

Ks. MARIAN BORZYSZKOWSKI

PROBLEMATYKA FILOZOFICZNA I TEOLOGICZNA W TWÓRCZOŚCI JANA Z KWIDZYNA (1343—1417)

Treść: Wstęp. I. Twórczość Jana z Kwidzyna. 1. Praskie środowisko intelektualne w drugiej połowie XIV wieku. 2. Pisma Jana z Kwidzyna. — II. Teoria poznania Boga. 1. Ogólna koncepcja władz poznawczych człowieka. 2. Wiedza boska i ludzka. 3. Sposoby poznawania Boga. 4. Poznanie Boga przez wiarę. 5. Wpływ mistycyzmu i nominalizmu. — III. Teologia Boga Stwórcy. 1. Natura Boga. 2. Dobroć i miłość Boga źródłem pochodzenia Osób Boskich oraz zasadą sprawczą stworzenia świata. — *Ciąg dalszy nastąpi.*

WSTĘP

Jan z Kwidzyna urodził się w 1343 r. w Kwidzynie, stolicy diecezji pomezkańskiej¹, gdzie też zdaje się uczęszczał do miejscowej szkoły katedralnej. Dalsza jego nauka począwszy od 1365 roku odbywała się na założonym w 1348 roku przez Karola IV uniwersytecie w Pradze. W 1367 r. otrzymał tam na wydziale *artium* stopień bakałarza, a później licencjata; wreszcie 4 kwietnia 1369 roku promowany został na magistra sztuk wyzwolonych. Późniejsze dokumenty mówią o Janie z Kwidzyna jako o wykładającym na wydziale *artium* uniwersytetu praskiego. Równocześnie zdaje się, bo od 1369 roku, rozpoczął Jan z Kwidzyna studia na miejscowym wydziale teologicznym, uzyskując w 1375 roku stopień *baccalaureus cursor*, w 1377 roku *baccalaureus formatus*, w 1380 roku stopień licencjata, a w 1384 r. magistra teologii. W międzyczasie, w 1374 roku, został wybrany dziekanem wydziału *artium*. Dokument datowany w tym roku mówi również o nim jako o księdzu diecezji pomezkańskiej. Z końcem 1387 roku Jan z Kwidzyna opuścił Pragę i wrócił do rodzinnego miasta. Tu złożył profesję jako kapłan zakony krzyżacki, przyjął kanonię katedralną pomezkańską, piastując od 1388 roku stanowisko jej dziekana. W latach 1392—1394 był m.in. kierownikiem duchowym świątobliwej Doroty z Mątów Wielkich. Zmarł 19 września 1417 roku. Pochowany został w Kwidzynie w katedrze pomezkańskiej, w której wystawiono mu epitafium².

¹ Diecezja pomezkańska obejmowała teren Powiśla wyznaczony rzekami Wisłą i Osą, jeziorem Drużno i Morzem Bałtyckim. Została erygowana w 1243 r. przez legata papieskiego Wilhelma z Modeny. W 1249 r. została zorganizowana, a w 1255 r. podporządkowana metropolii w Rydze. Siedzibą biskupa był zrazu Kwidzyn, później Prabuty. Pierwszym biskupem pomezkańskim był Ernest († 1269), dominikanin, drugim Albert († 1286), franciszkanin, budowniczy katedry w Kwidzynie. Późniejsi biskupi wywodzili się z Zakonu Krzyżackiego. Ostatni biskup pomezkański Erhard Queis przeszedł w 1525 r. na luteranizm. Por. H. Schmauch: Pomesanien. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. VIII. Freiburg 1963, s. 601.

² F. Hipler: (1) Meister Johannes Marienwerder und die Klausnerin Dorothea von Montau. *Zeitschrift für die Geschichte und Alterthumskunde Ermlands (ZGAE)* Bd. III. 1864—1866, ss. 166—299. — W 1956 r. dokonano ponownego wydania tej pozycji, w nowym opracowaniu: F. Hipler, H. Westpfahl, H. Schmauch: Johannes Marienwerder der Beichtvater der seligen Dorothea von Montau. *ZGAE* Bd. XXIX H. 86 ss. 1—92. Nieznaczące zmiany, rezygnacja z większości przypisków i najnowszej literatury naukowej sprawiły, iż drugie wydanie artykułu F. Hiplera posiada mniejszą wartość niż pierwsze. — E. Strehlke: Nachträgliches zur

Autorem obszernej monografii o Janie z Kwidzyna był ks. F. Hipler³. Omówił w niej szeroko życie Jana z Kwidzyna, jego twórczość naukową i biograficzną oraz działalność w diecezji pomezańskiej, ze szczególnym uwzględnieniem sprawy świątobliwej Doroty z Mątowów Wielkich. F. Hipler był również autorem krótkich życiorysów Jana z Kwidzyna⁴. Przysłużył się wielce wydając drukiem po raz pierwszy szereg jego pism. Publikacje F. Hiplera są do dziś cennym zbiorem materiałów do życia i działalności Jana z Kwidzyna. Mniejszą wartość przedstawiają, jeżeli chodzi o jego twórczość pisarską oraz reprezentowane poglądy.

Wcześniej szereg cennych informacji o Janie z Kwidzyna podali: G. C. Pisanski, M. Toeppen, E. Strehlke⁵.

Osobny artykuł Janowi z Kwidzyna poświęcił A. Schleiff⁶. Chociaż wcześniej wysunął pod adresem F. Hiplera postulaty wprowadzenia poprawek do biografii Jana z Kwidzyna⁷, w zasadzie jednak w swoim artykule oparł się na wynikach F. Hiplera.

Inne publikacje⁸ dotyczą Jana z Kwidzyna tylko pośrednio, najczęściej w związku ze sprawą Doroty z Mątowów Wielkich lub dziejami życia wewnętrznego.

Stosowana w artykule pisownia: Jan z Kwidzyna, nie jest nowa. Zapisy wydziału *artium* w Pradze⁹, późniejsze dokumenty i rękopisy, informacja

Lebensgeschichte Johann Marienwerders. *Scriptores Rerum Prussicarum* (SRP). Die Geschichtsquellen der Preussischen Vorzeit bis zum Untergange der Ordensherrschaft. Hrsg. T. Hirsch, M. Toeppen, E. Strehlke. Bd. II. Leipzig 1866 ss. 803 n. — F. Hipler: (2) Johannes Marienwerder, Domdechant von Pomesanien. *Pastoralblatt für die Diocese Ermland* 1.VI.1899 ss. 62 n. — R. Stachnik: Zum Schrifttum über die selige Dorothea von Montau. *ZGAE* Bd. XXVII 1939 H. 1 ss. 254 nn. — A. Schleiff: (1) Die Bedeutung Johann Marienwerders für Theologie und Frömmigkeit im Ordensstaat Preussen. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* Bd. 60: 1941 ss. 50—60. — T. Kujańska-Komender: Wstęp do badań nad pismami Doroty z Mątau. *Nasza Przeszość* t. V: 1967 ss. 116 nn.

³ F. Hipler: jw. (1).

⁴ F. Hipler: jw. (2). — F. Hipler: (3) Johannes Marienwerder. *Allgemeine Deutsche Biographie*. Leipzig 1884 Bd. 20 ss. 381—383. — Por. F. Hipler: (4) Literaturgeschichte der Bistums Ermland. Braunsberg und Leipzig 1873 s. 38.

⁵ G. C. Pisanski: Entwurf der preussischen Literärgeschichte in vier Büchern. 1790. Hrsg. Philippi. Königsberg 1886 ss. 38 n. — M. Toeppen: Das Leben der heiligen Dorothea von Johannes Marienwerder. Einleitung. SRP II, ss. 179. — E. Strehlke: jw.

⁶ A. Schleiff: jw. (1).

⁷ A. Schleiff: (2) Die Universität Prag und Preussen im 14. Jahrhundert. *Jahrbuch für ostpreussische Kirchengeschichte* Jrg. 6: 1940 s. 18.

⁸ W. Ziesemer: Die Literatur des Deutschen Ordens in Preussen. Breslau 1923 ss. 89 nn. — K. Górski: (1) Blaski i cienie życia wewnętrznego w Prusach. *Przeгляд Powszechny* r. 52: 1935 t. 207 s. 374. — R. Stachnik: jw. ss. 231—259. — P. Funk, L. Juhnke: Zur Geschichte der Frömmigkeit und Mystik im Ordensland Preussen. *ZGAE* Bd. XXX: 1960 H. 1 ss. 1—37. — T. Kujańska-Komender: jw. ss. 84—132.

⁹ Joan. de Marienwerder (*Monumenta Historica Universitatis Carolo-Ferdinandae Pragensis*. T. I. Prag 1830—1834, s. 135). Joan. de Marienwerder (Jw. s. 139). Jo. dictus Marienwerder (Jw. s. 160). Jo. Marienwerder (Jw. ss. 147, 203 n., 206). Johannes Margenwerder (Jw. T. II, s. 260); *Urkundenbuch zur Geschichte des vor-maligen Bistums Pomesanien*. Hrsg. von H. Cramer. *Zeitschrift des Historischen Vereins für den Regierungsbezirk Marienwerder*. Marienwerder 1884—1887. H. 15—18 nr 44; J. Truhlar: Catalogus codicum manu scriptorum latinorum, qui in c.r. Bibliotheca Publica atque Universitatis Pragensis asservantur. T. I—II. Pragae 1905—1906 nr 823). — Marienwerdyr (W. Wisłocki: Katalog rękopisów Biblioteki

kronikarza Jana z Żuławki oraz epitafium¹⁰, wiązą jego imię *Joannes* lub *Johannes* z niemiecką nazwą¹¹ miasta Kwidzyn, *Marienwerder*, a więc najczęściej jako *Joannes (de) Marienwerder*. Historycy niemieccy pisali *Johannes Marienwerder*. W historiografii polskiej przyjęła się pisownia Jan z Kwidzyna¹².

Działalność Jana z Kwidzyna była dotychczas rozpatrywana zasadniczo w łączności ze sprawą świątobliwej Doroty z Mątów Wielkich. Staraniom o jej kanonizację Jan z Kwidzyna może zawdzięczać zakres dotychczasowych opracowań na swój temat. Łączne traktowanie działalności Jana z Kwidzyna oraz Doroty miało również i ujemne strony. Zainteresowania jego biografów kierowały się głównie na lata dziewięćdziesiąte XIV wieku, w małym zakresie obejmowały jego twórczość naukową.

Celem niniejszego artykułu jest spojrzenie na Jana z Kwidzyna nie tyle, jako na kierownika duchowego Doroty z Mątów Wielkich, ile jako na filozofa i teologa przełomu XIV/XV wieku; a w dalszej kolej-

Uniwersytetu Jagiellońskiego. T. I—II. Kraków 1877—1881. nr 293). *Johannes Mergenwerdir* (Jw. nr 1623). *Johannis ... Marienuerder* (F. Stegmüller: *Repertorium biblicum medii aevi*. T. III. Matriti 1951 nr 4780); *Mernberger* (J. Truhlar, jw. nr 1805). — Por. J. Trfiška: (1) *Literární činnost předhusitské university*. Praha 1967 s. 120.

¹⁰ *Johannes Marienwerder* (SRP III, 370 n.; J. Truhlar: jw. nr 70, 86, 823).

¹¹ Por.: *Frideric Schembek*: *Wizerunek Złoty Przygotowania Chrześcijańskiego Nás szczęśliwe Skonanie ... To jest Życie Chwałebne S. Dorothy z Prus Wdowy ... 1638 ... k. D 3; Estr. XXX, 248. — Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich* wyd. pod red. F. Sulimowskiego, B. Chlebowskiego, W. Walewskiego. T. V. Warszawa 1884 ss. 20, 30. — J. Heise: *Die Bau und Kunstdenkmäler des Kreises Marienwerder östlich der Weichsel*. Danzig 1898 s. 31.

¹² *Ks. W. K.*: *Dorota. Encyklopedia Kościelna*. Wyd. X. M. Nowodworskiego. T. IV. Warszawa 1874 s. 325. *F. Schembek* stosował pisownię „*Marienwerdens*” (*F. Schembek*: jw.). *P. H. Pruszczyk* (*Forteca duchowna...* s. 130; *Estr. XXV, 330*) w XVII wieku „*Mercenwendens*”; podobnie *F. Jaroszewicz* (*Matka Świętych Polska...*, *Estr. XVIII, 492*). *Pisownia „Jan Marienwerder”* stosował *ks. S. Gall* (*Podręczna Encyklopedia Kościelna*, red. *ks. Z. Chemiczki*. T. 17—18. Warszawa 1909 s. 353). Po raz pierwszy zdaje się pisowni „*Jan z Kwidzyna*” użyto w *Encyklopedii Kościelnej* wydanej przez *ks. M. Nowodworskiego*. T. IV. Warszawa 1874 s. 325. Ta właśnie forma nazwiska utrwaliła się w okresie międzywojennym i stosowana jest obecnie. Por.: *Ks. T. Glemma*: *Historiografia diecezji chełmińskiej. Nova Polonia Sacra II*: 1926 s. 20. — *Diecezja Chełmińska. Zarys historyczno-statystyczny*. Pelplin 1924 s. 69. — *K. Górski*: (1) jw. s. 374 n. — *Ks. P. Czaplowski*: *Dorota z Mątów (1347—1394)*. *Polski Słownik Biograficzny* T. V. Kraków 1939—1946 s. 343. — *T. Kujawska-Komender*: jw. ss. 84 nn. — *J. Krzyżaniakowa*: *Mateusz z Krakowa, działalność w Pradze w latach 1355—1394*. *Roczniki Historyczne*. Poznań r. 29: 1963 ss. 20, 27, 32, 47 n. — *A. Lemański*: *Jan z Kwidzyna i Jan Ryman*. *Słowo Powszechnie* nr 24 z 29/30.I.1966 r. — *Ks. S. Szymański*: *Początki kultu Najświętszego Serca Jezusowego w Polsce*. *Biblioteka Kaznodziejska* r. 76: 1966 nr 3—4 s. 168. — *K. Górski*: (2) *Obrachunek z Tysiącleciem*. *Tygodnik Powszechny* 1966 nr 30 s. 7. — *W. Rubczyński* w swym łacińskim komentarzu do teodycei *Mateusza z Krakowa* (*V. Rubczyński* [ed.]: *Mathaei de Cracovia Rationale operum divinorum (theodicea)*. *Archiwum Komisji do Badań Historii Filozofii w Polsce*. Tom III. Kraków 1930 ss. VIII, XI) nazwisko Jana z Kwidzyna podaje w formie „*Johannes de Insula Mariana*” albo „*Johannes de Insula Mariae*” korzystając tu zapewne z łacińskiej nazwy wyspy na Wiśle (por. *F. Schembek*: jw. k. D₃; *W. Grabski*: *Trzysta miast wróciło do Polski*. Warszawa 1960 s. 208 n.). — *J. Trfiška*: jw. (1) s. 120 podaje następujące wersje nazwiska: „*Johannes Marienwerder (Mergen-, -ir, -yr, de M-. Kwidzyn)*”.

ności, w oparciu o jego pisma, dokonanie próby określenia jego poglądów filozoficznych i teologicznych. Wprawdzie krótki zarys jego poglądów teologicznych podali już F. Hipler i A. Schleiff¹³, lecz oparli się tylko o pobieżne streszczenie traktatu *Expositio symboli apostolorum*. Pozostałe pisma teologiczne Jana z Kwidzyna, zwłaszcza duża grupa pism biograficzno-ascetycznych, nie była w tym aspekcie w ogóle brana pod uwagę.

I. TWÓRCZOŚĆ JANA Z KWIDZYNA

1. PRASKIE ŚRODOWISKO INTELEKTUALNE W DRUGIEJ POŁOWIE XIV WIEKU

Studia Jana z Kwidzyna odbywały się na uniwersytecie w Pradze, cieszącym się wkrótce po jego powstaniu dużym powodzeniem wśród studentów pomorskich. Przyczyn tej popularności należałoby się doszukiwać przede wszystkim w dogodnym położeniu geograficznym Pragi, a ponadto w wielostronnym powiązaniu tego miasta z Zakonem Krzyżackim, już od czasów Przemysława Ottokara II (1253—1278), a głównie za panowania Karola IV (1346—1378)¹. Niemalą rolę mógł tu odegrać też szacunek dla św. Wojciecha i miasta, w którym był biskupem². Już od 1355 roku, jak świadczą dokumenty, studiował w Pradze rodowity Prus Mikołaj Gerke de Hogenberg. W latach 1372—1414 na wydziale prawa studiowało co najmniej 126 Prusów, z których sześciu promowano na bakałarzy, a dwóch lub trzech na doktorów prawa kościelnego. Na wydziale *artium*, jak wynika z albumu promocji, tylko w latach 1367—1387 ponad 60 studentów pruskich otrzymało stopnie naukowe³. Od 1365 roku znajdował się tam również Jan z Kwidzyna jako członek nacji polskiej⁴.

Czechy, a zwłaszcza Praga, w drugiej połowie XIV wieku stały się terenem, na którym rozwinęło się bujnie życie kulturalne i umysłowe. Jego czołowymi ośrodkami stały się środowiska dworskie cesarza i arcybiskupa praskiego, zakonne i uniwersyteckie. Reprezentowany przez nie wczesny humanizm, obok początków recepcji kultury antycznej, zmierzał do budzenia świadomości narodowej, podnosił konieczność przeprowadzenia reform w Kościele⁵.

¹³ F. Hipler: jw. (1) s. 185, 200. — A. Schleiff: jw. (1) ss. 54 nn.

¹ A. Schleiff: jw. (2) ss. 6 nn. — H. Barycz: *Dziejowe związki Polski z uniwersytem Karola w Pradze. Przegląd Zachodni* 1948 nr 3 i 4 s. 255. — F. Hipler, H. Westpfahl, H. Schmauch: jw. ss. 7 nn.

² F. Hipler, H. Westpfahl, H. Schmauch: jw. s. 7.

³ F. Hipler: jw. (4) ss. 71 nn. — A. Schleiff: (2) s. 12. — M. Borzyszkowski: (1) *Szkoły diecezji warmińskiej w okresie od XIII do połowy XVI wieku. Studia Warmińskie* II (1965) 58 n.

⁴ „Item in die S. Michaelis (1367) processerunt ad baccalariatum Jacobus de Embrica, Joan. de Marienwerde, quibus bursae dimittebantur”. (*Monumenta* jw. I, s. 135). — Por. E. Strehlke: jw. s. 803; A. Schleiff: jw. (1) s. 52. — W skład nacji polskiej na uniwersytecie w Pradze wchodził student pochodzący z Polski, Prus, Śląska i Miśni. Por. J. Triška: jw. (1) s. 120.

⁵ E. Winter: (1) *Frühhumanismus. Seine Entwicklung in Böhmen und deren europäische Bedeutung für die Kirchenreformbestrebungen im 14. Jahrhundert*. Berlin 1964 ss. 39—86.

Początki wczesnego humanizmu w Czechach wiążą się z osobą biskupa praskiego Jana z Dražic († 1343). Szczególną jego zasługą jest sprowadzenie w 1340 roku z Pawii i osiedlenie w Roudnicach kanoników regularnych św. Augustyna, którzy reprezentowali wczesny humanizm włoski, a w swej religijności bliscy byli duchowi *devotio moderna*. O rozwoju wczesnego humanizmu w Czechach można jednak mówić dopiero od czasów Karola IV Luksemburczyka. Czołową rolę odegrał tu pobyt na dworze królewskim, a później na zamku arcybiskupa Arnošta z Pardubic w Roudnicach w latach 1350—1352, przybyłego z Włoch Coli di Rienzo († 1354). Obok cesarza i arcybiskupa, idee wczesnego humanizmu reprezentowali również wpływowi kanclerze państwa, wykształceni we Włoszech: Jan ze Středy (†1380), Mikołaj z Luny (†1371), Jan Klenkok (†1374); dalej profesorowie uniwersytetu praskiego oraz powiązane z nim niektóre ośrodki zakonne i studia generalne. Poza wspomnianym już macierzystym klasztorem kanoników regularnych św. Augustyna w Roudnicach, z którego wyszły wpływowe *Consuetudines Rudnicenses*, idee wczesnego humanizmu żywe były w pozostałych klasztorach augustiańskich, zwłaszcza w praskim *Karlshof*. Bliskim kierunkowi nowej pobożności był macierzysty klasztor cystersów w Oberfranken. Wpływowym był też ich klasztor *Aula Regia* w Zbrasławiu koło Pragi, ściśle powiązany z uniwersytetem Karola; w nim powstała w latach 1330—1370 klasyczna księga nowej pobożności *Malogranatum*, na której być może oparli się późniejsi redaktorzy *Naśladowania Chrystusa*. Silnym ośrodkiem intelektualnym i religijnym był też praski klasztor kartuzów *Mariengarten*. Z uniwersytetem powiązane były też zakonne studia generalne. U franciszkanów czołową postacią był magister Adalbert Bludow († 1362), znający m. in. pismo Dantego *De monarchia*, przepowiadający nadejście Antychrysta. U dominikanów działał natomiast reorganizator studium, współzałożyciel, a z kolei profesor uniwersytetu praskiego Jan Dambach († 1372), wywodzący się z kręgu górnoreńskich *Przyjaciół Bożych*, uczeń Eckharta, przyjaciel Taulera, zwolennik Petrarki, głoszący idee reformy Kościoła w oparciu o mistykę⁶.

Największą rolę w dążeniach reformatorskich na przełomie XIV i XV wieku odegrał sam uniwersytet Karola w Pradze, zwłaszcza gdy się weźmie pod uwagę uprawiany tam nominalizm i mistycyzm oraz żywe dyskusje teologiczne. Ich problematyka podjęta i spopularyzowana przez kaznodziejów praskich osiągnęła na przełomie XIV i XV wieku swój właściwy wyraz w żądaniu reformy Kościoła, które szczególnie jaskrawo wystąpiło w działalności Jana Husa († 1415)⁷.

Jan z Kwidzyna studiował i działał w Pradze w latach 1365—1387. Studiując na wydziale *artium* uniwersytetu praskiego miał obowiązek⁸

⁶ E. Winter: jw. (1) ss. 68 nn. — J. Tříška: jw. (1) ss. 15 nn., 23 n. — M. Borzyszkowski: (2) Wczesny humanizm w Czechach a *Devotio moderna* w Niderlandach. Rec. E. Winter: Frühhumanismus. Berlin 1964. *Studia Warmińskie* IV (1967) 559 n.

⁷ Tamże.

⁸ „Item ao. Domini 1366 in adventu Dni, fuit statutum, ut scholares debeant pastum magistris, quorum audiunt lectiones, sub tali conditione, quod qui annuatim non habet expendere 12 fl., totaliter sit exemptus, dummodo ad hoc magistro, vel rectori suo faciat fidem. Pastum autem Parsisiis aut alibi consuetum dari moderamus in hunc modum: de *metaphysica* 8 grossos per dimidium annum terminanda, de *physicorum*... de *de celo*, ..., de *de generatione*..., de *meteorum*..., de *de anima*...,

zapoznać się z problematyką pism wchodzących w skład średniowiecznego *Corpus Aristotelicum*. Wymagano również znajomości Boecjusza († 524) *De consolazione philosophiae*, Piotra Hiszpana († 1227) *Summulae logicales*, Klaudiusza Ptolemeusza *Almagest*, Euklidesa *Elementa*; Jana z Holywood († ok. 1200) *De Sphaera*, Jana Peckhama († 1280) *Perspectiva communis*. Ponadto na wydziale *artium* w Pradze używano następujących podręczników: *Algorismus*, nieznanego autora, zaznajamiającego studentów z arytmetyką; *Theorica planetarum*, bliżej nieznanego autora⁹, podającego fragmenty *Elementów* Euklidesa w przekładzie łacińskim, kalendarza, omawiającego kwadraturę koła i podającego budowę kwadrantu; *Almanach* oraz *Computus Cyrometricalis*, podające wiadomości o kalendarzu; *Graecismus* albo *Labyrinthus* Eberharda z Bethun (pocz. XII w.), podręcznika języka łacińskiego, wyjaśniającego również słownictwo greckie; *Doctrinale puerorum* Aleksandra de Villa Dei (pocz. XIII w.), gramatyki języka łacińskiego; *Musica* Jana de Muris Parisiensis († 1330); *Poetria nova* Gotfryda Anglika (pocz. XIII w.), zaznajamiającego z obowiązkami nauczyciela; oraz nieznanego autora¹⁰ *De disciplina scholarum*. Wymienione wyżej pisma związane były z wykładami zwyczajnymi¹¹; nieznaną jest natomiast problematyka zajęć nadzwyczajnych m. in. dysput¹².

Studia na wydziale teologii polegały głównie na egzegezie Pisma św., którą prowadzili *cursores biblici*; komentowaniu *Sentencji* Piotra Lombarda, uprawianym przez bakałarzy teologów, zwanych *sentenciarii*, a wreszcie na wykładach pism Ojców Kościoła. Program studiów obejmował również zajęcia dydaktyczne w postaci kazań i dysput. Sprecyzowały go bliżej wydane w 1383 roku statuty dla wydziału teologii¹³.

Skład profesorów praskiego wydziału teologicznego nie jest dokładnie znany¹⁴. Wiadomo jednak, iż Jan z Kwidzyna korzystał w Pradze z wy-

de sensu et sensato..., de memoria et reminiscencia..., de somno et vigilia..., de longitudine et brevitate vitae..., de vegetalibus..., Ethicorum, ut physicorum per 3 quartalia, politicorum..., rhetorica..., oeconomica..., Boetius de consolatione..., vetus ars..., priorum..., posteriorum..., topicorum Aristotelis..., elenchorum..., tractatus Petri Hispani..., sphaera materialis..., algorismus..., theorica planetarum..., libri Euclidis..., almagestum Ptolomei..., almanachum..., in gramatica Priscianus minor..., de graecismo..., poetria nova..., de labyrintho..., de Boetio, de disciplina scholarum..., 2 da parte doctrinalis... (Liber Decanorum Facultatis Philosophiae Universitatis Pragensis. *Monumenta...* jw. T. I, pars I s. 76 n. oraz por.: ss. 41, 48 n., 50, 55, 68 n., 82 n., 91 n., 103, 108). — J. Tříška: jw. (1) ss. 51—54, 161—163. — J. Tříška: (2) Příspěvky k středověké literární universitě. *Acta Universitatis Carolinae — Historia Universitatis Carolinae Pragensis*. T. 9: 1968, fasc. 1 ss. 7—28.

⁹ Autorami podobnych pism byli: Gerard z Kremony († 1187); Jan z Pizy († ok. 1314); Gwidon Bonalus de Forlivio († 1284). Tamże pars. II, s. 275.

¹⁰ Przepisywana wówczas niesłusznie Boecjuszowi.

¹¹ Tamże T. I, pars. I ss. 76 n., 41, 48 n., 50, 65, 68 n., 82 n., 91 n., 103, 108.

¹² Statuty wspominają o dysputie nad kwestiami Jana Buridana († 1358). Tamże pars. I, s. 82. J. Tříška: jw. (1) ss. 80—85 podaje tematy dysput, ale dopiero z lat 1405—1417.

¹³ V. Flajšhans: Pražští theologové kolem 1400 r. *Časopis Českého Musea* 1905 s. 16. — J. Tříška, jw. (1) ss. 55 nn.

¹⁴ „Niestety, nieznanym jest dokładny skład profesorski wydziału teologicznego. W źródłach rozsiane są dorywczo nazwiska profesorów i bakałarzy, nie mamy jednak dokładnych dat otrzymywania przez nich stopni, ... (A.) Franz, Magister Nicolaus Magni de Jawor, (Freiburg 1898) s. 20—48, próbował zrekonstruować pierwotny skład osobowy wydziału teologicznego w Pradze, jednak daty podane przez niego są bardzo bałamutne”. (J. Krzyżaniakowa: jw. s. 32).

kładów Henryka Tottina Oyty, reprezentującego głównie nominalizm¹⁵. Pozostawał z nim w kontaktach nawet po opuszczeniu Pragi¹⁶.

Obok studiów filozoficznych i teologicznych Jan z Kwidzyna miał możliwość zapoznania się w Pradze z aktualnie głoszonymi poglądami, niejednokrotnie wykraczającymi poza zakres dyscyplin akademickich¹⁷. Poglądy te, raczej inspirowane, niż głoszone przez profesorów uniwersyteckich, spopularyzowane przez słynnych kaznodziejów praskich otrzymywały postać skrajną, wywołując tym samym szeroki oddźwięk w kołach akademickich, kościelnych i mieszczańskich.

Niżej podane zestawienie czołowych osobistości praskich z tego okresu oraz ich zasadniczych tez, pozwoli poznać zasięg wpływów, które mogły oddziaływać na formację intelektualną Jana z Kwidzyna.

Konrad Waldhauser († 1369). Po wstąpieniu do zakonu augustianów studiował w Pawii, gdzie zapoznał się z tendencjami wczesnego humanizmu włoskiego, jak również z kulturą, a zwłaszcza z retoryką antyczną. Po powrocie do Litomierzyc zasłynął zdolnościami oratorskimi. Popularność zjednały mu wśród mieszczaństwa kazania głoszone w języku niemieckim, w których mocno występował przeciw nadużyciom ze strony duchowieństwa, zwłaszcza jeżeli chodzi o symonię. W 1363 roku został zaproszony z kazaniem wielkopostnymi do Pragi. Na kanwie męki i śmierci Chrystusa Pana akcentował rozdźwięk ze wskazaniami Ewangelii, przejawiający się w postępowaniu wiernych. Nie występował jednak wprost przeciwko Kościołowi, ani papieżowi. Wpływy Waldhausera sięgały daleko poza Pragę. Na szczególną uwagę zasługuje jego popularna *Postilla studentium pragensium*¹⁸.

Jan Milicz z Kromieryża († 1374). Będąc notariuszem królewskim i kanonikiem kościoła św. Wita w Pradze zrezygnował z piastowanych godności i urzędów, oddał się wyłącznie pracy duszpasterskiej w postaci głoszenia kazań i słuchania spowiedzi. W kazaniach ludowych i synodalnych występował przeciw upadkowi moralności zarówno wiernych, jak i duchowieństwa. Był pod wpływem mistycyzmu, millenaryzmu, poglądów Joachima de Fiore. Ufał, że Praga, jako nowe *Jerusalem*, stanie się głównym ośrodkiem odrodzenia religijnego. Występował również przeciw naukom świeckim, uważając jedynie teologię za rzecz godną studiowania. W traktacie *Libellum de Antichristo* zawarł program naprawy Kościoła, występując m. in. z propozycją zwołania soboru powszechnego. Opowiadał się ponadto za codzienną komunią św. wiernych, a w za-

¹⁵ „Item 4. die Aprilis (1369) incepit mag. Joan. Marienwerder sub mag. Henrico de Oyta...” (*Monumenta* jw. T. I, s. 139). Por. E. Strehlke: jw. s. 803. — A. Schleiff: jw. (1) s. 52.

¹⁶ Rkp. Q k. 4—6b. Biblioteki Miejskiej w Elblągu. Por. F. Hipler: jw. (1) s. 222. — E. Strehlke: jw. s. 804.

¹⁷ Por. F. Hipler: jw. (1) s. 204.

¹⁸ F. Loskot: Konrad Waldhauser řeholní kanovník sv. Augustina, předchůdce mistra Jana Husa. Praha 1909. — V. Novotný: Náboženské hnutí české ve XIV a XV století. Praha 1916 Č. I, ss. 57 nn. — A. Schleiff: jw. (2) ss. 12 n. — J. Macek: Husitské revoluční hnutí. Praha 1952 ss. 41 nn. — E. Maleczyńska: Ruch husycki w Czechach i w Polsce. Warszawa 1959 ss. 239—241, 259. — S. Bylina: Działalność reformatorska Konrada Waldhausera i jego wpływy na ziemiach polskich. *Przegląd Historyczny* 1963 ss. 473 nn. — E. Winter: jw. (1) ss. 79 nn.

łożonym przez siebie domu dla upadłych kobiet, zwanym *Jerusalem*, stosował ją w praktyce¹⁹.

Wojciech Rankovy († 1388). Studiował w Paryżu i Oksfordzie. Jako scholastyk katedralny był doradcą arcybiskupa praskiego. Jego spór teologiczny sprzed 1371 r. z Henrykiem Totting Oytą miał dodatkowe podłoże narodowe i filozoficzne. Rankovy był Czechem i realistą. W głoszonych kazaniach wypowiadał się przeciw symonii, niemoralnemu życiu duchowieństwa. Obstawał przy koncyliaryzmie, popierał dążenia nacji czeskiej do rozszerzenia zakresu swych uprawnień na uniwersytecie praskim. Ufundował stypendium dla studentów czeskich w Oksfordzie, potęgując tym samym kontakty ze środowiskiem oksfordzkim i umożliwiając dogodne przeniknięcie idei Jana Wiclifa na teren czeski²⁰.

Maciej z Janowa († 1393). Studiował na uniwersytecie praskim. Był w bliskich kontaktach z Miliczem i Rankovym. Ulegał wpływom Joachima de Fiore i Jana Wiclifa. Rozwiniął działalność kaznodziejską i pisarską. W traktacie *Regulae Veteris et Novi Testamenti* przekazał swe zasadnicze poglądy. Podobnie jak Milicz zapowiadał bliskie nadejście Antychrysta. Zalecał powrót do zwyczajów i życia pierwotnego Kościoła występując m. in. przeciw hierarchii kościelnej, obrzędowi liturgicznemu. Projekt reformy Kościoła opierał na wiernych, którzy powinni doskonalić się przez częste przyjmowanie sakramentów św. Niektóre poglądy odnośnie codziennego przyjmowania sakramentów św. przez wiernych odwołał na synodzie w Pradze w 1388 r. Szereg jego tez przejęli Jakub ze Stribna i Jan Hus²¹.

Henryk Totting Oyta († 1396)²². W 1355 roku posiadając stopień magistra wydziału *artium* studiował w Pradze równocześnie teologię. W 1362 i 1367 roku był rektorem studium generalnego w Erfurcie. Od 1367 roku wchodził w skład profesorów wydziału *artium* uniwersytetu Karola w Pradze. Wśród promowanych przez niego studentów był

¹⁹ O. Odložnik: Jan Milič z Kroměříže. Praha 1924. — A. Schleich: jw. (2) s. 14. — E. Maleczyńska: jw. ss. 240 nn. — B. Leszczyńska: Jan Milicz z Kromieryża i jego kontakty z ziemiami polskimi. *Sobótka* 1960 ss. 15 nn. — J. Tříška: jw. (1) ss. 63, 68. — E. Winter: jw. (1) ss. 86 nn.

²⁰ F. Tadra: Mistr Vojtěch, profesor pařížského učení a scholastik kostela pražského. *Časopis Českeho Musea* 1879 s. 537. — J. Loserth: Über die Beziehungen zwischen englischen und böhmischen Wiclifisten in den beiden ersten Jahrzehnten des 15. Jh. *Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung* Bd. 12: 1891 ss. 254 nn. — F. M. Bartoš: Husitství a cizina. Praha 1931 ss. 30 nn. — E. Maleczyńska: jw. ss. 272 n. — E. Winter: jw. (1) ss. 75 nn., 132 nn. — J. Tříška: jw. (1) ss. 44 nn.

²¹ V. Kybala: Matěj z Janova jeho spisy a učení. Praha 1905 — C. N. Gander: Joachimské myšlenky v díle Matěje z Janova *Regulae veteris et novi testamenti*. *Časopis Českeho Musea* 1937 ss. 1 nn. — E. Winter: jw. (1) ss. 99 nn., 135 nn. — B. Töpfer: Chiliastische Elemente in der Eschatologie des Matthias von Janow. *Ost und West in der Geschichte des Denkens und der kulturellen Beziehungen*. *Festschrift für E. Winter*. Berlin 1966 ss. 59 nn.

²² F. Hipler: jw. (1) s. 177 nn. — A. Lang: Heinrich Totting von Oyta. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der ersten deutschen Universitäten und zur Problemgeschichte der Spätscholastik. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* Bd. 33; 1937 H. 4/5. — G. Sommerfeldt: Zu Heinrich Totting von Oyta (Gest. 20. Mai 1397 in Wien). *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* Bd. 25; 1904 s. 576—604. — E. Winter: jw. (1) ss. 74—78, 97 nn., 112 n., 121—125, 154 n., 175—178. — J. Tříška: jw. (1) ss. 108—110.

m. in. Jan z Kwidzyna²³. W 1377 r. przeniósł się do Paryża, gdzie studiując na wydziale teologii pozostawał w bliskich kontaktach z Henrykiem z Hesji i Marsyliuszem z Inghen. Po uzyskaniu w 1380 roku stopnia magistra teologii wrócił do Pragi, gdzie wykładał na wydziale teologii do 1384 roku. Napisał szereg komentarzy do Arystotelesa, Piotra Lombarda, Adama Woodhama; pozostawił po sobie liczne traktaty teologiczne i kazania. Ogólnie można powiedzieć, że reprezentował nominalizm. Nie był to jednak czysty nominalizm, lecz spokrewniony z wpływami św. Augustyna, św. Bernarda z Clairvaux, Jana Gersona²⁴. W Pradze z jego kręgiem byli związani: Henryk i Konrad Soltow, Henryk Bitterfeld z Brzegu, Albert Engelszalk, Mateusz z Krakowa, Jan z Kwidzyna²⁵. Przed 1371 rokiem doszło do sporu teologicznego między Henrykiem Oytą a Wojciechem Rankovym, odnośnie sposobu wyjaśniania niektórych zagadnień sakramentu pokuty²⁶. Spór Oyta — Rankovy, podzielił Pragę na dwa obozy. Jan z Kwidzyna, jak i większość profesorów

²³ *Monumenta* jw. I, s. 133—142. — F. Hipler: jw. (1) s. 177. — E. Winter: jw. (1) s. 74.

²⁴ J. B. Schwab: Johannes Gerson, Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris. Würzburg 1885 s. 84. — Ks. K. Michalski: Zachodnie prądy filozoficzne w XIV wieku i stopniowy ich wpływ w środkowej i wschodniej Europie. *Przegląd Filozoficzny* r. 31: 1928 z. I—II s. 15. — M. Grabmann: Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit. Freiburg im Breisgau 1933 ss. 111, 113. — A. Schleiff: jw. (2) ss. 15 n., 19. — E. Winter: jw. (1) s. 74. — F. Hipler, H. Westpfahl, H. Schmauch: jw. s. 10.

²⁵ F. Hipler: jw. (1) s. 184. — J. Krzyżaniakowa: jw. s. 32.

²⁶ Zdaniem E. Wintera (jw. s. 75) Henryk Toting Oyta przedstawił do dysputy tezę głoszącą, iż kapłan znajdujący się w grzechu ciężkim nie może głosić słowa Bożego. Biorąc pod uwagę, iż wielu duchownych tego okresu żyło w stanie dalekim od doskonałości kapłańskiej, sformułowanie tej tezy było bardzo ostrożne; mógł bowiem Oyta za podstawę dysputy wziąć udzielanie sakramentów św. albo sprawowanie mszy św. Faktycznie jednak Henrykowi Oycie miało chodzić o problem ważności sakramentów św. udzielanych w grzechu ciężkim. Wojciech Rankovy dopatrzeć się miał w tak postawionej tezie możliwości podważenia obiektywnej wartości sakramentów św. i zaskarżył Oytę przed trybunałem papieskim. Henryk Toting Oyta oskarżony o herezję, ostatecznie wygrał w 1371 r. proces odbywający się przed trybunałem w Awinionie, zdaniem E. Wintera, zrećnie tłumacząc sens swej wypowiedzi głównie potrzebą, aby kaznodzieja był raczej w stanie łaski uświęcającej, a ponadto tym, iż postawiona przez niego teza miała służyć nie tyle wyrażeniu stanowiska, ile ćwiczeniu się w dyspacie scholastycznej. Ponadto E. Winter utrzymywał (jw. s. 78) jakoby wyrok procesu Oyta zawdzięczał poparciu Karola IV oraz pomocy nominalistycznych teologów paryskich. Twierdzenia E. Wintera, zarówno co do przedmiotu sporu, jak i co do przebiegu procesu wydają się wysoce wątpliwe. Okazuje się bowiem, iż zawarte w sześciu tezach oskarżenie Henryka Oyty ze strony Wojciecha Rankowego nie zawiera w ogóle podnoszonej przez E. Wintera rzekomej tezy Henryka Oyty: „In nomine sancte et individue trinitatis amen. Noverint tam presentes quam posteri, sancte matris ecclesie filii universi et presertim sacre pagine professores, licenciati, baccalarii et scolares studentes ubilibet in eadem, quod sub anno domini a nativitate domini 1371, indicione nona, die 24. mensis Aprilis pontificatus sanctissimi in Christo patris ac domini nostri domini Gregorii divina providencia pape undecimi anno primo constitutus coram venerabili et circumspecto viro domino Petro Villani legum doctore, decano ecclesie Castrinovi de Arrio domini pape capellanoque suo, eiusque camerario et curie camere apostolice generali auditore, honorabilis vir dominus Albertus de Bohemia, scolasticus ecclesie Pragensis, magister in artibus et baccalarius in sacra theologia, eidem domino auditori contra honorabilem virum dominum Heinrichum de Oyta Allemannum, prepositum Widenwurgensem in ecclesia Osnaburgensi, baccalarium in theologia, realiter tradidit atque dedit nonnullos articulos, super quibus tanquam

uniwersytetu praskiego stanęła po stronie Oyty. Ostatecznie Oyta wygrał proces w Awinionie w 1371 r.²⁷

Tomasz ze Štitného († 1409). Był pod wpływem poglądów profesorów uniwersytetu oraz kaznodziejów praskich, zwłaszcza Milicza i Macieja z Janowa. Pisząc po czesku wywarł szeroki wpływ na społeczeństwo²⁸.

Mateusz z Krakowa († 1410). Studiował w Pradze od 1353 r. Był uczniem Henryka Totting Oyty; pozostawał w bliskich kontaktach z Janem z Kwidzyna. Przebywając w Pradze do 1394 roku rozwinął szeroką działalność dydaktyczną, naukową, kaznodziejską. Pozostawił po sobie liczne traktaty teologiczne, komentarze, kazania. Występował przeciw zaniedbywaniu obowiązków kapłańskich, symonii, nepotyzmowi, obsadzaniu stanowisk kościelnych ludźmi nieodpowiednimi, laicyzacji duchowieństwa. W szeregu traktatach zajął się teologią praktyczną podając m.in. sposoby odprawiania mszy św., słuchania spowiedzi, wypowiadał się również za częstszym niż dotychczas przyjmowaniem komunii św. przez wiernych. Poddawał również krytyce działalność kurii rzymskiej, proponował zwołanie soboru powszechnego dla zlikwidowania schizmy²⁹.

Sumując tendencje występujące w środowisku praskim można za J. Krzyżaniakową stwierdzić: „Na całokształt problemu religijnego Czech w drugiej połowie XIV wieku składało się kilka zagadnień. Z jednej strony były to zagadnienia czysto praktyczne związane ściśle z zagadnieniami społecznymi tego czasu. Należały do nich stosunki panujące w tym czasie wśród kleru praskiego świeckiego i zakonnego, zagadnienie demoralizacji kleru, zaniedbywanie obowiązków, przekupstwa, obsadzania stanowisk kościelnych przez nieodpowiednich ludzi itp. ... z drugiej zaś

erroneis eundem magistrum Heinricum denunciavit. Quorum tenor sequitur in hunc modum:

Sancti spiritus assit nobis gracia amen. Reverendi domini nostri patres et magistri! Dignemini fidei et veritati assistendo decernere, quid de infrascriptis articulis sit sciendum.

Primus articulus est iste. Lapsus in peccatum mortale faciens aliquod bonum de genere, ad quod faciendum ex precepto aut ex voto aut ex professione tenetur, peccat novo peccato mortali. — Secundus articulus. Solus spiritus sanctus, et non sacerdos dimittit peccata. Sacerdotis autem officium est tantum peccata a spiritu sancto dimissa ostendere. Quod probatur per illud dictum Jeronimi, quod in solvendis peccatis idem facit sacerdos ewangelicus, quod olim faciebat sacerdos leviticus. Non enim mundabat a lepra, sed mundatum ostendebat. Quare non sacerdos ewangelicus mundat, sed mundatum a deo ostendit. — Tercius articulus est iste. Perplexus inter duos sacerdotes, quorum unus habet discretionem casuum, et non habet potestatem vel executionem absolvendi, alter vero non habet tantam discretionem casuum, sed habet potestatem absolvendi, melius facit confitendo non habenti potestatem absolvendi, quam habenti. — Quartus articulus est, quod non quilibet sacerdos potest quemlibet sibi confitentem ab omni peccato absolvere, hoc non de iure divino, sed humano et positivo. — Quintus articulus, quod omne, quod est alicui vere consilium, hoc eidem est vere preceptum. — Sextus articulus est, quod primum preceptum decalogi de dilectione dei super omnia potest in via perfecte impleri” (G. Sommerfeldt: jw. ss. 585 n.).

²⁷ G. Sommerfeldt: jw. s. 584.

²⁸ R. Gebauer: *O zivote a spisich Tomase ze Stitneho*. Praha 1932. — E. Winter: jw. (1) ss. 132 n., 136 nn.

²⁹ J. Krzyżaniakowa: jw. s. 9 nn. — W. Seńko: *Polska filozofia średnio-wieczna — charakterystyka, tendencje i główne kierunki*. W: *Filozofia polska*. Warszawa 1967 ss. 18—21. — J. Tříška: jw. (1) ss. 117—120.

strony spotykamy się ... z zagadnieniami tak zwanej teologii praktycznej, w której szukano drogi naprawy istniejącego stanu rzeczy. Stąd mamy szereg traktatów poruszających zagadnienia sakramentów, przede wszystkim spowiedzi i komunii i stosunku do nich zarówno ludzi świeckich, jak i kleru oraz sprawę mszy św. i obowiązku odprawiania jej przez księży. Trzecim wreszcie zagadnieniem, ... była krytyka kurii rzymskiej, ... która w końcowej fazie doprowadziła do kwestionowania praw papieży i połączyła się z teorią koncyliarną”³⁰.

Z postępowaniem lat spory teologiczne przybierały coraz bardziej formę konfliktów między grupami narodowymi. „W zorganizowanym wzorem Uniwersytetu Paryskiego w cztery nacje życiu uniwersyteckim Pragi nacja polska, obejmująca pod względem zasięgu terytorialnego obok właściwej Polski także Prusy, Śląsk i Miśnię, wraz z nacją czeską miała stanowić przeciwwagę słowiańską dla dwóch nacji niemieckich: saskiej i bawarskiej. Losy niestety zrzuciły inaczej. To, co miało zapewnić autonomiczny rozwój uczelni, stało się przyczyną klęski praskiej wszechnicy przez zmajoryzowanie, i nacji polskiej, i władz uniwersyteckich przez żywioł germański”³¹.

W 1384 roku doszło tu do sporu wynikłego na tle obsadzania stanowisk w kolegiach Waclawa i Wszystkich Świętych, których członkami byli w większości Niemcy³². W tym samym roku franciszkanie, dominikanie, augustianie i karmelicy, którzy w swoich klasztorach już od 1366 r. prowadzili wykłady teologiczne, formalnie zostali połączeni z uniwersytetem. Wzrost czeskich członków uniwersytetu, a równocześnie napływ nowych niemieckich studentów spotęgował tendencje nacjonalistyczne, których rezultatem była opozycja wobec niemieckiego rektora Konrada Soltowa i petycja skierowana do króla Waclawa oraz arcybiskupa Jana z Jenštejna o obsadzanie kolegiów Czechami. Arcybiskup praski, jako kanclerz uniwersytetu, wydał wówczas polecenie proboszczom i członkom kolegium Karola oraz założonego w 1380 roku kolegium Waclawa, aby na członków kolegium wybierano wyłącznie magistrów nacji czeskiej. Trzy pozostałe nacje, przewyższające pod względem liczebnym dziesięciokrotnie nację czeską, zaapelowały wspólnie z rektorem do papieża, od niekorzystnej dla nich decyzji arcybiskupa, prosząc by zezwolono wybierać odpowiednio magistrów ze wszystkich nacji. Spór trwał prawie dwa lata. Brał w nim również udział Jan z Kwidzyna, przeciwstawiając się tendencjom supremacji członków nacji czeskiej³³. Rozwiązanie sporu przyniosło korzyść dla strony czeskiej; od 1387 roku miała ona prawo do pięciu kolegiatur, szósta miała być neutralną. Skutki takiego rozwiązania sprawy były bardzo dalekie. Rozpoczął się *exodus* z Pragi studentów i profesorów spoza czeskiej nacji. Większość ich skierowała się do

³⁰ Tamże, s. 35 n.

³¹ H. Barycz: jw. s. 256. — Por. A. Schleiff: jw. (2) s. 10. — J. Třiška: jw. (1) ss. 21 nn.

³² E. Winter: (2) Tausend Jahre Geisteskampf in Sudetenraum. 2. Aufl. Salzburg und Leipzig 1938 s. 67.

³³ F. M. Bartoš: jw. ss. 62 nn., 249 nn. — V. Chaloupecký: Karlova universita v Praze 1349—1409. Praha 1948 ss. 89 nn. — F. Hipler, H. Westpfahl, H. Schmauch: jw. s. 30; H. Barycz: jw. s. 337. — E. Winter: jw. (1) ss. 154 nn.

uniwersytetów niemieckich, zarówno do już istniejących, jak i do nowo powstających w tym czasie. Duży zespół profesorów z Pragi przejęła Akademia Krakowska. Z końcem 1387 roku Jan z Kwidzyna opuścił Pragę i wrócił do miasta rodzinnego, a więc do Kwidzyna. Prawdopodobnie skorzystałby z zaproszenia któregoś z uniwersytetów, gdyby w jego ojczyźnie nie otworzyły się perspektywy objęcia równorzędnego stanowiska naukowego. W tym bowiem czasie, Konrad Zolner von Rotenstein, następca po Winryku Kniprode na stanowisku wielkiego mistrza Zakonu Krzyżackiego, starał się od 1382 roku o założenie uniwersytetu w Chełmnie na Pomorzu. Pozwolenie takie wydał papież Urban VI dnia 9 lutego 1386 roku³⁴.

Przybył też w 1387 roku do Kwidzyna, prawdopodobnie na zaproszenie wielkiego mistrza, długoletni przyjaciel praski Jana z Kwidzyna, Mateusz z Krakowa. Być może i jego kandydatura była brana pod uwagę przy obsadzaniu katedr projektowanego uniwersytetu chełmińskiego³⁵.

W stolicy biskupstwa pomezkańskiego Jan z Kwidzyna złożył profesję jako kapłan zakonny krzyżacki, a w 1388 roku przyjął kanonię katedralną.

2. PISMA JANA Z KWIDZYNA

A. Pisma teologiczne:

a. Parafraza *Pater noster*.

Tekst parafrazy *Pater noster* został opublikowany przez F. Hiplera³⁶. Jest to krótki wykład tekstu *Ojciec nasz* poprzez powtarzający się schemat potrójnego układu. Czas powstania tekstu nie jest ustalony. Można przyjąć, iż powstał w Pradze przed 1386 rokiem. Wydaje się bowiem, iż ten rodzaj twórczości był w środowisku praskim powszechny. Katalogi J. Truhlara, a zwłaszcza A. Podlahy, wymieniają liczne rękopisy³⁷, pochodzące głównie z pierwszej połowy XV wieku, zawierające wykład *Modlitwy Pańskiej*, równie krótki, jak parafraza Jana z Kwidzyna.

b. Kazanie synodalne *Expergiscimini hodie, anime deuote*.

„Kazania synodalne były wygłaszane dwa razy w roku przeważnie przez profesorów teologii. Celem ich było kształcenie księży i ich wychowywanie. Łączyły więc w sobie elementy dydaktyczno-wychowawcze

³⁴ J. Voigt: *Geschichte Preussens von den ältesten Zeiten bis zum Untergange der Herrschaft des Deutschen Ordens*. Bd. V. Königsberg 1827—1839 s. 493. — F. Hipler: jw. (1) ss. 207 n.

³⁵ F. Hipler: jw. (4) s. 38. — W. Rubczyński: jw. s. 17.

³⁶ [F. Hipler]: (5) *Kurze Auslegung des Vaterunser von Johannes Marienwerder*. *Pastoralblatt für die Diözese Ermland* 15.XII.1883 nr 12 ss. 142 n. — Por. F. Hipler: jw. (1) ss. 185, 273. — F. Hipler: jw. (2) s. 62. — R. de Buck: *De B. Dorothea vidua inclusa Quidzini in Borussia Polonica*. *Commentarius praeuius. Acta Sanctorum Octobris XIII*, Parisiis 1883 s. 473. — F. Hipler: jw. (1) s. 165 oraz F. Hipler, H. Westpfahl, H. Schmauch: jw. s. 15, a za nimi wielu innych podają, iż tekst parafrazy *Ojciec nasz* został opublikowany przez G. C. Pisanskiego: jw. Bd. I, s. 59. Informacja ta jest mylna. G. C. Pisanski ogranicza się tylko do stwierdzenia autorstwa Jana z Kwidzyna.

³⁷ J. Truhlar: jw. rkp. 2774 (z przełomu XIV/XV w.) — A. Patera, A. Podlaha: *Soupis rukopisu knihovny metroplitni Kapituly pražské*. Praha 1910—1911 rkp. 352, 502, 573, 584, 585, 652, 677, 754.

z naukowymi. Miały podobnie jak inne kazania do spełnienia określoną funkcję religijną i społeczną. Pod względem formy utrzymują się one w typie kazań scholastycznych, pełne są cytatów, przykładów, przypowieści. Zawierają jednak żywą treść związaną ściśle z potrzebami czasu i odbiorcy. Praskie kazania synodalne są doskonałym źródłem do poznania stosunków panujących wśród kleru praskiego, dążeń do naprawy istniejącego stanu rzeczy i wreszcie odbiciem poglądów kaznodziei i dowodem jego erudycji”³⁸.

Fakt wygłoszenia kazania synodalnego *Expergiscimini hodie, anime deuote*³⁹ przez Jana z Kwidzyna był znany F. Hiplerowi. Ograniczył się on jednak tylko do poparcia stanowiska K. Höfflera, iż figurujący w zakończeniu kazania Mernberger nie jest nikim innym jak tylko Janem z Kwidzyna⁴⁰. Argumentacja K. Höfflera, oparta na przypuszczeniach, nie jest na tyle przekonująca, aby można przyjąć na podstawie zachowanych dokumentów, iż w Pradze nie było wybitnej osobistości o nazwisku Mernberger.

Bliższa analiza tekstu mowy *Expergiscimini hodie, anime deuote* i porównanie jej z innym traktatem Jana z Kwidzyna, mianowicie *Expositio symboli apostolorum*, co do którego autorstwa nie ma wątpliwości, potwierdza, iż istotnie Jan z Kwidzyna był autorem omawianego tu kazania. Okazuje się bowiem, iż wstępna partia kazania synodalnego, została prawie dosłownie powtórzona w *Expositio symboli apostolorum*:

Kazanie synodalne: *Expergiscimini hodie, anime deuote*.

Traktat: *Expositio symboli apostolorum*.

[Rkp X A 2 STÁTNI KNIHOVNA CSSR — PRAHA, KLEMENTINUM, k. 57 ra]

[Rkp 1977 POLSKA AKADEMIA NAUK, BIBLIOTEKA GDAŃSKA, k. 27 v c/d]

„*Justus perit et non est, qui cogitet in corde suo; Ysaie quingentesimo-septimo*”⁴¹.

*Expergiscimini hodie anime deuote, amatrices uere deuote crucifixi et vigilanter attendite et videte opera domini, que posuit super terram. Nempe stupor et mirabilia facta sunt in terra nostra; Jeremie quarto*⁴². Nam filius [[noster]] dei patris *non in similitudine angelorum*⁴³ factus, *sed in similitudine*

„*Expergiscimini anime deuote, christi crucifixi amatrices et Vigilanter attendite precium redemptionis vestre*

nam filius dei patris *non in similitudine angelorum*⁴³ factus, *sed in similitudine hominum habitu*^a inuentus est ut homo,

³⁸ J. Krzyżaniakowa: jw. s. 35.

³⁹ M. Johannis Mernberger (Marienwerder?) Sermo de passione Christi „*Expergiscimini hodie, anime deuote* > < *Explicit sermo synodalis (sic!) Mgri Johannis Mernberger*”. (J. Truhlar: jw. Rkp. 1805 f. 57a—62a).

⁴⁰ C. Höffler: *Concilia pragensia*, Prag 1862 s. XIX uważa, że w mowie *Expergiscimini* powinno być nie *Mernberg*, lecz *Marienwerder*. Nazwisko *Mernberg* trafia się rzadko w aktach uniwersyteckich. Mówca synodalny musiał być osobistością znaną i wpływową, co odpowiadałoby pozycji Jana z Kwidzyna. Zdaniem K. Höfflera pomyłka mogła być wynikiem trudnoczytelnego pisma z XIV wieku. Por. F. Hipler: jw. (1) s. 205.

⁴¹ Iz 57, 1.

⁴² Jer 5, 30.

⁴³ S. Bernardi Claravallensis: In feria IV Hebdomadae sanctae sermo n. 9 B; PL 183, 268.

^a habitum

*hominum habitu inventus est ut homo, exinaniuit seipsum formam serui accipiens; philiphensium secundo*⁴⁴. Quod tractans beatus bernhardus in sermone hodierno⁴⁵ dicit: filius dei non solum formam serui accepit, ut subesset; sed mali serui, ut vapularet⁴⁶ et serui peccati, ut penam solueret cum culpam non haberet⁴⁷. Hodie enim deus [[noster]] maiestatis inventus est, a discipulo suo traditus, dure flagellatus, sputis illinitus^b, spinis coronatus, obprobrijs saturatus, morte turpissima condempnatus et cum sceleratis deputatus⁴⁸ et multa alia innumerabilia pro nobis, o filie Jerusalem⁴⁹, passus. Egedimini ergo filie syon, et videte regem Salomonem in dyadematē, quo coronauit eum mater sua; Canticorum tercio⁵⁰. Coronauit namque mater sua maria corona carnea in die conceptionis sue et desponsationis illius, qua desponsauit sibi humanitatem in qua passus est⁵¹. coronauit eum pater corona aurea in die resurrectionis propheta dicente, qui ait *Gloria et honore coronasti eum domine*⁵². Sed nouerca sua [[synagoga]] id est synagoga coronat eum corona spinea hodie passionis; Mathei vicesimoseptimo⁵³: *Plectentes coronam de spinis, posuerunt super caput eius. ...*

*exinaniuit seipsum formam serui accipiens; philiphensium secundo*⁴⁴. Quod tractans bernardus in sermone de domini passione⁴⁵ ait: filius dei non solum formam serui accepit^c, ut subesset; sed etiam mali serui, ut vapularet⁴⁶ et serui peccati^d, ut penam solueret cum culpam non haberet⁴⁷. Igitur filie ierusalem eleuate oculum considerationis vestre // ad precium ac modum redemptionis vestre ne dicatur *iustus perit et non est (qui) recogitat in corde suo; ysaie quingentesimo septimo*⁴¹.

*Egedimini ergo filie syon, et videte regem salomonem in dyadematē, quo coronauit eum mater sua; Canticorum tercio*⁵⁰. Coronauit eum namque mater sua maria corona carnea in die conceptionis sue et disponsacionis, qua disponsauit sibi humanitatem in qua passus est⁵¹. Coronauit eum pater in die resurrectionis sue corona aurea propheta dicente, qui ait *gloria et honore coronasti eum*⁵². Sed nouerca sua id est synagoga coronauit eum corona spinea in die passionis. Unde Mathei vicesimoseptimo⁵³: *plectentes coronam de spinis, posuerunt super capud eius, ...*

Dodatkowym argumentem przemawiającym za autorstwem Jana z Kwidzyna, może być zastosowana forma w układzie kazania. Łącznie ze sposobem wykorzystywania Pisma św., cytatai teologów wskazuje to na wspólnego autora kazania *Expergiscimini* oraz mów o zmarłych, wygłoszonych w Kwidzynie.

Trudno dokładnie określić kiedy została przez Jana z Kwidzyna wygłoszona mowa synodalna. Biorąc pod uwagę, iż na kaznodzieję synodalnego wybierano zwykle profesora teologii o znanym nazwisku, posiadającego

⁴⁴ Flp 2, 7.

⁴⁵ Por.: „Expergiscimini hodie anime deuote amatrices uere deuote crucifixi... Quod tractans beatus Bernhardus in sermone hodierno... Hodie enim deus maiestatis inuentus est a discipulo suo traditus (k. 57a). Wspomniana Sermo hodiernus św. Bernarda z Clairvaux dotyczy Wielkiej Srody, z niej Jan z Kwidzyna czerpał swoje cytaty.

⁴⁶ S. Bernardi Claravallensis: jw. n. 10; PL 183, 268.

⁴⁷ Jw.

⁴⁸ S. Bernardi Claravallensis: jw. n. 3; PL 183, 264.

⁴⁹ Łk 23, 28.

⁵⁰ Pnp 3, 11.

⁵¹ Por. S. Bernardi Claravallensis: Sermo VI in Vigilia Natiuitatis Dominae n. 11; PL 183, 116.

⁵² Ps 8,6.

⁵³ Mt 27,29.

^b illinitus, tak w rękopisie.

^c acceperit

^d Wyras „peccati” zamiast błędnego „peccata” oraz powyżej „ait” zamiast błędnego „agit” poprawiono na podstawie tekstu: B. Jag. rkp 297 III k. 199 rb, art. 4.

wiedzę i zdolności oratorskie⁵⁴, można sądzić, iż została wygłoszona po roku 1384 w czasie Wielkiego Tygodnia⁵⁵. Zachowany tekst mowy *Expergiscimini hodie, anime deuote* nie wyszedł spod ręki Jana z Kwidzyna. Jest to odpis zrobiony przez nieudolnego kopistę, o czym świadczą liczne skażenia tekstu. Tu należy też szukać przyczyn pojawienia się nazwiska Mernberger, jako mylnie odczytanego Marienwerder.

Treść mów synodalnych Mateusza z Krakowa z lat 1384—1386 jest znana⁵⁶. Kazanie synodalne Jana z Kwidzyna nie było dotychczas publikowane, a zawarte w nim poglądy nie zostały opracowane.

Kazanie synodalne Jana z Kwidzyna było skierowane głównie do duchownych⁵⁷. Jego temat *Sprawiedliwy ginie, a nikt się tym nie przejmuje*⁵⁸ zaczerpnięty został z Pisma św. i rozwinięty w dalszych partiach mowy. Wstępna część kazania zawiera tak zwane wprowadzenie tematu⁵⁹. Zgodnie z regułami ówczesnej retoryki Jan z Kwidzyna skorzystał głównie z licznych prorocत्व Pisma św. Starego Testamentu, chcąc dzięki nim wzbudzić u słuchaczy wzruszenie wobec cierpiącego Chrystusa Pana. Brak jest w kazaniu protematu oraz modlitwy. Jest natomiast obszernie wyjaśnienie tematu⁶⁰. Powtarza w nim temat, podaje jego zakres w następującej tezie: „nie ma nikogo, albo rzadko jest ktoś, kto chciałby się męką Chrystusa serdecznie przejąć, sprawiedliwego człowieka w swojej sprawiedliwości zachować i w końcu sprawiedliwości bronić”⁶¹. Powyższą tezę uzasadnia Jan z Kwidzyna obszernie w trzech punktach⁶², korzystając z argumentacji Pisma św., głównie Starego Testamentu, oraz ze zdań teologów. Kończy wyprowadzeniem trzech wniosków potwierdzających postawioną tezę⁶³. W osnowie, poprzedzającej podanie planu, Jan z Kwidzyna skupia się na zagadnieniu męki Chrystusa Pana, wyróżniając w nim trzy elementy: okrucieństwo zabójcy⁶⁴, przewrotność grzesznika⁶⁵, utrudzenie Zbawiciela⁶⁶. Każdy z tych elementów został omówiony obszernie, a w potrójnych racjach podane zostały liczne argumenty z Pisma św. i pism teologów. Zakończenie kazania⁶⁷, podobnie jak w innych mowach kaznodziejskich Jana z Kwidzyna, jest bardzo krótkie: nie zawiera ani syntetycznego ujęcia, ani praktycznych wniosków. Kończy się tradycyjną formułą kazań średniowiecznych.

Jak już wspomniano, Jan z Kwidzyna często cytuje Pismo św., zarówno ze Starego Testamentu: Księgę Rodzaju, Wyjścia, Kapłańską, Liczb, Powtórzonego Prawa, Joba, Psalmów, Przysłów, Eklezjastesa, Pieśni nad Pieśniami, Mądrości Syracha, Proroctwa Izajasza, Jeremiasza, Lamentację, Proroctwa Ezechiela, Ozeasza, Micheasza; jak i z Nowego Testa-

⁵⁴ Por. J. K r z y ż a n i a k o w a: jw. ss. 34 n.

⁵⁵ Por. przypis 45.

⁵⁶ E. W i n t e r: jw. (1) s. 128. — J. T ř i š k a: jw. (1) ss. 117 nn.

⁵⁷ Por. k. 58vc, 59ra.

⁵⁸ Iz 57,1; k. 57a.

⁵⁹ K. 57a—57b.

⁶⁰ K. 57b—59a.

⁶¹ K. 57b.

⁶² K. 57b—58b; 58b—58vd; 58vd—59a.

⁶³ K. 59a.

⁶⁴ K. 59b—60a.

⁶⁵ K. 60a—61b.

⁶⁶ K. 59a—59b.

⁶⁷ K. 61vd—62a.

mentu: cztery Ewangelie, II list do Koryntian, listy do Galatów, do Filipian, do Hebrajczyków, I list św. Piotra. Z ponad osiemdziesięciu cytatów Pisma św. trzy czwarte należą do Starego Testamentu, w którym poczesne miejsca zajmują Księgi Psalmów i Proroctwa Izajasza. Mowa Jana z Kwidzyna ogranicza się w zasadzie do problematyki teologiczno-moralnej. Brak polemiki wyraźnej z oponentami środowiska praskiego. W dużym zakresie jest ona kompilacją tekstów, głównie św. Augustyna († 430) i św. Bernarda z Clairvaux († 1153), a ponadto: św. Jana Chryzostoma († 407), św. Hieronima († 420), św. Leona Wielkiego († 461), Bedy († 735), św. Jana z Damaszku († ok. 750), św. Anzelma z Canterbury († 1109), św. Bonawentury († 1274), św. Tomasza z Akwinu († 1274).

c. *Expositio symboli apostolorum.*

Najobszerniejsze z zasadniczych dzieł teologicznych Jana z Kwidzyna to *Expositio symboli apostolorum*. Autorstwo Jana z Kwidzyna nie jest kwestionowane⁶⁸. Podobnie, jak poprzednio wymienione pisma, pisane jest po łacinie. Data i miejsce jego powstania nie są dotychczas w pełni ustalone. E. Strehlke sądził, iż powstało w Pradze przed 1387 r.⁶⁹ M. Toeppen datował na rok 1399⁷⁰. F. Hipler i R. de Buck uważają, iż *Expositio* została napisana po powrocie Jana z Kwidzyna z Pragi do Pomezanii⁷¹. A. Schleiff datuje natomiast powstanie komentarza na rok 1401⁷². Biorąc pod uwagę kryteria wewnętrzne *Expositio symboli apostolorum*, mianowicie wzmiankę o zamurowaniu Doroty z Mątówów Wielkich (1393 r.)⁷³ oraz informację o działalności heretyków w Kwidzynie przed 1399 rokiem⁷⁴, można przyjąć, iż *Expositio symboli* powstała w Kwidzynie w 1399 r. lub nieco później.

Pewne niejasności do powyższego stwierdzenia wprowadza treść kolofonu z rękopisu *Expositio symboli*, pochodzącego z początku XV wieku, znajdującego się w Bibliotece Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie⁷⁵. Wynika z niego, iż autorem komentarza do Składu Apostolskiego

⁶⁸ G. C. Pisanski: jw. s. 39. — F. Hipler: jw. (1) ss. 185 nn. — T. Kujawska-Komender: jw. s. 120. — J. Triška: jw. (1) s. 121.

⁶⁹ E. Strehlke: jw. s. 804.

⁷⁰ M. Toeppen: jw. s. 190.

⁷¹ F. Hipler: jw. (1) ss. 185 nn.; jw. (2) s. 63. — F. Hipler, H. Westpfahl, H. Schmauch: jw. ss. 15 nn. — R. de Buck: jw. s. 473.

⁷² A. Schleiff: jw. (1) s. 55.

⁷³ „Hic est quod venerabilis domina Dorothea in Marienwerder reclusa sepe fuit valde sollicita, ne reuelatis sibi a spiritu sancto aliquid ab alio adderetur spiritu”. (Rkp. 1977 Biblioteki Gdańskiej PAN art. VIII, k. 56b, w. 33 nn.). Por. F. Hipler: jw. (1) ss. 185 n., 272 n.

⁷⁴ „Surgunt proch dolor nonnuncquam hereses uel ad minus circa articulos fidei errores inter simplices, qui errores ab aliquibus tam in fide ignaris, quam in vita peruersis multociens confinguntur. Quem admodum experiencia in multis mundi partibus docuit per multos annos. Annum domini millesimum tricentesimum et nonagesimum nonum precedentibus in Marienwerder quoque, ubi propter sanam doctrinam ibi in predicatione frequentatam minus deberent aliquid erroris surgere. Quidam bestialiter quoddammodo viuens et de se presumens vnum simbolium erroneum de nouo confinxit in alijs que pluribus errauit”. (Rkp. jw. prolog, k. 9vc, w. 30 nn.).

⁷⁵ „Expliciuunt dicta super Symbolo Apostolorum magistri reverendi Johannis et eximii doctoris sacre theologie de Marienuerder, pronunciata in studio Pragensi per Mathiam baccalarium”. (Rkp. Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie 297, III, k. 319a).

był Jan z Kwidzyna, tekst ten jednak był podstawą do wykładów w Pradze dla niejakiego bakałarza Macieja. Powyższa informacja mogłaby nawsuwać myśl, iż *Exposicio symboli* powstała raczej wcześniej i to w Pradze, lub że rękopis krakowski zawiera wcześniejszą wersję *Exposicio*. Okazuje się jednak, iż wspomniany rękopis, podobnie jak królewiecki⁷⁶ i cytowany już gdański, zawiera obydwie teksty, będące podstawą omawianych wyżej kryteriów wewnętrznych⁷⁷. Bakałarz Maciej⁷⁸ prowadził więc wykład na podstawie *Exposicio symboli apostolorum* dopiero po opuszczeniu Pragi przez Jana z Kwidzyna.

Exposicio symboli Jana z Kwidzyna składa się z prologu oraz dwunastu artykułów. Poprzedza ją *Tabula* czyli alfabetyczny spis zawartej w *Exposicio* treści.

Na temat autorstwa *Tabula* brak było dotychczas wypowiedzi. F. Hippler podając w oparciu o rkp 1249 b. Biblioteki Uniwersyteckiej w Królewcu treść *Exposicio*, nie wspomniał o istnieniu w nim *Tabula*⁷⁹; być może sądził, iż jest ona późniejszym dodatkiem do komentarza. W dalszych jednak partiach swego artykułu, odnotowuje w przypisku, iż większość cytowanych przez niego rękopisów, w tym i królewiecki, zawiera alfabetyczny indeks rzeczy⁸⁰. O. Günter w swoim opisie rękopisów gdańskich, zawierających *Exposicio symboli* Jana z Kwidzyna, włącza *Tabula* do *Exposicio*⁸¹. Podobnie czyni J. Truhlar, gdy chodzi o rękopisy praskie⁸² oraz F. Stegmüller, gdy chodzi o rękopisy krakowskie⁸³. Żaden jednak z nich nie wypowiada się wprost za tym, aby Jan z Kwidzyna był autorem *Tabula*.

Po bliższym zaznajomieniu się z twórczością Jana z Kwidzyna można stwierdzić, iż był on również autorem *Tabula* do *Exposicio symboli*. Na poparcie tego stanowiska można przytoczyć następujące argumenty:

1°. Prawie wszystkie rękopisy *Exposicio symboli*, w tym i najstarsze, zawierają alfabetyczny indeks treści komentarza. A więc *Tabula* nie stanowi późniejszego dodatku, lecz miała co do pochodzenia ten sam punkt wyjścia, co cały komentarz.

2°. Alfabetyczny spis treści posiada nie tylko *Exposicio symboli*, lecz również inne dzieło Jana z Kwidzyna, mianowicie *Vita Dorotheae Montoviensis Magistri Johannis Marienwerder*, nazywana w skrócie *Vita Latina*. Obydwie spisy pod względem układu są do siebie podobne. Na tego samego autora wskazuje nie tylko ten sam system oznaczeń indeksowych, lecz i powtarzający się w niektórych fragmentach wstęp:

⁷⁶ Rkp. 1249, prolog k. 12 i art. VIII (F. Hippler mylnie podaje art. IX). Por. F. Hippler: jw. (1) ss. 271 n.

⁷⁷ Rkp. 297 III Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, prolog k. 163vd, art. VIII, k. 257a.

⁷⁸ Liber Decanorum Universitatis Pragensis wymienia w latach 1400—1450 aż 34 absolwentów tego imienia. (*Monumenta* jw. T. I, pars. I).

⁷⁹ Por. F. Hippler: jw. (1) s. 185.

⁸⁰ Tamże, s. 273.

⁸¹ O. Günter: Die Handschriften der Kirchenbibliothek von St. Marien in Danzig. Danzig 1921. Por. Rkp 1976, 1977, 1978, Mar F 104.

⁸² J. Truhlar: jw. por. Rkp. 70, 86, 823.

⁸³ F. Stegmüller: jw. t. III. s. 380 n.

Vita Latina ⁸⁴:

„Pro Tabula Libri Vite venerabilis domine Dorothee est sciendum, quod Liber iste totalis habet septem libros parciales, et quilibet horum habet multa capitula, et quodlibet capitulum dividitur seu distinguitur per literas alphabeti in margine positas, que directe debent in spacio, ut respondeant paragraphis assignatis”.

Expositio symboli apostolorum ⁸⁵:

„Pro tabula exposicionis simboli est sciendum: Quod totus liber iste est distinctus in XIII partes, videlicet in prologum et XII articulos et quelibet harum parcium est distincta per literas alphabeti et literas alphabeti in marginibus a latere annotent, ut directe respiciat paragraphos solo a principio deputatos...”.

Komentarz do Składu Apostolskiego Jana z Kwidzyna wywarł duży wpływ na życie religijne ⁸⁶. Korzystano z niego głównie przy wykładzie prawd wiary podczas mszy św. F. Hipler zwraca uwagę, iż niektóre rękopisy *Expositio symboli*, m.in. pelpliński i królewiecki ⁸⁷, a także jeden z gdańskich ⁸⁸, zawierają dodatkowo *Adapciones symboli apostolorum tam ad dominicas, quam ad sanctorum principaliora festa*, zgodnie z uchwałami synodalnymi diecezji pomezańskiej ⁸⁹. Wydaje się jednak, iż owe *Adapciones* nie pochodziły od Jana z Kwidzyna, były późniejszym dodatkiem. Znajdują się zresztą tylko w niektórych rękopisach.

Celem *Expositio symboli apostolorum* Jana z Kwidzyna było przede wszystkim jej praktyczne zastosowanie, aby prawdy Boże dotarły do najszerszego kręgu wiernych. U podstaw takiego nastawienia leżał nie tylko pewien kryzys ówczesnej religijności, z czego Jan z Kwidzyna zdawał sobie dobrze sprawę, ale w ogóle charakter twórczości teologów późnego średniowiecza. Tym też należy tłumaczyć dołączenie alfabetycznego spisu treści do *Expositio symboli* oraz *Vita Latina*. Obydwa te dzieła były bowiem przeznaczone na szeroki użytek wiernych.

U źródeł powstania komentarza do wyznania wiary leżą nie tylko podane wyżej racje; we wstępie artykułu pierwszego Jan z Kwidzyna zdaje się wskazywać na uzasadnienie teologiczne swego wykładu. Stwierdzając, iż prawdy wiary dotyczące Trójcy św., boskości i człowieczeństwa Boga zostały ujęte przez dwunastu apostołów w jednym symbolu, zwraca uwagę na potrójną możliwość ich traktowania, mianowicie: w prawdy wiary można „wierzyć”, można je „rozumieć” i wreszcie można o nich „mówić”. A więc prawda wiary zawarta w symbolu wiary może być objęta aktem wiary, który opiera się na autorytecie Boga; może być z kolei podstawą rozumienia ze strony władz poznawczych człowieka; i wreszcie można mówić o prawdzie wiary „mówić czyli orzekać” ⁹⁰. Ow ostatni

⁸⁴ Vita Dorotheae Montoviensis Magistri Johannis Marienwerder. Hrsg.: H. Westphahl, A. Triller. Köln—Graz 1964 s. 376.

⁸⁵ Rkp. 1977 k. 5a Biblioteki Gdańskiej PAN.

⁸⁶ Przetłumaczony na język niemiecki, jako Erklärung der zwölff Artikel des Cristenlichen gelaubens, wydany drukiem w 1481 i 1483 r. w Ulm. Por. L. Hain Repertorium bibliographicum. Stuttgart 1826 nn., nr 6668 oraz Gesamtkatalog der Wiegendrucke. Leipzig 1925 nn. nr 9379. Centralny Katalog Inkunabułów Biblioteki Narodowej w Warszawie nie notuje tego inkunabułu na terenie Polski. — J. Triska: jw. (1) s. 121; tenże, jw. (2) s. 14 wlicza ponad 90 rękopisów *Expositio*.

⁸⁷ F. Hipler: jw. (1) s. 273.

⁸⁸ Rkp. 1978 k. 5a—8b.

⁸⁹ H. F. Jacobson: Geschichte der Quellen des katholischen Kirchenrechts der Provinzen Preussen und Posen, mit Urkunden und Regesten. Königsberg 1837 s. 153.

⁹⁰ Rkp. 1977 Biblioteki Gdańskiej PAN k. 15vd.

aspekt prawdy wiary — jak przyznaje Jan z Kwidzyna — „z Bożą pomocą znalazł swój wyraz w wykładzie czyli wyjaśnieniu Symbolu”⁹¹.

Wyznanie wiary określa Jan z Kwidzyna zbiorem prawd wiary⁹². Znane mu są trzy wyznania wiary używane w Kościele; apostołskie *Credo in Deum*, odmawiane podczas prymy i komplety; wyznanie wiary nicejskie *Credo in unum Deum*, odmawiane we mszy św. oraz wyznanie wiary przypisywane św. Atanazemu *Quicumque vult saluus esse*⁹³.

Prolog *Expositio symboli apostolorum* pozwala na łatwe ustalenie tekstu apostołskiego wyznania wiary Jana z Kwidzyna. Brzmi on następująco:

1. *Credo in unum deum patrem omnipotentem celi et terre*
2. *Et in ihesum christum filium eius unicum dominum nostrum*
3. *Qui conceptus est de spiritu sancto, natus ex maria virgine*
4. *Passus sub poncio pilato, crucifixus, mortuus et sepultus*
5. *Descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis*
6. *Ascendit ad celos sedet ad dexteram dei patris omnipotentis*
7. *Inde venturus est iudicare vivos et mortuos*
8. *Credo in spiritum sanctum*
9. *Sanctam ecclesiam catholicam*
10. *Sanctorum communionem, remissionem peccatorum*
11. *Carnis resurrectionem*
12. *Et vitam eternam. Amen*⁹⁴.

Tekst wyznania wiary Jana z Kwidzyna w zasadzie nie różni się od tekstu wyznania zawartego w *Ordo Romanus Baptismalis*, sięgającego swymi początkami IX wieku⁹⁵. Między obydwoma tekstami zachodzą jednak pewne różnice. Największa z nich ma miejsce w artykule pierwszym:

Ordo Romanus Baptismalis:

Jan z Kwidzyna:

Credo in Deum Patrem omnipotentem
creatorem caeli et terrae.

Credo in unum deum patrem omni-
potentem celi et terre.

U Jana z Kwidzyna brak wyraźnego określenia Boga jako stwórcy; zamiast tego podkreślona jest jego jedność, podobnie jak w etiopskiej wersji wyznania wiary zawartej w *Constitutiones Ecclesiae Aegiptiacae* (ok. 500 r.)⁹⁶ lub w św. Tomasza z Akwinu *In Symbolum Apostolorum Expositio*⁹⁷. Różnica ta o tyle jest znamienita, iż rzadko w której ze znanych wersji apostołskiego wyznania wiary znajduje się określenie Boga Ojca jako jedyne, najczęściej jako wszechmogącego, niekiedy zaś jako stwórcy. Jedność Boga została przez Jana z Kwidzyna mocno

⁹¹ „Vnde est sciendum, quod de sanctissima trinitate, christi diuinitate, humanitate contingit tripliciter agere seu tractare. Nam contingit primo quodlibet dictorum trium credere, secundo credita intelligere, tercio ipsum intellectum dicere seu enunciare. Credere autem est per auctoritatem. Intelligere per rationem, sed dicere seu enunciare fit per catholicam et rationalem locutionem. ... Quoniam autem per aliquam manuccionem iam credita sint intelligenda est laboratum cum dei adiutorio in simboli expositione seu declaratione”. (Rkp. 1977 k. 15vd—16a Biblioteki Gdańskiej PAN).

⁹² Tamże k. 12b.

⁹³ Tamże k. 13vc.

⁹⁴ Tamże k. 12b—vc.

⁹⁵ H. Denzinger, A. Schönmetzer, [Ed.]: *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Editio 32. Barcinonae 1963 n. 30. — Cytuje: D 30.

⁹⁶ Tamże n. 5.

⁹⁷ *Opuscula Theologica* vol. II ed. R. M. Spiazzi OP. Taurini Romae 1954.

podkreślona również w wykładzie o istocie Boga⁹⁸. Charakterystyczne jest również użycie w wyznaniu wiary podanym przez Jana z Kwidzyna słów *ad inferos*. W *Ordo Romanus Baptismalis* występują one w podwójnej wersji: *ad inferna* lub *ad inferos*. Ta ostatnia pochodzi z *Brewiarza Rzymskiego*⁹⁹. Ten fakt, wraz z informacją Jana z Kwidzyna, iż omawiane wyznanie wiary było odmawiane w modlitwach brewiarzowych prymy i komplety¹⁰⁰, może wskazywać, iż podany tekst wyznania wiary został przejęty z brewiarza.

Apostolskie wyznanie wiary, podane przez Jana z Kwidzyna, jak zresztą i wiele innych z tego okresu, składa się z dwunastu artykułów. Przez artykuł wiary Jan z Kwidzyna rozumie „ujęcie prawdy Bożej, kierującej nas do celu ostatecznego czyli Boga”¹⁰¹. Idąc za tradycją średniowiecza, wywodzącą się od Rufina z Akwilei († 410), Jan z Kwidzyna przypisuje ułożenie poszczególnych artykułów wiary dwunastu apostołom: Piotrowi, Andrzejowi, Jakubowi, Janowi, Tomaszowi, Jakubowi, Filipowi, Bartłomiejowi, Mateuszowi, Szymonowi, Judzie Tadeuszowi, Maciejowi¹⁰². Dodaje, iż świadczy to o powszechności Kościoła¹⁰³.

W wyznaniu wiary apostolskim Jan z Kwidzyna wymienia dwanaście artykułów wiary, lecz wśród nich — powołując się na św. Tomasza z Akwinu¹⁰⁴ — czternaście prawd wiary; połowa z nich odnosi się do osób Boskich¹⁰⁵, połowa zaś do człowieczeństwa Chrystusa Pana¹⁰⁶. Jan z Kwidzyna uważa, że chociaż w wyznaniu wiary apostolskim nie są wymienione wprost wszystkie prawdy wiary zawarte w Piśmie św., jest ono zupełne i wystarczające, gdyż wszystkie inne prawdy wiary, np. o eucharystii, grzechach śmiertelnych, można sprowadzić do jednego z artykułów wyznania apostolskiego wiary¹⁰⁷. Wyznanie wiary apostolskie — zdaniem Jana z Kwidzyna — zostało ułożone bardzo wcześnie, przed rozesłaniem apostołów, dlatego nie zawiera artykułów wiary ułożonych przez św. Pawła i św. Barnabę¹⁰⁸.

Chociaż *Expositio symboli apostolorum* powstała najprawdopodobniej w Kwidzynie, swymi źródłami sięga Pragi. Katalogi rękopisów J. Truhlara i A. Podlahy świadczą, iż ten rodzaj twórczości teologicznej w tamtejszym środowisku był rozpowszechniony¹⁰⁹. Biblioteki praskie zawierają sporą ilość tekstów *Expositio symboli* Jana z Kwidzyna¹¹⁰.

Trudno powiedzieć, który spośród licznych w starożytności chrześcijańskiej, a zwłaszcza w średniowieczu¹¹¹ komentarz do wyznania wiary

⁹⁸ Rkp. 1977 BG PAN prol. k. 16a, vc; art. II, k. 23a.

⁹⁹ D 30.

¹⁰⁰ Rkp. 1977 BG PAN k. 13vc.

¹⁰¹ Tamże k. 12rb.

¹⁰² Tamże k. 12b—vc. — Rufinus Aquilensis Presbyter: *Commentarium in Symbolum Apostolorum*. PL 21, 337 n.

¹⁰³ Rkp. 1977 BG PAN k. 12b.

¹⁰⁴ *Summa Theol.* p. II—2ae, qu. I, a. 8.

¹⁰⁵ Rkp. 1977 BG PAN k. 13ab.

¹⁰⁶ Tamże k. 13b, vc.

¹⁰⁷ Tamże k. 12v cd.

¹⁰⁸ Tamże k. 12vc.

¹⁰⁹ J. Truhlar: jw. rkp. 2543. — A. Podlaha; jw. rkp. 200, 474, 585, 652, 677, 754, 786.

¹¹⁰ J. Truhlar: jw. nr 86 k. 289a—386b; nr 823 k. 1a—72a; nr 70 k. 247a—328b.

¹¹¹ J. Bilczewski: *Geneza i historia Symbolu Apostolskiego*. *Przegląd Powszechny* t. 42: 1894 ss. 153—173, 363—378.

był prawzorem dla Jana z Kwidzyna. Pierwszym na Zachodzie komentatorem teologicznym do apostołskiego wyznania wiary była *Expositio symboli* z 404 roku Rufina z Akwilei. Jan z Kwidzyna korzystał z niego pośrednio, o czym świadczy przejście od Rufina legendy o ułożeniu wyznania wiary przez apostołów przed ich rozesłaniem¹¹², oraz etymologiczne tłumaczenie słowa *symbolum*¹¹³. Nie ma dowodów na to, iż Jan z Kwidzyna korzystał wprost z *Expositio* Rufina z Akwilei, mógł to czynić za pośrednictwem późniejszych autorów, np. Pseudo — Augustyna. Zresztą między komentarzami Rufina z Akwilei i Jana z Kwidzyna zachodzą istotne różnice.

Znany był Janowi z Kwidzyna traktat św. Augustyna *De symbolo sermo ad catechumenos*¹¹⁴. Podobieństwo między nimi jest jednak bardzo małe. Tekst Jana z Kwidzyna różni się od wspomnianego traktatu zarówno pod względem formalnym, jak i materialnym. O wiele bliższe układem i treścią jest *In Symbolum Apostolorum* św. Tomasza z Akwinu.

d. Traktat *Beatitudines*.

Traktat *Beatitudines* występuje najczęściej w łączności z tekstem *Expositio symboli apostolorum* Jana z Kwidzyna¹¹⁵. Ogólnie przyjmuje się, iż autorem traktatu *Beatitudines* był Jan z Kwidzyna¹¹⁶. Miejsce i czas jego powstania nie są znane. Można przyjąć, iż powstał z końcem XIV wieku, najprawdopodobniej w Kwidzynie, gdyż występuje przeważnie w rękopisach bibliotek północno-wschodniej Europy.

Traktat *Beatitudines* Jana z Kwidzyna składa się z dziesięciu części. Pierwsza, wstępna, omawia ich znaczenie dla człowieka, a pod koniec podaje ich określenie. „Błogosławieństwo jest łaską nie każdemu przysługującą, a tylko prawdziwie roztropnemu, jest znamięm sprawiającym radość sumienia z bliskiej chwały”¹¹⁷. Kolejne osiem części traktatu poświęcone są poszczególnym błogosławieństwom w następującym układzie: ubóstwo, łagodność, smutek, pragnienie sprawiedliwości, litość, czystość serca, pokój, męstwo¹¹⁸. Ostatnia część traktatu omawia ich wystarczalność¹¹⁹.

¹¹² Rufinus Aquilensis: jw. PL 21, 357 n.

¹¹³ Rkp. 1977 BG PAN k. 12b.

¹¹⁴ Tamże prol. k. 13vc, art. V. k. 34vc, art. XII, k. 67vd.

¹¹⁵ Biblioteka Gdańska PAN: Rkp. Mar Q 27, k. 163—170; 1976, k. 59—64; 1977, k. 79—86; 2015, k. 185—191. — F. Hipler: jw. (1) s. 273 i J. Tříška: jw. (1) s. 121 oraz tenże, jw. (2) s. 14, wymieniają jeszcze inne rękopisy. — Nie ma podstaw, aby przyjmować nazwę *De octo beatitudinibus*. Por.: F. Hipler: jw. (1) s. 185, 273. — O. Günther: jw. rkp. 1977.

¹¹⁶ F. Hipler: jw. (1) ss. 185, 273; (2) s. 62. — F. Hipler, H. Westpfahl, H. Schmauch: jw. s. 15. R. Stachnik: jw. s. 232. — T. Kujawska-Komender, jw. s. 120. — J. Tříška: jw. (1) s. 121; tenże, jw. (2) s. 14.

¹¹⁷ „Beatitudo est gracia non cuicumque, sed vere sapienti nota, faciens ad suavitatem consciencie, propinqua glorie”. (Rkp. 1977, k. 79b Biblioteki Gdańskiej PAN).

¹¹⁸ Tamże: Paupertas (k. 79b—80vc), mittitas (k. 80vc—81b), luctus (k. 81b—81vc), esuries iusticie (k. 81vd—82b), misericordia (k. 82b—83b), cordium mundicia (k. 83b—83vc), pax seu pacificacio (k. 83vc—84b), fortitudo (k. 84b—85vc).

¹¹⁹ Tamże, k. 85vc—86b.

Poszczególne błogosławieństwa zostały omówione według powtarzającego się schematu. Na wstępie Jan z Kwidzyna wymienia błogosławieństwo; uzasadnia jego kolejność oraz związek z poprzednim. Z kolei podaje jego definicję. Nie zawsze jest to definicja w ścisłym tego słowa znaczeniu, raczej określenie robocze, które zostaje bliżej sprecyzowane w trakcie wykładu, niekiedy po przytoczeniu cytatów Pisma św. i teologów. Z Pisma św. Jan z Kwidzyna cytuje głównie ewangelię św. Mateusza¹²⁰, a ponadto księgi: I Samuela, Mądrości Syracha, Proroctw Jeremiasza; ewangelie: św. Marka, św. Łukasza, św. Jana; List św. Jakuba. Korzysta również z pism teologów: św. Augustyna, św. Grzegorza Wielkiego († 604), Boecjusza, Remigiusza (z Auxerré — † 908?), św. Tomasza z Akwinu¹²¹, Henryka z Gandawy († 1293)¹²². Podaje też podział poszczególnych błogosławieństw, a zwłaszcza ich stopnie uzyskania. Obszernie omawia Jan z Kwidzyna stosunek poszczególnych błogosławieństw do cnót kardynalnych i teologicznych, do siedmiu darów i dwunastu łask Ducha św. Myśl przewodnia traktatu oparta jest o błogosławieństwa ewangeliczne.

e. Mowy kaznodziejskie o zmarłych.

Zachowały się trzy mowy kaznodziejskie Jana z Kwidzyna, pisane po łacinie, wydane przez F. Hiplera¹²³. Jak wynika z ich treści, a zwłaszcza z protematu w *Sermo primus*, zostały wygłoszone prawdopodobnie podczas zgromadzenia kapłanów w Kwidzynie, poświęconego pamięci i modlitwie za zmarłych członków Zakonu¹²⁴. Nie jest pewne kiedy zostały napisane i wygłoszone, można jednak przyjąć, iż nastąpiło to przed 1402 r.¹²⁵. Wspólnym tematem kazań, opartym na słowach Pisma św. *Święta i zbawienna jest myśl modlić się za zmarłych, aby byli od grzechów uwolnieni*¹²⁶, jest znaczenie, potrzeba i korzyść modlitw oraz uczynków ofiarowywanych przez ludzi żyjących za dusze ludzi zmarłych, prze-

¹²⁰ 5, 3—11.

¹²¹ Por. k. 79vc, 80a ved, 82cd, 83ab, 84vc.

¹²² K. 84cd.

¹²³ *Sermo primus pro defunctis. Sermo secundus. Sermo tertius*. F. Hipler: (6) Drei Predigten für Verstorbenen. Ein Beitrag zur Geschichte der Predigt im Mittelalter. *Pastoralblatt für die Diocese Ermland* 1.VI.1889 n. 6 ss. 63—70. Por. F. Hipler: jw. (1) s. 212.

¹²⁴ „Laudabilis consuetudo, secundum quam aguntur exequiae mortuorum in ecclesia catholica, ... ad nos per multa curricula annorum salubriter continuata; ... Ut ergo vos ad orandum pro defunctis possim excitare seu inducere et me, propter hoc utique in hac fraternitate nostra congregati...” (Sermo I; F. Hipler: jw. (6) s. 63b). — „Idcirco faciamus fratribus nostris defunctis specialiter et omnibus aliis generaliter misericordiam...” (Tamże s. 64b). — „Ecce carissimi fratres, si volumus in orationibus et aliis suffragiis defunctis confratribus nostris prodesse, ut de purgatorio citius liberentur, debemus omnes singuli sacerdotes et laici esse immunes a peccato mortali. Sed quomodo illi a peccato mortali sunt liberi, qui sunt usurarii, avari, simoniaci, adulteri, invidi vel quibuscumque aliis peccatis irretiti? O! quam male illi celebrant pro mortuis exequias! Horum congregatio, coetus et solemnitates sunt domino deo valde abominabiles. Unde Jesaiae primo capitulo dicit dominus talibus: Non offeratis ultra sacrificium frustra, abominatio est mihi; sabbata vestra et festivitates alias non feram; iniqui sunt coetus vestri; ecclesias vestras et solemnitates vestras odivit anima mea...” (Tamże s. 65b), por. F. Hipler: jw. (6) s. 63.

¹²⁵ Tamże.

¹²⁶ Por. II Mch 12,46.

bywających w czyścću. Powyższe kazania zawierają również wypowiedzi Jana z Kwidzyna na temat rzeczy ostatecznych, grzechu, dobrych uczynków, świętych obcowania, sakramentu pokuty i jego warunków.

Zgodnie z uchwałami Soboru Lateraneńskiego IV z 1215 roku, biskupi zlecali obowiązek głoszenia kazań wyznaczonym specjalnie kapłanom. Wymagano od nich przede wszystkim wiedzy i świętości. Warunki te spełniał Jan z Kwidzyna. Mógł więc prawdopodobnie takie upoważnienie od swego biskupa posiadać. Jeżeli chodzi o wiedzę, otrzymał ją podczas studiów na uniwersytecie Karola. Metodę głoszenia kazań opanował nie tylko na wydziale *artium*, lecz również podczas piastowania stanowiska kaznodziei synodalnego w Pradze. Cechowała również Jana z Kwidzyna świętość życia. Potwierdza ją Jan z Żuławki, kronikarz tego okresu¹²⁷; świadczy również o niej fakt zgody Kapituły Pomezkańskiej na kierownictwo duchowe Doroty z Małowów Wielkich¹²⁸.

Forma i treść kazań o zmarłych Jana z Kwidzyna wskazują wyraźnie, iż nie były to homilie, lecz mowy kaznodziejskie (*sermones*) typu uniwersyteckiego, oparte na klasycznym wzorze paryskim z XIV wieku. Zgodnie z jego regułami, ich temat został zaczerpnięty z Pisma św. Protemat, czyli temat pomocniczy, w pierwszej mowie kaznodziejskiej został ujęty w dwóch po sobie następujących wersjach. W pierwszej klasycznej wersji protematu, Jan z Kwidzyna powtarzając fragment tematu skłaniał swych słuchaczy do modlitwy w intencji dusz zmarłych, mianowicie w postaci *Modlitwy Pańskiej* i *Pozdrowienia Anielskiego*¹²⁹. W drugim protematcie korzystał Jan z Kwidzyna z licznych cytatów Pisma św. Starego Testamentu. Przytoczył również opinię arcybiskupa Ryszarda Fitz Ralpa (†1360) oraz powołał się na objawienia św. Brygidy († 1373). Po zachęceniu do modlitwy, zakończył drugi protemat wyprowadzeniem czterech szczegółowych wniosków¹³⁰. W drugiej i trzeciej mowie kaznodziejskiej jest tylko jeden protemat, różniący się ujęciem od protematów mowy pierwszej. W protematcie drugiej mowy kaznodziejskiej Jan z Kwidzyna opierał się na autorytecie Piotra Lombarda († 1160), św. Grzegorza Wielkiego († 604)¹³¹. W trzeciej mowie kaznodziejskiej Jan z Kwidzyna korzystał wyłącznie z Pisma św. Starego Testamentu. Brak na końcu protematu pełnej formuły modlitwy; ograniczona została ona do krótkiej zachęty¹³².

Ogólnie można powiedzieć, iż ujęcia protematów mów kaznodziejskich o zmarłych świadczą o dobrej formacji intelektualnej Jana z Kwidzyna. Nie korzystał z łatwych sposobów pozyskiwania słuchaczy w postaci opowiadania o mało prawdopodobnych zdarzeniach, jak to niejednokrotnie było wówczas w zwyczajach.

Po protematcie, również zgodnie z regułami schematu paryskiego, przechodzi Jan z Kwidzyna do osnowy mowy kaznodziejskiej. Powtarza temat i podaje jego rozkład oparty w pierwszej mowie na klasycznym trójpodziale, w pozostałych zaś mowach na czterech punktach.

¹²⁷ SRP III, 371.

¹²⁸ Por.: F. Hipler: jw. (1) ss. 230 n.

¹²⁹ *Sermo I*. F. Hipler: jw. (6) s. 63b.

¹³⁰ Tamże s. 64b, 65a.

¹³¹ *Sermo II*, tamże s. 67a.

¹³² *Sermo III*, tamże s. 69a.

Nie występuje w mowach kaznodziejskich o zmarłych u Jana z Kwidzyna między powtórny podaniem tematu, a podziałem tzw. wprowadzenie tematu (*thematis introductio*), „w którym reguły polecały podać tekst biblijny, zdanie autorytetu teologicznego, pisarza klasycznego i posłużyć się analogią ze świata przyrody, sztuki, historii, aby jeszcze mocniej skupić uwagę słuchaczy”¹³³.

Forma rozwinięcia planu w mowach kaznodziejskich o zmarłych Jana z Kwidzyna zaczerpnięta została również z kazań typu uniwersyteckiego. Składają się na nią: wyjaśnienie (*rationalis declaratio*) oparte na argumentacji rozumowej oraz utwierdzenie (*confirmatio scripturalis*) poprzez argumentację z Pisma św. Starego i Nowego Testamentu lub w oparciu o zdanie któregoś z teologów: św. Augustyna, św. Bernarda z Clairvaux, św. Tomasza z Akwinu, Ryszarda Fitz Ralpa.

Kaznodzieje średniowieczni stosowali, jeżeli chodzi o treść poszczególnych punktów osnowy kazania dwa rodzaje argumentacji: *extra* — w kazaniach popularnych dla ludu, przy czym korzystano obficie z podawania przykładów i zdarzeń ze świata poznawanego w kategoriach zmysłowych; *intra* — dla duchownych, wówczas obowiązywała argumentacja oparta na rozważaniach rozumowych¹³⁴. Stosowanie tego ostatniego typu argumentacji w mowach kaznodziejskich o zmarłych Jana z Kwidzyna, potwierdzałyby dotychczasowe wnioski, że były one przeznaczone dla duchowieństwa.

Na rozwinięciu poszczególnych punktów osnowy, kończy się w kazaniach o zmarłych Jana z Kwidzyna zasadnicza treść. Nie ma u niego, jak w schemacie paryskim, kolejnej pozycji, w której wygłoszona treść w trzech lub czterech punktach zostałaby poszerzona (*dilatatio*) poprzez powoływanie się na przykłady itp. Można to jednak tłumaczyć przeznaczeniem kazań. *Dilatatio* stosowana była raczej w kazaniach popularnych, rzadziej w uniwersyteckich.

Mowy kaznodziejskie o zmarłych Jana z Kwidzyna posiadają krótkie zakończenie. Ujmują zasadniczą myśl kazania, bez przytaczania jednak cytatów Pisma św. lub pism teologów. Kończą się jedną z tradycyjnych formuł dla średniowiecznych kazań.

f. List na temat wartości uczynków.

Napisany został przez Jana z Kwidzyna, w odpowiedzi na prośbę o modlitwę jego oraz Elżbiety, przebywającej w rekluzorium kwidzyńskim po śmierci Doroty z Mątowów Wielkich¹³⁵. List mógł powstać w okresie między 1394 a 1417 rokiem. Adresat, bliżej nieznan, w liście określony jest przez Jana z Kwidzyna jako *electus Dei princeps*. Mógł nim być któryś

¹³³ Ks. J. Wolny: Łaciński zbiór kazań Peregryna z Opola i ich związek z tzw. „Kazaniami Gnieźnieńskimi”. Uwagi o kaznodziejstwie europejskim do w. XIV. W: *Sredniowiecze. Studia o kulturze*. Warszawa 1961 s. 178.

¹³⁴ Th. — M. Charland: *Artes Praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen-âge*. Paris—Ottawa 1936 s. 161; według J. Wolny: jw. s. 177.

¹³⁵ „Incipit epistola Mag. Johannis Marienwerder vtilis et subtilis. Jhesus Christus in salutem populi missus volens veniat in salutem. Electe dei princeps, petistis per vestrum fidelem ac deuotum Mauricium, pro vobis orari per Elizabeth, reclusam et me famulum eius...” (F. Hipler; (7) Ein Brief des Meister Johannes Marienwerder über den Werth des Gebetsapostolates. *Pastoralblatt für die Diocese Ermland* 1876 nr 4 s. 47). — Por. F. Hipler: jw. (1) s. 292; M. Toeppen, jw. s. 330.

z wielkich mistrzów krzyżackich; Konrad von Jungingen (1393—1407), Ulryk von Jungingen (1407—1410)¹³⁶ lub Henryk von Plauen (1410—1413) albo też Michał Kūchmeister von Sternberg (1414—1422)¹³⁷. Nie jest wykluczone, że adresatem był biskup Jan Ryman (1409—1417). List opublikował F. Hipler. Treść jego dotyczy wartości uczynków.

B. Pisma biograficzno-ascetyczne:

Począwszy od 1391 roku działalność Jana z Kwidzyna była powiązana z kierownictwem duchowym świątobliwej Doroty z Mątów Wielkich. Kim była Dorota?

Urodziła się w 1347 r. we wsi Mątowy Wielkie na Żuławach Gdańskich. Miała pobożnych rodziców. Ojciec jej pochodził z Holandii. Wcześniej rozpoczęła praktykować pobożne ćwiczenia i umartwienia. W 1363 r. wyszła za mąż za Wojciecha, płatnerza gdańskiego. Mieszkając w Gdańsku zajmowała się nie tylko prowadzeniem gospodarstwa domowego i wychowywaniem liczного potomstwa; wolny czas poświęcała modlitwie, rozmyślaniom, umartwieniom, kierowana radami spowiedników kościoła Mariackiego i św. Katarzyny. Od 1378 roku miewała mistyczne ekstazy i objawienia. Odbyła piesze pielgrzymki do Akwizgranu, Einsiedeln, Koszalina, Rzymu. Później, jako wdowa, za radą ks. Mikołaja z Pszczółek, udała się do znakomitego teologa Jana z Kwidzyna, przystępując w wigilię Bożego Ciała 1391 r. u niego do sakramentu pokuty. Wkrótce osiedliła się na stałe w Kwidzynie, korzystając nie tylko ze świątłych i odpowiadających jej rad Jana z Kwidzyna, ale i częstej komunii św. Przekazywała mu również treść swoich prywatnych objawień, odnośnie których Jan z Kwidzyna radził się Henryka Totting Oyty, uzyskując jego pisemną aprobatę. Rozważali tę sprawę również członkowie Kapituły Pomezkańskiej. Gdy wreszcie stwierdzono, że treść objawień Doroty nie jest sprzeczna z nauką Kościoła, oraz że mogłyby służyć ku zbudowaniu innych, w połowie 1392 roku Jan z Kwidzyna, niejednokrotnie z pomocą Jana Rymana¹³⁸ i magistra Bertranda, rozpoczął spisywanie przekazanych mu w konfesjonale objawień Doroty. Ich treść dotyczyła głównie miłości Bożej i jej różnorodnych przejawów. Na własne życzenie po otrzymaniu zezwolenia od Kapituły Dorota została zamurowana w celi znajdującej się w katedrze św. Jana 1 maja 1393 roku. Tu też zmarła 25 czerwca 1394 roku w opinii świętości. Jan z Kwidzyna jako jej ostatni kierownik duchowy¹³⁹ przystąpił wspólnie z Janem Rymanem niezwłocznie do sta-

¹³⁶ F. Hipler, jw. (7) s. 63. — R. de Buck, jw. s. 559. Por.: B. Włodarski [red.]: Chronologia polska. Warszawa 1957 s. 443.

¹³⁷ F. Hipler, jw. (7); por. B. Włodarski, jw.

¹³⁸ Jan Ryman z Dzierzgonia studiował na uniwersytecie w Pradze, gdzie w 1382 r. uzyskał stopień magistra wydziału *artium*, w 1387 r. stopień doktora prawa kościelnego. Od 1379 r. był kanonikiem, a od 1388 r. prepozytem kapituły pomezkańskiej. Od 1393 r. był radcą prawnym wielkiego mistrza krzyżackiego Ulryka von Jungingen. W 1409 r. został biskupem pomezkańskim. Zmarł w 1417 r. Por. R. de Buck, jw. s. 477b.

¹³⁹ Pewne informacje zdają się wskazywać, iż po śmierci Doroty Jan z Kwidzyna sprawował kierownictwo duchowe wobec dwóch innych niewiast: Elżbiety oraz Katarzyny Mulner. Por.: F. Hipler: jw. (7) s. 63; (1) s. 292; M. Toeppen: jw. s. 330; A. Triller: Katharina Mulner Deutschordensschwester in Marienwerder um 1400. W: Acht Jahrhunderte Deutscher Orden in Einzeldarstellungen. Hrsg. von P. K. Wieser OT. Bad Godesberg 1967 ss. 185—190.

rań o wszczęcie jej procesu beatyfikacyjnego. W tym celu opracował szereg wersji jej życiorysów, najczęściej połączonych z obszernymi fragmentami jej objawień. Pisanie życiorysów Doroty zajęło Janowi z Kwidzyna prawie sześć lat. Zakończył je prawdopodobnie w 1404 r. W 1400 lub 1401 roku był wizytatorem północnej części diecezji pomezkańskiej. W pracach przygotowawczych do procesu beatyfikacyjnego Doroty Jan z Kwidzyna zasadniczo nie brał udziału. Był przesłuchiwany tylko jako świadek. Kanonizacja Doroty z różnych przyczyn nie doszła do skutku¹⁴⁰.

a. *Vita Prima*.

Prawdopodobnie już w 1394 roku prokurator Zakonu Krzyżackiego w Rzymie otrzymał misję, by podjąć starania o kanonizację Doroty. Wówczas Jan z Kwidzyna informował go o Dorocie w napisanej biografii, która została ujęta w dwóch wersjach¹⁴¹. Pierwsza z nich, ogólna, mówiąca głównie o praktykach pobożnych Doroty, została opublikowana przez J. Voigta¹⁴². Druga, napisana przez Jana z Kwidzyna prawdopodobnie w 1395 roku, przesłana również do Rzymu, zawierała bardziej obszerne informacje o Dorocie z Małowów Wielkich. Wydrukowana została na podstawie odpisu J. Gamansa przez R. de Bucka¹⁴³. *Vita Prima*, poprzedzona prologiem, nie zawierającym ciekawszej treści teologicznej, zamyka się właściwie w ramach rysu biograficznego¹⁴⁴, ujętego w trzech rozdziałach. W pierwszym Jan z Kwidzyna informuje o rodzicach Doroty, jej pokucie w okresie dzieciństwa; w rozdziale drugim o jej cnotach i umartwieniach oraz o współdziałaniu Bożym, w trzecim o pielgrzymkach Doroty, jej objawieniach, śmierci i pogrzebie¹⁴⁵. Autorem *Vita Prima* jest Jan z Kwidzyna. R. de Buck nie wyklucza jednak przy jej opracowywaniu pomocy ze strony Jana Rymana¹⁴⁶.

b. *Vita Lindana*.

Vita Lindana pomyślana była przez Jana z Kwidzyna jako obszerne wprowadzenie do planowanej trylogii o Dorocie, mającej się składać z: *Liber de Festis*, *Vita Latina*, *Septililium*¹⁴⁷. Powstała zapewne w 1396

¹⁴⁰ F. Hipler: jw. (1). — F. Hipler, H. Westpfahl, H. Schmauch: jw. — R. Stachnik: jw. — T. Kujawska-Komender: jw. — Ks. J. Rumiński: Proces beatyfikacji i kanonizacji służebnicy bożej Doroty z Małowów Wielkich. *Miesięcznik Diecezjalny Gdański* 1966 nr 4—5 s. 276.

¹⁴¹ F. Hipler: jw. (1) s. 284. — R. de Buck: jw. ss. 474, 478 n., 493—495, 497—499. — R. Stachnik: jw. ss. 234 nn. — H. Westpfahl, A. Triller: Einleitung. W: *Vita Dorotheae Montoviensis Magistri Johannis Marienwerder*. Hrsg. H. Westpfahl, A. Triller. Köln—Graz 1964 s. 2.

¹⁴² *Codex Diplomaticus Prussicus* (CDP). Ed. J. Voigt. Königsberg 1842 nn. T. V, s. 82 n. — Por.: *Epistola Prima 1394 Procuratori Ordinis Teutonicorum Romae missa*. (Deutschordensfoliant 276 — Miscellanea. Staatsarchiv Göttingen k. 60r—61v).

¹⁴³ *Vita Prima B. Dorotheae, auctore ut videtur Joanne Marienwerder ex codice ms. Bodecensi*. Ed. R. de Buck. *Acta Sanctorum*, Octobris. XIII. Parisiis 1883 ss. 493—499. — Por. *Epistula Secunda 1394 (vel 1395) Procuratori missa*. (Deutschordensfoliant 276 — Miscellanea. Staatsarchiv Göttingen k. 62r—63v).

¹⁴⁴ Poza jednym miejscem (por. cap. III, n. 18 w edycji R. de Bucka) brak w *Vita Prima* wypowiedzi Doroty.

¹⁴⁵ Według edycji R. de Bucka.

¹⁴⁶ R. de Buck: jw. s. 497

¹⁴⁷ „Est sciendum, quod libellus iste, de vita illius gloriosae Famulae et benedictae Sponsae CHRISTI editus est, et extractus sub paucis verbis, respectu multorum

roku¹⁴⁸. Autorem jej, jako całości, był Jan z Kwidzyna, niektóre jednak partie mogą pochodzić od Jana Rymana¹⁴⁹. Po raz pierwszy została wydana drukiem w 1702 r. przez A. A. de Lindego i stąd znana pod określeniem *Vita Lindana*¹⁵⁰. Niekiedy jest nazywana *Compendium* lub *Vita Minor*¹⁵¹. Rozpoczyna się bardzo ciekawym prologiem, zawierającym, obok argumentów za szybką kanonizacją Doroty, informacje o panujących nastrojach w diecezji pomezkańskiej. Pierwsze 56 rozdziałów *Vita Lindana* omawia dzieje Doroty przed przybyciem jej do Kwidzyna; dalsze 30 jej pobyt oraz teologię mistyczną; rozdział końcowy opisuje śmierć Doroty. Tekst *Vita Lindana* może być również źródłem do poznania niektórych poglądów filozoficzno-teologicznych Jana z Kwidzyna. Zawiera on liczne jego wypowiedzi, głównie w prologu, rzadziej w księdze I i II. Dotyczą one głównie przeświadczenia o bliskości czasów eschatologicznych¹⁵² i zawierają niektóre elementy teorii nadprzyrodzonego poznania człowieka¹⁵³.

c. *Liber de festis*.

Występuje również pod nazwą *Liber de sanctis, Liber de festis sanctorum, De festis domine Dorotheae, Appariciones venerabilis domine Dorothee*¹⁵⁴. Zawiera objawienia oraz mówi o praktykach religijnych Doroty, ujętych łącznie w ramach roku kościelnego. Znajdują się również w nim wiadomości na temat niektórych przejawów życia kościelnego tego okresu. Podstawą do opracowania przez Jana z Kwidzyna w 1397 roku *Liber de festis* były osobiste zapiski oraz notatki Jana Rymana i Bertran-

sanctorum gestorum, que in tali nequiverunt compendio comprehendi, sed necesse habent majori volumine, suo tempore, describi ordine clariori". (*Vita Lindana*, Prologus... s. 6v). — Por.: F. Hipler, H. Westpfahl, H. Schmauch: jw. s. 62 n. — R. de Buck: jw. ss. 474 n., 503 n., 510 n., 515 nn., 531—534, 543—547, 558—560. — R. Stachnik: jw. s. 235. — T. Kujawska-Komender: jw. ss. 68 n., 127. — H. Westpfahl, A. Triller: jw. s. 2.

¹⁴⁸ H. Westpfahl, A. Triller: jw. — Podobnie datuje R. de Buck: jw. s. 475 na przed 1400 r.

¹⁴⁹ R. de Buck: jw. s. 474.

¹⁵⁰ ANDR. ADRIANI DE LINDA VITA MAGNAE BEATAE DOROTHAЕ. PRVTHENAE, VIDVAE, PATRONAE NON SOLVM VIVENTIVM, SED ET VITA FVNCTORVM, TAM IN PARTIBVS PRVSSIAE, QVAM ETIAM IN ALIIS VICINIS NATIONIBVS: ITEM MIRACVLA EIVSDEM BEATAE EX LIBRIS MANVSCRIPTIS BIBLIOTHECAE ARCIS HEILSBERGENSIS, ET ELECTORALIS REGIOMONTANAE DESVMPTA. DANTISCI, 1745². APVD GEORGIVM MARCVM KNOCHIVM. Cytuję według powyższego wydania: *Vita Lindana*. — Vita b. Dorotheae Lindana, auctore ut videtur Joanne Marienwerder ex cod. Vatic. 4934 collato cum Lindana editione. Ed. R. de Buck. W: *Acta Sanctorum*. Octobris XIII. Parisiis 1883 ss. 499—560.

¹⁵¹ T. Kujawska-Komender: jw. s. 87.

¹⁵² *Vita Lindana*: Prologus.

¹⁵³ Jw. Prologus, cap. 24, 29, 52, 60, 71.

¹⁵⁴ *Liber de Festis* — rkp. Ms. Theol. lat. 207 k. 142v—217v. Univ. Bibl. Tübingen. — W SRP II, ss. 367—374 znajduje się krótki przegląd treści (s. 367) *Liber de festis* oraz tekst rozdziałów: 80 (s. 367 n.), 92 (s. 368 nn.), 96 (370 n.), 125 (s. 371 n.), 126 (372 nn.). W *Acta Sanctorum*. Octobris XIII s. 579—584 wydrukowane zostały wszystkie rozdziały *Liber de Festis* (s. 579—581) oraz tekst rozdziałów: 80 (s. 581), 92 (s. 582), 125 (s. 583), 126 (s. 583 n.). — Por. R. de Buck: jw. ss. 476, 579. — R. Stachnik: jw. ss. 237 n. — F. Hipler, H. Westpfahl, H. Schmauch: jw. ss. 67 n.

da, spisywane bezpośrednio po wysłuchaniu relacji Doroty. Całość została ujęta w 130 rozdziałów¹⁵⁵.

d. *Vita Latina*.

Jest kolejną biografią Doroty z Małatow Wielkich, napisaną w języku łacińskim przez Jana z Kwidzyna w 1398 roku. Pełna nazwa dzieła: *Liber vite venerabilis domine Dorothee vidue*, w skrócie określana jako *Vita Latina*. Jan z Kwidzyna nazywa ją też *Septisigillum* lub księgą *von den siben ingesigeln*¹⁵⁶. W 1964 roku ukazało się wydanie krytyczne *Vita Latina* w opracowaniu H. Westpfahla, przy współpracy A. Triller¹⁵⁷.

Vita Latina składa się z prologu oraz siedmiu ksiąg, obejmujących łącznie 245 rozdziałów. Na końcu zawiera *Oracio ad impetrandum intellectum circa hunc librum* oraz *Tabula*, czyli alfabetyczny indeks zagadnień. Księga pierwsza mówi o objawieniach, ich sposobie wyrażania i przekazywania, wyjaśnia stosowaną terminologię. Księga druga i trzecia przedstawiają dzieje Doroty przed jej przybyciem do Kwidzyna. Księga czwarta traktuje o przejawach życia wewnętrznego Doroty; piąta o jej pobycie w celi, szósta o duchowym kształtowaniu się jej duszy, doskonałości posiadanych przez nią cnót, oświeceniu umysłu oraz o mistycznych zaślubinach z Chrystusem. Księga siódma omawia świętość życia Doroty, otrzymaną obietnicę życia wiecznego, przygotowanie się do niego, śmierć. *Vita Latina* powtarza, ale i rozszerza, materiał zawarty w *Vita Lindana* oraz w *Septililium*. Jak wynika z zakończenia prologu, przeznaczona była dla scholarów, duchownych i uczonych¹⁵⁸.

Lektura *Vita Latina* pozwala również stwierdzić, iż poza przekazywanymi Janowi z Kwidzyna informacjami Doroty, chociaż rzadko, znajdują się w niej teksty pochodzące niewątpliwie od samego Jana z Kwidzyna. Przykładem tego może być cały prolog, dowodzący nie tylko doskonałej znajomości Pisma św. u Jana z Kwidzyna, lecz mogący również dostarczyć wiele materiałów o jego poglądach filozoficznych i teologicznych¹⁵⁹. Również w pozostałych księgach znajdują się pewne teksty, spisane w formie bezosobowej, w charakterze komentarza do słów Doroty, mogące pochodzić wyłącznie od Jana z Kwidzyna¹⁶⁰.

¹⁵⁵ F. Hipler: jw. (1) ss. 260—266; — (2) s. 62. — R. de Buck: jw. s. 476. — R. Stachnik: jw. ss. 237 n. — T. Kujańska-Komender: jw. ss. 89 n., 127. — H. Westpfahl, A. Triller: jw. — F. Hipler, H. Westpfahl, H. Schmauch: jw. ss. 67—70.

¹⁵⁶ Sam tytuł dowodziłby znajomości pism Tylona z Chelмна, autora dzieła teologicznego *Libellus septem sigillorum*. Por. W. Ziesemer: jw. ss. 74—88. — M. Borzyszkowski: jw. (1) ss. 47 n.

¹⁵⁷ *Vita Dorotheae Montoviensis Magistri Johannis Marienwerder*. Hrsg. H. Westpfahl, A. Triller. Köln—Graz 1964. Cytuję według powyższego wydania: *Vita Latina*.

¹⁵⁸ *Vita Latina*: Prologus cap. 8, e.

¹⁵⁹ *Vita Latina*: Prologus, cap. 1, a-f.

¹⁶⁰ Por. *Vita Latina*: lib. I, cap. 4, a; cap. 6, f; cap. 7, a; cap. 8, a; cap. 9, b i c; cap. 10, a, b, d, e; lib. II, cap. 21, a; lib. III, cap. 1, g; lib. IV, cap. 6, c; cap. 29, a-c; cap. 36, a. — Ponadto na temat *Vita Latina* pisali: F. Hipler: jw. (1) ss. 257—260. — R. de Buck: jw. ss. 475 nn. — R. Stachnik: jw. s. 236. — T. Kujańska-Komender: jw. ss. 78, 127 n. — F. Hipler, H. Westpfahl, A. Triller: jw. ss. 2—11.

c. *Septililium venerabilis Dominae Dorotheae.*

Nazwę *Septililium*¹⁶¹ Jan z Kwidzyna wywodzi od siedmiu łask, udzielonych Dorocie, przypominających kwiat lilii swą potrójną mocą wewnętrzną oraz poczwórnym układem zewnętrznym¹⁶². Pisanie dzieła, na które złożyły się relacje Doroty, spisywane przez Jana z Kwidzyna, Jana Rymana i magistra Bertranda, zostało zakończone w 1400 roku¹⁶³. *Septililium* składa się z 126 rozdziałów, ujętych obok modlitwy wstępnej i prologu w siedem traktatów omawiających: stopnie miłości, posłannictwo Ducha św., Najśw. Sakrament Ołtarza, kontemplację duszy w stanie ekstazy, doskonałość życia chrześcijańskiego, spowiedzi Doroty¹⁶⁴. Ujęcie *Septililium* różni się od wszystkich biografii Doroty pisanych przez Jana z Kwidzyna. Zasadniczo brak w nim wiadomości biograficznych na jej temat, a głównym celem dzieła było wykazanie świętości Doroty oraz przedstawienie jej objawień w zgodności z Pismem św. i nauką Kościoła.

f. *Vita Germanica.*

Pełny tytuł biografii Doroty, pisanej w języku niemieckim, jest następujący: *Das leben der zelygen frawen Dorothee*¹⁶⁵. Autor, Jan z Kwidzyna, dzieli całość na cztery części. Trzy pierwsze są streszczeniem *Vita Lindana*, ostatnia natomiast zawiera wyciągi z *Septililium*. Jest to ujęcie

¹⁶¹ *Septililium Beatae Dorotheae Montoviensis*, auctore Joanne Marienwerder. Ed. F. Hipler. W: *Analecta Bollandiana* II (1883) 383—472; III (1884) 113—140, 408—448; IV (1885) 207—251. — Cytuję według powyższego wydania: *Septililium*. — Odbitka: *Septililium Beatae Dorotheae Montoviensis*, auctore Joanne Marienwerder, nunc primum editum opera et studio F. Hipler. Bruxellis 1885. — M. Töppen w SRP II, ss. 360—367 wydrukował tytuły traktatów i rozdziałów, prologu rozdział trzeci, a z pierwszego traktatu rozdziały 10, 17, 25, 26. R. de Buck opublikował z *Septililium* w *Acta Sanctorum*. Octobris XIII jw. ss. 575—579 tytuły traktatów i rozdziałów, fragmenty prologu, rozdziału dziesiątego z traktatu pierwszego, rozdział piętnasty z traktatu drugiego. Fragmenty spowiedzi Doroty w języku niemieckim zostały opublikowane przez F. Hiplera: (8) *Christliche Lehre und Erziehung in Ermland und im preussischen Ordensstaate während des Mittelalters*. ZGAE 1875—1878 Bd. VI ss. 147—183. Fragment spowiedzi Doroty w przekładzie na język polski opublikował K. Górski: jw. (1) ss. 380 n. oraz w (3) *Od religijności od mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce*. Cz. I 966—1795. Lublin 1962 s. 50.

¹⁶² *Septililium*: Prologus, cap. 3.

¹⁶³ F. Hipler: jw. (1) ss. 226—258; (9) *Monitum praevium*. *Septililium* jw. Bruxellis 1885 s. 1. — R. de Buck: jw. s. 476. — K. Górski: jw. (1) s. 381. — R. Stachnik: jw. ss. 238 n. — T. Kujawska-Komender: jw. ss. 88 n., 129 n. — H. Westpfahl, A. Triller: jw. s. 2.

¹⁶⁴ *Septililium*: Prologus, cap. 3.

¹⁶⁵ Została ogłoszona drukiem już w 1492 r.: *Das leben der zelygen frawen Dorothee clewsenerynne yn der thumkirchen czu Marienwerdir des landes czu Prewszen*. Gedruckt unde volendit in der stat Marienborck durch mich Jacop Karweysze goltsmyd, den dingstag noch Gregory alsz man czelete MCCCC unde CXII (1492). lob sey gote. Jedyny znany egzemplarz tej książki znajdował się w Leningradzie. Późniejsze wydania: *Des Leben der zelygen Frawen Dorothee Clewsenerynne in der Thumkyrschen czu Marienwerdir des Landes czu Prewszen*. Hrsg. von M. Töppen. SRP II, ss. 197—350. Wydanie oparte o tekst Jakuba Karweysze. — *Das Leben der seligen Dorothea von Preussen*. Nach der deutschen Lebensbeschreibung des Johannes Marienwerder in neuerer Schriftsprache herausgegeben von F. Hipler. Braunsberg 1893. Cytuję ostatnie wydanie: *Vita Germanica*. — Por.: F. Hipler: (10) *Die selige Dorothea von Montau und ihre Verehrung bei der Mit- und Nachwelt*. *Pastoralblatt für die Diöcese Ermland* 1.VII.1889 nr 7 s. 77.

popularne, Biografia ta była przeznaczona dla wiernych i braci Zakonu¹⁶⁶. Ograniczona została w niej problematyka teologiczna oraz opuszczony traktat o objawieniach Doroty, który znajdował się w jej łacińskich biografiach. Zdaniem F. Hiplera *Vita Germanica* swą treścią i formą przypomina autobiografię bł. Henryka Suza († 1366)¹⁶⁷. *Vita Germanica* powstała prawdopodobnie w latach 1400—1404, w każdym razie przed rokiem 1417¹⁶⁸.

g. *Libellus de vita, virtutibus et miraculis Dorotheae*.

Niekiedy nazywany jest *Scriptum de vita et fama et sanctitate Dorothee*. Po rozpoczęciu procesu kanonizacyjnego Doroty Jan z Kwidzyna przedłożył w 1404 roku powyższą wersję biografii Doroty komisarzom papieskim. Opisał życie, cnoty i cuda Doroty. W zasadzie był to wyciąg z wcześniejszych jego pism. *Libellus* został wydany drukiem przez A. A. de Linde'go¹⁶⁹.

Wymienione biografie Doroty ujmują w różnym zakresie jej dzieje życia, od najkrótszej *Vita Prima*, do najobszerniejszej *Vita Latina*. Niektóre z nich zawierają obok materiału biograficznego treść przekazywanych Dorocie objawień. Posłużyły one Janowi z Kwidzyna do pełnego ukazania bogatej osobowości Doroty z Małowów Wielkich. Celem jednak Jana z Kwidzyna było nie tylko zaznajomienie czytelnika z treścią objawień Doroty, zależało mu najwięcej na wykazaniu, iż są one zgodne z nauką Kościoła, a więc z Pismem świętym, zdaniem teologów. Ten właśnie moment może stanowić podstawę do podjęcia badań nad nieuwzględnionym dotychczas aspektem pism ascetyczno-biograficznych Jana z Kwidzyna.

Dotychczasowe analizy biografii Doroty obejmowały wyłącznie dwie sprawy: redakcji pism, czyli ustalania filiacji i mutacji partii tekstów poszczególnych biografii oraz ich treści, a więc dziejów samej Doroty i niekiedy jej myśli ascetycznej. Nie analizowano natomiast biografii Doroty od strony Jana z Kwidzyna, nie tyle redaktora, czy współautora, ile wyłącznie autora, a więc możliwości odnalezienia w tych pismach własnych jego poglądów filozoficznych czy teologicznych. Utrzymywał się pogląd, iż Jan z Kwidzyna był tylko redaktorem pism o Dorocie. Owszem był nim, i to dobrym redaktorem, o czym świadczy zgodność przedstawionych przez niego wypowiedzi Doroty z treścią jej listu do swej córki Gertrudy w Chełmnie¹⁷⁰. Obok jednak redagowania mate-

¹⁶⁶ F. Hipler: jw. (1) ss. 278 n., 281 n.; (11) Einleitung. W: *Vita Germanica* s. 4 n. — M. Toeppen: jw. ss. 179—350. — R. de Buck: jw. s. 477. — R. Stachnik: jw. ss. 239 n. — T. Kujańska-Komender: jw. ss. 89 n.

¹⁶⁷ F. Hipler: jw. (2) s. 63.

¹⁶⁸ W. Ziesemer: jw. s. 90 — R. Stachnik: jw. ss. 239 n.

¹⁶⁹ *Vita Lindana* ss. 125—168. Por. R. de Buck: jw. s. 477. — R. Stachnik: jw. s. 240. — T. Kujańska-Komender: jw. s. 90.

¹⁷⁰ „Die „Lehre“ ist für uns in vielfacher Hinsicht interessant. ... Damit soll keineswegs behauptet sein, dass ihr Biograph Johannes Marienwerder je etwas verfälscht habe; aber er konnte auslassen und gruppieren, wie es ihm beliebte und seinen Zwecken angemessen war. Hier sehen wir, wie in Dorotheens Rede die Worte der Ill. Schrift fließen, die sie lichtvoll auslegt. Wortschatz und Inhalt stimmen durchaus zu den übrigen Dorotheenquellen”. (H. Westpfahl: rec. R. Stach-

riału otrzymywanego od Doroty, był również Jan z Kwidzyna autorem pewnych partii materiału wchodzącego w skład pism biograficzno-asceetycznych o Dorocie. Nie było to autorstwo typu narzędniego, które polegałoby na mutacji stanowiska Doroty. Jan z Kwidzyna, będąc gorącym orędownikiem kanonizacji Doroty, musiał przede wszystkim starać się o wykazanie zgodności jej objawień z nauką Kościoła. Mógł to uczynić tylko on, jako teolog, gdyż Jan Ryman był prawnikiem, Bertrand skończył wydział *artium*. Wykazanie jednak zgodności objawień Doroty z nauką Kościoła nie mogło się obejść bez osobistego wkładu Jana z Kwidzyna.

Nie jest rzeczą łatwą ustalić, które partie pism należą do Jana z Kwidzyna, jako do wyłącznego autora. Bez większych trudności powyższe autorstwo można odnieść do prologów poprzedzających poszczególne, z wyjątkiem ostatniej, biografie. Niektóre prologi zawierają teksty, które mogłyby stać się podstawą do bliższego określenia poglądów Jana z Kwidzyna. Lektura samych biografii pozwala również wyróżnić teksty, w których Jan z Kwidzyna pośrednio lub wprost przekazuje swoje poglądy odnośnie niektórych kwestii, głównie teologicznych. Te właśnie teksty, obok poprzednich traktatów i pism teologicznych Jana z Kwidzyna będą podstawą do opracowania problematyki filozoficznej i teologicznej.

b. *Annales Capituli Pomesanensis*.

Biskup pomezański Albert († 1302) ustanowił w 1285 roku Kapitułę Pomezańską przy katedrze św. Jana w Kwidzynie. Początkowo składała się ona z sześciu kanoników, później liczyła dwunastu. W całości prawie była obsadzona przez kapłanów Zakonu Krzyżackiego, jednak bez „stanu posiadania i własności”¹⁷¹. Jako dziekan Kapituły Pomezańskiej od 1388 roku Jan z Kwidzyna sprawował jej faktyczne kierownictwo. Ustalał porządek nabożeństw, miał nadzór nad katedrą i jej duchowieństwem. Prowadził też kronikę Kapituły, której fragmenty zachowały się z lat 1391—1398 wydane jako *Annales Capituli Pomesaniensis 1391—1398* przez E. Strehlke’go¹⁷².

C. Pisma wątpliwe:

a. Modlitwa po mszy św.

Jest to pisana po łacinie *Oracio post missam dicenda*¹⁷³. Modlitwa ta, jak słusznie wnioskuje O. Günter z dopisku pod nią¹⁷⁴, wchodziła w skład

nik: Die geistliche Lehre der Frau Dorothea von Montau an ihre Tochter im Frauenkloster zu Kulm. *Zeitschrift für Ostforschung* Bd. III: 1954 ss. 589—596. *ZGAE* Bd. XXIX: 1955 (1956) H. 1 s. 154.

¹⁷¹ „... volentes, ut per omnia secundum constitutiones regulae praedicti hospitalis vivant in commune et omnia sint ipsis communia”; (CDP I, 186).

¹⁷² SRP V, ss. 430—434. — Por.: J. Voigt, jw. II, s. 725. — F. Hipler: jw. (2) s. 62. — R. Stachnik: jw. s. 232.

¹⁷³ „Oracio post missam dicenda est. Ignosce mihi domine Jesu Christe omnia peccata mea, quibus unquam tuam maiestatem offendi”. > < „quo possum tecum eternaliter permanere. Qui vivis et regnas etc.”. (Rkp. Mar Q k. 220 n. Biblioteki Gdańskiej PAN).

¹⁷⁴ „Hee oraciones posite hic in toto libro deben(tur) domino plebano in Gdanz, dicte date sunt a domino magistro Johanne in M. decano huius ecclesiae pomesan(iensis). M = Marienwerder”. (Tamże k. 221). Por. O. Günter: jw. s. 490.

większego zbioru modlitw, przekazanego przez Jana z Kwidzyna *plebano in Gdanz*. Nie jest rzeczą pewną, czy autorem omawianej modlitwy był Jan z Kwidzyna. Mógł być jedynie fundatorem modlitewnika. Jeżeli jednak weźmie się pod uwagę, iż Jan z Kwidzyna układał modlitwy¹⁷⁵, można uznać za prawdopodobne, iż mógł być jej autorem. Na razie jednak brak jest dostatecznie mocnych argumentów.

b. O spowiedzi św.

Tekst *O spowiedzi św.*, liczący 14 stron druku, bez tytułu, opublikowany został przez Hansa Westpfahla¹⁷⁶. Odkrył go w zbiorach biblioteki *Corpus Christi College* w Cambridge. Wchodził on w skład kodeksu nr 509 zawierającego *Septililium Dorothee venerabilis, De penitencia in Theutonico, Tractatus quidam iuris super hanc decretalem omnis utriusque sexus de penitentiis et remissionibus* — ed. *Hinricus de Odendorf de Colonia, Casus in quibus denegatur communio sacra, Vita beati Galli*, itd. Po tekście *Septililium*, którego siedemnasty rozdział podaje spowiedzi Doroty z Mątówów Wielkich, karty 154^v—156^v oraz I^r—II^r, pisane inną ręką niż poprzednie, zawierają praktyczne wskazówki dla spowiadających się¹⁷⁷. Całość składa się z trzech części, w pierwszej zawarta jest nauka o spowiedzi, w drugiej podany jest wzór rachunku sumienia, w trzeciej umieszczono pięć modlitw¹⁷⁸. Rękopis nr 509 pochodził z klasztoru Brygidek w Elblągu, a wcześniej — zdaniem H. Westpfahla — należał do domu zakonnego krzyżackiego w tym mieście, zburzonego w 1454 roku¹⁷⁹.

Według H. Westpfahla autorem tekstu *O spowiedzi* ma być Jan z Kwidzyna. W związku z tym datuje jego powstanie na rok 1404. Na potwierdzenie swego stanowiska przytacza szereg argumentów¹⁸⁰, które mogą przekonać czytelnika, iż tekst ten był związany z kręgiem Doroty z Mątówów Wielkich; przytoczone racje nie dają jednak pewności, iż autorem tekstu był Jan z Kwidzyna.

¹⁷⁵ „Oratio seu meditatio in septem particulas distincta cum attentione facienda pro caritate divina salubriter et continue habenda”. (*Septililium*: Preambulum auctoris ss. 3—12). — *Vita Latina* ss. 374 nn. — *Expositio in symbolum apostolorum*: Rkp. 1977 BG PAN art. XII, k. 78vd, 79a.

¹⁷⁶ H. Westpfahl: *Beichtbüchlein des Deutschen Ordens*; w: *Acht Jahrhunderte Deutscher Orden in Einzeldarstellungen*. Hrsg. von P. Klemens Wieser OT. Bad Godesberg 1967 ss. 250—263.

¹⁷⁷ H. Westpfahl: jw. s. 241 n.

¹⁷⁸ Tamże s. 243 nn.

¹⁷⁹ Tamże s. 242 n.

¹⁸⁰ „Abfassungszeit und Autor von C (= Ms. 509 des Corpus Christi College Cambridge f. 154^v ss.) lassen sich nur erschliessen. Der Autor ist scholastisch gebildet, Meister einer durchsichtigen Disposition und klaren Durchführung und gehört sicher dem DO an. Er steht bereits in höherem Alter, denn in C ist der alte Vokalstand des Ostmitteldeutschen. Er bietet fünf Gebete aus einem heute verschollenen Buch der Gebete Dorotheas, das demnach zwischen 1401 und 1404 erschienen sein muss. Alles dies könnte wohl auf Johannes Marienwerder hindeuten, der in seiner *Expositio Symboli* von 1399 ähnlich disponiert und ausführt und 1404 61 Jahre alt war. Das Büchlein passt gut zu seinem Reformeifer. Er kann es um 1404 verfasst haben. Die Abschrift C wird einige Jahre später zu datieren sein. Eine Anlehnung an ältere Vorlagen im DOsLande ist wahrscheinlich”. (H. Westpfahl: jw. s. 246).

Poglądy teologiczne Jana z Kwidzyna były stosunkowo stałe i dlatego powtarzają się w jego pismach. W tekście *O spowiedzi*, poza wzorem rachunku sumienia, autor skupia swą uwagę na trzech zagadnieniach, będących czynnikami składowymi pokuty, mianowicie na żalu, wyznaniu grzechów oraz zadośćuczynieniu¹⁸¹. Podział taki zawierają również teksty *Expositio symboli apostolorum* oraz *Sermo secundus*¹⁸². Tu jednak autor stosunkowo szeroko omawia elementy składowe pokuty. Rzecz znamienna, o ile w *Expositio* i *Sermo secundus* Jan z Kwidzyna ogranicza się do podania cech żalu¹⁸³, o tyle autor tekstu *O spowiedzi*, podaje rodzaje żalu¹⁸⁴, które dosyć jasno wskazują, że odróżnia *contritio* od *attritio*, czego nie można wywnioskować z pism Jana z Kwidzyna. Jest rzeczą trudną do zrozumienia, dlaczego Jan z Kwidzyna, jako domniemany autor tekstu *O spowiedzi*, przeznaczonego dla wiernych, miałby się zdecydować na podawanie im trudnych do rozgraniczenia rodzajów żalu, skoro tego nie robił w pismach przeznaczonych dla duchownych.

W *Expositio* i *Sermo secundus* Jan z Kwidzyna wymienia następujące części żalu (*contritio*): ból wobec popełnionych grzechów, odrzucenie wszystkich obecnych grzechów oraz mocne postanowienie poprawy na przyszłość. W tekście natomiast *O spowiedzi* ostatecznie można by się doszukać podanych wyżej części składowych, na czoło jednak zostały wysunięte nie tyle elementy żalu, ile jego motyw, mianowicie miłość Boga.

¹⁸¹ „Der do synt dryteil: (I) wore ruewe und (II) luter bichte und (III) genuktun noch vermogen. By yzlichem teyle entsten vele vrogen”. (K. 154v w: H. Westpfahl: jw. s. 250). — H. Westpfahl mylnie objaśnia, gdy pisze: „Teil I, die Abhandlung über die Busse, erklärt, wie Reue, Vorsatz, Beichte und Genugtuung beschaffen sein müssen”. (jw. s. 243). Autor tekstu *O spowiedzi* wprost nie wymienia, ani nie omawia postanowienia poprawy, gdyż jest ono u niego integralną częścią żalu.

¹⁸² „penitencie vero vere partes integrales sunt contritio in animo, confessio verbo et satisfactio in facto”. (*Expositio symboli apostolorum* art. X; rkp. 1977 BG PAN k. 61vc). — „Ne autem mox post commissionem peccati homo induretur, ... Jesus ... ordinavit remedium, scil. poenitentiam, per quam homo ... reparari poterit et remediari ... per veram cordis contritionem, puram confessionem et operis satisfactio-nem”. (*Sermo II*; F. Hipler: jw. (6) s. 67b).

¹⁸³ „contritio ... debet tria includere, videlicet dolorem de omnibus peccatis preteritis, cessationem ab omnibus peccatis presentibus, et firmum propositum quo ad futurum ab omnibus peccatis abstinendi”. (*Expositio symboli apostolorum* art. X; rkp. 1977 BG PAN k. 62a). — „Sed ut contritio possit esse verum et sincerum contra peccatum, debet tria concludere. Primo videlicet dolorem de omnibus peccatis praeteritis, cessationem ab omnibus peccatis praesentibus et firmum propositum abstinendi ab omnibus futuris”. (*Sermo II*; F. Hipler: jw. (6) s. 67b).

¹⁸⁴ „alzo by der ruewe entsten vrogen: Was do sy eyne ruewe? Waz do sy eyne wore ruwe? Waz do sy eyne volkomen ruewe? ... Off daz erste, waz do sy eyne ruwe: Eyne ruwe ist eyne bitterkeit des gewissen umme schult adir begangen myssetot. Eyne wore ruwe ist eyne bitterkeit des gewissen, dy do entsetet von gotis lybe umme begangen missetot mit vorsache czu bichtende und czu bessern und vorbas numme czu thuen. Eyne volkomen ruwe ist eyne bitterkeit des gewissen in alzotener grosser hieze und libe in gote wol czu thuen, alzo man hieze und libe hat gehat obel czu thun. Dy erste ruwe dy benumt nich dy sunde, sunder sye mynnert dy pyn. Dy andir benumt dy sunde und wandelt dy ewige pyn in eyne czittliche, und dach benumt sy nich alle pyn. Dy dritte benumt dy sunde und wandelt dy ewyge pyn in eyne czytliche und benumt allerley schult und pyn und seczczet den menschen in dy erste unschult, von der gevallen was. Hyr us czuet man, daz alle volkomene ruwe is eyne wore ruwe und nich her wedir”; (k. 145v; w: H. Westpfahl: jw. s. 250).

Trudniej jest porównać poglądy Jana z Kwidzyna na temat wyznania grzechów i zadośćuczynienia. Jan z Kwidzyna wychodząc z zasady, że do odpuszczenia grzechów bezwzględnie konieczny jest żal¹⁸⁵, nie precyzuje bliżej swoich poglądów odnośnie pozostałych części pokuty¹⁸⁶. Mimo tego nie wspomina nigdzie o możliwości spowiadania się u ludzi świeckich. Autor natomiast tekstu *O spowiedzi*, nie akcentując żadnej z części składowych pokuty, równomiernie omawia żal, wyznanie grzechów oraz zadośćuczynienie¹⁸⁷; uważa ponadto, iż w nagłym wypadku można się spowiadać u ludzi świeckich¹⁸⁸.

Hans Westpfahl na poparcie swego stanowiska stwierdza, iż autor tekstu *O spowiedzi* posiadał wykształcenie scholastyczne, był mistrzem przejrzystej dyspozycji. Nie można się jednak zgodzić z dalszym wnioskiem H. Westpfahla, jakoby podobny układ był stosowany w *Expositio*. Przeciwnie, styl podziałów w *Expositio symboli apostolorum*, kazaniu *Expergiscimini hodie, anime deuote*, traktacie *Beatitudines*, kazaniach o zmarłych, jest inny od stosowanego w tekście *O spowiedzi*. Tu autor przystępując do omówienia zagadnienia podaje dyspozycję w formie pytającej. Odpowiadając na poszczególne pytania powtarza je jeszcze raz, a na końcu, niekiedy trzeci raz, podaje pytanie, dodając, iż udzielił odpowiedzi. W cytowanych wyżej pismach Jana z Kwidzyna plan wykładu podawany jest zawsze w formie oznamiającej. Jan z Kwidzyna niezmiernie rzadko przy wykładzie zagadnienia powtarza temat podany w dyspozycji wcześniejszej, ogranicza się tylko do krótkiego *ad primum, ad secundum, ad tertium* itd.

Jana z Kwidzyna cechowała doskonała znajomość Pisma św., zarówno Starego Testamentu, jak i Nowego. Każda strona jego pism jest po prostu usiana cytataми biblijnymi. W tekście natomiast *O spowiedzi*, nie ma ani jednego odwołania się do Pisma św. Gdyby ów tekst wyszedł spod ręki Jana z Kwidzyna, uważałby za rzecz nieodzowną i sobie właściwą poprzeć go autorytetem Pisma św.

Rozdział drugi omawianego tekstu zawiera wzór rachunku sumienia. Stosowany dziś układ grzechów przy spowiedzi według dziesięciu przykazań Bożych zaczął się powoli przyjmować dopiero w połowie XV wieku¹⁸⁹. Przedtem spowiadano się według innego układu, którego wymownym przejawem jest podany w tekście *O spowiedzi* wzór rachunku sumienia. Jego plan jest następujący: grzechy związane z pięcioma zmysłami, siedem grzechów głównych, grzechy przeciw dziesięciu przykazaniom Bożym, dziewięć grzechów cudzych, grzechy przeciw siedmiu czynkom miłosierdzia, przeciwko siedmiu błogosławieństwom lub siedmiu darom Ducha św.¹⁹⁰. Według podobnego układu, jak to wynika z tekstu

¹⁸⁵ „Hic est aduertendum quod inter partes penitencie contritio est simpliciter est de necessitate, confessio uero et satisfactio etiam sunt de cause penitencie habita oportunitati”. (*Expositio symboli apostolorum* art. X; rkp. 1977 BG PAN k. 61vd). Por. jw. art. X, k. 62a.

¹⁸⁶ Por. jw. art. X, k. 61vd nn.; *Sermo II*; w: F. Hipler: jw. (6) s. 67b.

¹⁸⁷ K. 154v—155v; w.: H. Westpfahl: jw. ss. 250—253.

¹⁸⁸ „Alzo ouch eyner in noten mag biechten vor den anderen”. (K. 155v; H. Westpfahl: jw. s. 253, por. s. 244).

¹⁸⁹ H. Westpfahl: jw. s. 243. — Ks. W. Schenk: Liturgia sakramentów świętych. Cz. II. Lublin 1964 s. 31.

¹⁹⁰ K. 155v—Ir; w: H. Westpfahl: jw. ss. 253—257.

Septilium, spowiadała się Dorota z Małowów Wielkich, chociaż jej rachunek sumienia był znacznie obszerniejszy, uwzględniał m. in. grzechy wobec obowiązków rodzicielskich, doskonalenia wewnętrznego, siedmiu sakramentów św., osobno przeciwko siedmiu darom Ducha św. i ośmiu błogosławieństwom, trzem cnotom teologicznym i czterem cnotom kardynalnym itd.¹⁹¹. Pewne podobieństwa między wzorem rachunku sumienia podanym w tekście *O spowiedzi* a spowiedziami Doroty mogą wynikać wyłącznie ze stosowania takiego układu w ówczesnej praktyce. H. Westpfahl przyznaje, iż podobnego rodzaju pisma *O spowiedzi*, podające najczęściej wzór rachunku sumienia, były wówczas często w użyciu¹⁹². Najprawdopodobniej z takiego podręcznika korzystała przy swoich spowiedziach Dorota¹⁹³.

Podając różnice zachodzące między poglądami Jana z Kwidzyna, zawartymi w jego pismach autentycznych, a treścią tekstu *O spowiedzi*, nie zamierzam wykluczać jego autorstwa. Uważam jednak, że argumentacja H. Westpfahla, oparta wyłącznie o kryteria zewnętrzne, nie jest przekonująca i z tej racji autorstwo Jana z Kwidzyna, w odniesieniu do omawianego tekstu, jest wysoce wątpliwe.

Jest rzeczą możliwą, iż najbliższe lata przyniosą nowe odkrycia tekstów, będących niewątpliwie pismami Jana z Kwidzyna. Zakres bowiem znanej nam jego twórczości z okresu praskiego jest bardzo skąpy, chociaż napewno pozostał po sobie jakieś pisma związane z działalnością akademicką¹⁹⁴. Badania prowadzone w tym kierunku mogłyby być bardzo owocne.

II. TEORIA POZNANIA BOGA

Poglądy teoriopoznawcze Jana z Kwidzyna nie są wyłożone systematycznie, ani wyczerpująco. Obszernie przedstawia teorię poznania Boga przez człowieka; poglądy natomiast odnośnie władz poznawczych duszy, ich struktury, zakresu, przedmiotu i wzajemnych powiązań są niepełne. Największe trudności we właściwym poznaniu relacji między poszczególnymi władzami poznawczymi sprawia zmieniana przez Jana z Kwidzyna terminologia, której na dodatek używa zarówno w języku filozoficznym, jak i mistyczno-teologicznym.

Odtwarzając strukturę władz poznawczych w ujęciu Jana z Kwidzyna brałem pod uwagę wypowiedzi jego na temat teorii poznania jako pewną całość. Umożliwiło to wykrycie zasadniczego schematu jego ujęcia, a zarazem pozwoliło na pominięcie bardzo rzadkich zdań nieco się od niego różniących, m. in. sformułowanych na płaszczyźnie metaforyczno-mistycznej. W wypadkach wątpliwych, w braku niektórych ogniw, odwoływałem się do tradycji historycznofilozoficznej.

¹⁹¹ F. Hipler: jw. (8) ss. 147 nn.

¹⁹² H. Westpfahl: jw. s. 243.

¹⁹³ Por. F. Hipler: jw. (8).

¹⁹⁴ F. Hipler: jw. (1) ss. 199, 206.

1. OGÓLNA KONCEPCJA WŁADZ POZNAWCZYCH CZŁOWIEKA

Człowiek jako istota duchowocieleśna poznaje za pomocą władz swej duszy¹. Jan z Kwidzyna akcentując istotową nierozdzielność i jedność duszy, nominalnie wyróżnia w niej dwie „części”: niższą i wyższą. Dusza jako forma ciała stanowi część niższą, w odniesieniu zaś do spraw nadprzyrodzonych nazywana jest „duchem lub częścią wyższą”².

Jan z Kwidzyna przyjmując powyższe rozróżnienie nawiązał do św. Augustyna, który w oparciu o podział na *ratio inferior* i *exterior* wyróżnił dwa typy człowieka: wewnętrzny i zewnętrzny. „Wszystko, co w naszej duszy jest wspólne ze zwierzętami — pisze św. Augustyn — to słusznie uważa się za przynależne do człowieka zewnętrznego. Bo nie tylko ciało stanowi zewnętrznego człowieka, ale również i pewien wiążący się z nim rodzaj życia. Ono bowiem ożywia i daje moc organizmowi i wszystkim zmysłom, w które człowiek jest wyposażony dla odczuwania świata zewnętrznego. Obrazy zapisane w pamięci przez zmysły i odtwarzane przez przypomnienie, należą jeszcze do dziedziny zewnętrznego człowieka. ... Podobnie jak ciało, stojąc podnosi się ku najwyższemu z ciał, to jest ciałom niebieskim, tak samo dusza będąca duchową substancją winna podnosić się ku temu, co jest najwyższe wśród rzeczywistości duchowych...”³.

Duszy część wyższą, nazywaną przez Jana z Kwidzyna za św. Augustynem duchem „jest podniesiona do rozważania chwały Boskiej i przemieniana w jej obraz”⁴. Niekiedy na określenie powyższej części duszy Jan z Kwidzyna posługuje się terminem *mens*⁵. Wypowiedzi jego dowodzą, iż i tu pozostał wierny św. Augustynowi. Podobnie jak u niego zakresy pojęć *spiritus*, *anima superior*, *mens* pokrywają się. Najczęściej jednak używa Jan z Kwidzyna terminu *anima*, stąd też gdy będzie mowa o duszy umysłowej, w zasadzie będą używał słowa dusza.

Wypowiedzi Jana z Kwidzyna na temat duszy umysłowej są niezmiernie rzadkie. Dusza niższa, którą posiadają również zwierzęta, przejawia swe funkcje przez zmysły i wyobraźnię. Powyższy wniosek wynika pośrednio z zakresu funkcji spełnianych przez duszę umysłową, a ponadto

¹ *Expositio symboli apostolorum*: art. I; rkp Biblioteki Gdańskiej Polskiej Akademii Nauk nr 1977 k. 18vd, 20vc. Por. k. 20ra, 22vd, art. III, k. 27a; *Vita Latina*: lib. I, cap. 10, abc; lib. IV, cap. 29, abc.

² „... est sciendum quod hominis anima, in se secundum essentiam indivisibilis et unica, duas dicitur habere partes, scilicet superiorem et inferiorem. Anima prout est corporis forma dicitur pars inferior; prout vero ad optima deprecatur et in coelestibus conversatur aut ad supernaturalia sublimatur, dicitur spiritus et pars animae superior”. (*Septililium*: tr. V, cap. 1). — Por. *Expositio*: art. VIII, jw. k. 46vd, 52vc; *Vita Lindana*: cap. 34; *Vita Latina*: Prol. cap. I, b,c; cap. VI, b; cap. VII; lib. I, cap. 10, a,d,e; cap. 11, a; cap. 8, a; lib. II, cap. 6, b.

³ Św. Augustyn: *O Trójcy św.* Przeł. M. Stokowska. Poznań—Warszawa—Lublin 1963 s. 329. — Por. L. A. Krupa OFM: *Obraz Boży w człowieku według nauki św. Augustyna*. Lublin 1948 ss. 31 nn. — E. Gilson: (3) *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*. Tłum. Z. Jakimiak. Warszawa 1953 ss. 154 nn.

⁴ „... spiritus, id est superior pars animae, ad speculationem divinae gloriae sublimatur et in eandem imaginem transformatur”. (*Septililium*: tr. V, cap. 1). — Por.: *Septililium*: tr. II, cap. 1; *Vita Lindana*: cap. 34; *Vita Latina*: lib. I, cap. 10, a; cap. 11, a; E. Gilson: jw. (3) s. 69.

⁵ Por. np.: *Expositio*: art. VIII, jw. k. 50vd—53vc; *Vita Latina*: Prol. cap. VIII; lib. I, cap. 6, l; cap. 7, l; cap. 8, a; lib. III, cap. 4, b; lib. IV, cap. 12, b; *Septililium*: tr. II, cap. 1; tr. V, cap. 1. — E. Gilson: jw. (3) s. 69.

znajduje swe potwierdzenie w stanowisku augustyńskim⁶. Istotnie Jan z Kwidzyna mówi o zmysłach. Wyróżnia ich pięć: dotyk, smak, wzrok, słuch, powonienie; tyleż zewnętrznych co wewnętrznych. Zmysły wewnętrzne zostały ujęte na płaszczyźnie mistycznoteologicznej. Zmysły zewnętrzne służą za pośrednictwem ciała do poznawania świata materialnego⁷. Oprócz zmysłów zewnętrznych w zakres funkcji spełnianych przez duszę zmysłową wchodzi wyobraźnia (*ymaginacio, vis ymaginaria*)⁸. Jan z Kwidzyna wspomina o tej władzy dosyć często, choć nie określa bliżej jej zadania. Większą uwagę skupia raczej na pamięci. Sądzę, iż słuszną będzie tu interpretacja, jeżeli się przyjmie, iż wyobraźnia przechowuje materiał dostarczony przez zmysły zewnętrzne; pamięć natomiast utrwała ich wartość wyobrażeniową jako *imagines, similitudines*. Wyobraźnia ma charakter raczej materialny, pamięć bardziej duchowy. Tutaj też chyba przebiega zasadnicza granica między częściami duszy: niższą a wyższą.

Trudności powstają również przy ustaleniu zakresu działania duszy umysłowej. Jan z Kwidzyna upatruje jej zadanie specjalnie w poznawaniu spraw nadprzyrodzonych, przede wszystkim Boga. Ponieważ dokonuje się ono przez władze duszy (rozumianej jako *spiritus*): pamięć, intelekt, wolę, można ogólnie na wstępie powiedzieć, iż swą funkcję przejawia właśnie w tych władzach. Rola pamięci i woli w poznawaniu Boga została stosunkowo jasno przedstawiona; sprawa natomiast Jego intelektualnego poznawania osiągnęła w pismach Jana z Kwidzyna szczyt zamiatwania.

Na określenie władzy poznawczej duszy Jan z Kwidzyna używa w zasadzie trzech terminów: *intellectus, racio, intelligencia*, rzadziej *mens*. Porównanie odnośnych tekstów pism Jana z Kwidzyna pozwala stwierdzić, iż termin *intelligencia* odnosi się przeważnie do intelektu Boga, do Jego wiedzy⁹; rzadko natomiast do intelektu człowieka¹⁰. Jeżeli chodzi o *racio* oraz *intellectus*, podanie ich adekwatnych określeń jest bardzo trudne. Jan z Kwidzyna używał obydwu terminów, częściej drugiego; nie podał jednak ich określenia. Analizując kontekst licznych wypowiedzi Jana z Kwidzyna na temat *racio* i *intellectus* doszedłem do następujących wniosków:

a. Rozum (*racio*) oznacza poznanie człowieka na płaszczyźnie jego naturalnych możliwości¹¹. — Podane przeze mnie określenie ma charakter minimalistyczny. Zacieśniłem je, uwzględniając tylko pewne i niejednokrotnie potwierdzone punkty stanowiska Jana z Kwidzyna. *Racio* oznacza tu wyłącznie rozum, intelekt w granicach jego naturalnych możliwości.

⁶ Por. Expositio: art. II, jw. k. 24vc.

⁷ Expositio: art. IV, jw. k. 28vd, 29b; art. XII, k. 70vd; Vita Lindana: cap. 24, 29, 52, 60; Vita Latina: lib. III, cap. 21; Tabula Vitae Latinae s. 379 (caro), s. 374 (Oracio); Septilium: tr. I, cap. 16, 21.

⁸ Por. np. Expositio: art. VIII, jw. k. 52vcd; Septilium: tr. V, 1.

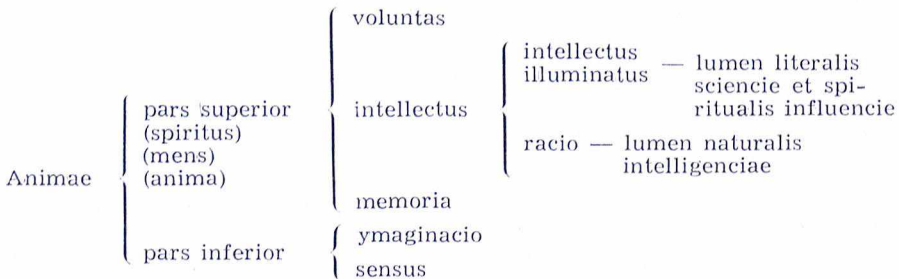
⁹ Expositio: Prol. k. 9vd; art. I, k. 16a, vd; Vita Latina: Prol. cap. II, d; lib. I, cap. 10, d.

¹⁰ Por. np.: Expositio: art. VIII, jw. k. 52vd; art. I, k. 20vc; Vita Latina: lib. IV, cap. 29, b. — Nie można tu posądzać Jana z Kwidzyna o pomyłki. Podobna sytuacja zachodziła u św. Augustyna. Por. E. Gilson: jw. (3) s. 69.

¹¹ Por. np.: Expositio: Prol. jw. k. 10a, 16b; art. I, k. 21a; art. VIII, k. 53b; Tabula Expositio: jw. k. 9a; Vita Latina: Prol. cap. I, a,b,e; cap. III, b,f; cap. VII; lib. I, cap. 4, k; cap. 8, g; cap. 9, a; cap. 16, c; cap. 17, b; lib. II, cap. 15, a; lib. V, cap. 10, a; Septilium: tr. V, cap. 1.

Powyższa interpretacja wydaje się bliską stanowisku Jana z Kwidzyna. Nie jest to wszakże jedyna interpretacja. Możliwa jest odmienna. Jan z Kwidzyna utrzymywał, iż oświecenie, które człowiek uzyskał od Boga, obejmowało nie tylko jego intelekt, lecz również pamięć i wolę. Płaszczyzna nadprzyrodzonych możliwości człowieka przekroczyła w tym wypadku władzę poznawczą, rozumianą w ścisłym znaczeniu tego słowa. Analogiczna sytuacja może zachodzić również na płaszczyźnie naturalnej. Być może Jan z Kwidzyna *racio* odnosił nie tylko do rozumu, jako władzy ściśle poznawczej, lecz i do pamięci oraz woli. Powyższa interpretacja, chociaż możliwa, nie znajduje pełnego potwierdzenia w pismach Jana z Kwidzyna. W rozwiązywaniu dalszych zagadnień opieram się na pierwszej interpretacji.

b. Intelekt (*intellectus*) oznacza władzę poznawczą człowieka, korzystającą z pomocy oświecenia Boskiego¹². — Strukturę władz poznawczych w ujęciu Jana z Kwidzyna można by ująć w następującym schemacie:



Do problematyki związanej z zakresem poszczególnych władz duszy powrócę przy omawianiu sposobów poznawania Boga. Tu tylko dodam, iż w teorii poznania Jana z Kwidzyna trzeba uwzględnić jeszcze jeden czynnik, bardzo istotny, mianowicie oświecenie człowieka światłem zarówno naturalnym, jak i Boskim.

Podany wyżej schemat władz poznawczych jest stosunkowo bliski stanowisku św. Augustyna. Nawiązał również do niego Boecjusz: „Zmysł ... osądza kształt, jak jest wyrażony w danej materii, wyobraźnia zaś tylko sam kształt oderwany od materii. Rozum posuwa się poza tę rzecz konkretną i rozważa sam gatunek, który się mieści w poszczególnych osobnikach, z ogólnego punktu widzenia. Oko zaś inteligencji sięga jeszcze wyżej: przechodząc bowiem ponad zakres ogólny patrzy czystą bystrością ducha na ową samą niezłożoność formy”. Poznanie zmysłowe — tłumaczy dalej Boecjusz — przysługuje nawet pewnym prostym w budowie stworzeniom, zmysłowe i wyobrażeniowe tylko człowiekowi, umysłowe natomiast jest właściwością Bóstwa¹³.

Pogląd Boecjusza był w średniowieczu przedmiotem licznych komentarzy. Ich autorzy w swej interpretacji nawiązywali do tradycji platoń-

¹² Por. np.: *Expositio*: Prol. jw. k. 9d; art. I, k. 20vd; art. II, k. 24vc; art. VIII, k. 53vd. — *Vita Lindana*: cap. 34. — *Vita Latina*: Prol., cap. I, e,f; cap. III, e,f,g; lib. I, cap. 6, f; cap. 10, a,b,c; lib. IV, cap. 29, a,b,c; *Septililium*: Preamb.; tr. I, cap. 11; tr. II, cap. 3.

¹³ A. M. S. Boethius: *O pocieszeniu jakie daje filozofia*. Przel. W. Olszewski. Warszawa 1962 V, 4 s. 136; V, 5 s. 139.

skiej lub augustyńskiej. Augustyniści — jak pisze ks. M. Kurdziałek — „... z reguły wyodrębniali w kręgu poznania umysłowego dwie władze: *intellectus* i *intellegencia*. Tylko ta ostatnia umożliwia bezpośredni ogląd istoty Bożej. Dzieje się to wówczas, kiedy dusza, poznawszy uprzednio swoją nędzę oczyści się z win, następnie zaś, powodowana pokorą i miłością zwróci się całkowicie w stronę Boga. Oświecona przez Boga, pogrąży się w kontemplacji Jego przymiotów. Ów zachwyt może być uwięziony ekstazą, czyli mistycznym zjednoczeniem z Bogiem. Jest ono niemożliwe do osiągnięcia bez pomocy ze strony Stwórcy. Podczas trwania unii dusza stale zachowuje swoją substancjalną odrębność”. Inną interpretację teorii poznania Boecjusza podawali średniowieczni platonicy, przedstawiając „całokształt poznania umysłowego jako rezultat jednej i tej samej siły duchowej, którą nazywają: *intellegentia* lub *intellectus*. Rozumiana w pełnym i ścisłym tego słowa znaczeniu przysługuje ona tylko i wyłącznie samemu Bogu, a właściwie z Nim się identyfikuje. Zapodmiotowana w duszy ma charakter bosko-ludzki i zgodnie ze swoją naturą poznaje zarówno to co boskie, jak i co ludzkie. W bardzo nielicznych wypadkach dusza może dzięki niej osiągnąć ten stopień poznania, jaki przysługuje samemu Bogu”¹⁴.

Z czterech wymienionych władz poznawczych największe znaczenie posiada ostatnia. Według Boecjusza, określona jako *intellegencia* przysługuje wyłącznie Bogu.

W podanych kryteriach średniowiecznego augustynizmu i platonizmu trudno zmieścić interpretację Jana z Kwidzyna. Zajmuje ona stanowisko pośrednie między obydwoma kierunkami. Jan z Kwidzyna bliski jest augustynizmowi poprzez teorię oświecenia, jej uwarunkowania i skutki; różni się od niego, a zbliża się do platonizmu, gdy twierdzi, że dusza poznaje rzeczy przez siebie poznane nie *in rationibus aeternis*, lecz w samym Bogu, dążąc do uzyskania jego formy. Biorąc jednak pod uwagę mocne zaakcentowanie roli oświecenia boskiego, stosunkowo wyraźną różnicę między *ratio a intellectus* oraz *intellegencia* Boga, wydaje się iż Jan z Kwidzyna skłaniał się raczej ku średniowiecznemu augustynizmowi.

Rozdział między poznaniem naturalnym rozumu, a poznaniem nadprzyrodzonym intelektu przejawiał się w teorii poznania Jana z Kwidzyna zarówno w doktrynie o wiedzy ludzkiej i boskiej, jak i w sposobach poznawania Boga.

2. WIEDZA BOSKA I LUDZKA

Przystępując do wyłożenia swych poglądów odnośnie ujęcia wiedzy, Jan z Kwidzyna zaleca uczącym się, by pilnie zwracali uwagę na sposób uczenia się. Powołuje się przy tym na słowa św. Pawła: „gdyby ktoś mniemał, że coś wie, to jeszcze nie wie, jak wiedzieć trzeba” (1 Kor 8,2). Korzystając ze św. Bernarda z Clairvaux przypomina, iż uczący winien pilnie baczyć na przedmiot i cel swej nauki, a zwłaszcza na to, co jest bardziej konieczne do zbawienia „pokora ... niż sztuki wyzwolone lub mechaniczne, bez których można się zbawić; ale nie bez posiadania poko-

¹⁴ M. Kurdziałek: O niektórych przejawach racjonalizmu w myśli filozoficzno-teologicznej XII wieku. *Studia Philosophiae Christianae* 1967 nr 2 ss. 63 nn.

ry". Wniosek jego jest prosty: pokorę trzeba uzyskać wcześniej od wiedzy lub sztuk. Idąc dalej za św. Bernardem z Clairvaux uważa, iż uczący powinien najpierw poznać kim sam jest i kim jest Bóg, „gdyż z poznania siebie wywodzi się pokora i bojaźń Boża, która jest początkiem mądrości. Z nieznajomości zaś siebie samego pochodzi pycha, a z nieznajomości Boga rozpacz”¹⁵.

Istnieje dwojakiego rodzaju wiedza: boska i ludzka. Pierwsza uczy poznawać, czynić, być mądrym; druga tylko poznawać i działać zewnątrz. Z tej też racji wiedza boska jest bardziej pożyteczna i owocna niż ludzka¹⁶. Ponadto człowiek dąży do poznawania wszystkiego, rozwiązywania trudności i poszukiwania przyczyn. Tymczasem wiedza ludzka oparta jest tylko na domyśle. Pewność daje tylko poznanie w Bogu, gdyż „w nim wszystkie skarby mądrości i wiedzy istnieją jako ukryte” (Kol 2,3). Do niego odnosi się też słowa Pisma św.: „O głębokości bogactw, mądrości, wiedzy”¹⁷.

Jan z Kwidzyna nie określa jednoznacznie co rozumie przez wiedzę ludzką, a co przez wiedzę boską¹⁸. Biorąc jednak pod uwagę jego wypowiedzi w *Expositio symboli apostolorum* na temat przedmiotu wiedzy¹⁹ oraz fakt niewystarczalności poznania rozumowego w odniesieniu do Boga i prawd wiary²⁰; a w *Vita Latina* negatywny stosunek wobec tego co pochodzi „z twierdzeń, to jest wywodów ogólnych, z reguł dialektyków, albo co ma miejsce w ogólnikowych wypowiedziach mówców lub aforyzmach fizyków, lub pochodzi z zasad fizycznych i innych sztuk wyzwolonych, które znamionuje duch próżności i przypuszczenia”²¹; można

¹⁵ „Qvo ad secundum quomodo adiscendo homo intensionem suam debeat rectificare, quia periculosum est adiscere scienciam et modum in discendo obmittere dicente Apostolo *prima Corinthiorum* octavo (8,2): *Qui se putat aliquid scire et nondum scit, quo oporteat eum scire, nisi enim accio adiscendi fuerit debite circumstantionata adiscens modum sciendi pretermittit*. Porro modus sciendi est secundum Bernhardum *super Cantica sermone* tricesimo septimo (36,3; PL 186, 968): *Vt scias in quid, in quo ordine, quo studio et quo fine, queque nosse oporteat? Quo ordine, ut id prius, adiscas quod maturius vicinius et magis necessarium est ad salutem; exempli gracia humilitas est magis necessaria, quam artes liberales uel artes mechanice, quia sine illis potes saluari. Non autem sine humilitate. Igitur prius humilitas appetatur, quam sciencia aut ars acquiratur, quia sciencia et similiter ars sine humilitate inflat; prima Corinthiorum* octavo (8,1). Magnus namque circuitus est prius uelle omnia experiri antequam ad vniuersitatis dominum cupias vel attemptes peruenire: ps. (11,9) *In circuitu impij ambulant*. Idcirco antelomnia utile est scire adiscenti, quid ipse sit et quid deus sit, quia ex noticia sui uenit humiliacio sui et timor dei, qui est initium sapientie, et ex noticia dei surgit amor Dei. Ex ignorancia autem sui venit superbia ac ex ignorancia Dei desperacio ut dicit pater Bernhardus *super Cantica sermone* tricesimo octavo (37,6; PL 183, 973)”. (Expositio: Prologus, jw. k. 11ab).

¹⁶ Prz 3,13. — „Sic que sciencia Dei docet scire, facere et sapere. Sciencia autem hominum solum docet scire et exterius operari. Idcirco sciencia Dei est multum utilis et fructuosa sicut scriptum est *Prouerbiorum* tercio...”. (Expositio: Prologus, jw. k. 11vd). — Por: Augustinus: *De Trinitate*: XIII, 9,12; XIV, 1, 2—3.

¹⁷ Rz 11,33. — *Vita Latina*: Prol. cap. I, f,g.

¹⁸ *Tabula Expositio*nis, jw. k. 8a.

¹⁹ *Expositio*: Prol.; jw. k. 11ab.

²⁰ *Expositio*: Prol.; jw. k. 8vd—9a; 10a; art. VIII, k. 53b; *Vita Latina*: Prol. cap. VII; lib. I, cap. 4, k; cap. 16, c; cap. 17, b; lib. V, cap. 10, a; *Septilium*: Preamb.

²¹ „*Extraxit ... non ex maximis, id est generalibus, regulis dyalecticorum aut a locis communibus rethorum aut ab amporismis phisicorum aut ex principiis phisicorum et aliarum arcium liberalium, quarum spiritus vanitatis et presump-*

stwierdzić, iż wiedza ludzka jest oparta wyłącznie na poznaniu rozumowym (*racio*) władz naturalnych człowieka²²; wiedza zaś boska, jako „światło łaski pouczającej człowieka” jest związana z poznaniem intelektualnym (*intellectus*)²³. A więc wiedza ludzka to dyscypliny wchodzące w zakres średniowiecznego pojęcia *philosophia*, wiedza zaś boska, to nic innego jak *theologia*, której przedmiotem materialnym jest objawienie podane w Piśmie św., przedmiotem formalnym oświecenie Boga. Można by tu poddać w wątpliwość słuszność utożsamiania zakresów pojęcia *sciencia Dei* z zakresem pojęcia *theologia*, jako że Jan z Kwidzyna w samym tekście *Expositio* nie posługuje się terminem *theologia*, utożsamia tylko wiedzę boską z wiedzą świętych²⁴. Istotnie tak jest. Jednak w *Tabula Expositio*, czyli alfabetycznym spisie rzeczy, używa zamiennie terminów *sciencia Dei* i *theologia*²⁵; częściej nawet *theologia* w odniesieniu do tego, o czym w *Expositio symboli apostolorum* jest powiedziane na temat *sciencia Dei*²⁶, lub nawet *scriptura sacra*²⁷. Można więc przyjąć, iż *sciencia Dei* u Jana z Kwidzyna to teologia, *sciencia humana* to nauki pozateologiczne²⁸.

Korzystając dalej ze św. Bernarda z Clairvaux Jan z Kwidzyna analizuje sposób zdobywania, poprzednio już poleconej wiedzy, czyli wiedzy boskiej — teologii²⁹. Uczący powinien tak studiować, by jak najgłębiej i najgorliwiej zapalił się miłością Boga, gdyż poznanie Go prowadzi do Jego miłości; podobnie jak sprawiedliwe uczynki (Pp 16,20), modlitwa, czytanie. W zasadzie lepsza jest modlitwa (*studium oracionis*) od czytania, gdyż wyprasza miłość kontemplacyjną; ustępuje jednak przed jałmużną ze względu na potrzeby bliźnich. Ważne jest to, by stosować taki porzą-

cionis (est)”. (Vita Latina: Prologus: cap. I, f). — Odnosnie Vita Latina wydawcy piszą: „Für den vorliegenden Text werden zwei Typen verwendet: 1. Antiqua für alles, was die vita betrifft. Dabei wird die direkte Rede Dorotheas, die oft die des Herrn in sich schliesst, am Anfang mit einem hochstehenden Stern gekennzeichnet. 2. Kursivdruck steht für alles, was nur Erklärung oder Einschub oder Zitat eines andern Autors ist...”. (H. Westpfahl, A. Triller: jw. s. 10).

²² Por. E. Gilson: (1) Elementy filozofii chrześcijańskiej. Przeł: T. Górski. Warszawa 1956 s. 23.

²³ Por. *Expositio*: Prol.; jw. k. 10vd.

²⁴ Tamże k. 11vd.

²⁵ „*Sciencia. Modus sciendi est necessarius: prologo, g. Sciencia queritur a diversis propter diuersos fines: prologo, h*”. (Tabula Expositio, jw. k. 8a). — „... In theoloya ac alia sciencia diuersi student propter diuersos fines: prologo, h”. (Tamże k. 8b). — Por. *Expositio*: Prologus; jw. k. 11b, vc.

²⁶ Tabula Expositio, jw. k. 8b; *Expositio*: Prologus; jw. k. 11b.

²⁷ „*Theoloyam studere est meritorium vite eterne: prologo, a*”. (Tabula Expositio, jw. 8b). — „*Ex quo trahitur, quod studere in sacra scriptura sit utile et meritorium...*” (*Expositio*: Prologus; jw. k. 9a). — Podobna sytuacja ma miejsce u św. Tomasza z Akwinu. „Termin *teologia*, w dzisiejszym znaczeniu nauki o Objawieniu, pochodzi — jak się zdaje — jeszcze od Abelarda ... Św. Tomasz niekiedy go używa, woli jednak termin *sacra doctrina*, który znaczy „święta nauka”. Zdarza się, że *sacra scriptura* (Pismo święte) użyte jest jako równoznacznik *sacra doctrina*, ponieważ „święta nauka” ma za przedmiot „Pismo święte”. (E. Gilson: (2) Tomizm. Przeł: J. Rybalt; Warszawa 1960 s. 21; por. tegoż: (1) ss. 11 n.; 28—30, 265 n.).

²⁸ Tabula Expositio, jw. k. 8ab.

²⁹ „*Ad theoloye studium exortacio: prologo, c. Studenti in theoloya rectus ostenditur modus: prologo, g*”. (Tabula Expositio, jw. 8b).

dek uczenia, który by prowadził najlepiej do miłowania Boga, jako najwyższego dobra³⁰.

Jan z Kwidzyna niejednokrotnie wyraził się, iż przywiązuje większe znaczenie do praktyki modlitwy, niż do lektury, do doświadczenia niż do poznania. Wskazywałoby to na przywiązywanie większego znaczenia do władz woli, niż intelektualnych, a ponadto na położenie nacisku na ostateczne i pewne źródło poznania, którym jest sam Bóg i jego wiedza, w przeciwieństwie do wiedzy ludzkiej. Na poparcie przytacza słowa Pisma św.: „wszelką wyniosłość przeciwną poznaniu Boga i wszelki umysł poddajemy w posłuszeństwo Chrystusowi”³¹.

Z celu wiedzy można ocenić czy jest ona dobra lub zła. Ta wiedza jest najlepsza, która prowadzi do celu najlepszego. Za św. Bernardem z Clairvaux³² wypowiada się Jan z Kwidzyna przeciw tym, którzy uczą się tylko z ciekawości, dla wzbogacenia się. Pochwala tych, którzy uczą się dla wewnętrznego zbudowania. Ci posiadają cnotę roztropności i miłości³³. Przede wszystkim jednak należy mieć na względzie poznanie siebie i Boga³⁴.

3. SPOSOBY POZNAWANIA BOGA

Omawiając poznawanie Boga przez człowieka, Jan z Kwidzyna wymienia trzy, objawione w Piśmie św., sposoby poznawania Boga: poznanie rozumowe (*noticia rationis*), poznanie płynące z pobożności (*noticia deuotionis*), poznanie uzyskane poprzez chwałę wiekiustą (*noticia glorificationis*)³⁵.

Termin «poznawanie» Boga nie jest tu adekwatny dla oddania myśli Jana z Kwidzyna, gdyż w pojęciu jego zawiera się zarówno poznanie

³⁰ „Secundo videndum est secundum Bernhardum, vbi supra, quo studio adiscens debeat adiscere; hoc inquit studio ut hoc amplectamur ardencius, quod vehemencius inducit et accendit Dei amorem. Ideo studere Deum cognoscere inducit Dei amorem. Similiter iustum recte seu iuste operari; *Deuteronomii* sexto (16,20): *Iuste quod iustum est exequaris*. Sic stude(re) elemosinas spirituales et corporales indigentibus pure propter Deum impendere caritatem nutrit et generat oratio tamen pura feruencius accendit ad amorem. Modus ergo sciendi rectus hoc preelegit, quod efficacius promouet ad amorem. Studium enim lectionis bonum est, quia docet querere amorem. Sed studium orationis est melius, quia impetrat amorem contemplationis. Studium enim optimum est simpliciter loquendo, quia iam possidet amorem. Et dico simpliciter loquendo, quia propter indigentiam proximorum quandoque a contemplatione est cessandum. Illud autem studiosius est apprehendendum debito ordine seruato, quod vehemencius inducit ad Deum diligendum et summum bonum optinendum”. (Expositio: Prologus; jw. k. 11b). Por.: Vita Latina: lib. I, cap. 4, a; Septillium: Preambulum.

³¹ 2 Kor 10,5. — Por. Vita Lindana: Prologus s. 10; Vita Latina: Prologus cap. I, d,e,f.

³² Por. S. Bernardi Claravallensis: Sermones in Cantica Cantorum, sermo 36; PL 183, 968.

³³ „Tercio videndum est quo fine, quia sciencia ex fine bono iudicatur bona et ex fine malo mala iudicatur. Illa igitur, que ad finem dirigit optimum, optima est. Vnde in sermone tricesimo septimo dicit Bernhardus (Sermo in Cantica Cantorum 36,3; PL 183, 968): *quo fine non ad inanem gloriam aut curiositatem, aut aliquid simile, sed tantum ad edificacionem tuam uel proximi*”. (Expositio: Prol.; jw. kk. 11b-vc).

³⁴ „Sed expedit et necessarium est, ut cognicio sui et Dei precedat”. (Jw. k. 11vc).

³⁵ „Est ergo sciendum scilicet, quod noticia Dei triplex in scriptura manifestatur, scilicet: rationis, deuotionis et glorificationis”. (Jw.).

czysto intelektualne, a więc jako prawdy (*noticia veritatis*), jak również wolitywne ujęcie Boga jako dobra czyli poznanie — umiłowanie Go drogą doświadczenia kontemplacyjnego (*noticia experientie*) we własnej duszy. Zasadniczą rolę pełni tu wola, której przedmiotem jest dobro najwyższe — Bóg³⁶.

Pierwszy typ poznania o Bogu uzyskuje człowiek drogą rozumową poznając otaczające go byty stworzone, dzięki oświeceniu Ducha św. przez dar rozumu. „Skoro bowiem stworzenia są wielce potężne, jaśniejące — pisze Jan z Kwidzyna — to o ile bardziej ich Stwórca”³⁷. Mówi o tym Pismo św.: „Albowiem od stworzenia świata niewidzialne jego przymioty, a to wiekuista Jego potęga i bóstwo, stają się widzialne dla umysłu przez jego dzieła”³⁸.

Drugi typ poznania Boga, płynący z pobożności i wiary, przysługuje zdaniem Jana z Kwidzyna ludziom uświęconym łaską chrztu św. Dzięki tej wiedzy człowiek poznaje to, co sprawia, iż staje się pobożny i miłośniwy³⁹.

Trzeci typ poznania Boga ma miejsce w niebie, gdy dusza ludzka zażywa chwały wiekuistej. Wówczas poznaje Boga „prostym ujęciem”, „jakby bezpośrednio, otwarcie i intuicyjnie”⁴⁰.

Wymieniając powyższe sposoby poznawania Boga przez człowieka Jan z Kwidzyna bierze pod uwagę wyłącznie podmiot poznania, mianowicie człowieka jako człowieka, jako chrześcijanina, jako korzystającego z szczęśliwości wiecznej i objawienia eschatologicznego. Nie precyzuje tu Jan z Kwidzyna zakresu poznania, jak również bliższego przedmiotu poznania, istoty czy istnienia Boga. Cały zresztą wysiłek skierował na szczegółowe omówienie drugiego sposobu poznawania Boga. W *Expositio* wskazał na sposoby poznawania Boga, w *Vita Latina*, *Septililium*, częściowo w *Vita Lindana* wyjaśnił stopniowe wznoszenie się duszy korzystającej z oświecenia Boskiego.

Sposoby poznawania Boga, podane przez Jana z Kwidzyna, wymagają wyjaśnienia roli poszczególnych władz poznawczych w procesie poznawania Boga. Odnośne teksty nie są na tyle jasne, by można bez cienia wątpliwości podać, która z władz poznawczych człowieka ma decydujące

³⁶ *Vita Lindana*: Prol. s. 10; *Vita Latina*: Prol. cap. I, e,f; lib. I, cap. 4, a,b; *Septililium*: Prol. cap. I, w. 12 n.; tr. I, cap. 10, w. 11 nn.

³⁷ „Prima noticia acquiritur ex ductu rationis et ex creaturis. Nam si creature sunt magne, potentes, speciose, delectabiles, quanto magis creator earum. *Romanorum* primo (1,20) *Invisibilia dei...*” (Expositio: Prol. jw. k. 11v cd). — „Per donum intellectus in statu vie deus cognoscitur in creaturis per discursum...”. (Tamże art. XII, k. 77a).

³⁸ Rz 1,20.

³⁹ „Secunda noticia de Deo dicitur deuocionis, per quam homo cognoscit hoc per quod deuotus efficitur et amarusus et hec est sciencia sanctorum...”. (Expositio: Prol., jw. k. 11vd). — Jan z Kwidzyna utożsamia tu znajomość Boga z płynącą z pobożności wiedzą świętych (sciencia sanctorum), którą dalej nazywa wiedzą boską (sciencia dei). Biorąc pod uwagę skutki, jakie wywołuje wiedza świętych (por. Expositio: tamże), można powiedzieć, iż nie chodzi tu o świętych w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz o wiernych zmierzających do świętości. Por. E. Gilson: jw. (1) s. 8. — Jer 9,23; Mdr 13,1; J 5,20; Prz 19,2; 3,13. (Expositio: jw. 11vd).

⁴⁰ „Tercia noticia de deo dicitur glorificacionis, que erit in patria...” (Expositio: jw.). — „... deus cognoscitur ... in patria vero per simplicem aspectum, quia videtur ibi nude et aperte et intuitue”. (Tamże art. XII; k. 77a). Por.: tamże art. I, k. 12a; art. XII, kk. 68vc—69b.

znaczenie w poszczególnych typach poznawania Boga. Trzeba się tu odwołać do zagadnienia poznawania objawionych prawd wiary, które Jan z Kwidzyna wyjaśnia w komentarzu do słów Pisma św. „Chodźcie, ... postępujemy w światłości Jahwe”⁴¹. Swe wyjaśnienie opiera na pojęciu światła. Wyróżnia trzy jego rodzaje: światło naturalne władz poznawczych (*lumen naturalis intelligencie*), światło spisanej wiedzy (*lumen literalis sciencie*), światło duchowe natchnienia (*lumen spiritualis influencie*)⁴². Uważa, iż poszczególne słowa cytowanego wiersza Pisma św. wyraźnie wskazują jaki rodzaj światła należy tu stosować. A więc słowo „chodźcie” wyklucza możliwość stosowania światła naturalnych władz poznawczych; słowo „postępujemy” zachęca do korzystania ze światła wiedzy spisanej; wreszcie słowa „w światłości Jahwe” skłaniają do przyjęcia duchowego światła natchnienia⁴³.

Tekst Jana z Kwidzyna świadczy o wyraźnych inklinacjach w kierunku teorii iluminacji szkoły augustyńskiej. Nie jest to czysty augustynizm. Swym ujęciem rodzajów światła Jan z Kwidzyna różni się nawet od augustynizmu średniowiecznego, chociaż do jednego, jak i do drugiego w pewnej mierze zdaje się nawiązywać. Z tej racji w wyjaśnieniu roli i działania wymienionych typów światła, zwłaszcza naturalnego i duchowego, można by się odwołać do tradycji szkoły augustyńskiej, gdyż zarówno św. Augustyn⁴⁴, jak i jego średniowieczni kontynuatorzy przyjmowali wymienione dwa rodzaje światła⁴⁵. Okazuje się jednak, iż zakres poszczególnych typów światła jest pojmowany odmiennie; zależy to przede wszystkim od ujęcia stosunku rozumu do wiary. Idąc za św. Augustynem owo poznanie naturalne można określić jako myśl mającą swe źródło w duszy człowieka, która umożliwia naturalnym władzom poznawczym poznawanie ze stworzeń⁴⁶. Tutaj jednak Jan z Kwidzyna szedł wprost za poglądami swego mistrza z Pragi, Henryka Oyty, który przyjmował trzy rodzaje światła oświecającego władze poznawcze człowieka: naturalne, łaski Bożej, krzyża triumfującego; podobnie też tłumaczył ich zakres⁴⁷.

⁴¹ Iz 2,5.

⁴² Expositio: Prol. jw. k. 8vd—9a; Tabula Expositio: jw. k. 9a.

⁴³ Expositio: Prol., jw. k. 8vd.

⁴⁴ Por. E. Gilson: (3) Wprowadzenie do nauki św. Augustyna. Przeł. Z. Jakiemiak. Warszawa 1953 ss. 103 n.

⁴⁵ Richardus de Mediavilla: De humanae cognitionis ratione. W: E. Hocedez: Richard de Middleton, sa vie, ses oeuvres, sa doctrine. Louvain s. 235. — Mathews ab Aquasparta: Questiones disputate. T. I. Quaracchi 1903. s. 243, 264. Wg. E. Gilson: (4) Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich. Przeł. S. Zalewski. Warszawa 1966 s. 678b.

⁴⁶ E. Gilson: jw. (3) ss. 103 n.

⁴⁷ „Est autem triplex lumen, quo mens rationalis illustratur et insignitur, scilicet lumen rationis naturalis, lumen gratie divinalis et lumen crucis triumphalis. Primum quidem necessarium est sed ideo non sufficit, quia et philosophi in hoc lumine deum conoverunt, non tamen sicut deum glorificaverunt, nec gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum, ut dicit apostolus ad Romanos 1. — Secundum vero lumen ad reformandum hanc ymaginem sufficit, de quo apostolus ad Romanos 5: caritas dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis. Lumen tamen tertium, scilicet crucis triumphalis, prerequisite, quia sine hoc lumine et sine fide crucis Christi nunquam aliquis salvatus est...”. (Sermo in adventu domini de gradibus obediencie, magistri Henrici de Oyta. W: G. Sommerfeldt: jw. s. 599).

Można przyjąć, iż zdaniem Jana z Kwidzyna pewne prawdy są możliwe do poznania przy pomocy naturalnych władz poznawczych, korzystających z światła naturalnego; inne prawdy wymagają jednak pomocy światła duchowego, którego źródłem jest Bóg. Jan z Kwidzyna nie wyjaśnia, jakie prawdy można poznać światłem naturalnym. Jeżeli jednak odniosłoby się owo światło naturalne do sposobu poznawania Boga przez rozum⁴⁸, wówczas można by przyjąć, iż jest możliwe poznanie światłem naturalnym władz człowieka, poprzez stworzenia, nawet istnienia Boga. Wiadomo natomiast do jakiego rodzaju prawd, konieczne jest światło duchowe, utożsamiane później u Jana z Kwidzyna, podobnie jak u Henryka Oyty, z łaską; chodzi tu o prawdy wiary.

Jan z Kwidzyna chociaż przyjmował poznanie poprzez naturalne władze poznawcze człowieka, uważał je za niewystarczające. Szedł tu za św. Augustynem, według którego „człowiek potrzebuje boskiego pouczenia, wiedza wymaga uzupełnienia przez wiarę. Są prawdy, których człowiek nigdy by bez wiary nie poznał”⁴⁹. Dlatego też Jan z Kwidzyna uważa, iż prawdy wiary przekraczają zdolności poznawcze rozumu (*ratio*) człowieka. Pisze, iż coś może przekraczać możliwości ludzkiego poznania ze względu na swą wzniosłość; np. podział, właściwości i relacje Trójcy świętej; ze względu na swój zakres: np. tajemnice myśli, znane tylko Bogu, który może je komuś objawić; ze względu na odległość: np. stworzenie świata, rzeczy przyszłe. Z tej właśnie racji niektórzy ludzie otrzymywali poprzez boskie oświecenie wiedzę nadprzyrodzoną⁵⁰.

Jan z Kwidzyna wychodząc z założenia, iż celem ostatecznym człowieka jest Bóg, uważa iż właściwe jego poznanie, łącznie z prawdami wiary, możliwe jest przy pomocy oświecenia w postaci Pisma św. albo też łaski Bożej⁵¹. Może się ono jednak dokonać nie na płaszczyźnie rozumu (*ratio*), lecz intelektu (*intellectus*), korzystającego z wpływu boskiej *intelligencia*. Człowiek wprawdzie chciałby najpierw zrozumieć, a potem dopiero uwierzyć. Taki porządek nie jest możliwy: „jeśli nie uwierzycie, nie zrozumiecie”⁵². Wiara stanowi bramę do tego, by można zrozumieć⁵³. Jest darem Boga, wlanym, przekraczającym możliwości przyrodzonych władz poznawczych człowieka, zgodnym z tym, co mówi Pismo św.: „Łaską bo-

⁴⁸ *Exposicio*: Prol. jw. k. 11v cd.

⁴⁹ Ks. F. Sawicki: *U źródeł chrześcijańskiej myśli*. Katowice 1947, s. 37.

⁵⁰ „Aliquod autem potest esse supra facultatem cognitionis nature tripliciter, scilicet: uel propter eius eminentiam, uel sui latentiam aut eius distanciam. Exemplum de primo, ut sunt distinciones et proprietates ac emanaciones trium personarum in diuinis. Exemplum de secundo, sicut sunt cordium secreta, hoc enim solius dei est per se cognoscere et cui uoluerit reuelare. ... Exemplum de tercio Moyses de preterito multum distante, scilicet de creacione mundi et de futuro, sicut alij prophete communiter de christo reuelacionem habuerunt...”. (*Exposicio*: art. VIII; jw. k. 53b).

⁵¹ *Vita Latina*: Prol. cap. I, b; *Exposicio*: Prol. jw. k. 8vd.

⁵² „Quarta causa est superbia, qua homo presumit supra se et estimat se omne intelligibile suo intellectu et ingenio naturali posse apprehendere et intelligere et hoc uult prius intelligere, quam credere. Cum tamen secundum Augustinum *Super Johannem: Credere sit ianua ad intelligere* et antiqua Isaie translacio dicit: *Si non crederitis, non intelligetis*; ubi nostra habet: *Si non crederitis, non permanebitis*; Isaiae septimo (7,9)”. (*Exposicio*: Prol. jw. k. 10a). — Por. E. Gilson: jw. (3) ss. 12, 24.

⁵³ *Exposicio*: jw.

wiem jesteście zbawieni przez wiarę. A to nie pochodzi od was — jest to dar Boga”⁵⁴.

Poznając prawdy wiary człowiek może korzystać z pomocy światła spisanej wiedzy (*lumen literalis sciencie*) „czyli z Pisma św., w którym są zawarte prawdy wiary”⁵⁵. „Wiara rodzi się z tego, co się słyszy, co się słyszy jest słowo Chrystusa”⁵⁶. Z tej racji studiowanie Pisma św., a tym samym teologii jest rzeczą pożyteczną i zasługującą, gdyż prowadzi człowieka do doskonalenia cnót i poznania rzeczy, które są obiecane, jak również do poznania swych braków⁵⁷. Czytając Pismo św. człowiek powinien zdawać się na światło boskiego natchnienia, aby mógł uzyskać prawdziwą wiedzę i uchronić się od błędu⁵⁸. Jeżeli chodzi o światło duchowe, to wywodzi się ono z Ducha św.; cechuje je żar miłości, jasność poznania, słodycz pocieszenia. Należy jednak zaznaczyć, iż powyższe światło zostaje wlane do duszy człowieka dopiero po uzyskaniu odpuszczenia grzechów⁵⁹. Wówczas cały człowiek gorliwiej miłuje Boga⁶⁰. Prowadzi to z kolei do jego jaśniejszego poznania⁶¹ i słodyczy pocieszenia⁶².

Wracając do podanych sposobów poznawania Boga można obecnie powiedzieć, iż pierwszy typ poznania Boga dokonuje się drogą rozumową, odpowiadającą władzy poznawczej *ratio*.

Wypowiedzi zawarte w *Expositio symboli apostolorum* świadczą jednak, iż Jan z Kwidzyna, wymieniając kilkakrotnie⁶³ odrębny typ poznania Boga przez człowieka, różny od poznania poprzez wiarę i chwałę wiekui-
stą, przyjmował możliwość poznania Boga drogą rozumową. Idąc za św. Augustynem⁶⁴ głosił, iż byt stworzony jest skutkiem i śladem Boga w Trójcy św.⁶⁵. Rekonstruując brakujące tu ogniwo myśli augustyńskiej,

⁵⁴ „Primo ergo amonemur deserere lumen naturalis intelligencie circa illa, que fidei sunt. Quia lumen naturalis intelligencie imitentes circa fidei credibilia plurimum errauerunt a fide. Presertim cum fides sit donum dei, desuper infusum, et multa in fide credenda naturalem supergrediantur rationem secundum illud apostoli ad *Ephesios* secundo (2,8): *Gracia saluati estis et hoc non ex uobis donum Dei est. Videamus igitur ne lumen, quod in nobis est tenebre sint et deserendo illud accedamus ad lumen literalis sciencie, scilicet sacre scripture in qua fide credenda sunt expressa*”. (*Expositio*: Prol. jw. k. 8vd—9a). Por. *Expositio*, jw. k. 10vd.

⁵⁵ *Expositio*: Prol. jw. k. 9a.

⁵⁶ *Expositio*: jw.; Rz 10,17.

⁵⁷ *Expositio*: jw.; por. Job 5,5; Gregorius: *Expositio in librum Job sive moralia*: lib. VI, cap. V; PL 75, 732.

⁵⁸ *Expositio*: jw. k. 9b; por. Ps 33,6; 1 Kor 2,12.

⁵⁹ „Ita multo forcius lumen spirituale, quod procedit a spiritus sancti igne, habet ardorem dileccionis, splendorem cognicionis et dulcorem consolacionis. Hoc autem lumen generatur seu infunditur post peccatorum dimissionem”. (*Expositio*: Prol. jw. k. 9b).

⁶⁰ Por. Ps 115,12.

⁶¹ Por. Ps 50,8.

⁶² *Expositio*: Prol. jw. k. 9vc.

⁶³ *Expositio*: jw.; Prol. k. 11vcd; art. I, k. 16b; k. 21a; art. XII, k. 77a. Por. tamże art. I, k. 20a, vc.

⁶⁴ Por.: De Trinitate XI, 11,8. — E. Gilson: jw. (3) s. 284. — S. Bonaventurae: *Breviloquium* 2,12,1. — E. Gilson: (5) *The Philosophy of Saint Bonaventure*. London—New York 1938 s. 515.

⁶⁵ „... per hoc etiam, quod dicitur in certo numero pondere et mensura ostenditur quod creatura est effectus trinitatis creantis et vestigium sui creatoris”. (*Expositio*: art. I; jw. k. 19vd—20a). Por. *Expositio*: jw. k. 20vc.

można za E. Gilsonem powiedzieć: „Jeśli wszechświat jest obrazem, to powinien sam pozwolić odgadnąć w pewnej mierze naturę jego stwórcy. Dlatego właśnie wznosząc się od dzieła do twórcy powinniśmy próbować odnaleźć w naturze ślady, jakie w niej zostawił, żeby nas sprowadzić do siebie i dopuścić nas do uczestnictwa w swej szczęśliwości”⁶⁶. I chociaż prawda o Bogu i sposób dojścia do niej jest objawialna, człowiek jednak jest w stanie dojść do niej wyłącznie władzami naturalnymi. Mimo tego można mieć wątpliwości: Czy Jan z Kwidzyna przytaczając tekst Pisma świętego odnoszący się do poznania rozumowego Boga miał istotnie na myśli Jego poznanie bez pomocy wiary? Wydaje się, że tak. Podobnego zdania był Henryk z Oyty gdy pisał, że światło naturalnych władz poznawczych człowieka jest konieczne, chociaż niewystarczające. Dzięki niemu bowiem filozofowie mogą poznać Boga, nie mogą jednak dzięki niemu okazać Bogu swej czci⁶⁷.

Dlaczego jednak Jan z Kwidzyna, korzystając z *Sumy Teologicznej* i *Komentarza do Sentencji* św. Tomasza z Akwinu nie przytoczył jego dowodów na istnienie Boga, ani nie zasygnalizował diskutowanych tam problemów?⁶⁸ Stanowisko zajęte przez Jana z Kwidzyna w kwestii rozumowego poznania Boga pozostanie zawsze w pewnym stopniu niejasne, jako że wypowiedzi jego na ten temat nie są na tyle jasne i obszerne, by można rozwikłać wszystkie wątpliwości. Biorąc jednak pod uwagę fakt kilkakrotnych wypowiedzi odnośnie rozumowego poznania Boga, trzeba w zasadzie przyjąć, iż możliwość takiego poznania uznawał.

Należy nadmienić, iż Jan z Kwidzyna nigdy nie mówi o możliwości rozumowego poznania istnienia Boga. Ma na myśli tylko poznanie Boga, bez bliższego sprecyzowania czy tu chodzi o Jego istnienie, czy też o istotę. Działo się tak dlatego, iż Jan z Kwidzyna idąc za wzorem nominalistów problem ujęcia istnienia Boga rozwiązał na płaszczyźnie dowodzenia jedności istoty Boga. Uważał, iż „przede wszystkim powinniśmy uwierzyć w jedność istoty Boga...”⁶⁹. Uzasadnił to cytatami z Pisma świętego⁷⁰. Oprócz tego podał argumentację rozumową: „możliwe jest także wyjaśnienie rozumem, że jest tylko jeden Bóg i jedna tylko istota Boska”⁷¹. Poszedł tu Jan z Kwidzyna wprost za Ockhamem, nie tylko przez powołanie się na autorytet Objawienia, lecz głównie przez zamianę porządku dowodzenia istnienia Boga na porządek dowodzenia jedności Jego istoty. Dla Wilhelma Ockhama bowiem dowieść istnienie Boga jako Bytu Pierwszego oznaczało tyle, co udowodnić że istnieje tylko jeden Bóg⁷².

⁶⁶ E. Gilson: jw. (3) s. 284.

⁶⁷ Por. przypis 47.

⁶⁸ Por.: *Summa Theol.* p. I, qu. 2, a. 3. — „*Quaestio prima: Art. 1. Utrum Deus possit cognosci ab intellectu creato. Art. 2. Utrum Deum esse, sit per se notum. Art. 3. Utrum Deus possit cognosci ab homine per creaturas. Art. 4. Utrum philosophi naturali cognitione cognoverint Trinitatem ex creaturis. Quaestio secunda: Art. 1. Utrum similitudo Dei in creaturis possit dici vestigium...*” (In I Sent).

⁶⁹ „*Ante omnia debemus credere essencie unitatem...*” (Expositio: art. I, jw. k. 16ab).

⁷⁰ Pp 4,30,35; 6,4; 32,39; Iz 4,6,24.

⁷¹ „*... declarari autem ratione potest, quod tantum sit deus vnus et una solum essencia divina sit*” (Expositio: art. I, jw. k. 16b).

⁷² Por.: F. Brückmüller: *Die Gotteslehre Wilhelms von Ockham*. München 1911. — H. Becker: *Gottesbegriff und Gottesbeweis bei Wilhelm von Ockham*. *Scholastik* 1928 nr 3 ss. 369 nn.

Większe trudności nasuwa drugi sposób poznawania Boga. Jan z Kwidzyna akcentuje w nim mocno środki poznania: wiarę, pobożność, koniecznieść korzystania z pomocy oświecenia łaską. Podkreślenie pomocy czynnika boskiego pozwalałoby już dosyć wyraźnie stwierdzić, iż chodzi tu o władzę poznawczą intelektu. Jan z Kwidzyna jednak dostarcza bardziej przekonywających wypowiedzi. Pisze, iż anioł posiada w stosunku do człowieka wpływ na jego władzę zmysłową i wyobrażeniową; natomiast wobec intelektu człowieka władzę posiada wyłącznie Bóg, oświecając go i przekazując tym samym prawdę objawioną⁷³. Aby intelekt (*intellectus*) człowieka mógł się wznieść ponad swoje możliwości i poznać to co boskie, jest rzeczą konieczną, by Bóg udzielił mu swej *intelligencia*⁷⁴.

Podane przez Jana z Kwidzyna sposoby poznawania Boga w pewnej mierze nawiązują do poglądów ze szkoły Wiktorynow. Pośrednio wskazuje na to sam autor, powołując się na zdanie Hugona ze św. Wiktora, według którego pierwszy człowiek otrzymał od Boga potrójny wzrok: ciała — w odniesieniu do tego, co jest na zewnątrz człowieka, rozumu — w odniesieniu do tego, co jest w nim samym, kontemplacji — w odniesieniu do tego, co jest ponad nim. Ostatni typ widzenia człowiek stracił przez grzech pierworodny. Może go odzyskać na powrót tylko wówczas, gdy zostanie „oświecony łaską wiary i mądrością pism”⁷⁵.

Kontynuujący myśl swego poprzednika Ryszard ze św. Wiktora przyjmuje poznawanie Boga przez rozum, wiarę oraz kontemplację⁷⁶; w zasadzie jednak kontemplacja związana jest ściśle z poznawaniem Boga w oparciu o wiarę⁷⁷. Jan z Kwidzyna wyraźnie nie wymienia poznawania Boga poprzez kontemplację, chociaż w *Vita Latina* mówi o stanach kontemplacji. Analiza tekstów o stanach kontemplacji pozwala jednak

⁷³ „... ab angelo eo quod habeat potestatem supra vim ymaginativam et sensitivam ... Tercium uero in mente et solum a spiritu sancto eo quod solus deus habeat potestatem super intellectum nostrum ut eum illuminet et ei veritatem ostendat...”. (Expositio: art. VIII, jw. k. 53vc). — „... in revelato debet esse cognitio intellectiva, quia ibi fit illuminatio intellectus per lumen supernaturale...”. (Expositio: jw. k. 53vd). — Por. Septililium: tr. I, cap. 11, s. 26 nn.

⁷⁴ „Inspiratio omnipotentis dat intelligenciam. Necesse est namque intellectum eleuari super se, ut possit percipere diuina et ea, que suam excedunt facultatem”. (Expositio: art. VIII; rkp. jw. k. 53vc).

⁷⁵ „Tercio Deus fecit hominem racionalem^a Deum suum cognoscentem seipsum et omnia creata, quibus omnibus inposuit nomina ut manifestaretur in eo Dei sapiencia, quia concessit homini triplicem oculum, secundum Hugonem, scilicet: carnis, quo uideret (ea^b), que sunt extra ipsum; oculum rationis, quo uideret ea, que sunt intra se; et oculum contemplacionis, quo uideret ea, que sunt supra ipsum. Hunc oculum homo (nunc^c) post lapsum non habet nisi sit illuminatus per gratiam, fidem^d et scripturarum intelligenciam”. (Expositio: art. I, jw. k. 21a).

^a racionabilem (rkp. BG PAN 1978 k. 19b).

^b Tamże.

^c Rkp. BG PAN Mar F 104 k. 13a.

^d Rkp. BG PAN 1978 k. 19b.

Por. Hugo a S. Victore: In epistolam ad Romanos q. 42; PL 175, 441 n.

⁷⁶ „Aliter siquidem Deus videtur per fidem, aliter cognoscitur per rationem, atque aliter cernitur per contemplacionem”. (Richardus a S. Victore: Benjamin minor cap. 74; PL 196, 53 C). Por.: Adnotatio in Ps. II; PL 196, 270 D. — Ks. Z. Kulesza: Kontemplacja mistyczna według Ryszarda od św. Wiktora. *Collectanea Theologica* 1931 f. 2—3 s. 247.

⁷⁷ Z. Kulesza: jw. s. 250. — Por. M. Gogacz: Filozofią bytu w „Beniamin Major” Ryszarda ze Świętego Wiktora. Lublin 1957 ss. 39 n.

stwierdzić, iż nie chodzi tu o odrębny typ poznawania Boga. To nowe określenie, być może przejęte pod wpływem Doroty, odnosi się do poznawania Boga poprzez wiarę. Jan z Kwidzyna chociaż nie daje jednoznacznego określenia kontemplacji, przyjmuje iż dusza w tym stanie jest oddalona od spraw zewnętrznych, jest po prostu „rzmięczona; jak żeglarze na morzu korzystają z pomocy przyrządów pomiarowych celem ustalenia właściwego kierunku, tak dusza kieruje się w stanie kontemplacji na niebo z pomocą cnót kardynalnych i teologicznych, siedmiu darów i dwunastu owoców Ducha św., ośmiu błogosławieństw. Wyniesiona przez oświecenie jednoczy się z Bogiem, poznaje Go doskonale, napelnia się słodyczą Jego dobroci i nadzieją życia wiecznego⁷⁸.

Swym ujęciem kontemplacji Jan z Kwidzyna różni się od Wiktorynów. Według Ryszarda ze św. Wiktora „kontemplacyjne widzenie Boga opiera się na wierze, gdyż światło otrzymane w kontemplacji pozwala nam przeniknąć głębiej prawdy objawione i znane nam już przez wiarę”⁷⁹. Jan z Kwidzyna w swym ujęciu kontemplacji akcentuje nie tyle jej aspekt poznawczy, ile sam proces przechodzenia duszy od stanu zamknięcia się wobec świata do stanu zjednoczenia się z Bogiem.

Oдноśnie poglądów Jana z Kwidzyna na kontemplację dają się wyprowadzić dwa wnioski. Pierwszy: rozwój poglądów o kontemplacji u Jana z Kwidzyna postępuje w miarę bliższego zaznajamiania się z objawieniami Doroty. W *Expositio symboli apostolorum* słowo kontemplacja pojawia się rzadko, częściej już w *Vita Lindana*. Wyraźne miejsce zajmuje na łamach *Vita Latina*. Osiąga czołowe znaczenie w *Septililium*, czego wyrazem może być m.in. specjalny traktat jej poświęcony⁸⁰.

⁷⁸ „... anima ... liquefacta et super seipsam elevata per mentis excessum in contemplacione...” (*Vita Latina*: lib. III, cap. 4, b). — „... solum Deum contemplans, tam affluenti divine bonitatis dulcedine repleta, quod omnium exteriorum oblita, sibi de rebus transitoriis nulla inerat cura, sicque ineffabiliter et in culmine caritatis alto stabilita a Domino sperabat, ...” (Tamże cap. 9, f). — „Anima ... rapta ibi Deo intime unita magna habuit gaudia nulla ymagine interposita creaturae...”. (Tamże lib. V, cap. 7, m). — „... vita contemplativa ... est navi assimilata. *Nimirum nam sicut navis est inferius clausa versus mare salsum et superius patula ad celum, ita eius vita fuit terrenis rebus ac earum delectacionibus clausa, sed in celestibus aperta, ...*” (Tamże cap. 25, a). — „At illa senciens cognitive navis instrumenta esse debere valde multa ad gubernandum ipsam necessaria, nam cum virtutibus theologis et cardinalibus requiruntur septem dona Sancti Spiritus, octo beatitudines et duodecim fructus spiritus ac energia mortificans carnem et animam ad suam patriam deducens. ...”. (Tamże d). — Tamże lib. VI, cap. 5, a. Por.: tamże Tabula s. 351; *Septililium* tr. I, cap. 21 i 22. — Jak już zaznaczono, Jan z Kwidzyna omawia dosyć szeroko problematykę kontemplacji w *Septililium*. Poglądy jednak tam zawarte wynikają z treści objawień uzyskanych przez Dorotę. Jan z Kwidzyna je komentuje i chyba w zasadzie akceptuje, chociaż brak wyraźnego potwierdzenia. Według objawienia Pana Boga „... vita est vita contemplativa, quae non est otiosa et infecunda, sed est valde operosa et fructuosa inter vitas alias super terram”. (*Septililium*: tr. IV cap. 2). Aby ten stan uzyskać trzeba wpierv osiągnąć łaski sakramentalne, cnoty, dary i owoce Ducha św., osiem błogosławieństw. (Tamże tr. IV, cap. 1). Ponadto „homo contemplativus debet habere quasi omnes caritatis gradus” (cap. 3), „... septem dona Spiritus sancti”. (cap. 4), „... debet esse dives in spiritualibus, ab omni exteriori occupatione et cura absolutus et ad moriendum paratus”. (cap. 5), „... debeat esse spiritualiter fructuosus”. (cap. 7). Zyciu kontemplacyjnemu przeszkadzają: „... peccatorum infectio, temporalium affectio et mentis distractio”. (cap. 1).

⁷⁹ Z. Kulesza: jw. s. 250.

⁸⁰ *Septililium*: tr. IV.

Drugi wniosek: pojmowanie kontemplacji na sposób aktywny, pogląd niewątpliwie przejęty od Henryka Oyty ³¹.

Podając wymienione poprzednio sposoby poznawania Boga, Jan z Kwidzyna nie odbiega zbyt od tradycji scholastycznej. Na przykład św. Tomasz z Akwinu w *Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda* przyjmuje, iż Boga można poznać dwiema drogami. Jedna, niedoskonała, wiedzie „poprzez byty stworzone”; oparta jest o poznanie filozoficzne. Druga, doskonała, „bezpośrednio przez istotę Boga”, będzie właściwie miała miejsce w niebie, lecz jest możliwa do zastosowania już na ziemi w oparciu o wiarę, przy wykorzystaniu boskiego światła natchnienia, oparta jest o poznanie teologiczne. Św. Tomasz z Akwinu przyznaje, iż ze względu na niedoskonałość poznania filozoficznego, nieproporcjonalnego do celu poznania, trzeba korzystać z natchnienia Bożego, które władze umysłowe człowieka: intelekt i wolę, udoskonala do poznania i umiłowania Boga ³². Jan z Kwidzyna również przyjmuje, w pewnym sensie, możliwość poznania Boga drogą rozumową w oparciu o analizę bytów stworzonych. Zachodzi tu jednak pewna różnica. Unika on nie tylko wiązania poszczególnych sposobów poznawania Boga z filozofią lub teologią, lecz stwierdzając możliwość poznania Boga drogą rozumową, powołuje się na objawienie tej prawdy w Piśmie św., uzależnia też niekiedy dojście do niej od oświecenia darami Ducha św.

Mówiąc o sposobach poznawania Boga według Jana z Kwidzyna trzeba mieć na względzie ewolucję jego poglądów. W okresie pisania *Expositio* mówił o trzech drogach poznania Boga: dzięki rozumowi, wierze, chwale wiekuiestej. W późniejszych pismach, zwłaszcza w *Vita Latina*, pomija pierwszy, koncentruje się wyłącznie na szerszym wyjaśnieniu poznania Boga w oparciu o wiarę. Być może w okresie pisania *Expositio symboli apostolorum* poglądy Jana z Kwidzyna nie były jeszcze w pełni skrytalizowane. Jako eklektyk korzystał w swej teorii poznania Boga zarówno z pism św. Augustyna, św. Bernarda z Clairvaux, Hugona i Ryszarda ze św. Wiktora, Piotra Lombarda, św. Tomasza z Akwinu. Był też zapewne pod wpływem teologów nominalistycznych, w zasadzie przeczących możliwości rozumowego dowodzenia istnienia Boga. Później jednak, w okresie pisania *Vita Lindana*, *Vita Latina*, *Septililium* coraz bardziej zbliżał się do myśli zawartej w liście do Hebrajczyków: „Bez wiary zaś niepodobna się podobać Bogu” ³³.

4. POZNANIE BOGA PRZEZ WIARĘ

Jak już zaznaczono, z wymienionych poprzednio sposobów poznawania Boga przez człowieka, Jan z Kwidzyna najszerzej omawia poznanie Boga mające swe źródło w wierze lub pobożności. Nazywając je wiedzą boską powiada, iż jest to światło łaski pouczającej człowieka w jaki sposób powinien żyć wśród innych, jako że w świetle tej wiedzy zło zostaje

³¹ Por.: P. Czartoryski: *Ontologiczne i metodologiczne podstawy krakowskiej filozofii moralnej w początkach XV w. (1400—1425)*. W: *Z dziejów filozofii na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*. Pod red. Z. Kuksewicza. Wrocław—Warszawa—Kraków 1965 s. 9.

³² In I Sent. Prolog. qu. 1, a. 1.

³³ Hbr 11.6.

człowiekowi obrzydzone i odrzucone; człowiek jest pouczony o działaniu dobrego lub wzrastaniu do lepszego, ocenia jako znikome wszystkie rzeczy pociągające i pożądliwe tego świata i z całego serca pragnie dóbr niebieskich. Oświeceni tą wiedzą potrafią rozróżniać między świętym a skażonym, między dobrem a złem, między tym co należy czynić, a czego unikać, wiedzą co się Bogu podoba⁸⁴.

Problematykę znajomości Boga płynącej z pobożności Jan z Kwidzyna podjął głównie w *Vita Latina*. Zasadniczą trudność w ujęciu podanych tu poglądów leży w dygresyjnym charakterze wypowiedzi Jana z Kwidzyna w stosunku do objawień Doroty oraz w rezygnacji z języka teologicznego na korzyść mistycznego. Biorąc pod uwagę wszystkie zawarte w *Vita Latina* wypowiedzi Jana z Kwidzyna, okazuje się, iż przewodnia myśl jego zawiera się w następującym tekście:

„Dusza staje się podobną Bogu, kiedy na jej trzech władzach, mianowicie intelekcie, pożądaniu czyli woli oraz pamięci, Bóg, który jest formą duszy, silnie się odciska. Nie dokona się to nigdy doskonale, jeżeli intelekt czyli rozum nie zostanie doskonale oświecony, stosownie do swej zdolności poznania Boga, który jest najwyższą i pierwszą prawdą; jeżeli wola nie zostanie doskonale pociągnięta do miłowania najwyższego dobra; jeżeli pamięć nie zostanie w pełni ogarnięta posiadaniem i przeżywaniem najwyższej szczęśliwości. Tymi sposobami szczęśliwość chwały dokona się w niebie. Ich początek jednak ma miejsce tu na ziemi, gdzie dusza we wspomnianych trzech władzach naznaczona jest Bogiem, podobnie jak wosk pieczęcią, który dopóki jest twardy, nie przyjmuje kształtu pieczęci”.

„Stąd też dusza zanim nie zmięknie przez łzy skruchy, nie przyjmuje formy Boga, ani nie staje się jemu podobną. Natychmiast jednak, kiedy przez prawdziwą skruchę zanika jej zatwardziałość i mięknie, Bóg wyciska się w niej jako forma czyli pieczęć a ona staje się podobną Bogu, chociaż słabo i opieszale, gdyż Bóg owo najwyższe dobro i zarazem w sobie najprzyjemniejsze dobro, początkowo przez duszę jest słabo poznawany, opieszale miłowany, nietrwale pamiętany i dlatego początkowo w małym stopniu duszę napelnia rozkoszą i raduje”.

„Ów jednak smak nęci i pociąga duszę do Boga, ponieważ po częstym tkwieniu w Bogu dusza zaczyna przez pobożność, bardziej niż przedtem mięknąć i przystosowywać się do wyciśnięcia formy, i staje się bardziej podobną Bogu. A ponieważ w takim upodobnieniu się do Boga intelekt bardziej niż przedtem pojmuje i poznaje Boską dobroć, uczucie tklawiej ją miłuje i rozkoszniej kosztuje, a stąd miłość Boga mocniej pociąga pamięć człowieka ku Bogu, dzięki czemu cała dusza naznaczona Bogiem w nim znajduje rozkosz i radość, tkwiąc w nim nie tylko z przyjemnością lecz także z gorliwością, budzi się w niej tylko żarliwe pragnienie pozostania przy Panu Bogu, lecz także by bardziej czyli doskonalej Go posiadać. Przez to żarliwe pragnienie dusza ponownie, bardziej niż przed-

⁸⁴ „Hec sciencia dei est lumen gracie docens hominem quomodo in reliquum debeat viuere, quia in lumine huius sciencie homo mala abhominatur et vitat, bona docetur operari et ad meliora conari, huius mundi delectabilia et desiderabilia tamquam vilia reputare, et bona celestia toto corde desiderare”. (Expositio: Prologus; rkp. BG PAN 1977 k. 11vd).

tem mięknie i staje się podobną Bogu, gdyż jaśniej poznaje Boga i silniej go miłuje”⁸⁵.

Powyższy tekst, w łączności z innymi, pozwala skupić poglądy Jana z Kwidzyna w następujących tezach:

a. *Dusza kieruje się do Boga poprzez swoje władze: pamięć, intelekt, wolę.*

Bóg jest „zasadą bytowania duszy”⁸⁶. Boga jako prawdziwe dobro poznaje człowiek przez intelekt, miłuje przez wolę. Miłość Boga ma jednak swój początek w pamięci. Ponieważ jest ona niestała i zawodna, a miłość Boga z racji ułomnego poznania jest wątpliwa, stąd zachodzi konieczność zapoznawania się z Bogiem, rozpamiętywania go i utrwalania w pamięci, aby wzrósł stopień Jego znajomości, a w konsekwencji również miłość do Niego⁸⁷. Utrwalanie Boga w pamięci dokonuje się przez naukę (*studium lectionis*) oraz modlitwę (*studium oracionis*). Obydwa sposoby są użyteczne. Większe jednak korzyści przynosi praktyka modlitwy, zwłaszcza gdy jest połączona z doskonaleniem cnót⁸⁸.

⁸⁵ „Anima efficitur deiformis, quando eius tribus potenciis, scil. intellectui, affectui seu voluntati et memorie, Deus, qui est forma anime, fortiter imprimitur. Et hoc nunquam perfecte fit, nisi quando intellectus seu ratio perfecte illuminatur iuxta capacitatem suam ad cognitionem Dei, qui est summa et prima veritas, et voluntas perfecte afficitur ad amandum summam bonitatem, et memoria plene absorbetur ad tenendum et fruendum summam felicitatem. In hiis beatitudo glorie perficitur in patria. Horum tamen inchoatio fit in via, in qua anima secundum predictas tres suas potencias Deo imprimitur sicut cera sigillo, que quamdiu dura est, non recipit sigilli figuram.

Sic anima antequam liquescit per lacrimosam contricionem, non recipit Dei formam, nec fit deiformis. Sed statim, quando per veram contricionem eius duricia cessat et liquescit, tunc Deo tamquam forme seu sigillo imprimitur et deiformis efficitur, licet tenuiter et remisse, quia bonum illud summum, quod Deus est et delectabilissimum in se, adhuc ab ea tenuiter cognoscitur, remisse diligitur et debiliter memorie infigitur, et ideo adhuc modicum delectat et letificat animam.

Allicit tamen iste gustus et trahit animam ad Deum, que post frequentem inferendi Deo usum incipit anima per devocionem plus quam prius liquescere et ad impressionem forme plus aptari, plusque deiformis fieri. Et quia in tali deiformitate divinam bonitatem intellectus plus quam prius intelligit et cognoscit, affectus eam tenerius diligit et ei delectabilius sapit et exinde amor Dei memoriam hominis in Deum forcius trahit ac per hoc tota anima Deo inpressa in eo delectatur et letificatur, eidem non solum delectabiliter, sed etiam tenaciter inherens, suscitaturque in ea estuans desiderium non solum manendi circa Dominum Deum, sed et plus seu perfectius habendi ipsum, et per hoc estuans desiderium iterum anima plus quam prius liquescit et deiformior fit, quia tunc lucidius Deum cognoscit et intensius diligit”. (Vita Latina: lib. I, cap. 10 a,b,c).

⁸⁶ Expositio: art. XII, jw. k. 68vc.

⁸⁷ „Cum gaudium spirituale nichil aliud sit nisi quedam delectatio in bono vero, quando ergo intellectus hominis incipit verum bonum, quod est Deus, cognoscere, tunc voluntas incipit hoc amare et sibi placere, et ex quo sibi placet Deus, amat eum et eum amat libenter, eum in memoria sua portat. Et quia memoria hominis, qui primo incipit Deum diligere, est lubrica et instabilis, et amor, quo Deum amat, debilis cognitioque Dei tenuis, ideo necesse habet, ut multa de Deo audiat, legat, in memoria revolvat et meditetur, ut cognitio Dei in eo crescat, amor eiusdem magis ac magis invalescat et ille amor extunc Deum memorie fortiter inprimat et inscribat”. (Vita Latina: lib. IV, cap. 29, a). Por. tamże b, c. — Septilium: Preambulum.

⁸⁸ „Sane ad hanc stabilitatem memorie, ut homo possit se a dispersione retinere, plus valet studium oracionis quam lectionis cum adiutorio gracie divine, quamvis utrumque sit utile. Omnis siquidem conatus virtutum et maxime oracionis studium ad hoc nititur, ut anima cum toto suo intellectu, toto affectu et tota memoria in Deum feratur, ut ab infimis abstracta solis uniatur divinis, ut possit Deo intendere

b. *Poznanie Boga, ściśle upodobnienie się duszy do Boga, uwarunkowane jest uzyskaniem przez duszę stanów: zmiękczenia, oświecenia, zjednoczenia.*

Upodobnienie się duszy do Boga wymaga z jej strony zmiękczenia (*liquefactio*) poprzez prawdziwy żal własnej zatwardziałości. „Zmiękczenie — pisze Jan z Kwidzyna ... jest pewnym wydelikatnieniem (*emollicio*), przez które dusza uwolniona zostaje ze swej twardości i dobrowolnie a lekko zwraca się ku słuchaniu Boga i przyjęciu formy Boskiej oraz odbicia łaski Boga, aby jak płyn dolany łączy się z płynem, tak Duch (Boży) jednoczył się z duchem człowieka, wyciskając na nim swą formę lub wlewając swą łaskę”⁸⁹.

Miłość Boska odciąga człowieka od spraw zewnętrznych, a władze poznawcze duszy stają się jaśniejsze⁹⁰. Powyższą myśl precyzuje Jan z Kwidzyna bliżej wyjaśniając na przykładzie zmysłu wzroku. Oczy człowieka „załamują się” (*oculorum fractio*) gardząc dobrami cielesnymi i przemijającymi, a zwracając się do dóbr duchowych i wiecznych⁹¹. Dusza w tym stanie ma lepsze możliwości uwolnienia się od związków z ciałem i wzniesienia się nad to co jest stworzone, a tym samym skierowania się ku zjednoczeniu z Bogiem⁹². Wynika z tego, iż stopień gorliwości pragnienia duszy, aby doskonale posiadać Boga, jest uzależniony od stopnia miłości i jasności władz umysłowych, uwolnionych od treści poznawczych świata materialnego, dzięki oczyszczeniu się zmysłów⁹³.

Jeżeli chodzi o zmysły, Jan z Kwidzyna wyróżnia pięć zmysłów wewnętrznych i tyleż zewnętrznych⁹⁴, mianowicie: dotyk, smak, wzrok, słuch, powonienie⁹⁵. Poprzez ciało korzysta człowiek ze zmysłów zewnętrznych⁹⁶. Służą one, jak można pośrednio wnioskować z jego wypowiedzi

et se erigere ad Deum intuendum”. (Vita Latina: jw. b). — „Studium enim leccionis bonum est, quia docet querere amorem. Sed studium oracionis est melius, quia impetrat amorem contemplacionis”. (Expositio: Prol., jw. k. 11b). — Por. Septililium: tr. I, cap. 11, w. 26 nn.

⁸⁹ „Ex hiis potest sciri, quid sit liquefactio spiritus vel anime. Nam hec est quedam emollicio, per quam anima a sua duricia solvitur et voluntaria ac flexibilis ad obediendum Deo redditur ad recipiendum divine forme ad eius gracie inpressionem, ut sicut liquor liquori infusus unitur, sic spiritus spiritui hominis formam suam imprimens vel graciam influens uniatur, et unus spiritus fiat anima cum Deo”. (Vita Latina: lib. I, cap. 11, a). — Por. tamże b.

⁹⁰ „Habet enim amor divinus cum intelligencia conditus virtute sua animam hominis ab exterioribus abstrahere et abstractam Deo coniungere. Quantoque amor fuerit vehemencior et intelligencia lucidior, tanto fervencius exurgit desiderium perfectius habendi Dominum Deum, quod spiritum hominis super se et omnia creata elevat et Deo intime conglutinat ex vi amoris vehementis”. (Vita Latina: lib. I, cap. 10, d).

⁹¹ „Fit autem oculorum fractio..., quando ex magnis dilectione, desiderio et mentis illuminatione bona spiritualia et eterna inchoative specialiter diliguntur, bona vero transitoria et corporalia contempnuntur et in odium ducuntur”. (Tamże lib. IV, cap. 12, b). — Por. tamże a,d; Vita Lindana, cap. 39.

⁹² Vita Lindana, cap. 34.

⁹³ „Extunc intelligencia, que prius fuit corporalibus ymaginibus involuta et obfuscata, incipit purificari et illustrari ad videndum, que prius non vidit”. (Vita Latina: lib. IV, cap. 29, b). — Por. tamże lib. I, cap. 10, d.

⁹⁴ Por. S. Bonaventura: Itinerarium mentis 4,3.

⁹⁵ Vita Lindana: cap. 52, 60; Vita Latina: lib. III, cap. 21, a; Septililium: tr. I, cap. 16, w. 23 nn., cap. 21, w. 6 nn.; Expositio: art. XII, jw. k. 70vd; art. IV, k. 28vd, 29b.

⁹⁶ Vita Lindana: cap. 24, 29, 52; Vita Latina: lib. III, cap. 21. — Tabula Vitae Latinae s. 379 (caro), s. 374 (oracio).

dzi, do poznawania rzeczy wyłącznie materialnych. Między poznawaniem zmysłami zewnętrznymi a wewnętrznymi istnieje ścisły związek. Wartość poznania zmysłów zewnętrznych zależy nie tyle od ciała, ile od duszy, gdyż jasność i selektywność przedmiotowa zmysłów zewnętrznych jest uzależniona od stopnia oczyszczenia duszy z jej wad ⁹⁷.

Zmysły wewnętrzne mają swe źródło w duszy człowieka. Umożliwiają one człowiekowi jednoczenie się z Bogiem; ożywia to duszę i wspomaga. Korzystanie ze zmysłów wewnętrznych nie jest dostępne każdemu człowiekowi, wymaga bowiem odcięcia się od tego wszystkiego co zewnętrzne, a ponadto ze strony Boga uzyskania Jego łaski dla oświecenia umysłu. Spełnienie tych warunków prowadzi człowieka do spotkania się z Bogiem. Dokonuje się ono w duszy ludzkiej, na płaszczyźnie jej zmysłów wewnętrznych. Z kolei następuje mistyczna wizja, kontemplacja, możliwość korzystania z Boga poprzez zmysły wewnętrzne ⁹⁸. Mimo tego jednak w tym stanie „człowiek nie korzysta ze słuchania słowa Bożego, zapoznawania się z miłością Boga, z racji gwałtownego umiłowania czyli miłości Boga”. Dusza jest raczej doświadczana i pragnie być zapalona miłością Boga ⁹⁹.

W tym stanie dusza jest gotowa na przyjęcie oświecenia Boga. Co Jan z Kwidzyna rozumie ostatecznie przez oświecenie Boskie? Wypowiedzi na ten temat jest wiele, dotyczą one przeważnie stanów człowieka oświeconego ¹⁰⁰, mniej określenia samej istoty oświecenia. Zasadniczą doktrynę o oświeceniu Jan z Kwidzyna podaje omawiając działanie Ducha św. Okazuje się tu, iż oświecenie udzielane człowiekowi, owo *lumen spiritualis influencie* jest po prostu łaską. Najczęściej Jan z Kwidzyna nie określa bliżej o jakiego rodzaju łaskę tu chodzi. Widać to szczególnie na przykładzie *Septililium*. Natomiast w *Exposicio* wyraźnie stwierdza, iż łaska, która oświeca intelekt człowieka, jest łaską darmo daną (*gracia gratis data*). Biorąc jednak pod uwagę skutki, jakie wywołuje łaska przetwarzająca (*gracia gratum faciens*), m. in. przeobóstwienie (*deiformitas*), można przypuszczać, że i ten rodzaj łaski związany jest z dziełem oświecenia.

Celem wyjaśnienia wątpliwości trzeba skorzystać tu z wszystkich wypowiedzi Jana z Kwidzyna na ten temat. Okazuje się, iż oświecenie ze strony Boga obejmuje wszystkie władze duszy ¹⁰¹. Może ono być rozumiane w ścisłym tego słowa znaczeniu, jako *illuminacio* w odniesieniu wy-

⁹⁷ „Quoniam anima quinque habet sensus interiores, quibus coniungitur Deo, ex charitate vivificatur, proficit et juvenescit, sicut corpus quandoque sensus exteriores, ex quorum usu senescit: et tanto hi sensus sunt magis vivaces, seu objecta distinctius sensitive percipientes, quanto purior fuit anima a vitijs remotius elongata. ... Nec solum a dicto tempore sensum tactus in illa habuit vivacitate, sed singulos interiores sensus habuit vivaces et apertos: ... Hinc erat interior ejus gustus modo miro vivax, exercitatus atque sanus ad aeternorum pertingens degustationem, vidit et gustavit, ... Erat etiam frequenter in visu mentis a Domino tam luculenter illustrata ... Interiorum auditum habuit perlucidum, quo mediante dulciter percepit colloquium Domini et susurrum, qui tribus modis loquebatur ad animam ejus...”. (Vita Lindana: cap. 52).

⁹⁸ Vita Lindana: cap. 24, 29, 52, 60.

⁹⁹ Vita Lindana: cap. 60.

¹⁰⁰ Por. Vita Latina: lib. VI, cap. 8, abc; cap. 12, bc.

¹⁰¹ Vita Lindana: Prol. s. 12; Vita Latina: lib: I, cap. 10; lib. VI, cap. 8, ab; cap. 11, c; cap. 12, c; Septililium: tr. I, cap. 11; tr. II, cap. 14; Exposicio: art. VIII, jw. k. 51b.

łącznie do intelektu; albo też w szerokim tego słowa znaczeniu, jako *inflammacio* w odniesieniu do woli i pamięci. Stąd też można powiedzieć, iż działanie Ducha św. na intelekt dokonuje się na płaszczyźnie łaski darmo danej, natomiast na wolę na płaszczyźnie łaski przetwarzającej.

Łaska darmo dana stanowi „wiedzę oświecającą intelekt do poznania Boga, samego siebie i świata”¹⁰². W innym miejscu Jan z Kwidzyna akcentuje jej charakter przygotowawczy i przysposabiający człowieka na przyjęcie pełni darów Ducha św.¹⁰³.

Łaska przetwarzająca to dar od Boga dany, bez którego nikt nie może zasługiwać, doskonalić się w dobrym, ani uzyskiwać zbawienia wiecznego¹⁰⁴. Poprzez przyjęcie łaski przetwarzającej człowiek staje się podobnym Bogu (*deiformis*). Łaska ta sprawia, że człowiek zwraca się do Boga, człowiek i Bóg biorą się we wzajemne posiadanie¹⁰⁵.

Łaska przetwarzająca wlna w umysł przez Boga jest lekarstwem przeciw grzechom, gdyż usprawiedliwia grzesznika. Wymaga spełnienia czterech warunków: wlnia łaski przetwarzającej, oddalenia winy, żalu, intencji wolnej woli¹⁰⁶. Odrzucenie winy, mimo że jest darem Boga, nie odbywa się jednak bez współdziałania wolnej woli, gdyż z łaską darmo daną związana jest decyzja woli: odrzucająca zło i aprobująca dobro. Jeżeli zostanie wyrażona zgoda, wówczas człowiek przysposabia się do przyjęcia łaski przetwarzającej. Skuteczność łaski przetwarzającej zależy od działania Ducha św. sprawiającego tę łaskę, od wolnej woli pobudzającej, skłaniającej oraz wyrażającej zgodę. Łaska przetwarzająca naprawia obraz Boga w duszy człowieka zniekształconej przez grzech. Dzięki niej człowiek na powrót staje się członkiem Chrystusa i świątynią Trójcy św.¹⁰⁷.

Łaska przetwarzająca, chociaż jest jedna, przejawia się w trzech cnotach teologicznych: wierze, nadziei, miłości; w czterech cnotach kardynalnych: roztropności, umiarkowaniu, męstwie, sprawiedliwości; w siedmiu darach Ducha św.: mądrości, rozumie, umiejętności, radzie, męstwie, pobożności, bojaźni Bożej¹⁰⁸; w siedmiu lub ośmiu błogosławieństwach

¹⁰² „Sic eciam duplex adiutorium gracie seu discipline contulit. Vnum gracie gratis date et hoc erat scilicet sciencia illuminans intellectum ad cognoscendum Deum suum, se ipsum et mundum...”. (Exposicio: art. I, jw. k. 20vd).

¹⁰³ Exposicio: art. VIII, jw. k. 51vc.

¹⁰⁴ „Tercio gracia dicitur proprie et est donum divinitus datum ad merendum, quod quidem donum gracia gratum faciens appellatur, sine quo nullus potest mereri nec in bono proficere, neque ad salutem eternam pervenire. Ipsa enim est tamquam radix merendi, omnia merita antecedit...”. (Exposicio: art. VIII, rkp. jw. k. 51vd). — Por. tamże k. 53 vc; Prol. k. 11vd; art. I, k. 21a; Vita Latina: lib. I, cap. 4a.

¹⁰⁵ „Inhabitare mentem dicitur spiritus sanctus tunc quando mens per gratiam gratum facientem est Deo accepta et fit deiformis, talis enim gracia reducit hominem in Deum et facit Deum hominem habere Deum haberi ab homine”. (Exposicio: art. VIII, jw. k. 50vc). — Por. tamże: Prol. k. 9a, 10vd, 11vd; Vita Latina: lib. I, cap. 11a, Prol. cap. I, a.

¹⁰⁶ „Consequenter aduertendum est, quomodo hec gracia gratum faciens in mente a Deo infusa et in qua datur spiritus sanctus sit remedium contra peccatum. Nam ad iustificacionem impij necesse est quatuor concurrere, scilicet: infusionem gracie gratum facientis, expulsionem culpe, contricionem et motum liberi arbitrij”. (Exposicio: art. VIII, jw. k. 51vd—52a). — Por. tamże: Prol. k. 9b-vc.

¹⁰⁷ Exposicio: art. VIII, jw. k. 52ab.

¹⁰⁸ Iz 11,2.

ewangelicznych: ubóstwie duchowym, smutku, pokorze, pragnieniu sprawiedliwości, miłosierdziu, czystości serca, pokoju, (pragnieniu sprawiedliwości)¹⁰⁹. Ponadto łaska przetwarzająca związana jest z dziewięcioma owocami Ducha św.: miłością, radością, pokojem, cierpliwością, uprzejmością, dobrocią, wiernością, łagodnością, opanowaniem¹¹⁰.

Z innych wypowiedzi Jana z Kwidzyna wynika, iż intelekt poprzez oświecenie łaską zyskuje, ogólnie — możliwość dojrzenia tego, czego dotychczas nie widział, w szczególności — m. in. dojrzenia popełnionych grzechów, Boga jako najwyższej i pierwszej prawdy. Wola oświecona czyli obdarzona płomieniem świętej miłości zapala się pragnieniem spotkania się z Bogiem, jako najwyższym dobrem¹¹¹. Pamięć zostanie w pełni ogarnięta przeżywaniem najwyższej szczęśliwości¹¹². Po oświeceniu czyli uzyskaniu stanu łaski człowiek zyskuje możliwość poznania zarówno Bożej mądrości, jak i lepszego umiłowania Jego dobra. Po prostu znajduje się w stanie duchowej radości, której źródłem jest obecność Boga, Jego przyjaźń i Boskie natchnienia. Skłania to do dalszego odseparowywania się od wszystkiego co zewnętrzne i do pragnienia zamieszkania z Bogiem na stałe¹¹³, w postaci pełnego zjednoczenia czyli uzyskania Jego formy¹¹⁴.

Wiążąc oświecenie z łaską, Jan z Kwidzyna nawiązał w pewnej mierze

¹⁰⁹ Mt 5,3 nn.

¹¹⁰ Expositio: art. VIII, jw. k. 52v cd. — Por. tamże art. XII, k. 76vd—78b.

¹¹¹ „... Dominus contulit anime eius duo dona excellenter magna, scilicet lumen vere cognicionis et fervorem sancti amoris. Primum — scil. cognicio — bonum ostendit et ad ipsum direxit. Secundum — scil. affectio — mentem eius refecit, ascendit et desiderio fervido inflammatam clariter currere et Domino occurrere effecit, ...” (Vita Latina: lib. VI, cap. 8, a). — „Per primum — scil. illuminationem oculate cognovit in se omnia peccata, que unquam commisit. Cognovit Deum esse summum bonum et bonum incomprehensibile...”. (Tamże b). — Por. tamże lib. I, cap. 10, abc; lib. VI, cap. 12, abc; Expositio: art. VIII, jw. k. 56a; Septililium: tr. II, cap. 1, 3, 6, 9, 11, 14, 15.

¹¹² „Nam intellectus fuit lumine sciencie illustratus, affectus in amore inflammat, memoria tota in Domino fuit tracta; omnes sensus anime aperti suum intuitum dirigebant acute ad Dominum, ...” (Septililium: tr. I, cap. 11). — Vita Latina: lib. I, cap. 10, abc.

¹¹³ „... Sensit tunc Dorothea a sensibus exterioribus alienata, et supra se elevata sibi cor extrahi; ibi tunc anime ejus erat, cum Domino intima conjunctio, omnium exteriorum oblivio, intellectus illustratio, osculi et amplexus anime cum Christo spiritualiter sensibilis perceptio, vocis Domini Dei loquentis interius, et aliquando exterioris auditio, mysteriorum sanctorum visio et contemplatio, et quomodo in hoc saeculo sancte vixerant, subita instructio. In illa hora momentanea, qua sensit spiritum suum elevari, supra se sensus interiores aperiri, et intellectum suum quadam luce perlucida et supernaturali illustrari omnia praescripta sunt aucta, ...”. (Vita Lindana: cap. 34). — Extunc quia Deus suavis est et, que ab ipso fluunt, sapida et delectabilia sunt, delectabiliter ei inheret, quem non solum verum bonum, sed et sapidum cognoscit, ob hoc plus eum diligit et memorie sue forcius inprimit et per consequens vere gaudet spiritualiter, quia ut dixi spirituale gaudium delectatio est in vero bono”. (Vita Latina: lib. IV, cap. 29, b). — „Hoc gaudium oritur ex tribus, scil. ex Dei presencia, Dei amicitia et divina influencia. Quanto ergo Deum plus amas, tanto plus ei appropinquas, eum presenciosem habes et plus ab eo diligeris... Ex hiis spiritualibus gustatis deliciis et gaudiis homo addiscit Deo inherere, secum habitare et ab exterioribus se abstrahere non solum delectabiliter, sed etiam perseveranter, ita quod non vult ab uberibus consolacionis eius avelli, quia vellet semper talibus deliciis et consolacionis uberibus inherere, et si aliquando avellitur, tristatur et valde desolatur”. (Vita Latina: lib. IV, cap. 29, c).

¹¹⁴ Vita Latina: lib. I, cap. 10, a,b,e.

do poglądów Ryszarda ze św. Wiktora¹¹⁵, w zasadzie jednak powyższy pogląd przejął od Henryka Oyty¹¹⁶.

c. *Poznanie, umiłowanie, przeżywanie Boga rozwija się dynamicznie; intensyfikuje się w miarę doskonalenia się duszy w poszczególnych stanach.*

Między poznawaniem, umiłowaniem a przeżywaniem Boga zachodzi ścisły związek. Wzrost poznania Boga potęguje Jego umiłowanie. Wzrost umiłowania Boga prowadzi do Jego głębszego utrwalenia w pamięci¹¹⁷. Upodobnienie duszy do Boga dokonuje się powoli, w takim stopniu, w jakim jest ujmowany przez poszczególne władze duszy, a więc przez pamięć, intelekt, wolę¹¹⁸. Pierwszy kontakt duszy z Bogiem daje jej możliwość swego rodzaju «zasmakowania» w Bogu. Przyciąga ją bliżej do Boga, na skutek częstego tkwienia w Bogu zaczyna coraz bardziej mięknać i coraz bardziej przystosowywać się do przyjęcia formy Boskiej¹¹⁹. Intelekt człowieka coraz bardziej, więcej niż przedtem, rozumie i poznaje Boga jako prawdę; wola lepiej odczuwa Boga jako dobro. Prowadzi to z kolei do tego, iż miłość Boga pociąga człowieka do Niego. Objawia się to w duszy, która pragnie w Bogu po prostu tkwić, by jeszcze bardziej doskonalić się z posiadania Jego samego. Prowadzi to z kolei do dalszego zmiękczenia duszy¹²⁰.

Mówiąc o związkach duszy z Bogiem należy pamiętać, iż nie chodzi tu o zjednoczenie w ścisłym tego słowa znaczeniu, a więc o zjednoczenie istotowe Boga i duszy, w rozumieniu np. Plotyna¹²¹, ale raczej o jednoczenie, będące procesem ciągłym, powodującym wzrost w miłości, a więc o możliwie największe zbliżenie się duszy do Boga. Proces ten zachodzi tak długo, ponawia się tyle razy, może trwać nawet przez całe życie, aż dusza osiągnie taki stopień zmiękczenia, iż będzie mogła łatwo i doskonale przyjąć formę Boską¹²². Wówczas mianowicie władze duszy osiągnęły, stosownie do swoich możliwości, pewien stan doskonałości. Intelekt jest wtedy doskonale oświecony do poznawania Boga, który jest najwyższą prawdą; wola skłania się doskonale do Boga, jako do najwyższego dobra; pamięć natomiast jest w pełni pochłonięta przeżywaniem Boga jako najdoskonalszej szczęśliwości¹²³. Kiedy więc władze duszy, każda na swój sposób, poznają, miłują, przeżywają Boga jako prawdę, dobro,

¹¹⁵ Richardus a s. Victore: Benjamin major; PL 196, 78. B. — Por. M. G o g a c z: jw. s. 39.

¹¹⁶ Por. przypis 47.

¹¹⁷ „... factum est incrementum dilectionis ex cognitione, ac incrementum cognitionis ex dilectione”. (Vita Latina: lib. I, cap. 4, a). — „Quando enim Deus, qui est bonum summum, plus et melius cognoscitur, tanto plus diligitur, et quanto plus diligitur, tanto firmitus memoriter tenetur”. (Tamże lib. IV, cap. 29, b).

¹¹⁸ Vita Latina: lib. I, cap. 10, b.

¹¹⁹ Tamże c.

¹²⁰ Tamże.

¹²¹ Plotyn: Enneady. Przeł. A. Krokiewicz. Warszawa 1959 en. VI, 9, § 10 n.

¹²² „Hanc intimam cum Deo anime seu spiritus unionem amor crescens et virtutem suam renovans tociens alternat et frequentat, quousque anima tociens fuerit liquefacta per devocionem et vehementis desiderii ardorem, ut faciliter ac perfecte, saltem perfectione vie, recipiat divine forme impressionem et deiformis sit et unus spiritus cum Deo fiat. Advertendum est, quod huiusmodi deiformitatis incrementum potest crescere sicut et caritas usque ad terminum huius vite”. (Vita Latina: lib. I, cap. 10, e).

¹²³ Tamże lib. I, cap. 10, a.

szczęśliwość, człowiek jest pełen radości duchowej¹²⁴. Swymi źródłami sięga ona obecności, przyjaźni i wpływu Boga¹²⁵.

Stosownie do stopnia zjednoczenia się duszy z Bogiem, może ona posiadać różne rodzaje — jak to nazywa Jan z Kwidzyna — „pobożności”¹²⁶. Wymienia ich jedenaście w następującej kolejności: uciecha, radość duchowa, rozradowanie, przyjemność duchowa, chwała, upojenie duchowe, odrętwienie, niezwykłość ducha, sen, ekstaza, zachwyty¹²⁷. Daje też Jan z Kwidzyna szczegółowe określenie każdego stanu¹²⁸. Analiza tych określeń pozwala stwierdzić, iż zakresy pojęć odnoszących się do poszczególnych stanów nie zostały dokładnie sprecyzowane, być może z racji posługiwania się terminami z pogranicza mistyki, teologii, oraz metaforami. Widać jednak znaczną różnicę między stanem pierwszym a ostatnim. A więc uciecha duszy polega na upodobaniu w prawdziwym dobru. Ma swe oparcie i źródło w Bożej miłości, obecności i przyjaźni¹²⁹. Zachwyty natomiast jest pewnego rodzaju stanem umysłu, spowodowanym za przyczyną Ducha św. przejściem z tego co jest naturalne do tego co jest nadprzyrodzone, przy równoczesnej rezygnacji z poznania zmysłowego¹³⁰. Innymi słowy chodzi tu o oświecenie władz umysłowych światłem Bożym. Człowiek poznający na płaszczyźnie swych możliwości naturalnych przez *ratio*, po oświeceniu uzyskanym od Ducha św. przechodzi ze stanu przyrodzonego do nadprzyrodzonego, czyli z poznania rozumowego do poznania intelektualnego.

Do zagadnienia zachwyty kontemplacyjnego powrócił Jan z Kwidzyna w *Septililium*. Powtórzył tu podane w *Vita Latina* określenie zachwyty. Zwrócił uwagę, iż dokonuje się on w duszy, która nie jest oddzielona od ciała, ale tkwi w nim, będąc jego formą¹³¹. Nieco szerzej natomiast omawia typy poznawania Boga lub istot niebieskich, które mogą mieć miejsce w czasie trwania zachwyty. A więc człowiek może poznawać je poprzez „podobieństwa wyobrażeńiowe” w postaci obrazów cielesnych; przez „skutki intelligibilne”, jak to miało miejsce w wypadku Dawida, gdy umysł podczas ekstazy korzysta z pomocy natchnionego objawienia; przez zachwyty kontemplacyjny, jak to zdarzyło się u Mojżesza i św. Pawła, wówczas człowiek dostrzega poprzez światło łaski prawdę Boską w jej istocie¹³².

Mówiąc o poznawaniu Boga przez duszę, Jan z Kwidzyna wspomina

¹²⁴ Tamże lib. IV, cap. 29, a.

¹²⁵ Tamże c.

¹²⁶ Tamże lib. I, cap. 11.

¹²⁷ „Secundum gradus liquefactionis anime et unionis cum Deo diverse fiunt operationes, devocionum species, que diversis nominantur nominibus, ut sunt illa: gaudium, leticia spiritualis, exultatio, iocunditas, iubilus, ebrietas, stupor, insolencia spiritus, sopor, extasis, et raptus”. (*Vita Latina*: lib. I cap. 11, b).

¹²⁸ *Vita Latina*: lib. I, cap. 12, a — cap. 16, c.

¹²⁹ *Vita Latina*: tamże cap. 12, a.

¹³⁰ „Raptus est mentis alienacio a Spiritu Divino ab eo, quod est secundum naturam, ad id, quod est supra naturam, scil. ad aliqua supernaturalia cum abstractione a sensibus, id est sensuum alienacione”. (*Vita Latina*: tamże cap. 16, c). Por. *Septililium*: tr. V, cap. 1. — Por.: „Hoc esse supra rationem, quod excedit iuris naturalis... dictamen...”. (*Vita Latina*: lib. I, cap. 9, a).

¹³¹ *Septililium*: tr. V, cap. 1.

¹³² „Primo, per similitudines imaginarias, ... Secundo modo hoc fit per intelligibiles effectus, ... Tertio, in raptu contemplatur aliquis et videt divinam veritatem in sua essentia”. (*Septililium*: tr. V, cap. 1).

o tzw. *energia*. Okazuje się, iż wyróżnia on w odniesieniu do człowieka pracę zewnętrzną oraz wewnętrzną. Ta ostatnia właśnie nie jest niczym innym, jak ową energią. Opisując przeżycia wewnętrzne Doroty, Jan z Kwidzyna wyjaśnia, iż owa energia ma jednak swe ostateczne źródło i przyczynę w Bogu¹³³. Jako taka sprawia, iż dusza człowieka się ożywia, staje się trwożliwą, pracowitą i niespokojną¹³⁴, „aby pracując wspólnie ze wszystkimi władzami wewnętrznymi uzyskać to, co Pan dał żywo pragnąć”¹³⁵.

Życie wewnętrzne duszy oparte na Bogu sprawia, iż pociąga On człowieka bardzo mocno do siebie. Ze swej strony natomiast człowiek żywo i mocno pragnie posiadania Boga i uzyskania wewnętrznego pokoju¹³⁶.

5. WPŁYW MISTYCYZMU I NOMINALIZMU

Nie jest rzeczą łatwą ustalić źródła wpływów na teorię poznania Jana z Kwidzyna, żyjącego w końcowym okresie średniowiecza i mającego do dyspozycji cały dorobek naukowy, zarówno patrystyki, jak i scholastyki. W omówionych poglądach daje się jednak dosyć wyraźnie zauważyć podwójny nurt wpływów, mianowicie mistycyzmu i nominalizmu.

Czytając pisma Jana z Kwidzyna dochodzi się do pewności, iż większość cytowanych przez niego autorów to filozofowie i teologowie związani z orientacją mistyczną. Od św. Augustyna, poprzez ps. Dionizego Areopagite, św. Bernarda z Clairvaux, Hugona i Ryszarda ze św. Wiktora, aż do św. Bonawentury wiedzie droga akceptowanego przez Jana z Kwidzyna mistycyzmu. Można by się też dopatrywać wpływu niektórych doktryn emanacyjnych Szkota Eriugeny, Eckharta; dotyczących jednak tylko niektórych aspektów ujęcia Boga i duszy.

Bliższego określenia domagałby się charakter przyjmowanego przez Jana z Kwidzyna mistycyzmu. Jest to utrudnione z racji korzystania przez Jana z Kwidzyna z poglądów mistyków o różnych orientacjach. Korzystając ze św. Augustyna Jan z Kwidzyna ograniczył się w zasadzie do przejęcia jego koncepcji władz duszy, a także drogi jej do Boga; nie podejmuje natomiast jego mistycyzmu. Być może przyczynił się do tego neoplatoński intelektualizm, przejawiający się w poglądach św. Augustyna¹³⁷. Jan z Kwidzyna ograniczając zdolności poznawcze intelektu ludzkiego, szukał kierunku, który by bez niedomówień opowiadał się za pewnością poznania nadprzyrodzonego. Bliższe Janowi z Kwidzyna było stanowisko św. Bernarda z Clairvaux. Chociaż i jego mistycyzm sięgał do augustynizmu, przeważały jednak w nim „elementy uczuciowe i woltarystyczne”¹³⁸. Jeżeli weźmie się pod uwagę sceptycyzm filozoficzny i woltaryzm nominalistów XIV wieku, to okaże się, iż św. Bernard z Clairvaux w swoich poglądach był im stosunkowo bliski. Jest rzeczą zrozumiałą, iż Jan z Kwidzyna nie ograniczył się w nawiązywaniu do tradycji mistycznej tylko do św. Bernarda z Clairvaux. Korzystał w swej

¹³³ *Vita Latina*: lib. IV, cap. 6, a,b,c; *Tabula Vitae Latinae*: s. 293 (labor).

¹³⁴ *Vita Latina*: tamże cap. 6, a,b.

¹³⁵ Tamże b.

¹³⁶ Tamże c.

¹³⁷ C. Dawson: *Szkice o kulturze średniowiecznej*. Przeł. J. Sulowski. Warszawa 1966 s. 117.

¹³⁸ C. Dawson: *iw*.

teorii poznania Boga również z ps. Dionizego Areopagity, Hugona i Ryszarda ze św. Wiktora, Piotra Lombarda, a nawet św. Tomasza z Akwinu. Znamienne jest jednak to, iż skrajnie pojęta teza teorii poznania Boga: wiedza oparta na miłości Boga, ma charakter fundamentalny zarówno dla św. Bernarda z Clairvaux, jak i dla Jana z Kwidzyna. Można dosyć pewnie stwierdzić, iż mistycyzm Jana z Kwidzyna w szerokim zakresie opiera się na stanowisku zajęтым przez św. Bernarda z Clairvaux, chociaż jego początki sięgają dalej, głównie Plotyna, ps. Dionizego Areopagity, św. Grzegorza z Nyssy. Wpływy innych mistyków miały charakter uzupełniający.

Mimo wielu zbieżnych punktów w mistycyzmie Jana z Kwidzyna i św. Bernarda z Clairvaux, zachodzą między nimi dosyć znaczne różnice odnośnie ich ogólnej teorii poznania. „Epistemologia Bernarda rozróżnia trzy stadia w poznaniu: *opinio*, *fides*, *intellectus*. W pierwszym mieści się poznanie rzeczy materialnych i duchowych, jego początkiem jest doświadczenie. Do pełnej i pewnej prawdy dochodzi jednak tylko poznanie intelektualne. Jego oczywistość jest tak wielka, że wyklucza wszelką wątpliwość. Kresem tego poznania jest widzenie mistyczne — czysto wewnętrzne, bezpośrednie poznanie Boga, poprzedzone pełnym oczyszczeniem duszy nie tylko z grzechów i moralnych niedoskonałości, ale i zmysłowych złud”¹³⁹. Epistemologia Jana z Kwidzyna nie bierze w ogóle pod uwagę możliwości pewnego poznania poprzez władze umysłowe człowieka. Może on uzyskać pewność poznania, ale wyłącznie poprzez nadprzyrodzone oświecenie władz poznawczych¹⁴⁰.

Jeżeli chodzi o poglądy Jana z Kwidzyna na temat wiedzy, to niewątpliwie zostały one przejęte głównie od św. Bernarda z Clairvaux, chociaż podobne myśli o roli Pisma św. podawał już ps. Dionizy Areopagita¹⁴¹. Św. Bernard ocenia nauki świeckie jako małowartościowe, przedkładając ponad nie wiedzę boską¹⁴². Jan z Kwidzyna idzie dalej, uznaje za zbyteczne zajmowanie się naukami świeckimi, nawet filozofią¹⁴³. Obstaje wyłącznie przy teologii. Z tego względu mistycyzm Jana z Kwidzyna, chociaż ma swe główne źródło w poglądach św. Bernarda z Clairvaux, jest jednak ujęty bardziej skrajnie z racji osłabienia wartości poznania człowieka i zanegowania celowości zajmowania się wiedzą ludzką.

Dalszy wykład teorii poznania Boga Jana z Kwidzyna, skupiający się wokół sposobów poznawania Boga, mianowicie rozumowego oraz mającego swe źródło w pobożności i chwale wiekuiściej¹⁴⁴, może nasuwać wątpliwości co do bezpośredniego wpływu stanowiska św. Bernarda z Clairvaux. Struktura formalna sposobów poznawania Boga u Jana z Kwidzyna jest inna niż u św. Bernarda, chociaż wspólne są jej niektóre elementy: stan oczyszczenia, oświecenia, zbliżenia się do Boga, wzajemnego powiązania poznania z miłością Boga. Nie podejmuje natomiast Jan z Kwidzyna szerszego ujęcia problematyki poznania siebie i jego skutku: cnoty pokory. Inaczej u św. Bernarda z Clairvaux. Bierze on za

¹³⁹ W. Stróżewski [rec.]: W. Hiss: Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux. Berlin 1964. *Ruch Filozoficzny* t. 25: 1966 z. 1—2 s. 65.

¹⁴⁰ Por. np. *Vita Latina*: Prol. cap. I, e.

¹⁴¹ *De divinis nominibus* I, 1 n.

¹⁴² S. Bernardus: *Sermones in Cantica Canticozum* 36; PL 183, 968 nn.

¹⁴³ Por. *Vita Latina*: Prol. cap. I, f.

¹⁴⁴ Por. *Expositio*: Prol. jw. k. 11vc.

punkt wyjścia w poznaniu Boga pokorę, przez którą człowiek poznaje siebie, dostrzega swą nędzę¹⁴⁵. Jest to proces stopniowy. W ostatnim, trzecim stadium, człowiek oczyszczony skierowuje swą duszę ku Bogu. „Są trzy stopnie czyli stany prawdy — pisze św. Bernard z Clairvaux — do pierwszego dochodzimy poprzez ćwiczenie pokory, do drugiego przez uczucie litości, do trzeciego poprzez zachwyt kontemplacji. W pierwszym stanie prawda okazuje się surowa, w drugim pobożna, w trzecim czysta. Do pierwszego prowadzi rozum, którym rozważamy, do drugiego prowadzi uczucie, którym innym okazujemy litość, w trzecim porywa nas czystość, którą wnosimy się do rzeczy niewidzialnych”¹⁴⁶. Nie jest rzeczą pewną, w jaki sposób Jan z Kwidzyna rozumie owo poznanie siebie. Chodzi tu zdaje się o tradycyjne w mistycyzmie wejście duszy w siebie, które u Jana z Kwidzyna znalazło swój wyraz w postulacie oczyszczenia duszy poprzez żal i rezygnację z wartości świata materialnego. Wyraźnie tego nie mówi, chociaż wydaje się, iż myśl jego jest bliska tej interpretacji.

Wpływ Wiktorynów, chociaż częściowy, obejmował u Jana z Kwidzyna, przede wszystkim sposoby poznawania Boga. W dalszej kolejności dotyczył niektórych poglądów związanych z poznawaniem Boga w oparciu o wiarę, koncepcji oświecenia Boskiego, jego wpływu na władzę umysłową, powiązania z łaską¹⁴⁷.

W stanowisku Jana z Kwidzyna zajęтым na temat poznawania Boga poprzez wiarę, dają się też zauważyć duże wpływy ps. Dionizego Areopagity. Należałoby tu wymienić takie charakterystyczne elementy jego doktryny jak: odwrócenie się duszy od rzeczy zewnętrznych¹⁴⁸, zbliżenie się do Boga poprzez modlitwę¹⁴⁹, poznanie Boga przez wiarę¹⁵⁰, powrót stworzeń do Boga¹⁵¹, dążenie duszy do uczestnictwa w Bogu i uzyskanie jego podobieństwa w postaci formy, na wzór pieczęci¹⁵², osiągnięcie przeobstwienia¹⁵³. Wydaje się, iż Jan z Kwidzyna zaczerpnął dużo elementów z mistyki ps. Dionizego Areopagity. Nie jest rzeczą pewną, czy oddziałał on wprost przez swoje pisma, czy raczej za pośrednictwem mistyków średniowiecznych, np. św. Bernarda z Clairvaux, Wiktorynów, św. Bonawentury. Niewykluczony jest też jego wpływ za pośrednictwem św. Alberta Wielkiego i Eckharta z ich doktryną o przeobstwieniu duszy¹⁵⁴, oraz o tzw. iskierce duszy¹⁵⁵.

Na całą teorię poznania Boga u Jana z Kwidzyna znamienity wpływ wywarła jego antropologia, oparta o wzorzec platońsko-augustyński. Przyj-

¹⁴⁵ S. Bernardus: Sermones in tempore Resurrectionis, sermo 2, 8; PL 183, 290 BC.

¹⁴⁶ S. Bernardus: De gradibus humilitatis 6,19; PL 182, 952 BC.

¹⁴⁷ Richardus a s. Victore: Benjamin Major, PL 196, 78 B.

¹⁴⁸ De mystica theologia I, 1.

¹⁴⁹ De divinis nominibus III, 1.

¹⁵⁰ Tamże VII, 4.

¹⁵¹ De caelesti hierarchia I, 1.

¹⁵² De divinis nominibus II, 5 n., IX, 6.

¹⁵³ Tamże XI, 6.

¹⁵⁴ Por.: Albertus: De intellectu et intelligibili II, tr. 3, cap. 12; w: Alberti Magni: Opera Omnia. Ed. C. Borgnet Paris 1890—1899 t. IX, s. 520 n. — G. Théry: Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart, contenues dans le manuscrit 33 b de la bibliothèque de Soest. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 1926—1927 nr 1 ss. 185 nn.

¹⁵⁵ Por. Vita Latina: Oracio ss. 374 n. — G. Théry: jw. s. 258.

mując wyższość duszy nad ciałem, oparł nie tylko działanie człowieka na duszy, lecz również przyznał jej czołową rolę w poznawaniu. Przejawiło się to nie tylko w eksponowaniu poznania opartego o wiarę, lecz również w pominięciu roli i znaczenia poznania zmysłowego.

Jest rzeczą zrozumiałą, iż Jan z Kwidzyna był również pod wpływem kierunków nominalistycznych. Wpływ ten jednak nie ogarnął całości jego poglądów. W małym zakresie ockhamizm w czystej formie oddziałał na jego teorię poznania Boga. Zasadniczy wpływ Wilhelma Ockhama w teorii poznania przejawiał się w rezygnacji z dowodzenia istnienia Boga, oparciu poznania na wierze. Wpływ ten można by rozszerzyć, zważywszy na fakt, iż Jan z Kwidzyna pominął szereg istotnych zagadnień teorio-poznawczych.

Jan z Kwidzyna żył w okresie późnego średniowiecza. Już wcześniej pojawiły się rozdziewięki między filozofią a teologią; wielu też teologów wyrażało swe wątpliwości odnośnie tez powtarzanych za Arystotelesem i Awerroesem. Z końcem XIII wieku można zaobserwować wzrost tendencji przy dowodzeniu tez teologicznych, do oparcia się w większym stopniu na wierze, niż na przesłankach filozoficznych w celu potwierdzenia wniosków teologicznych. Tendencje takie przejawiały się szczególnie wyraźnie w szkotyźmie i okhamiźmie.

Całkowity rozdział teologii nadprzyrodzonej od naturalnej zawarty był w poglądach autora¹⁵⁶ *Theoremata*, opartych o zasady głoszone przez Dunsza Szkota: Bóg będący przedmiotem rozważań metafizyki jest naczelną zasadą bytu; Bóg będący przedmiotem rozważań teologii, stanowi żywą osobę¹⁵⁷. Autor *Theoremata* dowodził, że przy pomocy rozumowania można dowieść istnienia Boga jako pierwszej przyczyny sprawczej; nie można jednak dowieść istnienia Boga jako Boga osobowego i żywego o jakim traktuje Pismo św.¹⁵⁸

Problematykę stosunku wiary do filozofii o wiele skrajniej potraktował Wilhelm Ockham. W zasadzie był teologiem, korzystał z filozofii na tyle, na ile potrzebne to było do rozumienia prawd wiary. Rezultatem takiego postawienia sprawy „było zastąpienie pozytywnej współpracy wiary i rozumu, jaka miała miejsce w złotym wieku scholastyki, nowym daleko luźniejszym układem, w którym absolutną i samowystarczającą pewnością wiary popierało jedynie filozoficzne prawdopodobieństwo”¹⁵⁹. O ile autor *Theoremata* opowiadał się jeszcze za możliwością udowodnienia istnienia Boga jako pierwszej przyczyny sprawczej wszechświata, o tyle Ockham, chociaż w zasadzie nie przeczył temu, twierdził jednak, iż przyczyny takiej nie jesteśmy w stanie doświadczyć zmysłowo, ani osiąść jej pojęcia, a co za tym idzie, nie możemy dowieść, iż przyczyna ta jest nieskończona, wolna, sprawcza wobec wszystkich rzeczy¹⁶⁰.

¹⁵⁶ C. Balić: *De critica textuali Scholasticorum scriptis accomodata*. Roma 1945 ss. 288 n., 293 nn.

¹⁵⁷ F. Wilczek: *Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga według Tomasza z Akwinu i Dunsza Szkota*. Warszawa 1958 ss. 266 nn.

¹⁵⁸ E. Gilson: *iw*. (4) s. 453.

¹⁵⁹ Tamże s. 457.

¹⁶⁰ *Quodlibeta* I, qu. 1; II, qu. 1; III, qu. 3; IV, qu. 3; *In Sent.* I, 43, 1; 45, 1; II, 46, 3. — Por. C. Muschietti: *Breve saggio sulla filosofia di Guglielmo d'Ockham*. Bellinzona 1908 ss. 120 n.

W oparciu o tezy Wilhelma Ockhama, mające podstawę w jego nominalistycznej teorii poznania, jeszcze bardziej skrajne konsekwencje wywodził z jego poglądów Mikołaj z Autrecourt († 1350). Przyjmując poznanie bezpośrednio oczywiste jako pewne, uzasadnione w potwierdzeniu eksperymentalnym lub tożsamości rzeczy, zaprzeczył poznaniu substancji oraz zakwestionował zasadę przyczynowości, na której oparte były dowody rozumowego poznania istnienia Boga. Nowych dróg rozwiązania szukał w oparciu o dylemat: empiryzm lub wiara¹⁶¹.

Jaki był stosunek Jana z Kwidzyna do wymienionych tendencji? Można stwierdzić, iż Jan z Kwidzyna chociaż w pełni nie podzielał poglądów Wilhelma Ockhama, był jednak swymi myślami bliski kontynuatorom nominalizmu. Wprawdzie sceptycyzm Mikołaja z Autrecourt w odniesieniu do filozofii, zwłaszcza greckiej, a w ogóle do korzystania z wiedzy zawartej w pismach, jest jeszcze słabo widoczny w okresie pisania *Expositio symboli apostolorum*, mocno daje się już odczuć w prologach do *Vita Lindana*, *Vita Latina*, *Septililium*, gdzie spełniając jakby na zamówienie postulaty Mikołaja z Autrecourt i Jana Gersona twierdzi: „Więcej uczmy się z doświadczenia niż pism”¹⁶². Dał też temu wyraz w swoich pismach, nie tylko przez to że przestrzegał zasady, aby nie cytować filozofów niechrześcijańskich, lecz głównie przez to, że pominął w ogóle zagadnienie rozumowych dowodów na istnienie Boga, zgodnie z założeniami Wilhelma Ockhama, Mikołaja z Autrecourt, iż jest rzeczą niemożliwą oparcie ich na zasadzie przyczynowości, a gdyby to było nawet możliwe, nie dałoby pełnego poznania. Pominął również Jan z Kwidzyna w swojej teorii poznania możliwość korzystania z form poznawczych (*species*) zmysłowych i umysłowych. Co więcej, wspominając o nich w *Septililium* porównuje je do tworów fantazji¹⁶³. „Już wkrótce po św. Tomaszu, wskutek rosnącego sceptycyzmu i wzmagającej się anty-metafizycznej postawy intelektualnej, *species* pojmuje się coraz bardziej jako rzeczywiste byty substancjalne, jako coś trzeciego pomiędzy podmiotem a przedmiotem poznania, coś w rodzaju demokrytejskich miniatur — podobizn. I wobec tego rozpoczyna się, trwająca przez cały wiek XIV i potem, zażarta walka z tradycyjnym (a błędnie rozumianym) pojęciem form poznawczych. ... Już obaj poprzednicy W. Ockhama: Durandus a S. Porciano i Piotr Aureoli uważają, że *species* są zupełnie zbyteczne, gdyż poznawanie to bezpośrednio ujmowanie poznawanego przedmiotu. Według Ockhama nikt nigdy nie doświadczył form poznawczych, a więc nie należy ich jako zbytecznych bytów przyjmować, boć nie należy mnożyć bytów bez potrzeby...”¹⁶⁴.

Jan z Kwidzyna przejęty ideami swoich czasów starał się oprzeć wszystkie swoje wywody na wierze, której prawdy były zawarte w Piśmie św. Czynił tak nie tylko Jan z Kwidzyna. Jego mistrz z Pragi Henryk Tot-

¹⁶¹ C. Manser: Drei Zweifler am Kausalprinzip im XIV. Jahrhundert. *Jahrbuch für Philosophie und spek. Theologie*. Bd 17: 1912 ss. 291 nn., 405 nn.

¹⁶² *Vita Lindana*: Prol. s. 10. — Por. *Septililium*: Prol. cap. I, s. 393.

¹⁶³ „Nec viderunt essentiam per aliqua phantasmata, id est per aliquas species intelligibiles a sensibus vel mediantibus sensibus receptas; ...”. (*Septililium*: tr. V, cap. 1). Por. *Vita Latina*: lib. V, cap. 10, a.

¹⁶⁴ S. Świeżawski: Wstęp do kwestii 76; w: Św. Tomasz z Akwinu: Traktat o człowieku. *Summa Teologiczna* 1, 75—89. Opr. S. Świeżawski. Poznań 1956 s. 71.

ting Oyta pisał: „poza Pismem św. nie znajduje się żadna prawda konieczna do zbawienia; nie można też przyjąć tego czego ono nie zawiera, co z niego formalnie nie wynika, ani też tego co w nim zasadniczo się nie zawiera”¹⁶⁵. Sceptycyzm filozoficzny schyłkowego średniowiecza skierował filozofów i teologów do „coraz większego polegania na dosłownym znaczeniu słów Biblii, a nie na nauce ustanowionej przez Boga Kościoła...”¹⁶⁶. Znalazło to szczególny wyraz w poglądach i działalności mistyków tego okresu, zbliżając ich coraz bardziej do punktu krytycznego, który ostatecznie przejawiał się w postulatach reformacji.

Na szczególną uwagę zasługuje wyjątkowa zbieżność zasadniczych poglądów Jana z Kwidzyna i Jana Gersona. Komentując tekst św. Marka „wierście ewangelii”¹⁶⁷ Jan Gerson w mowach *Przeciwko próżnej ciekawości* głosił, iż „poznanie naturalne posiada granice, nie starajmy się ich przekroczyć. Cóż może sam rozum poznać o Bogu? Że jest on Tym, od którego nie można pojąć większego, że jest Bytem, który posiada to wszystko, co jest lepsze od swego przeciwieństwa”¹⁶⁸. Teza Gersona głosząca oparcie całego poznania na wierze znalazła też swe odbicie w ostrzeżeniu przed niebezpieczeństwem, jakie grozi przy wykorzystywaniu pism filozofów pogańskich. Przejawiła się również w twierdzeniu, iż Kościół może znaleźć ratunek nie w filozofii, lecz w wierze, nadziei i miłości. Jan Gerson zmarł w 1429 roku. Jego twórczość przypadła na lata 1402—1426. Wątpliwą jest rzeczą, czy Jan z Kwidzyna na przestrzeni lat 1402—1417 korzystał z jego pism. Jest to za krótki okres na skuteczne oddziaływanie pism. Zbieżność ich poglądów można tłumaczyć wspólną płaszczyzną ideową — *devotio moderna*, do której obaj nawiązywali oraz pośrednim wpływem poglądów Gersona poprzez Henryka Oyty¹⁶⁹.

Okres, w którym działał Jan z Kwidzyna jest, niestety, z całego średniowiecza, najslabiej opracowany. Trzeba jeszcze czasu, aż wykrystalizują się w ocenie historyków filozofii jego najbardziej typowe kierunki. Z pewnością można jednak odnośnie Jana z Kwidzyna powiedzieć, iż źródła jego poglądów należy doszukiwać się w mistycyzmie i nominalizmie średniowiecznym. Mistycyzm odgrywał większą rolę w jego stanowisku niż nominalizm. Poważny udział w przekazywaniu poglądów miał Henryk Oyta. Trudno powiedzieć w jakim zakresie; należałoby wprawdzie podjąć szczegółowe badania nad filozofią samego Oyty.

¹⁶⁵ „Extra scripturam divinam nulla veritas ad salutem necessaria invenitur accipiendi sic extra quod nec in ea exprimitur, nec ex ea formaliter sequitur, nec in ea principaliter fundatur”. (Henricus Toting Oyta: In Sent. I, qu. 2, a. 3, ctr. 2, concl. 3 ad 1. Ed. A. Lang; w: *Opuscula et textus*, Series scholastica, ed. J. Koch, F. Pelster. 2. Aufl. Bd. 12. Münster i.W. 1953.

¹⁶⁶ C. Crombie: *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*. Tom 2. Warszawa 1960 s. 49.

¹⁶⁷ Mk 1, 15.

¹⁶⁸ E. Gilson: jw. (4) s. 516.

¹⁶⁹ J. B. Schwab: jw. s. 84. — M. Grabmann: jw. ss. 111, 113.

III. TEOLOGIA BOGA STWÓRCY

1. NATURA BOGA

Jan z Kwidzyna podaje następujące określenie Boga: „Bóg jest naturą¹ intelektualną i działającą w sposób wolny, która sama siebie poznaje zawsze najprostszym aktem, a poznając siebie wydaje Słowo i rodzi sobie podobną osobę”². Jest więc jedna istota czyli natura Boska, ale są w niej trzy realnie różniące się osoby: Bóg Ojciec, Syn Boży, Duch Święty³. Wszystkie osoby Trójcy stanowią jedność⁴.

Bóg jest duchem, bez jakiegokolwiek substancji cielesnej⁵. Znajduje się wszędzie przez swą istotę, obecność, moc; szczególnie natomiast, jak np. u dążących do świętości przez łaskę, a w niektórych miejscach przez specjalny wpływ swej mocy, działając i okazując w ten sposób wspaniałe skutki swej obecności⁶.

Wykład Jana z Kwidzyna o Bogu skupia się na szerokim omówieniu Jego istoty. Przystępując do wyjaśnienia prawdy wiary zawartej na początku Symbolu Wiary: „Wierzę w jednego Boga, Ojca wszechmogącego nieba i ziemi...”⁷, Jan z Kwidzyna podaje następujący układ zagadnień, który ma być przedmiotem jego analiz: jedność istoty Boga, przenikliwość poznawcza umysłu Boskiego, dobroć, wszechmoc woli Boskiej, miłość stwórcza, wzniosłość godności, moc trwania⁸. Nasuwa się tu pytanie: czy wymienione zagadnienia, będące równocześnie przymiotami Boga, utożsamiają się z jego istotą, czy tylko oznaczają charakterystyczne przejawy Jego działalności? Trudność dania pełnej odpowiedzi leży w tym, iż Jan z Kwidzyna nie precyzuje w ogóle jaki jest stosunek zakresów wymienionych pojęć do pojęcia istoty Boga. Biorąc jednak pod uwagę treść pojęć omawianych przez Jana z Kwidzyna można wśród nich wyróżnić trzy grupy: jedne odnoszące się wprost do istoty Boga i najprawdopodobniej z nią się utożsamiające, mianowicie jedność, przenikliwość poznawczą umysłu oraz wszechmoc woli; drugie, charakteryzujące Jego akt stwórczy, mianowicie dobroć i miłość, utożsamiające się z Jego istotą; pozostałe: „wzniosłość godności” i „moc trwania”, których stosunku do istoty nie sposób określić, gdyż poza krótką wzmianką w planie wykładu⁹ nie zostały w ogóle omówione.

¹ Jan z Kwidzyna w odniesieniu do Boga zamiennie używa takich terminów jak: *essencia*, *natura*, *substantia*. Por. *Exposicio*: art. I, jw. k. 13a; art. II, k. 24vc. W innych wypadkach używa zamiennie terminów *res* i *natura*. Por. np. *Exposicio*: jw. art. I, k. 20a.

² „Vnde est dicendum, quod Deus est natura intellectualis et libere agens, que seipsam actu simplicissimo semper intellexit et intelligendo se verbum produxit et sibi similem per omnia generat...”. (*Exposicio*: art. II, jw. k. 23vc). — Por. *Augustinus*: *De Trinitate* XV, VI, 10.

³ *Exposicio*: art. II, jw. k. 24vc; *Vita Latina*: Prol. cap. I, l. — Por. *Exposicio*: art. I, jw. k. 13a.

⁴ *Exposicio*: art. I, jw. k. 16vc, 17 vcd; art. II, k. 23 vc, 24vcd; art. XII, k. 68vd; *Septililium*: tr. III, cap. 7, s. 419 n.

⁵ „... Deus est spiritus eius, nec est putandum quod Deus substantiam habeat corporalem”. (*Exposicio*: art. III, jw. k. 27a). Por. Jan 3,34; Rdz 2,7.

⁶ *Vita Latina*: lib. V, cap. 13, a. — Por. *Pater noster*; *Exposicio*: art. III, jw. k. 27a; *Septililium*: tr. II, cap. 13.

⁷ *Exposicio*: art. I, jw. k. 15d.

⁸ *Exposicio*: art. I, jw. k. 16a.

⁹ Por. *Exposicio*: art. I, jw. k. 16a.

A. Jedność istoty Boga.

Jan z Kwidzyna utrzymuje, iż jest jedna tylko i jedyna istota Boga, tak jak jest tylko jeden Bóg a nie wielu. Wprawdzie są trzy osoby Boskie, istota Boga jest jednak tylko jedna¹⁰. Uzasadniając powyższe stanowisko opiera się w swej argumentacji na pojęciach dobra i wszechmocy. „Można także uzasadnić rozumowo — pisze Jan z Kwidzyna — że tylko Bóg jest jeden i jedna tylko istota Boska. Bóg jest tym, nad którego nie może być pomyślane nic lepszego ani większego”¹¹. Nie mogą więc istnieć dwa najwyższe dobra, a tym samym wielu bogów, lecz tylko jeden. Dalsza argumentacja Jana z Kwidzyna zmierza do uzasadnienia podmiotu przesłanki mniejszej, iż nie mogą istnieć dwa dobra najwyższe. Zdaniem Jana z Kwidzyna dobru najwyższemu podlega wszystko, co od niego zależy i jest mu podporządkowane. Gdyby istniały dwa dobra najwyższe, jedno z nich musiałoby być zależne od drugiego i przyporządkowane do pierwszego, jako do swojego najwyższego celu. Wzmacnia swą argumentację korzystając z pojęcia wszechmocy Bożej, twierdząc, iż nie jest możliwe do przyjęcia, aby istniały równocześnie dwa absolutne czynniki obdarzone równorzędną wszechmocą, gdyż jeden z nich mógłby uzależnić pozostałe moce od siebie, znosząc tym samym wszechmoc drugiego czynnika absolutnego¹². „Jeżeli są więc dwaj bogowie albo więcej, różniący się w swej naturze czyli istocie, żaden z nich nie jest Bogiem, implikuje to sprzeczność. A więc jest niemożliwe istnienie dwóch bogów lub więcej bogów różniących się w istocie”¹³.

Jan z Kwidzyna stwierdzając, iż „Bóg jest tym, nad którego nic nie może być lepszego, ani większego pomyślane”, nawiązał do treści dowodu ontologicznego na istnienie Boga, głoszonego przez św. Augustyna, a później m. in. przez Boecjusza, św. Anzelma z Canterbury, Aleksandra z Hales¹⁴. Upoważnia to wprawdzie do stwierdzenia, iż Jan z Kwidzyna

¹⁰ „Ante omnia debemus credere essencie vnitatem, quamuis in deitate sunt tres persone, non tamen sunt ibi tres essencie aut tres dij, sed vnica essencia et vnus solus verus Deus...”. (Exposicio: art. I, jw. k. 16ab). — Por. Pp 4,35; Iz 44,24.

¹¹ „... declarari autem ratione potest, quot tantum sit Deus vnus et vna solum essencia divina sit. Hoc est Deus, quo melius et maius cogitari uel opinari non potest...”. (Exposicio: art. I, jw. k. 16b). — Por. Tabula Expositionis: k. 5vd; Septililium: tr. II, cap. 13.

¹² „Si ergo essent plures dij, quibus eorum esset tale et tantum bonum, quo melius et maius cogitari non potest, ex quid nominis huius quod deus dicitur, quia si essent duo dij, essent duo summa bona; et sic quilibet eorum esset bonum simpliciter summum et similiter summa potencia seu potencia omnipotentissima, sed duo bona summa non possunt simul esse, nec due potencie summe seu omnipotentissime possunt esse simul. Igitur nec duo dij, nec plures possunt simul esse”. (Exposicio: art. I, jw. k. 16b). — Por. jw. k. 16vc.

¹³ „... ergo si sunt duo dij aut plures in natura seu essencia diuersim nullus eorum est Deus, quod est implicacio contradiccionis. Igitur impossibile est esse duos aut plures deos in essencia distinctos”. (Exposicio: art. I, jw. 16vc).

¹⁴ „... nam cum ille vnus cogitatur deorum Deus, ab his etiam, quia alios et suspicantur et vocant et colunt deos sive in caelo sive in terra, ita cogitatur, ut aliquid quo nihil melius sit atque sublimius illa cogitatio conetur attingere”. (Augustinus: De doctrina christiana I,7,7). — „... nam cum nihil Deo melius excogitari queat, id, quod melius est, bonum esse quid dubitet? (Boethius: De consolatione philosophiae III, 10). — „Sic ergo vere est aliquid, quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari non esse: et hoc es Tu, Domine, Deus noster”. (Anselmus: Prosligion III, 228 B). — Alexander Halensis: Summa theologica lib. I, n. 25.

znał i korzystał z dowodu ontologicznego na istnienie Boga; nie upoważnia jednak do twierdzenia, iż przyjmował on powyższy dowód w klasycznym jego ujęciu. Dowód bowiem na istnienie Boga został u Jana z Kwidzyna zastąpiony dowodem na jedność i jedyność Boga. W tym wypadku Jan z Kwidzyna korzystał wprost z Wilhelma Ockhama, który w podobny sposób chciał uzasadnić jedność Boga. „Gdyby dało się udowodnić nieskończoność Boga — streszcza P. Böhner argumentację Wilhelma Ockhama — albo gdyby udało się udowodnić istnienie jestestwa, które jest lepsze i doskonalsze niż wszystkie inne, wtedy można by także w ścisłym sensie udowodnić jedność Boga”¹⁵. Ockham uważał jednak, iż udowodnienie, w sensie arystotelesowskim, jedności Boga, jest rzeczą niemożliwą. Sądził, iż zamiast dowodu można przytoczyć tylko racje moralnie przekonywające, pozbawione jednak oczywistości i oparte na prawdopodobieństwie¹⁶. Przytacza i Jan z Kwidzyna swoje racje. Chociaż nie daje im wyrażonej oceny, jak Wilhelm Ockham, można jednak wywnioskować, iż zapatruje się odmiennie, gdyż twierdzi: skoro jest jeden Bóg, to powinniśmy w Niego wierzyć¹⁷.

B. Przenikliwość poznawcza umysłu Boga¹⁸.

Przedmiotem poznania Boga są rzeczy istniejące we wszechświecie¹⁹. Rzeczy te, jako jednostkowe, są obdarzone następującymi cechami: są stworzone, zależne, doczesne, zmienne, przygodne²⁰. Wprawdzie Jan z Kwidzyna nie analizuje ich wewnętrznej struktury, z wypowiedzi jednak na temat rzeczy przyszłych i przeszłych²¹ można wywnioskować, iż kryterium podanych wyżej określeń sprowadza się do relacji między istnieniem a samą rzeczą; przyczyna istnienia nie tkwi w rzeczy lecz poza nią.

Przenikliwość poznawcza Boga obejmuje swym zakresem rzeczy przeszłe, teraźniejsze, przyszłe oraz możliwe. Przez Boga są one poznawane wyłącznie jako teraźniejsze, z tym jednak, iż ujęcie ich w aspekcie teraźniejszości nie dokonuje się w odniesieniu do ich istnienia, lecz stosownie do aktu poznania Boga. Ponieważ Bóg w akcie swego poznania jest zawsze w teraźniejszości, nie zachodzi w Nim żadne następstwo poznawcze²², poznaje aktualnie rzeczy teraźniejsze, przeszłe, przyszłe i możliwe.

¹⁵G. de Ockham: *Quodlibeta septem* I, 1; por. P. Böhner, E. Gilson: *Historia filozofii chrześcijańskiej*. Przeł. S. Stomma. Warszawa 1962 s. 591.

¹⁶C. Muschietti: jw. ss. 118 nn.; 137 nn.

¹⁷Exposicio: art. I, jw. k. 16vc.

¹⁸„Intelligencie perspicuitas” (por. Exposicio: art. I, jw. k. 16a i vd).

¹⁹„... Deus enim cognoscit omnia particularia cunctarum creaturarum”. (Exposicio: art. I, jw. k. 16vd).

²⁰„... creata cognoscit increate. ... dependencia cognoscit independenter. ... temporalia cognoscit eternaliter. ... futura cognoscit presencialiter. ... mutabilia cognoscit inmutabiliter. ... contingencia cognoscit infallibiliter”. (Exposicio: art. I, jw. k. 17b).

²¹„Et nota quod sciencia de re non ponit existenciam rei in proprio genere, nec de presenti, neque de futuro, quia domificator habet cognitionem faciendi domum, quam nunquam faciet. Sciencia uero, qua quis scit rem esse, illa ponit rei existenciam”. (Exposicio: art. I, jw. k. 17a).

²²„... omnia preterita presenciam et futura ac possibilis sunt Deo presenciam non secundum veritatem existencie, sed secundum cognitionem, quia actu cognoscit presenciam preterita et futura et possibilis et circa actum sue cognitionis semper est presencialitas, ita quod nulla successio cognitionis Dei est in nunc...”. (Exposicio: art. I, k. 16vd—17a). — Por. Exposicio: jw. k. 17ab; Tabula Expositionis: jw.

Uzasadniając poznanie Boga w aspekcie teraźniejszości rzeczy przyszłych, przeszłych i możliwych, Jan z Kwidzyna podaje dwie racje:

a. Nie można utożsamiać poznania człowieka z poznaniem Boga. Bóg poznaje inaczej niż człowiek: rzeczy przyszłe co do sposobu, rzeczy teraźniejsze co do zakresu. Stąd też jeżeli chodzi o poznanie rzeczy minionych nie odkłada ich w pamięci, jak to ma miejsce u człowieka, ujmuje je natomiast nie tylko *in re*, lecz także aktem swego poznania, którym sięga do przeszłości²³.

b. W poznaniu rzeczy przyszłych i możliwych Bóg korzysta ze swej przedwiedzy (*prescincia*), dzięki której wszystko przewiduje, zanim coś się stanie. Przedwiedza, którą posiada Bóg w stosunku do rzeczy przyszłych, jest wiedzą o rzeczy, chociaż ta jeszcze nie istnieje. Wiedza o rzeczy nie domaga się jej istnienia. Inaczej ma się natomiast sprawa z wiedzą, dzięki której poznało się rzecz, tego rodzaju wiedza domaga się istnienia rzeczy²⁴.

Poznanie rzeczy teraźniejszych przez Boga Jan z Kwidzyna nie uzasadnia. Problem ten nie przedstawia trudności, gdyż nawet człowiek je poznaje, chociaż nie tak doskonale i nie w takim zakresie jak Bóg²⁵.

Przedstawivszy przedmiot i zakres przenikliwości poznawczej Boga, podaje Jan z Kwidzyna czynniki składowe mądrości Bożej²⁶. Są one następujące: wiedza czyli poznanie (*sciencia sive cognitio*), jej przedmiotem są rzeczy możliwe; wizja (*visio*), ujmuje swym zakresem cały wszechświat; potwierdzenie (*approbacio*), dotyczy poznania rzeczy, które są dobre; przedwiedza (*prescincia sive previsio*), dotyczy poznania rzeczy przyszłych; uporządkowanie (*disposicio*), dotyczy poznania tych rzeczy, które zostały dokonane przez Boga; przeznaczenie (*predestinacio*), obejmuje poznanie tych rzeczy, które Bóg obdarzył swymi przywilejami; odrzucenie (*reprobacio*), ujmuje poznanie rzeczy, które przez Boga zostały potępione.

Zakres pojęć powyższych określić — zdaniem Jana z Kwidzyna — nie różni się od zakresu pojęcia samej mądrości Boga; różnią się tylko nominalnie, chociaż akcentują odrębne aspekty poznawcze mądrości Bożej; w rzeczy samej jednak utożsamiają się z nią, po prostu bliżej precyzują poznanie Boga w aspekcie przedmiotu²⁷.

Analizując treść mądrości Bożej można powiedzieć, iż odnosi się ona w swym przedmiocie poznania nie tylko do rzeczy ujętych w aspekcie metafizycznym, lecz również moralnym. Aspekt metafizyczny obejmuje rzeczy możliwe i przyszłe oraz stworzone i wchodzące w skład wszechświata, a więc przeszłe i teraźniejsze. A więc chodzi tu po prostu o poznanie rzeczy w takim ujęciu i w takim zakresie, jak to miało miejsce w przenikliwości poznawczej, która obejmuje wobec tego przedwiedzę, wiedzę, wizję oraz uporządkowanie. Aspekt moralny mądrości Boga uj-

k. 5vd. — S. Thoma Aquinas: In I Sent. d. 35, qu. 1; d. 38, qu. 1, a. 4—5; d. 39, qu. 11.

²³ Expositio: art. I, jw. k. 17a.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ „Hec omnia et multa alia Deo attributa ratione sue cognitionis vnum sunt in eo. Ideo frequenter vnum pro alio accipitur...”. (Expositio: art. I, jw. k. 17ab).

muje rzeczy dobre oraz oceniane przez Boga jako pozytywne lub negatywne, co dokonuje się przez potwierdzenie, przeznaczenie i odrzucenie.

Pozostaje jeszcze do omówienia jakość poznawania Bożego. „Bóg posiada poznanie najprostsze, najbardziej przewidujące i najdoskonalsze, — pisze Jan z Kwidzyna w *Expositio symboli apostolorum* — poznaje wszystko również najdokładniej, pod wszelkimi warunkami, które rzeczy posiadają lub mogą posiadać”²⁸. Dalej, posługując się przeciwstawieniami, podaje, iż Bóg poznaje rzeczy stworzone — niestworzenie, zależne — niezależnie, czasowe — wiecznie, przyszłe — obecnie (*presencialiter*), zmienne — niezmiennie, przygodne — niechybnie. Wyliczenie zaczyna antynomią opartą o najwyższą doskonałość i prostotę Boga, iż Bóg „wszystko co nim nie jest poznaje w sobie i przez siebie (*in se et per se*)”²⁹.

Wykład Jana z Kwidzyna na temat poznania Boga nie jest ani jasny, ani zupełny. Owszem, wyjaśnia podmiot poznania Bożego, jego zakres oraz jakość; brak jednak wyjaśnienia sposobu poznawania Boga oraz zakresów rzeczy przyszłych i możliwych. Wydaje się, iż fragment *Expositio symboli apostolorum* na temat poznania Bożego nie został przez autora dobrze przemyślany. Odnosi się wrażenie, iż Jan z Kwidzyna w swoim wykładzie przejmował sukcesywnie te poglądy, które mu odpowiadały. Powołuje się więc na Pismo św., Boecjusza, Piotra Lombarda³⁰. W wyniku takiego postawienia sprawy, niektóre zagadnienia powtarzają się kilkakrotnie. Tak na przykład jest w wypadku ustalania zakresu poznawania Boga. Początkowo Jan z Kwidzyna przyjmuje, korzystając prawdopodobnie ze św. Augustyna³¹, a być może i ze św. Tomasza z Akwinu³², iż Bóg poznaje rzeczy przeszłe, teraźniejsze i przyszłe³³; później dodaje, zapewne pod wpływem Piotra Lombarda³⁴, iż również rzeczy dobre i złe³⁵.

Zważywszy na rolę jaką Wilhelm Ockham odegrał w kształtowaniu się późnośredniowiecznych poglądów teoriopoznawczych, nasuwa się pytanie: w jakim zakresie oddziałał on na stanowisko Jana z Kwidzyna? Otóż Jan z Kwidzyna, jak Wilhelm Ockham, przyjmuje, iż Bóg posiada wiedzę nie z racji niematerialności, lecz z racji utożsamiania się jej z istotą Boga³⁶. Ockham różni się od Jana z Kwidzyna uważając, że pierwszorzędym przedmiotem poznania Boga jest jego istota³⁷. Sądzi, że niemożliwą jest rzeczą, aby Bóg mógł coś poznawać poza sobą³⁸. Jan z Kwi-

²⁸ „... Deus habet cognicionem simplicissimam et perfectissimam et quia perfectissima est cognoscit omnia simul distinctissime sub omnibus condicionibus, quas res habent vel habere possunt”. (*Expositio*: art. I, jw. k. 17b). — Por. Vita Latina: Prol., cap. I, a.

²⁹ *Expositio*: art. I, jw. k. 17a i v.

³⁰ Hbr 4,13. — Boethius: *De consolatione philosophiae* V. — Petrus Lombardus: Liber I Sent. d. 35, q. 1; d. 38, q. 1; d. 39, q. 1. — Por. *Expositio*: art. I, jw. k. 16vd.

³¹ Augustinus: *De Trinitate* XV, VII, 13.

³² S. Thomas Aquinas: *Summa Theologica* p. I, q. 14, a. 9 i 13; *Contra Gent.* I, 67; *De veritate* II, 12.

³³ *Expositio*: art. I, jw. k. 16vd.

³⁴ Petrus Lombardus: Liber I Sent. d. 36, 38.

³⁵ *Expositio*: art. I, jw. k. 17b.

³⁶ Por. G. de Ockam: In I Sent. d. 35, qu. 1, CD.

³⁷ Por. G. de Ockam: jw. q. 3, K.

³⁸ „... dico quod non potest probari sufficienter, quod Deus intelligat aliquid extra se; aut vult extra se, quia nulla videtur necessitas ponendi quod intelligat aliqua

dzyna, korzystając z dorobku swych poprzedników, akcentuje w poznaniu Boga zewnętrzny charakter jego wiedzy, w odniesieniu do rzeczy stworzonych. Podaje uzasadnienie możliwości poznania tych rzeczy.

Wilhelm Ockham, chociaż usunął powszechniki z umysłu Bożego, przyjmował jednak, iż tkwią w nim idee jako przedmioty, które Bóg poznaje, gdyż jest ich Stwórcą³⁹. Zwracał uwagę na ich odrębność, opowiadał się za ich jednostkowością, a co za tym idzie, za nieskończoną ich ilością w Bogu, przeciwny natomiast był ich gatunkowości. Chociaż nie utożsamiał ich z Bogiem, przyjmował iż Bóg poznaje rzeczy stworzone za ich pośrednictwem⁴⁰.

Jan z Kwidzyna, jak już zaznaczono, nie tylko że nie wyjaśnia sposobu poznania Boga, lecz nie wspomina nawet słowem o ideach znajdujących się w Bogu i ich charakterze. Być może wpłynął na to fakt potępienia niektórych tez Ockhama odnoszących się do idei, które w 1326 r. w Avinionie zostały określone jako błędne. W rzeczy samej okazuje się jednak, iż Jan z Kwidzyna poszedł dalej od Wilhelma Ockhama w upraszczaniu filozofii. «Brzytwa» Ockhama oraz przekonanie, iż Pismo św. na ten temat nic nie mówi, mogły ostatecznie zaważyć na takim właśnie ujęciu teorii poznania Boga.

C. Wszehmoc woli Boga.

Wszehmoc przysługuje samemu Bogu, nigdy rzeczom stworzonym⁴¹. Dzięki niej może Bóg spełniać wszystko co możliwe, bez pomocy drugiego⁴². „Cokolwiek ... Bóg przyczynuje przez byt stworzony — powiada Jan z Kwidzyna w *Septililium* — może dokonać sam przez się, bez pośrednictwa bytu stworzonego”⁴³. Bóg jest wszehmocny, gdyż posiada moc absolutną i uporządkowaną⁴⁴. Wszehmoc wymaga, by była w najwyższym stopniu wolna, potężna i pełna. Bóg będąc wszehmocny, działa swą wolą w sposób wolny, przez nikogo nieprzymuszony; dzięki posiadanej mocy nikt nie jest w stanie mu przeszkodzić; dzięki swej pełności posiada wszystko co jest mu konieczne do działania i dokonywania⁴⁵.

extra se, ...”. (G. de Ockam: *Quodlibeta septem* II, 2). — Por.: C. Muschietti: jw. s. 144.

³⁹ G. de Ockam: d. 35, q. 5, D. — Por. C. Muschietti: jw. ss. 143, 145 nn.

⁴⁰ G. de Ockam: In I Sent. d. 35, q. 5, H. — Por. C. Muschietti: jw. ss. 145 nn.

⁴¹ Expositio: art. I, jw. k. 19b. — *Tabula Expositiois*: jw. k. 5vd.

⁴² „... dicitur vere omnipotens, qui potest omnia que posse est aliquid posse uel sic datur. Deus omnipotens est, quia omnia possibilis incomplexa potest sine adiutorio alterius”. (Expositio: art. I, jw. k. 18a). — Por. Wj 15,3; Ap 4,8. — *Septililium*: tr. III, cap. 9.

⁴³ „Et non minus certum est quod qualemcumque rem vel habitum Deus causat per creaturam, talem potest facere per se sine creatura”. (*Septililium*: Prologus, cap. 2, s. 395).

⁴⁴ Jan z Kwidzyna w *Expositio symboli apostolorum* określa moc Boga przymiotnikami: „zupelna, najwyzsza, uporządkowana” („... eius potencia est completa, summa et ordinata” Expositio: art. I, jw. k. 18vc; por. tamże k. 18b) nie tłumacząc ich treści. Na tej samej karcie pisze też o mocy Bożej „absolutnej” i „uporządkowanej” („... de potencia sua absoluta ... sed non de potencia sua ordinata...”) z podaniem bliższego wyjaśnienia. Wydaje się, iż Jan z Kwidzyna przyjmuje dwa ostatnie określenia, natomiast przez potencia completa, summa należy rozumieć w tym wypadku to samo co absoluta.

⁴⁵ „Vnde ad esse omnipotencie tria requiruntur: Primum, quod sit libera in ultimo libertatis, ita quod possit facere libere quecumque vult et a nullo posset

Posiadana przez Boga wszechmoc woli — zdaniem Jana z Kwidzyna — uprawnia do wyprowadzenia wniosku, iż Bogu nie przysługują żadne akty winy, jak np. złej woli itp.; żadne akty kary, jak np. żalu itp.; żadne akty cielesne czyli materialne, jak np. spania itp.; oraz żadne akty niestosowne, jak np. chęci dokonania czegoś wyższego lub lepszego od Niego samego⁴⁶.

Mocą absolutną Bóg może rzecz zniszczoną doprowadzić do stanu uprzedniego przed zniszczeniem, gdyż nie jest to logicznie sprzeczne; nie może jednak tego dokonać na mocy władzy uporządkowanej⁴⁷. Jan z Kwidzyna nie tłumaczy bliżej na czym polegają wymienione wyżej rodzaje mocy Boskiej, zwłaszcza brak jest wyjaśnienia odnośnie mocy uporządkowanej. Stosując jednak powyższą terminologię wskazał pośrednio na źródła swych poglądów, mianowicie na Wilhelma Ockhama. Podobnie jak Jan z Kwidzyna, Wilhelm Ockham uważa, iż absolutna moc Boga zachodzi tam, gdzie dokonanie czegoś jest logicznie możliwe, jako że dokonanie czegoś nie zawiera w sobie logicznej sprzeczności. Moc natomiast uporządkowana Boga według Wilhelma Ockhama oznacza, iż Bóg może dokonać czegoś „zgodnie z prawami uporządkowanymi i ustanowionymi przez Boga”⁴⁸. Powyższe rozumienie mocy uporządkowanej można również odnieść i do Jana z Kwidzyna.

Omawiając wszechmoc woli Boskiej Jan z Kwidzyna kilkakrotnie powołuje się na Piotra Lombarda⁴⁹. Można by tu mówić o pewnej wspólnej płaszczyźnie poglądów. Pewne jednak akcenty ujęcia woli Boga u Jana z Kwidzyna świadczyłyby raczej o wpływie poglądów wywodzących się od Ockhama. Otóż Jan z Kwidzyna, podobnie jak Ockham, eksponuje rolę wszechmocy Bożej, korzystając przy uzasadnieniu jej faktu, wyłącznie z przesłanek teologicznych. Wspólne są im poglądy odnośnie podziału mocy Boga, na absolutną i uporządkowaną. Wątpić natomiast można czy Jan z Kwidzyna zdawał sobie dobrze sprawę z konsekwencji zastosowania takiego podziału. U Wilhelma Ockhama bowiem zasada wszechmocy — jak pisze P. Böhner — „staje się regulatorem używanym przeciwko wszelkim twierdzeniom o konieczności i przeciwko wszelkim ograniczeniom mocy Bożej, opartym na faktycznym układzie stosunków w świecie, a nie na czysto logicznej konieczności. Bo co nie jest logicznie konieczne, może być też inaczej, a co nie zawiera sprzeczności logicznej,

cogi. ... Secundum est quod sit fortis in ultimo fortitudinis, ita quod sit tam fortis, quod a nullo possit impediri aut prohiberi eius potencia. ... Tercium est quod sit ampla in ultimo amplitudinis potencie, ita quod ad agendum et perficiendum quicumque non indigeat aliquo alio seu alterius adiutorio et quod sit sibi ita facile celum et terram sicut rem quantumcumque minimam seu quantumcumque paruum...”. (Expositio: art. I, jw. k. 18ab).

⁴⁶ Expositio: art. I, jw. k. 18b.

⁴⁷ Expositio: art. I, jw. k. 18vc.

⁴⁸ „Circa primum dico quod quaedam Deus potest facere de potentia ordinata et quaedam de potentia absoluta. ... Sed est sic intelligenda, quod posse aliquid aliquando accipitur secundum leges ordinatas et institutas a Deo, et illa Deus dicitur posse facere de potentia ordinata. Aliter accipitur posse pro posse facere omne illud quod non includit contradictionem fieri sive Deus ordinavit se hoc facturum sive non. Quia Deus multa potest facere, quae non vult facere secundum Magistrum libri I. Sententiarum dist. 43. Et illa dicitur posse de potentia absoluta...”. (G. de Ockham: Quodlibeta septem: VI, 1). — Por. C. Muschietti: ss. 152 nn.

⁴⁹ Por. Petrus Lombardus: In I Sent. d. 42, 46.

nie może być uznane za całkowicie niemożliwe. Dlatego jest możliwe, chociaż w naszym chwilowym życiu pielgrzymów nie jest dane, że mamy intuicyjną wiedzę o czymś, co nie istnieje; bo Bóg sam ma taką bezpośrednią wiedzę o możliwych, ale nie istniejących rzeczach — a więc musi to być możliwe — i na podstawie tego intuicyjnego poznania Bóg wie w oczywisty sposób, że te rzeczy nie istnieją”⁵⁰.

Zasada wszechmocy woli Boskiej swymi konsekwencjami odbiła się m. in. na etyce Wilhelma Ockhama: „wola Boga nie wymaga innego czynnika kierującego, gdyż sama stanowi pierwszą regułę kierującą i nie może działać źle”⁵¹.

Wprawdzie Jan z Kwidzyna nie formułuje swych poglądów odnośnie woli Boga jako „reguły” moralnej tak jasno jak Ockham, mimochodem jednak nawiązuje, omawiając wszechmoc Boską, do związków, jakie zachodzą między wolą Boską a moralnością człowieka. Stwierdza, że wola Boga jest „najsprawiedliwsza” jako że czerpie uzasadnienie z tożsamości poznania i woli oraz „najskuteczniejsza”, gdyż wola utożsamia się z mocą i potęgą⁵². Bóg swą wolą chce nas skierować do dobra. W tym celu swą wolą objawił swe przykazania. Nie przekreślając jednak wolności woli ludzkiej, wola Boska przejawia się w stosunku do postępowania człowieka nakazem, zakazem, radą, wypełnieniem, dozwoleń. Stąd też nawet „jeżeli zgrzeszyliśmy i upadliśmy — pisze Jan z Kwidzyna — stało się to nie bez Boga, słusznie nas opuszczającego i pozwalającego nam upaść”⁵³.

Chociaż Jan z Kwidzyna wprost nie powołuje się na wolę Boga jako na źródło moralności, stanowisko jednak jego zdaje się być bliskie etyce Ockhama.

Pierwszorzędną cechą Boga w ujęciu Jana z Kwidzyna jest Jego jedność. W dalszej kolejności idą nieograniczone możliwości poznawcze i wszechmocy woli Boga. Wysiunięcie na pierwszy plan jedności Boga mogłoby sugerować bliższe powiązania Jana z Kwidzyna w przedstawicielami emanatyzmu neoplatońskiego. Istotnie, zarówno ps. Dionizy Areopagita⁵⁴ i Eckhart⁵⁵ akcentowali mocno jedność Boga. Swym ujęciem istoty Boga Jan z Kwidzyna różni się jednak od poglądów głoszonych przez przedstawicieli systemów emanacyjno-mistycznych. Nie podporządkowuje on bytu jedności, jak Plotyn; utożsamia ją z bytem. Nie podkreśla też emanacyjnego charakteru jedności ani nie przeciwstawia jej pluralizmu bytów.

Trudno też dopatrzeć się w jego stanowisku bliższych związków z po-

⁵⁰ Por. G. de Ockam: In I Sent. Prol. q. 1 BB i HL.

⁵¹ „Ideo voluntas divina non indiget aliquo dirigente, quia illa est prima regula directiva et non potest male agere”. (G. de Ockam: In III Sent. q. 13, B).

⁵² „Sed est fide firma tenendum, quod Dei uoluntas semper sit iustissima et efficacissima, quia non potest obliquari eo quod in Deo idem sit voluntas et veritas nec potest impedi et immo efficacissima, quia in Deo est idem uoluntas virtus et potestas...”. (Expositio: art. I, jw. k. 19vc).

⁵³ „Significatur autem diuina uoluntas, que est uoluntas beneplaciti per voluntatem signi quinque modis, scilicet: preceptio, prohibicio, consilio, implecio et permissione. ... Si vero peccauimus et deficiamus hoc non fit nisi Deo nos iuste deserente et permittente nos cadere” (Tamże).

⁵⁴ De diuinis nominibus I, 4; V, 3; XIII, 2.

⁵⁵ Por. M. Grabmann: Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange. München 1927 ss. 80 n. — F. Sawicki: jw. s. 143.

glądami św. Augustyna, chociaż niejednokrotnie powołuje się na jego pisma. Można by się ich doszukać, jeżeli chodzi o związki zachodzące między Bogiem a duszą człowieka; brak ich natomiast w odniesieniu do samej natury Boga. Św. Augustyn akcentuje pełność, niezmienność, wieczność bytu Boga, a jedność Jego istoty stanowi podstawę doskonałości Boskiej. Jan z Kwidzyna nie szukał wytłumaczenia doskonałości Boga w oparciu o przesłanki metafizyczne. Jedność istoty Boga interpretował w sensie Jego jedności i niepowtarzalności. Pomiął w ogóle znamienne dla św. Augustyna, biblijne określenie Boga jako „tego, który jest”⁵⁶ oraz doktrynę o ideach tkwiących w Bogu. Największa jednak różnica w ujęciu Boga dotyczy Jego poznania. Św. Augustyn przyjmował możliwość poznania Boga niezależnie od wiary; stanowisko natomiast Jana z Kwidzyna nasuwa w tej kwestii poważne wątpliwości, szedł raczej za średniowiecznymi neoplatonczykami niż za św. Augustynem. Swym ujęciem Boga Jan z Kwidzyna był bliski stanowisku Wilhelma Ockhama. Silne podkreślenie jedności Boga, zakresu poznania, wszechmocy Jego woli, rezygnacja z dowodów na istnienie Boga, to charakterystyczne elementy teodycei Ockhama. Nie wiadomo czy Jan z Kwidzyna korzystał z jego pism wprost czy też pośrednio. Bardziej prawdopodobna jest ostatnia możliwość. Należy przy tej okazji nadmienić, iż chociaż fakt korzystania z poglądów Ockhama i jego zwolenników jest u Jana z Kwidzyna niewątpliwy, to jednak nigdy on nie powołuje się na przedstawicieli szkoły nominalistycznej.

2. DOBROĆ I MIŁOŚĆ BOGA ŹRÓDŁEM POCHODZENIA OSÓB BOSKICH ORAZ ZASADĄ SPRAWCZĄ STWORZENIA ŚWIATA

Jan z Kwidzyna wyjaśniając naturę czyli istotę Boga nie ograniczył się tylko do poprzednio omówionych przymiotów; jeżeli je tak można nazwać. Oprócz nich czołowe miejsce zajmują utożsamiane ze sobą miłość i dobroć. O ile można mieć pewne wątpliwości czy jedność istoty, przenikliwość poznawcza, wszechmoc woli utożsamiają się z istotą Boga, to w wypadku dobroci i miłości Jan z Kwidzyna stwierdza wyraźnie, iż istota Boga utożsamia się z miłością lub dobrem najwyższym⁵⁷.

Dobroć i miłość Boga została potraktowana przez Jana z Kwidzyna jako zasada pochodzenia zarówno wobec osoby Syna Bożego i Ducha Świętego, jak i bytów stworzonych⁵⁸.

A. Pochodzenie Osób Boskich.

Bóg jest pełen najwyższej dobroci. Ta z natury swej rozprzestrzenia się. Bóg Ojciec sam przez się dobry udziela jej osobom Boskim, mianowicie Synowi Bożemu, a potem, wspólnie z Synem Bożym, Duchowi Świętemu⁵⁹. Pierwsze pochodzenie dokonuje się poprzez naturę i rodzenie; drugie poprzez wolę oraz aktywne tchnienie Boga Ojca i Syna Bożego. Bóg Ojciec nie pochodzi od żadnej z osób Boskich. W obydwu

⁵⁶ Wj 3,14.

⁵⁷ Expositio: art. I, jw. k. 17vc—18a; 19vd—22vd.

⁵⁸ Expositio: art. I, jw. k. 17vc.

⁵⁹ „... Deus, quia summe bonus est ipse communicat se primo Filio et Spiritui Sancto et postea creaturis, quia bonum est diffusivum sui ipsius...”. (Expositio: art. I, jw. k. 17vc). — Por. Vita Latina: lib. II, cap. 21, a; lib. IV, cap. 23, a; cap. 29, b; cap. 36, a; lib. V, cap. 22, a.

emanacjach Bóg Ojciec udziela się odwiecznie, ciągle i cały wszystkim osobom. Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty są wobec siebie wzajemnie równi, potężni, rozumni, doskonali. Żaden z nich nie przewyższa w doskonałościach innej osoby Boskiej⁶⁰. „Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty stanowią jedną istotę, jedną najwyższą dobroć, jeden majestat i wszechmoc”⁶¹.

W Bogu, który wiecznie jest najwyższym dobrem, jest najwyższa szczęśliwość (*ioconditas*), inaczej nie byłby najwyższym dobrem. Tam jednak, gdzie jest najwyższa szczęśliwość, jest też najwyższa miłość (*caritas*), która nie może się więcej uwielokrotnić jak tylko potrójnie. Z tej racji tylko trzy osoby mogą się wzajemnie najbardziej miłować⁶². Poszczególnym osobom Boskim przysługują mianowicie odrębne typy miłości:

a. Bogu Ojcu przysługuje miłość *gratuita et (non) debita*. Bóg Ojciec bowiem miłuje *gratuite* Syna Bożego i Ducha św., ale nie *ex debito*, gdyż nie pochodzi od nich, lecz od siebie samego.

b. Synowi Bożemu przysługuje miłość *gratuita et non ex debito*. W ten sposób miłuje Ducha św., natomiast Boga Ojca miłuje *ex debito et non gratuite*.

c. Duch św. miłuje *non gratuite, sed ex debito* obydwóch, Boga Ojca i Syna Bożego, gdyż od nich pochodzi poprzez tchnienie; żadna jednak osoba Boska nie pochodzi od niego⁶³.

Bóg Ojciec jest źródłem dobroci nie tylko w odniesieniu do osób Boskich, lecz także w stosunku do rzeczy stworzonych⁶⁴, zwłaszcza ludzi. Z tej racji Jego ojcostwo obejmuje swoim zakresem stwarzanie, przysposobianie, odkupienie, rządzenie, powstawanie rzeczy⁶⁵. Zakres pojęcia Bóg Ojciec może odnosić się w tym sensie do każdej z osób Trójcy św., bo każda z nich dokonywała wymienionych czynności. Wymienione działania przypisuje się słusznie Bogu Ojcu, jako pierwszej osobie Boskiej w porządku pochodzenia, której przysługuje władza pierwszorzędna stworzenia, przysposobienia, odkupienia i rządzenia⁶⁶.

⁶⁰ „Communicat autem se Deus totaliter, primo Filio; demum ordine originis, non ordine temporis, communicat se vna cum Filio eciam totaliter Spiritui Sancto. Prima communicatio fit per modum nature et per generationem et immo ibi ille, qui est communicans dicitur Pater, ille autem cui fit communicatio dicitur Filius. Secunda communicatio fit per modum voluntatis et per communem Patris et Filij spiracionem actiuam, qua Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum. In hijs duabus comunicacionibus seu emanacionibus Deus Pater communicans communicat se totum et omne id quod est ipse hoc communicat Filio et hoc idem vna cum Filio communicat Spiritui Sancto. Et immo Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt eque boni, eque potentes, eque sapientes et eque perfecti et nullus eorum est alio maior melior alio sapiencior, quia omnem perfectionem quam habet Pater, habet et Filius et Spiritus Sanctus et econuerso. Sic ergo aequaliter patet quomodo deus pater se summe et totaliter communicat et quibus se sic communicat tali modo pater in diuinis, communicat se infinitum infinite filio et spiritui sancto et hoc fecit deus pater ab eterno”. (Exposicio: art. I, jw. k. 17vc). — Por. Exposicio: art. II, jw. k. 23v cd; art. III, k. 26a; art. VIII, k. 47vc.

⁶¹ „Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse vnam essenciam, vnam bonitatem summam, vnam maiestatem et omnipotenciam”. (Exposicio: art. XII, jw. k. 68 vd).

⁶² Exposicio: art. II, jw. k. 24b.

⁶³ Exposicio: art. II, jw. k. 24 b; tekst skażony.

⁶⁴ Ef 3,15.

⁶⁵ Pp 32,6; Rz 8,15 i 20; Iz 63,6; Ef 3,15; Mdr 14,3 — por. Exposicio: art. I, jw. k. 17vd.

⁶⁶ Exposicio: art. I, jw. k. 17vd—18a.

B. Ogólna koncepcja stworzenia.

Z aktem stwórczym Boga, według Jana z Kwidzyna, wiąże się wprost Boska dobroć i miłość. Omawiając miłość Boską, powtarza i rozszerza zakres tez wypowiedzianych przy dobroci Boskiej odnośnie powstawania bytów stworzonych. A więc Bóg, jako najwyższe dobro, udzielił się w czasie bytom stworzonym. „Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty — pisze Jan z Kwidzyna — tworząc równocześnie stworzenia, udzielił im swej nieskończonej dobroci ... na sposób skończony”⁶⁷. Jan z Kwidzyna powołując się tu na słowa św. Augustyna: „ponieważ najwyższy Bóg jest dobry, stworzył nas ze względu na swoją dobroć dla naszej korzyści, abyśmy jego chwaili, jemu służyli i z niego korzystali”⁶⁸, i suponując tożsamość miłości z dobrocią⁶⁹ stwierdza, iż miłość Boga ma charakter sprawczy, gdyż Bóg jako stwórca wszystkich rzeczy, udzielając z siebie miłości i dobroci, dał istnienie rzeczom⁷⁰.

Bóg stworzył świat sam, gdyż jest pierwszą i najwyższą zasadą, a wola Jego przyczyną stwórczą wszechświata. Wola Boska i jej dobroć uczyniły świat. Akt stwórczy Boga objął nie tylko rzeczy widzialne, lecz również niewidzialne, a więc niematerialne, chociaż skończone i ograniczone. Omawiając szczegółowo zakres stwarzania przez Boga, Jan z Kwidzyna wymienia trzy rodzaje bytów: czysto duchowe, czysto cielesne, duchowo-cielesne.

Bóg stworzył świat z niczego i w czasie, a równocześnie w pewnym wymiarze, ciężarze, ilości, okazując w ten sposób, że „stworzenie jest skutkiem stwarzającej Trójcy św. i śladem jego Stwórcy”. Jako taki świat nie jest wieczny i nie został stworzony z uprzednio istniejącej materii, ani też pomocy aniołów⁷¹.

⁶⁷ „... Sed in tempore Pater et Filius et Spiritus Sanctus simul producendo creaturas communicauerunt suam bonitatem infinitam eis non quidem infinite sed finite. Res enim a Deo creata de quanto habet esse de tanto participat de Dei bonitate...”. (Expositio: art. I, jw. k. 17v cd). — Por. jw. art. XII, k. 68vd; Tabula Expositio: jw. k. 5vd.

⁶⁸ Augustinus: De doctrina christiana I, 32.

⁶⁹ Por. Vita Latina: lib. IV, cap. 29, b.

⁷⁰ „Quintum principale huius capituli est Dei caritas efficacissima, qua res produxit in esse et est creator omnium rerum, caritatis enim sicut et bonitatis est se diffundere et communicare et ergo dicit Augustinus libro primo De doctrina christiana: quia bonus est Deus summus, qui nos creauit propter suam bonitatem et ad nostram utilitatem, ut ipsum laudemus et ei seruiamus et eo fruamur”. (Expositio: art. I, jw. k. 19vd). — Por. Expositio: jw. k. 16a, 21vd; Tabula Expositio: jw. k. 5vd.

⁷¹ „Deus est creator celi et terre, id est omnium rerum supercelestium et inferorum visibilium et invisibilium, quia vniuersitas machine mundialis producta est in esse ex tempore et de nichilo ab ipso solo, quod est principium primum et summum omnium aliorum a se, cuius potencia licet sit infinita et immensa produxit tamen in certo numero, pondere et mensura. Per hoc quod dicitur ex tempore omnia produxisse excluditur error ponencium mundum esse eternum. Per hoc quod dicitur de nichilo excluditur error ponencium eternitatem, circa materiale principium. Per hoc quod dicitur ab ipso solo excluditur error Manichiorum, ponencium pluritatem principiorum. Per hoc autem quod dicitur, qui est primum principium et summum excluditur error ponencium Deum produxisse inferiores creaturas per ministerium angelorum. Per hoc eciam, quod dicitur in certo numero, pondere et mensura ostenditur, quod creatura est effectus Trinitatis creantis et vestigium sui creatoris... Notandum est, quod Deus triplicem creauit creaturam scilicet: pure spiritualem, ut angelos, pure corporalem uel elementa et celum, et creaturam par-

Wypowiedziom Jana z Kwidzyna brak niekiedy precyzji. Odczuwa się to szczególnie przy zamiennym używaniu pojęć dobroci i miłości na określenie zasady lub przyczyny sprawczej dzieła stworzenia⁷².

W ogólnej koncepcji stworzenia u Jana z Kwidzyna na czoło wysuwają się dwie teorie: partycypacji oraz stworzenia z niczego i w czasie. Teoria partycypacji, sformułowana przez Jana z Kwidzyna najkrócej w słowach: „dobro z natury swej się rozprzestrzenia, rzecz bowiem od Boga stworzona o tyle istnieje, o ile uczestniczy w Boskiej dobroci”⁷³, wskazuje na wyraźne wpływy ps. Dionizego Areopagity⁷⁴. Chociaż Jan z Kwidzyna nie przytacza źródła, skąd zaczerpnął powyższy pogląd, połączenie Boskiej dobroci z istnieniem bytów stworzonych; twierdzenie, iż byt jest dlatego bytem, że uczestniczy w Boskiej dobroci, świadczy wyraźnie o oddziaływaniu na jego poglądy neoplatońskiej doktryny przyczynowości sprawczej Dobra. Nie znaczy to jednak, aby podzielał on poglądy ps. Dionizego lub innych przedstawicieli emanatyzmu lub panteizmu odnośnie dzieła stworzenia. Jan z Kwidzyna, chociaż rozpatruje byty stworzone, z racji posiadanego istnienia, w aspekcie ich uczestnictwa w dobroci Boga, mocno podkreśla, w przeciwieństwie np. do ps. Dionizego Areopagity lub Eckharta⁷⁵, fakt stworzenia ich w czasie i z niczego. Wyklucza tym samym możliwość tłumaczenia relacji, jaka zachodzi między Bogiem a rzeczami stworzonymi, poprzez emanację. Mimo przyjęcia teorii partycypacji, uważa iż świat został stworzony odrębnym aktem woli Boga, będącej jego przyczyną sprawczą, która też dała mu istnienie. Z powyższego wynika, iż być stworzonym, to istnieć nie przez siebie, lecz dzięki komuś. Różnica ta, zachodząca między Bogiem stwarzającym a bytem stworzonym, została u Jana z Kwidzyna mocno podkreślona: „jakikolwiek byt stworzony jest od istnienia Boga w sposób istotny wyodrębniony”⁷⁶; „stwórca i stworzenie różnią się między sobą nieskończenie nie tylko odległością zajmowanych miejsc, lecz także doskonałością i mocą”⁷⁷. Przeciw teorii emanacji u Jana z Kwidzyna przemawia także koncepcja Boga osobowego, którego odrębność od świata przejawia się nie tylko w stwarzaniu, rozmaitych sposobach oddziaływania na świat⁷⁸,

tim spiritualem et partim corporalem, scilicet hominem, cuius anima est creatura spiritualis; corpus vero eius est creatura corporalis”. (Exposicio: art. I, jw. k. 19vd—20a). „Et quia Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt vnum principium et vnus creator omnium creaturarum, quilibet eorum dicitur Pater creacione...”. (Exposicio: art. I, jw. k. 17vd). — Por. także k. 16a, 21v ed.

⁷² Por.: Exposicio: art. I, jw. k. 17vc; 19vd. — Ps. Dionisius Areopagita: De diuinis nominibus IV, 1 i 11.

⁷³ Exposicio: art. I, jw. k. 17vd.

⁷⁴ De diuinis nominibus I, 6; IV, 1 i 4; V, 4 nn.

⁷⁵ D 502 (De erroribus Eckhardi) (1). — Por. Sawicki: jw. s. 145. — W. Stróżewski: Problem panteizmu w De Diuinis Nominibus Pseudo Dionizego Areopagity. *Roczniki Filozoficzne* t. 5: 1955—1957 z. 2 s. 47. — Ks. W. Granat: Bóg Stwórca. Aniołowie — Człowiek. W: Dogmatyka Katolicka. T. II, Lublin 1961 ss. 65 nn.

⁷⁶ „... quelibet creatura sit ab eo essentialiter distincta...”. (Exposicio: art. I, jw. k. 18vc).

⁷⁷ „... nimirum, quia creator et creatura distant inter se diffinite, non quidem locorum distancia, sed in perfeccione et virtute”. (Exposicio: jw. art. II, k. 23vc).

⁷⁸ Por.: „Vnde est notandum, quod Deus sex modis agit. Primo creando aliquod ex nichilo nullo subiecto presupposito. Secundo fingit animam rationalem de nichilo presupposita tamen materia disposita, scilicet corpore organizato et iste modus est ad supplecionem rursus naturalis. Tercio producit aliqua graciose in mente per se

ale i w trosce o wszystkich ludzi, którym udziela łaski ponad stan ich zasług⁷⁹. Bóg w ujęciu Jana z Kwidzyna nie jest wyłącznie pierwszą przyczyną sprawczą świata, lecz opiekuje się nim dalej, z Jego obecności świat czerpie swój byt i działanie. Nie jest jednak Bóg częścią świata, ani świat częścią Boga. Wykluczony tu został wszelki emanatyzm lub panteizm.

Pewne wątpliwości mogłoby nasuwać łączenie teorii uczestnictwa w dobroci Bożej z teorią stwarzania. Na wstępie należy powiedzieć, iż przyjmowany przez Jana z Kwidzyna rodzaj uczestnictwa nie oznacza utożsamiania się całości z częścią, a więc Boga z bytami stworzonymi, lecz tylko pewnego rodzaju związek z czynnością przejawiającą się w przyczynowaniu sprawczym Boga wobec bytów stworzonych. Jeżeli chodzi o łączność pojęć uczestnictwa i stwarzania — zdaniem L. B. Geigera — komentującego podobne stanowisko św. Tomasza z Akwinu, obydwie pojęcia się uzupełniają: „Uczestnictwo, jeśli nie sfalszujemy znaczenia tej idei, nie wyklucza przyczynowości sprawczej, lecz co więcej ją implikuje, chociaż kładzie większy nacisk na podobieństwo i rzeczywiste naśladowictwo”⁸⁰.

Wpływ św. Augustyna na poglądy kreacjonistyczne Jana z Kwidzyna jest niewątpliwy. Obejmuje on ogólnie niektóre tezy zasadnicze, jak np. powiązanie woli i dobroci Boga z jego aktem stwórczym, niekiedy zaś przejawia się w prawie dosłownym powtórzeniu myśli augustyńskiej, np. gdy chodzi o stworzenie świata w pewnym wymiarze, ciężarze, ilości⁸¹. Pewne wątpliwości może budzić zakres wpływu św. Augustyna. Jan z Kwidzyna pomija milczeniem augustyńską teorię idei świata, podział dzieła stworzenia świata nieożywionego i ożywionego, a tym samym kwestię boskich form zarodkowych (*rationes seminales*). Pomiął też szeroko omówioną przez św. Augustyna problematykę wynikającą z interpretacji Księgi Rodzaju⁸².

Można również w ogólnej koncepcji dzieła stworzenia u Jana z Kwidzyna dopatrywać się wpływów św. Tomasza z Akwinu, korzystającego ze św. Augustyna. Między stanowiskiem św. Augustyna a św. Tomasza zachodzi jednak znamienna różnica, która zdaje się przesądzać o kierun-

preter cursum nature, ut miracula et gracias gratum facientes et virtutes theologicas. Quarto coagit uoluntati agenti, ut producit cum ea eundem actum meritorium nec per hoc efficit ineuitabilitatem actus humani. Quinto Deus agit conseruando et sustentando causas alias a se quarum actus Deus non ageret nisi eos iste cause agerent. Sexto Deus agit omnia conseruando, sustentando et disponendo sic actum peccati, quo ad eius substanciam conseruat et sustentat. Auctor tamen peccati non est quia actum peccati conseruat, approbat et auctorisat solum quo ad eius substanciam, non quo ad eius difformitatem”. (Exposicio: art. I, jw. k. 22vd). — Por. tamże k. 17vd, 18a.

⁷⁹ „... sine huius adiutorio gracie nichil possumus facere, ymmo nec in esse durare, quia totaliter defecturi sumus et tendimus ad non esse, quando manus Dei non seruat nos”. (Exposicio: art. VIII, jw. k. 51vd). — Vita Latina: lib. II, cap. 21, a; lib. IV, cap. 23, a; cap. 29, b; cap. 36, a; cap. 38, g; lib. V, cap. 22, a.

⁸⁰ L. B. Geiger: La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin. Paris 1942 s. 383; wg. W. Granaat: jw. s. 17.

⁸¹ Por.: „Te trzy przymioty — miara, liczba i ciężar — znajdują się we wszystkich rzeczach, ... W nich — ufam — będziemy mogli znaleźć obraz Boga, odbłask Jego Trójcy; ... On, który — jak to okazuje stworzenie a zaświadcza Pismo św. — urządził wszystko pod miarą i liczbą i wagą. (Mądr. 11,21)”. (Sw. Augustyn: O Trójcy św. XI, XI,18, jw. s. 328).

⁸² Por. De Genesi ad litteram I.IV. c. 22, 33; PL 34, 312, 338.

ku, do którego istotnie skłaniał się Jan z Kwidzyna. U podstaw poglądów św. Tomasza z Akwinu, odnośnie stworzenia, leży mianowicie nie tylko zasada przyczynowości, jeżeli chodzi o Boga, lecz również zasada racji dostatecznej, jeżeli chodzi o byty stworzone. Zasada racji dostatecznej głosi: iż „każdy byt ma uzasadnienie (ontyczne) swej bytowości albo w sobie albo poza sobą; w sobie w wypadku elementów konstytutywnych, poza sobą we wszelkich innych wypadkach”⁸³. Otóż byt stworzony według św. Tomasza z Akwinu ma swe uzasadnienie zewnętrzne w pierwszej przyczynie sprawczej; wewnętrzne natomiast w złożeniu z istoty i istnienia. Jego złożona struktura wewnętrznobytowa domaga się racji dostatecznej, którą jest Bóg, byt niezłożony. W tym właśnie zasadniczym punkcie rozchodzą się wyraźnie doktryny kreacjonistyczne św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu. Jest to zresztą nieuniknione, gdyż o ile św. Augustyn rozpatruje stworzenie na płaszczyźnie bytu, o tyle św. Tomasz na płaszczyźnie istnienia (*esse*). Ta właśnie różnica pozwala na bliższe określenie genezy poglądów Jana z Kwidzyna, któremu nie jest znana teoria o realnej różnicy między istotą a istnieniem w bycie przygodnym. On utożsamia istnienie rzeczy z bytem. Stąd też dla Jana z Kwidzyna stworzenie oznacza po prostu wytworzenie bytu, stanowi akt, poprzez który Bóg sprawia, iż rzecz staje się tym, czym jest. Podobne stanowisko zajmował św. Augustyn opierając się na platońskiej ontologii istoty; nie miał możliwości wyodrębnienia istnienia⁸⁴. „Dlatego ... — stwierdza E. Gilson, idąc za A. Gardeil OP — wszelkie tłumaczenie stworzenia przenosi się u niego nieuchronnie na płaszczyznę uczestnictwa”⁸⁵.

Jan z Kwidzyna wysuwając na czołowe miejsce istotę Boga, pomijając fakt złożenia bytu i jego aspekt egzystencjalny bliższy był metafizyce i teorii stworzenia św. Augustyna, niż św. Tomasza z Akwinu. Choć Jan z Kwidzyna pominął niektóre elementy teorii augustyńskiej, w istotnych punktach przyjmował jednak stanowisko św. Augustyna.

C. Angelologia.

Przez „rzeczy stworzone czysto duchowe”⁸⁶ Jan z Kwidzyna pojmuje istoty niecielesne, mianowicie aniołów. Powołuje się ogólnie na św. Tomasza z Akwinu⁸⁷, przyjmuje, iż Bóg stworzył ich wszystkich w łasce przetwarzającej (*gracia gratum faciens*). Ich dobro jest pośrednie, pomiędzy dobrem najwyższym — Bogiem, a niższymi dobrami stworzonymi, zmiennymi. W tej sytuacji aniołowie mieli możliwość skierowania swej miłości do obydwu dóbr. Jeżeli zwróciliby się do dobra najwyższego, a więc Boga, wówczas wznieśliby się ponad wszystko, ze stanu łaski do stanu chwały. Jeżeli natomiast zwróciliby się poprzez nieuporządkowaną miłość do dobra stworzonego, wówczas wpadliby w zło winy i kary. Tak stało się właśnie z aniołem Lucyferem i jemu podobnymi, którzy zostali odrzuceni od Boga. Aniołowie, którzy zwrócili się do Boga, zostali

⁸³ A. M. Krapiec: *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*. Lublin 1963 s. 264.

⁸⁴ E. Gilson: *iw.* (3) s. 266; *Tenże*: (2) s. 195 n.

⁸⁵ E. Gilson: *iw.* (3) s. 268; *Tenże*: (2) s. 195.

⁸⁶ *Expositio*: art. I, *iw.* k. 20a.

⁸⁷ S. Thoma Aquinas: *In II Sent. d. IV, q. 1, a. 3.*

utwierdzeni w łasce przez chwałę, doskonale oświeceni w swej woli i umyśle i uszeregowani w dziewięć chórów, podzielonych na trzy hierarchie⁸⁸.

Aniołowie mogą poznawać poprzez naturę (*a natura*) lub przez łaskę (*a gracia*). Poznanie naturalne jest podwójne. Jedno dzięki naturze wszczepionej (*natura inserta*), obejmujące sprawy związane z pierwotnym ustanowieniem świata i nie może dalej wzrastać. Drugie poznanie naturalne jest oparte o tkwiącą w nich moc naturalną, nabytą lub wrodzoną; w tym poznaniu aniołowie mogą się doskonalić. Poznanie przez łaskę może być oparte o łaskę stałą (*gracia fixa*) lub wpływającą (*gracia influens*). Poznanie związane z łaską stałą obejmuje widzenie istoty boskiej w niebie, nie wzrasta, ani się umniejsza. Poznanie związane z łaską wpływającą jest poznaniem objawienia⁸⁹.

„Bóg jest ideą (*exemplar*) i racją rzeczy możliwych do poznania”. Jako taki poprzez swą ideę stanowi przedmiot poznania aniołów. W Nim aniołowie wszystko widzą i poznają stosownie do swego stanu szczęśliwości⁹⁰.

Jan z Kwidzyna, oprócz określenia Boga jako idei (*exemplar*), nazywa również Boga w stosunku do aniołów zwierciadłem (*speculum*), „w którym wszystko jaśnieje, wszystko widzą”⁹¹. Bóg będąc dla aniołów poznawanym zwierciadłem umożliwia poznającym poznanie w takim zakresie, w jakim mu się podoba prawdy objawiać⁹².

Opierając się na Piśmie św., głównie Starego Testamentu, Jan z Kwidzyna skoncentrował się na omówieniu relacji aniołów do Boga. Przedstawiając strukturę nieba empirejskiego umieścił ich w otoczeniu Boga, któremu służą i okazują chwałę. Na czoło wysuwa się ich misja indywidualna w decydujących momentach Odkupienia oraz społeczne wystąpienie w czasie paruzji Chrystusa.

Decydując się na przyznanie aniołom natury duchowej czyli bezcielesnej, miał niewątpliwie Jan z Kwidzyna do wyboru różne koncepcje: albo neoplatońską teorię bezcielesności, przejętą w pewnej mierze przez św. Tomasza z Akwinu, ale opartą o przesłanki metafizyczne; albo też pewne teorie z okresu patrystyki, odnowione przez szkołę franciszkańską, opowiadające się za jakimś stopniem cielesności aniołów. Jan z Kwidzyna poszedł za pierwszą; ograniczył się jednak tylko do określenia ich natury jako bezcielesnej czyli czysto duchowej. Można sądzić, iż zaważyły na tym uchwały Soboru Lateraneńskiego IV (1215 r.),

⁸⁸ „De creatura spirituali et incorporea sicut sunt angeli est hoc katholice tenendum, quod Dominus Deus omnes angelos fecit bonos et creavit eos in gracia gratum faciente, secundum sanctum Thomam Super secundo Libro Sententiarum, et constituit eos medios inter bonum summum et incommutabile et bonum commutabile, quod est bonum creatum, ita quod si conuerterentur ad amandum summum bonum, scilicet Deum, super omnia ascenderent ad statum glorie de statu graciae. Si uero conuerterentur ad bonum creatum per amorem inordinatum seu excessuum hoc ipso irruerent in malum culpe et pene. ... Sic angeli ad Deum conuersi statim sunt confirmati in gracia per gloriam in bona voluntate, perfecte illuminati in ratione secundum cognitionem vespertinam et matutinam, perfecte formati in virtute siue operatiua siue motiua, et perfecte ordinati in perfectione siue contemplatiua siue ministratiua et hoc secundum triplicem yerarchiam...”. (Expositio: art. I, jw. k. 20ab). — Por. tamże art. VI, k. 38b; Tabula Expositio: jw. k. 5b i vd.

⁸⁹ Expositio: art. VI, jw. k. 38vc.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Tamże.

⁹² Tamże, k. 38vd.

mówiące o duchowej naturze aniołów⁹³, jak również poglądy wpływowego w średniowieczu ps. Dionizego Areopagity.

Hierarchiczne stopnie aniołów, omówione bardzo zwięźle przez Jana z Kwidzyna, sięgają swymi źródłami Pisma św. Starego Testamentu⁹⁴. Należy jednak zaznaczyć, iż Jan z Kwidzyna nie podkreśla ich związku emanacyjnego z Bogiem, jak to miało miejsce z bytami duchowymi u Proklosa. Jego koncepcja rzeczy duchowych bliższa jest ideom platońskim; aniołowie bowiem mimo zależności od aktu stwórczego Boga zachowują indywidualność, osobowość i pewnego rodzaju samoistność. Można by się tu też dopatrywać późniejszych wpływów na poglądy o hierarchii aniołów ze strony ps. Dionizego Areopagity⁹⁵. Teoria poznania aniołów u Jana z Kwidzyna poprzez oświecenie wykazuje, iż jej źródła sięgają Proklosa. Jan z Kwidzyna głosi jednak, iż owo oświecenie dotyczy nie tylko rozumu, lecz i woli. Rozszerzenie oświecenia na wolę świadczyłoby o wpływach szkoły augustyńskiej.

Wykład Jana z Kwidzyna na temat aniołów trudno zakwalifikować jako ściśle teologiczny lub filozoficzny. Jan z Kwidzyna korzysta bowiem na równi z Objawienia, jak i z dorobku spekulacji filozoficznej swych poprzedników. Genezy takiego postawienia sprawy należałoby się chyba doszukiwać w zamiarze traktowania aniołów jako części dzieła dokonanego przez Boga Stworzyciela, pojętego tu jako pierwszą przyczynę rzeczy. Z tej też racji Jan z Kwidzyna we wstępnym wykładzie o stworzeniu aniołów nie opierał się na Piśmie św. Bliższy był tradycji filozofii scholastycznej w postaci rozumowania hipotetycznego: skoro zostały stworzone rzeczy cielesne, cielesnoduchowe, wypada by zostały stworzone również byty niecielesne czyli duchowe. Jako takie umiejscawia na pierwszym stopniu hierarchii bytów stworzonych, ze względu na ich wyższą doskonałość wobec innych bytów.

Jest rzeczą charakterystyczną, iż w swej angelologii Jan z Kwidzyna ograniczył się w zasadzie do określenia natury aniołów, do omówienia ich relacji wobec Boga i innych stworzeń oraz do przedstawienia ich sposobu pojmowania. Pomiął natomiast wiele zagadnień, szeroko opracowanych przez jego poprzedników w średniowieczu⁹⁶. Źródłem takiego ujęcia trzeba się dopatrywać zarówno w powiązaniach Jana z Kwidzyna z nominalizmem XIV wieku, jak i w jego mistycznej orientacji. Sceptycyzm filozoficzny późnego średniowiecza przejawiał się tu bardzo wyraźnie. Jan z Kwidzyna, nawiązując do klasycznych koncepcji angelologii złotego okresu średniowiecza wyszedł wprawdzie w swej argumentacji z płaszczyzny filozoficznej, w dalszych jednak fazach wykładu przeważała orientacja dewocyjna: chęć ukazania aniołów jako najdoskonalszego modelu stworzenia, z racji ich świętości i bliskości Boga, służby wobec Boga i roli w dziele Odkupienia człowieka.

Zainteresowanie angelologią występowało u wielu mistyków. „Zakon benedyktynów — jak pisze R. Guelluy — szczególnie popierał nabożeństwo do aniołów, któremu nowy impuls nadał św. Bernard. Było ono drogą mistykom niemieckim, św. Gertrudzie, św. Mechtyldzie, Taule-

⁹³ Por. D 428.

⁹⁴ Por. Iz 6,1 nn.

⁹⁵ Por. De coelesti hierarchia IV, 1—XI, 2.

⁹⁶ Por. Petrus Lombardus: Liber II Sent. d. II—XI.

rowi a także Gersonowi”⁹⁷. I w tym kierunku zmierzał Jan z Kwidzyna: anioł wyróżniał się według niego swymi doskonałościami ze wszystkich stworzeń. Mógł być wzorem dla człowieka, by poprzez bardziej święte życie stał się bliskim aniołowi i wraz z nim cieszył się oglądaniem Boga.

D. Kosmologia.

Prawda o stworzeniu wszechświata przez Boga została przez Jana z Kwidzyna sformułowana bardzo ogólnie: „Bóg ... stworzył ... naturę czysto cielesną albo żywioły (*elementa*) i niebo”⁹⁸. Omawiając inne zagadnienia, mimochodem tylko wspomina, powołując się na psalmy, iż Bóg stworzył niebo i ziemię⁹⁹, cały natomiast wysiłek skupia na podaniu poglądów odnośnie budowy wszechświata.

Jan z Kwidzyna podając swe poglądy na budowę wszechświata powołuje się na św. Tomasza z Akwinu¹⁰⁰. Istotnie św. Tomasz głosił podobne poglądy, chociaż swymi źródłami sięgają one filozofii greckiej, głównie Arystotelesa. Platon, Eudoksoś, Kalippos, Arystoteles uczyli, iż wszechświat jest kolisty, składa się z szeregu koncentrycznych sfer. Jego granicę zewnętrzną stanowi sfera gwiazd stałych, w środku natomiast znajduje się ziemia. Dodatkowe uzupełnienia wprowadził Arystoteles łącząc sferę gwiazd stałych z pierwszym motorem ruchu oraz wypełniając sferę nadksiężycową eterem i nadając jej ciałom ruch okrężny, podksiężycową natomiast czterema żywiołami, poruszającymi się ruchem prostoliniowym.

Model kosmosu w ujęciu Arystotelesa rozpowszechnił się w średniowieczu. Przyjmował go m. in. Beda († 735), łącząc z poglądami kosmologicznymi św. Ambrożego, św. Augustyna, św. Bazylego Wielkiego, św. Grzegorza Wielkiego, Pliniusza, Izydora z Sewilli¹⁰¹. Z początkiem XII w. obszernie przedstawił go Honoriusz z Autun w *De imagine mundi* oraz w *Elucidarium sive dialogus de summa totius christianae theologiae*¹⁰², utrzymując jego arystotelesowski charakter. W tym samym prawie czasie Teodoryk z Chartres († ok. 1150), korzystając z *Timaios*a Platona opowiedział się za neoplatońską interpretacją powstania i struktury kosmosu¹⁰³.

Św. Tomasz z Akwinu ogólną koncepcję budowy wszechświata przejął od Arystotelesa, chociaż różni się od niego w poglądach odnośnie struktury świata nad sferą gwiazd stałych¹⁰⁴. Korzystał również w swoich poglądach kosmologicznych z Augustyna; dał jednak jego elementom interpretację arystotelesowską przez odrzucenie teorii racji zarodkowych¹⁰⁵.

Do średniowiecznej tradycji arystotelesowskiej nawiązał również swymi poglądami kosmologicznymi Jan z Kwidzyna¹⁰⁶. Utrzymuje miano-

⁹⁷ R. Guelluy: Dzieło stworzenia. Przeł. M. Wierzbicka. W: Tajemnica Boga. Praca zbiorowa. Poznań 1967 s. 401.

⁹⁸ Expositio: art. I, jw. k. 20a; por. k. 18v cd, 20b.

⁹⁹ Por. np. Expositio: art. I, jw. k. 18a — Ps. 134, 6.

¹⁰⁰ Summa Theologiae p. I, q. 44, a. 4 — Expositio: art. VI, jw. k. 37a.

¹⁰¹ Por. A. C. Crombie: jw. t. I, ss. 36 n.

¹⁰² PL 172, 115—118; 1109—1176.

¹⁰³ Por. W. Jansen: Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate. Breslau 1926 ss. 106—112.

¹⁰⁴ S. Thoma Aquinas: Summa Theol. p. I, q. 68, a. 4, resp.

¹⁰⁵ E. Gilson: (6) Duch filozofii średniowiecznej. Przeł. J. Rybalt. Warszawa 1958 s. 145.

¹⁰⁶ „Natura uero corporea a Deo formata tota consistit in celesti et elementalī natura. Ita quod celestis natura corporea est in tres principales celos distincta,

wicie, iż akt stwórczy Boga, jeżeli chodzi o rzeczy cielesne (*nature corporales*) objął cały świat, na który składają się niebiosy oraz żywioły — natury elementarne. Świat niebios obejmuje swym zasięgiem niebo empi-rejskie, położone najwyżej, miejsce świętych; niebo krystaliczne czyli gwiazd; oraz firmament czyli niebo położone najniżej, w którym znajduje się siedem orbit planet: Saturna, Jowisza, Marsa, Słońca, Wenus, Merkurego, Księżycy. Granicę między niebiosami a żywiołami stanowi orbita Księżycy. Pod nią znajdują się cztery sfery żywiołów: ognia, powietrza, wody i ziemi. Cała więc *machina mundi* — konkluduje Jan z Kwidzyna — składa się z dziesięciu orbit i czterech sfer elementarnych.

Za Arystotelesem Jan z Kwidzyna głosi wyraźny dualizm nieba i świata podksiężycowego. Przejawia się on głównie w przydzieleniu przez Jana z Kwidzyna ciałom sfery świata nadksiężycowego ruchu okrężnego, doskonalszego od ruchu żywiołów świata podksiężycowego, który — choć tego Jan z Kwidzyna wyraźnie nie mówi — jest prostolinijny. Powyższy dualizm ujawnia się również w poglądach jego odnośnie końca świata, który w świecie nadksiężycowym przejawia się w ustaniu ruchu jego sfer; w świecie natomiast podksiężycowym przejawia się w doprowadzeniu jego żywiołów do stanu czystego¹⁰⁷. Ponadto omawiany tu dualizm ujawnia się również w twierdzeniu Jana z Kwidzyna, iż zasadą działania i przemian świata podksiężycowego jest ruch sfer niebieskich¹⁰⁸, które wpływają na ustalenie „czasu dni, miesięcy i lat” oraz współdziałają przyczynowo przy powstawaniu i przemianie ciał „mineralnych, zmysłowych i ludzkich”¹⁰⁹.

Tkwące w świecie materialnym żywioły obdarzone są następującymi cechami: ogień suchością i ciepłotą, powietrze ciepłotą i wilgotnością, woda wilgotnością i chłodem, ziemia chłodem i suchością¹¹⁰. Ostateczne czynniki charakteryzujące żywioły można sprowadzić do czterech. Są nimi: suchość, ciepłota, wilgoć, chłód. Cechują je: działania, zamiana i przemiana¹¹¹. Jan z Kwidzyna nie wymienia na czym polega ich dzia-

scilicet: empirreum, quod est supremum et sanctis angelis repletum, et cristallinum, quod est infra empirreum et supra firmamentum, quod est celum stellatum, in quo stelle fixe sunt. Inter firmamentum sunt septem orbes planetarum, qui sunt: saturnus, jupiter, mars, sol, venus, mercurius et luna. Natura uero elementalis in quatuor speras distinguitur, scilicet: ignis, aeris, aque et terre, in quibus speris sunt elementa siue mixta corpora ualde multa. Et sic procedendo a summo celi cardine usque ad centrum terre sunt decem orbes celestes et quatuor spere elementales, ex quibus integratur et constituitur tota machina mundi sensibilis distincte et perfecte et ordinate”. (Exposicio: art. I, jw. k. 20b—20vc). Por. tamże k. 18vd; art. VI, k. 37a, vc; art. XII, k. 76b; Tabula Exposicionis: jw. k. 5v cd.

¹⁰⁷ Exposicio: art. VII, jw. k. 41vd.

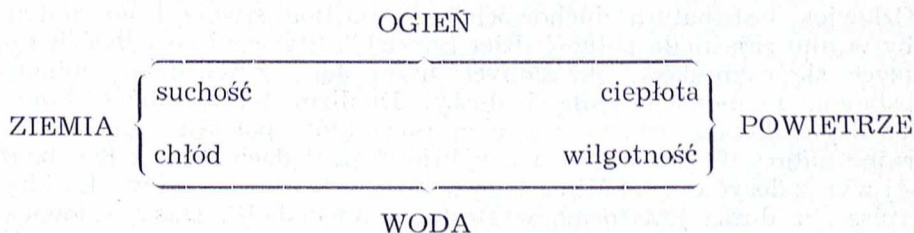
¹⁰⁸ „... motus celi, qui est totius accionis, alteracionis et transmucionis principium”. (Exposicio: jw. k. 42a). — Por. tamże art. I, k. 20b i vc.

¹⁰⁹ „Ita quod celestia influunt in terrestria et elementalia. Primo faciendo distinctionem temporum dierum, mensium et annorum. Secundo influunt concuando productionem rerum generabilium et corruptibilium, scilicet rerum mineralium, uehetabilium, sensibilium et corporum humanorum etc”. (Exposicio: art. I, jw. k. 20vc). Por. tamże art. VI, k. 37a—vc.

¹¹⁰ „Sic autem purgabuntur elementa; ab igne prescindetur vis combustua, ab aere obscuritas, ab aqua glacialis frigiditas. A terra uero in exteriori superficie abscondetur obscuritas et opacitas, sed manebit in ea densitas. Retinebunt etiam elementa qualitates suas secundum habitum, non secundum actum. Hoc est ignis habebit caliditatem et siccitatem, aer caliditatem et humiditatem, aqua frigiditatem et humiditatem, terra frigiditatem et siccitatem...”. (Exposicio: art. VII, jw. k. 41vd).

¹¹¹ Exposicio: jw. k. 41vd, 42b.

łanie lub przemiana. Można sądzić, iż chodzi tu o wzajemne przenikanie czynników, każdy bowiem z nich wchodzi w skład dwóch żywiołów:



Chcąc wytłumaczyć pewne niejasności w wykładzie Jana z Kwidzyna trzeba odwołać się tu do Arystotelesa. Otóż każdy z czterech żywiołów sfery podksiężycowej ma swe naturalne miejsce, odpowiadające jego naturze, gdzie mogłyby trwać w stanie spoczynku. „To sprawia — pisze A. C. Crombie omawiając pogląd Arystotelesa — że obserwatorowi na Ziemi niektóre substancje, na przykład ogień, którego naturalne miejsce jest w górze, wydają się lekkie, podczas gdy inne, na przykład ziemia, której naturalne miejsce jest w dole, wydają się ciężkie. Kierunki te są absolutnym ruchem w górę lub w dół, a dążenie do poruszania się w górę lub w dół zależy od natury substancji, z której poszczególne ciało się składa”¹¹². Ponieważ jednak elementy łączą się w ciała poza swym naturalnym miejscem, prowadzi to do ich zanieczyszczenia¹¹³.

Wśród czterech żywiołów, wymienionych przez Jana z Kwidzyna, czołowe miejsce zajmuje ogień. Wymienia on pięć rodzajów ognia: piekielny — karzący potępionych, ziemski — palący rośliny, zwierzęta, ciała ludzkie, żywiołowy — przenikający pozostałe żywioły świata ziemskiego i wreszcie ogień poprzedzający sąd Boży, obejmujący swym zakresem działanie wszystkich poprzednio wymienionych rodzajów ognia, łączący w sobie ich działania¹¹⁴. Ów ogień ma szczególne znaczenie przy końcu świata, przed sądem Bożym oczyści cały świat, poprzez spalanie roślin, zwierząt, ciał ludzkich i pozbawienie pozostałych żywiołów ich czynników, a niebios stanu ruchu niedoskonałego¹¹⁵. W ostatecznym rezultacie świat uzyska piękniejszą formę, „będzie nowe niebo i nowa ziemia”¹¹⁶.

Między poglądami Arystotelesa i Tomasza z Akwinu a Jana z Kwidzyna zachodzą dosyć znaczne różnice. Jan z Kwidzyna ogranicza się w swych poglądach tylko do płaszczyzny kosmologicznej. Brak u niego, w przeciwieństwie do Arystotelesa, a zwłaszcza do św. Tomasza z Akwinu, interpretacji metafizycznej zjawisk zachodzących w kosmosie. Nie podejmuje również problematyki astronomicznej, chociaż ogólnie opowiada się za determinizmem astrologicznym¹¹⁷.

¹¹² A. C. Crombie: jw. s. 100.

¹¹³ A. C. Crombie: jw. s. 102.

¹¹⁴ Expositio: art. VII, jw. k. 41b, vc.

¹¹⁵ Expositio: jw. k. 41vd.

¹¹⁶ Expositio: jw. k. 41vc.

¹¹⁷ Expositio: art. I, jw. k. 20vd.

E. Antropologia.

a. Fakt stworzenia pierwszych ludzi.

Człowiek jest naturą duchowocieleśną¹¹⁸. Bóg stworzył go dlatego, „aby w nim zajaśniała pełność dzieł Boskich”. Stworzył go z dwóch różniących się czynników, określonych przez Jana z Kwidzyna mianem substancji, mianowicie ciała i duszy. Dualizm ten posłużył Janowi z Kwidzyna do podkreślenia roli mocy Boga, który potrafił połączyć dwie skrajne natury¹¹⁹. Ów dualizm znajduje w poglądach Jana z Kwidzyna swój wyraz dosyć często. Mimo tego jednak w *Septililium* Jan z Kwidzyna pisze, iż dusza jest formą w stosunku do ciała¹²⁰. Duszę człowieka stworzył Bóg z niczego i uczynił ją wolną od przymusu, rozumną, nieśmiertelną, poznającą. Obdarzając ją władzami pamięci, intelektu, woli, uczynił Bóg duszę na obraz Trójcy św. Taką właśnie duszę Bóg wlał w zorganizowane już ciało. Wszystkich dusz nie stworzył Bóg wraz z duszą Adama od razu, stwarza je oddzielnie dla poszczególnych ludzi¹²¹.

Dusza i ciało Adama, pierwszego człowieka, zostały stworzone osobno. Ciało jego było podmiotem wobec duszy. Było piękne, bez żadnego braku, dobre czyli niezmienne, niezniszczalne, nie podlegające śmierci. Z Adama została utworzona przez Boga kobieta Ewa, dana Adamowi do „towarzystwa i pomocy, w celu rozmnażania nieskalanego”. Korzystali oboje z „drzewa życia do jedzenia i zachowania życia”¹²².

b. Stan pierwotny „niewinności i łaski” pierwszych ludzi.

Pierwszy człowiek posiadał dwa zmysły: wewnętrzny myśli i zewnętrzny ciała. Obdarzony był podwójnym popędem (*motus*), mianowicie imperatywnym woli i wychowawczym ciała. Miał też człowiek podwójne dobro, jedno widzialne i czasowe ciała, drugie niewidzialne i wieczne duszy¹²³. Dał też Bóg człowiekowi pierwszemu dwa przykazania, jedno

¹¹⁸ *Expositio*: jw. k. 18vd, 20vc; *Tabula Expositio*: jw. k. 5vd.

¹¹⁹ „*Preterea est sciendum, quod Deus fecit hominem, ut in eo luceret diuinorum operum consummatio. Fecit enim eum ex naturis maxime distantibus in genere substantie scilicet corpore et anima coniungens, ut in homine manifestaretur Dei potentia maxima*”. (*Expositio*: art. I, jw. k. 21a). Por. tamże art. I, k. 18vd; art. XI, k. 64vc; art. XII, k. 70vc; 71vd.

¹²⁰ „*Porro circa hoc est diligenter advertendum, quod raptus animae non fit per separationem animae a corpore, sed fit anima manente tanquam forma in corpore, ...*”. (*Septililium*: tr. V, cap. 1).

¹²¹ „*De tercia creatura, que partim est spiritualis et partim corporea est sciendum, quod Deus animam creauit hominis de nichilo et fecit eam rationalem et immortalem et intelligentem et ad ymaginem trinitatis increate per memoriam, intelligenciam et voluntatem fecit quoque eam liberam a coactione ita quod non potest cogi et talem cuiuslibet hominis animam Deus creat, quando eam infudit corpori suo organizato. Nec est vtandum, quod omnes anime cum anima Ade sint simul create, sed sigillatim creantur...*”. (*Expositio*: art. I, jw. k. 20vc). — Por. tamże k. 18vd; k. 20a; k. 22vd; art. II, k. 24vc; art. III, k. 27a.

¹²² *Expositio*: art. I, jw. k. 20v cd. — Por. k. 21a; art. XII, k. 69vc, 70vc, 71vd.

¹²³ „*Amplius toti homini datus est duplex sensus: interior mentis et exterior sensus carnis. Et datus est ei duplex motus, scilicet: imperatiuus in voluntate et executiuus in corpore. Datum etiam est ei duplex bonum: vnum scilicet visibile et temporale carni, aliud invisibile et eternum spiritui*”. (*Expositio*: art. I, jw. k. 20vd). — Por. Hugo de s. Victore: *De Sacramentis* lib. I, p. 6, c. 5; PL 176, 266 D.

naturalne: „Rośnijcie i mnożcie się”¹²⁴ do chronienia dobra już otrzymanego ciała; drugie przykazanie wychowawcze (*discipline*) zakazujące spożywania z rajskiego drzewa wiadomości¹²⁵, celem pozyskania poprzez posłuszeństwo dobra obiecanego nieba¹²⁶.

Człowiek rajski — zdaniem Jana z Kwidzyna — ze względu na to, że z natury swej był skłonny upaść i nie był dostatecznie jeszcze utwierdzony w dobrym, otrzymał od Boga dodatkową pomoc. Naturalna pomoc objęła przyznanie człowiekowi sumienia aktualnego (*consciencia*) umożliwiającego dokonanie rozumem właściwego osądu oraz sumienia habitualnego (*synderesis*), które „szemrze” wobec zła i „pobudza” do dobrego. Pomoc nadprzyrodzona wychowawcza objęła łaskę, mianowicie łaskę jako dar (*gracia gratis data*) w postaci wiedzy oświecającej umysł do poznania Boga, samego siebie, świata oraz łaskę przetwarzającą (*gracia gratum faciens*), dzięki której człowiek miłuje Boga ponad wszystko a bliźniego jak siebie samego. Taka pomoc była wystarczająca, aby człowiek mógł trwać w dobrym i w nim samym doskonalić się oraz unikać złego¹²⁷.

Człowiek pierwszy stworzony w stanie łaski obdarzony został przez Boga wiedzą¹²⁸ oraz szeregiem cnót. Najważniejsze z nich to cnoty miłości, sprawiedliwości i męstwa, w których nie było żadnej niedoskonałości¹²⁹. Otrzymał również człowiek cnoty wiary i nadziei, które wprawdzie zawierały pewną niedoskonałość, nie była ona jednak tak wielka, aby mogła szkodzić¹³⁰. Chociaż więc człowiek w stanie pierwotnej niewinności nie mógł dojrzeć Boga poprzez istotę, jak tylko mocą zachwyty (*raptu*); chociaż nie miał możliwości przeżywania wiecznej szczęśliwości, posiadał jednak aktualnie i habitualnie cnotę wiary odnoszącą się do tego, czego się nie widzi i cnotę nadziei odnoszącą się do dobra,

¹²⁴ Rdz 1,28.

¹²⁵ Rdz 1,17.

¹²⁶ „... duplex preceptum est homini datum: vnum nature ad custodiendum bonum iam datum, aliud discipline ad promerendum bonum promissum, quod nullum modum melius potuit promereri, quam per obedienciam que suo merito ducit ad celum, suo autem demerito precipitat ad infernum. Preceptum nature erat: Crescite et multiplicamini. Preceptum uero discipline fuit de ligno sciencie boni et mali: Ne comedatis”. (Exposicio: art. I, jw. k. 20vd).

¹²⁷ „Et quia homo ratione nature sue fragilis et defectiue poterat cadere, quia nondum erat in bono confirmatus, ideo Dominus Deus benignissimus ei contulit quadruplex adiutorium, scilicet duplex nature et duplex discipline. Nam ipsi nature dupliciter indidit rectitudinem per conscienciam et sinderesim. Per conscienciam concessit ei, ut posset recte iudicare. Et per sinderesim, ut posset recte velle. Sinderesim enim est remurmurare contra malum et incitare ad bonum. Sic eciam duplex adiutorium gratie seu discipline contulit. Vnum gratie gratis date et hoc erat scilicet sciencia illuminans intellectum ad cognoscendum Deum suum, se ipsum et mundum istum, qui factus fuerat propter ipsum. Aliud adiutorium erat gratie gratum facientis, quo dilexit Deum super omnia et proximum sicut seipsum. Ex hijs quatuor adiutorijs homo habuit sufficienter posse stare in bono et proficere et a malo declinare...”. (Exposicio: art. I, jw. k. 20vd—21a).

¹²⁸ Exposicio: jw. k. 21b.

¹²⁹ „... primus homo fuit creatus in gracia, in qua habuit omnes virtutes que nullam imperfectionem includunt, ut sunt caritas, et iusticia, et fortitudo et hujusmodi”. (Tamże).

¹³⁰ „Habet eciam virtutes, que in sua ratione aliquam imperfectionem inportant, que tamen perfectioni primi status non repugnant, ut sunt fides et spes, quia fides eorum est que non uidentur et spes est eorum bonorum, que non habentur”. (Tamże).

którego nie posiadał¹³¹. Jeżeli natomiast chodzi o cnoty, które zawierały pewną niedoskonałość, mogącą się sprzeciwić jego stanowi, jak np. cnota pokuty (*penitencie*) czyli żalu z powodu popełnienia grzechu lub nieszczęścia bliźniego, to posiadał je człowiek tylko habitualnie, lecz nie aktualnie. Bóg stwarzając człowieka w stanie niewinności, szczęścia okazał w ten sposób swoją dobroć. Gdyby pierwsi rodzice przetrwali w tym stanie, korzystałyby z posiadanych darów również następne pokolenia¹³².

c. Stan „winy i nieszczęścia” ludzi.

Upadek pierwszych ludzi nastąpił wyłącznie z ich własnej winy i pogardy dla przykazania posłuszeństwa¹³³. Spowodował on przejście ze stanu „niewinności i łaski” do stanu „winy i nieszczęścia”. Pierwsi rodzice zostali ukarani cielesną pożądlivością, karą pracy i choroby, głodu i pragnienia, śmiercią oraz słabością rozumu¹³⁴. Kobieta, ze względu na to, iż Ewa uległa pokusie szatańskiej¹³⁵, poniosła dodatkową karę¹³⁶.

Droga człowieka w tym stanie została bliżej nakreślona głównie na kartach *Septililium* i *Vita Latina*.

Wszelkie stworzenie naturalne, zwłaszcza człowiek, dąży do tego, aby być udoskonalone i dojść do swej pełni¹³⁷. Zachęca do tego zresztą Bóg: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski”¹³⁸. Doskonałość chrześcijańska — zdaniem Jana z Kwidzyna — opiera się w sposób istotny na przykazaniach; w sposób zaś dyspozycyjny i narzędny na radach ewangelicznych. Jan z Kwidzyna idąc za słowami św. Pawła: „pełnością prawa jest umiłowanie, które łączy człowieka z Bogiem i jest więzią doskonałości”¹³⁹, wyróżnił podwójną doskonałość miłości.

Pierwsza doskonałość miłości, konieczna i wystarczająca, oparta na przykazaniach miłości Boga i bliźniego, nie wyklucza z umiłowania Boga żadnego uczucia zewnętrznego, a tylko uczucia przeciwne, nie dopuszczając, by ktoś równorzędnie miłował Boga oraz coś ponad nim lub przeciw niemu. W miłości bliźniego nie dopuszcza żadnego uczucia sprzecznego z nią. Porządkuje uczucie miłości ogólnie u wszystkich ludzi; a habitualnie w poszczególnych osobach. Dokonuje się to poprzez przygotowanie duszy, człowiek jest wówczas usposobiony zawsze i wszędzie do pełnienia uczynków miłości.

Druga doskonałość miłości jest przywilejem stanu świętości, „jakiejs wzniosłości miłości, bez której prawdziwe umiłowanie Boga i bliźniego

¹³¹ „Cum ergo primus homo Deum per essenciam non uiderit nisi forte in raptu nec cum habuit in fruicione finalis beatitudinis, ideo habuit virtutes illas scilicet fidem et spem...”. (Tamże).

¹³² Expositio: jw. k. 21ab.

¹³³ Expositio: jw. k. 21b i vc.

¹³⁴ „... cecidit miserabiliter infra se a statu scilicet innocencie et gracie ad statum culpe et miserie, in quo statu vir et mulier statim post culpam senserant penam rebellionis et erubescencie in carne ... Postea uero diuino iudicio vir incurrit penam laboris et angustie, penam famis et indigencie, penam mortis et incineracionis”, (Expositio: art. I, jw. k. 21vc).

¹³⁵ Expositio: art. I, jw. k. 21b.

¹³⁶ Tamże k. 21vd.

¹³⁷ Vita Latina: Prol. cap. VI, b.

¹³⁸ Mt 5,48 — por. Septililium: tr. VI, cap. 1.

¹³⁹ Kol 3,14.

nie mogłoby powstać, ani przetrwać". Posiada ona charakter dyspozycyjny i narzędny, gdyż dobrowolne ubóstwo, czystość, posłuszeństwo, posty, czuwanie, prace cielesne, rozmyślanie Pisma św., pozbawienie się wolności, nie stanowią doskonałości samej w sobie, lecz są tylko środkami do doskonalenia miłości. Rady ewangeliczne, z którymi tego rodzaju doskonałość miłości jest ściśle związana, oddalają przeszkody w postaci pragnienia dóbr zewnętrznych, pożądania zmysłowych upodobań, sprzyjania działaniu osobistemu oraz woli¹⁴⁰.

W innych wypowiedziach Jan z Kwidzyna stwierdza, iż człowiek na swej drodze do doskonałości napotyka na pewne trudności ze strony swej skażonej natury, skłaniającej do umiłowania własnego „ja” i pożądania własnej chwały. Tymczasem Chrystus — przypomina Jan z Kwidzyna — powiedział: „Jeśli kto chce pójść za mną, niech zaprze samego siebie, niech weźmie swój krzyż i naśladuje mnie”¹⁴¹. Chrystus jest dla człowieka „drogą, prawdą, życiem”¹⁴². Trzeba więc łamać swą wolę, jej wadliwe skłonności, umartwiać w sobie złe pożądliwości i doskonalić w sobie wolę Chrystusa¹⁴³. Bez umartwienia, polegającego na sprzecznie wobec zła, znoszeniu cierpień, pełnieniu dobrych uczynków, człowiek nie jest zdolny ani do życia wiecznego, ani do naśladowania samego Boga¹⁴⁴. Doskonałości nie można osiągnąć od razu; jej osiągnięcie wymaga pewnego czasu, a ponadto uprawiania praktyk umartwiających, posiadania odpowiednich cnót i korzystania z pokarmu duchowego¹⁴⁵.

Proces wewnętrznego doskonalenia oparty jest tu w zasadzie nie tyle na czynnikach składowych człowieka: ciele i duszy, ile raczej na uświadamianiu sobie ich przeciwstawności i na dążeniu, zgodnie z ideałem neoplatońskim, do wyzwolenia duszy, skoro ciało jest jej więzieniem¹⁴⁶.

Ogólna koncepcja człowieka, złożonego z dwóch odrębnych „substancji” ciała i duszy, z których ciało jest podmiotem dla duszy, w zasadzie pokrywa się ze stanowiskiem św. Augustyna¹⁴⁷, nawiązującego tu do Platona i Plotyna. Zarówno św. Augustyn, jak i Jan z Kwidzyna nie tłumaczą bliżej natury zjednoczenia duszy i ciała w człowieku¹⁴⁸. Św. Tomasz z Akwinu rozwiązał współdziałanie duszy i ciała w człowieku w oparciu o teorię aktu i możności¹⁴⁹; Jan z Kwidzyna, najprawdopodobniej pod wpływem ówczesnych teologów akcentujących wszechmoc Boga, wykorzystał ją do wytłumaczenia jedności psychofizycznej człowieka¹⁵⁰. Wpływów augustyńskich można by się również doszukiwać w poglądzie Jana z Kwidzyna głoszącym, iż dusza, poprzez swoje władze: pamięć, intelekt, wolę, jest obrazem Trójcy św.¹⁵¹.

¹⁴⁰ *Septililium*: tr. VI, cap. 1 i 4.

¹⁴¹ Mt 16,24.

¹⁴² *Vita Latina*: Oracio s. 375.

¹⁴³ *Vita Latina*: lib. IV, cap. 11, a; Oracio s. 374 n.

¹⁴⁴ *Vita Latina*: Prol. cap. VI, b; lib. I, cap. 9, a.

¹⁴⁵ *Vita Latina*: lib. VI, cap. 7, a; lib. V, cap. 20, a.

¹⁴⁶ „*Corpus hominis est velud reclusorium et carcer spiritus humani, ...*”. (*Vita Latina*: Prol. cap. VI, b). Por. tamże lib. I, cap. 8, a; lib. VII, cap. 6, i.

¹⁴⁷ Por. E. Gilson: jw. (3) ss. 58 nn.

¹⁴⁸ Por. tamże, s. 62.

¹⁴⁹ S. Thomas Aquinas: *Summa Theol.* p. I, q. 76.

¹⁵⁰ *Exposicio*: art. I, jw. k. 21a.

¹⁵¹ Augustinus: *De Trinitate* X, XI, 18.

Wpływ św. Augustyna, raczej pośredni, bo sięgający źródłami Plotyna, Proklosa, wzmocniony oddziaływaniem ps. Dionizego Areopagity, dotyczy drogi powrotnej do Boga — rzecz znamienita — nie tyle człowieka, ile duszy jego. Dusza oddalona od Boga przez grzech, kieruje się po drodze miłości na powrót do Boga, przechodząc od tego co zewnętrzne do stanu wewnętrznego, a od niego coraz wyżej do Boga.

Oddziaływanie św. Augustyna, w pewnej mierze także i Hugona ze św. Wiktora, daje się również zauważyć w stanowisku Jana z Kwidzyna, odnośnie pierwotnego stanu człowieka. Warto tu zwrócić uwagę np. na rolę łaski, która u Jana z Kwidzyna i św. Augustyna nie ma charakteru ograniczającego naturę, lecz pomaga zbliżeniu człowieka do Boga.

Zachodzą również w antropologii św. Augustyna i Jana z Kwidzyna różnice. Na wstępie trzeba przypomnieć pogląd Jana z Kwidzyna, prawdopodobnie zaczerpnięty od św. Tomasza z Akwinu, iż dusza ludzka jest formą ciała. Niestety, nie pociągnął on za sobą żadnych konsekwencji. Jego przyjęcie było wynikiem eklektyzmu Jana z Kwidzyna oraz pragnieniem formalnego wytłumaczenia związku ciała z duszą, będącą w stanie zachwyty kontemplacyjnego. Inne różnice dotyczą głównie roli, jaką dusza odgrywa w człowieku. U św. Augustyna nie tylko mocno została podkreślona wyższość duszy nad ciałem oraz uzasadniona jej odrębność, poznawalność, nieśmiertelność, lecz dusza również ukazana została jako „pośrednik między ciałem, które ożywia a Ideami Boga, które ją ożywiają”¹⁵². Tego u Jana z Kwidzyna brak, chociaż nie oznacza to, aby on powyższych też nie uznawał. Można jedynie uważać za pewnik, iż nie przyjmował teorii idei Boskich, w ujęciu augustyńskim. Różni się również Jan z Kwidzyna poglądami odnośnie pochodzenia duszy, głosi kreacjonizm. Wprawdzie św. Augustyn nie przeczył kreacjonizmowi, dopuszczał jego możliwość, jednak w związku z doktryną *raciones seminales* bardziej odpowiadał mu tradukcjonizm¹⁵³.

Dualizm przejawiający się w poglądach antropologicznych Jana z Kwidzyna ma swoje źródło zarówno w ogólnej akceptacji kierunku platońsko-augustyńskiego, jak również, w żywej pod koniec średniowiecza opozycji przeciw Arystotelesowi. Wypowiedzi Jana z Kwidzyna nie podają pełnej definicji człowieka; nie wyjaśniają też wprost czym on jest w swej istocie. Biorąc jednak pod uwagę głoszony przez niego dualizm i wyższość duszy nad ciałem, sprowadzenie całej działalności człowieka do dążenia ku Bogu i ujęcie tej drogi na płaszczyźnie wyzwolenia duszy z więzienia ciała, można stwierdzić, iż według niego aktywność człowieka ma swe oparcie głównie w jego duszy. Ten właśnie aspekt ujęcia antropologii zaważył u Jana z Kwidzyna na jego teorii poznania i etyce.

Problem Boga zajmował jedno z czołowych miejsc już w teorii poznania Jana z Kwidzyna. Podobna sytuacja ma miejsce, jeżeli chodzi o problematykę dzieła stworzenia. Wszystkie byty stworzone zależą od Boga nie tylko w odniesieniu do swego początku, lecz i co do swego trwania. Bóg w poglądach Jana z Kwidzyna jest nie tylko przyczyną sprawczą, lecz także spełnia funkcję przyczyny celowej. Teocentryzm zdaje się tu być najbardziej adekwatnym określeniem charakteryzującym stanowisko Jana z Kwidzyna.

¹⁵² E. Gilson: *iw.* (3) s. 62.

¹⁵³ Tamże, s. 65.

Na poglądy Jana z Kwidzyna o Bogu i dziele stworzenia złożyły się zarówno prawdy zawarte w Piśmie św., jak i komentarze teologów. W ujęciu Boga Jan z Kwidzyna wydaje się zbliżać do poglądów szkoły ockhamistycznej. Jeżeli chodzi o problematykę stworzenia, w zasadzie opowiada się za augustynizmem. Wprawdzie nie jest to czysty kierunek, w sumie jednak poglądy jego na ten temat zawierają więcej elementów augustynizmu, niż z jakiegokolwiek innego kierunku.

Ciąg dalszy nastąpi