

**Robert K. ZAWADZKI**

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie

 <https://orcid.org/0000-0001-6964-1736>

## JAN ZE STOBNICY (OK. 1470–1518), ARYSTOTELES I BIBLIA. O DUSZY, BOGU I ANIOŁACH

JAN OF STOBNICA (CA. 1470–1518), ARISTOTLE AND THE BIBLE  
REFLECTIONS ON THE SOUL, GOD AND ANGELS

In the article the author explores the reflections of Jan of Stobnicy on the soul. A group of Aristotelian notions became important categories in the Polish writer's lectures, and the terms such as substance, essence, matter and form grew into fundamental conceptions used by Jan of Stobnica to describe the soul. The soul is the form of a living being – the spiritual part of plants, beasts and humans. That is the reason why the Polish writer, like Aristotle, posited three kinds of soul: the vegetative soul, the sensitive soul and the rational soul. Humans have a rational soul. The article presents a consideration that interrogates the ancient lore to uncover the ways in which the Bible and the Greek philosophers created images of God and angels as spiritual beings. Via a survey of Aristotelian sources about the Jan's of Stobnica reflections on the soul and a study of his views of God and angels, the article reveals how this author was innovatory for the Polish philosophy.

**Keywords:** soul, Neo-Latin literature, Aristotle, Bible, Polish philosophy

**Słowa kluczowe:** dusza, literatura nowołacińska, Arystoteles, Biblia, filozofia polska

Kategorie duszy, Boga i aniołów stały się przedmiotem badań i dociekań w Polsce głównie za sprawą scholarchów związanych z Uniwersytetem Krakowskim (Kuksewicz 1975). Były przygotowywane przez charakterystyczny dla wczesnej nauki polskiej proces, dający się określić jako kompilowanie osiągnięć antyku i średniowiecza. Dokonywało się ono w przeciągu wieku XV, a polegało na przeszczepianiu do piśmiennictwa polskiego zdobyczy autorów zachodnio-europejskich, nieraz całych fragmentów ich dzieł, dokonywało się często bezimiennie, bez wskazania proveniencji owych cytatów, bo w czasach, o których

mówimy, dosłowne zapożyczenia z cudzych dzieł nie uchodziły jeszcze za czynność niedopuszczalną i naganną<sup>1</sup>. Polskie utwory, jakie w ten sposób powstawały, okazywały swe znaczenie kulturalne, objawiały je mianowicie wtedy, gdy Polska zaczęła wstępować na ścieżki humanizmu i pokonywać dystans dzielący ją od krajów Europy Zachodniej. Dysertacje polskich twórców, choć nie były dziełami całkowicie samodzielnymi, stanowiły przecież znakomity punkt w rozwoju rodzimej nauki, zwłaszcza że ich autorzy przytaczający obce teksty, wypowiadali przy okazji szereg niebanalnych, a nawet całkiem oryginalnych uwag i przemyśleń<sup>2</sup>.

### Jan ze Stobnicy i jego dzieło

Jednym z najwybitniejszych przedstawicieli literatury tego typu był profesor krakowskiej uczelni – Jan ze Stobnicy<sup>3</sup>, autor m.in. dzieła *Parvulus philosophiae naturalis*<sup>4</sup> (*Zarys filozofii przyrody*), pomyślanego jako swojego rodzaju komentarz do dysertacji *Summa naturalium* Alberta Wielkiego. Jana ze Stobnicy nie interesował jednak ani traktat drugi *De coelo et mundo*, ani traktat czwarty *Meteorologia* Alberta, lecz te wykłady niemieckiego myśliciela, które stanowiły objaśnienie dzieł *Physica*, *De generatione et corruptione* oraz *De anima* Arystotelesa. Polski autor komentuje wypowiedzi Alberta, a pośrednio więc również i teksty Arystotelesa z punktu widzenia filozofii Dunsza Szkota, o czym świadczą choćby cytaty zaczerpnięte z przypisów doktora subtelnego do *Sentencji* oraz *Quodlibeta* Piotra Lombarda<sup>5</sup>.

Książka Jana ze Stobnicy umotywowana jest zatem filozofią Arystotelesa, Alberta Wielkiego, Piotra Lombarda i Dunsza Szkota, oparta na założeniach tych czterech myślicieli. Ale właściwie odwzorowuje także poglądy innych autorów, takich jak Platon, Ptolemeusz, Awicenna, Awerroes, św. Tomasz z Akwinu, Jan Damasceński, Ockham, Jan Buridan, Boecjusz, św. Augustyn, Piotr Hiszpan czy

<sup>1</sup> W renesansie nie istniało właściwie pojęcie kompilacji ani plagiatu w dzisiejszym znaczeniu. Naśladowców, imitatorów, kompilatorów, plagiatorów nie ganiono, wręcz przeciwnie, zalecano imitacje uznanych wzorów. Cf. na ten temat: Ziomek 1994: 325. Cf. też: Głowiński 1994: 107–118. Dla antycznej teorii naśladownictwa stosuje się zazwyczaj dwa terminy: *imitatio* (imitacja) lub *mimesis*, przy czym pierwsze pojęcie odnosi się zazwyczaj do teorii naśladownictwa, drugie zaś do teorii i praktyki naśladowania antycznych wzorów. Zagadnienie obrosło w wielką literaturę przedmiotu. Spośród licznych opracowań cf.: Otwinowska 1973: 390–401; Michałowska 1974: 12–23; Fulińska 2000.

<sup>2</sup> O roli i znaczeniu przyswajania obcych dzieł literaturze polskiej, w kontekście rozważań o działalności Piotra Kochanowskiego pisze Grzeszczuk 1987: 77–98.

<sup>3</sup> O Janie ze Stobnicy cf. Zawadzki 2021: 9–89. Tu też bibliografia przedmiotu.

<sup>4</sup> Pełny tytuł: *Parvulus philosophiae naturalis cum expositione textuali ac dubiorummagis necessariorum dissolutione ad intentionem Scoti congesta in Studio Cracoviensi a Joanne Stobnicensi artium magistro*. Dzieło dostępne jest w Internecie w formie skanów. Cf. np.: <https://polona.pl/item/parvulus-philosophie-naturalis,NDMxNjk3Mzc/1/#info:metadata>. Większość stron dzieła w tym wydaniu nie posiada paginacji. Dla lepszej orientacji w strukturze utworu, kolejnym stronom nadałem cyfry arabskie, które ujmowałem w nawiasy kwadratowe. Cf. niżej.

<sup>5</sup> Cf. Michalski 1914: 62–75.

Henryk z Gandawy. Z równym rozmachem przedstawia problemy filozofii przyrody, nie tylko ukazując w jej kontekście mechanizmy rządzące budową świata, lecz także widząc w nich element nader psychologiczny, mianowicie porządkujący i selekcjonujący kondycję istot żywych w pewną dwuskładnikowość ich natury, czyli cielesność i duchowość.

Każda istota żywa stanowi bowiem jedność, duszy nie można przeciwstawić ciału, tak jak to robił Platon<sup>6</sup>. Dusza jest bowiem wyłącznie atrybutem organizmów żyjących, byty nieożywione nie mają i nie mogą mieć duszy. Istota żywa składa się zawsze z ciała i duszy, ciało i dusza z kolei to materia i forma, to tworzywo i pojęcie, to podłoże zjawisk i energia urzeczywistniająca i aktualizująca je. Ciało i dusza, czyli materia i forma świadczą o jestestwach żywych, żadna istota żywa nie może istnieć bez ciała i bez duszy – z tego punktu widzenia mówienie o ciele jako o jakimś więzieniu duszy, czy też przypisywanie duszy pierwiastków materialnych jest iluzją, jedną z błędnych koncepcji filozoficznych próbujących opisać świat przyrody ożywionej. Już na podstawie tych kilku uwag wstępnych widać wyraźnie, że teorie Jana ze Stobnicy mają wybitnie Arystotelesowski charakter. Nauka Stagiryty determinuje w zasadzie wszystkie komentarze polskiego autora. Przypatrzmy się im teraz bardziej szczegółowo.

### Pojęcie duszy, ciała organicznego i naturalnego

Co to jest dusza? *Anima est actus primus corporis physici organici, vitam habentis in potentia*<sup>7</sup> [86] – a zatem dusza to akt pierwszy ciała fizycznego czyli naturalnego, posiadającego w możliwości życie. Ale czym jest owo *corpus physicum organicum*? Otóż jest to *corpus animatum, hoc compositum ex corpore et anima, et non ipsa anima* [86]. Wyjaśnienie jest daleko idące, ale w swej genezie znowu Arystotelesowskie, a skoro tak, to wymaga głębszego umotywowania, zarówno filozoficznego, jak i historycznego. Jan ze Stobnicy stwierdza, że dusza, choć jest pierwiastkiem życia, żadną miarą nie może być częścią podmiotową ciała naturalnego<sup>8</sup>, bo ciało naturalne nie stanowi samej tylko duszy – podmiotowość to atrybut całego ciała naturalnego złożonego zarówno z materii, jak i duszy. Skoro jednak w tym wypadku Jan ze Stobnicy mówi o podmiotowości, głęboko i dobitnie podkreśla ważność ciała<sup>9</sup>. Postępuje zatem zupełnie inaczej niż Platon i jego szkoła. Motywacja Platona, jak wiadomo, była idealistyczna i duchowa, to efektowny obraz ciała – więzienia i kary dla duszy – u Jana ze Stobnicy pojawiają się konstatacje

<sup>6</sup> Cf. Platon, *Fedon* 66b: „Jak długo będziemy mieli ciało i dusza nasza będzie złączona z tak wielkim złem, nigdy w świecie nie potrafimy zdobyć i posiadać w pełni, czego pragniemy. A powiadamy, że tym jest prawda”. O Platońskim dualizmie cf. Danek 2020: 168–179.

<sup>7</sup> Cf. Arystoteles, *O duszy* 412a27-28; 412b5-6.

<sup>8</sup> [86] *anima nullo modo potest esse pars subiectiva corporis naturalis*.

<sup>9</sup> [86] *corpus animatum, quod cum sit totum, perfectius est quam anima, quae est eius pars*.

przeciwnie, jak choćby te stwierdzające, że stany psychiczne stanowią funkcję całego ciała duchowego, a nie tylko samej duszy<sup>10</sup>. Mówiąc więc o czynnościach uzalania się, uczenia się czy rozumienia, nie należy mieć na myśli emocji doznawanych tylko przez duszę, lecz przez całego człowieka, który właśnie tych uczuć doświadcza w swojej duszy<sup>11</sup>. Dlatego też przypisywanie duszy reakcji gniewu jest swego rodzaju nieporozumieniem, to tak „jakby ktoś twierdził, że ona tka albo buduje”<sup>12</sup>. Dusza oczywiście nie może sama ani tkać ani budować. Jeśli te czynności dokonują się, to wynika to z faktu, że pozostaje dusza w bezpośredniej łączności z ciałem.

### Kategoria formy

Jan ze Stobnicy swój akces do arystotelizmu zgłosił nie tylko poprzez dowartościowanie ciała. Już sugerowaliśmy, że forma wraz z towarzyszącym jej ściśle aktem, stanowiącym energię aktualizującą możliwość (potencję) materii do przyjęcia danej formy, nie były mu zasadniczo obce.

Teza, że dusza to część formalna ciała żywego<sup>13</sup>, została wyrażona całkiem prosto – wymagała jednej zaledwie krótkiej konstatacji: *anima enim est pars formalis corporis animati* [86]. Krótkiej, lecz w intencji jej autora i jego wielkiego poprzednika – płodnej w skutki nader wielostronne i złożone. Bywało tak często z ważnymi terminami filozoficznymi. Posiadać formę, czy nadawać formę czemuś to w końcu idea nie tak znów odkrywczą, w zasadzie wzięta z mowy potocznej i codziennej, ludzkiej aktywności<sup>14</sup>, podobnie jak substancja (*substantia*)<sup>15</sup> czy przypadłości (*symbebekota, accidentia*), a jednak pomysły te, a raczej pojęcia, stały się kluczowymi zagadnieniami filozofii Arystotelesa i jego kontynuatorów. Za kluczowe uznawał je Jan ze Stobnicy, bo sprawa duszy, choć definiowana w aspekcie formy, nie wydawała się jeszcze wyjaśniona, usytuowana w perspektywie innych Arystotelesowskich terminów. Jaki jest więc stosunek duszy do substancji i przypadłości? Otóż dusza jest substancją, lecz nie stanowi przypadłości<sup>16</sup>. Pomysł, by była ona substancją i formą ciała naturalnego, czy może raczej jego formą substancjalną, musiał odnieść się do tego, co urzeczywistnione, aktualne i czynne – nie mógł pominąć kategorii aktu<sup>17</sup>: *anima est forma seu actus* [86].

<sup>10</sup> [86] *omnes passiones... primo et principaliter dicuntur de corpore animato, et non de anima.*

<sup>11</sup> [86] *est non dicere animam miserari aut addiscere aut intelligere, sed hominem anima.*

<sup>12</sup> [86] *dicere autem animam irasci, simile est ac si eam aliquis dictat texere aut aedificare.*

<sup>13</sup> Podobnie określa się duszę w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, 93: „Jedność ciała i duszy jest tak głęboka, że można uważać duszę za «formę» ciała”.

<sup>14</sup> Cf. Siwek 1992: 16.

<sup>15</sup> Termin *substantia*, podobnie jak jej grecki odpowiednik *ousia* znaczył „majątek”, „mienie”.

<sup>16</sup> [86] *animam esse substantiam et non accidens.*

<sup>17</sup> Wyjaśnienie, czym jest akt i inne pojęcia filozofii Arystotelesa przedstawia Krapiec 1984: 246–297.

### Złożoność aktu

O akcie pisał Jan ze Stobnicy obszernie, jak zawsze idąc ściśle za Arystotelesem. Wyróżnił więc dwa rodzaje aktów: akt pierwszy i akt drugi<sup>18</sup>. Jeden i drugi odnosi się do faktu przechodzenia ze stanu możliwości do rzeczywistości, jeden i drugi polega na działaniu. Ale ten pierwszy stanowi formę ze względu na jej działania<sup>19</sup>, akt drugi natomiast jest samym działaniem podejmowanym przez samą formę<sup>20</sup>. Gdy zapytać, na czym konkretnie polega różnica między aktem pierwszym a aktem drugim, Jan ze Stobnicy z wprawą rasowego dydaktyka, dla wyjaśnienia zagadnienia przywołuje najpierw przykład wzięty z uczelnianej rzeczywistości, stwierdza mianowicie, że wiedza ogólna, posiadana stanowi akt pierwszy, natomiast postępowanie według tejże wiedzy, czyli umiejętność wykorzystania jej w praktyce<sup>21</sup>, to już będzie akt drugi<sup>22</sup>. A zatem o bycie posiadającym formę ogólną, w każdym razie nie mającą charakteru szczegółowego, można powiedzieć, że jest w akcie pierwszym, byt natomiast działający w akcie zgodnie ze swoją formą, czyli zgodnie ze swymi właściwościami, znajduje się w akcie drugim<sup>23</sup>. Konsekwencją tego rozumowania jest stwierdzenie, że materia będąca w możności do przyjęcia formy, posiada możność do urzeczywistnienia w akcie pierwszym<sup>24</sup>. Taka możność określona została przymiotnikiem „istotowa” (*essentialis*). Materia natomiast, która posiada formę, ale nie działa zgodnie z nią, zawiera w sobie możność do urzeczywistnienia w akcie drugim<sup>25</sup>. Taka możność z kolei – to możność „przypadłościowa” (*accidentalis*).

### Dusza jako akt

Jak ten wywód odnosi się do pojęcia duszy? Jan ze Stobnicy, podobnie jak Arystoteles, przenosi kategorie opisujące strukturę bytu do świata ożywionego. Okazuje się jeszcze raz, że nie stanowi on jakiegś odmienności jakościowej. Dusza jest po prostu aktem pierwszym (*anima est actus primus*). Polski autor zastępuje więc elementy składowe bytu pojęciami opisującymi istoty żywe. Już wcześniej

<sup>18</sup> [86] *actus in actum primum et actum secundum.*

<sup>19</sup> [86] *forma dicitur actus primus respectu suae operationis.*

<sup>20</sup> [86] *et ipsa operatio ab ipsa forma producta est actus secundus.*

<sup>21</sup> Cf. Arystoteles, *O duszy* 412a.

<sup>22</sup> [86] *ut scientia est actus primus, sed operatio secundum scientiam, ut considerare, est actus secundus.*

<sup>23</sup> [86] *habens formam dicitur esse in actu primo, actu autem operans secundum formam dicitur esse in actu secundo.*

<sup>24</sup> [86] *illud, quod est in potentia ad recipiendam formam est in potentia ad actum primum.*

<sup>25</sup> [87] *quod iam habet formam et non operatur secundum illam, dicitur esse in potentia ad actum secundum.*

pisał, że dusza jest formą substancjalną (*substantialis*) ciała, teraz przyznał jej ideę doskonałości (*anima est perfectio, quae est forma*). Przyjmuje wszystkie Arystotelesowskie terminy, bo dusza jest aktem ciała nie każdego, lecz fizycznego, tzn. noszącego w sobie zasadę ruchu, spoczynku<sup>26</sup> oraz pierwiastek życia (*vita*). Twierdzenie, że cechuje ono organizmy, które rosną, odżywiają się i doświadczają ubywania<sup>27</sup>, jest znowu świadomym nawiązaniem do Arystotelesa<sup>28</sup>. Takiego nawiązania dokonuje też Jan ze Stobnicy, gdy mówi, że ciało samo z siebie nie posiada życia, daje mu je tylko dusza<sup>29</sup>. Do jej zadań zalicza polski autor kierowanie wszystkimi funkcjami ciała, widząc w nim organizm złożony z różnorodnych organów pełniących rozliczne zadania<sup>30</sup>.

### Dusza roślinna i zwierzęca

Proces ten wyjaśnia na przykładzie fizjologii roślin – najprostszych organizmów żywych, których liście pełnią rolę osłony (w tych czasach nie znano oczywiście zjawiska fotosyntezy), gałęzie wydają owoce, a korzenie „niczym usta przyjmują pożywienie”<sup>31</sup>. Także przebiegiem tych wszystkich etapów kieruje dusza, która w przypadku roślin jest „bardziej niedoskonała” w porównaniu z innymi żywymi organizmami, stąd też skala rozwoju i działania organów roślinnych jest zdecydowanie mniejsza niż w przypadku zwierząt<sup>32</sup>. Nie pada na razie nazwa duszy tego rodzaju, czego my dziś byśmy oczekiwali, przyzwyczajeni do pojęcia „duszy wegetatywnej” stworzonego przez Stagirytę<sup>33</sup>. Niemniej Arystotelesowska proveniencja tej nauki staje się jeszcze bardziej wyraźna przez konstatacje o świecie zwierzęcym, co zresztą świadczy o dążeniu Jana ze Stobnicy do ujęcia całej przyrody ożywionej w jeden system filozoficzny.

O ile zatem w przypadku roślin zajmujących najniższy szczebel rozwoju, dusza jest „tylko” (*solum*) początkiem i przyczyną życia, o tyle dla przedstawicieli świata fauny stanowiących wyższą formę życia, staje się ona ponadto źró-

<sup>26</sup> [87] *anima est actus corporis, non cuiusquam, sed physici... quod habet in se principium motus et quietis.*

<sup>27</sup> [87] *illa autem [corpora] habent vitam, quae habent augmentum, alimentum et decrementum, id est, quae agentur, nutriuntur et decrementum patiuntur.*

<sup>28</sup> Arystoteles, *O duszy* 412a.

<sup>29</sup> [87] *illud corpus, cuius anima est actus, non habet ex se vitam in actu, sed vivificatur ab anima.*

<sup>30</sup> [87] *in corpore recipiente vitam ab anima, necessaria est diversitas organorum propter diversas operationes, quas anima operatur per corpus.*

<sup>31</sup> [87] *... ut in plantis folium est cooperimentum fructus, et aamus est frugiferus, radices autem sunt similes ori, quia plantae radicibus velut animalia ore accipiunt alimentum.*

<sup>32</sup> [87] *inter animas anima plantarum est imperfectior et ideo in corpore plantarum minor est diversitas organorum quam in animalibus.*

<sup>33</sup> Arystoteles, *O duszy* 415a23; 434a22; *O oddychaniu* 474a31; *O rodzeniu się zwierząt* 736a35.

dłem zmysłów<sup>34</sup>. Kategorię tę przypisuje Jan ze Stobnicy wszystkim zwierzętom, zarówno tym prymitywniejszym, „przyklejonym do skały” (*affixa petrae*), jak i osobnikom będącym „w ciągłym ruchu”, których zalicza do okazów najbardziej doskonałych<sup>35</sup>.

### Dusza ludzka

Na najwyższym szczeblu rozwoju widzi jednak Jan ze Stobnicy istotę, która również interesowała szczególnie Arystotelesa – człowieka posiadającego duszę stanowiącą przyczynę nie tylko jego życia, zmysłów, ruchu, lecz także rozumu<sup>36</sup>. Oczywiście rozum jest czynnikiem wyróżniającym człowieka spośród wszystkich istot żywych. Jeśli istnieją trzy rodzaje duszy: roślinna, zwierzęca i ludzka, czyli, używając wreszcie ówczesnego nazewnictwa: wegetatywna, zmysłowa i rozumowa<sup>37</sup>, to przy ich różnych funkcjach, pełnionych obowiązkach, wykonywanych zadaniach rezultatem może być wrażenie, że człowiek posiada trzy dusze. Przez swoją wierność Arystotelesowi Jan ze Stobnicy zaanektował jednak pogląd o jednej duszy składającej się z trzech części<sup>38</sup>, dysponującej odpowiednimi władzami<sup>39</sup>. Dzięki niej człowiek żyje, odczuwa, porusza się i myśli<sup>40</sup>.

Z tymi wspomnianymi władzami (*dynameis, potentiae*<sup>41</sup>) duszy, to szczególnie ważne zagadnienie u polskiego autora, łączy się z najwyższym stopniem rozwoju człowieka wśród istot żywych<sup>42</sup>, z doskonałą formą jego duszy. W rezultacie sposób urządzenia organizmu ludzkiego jest bardzo skomplikowany<sup>43</sup>, liczne narządy wykonują liczne funkcje<sup>44</sup>. Stąd odżywianie się, oddychanie, wzrastanie,

<sup>34</sup> [87] *in quibusdam enim viventibus anima solum est principium seu causa vitae, ut in plantis et haec tenent infimum gradum. In quibusdam ultra vitam invenitur sensus, ut in animalibus.*

<sup>35</sup> [87] *animalia perfecta, quae ultra vitam et sensum habent motum progressivum.*

<sup>36</sup> [87] *in quarto [sc. altissimo] gradu sunt homines, in quibus simul anima est principium non solum vivendi, sentiendi et movendi progressive, sed etiam intelligendi.*

<sup>37</sup> [89] *alia vegetativa, alia sensitiva, alia intellectiva vel rationalis.*

<sup>38</sup> Cf. Arystoteles, *O duszy* 413a31; 414b20-415a13.

<sup>39</sup> [89] *quae potentiae cum sunt in eodem, ut in homine, non dicuntur tres animae, sed bene prout sunt in diversis, ut in planta, bruto et homine. Cf. Arystoteles, O duszy 415b23-25; 433a15-b7; O rodzeniu się zwierząt 740a29; 745b25; 757b7.*

<sup>40</sup> [87] *anima est principium, quo vivimus, sentimus, movemur et intelligimus primum, id est, principaliter.*

<sup>41</sup> [88] *primo probat animam habere potentias, mediantibus quibus operatur suas operationes.*

<sup>42</sup> [88] *habet etiam homo quasdam potentias corporeas et organicas, in quibus convenit cum brutis, ut sunt potentiae vegetativae et sensitivae, quae potentiae [...] sunt potentiae totius compositi, nec manent in anima separata.*

<sup>43</sup> [88] *cum igitur anima sit substantia, sequitur, quod habet aliquas operationes naturales et potentias, per quas exercet illas operationes.*

<sup>44</sup> [87] *in homine autem, qui est perfectissimum animalium, maxima est organisatio propter hoc, quia anima humana tamquam perfectissima forma plurimas habet operationes.*

reagowanie na bodźce, poruszanie się, a także myślenie – najdoskonalsza czynność, jaką podejmuje człowiek. Cała ta złożoność anatomii, fizjologii i psychiki wynika właśnie z faktu, że w duszy człowieka zawarta jest część rozumna, wegetatywna i zmysłowa<sup>45</sup>.

Koncepcja duszy ludzkiej sprzyjała zatem podjęciu wielu tematów z dziedziny psychologii. W myśl tej koncepcji zdolność organizmu do odbierania i analizy bodźców zewnętrznych i reagowania na nie ogranicza się do zmysłowej części duszy, reszta wyższych czynności, jak praca umysłu, myślenie, pamięć, świadomość, wola, umiejętność wybierania – zależą od rozumnej części duszy. Przykłady rozważań Jana ze Stobnicy o takich problemach są liczne w jego dziele. Tu jednak je pominiemy, gdyż opracowanie tych wszystkich zagadnień wymagałoby przygotowania osobnego studium przekraczającego rozmiar jednego artykułu.

Z zakresu kwestii podejmowanych przez Jana ze Stobnicy widać jednak jasno, że nie jest on jakimś dyletantem, czy przypadkowym amatorem literatury filozoficznej. Jawi się on nam jako badacz w pełnym tego słowa znaczeniu, jako znakomity poprzednik dzisiejszych interpretatorów Stagiryty i wreszcie jako jeden z twórców polskiej psychologii. Jego trud może dziś nie imponuje, jego indywidualność zapewne nie wyodrębnia się na tle światowej filozofii, nie rości on sobie pretensji do powiedzenia czegoś zupełnie nowego, co mogłoby być oryginalne wobec teorii Arystotelesa czy komentarzy jego następców. Niemniej w Polsce to autor ważny, jeden z pierwszych, który tak gruntownie przedstawił polskiemu czytelnikowi naukę Stagiryty.

### Dusza i ruch

Jan ze Stobnicy zatem w całkowitej zgodzie z Arystotelesem wypowiadał się o duszy jako o integralnym składniku każdej żywej istoty – byli wszelako inni pisarze, którzy, podobnie jak Platon, przypisujący *psyche* szczególne znaczenie, by deprecjonować ciało, widzieli w niej rzeczywistość zupełnie odrębną. Łączyli to z zasadą ruchu, na której opierało się funkcjonowanie duszy sterującej zmianami położenia ciała. Jego posuwanie się, przesuwanie się w określonym kierunku – to miał być wpływ i wyróżnik duszy, których jednak nie akceptował Arystoteles<sup>46</sup>. Trzeba powiedzieć, że i ten pogląd, a w zasadzie rezerwę genialnego filozofa przyjął Jan ze Stobnicy – dusza porusza się nie sama, lecz wraz z ciałem, przenosi się z miejsca na miejsce, gdy ktoś np. spaceruje. Mimo to Jan ze Stobnicy nie do końca zgadzał się z Arystotelesem, dla którego ciało i dusza to nierozdzielna

<sup>45</sup> [90] *intellectiva anima in mortalibus (ut dicit Aristoteles) non invenitur sine sensitiva, nec sensitiva sine vegetativa, ideo dubium est, si in eodem supposito, puta homine, ubi omnes illae tres potentiae inveniuntur, sint etiam tres animae vel una anima, ideo auctor [sc. Scotus] dicit, quod in eodem sunt una anima.*

<sup>46</sup> Cf. na ten temat Siwek 1992: 15.



całość<sup>47</sup>. Dla polskiego autora dusza, zwłaszcza rozumna czyli ludzka może odzielić się od ciała i poruszać „sama przez siebie”: [44] *anima rationalis cum est in corpore, movetur per accidens ad motum corporis, separata vero movetur per se*<sup>48</sup>. Toteż sformułowanie *anima separata* to w istocie przyznanie jej prawa do samodzielnego funkcjonowania.

### Dusza, życie po śmierci, zmartwychwstanie

Owszem, całkowitą autonomiczność przypisywali jej niektórzy myśliciele z Platonem i św. Augustynem<sup>49</sup> na czele. Jan ze Stobnicy w pewnym sensie robi to samo, wiedziony albo ich autorytetem, albo raczej chrześcijańską wiarą w życie duszy po śmierci<sup>50</sup> i zmartwychwstanie. Niemniej brak u niego rozważań mających odpowiedzieć na pytanie, co się właściwie dzieje z duszą po oddzieleniu się od ciała, czyli po śmierci<sup>51</sup> i na czym polega zmartwychwstanie. Nie należy pisarzowi stawiać tego jako zarzut, że w dziele z zakresu filozofii przyrody pominął kwestie należące do dziedziny eschatologii. W istocie prezentacja zagadnień związanych z powrotem do życia po śmierci, na przykład odnoszących się do wstąpienia żyjącej duszy w umarłe ciało, byłaby przedsięwzięciem całkowicie niespotykanym u jego mistrza – Arystotelesa, zasadniczo obcym także całej kulturze antycznej, w której idea zmartwychwstania nie istnieje<sup>52</sup>. Mimo to nie brak u Jana ze Stobnicy sformułowań takich jak „ciało uwielbione” (*corpus glorificatum*), czy przenikanie duszy i ducha przez barierę materialną<sup>53</sup>, które jakby mimochodem odwołują się do skutków zmartwychwstania lub przynajmniej do tego co uczynił Jezus, gdy spotkał się ze swymi uczniami, nie bacząc na zamknięte

<sup>47</sup> Cf. Arystoteles, *O duszy* 413a: „dusza nie może odłączyć się od ciała, ani – przynajmniej – niektóre jej części, jeśli je posiada”. Tłum. P. Siwek.

<sup>48</sup> Cf. też: [42] *anima a corpore separata movetur*.

<sup>49</sup> Poglądy św. Augustyna na duszę przedstawia Tatarkiewicz 1997: 198.

<sup>50</sup> Warto przypomnieć, że nie ma u Arystotelesa nauki o nieśmiertelności duszy, wydaje się zatem, że u tego filozofa dusza ludzka, podobnie jak wszystkie inne formy, rozplywa się po śmierci w nicłość. Cf. Bocheński 1993: 66.

<sup>51</sup> U Homera człowiek oprócz ciała posiada trzy pierwiastki duchowe: *psyche* – pierwiastek życia fizycznego, *thymos* – duszę emocjonalną i *noos* – duszę intelektualną. Z chwilą śmierci, *psyche* opuszcza ciało, które staje się martwe, a ona sama leci do Hadesu, aby tam prowadzić długie, odrętwiałe i nieświadome życie. *Thymos* zaś wraz z *noos* giną. U Platona *psyche* utrzymuje przy sobie i *thymos* i *noos*, i żyje pełnią życia w eterze. U Homera więc i Platona dusza ma charakter duchowy, a nie materialny, ciało zaś nie bierze udziału w życiu pozagrobowym duszy. Cf. Zieliński 1922: 56–60; Lengauer 1994: 81–206; Rohde 2007.

<sup>52</sup> Są wszakże wyjątki. Niektórzy ulubieńcy bogów (Ganimedes, Herkules) – ciałem i duszą przeszli do świata bogów czyli do życia wiecznego. Niemniej dla ludzi antyku grecko-rzymskiego dusza opuściwszy ciało po śmierci rozłącza się z nim na zawsze.

<sup>53</sup> [58] *spiritui nullum corpus resistit. Similiter diceretur de anima separata a corpore et de corpore glorificato*.

drzwi (J 20, 19)<sup>54</sup>. A zatem Jan ze Stobnicy przyjmuje ideę zmartwychwstania jako oczywistość, pozostając w istocie przy nauce Kościoła i ignorując stanowisko starożytnych w tej kwestii, nie pisał jednak o tym *expressis verbis* i dzięki słowom o treści w jakimś stopniu eschatologicznej, przemyślał do swego dzieła prawdy wiary.

### Dusza i duch

Powodowany tą metodą i wynikłą z niej potrzebą odniesień do kategorii chrześcijańskich, polski autor nawiązuje do Biblii i tych pojęć, które dotycząc świata niematerialnego, funkcjonowały zarówno w obiegu filozoficznym jak i zapewne w potocznej mowie. Stało się tak we wspomnianej już parze słów *anima et spiritus*. Określenie to odpowiada występującym w Biblii – czy też w ogóle w religii Jahwe – terminom *nefes* i *ruach*<sup>55</sup>. Nie są to wyrazy równoznaczne, niemniej stanowią niemal zupełny odpowiednik polskich rzeczowników „dusza” i „duch”, przy czym ten drugi posiada znaczenie szersze. W zastosowaniu do człowieka większej różnicy między nimi jednak nie ma<sup>56</sup>. Oba zawierają ideę nieśmiertelności i niematerialności, ale dusza to przede wszystkim pierwiastek ożywiający ciało i opuszczający je w chwili śmierci, duch natomiast to byt osobowy, realnie i odrębnie poza ciałem istniejący. Według takiego rozumienia obu terminów, Bóg jest duchem.

### Wyobrażenia Boga

Ale Boga, jak wiadomo, nie zawsze wyobrażano sobie w ten sposób, w obrazie Boga tkwiło bardzo często coś z człowieka – wszakże – „uczynimy człowieka na nasz obraz”<sup>57</sup>, to słowa samego Stwórcy, których znaczenie można odwrócić i założyć, że w pewnym sensie Bóg podobny jest do człowieka. W najstarszych księgach Biblii ujawnia się antropomorfizm Boga, przechadza się On po ogrodzie, Jego kroki są słyszalne (Rdz 3, 8), a Mojżesz chce ujrzeć Jego twarz (Wj 33, 13)<sup>58</sup>. Ten ludzki wizerunek Istoty najwyższej żyje do dziś w sztukach plastycznych, przetrwał mimo krytycznych mu dociekań teologicznych czy filozoficznych i wca-

<sup>54</sup> Źródłem polskich cytatów jest wydanie Biblii: *Pismo Świète* 1971.

<sup>55</sup> Słowo *ruach* pojawia się w Biblii już w drugim wersecie: „a Duch Boży [*Ruach Elohim*] unosił się nad powierzchnią wód” (Rdz 1, 2). W Starym Testamencie słowo to pojawia się prawie 400 razy. Cf. hasło „duch” i „dusz”: Leon-Dufour 1994: 224–235; 238–241.

<sup>56</sup> Cf. hasła „ciało i dusza” oraz „dusza”: Achtemeier 1999: 162–163.

<sup>57</sup> Rdz 1, 26. Pomijam tu aspekt teologiczny tego stwierdzenia podkreślającego podobieństwo człowieka do Boga. Chodzi mi tu tylko o znaczenie dosłowne, plastyczne, artystyczne słów.

<sup>58</sup> W niektórych wersjach *Septuaginty* występuje tu wyraz *enopion*, choć równocześnie pojawia się wyraz *seauton*. Cf. *Septuaginta*, 144. *Vulgata* tłumaczy to miejsce jako *via*.

le nam nie przeszkadza w naszych odniesieniach i modlitwach do jedyne Ojca i Pana wszechświata. Portret jest jeden, treści w nim i poza nim ukryte – różne.

A czy w kulturze grecko-rzymskiej takie wizerunki były niemożliwe, czy ukazywano bogów jako ludzi? Rzeźba Fidiasza czyniąca z Dzeusa wspaniale umięśnionego mężczyznę, rzeźba Praksytelesa przedstawiająca Afrodytę jako piękną kobietę, rzeźba Lizypa prezentująca Hermesa, gdy zawiązuje sandał. Sławne i znane to dzieła, choć dla ludzi starożytności oglądanie bóstwa twarzą w twarz mogło być niebezpieczne – w istocie zaś było to po prostu zawsze wielkie szczęście dla człowieka, ale tragiczne, przynoszące z sobą następstwa wyłącznie destrukcyjne ze względu na olśniewającą moc Istoty najwyższej. Przed takimi katastrofalnymi konsekwencjami Bóg chciał uchronić Mojżesza<sup>59</sup>, choć pozwolił mu bezpiecznie oglądać się z tyłu (Wj 33, 23). Zobaczenie Boga, oglądanie ludzkim wzrokiem Bożego majestatu – to śmierć, to spopielenie wobec niewysłowionej potęgi. Doświadczyła tego Semele, która musiała zginąć, gdy spełniając jej nierozważne życzenie, Dzeus objawił się jej w olimpijskiej chwale. Nie inny jest Bóg starotestamentowych proroków. Izajasz ujrzał Go „przychodzącego z daleka”, nie umarł jednak, choć wargi Pana pełne były wzburzenia, a język jak pożerający ogień (por. Iz 30, 27). Oczywiście – jest to obraz zasadniczo obcy dzisiejszym koncepcjom odnoszącym się do poznania Boga<sup>60</sup>, odpowiadałby za to świetnie antycznemu wizerunkowi Dzeusa, który był władcą, wojownikiem, głową rodziny, ojcem, mężem, bratem, posiadaczem piorunów, a nawet kochankiem podbijającym niewieście i boskie serca. W przypadku Boga Jahwe taka człowiecza postać i ludzkie maniery na dalszą metę nie miały racji bytu. Nie pasowały po prostu do samotnego Stworzyciela nieba i ziemi. Chyba jako pierwszy z proroków – Deutero-Izajasz – wielki wizjoner i piewca sługi Jahwe – w czasach niewoli Izraela, zaczął w sposób genialny podejmować kroki ku usunięciu tej zanadto antropomorficznej koncepcji Boga. Jest to autor, który wskazał na niematerialność Boga, zadając pytanie całkiem retoryczne: „Kto zdołał zbadać Ducha Jahwe? Kto w roli doradcy dawał Mu wskazania” (Iz 40, 13)<sup>61</sup>. Realność owego Ducha polegającą na tym, że zyskuje On cechy osoby, podkreśla Księga Mądrości (1, 4-5): „Mądrość nie wejdzie w duszę przewrotną, nie zamieszka w ciele zaprzędanym grzechowi. Święty Duch karności ujdzie przed obłudą, usunie się od niemądrych myśli, wypłoszy go nadejście nieprawości”.

Ta koncepcja Bożego ducha jako niematerialnej Osoby wyrastała najpewniej jakby z samego, pierwotnego odczucia świata, z pierwszej refleksji nad światem, z nieokreślonego natchnienia opisującego jego początki, gdy „Duch Boży unosił się nad wodami” (Rdz 1, 2). Dotykamy tu pewnych, ważnych wątków teologicznych, a także pewnych koncepcji filozofii greckiej.

<sup>59</sup> Cf. Wj 33, 20: *Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu.*

<sup>60</sup> Cf. praca zbiorowa: Bejze 1982.

<sup>61</sup> Cf. Rz 11, 34; 1 Kor 2, 16.

„Intelektualna” postawa wobec bóstwa i w konsekwencji idea niematerialności wyróżnia szczególnie naukę założyciela szkoły eleackiej – Ksenofanesa (ok. 570–470 przed Chr.) zwłaszcza na tle wiary ludowej ówczesnych Greków uznającej bogów jako istoty mające wszystkie ludzkie przywary. Filozof z Kolofonu natomiast widział w swoim jedynym Bogu wyłącznie istnienie, odmawiał mu jakichkolwiek cech zewnętrznych i wewnętrznych, twierdził, że On po prostu jest<sup>62</sup>. Każdy, kto zna pewien ustęp z księgi Wyjścia (3, 14), zdaje sobie od razu sprawę z paraleli obu sytuacji. Każdy, kto zna ten fragment Biblii, zdaje sobie sprawę z podobieństwa metafizycznego sensu przymiotu Istoty najwyższej tak trafnie uchwyconego zarówno przez starotestamentowego autora, jak i greckiego myśliciela. Wcale nie twierdzimy tutaj, że Ksenofanes czytał opowieść o krzewie gorejącym. Jednakże doświadczenie religijne tego poety, jego wizja bóstwa bezkształtnego, niematerialnego, zawsze istniejącego i trwającego, miała jakiś sugestywny urok dla późniejszej filozofii greckiej. Skoro raz zakosztowała w wizji duchowości bóstwa, nie uwolniła się już od niej nigdy. Ta wizja, zmodyfikowana wszakże, ubogacona o nowe elementy występuje u stoików, których Dzeus jako *pneuma*, jako ogień i rozum przenika całą przyrodę. U Platona i Arystotelesa mamy wreszcie prawie wszystko wypowiedziane o Absolutcie tak, jak to zrobią chrześcijańscy teologowie, choćby święci Pańscy, jak Augustyn z Hippony czy Tomasz z Akwinu. Jest oto piękno samo w sobie i dobro, które w swej mądrości decyduje o racji ładu świata, stanowiąc byt najdoskonalszy i bezcielesny. Bóg zatem nie ma kształtu człowieka i choć ze wszystkich istot urodzonych z ziemi żadna bardziej od człowieka nie jest podobna do Boga, to jednak Bóg nie ma postaci ludzkiej.

### Przymioty Boga

Trzeba przyznać, że wobec koncepcji antropomorficznych, prezentowanych przez opowieści mitologiczne i niektóre teksty biblijne, które przedstawiały Boga jako spotęgowanego człowieka, Jan ze Stobnicy spogląda najpierw na problem poznania Istoty najwyższej z perspektywy filozoficznej, w istocie Arystotelesowskiej. Oczywiście nie przypisuje Bogu cech ludzkich, do Jego charakterystyki stosuje pojęcia opracowane przez Stagirytę. Bóg jest więc czystym aktem, Istotą złożoną z aktu i możliwości, zawsze istniejącą, jestestwem doskonałym: [15] *Deus dicitur purus actus, creatura vero quaelibet composita ex actu et potentia. Nam Deus habet entitatem cum omni perfectione*<sup>63</sup>. Cały bukiet Arystotelesowskich określeń podanych w jednym zdaniu – to jednak polskiemu autorowi nie wystarczyło. Skoro Bóg jest wieczny i doskonały, to przez to nieskończony ([57] *Deus*

<sup>62</sup> Cf. Krokiewicz 1995: 115–116.

<sup>63</sup> Cf. Arystoteles, *Metaphysica* 1072a24–26.

*est ens infinitum*<sup>64</sup>). Stanowi byt nie tylko transcendentny, ale też i immanentny, swoją obecnością i mocą wypełnia każde miejsce<sup>65</sup>. Tu już Jan ze Stobnicy staje się teologiem podążającym za Dunsem Szkotem<sup>66</sup>, wypowiada się o Trójcy Świętej, relacjach między Ojcem i Synem. Krakowski pisarz – przyszły ksiądz i zakonnik (franciszkanin podobnie jak Duns Szkot) – to na pewno człowiek głębokiej wiary, z zapałem piszący o jej tajemnicach i prawdach. Pominiemy jednak teraz ten ważny aspekt jego twórczości. Rzecz bowiem w tym, że jest to dziedzina bardzo obszerna i choć bez wątplenia związana z tematem duszy i ducha, to jednak poruszająca mnóstwo innych problemów, których opracowanie wymagałoby przygotowania osobnego studium.

Powróćmy zatem do sprawy, która nas tutaj szczególnie interesuje. Jan ze Stobnicy odrzucił pokusę antropomorficznego ukazania Boga, choć była tak sugestywnie, antycznie, a nawet biblijnie przystrojona. Odrzucił właściwie bez dyskusji, na zasadzie prawdy oczywistej. Wynikało to nie tylko z arystotelizmu, nie tylko z założenia, że Bóg jest „czystym aktem”, przekonanie o duchowej naturze Stwórcy osiągnął także dzięki wierze. Oczywiście, przeświadczenie, że Bóg jest duchem, mogło być też wynikiem oddziaływania tych dwóch dziedzin równocześnie – filozofii i wiary.

### Pojęcie anioła

Z drugiej strony jednakże pewne było dla Jana ze Stobnicy, że jeśli Bóg jest duchem, to istnieją inne byty stworzone przez Niego, które także stanowią duchowe jestestwa. Krakowski pisarz wierzył niewątpliwie w obecność aniołów. Tu również ich obraz mógł budować tradycją swojego kręgu cywilizacyjnego, czyli sumą i syntezą przekazów antycznych i biblijnych. Być może miał świadomość, że jakąś formę angelologii, czyli nauki o aniołach, wypracowała cywilizacja grecka.

Kultura ta – jak wiadomo – posiadała nader charakterystyczny wizerunek Hermesa, który był właśnie „aniołem” (*angelos*) czyli posłańcem – zwiastunem (oczywiście nie w rozumieniu chrześcijańskim) Dzeusa<sup>67</sup>. Postać właściciela kaduceusza nie różni się jakoś zasadniczo od anioła Jahwe, Boży wysłannik bowiem to trochę taki Dzeusowy Hermes, co na rozkaz władcy Olimpu zastępuje drogę Odyseuszowi, prawicę podaje i takim słowem przemawia: „Dokąd to idziesz,

<sup>64</sup> W innym miejscu: [53] *solus Deus est infinitus*.

<sup>65</sup> [57] *solus ipse replet omnem locum sua essentia, potentia et praesentia*.

<sup>66</sup> Cf. Duns Szkot, *Sententiae* 17, 1.

<sup>67</sup> W mitologii greckiej występują jeszcze przynajmniej dwie postaci bliskie aniołom pod względem wyglądu i cech, pełniące podobną rolę: Thanatos i Eros. Ten pierwszy pełnił funkcję przewodnika odprowadzającego dusze do Hadesu, ten drugi, bóg miłości, zrobił także karierę w kościołach barokowych, w których występuje jako rzeźba przedstawiająca pulchnego chłopczyka ze skrzydłami i złotymi lokami.

nieszczęsny?”<sup>68</sup> Zachowuje się zatem bardzo podobnie jak Anioł Pański, który odnajduje na pustyni niewolnicę Hagar i pyta: „Skąd przyszłaś i dokąd idziesz?” (Rdz 16, 7).

Jan ze Stobnicy zdaje się jednak nie akceptować tej znowu zbyt antropomorficznej koncepcji anioła. Woli pozostać w kręgu rozważań filozoficznych, połączonych jednakże z próbą interpretacji teologicznych, gdyż tradycyjny i ludowy obraz anioła, jako ludzkiej postaci ze skrzydłami, był dla niego chyba zanadto materialistyczny. Propagował zatem ideę anioła jako ducha. Wysunął hasło [5]: *angelus – anima rationalis a corpore separata* – anioł – duch rozumny pozbawiony ciała oraz ruchliwy (*motu continuo et successivo*). Ruchliwość jest cechą na wskroś anielską, ruch świadczy o aniele, stanowi bardziej wyróżnik jego niż ciała naturalnego<sup>69</sup>. Niebawem polski uczony doszedł do kolejnych wniosków. Uznał, że nie można opisywać obecności anioła w jakimś miejscu, tak jak nie można czynić tego w odniesieniu do innych bytów bezcielesnych. Jestestw duchowych bowiem nie da się wymierzyć przestrzennie. Jeśli znajdują się w jakimś miejscu, to w sensie pojęciowym, odnoszącym się do ich definicji<sup>70</sup>. Zresztą anioł to nie tylko byt niematerialny, to byt wieczny i tylko wiecznością można go mierzyć<sup>71</sup>. Wejście Jana ze Stobnicy w angelologię to skotyzm, czerpał on wiele od Duns<sup>72</sup>. Nie poprzestawał jednak tylko na samej charakterystyce tych niematerialnych istot. Nauka o aniołach okazywała się również przydatna do opisu wszechświata, w którego funkcjonowaniu dostrzec się dawało działanie aniołów – owych *intelligentiae moventes orbis caelestes* [53]<sup>73</sup>. Wielorakie są zatem funkcje aniołów, wieloraka ich forma oddziaływania na rzeczywistość materialną.

Niewątpliwie wypowiedzi Jana ze Stobnicy, choć dziś w nauce prawie niezauważane<sup>74</sup>, poruszają wiele istotnych kwestii. Ten autor nie obawiał się formu-

<sup>68</sup> Homer, *Odyseja* 10, 274.

<sup>69</sup> [5] *ideo motus in plus se habet quam corpus naturale*.

<sup>70</sup> [56] *angelus et aliae res incorporeales dicuntur esse in loco diffinitive, sed non circumscriptive, quoniam non commensurantur loco*. Niebezpośrednio nawiązuje tu Jan ze Stobnicy do ważnego w średniowieczu sporu dotyczącego pytania, czy pojęciom ogólnym odpowiadają przedmioty rzeczywiste, a jeżeli odpowiadają, to jakie. Zasadniczo uczony opowiadał się za nominalizmem, czyli poglądem odmawiającym realnego istnienia (tzn. poza umysłem i mową ludzką) pojęciom ogólnym czyli uniwersaliom. Cf. o tym sporze: Tatarkiewicz 1997: 231–237.

<sup>71</sup> [61] *mensuratur aevo...angelus...quod est mensura eius durationis*.

<sup>72</sup> Cf. np. Duns Szkot, *Sententiae* 2, 9.

<sup>73</sup> Był to w istocie pogląd nawiązujący do Arystotelesowskiej wizji kosmosu, którego ruch podtrzymywany jest przez stałe działanie siły poruszającej (tutaj przez aniołów). W czasach Jana ze Stobnicy obowiązywała już jednak inna teoria – stworzona przez okhamistów – teoria impetu, która przyjmowała, że ruch, raz zaczęty, trwa dalej sam. Okazuje się więc, że Jan ze Stobnicy nie podziela zdania okhamistów, pozostaje wierny dawnej Arystotelesowskiej tradycji.

<sup>74</sup> Autor obszernego studium o teoriach duszy wykładanych w Uniwersytecie Krakowskim – Z. Kuksewicz, choć dzieło *Parvulus philosophiae naturalis* Jana ze Stobnicy nazywa jednym z „najlepszych podręczników filozofii przyrody”, to jego omówieniu nie poświęca wiele miejsca, pomija również koncepcje Jana ze Stobnicy dotyczące duszy. Cf. Kuksewicz 1975: 53–55. Zdawkowo o Janie ze Stobnicy cf. Wąsik 1959; Skoczyński; Woleński 2010.

łować trudnych pytań i definicji rozwijających ów ważny temat, czym właściwie jest dusza i duch, czym jest Bóg i anioł. Pokazał, że ma interesujące odpowiedzi na wszystkie te zagadnienia.

### Zakończenie

Możemy jeszcze zapytać, skąd Jan ze Stobnicy czerpał swą wiedzę, skąd brała się jego erudycja. Oczywiście, miał on u siebie – w Uniwersytecie Krakowskim odpowiedni warsztat naukowy w postaci dobrze wyposażonej Biblioteki Uniwersyteckiej, jego przygotowanie mogło też wynikać z odbycia kursów filozoficznych określonych w programie uczelni<sup>75</sup>, które miały w Krakowie swą chlubną tradycję<sup>76</sup>. Wydaje się jednak, że wiele tu może również wyjaśnić słynne zjawisko „wędrownych humanistów”. Byli oni wytworem ówczesnych uniwersytetów i działalności tych instytucji poczynszy od XI wieku. Scholarchowie podróżowali od uczelni do uczelni nieraz z całym swoim wyposażeniem, którego najważniejszą część stanowiły, rzecz jasna, książki.

Przybywali również do Krakowa, przybywali na przykład z Paryża, a fascynacją stolicą Polski znajdujemy choćby w działalności Johanna Hartmanna von Eptingen. Ten uczony niemiecki, kanonik w Bazylei, studiował w Paryżu, sfinansował i wydał dzieło kosmologiczne Wawrzyńca Korwina – kolegi Jana ze Stobnicy z wydziału Artium, wydał także w Bazylei w 1516 roku dzieło samego Jana ze Stobnicy – dzieło, którym się tutaj zajmujemy.

Uczeni pochodzący z Francji kształtowali też oblicze naukowe uniwersytetu w leżącym niedaleko od Krakowa – Wiedniu. W XIV wieku przybył tu bezpośrednio z Paryża Henryk z Langenstein (znany także jako Henryk z Hesji, ok. 1325–1397), prowadził wykłady z teologii, filozofii i astronomii na tamtejszej, dopiero co powstałej (w 1365 r.) uczelni, która w następnym stuleciu stanie się *Alma Mater* dla Georga von Peurbacha (1423–1461) i Johanna Müllera Regiomontanusa (1436–1476). Ten pierwszy uczony zwłaszcza, pozostający również pod wpływem innego jeszcze Francuza Pierre’a d’Ailly (Petrus Aliacensis, ok. 1350–1420) stanie się inspiracją dla Wojciecha z Brudzewa<sup>77</sup>, nauczyciela, a może nawet kolegi Jana ze Stobnicy. W sumie osiągnięcia nauki francuskiej docierały do Krakowa, przybywały wraz ze scholarchami, napływały w postaci uczonych rozpraw i dysertacji, szybko uwidaczniały się mniej lub bardziej wyraźnie w działalności polskich uczonych.

<sup>75</sup> Program uczelni zapewniał wykład tekstu Arystotelesa *O duszy* na kursie niższym, obowiązującym na stopień bakałarza przez 3 miesiące. Cf. Kuksewicz 1975: 6.

<sup>76</sup> Już w XIV wieku pojawił się w Krakowie komentarz Rudolfa z Erfurtu dotyczący traktatu *O duszy* Arystotelesa. Z biegiem czasu powstawały kolejne komentarze autorstwa także polskich scholarchów. Cf. Kuksewicz 1975: 57.

<sup>77</sup> Wojciech z Brudzewa komentował traktat Peurbacha w dysertacji *Commentariolum super Theoricis novas planetarum Georgii Purbachii* (ed. 1482).

A warto zwrócić uwagę na ów jeden z największych ośrodków wiedzy w średniowieczu, jakim był uniwersytet w Paryżu. Oczywiście skupiamy się wyłącznie na tych autorach, którzy mogli stanowić i stanowili niewątpliwie inspirację dla Jana ze Stobnicy. Taką Arystotelesowską w istocie filozofię, niepomijającą zagadnień odnoszących się do kategorii duszy i ducha, uprawiali tu Tomasz z Akwinu i właśnie Duns Szkot, choć poglądy na świat obu uczonych różniły się zasadniczo<sup>78</sup>. W Paryżu Arystotelesowską naukę wykladał również Albert Wielki, pomimo iż większą część swego życia spędził w Niemczech. W stolicy Francji działał także Henryk z Gandawy. Chociaż fascynował się filozofią św. Augustyna, uważając, że siły przyrodzone nie wystarczają do poznania pełnej prawdy, wywarł duży wpływ na Duns Szkota, pośrednio więc również na Jana ze Stobnicy.

Uczony ten nadawał więc Arystotelesowski kształt swojej nauce o duszy, czerpiąc najprawdopodobniej od autorów związanych w jakikolwiek sposób z uniwersytetem paryskim. Uwypuklał jedność człowieka, akcentował godność sfery cielesnej, uwydatniał aspekt duchowy całej przyrody ożywionej, propagował autonomiczne ujęcie Boga i aniołów. Postać to ważna, dla średniowiecznej filozofii polskiej kluczowa, na swój sposób nowatorska. Z aprobatą należy przyjąć wszelkie jego wypowiedzi o bytach duchowych. Dusza i duch to przecież wielkie uniwersalne tematy, głębokie w istocie problemy odnoszące się do życia, wieczności i nieśmiertelności. Niewątpliwie Jan ze Stobnicy potrafił je ciekawie i rzeczowo przedstawić.

### Bibliografia

- Achtemeier, J. (1999). *Encyklopedia biblijna*. Przeł. G. Berny. Warszawa: Vocatio.
- Aristoteles. (1961). *De anima*. D. Ross (ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Arystoteles. (1990). *Metafizyka*. Przeł. K. Leśniak. Warszawa: PWN.
- Arystoteles. (1992). *O duszy*. Przeł. P. Siwek. Warszawa: PWN.
- Arystoteles. (1993). *O rodzeniu się zwierząt*. Przeł. P. Siwek; Warszawa: PWN.
- Bejze, B. (1982). *W kierunku Boga*. W: B. Bejze (red.). *W kierunku Boga*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Bocheński, J. (1993). *Zarys historii filozofii*. Kraków: Philed.
- Danek, Z. (2020). *Prawdziwe początki filozofii*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Fulińska, A. (2000). *Naśladowanie i twórczość. Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*. Wrocław: Leopoldinum.
- Głowiński, M. (1994). „Mowa, cytaty, aluzje”. *Teksty Drugie* 3/27. 107–118.
- Grzeszczuk, S. (1987). *Staropolska epopeja narodowa „Gofred abo Jeruzalem wyzwolona” Piotra Kochanowskiego. Arcydziała literatury polskiej. Interpretacje*. Rzeszów: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Homer. (1953). *Odyseja*. Przeł. J. Parandowski. Warszawa: Czytelnik.
- Ioannis Duns Scoti. (1950). *Lectura in Librum Primum Sententiarum. Distinctiones 1-7*. C. Balić (ed.). Vaticanum: Typ. Polygl. Vaticana.

<sup>78</sup> Pisze o tym Tatarkiewicz 1997: 286.



- Jan ze Stobnicy (1507; 1513; 1517). *Parvulus philosophiae naturalis cum expositione textuali ac dubiorummagis necessariorum dissolutione ad intentionem Scoti congesta in Studio Cracoviensi a Joanne Stobnicensi artium magistro*. J. Haller (ed.). Kraków: Haller.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. (1994). Poznań: Pallotinum.
- Krąpiec, M.A. (1984). *Metafizyka*. Lublin: Wydawnictwa KUL.
- Krokiewicz, A. (1995). *Zarys filozofii greckiej*. Warszawa: Aletheia.
- Kuksewicz, Z. (1975). *Filozofia człowieka. Teoria duszy. Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*. Wrocław: Ossolineum.
- Lengauer, W. (1994). *Religijność starożytnych Greków*. Warszawa: PWN.
- Leon-Dufour, X. (1994). *Słownik teologii biblijnej*. Przeł. K. Romaniuk. Poznań: Pallotinum.
- Michalski, K. (1914). *Michał z Bystrzykowa i Jan ze Stobnicy jako przedstawiciele skotyzmu w Polsce*. Kraków: Akademia Umiejętności.
- Michałowska, T. (1974). *Staropolska teoria genologiczna*. Wrocław: Ossolineum.
- Otwinowska, B. (1973). *Imitacja. Problemy literatury staropolskiej*. Wrocław: Ossolineum.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. (1971). Opr. Zespół biblistów polskich. Poznań, Warszawa: Pallotinum.
- Platon (1984). *Fedon*. Przeł. W. Witwicki. Warszawa: PWN.
- Rohde, E. (2007). *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*. Przeł. J. Korpanty. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Septuaginta* (1979). A. Rahlfs (ed). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Siwek, P. (1992). *Wstęp tłumacza. Arystoteles, Dzieła wszystkie*. Warszawa: PWN.
- Skoczyński, J., Woleński, J. (2010). *Historia filozofii polskiej*. Kraków: WAM.
- Tatarkiewicz, W. (1997). *Historia filozofii*. Warszawa: PWN.
- Wąsik, W. (1959–1966). *Historia filozofii polskiej*. Warszawa: Pax.
- Zawadzki, R.K. (2021). *Słowo wstępne. Jan ze Stobnicy, Wprowadzenie do Kosmografii Ptolemeusza*. Częstochowa: UJD.
- Zieliński, T. (1922). *Historia kultury antycznej*. Warszawa: Towarzystwo Wydawnicze w Warszawie.
- Ziomek, J. (1994). *Prace ostatnie. Literatura i nauka o literaturze*. Warszawa: PWN.

**Prof. dr hab. Robert K. Zawadzki** is a researcher of ancient, literary motifs and the way they shaped and continue to shape the Polish and European cultural tradition. One focus of his research is the ancient novel, but he has also strong interests in the Old- Polish literature as well as the Neo-Latin literature. His current research interests concern the output of Jan of Głogów, Wawrzyniec (Laurentius) Korwin, Maciej of Miechów and Jan of Stobnica, a little bit forgotten writers, representatives of the Polish medieval and renaissance cosmography, geography and history.

e-mail: r.zawadzki@ujd.edu.pl