

- Teologia a filozofia
 - Filozofia bytu
 - Koncepcja człowieka
 - Nauka o przyrodzie
-

ALBERT WIELKI (Albert z Lauingen, Albert z Kolonii) — teolog, filozof, przyrodnik, bp Regensburga, zw. *doctor universalis, doctor expertus*, doktor Kościoła, ur. ok. 1200 w Lauingen w Szwabii, zm. 15 XI 1280 w Kolonii.

A. pochodził ze szwabskiej rodziny rycerskiej, studiował w pñ. Italii, głównie w Padwie; tam w 1223 wstąpił do zakonu dominikanów. Po odbyciu, zapewne w Kolonii, nowicjatu oraz po ukończeniu studiów teologicznych i przyjęciu święceń kapłańskich, pełnił od 1233 funkcję lektora zakonnego w różnych konwentach (Hildesheim, Fryburg Br., Regensburg, Strasburg). Z początkiem lat czterdziestych przybył, na polecenie władz zakonnych, do Paryża, gdzie wykładał *Sentencje* P. Lombarda, przygotowując się do magisterium z teologii, które uzyskał w 1245. Tu rozwijał ożywioną działalność naukowo-dydaktyczną i pisarską, która zaowocowała wielu wybitnymi dziełami i przyniosła niezwykłą sławę. W 1248 A. został przeniesiony do Kolonii, z zadaniem zorganizowania tam zakonnego studium generale dla prowincji niemieckiej, którym kierował do 1254. Jednym z uczniów w tej uczelni był Tomasz z Akwinu, który słuchał wykładów A. prawdopodobnie jeszcze w Paryżu. W 1252 A. rekomendował Tomasza na stanowisko magistra teologii w Uniwersytecie Paryskim. W latach 1254–1257 był A. prowincjałem rozległej dominikańskiej prowincji niemieckiej. W Anagni, na dworze papieża Aleksandra IV, brał udział w obronie zakonów żebrzących (1256). Prowadził tam również dysputę na temat doktryny Awerroesa o jedyności intelektu. Lata 1257–1260 spędził ponownie w Kolonii na pracy nauczycielskiej. W styczniu 1260 Aleksander IV powołał A. na stanowisko bpa Regensburga. Po dwóch latach uzyskał na własną prośbę zwolnienie z zarządzania diecezją i jako legat papieski głosił w krajach niemieckojęzycznych kazania wzywające do krucjaty. W latach 1264–1270 przebywał kolejno w Würzburgu i Strasburgu, po czym wrócił na stałe do Kolonii. Obok zajęć naukowo-pisarskich spełniał różne czynności związane z władzą święceń biskupich oraz podejmował się roli sędziego-rozjemcy. Brał udział w soborze lyońskim II (1274), kwestionuje się (Weisheipl) natomiast pobyt A. w Paryżu (1276), gdzie miał bronić, w obliczu przygotowywanego potępienia, poglądów niezującego już Tomasza.

Oprócz Tomasza, który niezależnie od tego, jak wiele zawdzięczał swemu mistrzowi, poszedł własną drogą, A. wychował kilku innych wybitnych uczniów (Hugo Ripelin, Ulrich ze Strasburga, Dietrich z Freibergu), którzy rozwijali głównie jego teorie neoplatonickie, oraz wywarł wielki wpływ na życie umysłowe wieków średnich. W XV w., na prośbę uniwersytetu w Kolonii, gdzie silną pozycję zyskali albertyści, beatyfikowano A. w 1432; kanonizacji dokonano w 1931.

Dorobek pisarski A. przedstawia się imponująco. Przed 1240 powstało *De natura boni*. Z paryskiego okresu pochodzą: *De sacramentis, De incarnatione, De resurrectione, De bono, De quattuor coaequaevis, De homine, Super IV libros Sententiarum*. Pisana przez wiele lat (do ok. 1270) encyklopedia filozoficzna obejmuje parafrazy prawie wszystkich znanych dzieł Arystotelesa, a nawet wychodzi poza

ich katalog. Są to: *Physica, De coelo et mundo, De natura loci, De causis proprietatum elementorum, De generatione et corruptione, Meteora, Mineralia, De anima* wraz z tzw. *parva naturalia (De nutrimento et nutribili, De sensu et sensato, De memoria et reminiscencia, De intellectu et intelligibili, De somno et vigilia, De spiritu et respiratione, De motibus animalium, De iuventute et senectute, De morte et vita), De vegetabilibus, De animalibus, Quaestiones de animalibus, De principiis motus processivi, De natura et origine animae, Metaphysica, Ethica* oraz *Super Ethica, Politica*. Z parafrazami pism logicznych Arystotelesa (*Peri hermeneias, Analytica priora, Analytica posteriora, Topica, De sophisticis elenchis*) wiążą się parafrazy Porfiriusza (*Super Porphyrium De V praedicamentis*), Boecjusza (*De divisione*), Gilberta (*De sex principiis*). Inne parafrazy: *Liber de causis (De causis et processu universitatis a causa prima)*, dzieło Pseudo-Dionizego (*Super Dionysium De divinis nominibus, Super Dionysii Mysticam theologiam, Super Dionysium De caelesti hierarchia, Super Dionysium De ecclesiastica hierarchia, Super Dionysii epistulas*). Do pism pomniejszych należą: *De unitate intellectus, De XV problematibus, Problemata determinata, De fato*. Ostatnim dziełem teologicznym A. jest pisana pod koniec życia, nie ukończona *Summa theologiae de mirabili scientia Dei*. Dużą część dzieł A. stanowią komentarze biblijne, prace homiletyczne i prace z zakresu duchowości chrześcijańskiej. Nie wszystkie dzieła A. zostały dotychczas wydane; z drugiej strony, w ciągu wieków opublikowano pod imieniem A. wiele tekstów nieautentycznych (np. *Summa philosophiae naturalis, Speculum astronomiae, De secretis mulierum, De alchemia*).

Zbiorowe wyd. dzieł A.: *Alberti Magni Opera*, wyd. P. Jammy, Ly 1651, 21 t.; *Opera omnia*, wyd. A. Borgnet, P 1890–1899, 38 t.; od 1951 wychodzą kolejne t. przygotowywanej przez Instytut Alberta Wielkiego w Kolonii w edycji krytycznej (*Editio Coloniensis*), zaplanowanej na 40 t.: *Sancti Doctoris Ecclesiae Alberti Magni, Ordinis Fratrum Praedicatorum, Opera omnia, ad fidem codicum manuscriptorum edenda, apparatus critico, notis prolegomenis, indicibus instruenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside (ab 1978 Wilhelmo Kübel praeside)*. Dotychczas ukazało się 13 t. (w tym 9 t. po dwie części, 4 t. jednoczęściowe) i cz. pierwsza 2 t.

Niektóre teksty zostały wydane wcześniej oddzielnie, np. *De animalibus libri XXVI*, 2 t., wyd. H. Stadler, Mr 1916–1920. Ukazują się też fragmentaryczne przekłady na języki nowożytne.

Dokonania A. wiąże się przede wszystkim z dziejami przebiegającej nie bez konfliktów recepcji arystotelizmu w zachodniej Europie. On pierwszy podjął się objaśnienia i przekazania kulturze łac. całości filozoficznej i naukowej myśli grecko-arabskiej, w przekonaniu, że stwarza to dla niej szansę postępu i rozwoju. A. zgromadził w swych dziełach bogactwo materiałów różnej proveniencji (arystotelizm, neoplatonizm, myśl arabska, augustynizm) i z różnych dziedzin (teologia, filozofia, różne obszary ówczesnej nauki), czemu nie dorównuje często stopień ich integracji. Nie był on jednak tylko zbieraczem, kompilatorem i erudytą, jak czasem sądzono. W nowszych pracach badawczych dąży się do głębszego wnikięcia w teksty A., umożliwiające dotarcie do idei wiodących i scalających jego polimorficzny świat myśli i proponuje nowy sposób interpretacji (H. Anzulewicz).

Teologia a filozofia. Stanowisko filozoficzne i teologiczne A. wywodzi się z przekonania, że wiedza przyrodzona, której całokształt nazywa za Arystotelesem filozofią, nie grozi konfliktem z teologią, gdyż są to dziedziny różne — zarówno co do przedmiotu, celu jak i metody. Teologia mówi w świetle Objawienia o Bogu jako o dobru najwyższym, uszczęśliwiającym celu ludzkich dążeń, i o pobożności, jako drodze do zjednoczenia z Nim. Jest ona wiedzą afektywną, angażującą całego człowieka i dającą mu orientację życiową. Podkreśla się, że rozumienie teologii A. różni się od Tomaszowego. W koncepcji teologii pozostaje on wierny św. Augustynowi, natomiast w pojmowaniu nauki przyrodzonej (filozofii) idzie za Arystotelesem. Filozofia ma dla niego wartość sama w sobie, nie tylko ze względu na usługi świadczone teologii; szuka ona prawdy w obrębie świata, opierając się na rozumie jako na ostatecznej instancji. W dziełach teologicznych operuje jednak A. rozległą wiedzą filozoficzną, jest zainteresowany porównaniem tego, co mówią „święci” (wyraziciele doktrynalnych tradycji chrześcijaństwa), z opiniami filozofów i docenia rolę filozofii w zgłębianiu i obronie prawd wiary.

Filozofia bytu. Filozofię teoretyczną („realną”, w odróżnieniu od „moralnej” i „racjonalnej”, czyli etyki i logiki) dzieli A., za Arystotelesem, na: a) fizykę, której przedmiotem jest „ciało zmienne” („corpus mobile”); b) matematykę, zajmującą się ilościowym aspektem rzeczy materialnych; c) metafizykę, która bada byt jako byt, przed wszelkimi jego bliższymi określeniami i zróżnicowaniami, jakimi zajmują się inne nauki, i dlatego jest filozofią pierwszą. Ponieważ dochodzi ona do poznania bytów niematerialnych i pierwszej przyczyny, jest nauką wyprzedzającą inne również godnością (nauka „boska”).

Systematyczny wykład filozofii pierwszej prezentuje parafraza *Metafizyki*. Podstawową kategorią bytu jest dla A., tak jak dla Arystotelesa, substancja, zaś podstawowym elementem bytu jest forma, która daje bytowi „esse” (kształtuje jego istotę) i „ratio” (jest zasadą poznania i podstawą definicji). Obok „formy części” („forma partis”), która kształtuje materię w bytach hylemorficznie złożonych, wprowadza A. „formę całości” („forma totius”), która kształtuje naturę gatunkową bytu jednostkowego. Nawiązuje tu A. do terminologii Boecjusza, który wyróżnił w każdym bycie, poza bytem pierwszym, „quo est” lub „esse” (określona natura gatunkowa) i „quod est” (jednostkowy byt). Rozróżnienie to służy A. do wyjaśnienia struktury bytowej istot duchowych (anioł, dusza ludzka), inaczej wyrażanej w pismach filozoficznych (*De anima*) oraz do wyjaśnienia abstrakcji intelektualnej. Wiąże się więc z problemem uniwersaliów (A. wyróżnia universale „ante rem”, „in re” i „post rem”; universale „post rem” jest intelektualnie ujętą formą totalną) i z koncepcją natury wspólnej („natura communis”) Awicenny. Obydwie wyróżnione formy dotyczą tego samego — esencjalnego poziomu w analizie bytu. Nastręcza to trudności interpretacyjne. Sporadyczne używanie „esse” („quo est”) na oznaczenie istnienia nie odgrywa u A., jak się sądzi, większej roli. A. odrzuca pojęcie materii duchowej i powszechny hylemorfizm, dowodząc, że złożenie hylemorficzne ma miejsce tylko w bytach materialnych. Odrzuca też w zasadzie pluralizm form. Niższe formy nie współistnieją w jednym bycie aktualnie z wyższą, ale stają się jej możliwościami na zasadzie porządku przyczyn formalnych (np. dusze wegetatywna i zmysłowa nie istnieją w człowieku aktualnie, oddzielnie od duszy rozumnej, ale

są jej „częściami” potencjalnymi). Materię pierwszą, jako możliwościowy element bytu, pojmuję A. inaczej niż Tomasz; uważa, że aby materia mogła się łączyć z formą, forma musi być w niej już zapoczątkowana („incohatio formae”, pewien odpowiednik „rationes seminales”); materia pierwsza nie jest więc czystą możliwością.

Arystotelesa pierwszy motor wszechświata staje się u A. pierwszą przyczyną wszystko sprawiającą, Bogiem-Stwórcą i celem dążeń wszystkich stworzeń, formą wszystko kształtującą przez swoje światło. A. interpretuje Arystotelesa poprzez *Liber de causis*, uważając, że ten tekst jest uzupełnieniem i ukoronowaniem *Metafizyki*. W *De causis et processu universitatis* A., parafrazie *Liber de causis*, traktującej o całości bytu w odniesieniu do pierwszej przyczyny, przedstawiony jest neoplatoński obraz tego universum, wpisany w arystotelesowski model kosmosu. Jest to universum hierarchiczne, połączone więzią przekazywanych i przyjmowanych oddziaływań, opisywane w sposób bliski metafizyce emanacyjnej, choć interpretowane w duchu monoteizmu i kreacjonizmu. A. bliski jest apofatyzm w myśleniu o Bogu. Mocno akcentuje on transcendencję Boga, o którym wiemy tylko tyle, ile można wywnioskować z faktu, że jest pierwszą przyczyną i stwórcą oraz najwyższym intelektem, który przenika i ogarnia swym światłem nie stworzonym (będącym zasadą kształtującą) całość universum. Bóg jest źródłem wszelkiego bytu i poznania, przyczyną sprawczą i formalną wszystkiego, jest On absolutnie pierwszy, konieczny, jedyny i prosty, jest życiem, pełnią mądrości, dobrem najwyższym, jest wszechmocny, a zarazem w istocie swej niepojęty. Universum jest ustopniowanym odbłaskiem niestworzonego światła Boskiego. Najwyżej w hierarchii stoją inteligencje — byty czysto duchowe, które choć poruszają sfery kosmiczne, istnieją niezależnie od materii i noszą w sobie podobieństwo do pierwszej przyczyny. Za pierwowzorem (*Liber de causis*) A. powtarza, że „pierwszą z rzeczy stworzonych jest bytowanie” (esse). „Esse” jest pierwszym bezpośrednim skutkiem pierwszej przyczyny, „bytem” w swej najwyższej ogólności, przed wszelkimi bliższymi określeniami i konkretyzacjami. Nie jest całkiem jasne, jaki jest stosunek tego pierwszego „esse” do pierwszej inteligencji, która w universum zajmuje miejsce szczególne i zdaje się zawierać w sobie zarys jego całości. Po inteligencjach następują dusze obdarzone intelektem (animae nobiles), bytujące „na granicy wieczności i czasu”, które choć łączą się z ciałami, są — podobnie jak inteligencje — bytowo od materii niezależne. Wreszcie następują formy nierozdzielnie złączone z materią, poczynając od dusz zmysłowych i wegetatywnych, które częściowo przewyciężają zanurzenie w materii, aż do minerałów i elementów, które są całkiem w niej zanurzone. Światło nie stworzone działa w całym universum, rozlewając się przez wszystkie jego obszary i posługując się pośrednimi stopniami i ich działaniami jako narzędziami. Działania inteligencji, ruchy sfer niebieskich, „virtus formativa” w nasieniu, własności elementów, elementarne jakości — wszystko włącza się w dynamiczną strukturę wszechświata, stworzoną i utrzymywaną przez pierwszą przyczynę. Takie wizje, inspirowane *Księgą o przyczynach* (i pismami Pseudo-Dionizego), powtarzają się wielokrotnie w różnych dziełach A. Są to ramy, w które włączony jest szczegółowy wykład filozofii A. W tym kontekście pojęcia metafizyki arystotelesowskiej (zwł. pojęcie formy) nabierają nowego znaczenia, a metafora światła urasta do rangi zasady ontologicznej. A. nawiązuje tu nie tylko do koncepcji neoplatońskich, ale i do metafizyki światła.

Koncepcja człowieka. Problematykę człowieka A. podejmuje wielokrotnie, poczynając od *Summa de homine*, zarówno w pismach teologicznych, jak i filozoficznych. Jego koncepcja człowieka jest odmienna od Tomaszowej, mimo podobieństw werbalnych. A. obstaje przy pochodzącej od Augustyna (ostatecznie zaś od Platona) koncepcji duszy jako kompletnej substancji duchowej. Nie odrzuca jednak koncepcji Arystotelesa, określającego duszę jako formę (akt, doskonałość) ciała. Usiłuje traktować obie jako komplementarne; klucza do rozwiązania tego zagadnienia dostarcza mu Awicenna. A. przyjmuje jego wyjaśnienie, że Arystoteles ujmuje duszę nie w jej istocie, ale pod względem funkcji spełnianej wobec ciała. Sama w sobie jest ona substancją duchową, podobną do anioła, od którego różni ją „skłonność do ciała” („*inclinatio ad corpus*”), czy zdolność połączenia się z ciałem (jest „*unibilis corpori*”).

W *De anima* dusza jest traktowana jako podobna do inteligencji, jako „inteligencja nieco przyćmiona” (lub „*creata in umbra intelligentiae*”); wprawdzie kształtuje ona bytowość ciała, daje mu „*esse et ratio*”, ale nie jest jego formą ze swej istoty. Ponadto ciało już z góry musi być zdolne do połączenia się z duszą, w pewien sposób ukształtowane (ciało ludzkie jest ze wszystkich ciał na ziemi najbardziej podobne do ciała niebieskiego). Niektórzy dopatrują się w koncepcji duszy A. swoistej formy cielesności. W późniejszych pismach A., od *De anima* poczynając, mocniej jest podkreślane „oddzielenie” duszy. Modelem trafnie ilustrującym byt ludzki staje się metafora żeglarza i łodzi (*nauta-navis* z *Praw* Platona). Dla duszy być aktem ciała znaczy, wg A., spełniać w nim czynności życiowe (*opera vitae*); dusza jest „motorem ciała”, ożywia je oraz nim „rządzi” (co A. objaśnia w kontekście podkreślanej przez Awicennę instrumentalnej natury ciała). W świetle definicji duszy jako „całości dynamicznej” („*totum potestativum*”), podmiotem wszystkich czynności życiowych jest zasadniczo tylko ona: jedne z tych czynności spełnia przy pomocy organów cielesnych (czynności zmysłowe i wegetatywne), inne (duchowe) — bez udziału ciała. Dusza ma własną strukturę bytową: składa się z „*quo est*” i „*quod est*”, i dlatego jest „*hoc aliquid*” (kompletną substancją). W pismach filozoficznych używa A. innych terminów (czynnik aktualny i możliwościowy, światło od pierwszej przyczyny — podmiot je przyjmujący i ograniczający).

W strukturę duszy wkomponowane są intelekty: czynny (*intellectus agens*), wypływający z jej „*quo est*” (lub z jej elementu aktualnego), i możliwościowy, który ma swą podstawę w jej „*quod est*” (czy też w strukturalnym czynniku potencjalnym). Obydwa intelekty jako „części” duszy są wyposażeniem bytowym każdej indywidualnej duszy i stanowią jej „części istotowe” (*partes essentielles*). Obok tego ontologicznego uzasadnienia teorii dwóch intelektów, funkcjonuje u A. uzasadnienie oparte na analizie procesu intelektualnopoznawczego, opartego na arystotelesowskim empiryzmie genetycznym. Poznanie intelektualne polega na przyjęciu przez intelekt możliwościowy formy poznawczej wyabstrahowanej przez intelekt czynny z wyobrażeń. Jest to forma całości, która przez oddzielenie jej od „materii”, tj. uwarunkowań jednostkujących, staje się *universale post rem* (w *De anima* czytamy o abstrahowaniu „natury wspólnej”). Intelekt czynny działa na intelekt możliwościowy również bezpośrednio, „oświecając” go i aktualizując. W związku z tym intelekt możliwościowy jest nazwany (w *De anima*) „miejszem inteligibiliów”. Przyjąwszy formę poznaw-

czą, intelekt możnościowy staje się „spekulatywnym” (jest to zapożyczony od Awerroesa odpowiednik „intelektu w akcji”). Poczynając od *De anima*, A. obszernie rozwodzi się na temat stopni aktualizacji intelektu i wprowadza, za myślicielami arabskimi, stopień całkowitej jego aktualizacji, kiedy staje się on „intellectus adeptus”, „uzyskany”. Intelekt, będący pod względem ontologicznym „częścią duszy”, jako władza poznająca nie jest indywidualny (inaczej wiedza nie miałaby wartości powszechnej; A. ulega tu argumentacji Awerroesa). W stadium „intellectus adeptus” intelekt czynny staje się formą intelektu możnościowego, i wtedy jest „uzyskany”. Nie potrzebuje już współpracy zmysłów, staje się zdolny poznawać siebie oraz byty duchowe i otwiera się na światło inteligencji oraz pierwszej przyczyny. Staje się „intellectus assimilativus”. Dla duszy jest to stan najwyższego szczęścia. A. nazywa intellectus adeptus „korzeniem nieśmiertelności” (również w *Summa de mirabili scientia Dei*). Przypominająca anioła czy inteligencję dusza jest włączona w porządek kosmiczny i otwarta na iluminację. Ze współpracy zmysłów musi korzystać jedynie przed osiągnięciem stanu adeptio intellectus. Idea iluminacji ludzkiego intelektu przez światło wyższe zawsze była obecna w myśli A. Już w *Komentarzu do „Sentencji”* (z okresu paryskiego) mówi o wzmacnianiu siły intelektu czynnego przez jego łączenie się z intelektem Boskim („jak światło gwiazdy ze światłem słońca”). Tekst o charakterze neoplatońskim — *De intellectu et intelligibili*, wieńczy *De anima*, jak *Liber de causis* — *Metafizykę* (obydwa te teksty wiąże A. genetycznie z „pewnym listem Arystotelesa o początku wszelkiego bytu”). Całość wywodów A. o duszy łączy myśl, że jest ona stworzona na podobieństwo Boga (dzieła teologiczne) czy pierwszej przyczyny (dzieła filozoficzne). Motywy augustyńskie splatają się tu z neoplatońskimi. Uważa się (Gilson), że A. koncepcja duszy wyprowadzona jest z idei obrazu Bożego odcisniętego w duszy człowieka.

Nauka o przyrodzie. A. był wybitnym badaczem przyrody w skali wielu stuleci. Jego prace przyrodnicze obejmują szeroki zakres tematyczny — anatomię, fizjologię, medycynę, zoologię i embriologię, botanikę, mineralogię, a także przyrodoznawstwo stosowane, jak uprawa ogrodów czy agronomia. Naukę o przyrodzie ożywionej rozumie jako dział filozofii przyrody i dlatego sięga do filozoficznej aparatury pojęciowej, łącznie z pojęciem duszy, ale w szerokim zakresie odwołuje się do badań empirycznych (experimentum) i posługuje się metodą opisową. Bazę stanowią dla A. dzieła Arystotelesa z zakresu zoologii i przypisywane mu *De plantis*, ale wykorzystuje również w szerokim zakresie dorobek późniejszy (zwł. Galena; wskazuje się też na rolę *Kanonu medycyny* Awicenny w zakresie botaniki). Dokonuje licznych korekt i sprostowań, choć sam również popełnia błędy wynikające z braku odpowiedniej aparatury badawczej. Jego wkład dotyczy głównie materiału szczegółowego, zdobytego przez własne obserwacje, ale także sposobu ujęcia oraz refleksji metodologicznych. Jego opisy świata roślinnego i zwierząt budzą do dziś zainteresowanie. Odwołuje się często do nazewnictwa potocznego, obficie przytaczając synonimiczne nazwy różnych gatunków. Ciekawe są próby systematyzacji świata roślin i zwierząt, opracowane na podstawie dostępnej dla A. literatury, oparte na obowiązujących wówczas, często mylących kryteriach. Człowieka, pod względem cielesnym, włączał w świat zwierząt, jako najdoskonalsze zwierzę

(animal perfectissimum). Swój wykład dotyczący kształtowania się płodu łączył z koncepcją ludzkiej duszy, która jest stwarzana przez pierwszą przyczynę, a nie wyprowadzana z materii przez splot czynników działających w przyrodzie, jak dusza wegetatywna czy zmysłowa. Podstawę doskonałości bytowej człowieka stanowi jego dusza, bo pod względem sprawności zmysłów nie dorównuje on często zwierzętom (nie musi w tym stopniu co one korzystać ze zmysłów, skoro przez swą duszę wznosi się ponad świat materialny). Na uwagę zasługuje wiedza A. na temat ciała ludzkiego, jego budowy i funkcji, np. wiedza o mózgu ludzkim i jego związku z życiem psychicznym (lokalizacja zmysłów wewnętrznych). Interesował się związkiem cech fizycznych ze zdolnościami oraz skłonnościami człowieka, nie ulegając przy tym determinizmowi. W celu otrzymania pełnego obrazu człowieka w myśli A. należy uwzględnić, obok koncepcji duszy to, co na temat cielesności człowieka mówi on jako przyrodnik.

A. uważał, że przyroda sama w sobie warta jest badania i poznawania. W jej badaniu postulował konieczność doświadczenia (*experimentum*). Podkreśla się, że prace przyrodnicze A. stanowią ważny etap na drodze rozwoju wiedzy przyrodniczej, a on sam uważany jest za najwybitniejszego badacza przyrody, od Arystotelesa aż do czasów nowożytnych.

Bibliografia: A. Schneider, *Die Psychologie A. des Grossen nach den Quellen dargestellt*, „Beiträge” 4, Mr 1903–1906, 5–6; H. Balss, *A. Magnus als Zoologe*, Mn 1928; M. H. Laurent, M. J. Congar, *Essai de bibliographie albertinienne*, RT 36 (1931), 422–468; G. Meersseman, *Introductio in opera omnia B. A. Magni*, Bruges 1931; M. Grabmann, *Der heilige A. der Grosse. Ein wissenschaftliches Charakterbild*, Mn 1932; H. C. Scheeben, *A. Magnus*, Bō 1932, K 1955²; U. Dähnert, *Die Erkenntnislehre des A. Magnus gemessen an den Stufen der „abstractio”*, L 1934; A. M. Ethier, *Les parties potentielles de l’intellect chez S. A. le Grand*, Études et Recherches Philosophie 2 (1938), 63–83; É. Gilson, *L’âme raisonnable chez A. le Grand*, AHDLMA 14 (1943–1945), 5–72; M. Grabmann, *A. Magnus, Theologe, Philosoph und Naturforscher*, PJ 61 (1951), 473–480; *Studia Albertina. Festschrift für Bernhard Geyer zum 70. Geburtstag*, Mr 1952; M. Feigl, *A. der Grosse und die arabische Philosophie. Eine Studie zu den Quellen seines Kommentars zum „Liber de causis”*, PJ 63 (1955), 131–150; L. Ducharme, *„Esse” chez Saint A. le Grand. Introduction à la métaphysique de ses premiers écrits*, Revue de l’Université d’Ottawa 27 (1957), 209–252; M. Schooyans, *Bibliographie philosophique de saint A. le Grand*, Revista da Universidade Católica de Sao Paulo 21 (1961), 36–88; R. Kaiser, *Zur Frage der eigenen Anschauung A. des Grossen in seinen philosophischen Kommentaren*, FZPhTh 9 (1962), 53–62; A. Paszewski, *A. z Lauingen jako botanik*, Wwa 1962; B. Geyer, *A. Magnus und die Entwicklung der scholastischen Metaphysik*, w: *Die Metaphysik im Mittelalter*, B 1963, 3–13; F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle*, Lv 1966, 1991², 245–275; G. Wieland, *Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar A. des Grossen*, Mr 1972; L. Hoedl, *A. der Grosse und die Wende der lateinischen Philosophie im 13. Jahrhundert*, w: *Virtus politica. Festgabe Alfons Hufnagel zum 75. Geburtstag*, St 1974; I. Craemer-Ruegenberg, *A. Magnus*, Mn 1980; *A. Magnus — Doctor Universalis (1280–1980)*, Mz 1980; J. Schöpfer, w: *A. Magnus — Doctor Universalis*, Mz 1980, 495–514; *A. Magnus. Sein Leben und seine Bedeutung*, Gr 1982; B. Thomassen, *Metaphysik als Lebensform: Untersuchungen zur Grundlegung der Metaphysik im Metaphysikkommentar A. des Grossen*, Mr 1985; C. Wagner, *Alberts Naturphilosophie im Licht der neueren Forschung (1979–1983)*, FZPhTh 32 (1985), 65–104; M. Lohrum, *A. der Grosse, Forscher — Lehrer — Anwalt des Friedens*, Mz 1991; K. Kloskowski, *Święty A. Wielki z Lauingen jako przyrodnik i myśliciel*, Universitas Gedanensis 9 (1993), 25–39; A. Synowiecki, *Substancja i forma — u podstaw albertyńskiej filozofii człowieka*, tamże 9 (1993), 9–24; *A. Magnus und der Albertismus: Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, Lei 1995; J. A. Aertsen, *A. Magnus und die mittelalterliche Philosophie*, Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 21 (1996), 111–128; M. Kurdziałek, *Sredniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Lb 1996; H. Anzulewicz, *Die aristotelische Biologie in den Frühwerken des A. Magnus*, w: *Aristotle’s Animals in the Middle Ages and*

Renaissance, Lv 1999; tenze, *De forma resultante in speculo. Die theologische Relevanz des Bildbegriffs und des Spiegelbildmodells in den Frühwerken des A. Magnus*, I–II, Mr 1999; tenze, *Neuere Forschung zu A. Magnus. Bestandaufnahme und Problemstellungen*, RTAM 66 (1999), 163–206; L. Honnefelder, M. Dreyer, *A. Magnus und die Editio Coloniensis*, Mr 1999; G. Wieland, *Zwischen Natur und Vernunft. A. des Grossen Begriff vom Menschen*, Mr 1999; H. Anzulewicz, *Die Denkstruktur des A. Magnus. Ihre Dekodierung und ihre Relevanz für die Begrifflichkeit und Terminologie*, w: *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols 2000, 369–396.

Antoni Skwara