie, że „jest taka sama liczba innych [byków], dla których jest jedno nad wieloma” zamiast ‘innych [byków], nad niektórymi z których jest jedno nad wieloma’, ponieważ dodaje to, chcąc rozjaśnić „innych [byków]”. Według platoników bowiem idee są przyczynami [byków] wspólnych — tych nad poszczególnymi. Albo też „jedno nad wieloma” powiedział w odniesieniu do idei, ponieważ nawet jeśli nie ma idei [byków] poszczególnych, to jest tego, co wspólne, nad poszczególnymi — człowieka, ale nie Sokratesa czy Platona, a ów człowiek byłby wspólny dla tych [byków] i dla wszystkich [by-

¹³⁶ Zob. *ibidem*, 990b7. U Aleksandra zdanie to ma inną formę niż w przyjętych dzisiaj wydaniach *Metafizyki*; zob. Dooley, s. 112–113, przyp. 241.

¹³⁷ Zob. M. Tweedale, *Alexander of Aphrodisias' views on universals*, „*Phronesis*” 29 (1984), s. 279–303; R.W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias: scholasticism and innovation*, [w:] *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Bd. 36.2, Berlin 1987, s. 1202, przyp. 72.

¹³⁸ Zob. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism...*, s. 199, przyp. 117.

tów], które mają tę samą co one formę — ponieważ jest im wszystkim immanentny.

19. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 990a34), 78, 12–25= XV.52 Arana

Albo [Arystoteles] krytykuje niektóre spośród sformułowanych przez nich argumentów [*logoi*] jako całkowicie fałszywe i niczego niewykazujące — na przykład może ktoś powiedzieć: jeśli jest coś prawdziwego, to mogą istnieć formy, ponieważ spośród [bytów] tutaj żaden nie jest prawdziwy. Albo: jeśli jest pamięć, to mogą istnieć formy, ponieważ pamięć dotyczy tego, co trwa [*to menon*]. Albo może powiedzieć: liczba odnosi się do bytu, a te [byty tutaj] nie są, jeśli więc [tak jest], liczba odnosi się do form, a więc formy istnieją. Podobnie może też powiedzieć: definicje odnoszą się do bytów, a żaden z [bytów tutaj] nie jest [bytem]¹³⁹. Ale tego rodzaju argumenty są fałszywe i nie dowodzą tego, co należy. Dlatego o żadnym z nich teraz nie wspomina, a krytykuje niektóre, o których domniema się, że czegoś dowodzą, a na początku, te, które tworzą idee na podstawie nauk [*epistēmai*]. A jeśli te wywody, które wysuwają [platonicy] dla utworzenia idei, są tego rodzaju, że nie dowodzą logicznie [*sullogidzesthai*] przedłożonego zagadnienia albo wprowadzają idee jakichś innych [bytów], których nie chcą, to nie trzeba żadnych innych argumentów, lecz dla obalenia koncepcji [*dogma*] wystarczy wykazanie słabości wyrażanych [argumentów].

20. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 990b11), 79, 3–80, 6 = XV.53 Arana

Na wiele sposobów wykorzystywali [platonicy] nauki do utworzenia idei, jak mówi [Arystoteles] w pierwszej [księdze] *O ideach*¹⁴⁰. Teraz wydaje się wspominać o tych wywodach, a są one takie. Jeśli wszelka wiedza [*epistēmē*] wytwarza własną ak-

¹³⁹ Zob. S. Mansion, *La critique de la théorie des Idées dans le Peri Ideôn d'Aristote*, „Revue Philosophique de Louvain” 47 (1949), s. 174–181; J. Bertier, *Les preuves de la réalité des nombres et la théorie des idées d'après Metaphysique N2, 1090a2–3, 1090b5*, [w:] *Mathematics and Metaphysics in Aristotle. Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles. Akten des X. Symposium Aristotelicum Sigriswil, 6.–12. September 1984*, A. Graeser (ed./hrsg.), Bern–Stuttgart 1987, s. 294–297.

¹⁴⁰ ARYSTOTELES, *O ideach*, frg. 187 Rose = 3, 1 Ross = *partim* 118, 3 Gigon.

tywność odnosząc się do czegoś jednego i tego samego, a nie do [bytów] poszczególnych, to musi być coś innego wedle poszczególnej [wiedzy], poza [bytami] zmysłowymi — wiecznego i wozrzec [bytów] powstałych wedle poszczególnej wiedzy¹⁴¹. Takim [czymś] zaś jest idea.

Ponadto, [byty], do których odnoszą się nauki [*epistēmai*], istnieją, a nauki odnoszą się innych jakichś [bytów] poza [bytami] poszczególnymi, bo te są nieskończone i nieokreślone, a nauki odnoszą się do [bytów] określonych [*horismena*]. Jest więc coś poza poszczególnymi [bytami], a tym są idee.

Ponadto, jeśli medycyna nie jest wiedzą o tym właśnie zdrowiu, lecz ogólnie [*haplōs*] o zdrowiu, to będzie jakieś zdrowie samo [*autougieia*]; a jeśli geometria nie jest wiedzą o tej właśnie równości [*to ison*] i tej właśnie współmierności [*summetron*], lecz ogólnie o równości i ogólnie o współmierności, to będzie jakaś równość sama [*autoison*] i współmierność sama [*autosummetron*], a tymi są idee.

Takie argumenty nie dowodzą dyskutowanego zagadnienia, którym było to, że idee są, lecz wykazują, iż są jakieś [byty] poza poszczególnymi i zmysłowymi. W żadnym razie, jeśli są jakieś [byty], które są poza poszczególnymi, to nie są one ideami, ponieważ poza poszczególnymi [bytami] są [byty] wspólne, do których — twierdzimy — odnoszą się nauki.

Ponadto, [argument], że skoro są [byty] podpadające pod umiejętności [*technai*], to są idee, ponieważ wszelka umiejętność odnosi [byty], które dzięki niej powstają, do czegoś innego, a te [byty], do których odnoszą się umiejętności, istnieją, i sztuki odnoszą się do jakichś innych [bytów] poza poszczególnymi. I ostatni [wywód], oprócz tego, że nie wykazuje on bytowania idei, to wydaje się sprawiać, iż są idee [tych bytów], których nie chcieli, [żeby były idee]. Jeśli bowiem, ponieważ medycyna nie jest wiedzą o tym oto zdrowiu, lecz ogólnie o zdrowiu, to jest jakieś zdro-

¹⁴¹ Argumentacja gramatycznie sformułowana w formie okresu warunkowego mieszanego, w którym poprzednik pochodzi z *modus realis*, a następnik z *modus potentialis*, a więc następnik wyraża możliwość, ale można go również interpretować jako wyrażający powinność lub konieczność. W przekładzie oddana zostaje ta ostatnia możliwość. O argumentie z wiedzy zob. np. D. Frank, *A disproof in the Peri ideōn*, „Southern Journal of Philosophy” 22 (1984), s. 49–59.

wie samo, to będzie tak również z każdą ze umiejętności. Nie odnoszą się bowiem do [bytów] poszczególnych ani tych oto, lecz ogólnie do tego, czego dotyczą — na przykład ciesielstwo do ławki, ale nie tej oto, i ogólnie do łoża, ale nie tego oto; podobnie też rzeźbiarstwo, malarstwo, budownictwo i każda inna umiejętność odnosi się do [bytów] przez nią [ujmowanych]. Będzie więc idea każdego [bytu] spośród [podpadających] pod sztuki, czego [platonicy] nie chcą.

21. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 990b13), 80, 8–81, 22 = XV.54 Arana¹⁴²

Używają [platonicy] również takiego argumentu dla utworzenia idei. Jeśli każdy z wielu ludzi jest człowiekiem, a [każde] ze zwierząt zwierzęciem, i podobnie w przypadku innych [bytów], i nie ma w każdym z tych przypadków czegoś, co jest samo orzekane o nim, lecz jest coś, co orzeka się o tych wszystkich, a co nie jest tożsame z nimi, musi być coś względem tychże, poza poszczególnymi bytami, oddzielone [*kechōrismenon*] od nich i wieczne, ponieważ zawsze podobnie orzeka się o tych, które zmieniają się liczbowo. To zaś jest jedno nad wieloma, oddzielone od nich i wieczne, tym też jest idea. A więc idee istnieją.

[Arystoteles] twierdzi, że argument ten tworzy również idee negacji [*apophaseis*] oraz tych [bytów], które nie są. Jedną i tę samą negację bowiem orzeka się o wielu [bytach], również tych, które nie są, i nie jest żadnym z tych [bytów], o których orzeka się prawdziwie. Albowiem „nie-człowiek” orzeka się o koniu, o psie, i o wszystkich [bytach] poza człowiekiem, i dlatego jest jednym nad wieloma oraz nie jest tożsame z żadnym z tych [bytów], o których się orzeka.

Ponadto: zawsze trwa podobnie orzekane prawdziwie o podobnych [bytach] — „niewykształcony” bowiem prawdziwie orzeka się o wielu (ponieważ o wszystkich tych, którzy są nie wykształceni), podobnie też „nie-człowiek” o tych [bytach], które nie są ludźmi. Tak więc są również idee negacji. Jest to jednak niedorzeczne, bo jak może być idea tego, co nie jest? Jeśli bowiem ktoś to uzna, będzie jedna idea dla [bytów] niejedno rodzajowych

¹⁴² ARYSTOTELES, *O ideach*, frg. 3, 2 Ross = *partim* 118, 3 Gigon.

[*anomogena*] i całkowicie się różniących — linii, gdyby się tak zdarzyło, i człowieka, ponieważ wszystkie one są nie-końmi.

Ponadto będzie jedna idea dla [bytów] nieskończonych. Ale także dla tego, co pierwsze, i tego, co drugie, ponieważ „nie-drzewem” są człowiek i zwierzę, a z nich jedno jest pierwsze, a drugie — drugie. A nie chcieli [platonicy], żeby były rodzaje i idee tych [bytów]. Jasne jest więc, że ten wywód również nie dowodzi idei, ale sam zmierza również do wykazania, że to, co ogólnie orzekane [*to koinōs katēgoroumenon*], jest inne niż poszczególne [byty], o których się go orzeka.

Ponadto, ci sami, którzy chcą wykazać, że to, co ogólnie orzekane o wielu, jest czymś jednym i tym właśnie jest idea, czynią to z negacji. Jeśli bowiem ten, kto negując coś z licznych, neguje, odnosząc się do czegoś jednego (ten bowiem, kto mówi: „człowiek nie jest biały”, „koń nie jest [biały]” nie neguje czegoś właściwego dla poszczególnych z tych [bytów], lecz tworząc odniesienie do czegoś jednego, neguje tę samą białość względem wszystkich), to ten, kto potwierdzając [*kataphaskein*] dla wielu to samo, nie [potwierdzałby czegoś] innego dla poszczególnego [bytu], ale czymś jednym byłoby to, co potwierdza — na przykład „człowiek” odniesiony do czegoś jednego i tego samego. Negacja bowiem i potwierdzenie mają się podobnie. Jest więc coś, co jest inne, poza tym, co jest w [bytach] zmysłowych, co jest przyczyną prawdziwego i wspólnego potwierdzania wielu [bytów], a tym właśnie jest idea. Ten argument — twierdzi [Arystoteles] — tworzy idee na podstawie nie tylko [bytów] potwierdzanych, lecz także zaprzeczanych, gdyż w obu przypadkach podobnie [odnosi się] do tego, co jedno¹⁴³.

22. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 990b14), 81, 25–82, 7 = XV.55 Arana¹⁴⁴

Argument dowodzący na podstawie myślenia [*noein*], że są idee, jest taki. Jeśli myślimy o człowieku albo mającym nogi, albo zwierzęciu, to myślimy o jakimś spośród bytów, ale nie poszczególnym (ponieważ sama ta myśl [*ennoia*] trwa, chociaż te [byty] zginęły). Jasne jest więc, że poza [bytami] poszczególnymi i zmy-

¹⁴³ Zob. H. Schmitz, *Die Ideenlehre des Aristoteles*, Bd. II, Bonn 1985, s. 404.

¹⁴⁴ ARYSTOTELES, *O ideach*, frg. 3, 3 Ross = *partim* 118, 3 Gigon.

słowymi [jest coś], o czym myślimy zarówno, gdy one są, jak i gdy nie są, bo przecież nie jest czymś, co nie jest to, o czym wtedy myślimy. Tym zaś jest forma i idea. Twierdzi, że ten argument tworzy również idee [bytów] ginących i które już zginęły oraz w ogóle [bytów] poszczególnych i niszczyalnych — na przykład Sokratesa, Platona, ponieważ myślimy o nich, utrzymujemy wyobrażenie [*phantasia*] o nich i zachowujemy to, chociaż ich już nie ma. Istnieje bowiem jakiś obraz [*phantasma*], chociaż nie ma już bytów. Ale myślimy również o bytach, których w ogóle nie ma, jak Hipocentaury, Chimera, tak więc nawet taki argument nie dowodzi logicznie, że są idee¹⁴⁵.

23. Aleksander z Afrodyzji, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 990b15), 82, 11–83, 34 = XV.56 Arana*

Argument tworzący idee [bytów] ze względu na coś [*pros ti*] jest taki¹⁴⁶. Kiedy coś tego samego orzeka się o licznych [bytach] nie homonimicznie, lecz pokazując, że jest jakaś jedna natura, to prawdą o nich jest albo to, że w sposób właściwy są one tym, co oznaczone przez to, co orzekane — jak gdy określamy Sokratesa i Platona „człowiekiem”, albo że są one obrazami [bytów] prawdziwych — gdy orzekamy „człowiek” o narysowanych [kształtach] (odkrywamy bowiem w nich obrazy ludzi pokazujące jakąś jedną dla wszystkich naturę), albo ponieważ jedno z nich jest wzorcem, a drugie obrazami, jak gdybyśmy określali Sokratesa oraz jego obrazy [mianem] „ludzie”. Orzekamy jednak o [bytach] tutaj równość samą, orzekając o nich homonimicznie, ponieważ ani to samo określenie [*logos*] nie pasuje do nich wszystkich, ani nie określamy jako prawdziwie równych, gdyż porusza się ilość [*to poson*] [bytów] zmysłowych i ciągle się zmienia, i nie

¹⁴⁵ H. Cherniss, *Aristotle's Criticism...*, s. 272–275.

¹⁴⁶ Zob. S. Mansion, *La critique de la théorie des Idées...*, s. 181–186; G.E.L. Owen, *A proof in the 'Peri Ideôn'*, „Journal of Hellenic Studies” 77 (1957), s. 103–111; J. Annas, *Forms and first principles*, „Phronesis” 19 (1974), s. 257–283; W. Leszl, *Il "De ideis" di Aristotele e la teoria Platonica delle idee*, Firenze, 1975, s. 185–224; R. Barford, *A proof from the Peri Ideôn revisited*, „Phronesis” 21 (1976), s. 198–218; C.J. Rowe, *The proof from relatives in the Peri Ideôn: further reconsideration*, „Phronesis” 24 (1979), s. 270–281; M. Narcy, *L'homonymie entre Aristote et ses commentateurs néo-platoniciens*, „Etudes Philosophiques” 1 (1981), s. 49–52; H. Schmitz, *Die Ideenlehre des Aristoteles*, Bd. I 2, Bonn 1985, s. 446–450.

jest ustalona [*aphōrismenon*]. Lecz żadne z [byków] tutaj nie przyjmuje w sposób ścisły określenia równości, a w każdym razie ani jako ich wzorzec, ani jako obraz, żadne bowiem bardziej jedno dla drugiego jest wzorcem niż obrazem. Gdyby zaś ktoś wykażał, że obraz nie jest homonimiczny względem wzorca, to wynika [z tego] zawsze, że te [byty] równe jako obrazy są równe temu, co właściwie i prawdziwie równe. A jeśli tak, to jest jakaś równość sama i właściwie, ze względu na którą [byty] tutaj powstają jako obrazy, a o których mówi się, że są równe, a tym właśnie jest idea — wzorzec i obraz dla byków, które powstają ze względu na nią¹⁴⁷.

Tylko ten jeden więc argument, który tworzy idee byków ze względu na coś [*pros ti*] wydaje się staranniej, ściślej i właściwiej zabierać do dowodzenia idei, ponieważ ów argument nie wydaje się po prostu wykazywać, że jest coś wspólnego poza [bytami] poszczególnymi, jak te [argumenty] wcześniejsze, lecz że istnieje jakiś wzorzec byków tutaj, który istnieje we właściwym sensie, gdyż to wydaje się tym, co najbardziej charakterystyczne dla idei. Ten argument — twierdzi [Arystoteles] — tworzy również idee [byków] ze względu na coś. Obecny dowód przebiega w odniesieniu do równości, a ta należy do [byków] ze względu na coś, ale [platonicy] nie mówili, że są idee [byków] ze względu na coś, ponieważ istnieją same w sobie, będąc substancjami samymi w sobie, a [byty] ze względu na coś mają byt we wzajemnej relacji¹⁴⁸.

Ponadto, jeśli równość jest równa równemu, może być więcej idei równości, ponieważ równość sama jest równa równemu samemu, gdyż jeśli nie jest równa niczemu, to nie może być tego, co równe.

Ponadto zgodnie z tym samym argumentem będą musiały istnieć idee [byków] nierównych, gdyż podobnie albo będą idee [byków] przeciwnych, albo ich nie będzie. Jednak nawet platonicy przyznają, że nierówność jest w wielu [bykach].

Jeszcze raz: [Arystoteles] czyni koncepcję wspólną [z platonikami], mówiąc jak gdyby była ona jego własną: „co do tych nie twierdzimy, że stanowią rodzaj sam w sobie”, używając pojęcia „rodzaj” zamiast „rzeczywistość” i „natura”, jeśli to, co ze

¹⁴⁷ ARYSTOTELES, *O ideach*, frg. 3, 4 Ross = *partim* 118, 3 Gigon.

¹⁴⁸ Zob. H. Schmitz, *Die Ideenlehre des Aristoteles*, Bd. I 2, Bonn 1985, s. 407.

względu na coś, wydaje się być odroślą, jak powiedział gdzieś indziej¹⁴⁹.

24. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 990b15), 83, 35–85, 12 = XV.57 Arana¹⁵⁰

Argument wprowadzający „trzeciego człowieka” jest następujący. [Platonicy] mówią, że [byty], które wspólnie orzeka się o substancjach, są takie właściwie i są nimi idee.

Ponadto, [byty] podobne do siebie dzięki uczestnictwu czegoś takiego samego są do siebie podobne, co jest w sensie właściwym, a tym jest idea. Ale jeśli jest tak, to to, co orzekane o jakichś [bytach] wspólnie — ponieważ nie jest tożsame z czymś z tych, o których jest orzekane — jest czymś poza nimi (dlatego też „człowiek sam” jest rodzajem, gdyż orzekany o [bytach] poszczególnych nie jest tożsamy z żadnym z nich); będzie jakiś trzeci człowiek poza poszczególnym — na przykład Sokratesem i Platonem — oraz poza ideą, która sama jest również jedna liczbowo.

Był jakiś taki wprowadzany argument zwany przez sofistów „trzeci człowiek”. Jeśli mówiąc „człowiek spaceruje”, nie mówimy o człowieku jako idei, że spaceruje (idea bowiem jest nieruchoma) ani o którymś z poszczególnych [ludzi] (bo jak [możemy mówić o tym], którego nie rozpoznajemy? Albowiem rozpoznajemy, że człowiek spaceruje, ale nie rozpoznajemy, który z poszczególnych ludzi, o którym mówimy, jest tym, który spaceruje), to mówimy o jakimś innym poza nimi, trzecim człowieku, że spaceruje. Istnieje więc trzeci człowiek, o którym orzekamy „spaceruje”. Dla tego argumentu sofistycznego dają okazję ci, którzy od dzielają to, co wspólne, od [bytów] poszczególnych, a co czynią ci, którzy zakładają idee. Phantias w *Przeciwko Diodorowi* mówi, że „trzeciego człowieka” wprowadził sofista Polyksenos mówiąc: „Jeśli człowiek istnieje dzięki uczestnictwu i obecności idei czyli człowieka samego [*autoanthropos*], musi istnieć jakiś człowiek mający byt ze względu na ideę. Nie jest to człowiek sam, który jest ideą, wedle uczestnictwa, ani jakiś [poszczególny] człowiek. Po-

¹⁴⁹ Zob. ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, 1096a21.

¹⁵⁰ ARYSTOTELES, *O ideach*, frg. 4 Ross = 118, 3 Gigon.

zostaje więc jakiś inny trzeci człowiek, który ma być ze względu na ideę”¹⁵¹.

„Trzeciego człowieka” wykazuje się również w ten sposób. Jeśli to, co orzekane o jakichś licznych [bytach], naprawdę jest [czymś] innym — poza tymi [bytami], o których się orzeka, oddzielone od nich (to bowiem uważają, że wykazują ci, którzy zakładają idee. Dlatego też według nich jest coś — człowiek-sam, ponieważ „człowiek” orzeka się prawdziwie o poszczególnych ludziach, którzy są liczni, i jest on inny od poszczególnych ludzi), a jeśli tak jest, to będzie jakiś trzeci człowiek. Jeśli bowiem [„człowiek”] orzekany o [bytach], o których się orzeka, jest inny i istnieje odrębnie [*kat' idian*], a „człowiek” orzeka się i o poszczególnych [ludziach], i o ideach, to będzie jakiś trzeci człowiek poza poszczególnymi i poza ideą. W ten sposób będzie też czwarty [człowiek] orzekany o tym¹⁵², ideach i poszczególnych, a podobnie i piąty, i tak w nieskończoność. Ten argument jest taki sam jak pierwszy, skoro [platonicy] zakładają, że [byty] podobne dzięki wspólnocie czegoś tego samego są podobne, ponieważ podobni są ludzie i idee. [Arystoteles] obalił oba argumenty uznawane za bardziej ściśle — ten, który tworzył idee [bytów] ze względu na coś, oraz ten, który wprowadzał „trzeciego człowieka”, a następnie powiększał liczbę ludzi w nieskończoność. A podobnie będzie się zwiększać każdy z innych [bytów], o których [platonicy] mówią, że są ideami. Inni korzystali z pierwszego objaśnienia argumentu „trzeciego człowieka”, a oczywiście czyni to Eudemos w [księgach] *O języku*¹⁵³, a z ostatniego sam [Arystoteles] w pierwszej¹⁵⁴ księdze *O ideach* i nieco dalej w tej [księdze].

¹⁵¹ PHANIAS frg. 9 Wehrli = 14 Engels (*Phaenias of Eresus: The Sources, Text and Translation*, [w:] *Phaenias of Eresus. Text, Translation, and Discussion*, O. Hellmann, D. Mirhady (eds.), London–New York 2015). Zob. A. Graeser, *Der „Dritte Mensch” des Polyxenos*, „Museum Helveticum” 31 (1974), s. 140–143; H. Schmitz, *Die Ideenlehre des Aristoteles*, Bd. II, s. 206–208.

¹⁵² Tzn. „trzecim”.

¹⁵³ „Inni korzystali...” = EUDEMOS frg. 28 Wehrli.

¹⁵⁴ Wg Harlfigera chodzi właśnie o pierwszą księgę, choć u Aleksandra mowa jest o czwartej.

25. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 990b21), 87, 3–88, 2 = XV.59 Arana

Oto kilka dodatkowych argumentów, które poprzez założenie idei odrzucają ich zasady. Jeśli to, co wspólnie orzekane o jakichś [bytach], jest ich zasadą oraz ideą i jeśli „zasada” orzeka się wspólnie o zasadach, a „element” o elementach, może być coś pierwotnego, czyli zasada, względem zasad i elementów, a w ten sposób nie może istnieć ani zasada, ani element.

Ponadto, idea nie jest wcześniejsza od idei, ponieważ wszystkie idee są w podobny sposób zasadami. Ale w podobny sposób są ideami jedno samo, dyada sama, człowiek sam, koń sam i każda z innych idei, nie jest więc jedna względem drugiej pierwotna, tak że żadna nie jest zasadą. A więc nie jest zasadą jedność i nieokreślona dyada.

Ponadto niemożliwe jest, żeby idea otrzymywała formę od idei, ponieważ wszystkie są formami. A jeśli jedność i nieokreślona dyada są zasadami, będzie istnieć idea, która otrzymała formę od idei — dyada sama [*autoduas*] od jedna samego [*autohen*], ponieważ w ten sposób — mówią platonicy — są one zasadami: jedność jest formą, a dyada — materią. A więc nie są one zasadami. Jeśli zaś nie twierdzą, że nieokreślona dyada jest ideą, to przede wszystkim będzie coś pierwotnego względem niej, chociaż jest zasadą — dyada sama, dzięki uczestnictwie w której jest ta [dyada] dyadą, skoro ona sama nie jest dyadą samą. Wedle udziału [*metousia*] bowiem orzeka się o niej „dyada”, skoro jest tak [w przypadku innych] dyad.

Ponadto, jeśli idee są proste, nie mogą być z różnych zasad, a różne są jedność i nieokreślona dyada.

Ponadto, godna podziwu jest wielość dyad, jeśli inną jest dyada sama, inną nieokreślona dyada, inną matematyczna, której używamy do liczenia, a żadna z nich nie jest tożsama z drugą, a oprócz tych są jeszcze [dyady] w [bytach] arytmetycznych i zmysłowych. Są to [kwestie] paradoksalne, tak że niewątpliwie możliwe jest, żeby ci, którzy podążają za założeniami poczynionymi przez platoników odnośnie idei, obalili zasady, a one są przez platoników cenione bardziej od idei.

26. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 990b22), 88, 5–90, 2 = XV.48 Arana

Arystoteles twierdzi, że z konstruowanych argumentów [*logoi*], iż są idee, wynika dla platoników stwierdzenie, że są nie tylko idee substancji, lecz także inne [idee] wielu innych [bytów], jak wykazał wcześniej. Na podstawie tego bowiem, że pojmuje się coś wspólnego nad wieloma, a pojmuje się również [wiele] nieistniejących już poszczególnych [bytów], wykazuje [Arystoteles], że <wprowadza się idee> [bytów] zniszczalnych <oraz> idee [bytów], które są <nie> tylko substancjami¹⁵⁵. Ale również [argumenty] z nauk [*epistēmai*] podobnie wykazują, że są nie tylko idee substancji, lecz również wielu innych [bytów], gdyż nie tylko w odniesieniu do substancji pojmowanie kontynuowane jest, chociaż zginęły już [byty], o których orzeka się, lecz także o jakościach, ilościach i o każdym z tych bytów, ani też nauki nie dotyczą tylko substancji. Ale również jeśli są idee cnót, to mogą być [idee] nie tylko substancji, ponieważ cnoty nie są substancjami. Powiedział „istnieje tysiące innych argumentów”¹⁵⁶, ponieważ są również jakieś inne argumenty, którymi chcą wykazać, że są idee, a których konsekwencją jest mówienie o formach nie tylko substancji. Na podstawie tego, że orzeka się jedno nad wieloma, co przysługuje jako to samo wszystkim [bytom], które wzajemnie się różnią, a co jest inne od każdego z nich, mówi [Arystoteles], że są idee nie tylko substancji, ponieważ jedno nad wieloma orzeka się nie tylko w odniesieniu do substancji, lecz również przypadłości. A z [argumentu] wskazującego jako przyczynę, że [byty] powstają w sposób uporządkowany [*tetagemōs*], ponieważ powstają względem jakiegoś ustalonego wzorca [*hestōs ti paradeigma*], który jest ideą, dowodzi [Arystoteles], że są nie tylko idee substancji. Ale również z argumentu, że mówiąc o czymś, możemy mówić prawdę, a wtedy to istnieje (a mówimy prawdę twierdząc, że są pięć albo trzy współbrzmienia [*sumphōniai*] i trzy harmonie, a więc one istnieją; ale także: liczba [bytów] tutaj jest nieskończona, a więc są inne takie wieczne [byty], zgodnie z którymi mówimy prawdę), [Arystoteles wykazuje], że są idee nie tylko substancji. A takich to innych argumentów jest wiele.

¹⁵⁵ Tekst w <...> jest tłumaczeniem uzupełnienia lanki, zaproponowanym przez Hayducka.

¹⁵⁶ ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 990b7.

Ale wedle tego, co konieczne i spójne z przekonaniem dotyczącym tych [form], a zgodnie z którymi [platonicy] mówią, że formy są tymi, w których się uczestniczy [*methekta*], będą według nich tylko idee substancji. Jeśli bowiem według nich [idee] są przyczynami [bytów], które mają swój byt ze względu na nie, i istnieją one dzięki uczestniczeniu w ideach i mają ze względu na nie byt, jasne jest, że nie mogą uczestniczyć ani być przypadłościowo przyczynami substancji, które są ze względu na nie i przez nie, lecz same w sobie według tego, jak są ideami. Można powiedzieć, że [byty] uczestniczą przypadłościowo w jakichś [innych], jeśli uczestniczą w nich pod tym względem, że względu na który, te, w których się uczestniczy, nie mają bytu. Te, w których uczestniczy się przypadłościowo, nie mogą dostarczyć bytu tym [bytom], które są ze względu na nie, ponieważ nie jest człowiekiem ten, kto uczestniczy w czymś, co jest przypadłością dla człowieka, lecz w człowieku jako człowieku. Są więc [idee] substancjami (nie mówią bowiem [platonicy], że zasady nie są substancjami, ponieważ w ten sposób to, co nie jest substancją, byłoby pierwsze względem substancji) i dlatego te [byty], dla których dzięki uczestniczeniu w nich idee są przyczynami bytu, muszą być substancjami. Tak więc byłyby według nich tylko idee substancji. Jeśli bowiem są idee nie substancji, na przykład przypadłości, to przede wszystkim dla czego nie wszystkich przypadłości, lecz jednych tak, a innych nie?

Ponadto, idee przypadłości będą z kolei substancjami, albo nie. Jeśli nie będą substancjami, to idee, chociaż nie są substancjami, będą zasadami, a [platonicy przecież] mówią, że zasady są substancjami.

Ponadto, paradoksalne jest to, że wszystkie idee nie były w najwyższym stopniu tej samej natury. A jeśli ktoś mówiłby, że są one myślami [*noēmata*] albo substancjami, to jak spośród uczestniczących w nich samych w sobie substancjach, jedne powstają i są substancjami, a inne nie?

27. Aleksander z Afrodyzji, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 990b30), 92, 18–19 = XV.50 Arana*

Ponadto, jeśli [idee] są myślami, jak twierdzą niektórzy, i rzeczywistość [*hupostasis*] idei zasadza się na byciu myślanym [*to noēsthai*]...

28. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki”
Arystoteles (I 9, 991a2), 93, 21–22 = XV.66 Arana

Powiedział bowiem, że [byty] matematyczne są między [bytami] zmysłowymi a ideami i z jednej strony są wieczne, a z drugiej jest ich wiele wzajemnie podobnych.

29. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki”
Arystoteles (I 9, 991a8), 96, 3–5 = XV.45 Arana

Skoro dla nich istniały również idee ciał boskich, jak na przykład Słońca, Księżycy i gwiazd, ponieważ tworzyli idee tych [bytów] oraz całego nieba.

30. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki”
Arystoteles (I 9, 991a8), 96, 14–16 = XV.63 Arana

Ponieważ idee byłyby raczej przyczynami nieruchomości niż ruchu substancji, ponieważ według nich są nieruchome. Tak więc idee nie mogą być przyczyną sprawczą.

31. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki”
Arystoteles (I 9, 991a19), 100, 27–30 = XV.61 Arana

Ci bowiem, którzy w jakiś sposób badają uczestnictwo form, albo twierdzą tak, że idea mieści się wedle części w każdym z [bytów] — na przykład w każdym z jakichś ludzi człowiek sam, albo w każdym [bycie] część idei, albo forma jest wzorcem dla tych [bytów], które w nim uczestniczą.

32. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki”
Arystoteles (I 9, 991b3), 107, 2–3 = XV.47 Arana

Wykazał na tej podstawie, że jest i powstaje wiele [bytów], o których platonicy twierdzili, że nie mają idei, jak [byty] wytworzone [*technēta*], ponieważ ani dom, ani pierścień nie są ze względu na idee.

33. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki”
Arystoteles (I 9, 991b9), 107, 15–16 = XV.30 Arana

[Arystoteles] próbuje krytykować wywód prowadzony wedle przekonania, zgodnie z którym mówiono, że idee są liczbami...

**34. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki”
Arystotelesa (A 9, 991b13), 108, 2–10 = XV.33 Arana**

Arystoteles ma za zadanie wykazać, że idee, jeśli są liczbami, nie mogą być przyczynami [bytów] tutaj. Chcąc to wykazać, przyjął najpierw, że o tych [bytach] tutaj, o których twierdzą [platonicy], że są ze względu na idee, orzekają, iż są liczbami równymi tym, które są wieczne, chociaż wieczne nie są, i wykazał, że liczby równe nie mogą być przyczynami bytu [*to einai*] tych, które są równe, nawet jeśli jedno byłyby wieczne, a drugie nie. Teraz z kolei przyjmuje, iż orzekają oni, że [byty] tutaj nie są liczbami, lecz istnieją w jakimś stosunku liczbowym [*en logōi tini sunestanaī*] — to jest to, co chcą powiedzieć. I wykazuje, że nawet w ten sposób idee i owe liczby nie mogą być przyczynami tych tutaj substancji, które są w stosunku liczbowym.

**35. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki”
Arystotelesa (991b13), 108, 10–110, 2 = C 15 Isnardi Parente¹⁵⁷**

Chcąc wykazać, czym jest mówienie, że [byty] tutaj są stosunkami liczb, podaje [przykład] współbrzmienia [*sumphōnia*], ponieważ współbrzmienie nie jest liczbą, lecz jakimś stosunkiem liczb, czyli rzeczami mającymi jakiś stosunek liczbowy względem siebie. „Być w stosunku 2:1” bowiem oznacza „być w stosunku liczbowym”, co jest tym samym, co współbrzmienie oktawy, ponieważ w tym spełnia się jej bycie. A znów inaczej jest „być w stosunku 4:3”, a znów inaczej „być w stosunku 3:2”, które to wszystkie [przykłady] są stosunkami liczb.

Nawet gdyby ktoś powiedział, że wszystkie byty są stosunkami liczb, to idee nie będą w ten sposób przyczynami, a owe liczby tymi [bytami]. Gdyby nawet tak było, to liczby nie będą jeszcze nad tymi [bytami]. Jeśli bowiem [byty] tutaj są jakimś stosunkami liczb, to niewątpliwie jest w nich coś, co ma taki stosunek, w którym każdy z nich ma swój byt [*to einai*], jak współbrzmienie, które jest stosunkiem liczb. Ma jakiś jeden substrat [*hupokeimenon*] i leżącą u podstawy naturę [*hupokeimenē phusis*], której współbrzmienie jest definicją [*horismos*] i określeniem [*logos*], a tym są dźwięki. Jeśli rzeczy orzekane w odniesieniu do idei

¹⁵⁷ Zob. M. Isnardi Parente, *Testimonia Platonica*, s. 101–103.

mogą mieć byt w stosunku liczbowym, jest w nich jakiś substrat, który przyjmując proporcję liczb, raz staje się człowiekiem, a innym razem czymś innym, stając się za każdym razem innym wedle rozmaitych stosunków, jak współbrzmienie dzięki różnicy stosunków w dźwiękach. Ale odkryje się, że jest to nic innego jak substrat i materia, w której jakiejś liczbie i stosunku jest każdy z bytów, jak na przykład [w stosunku] ognia, powietrza, wody i ziemi albo czegokolwiek, czym dany byt mógłby być, ponieważ na wzajemnym stosunku tychże polega bycie i przyjmowanie formy [*eidopoiesthai*] przez [byty], które z nich powstają. Jeśli tak jest, to trzeba, żeby idee, które są ich wzorcami, również były stosunkami liczb, a nie po prostu liczbami, ponieważ jeśli na przykład Kallias albo człowiek podobny do idei jest jakimś stosunkiem liczbowym ognia, ziemi, wody, powietrza albo jakichś innych substratów, to idea — liczba orzekana jako człowiek sam [*autoanthrōpos*], ze względu na którą jest człowiek — także będzie stosunkiem liczbowym, a nie liczbą samą [*autoarithmos*], albo też będzie spośród liczb samych, jeśli to byłoby substratem w nich <albo coś innego, co mogło by być w nich [substratem]>¹⁵⁸ (to bowiem znaczy [wypowiedź Arystotelesa]: „czy to będąc jakąś liczbą, czy też nie”¹⁵⁹). Liczba bowiem nie jest przyczyną bycia w stosunku liczbowym, ponieważ w tej samej liczbie powstają różne stosunki, gdyż w szóstce jest zarówno 2:1, jak i 3:2. A jeśli tak, idea nie jest po prostu liczbą, ponieważ liczba i stosunek liczbowy nie są tym samym, ani idea nie jest liczbą samą. Tak więc albo idee nie są liczbami, albo nie są przyczynami [bytów] bytujących w stosunku liczbowym.

Ten wywód po pierwsze obala to, że idee są liczbami, a po drugie dowodzi też, że są złożone [*sunthetoi*], a nie proste. Jeśli bowiem stosunki liczbowe są z wielu dźwięków, to będzie również w ideach jakiś substrat, który sprawia, że bycie [*to einai*] każdej z nich [polega na] stosunku liczbowym, a z tego wynika, że nie ma żadnej liczby, gdyż jeśli nie ma liczby samej, to nie może istnieć liczba ani byty, które są ze względu na liczbę-wzorzec. Ale jeśli nie ma liczby, to nie może istnieć stosunek liczbowy, tak więc nie mogą oni mówić, że byty są stosunkami liczbowymi.

¹⁵⁸ Tłumaczenie w <...> za uzupełnieniem lakuny przez Hayducka.

¹⁵⁹ ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 991b19.

Stwierdzenie: „nie będzie dlatego żadnej liczby”¹⁶⁰ może znaczyć to samo, co nie będzie dlatego idei-liczby, skoro to, co jest w stosunku liczbowym, nie jest oto liczbą.

36. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 991b21), 110, 7–13 = XV.51 Arana

Z wielu zaś złożonych form nie może powstać jedna forma, ponieważ złożone — gdyby się tak zdarzyło — formy człowieka i psa nie utworzą jednej formy. Skoro bowiem w człowieku zawiera się zwierzę, to człowiek nie jest złożony ze zwierzęcia i [jakieś] innej formy, ponieważ ani zwierzę nie jest formą istniejącą sama w sobie, ani człowiek nie może być człowiekiem bez zwierzęcia, lecz zwierzę jest częścią każdego istniejącego zwierzęcia.

37. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 991b27), 112, 19–113, 22 = XV.31 Arana

Jeśli monady są wzajemnie różnorodne [*anomoeideis*], a nie wszystkie jednorodne [*homoeideis*], jasne jest, że jedne to te, z których są idee, a drugie te, których używają matematycy, a więc będzie jakiś jeden rodzaj liczb, którymi zajmuje się arytmetyka, oraz jakiś inny, z których są idee. Zgodnie z tym samym wywodem wszystkie [byty] matematyczne są jednego rodzaju, czyli [byty] matematyczne będą posiadały inny rodzaj liczb, ponieważ [byty] matematyczne są tymi, o którym mówi się, że są pomiędzy tymi [bytami], których byt jest ze względu na idee, a które są formami zmysłowymi i w bytach zmysłowych, a ideami, ze względu na które tamte mają swój byt. Te, które leżą u podstaw [liczb] matematycznych, są inne rodzajowo i inne gatunkowo, jeśli jest jakaś formalna różnica [*eidētikē diaphora*] między liczbami — tymi, z których są te, którymi zajmują się matematycy, a tymi, z których są idee (liczby bowiem dla nich są zasadami [bytów] matematycznych, jeśli [liczby] są po prostu [zasadami] wszystkich bytów)¹⁶¹. „Jak one są” — twierdzi [Arystoteles], mówiąc o [bytach] matematycznych — „albo jakie są ich zasady”¹⁶², jeśli nie

¹⁶⁰ Zob. *ibidem*, 991b20.

¹⁶¹ Zgodnie z sugestią Dooleya (s. 153, przyp. 332) pomijam *hetera genēestai*, które prawdopodobnie jest interpolacją.

¹⁶² Zgodnie z sugestią Dooleya (s. 153, przyp. 333) tłumaczę na podstawie rekonstrukcji Bonitza.

z tych samych, z których są idee i liczba ejdetyczna, a które zakładano jako zasady wszystkich [bytów]? I jak ponadto według nich [byty] matematyczne będą pomiędzy [bytami] zmysłowymi i ideami, mając inną naturę i pochodząc z innych zasad? <...>¹⁶³

Ponadto, jak będąc pomiędzy ideami a [bytami], o których mówi się, że mają ze względu na nie byt, mogą być pomiędzy, jeśli idee ani [byty zmysłowe] nie różnią się od nich, ponieważ [byty zmysłowe] będą wymagać innych zasad. [Byty] bowiem przyjmowane poprzez abstrakcję [*aphairesis*] są pomiędzy, ale nie jest to możliwe dla niektórych [bytów uzyskanych] przez abstrakcję, jeśli są z tych samych zasad.

Ponadto, zgodnie z tym niemożliwe jest mówienie, że [byty] matematyczne są tym, co pośrednie, o ile nie mówili [platonicy], że jest coś pośredniego między człowiekiem lub koniem, lub substancjami — tymi zmysłowymi, a ideami, ale mówili, że jest [coś] takiego [w odniesieniu do] liczby i [bytów] matematycznych. Jakż jest tego przyczyna? Powiedział „samych idei”¹⁶⁴, gdyż wraz z dodaniem „samo” [*auto*] jasno wskazują, [że mówią o ideach].

38. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 991a1), 114, 12 = XV.49 Arana

Skoro każda idea jest czymś jednym, a także każda idea jest liczbą, to dlaczego [liczba] jest jedna?

39. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (A 9, 992a2), 115, 16–18 = XV.14 Arana

Trzeba było więc, żeby również oni [platonicy] określiwszy w pierw jakoś jedność — tak jak ci, którzy mówili, że element jest jakimś ciałem — przyjęli ją za zasadę. Teraz zaś mówią po prostu, że jedność jest zasadą.

40. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (A 9, 992a2), 116, 27–29 = XV.32 Arana

To bowiem było to, czego dotyczył wywód, a co do czego byli przekonani, że monady różnią się — inne są te w ideach, a inne te w [bytach] matematycznych.

¹⁶³ Lakuna. Hayduck proponuje uzupełnienie: „Te [byty], które są pomiędzy jakimiś, są czymś pomiędzy ze względu na jakąś wspólnotę i relację”.

¹⁶⁴ ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 991b31.

41. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (A 9, 992a19), 120, 1–8 = XV.71 Arana

Wskazawszy na trudności, wspomina [Arystoteles] dalej o Platońskiej koncepcji punktów. Twierdzi bowiem, że Platon nie akceptował zasady, że jest jakaś natura punktu, lecz mówił, że jest to jakaś nauka i jakaś teza geometryczna, z natury nieodnosząca się do bytów? Nie mówił więc, że punkt jest czymś, ani nie stosował tej nazwy, a mówił często o zasadzie linii, którą nazywał „linią niepodzielną” [*atomon grammē*]. Wspomina, że również Platon, a nie tylko Ksenokrates¹⁶⁵, przyjmował linie niepodzielne, które podpadały oczywiście pod ten sam rodzaj, co linia [podzielna] — to, co krótkie i długie.

42. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (A 9, 992a19), 120, 15–17 = XV.5 Arana

Platon założył, że to, co wielkie, i to, co małe, jest zasadą materialną, jak [Arystoteles] powiedział wcześniej, ponieważ przychylną formalną było dla niego jedno.

43. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (A 9, 992a24), 120, 20–121, 25 = XV.64 Arana

[Arystoteles] również w ten sposób krytykuje tych, którzy jaśkoś zajmują się ideami, że celem badania dla tych, którzy podejmują się spekulowania [*theōria*] na temat bytów jest dostrzeżenie, czym jest przyczyna sprawcza tych zmysłowych i postrzegalnych [*phanera*] [bytów] oraz jak każdy z nich powstaje. Ale [platonicy] pominęli badanie tego, czym jest owa przyczyna (ponieważ nie mówią o przyczynie tego, skąd [*to hothēn*] — zasadzie ruchu, którą jest przyczyna sprawcza, gdyż idea nie jest niczego [przyczyną] sprawczą), a przypuściwszy, że wprowadzają substancję i przyczynę formalną [*kata to eidos*] tych [bytów] (wszystkich bowiem przyczyn jest cztery), założyli jakieś inne substancje i inne formy poza tymi [bytami] postrzegalnymi (idee). Nie mówią jednak formy są [formami] tych [bytów], ponieważ wprowadzają pojęcie puste — „uczestnictwo”, gdyż nie wyjaśniają jasno, jak one uczestniczą w ideach, o czym [Arystoteles] zdołał już powiedzieć¹⁶⁶. Tak więc słusznie na początku ich skrytykował, że do

¹⁶⁵ KSENOKRATES frg. 43 Heinze = 128 Isnardi Parente (komentarz s. 367).

¹⁶⁶ ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 991a20.

badanych [bytów] dodali inne w tej samej ilości, co nie stanowiło żadnego wkładu w [wyjaśnienie] badanych [bytów].

Wykazawszy, że idee nie są przyczynami sprawczymi ani formalnymi (ponieważ forma jest w tym, czego jest formą, a one nie są w tych [bytach], a pojęcie „uczestnictwo” nic nie znaczy), dodaje do tego, że według nich idee nie są przyczynami jako to, że względu na co [*to hou heneka*], czyli cel, która to przyczyna jest dla wszystkich [bytów] powstających zgodnie z umysłem, wiedzą i naturą przyczyną w najściślejszym znaczeniu. Wszystkie bowiem [byty], które powstają zgodnie z naturą, umiejętnością, wiedzą, a ponadto jeszcze zgodnie z wyborem [*proairesis*], powstają ze względu na coś i to jest dla nich przyczyna w najściślejszym znaczeniu. A w ten sposób według nich idee nie są przyczynami substancji, ponieważ nie mówią, że idee są przyczynami dobrego bytowania [*to eu einai*] tych [bytów], które powstają ze względu na nie, lecz ogólnie bytowania, gdyż mówią, że idee są wzorcami, ale nie celami. W jaki bowiem sposób mogą one być celami tych [bytów]? Cel przecież nie istnieje wcześniej od tego, czego jest celem, a idee istnieją wcześniej oraz ani nie powstają, ani nie są w [bytach], które powstają.

44. Aleksander z Afrodyzji, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa* (A 9, 992a24), 121, 25–123, 14 = XV.12 Arana

Wykazawszy, że idee nie są przyczynami sprawczymi, ani formami, ani celami [bytów] powstających, mówi, dlaczego platonicy zblądzili w odniesieniu do tych [bytów] — ponieważ gorliwie zajmowali się [bytami] matematycznymi oraz sądzili, że filozofowanie polega na ich rozważaniu [*theōria*], i dlatego też zajmowali się tylko tym, doszli do założenia, iż te [byty] są zasadami bytów, które wydają się być zasadami [bytów] matematycznych, a przecież mówili o [bytach] matematycznych, że nie wolno ich traktować jako celów, lecz że trzeba prowadzić nad nimi dociekania ze względu na inne [byty]. Rozważanie ich nazywali propedeutyką, a Platon nazywał nauki matematyczne pomocnicami filozofii¹⁶⁷. To, że mówiąc tak nie filozofowali i nie zajmowali się niczym innym jak tylko nimi, wskazywali jasno przez to, że mó-

¹⁶⁷ Zob. PLATON, *Politeia*, 533d.

wili, iż liczby są zasadami wszystkich bytów, przyjmowali, że idee są jakimiś liczbami, a [byty] naturalne powstają z [bytów] matematycznych. Substancja bowiem, którą jako materię uznawali za zasadę bytów powstających naturalnie [*phusei*] (a jest nią nieokreślona dyada oraz to, co wielkie, i to, co małe), ma charakter raczej matematyczny niż fizyczny [*phusikē*]. A ponieważ dyada raczej jest zasadą liczby niż [bytów] istniejących naturalnie — jest bardziej naturą matematyczną, a nie jakąś stanowiącą substrat — to może się wydawać raczej czymś orzekanym o materii i być wyraźniej jej zróżnicowaniem niż jakimś samym substratem i materią. Mówiąc zaś „raczej orzeka się”¹⁶⁸, wyjaśnił Arystoteles to, w jaki sposób się orzeka, dodając, że „jest zróżnicowaniem substancji — materii, niż jest materią”. Jak bowiem według tych, którzy za zasady [bytów] naturalnych uznają to, co rzadkie, i to, co gęste, a nie są one według nich materią, lecz są zróżnicowaniami materii i substratu — czy to powietrza, czy wody, czy tego, co pomiędzy nimi — tak też to, co wielkie, i to, co małe, nadmiar i niedobór mogą wydawać się jakimiś zróżnicowaniami jakiegoś substratu, względem których — według platoników — zachodzi zmiana [*metabolē*], ale one same nie są substratami. [Arystoteles] powiedział: „One są jakimś nadmiarem i niedoborem”¹⁶⁹, o tym, co rzadkie, i tym, co gęste, wskazując na ich podobieństwo do tego, co wielkie, i tego, co małe, i ogólnie do nadmiaru i niedoboru, które są zróżnicowaniami materii, a nie materią, ponieważ to, co rzadkie, jest analogiczne do nadmiaru, a to, co gęste — do niedoboru.

A wskazawszy już trudności związane z jednością, która dla platoników była przyczyną formalną, wskazuje też trudności w odniesieniu do nieokreślonej dyady, którą przyjmowali jako materię. Ale nie mówią niczego o ruchu [bytów] powstających naturalnie — skąd się w nich bierze ruch, a przecież dla tego, kto mówi o [bytach] naturalnych i przyjmującego, że idee są wzorcami, najbardziej konieczna jest koncepcja [*logos*] ruchu. Jeśli bowiem one — nadmiar i niedobór — będą ruchem, to postacie będą się poruszać, ponieważ mają w sobie jako zasady nadmiar i nie-

¹⁶⁸ Zob. ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 992b2.

¹⁶⁹ *Ibidem*, 992b6.

dobór, które są ruchami, a tego [platonicy] nie chcą, ponieważ według nich postacie są nieruchome. A jeśli nie są ruchami, to skąd się bierze ruch w [bytach] naturalnych, które są tym, czym są, dzięki uczestnictwu w tych [bytach]? To bowiem, co ma być ze względu na wzorzec, musi mieć wrodzony ruch albo dzięki wzorcowi, chociaż on wtedy będzie też taki, albo dzięki jakiejś innej przyczynie. Ale kiedy odrzuci się ruch, to odrzuca się również wszelkie rozważanie dotyczące natury.

45. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (A 9, 992b9), 123, 19–126, 37 = XV.15 Arana

Ci, którzy zakładali idee, przyjmowali, że jedność jest najważniejszą substancją [*kuriōtatē ousia*] — podobnie jak pitagorejczycy — i byli przekonani, iż substancja ta jest zasadą i przyczyną formalną bytów, ponieważ dostrzegali, że natura jedności jest przyczyną bytu i przetrwania [*to einai kai sōdzesthai*] każdego [bytu] (ponieważ każdy z bytów jest czymś jednym), a przyczyną zniszczenia jest rozkład jedności na wiele [bytów]; każdy bowiem z bytów będzie [istniał w czasie, gdy jest] jego natura, i dzięki niej jedynie przetrwa, a kiedy się rozłoży — zginie. I co do tego byli przekonani zarówno na podstawie istot żywych, dla których trwanie oznaczało [bycie] w jedności, przetrwanie — [bycie] w tej samej formie, a giniecie — rozkład na wiele, jak i na podstawie każdego spośród [bytów] nieożywionych. [Byli przekonani] również na tej podstawie, że wszechświat przetrwał dzięki trwaniu w jedności [*to hen*] i tożsamości [*to auto*], a może zginąć, gdyby utracił tożsamość [*tautotēs*] i jedność [*henotēs*]. Na tej podstawie byli przekonani, że natura jedności jest przyczyną dobra [*to eu*] i bytu [*to einai*] każdego spośród bytów; dlatego też przyjęli, że to właśnie jest najważniejszą przyczyną wszystkich bytów. Powiedzieli także, że idee są przyczynami bytu innych [bytów], jak gdyby były jakimiś henadami, i zgodnie z tym są przyczynami formalnymi tych [bytów], które są do nich sprowadzane oraz im podporządkowane.

Próbowali oni poprzez użycie jakiegoś wyodrębniania [*ekthesis*] wszystkie [byty] sprowadzić do jedności i odpowiedniej substancji, a sposób wyróżniania według nich był następujący: badając każdego z ludzi, szukali w nich wszystkich podobieństwa,

a odkrywszy to jedno i to samo we wszystkim, dzięki czemu są ludźmi, sprowadzali wszystkich do tej samej henady i mówili, że dzięki uczestnictwu w jedności ludzie są ludźmi, a ową jedność — tę nad wszystkimi ludźmi — nazywali człowiekiem samym [*autoanthrōpon*]. Podobnie też czynili w przypadku koni, psów i innych [istot żywych]. Ale z kolei wyróżniwszy ludzi, psy i inne zwierzęta, znów przyjęli, że są one zwierzętami dzięki czemuś jednemu, co do którego to jedna założyli, iż jest przyczyną bycia samymi zwierzętami, i znów stworzyli jakąś henadę oraz ideę, i nazwali ją zwierzęciem samym [*autodzōion*], do którego sprowadzali zwierzęta. Podobnie też biorąc znów zwierzęta, rośliny i inne ciała, odkrywając, że są one substancjami dzięki uczestniczeniu w jednym, przyjmowali jakąś ideę i henadę substancji — substancję samą [*autoousia*] i pod tę jedną znów sprowadzali wszystkie substancje. W ten sposób znów mówiąc, że substancja i jakość są dzięki uczestnictwu w byciu [*to on*], tworząc jakiś byt sam, wszystkie byty podporządkowali pod to jedno. I w ten sposób postępując metodycznie i używając wyróżniania, byli przekonani, że wszystkie byty sprowadzą do jedności i zasady.

A chociaż wydawało im się, że dzięki wyróżnianiu ujęli i wykazali jasno to, że wszystkie [byty] są jednym, to [Arystoteles] twierdzi, że nie jest tak jak przypuszczają. Kiedy bowiem wyróżniając jakieś [byty] z wielości, przyjmując ich wspólnotę pod jakimś względem, to czynili jednym i ideą, względem czego zachodziła wspólnota i podobieństwo, to owe wyróżnione [byty] nie stawały się dla nich jednym — na przykład ludzie ludźmi; ale wykazawszy na podstawie ich wzajemnego podobieństwa, że człowiek sam będzie czymś jednym, ci, których jest wielu, nie są jednym. Tak więc ani wiele, ani wszystkie [byty] nie stają się jednym, nawet gdyby ktoś zgodził się na wszystkie [założenia], które przyjmują, bo chociaż są ze względu na coś jednego, to są i pozostają wieloma [bytami]. Nie udowodniono bowiem, że wielu poszczególnych ludzi są człowiekiem samym (ów bowiem jest inny od nich), ani wszystkie byty bytem samym [*autoon*] i jednym samym [*autoen*], a jedynie, iż jedność i byt są czymś wspólnym nad tymi, których jest wiele. Tak więc nawet po rozważeniu i zgodzeniu się na to, że te [byty] powstają ze względu na jakiś wzorzec — jedno samo, i jest coś jednego, dzięki uczestnic-

twie w czym, o wielu [bytach] orzeka się, że są tożsame gatunkowo lub rodzajowo, to jednak w ten sposób wszystkie [byty] nie stają się jednym, ale chociaż jakieś jedno samo i jakaś henada powstaje wedle poszczególnego podobieństwa wśród wielu [bytów], to nie są one jednym.

Ale jest możliwe — twierdzi [Arystoteles] — wykazanie ani orzekanie na podstawie wszystkich podobieństw, iż dla wszelkiego podobieństwa jest oto coś jednego, o ile podobieństwo przyjmowanych [bytów] nie jest rodzajowe albo gatunkowe, ponieważ idea jest tożsamością i podobieństwem substancjalnym — czyli rodzajowym i gatunkowym, a nie przypadłościowym. Jest bowiem wiele [bytów], o których orzeka się podobnie z powodu jakiegoś wzajemnego ich podobieństwa, ale ponieważ owo ich podobieństwo nie stanowi rodzaju albo gatunku, to nie będzie oto czegoś jednego na nimi, a takimi [bytami] są te, o których orzeka się przez zaprzeczenie [*apophatikōs*]. „Nie biegnie” bowiem jest wspólne i podobne dla tych [bytów], o których orzeka się to prawdziwie, lecz nie ma ani rodzaju, ani gatunku, ani „nie biegnie” nie jest ideą. I z kolei co do siedzących, spacerujących, umarłych, ginących i tysięcy innych, nie można co do nich brać jakiegoś jedna samego. A także ojcowie są wszyscy ojcami dzięki jakiejś wspólnej relacji, ale nie ma czegoś jednego jak ojciec sam [*autopatēr*]. Ale i odnośnie trójkątów to, że miara kątów wewnętrznych równa jest dwóm kątom prostym, jest czymś ogólnym dla trójkątów, ale nie stanowi to rodzaju. Tak więc nie we wszystkich przypadkach można, wzięwszy jedność uzyskaną dzięki wyróżnieniu i stworzywszy jakieś jedno samo, wszystkich [bytów] sprowadzić do tego, a jedynie w przypadku tych, o których orzeka się wspólnie i określa się ogólnie rodzaj lub gatunek. Z tego też jasne jest, że idea nie jest dla platoników niczym innym jak rodzajem albo gatunkiem, które określa się wspólnie i orzeka synonimicznie o tych [bytach], których są rodzajami albo gatunkami.

Daleko jest więc od tego, żeby sprowadzili wszystkie [byty] do czegoś jednego, jak to przypuszczali, ponieważ niemożliwe jest dla wszelkiego podobieństwa przyjąć jedność nad wieloma [bytami]. „Jeśli przyjąłby ktoś wszystkie [założenia]” wydaje mi się [Arystoteles] dodawać dla wykazania, że nie wolno im, jeśli wedle jakiegoś podobieństwa — tego wzajemnego, podobnie

nawzajem orzeka się jakieś [byty], natychmiast uznać tego za jedno, dlatego że wszystkie [byty] podpadające pod to mają być ze względu na to, jako od nich oddzielone. Albo „jeśli przyjąłby ktoś wszystkie [założenia]” może znaczyć, że jeśli zgodziłby się ktoś, iż wszystkie [byty], o których wzajemnie orzeka się podobnie orzeka się w ten sposób wedle uczestnictwa w jakimś jednie oraz zgodziłby się, że taka jest jedność nad wieloma, to i tak nie będzie to zachodzić względem jakichś innych niż te, które są wspólnymi rodzajami albo gatunkami, ponieważ — twierdzi — [byty] w ten sposób wspólne i wyłącznie ogólne wydają się oznaczać ideę. „A przecież w niektórych [przypadkach] jest to niemożliwe”¹⁷⁰ — zdarza się bowiem, iż niektóre spośród wspólnie orzekanych o niektórych [bytach] nie mogą być rodzajami [bytów], o których wspólnie się orzeka, ponieważ takie są te, które orzeka się na wiele sposobów. A może on to mówić w szczególności z powodu bytu, który oni wzięwszy jako jakiś wspólny rodzaj całości [bytów], uczynili ideą — bytem samym oraz jednym samym, i temu podporządkowali wszystkie [byty]. Jeśli jednak jedność nie jest rodzajem, ale należy do tych, które orzeka się na wiele sposobów, jasne jest, że wedle tej [jedności] substancje nie są substancjalnie podobne.

46. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (A 9, 992b13), 127, 2–128, 9 = XV.38 Arana

[Arystoteles] sam dodaje, czym są [byty] po liczbach — długościami [mēkē] i płaszczyznami. Pitagorejczycy bowiem i Platon dzieląc byty na nie, mówili, że liczby są zasadami bytów i pierwszymi [bytami], a po liczbach umieszczali długości, a po nich płaszczyzny, a następnie bryły, ponieważ nie są one liczbami. A ponieważ one są uporządkowane wzajemnie względem siebie, jasne jest, że również ich zasady są we wzajemnej do siebie relacji, ponieważ według tych [filozofów] są właściwymi zasadami każdego z tych [bytów]; przyjęli bowiem również idee tych [bytów], które są zasadami [bytów] po liczbach. Ale jeśli zasadami długości, płaszczyzny i bryły są długość sama [automēkos], szerokość sama [autoplatos] i bryła sama [autostereon], trudno jest odkryć,

¹⁷⁰ Zob. ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 992b12.

w jakiej — według tych, którzy zakładają idee — naturze i mocy [*dynamis*] uczestniczą. Nie są bowiem one ideami, skoro idee są liczbami, a one nie są liczbami, a także — według nich — w porządku umieszczone były po liczbach. Lecz również to, co krótkie i długie, i wąskie, i szerokie, i głębokie, i płytkie — zasady tychże, nie są liczbami. Nie znajdują się one również w [bytach] matematycznych, co do których zakładali oni, że znajdują się pomiędzy ideami a [bytami] zmysłowymi, ponieważ to z nich są [byty] matematyczne, a nie są ich zasadami. [Byty] matematyczne bowiem nie są zasadami, a są podzielne i jest ich wiele, one zaś są zasadami, są niepodzielne i każde z nich jest wieczne¹⁷¹. Nie są też zniszczalne, ponieważ są zasadami i są niezniszczalne. Będzie więc z kolei — według nich — czwarta natura sama bytów i jakiś czwarty rodzaj poza tymi trzema, które zakładali, a którymi były idee, [byty] matematyczne i [byty] zmysłowe. Zasady bowiem <długości, płaszczyzny i bryły>¹⁷² są różne od tych wszystkich, ponieważ nie są ideami, gdyż nie są liczbami, ani nie są pozostałymi dwoma, o czym wcześniej wspomniano; mówią bowiem, że są jednym i umieszczają we wspomnianym wcześniej porządku. Nie jest też możliwe powiedzenie, jak — według nich — są ani w jakiej naturze bytów będą, ponieważ dla nich [bytami] istniejącymi z natury są idee albo [byty] matematyczne, albo [byty] zmysłowe, a długość sama, płaszczyzna sama i bryła sama nie będą ideami, ponieważ według nich idee są liczbami, a o tych [bytach] mówili, że są po nich — po liczbach. Nie będą też pomiędzy, ponieważ według nich pomiędzy są [byty] matematyczne, których też jest wiele, a długość sama, płaszczyzna sama i bryła sama nie są wieloma. Nie będą też w [bytach] zmysłowych i zniszczalnych, ponieważ żadne z tych [bytów zmysłowych i zniszczalnych] nie jest bytem w sensie ścisłym [*kuriōs*]. Okazuje się więc, że powstaje według nich jakiś oto czwarty rodzaj bytów.

47. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (A 9, 992b18), 128, 21–22 = XV.4 Arana

Tymi [zasadami] bytów są materia i forma, a oni zakładają, iż właśnie takimi [zasadami] są nieokreślona dyada i monada.

¹⁷¹ Bonitz dokonuje korekty: „i każde z nich jest jednym”.

¹⁷² W tekście jest „bytów matematycznych”, ale podążam za korektą i wyjaśnieniem Dooleya (s. 170, przyp. 371).

**48. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki”
Arystotelesa (A 9, 993a7), 134, 9–10 = XV.16 Arana**

Dowiodł bowiem, że nie ma jakichś wspólnych zasad wszystkich bytów, jak uważali ci, którzy próbowali dzięki wspólnym podobieństwom sprowadzić wszystkie [byty] do jedności.

**49. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki”
Arystotelesa (A 10, 993a11), 135, 4–5 = XV.10 Arana**

Platon bowiem mógł odkryć cztery wspomniane przyczyny.

**50. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki”
Arystotelesa (III 1, 996a4), 179, 28–33 = XV.17 Arana**

Trudność ta, która — jak twierdzi — przedstawia największą trudność, jest tego rodzaju: czy jedność i byt są substancjami i zasadami bytów (co wyraził w słowach: „lecz raczej substancjami bytów”¹⁷³), jak wydaje się pitagorejczykom i Platonowi, który mówi, że jakiś byt sam oraz jakieś jedno samo (wspomina o tej koncepcji w wywodzie o nieskończoności w trzeciej księdze wykładu *Fizyki* i w księdze drugiej [α] tegoż traktatu).

**51. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki”
Arystotelesa (III 2, 997a25), 196, 3–10 = XV.41 Arana**

[Arystoteles] do tego, że są jakieś [substancje] poza zmysłowymi, a co dodał już w wyborze trudności, dodaje [kolejną trudność]: czy są one w jeden sposób, czy też jest wiele rodzajów takich substancji — jak to, że jedne są jakimiś ideami i wzorcami, a inne — jak [byty] matematyczne — jakimiś [bytami] pomiędzy ideami a [bytami] zmysłowymi, ponieważ takie miejsce przypisali [bytom] matematycznym zwolennicy Platona, którzy mówili, iż są one substancjami samymi w sobie, będącymi poza i oddzielonymi zarówno od [bytów] zmysłowych, jak też idei.

**52. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki”
Arystotelesa (III 2, 996b3), 196, 15–18 = XV.42 Arana**

Doszedłszy do trudności, czy są tylko substancje zmysłowe, czy również inne poza nimi oraz czy więcej rodzajów [bytów] poza substancjami zmysłowymi, jak przekonani byli starożytni —

¹⁷³ Zob. ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 996a7.

zwolennicy Platona, którzy zakładali, że są idee i [byty] matematyczne, bada teraz [Arystoteles] co do nich — czy mogą być jakieś takie substancje.

53. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (III 2, 997b5), 197, 4–28 = XV.43 Arana

Mówią bowiem, że są jakieś natury poza [bytami] zmysłowymi oraz istniejące z natury te, które nazywają ideami, a zakładają, że te natury są tymi samymi, co [byty] zmysłowe i na niebie, różniąc się od [bytów] zmysłowych jedynie tym, iż są wieczne.

[Arystoteles był przekonany], że wynika to z [ich] koncepcji — z tego co sami mówili, ponieważ twierdzą, że istnieje człowiek sam, koń sam i zdrowie samo [*autougieia*], ale niczego o nich nie mówią. Jeśli istnieją tamci ludzie i konie, różniąc się od [bytów] zmysłowych tylko tym, że są „same” [*auton*], to inne [własności] będą miały takie same jak [byty] zmysłowe (w każdym razie ci, którzy mówią, że są definicje tamtych [bytów], i twierdzą, że stosują się one również do tych [bytów zmysłowych]), a różnić się będą jedynie tym, że są wieczne, ponieważ na to wskazuje to, co dodane — „sam” [*auto*]. Tak więc i tamte [byty] będą zmysłowe. Jak bowiem ci, którzy mówią o bogach i czynią ich podobnymi do ludzi [*anthrōpomorphoi*], czynią ich wiecznymi ludźmi, orzekając o nich wieczność za pomocą słowa „bóg”, tak też ci, którzy tworzą idee takie same jak [byty] zmysłowe, korzystając z dodatku „sam”, uczynili idee [bytami] wiecznymi zmysłowymi. Niemożliwe jest bowiem, żeby coś było człowiekiem albo koniem, i po przyjęciu określenia [*logos*] tych [bytów], nie było zmysłowe i zdolne do postrzegania [*aisthētikon*].

A w księdze drugiej [*α*]¹⁷⁴ mówiąc po raz pierwszy przeciwko ideom [Arystoteles] stwierdził, że ci, którzy chcą uzyskać jakąś wiedzę o bytach, zaczęli szukać ich przyczyn, a czyniąc je w tej samej liczbie, co substancje już istniejące, uważali, że w ten sposób zyskają wiedzę o nich. Teraz zaś wyjaśnia, dlaczego powiedział, że ci, którzy zakładają idee, nie przyjęli niczego innego niż substancje wieczne równe ilościowo i takie same, co substancje poddawane badaniu — jeśli różnią się od [bytów] zmysłowych wyłącznie dodatkiem „sam” [*auto*], co mogłoby wskazywać na wieczność.

¹⁷⁴ ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 990a34–b4.

54. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (III 2, 997b12), 197, 31–198, 30 = XV.68 Arana

Wskazawszy na trudności dotyczące idei, [Arystoteles] przeszedł do tak zwanych [bytów] pośrednich między ideami a [bytami] zmysłowymi, a są nimi [byty] matematyczne, o których [platonicy] mówili, że są substancjami i istnieją same w sobie. A twierdzi [Arystoteles], że wiele trudności dotyczy również tego przekonania. Dzięki nim wykazuje, że natura substancji ponadzmysłowych jest trudna do uchwycenia. Przedkłada też te trudności.

Jak bowiem rzecz się ma w przypadku linii (gdyż według nich jest jakaś linia — matematyczna, poza [linią] zmysłową i poza ideą, którą zajmuje się geometria), tak też będzie w innych przypadkach, oczywiście [bytów] matematycznych, gdyż wszyscy matematycy będą mieli do dyspozycji jakieś pośrednie natury, które rozważają. Skoro więc wśród [dziedzin] matematyki znajduje się astronomia [*astrologia*], która zajmuje się niebem, Słońcem, Księżycem i innymi gwiazdami, to każde z nich będzie pomiędzy [bytami] zmysłowymi — niebem, Słońcem, Księżycem i innymi gwiazdami, o których mówi matematyk albo astronom — a ideami. Jak jednak może istnieć jakieś matematyczne Słońce, które się nie porusza, albo wszechświat, albo jakaś inna gwiazda? Przecież substancja i natura tych [bytów] związana jest z ich ruchem, a oni mówią, że [byty] matematyczne są nieruchome.

Jeszcze bardziej nierozumne od mówienia, że wszechświat i Słońce są nieruchome, jest mówienie, że się one poruszają, ale nie te zmysłowe, lecz te matematyczne. Niemożliwe bowiem, żeby poruszało się to, co nie jest materialne [*enulon*], i z samej swej natury zmysłowe. Trudność ta może wynikać również dla tych, którzy mówią, że jest jakaś idea nieba — niebo samo, i Słońca — słońce samo. Jak bowiem można pojmować jakiś taki [byt] jako nieruchomy?

Ten sam argument, który dotyczy astronomii, odnosi się również do optyki i tych [bytów], którymi się ona zajmuje, oraz harmonii matematycznej — ona bowiem nie dokonuje zestrojenia dźwięków (ta bowiem [dokonująca zestrojenia dźwięków harmonia] wydaje się według platoników zajmować [dźwiękami] zmysłowymi), ale dowodzi, w jakim stosunku [*logos*] liczbowym

zawiera się każde współbrzmienie [*sumphōnia*] — to bowiem jest [harmonia] matematyczna i zajmuje się oczywiście [bytami] matematycznymi. Wszystkie one, będąc [dziedzinami] matematycznymi, będą miały za przedmioty jakieś substancje matematyczne, które są pośrednie między [bytami] zmysłowymi i ideami. Jak jednakże możliwe jest, żeby były jakieś [byty] widzialne, ale nie zmysłowe, którymi zajmuje się optyka, albo słyszalne, ale nie zmysłowe, którymi zajmuje się muzyka? Zajmować się optyką oznacza wypowiadać się o [bytach] widzialnych, a muzyką — o słyszalnych.

Wynika bowiem z tego, że mówi się, iż są jakieś postrzeżenia pośrednie oraz jakieś inne poza nimi, dzięki którym zachodzi pojmowanie [*antilēpsis*] owych pośrednich. Jeśli zaś są postrzeżenia, jasne jest, że są również zwierzęta, które owe postrzeżenia posiadają, które są pomiędzy samymi zwierzętami, czyli ideami oraz [zwierzętami] zniszczalnymi, ponieważ nie może być tak, że są postrzeżenia bez zwierząt.

55. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (III 3, 998b9), 203, 28–204, 7 = XV.6 Arana

Ci bowiem, którzy zakładali jako zasady bytów jedność, byt oraz, to, co wielkie i to, co małe, zakładają, że są one zasadami bytów jako rodzaje [*genē*]. Takie byłoby przekonanie Platona, ponieważ on założył jako zasady jedność, którą nazywał „bytem” w sensie ścisłym, i nieokreśloną dyadę, którą zwał wielkim i małym. Przyjmował, że są one zasadami jako rodzaje, ponieważ dostrzegł, że o każdym z bytów orzeka się jedność i nierówność. O ile bowiem każdy z bytów jest tym oto [*tode ti*], a takim wedle gatunku, to orzeka się o nim jedność i byt. Ale o ile dostrzegł, że substrat jest w ciągłym przepływie i zmianie, to [orzeka się] to, co wielkie, i to, co małe. A więc te rodzaje są wspólne, a jako rodzaje są według niego najwyższymi zasadami.

56. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (III 3, 999a6), 208, 28–209, 24 = XV.29 Arana

[Arystoteles] argumentuje na rzecz tego, że trzeba raczej najwyższe rodzaje [*eschata genē*], czyli niepodzielne gatunki, niż najwyższe i najbardziej wspólne rodzaje określać mianem zasad, po-

nieważ rodzaje — te orzekane o gatunkach co do zasady są niczym poza gatunkami, o których się je orzeka. A wykazuje to następująco. W [bytach], w których jest wcześniejsze i późniejsze, to, co wspólnie orzekane o nich jako rodzaj, jest niczym poza tymi, o których się orzeka — na przykład: jeśli w odniesieniu do liczb pierwszą liczbą jest dwójka albo trójka, to nie ma jakiejś innej natury liczby poza tymi liczbami — dwójką, trójką i kolejnymi, o których orzeka się jako rodzaj. Podobnie w przypadku kształtów — niczym jest to, co orzekane wspólnie, o kształtach jako „kształt” poza trójkątem, czworokątem i pozostałymi kształtami, skoro również w tym przypadku pierwszy jest trójkąt, następnie czworokąt i konsekwentnie inny po tych, zgodnie z uporządkowaniem.

[Arystoteles] przyjmuje, że oni również byli co do tego przekonani — oni bowiem założyli, że najwyższe rodzaje — jedność, byt i to, co wielkie i małe — są zasadami bytów, jak opowiada (a nimi są zwolennicy Platona). W których bowiem jest to, co wcześniejsze i późniejsze, w tych — powiedzieli — nie ma niczego wspólnego poza tymi [bytami], o których się orzeka. Dlatego też powiedzieli, że nie ma dla takich [bytów] idei, jak opowiada w innych pismach oraz w pierwszej księdze *Etyki nikomachejskiej*¹⁷⁵. Przyjmując więc w tym wywodzie i zgodnie z ich poglądami, że to, co wspólne, jest niczym poza [bytami], o których się to orzeka (bo nie jest tak w przypadku liczb i kształtów), sam Arystoteles dodaje, że jeśli w odniesieniu do nich wspólne nie istnieje poza tymi [bytami], o których jest orzekane <...>¹⁷⁶.

Albo: ponieważ jest jakieś wcześniejsze oraz późniejsze dla wszystkich rodzajów, to nie ma też jakiejś różnicy w samych orzekanych i w innych rodzajach, lecz podobnie jedno i drugie są rodzajami.

Dlatego platonicy byli przekonani w najwyższym stopniu, że są one rodzajami i zasadami, a skoro uważali, że liczby i kształty istnieją najbardziej [*malista onta*], to ich rodzaje mogą być najbardziej.

¹⁷⁵ ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, 1096a17–19.

¹⁷⁶ Lakuna. Hayduck proponuje uzupełnienie: „to tym bardziej w przypadku innych rodzajów”.

57. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (III 4, 1001a4), 223, 36–224, 6 = XV.19 Arana

Platon więc i pitagorejczycy mówili, że one [jedność i byt] nie przynależą do jakiegoś innego substratu, lecz ich natura — sama ta jedność i byt — stanowi substrat i substancję. „Jako będącej substancji jest jedno samo i byt”¹⁷⁷ znaczy to samo, co ‘tej samej substancji będącej jednością i bytu, kiedy tym samym jest bycie jednym i bycie bytem’. To, że Platon powiedział, że jedność i byt są jakąś substancją, jasne jest z tego, że ideami nazywa on byt sam i jedność samą.

58. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (III 4, 1001a4), 224, 30–32 = XV.27 Arana

[Arystoteles] dodaje teraz do tego również to, że liczba nie będzie substancją jako oddzielona i sama w sobie, jak przekonani byli pitagorejczycy i Platon...

59. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (III 4, 1001a4), 225, 2–3 = XV.67 Arana

Takie było — jak powiedział [Arystoteles] — co do nich przekonanie: ten bowiem kto mówił, że [byty] matematyczne są jakimiś substancjami pomiędzy [*metaksu*], zakładał, iż wśród nich jest również liczba.

60. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (III 4, 1001b7), 228, 8–28 = XV.36 Arana

Mówi to przeciwko tym, którzy zakładali, że zasady i elementy wszystkich [bytów] są liczbami, ponieważ stawały się one nawet zasadami wielkości. A byli nimi pitagorejczycy.

Następnie wskazuje na dodatkową trudność w koncepcji Platona, który przyjmował, że zasadą liczby i innych [bytów] jest jedność i coś innego, co nie jest jedno, czyli jakąś liczbę — na to wskazują słowa: „i z innego, które nie jest jedno”¹⁷⁸, a tym była nierówność i nieokreślona dyada, którą nazywał wielkimi i małym. Z nich — powiedział — powstała najpierw liczba po tym, jak jedność określiła nieokreśloną dyadę i powstała dwójka, a następnie inne [byty].

¹⁷⁷ ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 1001a11–12.

¹⁷⁸ *Ibidem*, 1001b21–21.

Wskazuje też na trudność: jak z połączonych jedności i nieokreślonej dyady raz powstaje liczba, a raz wielkość, ponieważ według Platona powstają z nich nie tylko liczby, lecz także wielkości. Jeśli bowiem nierówność i nieokreślona dyada, mające tę samą naturę, jest zasadą liczb i wielkości, to jak z połączonych jedności i niej może powstać jakaś wielkość? One bowiem są tymi, które rodzą [*gennētika*] liczbę.

Albo, jeśli ktoś by powiedział, że z nich powstaje pierwsza liczba, jeśli w ten sposób z liczby wielkości, to należy odpowiedzieć, jak z liczb, albo z połączonych liczby i nierówności może powstać wielkość, ponieważ trudne do rozwiązania jest to, jak [byty] pozbawione części [*amerē*] mogą wytworzyć wielkości. „Jeśli nie-jedność jest nierównością i tą samą naturą” znaczy to samo, co ‘jeśli nie-jedność sama w sobie była nierównością i będąc tą samą naturą, była — według [Platona] — zasadą liczb i wielkości’. Jak bowiem liczby i wielkości mogą być tworzone z tych samych zasad?

61. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (III 5, 1001b26), 230, 11–13 = XV.34 Arana

[...] ci zaś, którzy pojawili się po nich, a uchodzący za mądrzejszych, jak pitagorejczycy i Platon, twierdzili, że zasady są liczbami, ponieważ [uznali], iż są one bardziej substancjami niż ciała.

62. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (IV 2, 1004a9), 252, 3–16 = XV.24 Arana

Wypowiedź ta wiązałyby się z tą: „Rozważyliśmy to w Wyborze przeciwieństw”¹⁷⁹. Wykazawszy bowiem, że do wiedzy dotyczącej bytu jako bytu należy również uchwycenie bytów podpadających pod jedność, wykazuje teraz, iż [jej przedmiotem] są również [byty] podpadające pod wiele. Mówiąc bowiem, że wszystkie przeciwieństwa sprowadzają się, jako do zasady, do jedności i do tego, co jej przeciwne, pod który podpada jeden szereg przeciwieństw, mówi i wykazuje, że ten, kto mówi o jedności, jest zarazem tym, który mówi o tym, co jedności przeciwne, ponieważ rozważanie przeciwieństw przynależy do jednej wiedzy.

¹⁷⁹ ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 1004a1–2.

Jeśli zaś tych [przeciwieństw] dotyczy jedna [wiedza], a wszystkie przeciwieństwa podpadają pod nie, to rozważanie wszystkich przeciwieństw przynależy do jednej [wiedzy], bo jeśli tej odnoszącej się do tego, co ogólne, to i tej odnoszącej się do tych, które pod ogół podpadają, a jest nią wiedza o bycie jako bycie. Albowiem ta, która odnosi się do bytu, odnosi się również do jedności, a ta, która odnosi się do jedności, ta również do tego, co jedności przeciwne; ta, która odnosi się do tychże, ta również do tych, które pod nie podpadają, a wszystkie przeciwieństwa pod nie podpadają.

63. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (IV 2, 1005a2), 263, 12–17 = XV.20 Arana

Dla nich jedna nauka dotyczy bytu i jedności, nawet jeśli nie są rodzajami i nie są ogólnie podobnie orzekane o wszystkich bytach, ale niebędąc także jakimiś naturami oddzielonymi od [bytów] tutaj [*tōn tēide*], nie mają — tak jak rodzaje — bytu w tych [bytach], o których są orzekane (ponieważ rodzaje są nieoddzielne od [bytów], o których są orzekane), lecz istnieją same w sobie [*auta kath' auta hupostasīn echonta*], jak są przekonani ci, którzy wprowadzają idee.

64. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (IV 2, 1005a2), 262, 22–24 = XV.26 Arana

Mówiąc o tym, jak wszystkie przeciwieństwa sprowadza się do jedności i liczności, oraz uwiarygodniwszy to przez dokonane sprowadzenie przeciwieństw do nich w drugiej księdze *O dobru*¹⁸⁰...

65. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (V 8, 1017b10), 374, 17–36 = XV.70 Arana

Dodaje [Arystoteles] „jak mówią niektórzy”¹⁸¹ albo ponieważ według nich owe — ciało i płaszczyzna, są ograniczone [*peperasmēna*] i kiedy zniszczy się granice, to zniszczy się również je, ale już nie zgodzą się z tym ci, według których ciało jest czymś nieskończonym. Albo według tych po zniszczeniu linii i płasz-

¹⁸⁰ ARYSTOTELES, *O dobru*, frg. 31, 2 Rose = 85, 2 Gigon.

¹⁸¹ ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 1017b19.

czyzny niszczy się kwadrat i ciało, według których te substancje są zasadami i elementami. Według nich bowiem powstawanie ciał ma miejsce dzięki pewnego rodzaju połączeniom kwadratów, jak mówi Platon w *Timajosie*¹⁸², i kiedy je się zniszczy, to niszczy się również ciało. Zgodnie z tą argumentacją po zniszczeniu linii niszczy się płaszczyzna, a po zniszczeniu punktów — linia, ponieważ wszystkie te [byty] są względem siebie w tym samym stosunku [*analogia*]. Według tych, dla których granice nie znajdują się w substancji tych [bytów], których są granicami, [byty] ograniczone nie giną wraz ze zniszczeniem granic, ponieważ to, co ograniczone, nie zawiera się w określeniu [*logos*] ciała albo płaszczyzny.

Niektórym wydaje się — twierdzi [Arystoteles] — że w ogóle liczba jest taką, że po jej zniszczeniu żaden z innych [bytów] nie istnieje i wszystkie są określane [*horidzesthai*] przez liczbę. To jest [koncepcja] tych, którzy mówią, że liczby są elementami bytów, jak przekonani byli pitagorejczycy, a mówił o ich koncepcji [*doksa*] w pierwszej księdze [*Metafizyki*]. Zgodnie z Platonem liczby również mogą [odnosić się] do wszystkich bytów, chociaż nie jako elementy i [byty] im immanentne, lecz jako nadające każdemu z nich formę, ponieważ idee, które są liczbami, są przyczynami bytu innych [bytów].

66. Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (V 11, 1018b29), 387, 5–7 = XV.69 Arana

Twierdzi bowiem [Arystoteles], że o [bytach] orzeka się „wcześniejszy” [*prōton*] z natury i substancji, jak te, które niszczą to, co z nimi wspólne, same wspólnie nie będąc zniszczonymi¹⁸³, a pojęcia „wcześniejszy” w tym znaczeniu używa Platon — w ten sposób wcześniejsza jest linia względem płaszczyzny.

67. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (VII 11, 1036a26), 512, 23–513, 12 = XXII.82 Arana

Niektórzy (mówiąc „niektórzy” o pitagorejczykach) popadają w kłopoty w odniesieniu do okręgu, trójkąta i linii, mówiąc, że nie trzeba ich definiować za pomocą linii i mówić: „okrąg jest

¹⁸² PLATON, *Timajos*, 54b n.

¹⁸³ J. Stenzel, *Zahl und Gestalt...*, s. 77.

figurą płaską otoczonym jedną linią” albo „trójkąt jest [figurą płaską wyznaczoną] przez trzy linie”, albo z kolei „linia jest długością ciągłą rozciągniętą w jednym [wymiarze]”. Linia bowiem jest dla okręgu i trójkąta jak materia, a podobnie ciągłość [*to suneches*] dla linii, tak jak mięśnie i kości dla człowieka, a spiż dla posągu. Jeśli więc człowieka nie definiujemy poprzez mięśnie i kości, ponieważ są to części materialne, to również okręgu i trójkąta nie trzeba definiować poprzez linię, ani linię przez ciągłość i dlatego — a chcę powiedzieć, że dla trójkąta i pozostałych [figur] linia i ciągłość jest jak materia — to sprowadzają te wszystkie [byty] do liczb, ponieważ są one niematerialne i nie mają jakiegoś podłoża jako materii, lecz są same w sobie, i twierdzą, że określenie [*logos*] linii stanowi określenie dyady. Skoro bowiem dyada jest pierwszą rozciągłością [*diastaton*] (ponieważ monada rozciągnęła się w pierwszą dyadę, a w ten sposób w triadę i kolejne liczby), to jeśli definiujemy — twierdzą — linię, nie trzeba mówić, że jest ona ilością rozciągniętą w jednym [wymiarze], lecz, że linia jest pierwszą rozciągłością. To bowiem, co pierwsze nie jest jak materia i nie stanowi substratu dla linii, tak jak ciągłe.

A spośród mówiących o ideach jedni twierdzą, że linia sama czyli forma linii, która jest czymś innym poza poszczególnymi liniami, jest dyadą, a inni mówią, że linia sama nie jest dyadą, lecz linia sama jest formą linii. A twierdzą ci, którzy tak mówią, że jakaś forma i to, czego jest formą, są tym samym, na przykład człowiek i Sokrates, którego formą jest człowiek, są tym samym, a dyada sama i ta dyada, której formą jest dyada sama, są tym samym. Ale w przypadku linii na to się nie zgadzają, lecz mówią, że ta linia jest linią pojedynczą, a jej formą nie jest linia, lecz dyada.

68. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 10, 1043b32), 555, 23–26 = XXII.76 Arana

Jasne jest, że substancja i to, co bywszy jest, jest jednym, ale nie jak mówią niektórzy, ponieważ jest jakąś monadą albo punktem (Platon bowiem nazywał formę „monadą”, a materię „dyadą”)...

69. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (IX 9, 1051a17), 594, 38–595, 4 = XXII.13 Arana

Ponieważ Platon mówi, że dobro jest jakąś naturą — jak człowiek w ogóle orzekany o jednostkowych ludziach jest różny od

nich, tak dobro jest różne od poszczególnych dóbr i orzeka się o nich, a skoro może ono być jednym [z członów] przeciwieństwa i jest jednym [z nich], to zło jest również czymś poza poszczególnymi [bytami złymi] i o nich się je orzeka...

70. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (X 2, 1053b9), 612, 10–11 = XXII.7 Arana

Wcześniejsza więc jest jakaś substancja i realizuje swą istotę w byciu jednym, jak najpierw twierdzili pitagorejczycy, a potem Platon...

71. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (X 2, 1054a29), 615, 14–17 = XXII.17 Arana

Dokonał podziału w księgach *O dobru*¹⁸⁴ — jak powiedzieliśmy w innych dziełach — dzięki któremu wszystkie przeciwieństwa sprowadził do liczności i jedności. To, co tożsame, podobne i równe odnosi do jedności, to, co różne, niepodobne i nierówne — do liczności.

72. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XII 1, 1069a26), 670, 16–671, 7 = XXII.25 Arana

Niektórzy współcześni twierdzą, że [byty] ogólne są substancjami. Ale przez to może nie czynić aluzji do Platona (ponieważ nie jest to przekonanie Platona), ale może mówić o innych, którzy żyli w jego czasach. [...]

Są więc dwie substancje¹⁸⁵, a trzecia jest noetyczna, wieczna i nieruchoma, o której niektórzy twierdzą, że jest oddzielona i różna od tych [bytów] tutaj. Ale również ją niektórzy — jak Platon — dzielą na dwa [typy]: jednym są [byty] matematyczne (Platon mówił bowiem, że [byty] matematyczne są oddzielone i same w sobie), a drugim formy, czyli idee. Niektórzy z pitagorejczyków przyjmowali, że [byty] matematyczne i formy stanowią jedną naturę, mówiąc, że [byty] matematycznie nie różnią się od idei, a inni spośród nich, czyli pitagorejczyków (ponieważ nie wszyscy pitagorejczycy stworzyli ten sam system filozoficzny [*hairesis*]) mówili, że istnieją jedynie [byty] matematyczne, a nie gozdzili się na idee.

¹⁸⁴ ARYSTOTELES, *O dobru*, frg. 5, 5 Ross = 89 Gigon.

¹⁸⁵ Tzn. zniszczalne zmysłowe i niezniszczalne zmysłowe.

73. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XII 3, 1070a4), 677, 12–14 = XXII.77 Arana

Dlatego — twierdzi [Arystoteles] — Platon nie powiedział źle, że nie ma form [bytów] sztucznych, lecz tylko naturalnych. Jeśli bowiem w ogóle jest forma, to może być tylko [bytów], które powstały z natury, ale nie bytów [stworzonych] przez sztukę.

74. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (X 2, 1072a32), 695, 23–26 = XXII.18 Arana

Mówi: „że zaś jest”, przy których czytamy „w nieruchomych” i „to, ze względu na co, wykazuje podział”, określając „podziałem” to, co wielokrotnie nazywał dokonaniem sprowadzenia do przeciwieństw [*hē tōn enentiōn pepoiēkenai anagōgē*]; to zaś uczynił w napisanej księdze *O dobru*¹⁸⁶.

75. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XII 10, 1075a25), 717, 16–718, 8 = XXII.12 Arana

Inni zaś, jak Platon, jedno z przeciwieństw podporządkowywali drugiemu, ponieważ to, co złe, i to, co nierówne (a poprzez to, co złe i nierówne, mówił o materii) podporządkowywali drugiemu z przeciwieństw — temu, co dobre i równe, poprzez to, co dobre i równe czyniąc z kolei aluzję do formy. Skoro Platon materię raz nazywa złem, raz nierównym, a jeszcze inaczej wieloma, to podobnie i formę raz [nazywa] dobrem, raz równym, a jeszcze inaczej jednym, a mówiąc, że to, co nierówne, podporządkowują temu, co równe, [Arystoteles] dodał „albo jedności wiele”. Ale oni — twierdzi [Arystoteles] — nie wyjaśniali sposobu, w jaki przeciwieństwo jest podporządkowane przeciwieństwu. [...]

Ponadto — twierdzi [Arystoteles] — jeśli zło stanowi substrat i wszystkie [byty] są ze zła, to wszystkie uczestniczą w złu i nic nie jest dobre z wyjątkiem jedności, o której mówili, iż jest sama w sobie. Lecz zwolennicy Platona przyjmowali jako zasady to, co dobre, i to, co złe, a inni — jak pitagorejczycy — sprzeciwiali się temu, twierdząc, że to, co dobre, nie jest zasadą. A to, jak pitagorejczycy nie chcieli, żeby to, co dobre, i to, co najlepsze, było zasadą, mówi się w tym dziele, wyjaśniając zdanie „ci, którzy przyjmują — jak pitagorejczycy i Speusippos — że to, co najpięk-

¹⁸⁶ ARYSTOTELES, *O dobru*, frg. 5, 8 Ross = *partim* 91 Gigon.

niejsze i najlepsze, nie jest na początku”¹⁸⁷. Inni zaś — twierdzi [Arystoteles] — mówią słusznie, gdy mówią, że to, co dobre jest zasadą, ale mówiąc, iż to, co dobre jest zasadą, nie dookreślają, czy twierdzą tak o [zasadzie] celowej, sprawczej, czy formalnej.

76. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 1, 1076a16), 723, 30–724, 4 = XXII.26 Arana

Wskazawszy dwie przyczyny, z powodu których [Arystoteles] ma zamiar rozważyć wypowiedzi Platona i pitagorejczyków, najpierw wykląda ich przekonania i w ten sposób rozważa je. Mówi więc, że są dwa przekonania na te [tematy], czyli są dwa przekonania odnośnie nich — jedno dotyczy liczb i linii oraz pokrewnych im płaszczyzn i punktów, a drugie dotyczy idei. Obaj mówili, że są to substancje, czyli są w akcie [*energeiai*] i same w sobie, jedni o liniach, płaszczyznach i liczbach, a drudzy o ideach. A skoro jedni pitagorejczycy [byty] matematyczne oraz idee uznają za dwa rodzaje i dwie natury czynią — inna jest [natura] [bytów] matematycznych, a inna idei — a inni uznają liczby i idee za tę samą naturę, to nie ma między nimi różnicy, ale są jeszcze inni pitagorejczycy, którzy wykluczają idee i w żaden sposób ich nie dopuszczają oraz twierdzą, że są wyłącznie substancje matematyczne...

77. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 2, 1077a9), 730, 7–8 = XXII.79 Arana

Pomiędzy bowiem ideami i [bytami] zmysłowymi umieszczali [byty] matematyczne.

78. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 2, 1077a14), 730, 21–22 = XXII.78 Arana

[...] Mówią, że [byty] matematyczne są inne od zmysłowych oraz są same w sobie i oddzielone...

79. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 4, 1078b9), 740, 14–15 = XXII.22 Arana

A skoro Platon liczby ejdetyczne nazwał ideami, podążając za pitagorejczykami...

¹⁸⁷ ARYSTOTELES, *Metafizyka*, XII 7, 1072b30–32; PS.-ALEKSANDER Z AFRODYZJI, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, 699, 28–700, 11.

**80. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki”
Arystotelesa (XIII 4, 1078b3), 742, 24–26 = XXII.73 Arana**

Według nich bowiem wszystkie [byty] w idei są substancjami samymi i ideami, jak kształt sam i płaszczyzna sama; podobnie też w człowieku samym substancją i ideą jest zwierzę, ale również to, co ma nogi, a także to, co dwunożne.

**81. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki”
Arystotelesa (XIII 6, 1080a12), 744, 7–16 = XXII.41 Arana**

Liczba zaś ejdetyczna jest niedodawalna — jak mówią; po jednym samym jest dyada sama — jak twierdzą — nie dzięki dodaniu do jedna samego innego jedna i dopełnieniu dyady samej, lecz od razu w dyadzie samej są dwa różne [jedna], różnorodza-jowe względem pierwszego jedna (nazywając z kolei pierwsze jedno „jednym samym”) i powstaje dyada sama bez pierwszego jedna, a podobnie też triada sama bez dyady samej, ponieważ mówią, że triada sama nie powstaje dzięki dodaniu do dyady samej innego jedna, lecz mówią, iż od razu monady w triadzie samej są inne i różnego rodzaju od monad w dyadzie samej. A wykazują, że podobnie do tych jest w odniesieniu do innych liczb.

**82. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki”
Arystotelesa (XIII 6, 1080b4), 744, 37–745, 3 = XXII.27 Arana**

A ci, którzy z jedności — tej pierwszej, jako zasady i elementu, oraz z czegoś innego — oczywiście nieokreślonej dyady, tworzyli każdą liczbę, używali któregoś ze wspomnianych sposobów. Jedni bowiem z nich wiele mówią wyłącznie o [liczbach] nieoddzielonych oraz twierdzą, że wszystkie one są nieoddzielone, a inni wszystkie [liczby] oddzielają, a jeszcze inni mówią o obu — jedne z nich oddzielając, a inne nie.

**83. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki”
Arystotelesa (XIII 6, 1080b11), 745, 22–746, 15 = XXII.28 Arana**

Niektórzy z nich bowiem — jak Platon — twierdzą, że są oba [rodzaje] liczb: ejdetyczne i matematyczne. Mówili, że to, co ma ‘wcześniejsze’ i ‘późniejsze’, to są idee i liczba ejdetyczna, a to, co nie ma ‘wcześniejszego’ i ‘późniejszego’ oraz nie różni się formalnie przyjmowali, że jest [liczbą] matematyczną, mówiąc że

jest ważniejsza od naturalnej i to za jej pomocą liczymy, ale gorsza od ejdetycznej. Chciano też, żeby obie [liczby] — matematyczna i ejdetyczna — były oddzielone od [bytów] zmysłowych. Słowami „niektórzy więc [twierdzą], że są oba [rodzaje] liczb” czyni aluzję do Platona, a słowami „niektórzy zaś, że wyłącznie liczba matematyczna jest pierwsza wśród bytów” do zwolenników Ksenokratesa¹⁸⁸, ponieważ oni oddzielają [liczbę] matematyczną od [bytów] zmysłowych oraz twierdzą, że jest wyłącznie ona i jest pierwsza ze wszystkich, a ejdetyczną wyszydają. Tak więc zwolennicy Ksenokratesa oraz pitagorejczycy uważają, że istnieje wyłącznie jedna liczba. Dlatego należy postawić przecinek po „jedna”, a następnie dodać „matematyczną”, ażeby wyrażenie brzmiało tak: „również pitagorejczycy uważają, że jest jedna liczba. A jakaż to? Matematyczna, z tym wyjątkiem, że nie jest oddzielona od [bytów] zmysłowych”, jak [uważali] zwolennicy Ksenokratesa, ani monadyczna, czyli pozbawiona części i niecielesna (ponieważ „monadyczny” znaczy w tym miejscu „pozbawiony części” i „niecielesny”), lecz przyjmując, że monady i liczby mają wielkość, pitagorejczycy mówili, iż z nich są substancje zmysłowe oraz całe niebo. Tego, że monady mają wielkość, dowodzili pitagorejczycy jakoś tak. Mówili więc, że skoro utworzono je z pierwotnej jedności, a pierwotna jedność ma wielkość, to z konieczności one również muszą posiadać wielkość, ponieważ to, co powstało, z tego, co posiadało wielkość, musi samo posiadać wielkość. Ale zapytani, co utworzyło pierwotną jedność i dlaczego, w jaki sposób posiada wielkość i jak z niej powstały monady, nie powiedzieli nic godnego uwagi. Inny z kolei pitagorejczyk — twierdzi [Arystoteles] — nie przyjmuje liczby matematycznej, lecz mówił, że jest jedna i pierwotna liczba — ta idealna. Niektórzy zaś [uznawali] tę samą liczbę za matematyczną, czyli niektórzy pitagorejczycy wyeliminowali znaną [liczbę] matematyczną, uznając tylko jedną liczbę — ejdetyczną i tę właśnie nazywali również matematyczną.

¹⁸⁸ KSENOKRATES *partim* frg. 35 Heinze = 112 Isnardi Parente (komentarz s. 341–342).

84. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystoteles (XIII 6, 1080b23), 746, 19–747, 10 = XXII.64 Arana

A w odniesieniu do płaszczyzn — twierdzi [Arystoteles] — i brył to dowodzą podobnie jak w przypadku liczb, ponieważ jedni z nich mówią, że matematyczne płaszczyzny i bryły są różne od ejdetycznych, gdyż mówili, iż czymś innym jest płaszczyzna matematyczna, którą zajmuje się geometra, a czymś inny płaszczyzna sama. „Spośród zaś tych, którzy mówią inaczej” — twierdzi [Arystoteles] — czyli tych, którzy nie mówią o liczbach ejdetycznych oraz ejdetycznych płaszczyznach i bryłach. Albo powiedziawszy: „spośród zaś tych, którzy mówią inaczej”, jako wyjaśnienie dodaje, jak przypuszczam: „którzy nie czynią idei liczbami”, jak gdyby mówił: ‘Spośród zaś tych, którzy mówią inaczej, a o których twierdzą, że mówią inaczej? Ci oczywiście, którzy nie czynią idei liczbami, ani w ogóle nie uznają liczb ejdetycznych’. Oni mówią w sposób matematyczny o matematycznych bryłach i płaszczyznach, czyli mówią, że wszelka wielkość jest podzielna na [byty] wielkie, a to jest tożsame z [uznaniem], że linia składa się z punktów albo płaszczyzna — z linii. Twierdzą więc oni, że wszelka wielkość jest podzielna na [byty] wielkie i przyjmują, iż jakiegokolwiek złożone monady tworzą dyadę. A inni, którzy mówią o płaszczyznach matematycznych, mówią też o liczbach ejdetycznych, ale nie w sposób matematyczny, ponieważ wszelka wielkość nie dzieli się na [byty] wielkie, ani dowolne monady nie tworzą dyady, lecz twierdzą, że najpierw powstały dwie monady z nieokreślonej dyady jako materii oraz z formy — jedności jako zasady, oczywiście jedności samej, one utworzyły pierwszą dyadę czyli dyadę ejdetyczną, czyli dyadę samą. Z kolei po raz drugi powstały trzy monady z nieokreślonej dyady jako materii oraz formy — jedności samej, i one utworzyły triadę samą. I podobnie wykazują w odniesieniu do tetrady samej oraz pozostałych oraz twierdzą, że monady w dyadzie samej nie są tego samego rodzaju [*homoeideis*], co w triadzie samej, a one w tetradzie samej (gdyby bowiem [monady] w dyadzie samej zostały złożone z [monadami] w triadzie samej, mogłaby powstać jakaś liczba), ale mówią, że [monady] w dyadzie samej są inne i nie tego samego rodzaju, co w triadzie samej. Powiedziawszy to, twierdzi, że wszyscy mówią, iż liczby są monadyczne, bez wielkości i bez

części, z wyjątkiem pitagorejczyków, którzy mówili, że jedność jest zasadą i elementem bytów oraz posiada wielkość.

85. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 7, 1080b37), 748, 20–22 = XXII.71 Arana

Według nich idee są z jedności i nieokreślonej dyady; [byty], które są z jedności i nieokreślonej dyady są liczbami, a więc idee są liczbami.

86. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 7, 1081a17), 749, 23–24 = XXII.49 Arana

[Jeśli przyjęto by, że monady są niezróżnicowane i jednorodne], to dyada nie może być pierwsza, a następnie triada — jak twierdzą.

87. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 7, 1081a17), 750, 4–5 = XXII.33 Arana

Te bowiem [byty], które powstały jednocześnie z zasad — jak też oni twierdzą — są niezróżnicowane.

88. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 7, 1081a17), 750, 19–27 = XXII.32 Arana

Sam [Arystoteles] wspomniał o słowach Platona, mówiąc: „jako pierwszy powiedział: z nierównych wyrównanych powstały”, pokazując, że według niego każda z liczb jednocześnie w całości została utworzona z zasad, a nie najpierw pierwsza monada, a później następna. Sam [Arystoteles] dla uzupełnienia podziału analizuje i dodaje: „albo nie jednocześnie”.

A z nierównych wyrównanych znaczy to: Platon wydaje się mówić, że skoro liczby powstają z nieokreślonej dyady, która o ile jest nieokreślona, to jest nierówna, to są nierówne, a wyrównane są przez jedność będącą zasadą. Tak więc skoro powstają jednocześnie, jasne jest, że są niezróżnicowane.

89. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 7, 1081a17), 750, 35–36 = XXII.42 Arana

Ale nic według nich nie jest wcześniejsze od dyady samej, chyba że jedność będąca zasadą i nieokreślona dyada.

90. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki”
Arystoteles (XIII 7, 1081a29), 751, 20–22 = XXII.35 Arana

[...] a nazywa [Arystoteles] jednością samą jedność będącą zasadą, dzięki której wraz z nieokreśloną dyadą powstają według niego dyada sama i pozostałe liczby...

91. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki”
Arystoteles (XIII 7, 1081b10), 753, 2–754, 16 = XXII.37 Arana

[...] liczby powstają — jak twierdzą — z nieokreślonej dyady i jedności...

Według nich bowiem [liczba ejdetyczna] powstaje z monady i nieokreślonej dyady, a każda z nich jest jedna i według nich żadna nie jest częścią innej, ani dyada sama triady samej, ani jakkolwiek jedna jakiegokolwiek innej. [...]

Lecz oni z dyady samej (ponieważ ją [Arystoteles] nazywa „pierwszą dyadą”) i dyady będącej zasadą, którą [Arystoteles] nazywa dyadą nieokreśloną, wytworzyli tetradę nie poprzez składanie ich lub powiększenie przez dodawanie, lecz ponieważ nieokreślona dyada podwoiła dyadę samą i w ten sposób zrodziła tetradę. Tak więc nie mogą tworzyć tam liczb poprzez dodawanie. [...]

Jeśli jedność i nieokreślona dyada są zasadami i elementami.

92. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki”
Arystoteles (XIII 7, 1081b35), 755, 2–756, 14 = XXII.52 Arana

[...] A według nich dekada sama nie tworzy jakiegokolwiek liczby ani jakiegokolwiek monady, lecz te, które powstały z nieokreślonej dyady i jedności. [...]

Ale nie chcieli, żeby była inna dekada niż dekada sama. [...]

Nie będzie więc jednej dekady ejdetycznej — jak twierdzili — lecz [...].

93. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki”
Arystoteles (XIII 7, 1081b35), 756, 18–39 = XXII.48 Arana

Skoro mówili, że z jedności i nieokreślonej dyady najpierw powstaje dyada sama, a następnie nieokreślona dyada wzięwszy dyadę samą od razu tworzy inne dwie dyady, z których mówią, że jest tetradą sama, a podobnie z kolei nieokreślona dyada wzięw-

szy tetradę samą tworzy dwie inne tetrazy, z których jest ósemka sama (cokolwiek bowiem biorąc ona to podwaja, czyli mówili, że nieokreślona dyada jest duplikatorką [*diplasiastikē*], ponieważ cokolwiek — twierdzą — nieokreślona dyada weźmie, podwaja). Skoro więc tak mają w zwyczaju mówić, to Arystoteles stwierdza, że tetradą sama nie składa się z jakichkolwiek dyad, lecz z tych, które nieokreślona dyada utworzyła, wzięwszy dyadę samą i podwoiwszy ją. Mówiąc to, nie przedkłada konsekwencji przeciwnych ich przekonaniu. Jedną z nich jest to, iż jest wiele dyad ejdetycznych, inną, że nie będzie — jak oni chcą — pierwszą dyadą sama, drugą — triadą sama, trzecią — tetradą sama i tak dalej, lecz najpierw dyada sama, a następnie tetradą sama i w ten sposób triadą sama. Skoro bowiem — jak twierdzą — nieokreślona dyada wraz z dyadą samą, którą podwaja, tworzy najpierw liczby podzielne na dwie równe [części], a dodawszy do nich jedność tworzy [liczby] nieparzyste, to zgodnie z ich wypowiedzią pierwszymi liczbami będą parzyste, a potem nieparzyste, tak że tetradą sama będzie wcześniejsza od triady samej. O ile z kolei mówią, że pierwsza jest dyada sama, drugą triadą sama, trzecią tetradą sama itd., to triadą sama jest pierwotna wobec tetrazy samej.

94. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 7, 1082a15), 757, 21–23 = XXII.39 Arana

Nie chcą bowiem, by dyada sama oraz pozostałe liczby ejdetyczne były wedle dodawania i nagromadzenia danych monad.

95. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 7, 1082a26), 758, 6–9 = XXII.40 Arana

[...] a jedne liczby z kolei wydają się wcześniejsze od innych, jak triady od triad, czego oni nie chcieli. Twierdzą bowiem, że jest jedna dyada, jedna triada i z innymi jest tak samo.

96. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 7, 1082a26), 758, 21 = XXII.68 Arana

Skoro [byty], które powstały z zasad — jak sami twierdzą — są ideami [...].

97. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 7, 1082b1)*, 760, 11–12 = XXII.44 Arana

[...] tego nie chcą ci, którzy zakładają idee, ponieważ twierdzą, że uporządkowanie [*suntagma*] monad w liczbie jest obojętne.

98. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 7, 1082b19)*, 761, 17–762, 6 = XXII.45 Arana

Z kolei niemożliwe jest, żeby one były takie, lecz różne i niedodawalne, jeśli jest tak jak oni chcą, pierwsza liczba i druga. Nie będzie — twierdzi [*Arystoteles*] idei, jeśli liczby nie są różne, ponieważ istnienie idei przedstawiali wedle różnicy z liczbami. I słusznie i konsekwentnie twierdzą to ci, którzy mówią, że liczba spośród idei składa się z różniących się monad, aby nie byli zmuszeni do tworzenia idei z różnych idei. Każda bowiem forma według nich jest jedna i prosta, a jeśli monady nie różniłyby się, to wedle tego samego myślenia, konsekwencji i tego samego wywodu, to nie różniłyby się dyady i triady. Tak więc jeśli byłby człowiek sam i tetradą sama, koń sam i dyada sama, to nie różniłyby się dyada konia od dyady człowieka i wynikałoby, że człowiek sam jest z konia i człowieka. A wszystkie formy w ramach dekady samej — dyada sama, triada sama i pozostałe — byłyby częściami dekady samej. Tak więc, jeśli dekada sama byłaby słoniem samym, to słon sam byłby z konia, człowieka i pozostałych. O tyle rozróżniają monady i czynią je różnymi, że nie tworzą triady przez dodanie monady do dyady ani tetradę [*przez dodanie*] do tej [*triady*] innej [*monady*]. Tak by się działo — twierdzą — gdyby monady nie różniły się i były dodawalne. Wielkości [*to metron*] nie tworzą więc przez dodawanie, lecz oddzielają każdą z liczb i po jedności, od innego początku przechodzą do dwóch, nie dodając do poprzedniego jednego innego jednego. Nie doszłoby bowiem do powstania liczb z nieokreślonej dyady, gdyby dwójka powstała poprzez dodanie do jedna innego jedna, a trójka poprzez dodanie jedna do dwójki itd. Ale nie może istnieć również idea, ponieważ jedna idea znajdowałaby się w innej, na przykład dyada sama w triadzie samej, jeśli liczby nie różniąc się i mierzone dodawaniem są ejdetyczne. Jeśli więc liczby są ideami, a idee nie zawierają innych idei, które stanowiłyby ich części, to liczby nie mogą być

częściami innych liczb. Przysługuje więc im nie-bycie częściami [to mē merē einai] innych liczb, jeśli znajdujące się w nich monady są różne.

99. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 7, 1082b34), 762, 17–28 = XXII.46 Arana

Wydaje się to być tą samą trudnością, co u tych, którzy mówią, że monady się różnią, a problem jest tego rodzaju, czy należy przechodzić od dwójki do trójki, czwórki, piątki i czy w ogóle liczby są poprzez łączenie [sunthesis], czy też wedle części, czyli zgodnie z podziałem należy wyłączać z dziesiątki i mówić, że ta oto jej część jest dwójką, ta trójką i w ten sposób w pozostałych przypadkach. Żaden z tych sposobów ich nie zadowalał, bo jeśli powiemy — twierdzą — że liczymy przez dodawanie, to monady nie będą się różnić i będą dodawalne, a jeśli przez podział, to dziesiątka będzie z dyady samej, triady samej i pozostałych. Jeśli trzeba — twierdzą — unikną obu niemożliwości, należy przyjąć, że takie liczby są substancjalne [ousiōdeis] i ejdetyczne, ponieważ żadna z nich nie dodaje się do innej ani nie poddaje się dzieleniu, gdyż te [działania] dotyczą [liczby] matematycznej.

100. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 7, 1083a1), 763, 33 = XXII.36 Arana

[...] dyada będąca zasadą (a nią jest ta nieokreślona).

101. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 8, 1083a1), 764, 5–19 = XXII.54 Arana

Jasne jest, że dyada wraz z tym, co podwojone [to diplasiasthen], wraz z ilością obdarza jakością, a z kolei wraz z jakością również ilością. Podwojona bowiem dyada sama wytwarza tetradę samą, ale tetrada jest czymś ilościowo, jakościowo i formalnie różnym od dyady. Podwojona tetrada wytwarza oktadę, która pod względem ilości i jakości jest różna od ilości i jakości tetrady. Tak więc w liczbach nieokreślona dyada dokłada jakość i tę oto formę [toiondi eidos], ale nie w monadach. Jeśli bowiem — twierdzi [Arystoteles] — wraz z ilością nie dokłada jakości ani formy, to nie może być wiele [bytów]. Te rzeczy bowiem różnią się formą, a nie materią, tak więc jeśli forma tetrady i ta oto jakość nie

jest różna od formy i jakości pentady — i w pozostałych przypadkach podobnie — to tetrada byłaby tym samym, co pentada — i w pozostałych przypadkach podobnie — i nie może być wiele bytów. „Bytami” nazywa idee, ponieważ ci, którzy troszczyli się o idee, mówili, że idee są bytami w sensie ścisłym, gdyż twierdzą, że [byty] tutaj można nazywać „bytami” tylko homonimicznie i przypadłościowo.

102. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 8, 1083b1), 766, 4–8 = XXII.29 Arana

Spośród tych, którzy mówią o liczbach, jedni — jak Platon — uważali, że są dwa [rodzaje liczb] i je objaśniali (ponieważ jasno on mówi, że [liczba] matematyczna jest różna od ejdetycznej), a inni, że jeden [rodzaj] — matematyczna. A jeszcze inni — jak Speusippos i Ksenokrates¹⁸⁹ — uważali obie [liczby] — ejdetyczną i matematyczną, za jedną.

103. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 8, 1083b23), 767, 29–30 = XXII.9 Arana

Pierwotną dyadę [archikē duada] raz nazywali nieokreśloną dyadą, a raz wielkim i małym (krzyczeli bowiem, że w niej jest to, co wielkie i małe) [...].

104. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 8, 1083b23), 768, 10–14 = XXII.55 Arana

Ale jak się zdaje — twierdzi [Arystoteles] — dostrzegłszy tę trudność, tworzą jedność pośrednią względem trójki oraz każdej liczby, aby monady, które powstają z tego, co wielkie i małe, były równe. Jedność bowiem — twierdzą — umieszczona pośrodku usuwa nadmiar jednej monady, którą ta ma względem pozostałej, a dodana do tej, której trzeba, wyrównuje je.

105. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 8, 1083b23), 768, 30–34 = XXII.56 Arana

A więc również ci, którzy mówią, że triada sama jest ideą, nie odrzucali, że starsza od niej dyada sama jest ideą, lecz nawet bardziej się skłaniają ku temu, że tak właśnie jest. A więc również

¹⁸⁹ KSENOKRATES frg. 34 Heinze = 111 Isnardi Parente (komentarz s. 341–342).

monada jest ideą. Ale jeśli tak, to z czego wychodzi? Z pewnością nie z nieokreślonej dyady, ponieważ ona tworzy podwójność i podwaja [byty] proste.

106. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 8, 1083b36), 769, 1–4 = XXII.31 Arana

Skoro bowiem liczba nie ma progresji w nieskończonym powstawaniu, jak ludzie i pozostałe zwierzęta, których byt zawiera się w powstawaniu, lecz jednorazowo [*hapaks*] wychodząc z jedności i nieokreślonej dyady — jak twierdzą — są nieruchome, trwają i są w całkowitym bezruchu [*en stasei kai monēi kai pantelei akinēsia hidrutai*] [...].

107. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 8, 1084a10), 770, 17–20 = XXII.53 Arana

A jeśli tylko do dekady jest liczba ejdetyczna i matematyczna (ponieważ doszedłszy do niej — twierdzą — wracamy do jedności i dwójki, mówiąc jedenaście, dwanaście i tak dalej...

108. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 8, 1084a10), 770, 27–28 = XXII.59 Arana

Według nich bowiem [liczby] w obszarze dziesiątki są substancjami i ideami.

109. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 8, 1084a29), 771, 15–772, 28 = XXII.60 Arana

Twierdzą oni, że jedność jako jedność jest niezrodzona, a dekada powstała, a 11 z formy — jedności, a materii — dekady. Tak więc jeśli jedność jest formą dekady i jest niezrodzona, a dekada jest zrodzona, to będzie również 11, ponieważ jest z formy — jedności i materii — dekady. I słusznie powiedział [Arystoteles], że jedność jest czymś więcej, ponieważ forma, a także to oto [*tode ti*], jest czymś więcej niż materia. Ale ci — twierdzi [Arystoteles] — którzy próbują tworzyć liczby do dekady, jak gdyby dekada była ostateczną doskonałością, a inne [byty] tworzą, rozważają i zakładają wewnątrz niej — na przykład wzorzec próżni, wzorzec proporcji, wzorzec nieparzystości. Mówili bowiem, że przestrzeń między parzystymi — tetradą, eksadą i podobnymi, a podobnie też [przestrzeń pomiędzy] nieparzystymi, dostarcza ob-

razu i wzorca próżni. Pitagorejczycy zakładali bowiem, że poza niebem jest próżnia, która wchłonięta przez wszystko [*to pan*] pojawia się i rozdziela od siebie [byty] tutaj, jak mówi [Arystoteles] w *Fizyce*¹⁹⁰. Trzeba jednak powiedzieć, że mówili, iż puste miejsca między parzystymi nie są wypełnione przez nieparzyste. Skoro bowiem — twierdzą — nieokreślona dyada jako podwajająca wraz z dyadą samą utworzyła [liczby] parzyste, konieczne jest, żeby one same w sobie były oddzielone od nieparzystych i dlatego całkowicie niemożliwe jest odkrycie nieparzystej położonej między dwoma parzystymi. A jeśli tak, to konieczne jest, żeby miejsca pomiędzy nimi były puste. Z kolei skoro jedność jako zasada wraz z nieokreśloną dyadą tworzą nieparzyste — 3, 5, 7 i podobne, to i one będą same w sobie oddzielone od parzystych, a miejsca pomiędzy nimi będą również puste. A skoro nic w nich nie jest zbytczne, podobnie jak i tutaj — w tym morzu występku, to również w nich nie może próżnia być zbytczna, lecz będzie obrazem i wzorcem próżni. Dlatego mówili, że przestrzeń pomiędzy liczbami ejdetycznymi — zarówno parzystymi jak i nieparzystymi — jest pusta i dostarcza obrazu innej próżni, a dyada, tetrada i oktada dostarczają wzorca proporcji [*analogia*] arytmetycznej, dyada, triada, heksada i enneady — geometrycznej, a same tetrady i same heksady nazywali proporcjami. Lecz pomyśl, że tetradę nazywali koniem samym, a heksadę — wołem samym, a stosunek [*logos*] heksady do tetrady jest obrazem i wzorcem proporcji. A ma się to w następujący sposób. Ci, którzy mówią, że to, co w ramach dekady dostarcza jednego obrazu tego, co nieparzyste, mówili, że jedność jest tym, co nieparzyste, albo obrazem tego, co nieparzyste, a jedność sama jest tym, co nadaje formę. Lecz tak jest w tych [bytach], a we wszystkich innych, jak ruch, spoczynek, dobro, zło i podobne, do zasad — monady i dyady, odnosili: spoczynek i dobro do monady, a ruch i zło do dyady.

„Jeśli bowiem w triadzie, to jak pentada będzie nieparzystą?” Powiedziano to bardzo krótko, eliptycznie i dlatego bardzo niejasno. A trzeba to czytać z hyperbatonem tak: ‘jeśli bowiem w triadzie jest to, co nieparzyste, to jak pentada?’ A wypowiedź ta zna-

¹⁹⁰ Zob. ARYSTOTELES, *Fizyka*, 213b22–29.

czyłaby: jeśli w triadzie jedność jest nieparzysta, to znaczy jeśli dzięki jedności triada ma być jako triada i jedność jest tym, co nadaje formę triadzie, a więc jeśli jedność jest tym, co nadaje byt triadzie jako triadzie, to jak pentada i wszelka liczba nieparzysta dzięki triadzie nie miałyby mieć bytu jako pentada, heksada, heptoda i pozostałe, tak jak wszelka liczba parzysta dzięki dyadzie? Konieczne bowiem jest, żeby skoro dyada jest zasadą [liczb] parzystych, to triada była [zasadą liczb] nieparzystych.

„Ponadto wielkości i te, które są takie do ilości”. Ponadto — twierdzi [Arystoteles] — starali się wykazać na podstawie wielkości, że liczba musi ciągnąć się do dekady (na to bowiem wskazuje „do ilości”), ponieważ mówili, iż monada tworzy punkt, który on nazywa niepodzielną linią, dyada — linię, triada — płaszczyznę, tetradą — ciało, a nimi wypełnia się wszystko. Tak więc, jeśli one stanowią substancję dekady (ponieważ złożone wytwarzają dekadę), to wszystko wypełnia się dekadą.

110. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki”
Arystoteles (XIII 8, 1084b2), 772, 30–31 = XXII.23 Arana

Jeśli jest — jak twierdzą — liczba oddzielona i sama w sobie...

111. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki”
Arystoteles (XIII 8, 1084b2), 774, 2–3 = XXII.8 Arana

Dlatego więc twierdzi, że jedno jako zasada jest niepodzielne.

112. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki”
Arystoteles (XIII 8, 1084b20), 775, 5–7 = XXII.47 Arana

[...] (ponieważ według nich monady dyady i triady są niedodawalne) [...] monada w dyadzie nie może być w akcie, jak chcą, lecz w możliwości.

113. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki”
Arystoteles (XIII 8, 1084b23), 775, 23–776, 6 = XXII.38 Arana

Takich więc starali się szukać zasad, a ponieważ monada jest zasadą liczb matematycznych, z czego wyciągali konsekwencje w odniesieniu do jedności samej, liczb ejdetycznych i wszystkich innych [bytów], o których mówili, mówili o monadzie będącej zasadą jakby była punktem. Mówili bowiem, że monada niczym innym nie różni się od punktu niż tym, że nie znajduje się gdzieś.

Jak więc — twierdzi [Arystoteles] — zwolennicy Demokryta tworzyli rzeczy z najmniejszych i niepodzielnych ciał, tak też oni z nieposiadającej części monady i nieokreślonej dyady albo punktu i liczności. Tak więc wynikało im z tego, co mówili, że monada jest materią liczb, jeśli liczba jest z monad jako materii, oraz będzie wcześniejsza i późniejsza od dyady, ponieważ według nich gdy monada jest zasadą i tworzącą formę, wtedy musi być wcześniejsza od dyady, a gdy z kolei dyada jest czymś całym i formą, monada jest jej materią, i wtedy jest późniejsza od dyady.

„[...] poprzez ogólne badanie orzekanego jedna i w ten sposób mówili jako o części” jest tym samym, co ‘wynikało dla nich, że mówią o jedności ogólnie i jako część, ponieważ o ile mówili, że jedność zawiera wszystkie liczby, o tyle czynili ją ogólną, gdy zaś z kolei była częścią dyady, to nie jest ogólna, lecz jest częścią. Ale niemożliwe, żeby ta jedna monada zawierała wszystkie liczby i przez to była ogólna, a zarazem była najmniejszą częścią dyady, triady i każdej z liczb.

114. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesesa (XIII 8, 1084b32), 776, 17–18 = XXII.32 Arana
[...] od razu po monadzie będącej zasadą umieszczają dyadę.

115. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesesa (XIII 9, 1085a7), 778, 10–15 = XXII.83 Arana

Mówią bowiem, że kąt prosty jest wedle monady, a ostry i rozwarty wedle nieokreślonej dyady, z której [pochodzi] u nich przewyższanie [*huperechein*] i bycie przewyższanym [*huperechesthai*]. Ale również wśród figur jedne rozważane w równości i tożsamości, jak czworokąty i sześciiany, mówili, że są z monady, a inne uchwytywane w nierówności i różnicy — z dyady.

116. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesesa (XIII 9, 1085a31), 779, 26–780, 20 = XXII.65 Arana

To powiedziawszy, dodaje: „jedni z nich tworzą wielkości”, jak się mówi, „z takiej materii”, czyli z nieokreślonej dyady, tego, co długie i krótkie, szerokie i wąskie, niskie i wysokie, a z nich — linię, płaszczyznę i bryłę. Inni nie mówili o zasadach matematycznych i zasadach wielkości, lecz [zasady] geometryczne ustana-

wiali analogicznie do arytmetycznych, przyjmując punkt zamiast jedności, który nie jest tym samym, co jedność, lecz przyjęty analogicznie do jedności, oraz coś innego, co nie jest tym samym, co dyada, lecz przyjmowane przez nich analogicznie do tej zasady, a co nazywali „takie jak licznosc”. Wyrażenie „i innej materii jako licznosci, ale nie [stanowiącej] licznosci” mogłoby być jaśniejsze, jeśli brzmiałoby tak: ‘i innej materii takiej jak licznosc, ale nie jest to licznosc’, ażeby zamiast „jako” [hoias] [użyć] „takie jak” [hoion], a zamiast „licznosci”, która jest rodzajem dla [bytów] pojedynczych [henika] — „licznosc prosta [bytów] pojedynczych”. Tak więc z punktu i czegoś takiego jak licznosc tworząc te [byty] nie mniej, o ile nie więcej, trudności wprowadzają niż ci, którzy tworzą z dyady i jedności. [...]

A Platon [tworzy liczbę] z jakiejś pierwszej licznosci i jedności. A mówi „jakaś licznosc i pierwsza” o nieokreślonej dyadzie, gdyż ona jest pierwsza w rozważanej licznosci — trójce, czwórce i kolejnych.

117. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 9, 1085b12), 780, 28–781, 14 = XXII.57 Arana

Skoro każda monada dyady samej, triady samej oraz pozostałych nie ma części i jest niepodzielna, to z czego one powstały? Według nich bowiem monada materialna, ta w dyadzie, nie jest monadą jako zasada, aby mogli powiedzieć, z czego powstała. Zamiast mówić „monada jako zasada” mówili „jedność sama”. Skoro więc monada materialna jest zasadą, to z czego ona powstała? Albo z ogółu licznosci i jedności, albo z części licznosci, albo nieokreślonej dyady i jedności. Ale absurdalne jest, żeby materialna monada była jakąś licznoscią i w ogóle, żeby powstała z nieokreślonej dyady. Monada bowiem materialna — jak twierdzą — jest niepodzielna, a nieokreślona dyada jest podwajająca (tego również bronia) i tworząca [byty], które można podzielić. Ani więc nie może ona być z nieokreślonej dyady, ani z części nieokreślonej dyady, ponieważ mówienie, że monada jest z części nieokreślonej dyady — części dyady samej, przysparza z kolei innych trudności. I dodaje [Arystoteles] do tego: ‘każda bowiem z części liczby, a jest nią monada, musi być niepodzielna albo stanowić wielość, czyli być podzielna’. Skoro bowiem wszelka licz-

ność jest podzielna, zamiast mówić „podzielna”, powiedział „liczność” i wyjaśniając, dodał ‘monada jest podzielna’. A zdanie całe i jasne mogłoby brzmieć: ‘każda bowiem z części liczby albo musi być podzielna, albo stanowić licznosc i monada musi być podzielna, czyli — albo monada jest liczna. Co to znaczy? Że jest podzielna. Ale niemożliwe jest, żeby była podzielna. A będąc niepodzielną, licznosc i jedność nie mogą być elementem monad i w ogóle liczb — jak oni twierdzą — ani monada nie będzie z licznosci i jedna, ponieważ to, co z licznosci i jedna jest liczne i podzielne, ale nie jest bez części i niepodzielne.

118. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 9, 1085b27), 782, 31–783, 25 = XXII.30 Arana

Powiedziawszy to, mówi, że jedni uznając tylko liczby matematyczne — jak zwolennicy Ksenokratesa i Speusiposa¹⁹¹ — które są oddzielone od [bytów] zmysłowych i inne poza [bytami] zmysłowymi, i dostrzegając trudności związane z ideami oraz towarzyszące im paradoksalność i fikcyjność, rozumiewszy, że istnieją one tylko w myśleniu [*dianoia*], a nie w rzeczach samych, zaprzestali mówienia o liczbach ejdetycznych i uznali wyłącznie [liczbę] matematyczną. Niektórzy zaś ze zwolenników Platona, którzy zakładają, że są idee, a oprócz tego mówią, że są one liczbami, badali to jak — jeśli idee są liczbami i zasadami wszystkich [bytów] zmysłowych — może ktoś raczej to zakładać — a mam na myśli to, że są zasadami i liczbami — niż że są one liczbami; jak będzie istnieć liczba matematyczna poza ejdetyczną oraz czym miałyby się różnić liczby ejdetyczne od matematycznych. Badając to i nie potrafiąc dostrzec, na czym miałyby polegać różnica między liczbą ejdetyczną i matematyczną, uznali, iż liczba ejdetyczna i matematyczna są tożsame. I jak śmiertelnik i człowiek są tożsami, tak też liczba matematyczna i ejdetyczna. [...] Ale niektórzy — jak powiedział — platonicy mówią, że [liczba] matematyczna i ejdetyczna są tożsame, a Platon jako pierwszy, założywszy idee, mówił że są liczbami, a założywszy [byty] matematyczne, słusznie je rozdzielił i powiedział, że innymi liczbami są ejdetyczne, a innymi matematyczne.

¹⁹¹ SPEUSIPPUS frg. 42f Lang = 78 Isnardi Parente (komentarz s. 312); KSENOKRATES frg. 35 Heinze = 113 Isnardi Parente (komentarz s. 341–342).

**119. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki”
Arystotelesa (1086a21), 785, 13–33 = XXII.67 Arana**

O ilu i jakich przyczynach (powiedziano, że są dwie — mówią o jedności jako zasadzie i nieokreślonej dyadzie) mówią ci, którzy twierdzą, że istnieją substancje oddzielone, różne od zmysłowych, trzeba bardziej odpowiednio powiedzieć. Skoro mówią, że idee oraz liczby są substancjami oddzielonymi i różnymi od zmysłowych, ale upierają się również, że elementy idei i liczb są także elementami wszystkich bytów, należy zbadać — twierdzi [Arystoteles] — co o nich mówią i jak mówią. A twierdzi też, że należy na później odłożyć zbadanie tych, którzy przyjmują tylko liczby, czyli matematyków.

Co do mówiących o ideach, a jednocześnie wyjaśniających sposób, na który one istnieją, natychmiast trzeba odkryć przytrafiającą się im trudność. I przedkłada wynikającą dla nich trudność, a lepiej powiedzieć absurdalność, która wynika z tego, że czynią ogół zarazem substancjami, czyli idee czynią zarazem substancjami ogólnymi oraz oddzielonymi, czyli pojedynczymi [*merikai*]; ogólnymi, ponieważ ci, którzy zakładają idee, mówią, że są one ogólne z powodu tego, że obejmują wiele [bytów] i w wielu je się odkrywa — człowieka samego w poszczególnych ludziach, konia samego w poszczególnych koniach i w innych przypadkach podobnie, ponieważ ludzie tutaj uczestniczą w człowieku samym, a konie — w koniu samym, jak sami mówią. Dlatego więc są ogólne. A są pojedyncze, ponieważ są oddzielone i same w sobie, gdyż to jest [własność] szczególna [bytów] niepodzielnych. Nic bowiem, co nie jest niepodzielne i pojedyncze nie może być oddzielone i samo w sobie, lecz ma byt w [czymś] innym.

**120. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki”
Arystotelesa (XIII 9, 1086a37), 786, 28–787, 2 = XXII.74 Arana**

Zwolennicy Platona — twierdzi [Arystoteles] — za konieczne uznają to, że jeśli są jakieś substancje poza zmysłowymi i „płynącymi”, konieczne jest, żeby były one oddzielone i same w sobie, ale nie w [bytach] zmysłowych; nie mogli jednak powiedzieć, że są inne niż te, o których mówił Sokrates, a więc wyjaśniali, że to są te, o których mówił Sokrates, ale ich nie oddzielał, czyli czynił je pojedynczymi [*merikai*]. To jest bowiem *ekteza*. Jeśli bowiem

wszystko jest oddzielone i samo w sobie i pojedyncze niemające bytu w innym, a mówili, że takie są idee, jasne jest, że czynili je pojedynczymi. Tak więc wynika, że tymi samymi są natury ogólne i pojedyncze. I to jest właśnie trudność oraz absurd, że tymi samymi są [byty] ogólne i pojedyncze, które same z siebie wynikają tylko dla tych, którzy mówią, że idee istnieją.

121. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 10, 1086b37), 790, 5–6 = XXII.75 Arana

Założywszy pojedyncze idee i ich zasady — jedność samą i nieokreśloną dyadę [...].

122. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 10, 1086b37), 790, 34–791, 15 = XXII.72 Arana

Słusznie zgadza się, iż są absurdalne wypowiedzi tych, którzy uważają, że poza substancjami poszczególnymi są takie, które według nich mają w sobie idee (ponieważ chcą, żeby [byty] tutaj istniały dzięki uczestnictwie w ideach), a właśnie przydarza się to tym, którzy uważają, że poza [bytami] poszczególnymi jest coś jednego — oddzielona forma sama [*autoeidos*]. [...] kiedy uważają, że jest jakaś jedna, oddzielona forma sama (nazywając formą samą jedność jako zasadę) poza substancjami, a same idee także mają jedność jako zasadę czyli jedność samą, gdyż jedność jako zasada według nich jest formą idei. Jasne jest więc, że idee to mają. A więc jeśli nazywaliby formę samą jednością jako zasadą, a także substancje mające formę samą, ale nie te tutaj i zmysłowe, lecz idee, to trzeba zgodnie z tą interpretacją tak odczytać to zdanie: ‘kiedy uważają, że jest jakaś jedna forma sama, czyli jedność jako zasada, takie [absurdy] się przydarzają’.

123. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa, 794, 7–9 = XXII.61 Arana

[...] [Arystoteles] wykazuje, że nie można mówić o liczbach ejdetycznych albo [bytach] matematycznych jako zasadach bytów, jak ci, którzy chcą je przyjąć.

124. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 1, 1087b4), 796, 10–797, 17 = XXII.1 Arana

Dla jasności tego, co powiedziano, trzeba krótko powiedzieć, jak ci, którzy mówią, że przeciwieństwa są zasadami idei oraz

wszystkich bytów, pojmowali przeciwieństwo, aby w tych kwestiach przejść dalej.

Ci, którzy mówią, że zasadą jest nierówność i jedność, albo jedność i to, co wielkie i małe, albo jedność i to, co przewyższające i przewyższane, mówią, iż jedność jest tym samym, co równość, a równość [tym samym], co jedność, mówili też, że nierówność jest materią, a jedność albo równość jest formą, i przeciwstawiali sobie jedność albo równość — nierówności, a nierówność — jedności. Z kolei o tym, co wielkie i małe nie mówili, że są przeciwieństwami, lecz pojmując to jako jakąś jedną naturę i przyczynę materialną, pojmowali jedność jako formę i ich przeciwieństwo. Podobnie też oświadczyli, że to, co przewyższające i przewyższane jest jakąś jedną naturą, przeciwstawiając im jedność jako formę. [...] Sam [Arystoteles] mówi, że spośród przyjmujących przeciwieństwa za zasady ci, jak Platon, uznają materię za różną od przeciwieństw, a tym jest nierówność, jedność zaś jest formą, i przeciwne są sobie nierówność — jedności, a ona — nierówności. Mówiąc „mówią, iż nierówność jest przeciwna jedności”, i dodając „równości”, dodał to, nie chcąc czegoś rozjaśnić, lecz na zasadzie porównania. Ci — jak powiedziano wcześniej — którzy uważali, iż jedność jest tożsama z równością, raz mówili o jednym, a raz o równym. Następnie przyjmuje też zasadę, zgodnie z którą przeciwstawiano jedności nierówność, ale nie liczność [*to plēthos*]. Zwolennicy Platona bowiem — twierdzi [Arystoteles] — przyjmując, że nierówność jest naturą i substancją liczności, zamiast liczności przeciwstawiali jedności nierówność. Zwolennicy Pitagorasa z kolei uważali samą liczność za materię i przeciwieństwo jedności.

Mówiąc to i chcąc wyjaśnić również inne przekonania, ponownie wyjaśnia [Arystoteles] przekonanie Pitagorasa i Platona, mówiąc, że tworzyli oni (a z nimi zwolennicy Platona) liczby z dyady nierówności, a ona jest tym, co wielkie i małe. Mówili bowiem, że wytworzona z tego, co wielkie i małe, dyada otoczona jest nierównością i dlatego raz mówili, że nieokreślona dyada albo to, co wielkie i małe, przeciwstawia się i jako materia podporządkowała jedności, a innym razem, że przeciwstawiano jedności to, co obejmujące, i w szczególności ogólniejsze od tego, co wielkie — bez tego, co małe — a gdy są razem, zrównuje się

z nimi, a tym jest nierówność (jak bowiem liczba w szczególności jest ogólniejsza od nieparzystej, podobnie zresztą jak i parzystej, ale gdy obie one łączą się, to nie jest ogólniejsza, lecz im równa, tak też twierdzą, że nierówność jest ogólniejsza od tego, co wielkie, a podobnie od tego, co małe, ale od obu razem nie). Tak więc zwolennicy Platona tworzyli liczby z dyady nierówności, a dla Pitagorasa powstawanie liczb miało miejsce z licznosci. Obaj zaś — Platon i Pitagoras — co do materii różnili się, bo Pitagoras określał licznosc mianem „nierówności”, ale co do formy byli zgodni — obaj bowiem opiewali jedność. Mówiąc to, krytykuje [Arystoteles] Platona mówiąc, że „dla Platona nierówność i jedność są elementami liczb”, nazywając „nierównością” dyadę z wielkiego i małego, ponieważ przyjmuje, że są jednym nierówność oraz to, co wielkie i małe, i nie definiuje, iż są jednym pod względem substratu i liczby, ale pod względem definicji [*logos*] stanowią wielość. Mówiąc, że są jednym, trzeba zdefiniować, jak są, a jak nie są jednym.

124. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 1, 1087b12), 797, 24–798, 26 = XXII.2 Arana

Wszyscy oni mówią, że jedność jest przyczyną formalną liczb, ale co do materialnej różni mówią różnie. Jedni bowiem z nich mówią, że to, co wielkie i małe jest materią, a jedność formą, powiedzieli, że są to trzy elementy liczb. Inni poprawiając to twierdzą, że o wiele sprawiedliwiej jest mówić, iż to, co wiele i niewiele jest zasadą materialną liczb, a nie to, co wielkie i małe, ponieważ gdyby to, co wielkie i małe, było w ogóle zasadami, to wielkości, a nie liczby. Jeszcze inni unikając spierania się, przyjęli, że tą zasadą materialną jest to, co otaczające i otoczone, ponieważ są one ogólniejsze i wyższego rodzaju od tego, co wielkie i małe oraz licznego i nielicznego, a gdyby ktoś chciał przyjąć za zasady małe i wielkie, to będzie mówił o przewyższającym i przewyższanym, a jeśli liczne i nieliczne, to podobnie. [...] Jeśli bowiem — twierdzi [Arystoteles] — nie jest zasadami to, co wielkie i małe albo to, co wiele i niewiele, lecz to, co przewyższające i przewyższane, ponieważ są ogólniejsze, to na mocy tego samego wyводу i z tej samej przyczyny liczba, ponieważ jest wyższego rodzaju i ogólniejsza od dyady samej, będzie względem niej pierwotna i powsta-

nie jako pierwsza z jedności i podporządkowanej jej materii (one bowiem — powiedział — są elementami), a jako druga powstanie dyada sama. Jeśli bowiem według nich [byty] wyższe rodzajowo są wcześniejsze od [bytów] wyższych gatunkowo, a liczba jest rodzajowo wyższa od dyady samej, całkiem jasne jest, że jest ona wcześniejsza, a tego nie chcieli. Oni zaś, chociaż oba — to, co przewyższające i przewyższane, są bardziej ogólne od liczb ejdetycznych, a liczba od dyady, twierdzą, że to, co przewyższające i przewyższane, ponieważ są rodzajowo wyższe, są wcześniejsze od liczb ejdetycznych, ale nie zgadzają się, iż liczba jest wcześniejsza [od dyady], chociaż jest wyższa rodzajowo i ogólniejsza od niej, lecz jest późniejsza. Lecz ci, którzy to mówią, także to słyszą, a inni pitagorejczycy przeciwstawiają to, co różne [*to heteron*], i to, co inne [*to allo*] jako jedną naturę — materialną, jedności — formie. A jeszcze inni (powiedział to już wcześniej) uzbrajają przeciwko sobie jako przeciwieństwa liczość i jedność.

125. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 1, 1087b33), 799, 10–13 = XXII.6 Arana

Ci, którzy zakładają, że jest pierwotna jedność, idee i liczby, nie zakładają niczego innego jak ci, którzy mówią o ogniu albo o czymś innym, ani w ogóle nie podporządkowują jemu żadnej natury, ani nie mówią, że ma być w jakimś podłożu, lecz jest sama w sobie i realizuje swą istotę w byciu jednym [*en tōi hen ousiōsthai auto*] [...].

126. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 1, 1088a15), 800, 28–30 = XXII.4 Arana

O pierwotnej [*archikon*] jedności — jak powiedziano — raz mówią jedno, a raz równe, a podobnie o nieokreślonej dyadzie, tworzonej z małego i wielkiego, sprowadzając ją do czegoś jednego — tego, co nierówne [...].

127. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 1, 1088a15), 801, 6–11 = XXII.10 Arana

Jeśli bowiem to, co wielkie, i to, co małe, są zasadami liczb ejdetycznych — co jest tym samym, co powiedzenie, że według nich są najważniejszymi substancjami — a zasady są wcześniejsze

od tych [bytów], których są zasadami, to to, co wielkie i małe są wcześniejsze od liczb ejdetycznych. Z kolei, skoro to, co wielkie i małe jest tym samym co to, co nierówne — jak tego pragną — a to, co nierówne należy do [bytów] ze względu na coś, to to, co wielkie, i to, co małe, należą do [bytów] ze względu na coś.

128. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 1, 1088a15), 802, 28–32 = XXII.66 Arana

To, co liczne i nieliczne, o liczbie orzeka się oddzielnie i razem, a to, co długie i krótkie — o linii, a to, co szerokie i wąskie — o płaszczyźnie, tak że nie mogą one być elementami liczby, linii i płaszczyzny jeśli elementów nie orzeka się o tych [bytach], których są elementami.

129. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 1, 1088b14), 804, 37–805, 6 = XXII.5 Arana

Mówiąc to, mówi, że są tacy, którzy twierdzą, iż jedność jest elementem pierwszym, a po niej ustawiają nieokreśloną dyadę, ale mają zastrzeżenia względem tego, co nierówne, i odrzucają to oraz obawiają się wynikających z przyjęcia tego, co nierówne trudności i niemożliwości. Niektórzy (którzy mówią, że jedność jest drugim, po jedności, elementem) unikają tylko tych wynikających z przyjęcia tego, co nierówne, trudności i niemożliwości, które szczególnie wiążą się z tą koncepcją, która mówi o nieokreślonej dyadzie, ale ulegają tym, które wynikają z przyjęcia, że liczba ejdetyczna oraz matematyczna może powstać z takiej dyady.

130. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 2, 1088b35), 805, 34–806, 1 = XXII.11 Arana

[...] zgadzają się, że istnieje niebyt, który to niebyt jedni nazywali wielkim i małym, a inni przewyższającym i przewyższanym...

131. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 2, 1089a31), 807, 24–809, 39 = XXII.21 Arana

[„powstają bowiem liczby, długości i ciała”¹⁹²], co znaczy to samo, że według nich te [byty], które powstają z zasad — tego,

¹⁹² ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 1089a33.

co wielkie i małe, oraz pierwotnej jedności — są to liczby, długości i ciała, a które to wszystkie długości i liczby są substancjami najważniejszymi, pierwotnymi i najwyższymi — jak stwierdził sam [Arystoteles]. Tak więc, jeśli wykazywał [Platon], że jest wiele bytów poprzez wprowadzenie powstawania substancji, przyjął powstawanie z tego, co wielkie i małe, i jedności, a wszystko to, co z wielkiego i małego — jak sam twierdzi — jest albo liczbą, albo wielkością, a wszelka liczba, wielkość i długość z kolei jest substancją (tego bowiem chce i to mówi); jeśli więc tak to się może mieć, jasne jest, że przeprowadził badanie nad tym, jak istnieje wiele substancji. Jeśli bowiem te [byty], które powstają, stanowią również wielość, a powstają tylko liczby i wielkości, to są tylko liczby i wielkości albo substancji jest wiele i tylko w odniesieniu do nich Platon prowadził badania. [...]

Zwolennicy bowiem Platona nie sprawili, że to, co wielkie i małe, albo nieokreślona dyada są przyczynami dwóch [bytów] białych albo wielu kolorów, aromatów i kształtów. Według nich bowiem z nieokreślonej dyady albo z tego, co wielkie i małe, nie może powstać aromat albo kształt, lecz wszystko, co z nich jest, jest liczbą, wielkością albo substancją. Jeśli natomiast aromaty oraz kształty powstawałyby z tego, co wielkie i małe, byłyby liczbami oraz substancjami, czego — chociaż aromaty są substancjami — nie chcieli. [...]

Chcąc bowiem przyjąć powstawanie z przeciwieństw oraz mówiąc, że przyczyną formalną jest jedność i byt, zbadali, czym jest przeciwieństwo jako to, co jest przeciwne jedności i bytowi, ażeby z nich — jedności i bytu oraz ich przeciwieństw, można było utworzyć byty. A nieuważnie przeprowadzając badania mówili, że przeciwieństwem jako to, co przeciwne jedności i bytowi, jest nierówność, a która to nierówność nie jest przeciwieństwem jedności i bytu, ani ich negacją, ponieważ negacją jedności jest nie-jedność [*to ouch hen*], a nie nierówność, a podobnie [negacją] bytu jest niebyt [*to ouk on*]. Tak więc, jeśli wszystko, co powstało, powstaje albo z tego, co mu przeciwne, albo z tego, co pośrednie, albo odpowiedniej negacji, a nierówność nie jest negacją ani jedności, ani bytu, to fałszem jest mówienie, że bytów jest wiele, ponieważ są z jedności, bytu i nierówności. [...]

Teraz zaś bada się, jak według zwolenników Platona jest wiele ponad poza pierwotną jednością (mówiąc o „pierwotnej jedności” ma na myśli „jedność samą” [autoen]), ale nie bada się, jak jest wiele [bytów] nierównych poza nierównością samą i w ogóle, jak jest wiele [bytów] ze względu na coś, a z nich korzystają i przyznają, że [bytów] ze względu na coś jest wiele. To bowiem, co wielkie i małe, z czego tworzą wielkości, jest nierówne, ale również to, co liczne, i to, co nieliczne, z czego są liczby, a także to, co długie i krótkie, z których jest długość, a podobnie to, co wąskie i szerokie, z których jest płaszczyzna, oraz to, co głębokie i płytkie, z których jest masa [ogkos]. A mówią oni, że to, co płaskie; to, co wąskie; to, co głębokie; to, co płytkie, oraz pozostałe są nierówne i są tym, co ze względu na coś, ale mówią, iż nie tylko te, lecz jest również wiele innych [bytów] ze względu na coś, odnośnie których powinni zbadać i wskazać przyczynę, dlaczego jest tego wiele. [...]

I to — twierdzi [Arystoteles] — badał również Platon, czym też jest substancja jako byt w możności, nie będąc sama w sobie czymś tym oto (*tode ti*), jak jedno i byt (Platon bowiem jedność i byt nazywał substancją oraz substancją we właściwym znaczeniu), a badając to, odkrył — twierdzi [Arystoteles] — że substancja jako byt w możności jest tym ze względu na coś. A mając powiedzieć, że to, co wielkie i małe, albo to, co nierówne, albo nieokreślona dyada, powiedział, że to, co ze względu na coś, ponieważ wszystkie one podporządkowane są temu, ze względu na coś. Oświadczył więc — twierdzi [Arystoteles] — że to, co ze względu na coś, jest substancją, która jest bytem w możności, czyli bytem i jednością, jak gdyby powiedział, iż jest „jakością”, jak bowiem jakość nie jest bytem albo jednością w możności, ani ich negacją, tak też nie jest ze względu na coś, ani tym, co przeciwne jedności i bytowi, ani nie przeciwstawia się im jako negacja, lecz jest jednym z najbardziej podstawowych rodzajów. Powiedział bowiem, że są one bytami.

132. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 2, 1089b32), 812, 6–9 = XXII.24 Arana

A ponieważ Platon mówi, że idee, które nazywa substancjami, i wyższe substancje są liczbami, to skoro liczby należą do ilości,

toteż wnioskuję, że substancje należą do ilości (jeśli bowiem idee, czyli substancje, są liczbami, a liczby są ilościami, to wniosek jest jasny)...

133. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 2, 1090a2), 812, 31–813, 34 = XXII.62 Arana

Ci, którzy zakładają idee oraz nadają istnienie liczbom ejdetycznym, zapytani z powodu czego i dlaczego muszą być idee, odpowiadają, że aby dostarczyć jakąś przyczynę substancjom, czyli dlatego, iż są przyczynami bycia [bytów] zmysłowych. Jeśli bowiem dzięki nim są [byty] tutaj, a z konieczności jest niebo oraz ludzie i nigdy nie jest możliwe, żeby ich nie było, to z konieczności więc są idee, dzięki którym tamte [byty] są. To, czy są one przyczynami sprawczymi bycia [bytów] tutaj, czy celowymi, czy w jakikolwiek inny sposób, trzeba teraz pominąć, i niech będzie, że idee są przyczynami bycia ludzi, koni i w ogóle [bytów] zmysłowych. Ci, którzy bronią liczby ejdetycznej, mówią, że jest ona jakąś przyczyną idei. [...]

Powiedziawszy to, [Arystoteles] odtwarza argumentację oraz twierdzi, że ci pod przewodnictwem Platona, którzy zakładają i mówią, że idee istnieją i nazywają je liczbami w dokonywaniu *ektezy*, czyli przywoływanie [każdego] jednego, poszczególnego spośród [bytów] zmysłowych — jak Platon, Sokrates, Alkibiades, Dion — i mówienie, że człowiek jest tożsamy albo różny od Sokratesa, a następnie wnioskowanie, że jeśli jest tożsamy, to nie może przysługiwać Platonowi, a więc jest różny od Sokratesa, a podobnie z tej samej przyczyny [jest różny] od Platona, Alkibiadesa i innych niepodzielnych [bytów]; jeśli tak jest, to jest coś jednego poza wieloma ludźmi i jest to ten człowiek sam w sobie [*autoanthrōpos autos kath' hauton*]. Tak samo wnioskuję się o koniach, wołach i wszystkich innych [bytach]. Oni więc dokonując tego zabiegu starają się w jakiś sposób mówić, dlaczego jest coś jednego poza wieloma ludźmi, końmi i innymi wszystkimi [bytami]. Ale skoro — twierdzi [Arystoteles] to, co mówią, nie jest przekonywujące ani możliwe, to wedle tej [argumentacji] nie należy również mówić o liczbie ejdetycznej, że istnieje.

**134. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki”
Arystoteles (XIV 3, 1090b13), 816, 20–25 = XXII.20 Arana**

Ci, którzy przyjmują liczby ejdetyczne unikają tej [trudności] dzięki tworzeniu liczby ejdetycznej z jedności i nieokreślonej dyady, a z tego i materii, która jest różna od nieokreślonej dyady (ponieważ według nich inna dyada jest zdolna do wytworzenia liczb, a inna wielkości), a z tego i materii tworząc wielkości oraz płaszczyzny, unikają tworzenia natury o charakterze epizodycznym.

**135. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki”
Arystoteles (XIV 3, 1090b32), 817, 1–38 = XXII.81 Arana**

Pierwsi — twierdzi [Arystoteles] (a czyni aluzję do Platona) — utworzywszy dwie liczby — ejdetyczną i matematyczną, a pomiędzy tym, co ejdetyczne i tym, co zmysłowe umieszczali to, co matematyczne, nie mówili i nie mogli powiedzieć, jak i z czego jest liczba matematyczna. Jeśli bowiem mówi, że jest ona z tego, co wielkie i małe, oraz jedności, to będzie tym samym co liczba ejdetyczna. A z innego małego i wielkiego oraz liczb tworzy wielkości, ponieważ nieco wcześniej powiedział o materii, kiedy mówił: „tworzą bowiem wielkości z materii i liczby” (ponieważ długości są z dyady samej i materii, a podobnie płaszczyzny z triady samej i materii) — a więc to, co tam mówił o materii, nazywał innym małym i wielkim. Jeśli więc liczba matematyczna nie może być z wielkiego i małego, co jest tym samym, co powiedzenie „nieokreślona dyada” (ponieważ byłaby tym samym, co [liczba] ejdetyczna), ani z innego wielkiego i małego, które to nazywali „nieokreślona dyadą” (ponieważ z nich tworzy wielkości), pozostaje mówić o innym wielkim i małym. A jeśli tak, to elementów będzie więcej, a one — twierdzą — będą [bytami] wielkimi i małymi. Ale konieczne jest, żeby ile jest [elementów] materialnych, tyle było [elementów] formalnych, a tego nie chcą. Jeśli jako zasada i formalna jedność jest jedna, to zostanie rozdzielona na części dla tego, co wielkie i małe, z czego tworzą liczby, i na inne to, co wielkie i małe, z czego są wielkości, i na pozostałe czyli trzecie, z czego będą liczby matematyczne. I jak można jedność liczbową odkryć w wielu [bytach]? Mógłby ktoś zapytać, jak możliwe jest, żeby jedno samo było trzema, jeśli liczbę ejdetyczną tworzą z tego,

co wielkie i małe oraz jedności samej, a wielkości z wielkiego i małego oraz liczby. Albo należy powiedzieć, że jedno samo nie jest trzema, lecz albo dwoma, albo jednym podzielonym na dwa, ponieważ według Platona wszelka liczba jest z monady i nieokreślonej dyady. Jeśli również liczba matematyczna jest z tej monady i nieokreślonej dyady, z których jest liczba ejdetyczna, to będzie tym samym, co ejdetyczna, a jeśli z innej dyady, to czy również z innego jedna, które jest różne i poza jednością jako zasadą, czy też z tejże jedności jako zasady? Jeśli bowiem z innej, to będą dwie jedności jako zasady, czego nie chcą, a jeśli z tej jedności samej, to jak możliwe, żeby będąc jednym numerycznie była w jednej i drugiej dyadzie? Jasne więc, że liczba matematyczna nie może powstać z jedności i nieokreślonej dyady, aby nie jawiła się tą samą, co ejdetyczna, ani z innych [elementów], ponieważ według Platona niemożliwe jest, żeby liczba istniała w inny sposób niż z monady i nieokreślonej dyady. Tego bowiem dotyczy wyjaśnienie: „a zarazem niemożliwe jest, żeby liczba powstała inaczej niż jedna i z nieokreślonej dyady”¹⁹³.

136. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 3, 1090b32), 818, 22–23 = XXII.50 Arana

Skoro nieokreśloną dyadę nazywali wielkim i małym, a nieokreślona dyada według nich tylko parzystą ilość razy wytwarza [liczbę] parzystą [...].

137. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 3, 1091a12), 818, 29–30 = XXII.69 Arana

Pośród tych, którzy zakładają idee, i mówią, że jednocześnie są one wieczne i powstają z jedności i nieokreślonej dyady...

138. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 4, 1091b4), 821, 32–822, 1 = XXII.15 Arana

Pośród tych, którzy mówią o substancjach nieruchomych, a określa „nieruchomymi” liczby ejdetyczne, jedni — jak Platon i Brontinos Pitagorejczyk — twierdzą, że dobro samo jest jednością i realizuje swą istotę w byciu jednym, jak często się mówi.

¹⁹³ ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 1091a4–5.

**139. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki”
Arystotelesa (XIV 4, 1091b15), 822, 19–36 = XXII.14 Arana**

Tak więc mówienie, że dobro jest zasadą i tym, co najlepsze, jest rozumne i prawdziwe. Ale mówienie, że natura ta — najbardziej samowystarczalna i najlepsza, jest pierwotnym jednym [*to archikon hen*], albo jeśli nie tym, to jest elementem, czyli albo jeśli nie nazywaliby najbardziej samowystarczalnej natury pierwotnym jednym, lecz twierdziliby, że najbardziej samowystarczalna natura jest elementem liczb ejdetycznych, a tym jest to, co wielkie, i to, co małe. Czy to więc naturę taką czyniliby pierwotnym jednym, czy też dyadą, mówią absurdalne rzeczy i wynika z tego wiele trudności, których unikają ci, którzy przyznają, że jedność jest zasadą i pierwszym elementem, ale liczby matematycznej, a zaprzeczają i oddzielają od tej natury dobro. „Wszystkie bowiem monady powstają jako coś dobrego”¹⁹⁴ stanowi kontynuację: niemożliwe jest, żeby ona [zasada] była jednością albo elementem liczb. Jeśli bowiem to, co najlepsze i dobre, jest jednością albo elementem, albo nieokreśloną dyadą, a z nich są monady liczb ejdetycznych, to wszystkie takie monady będą dobre i najlepsze oraz pojawi się wielka obfitość [bytów] dobrych i najlepszych. Ale to, co najlepsze, jest jedno, a nie jest tego wiele.

Ponadto, jeśli formy są liczbami, a liczby — monadami, z kolei one — dobrem, to formy są dobrem.

**140. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki”
Arystotelesa (XIV 4, 1091b30), 823, 32 = XXII.34 Arana**

Mówili, że pierwszymi substancjami są liczby.

**141. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki”
Arystotelesa (XIV 4, 1091b30), 823, 4–824, 2 = XXII.14 Arana**

Jeśli według nich jedność jest dobra, to formy są tymi, które nadają formę dobra, a jeśli tak, to idee jakich bytów należy przyjąć? Albo bowiem tylko dóbr tutaj, jak cnót, to nie będzie [idei wszystkich] substancji, jak chcą, ani idee nie będą substancjami, jeśli [byty] zgodnie z nimi ukonstytuowane są synonimiczne z ideami. Albo substancji, a wtedy wszystkie tutaj substancje będą dobre, skoro są ukonstytuowane zgodnie z ideami, które są dobre.

¹⁹⁴ *Ibidem*, 1091b25.

A ponadto, jeśli jedność jest dobra, to nie-jedność — czy to należy ją nazywać dyadą, czy nierównym, czy licznością — będzie zła, ażeby z przeciwieństw — jednego-dobra i nie-jednego-zła — mogły powstawać formy. Zrozumiawszy to Speusippos¹⁹⁵ (mówię bowiem: jeśli jedność jest dobra, konieczne jest, żeby nie-jedność była materialnym złem), uniknął [tej konsekwencji] poprzez nieutrzymywanie [związku] dobra z jednym. Inni zaś twierdzą, że naturą zła jest nierówność, tak że wynika z tego, że wszystkie idee i wszystkie byty uczestniczą w złu, jeśli są z niego i z dobra, z wyjątkiem jednej z zasad, a mianowicie jedności. [...] A skoro według nich najpierw — z jedności i nie-jedności, powstały idee, a następnie z idei wielkości — trójkąt sam, czworokąt sam i podobne — to liczby uczestniczą w złu mocniej niż wielkości, ponieważ liczby pochodzą bezpośrednio ze zła, a wielkości za pośrednictwem liczb. Takie są konsekwencje, a także to, że zło jest przestrzenią dla dobra (ponieważ materia — jak twierdzą — stanowi przestrzeń dla form) oraz zło pragnie i zmierza do dobra, chociaż oznacza to jego zgubę [*lumē*] i zniszczenie. Jeśli zaś byłoby materialne, to zło będzie w możności najlepsze i dobre, tak jak ogień w możności, który jest materią, jest w możności ogniem w działaniu [*energeia*]. Takie są konsekwencje, a jedną z absurdalnych jest to, że wszelką zasadę czynią elementem. Jaki absurd wynika dla tego, kto wszelką zasadę czyni elementem? Wszystkie są dobre, jeśli dobro jako element jest zasadą. A oto inny wynikający absurd: uczestniczenie w czystym [*akratos*] złu, ponieważ powiedzieli, że liczby są pierwszymi substancjami. Cztery więc absurdy wynikają z czterech założeń — pierwszy: wszystkie dobra są złe, z wyjątkiem jedna; drugi: zło jest zasadą; trzeci: nie-dobro jest zasadą; czwarty: liczby uczestniczą w czystym złu.

142. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 5, 1092a17), 824, 27–30 = XXII.84 Arana

Ponieważ Platon powiedział, że idee powstają z jedności i nieokreślonej dyady, a z idei wielkości matematyczne, a zarazem w tym samym czasie, w którym powstały wielkości matematyczne, powstało również miejsce dla nich, w którym są...

¹⁹⁵ SPEUSIPPUS frg. 65 Isnardi Parente (komentarz s. 290–291) = F 45b Tarán (komentarz s. 345).

143. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 5, 1092a17), 826, 2–4 = XXII.3 Arana

Skoro jedni mówią, że liczność jest przeciwieństwem jedności, a inni nierówność, ponieważ jedność traktują jako równą, jasne jest, iż liczba może być z przeciwieństw.

144. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 5, 1092a17), 826, 13–15 = XXII.70 Arana

Skoro zaś mówili, że do ustanowienia idei ci, którzy je zakładają, zużyto wszelkie przeciwieństwo, a tym jest, twierdząc, to, co jedno i nie jedno, i nic nie pozostało...

145. Ps.-Aleksander z Afrodyzji, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 6, 1092b26), 829, 5–15 = XXII.58 Arana

Skoro niektórzy z pitagorejczyków nie obawiali się mówić, że pomyślność [*to eu*] i dobro każdego z [bytów] tutaj pochodzi od liczb, gdy mieszanina [bytów] zmieszanych powstaje w liczbie parzystej albo nieparzystej, a w szczególności, gdy powstaje doskonale, podobnie i wedle zwielokrotnienia [*kata pollaplasiasmon*], jak na przykład 3×3 , ale nie $3 + 3$ (gdyż jeśli wedle liczby nieparzystej — twierdzą — powstaje *melikraton*¹⁹⁶ — pomyśl sobie, że w mieszaninie są dwie części¹⁹⁷ miodu i jedna wody; albo wedle parzystej, to są dwie części miodu i dwie wody; albo wedle kwadratowej [*kata tetragōnon*], aby były trzy części miodu, trzy wody i trzy szafranu, a więc — twierdzą — jeśli wedle którejś z tych liczb powstaje *melikraton*, dobrem jest tego rodzaju [byt] dla każdego, kto go używa, a jeśli nie w ten sposób, to nie jest dobrem).

XV. DIOGENES LAERTIOS

1. Diogenes Laertios III 26–28 = XVI.2 Arana

Heraklides mówi [...] w *Kirke i Bogatych niewiastach*¹⁹⁸.

¹⁹⁶ Tak nazywano napój wylewany w ofierze bóstwom podziemnym złożony z miodu i mleka, ale w tym miejscu chodzi o rozwodniony miód.

¹⁹⁷ W oryginale użyte jest pojęcie *litra*, które oznaczało objętość równą 1 *koitulē*, która z kolei obejmowała 6 *kuathoi*, a 1 *kuathos* = 2 *kogchai* lub 4 *mustra* (łyżka). Ponieważ trudno jest określić dokładną objętość, zdecydowałem się oddać rozumowanie przy pomocy wartości ogólnych.

¹⁹⁸ Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1984, s. 175–176.

2. Diogenes Laertios III 12–16 = XVI.3 Arana
Ponadto dodaje Alkimos [...] są podobiznami¹⁹⁹.

XVI. PORFIRIOS

1. Porfirios, Komentarz do „Parmenidesa” Platona (142b), 12, 22–35 = XVII.1 Arana

Zobacz, że Platon wydaje się mówić zagadkami, że jedność będąc ponad substancją i bytem, nie jest substancją ani aktem [*energeia*], ale działa [jedność] raczej jako czyste działanie [*to enargein katharon*], tak że jest [jedność] pod względem istnienia [*to einai*] wcześniejsza od bytu; inna jedność, która uczestniczy w tamtej, od tej właśnie [jedności] posiada pochodne istnienie [*ekklinomenon to einai*], bo tym jest uczestniczenie w tym, co jest. Tak więc istnienie jest dwoiste: jedno poprzedza byt, drugie wyprowadzane jest z bytu — z tej jedności ponad i rzeczywiście istniejącej, która jest tym, co absolutne, i jest jakby ideą bytu, a w której coś innego uczestnicząc staje się jednym i z którym sprzęgnięte [to inne] od niego zyskuje istnienie, jak gdybyś myślał o czystym istnieniu [*leukon einai*] [...].

2. Porfirios, Historia filozofii²⁰⁰, [w:] Cyryl, Przeciw księgom ateisty Juliana, I 32c–d (552B1–C8) = XVII.7 Arana

Twierdzi bowiem Porfirios w czwartej księdze *Historii filozofii*, że Platon mówi o dobru w ten sposób:

Z tego w jakiś sposób dla ludzi niepojmowalny [*anepinoēton*] powstał umysł cały i istniejący sam w sobie, w którym są byty rzeczywiste oraz wszelka substancja bytów. Jest on piękny pierwotnie i piękny sam w sobie, mając od siebie samego formę piękna, pojawił się przed narodzinami czasu, wzięwszy początek z przyczyny — boga, będąc synem samego siebie [*autogennētos*] i ojcem samego siebie [*autopatōr*]. Pojawienie się [*proodos*] nie miało miejsca, ponieważ bóg poruszył się dla jego zrodzenia, lecz ponieważ pojawił się samorodząc się [*autogonōs*] z boga, nie pojawił się w jakimś początku czasowym — ponieważ nie było jeszcze czasu — ale nawet gdy czas powstał, to nie jest dla niego czymś [istniejącym], ponieważ umysł

¹⁹⁹ *Ibidem*, s. 168–169.

²⁰⁰ PORFIRIOS frg. 223F Smith = 22 Sodano.

jest wiecznie poza czasem [*achronos*] i jedynie wieczny. I jak pierwszy bóg, jeden i jedynie wieczny, chociaż rodzą się z niego wszystkie [byty], to nie można ich policzyć ani ich wartości przyporządkować do jego rzeczywistości [*huparksis*], tak też umysł jedynie wieczny i poza czasem istniejący jest sam czasem dla [bytów] w czasie, chociaż trwa w tożsamości swojego własnego, wiecznego istnienia’.

3. Porfirios fr. 222 F Smith [w:] Cyryl, *Przeciw księgom ateisty Juliana, I 34c (553C9–D8)* = XVII.5 Arana

I znów ten sam Porfirios o Platonie:

Dlatego też w nieogłoszonych poglądach mówi o tych [sprawach] niejasno: „wszystkie [byty] odnoszą się do króla, wszystkie są ze względu na niego, owo jest przyczyną wszystkich [bytów] pięknych, drugie odnosi się do [bytów] drugich, a trzecie do trzecich”²⁰¹, jak gdyby bowiem wszystkie [byty odnosiły się] do trzech bogów, ale w pierwszym rządzie do króla wszystkich [bytów], w drugim do boga pochodzącego od niego, a w trzecim do pochodzącego od tego [drugiego].

A pokazał to ujawniając przebiegający z siebie nawzajem rozwój [*eks allelon hypostasis*], mający początek od króla, oddalanie się [*hupobasis*] i obniżanie liczby [*huphesis*] [bytów] po tym, co pierwsze, poprzez mówienie: „w pierwszym rządzie”, „w drugim rządzie” i „w trzecim rządzie”, oraz że wszystkie [byty] są z jednego i przez to [jedno] są zachowywane.

4. Porfirios, *Historia filozofii*²⁰², [w:] Cyryl, *Przeciw księgom ateisty Juliana, VIII 271 (916B3–15)* = XVII.2 Arana

Porfirios twierdzi w czwartej księdze *Historii filozofii*:

Platon powiedział, że substancja boga rozciąga się aż do trzech hipostaz. Najwyższy bóg jest dobrem, po nim zaś drugim jest demiurg, a trzecim dusza wszechświata, ponieważ aż do duszy sięga boskość [*theotēs*]. Pozostałe zaś to, co pozbawione boga [*to atheon*], zaczęło się od różnicy cielesnej [*sōmatikē diaphora*].

²⁰¹ Zob. PLATON, *Listy*, (II) 312e1–4.

²⁰² PORFIRIOS frg. 221F Smith = XX Sodano. Cytat ten niemal w całości powtórzony jest w: Cyryl, *Przeciw księgom ateisty Juliana, I 34 (553B)* = PORFIRIOS frg. 222F Smith (= XVII.3 Arana) oraz w: Didymus Caecus, *O Trójcy*, II 27 (= XVII.4 Arana).

Ale wspomniani wcześniej [filozofowie] sprzeciwiają się temu, mówiąc, że nie należy dobra wymieniać razem z [bytami], które się z niego wywodzą, ponieważ owo [dobro] zostało wyłączone ze wszelkiej wspólnoty [*koinōnia*] z tego powodu, że ma całkowicie proste istnienie i nie przyjmuje jakiegokolwiek powiązania [*sumbasis*]. Triada zaś trwa jedynie dzięki umysłowi, ponieważ on jest zasadą²⁰³.

5. Porfirios, Komentarz do „Timajosa” Platona²⁰⁴, [w:] Proklos, Komentarz do „Timajosa” Platona, I 393, 19–22 = XVII.6 Arana

[...] i na podstawie słów w *Listach*, w których Platon twierdzi, że „wszystkie byty odnoszą się króla wszystkich [bytów] i wszystkie są ze względu na niego”²⁰⁵. Jeśli bowiem wszystkie zwracały się ku niemu i istniały w odniesieniu do niego, to jest zasadą wszystkich [bytów], a nie tylko niektórych.

XVII. JAMBlichOS

1. Jamblichos, Komentarz do „Timajosa” Platona (27a7–8)²⁰⁶, [w:] Proklos, Komentarz do „Timajosa” Platona, I 87, 6–15 = XVIII.1 Arana

Wspaniały Jamblichos uważa, że powinniśmy raczej odnosić różnorodność wywodów [Platona] do rzeczy i dostrzegać, jak w naturze przeciwieństwa zostały przewyżczone przez jedność, a jedność — jak jest urozmaicona i te same *logosy* ujawniają taką różnorodność, inaczej istniejąc w umyśle wszystkiego, a inaczej w duszy, a jeszcze inaczej w naturze i ostatecznie powstając w materii, a w materii z kolei wykazując wraz z podobieństwem wszelką różnorodność. Te bowiem [kwestie], a nie gruntowne studiowanie języka, są godne myślenia Platona.

²⁰³ Por. PLATON, *Listy*, (II) 312e; PLOTYN, V 1, 7, 48–49; V 1, 8, 1; EUSEBIOS, *Przygotowanie ewangeliczne*, XI 20.

²⁰⁴ Partim PORFIRIOS, *Komentarz do „Timajosa” Platona*, frg. 51 Sodano (*Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*, Neapolis 1964).

²⁰⁵ Por. PLATON, *Listy*, (II) 312e.

²⁰⁶ JAMBlichOS, *Komentarz do „Timajosa” Platona*, frg. 9 Dillon (*Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, Leiden 1973) = 202 Larsen (*Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe*, Aarhus 1972).

2. Jamblichos, Komentarz do „Wprowadzenia do arytmetyki” Nikomachosa, 61, 18–22 = XVIII.3 Arana

Jeśli *logos* kołowy zawiera się w monadzie, a kształty wielokątów zaczynają się od triady, to słusznie zwolennicy Pitagorasa twierdzili, że dyada jest nieokreślona, ponieważ sama w sobie nie określa żadnego kształtu. Pierwszą bowiem figurą prostolinijną i elementem płaskim jest trójkąt, ponieważ w trzech granicach rozciąga się w dwóch wymiarach.

3. Jamblichos, Komentarz do „Wprowadzenia do arytmetyki” Nikomachosa, 74, 4–15 = XVIII.2 Arana

Zwyczaj mówi, że to, co różne, odnosi się do dwóch; dlatego też te, które rodzą [liczbę] podłużną [*heteromēkē*], to są dwie liczby różniące się wzajemnie monadą. Wydawało się pitagorejczykom, że z tożsamości, która jest tym, co równe i podobne, oraz różnicy, która jest tym, co nierówne i niepodobne, jak gdyby z dwóch elementów różnicujących wszystkie [byty], powstają dzięki jedności dyady względem monady te najbardziej pierwotne [byty] — właściwości liczbowe [*ta en arithmois sumptōmata*], a dzięki uczestnictwie w nich oraz upodobnieniu również wszystkie [byty] we wszechświecie. Wszystkie inne bowiem [byty] jawią się jako naśladowujące liczbę, a liczba ma dla siebie zasady — monadę i dyadę.

4. Jamblichos, Zachęta do filozofii, 6, 68, 18–69, 19 = XVIII.4 Arana

Łatwo udowodnić, że jesteśmy zdolni do opanowania nauk [*epistēmai*] o [bytach] sprawiedliwych i pożytecznych, a ponadto o naturze i [wszelkiej] innej prawdzie. Zawsze bowiem [byty] wcześniejsze są bardziej poznawalne od późniejszych, a lepsze pod względem natury — od gorszych. Wiedza o [bytach] określonych i uporządkowanych jest większa niż o tych, które stanowią przeciwieństwa, a ponadto o przyczynach [większa] niż o tych, które stanowią rezultaty. [Byty] dobre są bardziej określone i uporządkowane od złych — jak na przykład człowiek uczciwy [*epieikēs*] od człowieka podłego — ponieważ konieczne jest, żeby te same [byty] posiadały tę samą względem siebie różnicę. [Byty] wcześniejsze są bardziej przyczynami niż późniejsze, po-

nieważ gdy się je zniszczy, giną te, które z nich swoją substancję — długości [po zniszczeniu] liczb, płaszczyzny — długości, bryły — płaszczyzn, a litery poprzedzają tak zwane sylaby.

Jeśli więc dusza jest lepsza od ciała (ponieważ z natury jest bardziej zdalna do rządzenia [*archikotera*], a w odniesieniu do ciała istnieją umiejętności i usposobienia [*phronēseis*] — medycyna i gimnastyka (zakładamy bowiem, że są one naukami, oraz twierdzimy, że niektórzy [ludzie] je posiadają), jasne jest, iż również w odniesieniu do duszy i cnót duszy istnieje jakaś dbałość [*epimeleia*] oraz umiejętność, i jesteśmy w stanie ją osiąść, jeśli są [byty] trudniejsze do poznania i obciążone większym błędem. Podobnie jest w przypadku [bytów] naturalnych, ponieważ konieczne jest, że rozumienie [*phronēsis*] przyczyn i elementów jest o wiele wcześniejsze niż [bytów] późniejszych, ponieważ te [byty późniejsze] nie są najwyższymi, ani z natury [byty] pierwsze z nich nie pochodzą, lecz z tamtych oraz dzięki tamtym powstają i jawnie istnieją inne. Czy bowiem ogień, czy powietrze, czy liczba, czy też inne jakieś natury są przyczynami i są pierwotne względem innych, to niemożliwe jest, nie znając ich, wiedzieć cokolwiek o innych [bytach]. Jak bowiem mógłby ktoś znać słowo [*logos*] nie znając sylab, albo mieć wiedzę o tych [sylabach], nie znając [ich] elementów?

XVIII. CHALCIDIUS

1. Chalcidius, Komentarz do „Timajosa” Platona, 295–299 = XIX.1 Arana

(295) Teraz rozważa się naukę pitagorejską. Numenius²⁰⁷ ze szkoły Pitagorasa odpierając za pomocą nauki Pitagorasa (o której mówi, że zgadza się z nauką platoników) stoicką naukę o początkach, mówi, że Pitagoras zaiste określał boga mianem „jedności” [*singularitas*], a materię „dwoistości” [*duitas*], o której mó-

²⁰⁷ NUMENIOS test. 30 Leemans (*Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met Uitgave der Fragmenten*, Bruxelles 1937) = frg. 52 Des Places (*Numenius, Fragments*, Paris 1973). Zob. J.C.M. van Winden, *Calcidius on Matter*, Leiden 1959, s. 103–121; J.H. Waszink (ed.), *Timaeus a Calcidio translatus*, London–Leiden 1962, s. XXXVIII–LIV; J.H. Waszink, *Porphyrus und Numenius*, [w:] *Entretiens sur l'Antiquite Classique* XII (1965), s. 67–77.

wił, że dwoistość nieokreślona [*indeterminata*] jest niezrodzona, a określona jest zrodzona, czyli zanim została ozdobiona i przyjęła formę i uporządkowanie, to nie rodzi się i nie powstaje, a ozdobiona i oświetlona przez boga-organizatora [*digestor*] powstała. A ponieważ powstawanie zajmuje w porządku miejsce późniejsze, należy uznać, że to, co nieozdobione i w ogóle niezrodzone jest rówieśnikiem boga, przez którego zostało uporządkowane, chociaż niektórzy pitagorejczycy, niewłaściwie rozumiejąc znaczenie tego poglądu, uważali, że mowa jest, iż owa nieokreślona i nieskończona [*immensa*] dwoistość wzięła początek od jedynej jedności [*unica singularitas*], która porzuciła ze swej natury pojedynczość i przeszła w stan dwoistości. [Rozumieją] niewłaściwie, ponieważ jedność, która była, zaprzestała być, a dwoistość, której nie było, zaistniała, a więc miałoby miejsce przekształcenie z boga w materię, a z jedności w nieskończoną i nieokreśloną dwoistość, który to pogląd nie jest sensowny nawet według przeciętnie wykształconych ludzi. Ponadto mówi także, że według stoików naturą właściwą materii jest to, że jest określona [*definita*] i ograniczona [*limitata*], a według Pitagorasa — nieokreślona [*indefinita*] i bez granic [*sine limite*], a chociaż stoicy uważali, że to, co ma naturę nieskończoną nie może zostać sprowadzone do miary [*modus*] i porządku, Pitagoras uznawał, że cechą i mocą jedyne boga będzie to, że to, czego nie może dokonać natura, bóg z łatwością potrafi, ponieważ jest on tym, który jest pod każdym względem potężniejszy i znakomitszy oraz od niego sama natura czerpie swoje siły.

(296) Tak więc Pitagoras także — rzekł Numenius — uważał, że materia jest zmienna i pozbawiona jakości, ale nie jest — jak u stoików — pokrewna naturze pośredniej pomiędzy [bytami] dobrymi i złymi, a którą określali oni mianem „rodzaju obojętnego [*genus indifferens*]”, lecz całkowicie szkodliwa [*noxia*]. Bóg — jak wydawało się również Platonowi — jest początkiem i przyczyną [bytów] dobrych, a materia złych, ale to, co jest z formy [*species*] i materii, jest obojętne, a więc nie materia, lecz świat połączony jest z dobroci [*bonitas*] formy i niegodziwości [*malitia*] materii. A na koniec [uważa], że na podstawie poglądów dawnych teologów uznaje się, iż [świat] jest zrodzony dzięki opatrności i konieczności.

(297) Zarówno więc stoicy jak i Pitagoras zgadzają się, że materia jest bezkształtna [*informis*] i pozbawiona jakości, ale Pitagoras uważa ją za niegodziwą [*maligna*], a stoicy ani za dobrą, ani złą. Następnie, gdy spotyka się tyle zła na drodze rozwoju, [stoicy] zapytani, skąd więc biorą się złe [rzeczy], jako przyczynę [bytów] złych wskazują zepsucie [*perversitas*] załączków. Nie idą tak daleko, żeby pytać, skąd jest owo zepsucie, ponieważ według nich są dwa początki rzeczy — bóg i materia; bóg jest najwyższym i najznakomitszym dobrem, a materia — jak uważają — ani dobrem ani złem. Ale Pitagoras nie boi się bronić prawdy, chociaż służą mu do tego twierdzenia osobliwe i przeciwne mniemaniom ludzi, ponieważ mówi, że skoro istnieje opatrność, musiały również zaistnieć złe [byty] z tego powodu, że istnieje materia i do niej jest przypisana niegodziwość. Jeżeli zaś świat jest materialny, to z pewnością został stworzony z istniejącej niegdyś natury niegodziwej i dlatego Numenius chwali Heraklita²⁰⁸ ganiącego Homera — który pragnął śmierci i zniszczenia życiowych nieszczęść — że nie rozumiał, iż wyrażał zgodę na zniszczenie świata, jeśli unicestwiono by materię, która jest źródłem [bytów] złych. Ten sam Numenius chwali Platona, iż twierdził, że są dwie dusze świata — jedna najlaskawsza, a druga niegodziwa²⁰⁹ (a mianowicie odnosząca się do materii), która chociaż zmienia się bezwładnie, to jednak, ponieważ porusza się wewnętrznym i własnym ruchem, musi żyć i być ożywiana duszą, skoro porusza się zgodnie z zasadą [*lege*] tych wszystkich [bytów], które poruszają się ruchem wrodzonym. Ona także jest sprawczynią i opiekunką doznającej części duszy, w której znajduje się coś cielesnego, śmiertelnego i podobnego do ciała, tak jak rozumna część duszy używa sprawczego rozumu i boga. A zatem ów świat jest stworzony z boga i materii.

(298) Tak więc według Platona światu jego [byty] dobre nadano jak gdyby szczodroblivości boga-ojca, a złe są związane z występkiem materii-matki²¹⁰. Dzięki temu rozumowaniu można zrozumieć, że stoicy na próżno wskazują jako przyczynę jakąś przewrotność, kiedy o wydarzeniach mówi się, że zachodzą dzie-

²⁰⁸ DK 22 A 22 = D 23 LM.

²⁰⁹ Zob. PLATON, *Prawa*, 896e; 897d.

²¹⁰ Zob. PLATON, *Polityk*, 273b–c.

ki ruchowi gwiazd. Z kolei gwiazdy są ciałami i ogniami niebiańskimi, a przecież żywicielką [*nutrix*] wszystkich ciał jest materia, tak że również te [byty], które gwiazdny ruch mniej korzystnie i niepomysłnie popycha, wydają się pochodzić z materii, w której znajduje się wielka rozwiązłość, nieprzewidywalny pęd i przypadek oraz jakie kto lubi powodowane działanie. Dlatego, jeśli bóg ją poprawił — jak mówi Platon w *Timajosie*²¹¹ — i z nieuporządkowanego oraz niespokojnego poruszenia [*incon-dita et turbulenta actatio*] doprowadził do porządku, to z pewnością owa jej bezładna rozwiązłość polega na jakimś przypadku i niepomyślnym losie, a nie [wynika z] korzystnego ustanowienia opatrności. Tak więc według Pitagorasa dusza materii nie jest pozbawiona substancji — jak uważa wielu — i przeciwstawia się opatrności, dążąc siłami swojej niegodziwości do zwalczania jej ustanowień. Ale opatrność jest dziełem i działaniem boga, a ślepy i przypadkowy traf [*caeca et fortuita temeritas*] stanowi potomstwo materii, a więc według Pitagorasa jasne jest, że ogrom całości rzeczywistości złożony jest poprzez powiązanie boga, materii, opatrności oraz losu, ale w wyniku uporządkowania materii ona sama stała się matką cielesnych i zrodzonych bogów, a jej los przeważnie, chociaż nie zawsze, jest pomyślny, ponieważ wady [*vitium*] naturalnej nie można całkowicie poprawić.

(299) Tak więc bóg dzięki wspaniałej mocy [*virtus*] ozdabiał materię i poprawił na wszelki sposób jej wady, nie usuwając ich, by natura materialna nie zginęła całkowicie, ani też nie pozwalając, by rozciągnęły się i rozpowszechniły wszędzie, lecz aby trwała ona w swej naturze, którą można nakłonić i przemianować z upośledzonego stanu rzeczy ku pomyślności, dołączając porządek do nieuporządkowanego pomieszania, ograniczenie do nieumiarkowania i obyczajność [*cultus*] do nieprawości [*foeditas*], zmienił całkowicie jej cały stan rozjaśniając ją i ozdabiając. Na koniec zaprzecza — i to zaprzecza słusznie — że stan [*fortuna*] [bytów] zrodzonych jest pod każdym względem wolny od wad — czy to w umiejętnościach ludzi, czy to w naturze: w ciałach zwierząt, drzewach, krzewach, owocach, powiewach powietrza, strumieniu wody, a nawet samym niebie — wszędzie, gdzie istnieje

²¹¹ Zob. PLATON, *Timajos*, 30a, 47c–48c.

mieszanina opatrności z gorszą naturą, która jest jakby jakimś grzechem [*placulum*]. Ten sam [Numenios] starając się przedstawić nagie wyobrażenie materii i jakby na światło je wydobyć po usunięciu po kolei wszystkich [bytów] cielesnych, które w jego wnętrzu zmieniają się wzajemnie pod względem kształtów oraz wzajemnie przemieniają, nakazuje rozważyć właśnie to, co uwolnione zostało dzięki [temu] usuwaniu [*ex gestione*], a co nazywa materią i koniecznością, z której wraz z bogiem dzięki nakłonieniu przez boga i posłuszeństwie konieczności powstała konstrukcja świata [*machina mundi*]. Takie jest twierdzenie Pitagorasa na temat początków.

2. Chalcidius, Komentarz do „Timajosa” Platona, 53 = XIX.2 Arana

Ponieważ są dwa najstarsze początki rzeczy — istota [*essentia*] czyli substancja oraz ta podwójna (jedna niepodzielna, druga podzielna) o bliźniaczej naturze o wiele starsza różnica, to wyraźnie z tego widać, że dusza stopiona z obu substancji (z natury tego samego i różnego), składa się z wszystkich źródeł [*origines*], a ponadto jej natura w najwyższym stopniu odpowiada naturze liczb, a one — jak wiadomo — są starsze od samych kształtów geometrycznych, które z konieczności istnieją w jakiejś liczbie, jak w przypadku figur o trzech, czterech i większej liczbie boków, które znów zwane są sześciobokami i ośmiobokami — one bowiem nie mogą istnieć bez liczb, a nic nie przeszkadza, żeby liczby istniały bez tych kształtów. Ze wszech miar więc ród liczb jest najstarszy, a z kolei początkami i zasadami samych liczb są pojedynczość [*singularitas*] i dwoistość [*duitas*], ponieważ wiadomo, iż te dwa stanowią źródła pozostałych liczb. Na tej podstawie wnioskuje się, że dusza stworzona jest z podwójnej substancji i bliźniaczej natury, zgodna z mocami liczb i ożywiająca ciała niebiańskie i zwierzęce, w których znajdują się umysł i nauka [*disciplina*], posiada świadomość tych wszystkich rzeczy, z których mocy sama się składa.

XIX. SYRIANOS

1. Syrianos, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (III 1, 995b20)*, 5, 9–6, 34 = XXIII.28 Arana

To, że według samego Arystotelesa do mędrca należy badanie [bytów] samych w sobie jak i przypadłości, rozbrzmiewa we wstępie do księgi IV (Γ): „jest więc jakaś wiedza, która rozważa byt jako byt i to, co samo w sobie mu przynależy”²¹². To natomiast, że [zagadnienia] obecnie przedłożone do rozważenia, mogą wydawać się w najwyższym stopniu przynależać do bytu samego w sobie, jasne jest z tego, że rozpowszechnione są we wszystkich bytach, ponieważ tożsamość, różnica, podobieństwo, niepodobieństwo i te, które teraz przedłożył, nie tylko dostrzega się w tych [bytach], które są daleko od jakichś innych bytów, lecz z góry zaczawszy od [bytów] poznawalnych umysłem i wszystko, co poznawalne umysłem i boskie uporządkowawszy, poprzez duchową substancję doszedłszy do natury całości, nieba i powstawania, wszechdobra naturą jedności nadaje substancjom tożsamość, równość i podobieństwo. Natomiast najbardziej twórcza i niewyczerpywalna przyczyna wszystkich [bytów] — nieskończenie potężna dyada [*apeirodunamos duas*], u nieokreślonych i zmysłowych substancji przyczynia się do różnicy, niepodobieństwa, nierówności, przeciwieństw, tego, co wcześniejsze i późniejsze oraz wszystkich tego rodzaju [form]. Ani więc pośrednia między [bytami] niepodzielnymi i podzielnymi natura, ani ta przekraczająca doskonałością całość, ani zrzucona w rezultaty zmysłowych wytworów nie jest tą, która nie została uporządkowana tymi formami. I dlatego Platon w *Sofiście*²¹³ badając rodzaje bytu, które rozpowszechnione są po wszystkich bytach, wyliczył: tożsamość, różnicę, byt [*ousia*], spoczynek i ruch, a ponadto ukazał naturę tego, co nie jest, która ma jedną przyczynę — wszelką różnicę, wszelkie przeciwstawienia i przeciwieństwo. A ponadto w *Parmenidesie*²¹⁴ wymieniając pierwsze formy, wspominał o podobieństwie oraz podobnie o innych przed hipotezami — w roz-

²¹² ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 1003a21–22.

²¹³ Zob. PLATON, *Sofista*, 254d nn.

²¹⁴ Zob. PLATON, *Parmenides*, 129d8 oraz 142b nn.

ważaniach [*skemmata*] o ideach, i w samych hipotezach: w pierwszej, że wyższa od nich jest tylko ponadsubstancjalna i niebędąca wielością dobroć jedności, a w drugiej, że te przyczyny porządkują wszystkie byty. Jednakże jeśli nie mogą one być w tym, co ponadsubstancjalne ani nie są nieobecne w jakikolwiek sposób i kiedykolwiek w jakimkolwiek bycie, to jak można mówić, iż nie przysługują bytom jako bytom samym w sobie?

Dlatego też ci, którzy są biegli w filozofii natury, a także matematyk i ten, kto zajmuje się filozofią pierwszą [*prōtos philosophos*], musi się [nimi] posługiwać, ale pierwsi dwaj w sposób opierający się na przekonaniu [*pisteutikōs*], a jedynie ten, kto zajmuje się filozofią pierwszą, w sposób opierający się na wiedzy [*epistatikōs*] i rozumny [*noerōs*]. Dlatego też sam wspaniały [*daimonios*] Arystoteles w dziesiątej (I) księdze tegoż traktatu uczy o tych wszystkich [kwestiach] i nie wprost wykazał, że cechą mędrca jest posiadanie o nich wiedzy. Jeśli bowiem dialektyk uchwyci je na sposób prawdopodobny [*endoksōs*] — jak mówi się tam oraz w *Topikach*²¹⁵ — to kto będzie uczył o nich posiadając wiedzę? Czy nie jest jasne, że ten, kto podszywa się pod dialektyka? Nie rości sobie prawa do bycia jednym z fachowców [*technites*], ponieważ nie stara się dyskutować o wszystkich [bytach], lecz tylko o tych, które podpadają pod tę fachowość, co do której rości sobie prawo do wykonywania. Teraz zaś pyta o wszystko i odpowiada, pragnąc wydawać się mędrce. On mówi o tych [sprawach], o których ma wiedzę [*epistēmōnōs*], a sofista natomiast o tych, co do których ma przekonanie [*endoksōs*], ponieważ jest ten [sofista] odległym obrazem mędrca, a dialektyk bliższym, tak jak mniemanie [*doksa*] jest bliższe umysłu, a najdalsza od niego jest wyobraźnia [*to phantastikon*]. Jeśli więc ci podszywający się pod mędrca pojmują te [kwestie], to on o wiele wcześniej będzie znał ich naturę i specyficzny charakter, gdyż nie mogą przeszkadzać mu obrazy dotyczące tych [kwestii], skoro nie poznali całej, najpierwotniejszej wiedzy, która się tymi [kwestiami] zajmuje.

Mędrzec więc uchwycił te [kwestie] i te, które do nich przynależą, badając je wedle tego, co dla nich właściwe: czy [byty] względem tego samego równe, są równe wzajemnie, albo: jeden

²¹⁵ Zob. ARYSTOTELES, *Topiki*, I 1.

[byt] jest przeciwny drugiemu itp. Wszędzie bowiem wiedza, czym coś jest, [polega] na poznaniu i wykazaniu tego, co przysługuje mu samo w sobie [*ta kath' auta huparchonta*], bo paradoksalne jest posiadanie pierwszej wiedzy o jakimkolwiek [bycie], a nieznanie drugiej, która bezpośrednio po tamtej powstaje. Tyle o tej kwestii.

Jeśli zaś ktoś pyta, dlaczego Platon zalicza do nich ruch i spoczynek, chociaż Arystoteles o nich nie wspomniął, niech wie, że Platon wiedząc, iż ruch i spoczynek <zawierają> również zakres rzeczy boskich i ludzkich, z konieczności zalicza je do rodzajów bytu, a [Arystoteles] uznając, że poruszają się wyłącznie [byty] naturalne, prawdopodobnie nie zamierzał zgodzić się, by właściwość tych rodzajów rozciągać na wszystkie byty.

2. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (III 2, 996a9), 12, 4–23 = XXIII.7 Arana

Zasady w sensie ścisłym rozważa się jako te, które są ponad ogólnymi rodzajami i gatunkami, a jeszcze bardziej jako te, które są ponad poszczególnymi [bytami]. Jest bowiem tak. [Byty] poszczególne rozważa się w materii, a w naturze i duszy [byty] ogólne istnieją wcześniej jako przyczyny [bytów] zmysłowych; ponieważ natura zawiera formy jakby gatunki najniższe [*eidikōtata*], to z nich bezpośrednio powstają [byty] materialne [*enulata*] i poszczególne; a ponieważ dusza otrzymała zarówno te [formy], jak i wcześniejsze od nich bardziej ogólne *logosy*, dzięki który dokonując podziału rodzajów i definiując na nowo wielość *logosów*, rozważa wszystkie [byty], wchodząc i schodząc, i ogólnie działając poprzez dzielenie, analizowanie i definiowanie. Ponad nimi znajdują się formy stwórcze [*dēmiourgikai eidē*], a nad tymi z kolei, najwyższe są zasady. I tyle, jeśli chodzi o pierwsze pytanie, jeśli trzeba w kilku słowach mówić o wielkich rzeczach.

Co do drugiego [trzeba powiedzieć], że z przyczyn w sensie ścisłym trzeba pozbyć się całkowicie tego, co w możliwości, ponieważ jest to niedoskonałe, bezpłodne i bardziej odpowiada materii. Natomiast bardziej właściwe im jest to, co w akcie, z tym wyjątkiem, że o niektórych nie można mówić, że są w akcie, lecz są po prostu aktem. A zasada wszystkich [bytów], jeśli można tak

powiedzieć, byłaby nie tylko ponad tym, co w potencji i akcie, lecz także ponad aktem samym.

Co do trzeciego [trzeba powiedzieć], że spośród zasad nieruchome są te, które są przyczynami [bytów] wiecznych, a poruszają się te, które [są przyczynami] bytów powstających i ginących — jak Słońce i kołowy obrót eteru.

3. Syrianos, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (III 3, 998b27)*, 33, 5–20 = XXIII.94 Arana

Jeśli wszystkie [byty] — twierdzi [Arystoteles] — które się orzeka, jak jedność i byt, są rodzajami a przez to zasadami, to również wszystkie, które są pomiędzy nimi a formami niepodzielnymi, a które nazywamy „podległymi” [*upallēla*], sprawiedliwe jest nazywanie rodzajami i zasadami; ale teraz nie uważają za słuszne nazywać rodzajami wszystkich [bytów] pośrednich, ponieważ określają rodzajami te, które noszą taką nazwę — „ptak”, „zwierzę”, „ciało”, ale tych bez nazw [*anōnuma*] — jak na przykład „zwierzę opierzone” lub „zwierzę ze stopami” — nie nazywali już rodzajami, ponieważ podaje się dwie nazwy; a z kolei gdy dzielą rodzaje wedle sprzeczności [*antiphasei*], tworzą z potwierdzenia i rodzaju gatunek, który stanowi rodzaj dla tych, które znajdują się po nim, ale już nie wedle sprzeczności, ponieważ mogłoby się zdarzyć, iż podzielią „zwierzę” na „zwierzę niemające stóp” i „zwierzę mające stopy” bezspornie utworzą „zwierzę mające stopy”, <nie> zastanawiając się nad tym, czy to, co nie ma stóp, może być tym, co nadaje formę; jak więc uporządkować je, by nie były ze sobą sprzeczne?

Można rozważyć to, co teraz Arystoteles mówi, argumentując pośpiesznie, czy też logicznie. A dla tych, którzy nie zapomnieli, jasne jest, że w pierwszej księdze *O częściach zwierząt* czyni podobne zarzuty względem podziału u Platona.

4. Syrianos, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (III 4, 999b12)*, 39, 1–6 = XXIII.85 Arana

Żeby zaś pokrótce teraz powiedzieć: nie należy zakładać ani idei [bytów] wytworzonych (i słusznie odrzuca teraz Arystoteles, że jest jakiś dom poza wieloma domami), ani przeciwnych naturze, ani złych, ani szpetnych, ani poszczególnych [bytów] zrodzo-

nych; twierdzymy, że są wieczne wzorce rozumne twórcze i opatrnościowe [*pronoētika*] w odniesieniu do wszystkich form powstawania, [bytów] w całym wszechświecie i niematerialnych logosów duszy.

5. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (III 4, 1001b19), 48, 20–31 = XXIII.70 Arana

[Arystoteles] wskazuje na trudność u Platona — jak z jednego i nieokreślonej dyady, którą nazywa „nie-jedno” i „nierówność”, raz tworzy liczbę, a raz wielkość, ponieważ jeśli liczba zamiast do jedności przyporządkowana jest nieokreślonej dyadzie, niejasne jest, jak z niej powstaje wielkość. W odniesieniu do tego twierdzymy, że poznawalna umysłem monada i dyada tworzą liczbę „tam”, a analogiczne do nich „u nas” — wielkość, a u nas forma jest czymś takim jak jedno i monada, natomiast materia jest najodleglejszym naśladownictwem nieokreślonej dyady, z których „tutaj” powstaje wielkość. Ale jeśli chcesz poprzez zdolność do tworzenia uporządkować naturę wedle jedności i monady, to rozważ formę jako liczbę. Tak więc można powiedzieć, że wielkość inaczej powstaje z monady i nieokreślonej dyady, która nie oddaje się w służbę ukonstytuowania [*sustēma*] wielkości, a inaczej z liczby i nieokreślonej dyady, które są jak gdyby elementami samej wielkości.

6. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (IV 2, 1003b22), 60, 2–64, 29 = XXIII.5 Arana

Albo w odpowiedzi na to mógłby ktoś na korzyść Arystotelesa powiedzieć, że wiele [bytów] nie jest całkowicie pozbawiona jedności, lecz wychodzi [*proodos*] z niej, a gdybyś pozbawił je jedności pod każdym względem i całkowicie, zniknęłyby pod względem bytu, uciekając w niebyt i otchłań tego, co nigdzie w żaden sposób nie jest.

Ja zaś chciałbym, żeby mówili i myśleli o tych [bytach], ponieważ są w jakiś sposób bardziej pitagorejskie i najmilsze miłośnikom Parmenidesa, a zarazem prowadzą jakoś do myśli, że wszystkie [byty] są i trwają dzięki jedności. Rozważ jeszcze to, czy przypuszczali oni, iż jeden człowiek jest cenniejszy od dzieściu ludzi. Jeśli bowiem jeden, to jak wartość rzeczy pomnożona

przez dziesięć nie staje się cenniejsza? A jeśli dziesięciu ludzi, to jak jedność jest formą i bytem, a wiele [bytów] brakiem i niebytem? Jeśli twierdziliby, że dziesięciu ludzi liczbowo pozostaje w tyle za jednym człowiekiem, ale przeważa pod względem tego, co substancjalne w człowieku, to w jednym człowieku nie będzie tym samym jego byt i jedność, ponieważ to, co zwielokrotnione raz stało się cenniejsze, a raz mniej cenne.

Z kolei, jeśli wiele [bytów] nie stanowi braku jedności, a raczej przeciwieństwo wedle relacji [*pros ti*] — jak przyjął sam [Arystoteles] w księdze 10 (I) tegoż traktatu²¹⁶ — konieczne jest również, żeby w ten sposób człowiek stanowił przeciwieństwo względem ludzi. Ale nic nie składa się z własnych przeciwieństw, a więc człowiek nie stanowi przeciwieństwa ludzi, ani ta jedność, z której składa się wiele, nie stanowi przeciwieństwa wielu.

Ponadto, człowiek jako człowiek i byt jako byt nie różnią się od ludzi i bytów, ale jedność jako jedność różni się od wielu jako wielu. A więc dla tego [człowieka] nie jest tym samym bycie jednością i bycie bytem, a więc czymś innym jest jedność i czymś innym byt, nawet jeśli jedność współistnieje z bytem, ponieważ nic nie może istnieć bez jedności.

Niech te trudności zostaną złożone na karb nauczania tegoż boskiego męża, które czasami jest niekonsekwentne, ponieważ pobudza do cenniejszej i wymagającej większego wtajemniczenia filozofii oraz z przyzwyczajenia strzeże tego, co bardziej cenniejsze przez wielu. Teraz bowiem zabrawszy się do chwaleń jedności na pitagorejski i platoński sposób, powiedziawszy, iż jest substancjalna i nadając jej przywództwo w lepszej kolumnie, jednakże przeczy sam sobie, ponieważ nie wywyższa jej natury, która jest oddzielona od wszystkich bytów. Przynależąc bowiem wyłącznie do tego, co ponad bytami, może przewyższać liczbność, skoro gdyby jedność była na jednym poziomie z bytami, to jeśli wiele [bytów] nie byłoby gorsze pod jakimś innym względem, to jak mogłaby być mniej cenna niż jedność, jeśli nie jest przez nią zrodzona ani żadne [jedno] w wielu nie jest wtórne względem jedności? [...].

Te same bowiem rzeczy i te same moce pod różnymi nazwami wprowadzamy do zasad, nie zmieniając jednak nazwy jedności,

²¹⁶ Zob. ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 1056b32–34.

ale zmieniając nazwę nieokreślonej dyady nad wielość. I wszystko to świetnie. Skoro zasady należy oddzielić od tych [bytów], których są zasadami, to musisz [uznać], że jedność i liczebność, która uczestniczy w jedności, jest oddzielona od wielu [bytów] i w ten sposób będziemy postrzegać rzeczy jako wartościowsze i nie popadniemy w sprzeczność z samymi sobą. [...]

Następnie przedstawia przekonania dawnych [filozofów], ponieważ pitagorejczycy [uważali za zasady] nieparzyste i parzyste, Parmenides — ogień i ziemię, Platon — granicę i nieograniczone, a Empedokles — miłość i waśń. Wszystkie takie i inne przeciwieństwa sprowadza się do jedności oraz liczebności; są przedmiotem rozważań jednej wiedzy. Tak więc w odniesieniu do wszystkich doskonały filozof — czy to synonimicznie orzeka się „jedność” i „byt” o wszystkich bytach, czy też, co jest o wiele bardziej zgodne z prawdą, należą one do tych, które orzeka się na wiele sposobów — ze względu na jedno i jedną naturę sprowadza [jedne byty] pod jedność i [inne byty] pod wielość. I w ten sposób nie przyjmujemy, że jedność jest oddzielona od wszystkich [bytów] ani nie twierdzimy, że orzeka ją się homonimicznie o rzeczach, i ogólnie wszystkie własności [*pathē*] jedności i bytu sprowadzamy do [bycia przedmiotami] jednej wiedzy. Jedne bowiem orzeka się w odniesieniu do jednego [bytu], inne o tym, co stanowi szereg — jak liczby i kształty. Geometra bowiem nie myśli o tożsamości, podobieństwie i doskonałości, lecz może czasami nazywać trójkąty „podobnymi”, a czyni to na podstawie hipotezy i definicji, ponieważ zakłada, iż te trójkąty są podobne, które mają równe kąty, a boki mają proporcjonalne — w ten sposób dowodzą, że te właśnie trójkąty są podobne. A czy należy tego rodzaju [byty] nazywać podobnymi, czy też nie, nie są w stanie powiedzieć. [...]

Należy więc znów jemu [Arystotelesowi] powiedzieć, że jeśli poza jednością wyjaśnia inne z przeciwieństw, to musi być coś innego jednego przed wszelkim przeciwieństwem, w czym wszystkie [byty] — również te z drugiej kolumny — uczestniczą, a co jest zasadą wszystkich [bytów]. Trzeba bowiem, żeby zasady brały początek nie z podziału lecz z jedności, skoro — jak do-

brze twierdzisz — „rządy wielu nie są dobre”²¹⁷. A więc lepsi od pitagorejczyków są ci, którzy nie zaczynają od przeciwieństw, umieszczający przed podwójnym elementem jedną oddzieloną od wszystkich [bytów] przyczynę, co do której pragnie się, żeby nic nie było przeciwieństwem ani w ogóle było równo silne.

7. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (IV 2, 1003b22), 61, 12–63, 3 = XXIII.29 Arana

Różnicami jedności i jakby formami są: tożsamość, podobieństwo, równość, prostota i w ogóle kolumna [bytów] lepszych, tak jak gorsze podążają za wielością. Sam ten filozof szczególnie się tym zajmował i sporządził wybór wszystkich przeciwieństw, podporządkowawszy jedne jedności, a inne wielości²¹⁸. [...]

Jeśli zaś filozof będzie znał jedność i wielość, to będzie rozważał nie tylko tożsamość, równość i podobieństwo, które są różnicami jedności, lecz także to, co jest im przeciwne — różnicę, niepodobieństwo i nierówność, które sprowadza się do liczności, oraz nie tylko te, lecz również takie, które za ich pośrednictwem podporządkowuje się jedności i wielości, ponieważ białe i czarne, słodkie i gorzkie, oraz wszystko tego rodzaju, podporządkowuje się najbardziej pierwotnym przeciwieństwom — jak sądzę — słodkie, białe i wszystko, co najbardziej spokrewnione z tą formą [podporządkowuje się] jedności, a gorzkie, czarne oraz wszystko, co odnosi się do braku — wielości. A jak wyjaśnia Aleksander²¹⁹ [byty] różniące [podporządkowuje się] wielości, a te, które są im przeciwne — jedności. Natomiast samo przeciwieństwo sprowadzimy do wielości, miłość do jedności. „Przeciwieństwo jest bowiem jakąś różnicą — twierdzi [Arystoteles] — a różnica jest odmiennością [*heterotēs*]”²²⁰. [...]

Jak więc [byty] dotyczące zdrowia odnosi się do jednej [wiedzy], tak i te [przeciwieństwa odnosi się] do jednej, ponieważ wszystkie byty odnosi się do substancji oraz pierwotnej jedności. W ten sposób też, jeśli tożsamość ma różnice [*diaphorai*], to

²¹⁷ Zob. ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 1076a4.

²¹⁸ ARYSTOTELES, *O przeciwieństwach*, test. 4 Ross.

²¹⁹ Zob. ALEKSANDER Z AFRODYZJI, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, 254, 10–12.

²²⁰ ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 1004a21–22.

wszystkie podporządkowane są względem pierwotnej tożsamości, a tym jest tożsamość substancjalna. Tak też jest z różnicą [*to heteron*], podobieństwem i niepodobieństwem. Rozróżniwszy więc, na ile sposobów każde z nich się orzeka, czy na dziesięć, ponieważ przysługuje każdemu bytowi, czy w jakiejś innej liczbie, trzeba w każdej kategorii przyporządkować to do tożsamości substancjalnej, podobieństwa, różnicy i niepodobieństwa. Jedne bowiem przyporządkuje się do tego, co pierwotnie je posiada, inne do tego, co pierwotnie je tworzy (ponieważ substancja ma i tworzy te [byty], o których orzeka się, że są), a jeszcze inne na inne sposoby, ponieważ albo jest w jakiejś relacji do substancji, albo jest jej właściwością, albo czymś tego rodzaju.

8. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa, 81, 31-83, 31 = XXIII.1 Arana

Boski Pitagoras i wszyscy ci, którzy szczerze przyjęli jego nauki do najczystszych zakamarków własnej myśli, mówili, że istnieje wiele porządków [*takseis*] substancji: poznawalne umysłem [*noētai*], rozumne [*noerai*], poznawane w sposób dyskursywny [*dianoētikai*], naturalne, albo w ogóle ożywione [*dzōtikai*], a ponadto cielesne [*sōmatoeideis*]. Wyłanianie się [*proodos*] bowiem rzeczy i naturalne obniżanie się wyłaniających [bytów] spełnione w jakimś boskim porządku ustanawiają moc różnicy w rodzajach bytu — uporządkowaną wielość ciągłą, a zarazem rozdzieloną — względem zarówno niecielesnych, jak i uderzających w zmysły substancji.

Mówili, że ogólnie rzecz biorąc [*en platei*], są trzy porządki bytów — poznawalny umysłem, poznawalny dyskursywnie i zmysłowy — a w każdym poszczególnym są wszystkie formy, ale wszędzie w sposób właściwy ze szczególną właściwością [*idiotēs*] istnienia [*huparksis*]. A byty poznawalne umysłem są w otoczeniu bogów, przyczynami sprawczymi, wzorczymi i celowymi kolejnych [bytów] [*ta epheksēs*]. Jeśli bowiem kiedyś te trzy połączą się i zjednoczą ze sobą — jak też twierdzi Arystoteles — to nie dostrzeże się tego w najniższych stworzonych wytworach natury, lecz w najwyższych [*ta prōtista*], najpiękniejszych i najlepszych ze wszystkich przyczyn, które poprzez swą płodność i stwórczość tworzą wszystkie [byty], a dzięki temu, że [byty] stworzone po-

wracają do siebie i do siebie się upodabniają, są wzorcami wszystkich [bytów]. A skoro tworzą siebie i własną dobroć — jak twierdzi boski Platon — to jak nie miałyby być również przyczyną celową? Tak więc formy poznawalne umysłem będąc takimi i dostarczywszy tyleż dóbr wszystkim [bytom], wypełniają wszechświatowy ład [*diakosmēsis*], a wiele dostrzega się poprzez porządek stwórczy [*dēmiourgikē taksis*] — ten rozumny [*noera*].

Z jednej strony [formy] poznawane w sposób dyskursywny naśladowują te [byty], które są przed nimi i upodabniają ład duchowy [*psuchikon diakosmon*] do [ładu] poznawalnego umysłem, z drugiej, otaczają wszystkie [byty] w sposób wtórny, a te, które są przedmiotem oglądu boskich i dajmonicznych dusz stwarzają, z kolei jedynie poznawalne są te, które znajdują się w nas, a które nie mają mocy stwórczej z powodu utraty skrzydeł [*ptērorruēsis*], ponieważ Sokrates w *Fajdrosie*²²¹ poświadcza, że to, co [właściwe] nam [myślenie dyskursywne] [*to hēmeteron*], w doskonałej formie i uskrzydłone przebywa przestworza [*metēōropolein*] i pod każdym względem wspólnie z bogami zarządza wszechświatem. Platon w *Timajosie*²²² jasno twierdzi, że te poznawalne w sposób dyskursywny formy demiurg umieścił w duszach, porządkując je wedle proporcji geometrycznych, arytmetycznych i harmonicznych. W podziale odcinka w *Politei*²²³ są one obrazami [bytów] poznawalnych umysłem (i dlatego nie uważał za niegodne nazwać je „poznawalnymi umysłem”), a na sposób wzorczy [*paradeigmatikōs*] znajdują się przed [bytami] zmysłowymi. W *Fedonie*²²⁴ są dla nas przyczynami przypominania, ponieważ nauki nie są niczym innym niż przypomnieniami pośrednich form [*mesa eidē*], a to to samo, co powiedzenie, że [są przypomnieniami] istniejących ogólnych czynników [*hestōtoi katholou logoi*], które nie są powstałymi później [*husterogenoi*], lecz substancjalnie istniejącymi wcześniej w duszach, a dzięki którym również natchnione i prowadzone czynniki natury mogą tworzyć poszczególne [byty]. Weźmy bowiem duszę nieba — to, że wszystkie największe okręgi na kuli przepoławiają się wzajemnie, istnieje

²²¹ Zob. PLATON, *Fajdros*, 246b nn.

²²² Zob. PLATON, *Timajos*, 34c–35d.

²²³ Zob. PLATON, *Politeia*, 509d–511e.

²²⁴ Zob. PLATON, *Fedon*, 72e nn.

wcześniej w sposób skuteczny i twórczy [*drastēriōs kai dēmiourgikōs*], chociaż w nas jedynie poznawczo, a na samym niebie zodiak, równik, południk, a jeśli się zdarzy, to również horyzonty, przepoławiają się wzajemnie, chociaż dusza w sposób jednolity [*heniaiōs*] wszystkie obejmuje swoimi myślami i stwarza, a ciało nieba tylko w sposób rozdzielony [*memerismenōs*] przyjmuje te, które trzeba. Dlatego astronomowie tworzą dowody wychodząc z ogólnych i szczegółowych [*merika*] przesłanek — przyczyną ogólnych jest to, że istnieją one wcześniej w duszy, która ustanowiła wszystko, a szczegółowych pochodzenie z [bytów] zmysłowych. Wielki bowiem Hefajstos zgromadził w [bytach] zmysłowych, o ile to możliwe, wszystkie [byty] — jak twierdzi boski poemat — tworząc

klamry, kolczyki, łańcuszki, naramienniki spiżowe
w grocie przez fale głądzonej²²⁵.

A one stanowią trzeci [rodzaj] form, co do których pitagorejczycy przypuszczali, że są nieoddzielnymi przyczynami [bytów] zmysłowych, będąc ostatecznymi obrazami form oddzielonych, i dlatego nie uważali za niegodne nazywać je tymi samymi nazwami. Przez nie upadająca w powstawanie dusza podniecona i pobudzona zaczyna przypominać sobie formy pośrednie i wynosi własne *logosy* ku poznawalnym umysłem i pierwszym wzorcom. I w ten sposób widzenie i słyszenie przydaje się filozofii i przemiany duszy.

Zaakceptowawszy więc to, nie różnią się Platon i Pitagoras oraz ich zwolennicy w kwestii zakładania idei, jak twierdzi Arystoteles, ale pitagorejczycy rozprawiając przede wszystkim o [bytach] zmysłowych używali, tych samych wyrazów, przenosząc je wedle analogii na rzeczy pośrednie i najwyższe; dlatego też byli przekonani — ale nie mogą powiedzieć, iż według Arystotelesa, tylko według tych, którzy w bardziej powierzchowny sposób o nich opowiadają — że rozprawiają tylko o formach nieoddzielonych. A niektórzy, zajmując się pośrednimi *logosami* duszy, poprzez traktowanie ich jak obrazów dowodzili [bytów] poznawalnych umysłem, a jako wzorce [dowodzili] form dostarczanych

²²⁵ HOMER, *Iliada*, XVIII 401–402, tłum. K. Jeżewska, Warszawa 1998.

w postrzeżeniu zmysłowym. O nich to wielu jest przekonanych, że poważali jedynie substancję matematyczną, skoro pierwsze, pośrednie i ostateczne spośród form określali nazwami matematycznymi. Ale inni, bardziej skrzywieni [ludzie] mniemali, że niektórzy z nich mieszali i sprowadzali do tego samego formy poznawalne umysłem i poznawalne dyskursywnie, chociaż uczący tej teorii temu nie ulegli, a jakieś takie fałszywe wyobrażenie powstało poprzez wspólnotę nazw. A Platon wykazawszy względem nich życzliwość, rozróżnił pod względem nazw substancję poznawalną umysłem i poznawalną dyskursywnie, aby nawet śpiący nie byli w stanie go nie zrozumieć. Dlatego też Arystoteles krytykuje go jako tego, kto założył dwie substancje oddzielone, a czy sprawiedliwie, czy nie, jasne jest już dla wszystkich rozumnych, ja zaś jestem przekonany, że wywód, wybadawszy należyście, wykazał to jaśniej.

9. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 2, 1076b11), 87, 16–28 = XXIII.84 Arana

Mężowie ci potwierdzają i popierają niemal całkowicie jednoczenie i rozdzielenie niecielesnych form. I zgodzili się, że prawdopodobnie tożsamościowo są jedno i liczność w [bytach] zmysłowych, a odmiennie w [bytach] umysłowych formach, a jeszcze wcześniej w [bytach] rozumnych [noeroi] wykazali to bardzo wyraźnie dawni [filozofowie], a należycie wspominamy o tym w komentarzu do księgi trzeciej, gdzie próbujemy powiedzieć, jaki punkt jest cenniejszy i doskonalszy od linii i płaszczyzny, a jaki bardziej niedoskonały i gorszy; nic nie stoi na przeszkodzie, żeby jedno, jako prostsze, było bardziej czcigodne i pierwotne, a drugiemu, jako pożytecznemu dla zdefiniowania tego, co złożone, przysługiwało określenie „gorsze”; tak jak monada — jedna zawiera w sobie wzorcowo wszystkie formy wszelkich liczb — parzystych i nieparzystych, a druga stanowi niewielką być może cząstkę leżącej u podstaw liczb ilości.

10. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 2, 1077a14), 91, 11–92, 10 = XXIII.72 Arana

Oni nie są w zgodzie ani z samymi sobą, ani z rzeczami, ponieważ nie uważają, że forma wielkości jest w myśli niezupełna

[*ateles*], albo że wielkość współlistniejąca w tej formie wyobraźni nie jest nieożywiona [*apsuchon*]. Jak bowiem to możliwe, skoro mieści się w duszy? A co do nas, jak będziemy bronić poglądów, które wyznajemy, kiedy mówimy, że są przyczyny rzeczy, dzięki którym to przyczynom istniejącym same w sobie [powstają] dowody, a nie dajemy im substancji (chyba że to, co bezsubstancjalne jest przyczyną substancji), kiedy często oświadczamy, że [byty] ogólne są wcześniejsze z natury, ponieważ niszczą, ale nie są niszczone, a z kolei stanowczo twierdzimy, iż one same czerpią istnienie z abstrahowania [*aphairesis*] z [bytów] zmysłowych? Jeśli bowiem to, co ogólne, jest dwojakiego rodzaju — przyczyna tego, co zmysłowe i to, co późniejsze z pochodzenia [*husterogenes*], mówiłbyś to, co drogie ojcu oraz wszystkim zwolennikom Pitagorasa — również przyjmujesz, że wielkość jest dwojakiego rodzaju: jedna w myśleniu dyskursywnym [*logos dianoētikos*], wraz z którym istnieje również jego forma wyobrazeniowa [*to phantaston eidos*], oraz druga z abstrahowania z tego, co zmysłowe, i nie mów, że geometria zajmuje się tym, co z pochodzi z abstrahowania, ponieważ nie ma w tym ścisłości, a poza tym nie widzieliśmy nigdy tak dużych wielokątów i takich, jakie rozważa na płaszczyźnie geometria, ani tak rozmaitych wieloboków, jakie rozważa stereometria, albo podziałów kątów, boków albo powierzchni i tych [bytów], które logosy wypełniają teorie, a nie dopuszczających materii; i niech powie, że zajmują się [bytami] wyobrażalnymi [*phantasta*] o tyle, o ile współlistnieją one z substancjalnymi logosami rozumu, od których przyjmują przyczynę dowodzącą, a raczej że geometria decyduje się rozważać same pozabawione części logosy duszy, ale będąc niezdolną do wykorzystywania bezwyobrażeniowych pojęć [*aphantastoi noēseis*], rozciąga wywody na wyobrażalne i rozciągle kształty i wielkości, oraz w ten sposób w nich rozważa tamte [byty]; a jak nie wystarcza wyobraźni, odwołuje się do tablicy i na niej odwzorowuje twierdzenie i zapewne wtedy nie stanowi dla niej podstawy uchwycenie wywodu zmysłowego i zewnętrznego, lecz wewnętrznego i wyobrażalnego, którego ten zewnętrzny jest bezdusznym naśladownictwem; w ten sposób więc, kiedy poświęca się temu, co wyobrażalne, nie zajmuje się tym w sposób podstawowy, lecz nie mogąc z powodu niezdolności do myślenia [*noēsis*] uchwycić bez-

wyobrażeniowej formy, rozważa to w tym, co wyobrażalne. Największym świadectwem tego jest to, że dowód dotyczy tego, co ogólne, a wszelki wyobrażalny [byt] jest pojedynczy; wysiłek więc nie jest nakierowany w podstawowy sposób na to, co wyobrażalne, lecz na to, co ogólne i całkowicie niematerialne. Jeśli jednak to, co ogólne, jest tylko jedno, to trudno byłoby udowodnić — a trzeba nawet mocniej powiedzieć, że jest to niemożliwe — jak byłoby późniejsze w powstawaniu i przyczyną tego, co bardziej pojedyncze.

11. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 3, 1078a22), 99, 18–21 = XXIII.108 Arana

Jeśli bowiem — twierdzą [platonicy] — nie zgodzisz się, że ani liczby, ani kształty nie są oddzielone, to matematycy rozprawiają o bytach, których nie ma, ponieważ nie rozprawiają o tych, które są w ciałach zmysłowych, ponieważ takie tkwiłyby w materii, ani o oddzielonych, ponieważ w ogóle nie są oddzielone; a więc [rozprawialiby] o tych, których nie ma.

12. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 4, 1078b7), 102, 6–8 = XXIII.107 Arana

To, że substancja duszy przeprowadza właściwe wywody matematyczne w całej swej pełni, wykazał już Platon, a przed nim Timajos Pitagorejczyk.

13. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 4, 1078b9), 103, 15–104, 2 = XXIII.82 Arana²²⁶

Skoro Platon, podążając za pitagorejczykami, nazywa liczby ejdetyczne „ideami”, zbadajmy — twierdzi [Arystoteles] — czy same idee, nie wspominając o liczbach, czy są takimi liczbami, czy też nie, lecz powracając do samej koncepcji tych, którzy jako pierwsi wprowadzili to określenie form oddzielonych. A ten, kto chce sprawiedliwie osądzić to, co oni wymyślili, nie potrzebuje takiego rozróżnienia, ponieważ „ideą” oraz „liczbą” nie określa się różnych [bytów], lecz jak gdyby dorzeczne jest stwierdzenie: „wszystko jest podobne do liczby” — nie jest niejasne, że liczba

²²⁶ Zob. G.C. Field, *Plato and His Contemporaries*, London 1930, s. 228; J.N. Findlay, *Plato...*, s. 44.

określana jest wedle właściwości wzorczej, a w najwyższym stopniu formalnej. A jeśli ktoś by chciał spojrzeć z perspektywy mocy nazw, to dla każdego oczywiste jest, że idea upodabniająca do siebie [byty], które w niej uczestniczą, i udzielająca im formy, porządku, piękna i jedności, uzyskała tę nazwę, kiedy zawsze zachowuje tę samą formę, rozprzestrzeniając swoją moc jak najszerzej to możliwe i wiecznie nakładając tę samą formę na [byty], które w niej uczestniczą; liczba zaś uzyskała to określenie, wytwarzając we wszystkich [bytach] harmonię i przyjaźń, bo starożytni mówili [arsai] zamiast *harmosai* („w odrzwia osadził [en stathmous arse]”²²⁷, *anarsios* zamiast *anarmostos* oraz *arthmos* zamiast *philia* — „i zapanowała przyjaźń [arthmos] między nimi”²²⁸). Z tych wszystkich liczbę nazwano mierzącą wszystkie [byty], harmonizującą i tworzącą przyjaźń, o czym mówimy, że jest cechą szczególną przyczyny formalnej.

14. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (M 4, 1078b32), 107, 5–108, 7 = 48 Findlay = XXIII.88 Arana

Idee są ogólne, jeśli trzeba orzekać „ogólny” o przyczynach najbardziej specyficznych czynników [*logoi*], i do wszyskiego niepodzielnie docierają dzięki twórczym działaniom [*dēmiourgiai*]. Jednak mężowie ci twierdzą, że nie ma idei wszystkich bytów, które są w myślach [*epinoiai*]. Nie ma bowiem [idei bytów] złych albo szpetnych, gdyż z natury istnieją one raczej dzięki brakowi [*stēresis*] i odejściu [*apostasis*] od form, przez co mówi się, że są przeciwne naturze. Nie ma też [idei] negacji [*apophaseis*], ponieważ są zgubne dla definicji i granicy nadawanej przez formy wszystkim [bytom], a zarazem to, co materialne jest raczej cechą [*pathos*] nieokreśloności niż tego, co formalne [*eidētikon*]. Nie ma również [idei bytów] podlegających ciągłej zmianie [*allote allōs echonta*], ponieważ to, co zmienne [*to trepton*], i to, co zmieniające się [*to metablēton*] przysługuje im dzięki przyczynie ruchu [*kinoumenē aitia*], a nie dzięki nieruchomemu i stałemu blaskowi form. Są też dalecy od tego, żeby uznać idee części, które nie stanowią całości, jak na przykład ręki, głowy, palców albo nosa, ponieważ doskonale [*holoteleis*] przyczyny rzeczy tworzą całe formy,

²²⁷ HOMER, *Odyseja*, XXI 45.

²²⁸ APOLONIOS Z RODOS, *Argonautyki*, II 755.

nie rozdzielone na części tych [rzeczy] wedle czynników naturalnych [*oi tēs phuseos logoi*]. Nie przypisali również umysłowi odrębnych przyczyn pierwotnych własności ciał [*ta prōtōs tois sōmasi sumbebēkota*], na przykład słodkości i białości, gdyż przypuszczali, że czynniki naturalne wystarczą do wytworzenia własności w ciałach. Nie [przyjmowali również idei bytów] złożonych [*suntheta*], na przykład mądrego człowieka, ponieważ formy proste przepisują prostą substancję dla każdego [bytu], to zaś, co uczestniczy w różnych formach, porusza nasze myślenie [*dianoia*], aby łączyć to oto z tym oto albo oddzielać to oto od tego oto. Czego dotyczy się potwierdzenie i zaprzeczenie, tego też łączenie i oddzielanie, a formy i zgodne z formami pojmowanie [*noēsis*] wzniosły się dzięki doskonałości prostoty ponad wszystkie te [byty]. Nie ma więc również [form bytów], które powstają z połączenia [części] różnogatunkowych, ani nie należy zakładać, że są formy tych [bytów], jak na przykład źrebięta klaczy i muła [*ginnoi*], muły oraz [byty] powstałe ze zmieszania różnych drzew, ponieważ wszystkie takie [byty] są późniejsze, poboczne [*episodesiōdē*] i nie są wytworami wyłącznie natury ani w ogóle natury postępującej zgodnie z własnymi regułami [*logoi*], lecz jak gdyby była uszkodzona, *meteuomenēs*²²⁹ i zmuszona do nadmiernego działania [*polupragmosunē*].

Na tej podstawie jasne jest, że każda sztuka naśladuje naturę, a mając wkład tylko do śmiertelnego życia, daleka jest od przyczynowości form. Jej wytworów — niebędących takimi, które odnoszą się do duchowego wyboru [*psuchikē proairesis*] ani takimi, które są wytworami zgodnymi z nagromadzeniem [*kata sundromēn*] licznych przyczyn, a które mamy w zwyczaju określać mianem „zgodne z losem” [*kata tuchen*] — nie wiążemy ich z przyczynowością form, ponieważ [byty] wytwarzane „tam” są wieczne, niezmiennie i wznoszą ponad naturę [bytów] je przyjmujących.

Pozostaje więc, że idee są w odniesieniu do substancji ogólnych i doskonałych oraz [bytów] przyczyniających się do naturalnego stanu [*diathesis*] takich substancji, jak na przykład człowiek i coś, co stanowi doskonałość człowieka, jak na przykład mądrość

²²⁹ Forma ta nie ma sensu, dlatego Diels zaproponował koniekturę: *mataiomenēs* = „oślupiała”.

i cnota, ponieważ idee są tworzącymi i doskonalącymi wszystkie [byty], sprawiają, że substancje są, doskonałą je i że zwracają się ku sobie samych. Jasne jest więc, że mieszczą w sobie samych przyczynę substancji i doskonałości tych [bytów]

Mamy więc w skrócie [wykazane], jakich [bytów] według nich są idee, a jakich nie są, oraz że nie ma idei wszystkich [bytów] ogólnych, jak twierdzi krytyk.

15. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 4, 1078b34), 108, 12–13 = XXIII.89 Arana

Albowiem według najściślejszych [wywodów] platoników nie ma form [bytów] poszczególnych [*kath' hekasta*], ani przypadłościowych w ciałach.

16. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 4, 1079a2), 108, 25–29 = XXIII.100 Arana

Powiedziano, jakich [bytów] są idee — substancji ogólnych i tych, które je doskonałą; fałszem więc jest, że ponad każdym [bytem] jest homonim; z tym wyjątkiem, że o tyle słusznie powiedział teraz i powinniśmy o tym pamiętać, iż twierdzi, że idee są homonimiczne z [bytami] zmysłowymi, a nie synonimiczne, jak twierdzi Aleksander, że przyjmował [Arystoteles]²³⁰.

17. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 4, 1079a4), 109, 31–110, 7 = XXIII.96 Arana

To, że oskarżycielski wywód nie stwierdza prawdy, jasne jest na podstawie tego, iż jest wiele sposobów u nich, za pomocą których wykazuje się, że formy istnieją i to tylko te, które chcą. Jeden z nich dowodzi tego następująco: ten, kto stworzył wszystko [*to pan*], jest bogiem; bóg wszystko czyni swoim istnieniem [*to einai*]; wszystko, co tworzy swoim istnieniem, czyni jako podobieństwo [*homoioōma*] siebie samego; ten, kto stworzył wszystko, czyni wszechświat obrazem siebie; jeśli tak, to posiada w sobie w sposób wzorczy przyczynę wszystkiego, a nimi są idee.

Wiele innych znajduje się u nich wywodów — ten, który wyznacza pierwszeństwo tego, co doskonałe, na tym, co niedoskonałe, monady nad licznością, tego, co niepodzielne na tym, co po-

²³⁰ ALEKSANDER Z AFRODYZJI, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, 77, 12.

dzielne, tego, co zawsze jest takie samo, nad tym, co zmienne [*metaptōton*]; w nich to dowodzili, że rzeczy nie mogą brać początku z [bytów] gorszych, lecz w nich się kończą, a biorą początek z najdoskonalszych, najlepszych i najpiękniejszych. Nie jest bowiem tak, że nasze myśli mogą pojąć to, co dokładnie równe, dokładnie podobne oraz wszystkich [bytów], które są takie, a umysł twórczy nie posiada w sobie równości samej, sprawiedliwości samej, piękna samego i podobnie dobra oraz wszystkich tego rodzaju [bytów].

18. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 4, 1079a7), 110, 9–16 = XXIII.97 Arana

Mężowie ci mówili również tak: jeśli nauki [*epistēmai*] dotyczą bytów, to istnieją [byty] ogólne, ponieważ nauki dotyczą [bytów] ogólnych, co stanowi sylogizm zgodny z trzecią figurą: [przedmioty] wiedzy [*epistēta*] są ogółami, <przedmioty wiedzy są bytami>, niektóre ogóły są bytami; nie wszystkie bowiem ogóły są, ponieważ nie istnieją [byty] późniejsze z pochodzenia i te w [bytach] niepodzielnych. Nie ma też niczego paradoksalnego w tym, że wszystkie [przedmioty] wiedzy są bytami, jeśli bierzemy „[przedmioty] wiedzy” w sensie ścisłym, a nie [przedmioty] medycyny albo budownictwa, ponieważ nie są one naukami w sensie ścisłym, a sprawiedliwie można tak określać jedynie te, które zajmują się [bytami] wiecznymi, będącymi samymi w sobie i zawsze w takim samym stanie.

19. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 4, 1079a9), 110, 18–29 = XXIII.90 Arana

Jasne jest, że jedność umieszczali przed licznością, ale [chodzi o jedność] substancjalną i tworzącą liczność, a nie właściwą dla braku, ponieważ ta jest późniejsza z pochodzenia, a dusza widząca wspólny brak jako nie-ludzi powołuje do istnienia w sobie nie-człowieka; nie jest bowiem tak, że jak jest jakaś formalna i określająca przyczyna we wszystkim tworząca konie końmi, a inna — psy psami, a jeszcze inna łabędzie łabędziami, tak też jest jakaś, która [tworzy] wszystkie takie nie-ludźmi; jeśli bowiem byłoby tak, to moglibyśmy powiedzieć, że jest również idea nie-człowieka; a teraz dusza nasza dostrzegłszy wedle tkwiącej

w niej różnicy brak w tych [bytach] formy człowieka, przypisała im wspólny [element] „nie-człowiek”. Tak więc nie upodabniamy braków do [bytów] pozbawionych części, ponieważ [właściwości] pierwotnie przysługujące rzeczom i te rozważane w nich jedynie myślowo nie zależą od jednej i tej samej przyczyny.

20. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 4, 1079a10), 110, 31–111, 5 = XXIII.91 Arana

Powiedzieliśmy, że te [byty], do których odnosi się umysł, są bytami, ponieważ myśli prawdziwego umysłu nie są niesubstancjalne, a sprowadziwszy umysł do [poziomu] wyobraźni (ponieważ nazywa ją w innych miejscach „umysłem biernym”) w ten sposób — twierdzi — mogłaby istnieć substancja [bytów], które uległy zniszczeniu [*ephtharmena*], ponieważ mógłby ktoś wyobrazić sobie to, co zniszczone. Można na tej podstawie dostrzec, do jakich argumentów zmuszeni są odwoływać się ci, którzy kwestionują formy — sprowadzając się z [poziomu] bytów do braków i od umysłu w akcie do wyobraźni i przekonania; można bowiem wyobrazić sobie i mniemać o tym, co nie jest [*to mē on*], ale niedozwolone jest myślenie i posiadanie wiedzy o tym, co nie jest.

21. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (M 4, 1079a10), 111, 12–19 = 49 Findlay = *partim* XXIII.92 Arana²³¹

Nie twierdzimy, że są idee relacji niesubstancjalnych [*anousiai scheseis*], [bytów] znajdujących się w ruchu albo [bytów], które stały się doskonale dzięki jakiemuś nienaturalnemu ustanowieniu [*kata tina thesin ou phusikēn*], jak na przykład „wyższy” albo „niższy”, „prawy” – „lewy” i pokrewny²³² [innym] tego rodzaju. Co do tych [bytów], które wedle uczestnictwa w jakieś formie stały się ze względu na coś [*pros ti*], jak na przykład „podobne” albo „równe”, albo „różne” — spośród nich jedne przyjmują układ wzajemnie do siebie dzięki uczestniczeniu w rodzajach bytu, inne zaś dzięki [uczestnictwie] przynajmniej w jednej z form.

²³¹ Arana uwzględniła ten passus: 111, 12–112, 6.

²³² Możliwe jest też inne odczytanie — z uzupełnieniem za sugestią Usenera, który wprowadza przeciwieństwo dla *geitōn* („sąsiadujący”) w postaci „oddalony”.

I cóż dziwne, jeśli powiemy, że niektóre spośród [bytów] ze względu na coś u nas są doskonalone wedle tamtych [bytów] również tam uznajemy tę relację?

22. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (M 4, 1079a15), 112, 14–113, 36 = XXIII.2 Arana

Owi mężowie [sc. platonicy] mówili, że po jednej zasadzie wszystkich [bytów], którą uważa się za słuszne nazywać dobrem i ponadbytowym jednym [*huperousion hen*], są dwie przyczyny całości [*holōn*] — monada oraz nieskończenie potencjalna [*apeirodunamos*] dyada, i zachowywali owe zasady stosownie do każdego porządku bytów. Jest bowiem to, co analogiczne, do dobra w każdym uporządkowaniu oraz [byty] odniesione do monady i dyady — tej pierwszej. [...]

Twierdzimy więc, że inna jest natura zasad, a inna idei, chociaż może przypadać coś w sposób homonimiczny w odniesieniu do nich, a raczej nie w odniesieniu do nich (bo cóż mogłoby przypadać najbardziej boskim spośród bytów?), lecz w odniesieniu do naszego najbardziej traktowania. W każdym razie dyada — zasada, jest twórczynią mocy twórczej, rozwoju, wielości i zwielokrotniania dla wszystkich [bytów], pobudza i porusza ku rodzeniu drugich [bytów], przezorności i strzeżeniu; a ponadto wypełnia wszystkie boskie uporządkowania — rozumne [*noeroi*], duchowe, naturalne, zmysłowe, należytymi dla każdego liczbami, a nie przyzwala, ażeby jakikolwiek jeden spośród [bytów] naturalnych, niezrodzony, kiedykolwiek zaczął istnieć.

Dyada sama nanosi swoją formę na każdy [byt] — dusze, natury i ciała; tak że czy to wszechświat dzieli się na dwa, czy też tylko niebo, czy też logosy duszy albo kręgi przed logosami (bo one pierwsze spośród [bytów], które uczestniczą, korzystają z podziału na dwa), czy to coś ze szczegółowych zwierząt, które posiadają oczy albo ręce, albo nogi, albo jakiś inny z wytworów natury, to wraz z własną formą zawsze posiada dyadę; nie z innej, powiemy, przyczyny pojawia się to w rzeczach niż tej najwyższej — dyady samej, która jest najpierwotniejszą przyczyną z dwu postaciowych [*duo eidē*] [bytów] w formach, ale dlatego też nie dyady jako zasady, przez którą istnieje ona sama i wszelki umysł.

To samo mówimy o monadzie, ponieważ inna jest jako zasada, która z dyadą tworzy wszystkie [byty], wytwarzając u wszystkich [bytów] tożsamość, stałość, ciągłość i wieczność życia, a inna monada sama jako ta, która ma pierwszeństwo w formach, a w której uczestnicząc [byty] wytworzone uzyskują jedność [*he-nidzein*] i zachowują właściwy stan.

Kiedy więc ci mężowie dają pierwszeństwo w ideach monadzie i dyadzie, nie stawiają ich na czele, aby usunąć właściwe przyczyny (jak bowiem — twierdzą — one same powstałyby z przyczyn wraz z całym umysłem i tym, co poznawalne umysłowo?), lecz ponieważ [monada i dyada] rządzą rzeczami wewnątrz wszechświata, a od jednej [pochodzi] w całym wszechświecie całkowitość [*holotēs*] i jednolitość, a od drugiej pierwszy podział i dwoistość, a jasne jest, co od której. Wprowadzanie zaś w nie liczby, tej monadycznej, i z tego powodu czynienie z dyady podwojenie monady samej, jest bardzo powierzchowne, ponieważ nie z powodu ilości monad każda ze znajdujących się tam liczb ma tę nazwę, którą posiadała, lecz wedle jakiejś cechy boskiej i najprostszej substancji. Każdy [byt] uczestniczy w nich z natury. I tak jak ten tutaj człowiek w sposób upostaciawiający, nadający barwę, kształt i części uczestniczy w człowieku samym — pozbawionym barwy, postaci, kształtu i części, tak też [byty] zmysłowe uczestniczą wraz z ilością w triadzie samej niewykazującej żadnej ilości. Tak więc, poszukiwanie monadycznej liczności w liczbach ejdetycznych jest podobne [do poszukiwania] wątroby albo śledziony, albo każdego spośród innych narządów wewnętrznych w człowieku samym.

A więc ci mężowie nie odrzucają własnych zasad poprzez liczby ejdetyczne ani nie wprowadzają liczb relatywnych [*kata schesin*] do [bytów] poznawanych umysłem.

23. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (M 4, 1079a19), 114, 2–33 = fr. 50 Findlay = XXIII.98 Arana

W tychże słowach formułuje o wiele cięższe zarzuty. Już poprzednicy i my w poprzednich wypowiedziach powiedzieliśmy, jakich [bytów] są idee, a jakich nie, oraz że są [idee] substancji ogólnych, jak człowiek lub koń, oraz że jest coś, co doskonali substancje, jak cnota lub wiedza, i jest coś, co stanowi atrybut dusz,

ciał i natur, jak podobieństwo, równość lub wielkość i cokolwiek tego rodzaju. Z kolei przypadłości [*sumbekota*] wyłącznie ciał według Jamblichosa mają przyczyny odmienne od czynników naturalnych, podczas gdy boski Plotyn zwraca uwagę²³³, że należy przyjąć w umyśle również formę białości. Nie jest więc tak, że jeśli jest jakaś jedna myśl [*noēma*] nad wieloma, to jest idea tego (w ten sposób bowiem mogłyby istnieć idee [bytów] sprzecznych z naturą), ale odnośnie tych [bytów], których są idee, tychże są też czynniki ogólne [*katholou logoi*], chociaż relacja ta nie jest odwracalna. Nie ma też form tych wszystkich [bytów], które są przedmiotami nauk, o których nie orzeka się „nauka” w sensie ścisłym.

Dobrze jednak powiedziano, że [byty] tutaj uczestniczą w substancjach samych w sobie [*ousiai ousai autai*]. Ale nie jest tak, że jeśli uczestniczy w substancji, jest substancją. Twierdzimy w każdym razie, że wiedza sama [*autoepistēmē*] oraz sprawiedliwość sama [*autodikaïosunē*] są substancjami, ale stałe dyspozycje [*hekseis*] w nas nie są substancjami. Należy również powiedzieć to, że w idei nie ma niczego [jako własność] w substracie, lecz wszystko doprowadza do doskonałości substancję, ponieważ dla podwójności samej [*autodiplasion*] wieczność nie jest przypadłością nawet według samego Arystotelesa. W każdym razie to jasno wykazał w pierwszej księdze tegoż traktatu²³⁴, że nic nie jest przypadłościowo zniszczalne albo niezniszczalne. Należy więc raczej powiedzieć to, że wszelka niematerialna i boska forma w niebędącej wielością [*aplēthnutēs*], jednolitej i najprostszej substancji, posiada bardzo wiele mocy [*poludunamōtaton*], a te [byty] tutaj nie uczestniczą w jej wszystkich mocach [*dunameis*]. A więc podwójność sama ma wedle substancji: to, co bez części [*to ameriston*]; to, co rozumne [*to noeron*]; to, co wytwórcze [*to dēmiourgon*] i to, co wieczne, a żadne z nich nie jest jako [własność] w substracie. W większości jej mocy uczestniczy dusza — ta wyższa, a nasza w mniejszej [ilości], a ciała lub moce cielesne z trudem w jednej lub dwóch. Jednakże [byty] uczestniczące w substancjach niekoniecznie wszystkie są substancjami (a o tym wspo-

²³³ Zob. PLOTYN, *Enneady*, II 6, 3, 1–6; IV 7, 9, 19–21; VI 6, 5, 18–20.

²³⁴ Zob. ARYSTOTELES, *Metafizyka*, I 10, 1059a.

minaliśmy często), lecz jak w pozbawionych części substancjach uczestniczy coś podzielnie [*meristōs*], a w rozumnych — nierozumnie, tak też w substancjach bezsubstancjalnie [*anousiōs*]. Zwrot bowiem „jedno nad wieloma” nie znaczy, że to „jedno” podpada pod tę samą co te kategorie, lecz że owa henada wznosi się dzięki jakimś niewypowiedzianym doskonałościom [*hyperbolai*] ponad pochodzącą z niej, do niej się upodabniającą i zależną od niej licznosc.

24. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 4, 1079a33), 114, 35–115, 3 = XXIII.99 Arana

Ale idee nie są synonimiczne z [bytami] „tutaj” (ponieważ śmieszne byłoby rozważać to dotyczące ich zagadnienie, ażeby w dodatku do wielu innych nie pojawił się — jak twierdzą — [argument] „trzeciego człowieka”), ani nie są tak homonimiczne jak te z przypadku, lecz tylko jak wzorzec względem obrazu, a w szczególności gdy wzorzec, tworząc obrazy własnym istnieniem, zwraca [je] ku sobie.

25. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 5, 1079b15), 117, 4–6 = XXIII.103 Arana

Idee, które są przyczyną istot [*ousiai*] [bytów] „tutaj” — ich dobra [*to eu*] i trwania w sposób konieczny, i wiedzy — dodają do nich wszelką doskonałość.

26. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 5, 1079b23), 117, 8–12 = XXIII.101 Arana

Oczywiste jest, że twierdzimy, iż [byty] „tutaj” nie są utworzone z idei w sposób jakby z materii albo jakby z braku, albo wedle złożenia, albo jakby z form materialnych [*enula eidē*], ponieważ żadne z tychże nie jest prawdziwą przyczyną, a formy zawierają najrzeczywistsze przyczyny, mieszczące w sobie wszystkie [byty] i są oddzielone od wszystkich [bytów] we wszechświecie, a są sprawcze, wzorcze i celowe.

27. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 5, 1079b35), 119, 33–120, 2 = XXIII.102 Arana

Formy materialne są nieoddzielne od [bytów] stanowiących ich podłoże, ale to nie w ten sposób mówiono, że idee są istotami [*ousiai*] rzeczy, lecz ponieważ [bytom] „tutaj” przysługuje istnienie

nie wedle nich, z ich powodu i przez nie; tak więc muszą one być oddzielone od [sfery] powstawania.

28. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 5, 1080a4), 120, 12–17 = XXIII.93 Arana

Ci mężowie nie odrzucili tego, że twórczych form, które nie są w naturze albo nie są przez naturę stworzone; i słusznie o tym sprawozdaje, że nie przypuszczali, iż są rozumne i boskie formy [bytów] wytworzonych [*technēta*]; nie tylko oni, lecz także sam Arystoteles zadawał się często przedstawianą koncepcją, że wytwórcze [*technikoi*] logosy bardziej wzorcze od rzeczy stworzonych [*apotelesmata*] istnieją jedynie w duszach wytwórców.

29. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 5, 1080a9), 120, 33–121, 4 = XXIII.105 Arana

To, że nic więcej od tego nie ma do powiedzenia przeciwko założeniu form, jasne jest z pierwszej księgi tejże rozprawy oraz z dwóch napisanych przez niego ksiąg *O ideach*²³⁵, niemal bowiem tymi samymi argumentami [*epicheirēmata*] wszędzie się posługując — czasami je rozdzielając i dzieląc dodatkowo, a czasami przedstawiając je w skrócie — próbuje krytykować starszych od siebie filozofów.

30. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 6, 1080b11), 122, 11–16 = XXIII.31 Arana

Jasne jest, że [Arystoteles] tutaj umieszcza Platona, jak twierdzi to również jego komentator Aleksander. I przyjmujemy, że Platon mówił to i nie tylko to, ponieważ zakładał także, że jest liczba ejdetyczna, formy dzięki niej uporządkowane, [liczba] matematyczna ważniejsza od [liczby] fizycznej, ale gorsza od ejdetycznej, tak jak dusza jest ponad naturą, ale wtórna wobec umysłu.

31. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 6, 1080b14), 122, 18–23 = XXIII.32 Arana

Jak twierdzi Aleksander, [Arystoteles] czyni aluzję, do zwolenników Ksenokratesa²³⁶, którzy oddzielają liczbę matematycz-

²³⁵ ARYSTOTELES, *O ideach, partim* frg. 185 Rose = frg. 1.1 Ross = *partim* 115 Gigon.

²³⁶ KSENOKRATES frg. 36 Heinze = 114 Isnardi Parente (komentarz s. 341–342).

ną od przedmiotów zmysłowych, a nie uważają, iż istnieje tylko liczba matematyczna (jak bowiem platonicy i ci, którzy chcąc pitagoreizować mogliby zaniedbać naukę o liczbach bardziej niepodzielnych i oddzielonych od substancji duszy?), ale na podstawie nazw matematycznych jasne jest, że zajmują się również wyższymi rodzajami liczb.

32. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 6, 1080b16), 122, 25–123, 11 = XXIII.64 Arana

Należy zgodzić się, że mężowie ci mówili, że byty zmysłowe utworzone zostały przez naturę wedle liczb, ale nie matematycznych, lecz wedle fizycznych. Nie było niewiarygodne dowodzenie własności każdego z bytów zmysłowych za pomocą nazw matematycznych, ponieważ wypowiadali się w sposób symboliczny. Przepisywanie im jednak rozważania tylko liczb zmysłowych byłoby nie tylko śmieszne, lecz wręcz bezbożne, ponieważ po przyjęciu od Orfeusza zasad teologicznych liczb poznawalnych rozumowo i rozumowych, powiększyli ich liczbę, pokazali ich panowanie aż do bytów zmysłowych — mając wciąż na podreędziu powiedzenie „wszystkie [byty] odpowiadają liczbie” — to jak nieparadoksalne może nie być mówienie, że zajmowali się jedynie ciałami i liczbami, które odnoszą się do ciał? Jak to możliwe, że sam Pitagoras otwarcie w *Świętym wywodzie* mówił, że liczba jest władcą kształtów i idei, przyczyną bogów i dajmonów, modelem [*kanōn*] i praktycznym *logosem* dla boga twórcy najdoskońszego: „liczba jest umysłem i miarą struktury [*sustasis*] i powstawania wszystkich [bytów]”. Filolaos wykazał, że liczba jest tą, która włada wiecznym trwaniem [bytów] we wszechświecie i ciągle sama z siebie tworzy. Hipassos i wszyscy akuzmatycy pragnęli, żeby liczba była zdolnym do rozróżniania narzędziem wszechświatotwórczego boga i wzorcem tworzenia wszechświata — czy oni nie rozważali oddzielone, twórcze a zarazem wzorcowe zwierchnictwo tej [liczby] nad ciałami?

33. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 6, 1080b21), 123, 13–25 = XXIII.33 Arana

Być może on również widział wszystkie w [liczbie] ejdetycznej; te, które są przed nią jak gdyby kierujące się ku temu, co bar-

dziej widoczne, a te po niej jako te, które zawierają wedle przyczyny wzorcowej [*paradeigmatikē*].

Niektórzy [...] są²³⁷.

Niektórzy — twierdzi [Arystoteles] — usuwali ogólnie pojmowaną [liczbę] matematyczną, uważając, że jest jedna liczba i utożsamiając liczbę ejdetyczną z matematyczną. Być może więc, skoro dwojaka jest [liczba] matematyczna — monadyczna i substancjalna, za pomocą której mówi się, iż demiurg uporządkował duszę rozumną — nie uważali za słuszne nazywać ejdetyczną tej [liczby], która powszechnie rozumiana jest przez wielu jako nie-substancjalna, a tę, która substancjalnie znajduje się w duszach, która z natury [*autophuōs*] rodzi [liczbę] monadyczną, nie utożsamiali jej z tą spośród idei, a nie uważali za niegodne nazywanie jej ejdetyczną, dlatego że pośrednie *logosy* duszy mamy również w zwyczajnemu nazywać formami.

34. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 6, 1080b23), 123, 27–124, 16 = XXIII.74 Arana

To samo mówimy również o nazwach geometrycznych, ponieważ inaczej [występują] kształty w umyśle, a inaczej w duszy, ale całkowicie bez rozciągłości [*adiastatōs*] i bezkształtnie [*aschēmatis-tōs*], jeśli temu, kto zgłębia koncepcję wedle własności szczególnych rzeczy, a nie co do zwykłego użycia nazw wydaje się łatwe do przyjęcia zgodnie z powszechną zgodą [*pros sumpatheian*], że kształty są bezkształtne i wielkości są pozbawione części²³⁸. Bez wątplenia z tego powodu niektórzy spośród owych boskich mężów wprowadzili niepodzielne linie oraz bezilościową dyadę jako przyczynę, chociaż gdzie indziej mówią, że to niemożliwe, a tutaj w sposób niematematyczny wyjaśniają [byty] matematyczne. A na podstawie słów oskarżyciela formułujemy obronę Ksenokratesa²³⁹, który nie odważył się przeciąć linii samej ani żeby linie postrzegane były wedle pośrednich *logosów* duszy [*mesoi logoi tēs*

²³⁷ Występuje tu zdanie: „jedynie ta [liczba] jest całkowicie oddzielona, a matematyczna jest z nią tożsama”, które stanowi głose.

²³⁸ Zdanie prawdopodobnie zepsute; D. O’Meara i J. Dillon proponują je rozumieć następująco: „[...] that shapeless shapes and partless magnitudes should subsist prior [sc. to their lower manifestations]”.

²³⁹ KSENOKRATES frg. 46 Heinze = 147 Isnardi Parente (komentarz s. 372–373).

psuchēs], z którego to powodu postrzegając liczby w wywodach [*logoi*] i formach, podtrzymał, że są niepodzielne, ponieważ postrzegał [liczby] matematyczne raczej wedle formy, ale nie wedle nagromadzenia [*kata chusin*] u ich podstawy monad.

Co do stwierdzenia, że wszyscy z wyjątkiem pitagorejczyków przyjmowali, że liczby są monadyczne, a jedynie pitagorejczycy [przyjmowali], że posiadają rozciągłość i wielkość, to w każdym przypadku wyraża fałsz, ponieważ inni nie twierdzą, że wszystkie liczby są monadyczne, a wyłącznie matematyczne, ani też pitagorejczycy nie przydawali liczbom wielkości, ale chociaż wytworzali liczby z ostatnich liczb, to zakładali, że są one pozbawione części — zarówno te, które tworzą ciała, jak i te, które znajdują się ponad logosami fizycznymi. On sam przyjął, że pozytywnym [wskaźnikiem] tego, że u innych liczby są monadyczne, to, iż powstają one z jedności, nie uświadamiając sobie, że u nich jedność nie służy do wytworzenia monad matematycznych, lecz stanowi przyczynę dobra i jest tym, co wszechnajlepsze [*panariston*] spośród bytów.

35. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 7, 1081a12), 125, 19–126, 27 = XXIII.41 Arana

To, że jeśli idee nie są liczbami, to w ogóle nie istnieją, wydaje mi się dobrze przyjmowane, ale tego, że nie istnieją, nie dowiedziono i nie można tego dowieść. To, że idee są liczbami monadycznymi postuluje się od dawna, ale nie chciano tego wykazywać. A trzyczęściowy [argument] jest więc taki: jeśli idee nie są liczbami monadycznymi — czyli takich, których monady nie są różne — to w ogóle nie są liczbami; jeśli idee nie są liczbami, to w ogóle nie mogą istnieć²⁴⁰. W drugim zdaniu warunkowym wykazuje tak: według nich pochodzą z jedności i nieokreślonej dyady, a wszystkie [byty] pochodzące z jedności i nieokreślonej dyady są liczbami, a więc byty są liczbami. A ponieważ obie przesłanki są „zdrowe”, to i wniosek jest prawdziwy, ale nie bierze [pojęć] „jedność”, „dyada” i „liczba” w znaczeniu przyjmowanym przez tych mężów. Oni bowiem patrząc na obie kolumny, mówili o każdym z bytów, że pochodzące od jedności należą do

²⁴⁰ Arana (*Platon...*, s. 456) wskazuje na lukę, a D. O'Meara i J. Dillon w swym tłumaczeniu dodają wniosek: *Tak więc jeśli idee istnieją, to są liczbami.*

kolumny lepszej, a od dyady do gorszej. A on jak zwykle i w bardziej matematyczny sposób, a nawet — jeśli trzeba by się śmiało wyrazić — w bardziej pospolity sposób rozumie te pojęcia. I znowu, oni [byty] zrodzone raz nazywali „triadą”, wskazując poprzez [pojęcie] „triada” na pierwotność [to *archoeides*] owych liczb, a raz po prostu „liczbą”, a on kieruje użycie tej nazwy ku [znaczeniu] „monadyczna” <...>²⁴¹. Ponieważ nie zaprzeczamy ani sylogizmowi kategoriernemu dowodzącemu jak najbardziej w stosunku do wszystkiego, że idee istnieją i są liczbami, rozumne i bez części, jeśli ktoś należycie zaakceptuje sens terminów w przesłankach, ani trzyczęściowemu [argumentowi], jeśli ktoś obala złą hipotezę dzięki odrzuceniu następnika, ponieważ nie może wykazać poprzednika. Jeśli więc idee istnieją, jak wielokrotnie dowodzili tego boscy mężowie i my dość o tym wspomnieliśmy, to idee nie mogą być liczbami monadycznymi — [takimi], których monady nie są różne. A przypuszczam, że gdyby założono, iż są różne, to ktoś pojmowałby „monadyczność” w jakiś inny sposób.

Wydawałoby się jakoś dobrze powiedzieć, że niemożliwe jest umieścić tych [idei] ani przed, ani po liczbach, jeśli idee nie są liczbami, ponieważ jedne i drugie są pierwotne i pochodzą bezpośrednio z zasad, tak więc jeśli jedne i drugie nie istniałyby, to i [żadne] jedno nie mogłoby istnieć. Ale dla starającego się zrozumieć teologiczne nauki pitagorejczyków albo Platona w *Parmenidesie*²⁴² nie jest jasne to, że liczby — jednoczące i substancjalne — są przed ideami, oraz że przejawiają się te [liczby] we wszystkich porządkach boskich [bytów], ponieważ twórcze idee nie są absolutnie pierwotne względem wszystkich [bytów] (nie są bowiem przed rodzajami bytu), lecz mówi się o nich, że są przed [bytami] we wszechświecie, ale nie są tym, co najpierwotniejsze wśród substancji; że jako najbliższe zasady nie mają pierwszej monady i najpierwotniejszej dyady, z których wywodzi się liczba triadyczna i ukryta [*kruphios*], lecz znajdują się w najprostszej myśli demiurga, a „z których wyskakują idee noszące ślady ciała”²⁴³. Ale te przynależą do innej nauki [*theōria*], a te wszystkie obecne

²⁴¹ Lakuna.

²⁴² PLATON, *Parmenides*, 144c.

²⁴³ Cytat nieznanego pochodzenia.

[argumenty] przemawiają za mną, jeśli mianoby udowodnić, że idee istnieją, a za Arystotelesem, jeśli wszelka liczba miałaby być monadyczną — [taką] której monady nie są różne.

36. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 7, 1081b17), 127, 2–14 = XXIII.49 Arana

[...] trzeba, żeby z zasad powstały jednocześnie dwie monady dyady i trzy [monady] triady, które zrodzone jednocześnie z zasad — twierdzi — są niezróżnicowane. W tym miejscu wspomina o słowach Platona, dowodząc, że według niego każda z liczb powstaje jednocześnie z zasad, kiedy wyrównane zostają [byty] nierówne. Platon więc poprzez to czyni aluzję do tego, że [byty] boskie są różne od siebie i nierówne z powodu dyady i postępu od dyady, ale tożsame i równe z powodu monady i powrotu do monady, chyba że życzyliby sobie ktoś nazywać to trwaniem przed postępem i powrotem. On zaś wspomina, jak gdyby kiedyś liczby albo monady w liczbach były nierówne, a teraz były wyrównane. Trzeba jednak wykluczyć w tym miejscu [liczbę] monadyczną, a jednocześnie oraz w [każdej] jednej z nich rozważać nierówne, równe, tożsame, różne, trwające i postępujące.

37. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 7, 1081b10), 129, 23–25 = XXIII.48 Arana

Według nich bowiem [liczba ejdetyczna] powstaje z monady i nieokreślonej dyady oraz każda z nich jest jedna i jako jedna nie stanowi części innej [liczby].

38. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 7, 1081b21), 129, 32–34 = XXIII.55 Arana

Ale oni — twierdzi [Arystoteles] — tetradę tworzyli z dyady samej (ją bowiem nazywa pierwszą dyadą) i pierwotnej dyady, którą nazywa nieokreśloną dyadą, nie składając ani nie powiększając poprzez dodawanie, lecz poprzez podwojenie dyady samej za pomocą dyady nieokreślonej — w ten sposób rodzi się tetradą.

39. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 7, 1081b27), 130, 24–131, 2 = XXIII.42 Arana

Po liczbie rozumnej umieścili owi mężowie liczbę duchową, matematyczną i fizyczną, które nie określali jako „monadyczne”

ani nie mówili o monadach „wcześniejsze” i „późniejsze” jako wywołujących ich ilość. Według nich bowiem wszystkie one, z wyjątkiem [liczby] matematycznej, bezilościowej [*aposoí*], a triady, piątkowości [*pempadas*] i dekady postrzegali oni wedle ich mocy i relacji względem liczb boskich. Mówili bowiem, że piątkowość, która jest być może w nas sprawiedliwością, nie składa się z pięciu monad wtórnych wobec umysłu, a pierwotniejszych wobec tych [monad] w naturze, lecz zgodnie z inną intuicją — formę piątkowości przyporządkowywali do formy sprawiedliwości, siódmkowości [*heptas*] — stosownemu czasowi, szóstkowości samej i od swojego sześcianu — [formie] duszy. Ktoś, kto byłby zdolny rozważyć to w umyśle zgodnie z ich znaczeniami [pojęć], będzie w stanie zaakceptować nie mają [bytu] pozornego i niemożliwego, lecz ze wszystkich [bytów], jakiegokolwiek by nie były, mają najbardziej możliwy byt.

40. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 7, 1081b35), 131, 24–132, 2 = XXIII.15 Arana

Na koniec powiedziano: „nieokreślona dyada wzięwszy dyadę określoną tworzy dwie dyady, ponieważ miała funkcję podwajania względem tego, co brała” i wyrwawszy to ze zwyczajnego u nich sposobu wypowiedziania, używa się następnie jako przesłanki²⁴⁴ do utworzenia sofizmu. Przypuszcza zaś, że u starszych względem niego filozofów dyada, ta nieokreślona, będąca zasadą ruchu, wszystkie formy wypełnia mocą twórczą, wielokrotnie i skłania do płodzenia drugich i trzecich niematerialnych form. A mówi się, że jest podwajającą, o ile w postępie [*proodos*] liczność wzrasta podobnie jak to, co podwajane, moc zaś maleje, a zarazem ponieważ zasada liczby matematycznej podwajająca wszystkie liczby nieparzyste i parzyste, tworzy to, co parzyste. Jeśli bowiem monada i dyada są zasadami wszystkich liczb, a wiemy, że monada pełni funkcję tego, co męskie [*arrenōpos*] i dlatego tworzy nieparzystość, natomiast dyada pełni funkcję tego, co żeńskie [*thēluprepēs*] i dlatego jest władczynią i dowódczynią parzystości. Można więc analogicznie dostrzec to w odniesieniu do starszych liczb, odrzuciwszy monady i ilości, a rozważywszy formy i moce oddzielonych liczb.

²⁴⁴ Czytając za Usenerem *hōs hupokeimenon* zamiast *hōs apokeimenon*.

41. Syrianos, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 7, 1082a15)*, 132, 14–133, 29 = XXIII.106 Arana

Trzeba zrozumieć, że z kolei w naszych duszach są dwie zasady liczb matematycznych, z których rodzi się wszelka liczba matematyczna — monada, która zawiera w sobie wszystkie formy liczb i stanowiąca odpowiednik monady w [bytach] umysłowych, oraz dyada, która ma jakąś tworzącą, pozbawioną formy oraz o nieskończonych możliwościach moc i dlatego wedle obrazu niewyczerpanej i umysłowej dyady nazywa się ją nieokreśloną. Kiedy więc przebiegając wszystko — dokąd bowiem nie sięga? — monada nic jej nie pozostawia, lecz zawsze wychodzącą z niej ilość szczegółowo określa, kształtuje i formuje, porządkując dzięki formom jej wszystkie progresje całkowicie i nieprzerwanie. I jak w rzeczach we wszechświecie nic nie jest bez formy ani nie wciska się próżnia pomiędzy [byty] uformowane dzięki opatrności twórcy [*dēmiourgos*], tak dla liczby matematycznie nie pozostała jakaś niezorganizowana [*arruthmiston*] ilość (w ten sposób bowiem formotwórcza moc monady mogła zostać pokonana przez nieokreśloną dyadę), ani dzięki nieustającemu i nieprzerwanemu działaniu monady nie wciska się nic innego pomiędzy kolejne liczby.

A więc pentada nie składa się z substancji i przypadłości, jak biały człowiek, ani gatunku i różnicy, jak człowiek ze zwierzęcia i dwunożnego, ani z pięciu monad wzajemnie połączonych, jak wiązka patyków, ani zmieszanych jak wino-miód, ani utrwalo-nych w porządku jak kamienie tworzące domostwo. Nie jest też tak jak w przypadku [bytów] policzalnych [*arithmēta*], że nie ma niczego ponad poszczególnymi [bytami]; zgódźmy się bowiem teraz z nim, że nad dwojgiem ludzi nie ma niczego (choćby wy-daje się, że dla Platona wszystkie takie [byty] dzięki uczestnictwu w jakiejś formie same również otrzymują jakąś liczbę, jak napisano w *Fedonie*²⁴⁵, ale niech obecnie nie przysługuje to [bytom] policzalnym); ale nie, ponieważ liczby składają się z niepodziel-nych monad, dlatego mają coś innego ponad monadami (ponie-waż również wiele punktów jest niepodzielnych, a jednak nie wy-dają się one ostatecznie być [czymś] innym poza tym, czym są [*hupokeimena*]), lecz ponieważ jest coś w nich, co stanowi analogię

²⁴⁵ PLATON, *Fedon*, 101c.

do materii i formy. Na przykład, kiedy dodamy trzy do czterech i otrzymamy siedem, mówimy w ten sposób, ale to, co mówimy nie jest prawdziwe, ponieważ monady złożone z monadami tworzą podłoże dla liczby siedem, ale siedem powstaje z tych monad i heptady. Któż jest więc tym, który nakłada heptadę na monady? A kto formę łóżka na taki układ desek? Czy nie jest jasne, że dusza biegła w stolarce dzięki posiadaniu umiejętności nakłada formę na deski dla stworzenia łóżka, a dusza arytmetyczna dzięki posiadaniu w sobie pierwotnej monady na wszystko nakłada formę i tworzy liczby. Różnica polega na tym, że umiejętność stolarska nie przysługuje nam z natury i wymaga rękodziela, ponieważ zajmuje się materią zmysłową, a arytmetyczna jest w nas z natury (dlatego przysługuje wszystkim) i odnosi się do materii poznawanej dyskursywnie [*dianoētē hulē*], którą łatwo i beczcasowo [*achronōs*] kształtuje. I prawdopodobnie dlatego wielu zostało zwiedzionych, uważając, iż siódemka nie jest niczym poza tymi monadami; wyobraźnia bowiem zwykłych [ludzi], jeśli nie widziała najpierw tego, co nieuporządkowane [*akosmēton*], a następnie działania tego, co porządkujące, ustawiającego w szyku, a następnie wszelki przedmiot — jaki by nie był — doskonalącego i tworzącego formę, nie zostanie przekonana, iż widzi dwie natury — bez formy i formalną, a ponadto jeszcze zewnętrzną wobec nich, nakładającą formę, lecz mówi, że jest jedno, niezrodzone podłoże, a w żaden sposób nie pojmuje jego przyczyny.

Dlatego też wydaje mi się, iż teologowie i Platon przekazali [wiedzę] o pozaczasowym powstaniu [bytów] niezrodzonych — że pierwotny stan [bytów] wiecznie uporządkowanych był nieuporządkowany oraz jawił się jako nieregularny [*plēmnelē*] i nieokreślony, ażeby skierować ludzi do myślenia o przyczynie formalnej i sprawczej. Nie dziwi więc, że jeśli nigdy siedem monad nie było bez heptady, to jednak siedem określane [powinno być] szczegółowo przez naukę jako złożone i posiadające w sobie coś analogicznego do materii i podłoża oraz do formy i kształtu.

42. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 7, 1082a32), 134, 35–135, 3 = XXIII.50 Arana

Wiele monad nie tylko jest homonimiczne względem monady, lecz także wśród liczb matematycznych określona dwójka [*hōris-*

menē duas] jest [homonimiczna] względem nieokreślonej dyady, ponieważ nieokreślona [dyada] jest zasadą wszelkiej [liczby], a w szczególności parzystej, a ta określona jest zasadą w inny sposób — nie twórczy, lecz tak jak mówimy, iż to, co pierwsze w [danej] rzeczy jest jej zasadą, jak [mówi się] w *Politei*: „Zszedłem wczoraj do Pireusu”²⁴⁶.

43. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 7, 1082b7), 135, 16–136, 17 = XXIII.109 Arana

Słowa te dobrze odnoszą się do wielu monad i dowodzą, że nie tylko są one niezróżnicowane, lecz także, że liczby są równe; tak więc, jak powiedzieliśmy, trzy jest jednym, nawet jeśli wielokrotnie zawiera się w trzydziestu; [byty] równe w liczbach są bowiem tożsame. Niezróżnicowane są więc również dyady w dekadzie — nie ponieważ ich monady są niezróżnicowane (choć tak jest), lecz ponieważ mają jedną formę — jedną nie jako odnoszącą się do niezróżnicowanych substratów (ponieważ tworzy ona tylko jedną liczbowo dyadę), lecz jako wychodzącą z pierwotnej monady i pozostającą jedną. Jeśli bowiem zgodzimy się, że dekada składa się z pięciu dyad, podobnie jak zawiera dziesięć monad, trzeba by się zgodzić, dyad jest liczbowo wiele, a formalnie jedna; a skoro twierdzimy, że złożone dyady nie tworzą dekady (ponieważ formy liczb są proste i wychodzą z monady, co również [dotyczy] dekady) ani że monady stanowiące substraty dyady po powiększeniu nie tworzą substratu dekady — wychodząc od właściwej zasady, a kończąc na dekadzie wraz z substratem — nie musimy zakładać wielu liczbowo dyad, ażeby nie czynić z nich [bytów] policzalnych zamiast liczb; skoro więc, jeśli może być wiele dyad — jak sam utrzymuje — wiele triad, wiele dekad i po prostu każda z liczb monadycznych jest liczna i nieskończona, konieczne jest, żeby wszelka liczba matematyczna nie była jedna, lecz żeby liczby matematyczne były nieskończone; a wydaje się, że [liczba] matematyczna jest jedna, ponieważ jest ogólna; tak więc dana określona liczba — jak trzy, cztery oraz każda inna — jest jedna, aby całość [*sumpas*], z nich złożona, trwała jako jedna. Jeśli bowiem ktoś mówiłby, że całość jest w różny i na nie-

²⁴⁶ PLATON, *Politeia*, 327a.

zliczone sposoby — tak jak poszczególne [byty] o jednakiej formie — to znów powracamy do jednej formy, którą rozważa matematyka; i odkrywamy jedną formę wszelkiej liczby matematycznej, zawierającą jedną dyadę i jedną triadę, a nie wiele, ażeby całość nie stała się ponownie po wielokroć większa i zmierzała ku nieskończoności. A więc nie dzielimy dekady na pięć dyad, lecz mówimy, że pięciokrotnie zostaje zastosowany substrat do dyady. Nie składamy także dekady z pięciu dyad, aby nie przedstawiać jej formy jako złożonej, czego nie postrzegamy nawet w przypadku form zmysłowych powstałych dzięki naturze; w ogóle również nie twierdzimy, że liczba stanowi wielość podzieloną pod względem substratu, lecz każda istnieje na wiele sposobów, jeśli liczba ma być [ujęta] w sposób czysty, a nie jako policzalna.

44. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 7, 1082b19), 137, 17–32 = XXIII.47 Arana

Po pierwsze nie możesz się dziwić, jeśli stwierdzając, że istnieje dyada sama i triada sama, mówili, iż trzy nie jest więcej niż dwa oraz dwa nie zawiera się w trzy, ponieważ owe liczby nie uczestniczą w ilości ani forma równości i nierówności nie jest w nich tak jak w liczbach monadycznych, ponieważ w nich nigdy nie są równe ani nierówne, ani nierówne razy równe, a w [liczbach] ejdetycznych te same są równe i nierówne wzajemnie, podobnie jak są tożsame i różne z powodu obecności w nich rodzajów bytu i najbardziej dających się uchwycić form, i z tego też powodu nie dotyczy ich sprzeczność; nie są bowiem pod tym względem równe, pod którym są nierówne, ani pod tym względem podobne, pod którym są niepodobne, ani pod tym względem tożsame, pod którym są różne, ale są podobne, równe i tożsame dzięki podobieństwu, równości i tożsamości, a niepodobne, nierówne i różne dzięki formom przeciwnym do poprzednich form. Niemożliwe bowiem było w przypadku zasad, którymi są monada i nieokreślona dyada, żeby [bytom], które z nich powstały, nie przysługiwały moce obu [zasad]. A co do tego trzeba zdawać sobie sprawę, że ów nie uznaje liczby w formach za różniącą się (jak bowiem [mógłby], jeśli formy uczestniczą w równości i różnicy?), lecz jeśli w ogóle, to w liczbach monadycznych.

45. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 7, 1082b24), 138, 19–22 = XXIII.45 Arana

Ale nie chce jednak przyznać, że ci mężowie przypuszczali, że takich monad zupełnie nie ma w liczbie ejdetycznej, a mówiąc, że w inny sposób liczby są monadami, przyznawali, iż różnią się one względem siebie i względem natury rzeczy.

46. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 8, 1083a11), 139, 26–140, 22 = XXIII.37 Arana

To, że jeśli jest coś w [bytach występujących] po zasadach, to musi pochodzić od zasad, mówi odpowiednio. A to, że zasady arytmetyczne nie wytwarzają różnicy u ogólnie pojmowanych monad, ponieważ nie są w ogóle różne, to również pięknie mówi. A to, że jedność, którą przyjmuje zamiast monady naczelnej [*archēgikē*], a jeśli nie chce, by była jakaś, to nie wolno, by była przyczyną jakości, kłóci się z nimi i z prawdą, ponieważ nieokreślona dyada powinna być raczej przyczyną ilości, a nie ilości i jakości. Przypuszczenie to wynika z kolei z uznania, że triada nie jest niczym innym poza trzema monadami, ponieważ rzeczywiescie, jeśli rzeczywiescie tak jest, to tworząca ilość dyada, tworzyłyby również jakość. Natomiast ta tworzy nieskończoną [ilość] monad, a zasada wyższa uchwytuje je i kształtuje [*diamorphoun*] formami.

Dobrze domaga się, żeby nie tylko mówili, iż monady różnią się, lecz także czym się monady różnią. A nie mówili oni o różnicy między podstawowymi monadami a liczbą (bo nie chcą, żeby taka istniała), lecz tychże i pierwotnej [*archēgikē*] ich przyczyny. Kiedy bowiem mówią, że monada jest najmniejszą częścią ilości albo pierwszą i wspólną częścią ilości, to określają ją w zwyczajny sposób. A kiedy mówią, że monada jest formą form, to wskazują na ich pierwotną przyczynę zawierającą w sobie formy wszystkich liczb, a której stoicy²⁴⁷ nie wahali się nazywać „jedno-licznością” [*hen plēthos*]. Skoro kiedy rozprawiają o boskich monadach, inaczej określają monadę poznawaną umysłem, od której wychodzi najpierwotniejsza liczba, „z otchłani czystej monady”, a inaczej rozumną i twórczą, którą zgadzali się nazywać „Zeusem”,

²⁴⁷ SVF II 490.

a o których rozprawiało wielu starszych, ale też wielu bardziej współczesnych [filozofów], a najjaśniej boski Jamblichos w siódmej księdze *Zbioru nauk pitagorejskich*. A jeśli ktoś sam jest w stanie zrozumieć *Święty wywód* [*Hieros logos*] Pitagorasa, odkryje, że wspomina się tam całkowicie o wszystkich układach monad oraz liczb.

Mamy więc u nich [do czynienia] z koniecznością rozróżnienia od siebie monad (ponieważ wedle każdego zwiększania się [*proodos*] monada, z której wywodzi się każdy układ, musi pomnażać się w większym stopniu niż poprzednio) i należy przypuszczać, że istnieją jakieś różnice między nimi, ponieważ ile i jakie są byty, tyle i takie są różnice wśród pierwotnych [*archēgikai*] monad.

47. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 8, 1083a20), 140, 32–36 = XXIII.38 Arana

Gdyby byli tacy, co tak mówią, to sprawiedliwie by ich krytykował. Nigdy nie używali oni nazwy „idee”, a czynili aluzje do boskich substancji za pomocą nazw matematycznych. Jak mogliby bowiem jedność i liczbę umieszczać przed wszystkimi [bytami], gdyby nie oddawali czci ponadsubstancjalnej jedności, [bytom] istotnie istniejącym i wszechświatowi [*diakosmos*] idei?

48. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 8, 1083a27), 141, 7–9 = XXIII.43 Arana

Cały wywód jest taki: jeśli istnieje jedynie liczba matematyczna, to jedność nie może być zasadą wszystkiego, a jeśli jedność jest zasadą, to swe zdanie przeforsowuje Platon i istnieje liczba ejdetyczna oraz różni się substancjalnie jedna od drugiej.

49. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 8, 1083b1), 141, 22–33 = XXIII.34 Arana

Niektórzy — twierdzi [Arystoteles] — przyjmują dwie liczby i je rozróżniają, jak Platon (gdyż twierdził oczywiście, iż [liczba] matematyczna jest różna od ejdetycznej), a niektórzy jedną — matematyczną, jak niektórzy z pitagorejczyków, a jeszcze inni rozpoznają oba [rodzaje], ale uznają za jedną. Czyni prawdopo-

dobnie aluzję do Speusippa i Ksenokratesa²⁴⁸, o których twierdzi, że przyjęli najgorsze założenie, a o przyczynach tego mówi jasno. My również wcześniej wypowiedzieliśmy się na ten temat, że jeśli nawet używali tych samych nazw, to jednak wiedzieli o formalnym rozdzieleniu rozmaitych liczb, ponieważ w innym przypadku ten, kto nie rozdzielił tych liczb, lecz zmieszał [liczbę] matematyczną z ejdetyczną, uznaje twórcę wszystkiego [*hupostatēs tōn holōn*] tym, który ma w sobie liczbę matematyczną, i nadaje ojcu i twórcy wszystkich [bytów] stan arytmetyczny. A cóż może być mniej wiarodgodnego od tego?

50. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 8, 1083b13), 143, 13–14 = XXIII.73 Arana

[Pitagorejczycy odnoszą się] do przyczyny wzorczej [bytów] wielkich, którą rzeczywiście wielki Platon miał w zwyczaju nazywać wielkością samą [*automegethos*].

51. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 8, 1083b19), 143, 32–33 = XXIII.57 Arana

Również dawni i szczęśliwi mężowie mówili, że [byty] nieuporządkowane porządkuje się dzięki liczbom.

52. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 8, 1083b23), 144, 4–145, 2 = XXIII.52 Arana

To, co stanowi trudność, jest takie: tworzą monady i inne [byty] z jedności i nieokreślonej dyady.

Skoro więc < są one tworzone albo z elementów >²⁴⁹ w nieokreślonej dyadzie — a mówię o tym, co wielkie, i tym, co małe — albo jedno [byty] z tego, co wielkie, a inne z tego, co małe, to albo każda monada nie będzie ze wszystkich elementów, albo monady nie będą równe, lecz będą różne pod jakimś względem i wzajemnie przeciwne, jeśli jedno będą wielkie, a inne małe. A triada skąd będzie miała trzecią monadę — z tego, co wielkie, czy z tego, co małe? Chyba że z powodu tej trudności — twierdzi — jedność w triadzie i w każdej [liczbie] nieparzystej czynią pośrednią

²⁴⁸ SPEUSIPPUS frg. 42d Lang; KSENOKRATES frg. 36 Heinze = 115 Isnardi Parente (komentarz s. 341–342).

²⁴⁹ Lakuna, którą uzupełniam za sugestią D. O’Meary i J. Dillona w oparciu o paralelne miejsce u Ps.-Aleksandra z Afrodyzji.

[meson], ażeby te [monady], które powstały z tego, co wielkie, i z tego, co małe, były równe nie tylko w liczbie parzystej, lecz także nieparzystej. Jeśli zaś każda monada powstała przez zmieszanie [krasis] z tego, co wielkie, i tego, co małe, które są sobie równe, to przede wszystkim jak będzie jedną naturą ta dyada, która powstała z tego, co wielkie, i tego, co małe? Jasne jest bowiem, że jeśli zostały zjednoczone po tym, jak zostały wyrównane, to przed zjednoczeniem stanowiły dwa. A następnie, czym różnić się będzie monada od dyady? Jeśli bowiem w monadzie jest wyrównana dyada, a o dyadzie samej orzeka się, że jest dyadą, to czym się będą różnić?

Względem tego, co wskazuje Arystoteles twierdzimy, że nieokreślona dyada — czy rozpatrywałby ktoś jako pierwotną, duchową, fizyczną, czy rozważaną w materii — nigdy nie działa w sposób dzielący [memerismenōs] albo doznaje wedle tego, co wielkie, i tego, co małe, lecz dla każdego zrodzonego z niej [bytu] wnosi to, co wielkie, i to, co małe, odpowiednio do każdego porządku bytów. Monady natomiast, jeśli rozważa się teraz [monady] w [liczbie] matematycznej — skoro nie chce uświadomić sobie innych — powstają z wszystkich zasad, czyli jedności i nieokreślonej dyady, ale wcale nie mają w sposób rozdzielony [diēirēmenōs] w sobie tego, co wielkie, albo tego, co małe, ani nigdy ich nie posiadały tak, abyśmy mieli trudność [z określeniem], czym będzie się różnić [od siebie] każda monada dyady samej, lecz w odniesieniu do innych liczb oraz dyady są one pozbawione formy (aneidoi) i nieokreślone, a trzymają się razem dzięki podobieństwu [indalma] do jedności. Gdyby jednak mówił o monadach niematerialnych (można bowiem formy — te rozumne — nazywać nie tylko liczbami, lecz także monadami), to tym bardziej powiemy, że każda jest ze wszystkich zasad, a dzięki jedności posiada formę jednoczącą i monadyczną, z kolei dzięki dyadzie, tej nieokreślonej, [posiadają] pozbawienie części i całkowitą rozciągłość zgodnie z twórczymi, opatrznociowymi i czuwającymi mocami. Takie bowiem [rzeczy] trzeba — przypuszczam — zakładać w odniesieniu do [bytów] małych i wielkich [ta smikra kai megala] w zakresie [bytów] boskich.

53. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 8, 1084b32), 145, 11–18 = XXIII.51 Arana

Wytworzona jest ta [monada] oraz wszelkie podłoże liczb matematycznych ze wszystkich zasad, a w szczególności z właściwej dla nich dyady, ponieważ to ona raczej jest zasadą materii liczb różniących się formą i materią, a wytwarza raczej parzyste [z liczb dzielonych] na parzyste i nieparzyste. Z powodu dokonania tego, a ponadto wielu innych, wspaniałych [rzeczy] w odniesieniu do liczb, prawdopodobnie nazwano ją „tworzącą podwójność”, ponieważ pod pewnym względem wszelka materia, wszelka [liczba] parzysta, wszelka [liczba] prostokątna [*heteromēkēs*] oraz cokolwiek, co podpada pod ten szereg, jest dyadą.

54. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 8, 1084a7), 147, 2–22 = XXIII.69 Arana

Argument jest bardziej żmudny. Ci, którzy przedkładają nieskończoność wzorców, twierdzą ponadto, że wszechświat zmysłowy nie przyjmuje jednocześnie wszystkich form, a niektórzy z nich twierdzą, że nawet w nieskończonym czasie wszechświat nie przyjmie wszystkich przyczyn formalnych — tak bowiem osmielają się mówić zwolennicy Ameliosa Plotyńczyka. Arystoteles wydaje się raczej w tych słowach badać myśl starożytnych, dlatego dodaje „niemożliwe zgodnie z twierdzeniem”, prawdopodobnie przedstawiając ich przekonanie jak gdyby zawierało coś niewiarygodnego. I to należy chwalić w wykładzie Arystotelesa, że rzekł, iż mówią oni, że idee nie odnoszą się pierwotnie do [bytów] zmysłowych, lecz do siebie samych, a są również wzorcami form duchowych i naturalnych, a na końcu [bytów] zmysłowych, do czego czyni aluzję poprzez frazę „albo czegoś innego”.

Niech będzie więc tak, że wykazał on, iż liczby poznawane umysłem z ich własnej natury nie są nieskończone, chociaż dla nas są niezrozumiałe i nieuchwytnie. Jeśli bowiem nawet nie z tych powodów, o których mówił, mógłby ktoś odrzucać ich nieskończoność, to również w wystarczający sposób wykazał to Filolaos. „To, co poznawalne bowiem — twierdzi — nie będzie zasadą, jeśli wszystkich [bytów] jest nieskończona ilość”²⁵⁰. Jeśli

²⁵⁰ DK 44 B 3.

więc boska liczba zna siebie samą, to że wszech miar dlatego, że sama siebie ograniczyła. A gdyby zasad było tyle, ile chciały, to że wszech miar dlatego, że miara tego z góry została przesądzona zgodnie z wolą zasad, a więc nie mogą być nieskończone, chyba że mają nieskończone moce albo są nieskończone dla nas. Zobaczymy więc, co paradoksalnego będzie wynikać z ich bycia skończonymi.

55. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 8, 1084a12), 147, 29–148, 3 = XXIII.58 Arana

Kiedy boscy mężowie mówili, że dekada jest liczbą ejdetyczną, ponieważ jest wzorcem wszechświata oraz „granicą nałożoną na wszystkie [byty]”²⁵¹ i ponieważ dekada w sobie zawiera wszelką liczbę nie w sposób ukryty jak monada ani substancjalnie jak tetradą, lecz już z większym zróżnicowaniem i podzielnnością, w który to sposób rozumowe funkcje [*noera dēmiourgia*] zawierają w sobie wszystkie formy ze wszechświatów. A ponieważ przejęli to przekonanie od Orfeusza, Muzajosa i ich następców, założywszy, że idei jest liczbowo 10, Arystoteles krytykuje te przekonania.

56. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 8, 1084a18), 148, 12–16 = XXIII.59 Arana

Mówi się więc, że nie tylko każda z [liczb] ejdetycznych jest jedna, lecz także z matematycznych, jeśli przyjmuje się, że rozważana jest w akcie i w swojej własnej formie, a triada sama nie może być wzorcem człowieka ani czegoś innego, lecz wszystkich triad, które są po niej, tak że jest jedna przyczyna wielu [bytów] — tych bliższych jej i tych położonych najdalej.

57. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 8, 1084a21), 148, 18–21 = XXIII.60 Arana

Śmieszne i prostackie jest to przypisywanie, a mogłoby mieć miejsce tylko, jeśli mężowie liczbę ejdetyczną uznawaliby za monadyczną i mówili, że każda [liczba] monadyczna istnieje na wiele sposobów — nie tylko sama w sobie, lecz również we wszystkich tych, które rozważa się jako wyższe od niej.

²⁵¹ Frg. 315 Kern (*Orphicorum fragmenta*, Berlin 1922).

58. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 8, 1084a25), 148, 23–28 = XXIII.61 Arana

Nie jest absurdalne, jeśli weźmiesz pod uwagę, że idee należą do natur prostych, a nie do o podobnych z natury, a złożonych z elementów, stąd też ze wspomnianych przyczyn wszelką liczbę ejdetyczną określali mianem dekady, a mimo wszystko przyjmowali ideę każdej z liczb monadycznych aż do dekady, ponieważ były one najprostsze i różniły się między sobą formalnie; a jedenastka jest złożeniem z dwóch poprzedzających liczb.

59. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 8, 1084a29), 149, 15–150, 26 = XXIII.62 Arana

Ponadto, paradoksalne jest, jeśli liczba nie jest do jedenastu, ponieważ jedność jest bardziej od dekady oraz stanowi jej formę itd. Nie mówi się w ich [koncepcji], że jedno jest formą dekady, bo jest nią pierwotna monada, którą definiując, mówili, że jest formą form, ponieważ zawiera w sobie formy wszystkich liczb. Ale chociaż może być formą wszystkich form arytmetycznych, to najbardziej można to powiedzieć o dekadzie, ponieważ dekada ją naśladuje — jak monada jest względem absolutnie wszystkich liczb, tak też jest względem następujących dziesiątek, setek i tysięcy; dlatego też nazywano ją „monadą drugiego rzędu” [*deuterōidoumena monas*]. Jak więc umysł jest formą wszystkich [bytów], a najbardziej duszy, tak też monada — jeśli też [jest formą] wszystkich [bytów], to najbardziej dekady. Do takiej monady właściwe byłoby [stosowanie terminu] „niezrodzona”, a nie do tych w dekadzie. On sam wie, z jakiej to przyczyny prowadzili liczbę do dziesiątki — ponieważ stanowi ona ostateczną doskonałość, która zawiera w sobie wszystko.

Najściślejsze z wywodów nie są w stanie [umieścić] wzorzec próżni w liczbach, ponieważ próżnia nie jest substancją, jak dowodzi Jamblichos w piątej księdze *Zbioru nauk pitagorejskich*. Mówili, że miejsca liczb, a w szczególności harmonie, które same też są wypełnione całkowicie przez liczby, przypominają miejsca wszystkich [bytów] uznawane za puste we właściwym dla niego wywodzie, ale wypełnione przecież całkowicie twórczymi funkcjami oraz sklepieniem eteru, który wszystkie [byty] ściska i zamykając w sobie, nie pozwala na istnienie we wszystkim żadnego pustego miejsca, lecz czyni wszechświat wszędzie wpły-

wającym na siebie i zespojonym — tak jak monada, która stanowi podstawę liczb, nie pozwoliła na pozostawienie pustego miejsca, wypełniwszy całkowicie kolejnymi liczbami wszystkie arytmetyczne pojemniki.

Wszelka proporcja, która rozważa się w obrębie dekady, jest oczywista, ponieważ arytmetyczna występuje w naturalnym postępie liczb, geometryczna w 1, 2, 4 oraz 1, 3, 9, a harmoniczna w 2, 3, 6 oraz 3, 4, 6. Wszystkie więc [byty] — twierdzi — przydzielali do zasad, czyli monady i dyady — spoczynek i dobro do monady, a ruch i zło do dyady. Mogliby orzekać zasady również o dwóch kolumnach w liczbach aż do dekady, i bardzo dobrze, ponieważ w substancjach jedno zależne byłoby tylko od zasad — tej jednej i tej podwójnej po niej — inne otrzymują dodatkowo przyczynę formalną, a dlaczego tak jest, to dłuższa opowieść.

Co do zastrzeżenia, jakie czyni względem nich na końcu, to łatwo je sprostować. Jeśli bowiem — twierdzi — dzięki jedności jest triada, to dlaczego dzięki triadzie nie jest pentada oraz wszelka [liczba] nieparzystą, tak jak wszelka [liczba] parzysta jest dzięki dyadzie? Odpowiemy, że pierwsza, niezłożona liczba wydaje się przyjmować formę jedynie od monady, a druga i złożona ma miarę ze względu na monadę i coś innego, dlatego też monada stanowi formę wszystkich [liczb] nieparzystych, tak jak dyada parzystych. W ogóle bowiem triada nie powinna być analogiczną do monady wedle tego, co pierwotne, lecz raczej monada. Dlatego poprzez swoje wypowiedzi wyraził to, że według niego jest jakaś inna przyczyna, dla której rozciągali wzorce liczb aż do dekady; jeśli bowiem chcieli rozważać przyczyny wszystkich [bytów] w nich samych, a postrzegali przyczyny wszystkich [bytów] aż do dekady, zbyteczne byłoby gromadzenie wzorców dla kolejnych [liczb].

A ponadto, niesłuszne byłoby mówienie, że jedenastka posiada monadę, oprócz dekady, jako przyczynę dekady, lecz jedność jest jak gdyby częścią dekady, dyady i każdej z innych liczb.

60. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 8, 1084a37), 150, 28–151, 2 = XXIII.75 Arana

Ponadto — twierdzi [Arystoteles] — na podstawie wielkości wykazał, że liczbę należy prowadzić aż do dekady. Mówił bo-

wiem, że monada tworzy punkt, który on nazywa „linią niepodzielną”, dyada — linię, triada — płaszczyznę, <tetrada — bryłę> i to wystarcza <dla wszystkiego [to pan]; tak że jeśli stanowią one substancję dekady (ponieważ dodane tworzą dekadę), to dla wszystkiego [to pan] wystarcza> dekada. Przyjmijmy więc tę przyczynę, nawet jeśli jest zbyt łatwa i rozpatrywana jedynie wedle [liczby] matematycznej, a w porządku jest daleka od ważniejszych [liczb], ale też zazwyczaj niektórzy o niej mówią. Cztery <bowiem> są zasady całego tworzenia, jak wykazano gdzie indziej, a forma dekady wywodzi się całkowicie z tetraktys.

61. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 8, 1084b2), 151, 5–9 = XXIII.13 Arana

Pierwotna [archēgikē] bowiem monada, stanowiąca analogię do boga, o której ci ze szkoły mówili, że stanowi „zwieńczenie” wszystkich form oraz wszystkich kształtów, jest ze wszech miar pierwsza wśród liczb. Natomiast [monada] wypełniająca podłoże względem liczb, którą definiowali jako najmniejszą ilość, była pierwsza w powstawaniu, a nie substancjalnie.

62. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 8, 1084b20), 152, 13–14 = XXIII.14 Arana

[...] inna u nich jest monada pierwotna, a inna materialna.

63. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 8, 1084b23), 152, 17–23 = XXIII.46 Arana

W każdym razie oni nie mówili, że ta sama monada mieściła w sobie wszystkie liczby i była najmniejszą częścią każdej z nich, lecz mówiono, iż przypuszczali, że jedna [monada] była pierwotna, a [inna] materialna. Nie składali więc rzeczy z [bytów] bez części i niepodzielnych — jak zwolennicy Demokryta — nie pomniejszali jej znaczenia, obalając ją matematycznie, ani nie wywyższali w sposób dialektyczny, lecz — jak powiedziano — mówili jedne rzeczy o jednych monadach, a inne o innych.

64. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 8, 1085a1), 153, 9–26 = XXIII.56 Arana

Jasne jest, że [dyada] jest z dwóch idei, ponieważ u nas istnieje wedle liczby monadycznej. Jeśli zaś, ponieważ każda z form

jest przyporządkowana każdej z innych, a zarazem wszystkim, chciałby też ktoś, żeby w samej naturze bytów istniało przyporządkowanie dyady samej do wzorca triadycznego oraz badałby, jak obie stanowią dwa, stwierdzimy, że są związane właściwością [*charaktēr*] dyady samej, ponieważ każdemu jednu przyporządkowanemu do niego dyada udziela swej właściwej cechy [*idiōma*], tak jak znów triada swojej wszystkim trójkom, które chcą być wzajemnie zjednoczone. Ale pierwsze spośród bytów nie uczestniczą w mierze formalnej liczb tak jak rzeczy we wszechświecie, lecz — jak mówiliśmy — [byty] boskie są wzajemnie zjednoczone oraz uczestniczą wzajemnie dzięki temu, że wszystkie są we wszystkich.

A on sam może odpowiadać na podobne pytanie — jeśli oddzielona przyczyna poruszająca [niebo] gwiazd stałych jest jedna oraz sfera Saturna jest jedna, to jest ich dwie. Z jakiego powodu więc ta sama jest dwoma? Przypuszczam, że mógłby powiedzieć: „Z powodu dwóch umysłów, ponieważ liczymy je poza tym nie jako liczby, lecz jakby dodając dalej do liczb”. W ten sposób więc, jeśli sam liczysz dwie lub trzy idee, to czynisz je policzalnymi [*arithmētai*], a mówisz, że składają się z idei, traktując każdą z idei jako monadę.

65. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 9, 1085a7), 154, 5–13 = XXIII.76 Arana

Ci, którzy chcą — twierdzi [Arystoteles] — wywodzić wielkości z dwóch zasad — jedności i nieokreślonej dyady, twierdzą, że z dyady linia bierze to, co długie i krótkie, płaszczyzna — to, co szerokie i wąskie, a bryła — to, co głębokie i płytkie, ponieważ nazywali je formami tego, co wielkie i małe w nieokreślonej dyadzie. Z kolei zasadę wedle Jedności — twierdzi — nie wszyscy wprowadzają w podobny sposób, lecz jedni mówili, że liczby same nakładały formy na wielkości, jak na przykład dyada na linię, triada na płaszczyznę, a tetrada na bryłę (tak bowiem sprawozdaje na temat Platona w *O filozofii*²⁵²), a inni, iż dzięki uczestnictwie jedności forma wytworzyła wielkości.

²⁵² Miejsce to nie jest uwzględniane w zbiorach fragmentów zaginionych dzieł Arystotelesa, ponieważ stanowi odniesienie do passusu w: ARYSTOTELES, *O duszy*, 404b18–24.

66. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 8, 1085a16), 154, 21–30 = XXIII.77 Arana

Niemniej jednak przyjmijmy, że również oni mówili, iż są one [tzn. wielkości geometryczne] albo tożsame, albo oddzielone od siebie, lecz jest coś pośredniego — łączenie dzięki tożsamości, a oddzielanie dzięki różnicy.

W ogóle zaś słuszne jest, że zasady, które są razem, odróżnia się od siebie dzięki różnicy, tak jak różnica rozdziela logosy natury, które są razem i wszystkie w niepodzielności. A byty proste [wywodzące się] z zasad rozpatruje się również bez [bytów] złożonych, a podążając ku temu, co dalsze i bardziej złożone, wymaga się ze wszech miar [bytów] prostszych. Dlatego rozważa się linię bez rozciągłości, a płaszczyznę bez głębokości, ale w doskonałej wielkości muszą wszystkie być przyjęte.

67. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 9, 1085a19), 154, 33–155, 13 = XXIII.110 Arana

Co do kątów, łatwo [to stwierdzić], ponieważ oczywiste jest, że [kąt] prosty jest raczej wedle monady, a ostry i rozwarty wedle nieokreślonej dyady, od której bierze przewyższanie [*huperechein*] i bycie przewyższanym [*huperechesthai*]. A spośród kształtów te związane z równością, tożsamością i podobieństwem patrzą raczej na monadę, a te z nierównością, różnicą i niepodobieństwem na dyadę.

Nie mówię, że każdy nie pochodzi z dwóch zasad, ponieważ również kula, koło, trójkąt równoboczny, czworokąt i sześciąt uczestniczą w dyadzie wedle swej wielkości — jak gdyby była rozciągłością, a z kolei „deski” [*dokides*]²⁵³, „ołtarzyki” [*bōmiskoi*]²⁵⁴, trójkąty nierównoboczne i [czworokąty] różnoboczne odnoszą się do monady, od niej przyjmując formę; jednakże jak w odniesieniu do liczb mamy w zwyczaju mówić, że każda jest z obu [zasad], a jednak nieparzysta uchwytywana jest raczej szczególną cechą monady, natomiast parzysta — dyady, tak też w przypadku kątów i kształtów twierdzimy, że wszystkie są z obu zasad, ale jedne raczej podobne są do jednej, a drugie do drugiej.

²⁵³ Czyli równoległościany prostokątne o dwóch bokach równych i większym trzecim boku.

²⁵⁴ Czyli równoległościany prostokątne mające trzy nierówne boki.

68. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 9, 1085a20), 155, 15–24 = XXIII.78 Arana

Trzeba zgodzić się, że jak to, co parzyste, i to, co nieparzyste, są własnościami samymi w sobie [*pathē kath' hauta*] liczb, tak długości — to, co zaokrąglone, i to, co proste, powierzchni — to, co wąskie, i to, co szerokie, a głębokości — to, co wysokie, i to, co niskie. Ale skoro są one w nich nie bez przyczyny, jasne jest, że wywodzą się z odpowiedniej zasady, i jeśli udziela im ona prostoty i stabilności, to raczej pochodzą one od monady, jak w przypadku kąta prostego [*he orthē kata tas gōnias*]; jeśli zaś wedle nadmiaru i niedoboru, to związane są raczej z tym, co więcej i mniej oraz czerpane są z dyady. Nie mówili więc oni, że własności w [bytach] wielkich są zasadami [bytów] wielkich, lecz te [byty], które są z tych, powstają w [bytach] wielkich, a których jedynym, właściwym źródłem jest nieokreślona dyada.

69. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 9, 1085a23), 155, 26–156, 22 = XXIII.104 Arana

To, że jeśli [byty] ogólne są oddzielone, to również liczby — przyznaje, ale odrzuca to, że oddzielenie dotyczy i jednych i drugich, mówiąc, iż wiele niemożliwości wynika dla tych, którzy oddzielają je od [bytów] zmysłowych.

Myślmy, że [byty ogólne] są nieoddzielne od zmysłowych, ponieważ we mnie, w tobie i we wszystkim o podobnej formie znajduje się przydzielony [*kata tetagmenon*] logos człowieka, a ponadto zwierzę w lwie, koniu, człowieku i psie, pięć w palcach, dyada w nozdrzach, oczach i rękach, a jeśli się zdarzy, również w nogach. Ale skoro nie są one bez przyczyny [*anaitiōs*], lecz ziszczają się wedle jakichś określonych natur (zawsze bowiem w ten sposób jako nieokaleczone [*ta mē pepērōmena*]), to jakoś ze wszech miar konieczne jest, żeby w całej naturze było jakieś zwierzę oddzielone od [bytów] zmysłowych, wedle którego stwarza się to zjawisko, a ponadto w naturze człowieka pentada, wedle której ręka zawsze przyodzabia się tyłoma wierzchołkami, oraz dyada, wedle której jest dwoje oczu i dwa nozdrza; jeśli natura nie posiada ich sama z siebie, to zjawiają się w niej z innej przyczyny, tak jak z niej w materii, i przed naturą są [byty] ogólne oraz liczby, ale nie tak jak w naturze; natura nie ma ich tak jak nadała je mate-

rii, lecz w sposób bez części i aktywnie [*drastikōs*], a dusza jeszcze bardziej prosto i niematerialnie, a to, co wyższe od duszy, posiada je wedle nadmiaru substancji i wspólnego życia [*sudzēsis*] z formami.

Trzeba zadbać o to, co dobrze przez niego zostało powiedziane, że albo liczby i [byty] ogóle są razem oddzielone, albo razem nieoddzielone, z tychże możesz wyciągnąć wiele innych [wniosków] (którekolwiek bowiem z nich założysz, wywnioskujesz drugie), niemniej jednak również to, że jeśli idee istnieją, to idee są liczbami; jego argument jest taki, że jeśli istnieją [byty] ogólne, to istnieją również idee. A przyjmujemy to rozumowanie nie dlatego, że [byty] ogólne są ideami (jak bowiem, skoro jedne są w duszy, a drugie w umyśle?), lecz dlatego, że jeśli istnieją formy rozwinięte [*aneptugmena eidē*], to również te, które są bardziej bez części i bardziej pierwotne od nich. Jeśli więc liczby są oddzielone, to istnieją [byty] ogólne, a jeśli istnieją [byty] ogólne, to istnieją idee; jeśli liczby są oddzielone, to istnieją idee.

Jak więc ten, kto przyjął, że formy są oddzielone, nie ukończy wznoszenia się, zanim nie dotrze do [bytów] najprostszych, które nie pochodzą od innych i nie są wtóre, a są same w sobie i pierwotne, tak też ten, kto założył, że liczba jest oddzielona, nie ukończy wpierw wznoszenia, zanim dotarłszy do idei nie dostrzeże ich jedności z liczbami, ponieważ [liczby] monadyczne mają oddzielną ilość formy, a boskie posiadają całość swoich form.

70. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 9, 1085a29), 156, 24–34 = XXIII.79 Arana

Różne od pierwotnej monady, ale nie różne od innej — materialnej, ponieważ monady materialne są wzajemnie nierozróżnialne.

Niektórzy więc [...] materii.

Ze stanowiącej przeciwieństwo dyady — twierdzi — jak na przykład długiego-krótkiego, wąskiego-szerokiego, którą wprowadzamy z pierwotnej dyady do [bytów] wielkich.

Inni [...] trudności.

Inni zaś — twierdzi — mówili, że zasady [bytów] arytmetycznych nie były zasadami [bytów] wielkich, lecz analogicznie do zasad arytmetycznych ustanawiali geometryczne, przyjmując

punkt zamiast jedności, który nie jest tym samym, co jedność, <lecz przyporządkowanym analogicznie do jedności, i coś innego, co nie jest tym samym, co dyada,> ale przyjmowanym analogicznie do tej zasady, a co nazywa się „jakby licznością” [*hoion plēthos*]. To, że mówili oni to samo, co poprzedni, nawet jeśli nie używali dla wyjaśnienia tych samych nazw, jest całkowicie jasne.

71. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 9, 1086b34), 159, 12–15 = XXIII.80 Arana

Inni zaś [...] mówią.

To zarzuca niektórym ze zwolenników Platona, jednak powiedziano już wcześniej, że mężowie ci, nawet jeśli używali tych samych nazw w różnych wyrażeniach, to jednak zachowywali wśród nich różnicę.

72. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 9, 1086a11), 159, 17–24 = XXIII.35 Arana

[Arystoteles] chwali Platona, który odróżniał [byty] matematyczne od form, i twierdzi wprost, że w pewnym stopniu wszyscy mówią słusznie, ale w całości błędzą, ponieważ nie podoba mu się, że pierwsi nie dopuszczają liczby ejdetycznej, ci po środku mówią, że jest tylko jedna [liczba] (jeśli nawet przeważnie udają, że mówią o dwóch), a [trzeci] odróżniają [liczbę] ejdetyczną od matematycznej. Wydaje się, że wszyscy błędzą co do prawdy, gdyż ogólnie rzecz biorąc przyjmują, że liczby są oddzielone. Należy więc powiedzieć, że nie opowiada się o nich słusznie [*hugiōs*] zarówno chwając ich, jak i o wiele bardziej czyniąc im zarzuty.

73. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 9, 1086a21), 160, 18–20 = XXIII.4 Arana

Często mówiono, że wszędzie zasadami są jedność a po niej monada i nieokreślona dyada i rozważa się je odpowiednio wedle poszczególnego porządku bytów.

74. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 9, 1086a29), 160, 24–28 = XXIII.87 Arana

Prawdopodobnie zdaje ci się tak mówić, skoro zakłada się, że [byty] niepodzielne są jedynymi substancjami. Oni zaś zakładają, że formy dzięki trudnej do pojęcia wyższości są bardziej

substancjami od waszych substancji, bardziej mieszczą w sobie [byty] ogólne i w sposób jednolity mieszczą wcześniej przyczyny [bytów] ogólnych i niepodzielnych, nie będąc ogólnymi tak jak logosy duszy, ani niepodzielne i jedno liczbowo tak jak widma [*phantasma*] w materii najniższych obrazów.

75. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 9, 1086a35), 160, 30–161, 4 = XXIII.83 Arana

Powiedzieliśmy wcześniej, że ani heraklitezujący nie doszli do idei, ani nie jest słuszne chwalić Sokratesa za nieoddzielenie [bytów] ogólnych od [bytów] zmysłowych, ponieważ nie tylko przypuszczał, że [byty] ogóle są nieoddzielone, lecz także takie, jakie są, są również nieokreślone. Niemniej jednak są również oddzielone, co wskazuje jasno najbardziej dostępny wywód o przypominaniu [*anamnēsis*] formułowany przez samego Sokratesa — „który ty, twierdzi, masz w zwyczaju często wypowiadać”²⁵⁵ — a o wiele sprawiedliwsze byłoby chwalenie za pogardę dla [bytów] zmysłowych i uduchowiony zwrot ku boskim formom. Ale o tym mówiono już wcześniej.

76. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIII 9, 1086b7), 162, 2–16 = XXIII.86 Arana

„Wyodrębniali” powiedział, jak gdyby uznawali za pojedyncze [*merikai*], ponieważ tym jest „wyodrębnienie” [*ekthesis*]. Dla bardziej pojętych jasne jest, że chociaż zwolennicy Platona używali rozmaitych nazw, to jednak poprzez to, że progresja bytów zawiera obrazy [bytów] pierwszych w najniższych porządkach, to nazwy te mieli w zwyczaju stosować w sposób ścisły do [bytów] boskich, a wtórnie i w sposób mniej właściwy do [bytów] zmysłowych.

Tak że zdarza się [...] tego, co czym powiedziano.

Ani bowiem to, co zmysłowe, nie może zawierać wszystkich [bytów], które są w umyśle, a niektóre spośród [bytów] „tutaj” wkroczyły w progresję rzeczy, tak jak rozciągłość, miejsce i wolny wybór [*proairesis*] — niepewność co do naszego bytu. Dlatego też wydaje mi się, iż dodał „niemal”.

²⁵⁵ Zob. PLATON, *Fedon*, 72e.

Trzeba powiedzieć, że to, co zmysłowe, nie jest utożsamiane z tymi rzeczami rozumnymi, których obrazy posiada, ponieważ [czymś] innym jest przyczyna sprawcza i wzorcza, a [czymś] innym to, co przez nią i wedle niej wytworzone. A gdyby upodobnić [byty] najniższe z pośrednimi i pierwszymi, cóż byłoby dziwnego w używaniu względem wszystkich tych samych nazw? Również bowiem ty twierdzisz, że istota żywa to pierwszy bóg, [byt] zmysłowy oraz narysowany i nikt tego nie będzie podważał.

77. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 1, 1087a29), 165, 24–166, 14 = XXIII.9 Arana

Tymi słowy walczą się z tymi, którzy czynią zasady [bytów] nieruchomych przeciwieństwami, tak jak nawet on [Arystoteles] sam nie uważał za niegodne przyjąć przeciwieństwa wraz podłożem za zasady bytów zmysłowych. Jak zwykle formułuje sylogizm: przeciwieństwa są w podłożu; zasady nie są w podłożu, ażeby to, co niesubstancjalne, nie było przed substancją. Wniosek jest oczywisty: przeciwieństwa — twierdzi — nie są zasadami, a jeśli są zasadami, to nie jako przeciwieństwa, ale jako coś innego — jak umysł, ciało albo coś, co może stanowić dla nich podłoże.

Przeciw temu należy powiedzieć, że oni nie przyjmowali jako zasad takich przeciwieństw, które będąc niesubstancjalne są gorsze od tego, co substancjalne, lecz jeśli nawet, to jako lepsze, ponieważ konieczne jest, żeby zasady substancji były ponadsubstancjalne. W ogóle zaś mężowie ci nie zaczynali od [nich] jak gdyby były przeciwieństwami, lecz mieli wiedzę o tym, co jest ponad dwoma kolumnami — jak poświadcza Filolaos mówiąc, że bóg powołał do istnienia granicę i nieskończoność, jako „granicę” wskazując całą kolumnę bliższą jedności, a jako „nieskończoność” [kolumnę] niższą — a jeszcze przed dwoma zasadami umieszczali przyczynę jednoczącą [*heniaia*] i oddzieloną od wszystkich [bytów], o której Archainetos twierdzi, że jest przyczyną przed przyczynami, Filolaos twierdzi stanowczo, że jest zasadą wszystkich [bytów], a Brontinos, iż jest tą, która mocą i wartością przekracza wszelki umysł i substancję. Zaczawszy od tych boski Pla-

ton w *Listach*, *Politei*, *Filebie* i *Parmenidesie*²⁵⁶ wypowiada się tak samo o tych samych kwestiach.

Jego więc przesłanki nie są trafne, skoro fałszywą jest ta, która stwierdza 'przeciwieństwa są w podłożu' (ponieważ jeśli w ogóle trzeba nazywać przeciwieństwa „ponadnaturalnymi”, to w żaden sposób nie są niesubstancjalne), a także ta, która stwierdza 'zasady są substancjami' (ponieważ zasady w sensie ścisłym i zasady wszystkich [bytów] są ponadsubstancjalne). A także wnioski nie obala czegoś z filozoficznych dogmatów tych mężów, ponieważ nie wychodzili od przeciwieństw jako przeciwieństw, a umieszczali przed nimi jedność, która była oddzielona od obu zasada i kolumn.

79. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 1, 1087b4), 166, 16–23 = XXIII.16 Arana

Ani oni nie twierdzą, że dyada — ta przed wszystkimi liczbami, jest przyczyną materialną (ponieważ boskie liczby w ogóle nie wymagają materii), ani Platon określając nieokreśloną dyadę jako nierówność, nie odchodzi od Pitagorasa, który wskazywał, że jest ona licznością. Każdy bowiem z nich próbował ją nazwać na podstawie tego, co dzięki niej przysługiwało liczbom. Powiedziawszy już, że jest przyczyną liczności, zwiększania się [*proodos*], siły twórczej i różnicy, tak jak jedność jest przyczyną tożsamości boskich form, wiecznego trwania i utrzymywania się takimi, jakimi się utrzymują [*to echin hōs echei*], ponieważ twierdzi, że wieczność trwa w jedności, wskazując, iż przyczyną trwania zawsze wedle tego samego i tak samo [*aei kata ta auta kai hōsautōs*] jest boska substancja.

79. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 1, 1087b9), 166, 26–167, 7 = XXIII.17 Arana

Powinien bowiem — twierdzi [Arystoteles] — Platon mówić, że są definicyjnie [*logos*] dwoma, a numerycznie jednym, ponieważ w ten sposób lepiej wyjaśnia niż to jak Aleksander zrozumiał tę wypowiedź²⁵⁷. Ale — o wspomniały — twierdzimy, że Platon

²⁵⁶ Zob. np. PLATON, *Listy*, (II) 312d–313a; *Politeia*, 509b; *Fileb*, 23c–27c; *Parmenides*, 137c nn., 142b nn.

²⁵⁷ Zob. Ps.-ALEKSANDER, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, 797, 12–17.

nie nazywa drugiej zasady „nierównym”, „dyadą” oraz „wielkim i małym”, jak ty teraz przyjmujesz, lecz ponieważ będąc przyczyną liczności i zwiększania [*proodōs*] oraz wszystkie — zarówno wielkie jak i małe [byty] — rodząca (jak miał w zwyczaju tam mówić) wypada ją wyjaśniać tymi nazwami. A w ogóle, jeśli podłoże było [czymś] różnym od niej, a [czymś] różnym logosy w niej — tak jak Sokrates jest różny od tego, co ma zadarty nos, i brzuchacza — albo pod jakimś względem byłaby wielka, a pod jakimś mała, to możliwe jest uważanie jej definicyjnie dwiema, a pod względem podłoża jedną. A jeśli niewypowiedzialnym nadmiarem przekracza wielkie i małe [byty], które z niej powstały i jest lepsza od wszelkiego podłoża, to jaką rangę ma takie poprowadzenie wywodów?

80. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 1, 1087b12), 167, 9–13 = XXIII.6 Arana

Wszyscy oni — według niego — nazywają jedno bardziej boską i ‘ojcowską’ zasadą liczb, a ‘matczyną’ — jedni „wielkie i małe”, jak Platon, inni, chcąc go poprawić, — „wiele i niewiele”, inni, przechodząc do bardziej ogólnych [terminów] — „przewyższające i przewyższane”, inni — „inne”, a jeszcze inni „liczność”. O tym, że wszyscy oni wskazują na to samo, wspominaliśmy często.

81. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 1, 1087b27), 167, 22–35 = XXIII.18 Arana

Należy powiedzieć, że mężowie ci nie potrzebują rozjemcy (ponieważ w ogóle się nie różnią), ani ci, którzy przeciwstawiając jedności licznosc, nie są zbijani przez niego, że uznają jedność za niewiele. Jeśli bowiem pamiętamy księgę dziesiątą (I), to jasno tam mówiono, że to, co niewiele, nie stanowi przeciwieństwa wszelkiej licznosci, lecz tylko tego, co przewyższające, ani jedność nie stanowi przeciwieństwa licznosci i liczby, a raczej przeciwstawia się tym, które są relatywne [*ta pros ti*]. Tak więc również według niego fałszywe są dwie przesłanki, z których wyciąga się wniosek, mający zbić ich [pogląd] — ta, która mówi, że jedność jest przeciwna licznosci, oraz ta zakładająca, że wszelkie przeciwieństwo licznosci stanowi niewiele; a dla zaprzecze-

nia tym przesłankom nie potrzebujemy niczego innego, jak tylko przeczytać to, co napisał on w księdze dziesiątej. Jednakże po cóż na próżno rozwodzę się nad tymi [kwestiami]? Ani bowiem ów mąż nie krytykuje ich za jedność, ani nie przyjmuje liczności tak, jak oni mówili. Kolejne wywody wykażą, że krytyka tego męża nie trafia w punkt.

82. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 1, 1087b33), 168, 2–35 = XXIII.12 Arana

Spośród owych boskich mężów, którzy określali boga „jednym”, ponieważ jest przyczyną jedności wszystkich [bytów] i jest w całości ponad wszelkim bytem, wszelkim życiem i umysłem, a także „miarą wszystkich [bytów]”, ponieważ wszystkim rozświetla pod względem substancji oraz celu i ponieważ wszystkie [byty] otacza i określa swoim niewyraźnym i ze wszech miar przekraczającym prostotę granicy zwierzchnictwem [...].

Warto porównać z nimi albo [poglądy] Kleiniasa Pitagorejczyka, który chciał jedność i miarę całkowicie oddalić nie tylko od ciała i od rzeczy znajdujących się we wszechświecie, lecz również samych [bytów] poznawalnych rozumem, gdy czcząc ją, mówił, że jest zasadą bytów, miarą [bytów] poznawalnych zmysłowo, niezrodzona, wieczna, jedyna, władca [*kuriōdes*], sama siebie objawiająca — albo [poglądy] boskiego Platona, w których głosił, że bóg jest miarą wszystkich [bytów], ponieważ zawiera w sobie początki, kresy i środki bytów²⁵⁸. [...]

Nie uszło to uwagi Arystotelesa. Pisze on więc w drugiej księdze *Polityka* o tych [kwestiach] tak samo, jak ci, którzy filozofowali przed nim i dosłownie mówi tak: „najdokładniejszą miarą wszystkich [bytów] jest dobro”²⁵⁹.

83. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 1, 1088a15), 169, 2–31 = XXIII.10 Arana

Jedność i równość wzięte jako ‘bardziej ojcowska’ zasada nie jest ani relatywna, ani w ogóle przypadłością, lecz — jeśli trzeba powiedzieć prawdę — rzeczą ponadsubstancjalną — przyczyną jedności i równości wszystkich [bytów], oświetlającą wszystkie

²⁵⁸ Zob. PLATON, *Prawa*, 715e–716a.

²⁵⁹ ARYSTOTELES, *Polityk*, frg. 79 Rose = 2 Ross = *partim* 35 Gigon.

[byty] trwałością, stałością, prostotą i czystością; tak jak też nierówność, którą on raz dzieli na wielkie i małe, raz na liczne i nie-liczne, a raz też jest przewyższającym i przewyższanym, kiedy przyjmuje się ją jako pierwszą dyadę, symbolicznie wskazuje na przyczynę powodującą rozwój [*auksētikē*] wszystkich [bytów], a jest lepsza nie tylko dla przypadłości, lecz również dla zrodzonych z niej substancji. Wielce śmieszne jest więc krytykować nauki dawniejszych [filozofów] poprzez odnoszenie się do znaczeń nazw bardziej potocznych. My zaś stanowczo twierdzimy, że nie tylko uznają przypadłość za wcześniejszą od substancji, lecz także nie przydzielają przypadłości wtórnego lub dalszego miejsca w zasadach i boskich formach, ponieważ w ogóle według nich nic nie przydarza się [bytom] nieruchomym, lecz znajdują się tam równość sama oraz wiedza sama. Tak więc tożsamość, podobieństwo, różnica i wszystkie tego rodzaju [byty] są substancjami i to względem siebie, a nie względem innych [bytów]. O takich bowiem [bytach] słyszymy, że boski Platon często pisał również w *Fajdrosie*: „widzi sprawiedliwość samą, widzi umiarkowanie, widzi wiedzę, nie tę, która jest ze względu na powstawanie, ani tę, która się zmienia i dotyczy tych [rzeczy], które teraz nazywamy bytami, lecz tę wiedzę, która jest istotnie istniejącą [*on ontōs*]”²⁶⁰. Dlatego miał zwyczaj nazywać każdy [z bytów], które są tam [*ekei*], „sam w sobie [*auto*]”, co według niektórych najściślej [myślących filozofów] jest lepsze niż [określenie] „jest w odniesieniu do siebie a nie [czegoś] innego”. Tak więc jeśli byłaby przyczyna, a także skutek, to nie będzie tam przypadłościowo, lecz substancjalnie. I zupełnie taki sam wywód dotyczy wszystkich takich stosunków [*scheseis*]. Tak więc spośród [bytów] tam [*ekei*] jedne są ponadsubstancjalne, a inne są substancjami, natomiast przypadłość, jeśli w ogóle, dotyczy duszy w powstawaniu i samego powstawania.

Tyle więc wystarczy powiedzieć w odniesieniu do całego jego ataku. Orzekanie o dyadzie „niewiele” albo o dekadzie „wiele” niewiele według nas wnosi [do dyskusji], ponieważ to liczba monadyczna jest tym, co mogą takie [orzeczniki] charakteryzować albo czemu w inny sposób przysługiwać.

²⁶⁰ PLATON, *Fajdros*, 247a.

84. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 2, 1088b14), 169, 33–170, 8 = XXIII.95 Arana

Zanim zaatakuje on tym [argumentem] powiemy wpierw, a raczej nie my, lecz najstarsi i najlepsi z filozofujących, że boskie formy nie składają się z materialnych elementów albo w ogóle z elementów — [bytów], o których w ten sposób orzeka się „element”, a które bierze się do złożenia [czegoś] innego, ponieważ to, co stworzone z materialnych elementów jest zrodzone i zniszczalne, a to, co z niematerialnych, nawet jeśli jest niezrodzone, to wciąż jest złożone; a boskie formy muszą być proste i niezłożone i [nie mogą] być uporządkowane jak dusza, a tym bardziej [nie mogą] być złożone tak jak ten wszechświat. Nie musimy odwoływać się do pierwszej księgi traktatu *O niebie*, gdzie wykazuje się, że to, co zrodzone, i w ogóle to, co może nie być, jest zniszczalne i nie jest wieczne. Lecz z miejsca się z nim zgadzając, nawet jeśli nie we [wszystkich] poszczególnych [kwestiach], ale iż wniosek jest słuszny, twierdzimy, że starożytni nazywali elementami twórcze przyczyny wszystkich [bytów] [hola].

85. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 2, 1088b28), 170, 18–25 = XXIII.11 Arana

To nie z niechęci do takiego [pojęcia] „nierówność” ani z obawy przed przedziwnymi argumentami dialektyków próbowali uznać dyadę za przyczynę liczności, ale dlatego, że chcieli wyjaśnić jej pokrewieństwo z bardziej czcigodną zasadą — gdy tamtą określali „równością”, to tę nazywali „nierównością”, gdy tamtą „jednością” albo „monadą”, to tę uważali za stosowne nazwać „dyadą”. Często też mówiliśmy, jakie są przyczyny, oraz że inne są przyczyny liczby ejdetycznej, a inne matematycznej, które są o wiele gorsze, ale analogiczne do tamtych.

86. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 2, 1088b35), 170, 30–31 = XXIII.8 Arana

Zasadami zaś bytu przed rodzajami są monada oraz nieokreślona dyada.

87. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 2, 1089a31), 172, 34–173, 8 = XXIII.19 Arana

Przeciw niemu należy powiedzieć, że całkowicie dyada jest przyczyną liczności (ponieważ ona wychodząc od jedności wraz ze szczegółowymi różnicami, jest tą właśnie zasadą) i jest szczególna monada w każdym porządku bytów, i dyada wraz z nią zjednoczona rodząca odpowiednią dla niej liczbę. A jeśli mówią raczej o wielu substancjach niż przypadłościach i raczej o [bytach] poznawalnych umysłowo niż zmysłowych, to nic dziwnego, ponieważ całe zajęcie — że tak powiem — tych mężów dotyczyło tego, co jasne, poznawalne, tak samo się mające i poznawalne umysłem, a rzadko zbaczali ku cieniom i krańcom bytów.

88. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 2, 1089b2), 173, 10–22 = XXIII.20 Arana

Rozważali właściwości [*sumbebēkota*] i formę, iż same zasady — ich właściwa monada i dyada, pierwsza według nich przyczyna tożsamości, a druga różnicy i liczności — są analogiczne do tychże oraz nie połączyli przyczynę dwoistościową [*duoeides aition*] z bytem i jednością ani przez odstępstwo od prawdziwej przyczyny ani innej <...>²⁶¹. Tą zasadą, której ty wedle zaprzeczenia dajesz pierwszeństwo, jest [zasada] materialna, ponieważ nie-człowiek może stanowić materię dla człowieka. Ci zaś [filozofowie] wiedzieli, że jest to zasada konieczna dla najniższych bytów, a przy tym nazywali ją nie „przyczyną”, lecz „współprzyczyną” [*sunation*], a przyczyny sprawcze rezerwowali dla zarodków [*logoi*] naturalnych i twórczych. W naturze jest więc jeden zarodek rodzący wszystkie kolory, oraz drugi pierwotnie przez niego urzeczywistniony, wraz z którym powstają liczne i rozmaite kolory. I one stanowią monadę i dyadę dla kolorów. Analogicznie też w odniesieniu do innych właściwości, które ziszczają się wedle zarodków naturalnych.

89. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 2, 1089b7), 173, 24–174, 3 = XXIII.30 Arana

Jedną naturę bytów stanowią relatywy [*ta pros ti*], dzięki którym panuje porządek, współodczuwanie [*sumpatheia*], wszelka

²⁶¹ Lakuna.

harmonia i zgodność we wszechświecie. Nie zaniechali oni rozważania zasad tejże natury, lecz szukali jej formy jednoczącej [*heniaion eidos*] oraz [wyjaśniali] wielość. Wydaje mu się dziwne to, dłaczego wykorzystawszy wiele nierównych [bytów] jak też wiele monad, nie powiedzieli, z czego powstało owych wiele nierównych [bytów] jak też wiele monad. Ja z kolei mógłbym się dziwić, gdyby ten, kto wśród nich wychwalał formy i zasady form pragnął jeszcze innych przyczyn liczności nierównych [bytów], ponieważ tak jak podobieństwo samo <oraz niepodobieństwo samo> są przyczynami wielu podobnych i niepodobnych [bytów], tak też równość sama i nierówność tam jest przyczyną wielu równych i wielu nierównych [bytów]. A o nich mówi się co nieco w *Fedonie*²⁶², a także nieco więcej mówi się w *Parmenidesie*²⁶³. A gdybyś wzniósł się ku zasadom form, to odkryłbyś jeszcze ważniejsze zasady — monadę i dyadę samą, z których z [monadą] łączą się raczej tożsamość, równość i podobieństwo, a z dyadą — różnica, nierówność i niepodobieństwo.

90. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 2, 1089b15), 174, 5–20= XXIII.21 Arana

To, że w odniesieniu do najniższych [bytów] przyjmujesz to, co w możliwości może być każdym, oraz przyczynę materialną, jest dobre i naturalne. Ale jeszcze nie uchwytujesz myśli pitagorejczyków i samego Platona, uważając, że u nich to, co małe i wielkie, albo nierówność, albo w ogóle nieokreślona dyada jest relatywem [*pros ti*], ponieważ w rzeczywistości relatywy [*ta pros ti*] nie są ani zaprzeczeniami, ani możliwościami substancji. Lecz nigdy nie odnoszą tej dyady jako wielości do przyczyny rodzącej wraz z monadą rzeczy. A jeśli nawet gdzieś nazywaliby materię, jako podobną do tej zasady, wielkim i małym albo nierównym, albo nieokreślą dyadą, nie sprowadzaliby jej do relatywów [*ta pros ti*], lecz wskazywaliby w odniesieniu do niej na podział form, nierówność [*anōmalia*] i zróżnicowanie [*ekstasis*]. Nie tylko bowiem rozdziela jeden [był] od drugiego, lecz także — co najwspanialsze do poznania i wypowiedzenia — oddziela się od siebie samego i rozdziela oraz staje się innym [bytem] urzeczywistniony

²⁶² Zob. PLATON, *Fedon*, 74c nn.

²⁶³ Zob. PLATON, *Parmenides*, 130e nn.

się w materii. Dlaczego więc musiał [Arystoteles] myśleć tych mężów porzucając plątać się w słowach i wyśmiewać się, że drugą z zasad, którą zestawiali z jednością, czynili relatywem [*pros ti*] i mówili, iż jedną z kategorii substancji jest materia?

91. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 2, 1089b20), 174, 22–175, 11 = XXIII.22 Arana

Niepięknie kierujesz, by jak zwykle zając się [bytami] tutaj. Tymczasem oni mówią co nieco o tych [bytach] jako zepchniętych w [byty] najniższe, a niemniej jednak ponieważ kierują swą troskę na byty we właściwym znaczeniu i poznawalne umysłem, to prawdopodobnie zajmując się dokładnie zasadami tych substancji, dostarczają również bodźców tym, którzy starają się zajmować najniższymi [bytami], rozważając analogicznie te zasady w odniesieniu do [bytów] tutaj.

Należy również wziąć pod uwagę to, że nietrudno jest powiedzieć, w jaki sposób jest wiele [bytów] zmysłowych (ponieważ są rozdzielone przestrzennie, potrzebują różnego podłoża i że wśród nich panuje taka różnica, że niektóre z nich ze sobą walczą). Ale w jaki sposób jest wiele [bytów] poznawalnych umysłem, nierozdzielonych przestrzennie, nieuległych podłożu, niezajmujących się w relacji lub inklinacji względem [bytów] wtórych, może badać ten, kto ma ze wszech miar chyżą i niewzruszoną myśl. W każdym razie gdy Parmenides, do którego czynili aluzję, mówił, że byt jest jeden, a nie jest jakością, relatywem [*to pros ti*], ilością albo w ogóle czymś z [bytów] tutaj, lecz jest bytem rzeczywistym i poznawalnym umysłem, uważali, że nie należy w prosty sposób spierać się z tym mężem, lecz dowieść, że również tam istnieje liczność. Zanim jednak tego dowiedli, konieczne było znalezienie przyczyny liczności tam i odkryli, że w rodzajach bytu to różnica oraz odniesiony do niej niebyt jest przyczyną liczności, a że w najbardziej pierwotnych przyczynach jest to nieokreślona dyada, którą Pitagoras w *Świątym wywodzie* nazwał Chaosem, przyłączając ją do Proteosa, ponieważ w dziele tym taką nazwę przydzielił do monady.

Słusznie więc rozpoczęli poszukiwanie i przekazali przyczynę liczności bytów rzeczywistych oraz z tej drugiej przyczyny nie uczynili relatywem [*pros ti*] ani nie pominęli całkowicie ujęcia [*lo-*

gos] [bytów] zmysłowych, jak pokazuje [traktat] *O naturze wszystkiego* Okelloso, z którego wydaje się niemal całkowicie wzięty [traktat] *O powstawaniu i ginięciu* i większość *Timajosa*, na podstawie którego w przeważającej mierze wyjaśniała naturę filozofia perypatetycka.

92. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 2, 1089b24), 175, 20–29 = XXIII.112 Arana

Oni bowiem również wskazywali trudności w odniesieniu do liczności bytów poznawalnych umysłem, które całkowicie pozbawione są możliwości. [...] Ci zaś, którzy rezerwują miarę wszystkich [bytów] we wszechświecie dla twórczego umysłu, zajmują się tymi i innymi zagadnieniami z wielką łatwością i prawdziwością.

93. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 2, 1089b32), 176, 11–14 = XXIII.63 Arana

Trzeba więc znów powiedzieć przeciw temu [Arystotelesowi], że wszystkie byty nazywali liczbami; badając, jak w liczbach istnieje liczność, zbadali wszystkie [byty] poznawalne umysłem oraz zmysłowe i za każdym razem za przyczynę liczności uznawali wszędzie przyczynę diadyczną.

94. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 3, 1090a16), 177, 19–37 = XXIII.36 Arana

Wspomniawszy w tej wypowiedzi o trzech przekonaniach — tym, które wspiera liczbę ejdetyczną, a która zazwyczaj odnosi do swojego nauczyciela; tym, które uznaje liczby za ciała, a które przypisuje pitagorejczykom; oraz tym, wedle którego jest tylko liczba matematyczna — to trzecie w większym stopniu krytykuje jako bardziej nierozumne od pozostałych. A my twierdzimy, że ani o tych dwóch — Platońskim i Pitagorejskim, nie wspomina [Arystoteles] w wystarczający sposób, ani o trzecim nic słusznego nie mówi. Po pierwsze bowiem, nie było nikogo, kto przyznawał, że jest jedynie liczba matematyczna, lecz prawdopodobnie taki [filozof] używając nazw matematycznych również do określenia liczb boskich, mógł być przyczyną tego, że niektórzy błędzą. Następnie, dlatego nie używają wystarczającego świadec-

twa na to, że istnienie [bytów] matematycznych jest oddzielone od [bytów] zmysłowych, mówiąc: ‘jeśli jest wiedza dotycząca arytmetyki, to liczba jest oddzielona’? Ale skoro poprzednik, to i następnik. Ale on twierdzi, że związek ten ukazał wcześniej, a przecież w tych słowach nie powiedział niczego wystarczającego dla odparcia [bytów] matematycznych, lecz tylko to, że wiedza o [bytach] ogólnych jest w możności, a o poszczególnych [*kath' ekasta*] w akcie. Jednakże to, co mówi teraz, nie ma żadnej mocy, „ponieważ — twierdzi — własności [bytów] oddzielonych nie mogą przejawiać się w [bytach] zmysłowych”. Po raz kolejny nadużywa homonimii liczb i własności, ponieważ tego rodzaju [byty] inaczej są uporządkowane wedle [liczb] monadycznych, a analogicznie inaczej wedle wytworów natury.

95. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 3, 1090b5), 179, 6–10 = XXIII.81 Arana

[Arystoteles] twierdzi, że niektórzy z nich przyjmowali granice jako formy i substancje oraz krytykuje, że nie są one substancjami ani tym bardziej substancjami oddzielnymi.

Trzeba więc powiedzieć na obronę tych mężów, że nie czynią oni oddzielnymi granic w popularnym ich rozumieniu, lecz te w substancjalnych logosach umysłu, duszy i natury, które w ściślejszym znaczeniu ograniczają i określają powstawanie, a których widzialne granice stanowią ostateczne odwzorowanie.

96. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 3, 1090b32), 180, 22–26 = XXIII.71 Arana

Jedna bowiem dyada jest tą, która tworzy liczby matematyczne, a inna tą, która [tworzy] wielkości, ponieważ oddzielnie wedle każdego porządku bytów rozważa się zasady rozumne, logiczne i fizyczne. Jednakże badanie tego, jak jedność tworzy oraz rodzi wszędzie wiele [bytów], jest zadaniem filozofa i u niego znajduje wyjaśnienie przyczynowe.

97. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 3, 1091a5), 180, 32–181, 4 = XXIII.53 Arana

Skoro to, co wielkie, i to, co małe, stanowią dyadę, a dyada jest tylko liczbą parzystą, to tworzy przede wszystkim parzystą

ilość razy [liczbę] parzystą, inne zaś liczby — twierdzi [Platon] — nie mogą powstawać z tego, co wielkie i małe. Często już mówiono, jaką dyadę nazywał wielkim i małym oraz że tworzyła ona wszelką liczbność.

98. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 4, 1091a23), 181, 20–25 = XXIII.54 Arana

Możesz odkryć, że wypowiedzieli to oni w sposób symboliczny [*sumbolikōs*], ponieważ umieszczając [liczbę] nieparzystą przy [bytach] boskich twierdzą prawdopodobnie, że jest niezrodzona, a przyjmując parzystą analogicznie do [bytów] materialnych, określają ją jako zrodzoną i umieszczają przy dyadzie. A o tym, że szeregi liczb parzystych i nieparzystych wytwarzali z tych samych zasad, nawet jeśli twierdzą, że jedno przypominają monadę, a drugie dyadę, wspominaliśmy często.

99. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 4, 1091a24), 181, 27–32 = XXIII.111 Arana

Twierdzą, że [liczba] parzysta — posiadająca materię i formę — pod względem materii jako pochodzącej z dyady posiada wielkie i małe, a pod względem formy jest opanowana równością. To ma miejsce nie w porządku czasowym, lecz wiecznie. A jeśli ze względów dydaktycznych przedstawiają [byty] nieuporządkowane [*akosma*] jako wcześniejsze od uporządkowanych, to jest to wspólny dla nas wszystkich sposób [eksplikacji], ponieważ również ty mówisz, że materia jest wcześniejsza i jest zasadą ciała, chociaż zawsze jest uporządkowana.

100. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 4, 1091a29), 181, 34–182, 7 = XXIII.24 Arana

[Arystoteles] ma rację w tym, że miał w zwyczaju przydziałać dobro [*to eu*] do najbardziej zasadniczych [*archikōterai*] przyczyn. Nie było zaś sprawiedliwe rozpoczynanie wywodu w ten sposób, lecz odpowiedniejsze było powiedzenie: ‘powstaje trudność i to nadzwyczajna nawet dla tego, kto ma jasne pojęcie [w tej kwestii]’. Niesłusznie też ktoś zakłada, że teologowie mówili coś innego. A najbardziej paradoksalne ze wszystkiego jest uznawanie, albo że dobro jest równe jedności, albo że o najbardziej pier-

wotnej jedności orzeka się „zasada” jako element, z którego jako immanentnego składa się liczba. Wszystkie bowiem takie [tezy] wypowiada się fałszywie, gdyż u Platona jedność i dobro są tym samym oraz przekraczają wszelką substancję, umysł i życie.

101. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 4, 1091b6), 183, 1–5 = XXIII.25 Arana

Jedność i dobro są nadsubstancjalne [*hyperousion*] u Platona, Brontinosa Pitagorejczyka i wszystkich tych — rzecz by można — którzy za punkt wyjścia przyjęli tajemną naukę pitagorejczyków. Załóżmy jednak, że jedność jest substancją najpierwotniejszej zasady, którą nazywali dobrem, ponieważ stanowiła dla wszystkich [bytów] przyczynę jednoczenia [*henōsis*] i dobra [...].

102. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 4, 1091b16), 183, 10–29 = XXIII.26 Arana

Dla tego, co najpierwotniejsze i najbardziej samowystarczalne, samowystarczalność jest dobrem samym, ale przysługuje mu dzięki prostocie i jedności [*henotēs*] istnienia, ponieważ nie jest dobrem i czymś innym, samym tym dobrem. Tak więc jest jedno, ponieważ jego natura nie składa się z dobra i czegoś innego, wtedy bowiem potrzebowalibyśmy innej zasady, w której dobro byłoby niez mieszane względem wszelkiego innego [bytu] oraz czyste. Czepia się sam [Arystoteles pojęć] „jedność” i „element”, ponieważ rozumie je bardziej w pospolitym niż teologicznym znaczeniu. A jeśli niektórzy ci, którzy zakładają, że jedno jest zasadą liczb matematycznych, oddzielają od niego dobro, to nie mówią o zasadzie wszystkich [bytów], lecz o przyczynie liczb monadycznych i jasne jest, że [zasada] ta jest dobrem dla [bytów] z niej zrodzonych, ale nie dobrem w sensie ścisłym. Czy nie byłoby bowiem wtedy tak, jak mówi [Arystoteles], że wszystkie monady są tym samym co dobro? <...>²⁶⁴. Monady nie materialne, lecz te rozważane jako formy liczb, są tymi, które są dobrem tej konkretnej liczby, pentada — piątka, a dekada — dziesiątka; nie są jednak tym samym, co dobro w sensie ścisłym, jak monady albo henady, które pochodzą od najpierwotniejszej przyczyny, ponieważ owe są nie tylko bogami, lecz także jakimiś połączeniami [*sunochai*]

²⁶⁴ Lakuna.

bogów. I nie jest niczym dziwnym, że we wszystkich [bytach] istnieje obfitość dóbr, ponieważ bóstwo nie jest zazdrosne i nieuchwytywane ludzkim rozumowaniem, a formy i liczby są boskie oraz mające postać dobra, ponieważ są tworamii najpierwotniejszej przyczyny. I nie trzeba przedstawiać jako niedorzeczne tego, co mężowie ci przyjmują jako oczywiste.

103. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 4, 1091b27), 184, 1–20 = XXIII.27 Arana

Dodatkowo twierdzi [Arystoteles], że jeśli jedność jest dobra, to nie-jedność, którą należy nazywać czy to dyadą, czy nierównym czy licznością, będzie zła, ażeby powstawanie rzeczy mogło zachodzić z przeciwieństw. Przeciw temu mógłby ktoś stwierdzić, że jeśli były idee tylko cnót, to nie stoi to na przeszkodzie, żeby były substancjami, ponieważ obraz [*eikōn*] nie jest pod każdym względem taki jak wzorzec [*paradeigma*], lecz jak [byty] niepodzielne są przyczynami podzielnych, rozumne [*noeraí*] — nierozumnych, boskie — śmiertelnych, tak też substancje — jakości, ale nie jakichkolwiek, lecz tych, które są doskonałymi [jakościami] substancji. A jeśli są idee wszystkich substancji, jak rzeczywistość jest, to niekoniecznie wszystkie [byty] tutaj są piękne i dobre, ponieważ nie zawsze posiadają miarę, którą otrzymuje się z góry, a zbaczając osuwają się w brak miary.

Skoro jedność jest dobra, to z jakiej to konieczności druga zasada jest zła? Mówią bowiem przede wszystkim, że owa jedność jest dobrem, które wznosi się ponad wszelki względem innego porządek [*suntaksis*] i jest ponad podwójną po niej zasadę; a skoro wcześniejsza i bardziej boska od podwójnej zasady jest ta, którą zwą monadą, a mówią też, że jest dobrem, to nie wynika wędług nich, że dyada, nawet jeśli ją się pod innym względem przeciwstawi monadzie, należy nazywać złą, ponieważ nie z takiego przeciwstawienia rodzą się i pochodzą [byty] boskie, lecz ze wszech najlepszego i mającego dobro w formie niezmeszanej. Tak więc niemożliwości, które rozwija [Arystoteles] w konsekwencjach jako wynikające z przyjęcia hipotezy, nie uderzają właściwie w tych mężów, ponieważ całkowicie wyrzucili oni zło spośród zasad, co jak jasno boski Platon powiedział to w *Teajtecie*, że „nie-

możliwe jest umieszczenie go wśród bogów, ale z konieczności wędruje przez tę śmiertelną naturę i to oto miejsce²⁶⁵.

104. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 4, 1091b32), 184, 24–29 = XXIII.23 Arana

Ponieważ mówili, że nierówność, którą przyjmowali jako zasadę bytów, będącą starszą nawet od różnicy w rodzajach bytu, nie tylko jest ze wszech miar najlepsza [*panariton*], lecz także najbardziej twórcza spośród [bytów] ze wszech miar najlepszych. A jeśli według nich w odniesieniu do najniższych i materialnych [bytów] jest coś nierównego, co jest złe, to nie dotyczy to przyczyny tworzącej licznosc, chyba że jest to coś, co jakoś stamtąd pochodzi.

105. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 5, 1092a21), 186, 30–187, 16 = XXIII.39 Arana

Ten sam wywód nie dotyczy istnienia [*hupostasis*] [bytów] matematycznych i ejdetycznych, ponieważ pierwszym przydajemy jeśli nie naturalną, to matematyczną materię jako stanowiącą dla nich podłoże jakość, a co do ejdetycznych, to przekonani jesteśmy, że są całkowicie pozbawione części, rozumne, aktywne i twórcze oraz że istnieją w formach prostych, niematerialnych i nieprzechylającym się ku skrajnościom. A skoro rzeczy tak się mają, to trzeba jasno określić, w odniesieniu do których liczb stawia się te pytania.

Ale skoro raczej wydaje się [Arystoteles] pytać o [liczby] ejdetyczne (ponieważ ci mężowie nie mówili, że pierwszymi spośród bytów są liczby matematyczne, lecz ejdetyczne), to niech usłyszy znów, że przy powstawaniu boskich liczb nie ma zastosowania mieszanie, składanie, podłoże, brak, pozwalający na ginięcie element ani nic takiego innego, ponieważ wszystkie takie [byty] dotyczą materialnej i raz takiej, a raz innej natury. A wszystkie boskie [byty] — ponieważ ich zasady zawsze trwają w odpowiednich stanach [*ēthē*], wychodzą w sposób samorodny [*autogonōs*] dzięki nadmiarowi rodnej mocy pierwotnych [*prōtourgai*] przyczyn oraz dzięki własnym samo zjawianiu się [*autophanēs*] i właściwości samo rodzenia — zawsze są te same w ten sam sposób,

²⁶⁵ PLATON, *Teajtet*, 176a.

znajdując się z dala od powstawania i giniecia, łączenia i dzielenia oraz wszelkiej zmiany, ale kierując i prowadząc całą naturę i znajdującą się w naturze duszę, przygotowując, by działały zgodnie z własnymi funkcjami [*energeiai*], aby nie zabrakło powstawania ani nie zwyciężyła niestałość [*anōmalia*] związana z materią, porządkując wszystkie [byty] naturalną i twórczą władzą²⁶⁶ form i liczb. Rozprawiając o takich liczbach, jak mogliby wspominać o ginieciu?

106. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 5, 1092a17), 186, 16–28 = XXIII.113 Arana

Aleksander twierdzi²⁶⁷, że jest to wypowiedziane w odniesieniu do Platona. Jeśli więc słusznie odczytał myśl Arystotelesa, to nie możemy powiedzieć czegoś błędnego o boskim Platonie, twierdząc, że uczynił on naszą wyobraźnię miejscem dla ciał matematycznych, tak jak materię dla materialnych form, z tą ogromną różnicą, iż materia przyjmująca od natury materialną formę nie zna tego, co przyjmuje, ani nie jest w stanie zatrzymać jej, a wyobraźnia otrzymująca od wyższej duszy ciało matematyczne rozważa je i jest w stanie zachować ją w sobie na tyle, na ile się w niej znajduje. Inne jest więc miejsce dla ciał fizycznych, inne dla materialnych form, inne ciał matematycznych, a inne niematerialnych logosów. A mówimy to nie wprowadzając czegoś nowego, bo sam Arystoteles nazywał duszę myślącą dyskursywnie „miejscem form”. A ci, którzy nie rozważali *Timajosa* powierzchownie, wiedzą, że Platon mówił tam o miejscu ciał fizycznych.

107. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 5, 1092b16), 188, 21–26 = XXIII.40 Arana

Śmieszne jest przyjmowanie, że do tych mężów odnosi się to, iż wszelka liczba jest z jakichś [bytów] i wymaga podłoża, a ponadto, że proporcja [*logos*], która jest przyczyną mieszaniny, nie jest liczbą, skoro zakładają oni, że liczby są niematerialne i wykazują, że liczby w naturze są przyczynami wszelkiej harmonijnej mieszaniny w [bytach] zmysłowych. Niełatwo powiedzieć, któż

²⁶⁶ Czytając *epistasiais* zamiast: *epistēmais*.

²⁶⁷ Zob. Ps.-ALEKSANDER, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, 824, 27.

inny mógłby być tym, kto na początku²⁶⁸ nie mógłby raczej zakładać, lecz pochopnie przyjmować²⁶⁹.

108. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 6, 1092b26), 189, 20–190, 7 = XXIII.65 Arana

W ten sposób więc owi mężowie twierdzą, że nie same liczby oraz matematyczne są stawiane wyżej przez naturę i rozumnych mężów, lecz dobro powstające dzięki pięknym i harmonijnym liczbom, nie matematycznym, lecz każdej z fizycznych i aktywnych (wszystkie bowiem [byty] bóg i natura tworzy wedle liczby), a rozumni mężowie poprzez liczby matematyczne wskazują piękno liczb twórczych, nie mogąc inaczej uczyć o nich tych, którzy nie pojmują całego porządku bytów. [...]

[...], podczas gdy filozofowie starsi od tego [Arystotelesa] progresję logosów natury nazywali pomnożeniami [*pollaplasiasis*], a <moce> rządzące substratami <liczbami>²⁷⁰ harmonijnymi i odpowiednimi.

109. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 6, 1093a3), 190, 25–191, 11 = XXIII.66 Arana

Jasne jest — twierdzą — nawet dla ślepego, że Słońce ma swoją liczbę, Księżyc inną i każdy poruszający się po niebie [był] własną, ponieważ nie mogłyby powstawać powroty obiegów [planet] zawsze wedle tego samego i tak samo, gdyby nie było tak, że jedna i ta sama liczba rządziła każdym [obiegami]. Wszystkie te [liczby] przynależą do cyklu boga zrodzonego i zawierają się w doskonałej jego liczbie. Bo przecież liczba fizyczna w każdym przypadku przypisana jest do każdej z istot żywych, ponieważ [istoty] podobnego rodzaju nie mogłyby mieć takiej samej struktury organicznej ani nie mogłyby w tym samym czasie osiągać pełni rozwoju, przekwitać, rodzić się, żyć się, rodzić potomstwa, gdyby nie zawierały w sobie tej samej miary natury. A że ta [liczba] jest przyczyną „lepszych i gorszych narodzin”, usłyszeliśmy od najlepszego z pitagorejczyków — Platona. Czy więc trzeba czynić niejasnym wywód poprzez utożsamianie fi-

²⁶⁸ Zob. ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 1092b19–20.

²⁶⁹ Czytając *proarpaseien* zamiast: *prosarpaseien*.

²⁷⁰ Uzupełnienie za sugestią Usenera.

zycznych i twórczych liczb z matematycznymi? Chociaż bowiem możemy czasami określać niektóre z liczb fizycznych „czworokątami” albo „sześcianami”, to nie uznajemy je za monadyczne — jak 9 i 27, lecz tymi nazwami określamy progresję dzięki podobieństwu i panowanie tożsamości w ich powstawaniu. Podobnie możemy określać „równymi” i „podwójnymi”, wskazując na panowanie w nich form i harmonii. W świetle tego nie jest tak, że albo [byty] różne, jako różniące się, używają tej samej liczby, albo [byty] tożsame coraz to innej, o ile są tożsame. Te paradoksy bowiem nie mogą wynikać nawet dla tego, kto pojmuje [liczbę] matematycznie, ponieważ można pojmować wiele czworokątów, nieskończenie wiele sześcianów, równych i podwójnych, a zgodnie z wolą tych, którzy używają tej koncepcji i badają je w sposób naturalny, nie stanowi to przeszkody.

110. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 6, 1093b5), 193, 13–30 = XXIII.67 Arana

Ponieważ [byty] wieczne są uporządkowane i zawsze mają się tak samo, bardzo łatwo — twierdzi [Arystoteles] — względem nich używać teorii liczb, gdyż można wiele takich spostrzeżyć w przypadku [bytów] znajdujących się w coraz to innym stanie.

To zaś powinno stanowić wystarczające świadectwo, że [byty] wieczne uporządkowane są wedle jakichś boskich liczb, a śmiertelne i boskie i fizyczne²⁷¹, ponieważ jeśli [byty] wieczne mają się zawsze w ten sam sposób, to mają się tak zgodnie z naturą. Jeśli więc pojmując je w sposób arytmetyczny, mówimy o nich prawdę, to jak boska natura sprawia, że istnieją, tak ci, którzy prawdziwie filozofują, usiłują je rozważyć. Weźmy bowiem jeden przykład: Słońce dokonuje pełnego obiegu w określonym czasie i tak się dzieje zawsze, a więc dzieje się tak zgodnie z naturą. Lecz ów czas stanowi określoną liczbę, a więc natura sprawia, że Słońce istnieje wedle tej liczby, Księżyc i każde inne [ciało] niebieskie wedle innej (bynajmniej nie matematycznej, lecz twórczej i boskiej, jeśli nawet w [liczbach] matematycznych jesteśmy w stanie dostrzec jakiejś jej obrazy dzięki temu, że liczby wtórne zawsze zależą od poprzedzających, przechodzą wedle ich szczególnej wła-

²⁷¹ Tekst prawdopodobnie zepsuty — O’Meara i Dillon proponują wersję: „wedle [liczb] psychicznych i fizycznych”.

sności i ujawniają się w ostatecznych porządkach [bytów]). A co do istot żywych śmiertelnych, na ile natura w nich rządzi (a rządzi przeważnie i nie zawsze), na tyle uporządkowane są wedle odpowiednich liczb.

111. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 6, 1093b21), 194, 17–34 = XXIII.68 Arana

To odrzuca jedynie liczby ejdetyczne, o których twierdzą, że posiadają monady niedodawalne i dlatego wykazują różnicę równieź względem [liczb] równych, jak na przykład trzy „tam” nie stanowi jednej trzeciej dziewiątki samej ani połowę szóstki samej. [...]

Należy znów powiedzieć, że liczby ejdetyczne nie są monadycznymi, o ile nie chce ktoś nazywać ich form „monadami” albo „henadami”, ani nie są po prostu i bezpośrednio zespalającymi harmonie w lirach, lecz prawdopodobnie [harmonie] w boskich duszach i całym wszechświecie. I w ogóle twierdzą, że dzięki liczbom ejdetycznym istnieje harmonia tych [bytów], o których mówi się, iż jeden i zupełny twórca jednocząco powołuje do istnienia, porządkuje, harmonizuje ze sobą samym i nawzajem ze sobą.

112. Syrianos, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (XIV 6, 1093b24), 195, 2–19 = XXIII.3 Arana

Jako świadectwo, że owi boscy mężowie filozofowali najpiękniej, najlepiej i w najbardziej niezbitym sposobie, mogą wskazać to, iż ty [Arystotelesie], tak biegły i najpłodniejszy spośród z tych, o których się mówi, doznałeś takiego niepowodzenia w sporach [antilogiai] z nimi, które nie mówią niczego, co przyczyniłoby się do zwycięstwa, a nawet nic przekonywującego, a nawet w ogóle nic przeciwko nim, lecz przeważnie wykorzystujesz obce, w ogóle nieodpowiadające wykładowi [pragmateia] starszych [filozofów] założenia, a mówiąc nawet czasami coś prawdziwego przeciwko przedstawionej przez nich koncepcji [dogma], nie byłeś w stanie stawić im czoła.

Takie są [argumenty], dzięki którym Arystoteles wchodzi w spór z teoriami pitagorejczyków i platoników, a które zawarte są również w pierwszej (A) księdze, jak wspomniał również ko-

mentator Aleksander. Dlatego też rozważywszy pierwsze, uważamy, iż nie [należy] pominąć drugich, ani tych [argumentów], które przeciwko nim sformułował w dwóch księgach *O ideach*²⁷², ponieważ również tam powtarza je niemal tak samo, tak że prawdopodobnie w ten sam sposób można na nie odpowiadać. Kończymy więc nasz wywód modląc się do bogów — strażników filozofii, a spośród wielu sformułowanych na rzecz każdej [kwestii] wywodów niech przeważą w rozumie czytelników te, które są prawdziwsze i miłsze bogom.

XX. PROKLOS

1. Proklos, Komentarz do „Parmenidesa” Platona, 688, 4–18 = C 10 Isnardi Parente = *partim* XXIV.1 Arana²⁷³

W tym miejscu wyводу badają, czy filozofowie powinni czytać swoje pisma innym, tak jak Zenon, i zgadzają się, iż jeśli czyniono by tak czasami, to [należy] czytać te, które są odpowiednie dla słuchaczy, ażeby nie doznać tego, o czym twierdzą, że [doznał] Platon wygłaszając wykład [*akroasis*] o dobru. Zebrał się bowiem liczny i rozmaity tłum, a gdy ten zaczął czytać ci, co nie zrozumieli wypowiedzianych treści w małych grupkach wychodzili, aż wyszli niemal wszyscy. Lecz Platon wiedział, że tak będzie i zapowiedział kolegom, żeby żadnemu z wychodzących nie zabraniali tego, ponieważ odczyt [*anagnōsis*] będzie tylko dla [ludzi] potrafiących go zrozumieć. Zenon miał innych odpowiednich słuchaczy wywodów, ale w szczególności Sokratesa, co wyraźnie widać z tego, że jako jedyny ze wszystkich po odczycie podsuwał mu zagadnienia [*dzētēseis*] [do rozwiązania].

2. Proklos, Komentarz do „Parmenidesa” Platona (128b7–8), 711, 38–712, 14 = XXIV.5 Arana

Ci, którzy posłali wywód Sokratesa do piekła, pomijający dyadę jako tę, która nie jest ani wieloma, ani jednym, sami z sobą się mijają, ponieważ dyada jest zasadą i matką liczności wszędzie —

²⁷² ARYSTOTELES, *O ideach*, frg. 1, 2 Ross = 116 Gigon.

²⁷³ Arana uwzględnia: 688, 4–22. Zob. M. Isnardi Parente, *Testimonia Platonica...*, s. 78–79.

u bogów, w umysłach, duszach i [bytach] fizycznych; a przyczyna liczności jest jakoś również sama licznością wedle przyczyny, tak jak jedność — czynnik sprawczy [*aition*] jedności — wedle przyczyny jest jeden; a w ogóle dyada jest tym, o czym orzeka się dyadę, a nie jest pozbawiona jedności, ponieważ wszystko, co jest po jedności, uczestniczy w jedności, tak więc dyada sama również jest jakoś jednym, a więc dyada jest zarazem henadą i licznością, ale henadą, ponieważ uczestniczy w jedności, licznością zaś, ponieważ jest przyczyną liczności; oni więc mówili, że nie jest ona ani licznością, ani jednym, a my, że zarówno jednym, jak i licznością, a jej licznosc jest jedna co do formy [*henoeidēs*], a jedność — tworzącą podwójność.

3. Proklos, Komentarz do „Parmenidesa” Platona (130a3–8), 780, 36–781, 3 = XXIV.2 Arana

Następnie zwracają uwagę na siebie, jak gdyby Sokrates sam z siebie pokazywał ich tajemną teorię, ponieważ to, co powiedzieli do siebie w tajemnicy, usłyszeli od Sokratesa pobudzonego przez naturalne uzdolnienie [*euphuia*].

4. Proklos, Komentarz do „Parmenidesa” Platona (130c5–d2), 817, 4–23 = XXIV.7 Arana

Z tym zwięzle się rozprawiliśmy. Po tym należy zbadać drugie — czy w formach są przyczyny pierwotne dusz i czy jest ich wiele, czy jedna. Lecz to, że jest jakaś ich monada w demiurgu, w której jednocząco znajduje się pierwotnie wszelka liczba dusz, jasne jest z natury rzeczy oraz z tego, co przekazał Platon. Jeśli bowiem dusza jest tym, co zrodzona, jako pierwsze i tym, co podzielne jako pierwsze, to forma niepodzielna musi poprzedzać [byty] podzielne, a to, co wieczne — [byty] w jakikolwiek sposób zrodzone; a jeśli jak czas względem wieczności, tak dusza ma się względem umysłu — jak powiedzieliśmy również wcześniej — a czas jest obrazem wieczności, to dusza musi być również obrazem umysłu; i jeśli w bycie jest nie tylko życie — jak twierdzi w *Filebie*²⁷⁴ Sokrates — lecz także dusza, to trzeba chyba założyć, że dusza jest przyczyną wzorcą wychodzącą z umysłu licznosci dusz i zawierała pierwotnie jednoczącą ich porządek i liczbę.

²⁷⁴ Zob. PLATON, *Fileb*, 30a.

5. Proklos, Komentarz do „Parmenidesa” Platona (132a6-b2), 887, 36–888, 38 = XXIV.8 Arana

Wszyscy bowiem kierowali się ku tej zasadzie — jedni, jak stoicy, przypuściwszy, że takie są logosy nasienne [*spermatikoi*], uznawali je za niezniszczalne, inni zaś, jak ci z Perypatu, założyli nieruchome przedmioty pragnienia pierwotne wobec [bytów] w wiecznym ruchu, dzięki którym poruszane się poruszają. Platon zaś, zbierając oba poglądy razem, założywszy, że idee są rozumnymi logosami, związał z nimi wszelkie tworzenie. Ani bowiem logosy nasienne nie były wystarczające do zachowania [bytów], które powstały, nie będąc w stanie ściągnąć ich ku sobie, utrzymać ich ani w ogóle doprowadzić do doskonałości, lecz pozostawiając niedoskonałymi — są bowiem w możności i w podłożu; ani też w każdym razie nieruchome przedmioty pragnienia, będąc jedynie przedmiotami pragnienia, nie były przyczynami różnaitości formalnej [bytów], które powstały. Idei utrwalonych w świętej podstawie — czystym umyśle, doskonalących byty w możności oraz w przyczynach nadających formę, dotyczą oba [aspekty] — bycie rozumowymi oraz nieruchomymi wedle istoty. Dlatego uciekając się do takich przyczyn, uzależnił od nich wszelkie powstawanie, jak twierdzi Ksenokrates²⁷⁵, który przyjął, że idea jest przyczyną wzorczą [bytów] ciągle tworzonych zgodnie z naturą — ani bowiem nie może nikt przyjąć, że znajduje się ona we współprzyczynach, a mówię o na przykład [przyczynach] narzędziowych [*organikai*] albo materialnych, albo formalnych, ponieważ jest przyczyną na wszelki sposób [*pantōs*], ani też spośród przyczyn po prostu w celowych albo sprawczych, ponieważ nawet jeśli powiemy, że tworzy swoje bycie [*to einai*] i upodobnienie się do niej stanowi cel [bytów], które powstają, to jednak przyczyna celowa w sensie ścisłym dla wszystkich i to-ze-względu-na-co [*hou heneka*] są wszystkie [byty] jest przed ideami, a [przyczyna] sprawcza w sensie ścisłym — po ideach, patrząc na wzorec jako kryterium i normę; [idea] bowiem jest pośrodku — pragnąc do jednego, a będąc przedmiotem pragnienia drugiego. A jeśli jest przyczyną wzorczą [bytów] tworzonych zgodnie z naturą, to nie ma idei [bytów] sprzecznych z naturą ani [bytów wykonanych] zgodnie z umiejętnością; a jeśli ciągle

²⁷⁵ KSENOKRATES frg. 30 Heinze = 94 Isnardi Parente (komentarz s. 325–327).

tworzonych, nie będzie [idei] tych [bytów], które indywidualnie powstają i giną. Ksenokrates sformułował więc tę definicję idei jako zgodną z [koncepcją] mistrza, przyjąwszy, że jest ona przychylną oddzieloną i boską.

6. Proklos, Komentarz do „Timajosa” Platona (20d8–e1), I 78, 6–11 = XXIV.6 Arana

Skoro bowiem wszystkie [byty] są z jedności oraz z dyady po jedności, są jakoś zjednoczone wzajemnie i posiadały przeciwną naturę, tak jak w rodzajach bytu jest jakieś przeciwieństwo tożsamości i różnicy oraz ruchu i spoczynku, a wszystkie [byty] we wszechświecie uczestniczą w tych rodzajach, pięknie byłoby rozważyć [owo] przeciwieństwo przenikające wszystkie [byty].

7. Proklos, Komentarz do „Politei” Platona, I 292, 8–15 = XXIV.10 Arana

Punkt bowiem, chociaż w geometrii jest zasadą wszystkich [bytów], to jednak zależny jest od zasady wszystkich [bytów] i jej podlega. Niektórych więc zasadą jest monada, ale nie wszystkich tak samo — jest zasadą liczb i wszystkich [bytów] w arytmetyce, a podlega zasadzie wszystkich [bytów]. Możliwe jest też wykorzystanie ich jako stopni prowadzących do owej zasady wszystkiego.

8. Proklos, Komentarz do „Politei” Platona, II 27, 1–11 = XXIV.15 Arana

Pitagorejczycy i Platon myśleli, że skoro mówi się, iż niemożliwe jest, żeby średnica była racjonalna [*rhētē*] (ponieważ nie ma kwadratu liczby będącego połową kwadratu; z czego jasne jest, że istnieją wielkości niewspółmierne [*asummetra*], że Epikur twierdzi fałszywie, czyniąc z atomu miarę wszystkich ciał, a Ksenokrates²⁷⁶ linię niepodzielną — linii), to gdy bok jest racjonalny, średnica nie jest racjonalna w sensie absolutnym, lecz w kwadratach, w których to możliwe, a gdy proporcja jest podwójna, powinna tworzyć średnicę, a jest mniejsza lub większa o monadę; większa jak na przykład cztery względem dziewięci, a mniejsza jak czterdzieści dziewięć względem dwudziestu pięciu²⁷⁷.

²⁷⁶ KSENOKRATES frg. 43 Heinze = 130 Isnardi Parente.

²⁷⁷ Szerzej zob. T. Heath, *HGM*, t. I, s. 92–93.

9. Proklos, Komentarz do pierwszej księgi „Elementów” Euklidesa, 90, 6–14 = XXIV.16 Arana

Dlatego też Platon twierdził, że tych [sfer niebiskich] substancja [*hupostasis*] jest [twarda jak] diament, wskazując, iż ich byt [*ousia*] jest niewzruszony, wszechwieczny, trwały oraz taki sam. Twierdzi, że wrzeczono całkowicie je wokół siebie porusza i ich jedność tańczy dookoła. A inne, jeszcze bardziej tajemne wywody, mówią, że twórca unoszący się nad sferami niebieskimi strzeże wszechświat i dzięki miłości kieruje go ku sobie.

10. Proklos, Komentarz do pierwszej księgi „Elementów” Euklidesa, 116, 17–117, 1 = XXIV.12 Arana

Starsi filozofowie nie wydawali się przyjmować, że płaszczyzna jest gatunkiem powierzchni, lecz dla przedstawienia wielości rozciągłej w dwóch wymiarach przyjmowali je za tożsame. W ten sposób bowiem również boski Platon²⁷⁸ twierdził, że geometria [figur] płaskich ma charakter teoretyczny i przeciwstawiał ją stereometrii, jak gdyby powierzchnia była tym samym co płaszczyzna, a tak samo [czynił] boski Arystoteles²⁷⁹. Ale Euklides²⁸⁰ i jego zwolennicy powierzchnię uważają za gatunek, a płaszczyznę za rodzaj, jak prosta dla linii.

11. Proklos, Komentarz do pierwszej księgi „Elementów” Euklidesa, 131, 9–21 = XXIV.13 Arana

To są trzy rodzaje kątów, o których mówi Sokrates w *Politei*²⁸¹, przyjmowanych jako założenia przez geometrów, które powstają, gdy kąt prostolinijny [*euthugrammos*] zostaje podzielony na rodzaje — prosty, rozwarty i ostry, a których pierwszy określony jest przez to, co równe, tożsame i podobne, a pozostałe odnoszą się w sposób nieokreślony do tego, co większe i mniejsze oraz w ogóle tego, co nierówne, różnicy oraz tego, co bardziej i mniej. Wielu geometrów nie jest w stanie podać dowodu na ten podział, lecz przyjmują go jako założenie — są trzy trójkąty. A gdy pytamy ich o przyczynę, twierdzą, że nie można się od nich tego domagać.

²⁷⁸ Zob. PLATON, *Politeia*, 528d; DIOGENES LAERTIOS III 24.

²⁷⁹ Zob. ARYSTOTELES, *Kategorie*, 6, 5a2–7.

²⁸⁰ Zob. EUKLIDES, *Elementy*, I, def. 5 oraz 7.

²⁸¹ Zob. PLATON, *Politeia*, 510c.

12. Proklos, *Komentarz do pierwszej księgi „Elementów” Euklidesa, 428, 7–429, 8 = XXIV.14 Arana*

Jasne jest więc to, co powiedziano o liczbach. Przekazano jakieś metody odkrywania takich trójkątów, z których jeden odnosi się do Platona, a drugi do pitagorejczyków.

[Metoda Pitagorejska] zaczyna się od liczb nieparzystych. Zakładają bowiem daną liczbę nieparzystą jako mniejszą od [boków kąta] prostego, a po podniesieniu jej do kwadratu i odjęciu monady, połowę tego, co zostało, przyjmują jako większy [z boków kąta] prostego; po dodaniu do niej monady tworzy się pozostała [część] — przeciwprostokątna. Na przykład: jeśli weźmie się trzy, podniesie do kwadratu, odejmie od dziewięciu monadę, weźmie połowę z ośmiu — cztery, i do tego z kolei doda się monadę, to daje pięć i odkryje się trójkąt prostokątny o bokach trzy, cztery i pięć.

[Metoda] Platońska rozpoczyna od [liczb] parzystych. Wziąwszy bowiem daną [liczbę] parzystą, przyjmuje ją jako jeden bok kąta prostego, po podzieleniu na dwa i podniesieniu połowy do kwadratu, po dodaniu do kwadratu [liczby] monady, tworzy przeciwprostokątną, a po odjęciu monady od kwadratu [liczby], daje drugi [z boków kąta] prostego. Na przykład: jeśli weźmie się cztery i połowę — 2, podniesie do kwadratu, to daje cztery; odjęcie monady daje trzy, a dodanie daje pięć i powstaje ten sam trójkąt, który uzyskano dzięki poprzedniej metodzie. Wynika bowiem z tego, że [trójkąty] otrzymane z trzech i czterech są równe²⁸².

XXI. FILOPONOS

1. *Filoponos, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (I 4, 187a 16), 91, 26–30 = XXVI.1 Arana*

Ogólniejsze jest bowiem to przeciwstawienie przeciwieństw i w sobie zawiera inne. Takie więc są również zasady Platona — to, co wielkie, i to, co małe, z których to, co wielkie, stanowi nad-

²⁸² G.R. Morrow rekonstruuje obie metody we współczesnej notacji matematycznej: pitagorejczycy: $a^2 + (a^2 - 1)^2/2 = (a^2 + 1)^2/2$. Platon: $(2a)^2 + (a^2 - 1)^2 = (a^2 + 1)^2$. Szerzej zob. np. T. Heath, *HGM*, t. I, s. 356–360.

miar, a to, co małe, niedobór, chociaż Platon i inni przyjmowali różne założenia odnośnie jedności i przeciwieństw, jak dalej [Arystoteles] mówi.

2. Filoponos, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (I 4, 187a 18), 92, 20–93, 12 = XXVI.31 Arana

Podobnie Platon i ci, którzy zakładali jeden element, a dzięki zgęszczeniu i rozrzedzaniu tworzą z niego inne [byty], zakładali trzy zasady — przeciwieństwa i jedność (tak jak zakłada również Arystoteles dalej), chociaż Platon przeciwnie do innych mówił o charakterach [*tropoi*] zasad. Ci inni bowiem mówili, że materia i podłoże stanowią jedność, a przeciwieństwa to formotwórcze różnice podłoża (podłoże bowiem opanowywane jest raz przez zagęszczenie, a raz przez rozrzedzanie, i w ten sposób rodzą się ciała), a Platon z kolei przeciwieństwa — a mówię o tym, co wielkie, i tym, co małe — uważał za materię, a jedność za formę, która zostaje dodana do materii i tworzy ciała.

Wiemy, że Platon jest pitagorejczykiem, a pitagorejczycy o wszystkim mówili w symboliczny sposób, skoro również materię nazywali „nieokreśloną dyadą”. Skoro bowiem forma określa i czyni jednym, to materia jest nieokreślona i stanowi przyczynę rozproszenia form (ponieważ [materia] przyjmując byty z natury niepodzielne, rozdziela je — przyjmąwszy bowiem pozbawiony części logos człowieka, który jest niepodzielny sam w sobie, rozdziela go, dzieląc na różne części; cokolwiek, co pozostanie z nasienia, rodzi całego człowieka, jak gdyby niepodzielnie w całym nasieniu i w jakiegokolwiek jego części tkwiły logosy zwierzęcia), i dlatego [Platon] poprzez dyadę czyni aluzję do materii; a następnie, skoro materia przyjmuje najpierw ilość względem innych jakości (ponieważ najpierw zostaje nacechowana ilościowo i staje się trójwymiarowa), to dlatego Platon nazywał dyadę „wielkie i małe”. Tak więc z powodu nieokreśloności materii i nieposiadania właściwej definicji, nazywał on tę [materię] dyadą (najpierw bowiem dyada otrzymała podział poprzez monadę), a z powodu tego, że najpierw przyjęła ilość i stanowi to najbliższą formę materii — „wielkie i małe”, ponieważ odnosi się do ilości.

3. Filoponos, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (I 4, 190b 23), 162, 4–163, 2 = XXVI.28 Arana

Powiedziawszy to, następnie wyjaśnia sposób, w jaki można ująć w poznaniu materię. Trzeba wiedzieć, że przed nim Platon twierdził, iż są dwa sposoby, wedle których można dotrzeć do poznania materii — jeden poprzez negowanie [*aphairesis*], kiedy mówimy, że materią jest to, co nie jest koniem, nie jest człowiekiem i w ogóle żadnym ciałem, lecz jest to coś innego poza nimi, co znajduje się u podstawy ich wszystkich. W ten sposób — twierdzi — poznaje się również pierwszą przyczynę, ponieważ nic nie można o niej orzec pozytywnie, lecz dochodzimy do jej poznania dzięki negowaniu, mówiąc, że nie jest ciałem, ani duszą, ani umysłem, ani czymkolwiek innym, lecz czymś różnym poza tymi i co przewyższa wszystkie [byty]. Dlatego też twierdzi, że materia jest zarówno podobna do pierwszej [przyczyny], jak i niepodobna. Podobna, ponieważ w obu przypadkach poznaje się je dzięki negowaniu wszystkich bytów, a niepodobna, ponieważ mówiąc o materii, nie twierdzimy, że jest ona czymś spośród bytów, lecz czymś innym — gorszym od nich wszystkich, co znajduje się u podstawy wszystkich, a pierwsza [przyczyna], nie będąc spośród bytów, jest lepsza od wszystkich i przewyższa wszystkie [byty].

Podobieństwo jest więc niepodobne; kiedy bowiem negowanie [zachodzi] raz w odniesieniu do tego, co lepsze, a raz tego, co gorsze, to [zachodzi] podobieństwo wedle tego, co bez formy [*aneideon*], ale niepodobnie, ponieważ w pierwszym przypadku [wedle tego, co] ponad formą, a drugim [wedle tego, co] gorsze albo pod formą.

Taki jest więc jeden sposób poznania materii, a drugi to wedle analogii, z którego korzysta teraz również Arystoteles, ponieważ relacja, w jakiej znajduje się brąz względem wszystkich wyrobów z brązu i drewno względem wyrobów z drewna, w takiej relacji jest materia względem wszystkich bytów. Gdybyśmy bowiem chcieli w jakiś sposób opisać ślepemu naturę drewna, doprowadzilibyśmy go do pojmowania drewna mówiąc, że naturą drewna jest to, co nie jest łóżkiem, ani drzwiami, ani tabliczką, ani czymkolwiek innym spośród wyrobów drewnianych, lecz to, co stanowi fundament ich wszystkich i co, nie mając w ich substancji

jakiejś formy, z natury wszystkie [formy] przyjmuje; w ten sam sposób dojdziemy do pojmowania materii mówiąc, że nie jest ona żadną z form naturalnych; to, co podkłada się i podstawia pod nie wszystkie — tym, jest materia.

Dlatego też Platon powiedział, że można ją ująć „bękarciem rozumowaniem” [*nothoi logismōi*]²⁸³, ponieważ niemożliwe jest przyłożenie do jej substancji dłoni i poznanie, czym właściwie jest, a poznanie jej czerpiemy z negowania innych [bytów] i przez analogię.

4. Filoponos, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (I 5, 188a 19), 110, 13–16 = XXVI.2 Arana

Lecz również Platon zakładał jako zasady to, co wielkie, i to, co małe. One wszystkie są przeciwieństwami. Być może mógłby ktoś powiedzieć, że nie wszyscy przyjmowali jako zasady formalne przeciwieństwa same w sobie, ponieważ Platon mówił, iż to, co wielkie, i to, co małe, stanowi materię [...].

5. Filoponos, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (I 5, 188b 26), 123, 14–18 = XXVI.3 Arana

Niektórzy więc przyjmowali jako zasady [...] albo to, co wielkie i małe, jak Platon, [...] albo nieparzyste i parzyste, albo monada i dyada, jak pitagorejczycy [...].

6. Filoponos, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (I 6, 189b 8), 142, 15–17 = XXVI.10 Arana

Pitagorejczycy bowiem, za którymi podążał Platon, zakładając dwa [*ta duo*] jako materię, mówili, że otrzymuje ona formę od jedności i w ten sposób wytwarza powstawanie [...].

7. Filoponos, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (I 9, 191b 35), 182, 16–184, 14 = XXVI.29 Arana

[...] Platon zaś doszedł do poznania dotyczącego materii. Jeśli bowiem twierdzi [on], że jest ona tą, która żywi [*tithēnē*] oraz przyjmuje formy, to twierdzi, iż jest różna od wszystkich form, a więc jasno mówi właśnie to: „przyjmuje bowiem — twierdzi — wszystkie [byty] i nigdy oraz w żaden sposób nie przypadł jej

²⁸³ Zob. PLATON, *Timajos*, 52b.

w udziale kształt żadnego z [bytów], które w nią wkraczały”²⁸⁴. Tak więc uchwycił naturę materii, ponieważ jest tym, co bez formy, i [stanowi] podłoże dla wszystkich [bytów], ale nie przedstawił w odniesieniu do niej odpowiedniego wywodu, ponieważ nie odróżnił jej od braku [*sterēsis*], tak jak my [odróżniamy]. My bowiem twierzymy, że jeśli nawet podłoże jest tym samym, co brak, to jednak rozróżnia się je pojęciowo [*logōi*] i dokonujemy tego rozróżnienia w naszym użyciu [pojęć], ponieważ materia trwa po pojawieniu się formy, a brak nie trwa.

A Platon, jeśli nawet wydaje się mówić, że są trzy zasady — to, co wielkie, i to, co małe, a ponadto jedność, którą nazywał formą, to oba — to, co wielkie, i to, co małe, odnosił do materii (ponieważ dwie nazwy orzeka o jednej rzeczy, gdyż materię nazywał wielkim i małym). Tak więc nie wprowadzał triady zasad podobnie do nas, ponieważ twierzymy, że materia i brak — nawet jeśli orzekamy, że są tożsame ze względu na podłoże — różnią się pojęciowo; natomiast sam [Platon] orzekał, że to, co wielkie, i to, co małe są nie tylko [tożsame] ze względu na podłoże, lecz również pojęciowo, a różnica jest jedynie w nazwie, jak to ma miejsce w przypadku rzeczy określanych wieloma nazwami [*poluōnuma pragmata*].

A jeśli ktoś powiedziałby, że to, co wielkie, i to, co małe, nie znaczą u Platona to samo, lecz orzeka się je o różnych [bytach], to nie wykaże jednak, że jedno odnosił do materii, a pozostałe do braku, a nawet jeśli zgodzimy się, iż co innego znaczy u Platona to, co wielkie, a co innego to, co małe, to oznaczałyby one dwie materie, a więc nie odróżniano by wtedy brak od materii.

Sądzenie bowiem, że Platon uważał, iż w ogóle nie ma czegoś takiego jak brak, jest niedorzeczne; w każdym razie jest on tym, który mówi, że jest coś, co nie jest, a co nie jest dalekie od bytu, i nawet jeśli twierdzi, że materia nie ma formy, to wiedział, iż brak formy jest w niej zawarty, a więc wiedział dobrze o istnieniu braku. Z kolei sam twierdzi, że wszystkie [byty] są ze względu na formę, powstają wedle uczestnictwa [*kata tēn metalēpsin*], a giną z powodu utraty [*apobolē*], tak że to, co utraciło formę, posiada brak formy.

²⁸⁴ Zob. *ibidem*, 50b.

Jeśli więc brak istnieje, a [Platon] nic o niej nie twierdzi, to albo dlatego, że uważa, iż jest tym samym, co forma, albo tym samym, co materia; nie mógł jednak uważać, że jest tym samym, co forma (ponieważ sprzeczności istniałyby jednocześnie), tak że prawdopodobnie uważał, że jest on tym samym, co materia. Jeśli zaś tym samym, co materia, to albo tym samym pod względem podłoża i pojęciowo, albo pojęciowo różny, a ten sam jedynie pod względem podłoża. Jeśli więc przyjął, że jest on różny pojęciowo — tak jak i my — powinien to określić i rozdzielić, a jeśli wydaje się tego nie czynić, to jasne jest, że przyjął on, że jest on tym samym pod względem podłoża i pojęciowo — tym samym, co brak.

Arystoteles [mówi] więc tak. A że Platon przyjmował, iż materia nie jest tożsama z brakiem, niełatwo jest odkryć, a to, że brak musi być różny od materii, jasne jest z tego, co powiedziano. Jeśli bowiem mówi, że materia jest matką; tą, która żywi i przyjmuje formy, i nigdy nie ma formy [bytów], które wkraczają, jasne jest, że posiada brak form. Kiedy więc przyjmuje formy, to zarazem nie może chyba posiadać brak tych, których przyjmuje; zachodziłoby wtedy to, że to samo jest i nie jest zarazem; tak więc w przyjmowaniu form traci się ich brak, a jeśli tak, to byłaby ona różna od braku. A jeśli twierdzi, że wszystkie [byty] są wedle formy — powstają wedle uczestnictwa formy, a giną z powodu ich utraty, tym, co utraciło formę, jest materia, a utrata formy jest niczym innym jak brakiem formy, to przed utratą formy został z niej usunięty brak; tak więc uważał, że materia jest różna od braku.

Chociaż nie dziwi, że [Platon] nie mówi dokładnie tak samo jasno jak Arystoteles, iż brak jest pojęciowo różny od materii, ponieważ sam Arystoteles jest tym, który mówi, że nie moglibyśmy posiadać tak określonego poznania rzeczy, gdybyśmy nie przyjęli od starożytnych zasad i nasion badania; nie dziwi więc, że po otrzymaniu od innych początków poznania rzeczy, sami je poszerzamy i uszczegóławiamy.

8. Filoponos, *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (I 9, 191b 36)*, 185, 8–14 = XXVI.30 Arana

Tak więc Platon nie ocala natury materii mówiąc, że jest ona po prostu tym, co nie jest, a z czego powstają [byty] powstające — raz jest a raz nie, ponieważ w możliwości jest, a w akcie nie, a ist-

niejąca sama w sobie, nie jest przypadłościowo, ponieważ posiada brak, który sam w sobie jest tym, co nie jest.

Powiedziano o tym wystarczająco już wcześniej, że był Platon określał mianem „poznawalnego umysłem”, oraz że nie wprowadził tego, co w żadnym wypadku i w żaden sposób nie jest, lecz to, co nie jest wedle różnicy.

9. Filoponos, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (III 2, 201b 16), 359, 20–21 = XXVI.38 Arana

Pitagorejczycy mówili, że ruch jest różnicą, nierównością oraz tym, co nie jest [to *mē on*].

10. Filoponos, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (III 4, 202b 30), 387, 23–388, 19 = XXVI.4 Arana

Platon i pitagorejczycy — twierdzi [Arystoteles] — zakładali, że to, co nieograniczone, jest zasadą samą w sobie, nie mówiąc, iż jakaś ziemia jest nieograniczona albo powietrze, albo ogień, albo jakieś inne ciało, lecz istnieje jakaś substancja sama [*autoousia*] nieograniczonego, której istotę stanowi bycie nieograniczonym, i to ona jest zasadą i przyczyną bytów.

Lecz pitagorejczycy i Platon różnią się od siebie, ponieważ pitagorejczycy mówią, że to, co nieograniczone, jest liczbą, ale nie jakąś liczbą oddzieloną albo niecielesną, lecz jakąś zmysłową, będącą elementem i zasadą wszystkich [bytów] zmysłowych (ponieważ wszystkie [byty] zmysłowe powstają z liczb jako zasad, i z tego powodu twierdzą, że „wszystkie są stosownie do liczby”, i twierdzi [Arystoteles], że tetraktys jest źródłem natury); [pitagorejczycy twierdzą], że to, co nieograniczone, jest nie tylko w [bytach] zmysłowych, lecz także to, co na zewnątrz nieba, jest nieograniczone, nie określając jednak, jakie ono jest, ani do czego przydatne.

Platon natomiast sam [twierdzi], że to, co nieograniczone, jest w [bytach] zmysłowych i jest zasadą wszystkich [bytów] zmysłowych, poza niebem zaś w ogóle niczego nie ma, ani ciała, ani tego, co niecielesne, a to, co nieograniczone, nie tylko jest w [bytach] zmysłowych, lecz także w ideach, a idee nie są ani wewnątrz wszechświata, ani na zewnątrz, ponieważ w ogóle nie są ciałami.

A pitagorejczycy twierdzą, że to, co nieograniczone, jest tym, co parzyste, Platon natomiast twierdzi, iż to, co nieograniczone jest dwójką, którą nazywa wielkim i małym.

A więc różnią się Platon i pitagorejczycy od filozofów natury tym, że jedni zakładają, że to, co nieograniczone, stanowi substancję, a filozofowie natury — jakąś przypadłość substancji, i dlatego jedni zakładają, że to, co nieograniczone, jest zasadą samą w sobie, a filozofowie natury — przypadłościowo. Zgodne jest z Platonem i pitagorejczykami orzekanie, że część tego, co nieograniczone, jest nieograniczona, skoro twierdzą, iż to, co nieograniczone, jest substancją samą [*autoousia*] (otóż jak część substancji stanowi substancję, tak część tego, co nieograniczone, jest nieograniczona), a dla filozofów natury część tego, co ograniczone, nie jest już nieograniczona, ponieważ to, co nieograniczone, przydarzyło się całemu powietrzu albo wodzie, a nie części.

11. Filoponos, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (II 2, 193b 35), 225, 25–226, 11 = XXVI.19 Arana

Tak więc nie wydaje się pięknie mówić, że formy nie są oddzielone w *logosie* i myśli, chyba że formy określałyby jako substancje, a jeśli formy określałyby jako substancje, a substancje fizyczne złożone są z podłoża i formy, to niemożliwe jest w ogóle pojmowanie takich substancji bez materii. Tak wydają się czynić ci, którzy zakładają idee, ponieważ mówią „człowiek sam” i „koń sam”, a zarazem kiedy myślałem o człowieku realnym, to myślałem o formie w materii i o złożeniu z obu. Tak więc, skoro ci, którzy zakładali idee, nie zakładali po prostu definicji [*logos*] człowieka albo definicji konia oddzielnie od materii, lecz człowieka samego i konia samego, pięknie powiedziano, że takich form, czyli substancji złożonych, nie można nawet myślowo oddzielić od materii, a gdyby ktoś chciał o nich myśleć i je definiować, natychmiast musi uchwycić materię.

W ten sposób więc — jak powiedziałem — należy rozumieć to, że formy określa on jako substancje — nie jest to jego przekonanie, lecz wywnioskowuje je od tych, którzy założyli idee, ponieważ gdy mówią „człowiek sam” i „koń sam”, to cóż innego mogą zakładać niż substancję człowieka i substancję konia i pozostałych [bytów]? Mówią, że takie substancje bez materii istnieją

w szczególnej rzeczywistości [*idia hupostasis*] — takie, których nawet myślowo nie można pomyśleć bez materii, jak powiedzieliśmy; a więc [byty] myślowo nieoddzielone od materii w rzeczywistości oddzielają od materii — co jest absurdalne.

12. Filoponos, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (III 4, 202b30), 389, 15–20 = XXVI.5 Arana

Arystoteles twierdzi w tym passusie, że Platon Pitagorejczyk powiedział, że to, co nieograniczone, jest materią, ponieważ Platon twierdzi, że [byty] nieograniczone są dwa — to, co wielkie, i to, co małe. Że Platon mówił, iż to, co wielkie, i to, co małe, jest materią, a monada formą, Arystoteles jasno powiedział również w wielu innych [miejscach], również w pierwszej księdze tej rozprawy.

13. Filoponos, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (III 4, 203a6), 391, 13–16 = XXVI.16 Arana

Również Platon zachowując to, co nieograniczone, w ideach, mógł mówić o tym, co nieograniczone potencjalnie — posiadaniu możliwości nieskończonego tworzenia [bytów] tutaj.

14. Filoponos, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (III 4, 203a15), 395, 2–7 = XXVI.7 Arana

Dlatego [byty] nieograniczone są dwa — to, co wielkie, i to, co małe, ponieważ w podziale wielkości jedna z części powiększa się nieograniczenie, a druga nieograniczenie zmniejsza. Z tego powodu mówił, że przyczynę dla wielkości stanowi materia, którą z tego samego powodu nazywał wielkim i małym, ponieważ była ich przyczyną; najpierw bowiem w niej powstała forma — po prostu posiadała różnicę wedle tego, co małe i wielkie.

15. Filoponos, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (III 6, 206b27), 437, 7–10 = XXVI.8 Arana

Dlatego — twierdzi [Arystoteles] — ponieważ to, co nieograniczone, jest podatne na podział i na zwiększanie, dlatego też Platon przyjął dwa [byty] nieskończone — to, co wielkie, i to, co małe, z których to, co wielkie, jest podatne na zwiększanie, a to, co małe, odwrotnie do tamtego — na podział.

16. Filoponos, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (III 6, 206b30), 473, 12–22 = XXVI.9 Arana

Zarzuca Platonowi, że mówiąc, iż są dwa [byty] nieograniczone — to, co wielkie, i to, co małe, żadnego z nich nie wykozystał jako zasad. Zasadami zaś według niego są liczby, a w liczbach tych nie ma tego, co nieograniczone, wedle podziału ani wedle dodawania. Liczby bowiem nie posiadają tego, co nieograniczone, wedle podziału (ponieważ podział zatrzymuje się na monadzie), a on sam nie pozwalał, żeby zwiększały się nieograniczenie wedle dodawania, ponieważ twierdzi, że liczba rośnie do dekady, a dekada sama wraca do siebie samej. Trzeba zwrócić uwagę, że sam [Arystoteles] wcześniej powiedział, że to, co wielkie, i to, co małe, jest tym, co nieokreślone, i że u Platona ma znaczenie materii, a teraz ponieważ mówi o jego liczbach, w ten sposób atakuje wywód, że oczywiście całkowicie obala to, co jawne, ale nie myśl starożytnych.

17. Filoponos, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (III 6, 206b30), 476, 10–12 = XXVI.17 Arana

Jeśli bowiem to, co nieograniczone, otacza — twierdzi [Arystoteles], to jest nie tylko w [bytach] zmysłowych, lecz także poznawalnych umysłem (Platon bowiem zakładał, że jest ono również w ideach) [...].

18. Filoponos, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (III 6, 207a29), 480, 12–13 = XXVI.6 Arana

To zaś, co wielkie, i to, co małe, jest w materii, w której znajdowało się to, co nieograniczone; wielkie i małe nazywał Platon „materia”.

19. Filoponos, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (IV 1, 209a13), 512, 10–11 = XXVI.32 Arana

[...] dlatego wydaje się, że Platon określa miejsce mianem „materii” [...].

20. Filoponos, *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (IV 2, 209a31)*, 515, 12–33 = *partim* 4 Richard = C 22 Isnardi Parente = *partim* XXVI.33 Arana²⁸⁵

Na podstawie tych [wypowiedzi] — twierdzi — mogłoby się wydawać, że miejsce każdego [bytu] jest formą, a innych z kolei, że można uznać, iż jest materią. Jeśli bowiem miejsce jest jakąś rozciągłością zdolną do zawierania [*chōrētikon*] i przyjmowania [*dektikon*] [bytów] wielkich [*ta megetha*], to można być przekonanym, że jest materią, ponieważ [czymś] takim jest materia, będąca sama w sobie jakąś nieokreśloną rozciągłością, a określana jest płaszczyznami, kształtami i innymi własnościami tego, co wielkie [*to megethon*]. Jeśli bowiem — twierdzi — z kuli usunęlibyśmy własności, kształt i granice, to nie zostanie nic innego niż jakaś nieokreślona i nieograniczona rozciągłość, a tym jest rozciąglą materia [*ogkōtheisa hulē*]. Skoro więc miejsce wydaje się być czymś takim (jest bowiem samo w sobie jakąś bezkształtną [*aschēmatis-ton*] i bezjakościową [*apoion*] rozciągłością, zdolną do przyjęcia [bytów] posiadających kształty i jakości), tym samym można być przekonanym, że jest materią. I nie tylko dlatego, lecz również na tej podstawie, iż trwając jako jedno i to samo, zdolne jest przyjmować coraz to inne [byty] wielkie, a to w najwyższym stopniu jest właściwe dla materii.

Dlatego — twierdzi — również Platon w *Timajosie* mówi, że to, co jest zdolne do przyjęcia formy [*to metalēptikon*], i przestrzeń są jednym i tym samym, a „to, co zdolne do przyjęcia formy” ma u niego znaczenie „materia”. Jeśli więc materia jest tym, co zdolne przyjąć formę, to to, co zdolne przyjąć formę” jest przestrzenią, a przestrzeń to nic innego jak miejsce, a więc Platon mówił, że miejsce jest materią. Jeśli zaś w *Timajosie* inaczej nazywał materię, określając ją „tym, co zdolne do przyjęcia formy”, a w dysputach niespisanych nazywa ją „tym, co wielkie, i tym, co małe”, to nie ma dla nas znaczenia z wyjątkiem tego, że twierdzi, iż to, co jest zdolne do przyjęcia form, jest przestrzenią i miejscem²⁸⁶.

²⁸⁵ Arana uwzględnia: 515, 24–516, 26. Zob. M. Isnardi Parente, *Testimonia Platonica...*, s. 114.

²⁸⁶ „Jeśli zaś w *Timajosie*...” = ARYSTOTELES, *O dobru*, test. 4 Ross = frg. 4 Richard.

21. Filoponos, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (IV 2, 209b11), 520, 28–521, 6 = XXVI.34 Arana

Z tej to przyczyny — twierdzi [Arystoteles] — ponieważ przyrównuje miejsce do materii, również Platon w *Timajosie* twierdzi, że materia jest tym samym, co przestrzeń, a przestrzeń jest miejscem; tak więc twierdzi, że materia jest tożsama z miejscem. Określa materię jako „zdolną do przyjmowania form” — jak już powiedziałem — ponieważ uczestniczy w formach i to tylko uczestnicząc, a nie będąc przedmiotem uczestniczenia. Powiedzieliśmy, dlaczego nazywa ją „przestrzenią” — wedle analogii, tak jak sam Arystoteles [nazywa] duszę „miejscem form ujmowanych dyskursywnie”, a umysł „poznawalnych rozumowo”.

22. Filoponos, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (IV 2, 209b15), 521, 18–25 = XXVI.36 Arana

Jeśli nawet — twierdzi [Arystoteles] — różnie nazywa [Platon] materię, to jednak twierdzi, że miejsce i materia są tym samym; jeśli bowiem twierdzi, że materia jest przestrzenią, a przestrzeń nie jest czymś innym niż miejsce, jasne jest, iż miejsce jest tym samym, co materia. Chociaż wszyscy inni — twierdzi [Arystoteles] — mówili, że miejsce istnieje, to jednak nikt [nie mówił], czym ono jest, a jedynie Platon powiedział, czym jest miejsce — jest to materia. Powiedzieliśmy, że [Platon] nie mówił, iż materia jest takim miejscem, o którym my teraz prowadzimy wywód, lecz analogicznym, ponieważ jak miejsce jest zbiornikiem dla ciał, tak też materia dla form.

23. Filoponos, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (IV 2, 209b33), 524, 4–16 = XXVI.37 Arana

Zarzuca więc Platonowi, że jeśli twierdzi, iż materia jest miejscem, to wynika z tego, że liczby i formy znajdują się w miejscu (z zestawienia [wynika], że liczby i formy są tym samym); jeśli bowiem materia ma udział w formach, materia jest miejscem, to formy będą w miejscu. Jednakże nie jest przekonany, żeby formy były w miejscu, jak powiedział Arystoteles wcześniej, ponieważ Platon chciał, żeby były one oddzielone. Tak więc albo źle Platon określał materię mianem miejsca, albo trzeba powiedzieć, że formy są w miejscu, co do czego nie jest przekonany.

Przeciw Arystotelesowi powiemy, że po pierwsze, Platon nie powiedział, że materia jest miejscem dla form oddzielonych, o których też twierdzi, że nie są w miejscu, ani że uczestniczy w nich, lecz w [formach] naturalnych. Po drugie, powiemy, że co do miejsca, to powiedział nie o takim miejscu, o którym teraz prowadzimy wywód, lecz analogicznym. Często mówiliśmy, w jakim sensie mówił, że formy są liczbami — ze względu na ich zdolność określania [*perioristikon*] i ograniczania [*paratōtikon*].

24. Filoponos, Komentarz do „O duszy” Arystotelesa (I 2, 404b30), 82, 19–20 = XXVI.11 Arana

[...] a niektórzy [zasady] są niecielesne — ci którzy mówili o liczbach, jak pitagorejczycy i Ksenokrates²⁸⁷, a także — jak się wydaje — Platon.

25. Filoponos, Komentarz do „O duszy” Arystotelesa (I 2, 404b19), 78, 28–79, 9 = XXVI.13 Arana

Czyli jedności samej i pierwotnego jedna. „Oraz pierwszej szerokości, płaszczyzny i głębokości”. Powiedzieliśmy już, że zwierzę samo jest z pierwszej monady i dyady oraz pozostałych, a [byty] po nim analogicznie z drugiej i trzeciej. Dyadę, triadę oraz kolejne [byty] orzeka się o podzielnej ilości, jak wtedy gdy odnosi się je do samych liczb, ale również o [ilości] ciągłej, jak wtedy gdy rozważamy je w odniesieniu do linii lub płaszczyzny. Tutaj tworzy wywód o [wielkościach] ciągłych. Trzeba również tutaj wiedzieć, że każdą z tych wielkości określał przez to, czym przewyższa to, co poprzedzające: linię [przez] długość, ponieważ długością przewyższa punkt; płaszczyznę [przez] szerokość, ponieważ tym przewyższa linię, a bryłę [przez] głębokość, ponieważ tym różni się od płaszczyzny. Płaszczyzna bowiem posiada długość, a bryła — szerokość i długość. Ale nie tylko ilość ciągłą tworzył z tetrazy, lecz także o wiele wcześniej [ilość] podzielną. Jeśli bowiem wszelką liczbę po dekadzie redukuje się do niej, a zasadą dekady jest monada, dyada, triada i tetrada, to tetrada jest zasadą zarówno [wielkości] ciągłej, jak i podzielnej.

²⁸⁷ KSENOKRATES frg. 29 Heinze = 119 Isnardi Parente (komentarz s. 347–350).

26. Filoponos, Komentarz do „O duszy” Arystotelesa (I 2, 404b21), 79, 11–16 = XXVI.14 Arana

„Te inne” to albo te, które są po zwierzęciu samym [*autodzōion*], a „w podobny sposób”, czyli wedle tej samej analogii — z monady, dyady, triady i tetrazy — jak już powiedziano — ale nie z pierwszej, z której jest zwierzę samo; albo inne wzorce, jak na przykład piękno samo, człowiek sam i inne podobnie. Napisane jest również, że „inne w podobny sposób”, a to zgadzałoby się z drugą wykładnią, ponieważ inne są ideami — człowieka anioła.

27. Filoponos, Komentarz do „O duszy” Arystotelesa (I 2, 404b21), 79, 20–80, 14 = XXVI.25 Arana

Czyli zgodnie z inną intuicją [*epibolē*] z samych tych liczb tworzą duszę. Uważał bowiem, że spośród bytów jedne są poznawalne umysłem, inne stanowią przedmioty wiedzy [*epistēta*], inne [przedmioty] przekonania, inne są zmysłowe; jedność odniósł do umysłu, który jest zdolny do pojmowania [*antileptikos*] [bytów] poznawalnych umysłem, ponieważ jest on niepodzielny i całkowicie do siebie podobny, i poznaje rzeczy jednocześnie w sposób beczasowy [*achronōs*] w pierwszej intuicji; dwa [odniósł] do wiedzy, ponieważ poznanie naukowe jest złożone, jeśli jest sylogistyczne, a powstaje w jeden sposób, a nie rozmaicie, czyli nie za każdym razem inaczej, lecz zawsze jest prawdziwe i takie samo, ponieważ wniosek prowadzi jedną drogą od przesłanek do jednego celu. Liczbę trzy przydzielił do przekonania, ponieważ przekonanie nie powstaje w jeden sposób, jak wiedza; przekonanie bowiem jest prawdziwe i fałszywe, a wiedza cała jest prawdziwa. Już mówiliśmy, w jaki sposób trzy odpowiada przekonaniu. Cztery, ze wspomnianej już przyczyny, [przydzielił] do postrzeżenia zmysłowego. Tak więc dlatego powiedział, że z tych [bytów] jest dusza — monady, dyady, triady, tetrazy — która poznaje wszystkie [byty] dzięki odpowiedności [*oikeiotēs*] względem nich.

Dlaczego jednakże [Arystoteles] mówiąc, że [Platon] powiedział, iż jedność jest umysłem, a dwa wiedzą, nie powiedział już, iż trzy jest przekonaniem, lecz powiedział, że jest liczbą płaszczyzny? Mówimy więc, że jedność i dwa nie są liczbami, ponieważ zgodnie z definicją liczby, która stwierdza, iż liczba jest licznością

zgrupowanych monad, dwójka wydaje się być liczbą, ale tak naprawdę nie jest, ponieważ nie jest licznością monad, gdyż pierwsza liczność stanowi trzy. W każdym razie wszelka liczba pomnożona daje sumę większą niż dodana, jak na przykład $3+3$ daje sześć, a 3×3 daje 9 — i tak jest w przypadku wszystkich [liczb]. Monada z kolei pomnożona daje mniej niż dodana, ponieważ $1+1$ daje 2, a 1×1 daje 1; a dyada pomnożona i dodana daje tyle samo, ponieważ zarówno $2+2$ jak i 2×2 daje 4. A więc liczbą nie jest ani monada, ani dyada, tak że pierwszymi liczbami są triada i tetra, pierwsza wśród [liczb] nieparzystych, a druga wśród parzystych. Monada i dyada natomiast są zasadami liczb.

28. Filoponos, Komentarz do „O duszy” Arystotelesa (I 2, 404b24), 80, 17–81, 13 = XXVI.26 Arana

Trzeba nieco przekształcić to zdanie, aby wypowiedź stała się jaśniejsza: ‘mówili bowiem, że formy są liczbami i zasadami bytów, a składają się z elementów’. Mówili bowiem, że formy są liczbami i zasadami bytów, ponieważ jasne jest, że nie określali oni mianem liczb tych, które u nas są formami bytów, lecz formy nazywali liczbami. Dowodzi on przez to tego, co powiedziano, a mianowicie, dlaczego dusza jest z monady, dyady, triady i tetrad. Idee bowiem — twierdzi [Arystoteles] — bytów oraz wzorce nazywali liczbami, a owe liczby są z elementów — monady, dyady, triady i tetrad. Powiedzieliśmy już bowiem, że mówili oni, iż formy nazywali oni liczbami dekadycznymi, a dekada z nich się składa. Idee dotyczą [bytów] poznawalnych umysłem, [przedmiotów] wiedzy, [przedmiotów] przekonania i [bytów] zmysłowych, ponieważ jasne jest to z wypowiedzi: ‘osądza rzeczy — jedne umysłem, inne wiedzą, inne przekonaniem, a jeszcze inne postrzeżeniem zmysłowym’, ponieważ to, co podobne, osądza się tym, co podobne. Tak więc jeśli formy rzeczy są z monady, dyady, triady i tetrad (ponieważ stanowią one elementy idei), dusza poznaje wszystkie, a więc prawdopodobnie utworzyli ją z elementów bytów, ażeby to, co podobne poznawało to, co podobne. Na podstawie tego, co powiedziano, jasne jest dla nas, że ci, którzy wprowadzają idee, mówią, że są również te zasady bytów, a względem tychże zakładają inne zasady — monadę, dyadę, triadę i tetradę. Dlatego mówiąc, ‘określali bowiem formy rze-

czy mianem liczb', dodał [Arystoteles], że są one z elementów. A wyżej stwierdził: „samo zwierzę jest z samej idei jedności” itd.; zwierzę samo jest formą i wzorcem.

„Liczyby te stanowią formy rzeczy”. Skoro wyżej powiedział, że liczby są formami, abys nie myślał, mówi on o zwyczajnych liczbach, które powstają przy zaginaniu palców, mówiąc następnie, że „osądza się rzeczy — jedno umysłem, inne wiedzą, inne przekonaniem, a jeszcze inne postrzeżeniem zmysłowym”, dodał: „te liczby są formami rzeczy”. Twierdzi „te”, mówiąc, iż liczby-formy są umysłem, wiedzą, przekonaniem i postrzeżeniem zmysłowym, a jak jest zwierzę samo, tak też jest umysł sam, wiedza sama, a podobnie przekonanie oraz postrzeżenie zmysłowe i stanowią one idee rzeczy poznawalnych umysłem, [przedmiotów] wiedzy, [przedmiotów] przekonania i [przedmiotów] zmysłowych. Tak więc dusza mając w sobie te formy, może poznawać rzeczy, ponieważ oczywiście osądza każdą [rzeczą] i poznaje wedle jej formy.

29. Filoponos, Komentarz do „O duszy” Arystotelesa (III 4, 429a20), 523, 24–26 = XXVI.27 Arana

[...] dlatego tego [umysłu] natura nie jest taka, że posiada w akcie formy [bytów] poznawalnych umysłem, jak wydaje się Platonowi, a jedynie w możliwości, ponieważ on sam jest formą, a jego substancja jest w akcie.

30. Filoponos, Komentarz do „O powstawaniu i ginięciu” (I 2, 316a12), 27, 2–19 = XXVI.15 Arana

Korzystając z tych wywodów Platon wykazał, że istnieją wielkości niepodzielne. Jeśli wszelka — twierdzi — wielkość jest podzielna, to również trójkąt sam, który stanowi ideę trójkąta, będzie podzielny; i w ten sposób będą istnieć jakieś [byty] wcześniejsze od trójkąta samego, na które się dzieli, co jest niemożliwe — żeby było coś wcześniejszego od idei. Jeśli więc trójkąt sam nie jest podzielny, nie każda wielkość jest podzielna. Jeśli więc nie każda wielkość jest podzielna, to są jakieś wielkości niepodzielne. Wydaje się, że nigdzie Platon nie mówi, że istnieją wielkości niepodzielne, ale Arystoteles sprawozdaje to na podstawie jego niepisanych dysput, albo — co bardziej [prawdopodobne] — wy-

wody te głosili niektórzy uznający się za platoników. Nie jest bowiem prawdopodobne, żeby Platon tak bardzo zaangażowany w badania matematyczne i wiedzący, iż wszelką daną linię prostą można podzielić na dwa, mówił, że są wielkości niepodzielne, chyba że mówił przez to, iż niepodzielne są trójkąty, z których składają się ciała, ponieważ nie można ich zmienić ani rozłożyć na inne figury. Wszystkie bowiem figury prostolinijne można rozłożyć na trójkąty (ponieważ czworokąt za pomocą przekątnej dzieli się na dwa trójkąty, a pięciokąt — na trzy, i pozostałe tak samo), natomiast sam trójkąt nie dzieli się na inne figury, a tylko na [linie] proste. Być może więc w tym sensie powiedział, że istnieją wielkości niepodzielne.

31. Filoponos, Komentarz do „O powstawaniu i ginięciu” (II 3, 330b7), 225, 10–19 = XXVI.39 Arana

Parmenides niezależnie założył dwa elementy — ogień i ziemię, wprowadził przeciwieństwo ciepło-zimno, mówiąc, że powietrze i woda stanowią mieszaninę dwóch elementów, tak samo jak Platon. Również bowiem on założywszy dwa jakieś elementy — to, co wielkie, i to, co małe — założył także trzeci inny, o którym mówił, że stanowi mieszaninę przeciwieństwa tego, co wielkie i małe, mówiąc, iż wielkie i małe są przypadającymi materii formotwórczymi różnicami, które przyjmuje najpierw, stając się wielką i rozciągłą, a nazywa materię „mieszaniną” nie dlatego, że powstała ze zmieszanych wielkiego i małego, lecz dlatego, że kiedy są w niej zmieszane, każde kolejno powstaje w niej.

32. Filoponos, Komentarz do „O powstawaniu i ginięciu” (II 3, 330b17), 227, 4–9 = XXVI.41 Arana

Możliwe, że powiedział to [Arystoteles] o Platonie i Parmenidesie. Jak bowiem Parmenides przyjąwszy dwie zasady, jakąż inną mieszaninę z nich tworzy, tak też Platon mówiąc o trzech, dwie rozważał jako przeciwieństwa, a trzecią uczynił pośrednią między nimi; jedyną różnicą między tymi mężami jest to, że Parmenides to, co pośrednie, dzielił na dwa — powietrze i wodę, a Platon zachowywał to niepodzielnym.

33. Filoponos, Komentarz do „Analityk wtórych” Arystotelesa (I 22, 83a22), 243, 13–25 = XXVI.18 Arana

Jeśli bowiem Platon zakładał, że formy są twórczymi logosami znajdującymi się w twórcy, to Arystoteles nie mógł się temu sprzeciwiać, wszędzie mówiąc to samo. Nawet jeśli dostrzegał samo to, że Platon mówi, że idee są takie, to inni źle to rozumieli. Ale teraz tego nie uczynił, a wydaje się, iż zawsze bez ogródek walczył z tą koncepcją, a nie z tymi, którzy źle ją rozumieli, ponieważ w *Metafizyce* formułuje wiele obszernych kontrargumentów [*elegchoi*] wobec tej koncepcji. Przekazano, że jeszcze za życia Platona Arystoteles formułował mocne [kontrargumenty] względem tej koncepcji. I wydaje się, że rzeczywiście Platon nie mówił, iż formy są logosami po prostu znajdującymi się w twórcy, lecz wyznaczał im istnienie samo w sobie, a także, że czymś są równość sama, zwierzę samo i tego rodzaju [byty], na podstawie których jako wzorców twórca stworzył z nich [byty] tutaj.

34. Filoponos, Komentarz do „Analityk wtórych” Arystotelesa (I 7, 75b12), 102, 12–23 = XXVI.24 Arana

To, że dwa sześciany są jednym sześcianem, twierdzi, co następuje: jak można dwa sześciany uczynić jednym? Albo też czyni aluzję do bardzo słynnej opowieści. Kiedy bowiem Delijczycy trapieni byli zarazą, nakazał bóg, aby pozbyć się zarazy, by podwoili wielkość ołtarza, a on miał kształt sześcianu. Wzięli więc drugi, tej samej wielkości sześcian i położyli na ołtarzu. Zaraza nie ustąpiła, a bóg oznajmił, że nie uczynili tego, co nakazano, ponieważ on nakazał im podwoić ołtarz, a oni umieścili sześcian na sześcianie. Udali się więc do Platona i zapytali, jak można podwoić sześcian. On im odpowiedział: „Wydaje mi się, że bóg gani was, że nie zajmujecie się geometrią”. Podwojenie sześcianu uzyska się — stwierdził — jeśli odkryje się dwie średnie proporcjonalne do dwóch prostych. I to zagadnienie przedłożył uczniom. Niektórzy z uczniów pisali o odkryciu rozwiązaniu [zagadnienia] tych [średnich proporcjonalnych].

35. Filoponos, Komentarz do „Wprowadzenia do arytmetyki” Nikomachosa, 44, 439, 6–16 = XXVI.20 Arana

Jedynie bowiem owa [liczba poznawana rozumowo] jest wieczna oraz niezmienna, i dlatego rzeczywiście jest substancją

[ousia]. Przeto po platońsku nazywa się ją rzeczywistą substancją [ontōs ousia], ponieważ jest tym, co rzeczywiście jest. Powiedzenie, że tylko to jest poznawalne umysłem, oznacza nic innego jak to, że jest zaiste [autochrēma] poznawalne umysłem, niematerialne i nigdy nie łączy się z materią. W ten sposób również Platon homonimicznie nazywając idee i ich obrazy w bytach zmysłowych, zazwyczaj dodaje do nich „sam” [auto] — zwierzę samo [autodzōn], człowiek sam i pozostałe tak samo, poprzez dodanie zaimka oznaczając, iż przysługuje taka [cecha] każdemu z nich w sposób właściwy [kuriōs] i pierwotny [protōs], a tym, które na ich podstawie są orzekane homonimicznie — nie właściwie, lecz tak jak obraz ma się względem pierwowzoru [archetupon].

36. Filoponos, Komentarz do „Wprowadzenia do arytmetyki” Nikomachosa, 34, 429, 10–433, 4 = XXVI.21 Arana

W każdym razie Platon i pitagorejczycy określali formy mianem „liczb”, ponieważ jak liczba jest tym, co jest zdolne do mierzenia i określanie tego, co może być liczbą, tak też wszystkie formy są tym, co jest zdolne do określenia oraz mierzenia i określają oraz porządkują materię, która jest nieokreślona i nieuporządkowana. Skoro więc liczby są obrazami owych form, to dlatego arytmetyka jest pierwotna. Dlatego wiersz mówi, że Atena buduje, Hefajstos obrabia metale, a Apollon zabrał się do muzyki, łucznictwa i medycyny, a inny z bogów zajmuje się czymś innym, nie dlatego, że zabierają się do rękodzielnictwa (ponieważ to mit), lecz dlatego, że mają ich prawidła [logoi] oraz wzorce; tak jak lekarz posiada prawidła chorób, sam nie będąc chorym. Względem tego więc arytmetyka jest pierwotna, a także jest pierwotna względem innych, bardzo znanych sfer działań.

Należy wiedzieć, że pierwotnym z natury nazywamy to, co usuwa, a samo nie jest usuwane, oraz to, co wprowadzone, a nie wprowadza; w ten sposób twierdzimy, że zwierzę jest z natury pierwotne wobec człowieka, ponieważ po usunięciu zwierzęcia, usunięty zostaje również człowiek, a po usunięciu człowieka, zwierzę nie ulega usunięciu; a z kolei po wprowadzeniu człowieka zwierzę całkowicie jest wprowadzone, ale wraz ze zwierzęciem nie wprowadza się człowieka. W ten sam sposób i wtedy, gdy usunie się arytmetykę, usuwa się również geometrię, ponie-

waż gdy nie ma liczby, nie ma tego, co ma jedną część [*monachēi*], dwie części [*dichēi*], trzy części [*trichēi*] i tak dalej; a kiedy nie ma tychże, nie ma linii, ani płaszczyzny, ani wielkości, ani w ogóle kształtów, które powstają z jednej linii — jak okrąg, z dwóch linii — jak półokrąg, a także z wielu linii — jak trójboki, czworoboki i pozostałe; a z kolei arytmetyka wprowadzana jest wraz z geometrią — jak bowiem można by mówić o ośmioboku i czworokącie, podwojeniu i potrojeniu, gdyby wcześniej nie istniała arytmetyka? Jeśli bowiem nie istniałaby czwórka, nie byłoby czworokąta, ani trójkąta, gdyby nie było trójki, ani ośmiościanu, gdyby nie było ósemki; nie byłoby potrojenia albo podwojenia, jeśli zależą one od arytmetyki; o tych bowiem relacjach [*logoi*] Geometra rozprawia w piątej księdze.

Wykazano więc, że arytmetyka jest pierwotna wobec geometrii; ale pierwotna jest również względem muzyki, jeśli to, co samo w sobie, jest pierwotne względem tego, co ze względu na inne; tak więc arytmetyka jest sama w sobie, a muzyka jest w stanie ze względu na inne; tak więc arytmetyka jest pierwotna wobec muzyki. Jak inaczej, gdyby nie było liczby, mogłyby powstać stonunki muzyczne — kwarta, kwinta, oktawa albo podwójna oktawa? [...]

Ale pierwotna jest również względem [wiedzy] o sferze [nieba]. Skoro bowiem to, co nieruchome, jest pierwotne wobec tego, co się porusza, a wykazano, iż tym, co nieruchome, zajmuje się geometria, a tym, co się porusza — astronomia, tak więc geometria jest pierwotna wobec astronomii; jeśli zaś wykazano, że arytmetyka jest pierwotna wobec geometrii, to tym bardziej będzie pierwotna wobec astronomii. Inaczej, jak moglibyśmy ustalać wzajemne odległości gwiazd, jeśli nie dzięki jakiejś liczbie? A cóż mam na myśli mówiąc „wzajemne”? Kiedy nie są [ustalane] same w sobie; tak więc retrogradacje, progresje, wschody, zachody i tego rodzaju [zjawiska] poznajemy dzięki liczbom. Liczba bowiem uchwytuje to, że Afrodyta, która teraz znajduje się na zachodzie, w krótkim czasie znajdzie się na wschodzie i w odniesieniu do innych [bytów] podobnie.

Wykazano więc całkowicie, że arytmetyka jest pierwsza względem innych [dziedzin wiedzy], tak że z niej należy uczynić zasadę nauczania.

37. Filoponos, Komentarz do „Wprowadzenia do arytmetyki” Nikomachosa, 40, 435, 13–16 = XXVI.22 Arana

To bowiem, co nieruchome, jest wcześniejsze od tego, co się porusza; ale to, co nieruchome bada geometria, a to, co się porusza — astronomia; geometria jest więc pierwotna względem astronomii, a arytmetyka poprzedza geometrię; tak więc arytmetyka jest o wiele pierwotniejsza od astronomii.

38. Filoponos, Komentarz do „Wprowadzenia do arytmetyki” Nikomachosa, 41, 435, 18–436, 9 = XXVI.23 Arana

Nie tylko dlatego arytmetyka jest pierwotna względem astronomii, ponieważ ruchy gwiazd zawierają dźwięczną harmonię. Można to wyrazić, że albo każdej [gwiazdzie] przysługuje uporządkowany i harmonijny ruch, albo ich ruchy znajdują się zgodnie z porządkiem w jakiejś muzycznej wzajemnej relacji [*logos*], albo też, że według pitagorejczyków w tym harmonijnym ruchu powstaje jakaś współbrzmiąca melodia, której — jak twierdzą — nie słyszymy z powodu ciągłego i nieprzerwanego [trwania].

Nie tylko dlatego arytmetyka jest pierwotna względem [wiedzy] o sferze [nieba], lecz dlatego, że również wschody, zachody oraz wszystkie pozostałe [zjawiska] ustala się dzięki metodom liczbowym i ilościowym. Słusznie więc — wiedząc, że jest ona pierwotna, jest matką i żywicielką innych [nauk] — uczymy jej przed pozostałymi [naukami].

39. Filoponos, O wieczności wszechświata, XIII 17, 529, 1–530, 7 = XXVI.42 Arana²⁸⁸

Ponieważ Platon twierdzi, że nie może istnieć jakieś inne ciało proste poza czterema, można jego samego wysłuchać, ponieważ w *Timajosie* twierdzi tak: [...] ²⁸⁹. Jeśli więc Platon twierdzi, że nikt się nie zgodzi, iż istnieje gdzieś ciało proste piękniejsze od tych czterech (ponieważ to dla niego znaczy „[stanowi] jeden rodzaj”, aby nikt ciała nieba nie przedkładał pod względem piękna nad elementy; według niego bowiem nie jest ono proste, lecz złożone z czterech elementów), to przypuszczam, iż jasne jest na tej podstawie dla każdego, że nie tylko chciał, żeby były tylko cztery te

²⁸⁸ Autor podaje zakres: 529, 19–530, 7; cytat jednak z tym się nie pokrywa.

²⁸⁹ Tutaj zamieszczony jest cytat: Platon, *Timajos*, 53d7–e8.

ciała, że z których składa się wszechświat, jak gdyby proroczno zapowiedział naturę piątego ciała, którą miał wprowadzić w całość Arystoteles. Być może prawdziwsze byłoby powiedzenie, że przeczuwał już swego ucznia, który na wspólnych spotkaniach jak zwykle mu się sprzeciwiał i nie zgadzał się, żeby niebo składało się z czterech elementów, a więc wprowadził wcześniej pojęcie piątego ciała, z którego — jak ów twierdzi — składa się to, co niebiańskie [*to ouranion*], ponieważ zachodzi różnica ruchu i wydaje się, że nie doznaje niczego od niższych [bytów]; Platon zbijając jego przekonanie, mówił, że nikt się nie zgadza, żeby były gdzieś piękniejsze ciała widzialne od tych czterech, z których każdy stanowi jeden rodzaj.

XXII. SIMPLIKIOS

1. Simplikios, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa, 7, 10–19
= B 7 Isnardi Parente²⁹⁰

(Eudemos fr. 31 Wehrli)

Jednakże Platon rozjaśniając [konceptje] pitagorejczyków i eleatów, zasłużenie bardziej wychwalał [byty] ponad naturą [*ta huper tēn phusin*], a dla [bytów] naturalnych oraz zrodzonych zasady elementarne [*stoicheiōdeis archai*] oddzielał od innych, i jako pierwszy — jak opowiada Eudemos — tego rodzaju zasady nazywał elementami, a także rozważył i oddzielił przyczynę sprawczą i celową, a ponadto wzorcową — idee. A ponieważ później korzystał z tych pojęć Arystoteles, to odkrył materię oraz w podobny sposób formę. Przyczynę sprawczą sprowadził do boskiego umysłu, a celową do dobroci [*agathotēs*] tego, dzięki czemu wszystko to, co zmysłowe upodobniło się do noetycznego wzorca.

2. Simplikios, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (I 3, 186a 32), 124, 25–28 = XXVII.27 Arana

Jak w przypadku definicji człowieka mówię: „zwierzę rozumne, śmiertelne” albo „[zwierzę] lądowe dwunożne” (ponieważ takie określenie człowieka przyjmuje Arystoteles, gdyż tak definiował to Platon) [...].

²⁹⁰ M. Isnardi Parente, *Testimonia Platonica...*, s. 29–30.

3. Simplikios, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (I 3, 186b 14), 132, 8–10 = XXVII.19 Arana

Przeciw temu należy powiedzieć, że Platon „samo” [auto] odnosi do rodzajów, ale nie późniejszych z pochodzenia, lecz tych, które rozciągają się poprzez wszystkie [byty] zgodnie z jedną, wspólną naturą.

4. Simplikios, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (I 6, 189a 17), 197, 23–198, 2 = XXVII.15 Arana

Aleksander twierdzi, że zasady są wieczne, ponieważ jeśli miałyby one powstać (a wszystko, co powstaje, ginie), zasady mogłyby zginąć, tak więc zginęłyby również [byty], które pochodzą z zasad. W ten sposób w pewnym momencie wyczerpie się powstawanie, ponieważ nie będzie niczego, z czego coś mogłoby powstać. A jeśli to jest niedorzeczne, to zasady muszą być wieczne. Następnie dodaje dowód Platona dotyczący zasad: jeśli miałyby one powstać, to powstałyby z zasad, a jeśli tak by było, to same nie byłyby zasadami.

Zasady — twierdzi — są, jak zostanie wykazane, dwojakiego rodzaju: jedne są przedistniejące i niezrodzone oraz liczbowo wieczne, jak czynnik sprawczy i materia; inne są tymi, zgodnie z którymi zachodzi powstawanie i ginięcie; są to przeciwieństwa, które nie są ani niezrodzone, ani wieczne liczbowo. Ponadto — twierdzi — chociaż jest wiele zasad, to nie wszystkie zasady są wieczne, tylko te najpierwotniejsze, a te bliższe są zniszczalne. Tak więc nie każda zasada jest wieczna. Ponadto spośród tych, które są przeciwieństwami, niektóre są uniwersalne, niektóre partykularne [kathékasta]; partykularne, które powstają, również giną, natomiast przeciwieństwa ogólne, pod które podpadają wszystkie inne przeciwieństwa, a które najogólniej rzecz biorąc są brakiem i formą, nie giną, gdyż [byty] ogólne są niezniszczalne.

To są słowa Aleksandra, przytoczone dosłownie...

5. Simplikios, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (I 6, 189b 8), 204, 12–19 = XXVII.10 Arana

Wydaje się, że w ten sposób mówi Platon, przyjąwszy jeden czynnik sprawczy, a to, co doznaje, albo materię nazywając nadmiarem [hyperbolē] i niedoborem oraz wielkim i małym, i mówiąc, iż te dwa są z nią tożsame. Jasne jest, że [Platon] mówił,

iż czynnik sprawczy w sensie ścisłym jest jeden, a nie stanowił on elementu; a jeśli forma jest jedna, materia dwójką — oznaczając rzeczy liczbami wedle pitagorejskiego sposobu [myślenia] — to prawdopodobnie mówił, że forma jest jedna, ponieważ określiła to, co uchwytyuje, i ogranicza, a materia dwójką, ponieważ jest nieokreśloną przyczyną masy [*ogkos*] i podziału oraz naturalnie usposobiona do przeciwieństw.

6. Simplikios, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (I 7, 191a 5), 222, 29–33 = XXVII.11 Arana

To, co Arystoteles powiedział, odnosi się przede wszystkim do platoników, ponieważ Platon tworzy nie dwa, lecz jedno podłoże, chociaż określa je przeciwstawnymi określeniami, nazywając wielkim i małym, ponieważ z powodu bycia odpowiednim dla przeciwieństw nie chce braku rozważać w jakimś istnieniu.

7. Simplikios, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (I 7, 191a 7), 230, 29–232, 6 = XXVII.12 Arana

Warto wiedzieć, że czym różnią się [byty] materialne od niematerialnych, tym wypada, żeby była materia. Różni się bowiem masą, rozciągłością, podzielnością i tego rodzaju [własnościami] — nie tymi określonymi wedle miary, lecz pozbawionymi miary, nieokreślonymi i możliwymi do określenia przez miary idealne.

Pierwszymi spośród Greków, którzy wydaje się, że mieli taką koncepcję materii, byli pitagorejczycy, a po nich Platon, jak opowiada Moderatos. Ów [Platon] bowiem [podążając] za pitagorejczykami, przedłożył pierwszą jedność ponad byt [*to einai*] oraz wszelką substancję; twierdził, że drugą jednością, która jest tym, co rzeczywiście istnieje i jest poznawalne umysłem, są formy; trzecia, która jest tym, co duchowe, uczestniczy w jedności i formach; ostateczna zaś względem tego natura, która jest [naturą bytów] zmysłowych i nie uczestniczy, lecz porządkowana jest wedle ich odzwierciedlenia [*emphasis*], materii w nich, która jest cieniem niebytu pierwotnego w ilości i jeszcze bardziej wycofana i [oddalona] od niego. A tak napisał Porfirios w drugiej księdze *O duszy*²⁹¹, powołując się na Moderatosa:

²⁹¹ PORFIRIOS, *Fragments*, 236F Smith; MODERATOS *partim* frg. 8 Lakmann.

Jak twierdzi gdzieś Platon, zjednoczony logos, chcąc doprowadzić do powstania z siebie bytów, przez pozbawienie siebie zrobił miejsce dla ilości wszystkich [bytów], pozbawiając ją swoich własnych logosów i form. Określił tę ilość mianem „bezforemnej”, „niepodzielnej” i „bezkształtnej”, ale zdolną do przyjęcia formy, kształtu, podziału, jakości i wszystkiego tego rodzaju. Twierdzi, że Platon — jak się zdaje — przypisał tej ilości wiele nazw: „wszechprzyjmująca”, „bezforemna”, „niewidzialna”, „w najbardziej zawilży sposób uczestniczy ona w tym, co poznawalne umysłem”, „ledwie uchwytna przez bękartie rozumowanie”, i wszystko, co temu podobne. Ilość ta — twierdzi — oraz ta forma, która jest ujmowana wedle braku jednolitego logosu, który zawiera w sobie wszystkie logosy bytów, stanowią wzorce materii ciał, którą samą — jak mówi — nazywali ilością również pitagorejczycy i Platon — nie ilością jako formą, lecz ilością, która pochodzi z braku, osłabienia [*paralusis*], rozciągnięcia [*ektasis*] i rozproszenia [*diaspasmos*] oraz z powodu odchylenia [*parallaksis*] od bytu, z których to powodów materia wydaje się być złem, gdyż ucieka od dobra. I jest przez to [dobro] ujmowana i nie może się wymknąć określeniom, kiedy z jednej strony jej rozciągłość [*ektasis*] otrzymuje logos ejdetycznej wielkości i zostaje nim określona, a z drugiej, kiedy jej rozproszenie otrzymuje formę dzięki arytmetycznemu rozróżnieniu.

Tak więc wedle tego wywodu materia jest niczym innym jak odchyleniem form zmysłowych w odniesieniu do [bytów] poznawalnych umysłem, które są odwrócone stamtąd i spadają w niebyt. To, że czymś innym jest masa właściwa dla [bytów] zmysłowych, a czymś innym wielkość idealna, i czymś innym rozproszenie form zmysłowych, a czymś innym rozróżnienie arytmetyczne, jasne jest na podstawie tego, że logosy i formy są nierozciągle i niepodzielne. Logos bowiem wielkości trzystopowej oraz triady jest nierozciągly, bez części i niecielesny. Te natomiast [własności] właściwe [bytom] zmysłowym są nieracjonalne [*aloga*], cieleśne, rozdzielone [*memerismena*] i przechodzą w masę i rozproszenie poprzez progresję ku powstawaniu i ku temu, co ostateczne, czyli można powiedzieć — ku materii. To, co ostateczne jest zawsze podstawą [*hupostathmē*] i rzeczywistą materią. Dlatego też Egipcjanie mówili, że podstawą pierwotnego życia, które symbolicznie nazywali „wodą”, jest materia, która jest jak gdyby błotem [*ilus*]. I jest ona jak gdyby przestrzenią dla [bytów] zrodzonych

i zmysłowych, nieokreślona przez jakąś formę, lecz stanowi stan bytu [*hupostaseōs katastēma*], tak jak to, co bez części, nierozciągle, niematerialne, rzeczywiście istniejące i tego rodzaju jest stanem natury poznawanej umysłem, chociaż wszystkie formy są i tutaj i tam, ale tam niematerialnie, a tutaj materialnie, a to to samo, co powiedzenie: tam w sposób niepodzielny i prawdziwie, tutaj podzielnie i na sposób cienia. Dlatego też każda forma tutaj rozciąga się wedle materialnej rozciągłości.

8. Simplikios, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (I 9, 191b 35), 243, 1–3 = XXVII.13 Arana

Również bowiem w przypadku innych [bytów], o których orzeka się na wiele sposobów, Platon dokładnie rozróżnił sensory, jak poświadcza Eudemos²⁹² w *Fizyce*, mówiąc: „Platon wprowadziwszy [pojęcie] „dwuznaczność” rozwiązał wiele trudności związanych z [różnymi] zagadnieniami”.

9. Simplikios, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (I 9, 192a 3), 247, 10–29 = XXVII.14 Arana

Platon o tym, co jeszcze nie jest, a co się staje, czyli tym, z czego ma miejsce powstawanie, nie mówi „materia” oraz „brak”, lecz „wielkie i małe”, i [odnosi] do tego albo obie razem, albo każdą oddzielnie z tych kategorii. Jakkolwiek by było, według Platona materia nie jest tym, co wielkie, a brak — tym, co małe, lub odwrotnie; materia jest raczej i jednym, i drugim. Tak więc Arystotelesowska triada elementów, mówiąca, że przeciwieństwami są forma i brak, a materia jest wspólnym dla obu podłożem, jest zupełnie inna od Platońskiej, mówiącej, że forma jest jednym [elementem], a podłoże dwoma — tym, co wielkie, i tym, co małe. Tak więc większość zgadza się z nami, że istnieje jakaś leżąca u podstaw natura, z której ma miejsce powstawanie, nawet jeśli jedni używają dla niej jednej nazwy, a inni dwóch nazw, które odnoszą się do jednego i tego samego [bytu]. Ale nie zgadzają się z nami, ponieważ nie odróżniają pojęciowo [*logōi*] braku od podłoża; bo nawet jeśli ktoś używa dwóch nazw na określenie podłoża — jak ten, kto mówi o wielkim i małym — to jednak używa ich jako odnoszących się do jednego [bytu] — materii, pomijając

²⁹² EUDEMOS frg. 37b Wehrli.

naturę braku, tak że czyni to samo, co ci, którzy mówią o jednym — pomija brak.

„Jasne jest i tutaj — twierdzi Aleksander — że słowa »niektórzy więc inni uchwycili tę [naturę]« odnoszą się do materii. Jeśli bowiem mówi, że pomijają oni brak, to jego nie uchwycili”. A następnie pięknie rozstrzyga, że „można było tak powiedzieć, nawet jeśli nie pominęli oni braku całkowicie, ponieważ nie określili go jako jakiejś natury należącej do tej [materii]”.

10. Simplikios, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (I 9, 192a29), 256, 28–257, 4 = B 2b Isnardi Parente = XXVII.17 Arana
(→ Derkylides fr. 6 Lakmann → Hermodoros fr. 8 Isnardi Parente)

Platon zaś w *Timajosie*, wskazując na przyczyny w sensie właściwym i współprzyczyny substancji [*hupostasis*] wszechświata wiąże materię z współprzyczynami i twierdzi, że jest ona niezniszczalna tak jak cały wszechświat. To, że nie uważał za słuszne określanie jej mianem przyczyny pierwszej, wykazał Hermodoros, kolega Platona, w dziele *O Platonie*, zawierającym poglądy Platona, oraz pisząc o materii w innych pismach, jak opowiedział Derkylides. Wniosek z wypowiedzi przedstawiam:

Tak, że o tym, co jest takie, wedle zaprzeczenia bytu orzeka się „niestałe” [*astaton*], „bez formy” [*amorphon*], „nieskończone” [*apeiron*] i „niebędące” [*ouk on*]. Tego, co jest takie, nie dotyczy ani „zasada”, ani „substancja” [*ousia*], lecz pochłonięte jest w jakimś bezwładzie [*akrisia*]. Pokazuje bowiem, że w jaki sposób przyczyna [*to aition*] w sensie właściwym znaczy tak samo „czynnik sprawczy” [*to poioun*], tak też się ma z zasadą. Dlatego też mówiono, że według Platona może istnieć tylko jedna zasada²⁹³.

11. Simplikios, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (II 7, 198b4), 369, 1–10 = XXVII.30 Arana

Również bowiem Platon i Arystoteles twierdzą, że filozof natury musi podać tę dwojaką przyczynę: [dlaczego] jest [coś] konieczne i [dlaczego] dobre [*to eu*]. [Przyczyną] tego, co konieczne, jest materia i w ogóle to, co cielesne, jak na przykład, że trzeba, iżby [coś] powstawało z [bytów] ciepłych i zimnych, suchych

²⁹³ Zob. M. Isnardi Parente, *Testimonia Platonica...*, s. 11–15; *Commentario*, [w:] Senocrate. Ermodoro, *Frammenti*, s. 439–444.

i mokrych; [przyczyną] dobra jest ta, która dowodzi, że [coś] jest lepsze w ten sposób niż w inny. „Lepsze” nie należy ujmować w sposób absolutny, lecz odpowiednio do natury każdego [bytu], ponieważ to, co absolutnie i ze wszech miar najlepsze, nie może przysługiwać naturze śmiertelnej, a jeśli [przysługuje], to wiecznej i boskiej. A więc byłby jeden i ten sam cel wszystkich [bytów], ponieważ to, co najlepsze jest jedno.

12. Simplikios, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (III 1, 200b28), 401, 13–16 = XXVII.32 Arana

Również bowiem w relatywach [*pros ti*] jest ruch, ale Platon uznał go za nadmiar i niedobór, mówiąc, że przyczynami ruchu są niepodobieństwo i różnica tego, co porusza, względem tego, co poruszane.

13. Simplikios, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (III 1, 200b28), 401, 30–33 = XXVII.21 Arana

Jest również wiele innych form relatywności [*pros ti*] — jedne w równości, inne w podobieństwie, a jeszcze inne w odróżnianiu [*krisis*], tak jak wzrok [*to oratikon*] i to, co widziane [*oraton*] oraz wiedza i to, co znane [*epistēton*].

14. Simplikios, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (III 1, 200b32), 404, 21–26 = XXVII.20 Arana

Łatwo zaś powiedzieć, że Platon rozważając te, które nazywa rodzajami bytu, w rozumnym łańdzu jako pierwsze wydzielone przyczyny bytów, prawdopodobnie przedstawia ruch, spoczynek, tożsamość, różnicę oraz inne jako te, które są same w sobie. Jak bowiem jest w nich cudowna jedność, tak również nieskażona czystość.

15. Simplikios, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (III 1, 200b32), 405, 3–17 = XXVII.18 Arana

Platon również znał tę różnicę między substancjami, zgodnie z którą jedne [byty] rozważa się same w sobie, inne po innych oraz w innych. [...]

Inne zaś jest znaczenie „rodzaju”, zgodnie z którym Platon nazywa rodzajami bytu te, które po kolei rozciągają się przez wszystkie [byty], nawet jeśli w równy i ten sam szczególny sposób nie

przysługuje wszystkim po kolei. Nic więc dziwnego, że Platon nazywa ruch „rodzajem” wedle tego znaczenie [terminu] „rodzaj”.

16. Simplikios, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (III 1, 201b5), 428, 5–7 = XXVII.3 Arana

Należy wiedzieć, że Platon twierdzi, iż wszelki akt jest ruchem, jeśli rozważa się akt tego, co działa, wedle pochodzenia z substancji.

17. Simplikios, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (III 4, 203a10), 458, 10–16 = XXVII.3 Arana

Powiedziawszy, co pitagorejczycy mówili o tym, czym jest to, co nieograniczone — że jest tym, co parzyste, dodaje to, co mówił Platon — że jest tym, co wielkie i małe albo tym, co większe i mniejsze, ponieważ każde z nich podąża w nieskończoność. Ale nie przyjmował każdego niezależnie, lecz zarazem mówił, iż wielkie i małe jest tym samym, a co nazywał nieokreśloną dyadą, czy to w ten sposób nazywając materię, czy też szereg ego, co nieograniczone. Dlatego też jest ona w ideach, ponieważ zakładała, iż są one liczbami.

18. Simplikios, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (III 6, 206a18), 493, 17–18 = XXVII.4 Arana

Z tego powodu wydaje się, że Platon o tym, co wielkie, i tym, co małe, mówił, że jest nieograniczone, ponieważ do każdego odnosi się nieskończoność potencjalna.

19. Simplikios, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (III 6, 206b27), 499, 3–500, 2 = XXVII.5 Arana

Twierdzi więc [Arystoteles], że Platon poruszany był w pewnym momencie przez te same koncepcje [*ennoiai*], by to, co nieograniczone, czynić nieokreśloną dyadę, czyniąc raz aluzję do nieokreślenia i w nieskończoność postępujących podziału i dodawania, a raz mówiąc, iż jest to wielkie i małe — wyjaśniając przez to, co małe, podział nieskończenie postępujący ku temu, co mniejsze, a przez to, co wielkie, dodawanie ku temu, co większe. Wspomniałszy o wspólnocie koncepcji, natychmiast przedstawia różnicę między tym, co Platon mówił w innych wywodach

a obecną koncepcją, ponieważ to, co nieograniczone, uznał za zasadę, a mianem zasad określał liczby; jeśli mówił, że idee są zasadami bytów, a idee są liczbami, to nie można ich postrzegać jako nieograniczonych wedle podzielności (ponieważ monada jest niepodzielna i na niej podział się kończy), ani wedle dodawania. Zwiększał bowiem liczby do dekady, tak jak pitagorejczycy, którzy mówili, że dekada jest liczbą doskonałą i całą liczbą, gdyż powyżej dekady dokonuje się ich cykliczne powracanie [*anakuklōsis*] i jak gdyby zagięcie [*anakampsis*], co nie dotyczy żadnej [liczby] wewnątrz dekady. Nie dotyczy to również jakiegokolwiek liczby, lecz tylko dekady, ponieważ 20, 30, 100 i 1000 stanowią złożenie dekad. Ale nieskończone zmniejszanie może dotyczyć wielkości, ale zwiększanie i dodawanie po prostu nie dotyczy wielkości, ponieważ dla każdej wyznaczonej wielkości nie można wyznaczyć wielkości większej. Dodawanie w nieskończoność postępuje jedynie w ten sposób, że dodawane są części uzyskane przez nieskończony podział. Jeśli w ogóle, to nieskończone powiększanie dotyczy liczb, ponieważ dla każdej zaproponowanej liczby można wyznaczyć większą. Jeśli jednak liczba rozwija się tylko do dekady, to nie może dodawanie w nieskończoność dotyczyć liczby.

W ten oto więc sofistyczny sposób wydają się ci, którzy przyjmują liczby za zasady i doprowadzają je do dekady, odrzucać to, co nieograniczone. A jeśli ci, którzy mówią, że zasadami bytów są liczby, przyjmują, iż monada stanowi granicę, a nieokreślona dyada — to, co nieograniczone, i traktują je na sposób zasad [*archikōs*], jasne jest, że nie odrzucają tego, co nieograniczone. A w ogóle, jeśli mówili, że liczba nie zwiększa się poza dekadę, być może mógłby ktoś powiedzieć, iż nie pozostawili oni nieskończonego dodawania w liczbie, a jeśli uznają monady drugiego rzędu [*deuterōidoumenai*] oraz trzeciego rzędu [*tritōidoumenai*] i znają złożenia dekad — a Platon wylicza obieg dusz trwający 1000, 3000 i 10 000 lat oraz czci dwunastu bogów — jasne jest, że przyjęcie pierwotnych liczby tylko do dekady nie stoi na przeszkodzie zwiększaniu liczb w nieskończoność.

20. Simplikios, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (IV 2, 209b11), 540, 3–541, 2 = XXVII.22 Arana

Platon mówi te i takie rzeczy, a Arystoteles również tutaj zwraca uwagę na złudny [sens] wywodu i twierdzi, że Platon mówi, iż materia i przestrzeń są tym samym, jak ci, którzy wychodzą od rozciągłości. W tym, o co wydaje się przypadkowo oskarżać Platonowi, nie oskarżał go o to, że Platon nazywał miejsce materią form (sam bowiem wiedział, że innym znaczeniem [pojęcia] „miejsce” jest „to, co przyjmuje formy”, gdy mówił w *O duszy*, że „również [twierdzą] dobrze ci, którzy mówią, że dusza jest miejscem form, tyle że formy są tam potencjalnie, a nie aktualnie”²⁹⁴, a innym znaczeniem [pojęcia] „miejsce”, jest „to, co przyjmuje ciało”, a czego dotyczy obecny wywód), ale przeciwko Platonowi powiedział tylko tyle: jeśli mówi on, że miejsce jest materią, a formy i liczby są według niego także w materii (ponieważ one także uczestniczą w materii), to jak może mówić, że formy nie są w miejscu? Dlatego właśnie nie ma miejsca poza niebem, jak powiedział w wywodach o tym, co nieograniczone. Ale być może nawet nie jest to oskarżenie Platona, lecz wskazuje on tym, którzy potrafią zrozumieć, że Platon nie mówił, iż materia jest miejscem w takim znaczeniu, w jakim „miejsce” jest używane w obecnym badaniu. Nie zaprzeczalby bowiem, że formy i liczby są w miejscu, gdyby chciał, aby materia w nich uczestniczyła. Ale Arystoteles mówi właśnie w ten sposób.

Aleksander zgadza się też, że [Platon] materię w *Timajosie* nazywał przestrzenią w innym znaczeniu, ale twierdzi, że Arystoteles słusznie atakuje Platona, ponieważ nawet jeśli ktoś mówi, że nazywa materię miejscem metaforycznie, to każdy, kto mówi metaforycznie, powinien najpierw mieć ustalone, czym jest miejsce w sensie ścisłym; jeśli jednak okazuje się, że nigdzie indziej nie mówi o miejscu, wydaje się [Aleksandrowi] godny skrytykowania, ponieważ nie mówiąc o miejscu w sensie ścisłym, używa wcześniej [znaczenia] metaforycznego.

Z przytoczonych powyżej jego słów jasne jest, że Platon mówi, iż materia jest miejscem form, a nie ciał. Z tego, co powiedziano jasne jest również to, że nie jest to po prostu użycie metaforyczne,

²⁹⁴ Parafraza: ARYSTOTELES, *O duszy*, 429a27.

lecz przyjęto je wedle jakiegoś ogólnego znaczenia „miejsca” jako „to, co zdolne do przyjmowania” [*to hupodektikon*], tak jak również Arystoteles może uważać za słuszne nazywanie duszy miejscem form. Jeśli bowiem to, co uczestniczy w czymś i jest przez to określane, przyjmuje to, co uczestniczy, a przyjmując, robi miejsce, to samo staje się przestrzenią dla tego, co się mieści; a jeśli przestrzeń uważa się za miejsce, a materia uczestniczy w formach, to miejsce będzie [miejscem] form, ale nie cielesnych, ponieważ miejsce dla [form] cielesnych jest [czymś] innym; a więc tutaj uważa to, co zdolne do przyjmowania form [*to metalēptikon*] za miejsce.

21. Simplicios, Komentarz do „O duszy” Arystotelesa (I 2, 404b18), 28, 12–29, 32 = XXVII.8 Arana

Arystoteles zawsze miał w zwyczaju opowiadać i odpierać to, co tylko się jawi, oraz miał w zwyczaju brać nazwy wedle ich powszechnego znaczenia, gdyż to nie działalność owych mężów niszczyła samą prawdę, a wyłącznie używanie nazw, widząc, iż niektórzy zostali zwiedzeni tym, że odnoszą się do liczb matematycznych i wielkości geometrycznych. Ci mężowie, którzy zawrócili z głównego szlaku i przekazywali filozofię jedynie w tajemnicy tym, którzy są godni, wyjawiali ją innym przy pomocy nazw matematycznych. Jaśniej koncepcję tych mężów szczegółowo wyjaśniłem w moim komentarzu do *Metafizyki*.

Powiedzmy to, co konieczne, dla wyjaśnienia przedłożonej wypowiedzi. Ci, którzy mówią, że formy są liczbami, które jako pierwsze oddzieliły się od pozbawionej części jedności (ponieważ [byty], które są ponad formami [*hupereidea*] są również ponad oddzieleniem [*diakrisis*]) za pomocą dekady robią aluzję do zupełnej liczebności form; pierwsze zaś zasady formalne [przypisane są] do monady i dyady nie [traktowanych] jako liczby, a do pierwszej triady i tetrady [traktowanych] jako pierwsze liczby — jedna dla [liczb] nieparzystych, druga dla parzystych, z których poprzez dodanie powstaje liczba dziesięć. Po liczbach, w istnieniach [*en dzōais*] wtórnych i odległych zakładali przed [bytami] naturalnymi wielkości i je jako przyczyny sprowadzali do liczb ejdetycznych i ich zasad — punkt jako pozbawiony części do mo-

nady, linię jako pierwszą rozciągłość do dyady, płaszczyznę znów jako liczniejszą rozciągłość do triady, a do tetrazy bryłę.

I nazywali — jak poświadcza wypowiedź Arystotelesa — dyadę „pierwszą długością” (ponieważ nie jest długością po prostu, lecz pierwszą, aby określić przyczynę), a tak samo triadę „pierwszą powierzchnią”, a tetradę „pierwszą głębokością”. Do zasad idealnych sprowadzali również wszystkie poznanie duchowe — umysłowe [*noera*], ponieważ uchwytuje zgodnie z pozbawioną części jednością, do monady; naukowe [*epistēmōnikē*], ponieważ rozwija się czyli prowadzi od różnej przyczyny do skutku oraz z powodu stałości i wiecznego podążania tą samą drogą — do dyady; przekonanie do triady z powodu jej możności niebycia zawsze tym samym, lecz skłanianie się raz ku temu, co prawdziwe, a raz ku temu, co fałszywe; do tetrazy poznanie zmysłowe, ponieważ jest zdolne pojmwować ciała. [Uważali] również, że w dyadzie jest jedna rozciągłość od każdej monady do pozostałej, w triadzie są dwie od jakiegokolwiek do pozostałych, w tetradzie trzy.

Sprowadzali też do zasad wszystkie przedmioty poznania [*gnōsta*], czyli byty, oraz zdolności ich poznawania. Nie dzielili bytów wedle szerokości, lecz wedle głębokości, na [przedmioty] poznania umysłowego, [przedmioty] nauki, [przedmioty] przekonania oraz [przedmioty] zmysłowe i podobnie [sposoby] poznawania na umysł, wiedzę, przekonanie i poznanie zmysłowe. Zwierzę samo otrzymano z podziału [przedmiotów] poznania, pokazując ład poznawalny umysłem [*noētos diakosmos*], w którym są formy same, czyli [byty] najpierwotniejsze i ich zasady, idea jedna samego [*autoen*], [idea] pierwszej długości, którą była dyada sama, [idea] pierwszej szerokości i pierwszej głębokości (ponieważ wspólnie do wszystkich należy dołączyć „to, co pierwsze”), czyli triada sama i tetradą sama.

„Inne w podobny sposób” — twierdzi [Arystoteles] — mówiąc o pozostałych [elementach] podziału [przedmiotów] poznania — [przedmiotach] wiedzy, przekonania i zmysłowych, które również pochodzą z zasad — form, ale nie form samych jako elementów, lecz z nich jako odrębnych przyczyn, a jako z elementów i nieoddzielonych przyczyn każdego szeregu.

22. Simplikios, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa (209b 33), 545, 18–28 = partim 8 Richard = C 21 Isnardi Parente = partim XXVII.23 Arana²⁹⁵

W wywodach o nieskończoności [Arystoteles] powiedział, że Platon stwierdził, że „poza niebem nie ma ciała, ani idei, ponieważ nie są one gdzieś”²⁹⁶. Tutaj wspomniał, że mówił, iż materia jest miejscem, które przyjmuje formy [*to methektikon tōn eidōn topon*]. Wywody te wydają się być sprzeczne. Jeśli bowiem miejsce jest tym, co przyjmuje formy, to dlaczego formy, które określał jako liczby, nie są w miejscu? W niespisanych dysputach *O dobru* to, co przyjmuje, nazywa „wielkim i małym”, a w *Timajosie* „materią”, którą określał zarówno jako „miejsce” jak i „przestrzeń”²⁹⁷. I jasne jest, że to jakaś jawna sprzeczność, a jednak nie jest to sprzeczność, ponieważ nazywał materię miejscem tkwiących w materii form [*enula eidē*] [rozumiejąc ją] jako zbiornik [*hupodochē*] dla nich, natomiast o formach — tych oddzielonych od materii, czyli ideach, mówił, że nie są w miejscu.

23. Simplikios, Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa, uzupełnienie o miejscu, 643, 5–12 = XXVII.24 Arana

Również Platon mówił, że materia jest miejscem form, a przestrzeń pojmował jako przyjmującą układ [*thesis*] form, które w nią wpadają, i określającą ich rozciągłość, ponieważ formy same w sobie mają uchwytywane myślą rozdzielenie [*diakrisis*] części, a rozciągle w materialnej nieokreśloności utrzymały materialny porządek rozciągłości, tak jak poprzednio niematerialny porządek rozdzielenia. Materia jest więc miejscem form zarówno jako zbiornik, jak i jako przyczyna rozciąglego układu oraz takiegoż porządku.

24. Simplikios, Komentarz do „O duszy” Arystotelesa (I 1, 402a22), 10, 32–35 = XXVII.28 Arana

Tak więc pitagorejczycy i Platon twierdzili, że [dusza] jest substancją, a ci, którzy mówili, iż jest harmonią ciał, taką miesza-

²⁹⁵ Arana uwzględnia: 545, 18–546, 21. Zob. M. Isnardi Parente, *Testimonia Platonica...*, s. 112–113.

²⁹⁶ Zob. ARYSTOTELES, *Fizyka*, 203a8.

²⁹⁷ „To, co przyjmuje...” = ARYSTOTELES, *O dobru*, test. 8 Ross = 8 Richard.

ninę zaliczają do jakości. Ksenokrates²⁹⁸ natomiast, który uważa ją za liczbę, wydaje się zaliczać ją do ilości.

25. Simplikios, Komentarz do „O duszy” Arystotelesa (I 2, 404b24), 29, 31–37 = XXVII.26 Arana

Liczby bowiem, które są [bytami] samymi w sobie i najpierwotniejszymi, były z elementów — jedna samego, dyady, triady i tetrazy, a które nazywano również zasadami [zdolności] poznawczych oraz poznawalnych substancji. Również bowiem te [zdolności], którymi odróżnia się rzeczy, określa się elementarnymi zasadami, a także same rzeczy poznawalne, ponieważ owe liczby są formami, czyli [liczbami] idealnymi, są elementarnymi zasadami rzeczy, gdyż wszystkie rzeczy poznawalne określane są formami, o ile są formami.

26. Simplikios, Komentarz do „O niebie” Arystotelesa (I 5, 271b1), 202, 11–13 = XXVII.29 Arana

Dlatego bowiem ci, którzy mówili, że wszechświat jest jeden i ograniczony, byli tymi, którzy nie przyjmowali tego, co nieograniczone, jako zasady — jak Arystoteles i Platon [...].

XXIII. ANONIM

1. Anonim, Wprowadzenie do filozofii Platona, I 5, 17–30 = XXVIII.8 Arana

Co do [bytów] matematycznych, odkrył tak zwaną średnią proporcjonalną [*mesē analogos*], którą rozważaliśmy w komentarzu do *Analitik wtórych*. Kiedy bowiem toczyła zaraza, posłano do Delf, by poradzić się, co czynić w celu zakończenia zarazy. Bóg obwieścił im, żeby złożyli ofiarę poprzez podwojenie ołtarza. Ponieważ ołtarz miał postać sześcianu, zbudowawszy drugi sześcian, przypuszczali, iż to jest to, co wyrocznia powiedziała, a ponieważ po dokonaniu tego [zaraza] nie przeminęła, udali się do Platona i zapytali, co trzeba uczynić. On stwierdził, że: „zbeształ was bóg, że nie zajmujecie się geometrią”. Wykazał, że podwojenie nie miało być [przeprowadzone] w sposób nieumiejętny, lecz

²⁹⁸ KSENOKRATES frg. 60 Heinze = 180 Isnardi Parente (komentarz s. 384–385).

[trzeba] odkryć jakąś średnią proporcjonalną i za jej pomocą dokonać podwojenia ołtarza; kiedy w ten sposób postąpiono, zaraza przeminęła.

2. Anonim, *Wprowadzenie do filozofii Platona*, I 5, 45–52 = XXVIII.6 Arana

Lecz odkrył również [zagadnienia] teologiczne, jak na przykład to, że idee są w [czynniku] wzorczym. Nie, że inni przed nim nie poznali, że one są; Pitagoras więc mówił, że są one w [czynniku] sprawczym, a po nim Arystoteles również w [czynniku] sprawczym, a [Platon] sam — jak się mówi — twierdził, że są one w [czynniku] wzorczym i są ponad [czynnikiem] sprawczym. Oczywiście mówi też, że ponieważ odkrył idee, zobaczył, że sam ma trzecie oko.

3. Anonim, *Wprowadzenie do filozofii Platona*, I 5, 56–59 = XXVIII.1 Arana

Odkrył [Platon] również formę twórczości pisarskiej — dialog; a jeśli nawet ktoś by powiedział, że dialogi pisali przed nim Zenon i Parmenides, odpowiedzielibyśmy, iż on najbardziej tę [formę] wykorzystywał.

4. Anonim, *Wprowadzenie do filozofii Platona*, II 8, 3–6 = XXVIII.7 Arana

Trzeba bowiem wiedzieć, że jeśli mówił, iż współprzyczyny istnieją, to odróżnił je od siebie wzajemnie i powiedział, jakie są przyczyny, że jest [czynnik] wzorczy, sprawczy i celowy.

5. Anonim, *Wprowadzenie do filozofii Platona*, II 8, 24–31 = XXVIII.3 Arana

Przewyższył [Platon] filozofię Parmenidesa tym, że ów mówił, iż to, co jest, jest zasadą bytów, a ten [Platon] udowodnił, że nie jest to, lecz przed tym jest jedność; jeśli bowiem [zasadą] było to, co jest, wszystkie [byty] dążyły do bytu, wszystkie bowiem zależą od odpowiedniej zasady; teraz widzimy jednak, że niektórzy gardzą byciem [*to einai*] ze względu na większe dobro. A więc to, co jest, nie jest jedną spośród wszystkich zasad, lecz jedność, która wznosi się ponad byt.

6. Anonim, Wprowadzenie do filozofii Platona, II 8, 28–42 = XXVIII.4 Arana

Poza wspomnianymi [szkołami] przewyższa [Platon] także perypatetyków, ponieważ chociaż oni przypuszczają, że zasadą wszystkich [bytów] jest umysł, [Platon] wykazał, że przed umysłem i przed wszystkimi innymi [bytami] jest jedność. Gdyby bowiem umysł był zasadą bytów, wszystkie można by poznać, gdyż wszystkie zależą od właściwej przyczyny, ale widzimy teraz, że pewne [byty] nie są poznawalne, a więc umysł nie jest zasadą. Chociaż więc perypatetycy mówią, że umysł jest przyczyną celową wszystkich bytów, to Platon udowodnił, że jedność jest przyczyną sprawczą i celową bytów.

Również inaczej można udowodnić, że umysł nie jest pierwszą przyczyną; jeśli bowiem byłby [nią], to będzie wiele umysłów, a jeśli tak, to zasada będzie liczna, co jest paradoksalne, trzeba bowiem, żeby zasada zaczynała się od jednego.

7. Anonim, Wprowadzenie do filozofii Platona, II 12 = XXVIII.5 Arana

Skoro więc dowiedzieliśmy się, że jego filozofia przewyższa wszystkie, że jest on dogmatykiem, a nie powstrzymującym się od sądzenia [*ephektikos*], naszkicujmy teraz progres i porządek bytów według Platona. A mówił on, że jest jedna zasada, a nie dwie — jak Empedokles, ani nieograniczona [ilość] — jak epikurejczycy; nie jest ona ciałem — jak [uważali] stoicy, lecz jest niecielesna; a jako niecielesna nie jest życiem, ponieważ wszystkie [byty] mogłyby żyć, ani duszą, ani umysłem, ani bytem (z powodu tych samych paradoksalnych [konsekwencji]), lecz jednością, którą nazywa również dobrem. Po niej — twierdzi — jest to, co ograniczone, i to, co nieograniczone; po nich kosmos poznawalny umysłem, a po nim nadwszechświatowi [*huperkosmious*] bogowie; po nich ci we wszechświecie, a po tych dwanaście rodzajów aniołów; następnie dusze ludzi, a potem [dusze] zwierząt nierozumnych, a następnie dusza wegetatywna [*phutikē*], a potem ciało — to materialne i niematerialne, śmiertelne i nieśmiertelne, i forma materialna, a na końcu materia.

8. Anonim, Wprowadzenie do filozofii Platona, III 13 = XXVIII.2 Arana

Skoło dowiedzieliśmy się o życiu [*historia*] i formie jego filozofii, rozpoczniemy trzeci rozdział i porozmawiajmy o jego pismach. Po pierwsze, rozważmy pojawiającą się trudność, dlaczego uznał za właściwe powierzenie własnych nauk piśmu. Sam bowiem — jak twierdzi — w *Fajdrosie* oskarża piszących, że ponieważ pisma są martwe [*apsucha*], to nie są w stanie przedstawić dowodu temu, kto popadł w trudność, ponieważ cały czas mówią to samo i nie są w stanie samodzielnie rozwiązać pojawiającej się trudności; nie należy więc — twierdzi — pisać, lecz pozostawić [po sobie] uczniów, którzy są żywymi pismami. To bowiem miano w zwyczaju czynić już przed nim, ponieważ Sokrates i Pitagoras pozostawili po sobie jedynie towarzyszy, a nie pisma.

Taka jest trudność, a my mówimy, że naśladowując tym bóstwo uznał za słuszne pisanie, wybierając większe dobro w miejsce mniejszego zła, ponieważ jak ono niektóre ze swoich wytworów uczyniło niejawnymi — a są nimi wszystkie [byty] niecielesne, aniołowie, dusze, umysły i inne tego rodzaju — a niektóre podpadającymi pod nasze poznanie zmysłowe i jawnymi — a są nimi ciała niebiańskie oraz [byty] w powstawaniu i ginieciu — tak jedne [kwestie] pozostawił na piśmie, inne niespisane i niepodpadające pod poznanie zmysłowe na wzór [bytów] niecielesnych — a są nimi te, które wypowiadał w czasie dysput. Oczywiście Arystoteles napisał o niespisanych dysputach Platona. A aby również pod tym względem móc wykazać umiłowanie bóstwa, zajął się jego naśladowaniem, ponieważ przyjaciele starają się siebie naśladować.

XXIV. ASKLEPIOS

1. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 4, 984b32), 30, 16–30 = XXIX.22 Arana

W ten sposób więc symbolicznie mówili pitagorejczycy, lepsze [byty] powstają z dobra, a gorsze ze zła; rzeczywiście bowiem — jak twierdzi również Platon — istnieją one równolegle [*parupostasis*] i przemierzają to śmiertelne miejsce. [...] Tak więc zło istnieje równolegle, jak twierdzi Platon.

2. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 6, 987a13), 43, 36–44, 5 = XXIX.15 Arana

Trzeba wiedzieć, że pitagorejczycy — jak twierdzi nasz filozof Ammonios — przyjęli dyadę zamiast liczby parzystej i mówili, że dyada jest podwojeniem, i w ten sposób stanowi odwrotność tego, co określone. Jeśli bowiem coś jest podwojone, to jest parzyste; jeśli coś jest parzyste, to jest również podwojone, ponieważ i osiem i inne takie są parzyste. Skoro więc dyada jest pierwsza w [liczbach] parzystych, wzięli dyadę zamiast wszelkiej liczby parzystej, i w ten sposób właściwie zdefiniowali.

3. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 6, 987a29), 44, 11–35 = XXIX.42 Arana

[...] oraz twierdzi [Arystoteles], że [Platon] pod wieloma względami podążał za pitagorejczykami. My zaś twierdzimy, że nie pod wieloma, lecz pod każdym względem, ponieważ był filozofem pitagorejczykiem, nawet jeśli nie używał wszystkich ich pojęć²⁹⁹ [...].

Te wszystkie [etyczne pojęcia ogólne] nazwał Platon ideami, mówiąc, że są to logosy twórcze i z nich wedle uczestnictwa powstają [byty] tutaj; z piękna absolutnego — piękno tutaj, z dobra [absolutnego] — dobro [tutaj], a z człowieka [absolutnego] — człowiek [tutaj].

4. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 6, 987a29), 45, 18–19 = XXIX.43 Arana

Trzeba wiedzieć, że mówili oni o ideach, ale zakładali, iż są one liczbami.

5. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 6, 987b9), 46, 11–47, 3 = XXIX.56 Arana

Mówi więc [Platon] że [bytów] zmysłowych jest wiele, ponieważ wielość [bytów] — twierdzi [Arystoteles] — jest z tego, co ogólne, wedle uczestnictwa; z tego bowiem, co piękne absolutnie, sprawiedliwe i wszystkich innych jest to, co piękne tutaj i to, co tutaj sprawiedliwe. Mówi więc, że [bytów] zmysłowych jest

²⁹⁹ W oryg. *petasma* — „zasłona”, „kotara”, „parawan”. Być może jest to aluzja do: PLATON, *Protagoras*, 316e4–5.

wiele, albo powiedział, że nie istnieją idee wszystkich [bytów] zmysłowych, ponieważ nie założył, iż są idee [bytów] wedle stosunku [*kata schesin*] ani relatywnych [*pros ti*], ani czegoś nienaturalnego, ani ogólnie [bytów] złych. Wiele [bytów] istnieje więc wedle uczestnictwa w ideach i owa wielość jest wzajemnie synonimiczna, ponieważ nie jest homonimiczna względem form. Albowiem wzajemnie synonimiczna wielość ma być [*to einai*] wedle uczestnictwa jednej idei. Nie wszystkiego bowiem [byty] uczestniczą w <jednej> idei, lecz tylko te, które są jednakie [*homoeidē*] i wzajemnie synonimiczne, jak ludzie, konie czy woły; relacjonując naukę Platona, nie można powiedzieć, że [byty] zmysłowe są synonimiczne z ideami, chociaż on mówi, że idee są homonimiczne, o ile są od jednego [*aph' henos*] i względem jednego [*pros hen*].

Albo według Platona idee nie są względem tych, które są ze względu na nie, homonimiczne, lecz synonimiczne, ponieważ tam, gdzie używa nazwy „homonimiczny”, czyni, by użyć bardziej powszechnej [nazwy] zamiast „synonimiczny”. Albowiem jeśli [byty], które są ze względu na ideę, nie są względem niej podobne wedle określenia [*logos*] i formy, to są wedle czegoś innego? Nic przecież ponadto im nie przysługuje, ani nic nie przydarza. A [byty] podobne wedle formy są synonimiczne. Jeśli bowiem człowiek sam jest jakąś formą prostą, jasne jest, że to, co do niego podobne, byłoby podobne wedle formy. Ale definicje wedle formy [dotyczą] również [bytów] niematerialnych; tak więc jeśli ludzie mają być [*to einai*] wedle formy, to mogą być podobni do idei [człowieka], która nie jest niczym innym, a ich definicja byłaby taka sama [jak definicja] idei.

Ponadto, gdyby nie były one określone, ale były formami, to definicje tamtych odnosiły się również do tych, ponieważ „zwierzę rozumne śmiertelne” orzeka się również o ludziach zmysłowych, chociaż nie jest to ich definicja w sensie ścisłym.

6. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 6, 987b14), 47, 15–35 = XXIX.70 Arana

Platon mówi, że [byty] matematyczne są pomiędzy ideami a [bytami] zmysłowymi, ponieważ w rzeczywistości nie istnieją całkowicie same w sobie oddzielone od materii jak idee (ponie-

waż przedmioty matematyki [*ta mathēmata*] rozważa się również w materii, gdyż istnieje trójkąt z brązu; i rozważa się w myśli poprzez abstrakcję), ani nie istnieją podobnie do [bytów] zmysłowych, gdyż [byty] zmysłowe znajdują się w ruchu i są zniszczalne, a [byty] matematyczne są wieczne i nieruchome.

Trzeba wiedzieć, że Platon symbolicznie dzięki [przedmiotom] matematyki wyjaśnia duszę, która stanowi [byty] pośredni między [bytami] całkowicie oddzielonymi od materii i wiecznymi, a całkowicie nieoddzielonymi, czyli materialnymi formami, skoro — twierdzi [Arystoteles] — raz jest oddzielona od ciała, a raz łączy się z nim.

Twierdzi więc [Arystoteles], że [Platon] twierdzi, że poza [bytami] zmysłowymi a ideami — pomiędzy tymi rzeczami — są [byty] matematyczne. [Byty] matematyczne bowiem różnią się od [bytów] zmysłowych tym, że są wieczne i nieruchome (gdyż dusza jest nieruchoma i wieczna), a [byty] zmysłowe istnieją jako zniszczalne i w ruchu; a od form różnią się tym, iż idee są czymś jednym liczbowo (gdyż istnieje jedna forma wszystkich ludzi i innych [bytów] podobnie; Platon miał w zwyczaju nazywać „czymś jednym” [byty] całkowicie oddzielone od materii, a te łączyjące w niej nazywa „wieloma”), [byty] matematyczne zaś ujawniają podobieństwo, które jest w wielu [bytach], czyli zmysłowych i indywidualnych. Nie istnieją więc same w sobie, lecz w myśli, po oddzieleniu od [bytów] materialnych materii i ruchu, według których i wraz z którymi istnieją.

7. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 6, 987b18), 48, 5–18 = XXIX.54 Arana

W rzeczywistości bowiem idee są z henady, czyli logosy wytwórcze są z jednej z zasad wszystkich [bytów], ponieważ z logosów wytwórczych wywodzą się wszystkie [byty] tutaj. Założyli, że zasadami bytów jako materia są to, co wielkie i małe, czyli dyada. Dyada bowiem zaczyna pierwszy podział; a taka materia jest podzielna w nieskończoność. Tak więc [Platon] ustalił, że idee są zasadami i przyczynami bycia wszystkich innych [bytów] (ponieważ inne [byty] są wedle uczestnictwa w tychże), a zasady idei zasadami wszystkich [bytów]; natomiast zasadami idei jako materia i podłoże jest to, co wielkie, i to, co małe, stanowiące jakąś

dyadę — jak twierdzi [Arystoteles] — nieokreśloną, a jako substancja i forma — jedność, czyli [idee są] z materii i formy. Jak tylko to powiedział, mówi dalej „z nich bowiem wedle uczestnictwa jedności są formy oraz liczby”. „Z nich” — czyli z tego, co wielkie, i to, co małe, które jedność sprowadza razem i wedle uczestnictwa [*kata methexin*] nadaje formę, czyli dzięki jej uczestniczeniu [*metambanein*] — „formy” — twierdzi, że idee niektóre same są liczbami, ponieważ liczby idealne nazywają ideami.

8. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 6, 987b29), 49, 28–50, 11 = XXIX.44 Arana

Poprzez logiczne badania i dialektykę, z którą poprzednicy byli nieobeznani, Platon zostawszy badaczem tego, co ogólne, i z dialektyki mając w zwyczaju wykorzystywać podziały i definicje (oba bowiem nie [działania] przynależą do dialektyki), doszedł poprzez nie do koncepcji oddzielenia niektórych [bytów] od [bytów] zmysłowych i przyjęcia, iż są jakieś inne natury poza [bytami] zmysłowymi. Podział bowiem jest [podziałem] rodzajów i gatunków niezmysłowych, a analiza [bytów] zmysłowych jest [analizą bytów] zmysłowych na elementy i zasady, które nie są zmysłowe. Nie każdy bowiem z [bytów] zmysłowych jest tożsamy z tym, co stanowi o jego bycie [*tōi kath' ho to einai autōi*], ponieważ ani wytwór sztuki [nie jest tożsamy ze] sztuką, ani wytwór natury z naturą. Tak więc jeśli liczby i idee są przyczynami, iż [byty] zmysłowe są takie lub inne, to są od nich oddzielone. A definicje nie dotyczą [bytów] zmysłowych, lecz ogólnych, tak więc [byty] ogólne również istnieją. Dzięki takiej więc metodzie doszedł Platon do koncepcji [bytów] poznawalnych umysłem.

9. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 6, 987b33), 50, 13–51, 12 = XXIX.33 Arana

Mówi, że pierwsze liczby są te, które mierzone są jedynie miodną, jak 13, 19, 17 i wszystkie podobne. Wszystkie zaś pozostałe mierzone są dyadą, jak $3 \times 5 = 15$ (3 i 5 stanowią dyadę), $3 \times 8 = 24$, $2 \times 5 = 10$, $2 \times 3 = 6$, $3 \times 3 = 9$; przez dyadę bowiem powstaje podwojenie. [...]

Ci bowiem, którzy zakładają dyadę jako zasadę materialną, czynią ją tworzącą wiele [bytów], ponieważ ona u nich wzięta

sama w sobie tworzy liczność i wszystkie liczby parzyste, jedne dodając, a inne dzieląc na dwa. Zasada formalna jest tworzącą jedność, dzięki temu, że wszystko to, co otrzymało formę i jest określone wedle bycia [*to einai*], jest czymś jednym. A także każda liczba jest czymś jednym; jednocząca bowiem jest jedność sama, a wprowadzającą podział [*dichopoios*] jest nieokreślona dyada.

10. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 6, 988a11), 52, 18–28 = XXIX.63 Arana

To, że jest dyada sama, jest taka, wyjaśnia w uzupełnieniu: twierdzi bowiem, że nie jest określona w liczbach, lecz nieokreślona, gdyż jako taka jest tym, co wielkie, i tym, co małe.

Czy nie warto zbadać, dlaczego, skoro Platon mówi nie tylko o czynniku sprawczym w słowach: „zadaniem jest odkryć twórcę i ojca wszystkiego”³⁰⁰, lecz również o tym, że względu na co, i celu — znów poprzez słowa: „w odniesieniu do władcy wszystkich [bytów] i ze względu na niego są wszystkie [byty]”³⁰¹, Arystoteles nie wspominał o żadnej z tych przyczyn w nauce Platona? Albo ponieważ w [pismach], w których mówił o przyczynach, nie wspominał o żadnej z nich, jak wykazał w *O dobru*; albo nie całkiem dokładnie, gdyż twierdzi, że te przyczyny przyjęto w [sferze] powstawania i giniecia, tak więc niczego o nich nie opracował.

11. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 6, 988a14), 52, 31–53, 8 = XXIX.23 Arana

[Arystoteles] twierdzi, że Platon mówił, iż [byty] dobre powstają z dobra [*tagathon*], a złe ze zła [*kakon*]; nie że zakładał czyste zło, lecz wedle uczestnictwa. O Platonie mówi więc, że przyczynę dobrostanu [*to eu*] i złego stanu [*to kakōs*], czyli przyczynę [bytów] dobrych i złych, przypisał elementom — jedną każdemu: [przyczynę] dobrostanu — jedności (ponieważ jest ona tym, co określa i nadaje formę), a złego stanu — nieokreślonej dyadzie, ponieważ według niego stanowi ona w substancjach przyczynę liczności, nierówności i nieokreśloności. Powiedziawszy, że Platon mówił o przyczynie sprawczej (każdemu bowiem elementowi

³⁰⁰ Zob. PLATON, *Timajos*, 28c.

³⁰¹ PLATON, *Listy*, II, 312e1–2.

powierzył on bycie przyczyną sprawczą — jedności [przyczynę] dobrostanu, a nieokreślonej dyadzie [przyczynę] złego stanu), przypomniał nam, że takiej przyczyny poszukiwali również starożytni filozofowie [...].

12. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 7, 988a18), 54, 6–13 = XXIX.64 Arana

Jasno nikt nie powiedział o przyczynie formalnej z wyjątkiem Platona, który założył idee. Nie zakładają, że formy są przyczyną materialną, gdyż mówią, iż są one oddzielone, ani nie przyjmują, że są przyczyną celową, ponieważ formy są dla substancji przyczynami nieruchomości [*akinēsia*], ograniczając materię i stabilizując ją, natomiast przyczyna celowa jest przyczyną ruchu, gdyż porusza wszystkie [byty] ku sobie. To, że wspomina o [przyczynie] celowej, wskazaliśmy przez to, że mówi, iż według nich dobro jest tym, do czego wszystkie [byty] dążą, oraz że wszystkie spoglądają na władcę wszystkich [bytów].

13. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 7, 988a34), 55, 22–26 = XXIX.25 Arana

Mówimy więc, że mówili o przyczynie celowej, mówiąc, że dobro jest tym, do czego wszystkie [byty] dążą, ponieważ z powodu przelewającej się jego dobroci wszystkie [byty] do niego dążą, gdyż miłość [*erōs*] jest tym, co stanowi doskonałość każdego [bytu] ze względu na nie. I jeszcze raz twierdzi Platon: „w odniesieniu do władcy wszystkich [bytów] i ze względu na niego są wszystkie [byty]”³⁰², tak więc oczywiście mówi o przyczynie celowej.

14. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 8, 990a12), 68, 5–9 = XXIX.26 Arana³⁰³

Ci, którzy mówią, że wszechświat i [byty] we wszechświecie, czyli każdy z [bytów] we wszechświecie, jest liczbą oraz zakładają, że liczby są ich zasadami, nie mówią, że liczba jest [czymś] innym poza tym, co czynił Platon, który mówił, że [czymś] in-

³⁰² PLATON, *Listy*, II, 312e1–2.

³⁰³ Arana uwzględniła 68, 7–9 — dla lepszego zrozumienia kontekstu zdecydowałem się nieco rozszerzyć zakres tego fragmentu.

nym jest liczba idealna, którą zakładał jako przyczynę, a [czymś] innym [liczba] w [bytach] zmysłowych

15. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 8, 990a27), 69, 10–13 = XXIX.27 Arana

Platon twierdzi, że istnieje inna liczba poza tą, która jest [czynnikiem] sprawczym. On również tworzy z liczb [byty] tutaj oraz podtrzymuje, że liczby są przyczynami [tych] bytów, ale z jednej strony zakłada przyczyny poznawane umysłem — idee, z drugiej zaś złożone skutki [*aitiatoi*].

16. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 8, 990a34), 69, 23–26 = XXIX.68 Arana

I mówimy, że tak naprawdę nie walczy [Arystoteles] z Platonem, lecz walczy z Platonem zawartym u coraz to innego [autora] — z tymi, którzy zakładają, że idee istnieją same w sobie i są oddzielone od umysłu.

17. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 990b4), 70, 23–71, 6 = XXIX.51 Arana

Trzeba dodać „wiele” zamiast niewiele mniej jest form od [bytów] zmysłowych, ponieważ nie istnieją idee [bytów] wytworzonych, ani złych samych w sobie, ani nienaturalnych [*para phusin*], a wyłącznie naturalnych [*kata phusin*]. Natura bowiem jest niczym innym jak blaskiem wyłaniającym się stamtąd oraz oświetlającym [byty] tutaj, zawiera logosy twórcze, ale nie kieruje ku sobie samej; dlatego twierdzimy, że działa nierozumnie [*alogōs*], ponieważ widać ją w roślinach i nierozumnych zwierzętach. Tak więc wydaje się, że są tylko idee [bytów] naturalnych, a nie ma [bytów] złych, jeśli złe istnieją niesubstancjalnie, jak wykazano w *Komentarzu do „Teajteta”*³⁰⁴. A dalej, nie istnieją idee [bytów] wytworzonych, jeśli wszystkie [byty] wytworzone powstają wedle naśladowania naturalnych, a natura stanowi wzorzec, umiejętność jest obrazem. A dalej, nie istnieją idee [bytów] nienaturalnych, ponieważ blask stamtąd — jak powiedziano — pada na [byty] naturalne, a nie na nienaturalne; tak więc nie istnieją idee bytów nienaturalnych. Dlatego więc w sposób bardzo przekonujący

³⁰⁴ To dzieło Asklepiosa nie zachowało się do naszych czasów.

dodaje: „niemal bowiem tyle samo albo niewiele mniej jest idei od tychże”, mając na myśli „tychże” nie poszczególne niepodzielne [byty], lecz formy w nich, ponieważ nie szukali przyczyn Sokratesa albo Platona, lecz człowieka i konia; ponieważ według nich formy były niemal równoliczne. Dodał „niemal”, ponieważ nie wszystkich [bytów] są idee — jak wspomniano, ponieważ nie ma [bytów] złych, ani nienaturalnych, ani wytworzonych, chociaż wynika, że oni również to mówili, jak powie nieco dalej.

18. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 990b8), 71, 29–73, 25 = XXIX.45 Arana

Cztery więc są przyczyny, które dowodzą, że idee istnieją: prawda, trwanie i pamięć, liczby i definicje.

Powiedział bowiem w ten sposób, że tutaj nie ma prawdy, lecz wmieszany jest fałsz i nie ma prawdy czystej. Uznaje się jednak, że jest prawda — gdyby bowiem nie było prawdy, nie byłoby nic innego, o ile inne [byty] pochodzą z prawdy. Jasne jest więc, że idee istnieją, ponieważ w nich zachowuje się to, co niez mieszane i czyste ze wszystkich rzeczy, tak że również istnieje prawda w sensie ścisłym.

Następnie twierdzi, że jeśli tutaj nie ma trwania, to z powodu zmiennej [*rheustos*] materii nie ma czystej pamięci, ponieważ sam przepływ nie pozwala pamięci być trwałą i nieruchomą [*stasimos*]. Ale oczywiście jest, że istnieje czysta, niez mieszana, niez mącona i wiecznie niezmienna pamięć. Istnieje więc idea pamięci u twórcy, ponieważ musi istnieć rzeczywista pamięć, dzięki której wszystkim innym [bytom] przysługuje bycie.

Następnie [argument] z liczb. Jeśli bowiem wszystkie [byty] tutaj są policzalne [*arithmēta*], a istnieją liczby same w sobie, które mierzą [*metrountes*] [byty] policzalne, ponieważ nie istnieją policzalne, jeśli nie istnieją liczby liczące [*arithmounta*], jasne jest, że istnieją idee, ponieważ liczby w sensie ścisłym istnieją w twórcy jako te, które są zdolne do mierzenia.

Z kolei [argument] z definicji. Byty bowiem tutaj istnieją jako nieokreślone, a definicje w sensie ścisłym dotyczą rzeczy wiecznych, wiecznie niezmiennych, a nie raz będących, a raz niebędących. A takie są [byty] tutaj. Jeśli więc istnieją definicje, jasne jest, że również istnieją idee. [...]

Twierdzimy, że Platon rozprawiał o rzeczywistej prawdzie, która jest czysta, niezmeszana, niepodlegająca błędom [*aparallogistos*] i niemająca żadnego zanieczyszczenia; takiej prawdy — czystej, nie rozważa się w [bytach] tutaj. Mówił również z kolei o trwaniu w sensie ścisłym, niematerialnym, wiecznie niezmiennym, nie zmieniającym się raz w jedno, raz w inne i nie ginącym z powodu zmiennej materii. Takiej pamięci albo prawdy nie rozważa się w [bytach] zmysłowych, tak więc słusznie z tego wynioskowali, że idee istnieją, jeśli rzeczywiście istnieje taka prawda i pamięć. Następnie [argumentuje] z liczb. [Byty] bowiem tutaj rzeczywiście są policzalne; jeśli więc w ogóle są liczby w [bytach] zmysłowych, to najpierw to one same — policzalne i liczby, następnie liczby, które istnieją tutaj jako materialne i są zbrukane jako splamione materią, ponieważ nie ma zgody na to, żeby forma zmieszana z bezkształtną rzeczą zachowała swoje własne piękno i doskonałość [*aretē*]. Mówili więc oni o liczbach niematerialnych, w ogóle nieuczestniczących w materii, które istnieją jako liczby w sensie ścisłym. Jeśli więc takie liczby nie istnieją w rzeczach zmysłowych, to całkowicie jasne jest, że idee istnieją. Następnie [argumentuje] też z definicji. Definicje bowiem w sensie ścisłym dotyczą rzeczy niematerialnych, wiecznie niezmiennych, a nie raz tak, a raz inaczej. Jeśli bowiem powstawanie, założmy, miałyby charakter ogólny, to zgodnie ze specyficznym charakterem [*idiōtēs*] miałyby [coraz to inną] właściwość [*dunamis*] i zmieniałyby się [*rein*], a mu szukamy definicji rzeczy, które są wiecznie trwałe liczbowo, a nie są raz tak, a raz inaczej. [Byty] bowiem ogólne są w [bytach], które stanowią wielość, a których bycie ma charakter indywidualny — jak zwierzę i trójkąt, natomiast [byty] poszczególne powstają i giną; to, co ogólne, jest przed wielością — rozum twórczy jest wiecznie niezmienny i trwa, a nie jest raz taki, a raz inny. Jeśli więc istnieje definicja takiej rzeczy, której nie można rozważać w [bytach] zmysłowych, to idee istnieją.

19. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 990b13), 74, 12–20 = XXIX.46 Arana

Jeśli jest jedno orzekane o wielu, a nie rozważa się go w [bytach] poszczególnych, jasne jest, że idea istnieje. Jeśli bowiem każdy z wielu ludzi jest człowiekiem, a spośród wielu zwierząt —

zwierzęciem, i podobnie w innych [przypadkach], a nie ma w odniesieniu do każdego z nich tego, co orzeka o sobie samym, ale jest coś, co orzeka się o nich wszystkich, nie będąc tożsamym z żadnym z nich, to byłoby to poza [bytami] poszczególnymi, wiecznie oddzielone od nich, ponieważ orzekane jest o [bytach] wiecznych i wszystkich, które pojawiają się wedle liczby. A to, co jest jedno nad wieloma, oddzielone od nich i wieczne, tym jest idea; a więc idee istnieją.

20. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 990b14), 75, 2–7 = XXIX.47 Arana

Ten wywód z myślenia [*noein*] o czymś dowodzi idei i przebiega następująco. Jeśli myślimy o człowieku, koniu, zwierzęciu, myślimy o czymś spośród bytów i to nie poszczególnych (ponieważ jeśli zginęły, to pozostaje myśl ich dotycząca), jasne jest, że istnieje coś poza poszczególnymi bytami zmysłowymi, [które są], niezależnie czy myślimy o nich jako istniejących, czy jako nieistniejących, ponieważ tego, co nie jest, <...>³⁰⁵ nie ma idei i formy.

21. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 990b16), 77, 31–78, 7 = XXIX.49 Arana

Argument, który wprowadza trzeciego człowieka, jest następujący. Mówią, że [byty] wspólnie orzekane o substancjach są takie we właściwym znaczeniu, a są nimi idee. Ponadto [byty] wzajemnie podobne <...>³⁰⁶ są podobne. Jeśli więc [byty] tutaj uczestniczą w tamtych formach i orzeka się zgodnie z ich uczestnictwem, jasne jest, że istnieją jako podobne do nich. A twierdzą, że idee dotyczą [bytów] podobnych. Tak więc jest idea tych [bytów], a w ten sposób powstanie „trzeci człowiek”. Skoro ten [człowiek] jest podobny do tego „tam”, ponieważ orzeka się o nim oraz orzeka się o tych [bytach] dzięki uczestnictwu w nim, jasne jest, że z powodu tego podobieństwa będzie również inny człowiek. I tak w nieskończoność. Podobnie jest w przypadku wszystkich innych [bytów].

³⁰⁵ Lakuna.

³⁰⁶ Lakuna.

22. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 990b17), 78, 10–79, 4 = XXIX.21 Arana

[Arystoteles] mówi to, jak gdyby należał do tej samej szkoły. Twierdzi bowiem, że „wywody dotyczące idei negują to, co chcemy, żeby było”. A co chcemy, żeby było? Zasady idei. Czym one są? Monada i dyada. Jak więc je negują? I mówimy, że skoro zakładają, że liczby są zasadami bytów (jeśli dzięki liczbom wyjaśniali idee), to jeśli zakładają, że liczby są zasadami, jasne jest, że negują zasady idei, na podstawie których je zakładali, ponieważ nie są liczbami. Liczba bowiem pomnożona jest większa od dodanej, na przykład $3 \times 3 = 9$, a $3 + 3 = 6$. A więc monada nie jest liczbą, ponieważ pomnożona jest mniejsza niż dodana, gdyż pomnożona pozostaje taką samą, a dodana staje się podwojona. Z kolei liczba 2 zarówno pomnożona, jak i dodana jest tą samą. Tak więc nie są one liczbami. Jeśli więc nie są liczbami, a zakłada się, że liczby są zasadami, to neguje się zasady idei. W ten sposób [argumentuje] Arystoteles.

My natomiast twierdzimy wbrew temu, że nie mówili w ten sposób o liczbach, lecz symbolicznie, skoro liczby określają [*perioristika*] rzeczy, których są liczbami, a takimi też są formy, które określają materię. Z tego powodu mówili, że idee są liczbami. W każdym razie mówili, że monada jest przyczyną ciągłości i jedności rzeczy, a dyada rozciągłości, ponieważ pierwsza zaczyna się dyada odtąd dotąd. To więc mówi, że wywody o ideach negują — te, które mówią, że istnieją formy idei, czyli zasady idei, które chcemy, żeby przede wszystkim istniały.

Skoro zakładają, że idee są liczbą, wynika, iż dyada nie jest pierwsza (ponieważ nie jest liczbą, jak wykazaliśmy), lecz liczba. Z kolei zdarza się również, że to, co relatywne [*to pros ti*], jest wcześniejsze od tego, co samo w sobie, ponieważ Platon mówił, że to, co wielkie, i to, co małe, czyli dyada, jest wcześniejsze i z tego tworzy inne [byty]. To, co wielkie, i to, co małe — jak powiedziano w *Kategoriach*³⁰⁷ — jest relatywem [*pros ti*]. Jeśli więc to, co wielkie, i to, co małe, zakłada się jako wcześniejsze, a są one relatywem, to powiedział, że relatywy są wcześniejsze od [bytów] samych w sobie, ponieważ relatywy rozważamy w [bytach] samych w sobie.

³⁰⁷ Zob. ARYSTOTELES, *Kategorie*, 7, 6a37–b14, 20–28.

Tak więc przeciw temu mówimy, że Platon zakładał to, co wielkie, i to, co małe, w [bytach] zmysłowych, ponieważ wyjaśniał dzięki nim materię, jak mówi się w *Fizyce*³⁰⁸; mówił o dyadzie „pierwsza” jako zasadzie rozciągłości.

23. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 990b17), 79, 7–10 = 24 Richard = XXIX.20 Arana³⁰⁹

Bardziej i nawet najbardziej chcą, żeby były zasady; zasady bowiem dla nich są zasadami samych idei. A są nimi jedność i nieokreślona dyada, jak powiedziano wcześniej i sam [Arystoteles] opowiedział w *O dobru*.

24. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 990b22), 80, 22–81, 11 = XXIX.52 Arana³¹⁰

Twierdzi bowiem [Arystoteles], że według tego wyobrażenia [*hupolēpsis*], które mamy w odniesieniu do idei, [istnieją idee] nie tylko substancji, lecz również przypadłości (ponieważ twierdzą, że istnieją idee wszystkich bytów tutaj, a [tutaj] są nie tylko substancje, lecz również przypadłości), co nie jest słuszne.

Mówimy więc przeciw temu, że również przypadłości istnieją substancjalnie [*ousiōdē*], jak to, co ciepłe, w ogniu; jest to więc idea, a pozostałe istnieją dzięki ciepłu substancjalnemu, również [byty] poboczne; wszelako istnieje idea [bytów] substancjalnych. [...]

Wspomnieliśmy już w teorii, że istnieje idea rozdzielania [*diastasis*] i jednoczenia, oraz że istnieje idea [bytów] istniejących naturalnie; mówią bowiem, że nie ma idei [bytów] wytworzonych.

25. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 990b27), 82, 23–25 = XXIX.53 Arana

Mówimy więc przeciw temu, że istnieją idee przypadłości — tych substancjalnych, ponieważ są one substancjami, a dzięki nim istnieją przypadłości poboczne, jak często mówiliśmy.

³⁰⁸ Zob. ARYSTOTELES, *Fizyka*, I 4, 187a18–20.

³⁰⁹ ARYSTOTELES, *O dobru*, frg. 6 Ross. Richard błędnie podaje, że jest to frg. 5.

³¹⁰ Ponieważ u Arany zakres przytoczonego cytatu nie zgadza się ze wskazanym w nagłówku, postanowiłem jego pierwszą część rozszerzyć: 80, 20–27.

26. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 991a1), 82, 28–84, 3 = XXIX.55 Arana

Pyta [Arystoteles], czy to, co mówią, że jedność jest przed wieloma, orzeka się homonimicznie czy synonimicznie? Jeśli więc synonimicznie, to idee są dokładnie takie same jak [byty] zmysłowe; jeśli homonimicznie, to będzie podobnie, jak gdyby ktoś nazwał „człowiekiem” Kaliasa i drewno, ponieważ homonimy niczego nie wyjaśniają.

Mówimy więc przeciw temu, że [ma się to tak] jak od jednego i ze względu na jedno, ponieważ idea jest lepsza od [bytu] zmysłowego — jak sam twierdzisz, Arystotelesie — jak od jednego i ze względu na jedno jest człowiek oraz [człowiek] namalowany na obrazie. Cóż więc może znaczyć twierdzenie, że istnieje coś poza tymi, co jest jedno nad wieloma? Jeśli [byty] tutaj nie uczestniczą w ideach same w sobie, lecz przypadłościowo, czy oznacza to u nich powiedzenie, że istnieje coś poza tymi, czyli [bytami] zmysłowymi, co orzeka się jedno nad wieloma i jest jednym wzorcem nad wieloma [bytami] tutaj? Nie będzie bowiem to, co jedno nad wieloma orzekane przypadłościowo o [bytach], które powstały ze względu na nie; <przypadłościowo> bowiem wszystkie [byty] mogą uczestniczyć we wszystkich; i nie jest możliwe, żeby to, co uczestniczy w czymś przypadłościowo, uczestniczyło w tym w sposób właściwy, ani miało od niego byt [*to einai*] wedle tego, czym jest, ani było podobne.

Albo w możliwości w ten sposób mówią³¹¹, albo czym jest twierdzenie, że istnieje coś poza tymi, co jest jednym nad wieloma? Te tutaj oznaczają również substancję tam. Jeśli bowiem nie, to, co znaczy to, co mówią? A jeśli ta sama forma przysługuje ideom i [bytom], które w nich uczestniczą, aby mogły być synonimiczne i podobne, to będzie dla nich inna wspólna idea, ponieważ idea odnosi się do wszelkiego podobieństwa. Dlaczego bowiem nie ma dyady [bytów] wiecznych tak jak [bytów] zniszczalnych? Będą więc idee bytów, jak też [bytów] zmysłowych. A gdyby ktoś powiedział, że <nie tą> samą jest formą, to zachodziłaby homonimia i homonimicznie orzekano by to, co jedno nad wieloma, i będzie podobne, jak gdyby ktoś nazwał „człowiekiem” Kaliasa

³¹¹ Zdanie popsute — sens trudny do zrekonstruowania.

i drewno, bez uwzględniania jakiegokolwiek wspólnoty między nimi. Nie ma bowiem homonimów w tych, które posiadają [jakąś] wzajemną wspólnotę; tak więc [byty] tutaj nie są wedle uczestnictwa w tamtych.

Podział więc nie wywodzi się ze sprzeczności: albo bowiem istnieje ta sama forma dla idei i [bytów], które uczestniczą, albo nie ta sama forma. Jeśli więc ta sama, co w [bytach], które uczestniczą, a które są jednakże [*homoeides*], to jest coś wspólnego właśnie dla tychże i dla idei, od której są tamte — będzie coś, co wspólnie się orzeka, ponieważ jest ona jednaka z tamtymi. A jeśli tak, idea byłaby czymś, co wspólnie jest orzekane o nich, i w ten sposób istniałaby idea idei oraz „trzeci człowiek” i tak szłoby to w nieskończoność. Jeśli [byty], które są ze względu na idee, nie byłyby podobne względem nich ani pod względem substancji, ani pod względem formy, to byłyby homonimiczne względem idei. Jeśli zaś tak, dlaczego³¹² sama idea byłaby przyczyną bycia raczej [bytów] homonimicznych niż innych, jeśli nie są te, które orzeka się względem niej homonimicznie, nie są do niej podobne ani wedle substancji, ani wedle formy. Ma się to bowiem podobnie do tego, jak gdyby ktoś nazwał „człowiekiem” Kaliasa albo drewno, które nie mają ze sobą nic wspólnego jako ludzie. I ogólnie, jak mogą uczestniczyć w tychże te [byty], które nie mają względem nich żadnej wspólnoty pod względem substancji.

27. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 991a8), 84, 19–33 = XXIX.65 Arana

Twierdzimy więc, że rzeczywiście niemożliwe jest mówienie, iż idee, jeśli są oddzielone, są [przyczyną] sprawczą ani którąkolwiek inną z trzech. Twierdzimy natomiast, że są one pożyteczne dla przyczyny sprawczej, czyli dla natury, ponieważ natura, zawierająca w sobie idee, czyli logosy twórcze, tworzy to, co tworzy, i niemożliwe jest wytworzenie bez nich jakiegokolwiek formy. [...]

Twierdzimy więc przeciwko temu, że rzeczywiście istnieją definicje form uporządkowanych [*tetagma eidē*], przy czym idee byłyby przyczynami rozumnej nauki, jeśli idee istnieją jako zasady bytów, ale niemożliwe jest, żeby ten, kto posiada wiedzę,

³¹² Zdanie popsute — sens trudny do zrekonstruowania.

znał rzeczy ze wszechświata, nie znając zasad wszechświata i tego, co pierwsze. Tak więc idee są według nas pożyteczne dla wiedzy w sensie ścisłym.

28. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 991a12), 85, 26–27 = XXIX.57 Arana

Przeciwko temu twierdzimy, że w rzeczywistości idee jako stanowiące części [bytów] zmysłowych niczego nie wyjaśniają, ponieważ natura, spoglądając na nie, tworzy te [byty], które czyni.

29. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 991a19), 87, 25–32 = XXIX.66 Arana

Twierdzimy więc przeciwko temu, że rzeczywiście pięknie twierdzi Arystoteles, iż w żaden z zazwyczaj przyjmowanych sposobów orzekania nie stwierdzamy, że [byty], które tutaj powstają przez idee, jeśli istnieją one jako oddzielone; ale my stwierdzamy, że powstają z idei [pojmwanych] jako [przyczyny] wytwarzające i przyczyny wieczności, gdyż nie jako [przyczyna] celowa, ani materialna, ani formalna, ale jako pożyteczna dla [przyczyny] sprawczej; natura bowiem tworzy patrząc na te logosy, a dzięki wieczności idei [bytom], które powstają tutaj, przysługuje stałość [*diamonē*] i wieczność.

30. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 991a20), 88, 4–27 = XXIX.59 Arana

Twierdzimy więc przeciw temu, że twórca, patrząc na idee, oraz natura w ten sposób czyni to, co czyni; patrząc na twórcze logosy w nim, jak lekarz patrzący na logosy choroby, które są w nim w ten sposób przywraca do zdrowia. Nic paradoksalnego jest w tym, że używa się metafor i nazywa je wzorcami, ponieważ na nie patrząc twórca w ten sposób stwarza; tak więc tam są wzorce, a tutaj obrazy. [...]

Mówimy więc znów przeciwko temu, że to, co przypadkowe [*kata tuchēn*] występuje rzadko i ma miejsce w przestrzeni tutaj, natomiast tego, co przypadkowe nie rozważa się w [bytach] będącymi wiecznymi, bo trzeba, żeby miały w ogóle [charakter] wzorca, ze względu na który powstaje to, co powstało.

31. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 991a27), 89, 17–28 = XXIX.61 Arana

Twierdzimy więc przeciw temu, że dusza w rzeczywistości jest obrazem i wzorcem — wzorcem [bytów] tutaj, ponieważ ma w sobie logosy form, a obrazem doskonałego pod każdym względem umysłu [*panteleios nous*], który jest wiecznym aktem i posiada substancję w akcie; w przypadku idei nie jest to możliwe, ponieważ logosy twórcze są wiecznymi wzorcami. Nie ma idei człowieka, zwierzęcia i dwunożnego, lecz wyłącznie człowieka. W najbardziej bowiem ogólnych [bytach] zawierają się [byty] pojedyncze; a więc w *logosie* człowieka, który jest ogólny, zawiera się to, co zwierzęce; to, co rozumne; to, co dwunożne i inne tego rodzaju, tak jak lekarz posiada *logos* medycyny, a w tym *logosie* zawierają się chirurgia, dietetyka i inne części [medycyny], a jednak nie twierdzimy, że medycyna jest złożona. Podobnie jest w przypadku innych nauk.

32. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 991b1), 90, 6–10 = XXIX.58 Arana

Przeciwko temu twierdzimy, że w rzeczywistości idee nie stanowią substancji [bytów] zmysłowych jako ich części, lecz jako te, które je wytwarzają [*paraktikai*], są przyczynami ich trwałości [*dianomē*] i wieczności. Jak bowiem często mówiono, natura partrząc na nie, czyni to, co czyni.

33. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 991b3), 91, 20–26 = XXIX.50 Arana

A nasz filozof, trzymając się nauki, a raczej ojca tej nauki, powiedział, że istnieją idee [bytów] z natury oraz gatunków [*eidē*], ale nie [bytów] poszczególnych, ponieważ w ten sposób byłaby nieograniczona ilość idei. Twierdzimy, że nie ma idei [bytów] wytworzonych, bo w duszy tych, którzy tworzą, znajdują się logosy.

34. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 991b9), 92, 29–39 = XXIX.28 Arana

Bohater Ammonios, dawny słuchacz Proklosa i nauczyciel mojego Asklepiosa powiedział, że symbolicznie mówili oni, że idee są liczbami, ponieważ nie są to [liczby] służące do liczenia

[*psēphidzomenoi*] — co rzeczywiście dobrze względem nich przyjął Arystoteles — lecz ponieważ liczby ograniczają i określają rzeczy, których są liczbami, a takie też zdolności do określania materii mają formy, to symbolicznie nazywali idee liczbami. Dlatego też [byty] zmysłowe oraz poznawalne umysłem nazywali liczbami; jak bowiem orzeka się „pół kwarty” nazywa się miarą i tym, co odmierzone, tak mówili, że [byty] poznawane umysłem i zmysłowe są liczbami, ale liczby umysłowe mają zdolność mierzenia [*metrētikoi*], a zmysłowe są odmierzane [*metroumenoi*].

35. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 991b22), 96, 10–13 = XXIX.30 Arana

Platon — jak często wspomniano — przekładał to wszystko symbolicznie i nazywał [formy] liczbami jako mające zdolność mierzenia i zespalające [*sustatikoi*] materię, ponieważ formy stąd wychodzą i nadają blask materii oraz określają tę, która jest nieokreślona.

36. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 991b27), 98, 1–17 = XXIX.71 Arana

Mówimy więc przeciwko niemu: „Właściwie, Arystotelesie, zarzucasz im, że zajmują się matematyką, a nie poświęcili się teorii natury, jak mówi się w pierwszej księdze *O duszy*³¹³; a idąc dalej zarzucasz im to”. Trzeba bowiem wiedzieć, że skoro dusza zajmuje pośrednią pozycję i raz jest w [bytach] poznawalnych umysłem, a raz w zmysłowych, potrzebowała również wyobraźni, ażeby mogła dla siebie zachować ślady [bytów] zmysłowych. Korzyścią z [przedmiotów] matematyki jest przyzwyczajenie do natury niecielesnej, gdyż od [przedmiotów] matematyki wznosimy się do [bytów] poznawalnych umysłem. Nie można bowiem bezpośrednio wnieść się od [bytów] fizycznych do [bytów] poznawalnych umysłem, gdyż nie wolno — jak się mówi — drabiny zawiesić w próżni³¹⁴. Dlatego więc przejawia rozmaite aktywności [*energeiai*] w swym podwójnym życiu, raz funkcjonując [*energein*] rozumnie [*noeros*], a raz wedle postrzeżenia

³¹³ Zob. ARYSTOTELES, *O duszy*, 407b13 nn.

³¹⁴ Asklepios wykorzystuje tu przysłowie: *oute gar dei [...] huperbathmion poda apoteinein*.

zmysłowego; posiada również wyobraźnię, która pojmuje [byty] pojedyncze [*merika*], ponieważ niemożliwe jest wyobrażanie sobie tego, co ogólne. Jak więc dusza znajduje się między [bytami] wiecznymi a zniszczalnymi, tak też myślą oddzielamy [przedmioty] matematyki od całkowicie oddzielonych od materii form i od [bytów] nieoddzielonych.

37. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 991b31), 98, 31–34 = XXIX.31 Arana

Mówimy więc znów wbrew temu, że jeśli rzeczywiście w ten sposób nazywali dyadę liczbą, Arystoteles pięknie to ujął; teraz zaś mówią symbolicznie, że dyada jest zasadą wszystkich [bytów] podzielnych, ponieważ dyada jest pierwszą zasadą podzielności [*meridzesthai*].

38. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 992a1), 99, 5–6 = XXIX.3 Arana

Zakładali bowiem, że zasadą wszystkich [bytów] jest henada i ona jest tą, która rozciąga się poprzez wszystkie byty.

39. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 992a8), 100, 2–17 = XXIX.6 Arana

Mówimy więc, że w rzeczywistości mówisz pięknie i jedność orzeka się na wiele sposobów, ponieważ mówi się, że wszystkie [byty] uczestniczą w henadzie i dlatego też nazywa się je jednym. [...] Lecz jasne jest, że nie mówią w ten sposób, lecz według nich istnieje jakieś jedno samo, które nie jest jednakie z innymi [bytami], i ono stanowi zasadę; jeśli zaś tak, to monady nie są jednakie, lecz jedność orzeka się na wiele sposobów; inaczej bowiem niemożliwe byłoby określać jedność jako zasadę. Tak więc konieczne byłoby, żeby określili oni, o jakiej zasadzie mówią. A następnie, jeśli [monady] nie są jednakie, pojawia się trudność — jaka jest różnica między monadami.

40. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 992a10), 100, 32–101, 5 = XXIX.35 Arana

Nasz filozof [Ammonios] twierdzi wbrew temu [Arystotelesowi], że rozważają te [byty] we wzajemnej [relacji] nie jako podporządkowane rodzaje, lecz jako zdolne do przyjęcia się [*dektika*]

wzajemnie. Płaszczyzna bowiem jest zdolna do przyjęcia linii, ciała — płaszczyzn, tak jak on sam mówi, że liczby rozważa się w wielkościach. Mówimy bowiem o dziesięciu wielkościach nie jako podporządkowanych rodzajach, lecz że wielkość jest zdolna przyjąć liczby. W przypadku wielkości rozważa się to, co wielkie, i to, co małe, w przypadku liczby — to, co liczne, i to, co nieliczne; a one nie są jednorodne, lecz jedno należy do tego, co ciągłe, a drugie do tego, co rozciągłe.

41. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 992a19), 102, 17–19 = XXIX.36 Arana

Za pomocą bowiem niepodzielnej [*atomos*] linii wyjaśniał niepodzielne [*ameristoi*] logosy duszy; jak bowiem niepodzielna linia jest niepodzielna, tak też logosy duszy.

42. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 992a24), 103, 9–11 = XXIX.24 Arana

Mówimy więc, że Platon zakładał przyczynę celową, a przyjmując to, powiedział, że pięknie dowodzili, iż dobro jest tym, do czego wszystkie [byty] dążą. A mówił też o sprawczej: „bogowie bogów, których jestem twórcą”³¹⁵ oraz że „w odniesieniu do władcy wszystkich [bytów]”³¹⁶.

43. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 992b1), 104, 34–37 = XXIX.34 Arana

Znów filozof twierdzi, że symbolicznie Platon wyjaśnia materię za pomocą tego, co wielkie i małe, ponieważ pierwsza najpierw nabiera ilości i przybiera masę, a wreszcie jakości, a to, co wielkie, i to, co małe należy do ilości.

44. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 992b7), 105, 30–106, 4 = XXIX.60 Arana

Nie zgorzej przeciwstawia się temu filozof, mówiąc: „jak ty mówisz, że jest jedna, nieruchoma zasada wszystkich [bytów] i z niej wywodzi się dusza, i dzięki duszy zdolności pragnienia [*dunamis orektikē*] poruszają się ciała, tak też oni twierdzą, iż logosy twórcze są nieruchome i są przyczynami ruchu tutaj”. Trze-

³¹⁵ Zob. PLATON, *Timajos*, 41a7.

³¹⁶ Zob. PLATON, *Listy*, II, 312e1–2.

ba wiedzieć, że ciało ożywione jest tym, co złożone, porusza się samo w sobie i działa w odniesieniu do miejsca; twierdzą, że ma to miejsce dzięki duszy fizycznej, ponieważ życie jest cechą ciała, i nie tak jak dusza rozumna, która porusza się przypadłościowo, gdy porusza się ciało, [bo] tak [porusza się] dusza fizyczna, która jest złożona.

45. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 992b9), 106, 33–107, 4 = XXIX.7 Arana

Mówimy przeciwko niemu, że bardzo ściśle mówią o pierwszej zasadzie. Twierdzą bowiem, że wszystkie [byty], które [jej] pragną, kierują się ku niej. Jeśli więc przedmiot pożądania [*to orekton*] jest poza tym, co pożądane [*to oregonenon*] (ponieważ nikt nie pożąda tego, co ma), jasne jest, że przyjmują, iż czymś innym jest pierwsza dyada, o której twierdzą, że jest pożądana, względem której istnieją wylewające się wszystkie byty. Dlatego też sam [Arystoteles] pochwała, że mówią oni, iż dobro jest tym, do czego wszystkie [byty] dążą.

46. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 992b9), 107, 6–12 = XXIX.8 Arana

To, co wydaje się łatwe — wykazanie, że wszystkie [byty] są jednym — nie jest takie, ponieważ z wyodrębnienia [*ekthesis*] nie wynika, że wszystkie [byty] są jednym. Wyodrębnili bowiem formy — jak człowiek, koń, pies, roślina, zwierzę i kamień — i względem wszystkich wykazywali, że istnieje henada, oraz że uczestniczą w henadzie, czymkolwiek by były, a kiedy giną, rozpadają się w wielość. Z tego więc chcieli wywnioskować, że wszystkie [byty] uczestniczą w henadzie, czymkolwiek by nie były, jasne jest, iż istnieje jakaś odrębna henada posuwająca naprzód [*proaktikē*] wszystkie monady.

47. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 992a13), 107, 34–108, 3 = XXIX.37 Arana

Mówimy przeciw niemu, że wprowadza nas w błąd za pomocą homonimii, ponieważ istnieją idee wielkości, skoro nie są one wtórne wobec liczb. Wielkości bowiem zmysłowe są wtórne wobec liczb, a nie idee wielkości.

48. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (I 9, 992b18), 108, 23–29 = XXIX.16 Arana

Mówimy więc, że [czynnik] sprawczy [*to poiētikon*] oraz celowy [*to telikon*] wszystkich bytów jest przyczyną (bóg bowiem jest przyczyną wszystkich bytów, jak twierdzisz sam, i [czynnikiem] celowym, gdyż ku niemu się zwracają), a zakładanie przyczyn materialnych dla wszystkich bytów nie jest prawdą. Również Platon zakładał je w sposób symboliczny, ponieważ założył, iż dyada jest zasadą progresji, a monada jednoczenia, ponieważ we wszystkich substancjach jest jedność, różnica i progresja.

49. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (III 1, 996a4), 148, 7–10 = XXIX.4 Arana

Twierdzi, że najtrudniejszą i ciężką do rozwiązania trudnością jest ta dotycząca samego bytu [*autoon*] i samego jedna [*autoen*], tak jak pitagorejczycy i Platon twierdzili, że istnieje jakieś jedno samo i byt sam, nie coś innego, lecz substancja bytów, z którego wyprowadza się wszystkie [byty].

50. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (III 1, 996a9), 148, 24–34 = XXIX.5 Arana

Twierdzimy, że najpierwotniejsza zasada ani nie jest jednostkowa [*hekasta*], ani ogólna, ponieważ jednostkowa ma byt [*to einai*] w materii, gdyż niepodzielne staje się podzielne przez materię, a taka jest forma materialna; a pierwsza zasada jest niematerialna, jeśli jest [zasadą] wytwórczą [*praktikē*] materii. Lecz pierwsza zasada nie jest również ogólna, ponieważ [byty] ogólne rozważa się albo w naturze, albo w duszy. Dusza bowiem zawiera w sobie logosy poznawcze [*logoi gnōstikoi*] rzeczy, a natura twórcze; ale bóg jest tym, który zapładnia te ogólne logosy w duszach i naturze; tak więc jest ponad tym, co ogólne, nie ma w nim możliwości, a akt bez możliwości towarzyszy umysłowi, najpierwotniejsza zaś zasada jest ponad aktem.

51. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (III 2, 997b3), 166, 25–167, 34 = XXIX.69 Arana

Wystarczająco więc w księdze I (A) argumentowaliśmy przeciwko ideom, obalając to, że nie można mówić, że są one licz-

bami ani czymś innym takim, oraz inne takie, o których mówi się w owych [krytykach]. I broniliśmy [ich] przed wszystkimi — jak twierdzi nasz filozof — dowodząc, że istnieją jako przyczyny [bytów] tutaj. Twórcze bowiem logosy wytwarzają [byty] tutaj i są substancjami w twórcy, ponieważ nie istnieją same w sobie tak jak [byty] zmysłowe. Platon bowiem nie mówił tego, że jest jakiś człowiek sam w sobie, istniejący jako ten, który posiada paznokcie i włosy, ani koń, ani jakikolwiek inny taki [byty], lecz zakładał, że istnieją logosy twórcze, które są w twórcy, zgodnie z którymi wytwarza wszystko, co wytwarza, ponieważ nie czyni tego bezrozumnie [*alogōs*] jak [byty] bez duszy.

Arystoteles walczy więc z tymi, którzy źle rozumieją Platona. A kiedy Arystoteles walczy również przeciwko tym, którzy mówią, że istnieje człowiek sam w sobie albo koń, i potem z nich powstają [byty] tutaj, jasne jest, że wtedy odkrywa swoją własną myśl. [...]

I przeciwko tym walczy Arystoteles — jak wspomniano — którzy mówią, że w rzeczywistości [*en hupostasei*] istnieje człowiek sam w sobie i potem z niego wyprowadza się inne [byty], a podobnie ma się w przypadku innych [bytów]. A przecież Platon — jak często wspomniano — tego nie zakładał, lecz to, iż u boga istnieją logosy twórcze człowieka i wszystkich [bytów], które powstają; również logos zdrowia, nieba, jeśli ma trwać, nie starzejąc się i nie chorując, oraz wszystkich innych [bytów]. Jeśli bowiem lekarz ma w sobie logosy zdrowia, to tym bardziej bóg ma logos tych [bytów], które tworzy. Podobnie również dusze mają w sobie logosy rzeczy, gdyż sam Arystoteles twierdzi, że „dobrze [sądzą] ci, którzy mówili, iż dusza jest miejscem form” oraz iż „umysł w akcie jest rzeczami”³¹⁷. Tak więc logosy u twórcy istnieją jako substancje poznawalne umysłem, a logosy w duszy jako poznawalne dyskursywnie; jednak człowiek sam, wół oraz tego rodzaju [byty] same w sobie nie istnieją w rzeczywistości, tak jak [byty] zmysłowe.

52. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (III 2, 997b12), 168, 31–169, 8 = XXIX.62 Arana

Mówimy więc przeciwko temu, że niebo, które się jawi, jest zmysłowe, a logos nieba, który znajduje się w naszej duszy, jest

³¹⁷ Zob. ARYSTOTELES, *O duszy*, 429s27, 430a19, 431a1.

dyskursywny [*dianoētos*] i ów logos istnieje jako nieruchomy [*akinētos*]. Ponad niebem poznawalnym umysłem jest logos, który znajduje się w twórcy, wedle którego [niebo] wyprowadza się z niego; a podobnie w przypadku Słońca, Księżyca i wszystkich innych [bytów]. Jeśli więc według nich jest jakaś linia poza zmysłową i idealną — matematyczną, którą zajmuje się geometria, to tak będzie w przypadku innych [bytów], oczywiście matematycznych, gdyż wszyscy matematycy będą mówić o jakichś naturach pośrednich, które rozważają. Skoro więc istnieje matematyka i astronomia, która zajmuje się niebem, Słońcem, Księżycem i innymi gwiazdami, to będą dla każdego z nich — nieba, Słońca, Księżyca i innych gwiazd — [byty] pośrednie między [bytami] zmysłowymi a ideami, o których mówi matematyk-astronom.

53. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (III 2, 997b20), 169, 20–32 = XXIX.67 Arana

Stwierdzamy więc przeciwko temu to, co sam Arystoteles mówi w *Meteorologikach*³¹⁸, że ci, którzy niewiele dostrzegają <...>³¹⁹ rzeczywiście bowiem istnieje widzenie zmysłowe [*aisthētē opis*], którym widzimy, a także umysłowe [*noētē*], zgodnie z którym twierdzimy, że „umysł widzi i umysł słyszy”³²⁰, ponieważ bez umysłu nie powstaje pojmowanie [*antilēpsis*] [bytów] zmysłowych. Istnieje więc logos wytwórczy, który doprowadza do istnienia widzenia [*opis*], ale istnieje również logos postrzeżenia wzrokowego [*optikē aisthēsis*], wedle którego badamy to, jak oko widzi.

Z kolei harmonia należy do [bytów] matematycznych. Istnieje więc harmonia zmysłowa, a także dyskursywna — logosy cu-

³¹⁸ Zob. ARYSTOTELES, *Meteorologica*, 352a17; Arana odsyła do 373b2 nn., ale odniesienie to opatruje znakiem zapytania.

³¹⁹ Lakuna.

³²⁰ DK 23 B 12 = [43] DRAM. T2 LM. Był to dosyć popularny fragment w starożytności, a przywołują go m.in. Arystoteles (*Pr.* 903a21), Plutarch (*Mor.* 98C, 336B, 961A = Straton z Lampsakos frg. 112 Wehrli), Galen (*Komentarz do „O szkole medycznej” Hippokratesa*, 658, 18), Klemens Aleksandryjski (*Kobierce*, II 5, 24, 4), Maksymos z Tyru (*Mowy*, XI, 9e, 7), Jan Medyk (*Komentarz do „O naturze chłopca” Hippokratesa*, 215, 29), Porfirios (*O wegetarianizmie*, 141, 5), Jan Filoponos (*De opificio mundi*, 56, 6), Olimpiodoros (*Komentarz do „Alkibiadesa” Platona*, 22, 13; *Komentarz do „Fedona” Platona*, 4, 13, 3), Eustathios (*Komentarz do „Iliady” Homera*, 595, 13; 711, 33; 909, 22; *Komentarz do „Odysei” Homera*, 160, 9; 255, 40) i Teodoreta (*Leczenie chorób hellenizmu*, I 88, 3).

downej harmonii, którą mamy w naszej duszy; istnieje także harmonia poznawalna umysłem, wedle której elementy zostały połączone w doskonale zespolenie [*sunaphē akra*] przez cudowne i boskie zjednoczenie. A mówi się również, że istnieje harmonia poznawalna umysłem także jako zwrot [*epistrophē*] umysłów poruszających sfery niebieskie ku jednej zasadzie wszystkich [bytów].

54. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (III 3, 998b9), 176, 9–20 = XXIX.9 Arana

Jako świadków na to, że rodzaje przysługują zasadom bytów, przywołuje [Arystoteles] Platona i pitagorejczyków. Twierdzi bowiem, że mówili oni, iż zasadami bytów są jedność, byt oraz dyada, i zakładali, że są one rodzajami.

Jasne jest, że czynili to symbolicznie: jedno jako posuwające naprzód wszystkie [byty], byt jako przyczyna istnienia wszystkich, a dyada jako przyczyna progresji. O to właśnie chodzi, gdy mówi, że „wydaje się, iż niektórzy z mówiących, że elementami bytów jest jedność albo byt, albo to, co wielkie i małe, używają ich jako rodzajów”. O wszystkich bowiem bytach orzeka Platon jedność, dyadę i byt. O ile bowiem czymś konkretnym [*tode ti*] jest każdy z bytów (takim jest wedle gatunku), orzeka o nim jedność i byt, a o ile jest w ciągłym przepływie i zmianie od strony podłoża, od tej strony orzeka o nim to, co wielkie, i to, co małe.

55. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (III 3, 998b14), 177, 2–9 = XXIX.13 Arana

Nawet gdybyśmy założyli, że rodzaje są zasadami bytów, pozostaje jeszcze trudny do rozwiązania argument, jakie rodzaje powinniśmy uznać, iż stanowią zasady bytów — pierwsze i oddzielone, czy też ostatnie i bezpośrednio orzekane o [bytach] niepodzielnych. I jasne jest, że w sensie ścisłym pierwsze, czyli logosy twórcze, to, co po prostu zwierzęce. Godne więc zbadania jest, czy najwyższe i najbardziej wspólne rodzaje trzeba uznać za zasady, czy te ostatnie i bezpośrednie dla [bytów] poszczególnych, które nazywa się niepodzielnymi formami. [Arystoteles] bowiem nazywa teraz formy rodzajami.

56. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (III 3, 998b22), 178, 11–17 = XXIX.10 Arana

Nasz filozof argumentuje przeciwko temu [Arystotelesowi], że racjonalność [*logikotēs*] sama przez siebie jest niesubstancjalna [*anupostatos*]; w każdym razie logos, ten w twórcy, nie jest najbardziej racjonalny, lecz przynależy do tego, co racjonalne [*logikon*]. Same bowiem w sobie różnice są nierealne [*anuparktoi*] i niesubstancjalne, tak więc ani byt, ani jedność nie orzeka się o racjonalności; tej, która nie jest, lecz wraz z tym, co uczestniczy, czyli tym, co racjonalne, jak również jest w przypadku zwierzęcia. Tak więc rodzajami są byt oraz jedność i dlatego też zasadami.

57. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (III 4, 1001a4), 201, 4–29 = XXIX.11 Arana

Tak więc pitagorejczycy i Platon mówili, że byt i jedno samo są tym samym, a nie czymś różnym; nie mówili bowiem, że byt albo jedność są w podłożu, lecz są same w sobie w indywidualnej treści i definicji. Jedność orzekali o bycie, ale bytu nie orzekali o jedności, ponieważ mówili, że henada jest ponad samym bytem, a jeśli byt jest gatunkiem [*eidos*], to mówili, że henada jest ponad wszelkim gatunkiem jako posuwająca naprzód wszystkie [byty] i same gatunki, i na wszystkie promieniująca. [...]

Sposób obalania liczby nie jest dobry, ponieważ nie rozważa się owej henady w relacji [*schesis*], lecz bezrelacyjnie [*aschetos*] jako wyprowadzającą liczbę poznawaną umysłem. Jak bowiem tutaj wielość liczby nie składa się z henad, tak też jest w przypadku pierwszej henady; jak bowiem powiedziano, owa henada jest bezrelacyjna i posuwająca naprzód wszystkie. A więc nie trzeba mówić, że liczba się z niej składa, lecz raczej jest wyprowadzana. Tak więc tylko tyle w ich przypadku trzeba, żeby byt sam i jedność zostały całkowicie oddzielone i były same w sobie.

58. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (III 4, 1001a5), 204, 3–9 = XXIX.12 Arana

Platon więc i pitagorejczycy nie twierdzą, że byt i jedność są czymś innym, lecz ich naturę stanowi to, iż nie wymagają [czegoś] innego do istnienia, lecz istnieją same w sobie, ponieważ kiedy jest się substancją, to tym samym jest bycie jednym i by-

cie bytem, czyli bytem samym i jednym samym, i w ten sposób byt i jedno nie są różne, lecz jedno samo i byt sam są we własnym istnieniu i nie wymagają innego, a wszystkie inne powstają z nich.

59. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (III 4, 1001b19), 207, 37–208, 22 = XXIX.14 Arana

Następnie wprowadza następną trudność do przekonania Platona, który założył, że zasadami liczby i innych [bytów] są jedność i coś innego, co nie jest jedno, a twierdząc, że jest to liczba; na to bowiem wskazuje „i innego, które nie jest jedno”. Tym bowiem była nierówność i nieokreślona dyada, którą nazywał wielkim i małym, z których, powiedział, powstała pierwsza liczba po tym, jak jedność określiła nieokreśloną dyadę i powstała dyada, a następnie inne [byty]. [...]

Twierdzimy więc, że Platon mówił to w sposób symboliczny. Za pomocą bowiem monady wyjaśniał naturę, która jest przyczyną progresji, za pomocą dyady — jak często mówiono — materię, gdyż w niej formy się dzielą i rozciągają — te, które same w sobie są nierozciągliwe; a henada jest pierwszą przyczyną, z której wszystkie [byty] rodzą się dzięki jej płodnej mocy.

60. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (III 5, 1001b26), 209, 31–210, 3 = XXIX.38 Arana

Twierdzimy zaś przeciw niemu, że rzeczywiście płaszczyzna i linia same w sobie są nierealne [*anupostatoi*] i dlatego nie stanowią substancji w sensie ścisłym, natomiast ich oddzielone logosy, z których one czerpią byt, a dzięki którym zostają dodane do materii i ją porządkują, istnieją same przez się [*authupostatoi*]. Najpierw rozważa się je w wyobraźni, następnie w przekonaniu i w umyśle i w twórcy. W ten sposób twierdzimy, że również w całej naturze, ponieważ całościowa natura oraz jej logos, wedle którego przysługuje bycie [*to einai*], istnieje sam w sobie, a jest przyczyną bycia i dla natury, i dla ciał. Ów więc logos dodając formy do materii wytwarza z obu substancję.

61. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (IV 2, 1003b32), 237, 11–14 = 20 Richard = partim XXIX.17 Arana³²¹

W odniesieniu do poznania, że niemal wszystkie przeciwieństwa sprowadza się do jedności i liczności jako do zasady, odsyła nas do wyboru przeciwieństw [*eklogē tōn enantiōn*], ponieważ szczegółowo je tam opracował. O tym wyborze powiedział również w drugiej księdze *O dobru*³²².

62. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (IV 2, 1003b32), 247, 11–15 = XXIX.18 Arana

[Arystoteles] odsyła nas ponownie do tego, co wykazał w drugiej księdze *O dobru*. Istnieje bowiem wiele przeciwieństw — jak powiedział powyżej — że wyjaśniono to w *Wyborze przeciwieństw*, ponieważ tam to wykazuje, szczegółowo przechodząc wszystkie przeciwieństwa. Twierdzi więc, że zasady, o których mówią inni — czyli jedność i liczność — podpadają pod rodzaje.

63. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (IV 2, 1005a), 247, 17–21 = 21 Richard = partim XXIX.19 Arana

Powiedziawszy, że wszystkie przeciwieństwa sprowadzane są do jedności oraz liczności, a zostało to dokonane w odniesieniu do przeciwieństw [*anagōgē tōn enantiōn*] w drugiej księdze *O dobru*³²³, przyjmąwszy również, że przeciwieństwa są elementami bytów i substancji [*ousia*], twierdzi, iż jasno wynika z tego, że rozważanie bytu jako będącego [*to on hēi on*] przynależy do jednej wiedzy³²⁴.

64. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (V 11, 1018b9), 324, 11–14 = XXIX.1 Arana

Byty, które są wcześniejsze z natury, są [wcześniejsze] substancjalnie, a takimi są te, które niszczą, ale same nie są niszczone, jak zwierzę oraz człowiek — jak twierdzi [Arystoteles] — co różnił również Platon, mówiąc, że takie [byty] są wcześniejsze z natury.

³²¹ Arana uwzględnia: 237, 7–14.

³²² ARYSTOTELES, *O dobru*, frg. 5, 3 Ross; *Peri enantiōn*, test. 5 Ross.

³²³ „Powiedziawszy...” = XXIX.19 Arana.

³²⁴ ARYSTOTELES, *O dobru*, frg. 5, 4 Ross.

65. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (V 11, 1018b34), 327, 19–22 = XXIX.2 Arana

Z kolei z natury wcześniejsze są te, które niszczą, ale same nie są niszczone, jak zwierzę i człowiek. Tego rozróżnienia używał również Platon.

66. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (VII 1, 1028b2), 377, 30–378, 6 = XXIX.39 Arana

[...] inni mówili, że są trzy substancje, jak Platon — idee, [substancje] matematyczne czyli [substancje] poznawane dyskursywnie [*dianoēmata*] oraz substancje zmysłowe. A w sensie ścisłym mówił, że substancjami są idee, a nieściśle — [byty] zmysłowe; „jakiś byt wieczny, niepowstający, i jakiś, który powstał, i nigdy nie jest”³²⁵. Podobnie zwolennicy Speusipposa i Ksenokratesa³²⁶. Również Speusippos mówił, że jest wiele substancji, ponieważ mówił, iż inna jest substancja wielkości, a inna liczb i w odniesieniu do wszystkich podobnych [bytów], a z kolei inna jest substancja umysłu i inna duszy, a inna punktu, inna linii i inna płaszczyzny, ponieważ — twierdzi [Arystoteles] — rozbieżne przekonania mieli ci przed nami. Nie jest jednak dla nas jasne, czy mówili, że są tylko substancje zmysłowe, a jeśli tak, to czy wszystkie, czy tylko niektóre z nich; podobnie też co do [substancji] niecielesnej, czy zakładali tylko [substancję] niecielesną, a jeśli tylko, to czy wszelką, czy tylko jakieś.

67. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (VII 2, 1028b13), 379, 3–15 = XXIX.40 Arana

Twierdzi więc [Arystoteles], że pitagorejczykom wydawało się, że granice ciała są substancjami, jak płaszczyzna, linia, punkt i monada. Jasne jest — twierdzi — że mówili oni to symbolicznie, ponieważ punkt brali analogicznie do umysłu, ponieważ jest bez części, linię [analogicznie] do duszy, ponieważ posiada „stąd do-tąd”, czyli [kierunek] od przesłanek do wniosków, płaszczyznę [analogicznie] do natury, a ciała — do brył, ponieważ [mają] szerokość, długość i głębokość. Inni, jak filozofowie natury, nie przy-

³²⁵ Zob. PLATON, *Timajos*, 27d6–7.

³²⁶ SPEUSIPPOS frg. 33d Lang = 50 Isnardi Parente = F29c Tarán; KSENOKRATES frg. 12 Heinze = 95 Isnardi Parente.

puszczali, że jest inna substancja poza [bytami] zmysłowymi. Wielu zakładało liczniejsze substancje, jak Platon — zmysłowe, matematyczne i poznawalne umysłowo, i twierdzą, że te, to znaczy poznawalne umysłowo, są w większym stopniu substancjami. Speusippos również przyjmuje więcej istot począwszy od jedności, zasady i istoty; mówi bowiem, że inna jest istota liczb, inna wielkości i inna duszy, i dlatego pomnożył istoty.

68. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (VII 2, 1028b24), 379, 17–22 = XXIX.41 Arana

W wyniku tego kieruje się ku Ksenokratesowi³²⁷ i twierdzi, że formy rzeczy nazywał on liczbami, ponieważ jak liczby mają zdolność określania tych [bytów], których są liczbami, tak też formy istnieją jako mające zdolność określania materii. Następnie po ideach zakładał substancje drugie — poznawane dyskursywnie, czyli [byty] matematyczne — linie i płaszczyzny; ostatnimi zaś są [byty] fizyczne.

69. Asklepios, Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa (VII 11, 1036a26), 418, 15–18 = XXIX.32 Arana

Mówimy więc, że mówili oni, iż logosy twórcze są wzorcami; twórczość [*dēmiourigia*] bowiem nie tworzy w sposób pozbawiony logosu [*alogōs*] tych [bytów], które tworzy. Symbolicznie więc przedkładali, gdyż tak jak formy mają zdolność określania materii, tak też liczby mają zdolność mierzenia tych [bytów], których są liczbami.

70. Asklepios, Komentarz do pierwszej księgi „Wprowadzenia do arytmetyki” Nikomachosa, I 33, 30, 2–31, 84 = XXIX.29 Arana

To, że inaczej nie można osiągnąć celu prawdziwej filozofii — jeśli nie przejdziemy przez te nauki — potwierdził już Nikomachos. To, że pierwotną wobec wszystkich jest arytmetyka, wykazuje następująco.

A twierdzi, że arytmetyka kieruje twórcą, jeśli tam znajdują się logosy wszystkich form. Bez wątplenia Platon nazywa formy liczbami, ponieważ jak liczba ma zdolność mierzenia i określania

³²⁷ KSENOKRATES frg. 34 Heinze = 104 Isnardi Parente.

tego, czego może być liczbą, tak też formy określają i mają zdolność mierzenia wszystkich [bytów]; skoro więc logosy form tam naśladowują liczby, to dlatego arytmetyka jest tam pierwsza. A więc logosy wszystkich [bytów] są tam, gdyż nie same formy, i dlatego wiersz mówi: „Atena buduje, Hefajstos obrabia metale” — nie dlatego, że rzeczywiście pracują, ponieważ wyrażono to mitologicznie [*muthōdes*], lecz dlatego, że mają logosy wszystkich [bytów], jak lekarz ma logosy wszystkich chorób, a sam nie jest chory. Dlatego więc arytmetyka jest pierwsza.

Ale jest ona pierwsza również zgodnie z wieloma innymi, bardzo znanymi kryteriami [*kanōn*]. Należy wiedzieć, że pierwotnym z natury nazywamy to, co usuwa, a samo nie jest usuwane, oraz to, co wprowadzone, a nie wprowadza; w ten sposób twierdzimy, że zwierzę jest z natury pierwotne wobec człowieka, ponieważ po usunięciu zwierzęcia, usunięty zostaje również człowiek, a po usunięciu człowieka, zwierzę nie ulega usunięciu; a z kolei po wprowadzeniu człowieka zwierzę całkowicie jest wprowadzone, ale wraz ze zwierzęciem nie wprowadza się człowieka. W ten sam sposób i wtedy, gdy usunie się arytmetykę, usuwa się również geometrię, ponieważ gdy nie ma liczby, nie ma tego, co jest na jeden sposób [*monaches*], na dwa sposoby [*diches*] i trzy sposoby [*triches*], a kiedy nie ma tychże, nie ma linii, ani płaszczyzny, ani wielkości. A znów z geometrią wprowadza się <arytmetykę>. Jak bowiem można by mówić o ośmiościanie, trójkącie, podwojeniu i potrojeniu, gdyby nie było arytmetyki? Gdyby nie było 4, nie będzie czworokąta, ani trójkąta, gdyby nie było 3, ani ośmiościanu, gdyby nie było 8, ale również podwojenia albo potrojenia, jeśli należą one do arytmetyki. O tych stosunkach Geometra rozprawia w księdze piątej.

Arytmetyka jest więc wcześniejsza od geometrii, ale również muzyki, jeśli starsze jest to, co samo w sobie, od tego, co ze względu na inne. Tak więc jeśli arytmetyka jest sama w sobie, a muzyka w relacji do [czegoś] innego, arytmetyka będzie wcześniejsza od muzyki. W każdym razie jak mogłyby powstać interwały muzyczne — kwarta, kwinta, oktawa i podwójna oktawa — gdyby nie było liczby? Kwinta bowiem jest stosunkiem *hēmíolios*, kwarta — *epitritos*, oktawa jest podwójnością, oktawa i kwinta — potrojeniem, a podwójna oktawa, która jest najdoskonalsza, czterokrot-

nością. Wszystkie one podpadają pod liczby. *Hemiolion* bowiem jest to 2 : 3, ponieważ zawiera 2 i tegoż połowę. *Epitritos* — 3 : 4, ponieważ 4 zawiera 3 i tegoż jedną trzecią. [Stosunek 4:2 jest podwójnością]. Podwojenie 2 daje 4, a czterokrotność 8. I zobacz, jak pięknie powiedział Nikomachos, dlaczego podwójna oktawa jest najdoskonalsza; mógłby bowiem ktoś zapytać: „czy więc jak rosną liczby, tak rosną struny?” Odpowiedź brzmi „nie”, ponieważ duże napięcie powoduje pęknięcie, a więc rośnie do poczwórnego stosunku. A odwrotnie również zbytnio się nie zmniejsza, ponieważ duże rozluźnienie sprzyja zamknięciu struny, a więc znów ostateczne zmniejszenie jest w przypadku *epitritos*.

Tak jest w przypadku muzyki i arytmetyki, ale [arytmetyka] jest pierwotna również względem [nauki o] sferze [nieba]. Jeśli bowiem uznasz kulę za nieruchomą, to ponieważ to, co nieruchome jest pierwotne względem tego, co poruszone, a zostało wykazane, iż geometria zajmuje się tym, co nieruchome, a tym, co poruszone — astronomia. Jeśli geometria jest pierwotna względem astronomii, a arytmetyka względem geometrii, to tym bardziej względem astronomii. Jak inaczej moglibyśmy zmierzyć wzajemne odległości gwiazd, gdyby nie było liczby? A dlaczego mówię „wzajemne”? Kiedy nie są [ustalane] same w sobie; tak więc retrogradacje, progresje, wschody, zachody i tego rodzaju [zjawiska] poznajemy dzięki liczbom. Liczba bowiem uchwytuje to, że Afrodyta, która teraz znajduje się na zachodzie, w krótkim czasie znajdzie się na wschodzie i w odniesieniu do innych [bytów] podobnie.

Wykazano więc całkowicie, że arytmetyka jest pierwsza względem innych [dziedzin wiedzy]. Te więc [kwestie] chce nasza obecna teoria wyłożyć szczegółowo.

71. Asklepios, Komentarz do pierwszej księgi „Wprowadzenia do arytmetyki” Nikomachosa, II 17, 61, 8–23 = XXIX.72 Arana

Bez wątpienia Apollon przepowiedział Delijczykom trapiomych zarazą, że „jeśli chcecie, żeby zaraza się zakończyła, podwójcje ołtarz”. Oni natomiast podwajając, uczynili czterokrotnie większym. A ponieważ zaraza trwała, zostali zmuszeni do zapytania Platona, a on odrzekł im, jak się zdaje, „Delijczyk zarzuca

wam, że gardzicie geometrią”, i wtedy przedłożył druhom to [zagadnienie], że nie rozwiążemy tego, jeśli dla danych dwóch prostych nie odkryją dwóch średnich proporcjonalnych; jeśli to odkryją, to [iloczyn] skrajnych będzie równy [iloczynowi] średnich, a różnica pierwszej i trzeciej będzie równa drugiej i czwartej. Jedni odkrywali to metodą linii, inni — stożków. I każdy po prostu tak jak przedstawiono rozwiązał, ponieważ było to bardzo trudne zadanie.

BIBLIOGRAFIA

- Aleksander z Afrodyzji, *O duszy*, tłum. M.E. Komsta, Kraków 2013.
- Aleksander z Afrodyzji, *O duszy*, tłum. J. Komorowska, Kraków 2016.
- Alexandru S., *Aristotle's 'Metaphysics' Lambda. Annotated Critical Edition Based upon a Systematic Investigation of Greek, Latin, Arabic and Hebrew Sources*, Leiden–Boston 2014.
- Alkinoos, *Wykład nauki Platońskiej*, tłum. J. Komorowska, „*Studia Antyczne i Mediewistyczne*” 4 [39] (2006), s. 31–77.
- Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, tłum. K. Pawłowski, Kraków 2008.
- Allman G.J., *Greek Geometry from Thales to Euclid*, Dublin–London 1889.
- Amato E. (ed.), *Favorinus, Ouvres*, vol. III, Paris 2010.
- Andresen C., *Logos i Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin 1955.
- Annas J., *Aristotle's 'Metaphysics'. Books M and N*, Oxford 1976.
- Annas J., *Forms and first principles*, „*Phronesis*” 19 (1974), s. 257–283.
- Arnim H. von (coll.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. I–IV, Stuttgart 1964.
- Arrighetti N. (cur.), *Epicuro, Opere*, Torino 1960.
- Arystoteles, *Analityki pierwsze. Analityki wtóre*, tłum. M. Wesoly, Lublin 2020.
- Arystoteles, *Analityki wtóre*, tłum. K. Leśniak, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1., Warszawa 1990.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, t. 1–2, Lublin 1996.
- Arystoteles, *O częściach zwierząt*, tłum. P. Siwek, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 2003.
- Arystoteles, *O niebie*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1980.
- Arystoteles, *O powstawaniu i ginięciu*, tłum. L. Regner, Warszawa 1981 (przedruk w: *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990).
- Arystoteles, *O powstawaniu i niszczeniu*, tłum. A. Pokulniewicz, Kraków 2008.

- Arystoteles, *Topiki*, tłum. K. Leśniak, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 1990.
- Balleriaux O., *Les dialogues de Platon et agrapha dogmata. Le „Parménide” et le „Sophiste” à la lumière des doctrines non écrites*, „L'Antiquité Classique” 63 (1994), s. 299–307.
- Barford R., *A proof from the Peri Ideōn revisited*, „Phronesis” 21 (1976), s. 198–218.
- Barigazzi A. (ed.), *Favorino di Arelate, Opere*, Firenze 1966.
- Barnes J., *Commentary*, [w:] Aristotle, *Posterior Analytics*, Oxford 2002.
- Barnes J., *Life and Work*, [w:] *The Cambridge Companion to Aristotle*, J. Barnes (ed.), Cambridge 1995, s. 1–26.
- Becker O., *Das mathematische Denken der Antike*, Göttingen 1957.
- Becker O., *Die dihairētische Erzeugung der Platonischen Idealzahlen*, „Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik” B 1 (1931) s. 479–481.
- Becker O., *Die Lehre vom Geraden und Ungeraden im Neunten Buch der Euklidischen Elemente: Versuch einer Wiederherstellung in der ursprünglichen Gestalt*, „Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik” 3 (1936), s. 533–553.
- Becker O., *Grundlagen der Mathematik*, Freiburg–München 1954.
- Becker O., *Mathematische Existenz*, Freiburg 1927 (Tübingen 1973).
- Becker O., *Paramēkepipēdoi arithmoi. Die Zahlen von der Form $n \cdot n \cdot (n + 1)$ bei Nikomachos von Gerasa, mit einem Anhang über die platonische Hochzeitzahl*, „Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik” 4 (1938), s. 181–192.
- Becker O., *Zwei Untersuchungen zur antiken Logik*, Wiesbaden 1957.
- Berryman S., *The Mechanical Hypothesis in Ancient Greek Natural Hypothesis*, Cambridge 2009.
- Berti E., *Filosofia del „primo” Aristotele*, Milano 1997.
- Berti E., *Multiplicité et unité du bien selon EE I 8*, [w:] *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, P. Moraux, D. Harlfinger (hrsg.), s. 157–184.
- Bertier J., *Les preuves de la réalité des nombres et la théorie des idées d'après Métaphysique N2, 1090a2–3, 1090b5*, [w:] *Mathematics and Metaphysics in Aristotle. Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles. Akten des X. Symposium Aristotelicum Sigri-*

- swill, 6.–12. September 1984, A. Graeser (ed./hrsg.), Bern-Stuttgart 1987, s. 281–309.
- Betegh G., 'Physics' I 4: One and Many, [w:] Aristotle's 'Physics' Alpha, K. Ierodiakonou, P. Kalligas, V. Karasmanis (eds.), Oxford 2019, s. 124–156.
- Blandzi S., *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002.
- Bluck R.S., *Plato's Meno*, Cambridge 1961.
- Bonazzi M., *Eudorus of Alexandria and Early Imperial Platonism*, [w:] *Greek & Roman Philosophy 100BC–200AD*, R.W. Sharples, R. Sorabji (eds.), London 2007, s. 374–376.
- Boyance P., *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris 1937.
- Brennan T., *Number: M. 10.248–309*, [w:] *Sextus Empiricus and Ancient Physics*, K. Algra, K. Ierodiakonou (eds.), Cambridge 2015, s. 324–364.
- Brisson L., *Aristote, 'Physique', IV, 2, „Les Études philosophiques”* 3 (1997), s. 377–387.
- Brisson L., *Premises, Consequences, and Legacy of an Esoterist Interpretation of Plato, „Ancient Philosophy”* 15 (1995), s. 118–127.
- Brisson L., *Pré-supposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon, „Methexis”* 6 (1993), s. 11–30.
- Brumbaugh R.S., *The Role of Mathematics in Plato's Dialectic*, Chicago 1942.
- Brunschwig J., *EE I 8, 1218a15–32 et le Peri tagathou*, [w:] *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, P. Moraux, D. Harlfinger (hrsg.), s. 197–222.
- Burkert W., *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaus und Platon*, Nürnberg 1962.
- Burnet J., *Greek Philosophy. Thales to Plato*, London 1914.
- Burnyeat M., Frede M., *Seventh Platonic Letter. A Seminar*, D. Scott (ed.), Oxford 2015.
- Byrne P.H., *Analysis and Science in Aristotle*, Albany 1997.
- Cantor M., *Vorlesungen zur Geschichte der Mathematik*, Bd. I, Leipzig 1907.
- Carter J.W., *Aristotle on Earlier Greek Psychology. The Science of Soul*, Cambridge 2019
- Caruso A., *Akademia. Archeologia di una scuola filosofica ad Atene da Platone a Proclo (387 a. C.-485 d. C.)*, Atene–Paestum 2013.

- Centrone B., *Aristotele, „Metafisica” 1036b13–17: Platone e/o Senocrate?*, [w:] *Platons Hermeneutik und Prinzipien denken im Licht der Dialoge und der antiken Tradition. Festschrift für Thomas Alexander Szlezák*, U. Bruchmüller (hrsg.), Zürich–New York 2012, s. 277–290.
- Cherniss H., *Aristotle’s Criticism of Plato’s and the Academy*, Baltimore 1944.
- Cherniss H., *Plato as Mathematician*, „Review of *Metaphysics*” 4 (1951), s. 395–425.
- Cherniss H., *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley–Los Angeles 1945.
- Cleary J., *Aristotle and Mathematics. Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics*, Leiden–New York–Köln 1995.
- Code L., *Feminist epistemology*, „Routledge Encyclopedia of Philosophy”, <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/feminist-epistemology/v-1> [dostęp: 06.06.2023].
- Cornford F.M., *Plato’s Cosmology. The ‘Timaeus’ of Plato*, London 1956.
- Cuomo S., *Pappus of Alexandria and the Mathematics of Late Antiquity*, Cambridge 2000.
- Danielewicz, *Archaiczna liryka chóralna*, [w:] *Literatura Grecji starożytnej*, H. J. Podbielski (red.), t. I, Lublin 2005.
- de Strycker E., *On the first section of fragment 5a of the ‘Protrepticus’. Its logical structure and the platonic character of the doctrine*, [w:] *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, I. Düring, G.E.L. Owen (eds.), Göteborg 1960, s. 76–104.
- de Vogel C.J., *Greek Philosophy*, vol. I, Leiden 1963.
- de Vogel C.J., *Greek Philosophy*, vol. II, Leiden 1967.
- de Vogel C.J., *La théorie de l’apeiron chez Platon et la tradition platonicienne*, Paris 1959.
- de Vogel C.J., *Problems concerning later Platonism II*, „*Mnemosyne*” 2 (1949), s. 299–318.
- Dembiński B., *Późna nauka Platona. Związki ontologii i matematyki*, Katowice 2003.
- Dembiński B., *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*, Katowice 2004.
- Des Places E. (ed.), *Numenius, Fragments*, Paris 1973.
- Des Places E., *Notice*, [w:] *Platon, Ouvres complètes*, t. XII, Paris 1956.

- Diels H., Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. I–III, Berlin 1959–1960.
- Dillon J. (ed.), *Iamblichus Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, Leiden 1973.
- Dillon J., *Aristoxenus' 'Life of Plato'*, [w:] *Aristoxenus of Tarentum. Discussion*, C.A. Huffman (ed.), New Brunswick–London 2012, s. 283–296.
- Dillon J., *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347–247 BC)*, Oxford 2003.
- Dillon J., *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London 1977.
- Dillon J., *Theophrastus' Critique of the Old Academy in the 'Metaphysics'*, [w:] *On the 'Opuscula' of Theophrastus*, WW. Fortenbaugh, G. Wöhrle (hrsg.), Stuttgart 2002, s. 175–187.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1984.
- Dirlmeier F., *Kommentar*, [w:] *Arystoteles, Magna Moralia*, Darmstadt 1958.
- Dirlmeier F., *Merkwürdige Zitate in der „Eudemischen Ethik“ des Aristoteles*, Heidelberg 1962.
- Dirlmeier F., *Physik IV 10 (eksōterikoi logoi = EL)*, [w:] *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, I. Düring (hrsg.), Heidelberg 1969, s. 51–58.
- Dönt E., *Platons Spätphilosophie und die Akademie. Untersuchungen zu den platonischen Briefen, zu Platons „Ungeschriebener Lehre“ und zur Epinomis des Philipp von Opus*, Wien 1967.
- Dorandi T. (ed.), *Antigone de Caryste, Fragments*, Paris 1999.
- Dorandi T., *Assiotea e Lastenia. Due donne all'Accademia*, „Atti e memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere La Colombaria“ 54 (1989), s. 51–66.
- Dorandi T., *The Ancient Biographical Tradition on Aristotle*, [w:] *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, A. Falcon (ed.), Leiden–Boston 2016, s. 277–298.
- Dörrie H., *Der König. Ein Platonisches Schlüsselwort von Plotin mit Sinn erfüllt*, „Revue Internationale de Philosophie“ 24 (1970), s. 217–235.
- Dörrie H., *Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus*, Stuttgart–Bad Cannstatt 1987.

- Dörrie H., Baltes M., *Die philosophische Lehre des Platonismus. Einige grundlegende Axiome/Platonische Physik (im antiken Verständnis) I*, Stuttgart–Bad Cannstatt 1996.
- Duranti G.C., *Verso un Platone 'terzo'. Intuizioni e decisioni nella scuola di Tübingen*, Venezia 1995.
- Düring I., *Aristotle in Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957.
- Düring I., *Aristotle's 'Protrepticus'. An Attempt at Reconstruction*, Göteborg 1961.
- Engels J., *Phaenias of Eresus: The Sources, Text and Translation*, [w:] *Phaenias of Eresus. Text, Translation, and Discussion*, O. Hellmann, D. Mirhady (eds.), London–New York 2015, s. 1–99.
- Euklides, *Elementy. Teoria proporcji i podobieństwa*, tłum. P. Błaszczyk, K. Mrówka, Kraków 2013.
- Federspiel M., *Peri mathēmatikōn ou mathēmatikōs anadidaskontes (Examen de 'De lineis insecabilibus', 968b5–21)*, „Revue de Philologie de Littérature et d'Histoire Anciennes” 54 (1980), s. 80–100.
- Fenk R., *Adversarii Platonis quomodo de indole ac moribus eius iudicaverint*, Jena 1913.
- Ferber R., Damschen G., *Is the Idea of the Good Beyond Being? Plato's 'epekeina tēs ousias' Revisited („Republic” 6, 509b8–10)*, [w:] *Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato*, D. Nails, H. Tarrant (eds.), Helsinki 2015, s. 197–203.
- Festugière A.-J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II, Paris 1949.
- Field G.C., *Plato and His Contemporaries*, London 1930.
- Filodemo, *Storia die filosofi. Platone e l'Academia*, T. Dorandi (ed.), Napoli 1991.
- Findlay J.N., *Platone. Le dottrine scritte e non scritte*, trad. R. Davies, Milano 1994.
- Fine G., *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford 1993.
- Flashar H., *Die Platonkritik (I 4)*, [w:] *Aristoteles, Nikomachische ethik*, O. Höffe (hrsg.), Berlin 2010, s. 63–82.
- Flashar H., *Kommentar*, [w:] *Aristoteles, Werke*, Bd. 20, 1, Berlin 2006.

- Fortenbaugh W.W., Huby P.M., Sharples R.W., Gustas D. (eds.), *Theophrastus of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence*, Leiden–New York–Köln 1993.
- Fortin E.L., *Clement of Alexandria and the Esoteric Tradition*, [w:] *Studia Patristica*, vol. 9, F.L. Cross (ed.), s. 41–56.
- Frede D., *The doctrine of Forms under critique. Part I. 'Metaphysics' A 9, 990a33–991b9*, [w:] *Aristotle's 'Metaphysics' Alpha...*, C. Steel (ed.), s. 265–296.
- Friedländer P., *Platon*, Bd. I, Berlin 1954.
- Fritsche J., *Aristotle on Chora in Plato's 'Timaeus' ('Physics' IV 2, 209b6–17)*, „Archive für Begriffsgeschichte“ 48 (2006), s. 27–44.
- Gaiser K., *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1963.
- Gaiser K., *Platons Menon und die Akademie*, „Archive für Geschichte der Philosophie“ 46 (1964), s. 241–292.
- Gaiser K., *Die Platon-Referate des Alkimos bei Diogenes Laertios (III 9–17)*, [w:] *Zetesis*, Antwerpen 1973, s. 61–79.
- Gaiser K., *Platons Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften*, „Antike und Abendland“ 32 (1986), s. 89–124.
- Gaiser K., *Philodems Academica. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanenischen Papyri*, Stuttgart–Bad Cannstatt 1988.
- Gaiser K., *Enigmatyczny wykład Platona „O dobru”*, tłum. K. Środa, „Przegląd Filozoficzny” 3 (1997), s. 187–218.
- Gaiser K., *Testimonia Platonica. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte*, Milano 1998.
- Giannattasio R., *I frammenti delle „Successioni dei filosofi”*, Napoli 1989.
- Gibson S., *Aristoxenus of Tarentum and the Birth of Musicology*, New York–London 2005.
- Gigon O., *Methodische Probleme in der „Metaphysik” des Aristoteles*, [w:] *Aristote et les problemes de methode*, Louvain 1961, s. 131–145.
- Gigon O., *Vita Aristotelis Marciana*, Berlin 1962.

- Gigon O., *Aristotelis opera*, vol. III: *Librorum deperditorum fragmenta*, Berlin–New York 1987.
- Gillespie C.M., *Notes on Aristotle, Metaphysics A 6*, „Journal of Philology” 34 (1915–1918), s. 151–154.
- Glucker J., *Plato in the Academy: Some Cautious Reflections*, [w:] P. Kalligas et al., *Plato’s Academy. Its Workings and Its History*, Cambridge 2020, s. 89–107.
- Gomperz T., *Greichische Denken*, Bd. II, Berlin 1925.
- Gow J., *A Short History of Greek Mathematics*, Cambridge 1884.
- Graeser A., *Der „Dritte Mensch” des Polyxenos*, „Museum Helveticum” 31 (1974), s. 140–143.
- Gutas D., *Theophrastus ‘On First Principles’ (known as his ‘Metaphysics’)*, Leiden–Boston 2010.
- Guthrie W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, vol. V, Cambridge 1978.
- Haase W., *Ein vermeintliches Aristoteles-Fragment bei Johannes Philoponos*, [w:] H. Flashar, K. Gaiser (Hrsg.), *Synusia. Festgabe für Wolfgang Schadewalt*, Pfullingen 1965, s. 323–354.
- Hall D., Ames R.T., *Daoist philosophy*, „Routledge Encyclopedia of Philosophy” <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/daoist-philosophy/v-1> [dostęp: 06.06.2023].
- Hampton C., *Pleasure, Knowledge, and Being. An Analysis of Plato’s Philebus*, Albany 1990.
- Hankins J., *Pico della Mirandola, Giovanni (1463-94)*, „Routledge Encyclopedia of Philosophy”, <https://www.rep.routledge.com/articles/biographical/pico-della-mirandola-giovanni-1463-94/v-1> [dostęp: 06.06.2023].
- Happ H., *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin–New York 1971.
- Harlfinger D., *Die Textgeschichte der pseudo-aristotelischen Schrift Peri atomon grammon: ein kodikologisch-kulturgeschichtlicher Beitrag zur Klärung der Überlieferungsverhältnisse im Corpus Aristotelicum*, Amsterdam 1971.
- Heath T., *The History of Greek Mathematics*, vol. I, Oxford 1921.
- Heath T., *The thirteen books of Euclid’s Elements*, vol. I, Cambridge 1926.

- Heiberg I.L., *Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften im Altertum*, Heiberg 1925.
- Heiberg I.L., *Mathematisches zu Aristoteles*, Leipzig 1904.
- Henrich J., *Die Metaphysik Theophrasts. Edition. Kommentar. Interpretation*, Leipzig 2000.
- Herter H., *Platon Akademie*, Bonn 1944.
- Herz-Fischler R., *A Mathematical History of Division in Extreme and Mean Ratio*, Waterloo 1987.
- Hildebrandt R., *What is Philosophy in the 'Protrepticus'*, [w:] *Revisiting Aristotle's Fragments. New Essays on the Fragments of Aristotle's Lost Works*, A.P. Mesquita, S. Noriega-Olmos, C.J.I. Shields (eds.), Berlin–Boston 2020, s. 11–48.
- Hirsch W., *Der ps.-aristotelische Traktat de lineis insecabilibus*, Heidelberg 1953.
- Homer, *Iliada*, tłum. K. Jeżewska, Warszawa 1998.
- Hörn H.-J., *Studien zum dritten Buch der aristotelischen Schrift De anima*, Göttingen 1994.
- Hösle V., *Platons Grundlegung der Euklidizität der Geometrie*, „Philologus“ 126 (1982), s. 180–197.
- Huffman C.A., *Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge 2005.
- Huffman C.A., *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic*, Cambridge 1993.
- Hussey E., *Notes*, [w:] Aristotle, *Physics. Books III and IV*, E. Hussey (ed.), Oxford 1983.
- Iaksetich G., *Eudoro e la 'Metafisica' di Aristotele*, „Quaderni di filologia classica“ 4 (1983), s. 28–29.
- Iamblichus, *De anima. Text, Translation, and Commentary*, J.F. Finamore, J.M. Dillon (eds.), Leiden–Boston–Köln 2002.
- Ilting K.-H., *Aristoteles über Platons philosophische Entwicklung*, „Zeitschrift für philosophische Forschung“ 19 (1965), s. 377–392.
- Isnardi Parente M. (cur.), *Speusippo, Frammenti*, Napoli 1980.
- Isnardi Parente M., *Alessandro d'Afrodisia e il Peri tagathou di Aristotele*, [w:] *La filosofia in età imperial. Le scuole e le tradizioni filozofiche*, A. Brancacci (cur.), Napoli 2000, s. 247–270.
- Isnardi Parente M., *La différente tradition du „peri tagathou“ („De bono“) par rapport au „De ideis“*, [w:] *Aristotle on Plato: The*

- Metaphysical Question*, A.L. Pierris (ed.), Part 1, Patras 2004, s. 33–42.
- Isnardi Parente M., *Opere di Epicuro*, Torino 1974.
- Isnardi Parente M., *Testimonia Platonica. Per una raccolta dei principali passi della tradizione indiretta riguardante i legomena agrapha dogmata. Le testimonianze di Aristotele*, Roma 1997.
- Isnardi Parente M., *Testimonia Platonica. Per una raccolta dei principali testimonianze sui legomena agrapha dogmata. Testimonianze di età ellenistica e di età imperiale*, Roma 1998.
- Isnardi Parente M., *Théophraste, Metaphysics 6a23 ss., „Phronesis” 16* (1971), s. 49–64.
- Jaeger W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923.
- Kahn C.H., *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, Indianapolis–Cambridge 2001.
- Karasmanis V., *Plato and the Mathematics of the Academy*, [w:] P. Kalligas et al., *Plato's Academy. Its Workings and Its History*, Cambridge 2020, s. 108–140.
- Kassel R., Austin C. (ed.), *Poetae Comici Graeci (PCG): vol. II: Agathenor-Aristonymus*, Berlin–New York 1991; vol. VII: *Meneceates-Xenophon*, Berlin–New York 1989.
- Kern O., *Orphicorum fragmenta*, Berlin 1922.
- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Warszawa–Poznań 1999.
- Kirwan C., *Notes*, [w:] Aristotle, *Metaphysics. Books Γ, Δ and E*, Oxford 1993.
- Knorr W.R., *The Evolution of the Euclidean Elements. A Study of the Theory of Incommensurable Magnitudes and Its Significance for Early Greek Geometry*, Dordrecht–Boston 1975.
- Kolb D.A., *Pythagoras Bound: Limit and Unlimited in Plato's „Philebus”*, „Journal of the History of Philosophy” 21 (1983), s. 497–511.
- Krämer H.J., *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen Und Zur Geschichte der Platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959.
- Krämer H.J., *Quellenkritische Probleme der indirekten Platonüberlieferung*, [w:] H-G. Gadamer et al., *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, Heidelberg 1968, s. 63–84.

- Krämer H.J., *Epekeina tēs ousias. Zu Platon, Politeia 509B*, „Archiv für Geschichte der Philosophie“ 51 (1969), s. 1–30.
- Krämer H.J., *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin–New York 1971.
- Krämer H.J., *Neues zum Streit um Platons Prinzipientheorie*, „Philosophische Rundschau“ 27 (1980), s. 1–38.
- Krämer H.J., *Kritische Bemerkungen zu den jüngsten Äusserungen von W. Wieland und G. Patzig über Platons Ungeschriebene Lehre*, „Rivista di filosofia neo-scolastica“ 74 (1982), s. 579–592.
- Krämer H.J., *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, Milano 1982.
- Krämer H.J., *Die Ältere Akademie*, [w:] F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Bd. 3: *Ältere Akademie. Aristoteles – Peripatos*, H. Flashar (hrsg.), Basel–Stuttgart 1983.
- Krämer H.J., *Dialettica e definizione del Bene in Platone*, Milano 1989.
- Krämer H.J., *Plato And The Foundations Of Metaphysics: A Work On The Theory Of The Principles And Unwritten Doctrines Of Plato With A Collection Of The Fundamental Documents*, transl. J.R. Catan, Albany 1990.
- Kranz W., *Zwei kosmologische Fragen*, „Rheinische Museum für Philologie“ 100 (1957), s. 124–129.
- Król Z., *Platon i podstawy matematyki współczesnej*, Nowa Wieś 2005.
- Król Z., *Wstęp do starożytnych teorii proporcji*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki“ 52 [1] (2007), s. 77–96.
- Kucharski P., *Les principes des Pythagoriciens et la Dyade de Platon*, „Archives de Philosophie“ 22 (1959), s. 175–191, 358–431.
- Kühn W., *Jak i czyje pisma krytykuje Platon. Niezoteryczna interpretacja Platońskiego „Fajdrosa”*, tłum. J. Gajda-Krynicka, [w:] *Kolokwia Platońskie. „Fajdros”*, A. Pacewicz (red.), Wrocław 2013, s. 123–141.
- Kyrrill von Alexandrien, *Werke*, Bd. I: *Gegen Julian. Teil 1: Buch 1–5*, C. Riedweg (hrsg.), Berlin–Boston 2016.

- Lakmann M.-L., *Platonici minores 1. Jh.v.Chr.–2. Jh.n.Chr. Prosopographie, Fragmente und Testimonien mit deutscher Übersetzung*, Leiden–Boston 2017.
- Laks A., 'Metaphysics' Λ 7, [w:] *Aristotle's 'Metaphysics' Lambda. Symposium Aristotelicum*, M. Frede, D. Charles (eds.), Oxford 2000, s. 207–243.
- Laks A., Most G.W. (ed.) *Early Greek Philosophy*, vol. I–VI, Cambridge–London 2016.
- Laks A., Most G.W., Rudolph E., *Four Notes on Theophrastus' 'Metaphysics'*, [w:] *Theophrastean Studies. On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion, and Rhetoric*, W.W. Fortenbaugh, R.W. Sharples, New Brunswick–Oxford 1988, s. 224–256.
- Lang P., *De Speusippi Academici scriptis*, Bonn 1911 (Frankfurt am Main 1964).
- Larsen B.D., *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe*, Aarhus 1972.
- Lasserre F., *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte. Témoignages et fragments*, Napoli 1987.
- Leaman O., *Kabbalah*, „Routledge Encyclopedia of Philosophy”, <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/kabbalah/v-1> [dostęp: 06.06.2023].
- Leaman O., *Meaning in Islam philosophy*, „Routledge Encyclopedia of Philosophy” <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/meaning-in-islamic-philosophy/v-1> [dostęp: 06.06.2023].
- Lee Too Y., *A Commentary on Isocrates' 'Antidosis'*, Oxford 2008.
- Leemans E.A., *Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met Uitgave der Fragmenten*, Bruxelles 1937.
- Leisegang H., *Platon*, [w:] *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumwissenschaft*, G. Wissowa, W. Kroll, K. Mittelhaus (hrsg.), Bd. 20, Stuttgart 1950.
- Leszl W., *Aristotle's Conception of Ontology*, Padova 1975.
- Leszl W., *Il "De ideis" di Aristotele e la teoria Platonica delle idee*, Firenze, 1975.
- Luria S., *Democritea*, Leninopolis 1970.

- Lynch J.P., *Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution*, Berkeley–Los Angeles–London 1972.
- Mann W.-R., *The Discovery of Things. Aristotle's Categories and Their Context*, Princeton 2000.
- Mansfeld J., *Prolegomena mathematica from Apollonius of Perga to Late Neoplatonism*, Leiden–Boston–Köln 1998.
- Mansion S., *La critique de la théorie des Idées dans le Peri Ideōn d'Aristote*, „Revue Philosophique de Louvain” 47 (1949), s. 174–181.
- Martano A., *Chamaeleon of Heraclea: The Sources, Text and Translation*, [w:] *Praxiphanes of Mitylene and Chamaeleon of Heraclea. Text, Translation and Discussion*, A. Martano, E. Matelli, D. Mirhady (eds.), New Brunswick–London 2012.
- Mayhew R., *Commentary*, [w:] *Plato, Laws 10*, Oxford 2008.
- Mazzarelli C., *Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” 77 [2] (1985), s. 197–209.
- Mensching E. (hrsg.), *Favorin von Arelate, Der erste Teil der Fragmente. Memorabilia und Omnigena Historia*, Berlin 1963.
- Merlan P., *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1960.
- Merlan P., *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden 1960.
- Michel P.-H., *De Pythagore à Euclide*, Paris 1950.
- Mikalson J.D., *Religion in Hellenistic Athens*, Berkeley–Los Angeles–London 1998.
- Mirhady D.C., *Dicaearchus of Messana. The Sources, Text and Translation*, [w:] *Dicaearchus of Messana. Text, Translation and Discussion*, W.W. Fortenbaugh, E. Schütrumpf (eds.), New Brunswick–London 2001.
- Mirhady D.C., *Dicaearchus of Messana. The Sources, Text and Translation*, [w:] W.W. Fortenbaugh, E. Schütrumpf (eds.), *Dicaearchus of Messana. Text, Translation, and Discussion*, New Brunswick–London 2001.
- Morau P., *Alexandre d'Aphrodisie, exégète de la noétique d'Aristote*, Liege 1942.
- Morau P., *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain 1951.
- Morau P., *Eine Korrektur des Mittelplatonikers Eudoros zum Text der Metaphysik des Aristoteles*, [w:] *Beiträge zur Alten Geschichte*

- und deren Nachleben. *Festschrift für Franz Altheim zum 6.10. 1968*, R. Stiehl, H.E. Stier, vol. II, Berlin 1969, s. 492–504.
- Morgan K., *The Education of Athens. Politics and Rhetoric in Isocrates and Plato*, [w:] *Isocrates and Civic Education*, T. Poulakos, D. Depew (eds.), Austin 2004, s. 125–154.
- Mueller I., *Aristotle's doctrine of abstraction in some Aristotelian commentators and Neoplatonists*, [w:] *Aristotle Transformed: the Ancient Commentators and Their Influence*, R.I. Sorabji (ed.), London–Ithaca 1989, s. 463–480.
- Mugler C., *Dictionnaire historique de la terminologie geometrique des Grecs*, Paris 1958–1959.
- Muir J.R., *Legacy of Isocrates and a Platonic Alternative. History, Political Philosophy, and the Value of Education*, New York–London 2019.
- Murray P., *Plato's Muses: The Goddesses that Endure*, [w:] E. Spentzou, D. Fowler (eds.), *Cultivating the Muse. Struggle for Power and Inspiration in Classical Literature*, Oxford 2002, s. 29–46.
- Narcy M., *L'homonymie entre Aristote et ses commentateurs néo-platoniciens*, „*Etudes Philosophiques*” 1 (1981), s. 35–52.
- Natali G., *Aristotle. His Life and School*, S. Hutchinson (ed.), Princeton 2013.
- Natorp P., *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Hamburg 1994.
- Nauck A., *Porphyrii Philosophi Platonici opuscula selecta*, Leipzig 1886.
- Niewöhner F.W., *Dialog und Dialektik in Platons „Parmenides”. Untersuchungen zur sogenannten Platonischen „Esoterik”*, Meisenheim am Glan 1971.
- Nolan D., *The unreasonable effectiveness of abstract metaphysics*, „*Oxford Studies in Metaphysics*” 9 (2015), s. 61–88.
- O'Grady P.F., *Thales of Miletus. The Beginnings of Western Science and Philosophy*, London–New York 2002.
- Oehler K., *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewußtseinsproblems in der Antike*, München 1962.
- Owen G.E.L., *A proof in the 'Peri Ideōn'*, „*Journal of Hellenic Studies*” 77 (1957), s. 103–111.

- Pacewicz A. (tłum.), *Podziały Arystotelesa*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 10 [45] (2012), s. 77–107.
- Pacewicz A., *Metoda podziału w starożytności*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 10 [45] (2012), s. 63–76.
- Pacewicz A., *Między Dobrem i Jednością. Związek Dobra i Jedna w filozofii Platona, Starej Akademii i Arystotelesa*, Wrocław 2004.
- Pacewicz A., *O ewolucyjnym charakterze filozofii Platona*, [w:] *Philosophiae Itinera*, A. Pacewicz, A. Olejarczyk, J. Jaskóła (red.), Wrocław 2009, s. 373–390.
- Panayiotopoulos M., Chatziefthimiou T., *Observations on the Topography of Ancient Academia*, [w:] *Plato's Academy. Its Workings and Its History*, P. Kaligas et al., (eds.), Cambridge 2020, s. 28–45.
- Pawłowski K., *Starożytne życiorysy Platona*, Warszawa 2020.
- Pereira M., *Alchemy*, „Routledge Encyclopedia of Philosophy”, <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/alchemy/v-1> [dostęp: 06.06.2023].
- Platon, *Listy*, II, 312e–313a, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987.
- Plutarch, *O duchu opiekuńczym Sokratesa*, tłum. Z. Abramowiczówna, [w:] Plutarch, *Moralia*, Wrocław 1954.
- Plutarch z Cheronei, *Pisma egzegetyczne*. „O powstaniu duszy w »Timajosie«”, „Dociekania Platońskie”, „Rozważania biesiadne (VIII 2)”, tłum. J. Komorowska, Kraków 2012.
- Plutarch, *Dociekania Platońskie*, tłum. J. Komorowska, [w:] Plutarch z Cheronei, *Pisma egzegetyczne...*, s. 101–134.
- Plutarch, *O E delfickim*, tłum. Z. Abramowiczówna, [w:] Plutarch, *Moralia (Wybór) II*, Warszawa 1988.
- Plutarch, *O gadulstwie*, tłum. Z. Abramowiczówna, [w:] Plutarch, *Moralia (Wybór)*, Warszawa 1977.
- Plutarch, *O powstaniu duszy w »Timajosie«*, tłum. J. Komorowska, [w:] Plutarch z Cheronei, *Pisma egzegetyczne: »O powstaniu duszy w »Timajosie«*, „Dociekania Platońskie”, „Rozważania biesiadne (VIII 2)”, Kraków 2012.
- Plutarch, *O zamknięciu wyroczni*, tłum. Z. Abramowiczówna, [w:] Plutarch, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-moralnych*, Wrocław 1954.
- Polansky R., *Aristotle's 'De anima'*, Cambridge 2007.

- Porfirio, *Storia della filosofia (Frammenti)*, A.R. Sodano (cur.), Milano 1997.
- Poseidonios, *Die Fragmente*, W. Theiler (hrsg.), Berlin–New York 1982.
- Posidonius, *The Fragments*, L. Edelstein, I.G. Kidd (eds.), Cambridge 1972.
- Reale G., *Commentario*, [w:] Aristotele, *Metafisica*, vol. III, Milano 1993.
- Reale G., *Eros. Demone mediatore. Il gioco delle maschere nel „Simpósio” di Platone*, Milano 1997.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. II, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1996.
- Reale G., *Autotestimonianze e rimandi dei dialoghi di Platone alle „Dottrine non scritte”*, Milano 2008.
- Reale G., *Per un nova interpretazione di Platone alla luce delle „dottrine non scritte”*, Milano 2010.
- Reale G., *Il „Fedro” di Platone come manifesto dell’antica ermeneutica*, [w:] *Platons Hermeneutik und Prinzipien denken im Licht der Dialoge und der antiken Tradition. Festschrift für Thomas Alexander Szlezák*, U. Bruchmüller (hrsg.), Zürich–New York 2012, s. 83–98.
- Rees D.A., *Bipartition of the Soul in the Early Academy*, „Journal of the Hellenic Studies” 77 (1957), s. 112–118.
- Richard M.-D., *L’insegnamento orale di Platone. Raccolta delle testimonianze atiche sulle „dottrine non scritte” con analisi e interpretazione*, trad. G. Reale, Milano 2008.
- Richard M.-D., *L’enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du Platonisme*, Paris 2005 [wydanie I: Paris 1986].
- Riginos A.S., *Platonica. The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden 1976.
- Robin L., *Études sur la signification et la place de la Physique dans la philosophie de Platon*, „Revue philosophique de la France et de l’Étranger” 86 (1918), s. 177–220, 370–415.
- Robin L., *Platon*, Paris 1935.
- Robin L., *Théorie platonicienne des idées et des nombres d’après Aristote. Étude Historique et Critique*, Paris 1908.
- Rose V., *Aristoteles Pseudepigraphus*, Leipzig 1863.
- Rose V., *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Leipzig 1886.

- Ross W.D., *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford 1955.
- Ross W.D., *Aristotle's De anima*, Oxford 1961.
- Ross W.D., *Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1924 (1963).
- Ross W.D., *Aristotle's Physics*, Oxford 1936.
- Ross W.D., *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford 1949.
- Rowe C.J., *The proof from relatives in the Peri Ideōn: further reconsideration*, „Phronesis 24 (1979), s. 270–281.
- Rowett C., *Philosophy's Numerical Turn: Why the Pythagoreans' Interest in Numbers is Truly Awesome*, [w:] *Doctrine and Doxography. Studies on Heraclitus and Pythagoras*, D. Sider, D. Obbink (eds.), Berlin–Boston 2013, s. 3–32.
- Sachs E., *Die fünf platonischen Körper. Zur Geschichte der Mathematik und der Elementenlehre Platons und der Pythagoreer*, Berlin 1917.
- Sachs E., *Fünf platonischen Körper*, Berlin 1917.
- Saffrey H.D., *Le 'Peri philosophias' d'Aristote et la théorie Platonicienne des idées nombres*, Leiden 1955.
- Sayre K., *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*, Las Vegas 2005.
- Schmitz H., *Die Ideenlehre des Aristoteles*, Bd. II, Bonn 1985.
- Schramm M., *Zur Schrift über die unteilbaren Linien aus dem Corpus Aristotelicum*, „Classica et Mediaevalia” 18 (1957), s. 36–58.
- Schuhl P.-M., *Platon et l'activité politique de l'Académie*, „Revue des Études Grecques” 59–60 (1946), s. 46–53.
- Schultz B., *Sidgwick, Henry (1838-1900)*, „Routledge Encyclopedia of Philosophy”, <https://www.rep.routledge.com/articles/biographical/sidgwick-henry-1838-1900/v-2> [dostęp: 06.06.2023].
- Schütrumpf E., Prince S., Stork P., van Ophuijsen J.M., *Heraclides Ponticus: The Sources, Text and Translation*, [w:] *Heraclides of Pontus. Text and Translation*, E. Schütrumpf, New Brunswick–London 2008.
- Schwartz E., *Alkimos 18*, [w:] G. Wissowa, *Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Bd. 1, Stuttgart 1894, kol. 1543–1544.
- Sekstus Empiryk, *Przeciw uczonym (Adversus mathematicos I–VI)*, tłum. Z. Nerczuk, Kęty 2007.
- Sekstus Empiryk, *Przeciw fizykom. Przeciw etykom (Adversus mathematicos IX–XI)*, tłum. Z. Nerczuk, Kęty 2010.

- Sharma R., *What is Aristotle's Third Man Argument against Forms*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy” 28 (2005), s. 123–160.
- Sharples R.W., *Alexander of Aphrodisias: scholasticism and innovation*, [w:] *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Bd. 36.2, Berlin 1987.
- Shields C., *Commentary*, [w:] *Aristotle, De Anima*, C. Shields (ed.), Oxford 2016.
- Simeoni L., *Platone e le matematiche in Filodemo*, „Cronache Ercolanesi” 33 (2003), s. 117–124.
- Slomkowski P., *Aristotle's 'Topics'*, Leiden–New York–Köln 1997.
- Smith A., *Porphyrii Philosophii Fragmenta*, Stuttgart–Leipzig 1993.
- Solmsen F., *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlin 1929.
- Steel C., *Plato as seen by Aristotle*, [w:] *Aristotle's 'Metaphysics' Alpha*, C. Steel, (ed.), Oxford 2012, s. 167–200.
- Steele A.D., *Über die Rolle von Zirkel und Lineal in der griechischen Mathematik*, Berlin 1936.
- Steele A.D., *Über die Rolle von Zirkel und Lineal in der griechischen Mathematik*, „Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik” 3 [3] (1936), s. 287–469.
- Stenzel J., *Speusippos 2*, [w:] G. Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd. 3.2, Stuttgart 1929, kol. 1636–1669.
- Stenzel J., *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig 1924.
- Stenzel J., *Zur Theorie des Logos bei Aristoteles*, [w:] J. Stenzel, *Kleine Schriften*, Darmstadt 1956, s. 194–203.
- Stewart J.A., *Notes on Nicomachean Ethics*, vol. I, Oxford 1892.
- Stork P., *Lycos of Troas: The Sources, Text and Translation*, [w:] *Lycos of Troas and Hieronymus of Rhodes*, W.W. Fortenbaugh, S.A. White (eds.), New Brunswick–London 2004.
- Stroumsa G., *Clement, Origen, and Jewish Esoteric Traditions*, [w:] *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, G. Stroumsa (ed.), Leiden–Boston 2005, s. 109–131.
- Szlezák T.A., *Czy Platońska krytyka pisma odnosi się również do jego własnych dialogów? Odnoszenie nowej interpretacji „Fajdrosa”*

- 278b8–e4, tłum. A. Pacewicz, [w:] *Kolokwia Platońskie. „Fajdros”*, A. Pacewicz (red.), Wrocław 2013, s. 143–156.
- Szlezák T.A., *Six Philosophers on Philosophical Esotericism*, [w:] *Plato as Author. The Rhetoric of Philosophy*, A.N. Michelini (ed.), Leiden 2003, s. 203–221.
- Szlezák T.A., *Sokrates’ Spott über Geheimhaltung. Zum Bild des philosophos in Platons „Euthydemos”*, „Antike und Abendland” 26 (1980), s. 75–89.
- Tarán L., *Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic ‘Epinomis’*, Philadelphia 1975.
- Tarán L., *Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Leiden 1981.
- Tarán L., *The Text of Simplicius’ Commentary on Aristotle’s Physics*, [w:] *Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie*, I. Hadot (ed.), Berlin–New York 1987, s. 246–266.
- Tarrant H., *Plato’s First Interpreters*, Ithaca 2000.
- Tarrant H., *Aristotle’s Reports on Plato: Some Background Issues*, [w:] *Aristotle on Plato: The Metaphysical Question*, A.L. Pierris (ed.), Part 1, Patras 2004, s. 18–23.
- Taub L., *Science Writing in Greco-Roman Antiquity*, Cambridge 2017.
- Taylor A.E., *Plato. The Man and His Work*, London 1926.
- Teloh H., *The Development of Plato’s Metaphysics*, University Park–London 1981.
- Teodorsson S.-T., *A Commentary on Plutarch’s Table Talks*, vol. III, Göteborg 1996.
- Teofrast, *Metafizyka*, tłum. I. Dąbska, [w:] Teofrast, *Pisma I*, Warszawa 1963.
- Thiel D., *Xenokrates – Tradition oder Innovation?*, „Archive für Geschichte der Philosophie” 89, s. 307–338.
- Tiegerstedt E.N., *Interpreting Plato*, Uppsala 1977.
- Timpanaro Cardini M., *Pitagorici antichi. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1962.
- Tweedale M., *Alexander of Aphrodisias’ views on universals*, „Phronesis” 29 (1984), s. 279–303.
- Usener H., *Epicurea*, Leipzig 1887.
- Van der Waerden B.L., *Science Awakening*, transl. A. Dresden, Groningen 1954.

- van Raalte M., *Theophrastus, Metaphysics with an Introduction, Translation and Commentary*, Leiden–New York–Köln 1993.
- van Winden J.C.M., *Calcidius on Matter*, Leiden 1959.
- Verbeke G., *La critique des idées dans l'Éthique Eudémienne*, [w:] *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, P. Moraux, D. Harlfinger (hrsg.), Berlin 1971, s. 135–156.
- Verrycken K., *The metaphysics of Ammonius son of Hermeias*, [w:] *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Ithaca 1990, s. 199–231.
- Vimercati E. (cur.), *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, Milano 2015.
- Viswanathan M., *Aesthetic, Japanese*, „Routledge Encyclopedia of Philosophy” <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/kabbalah/v-1> [dostęp: 06.06.2023].
- Vlastos G., *Plato's Universe*, Las Vegas 2005.
- Vlastos G., *rev. Krämer „Arete bei Platon und Aristoteles”*, „Gnomon” 35 (1963), s. 641–655.
- von Fritz K., *Der Beginn universalwissenschaftlicher Bestrebungen und der Primat der Griechen II*, „Studium Generale” 14 (1961), s. 601–636.
- von Fritz K., *Theaitetos*, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd. V 2, Stuttgart 1934.
- von Perger M., *Die Allseele in Platons “Timajos”*, Stuttgart–Leipzig 1997.
- Waleriusz Maksymus, *Czyny i powiedzenia godne pamięci w dziewięciu księgach*, tłum. I. Lewandowski, Poznań 2019.
- Wallace R.J., *Moral motivation*, „Routledge Encyclopedia of Philosophy”, <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/moral-motivation/v-1> [dostęp: 06.06.2023].
- Wallach J.R., *The Platonic political art. A Study of Critical Reason and Democracy*, University Park 2001.
- Walzer R., *Aristotelis dialogorum fragmenta*, Firenze 1934 (Hildesheim 1963).
- Waszink J.H. (ed.), *Timaeus a Calcidio translatus*, London–Leiden 1962.
- Waszink J.H., *Porphyrios und Numenius*, [w:] *Entretiens sur l'Antiquité Classique XII* (1965), s. 33–83.

- Waterfield R.A.H., *Aristotle, 'Metaphysics' 1019a4*, „The Journal of Hellenic Studies” 107 (1987), s. 195.
- Waterhouse W.C., *The Discovery of the Regular Solids*, „Archive for History of Exact Sciences” 9 [3] (1972), s. 212–221.
- Wehrli F., *Die Schule des Aristoteles. Aristoxenus*, Basel–Stuttgart 1967.
- Wehrli F., *Die Schule des Aristoteles. Herakleides Pontikos*, Basel 1953.
- Wehrli F., *Die Schule des Aristoteles. Lykon. Ariston*, Basel–Stuttgart 1968.
- Wehrli F., *Die Schule des Aristoteles. Phantias. Chamaileon. Praxiphanes*, Basel–Stuttgart 1969.
- Weihert A., *Philosophen und Philosophensport in der attischen Komödie*, München 1913.
- Wellmann M., *Die Fragmente der sikelischen Ärzte Akron, Philistion und des Diokles von Karystos*, Berlin 1901.
- Wersinger-Taylor A.G., *The Meaning of 'Apollon...daimonias hyperbolēs' in Plato's „Republic” 6, 509b6–c4: A New Hypothesis*, [w:] *Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato*, D. Nails, H. Tarrant (eds.), Helsinki 2015, s. 53–58.
- Wesoły M., *Świadectwa niespisanej nauki Platona (I). Traktat Arystotelesa „O dobru”*, „Meander” 4 (1984), s. 169–183.
- Wesoły M., *Świadectwa niespisanej nauki Platona (II): Pryncypia a typy ontologiczne*, „Meander” 6 (1984), s. 281–292.
- Wesoły M., *Świadectwa niespisanej nauki Platona (IV): Odsyłacze w dialogach do dialektyki pryncypiów*, „Meander” 7–8 (1988), s. 287–306.
- Wesoły M.A., *Świadectwa niespisanej nauki Platona, „Peitho. Examina antiqua” 1 [6]* (2015), s. 205–266.
- White M.J., *On Doubling the Cube: Mechanics and Conics*, „Apeiron” 39 (2006), s. 201–219.
- Wilamowitz U., *Platon*, Bd. II, Berlin 1919.
- Wilamowitz-Moellendorff U., *Antigonos von Karystos*, Berlin 1881.
- Wilpert P., *Die Elementelehre des Platon und Demokrit*, [w:] *Natur, Geist, Geschichte. Festschrift für Aloys Wenzl*, J. Hanslmeier (hrsg.), München–Pasing 1950, s. 49–66.
- Wilpert P., *Neue Fragmente aus 'Peri tagathou'*, „Hermes” 76 (1941), s. 225–250.

- Wilpert P., *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg 1949.
- Wippert J., *Einleitung*, [w:] *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, J. Wippert (hrsg.), Darmstadt 1972.
- Wöhrl G., *Die Milesier: Anaximander und Anaximenes*, Berlin–Boston 2012.
- Wolf E.P., *Eratosthenes von Kyrene als Mathematiker und Philosoph*, Groningen 1954.
- Woods J.F., *Fatalism, Indian*, „Routledge Encyclopedia of Philosophy“ <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/fatalism-indian/v-1> [dostęp: 06.06.2023].
- Woods M., *Commentary*, [w:] *Aristotle, Eudemian ethics. Books I, II, VIII*, Oxford 1982.
- Zeuthen H.G., *Geschichte der Mathematik im Altertum und Mittelalter*, Kopenhagen 1896.
- Zhmud K., *Pythagorean Number Doctrine in the Academy*, [w:] *On Pythagoreanism*, G. Cornelli, R. McKirahan, C. Macris (eds.), Berlin–Boston 2013, s. 323–344.
- Zhmud L., *Plato as ‘architect of science’*, „Phronesis“ 43 (1998), s. 211–244.
- Zhmud L., *The Origin of the History of Science in Classical Antiquity*, transl. A. Chernoglazov, Berlin–New York 2006.