

Artykuły teoretyczne i historyczne

Теоретические и исторические статьи

Krzysztof Bochenek

Uniwersytet Rzeszowski

Dusza jako zasadniczy punkt odniesienia krakowskiej antropologii średniowiecznej

Душа в качестве основного ориентира краковской антропологии Средневековья

W okresie średniowiecza problematykę człowieka rozpatrywano w różnych aspektach: jego relacji do Boga, miejsca we wszechświecie, pochodzenia oraz szeroko traktowanej problematyki psychologicznej¹. Mimo tego jednak, że w średniowieczu, zwłaszcza u jego schyłku, szczególnie szeroko i oryginalnie podejmowano zagadnienia antropologiczne, to znaczna część tych rozważań w małym stopniu przypominała współczesną filozofię człowieka². Chrześcijański kontekst tej refleksji, wszelkim konkluzjom odnoszącym się do człowieka: biologicznym, psychologicznym czy kosmologicznym, nadawał bowiem wymiar nadprzyrodzony, wynikający z jego relacji do transcendentnego Boga. Nie wolno także zapominać, iż w średniowiecznych podziałach filozofii i jej wykładzie antropologia właściwie nie istniała. To raczej teologia dopracowała się takiej nauki w postaci traktatów o człowieku, a najbardziej reprezentatywnym przykładem tego jest *Summa teologiczna* Tomasza z Akwinu. W ramach filozofii znana była właściwie tylko nauka o duszy jako zasadzie życia, tak jak ją wyłożył

¹ Zob. Z. Kuksewicz, *Filozofia człowieka. Teoria duszy* [w:] *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. 5, Wrocław 1975, s. 5. Zob. też A.L. Zachariasz, *Człowiek w kulturze europejskiej: między uczuciem a rozumem* [w:] B. Andrzejewski (red.), *Tradycja i postęp. Studia z historii filozofii*, Poznań 1997, s. 216.

² Zob. S. Swieżawski, *Poznanie. Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 1, Warszawa 1974, s. 43.

Arystoteles w *O duszy*³. Uznawano przy tym za symptomatyczne, iż Filozof nie wahał się poświęcić osobnego traktatu właśnie duszy, a nie człowiekowi⁴. Średniowieczni scholastycy interesowali się ważnymi z punktu widzenia ówczesnej antropologii problemami genezy oraz natury i władz duszy, ujęcia jej jako substancjalnej formy ciała, a zwłaszcza najistotniejszym z punktu widzenia wiary problemem nieśmiertelności duszy. Skoro zaś autorzy średniowieczni nie dostrzegali w fakcie śmierci ciała końca istnienia człowieka, zmierzając do ukazania jego całościowej wizji, włączali do antropologii także treści eschatologiczne, podnoszące temat pozadoczesnej egzystencji człowieka, zarówno odnośnie do jego ciała, jak i duszy. Spekulowano więc obszernie o losie duszy odłączonej od ciała, mogącym jawić się w zależności od opcji doktrynalnych bądź jako stan wyzwolenia od ciała, bądź jako czas oczekiwania na połączenie z nim, które spełni wreszcie naturalne pragnienia duszy odłączonej, niemogącej cieszyć się w pełni szczęściem zbawienia.

Tego typu rozważania dotyczące kwestii duszy bardzo rzadko wchodzą współcześnie w obszar zainteresowań antropologii filozoficznej, a podejmują je raczej teolodzy lub historycy filozofii średniowiecznej. Wynika to przede wszystkim z narastającego od kilku wieków przekonania, iż zagadnienie duszy przesunąć należy raczej z płaszczyzny rozumu na płaszczyznę wiary. Jako jeden z pierwszych myślicieli nowożytnych zasadność wiary w istnienie substancjalnej duszy zakwestionował David Hume. Wykazywał on, że o niczym podobnym nie poucza nas nasze doświadczenie. Za każdym razem, gdy dokonujemy aktu introspekcji, obserwujemy pojawiające się w umyśle *impresje* oraz *idee*, nie odnajdujemy natomiast niczego, co odpowiadałoby duszy substancjalnej i w dodatku nieśmiertelnej⁵. Coraz częściej uwidacznia się też zapoczątkowany przez Kartezjusza (raczej niechęć) relatywizm, zgodnie z którym istoty nieświadome – dzieci nienarodzone czy osoby niepełnosprawne umysłowo w ciężkim stopniu – nie uznaje się właściwie za ludzi⁶.

³ Zob. J. Domański, *Wiek XIII–XV* [w:] Z. Ogonowski (red.), *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wiek XIII–XVII*, Warszawa 1989, s. 143 i n.

⁴ Zob. S. Swieżawski, *Bóg. Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 4, Warszawa 1979, s. 16.

⁵ P. Gutowski, *Hume* [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 666 i n.

⁶ Dyskusja wokół tej kwestii w dużej mierze wyznaczona jest dualizmem właściwości głoszonym przez J. Locke'a odrzucającym związek pojęciowy pomiędzy człowiekiem a osobą. Kryterium osoby zbiega się tu z kryterium samoświadomości. Zob. J. Jusiak, *Locke John* [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t. 6, Lublin 2005, s. 456–461. Człowiek nie jest osobą *per se*, ale *per accidens*, czyli tylko wtedy, gdy posiada własności osobowe. To rozumienie osoby w sposób skrajny wykorzystuje współczesny australijski bioetyk Peter Singer po to, aby odróżnić wartość życia członków gatunku *homo sapiens* od wartości życia osoby. Zwraca on uwagę, iż klasa własności odczuwania, postrzegania przyjemności i bólu dotyczy bytów, a właściwie wprost rzeczy, które określić można mianem żywych. Klasa własności wyższych, czyli samoświadomość i autonomia, uwidacznia się zaś tylko u dorosłych,

Mimo tego, iż w średniowieczu nie było większych wątpliwości co do istnienia, pochodzenia i natury ludzkiej duszy, to w rozważaniach dotyczących tej tematyki pojawiało się jednak wiele ciekawych kwestii. Nie przestawano np. pytać o genezę różnych rodzajów duszy, wegetatywnej, zmysłowej i rozumnej, zwłaszcza iż w XV wieku tezy wiary głoszącej, że każdą bezpośrednio stwarza Bóg musiano konfrontować z treściami filozoficzno-empirycznymi⁷.

Na gruncie krakowskim już w komentarzu *Utrum Deus*, podczas referowania poglądów manichejczyków, aleksandrystów, awerroistów i *positio fidei*, pojawia się wzmianka, iż według tego ostatniego stanowiska, uznanego oczywiście za prawdziwe, dusza nie powstaje z możliwości materii, lecz stwarzana jest bezpośrednio przez Boga i aktem stwórczym łączona z ciałem⁸. Również Paweł z Worcestera staje na gruncie wiary określającej duszę jako stworzoną przez Boga i niematerialną, a w zakresie tej problematyki, pisze Z. Kuksewicz, zanika naturalizm charakteryzujący inne jego rozważania dotyczące duszy⁹. W odróżnieniu od ujęcia duszy jako formy, tezę o jej stworzeniu Benedykt Hesse przyjmuje za niestwierdzalną na drodze naturalnego rozumu; przyjąć ją można tylko przez wiarę. Stworzenie duszy następuje w jednym momencie, powstaje ona cała jed-

wysoko rozwiniętych zwierząt i ludzi (od 2 roku życia). Własności pierwsze konstytuują byty zdolne do percepcji i odczuwania, pozbawione świadomości samych siebie, czyli nie osobowe. Singer opisuje je jako puste naczynia służące wyłącznie temu, aby przyjmować pewną ilość szczęścia. Indywidualność i osobowość posiadają tylko byty odznaczające się drugą własnością. Puste naczynie nie doznaje żadnej osobowej krzywdy, gdy zostanie uśmiercone, nawet jeśli przez to we wszechświecie zmniejszy się ilość doznawanego szczęścia. Moralnym bezprawiem byłoby zaś każdorazowe uśmiercanie samoświadomych jednostek. Zob. B. Wald, *Błąd antropologiczny i jego konsekwencje we współczesnej filozofii* [w:] A. Maryniarczyk, K. Stępień (red.), *Błąd antropologiczny*, Lublin 2003, s. 123–132; P. Singer, *Etyka praktyczna*, Warszawa 2007. Pojawiają się jednak i takie poglądy jak te, które głosi australijski neurofizjolog John Carew Eccles (1903–1997), jeden z największych w świecie autorytetów w zakresie badań ludzkiego mózgu, laureat Nagrody Nobla w dziedzinie fizjologii i medycyny (1963). Opierając się na wynikach swoich naukowych obserwacji i analiz, stwierdził on, że tylko duchowa rzeczywistość może wytwarzać zjawiska psychiczne. Eccles zdecydowanie odrzuca materialistyczną teorię umysłu, według której mózg jest rozumiany jako super skomplikowany komputer, w którym kora mózgowa generuje wszystkie myśli i uczucia. Sądzi przy tym, iż tajemnicę człowieka pomniejsza naukowy redukcjonizm z jego roszczeniem „obiecującego materializmu”, który miałby wytłumaczyć istnienie całego duchowego świata w kategoriach wzorców aktywności neuronów. Zob. *Evolution of the Brain, Creation of the Self*, s. 237; *How the Self Controls Its Brain*, s. 33–38; *Facing Reality: Philosophical Adventures by a Brain Scientist* (1970), s. 95. Laureat Nagrody Nobla o istnieniu nieśmiertelnej duszy, <http://adonai.pl/wiecznosc/?id=83> (data pobrania 7 XI 2010).

⁷ Zob. S. Swieżawski, *Człowiek. Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 6, Warszawa 1983, s. 218.

⁸ Z. Włodek, *Krakowski komentarz z XV wieku do Sentencji Piotra Lombarda. W poszukiwaniu tendencji doktrynalnych na wydziale teologicznym Uniwersytetu Krakowskiego w XV wieku*, „Studia Mediewistyczne” 1968, nr 9, s. 245–295, 287–289.

⁹ Zob. Z. Kuksewicz, *Filozofia człowieka...*, s. 116.

nocześnie, ujmując całość częściowo kategorematicznie i częściowo synkategorematicznie, i pozostaje cała w całym ciele i w każdej jego części¹⁰. Warto podkreślić, iż niemal wszyscy autorzy krakowscy w tekstach dotyczących genezy duszy, unikając odnoszenia się do współczesnych im dyskusji światopoglądowych, w „bezpieczny” w pewnym sensie, bo niebudzący większych emocji sposób, krytykowali starożytny pogląd Orygenesusa, przez nikogo praktycznie nieuznawany za możliwy do przyjęcia¹¹. Jak podkreśla Stanisław z Zawady, stanowisko wiary jest tu jednoznaczne, a zgodnie z nim ludzka dusza stwarzana jest przez Boga z niczego i osobno, dla każdego odrębnego ludzkiego ciała uformowanego z nasienia¹². Dusze kolejnych ludzi stwarzane są przez wlanie, tak jakby Bóg chciał w ten sposób okazać różnicę pomiędzy nimi i duszami innych stworzeń. Dusze te, w odróżnieniu od innych, charakteryzują się odrębnym sposobem egzystencji, gdyż posiadają sposób istnienia niezależny od ciała. Dusze ludzkie nie zostały stworzone z aniołami, czy w jakimś wcześniejszym dniu stworzenia, lecz pierwszą taką duszę Bóg stworzył dopiero w szóstym dniu, razem z ciałem¹³. Stanowiąc wyobrażenie Boga i reprezentując w sobie podobieństwo wszystkich rzeczy, stworzona została raz na zawsze jako forma ciała, mogąca wiecznie istnieć także poza nim¹⁴. Również według Falkenera ludzkie dusze nie istnieją od początku, jak chciał Orygenes, lecz są stwarzane sukcesywnie i wlewane we właściwe im ciała, dla ich formowania, wraz z ich utworzeniem¹⁵. Dusza nie może też być wytwarzana przez jakąś inteligencję, np. aniołów, gdyż nie mogą oni stwarzać żadnej natury, skoro nie mogą stworzyć siebie¹⁶. Nieprawdą jest też, że po upadku stały się demonami¹⁷. Odrzuca też Falkener manicheizm, głoszący, iż dusza jest stwarzana z substancji Boga, gdyż nie ma w Nim miejsca na zmianę¹⁸. Stanisław z Zawady krytykuje zaś manichejczyków za to, iż zakładają, że w człowieku jest dwojaka dusza: skłaniająca się ku dobru i ku

¹⁰ Zob. S. Wielgus, *Benedykta Hessego Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis. Wstęp do krytycznej edycji*, Lublin 1983, s. 113 i n.; Z. Kukiewicz, *Filozofia człowieka...*, s. 150 i n.

¹¹ Zob. Maciej ze Sąspowa, *Quaestiones super II librum Sententiarum Petri Lombardi*, rkp BJ 2203, f. 209r; Stanisław z Zawady, *Commentum Super Genesim*, rkp BJ 1429, s. 104; E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 64.

¹² Zob. Stanisław z Zawady, *Commentum...*, s. 106.

¹³ *Ibidem*, s. 92–95.

¹⁴ *Ibidem*, s. 197.

¹⁵ M. Falkener, *Epithoma conclusionum theologicalium pro introductione in quattuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis admodum utilis, in florentissimo studio Cracoviensi elucubraturum*, Kraków 1521f. 57v–58r.

¹⁶ Zob. M. Falkener, *Super XII quodlibetum*, rkp BJ 2237, f. 326v.

¹⁷ Zob. M. Falkener, *Super X quodlibetum*, rkp BJ 2237, f. 204v; S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, ss. 120–122; P. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 510 i n.

¹⁸ Zob. M. Falkener, *Epithoma...*, f. 57v–58r.

złu¹⁹. Autor ten zauważa również, iż dusza nie posiada żadnej innej przyczyny sprawczej, np. w postaci aniołów. Powstała, jak wszystkie inne byty z niczego i dlatego tylko Bóg mógł być jej przyczyną. Zawsze błędne będą też opinie filozofów, iż zasadą poruszenia zachodzącego w umyśle jest ruch nieba, a zasadą każdego ożywienia duszy – dusza nieba. Dusze ludzkie nie są również zasiewane razem z ciałami, przez stosunek cielesny, jak chcieli tego lucyferianie²⁰. Ciało jest poczynane przez stosunek cielesny, dusza natomiast musi być stwarzana²¹.

Warto również w tym kontekście zauważyć, iż mimo jednoznacznych deklaracji co do niematerialnego charakteru ludzkiej duszy, istniały jednak w XV wieku, choć raczej skrywane, tendencje materialistyczne. Ich zwolennicy sądzili, że jeśli istnieje dusza, to musi być cielesna, choćby cielesność ta znajdowała się na granicy zmysłowej nieuchwytności. Na pytanie: czy dusza ludzka jest materialna, Pomponazzi odpowiada, że w pewnej części jest cielesna, a w pewnej nie²². Gabriel Biel sądzi zaś, że duchowość duszy należy do twierdzeń, które uznać można za prawdziwe tylko dzięki wierze. Wyraźnym rzecznikiem materialistycznego naturalizmu jest Błażej z Parmy, który jeszcze za życia otrzymał przydomek *Doctor diabolicus*²³. Należy też zwrócić w tym kontekście uwagę na motywy atomistyczne widoczne w *Quaestiones Cracovienses*, które pełniej zjawily się dopiero w XVI wieku, interesując m.in. Kopernika²⁴. W polskiej myśli średniowiecznej, jak zresztą długo potem, nie było poglądów wyrażających materializm, ale niebezpieczeństwo, jakie niosłyby ze sobą takie prądy, było na tyle poważne, że poświęcano im dużo miejsca. Referując tok opinii materialistycznie ujmujących duszę, zdecydowanie zbijano pojawiające się za nimi argumenty. Rozważania wokół tej kontrowersji stawały się szczególnie obszerne u myślicieli nawiązujących do Augustyna, gdyż temat pozwalał na wyraźne oddzielenie duszy od ciała²⁵.

Sporo miejsca autorzy średniowieczni poświęcali też eksponowaniu godności ludzkiej duszy. Zagadnienie to, pojawiając się z różnym natężeniem u wszystkich ówczesnych myślicieli, wiązało się nierzadko z deprecjacją ludzkiej cielesności, czy z niemal dualistycznym ujęciem elementów tworzących człowieka. Jeśli geneza i natura duszy wskazywała bowiem na jej szczególną doskonałość, to poddawała zarazem w wątpliwość bliższą między nimi relację.

¹⁹ Zob. Stanisław z Zawady, *Commentum...*, s. 24.

²⁰ Zob. *ibidem*, s. 104; M. Falkener, *Epithoma...*, f. 58r; A. Zamorzanka, *Lucyfer, Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 556–559.

²¹ Zob. Stanisław z Zawady, *Commentum...*, s. 105.

²² Zob. S. Swieżawski, *Człowiek...*, s. 61.

²³ Zob. S. Swieżawski, *Studia z myśli późnego średniowiecza*, Warszawa 1998, s. 67.

²⁴ Zob. S. Swieżawski, *Człowiek...*, s. 97 i n.; S. Swieżawski, *Studia...*, s. 70 i n.

²⁵ Zob. M. Falkener, *Epithoma...*, f. 57v-58r.

Nic więc dziwnego, że określenie duszy jako formy ciała wielu mistrzom średniowiecznym wydawało się niebezpiecznym obniżaniem jej godności przez poniżające połączenie z materią. Stąd pełne rezerwy i krytyczne opinie o schemacie forma-materia, mającym wyrażać strukturę ontyczną człowieka²⁶. U schyłku średniowiecza nierzadko zauważyć można odchodzenie od klasycznego, zwłaszcza o tomistycznej proveniencji, hylemorfizmu, gdzie dusza, jako substancjalna forma, tworzyć może *compositum*, jednocząc się wyłącznie z materią pierwszą, a nie z uformowanym już ciałem²⁷. O stanowisku tym nie pamiętają już wtedy często nawet tomiści, a liczni uczeni, także krakowscy, zniechęceni do zbyt skomplikowanych dociekań przyjmują po prostu fideizm, uznając, że teza o duszy ludzkiej jako formie ciała jest jedynie prawdą wiary²⁸.

Wśród autorów krakowskich z początku XV wieku dominuje neoplatonisko-augustyńskie rozumienie natury duszy jako substancji niematerialnej zdolnej do wyższych stopni życia duchowego. Ujęcie to, akcentujące duchowy charakter duszy, reprezentują głównie klasyczni przedstawiciele albertyzmu i autorzy nawiązujący do Platona i tradycji platońskiej, z Idzim z Viterbo na czele²⁹. Albertyzm krakowski nacechowany był i w kontekście tej tematyki pewnego rodzaju doktrynalnym irenizmem³⁰. Np. Jan z Głogowa duszę traktuje jako substancję czysto duchową, w której tkwi boska cząstka, lecz z drugiej strony wyraźnie ulega wpływowi tomizmu, w jego egidiańskiej i naturalistycznej interpretacji, wypuklając związek duszy z ciałem wynikający z tego, że jest jego substancjalną formą. Jednak w odróżnieniu od Tomasza uznaje on duszę za równą innym formom wyłącznie jako część *compositum*³¹. Dusza nie jest bytem jednostkowym w sobie, ale może się takim stać po śmierci człowieka³². Neoplatonizm jeszcze mocniej ujawnia się u Jakuba z Gostynina, pozostającego pod wpływem zarówno Alberta Wielkiego, jak i Heimeryka oraz Jana z Malines. Zaznacza on wprawdzie, że dusza jest substancją jako formą ciała mającego w sobie potencjalną zdolność do życia, ale najbardziej osobistą jego myślą jest teza, że może być ona nazwana duszą szlachetną, gdyż jest inteligencją zanurzoną w materii – duchem czystym nieporównanie szlachetniejszym od jestestw cielesnych³³. Zdaniem Jakuba, dusza rozumna

²⁶ Zob. Z. Kuksewicz, *Filozofia człowieka...*, s. 94 i n.

²⁷ Zob. S. Swieżawski, *Traktat o człowieku. Summa teologii*, tłum. i oprac., Kęty 1998, s. 58.

²⁸ Zob. S. Swieżawski, *Człowiek...*, s. 63.

²⁹ Zob. *ibidem*, s. 58, 60; idem, *Z antropologii filozoficznej XV wieku (Problemy i trudności w jej studium)*, „Studia Mediewistyczne” 1968, nr 9, s. 234.

³⁰ Zob. M. Markowski, *Tomizm w logice, teorii poznania, filozofii przyrody i psychologii w Polsce w latach 1400–1525* [w:] S. Swieżawski, J. Czerkawski (red.), *Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1978, s. 260.

³¹ Zob. S. Swieżawski, *Człowiek...*, s. 52 i n.

³² Zob. Z. Kuksewicz, *Filozofia człowieka...*, s. 93.

³³ Zob. Z. Kuksewicz, *Albertyzm i tomizm w XV wieku w Krakowie i Kolonii. Doktryna psychologiczna*, Wrocław 1973, s. 173, 204 i n., 295.

stworzona jest w cieniu inteligencji, będąc pewnego rodzaju obrazem wieczności, bytem egzystującym ponad czasem³⁴. Dla tomisty Wawrzyńca Grodziskiego dusza jest formą substancjalną konstytuującą człowieka. Zgodnie z tradycją tomistyczną określa on duszę jako substancję, lecz nie zupełnie duchową, jak to widzieli albertyści³⁵. Również inny tomista, Michał Falkener, nie sięga w tej kwestii do Akwinaty, lecz do myślicieli nawiązujących do Augustyna, którzy wydawali się mu zapewne bardziej przydatni do uwypuklenia godności duszy³⁶.

Bardzo ważnym punktem średniowiecznej antropologii było ujęcie relacji pomiędzy dwoma konstytutywnymi czynnikami człowieka – ciałem i duszą. Choć pierwsze strony *Biblii* ukazują człowieka jako istotę złożoną z duszy i ciała, to dualizm ciała i duszy posiada swoje korzenie nie w chrześcijaństwie, lecz w starożytnej myśli greckiej. Licznym pokoleniom utożsamiającym się z platońską wizją wszechświata materia kojarzyła się nieuchronnie z chaosem, niebędącym ani czystą możliwością, ani nicością, lecz czymś z natury niedoskonałym i bezkształtnym stanowiącym powód spotykanych w świecie braków. Koncepcja ta, choć sprzeczna z chrześcijańskim ujęciem dzieła stworzenia, w świetle którego wszystko, łącznie z ciałem, jest dobre, a zło to tylko nicość, dla niektórych autorów późnego średniowiecza jawiła się jako narzędzie obrony wiary przed materialistycznym naturalizmem³⁷. Już Augustyn próbuje spajać ze sobą dwa systemy: Arystotelesa, wskazującego na funkcjonowanie duszy jako formy ciała, oraz Platona, bardziej interesującego się próbą zrozumienia relacji między dążącą wwyż duszą i ciągnącym w dół ciałem. Uznając bezradnie, iż związek ten jest dla niego tajemnicą nie do wytłumaczenia i nie opowiadając się jednoznacznie za konkretnym poglądem, Augustyn pozostał do końca rozdwojony pomiędzy teorią traducjanistyczną i różnymi formami teorii kreacjonizmu³⁸.

Z kolei w początkach scholastyki pojawia się opinia, że istotę człowieka stanowi sama dusza, a pogląd ten znalazł przedstawiciela w Hugonie ze Św. Wiktora, który uznał, że ciało ziemskie to zbędny dodatek do duszy³⁹. Choć arystotelizm niósł ze sobą wiele niebezpieczeństw dla antropologii chrześcijańskiej, to wydawał się zarazem lepiej wyjaśniać jedność człowieka, niż platoński model okrętu i sternika oraz augustyńska teoria duszy posługującej się ciałem⁴⁰.

³⁴ Zob. Z. Kuksewicz, *Albertyzm i tomizm...*, s. 292.

³⁵ Zob. *ibidem*, s. 117 i n.

³⁶ Zob. M. Falkener, *Super III quodlibetum*, rkp BJ 2218, f. 440v-441r.

³⁷ Zob. G. Evans, *Filozofia i teologia w średniowieczu*, Kraków 1996, s. 142; J. Domański, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997, s. 18.

³⁸ Zob. P. Böhner, E. Gilson, *Historia...*, s. 202 i n.; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 269–273.

³⁹ Zob. P. Böhner, E. Gilson, *Historia...*, s. 378 i n.

⁴⁰ Zob. S. Wroński, *Średniowieczna filozofia osoby ludzkiej*, „Studia Mediewistyczne” 1984, nr 23, s. 114–117; J. Domański, *Wiek XIII–XV...*, s. 141.

Nawet platończyk Mikołaj z Kuzy uznaje jedność złożenia ciała i duszy, nie ulegając tym, którzy – jak Orygenes – głosili preegzystencję duszy, ani tym, którzy mówili o stworzeniu najpierw ciała, a potem tchnięciu w nie duszy⁴¹. Czysty arystotelizm wyraża Duns Szkot, którego zdaniem dusza i ciało, złączone jak forma z materią, giną po rozpadzie całości, a pozostaje intelekt⁴². Bonawentura przyjął teorię augustyńsko-arystotelesowskiego zewnętrznego połączenia duszy i ciała, sądząc, że dusza jest duchową substancją spełniającą wszystkie czynności psychiczne z wyjątkiem odbioru wrażeń, do czego używa ciała⁴³. Albert Wielki, odrzucając pojęcie materii duchowej, zamiast o złożeniu duszy z materii i formy, mówił o złożeniu jej z możliwości i aktu. Akwinata przedstawił zaś koncepcję łączącą arystotelesowską formę z duszą pojętą zasadniczo po augustyńsku; dusza jest formą ciała i substancją, ale substancją niezupełną⁴⁴. Mimo niezniszczalności, dusza nie jest w pełnym tego słowa znaczeniu substancją zupełną⁴⁵.

Warto przy tym zaznaczyć, iż wobec krytyki tez dualistycznych i akcentowania znaczenia zmartwychwstania ciał, w Krakowie uwidaczniają się opinie ukazujące konieczność ujęcia człowieka jako jednolitego i z natury nierozzerwalnego monolitu psychofizycznego⁴⁶. Tendencje te nie przeszkadzały jednak bynajmniej, aby pod wpływem religii i teologii, a zwłaszcza Augustyna, rozluźniać ten związek duszy i ciała⁴⁷. Inspiracje augustyńskie widać wyraźnie już u Mateusza z Krakowa, który w *Rationale operum divinatorum* wyraża zdumienie z powodu wyraźnej przeciwstawności ducha i ciała, ale i zachwyt, że tak różne jestwa mogły się w człowieku zespolić w prawdziwą jedność⁴⁸. Wskazuje przy tym, że złączenie tak różnych składników nie tylko wzbogaciło byty o trzeci rodzaj, duchowo-cielesny, ale i zapobiegło poczuciu pychy substancji czysto duchowych, ucząc je życzliwości dla niższej, materialnej sfery stworzenia⁴⁹. Człowiek został stworzony na przecięciu dwu światów, aby je w sobie połączyć.

⁴¹ Zob. J. Domański, *Z dawnych...*, s. 99 i n.

⁴² Zob. S. Wroński, *Średniowieczna...*, s. 80.

⁴³ E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałta, Warszawa 1958, s. 203.

⁴⁴ Zob. J. Domański, *Wiek XIII–XV...*, s. 152; M. Krapiec, *Ciało ludzkie* [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 182.

⁴⁵ Pogląd Tomasza na duszę i jej stosunek do ciała był w XV wieku bądź zapomniany, bądź prezentowany w postaci zdeformowanej. Egidiańską, a częściowo neoplatońską wersję jego psychologii wnosił Wersor, głoszący w duchu Idziego, iż lepiej mówić, że dusza to akt ciała, a nie materii. Zob. S. Swieżawski, *Traktat...*, s. 8–11; Z. Kuksewicz, *Albertyzm...*, s. 70–74; M. Markowski, *Tomizm...*, s. 232.

⁴⁶ Zob. S. Swieżawski, *Człowiek...*, s. 151.

⁴⁷ Zob. Z. Kuksewicz, *Albertyzm...*, s. 80 i n.

⁴⁸ Zob. Z. Kałuża, *Metateologia Mateusza z Krakowa*, „Studia Mediewistyczne” 1980, nr 20, s. 85 i n.

⁴⁹ Zob. J. Domański, *Wiek XIII–XV...*, s. 34.

Zjednoczenie duszy z ciałem jest tak ściśle, że stanowią jedną osobę i jedną substancję, choć są jednak dwoma różnymi jej składnikami⁵⁰.

Także u innego autora z początku XV wieku, Pawła Włodkowica, dostrzec można tendencję do raczej ostrożnej oceny związku duszy z ciałem⁵¹. Poglądy innych myślicieli krakowskich z pierwszej połowy XV wieku bliższe były jednak inspiracjom naturalistycznym, a kierunek ten rozpoczyna Paweł z Worczyna, u którego pojawiają się kwestie charakterystyczne dla ujęć holi-
stycznych: czy z duszy i ciała *per se* wywodzi się jeden byt, czy można w sposób prawdopodobny utrzymywać, że każda część człowieka jest człowiekiem?⁵². W opozycji do Akwinaty autor ten traktuje duszę ludzką jako byt tej samej kategorii co inne formy substancjalne, czyli nieposiadający samoistności⁵³. Paweł referuje tu różne poglądy: Awerroesa, Aleksandra z Afrodyzji oraz stanowisko wynikające z wiary, z tym, iż pogląd Aleksandra uznaje za wyrażający drogę światła naturalnego, do którego rozum musi dojść z konieczności. Ponieważ jednak doszło tu do zakłócenia tego porządku przez cudowną interwencję Boga, uznać trzeba tezy wiary⁵⁴. W podobny sposób rozwiązał kwestię relacji duszy i ciała Benedykt Hesse. Sprzeciwiając się platońskiej koncepcji człowieka, według której złożenie z ciała i duszy jest czymś nienaturalnym, nie popadł bowiem w drugą skrajność, czyli nie uznał, że dusza jest jakąś odmianą materii, bądź jest zmieszana z materią, jak chciał Aleksander z Afrodyzji⁵⁵. Bóg, stwarzając każdą duszę ludzką, dostosowuje ją do płodu, który ma ożywiać, i dlatego jest ona różna od wszystkich innych, i to substancjalnie, a nie akcydentalnie. Niezniszczalna dusza może ożywiać tylko to, a nie inne ciało, gdyż ze swojej istoty jest do niego przystosowana. Co ważne, złożenie ciała z duszą jest dla niego czymś naturalnym – człowiek nie jest ani samą duszą, ani samym ciałem, a ich rozłączenie jest jego zniszczeniem⁵⁶.

W późniejszym okresie tendencje naturalistyczne nie były już tak wyraźne jak na początku XV wieku, ale w mniejszym czy większym stopniu ujawniały się także we wszystkich orientacjach starej drogi. Włączanie różnych motywów było bowiem potrzebne dla stworzenia charakterystycznego dla środowiska krakowskiego *via communis*. Według Jana z Głogowa, konstytucja bytowa indywi-

⁵⁰ Zob. K. Wójcik, *Mateusz z Krakowa* [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 923.

⁵¹ Zob. P. Włodkowic, *Traktat o władzy papieża i cesarza w stosunku do pogan*, tłum. L. Ehrlich [w:] J. Domański (red.), *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*, Warszawa 1978, s. 207.

⁵² Zob. S. Swieżawski, *Człowiek...*, s. 151.

⁵³ Zob. Z. Kuksewicz, *Albertyzm...*, s. 116.

⁵⁴ Zob. M. Markowski, *Burydanizm w Polsce w okresie przedkopernikańskim*, Warszawa 1971, s. 76 i n.

⁵⁵ Zob. Z. Kuksewicz, *Filozofia człowieka...*, s. 23.

⁵⁶ Zob. S. Wielgus, *Benedykta Hessego...*, s. 103–105, 117.

dualnego człowieka zbliżona jest do zwierzęcia. Dusza intelektualna jest tu jedną, ściśle duchową substancją, istniejącą poza człowiekiem, połączoną z nim tylko w działaniu poprzez przystosowanie do ciała dla dokonującego się z jego pomocą poznania⁵⁷. Jakub z Gostynina, powołując się na Awicennę, Alberta Wielkiego i Alfarabiego, określa duszę ludzką jako efekt inteligencji czynnej, byt oddzielony od ciała i niepołączony z nim wewnątrz⁵⁸. Związek duszy z ciałem nie opiera się na płaszczyźnie istnienia, lecz działania: dusza oświetla ciało⁵⁹. Dusza nie daje istnienia ciału, nie jest jego formą, lecz tylko poruszytcielem, będąc odrębną od niego substancją. Ich stosunek jest podobny do relacji żeglarza i łodzi: to dwie odrębne substancje, z których jedna kieruje drugą⁶⁰. Z kolei Wawrzyniec Grodziski głosi pogląd, w którym widać wpływ Idziego Rzymianina, gdzie wszelkie działania duszy są jej wspólne z ciałem⁶¹. Poglądy Piotra Aurifabera, jak większości tomistów, zbliżone są do egidianizmu. Duszę traktuje on jako formę, nie mając wątpliwości, że bytem jednostkowym jest cały człowiek jako złożenie z materii i formy⁶². Sądzi też, zgodnie z Tomaszem, że pewne działania psychiczne, jak intelektu i woli, należą tylko do duszy, a pewne do całego bytu złożonego⁶³. Silne znamię Idziego nosi też na sobie tomizm Michała Falkenera, który dużo miejsca poświęca kwestii relacji cielesno-duchowych, uznając, iż Bóg stworzył duszę właśnie jako substancję zdolną do organizowania sobie ciała i do bezpośredniego na niego oddziaływania, więc zdolność ta jest dla niej czymś naturalnym. Tym właśnie różni się ona od duchów czystych i Boga, że posiada naturalną zdolność do łączenia się z ciałem⁶⁴. W ciekawym kontekście związek duszy i ciała ukazuje Jakub z Paradyża, który w ascetycznym eseju *De arte bene vivendi et bene moriendi* konstruuje wykład tomistycznie ujętej antropologii śmierci. Zwraca uwagę, iż jako substancja aktywna dusza nie może się obejść bez swych naturalnych działań, których, gdy jest w ciele, dokonuje za pośrednictwem jego narządów; pozbawiona swych członków i władz organicznych, dalej już działać nie może. Przyznanie ciału w ludzkim *compositum* aż tak wielkiej roli, że jego zły stan zdrowia może zakłócić pobożność i moralne działanie prawego rozumu, zdaje się być naturali-

⁵⁷ Zob. Z. Kuksewicz, *Problematyka psychologiczna w polskiej filozofii XV w.* [w:] R. Palacz (red.), *Filozofia Polska XV wieku*, Warszawa 1972, s. 168.

⁵⁸ Zob. Z. Kuksewicz, *Albertyzm...*, s. 171 i n.

⁵⁹ Zob. M. Markowski, *Wpływ poglądów Alberta Wielkiego i późniejszego albertyzmu na piętnastowieczną filozofię krakowską*, „Przegląd Tomistyczny” 1984, nr 1, s. 217.

⁶⁰ Zob. Z. Kuksewicz, *Filozofia człowieka...*, s. 175–177.

⁶¹ Zob. Z. Kuksewicz, *Albertyzm...*, s. 273.

⁶² Zob. J. Domański, *Wiek XIII–XV...*, s. 157.

⁶³ Zob. Z. Kuksewicz, *Albertyzm...*, s. 122.

⁶⁴ Zob. M. Falkener, *Epithoma...*, f. 50v; S. Swieżawski, *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy (commensuratio animae ad hoc corpus)*, „Przegląd Filozoficzny” 1948, nr 44, s. 251–297.

styczną domieszką do teologii, zgodną z opcjami wielu autorów krakowskich⁶⁵. Naturalistyczna tradycja szkoły krakowskiej była zupełnie obca Michałowi z Biestrzykowa, który nie wykazuje wahań w sprawie niezależnego od ciała, duchowego charakteru duszy⁶⁶. Nie przypisuje on jednak duszy charakteru samoistnego, nawet po oddzieleniu od ciała, gdyż samoistny jest byt, który nie może połączyć się z niczym innym, a dusza jako forma ciała może to czynić⁶⁷. Szkotystyczną tendencję do rozluźnienia związku duszy i ciała podtrzymywał też Jan ze Stobnicy przyjmujący w człowieku dwojaką formę: jedna sprawia, że ciało jest ustrojem, a druga – dusza rozumna – to źródło życia organicznego, zmysłowego i duchowego⁶⁸. Motywy te pojawiają się też u myślicieli czerpiących inspiracje doktrynalne od Augustyna. Jan ze Słupczy sądzi, że o naturze ludzkiej mówi się dopiero wtedy, gdy mamy do czynienia z połączonymi ze sobą – duszą i ciałem⁶⁹. Maciej z Łabiszyna w strukturze ontycznej człowieka, podobnie jak Mateusz z Krakowa, widzi trzy odrębne elementy: duszę, ciało oraz wynikające z ich związku człowieczeństwo. Człowiek to złożenie z duszy ludzkiej i ciała, nie ma prawdziwego ciała ludzkiego bez rozumnej duszy⁷⁰. Jednym z głównych zadań duszy jest doskonalenie ciała. To dzięki niej zyskuje ono właściwą sobie postać, a po odejściu z niego duszy, nie można go już nazywać ciałem ludzkim, chyba że w przenośni⁷¹.

W rozważaniach Macieja z Łabiszyna oraz innych zwolenników różnych nurtów nawiązujących do Augustyna, w rozmaity sposób uwidacznia się także motyw wskazujący na negatywne dla duszy skutki wynikające z jej połączenia z ciałem. Nie mając wątpliwości, iż dla duszy skutki unii z ciałem są ujemne, Maciej powołuje się na Aleksandra z Hales, który sądzi, że dusza wlana w ciało ulega skażeniu, podobnie jak dobre wino wlane w brudne naczynie. Skażenie to następuje już przez jej złączenie z ciałem, gdyż sam ten fakt sprawia, że dusza staje się skalana i winna, choć ciało samo w sobie winie nie podlega⁷². To plato-nizujące ujęcie relacji cielesno-duchowej Maciej, jako chrześcijanin, musiał złagodzić. Zwrócił bowiem uwagę, iż po zmartwychwstaniu ciało ludzkie będzie zmienione, niepodlegające zniszczeniu, nieobciążające duszy, raczej duchowe,

⁶⁵ Zob. J. Domański, *Wiek XIII–XV...*, s. 64 i n.; A. Winiarczyk, *Jakub z Paradyża, Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 5, Lublin 2004, s. 182.

⁶⁶ Zob. Michał z Biestrzykowa, *Quaestiones super De anima*, BJ 2061, f. 28r.

⁶⁷ Zob. Z. Kuksewicz, *Problematyka psychologiczna w polskiej filozofii XV w.* [w:] R. Palacz (red.), *Filozofia Polska XV wieku*, Warszawa 1972, s. 123–189, s. 170.

⁶⁸ Zob. K. Michalski, *Michał z Biestrzykowa i Jan ze Stobnicy* [w:] idem, *Filozofia wieków średnich*, Kraków 1997, s. 93.

⁶⁹ Zob. Jan ze Słupczy, *Quaestiones super Sententiarum Petri Lombardi*, BJ 2230, f. 108r.

⁷⁰ Zob. S. Wielgus, *Teoria człowieka w dziełach krakowskich teologów z drugiej połowy XV wieku*, „Roczniki Filozoficzne” 1989/1990, nr 37–38, s. 75.

⁷¹ Zob. S. Wielgus, *Teoria...*, s. 76.

⁷² Zob. S. Swieżawski, *Człowiek...*, s. 181.

i całkowicie jej podporządkowane⁷³. Autor ten uznaje też zarazem, zresztą z pewną niekonsekwencją w stosunku do tego, co powiedziano wyżej, że ścisły związek duszy z ciałem jest czymś dobrym dla nich obojga⁷⁴. O ile Augustyn porównał relację duszy do ciała ze związkiem jeźdźca z koniem, to Maciej uznał, że nie jest on aż tak przypadkowy. Nie można go też porównać do związku zachodzącego pomiędzy człowiekiem i szatą, w którą jest ubrany. Nie mogąc jednak wyjaśnić istoty unii duszy z ciałem, Maciej powtórzył za Augustynem, że jest ona czymś dziwnym i cudownym, skoro tworzą ją tak obce sobie rzeczywistości⁷⁵. U Jakuba z Gostynina, ulegającego wpływom neoplatońskim, dusza to nie tylko odrębna substancja, ale i emanacja boskiej Inteligencji, z powodu upadku „ocieniona” przez ciało i odcięta od innych substancji czysto duchowych⁷⁶.

Warto przy tym pamiętać, iż podczas gdy w XIII wieku, w wyniku dyskusji między zwolennikami Akwinaty, Awerroesa, Bonawentury i Szkota, głównym problemem była jedność psychofizyczna człowieka, to u schyłku XV wieku dociekania antropologiczne kierują się często ku kwestii indywidualnej nieśmiertelności duszy⁷⁷. Fakt, iż zagadnienie to wysuwało się na pierwszy plan ówczesnych dyskusji doktrynalnych potwierdzają sobory: w Vienne (1311) i na Lateranie (1513)⁷⁸. Podczas pierwszego z nich, za doktrynę wiary przyjęto tezę, że rozumna dusza to jedyna forma substancjalna ciała, a drugi uznał za sprzeczne z wiarą opinie negujące nieśmiertelność duszy indywidualnej⁷⁹. Rozstrzygnięcia te stanowią echo sporów toczonych np. w Padwie, gdzie studenci domagali się uwzględniania dyskusji o nieśmiertelności duszy w czasie wykładów⁸⁰. Było to ważne, gdyż sądząc, iż na gruncie arystotelizmu przyjęć trzeba materialność i śmiertelność duszy, Pomponazzi opowiadał się w istocie za koncepcją Aleksandra z Afrodyzji⁸¹. Poglądy te spotykały się z ostrą reakcją np. dominika-

⁷³ Zob. S. Wielgus, *Teoria...*, s. 77.

⁷⁴ Zob. Maciej z Łabiszyna, *Collecta super Evangeliam secundum s. Ioannem*, rkp BJ 1273, f. 1a-537a (pars prima), f. 189ra; f. 189va; S. Wielgus, *Teoria...*, s. 76 i n.

⁷⁵ Zob. S. Wielgus, *Teoria...*, s. 77.

⁷⁶ Zob. J. Domański, *Wiek XIII-XV...*, s. 159.

⁷⁷ Zob. S. Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku*, Warszawa 2002, s. 128; M. De Wulf, *Histoire de la philosophie medievale*, t. 2, Louvain-Paris 1963, s. 238; M. Markowski, *Katalog dzieł Marsyliusza z Inghen z ewidencją rękopisów*, „Studia Mediewistyczne” 1988, nr 25, s. 39-132; G. Ritter, *Die Heidelberger Universität*, t. 1, *Das Mittelalter (1386-1508)*, Heidelberg 1936, s. 169.

⁷⁸ Zob. S. Swieżawski, *Z antropologii filozoficznej XV wieku (Problemy i trudności w jej studium)*, „Studia Mediewistyczne” 1968, nr 9, s. 234 i n.; idem, *Między średniowieczem...*, s. 32.

⁷⁹ Zob. W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, *Bóg Stwórca – Aniołowie – Człowiek*, Lublin 1961, s. 314.

⁸⁰ Zob. S. Swieżawski, *Między średniowieczem...*, s. 33.

⁸¹ Zob. P. Pomponazzi, *O nieśmiertelności duszy*, tłum. M. Cytowska, Warszawa 1980 z obszernym i zawierającym wiele cennych informacji Wstępem L. Szczuckiego: Pomponazzi – arystotelik wątpliwy (s. VII-LIV).

nów, zwolenników arystotelizmu chrześcijańskiego⁸², a awerroista N. Vernia (†1499) przed śmiercią wydał *Contra perversam Averrois opinionem*, gdzie przyjmuje to właśnie stanowisko⁸³.

Refleksja nad tłem dyskusji o nieśmiertelności duszy pozwala uznać, że mimo arystotelesowskiego charakteru tej tematyki, właściwym jej źródłem był neoplatonizm, a immortalistyczna inspiracja była przede wszystkim platońska. Chętniej sięgano do Tomasza⁸⁴ niż do Szkota, gdyż jego koncepcja duszy wydawała się bardziej platońsko-augustyńska⁸⁵. Bez względu na opcje doktrynalne utrwalalo się przekonanie, iż nieśmiertelność duszy uznać można tylko za prawdę wiary⁸⁶.

Przedstawienie średniowiecznych rozważań o rozumnej ludzkiej duszy nie byłoby pełne, jeśli nie uwzględniłoby się dosyć zaskakujących dla współczesnej antropologii kwestii eschatologicznych. Eschatologia rozumiana tradycyjnie jako nauka o rzeczach ostatecznych, bywa nierzadko uważana za fantastykę i religijną fabułę. Uznaje się, że bądź jest ona mitologią, mającą na celu wzbudzenie strachu w grzeszniku przed nieuchronną karą, bądź też ma przynieść zmęczonemu ziemską wędrowką pielgrzymowi nadzieję na lepsze życie wieczne. Eschatologia ujęta w aspekcie dążenia rzeczywistości ku stanom finalnym, staje się jednak nie tylko częścią teologii, lecz także filozofii i wielu nauk ścisłych. Jeśli eschatologia oznacza stan finalny: rzeczy, procesów, człowieka i ludzkości, to staje się wewnętrzną strukturą rzeczywistości⁸⁷. Trudno przy tym nie zauważyć, że zarówno według metodologii średniowiecznej, jak i kontekstu tamtej epoki, obok tak rozumianej eschatologii w obrębie ówczesnych rozważań antropologicznych znalazły się też motywy należące do eschatologii transcendentnej: nadprzyrodzonej, pozahistorycznej, pozaczasowej. Nic więc dziwnego, że refleksja myślicieli średniowiecznych często w większym stopniu wybiegała w kierunku losów człowieka po śmierci, do jego egzystencji w niebie czy też w piekle, niż do czasu krótkiej, zwykle pełnej udręk egzystencji *in statu viae*. W rozważaniach tych ujawnia się interesujący i zaskakujący obraz ówczesnej antropologii. Uwidaczniają się elementy pozwalające nie tylko lepiej zrozumieć ludzi tamtej epoki, ale i dotrzeć do innego niż dzisiejsze rozumienia sensu ludzkiej natury.

⁸² Zob. S. Swieżawski, *Poznanie...*, s. 192.

⁸³ Zob. S. Swieżawski, *Studia...*, s. 127; idem, *Człowiek...*, s. 229; K. Michalski, *Wpływ Averroesa i Aleksandra Afrodyzjsza w psychologii XIV wieku* [w:] idem, *Filozofia wieków średnich*, Kraków 1997, s. 291.

⁸⁴ Zob. S. Swieżawski, *Człowiek...*, s. 240.

⁸⁵ Zob. Z. Kuksewicz, *Filozofia człowieka...*, s. 83.

⁸⁶ Zob. M. Ciszewski, *Vera philosophia a nieśmiertelność duszy ludzkiej w ujęciu niektórych szesnastowiecznych autorów*, AM 12 (1999), s. 259.

⁸⁷ Zob. C. Bartnik, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 11.

Ważna antropologiczna kwestia poruszana w średniowieczu, także w wieku XV, dotyczyła więc statusu duszy po śmierci całego człowieka. Bez żadnej przesady można uznać, że eschatologia ówczesna była bardziej skoncentrowana na tematyce duszy odłączonej niż na powszechnym zmartwychwstaniu, gdyż na wydarzenie to, jak sądzono, trzeba czekać aż do końca świata, podczas gdy „normalnym” stanem po śmierci człowieka jest bytowanie samej duszy. Egzystencja duszy, pomimo rozłączenia z ciałem, stanowiła przede wszystkim potwierdzenie prawdy o jej nieśmiertelności⁸⁸. Choć nie było w średniowieczu wątpliwości, że ludzka nieśmiertelna dusza po śmierci ciała bytuje dalej samodzielnie, to jednak charakter tej egzystencji otwierał przed ówczesnymi autorami rozliczne pola do dyskusji. W związku z tym, że cechy jednostkowe, zgodnie z założeniami arystotelizmu, swoje źródło posiadają w materii, zastanawiano się zwłaszcza nad tym, czy dusze pozbawione związku z materią są jednakowe i tylko numerycznie różne; czy zachodzące między nimi różnice są substancjalne, czy też przypadłościowe; czy różnią się między sobą gatunkowo, jak duchy czyste. W kontekście tego typu pytań kształtowała się antropologia, w której horyzont pozadoczesnej egzystencji człowieka ujawnia zarówno elementy będące kontynuacją wędrówki ziemskiej, jak i całkiem od niej odmienne. Mimo tego, że treść tych dociekań może nas zaskakiwać, czy też budzić wątpliwość co do możliwości ich rozstrzygnięcia na gruncie rozumu, to pozostają one jednak bez wątpienia świadectwem stanu umysłów ludzi średniowiecza.

[znaków 39 971]

Схоласты Средневековья, в том числе краковские, интересовались важными с точки зрения современной антропологии проблемами генезиса и природы души, а особенно наиболее важной с точки зрения веры проблемой её бессмертия. Озадачивались также судьбой души после смерти тела. Такого рода соображения очень редко интересуют современных философов человека. Считается, что эту тематику можно рассматривать скорее в плоскости разума, чем веры. Однако следует помнить о том, что средневековые вопросы, связанные с душой, верно отражают состояние умов людей Средневековья.

Medieval scholastics, also in Cracow, were interested in significant from the then anthropology point of view issues of the genesis and the nature of the soul, especially the most important from the faith point of view an issue of its immortality. They were also wondering about the fate of the soul after the death of

⁸⁸ Jan z Głogowa, *Komentarz do Ksiąg Arystotelesa O duszy*, tłum. J. Domański [w:] J. Domański (red.), *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*, Warszawa 1978, s. 421.

the body. This type of wondering very rarely interest contemporary philosophers of man. They hold the view that this subject matter could be undertaken more on the plane of reason than that of faith. Nevertheless, it is necessary to remember that medieval matters concerning soul properly reflect the state of mind of medieval people.