

Artykuły, rozprawy

Статьи, публикации

Krzysztof Bochenek

UR Rzeszów

Człowiek w hierarchii stworzeń w polskiej filozofii średniowiecznej

*Человек в иерархии тварей Господних
в польской средневековой философии*

Nie ulega wątpliwości, iż jednym z ważnych elementów charakteryzujących daną refleksję antropologiczną jest określenie miejsca człowieka w strukturze bytów. Cieleśnie-duchowy sposób jego bytowania, nawet jeśli duchowości tej nie pojmujemy w sensie religijnym, już od starożytności stanowi jeden z najważniejszych tematów ludzkiej refleksji. Ta ontologiczna złożoność stanowi zarazem źródło zastanawiającej ambiwalencji człowieka – fascynującego duchowego dynamizmu i brutalnej zwierzęcości. Choć utożsamienie ludzkiej cielesności ze sferą zwierzęcą jest wyraźnym uproszczeniem, to zwłaszcza w średniowieczu wydawało się dosyć naturalne. W kontekście epoki, gdzie nad sferę doczesnej egzystencji zdecydowanie przedkładano ukierunkowanie człowieka na bytowanie wieczne, jawił się on jako istota łącząca w sobie cechy bytu anielskiego – przez duszę i zwierzęcego – przez ciało. Tego rodzaju ujęcie ludzkiej natury nie skończyło się zresztą wraz z refleksją średniowieczną, skoro niezwykle trafną konkluzję odnoszącą się do takiego jej charakteru daje fenomenolog R. Ingarden: „bez wysiłku wyrastania ponad samego siebie człowiek zapada z powrotem i bez ratunku w swoją czystą zwierzęcość, która stanowi jego śmierć”¹. Przed osobą istnieje zawsze szansa bycia „więcej” i „pełniej”, zawsze może i winna

¹ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 25.

sięgać wyżej. Dlatego według G. Marcela dewizą życiową osoby winno być nie *sum*, ale *sursum* – nie „jestem”, ale „rosnę w górę”, „dążę ponad siebie”².

Nie ulega wątpliwości, iż człowiek zamknięty w ciasnym kręgu cielesności przestaje rozumieć transcendentny charakter swojej natury. Problemów tych, przynajmniej na poziomie teoretycznej refleksji, nie było w średniowieczu, choć jak w każdej epoce nie brakowało i wówczas zachowań dalekich od egzystencji czystych duchów – aniołów. W kontekście chrześcijaństwa nie mogło być przede wszystkim wątpliwości co do tego, iż człowiek nosi w sobie *Imago Dei* nie poprzez zbliżające go do zwierząt ciało, lecz poprzez upodabniającą go do Boga duszę. Mimo braku wątpliwości co do transcendencji człowieka nad podległym mu światem materialnym, wypływającej zresztą nie tyle z refleksji filozoficznej, ile z religii, nie było przy tym wówczas niemal w ogóle wątków deprecjonujących w sposób radykalny niższą – zwierzęcą sferę ludzkiej natury. Takie ujęcie człowieka stanowi także główną dominantę refleksji filozoficznej polskich autorów średniowiecznych. Głównym celem artykułu jest wykazanie, iż ówczesni myśliciele polscy, dążąc i w tej kwestii do ukazania *via communis*, w człowieku widzieli jedność cielesno-duchową, która nie jest ani aniołem, ani zwierzęciem. Zgodnie z charakterem średniowiecznej drogi dochodzenia do prawdy, dużo uwagi poświęcali jednak kwestii różnic i podobieństw pomiędzy człowiekiem a światem zwierząt i aniołów.

Refleksja średniowiecznych myślicieli polskich dotycząca tego zagadnienia, tak jak i niemal wszystkich innych, zasadniczo niewiele różniła się od tej, która powstawała wtedy w innych centrach naukowych Europy. Gdy skrajny dychotomizm antropologiczny sprzyjał wówczas tendencjom spirytualistycznym, to orientacja naturalistyczna, znajdująca sojusznika w medycynie i przyrodoznawstwie, dawała podatny grunt pod rzadkie, co oczywiste w epoce tak mocno religijnej, przejawy materializujących teorii ludzkiej natury. Mimo tego, iż nie było wtedy wątpliwości, że w jednym rzędzie ze zwierzętami stawia człowieka bogata sfera zmysłowości oraz zróżnicowane i złożone funkcje zmysłów wewnętrznych, to znacznie częściej wskazywano na dzielące ich różnice³.

Wszystkie zasygnalizowane wyżej tendencje odnajdujemy też w średniowiecznej refleksji polskiej. Już Witelon (+1314) uznaje, że całość bytu ma strukturę hierarchiczną, tożsamą ze stopniowalnością dobra, a człowiek zajmuje w tej

² G. Marcel, *Homo viator*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1994, s. 34. O dramatycznych skutkach rezygnacji z tego wysiłku przekraczania siebie pisze znowu R. Ingarden, dla którego słabnięcie duchowej mocy tkwiącej w człowieku prowadzić musi do rozpacz, do odarcia go „z wszelkiego sensu, który uczynił z niego – zwierzęcia – człowieka”. Zob. R. Ingarden, *op. cit.*, s. 25.

³ Wskazywano, że bezbronnejszy od innych istot człowiek, posiada dużo większe zdolności poznawcze. Swoją rozumnością przewyższa zdumiewającą zresztą racjonalność zachowania się np. pszczoł i mrówek. Zob. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 6, *Człowiek*, Warszawa 1983, s. 166 i n.

strukturze określone miejsce. Składając się z wyższej hierarchicznie duszy i niższego ciała oraz będąc aktywnym i wolnym, może kierować swoje dążenia bądź ku dobru ontycznie wyższemu od samej duszy, bądź ku ontycznie niższemu od niej przedmiotom szeroko rozumianego pożądania cielesnego⁴. Stanisław z Zawady (+1491) zwraca zaś uwagę, że przyroda, mimo swego piękna, jest tylko cielesna, a świat istot duchowych pragnie w wolny sposób zdążyć do życia wiecznego⁵. Bezrozumne zwierzęta nie delektują się nawet rzeczami cielesnymi i zmysłowymi, gdyż do tego zdolni są tylko obdarzeni rozumem ludzie, którym Stwórca dał jednak zmysły w tym przede wszystkim celu, aby mogli docierać do prawdy⁶. Jedyne człowiekowi – obrazowi Boga – przysługuje rozumność i nieśmiertelność. Został on stworzony jako mieszkaniec ziemi i król pozostałych stworzeń. Wszystkie byty niższe, nierozumne zostały mu poddane, a ten Bogu, gdyż Jego zamiarem było, aby człowiek swoje szczęście upatrywał w posłuszeństwie Stwórcy. Byty mniej doskonałe zostały stworzone ze względu na doskonalsze, czyli rośliny ze względu na zwierzęta, a zwierzęta ze względu na człowieka. I dlatego rośliny używają wody i ziemi jako pożywienia, zwierzęta – roślin, zwierzęta służą ludziom, aniołowie zaś, będąc doskonalszymi, zarządzają tymi ostatnimi. Dzięki nocie roztropności, zwierzętom dostępnej jedynie częściowo, mówić można o królewskiej wobec nich władzy ludzi. Jest też czymś sprawiedliwym, żeby stworzonemu na obraz Boga człowiekowi, tak jak w stanie natury niewinnej, również po opuszczeniu raju służyły istoty niższe. Posiadł on bowiem prawo, żeby całego stworzenia używać według swojej woli⁷.

Zawadczyka interesuje jednak w tym kontekście, dlaczego pod koniec aktu kreacji pada stwierdzenie, że wszystkie żyjące stworzenia odnoszą się do człowieka, a nie ma tam takiej wzmianki o gwiazdach, które także przecież zostały stworzone ze względu na niego. Po drugie, skoro wszystkie stworzenia żyjące są w pewien sposób podobne do człowieka i do niego się odnoszą, to z czego wywodzi się zróżnicowanie na rośliny, zwierzęta czy ptaki, i według czego są one ukierunkowane ku człowiekowi. Po trzecie, dlaczego autor biblijny najpierw przedstawia stworzenie roślin ziemskich i innych istot, a później dopiero referuje historię o stworzeniu człowieka. Jak chodzi o wątpliwość dotyczącą niewspomnienia o gwiazdach w kontekście ich podporządkowania człowiekowi, Stanisław sądzi, iż dzieje się tak z tego względu, że porządek gwiazd nie jest mu podporządkowany według podległości. O takim zaś podporządkowaniu mówi się u roślin i zwierząt. Ruch ciał niebieskich podporządkowany jest tylko Bogu i odnosi się do człowieka w tym tylko sensie, iż stanowi dla niego pewne znaki,

⁴ Zob. J. Domański, *Wiek XIII–XV*, [w:] Z. Ogonowski (red.), *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wiek XIII–XVII*, Warszawa 1989, s. 19.

⁵ Zob. Stanisław z Zawady, *Commentum super Genesisim*, rkp BJ 1358, f. 254v–255r.

⁶ Zob. *ibidem*, f. 277v.

⁷ *Ibidem*, rkp BJ 1429, ss. 14 i n.

a według ich obrotów mierzy się czas. Na drugą wątpliwość trzeba odpowiedzieć w ten sposób, iż zwierzęta z roślinami, jeśli chodzi o życie, niczym się nie różnią, z tym że zwierzętom dodają doskonałości dusze zmysłowe. Dusze roślinne posiadają tylko władze wegetatywne, nie partycypują w ruchu lokalnym i dlatego inaczej są przyporządkowane człowiekowi niż zwierzętom. A skoro rośliny służą zarówno człowiekowi jak i zwierzętom, zwierzęta zaś tylko jemu, to dlatego właśnie człowiek został stworzony po nich⁸. Co istotne, jak zauważa Zawadczyk, Adam od razu dostrzegł swoje niepodobieństwo ze zwierzętami, nie mogąc znaleźć wśród nich kogoś sobie pomocnego. Skoro wiadomo też, że w raju były doskonałe zioła i owoce, to tym bardziej doskonały musiał być wtedy człowiek. Grzech nie tylko jednak pozbawił go integralności charakterystycznej dla stanu doskonałości, ale miał też poważne skutki dla całego świata. Według uczonych, gdyby człowiek nie zgrzeszył, nie byłoby również w świecie zwierzęcym żadnych braków i słabości, gdyż dopiero upadek ludzi pogrzyżył w zamęcie całą stworzoną przez Boga naturę. Trzeba też zauważyć, kontynuuje autor, że niektóre elementy mniej stosowne i mniej doskonałe otrzymały od natury swoiste piękno. Warto w tym kontekście zaznaczyć, iż deprecjonując kobiety, zaliczano je wtedy, co czyni również Stanisław z Zawady, właśnie do takich gorszej jakości elementów, podkreślając zarazem, że piękno rekompensuje jakiejś naturze jej mniejszą doskonałość. Autor zwraca też uwagę, że tak jak człowiek jest doskonalszy od innych istot, wyższe rodzaje bytów nierozumnych stoją wyżej niż niższe, gdyż odznaczają się doskonalszymi władzami zmysłowymi, wewnętrznymi i zewnętrznymi, jak np. małpy⁹. Jan z Głogowa (+1507) i Michał Falkener (+1534) podkreślają zaś, że przewyższając naturę innych istot śmiertelnych, człowiek słusznie jest celem całego stworzenia¹⁰.

Zastanawiano się również, niemal od początku chrześcijaństwa, czy było czymś odpowiednim, aby ciało pierwszego człowieka miało charakter zwierzęcy? I tak Falkener uznaje, iż w swojej podstawowej strukturze ciało ludzkie nie różni się niczym od innych ciał. Na płaszczyźnie cielesnej człowiek jest takim samym zwierzęciem jak np. osioł, stanowiąc razem z nim jeden rodzaj zwierząt, gdyż dopiero dzięki wspólnemu wszystkim człowieczeństwu tworzymy gatunek ludzki¹¹. Podobnie jak inne zwierzęta, człowiek posiada ciało utworzone z mułu ziemi i podległe wszystkim prawom rządzącym światem materialnym, między innymi prawu powstawania i ginięcia. Jest ono śmiertelne, lecz wiara uczy, że

⁸ Zob. *Ibidem*, s. 41 i n.

⁹ *Ibidem*, s. 93–96.

¹⁰ Zob. Jan z Głogowa, *Physionomia hincinde ex illustribus scriptoribus per venerabilem virum magistrum Ioannem Glogoviensem diligintissime recolecta*, tłum. J. Domański, Kraków 1518, [w:] J. Domański (red.), *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*, Warszawa 1978, s. 439 i n.; M. Falkener, *Epithoma conclusionum theologicalium*, Kraków 1521, f. 45r.

¹¹ Por. M. Falkener, *Epithoma...*, f. 18v.

zostało powołane do nieśmiertelności, gdyż kiedyś zmartwychwstanie, choć będzie wtedy uduchowione i nie będzie wymagało do trwania pokarmu¹². Bardzo szeroko podejmuje tę kwestię Stanisław z Zawady, sądzący, iż Adam posiadał ciało zwierzęce, skoro został stworzony w taki właśnie sposób, i to nie ze względu na karę za grzech, a z powodu konieczności natury. Jego ciało było ziemskie, a więc zwierzęce. W takim ciele został stworzony pierwszy człowiek, lecz gdyby nie zgrzeszył, zostałoby ono poddane duchowej przemianie. Takie samo ciało posiadała również stworzona z niego Ewa. Jeśli jednak Adam nie zgrzeszyłby, to nie zostałby wprawdzie zupełnie pozbawiony ciała, lecz zostałoby ono przemienione ze zwierzęcego w duchowe, niezniszczalne i nieśmiertelne. W sytuacji, gdy pierwsi ludzie nie posiadaliby ciała zwierzęcego, to nie otrzymaliby przecież od Boga polecenia spożywania owoców z rajskich drzew; zwłaszcza, że drzewo życia miało zapewniać im trwanie w istnieniu (*stabilitas*). Przeciwno tej tezie może z kolei przemawiać to, że ciało ludzkie zostało ustanowione przez Boga jako organ duszy, a ta – będąc podobną do Boga – nie powinna posiadać ciała podatnego na zmienność. Nie wypadalo więc, żeby ciało Adama było zwierzęce. O takim właśnie ciele pierwszych ludzi, niepodatnym na zmienność, lecz odznaczającym się pewną trwałością, pisze Grzegorz z Nyssy¹³. Poza tym ciało to zostało przeznaczone do zbawienia, a żadne ciało zwierzęce nie posiada takiego charakteru. Opinię tę wydaje się potwierdzać Augustyn sądzący, iż dusza umieszczona została w ciele czystym, obdarzonym najwyższym stopniem zdrowia (*sanitas*)¹⁴. Rozstrzygając tę kwestię, trzeba – jak zauważa Stanisław – wziąć pod uwagę, iż termin *animal* oznaczać może zarówno przynależność do gatunku, jak i rodzaju, gdyż *genus* dzieli się na dwa elementy, z których tylko jeden zawiera imię właściwe, choć drugi zachowuje nazwę rodzaju. Podobnie dzieje się wtedy, gdy zwierzęta dzielimy na rozumne i nierozumne. Nazwa „zwierzę rozumne” jest odpowiednia, gdyż zawiera cechę właściwą, stanowiącą podstawę specyfikacji gatunku ludzkiego, której nie posiadają istoty nierozumne. Termin *animal* w sensie rodzaju odnosi się do człowieka i do zwierząt, będąc odpowiednią dla niego nazwą we wszystkich stanach: niewinności, grzechu i chwały. Jeśli zaś pojęcie takie oznacza nazwę zwierząt bezrozumnych, to

¹² Zob. *ibidem*, f. 59v. Por. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałta, Warszawa 1958, s. 112–114.

¹³ Stanisław odwołuje się do Grzegorza z Nyssy, sądzącego, że po grzechu człowiek tak zniekształcił w sobie obraz Boski, iż podobny jest on do twarzy kogoś, kto upadł w błoto. Zob. Stanisław z Zawady, *op. cit.*, s. 157. Por. P. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 113.

¹⁴ Ciało to nie wymagałoby restauracji poprzez pożywienie, niezbędne z powodu zachodzącego w zwierzęcym ciele procesu niszczenia. Tego rodzaju słabość ciała jest karą za grzech pierwszego człowieka, a nie może przecież być tak, żeby kara poprzedzała winę. Zob. Stanisław z Zawady, *op. cit.*, s. 157. Por. Augustyn, *O Państwie Bożym*, t. 2, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, s. 110 i n. oraz s. 138 i n.

mówi się wtedy, iż człowiek jest kimś podobnym do zwierząt. Ostatnie stwierdzenie też można rozumieć dwojako: podobny odnośnie do ciała albo do duszy. Jeśli do ciała, to trzeba uznać, że Adam był w raju podobny do zwierząt, gdyż tak jak one, i my wszyscy, z jego powodu potrzebował pokarmu¹⁵. Można też tego terminu używać ze względu na duszę, a mianowicie duszę zwierzęcia bezrozumnego. Mówi się o człowieku jako zwierzęciu w tym sensie, że dopuszcza w sposób lekkomyślny do zaburzenia porządku, zgodnie z którym dusza panuje nad ciałem. Adam nie był więc w raju zwierzęciem, choć trzeba się zgodzić, że jego ciało było zwierzęce i potrzebowało pokarmu. Mimo tego zaś, że jego dusza nie posiadała jeszcze doskonałego i pełnego podobieństwa do Boga, to była już do niego usposobiona. Podobieństwu duszy Adama do Stwórcy nie przeszkadzała zwierzęcość ciała, gdyż ze względu na posłuszeństwo Bogu nie było w nim nic nieczystego i niszczonego. I choć niektórzy sądzą, że w ciele Adama było naturalne ciepło powodujące jego naturalne psucie się, to jednak trzeba pamiętać, iż nie działałoby się to tak, jak u nas wszystkich, lecz z wielkim umiarem. Poza tym, jeśli ciało to byłoby podatne na cierpienie z powodu ciepła wewnętrznego bądź też jakości wywodzących się z jego kompleksji, to tym bardziej byłoby ono podatne na cierpienie ze względu na czynniki mogące nadejść z zewnątrz¹⁶. Ciało to było podatne na słabości wynikające z podlegania działaniu i bierności. Braki te nie wynikały wprost z konieczności odżywiania się Adama, a raczej z tego, że był bytem posiadającym w sobie możliwość ich posiadania. Tak samo jest z substancjami duchowymi, czyli z aniołami i racjonalną duszą, gdyż wykazują braki z tego względu, że są stworzeniami. A jeśli mówi się, że spożywanie pokarmów w raju i związana z tym nieczystość są czymś niegodnym, to można uznać, że oczyszczanie organizmu było wtedy odseparowane od nieczystości¹⁷.

Sądzi się też, jak przypomina Stanisław z Zawady, iż pewne ciała mogą się łączyć z duszami, gdyż nadają się do aktu zwierzęcego, a inne tylko do duchowego. Można więc mówić o ciele zwierzęcym i duchowym. Tezie tej wydaje się jednak przeciwstawić prawdę o Adamie mającym zapoczątkować rodzaj ludzki, co nie mogłoby się dokonać w żaden sposób, jeśli nie posiadałby ciała zwierzęcego, choć tezę o jego ciele duchowym daremnie próbują udowodnić niektórzy autorzy. Poza tym dusza rozumna od pierwszej chwili swego połączenia z cia-

¹⁵ Stanisław z Zawady, *op. cit.*, s. 157. Zob. Augustyn, *op. cit.*, s. 107 i n.

¹⁶ W ciele Adama musiała mieć miejsce o wiele większa harmonia i umiar, gdyż związek ciała z doskonalącą go duszą sprawiał, iż nie mogło go dotykać żadne cierpienie. Ciało to było jednak podatne na jakieś braki, gdyż człowiek był zwykłym stworzeniem (*pura creatura*). Zob. Stanisław z Zawady, *op. cit.*, s. 158.

¹⁷ Nie unikając kłepujących kwestii, Zawadczyk podkreśla, że wypróżnianiu nie towarzyszył w raju żaden fetor, gdyż człowiek jadł rajske owoce odznaczające się większą subtelnością i zapachem. Zob. *ibidem*, s. 159.

łem czyni je ożywionym. Lecz człowiek jest w tym podobny do zwierząt, a to, co się zbliża do siebie odnośnie do formy, powinno również odpowiadać sobie, jak chodzi o dyspozycje dotyczące materii. Jeśli jednak ciało ludzkie byłoby duchowe, to nie mogłoby dysponować działaniami odnoszącymi się do materii. Jest więc czymś naturalnym, że dusza racjonalna od początku dysponowała ciałem zwierzęcym. Trzeba też uznać według Stanisława, że taki właśnie charakter ludzkiego ciała bardziej pasował do tego, aby ukazać mądrość Stwórcy, uwidaczniającą się także w pewnym porządku stwarzania biegnącym od tego, co niedoskonałe do doskonałego¹⁸. Ustosunkowując się zaś do wyżej wzmiankowanych trudności, trzeba według Stanisława uznać, że o duszy rozumnej można mówić stosownie do stanu niedoskonałości bądź doskonałości. Pierwszy to egzystencja doczesna, a drugi to stan chwały. Podobnie jest z ludzkim ciałem, i dlatego było czymś stosownym, żeby dusze egzystujące w stanie doskonałym posiadały ciała im odpowiadające, najdoskonalsze w swoim rodzaju. Skoro są trzy stany człowieka: niewinności, grzechu i chwały, to w tych poszczególnych okresach ciało i dusza człowieka zgadzały się z sobą bądź odnośnie do swej doskonałości, bądź też niskiego pochodzenia. W stanie niewinności dusza w całości swej natury cieszyła się większą doskonałością. Posiadała władzę zdążania do ostatecznego celu, odznaczała się też pokorą względem tego zadania. Podobnie było z ciałem, najlepszym w swoim rodzaju, które dzięki rajskim owocom danym przez Boga mogło w tym stanie pozostawać wiecznie. W stanie upadku zaś dusza wybrała dla siebie, z powodu grzechu, życie niskiego pochodzenia, popadając przez to w zło zniszczenia i duchowej śmierci. Stała się niegodna, aby otrzymać dobro, do którego została przeznaczona. Również ciało poprzez grzech doświadcza tego samego: słabości wynikającej z podatności na zniszczenie i konieczności umierania. Pokutując, dusza odzyskuje swoją godność, swój optymalny stan, który opuściła z powodu grzechu; tak samo jest i z ciałem. A według Bożych rozporządzeń, dusza nie otrzyma doskonałego – duchowego ciała – zanim sama nie będzie doskonalsza¹⁹.

¹⁸ Biegnie on według stopnia prawości i najpierw jest coś zwierzęcego, a później duchowego. Po drugie, jeśli człowiek w stanie ułomności ma zasługiwać na zbawienie, to jego ciało powinno być podatne na braki. W stanie ułomności należało więc, aby ciało było zwierzęce, a w stanie nagrody – duchowe. Po trzecie, skoro człowiek posiadał *liber arbitrium*, czyli możliwość upadku i powstawania, to powinien posiadać ciało, dzięki któremu mógł także upaść w śmierć. Dusza zaś została stworzona jako niezmienna. Po czwarte, ze względu na porządek ukazujący się przez porównanie człowieka do aniołów, którzy zostali stworzeni w niebie. W tym kontekście wypadało, aby pierwszy człowiek posiadał ciało stosowne do zamieszkiwania na ziemi, a więc zwierzęce. Po piąte, ze względu na porządek pierwszego czynnika w rozmnażaniu rodzaju ludzkiego. Jeśli ciało Adama nie byłoby zwierzęce, to rodzaj ludzki nie mógłby się rozmnażać według ciała. Zob. *ibidem*, s. 159 i n.

¹⁹ Ani ciała pierwszych ludzi, ani żadnemu innemu nie przysługuje istnienie duchowe. Dopiero w stanie natury uwielbionej doskonałej formie będzie odpowiadało takie samo ciało. Zob. *ibidem*, s. 160.

Ciekawa dla tej tematyki kwestia pojawia się wśród zagadnień diskutowanych przez Michała Falkenera: człowiek jest najbardziej godnym spośród zwierząt, nie zawiera ona jednak, jak można byłoby oczekiwać po jej tytule, żadnych humanistycznych treści. Wydaje się więc, jak zauważa jej autor, iż człowiek jest najbardziej godnym ze wszystkich zwierząt i spośród wszystkich stworzeń, gdyż zarówno co do sposobu stworzenia, jak i kształtu, jest najdoskonalszy. Lecz w opozycji do tego sądzi się, że człowiek nie jest najdoskonalszym ze zwierząt, gdyż byt lepszy godny jest zawsze większego dobra. Skoro więc człowiek jest lepszy od wszystkich zwierząt, to jest również godny większego dobra, a potwierdza to Arystoteles, stwierdzając, że człowiek – intelekt – jest doskonalszy i godniejszy od zwierząt bezrozumnych. Odrzucając twierdzenie przypisujące człowiekowi największą godność spośród zwierząt, trzeba uznać, iż jeśli byłoby ono prawdziwe, to z tego wynikałoby, że jeden człowiek jest godniejszy od innego, a w konsekwencji godniejszy od samego siebie, co jest przecież fałszem. Nie można też w sensie *simpliciter* uznać, że jest on najdoskonalszy ze zwierząt, gdyż sposób jego poczęcia nie jest doskonalszy niż u nich. Jeśli człowiek byłby najdoskonalszym ze zwierząt, to w najwyższym stopniu sprzeciwiałoby się to także prawdzie, gdyż mielibyśmy wtedy do czynienia z dwoma najwyższymi dobrami²⁰. Warto jednak podkreślić, że podobnie jak w wielu innych kwestiach ówczesnych, nie pojawiła się tu żadna konkluzja samego autora, gdyż poprzestaje on na referowaniu różnych opinii i ich uzasadnień.

Średniowiecze, jako epoka wielkich przeobrażeń koncepcji kosmologicznych i astronomicznych, przyczyniała się też pośrednio do wysublimowania idei człowieka – środka świata i mikrokosmosu²¹. Gdy chwiały się geocentryzm, umieszczający ludzi w nieruchomym centrum wszechświata, ale zamykający ich przy tym w świecie podksiężycowym, coraz głębszego znaczenia zaczęło nabierać przekonanie, iż człowiek znajduje się pośrodku (*in medio*). Już Mateusz z Krakowa (+1410) podejmuje motyw człowieka jako jestestwa tkwiącego w samym centrum wszechrzeczy²². Jan z Kwidzyna (+1417) stwierdza zaś, iż Bóg uczynił człowieka z natur w najwyższym stopniu od siebie pod względem substancji oddalonych, czyli z łączących się ciała i duszy, aby objawiła się w tym Jego najwyższa moc²³. Maciej z Saspowa (+1473) uznaje zaś, że człowiek stworzony został jako byt stojący pośrodku. Przez duchową nieśmiertelność i ciało łączy w sobie naturę wyższą – anielską z naturą niższą – bezrozum-

²⁰ Zob. M. Falkener, *Quaestiones variae*, rkp. BJ 2205, f. 40v–41r.

²¹ Zob. Z. Roskał, *Mikrokosmos-makrokosmos*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozoficzna*, t. 7, Lublin 2006, s. 208–215.

²² Zob. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej...*, s. 193–196.

²³ Zob. M. Borzymowski, *Problematyka filozoficzna i teologiczna w twórczości Jana z Kwidzyna (1343–1417)*, „Studia Warmińskie” 1968, nr 5, s. 111–116.

nego zwierzęcia²⁴. Często powtarzanym uzasadnieniem wyjątkowej roli człowieka jest w XV wieku dopatrywanie się w nim cech mikrokosmosu²⁵. Treść sformułowania *homo est omnis creatura* wykładano w oparciu o starożytne doktryny mikrokosmiczne. Koncepcja człowieka jako małego wszechświata do syntezy dochodzi u Hugona ze św. Wiktora, a wyraża się w pełnej wyrazu zwięzłej formule: umieszczony jest człowiek w środku, w centralnym punkcie hierarchii bytów zaludniających kosmos²⁶. Lecz w wieku XV już nie tylko filozofia i teologia, ale astrologia i medycyna oraz duży wpływ tradycji neoplatońskiej, gnościckiej i hermetycznej powodują, że ujęcie człowieka jako mikrokosmosu nabiera nowych znaczeń. Uznaje się, że człowiek to mały świat (*minor mundi*) nie tylko z tego względu, że łączy w sobie naturę zmysłowo-cieleśną z intelektualną, lecz dlatego także, że zespalają się w nim natury wszystkich rzeczy²⁷. W ramach refleksji medycyny teoretycznej, która w znacznej mierze stawiała się filozofią człowieka, podkreślano, że jeżeli wszystko ze wszystkim jest powiązane, to musi też zachodzić związek i analogia pomiędzy światem gwiazd, planet i meteorów a człowiekiem, zbierającym w sobie wszystkie elementy wszechświata²⁸. Temat ten myślicieli krakowskich interesuje raczej marginalnie, ale można dostrzec i u nich ślady takiego ujęcia. Maciej z Łabiszyna (+1456) nie izoluje człowieka ani od świata przyrodzonego, ani nadprzyrodzonego, a traktuje go właśnie jako mikrokosmos, w którym dusza – obraz Boga – należy do świata wyższego, a ciało do niższego²⁹. Powołując się na Idziego stwierdza, że człowieka łączy coś ze wszystkimi rodzajami bytów: poznanie – z aniołami, odczuwanie – ze zwierzętami, życie – z roślinami, a istnienie – z bytami nieożywionymi³⁰. Tylko w trochę w innych słowach ujmuje to podobieństwo Maciej z Saspowa, podkreślający, że człowiek rozumuje wspólnie z aniołami, odczuwa zmysłowo z bezrozumnymi zwierzętami, żyje z drzewami, bytuje z roślinami³¹. Według Macieja z Łabiszyna, mimo związków z różnego rodzaju bytami człowiek jest od nich nieporównanie doskonalszy, gdyż posiada także życie intelektualne i możliwość dokonywania wolnego wyboru³². Poza rozumnością i wolną

²⁴ Zob. Maciej z Saspowa, *Quaestiones super IV librum Sententiarum Petri Lombardi*, rkp BJ 2241, f. 216v.

²⁵ Zob. M. Kurdziałek, *Koncepcja człowieka jako mikrokosmosu*, [w:] B. Bejze (red.), *O Bogu i człowieku*, t. 2, Warszawa 1969, s. 109–125.

²⁶ Por. S. Swieżawski, *Traktat o człowieku. Summa teologii Tomasza z Akwinu*, tłum. i oprac., Kęty 1998, s. 156; C. Bartnik, *Osoba ludzka a wszechbył*, [w:] idem, *Misterium człowieka*, Lublin 2004, s. 137.

²⁷ Zob. S. Swieżawski, *Studia z myśli późnego średniowiecza*, Warszawa 1998, s. 178.

²⁸ Zob. Idem, *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku*, Warszawa 2002, s. 37 i n.

²⁹ Maciej z Łabiszyna, *Collecta super Evangeliam secundum s. Ioannem*, rkp. BJ 1273, f. 126rb.

³⁰ *Ibidem*, f. 231vb; f. 111rb.

³¹ Maciej z Saspowa, *op. cit.*, f. 216r.

³² Maciej z Łabiszyna, *op. cit.*, f. 80rb-va; f. 208ra.

wolą góruje nad innymi zwierzętami tym także, że jedynie on ma wyprostowaną postawę, jedynie jego oblicze skierowane jest ku niebu. W stosunku do innych stworzeń posiada też bogactwo uczuć, z natury będąc istotą przyjacielską, odznaczającą się nieporównywalnym w stosunku do innych bytów pięknem. Człowiek jest istotą budzącą zachwyt już samym swym wyglądem i obdarzoną szlachetną kondycją, gdyż tylko on jest przeznaczony do życia doskonałego³³. Z kolei Maciej z Saspowa zauważa, iż mówi się wprawdzie, że człowiek jest mniejszym światem, lecz nie powinno się tego rozumieć tak, że jest skomponowany ze wszystkich elementów, z których składa się wielki świat; chodzi tu tylko o pewną analogię³⁴. Zawadczyk ogranicza się zaś do stwierdzenia, iż podobnie jak wcześniej zostały stworzone i rozróżnione elementy świata, a dopiero później ozdobione, tak samo powinno być według porządku Bożej mądrości z człowiekiem – małym światem³⁵.

Mimo tych miejscami ciekawych rozważań dotyczących pozycji człowieka wobec bytów nieożywionych, jeszcze więcej uwagi poświęcano w średniowieczu ukazywaniu ludzkiej natury w kontekście istot od niego doskonalszych – aniołów. Zarówno tradycja biblijna, jak i myśl neoplatońska, podsuwały ówczesnym myślicielom kwestię istnienia tych o wiele doskonalszych od człowieka duchów stworzonych, posłańców bożych, bądź potężnych demonów. W myśl uchrześcijanionej, zwłaszcza przez Orygenesesa, neoplatońskiej wizji rzeczywistości, teoria człowieka to przecież po prostu dział szeroko rozumianej demonologii. Nawet jednak w kontekście dalekich od tego przekonania stanowisk, dociekania z zakresu angelologii miały duże znaczenie dla ujęć antropologicznych, także u schyłku średniowiecza. Ich istotą było rozstrzygnięcie, na jakiej drodze można zdobyć wiedzę o tych tajemniczych jestestwach, jaka jest ich natura oraz zasięg działania. Dyskusje nad strukturą metafizyczną bytu służyły objaśnianiu przyczynowego, przygodnego i złożonego charakteru istot cielesnych w odróżnieniu od absolutnie nieposiadającej przyczyn natury Boga. W ramach tych kwestii pojawiły się: z jednej strony teza powszechnego hylemorfizmu, a z drugiej substancjalnego złożenia z istnienia i istoty. W wieku XV radykalnie agnostyczną postawę względem poznania aniołów zajmuje Pomponazzi sądzący, iż na gruncie arystotelizmu nie ma na nich miejsca, ale inni uznali, że przy pomocy czysto przyrodzonych zdolności poznawczych można dojść do wiedzy pozwalającej przyjąć istnienie doskonalszych od człowieka jestestw niecielesnych³⁶.

Na gruncie polskim ciekawe rozważania na temat aniołów snuje już Witełon, który w słynnym traktacie *O naturze demonów* podkreśla, iż problem istoty i natury demonów jest tak trudny, że żaden z filozofów, poza Platonem, który

³³ *Ibidem*, f. 108vb.

³⁴ Maciej z Saspowa, *op. cit.*, f. 216r.

³⁵ Stanisław z Zawady, *op. cit.*, s. 40.

³⁶ Zob. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej...*, s. 81 i n.

uczynił to zresztą w sposób wielce niedoskonały, nigdy nic na ten temat nie pisał. Rozum naturalny nie może pojąć istnienia substancji oddzielonych poza tymi, które są sprawcami ruchu ciał niebieskich. Inne, które niczego by nie poruszały, byłyby zbyteczne, a w naturze nie ma niczego takiego³⁷. Badając ten problem na płaszczyźnie naturalnej, można uznać według Witelona, że widzenie demonów da się wytłumaczyć stanem chorobowym, zaburzeniami zmysłu albo intelektu³⁸.

Jan z Dąbrowki, stawiając w połowie XV wieku kwestię: czy anioł przyjmujący ciało może wykonywać operacje życiowe, zwraca uwagę, że zgodnie z ostatnim rozdziałem księgi *Tobiasza* anioł jadł i pił wraz z ludźmi. Dlatego wydaje się, że aniołowie mogą przyjmować ciała odznaczające się możliwością wegetacji, i mogą przez nie odczuwać. Wokół tej kwestii istnieją według Jana trzy opinie: pierwsza, iż po swym stworzeniu wszyscy aniołowie posiadali złączone z nimi ciała. U dobrych były one tak subtelne, że niedostrzegalne dla cielesnych oczu, u demonów zaś, ze względu na grzech, zmieniły się w grubszą, podatną na cierpienia materię. Jest to jednak teza fałszywa. W myśl drugiej opinii, nie wszyscy aniołowie posiadają ciało w sposób naturalny, lecz zostało ono po grzechu przypisane diabłu, aby cierpiał przez nie kary zmysłowe³⁹. Bardziej do przyjęcia jest dla Jana trzecia opinia, zgodnie z którą wszyscy aniołowie, dobrzy i źli, są substancjami duchowymi odłączonymi od ciał. W tym kontekście Jan mówi o czterech rodzajach ducha: Bożym, anielskim, ludzkim i zwierzęcym. Boski w żaden sposób nie wymaga ciała ani odnośnie do istnienia, ani do działań. Anielski nie potrzebuje ciała ani do istnienia, ani do działań mu właściwych, lecz tylko do tych skierowanych ku nam. Ludzki duch nie wymaga ciała, co do istnienia, lecz do wszystkich właściwych sobie działań bądź *per se*, bądź przypadłościowo. *Per se* odnośnie do zmysłów, a przypadłościowo do działań intelektualnych, gdyż nie rozumuje się bez wyobrażeń. Duch zwierzęcy potrzebuje ciała i do istnienia, i do wszystkich właściwych sobie działań. Pierwszy nie wymaga ciała ani jako formy, ani jako motoru, a drugi, przyjmując je, potrzebuje go jako motoru, a nie jako formy. W trzecim przypadku dusza pełni rolę formy ciała i odłączalnego od niego motoru, czwarty duch potrzebuje zaś ciała zarówno jako formy, jak i nieoddzielalnego od siebie motoru. Wszyscy aniołowie potrzebują więc ciał do działań skierowanych ku temu, co odnosi się do świata zmysłowego, nie potrzebują zaś ich do aktów im właściwych, jak np. kontemplacji. Aniołowie dobrzy i źli przyjmują wprawdzie niekiedy ciała do działań skierowanych ku człowiekowi, lecz nie są im one jednak potrzebne ani do ist-

³⁷ Witelon, *O naturze demonów*, tłum. T. Włodarczyk, [w:] J. Domański (red.), *700 lat ...*, Warszawa 1978, s. 47 i n.

³⁸ Zob. *ibidem*, s. 49–62.

³⁹ Jan Dąbrowka, *Quaestiones super quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, rkp. BJ 2202, f. 72v.

nienia, ani do dobrego istnienia⁴⁰. Według Jana z Kwidzyna aniołowie są całkiem bezcieleśni, a Mikołaj z Jawora sądzi, że nie są to cielesne zwierzęta, gdyż nie jedzą, nie piją, nie rozmnażają się i są nieśmiertelni⁴¹.

Stanisław z Zawady podejmuje również tę kwestię w kontekście dosyć ciekawego pytania: czy możliwe są jakieś gatunki dusz ożywiającej złożoną jedność tylko jako byty intelektualne, a nie także zmysłowe, bądź wegetatywne?⁴² I zwraca uwagę, że przypisując ciałom niebieskim pewien rodzaj ducha racjonalnego, sądzi się, że tak właśnie jest. Jedni uznają, że ciała niebieskie nie żyją wegetatywnie, a inni, że nie dysponują również zmysłami. Jeszcze inni mówią zaś o zmysłach, lecz tylko gdy chodzi o zmysł widzenia, którego organami (oczami) jest księżyc i inne gwiazdy, którymi niebo kontempluje to, co jest poniżej niego. Są też tacy, według których prócz ludzi są pewne istoty racjonalne, nieśmiertelne, nazywane demonami, egzystujące tylko jako substancje intelektualne i zmysłowe a nie wegetatywne, albo jak istoty obdarzone tylko inteligencją. Jak jednak stwierdza Stanisław, prawdopodobnie mają rację wszyscy sądzący, że istnienie demonów sprzeciwia się całej tradycji fizyki, która takich rozważań nie potwierdza. Istnienie takich tworów jest wedłu nich niemożliwe, gdyż czymś naturalnym są substancjalne formy organizujące ciało⁴³.

Pewna wątpliwość mogła wynikać też z tego, czy anioł rzeczywiście jest bytem od człowieka wyżej stojącym w hierarchii, skoro to o tym drugim mówi się *Imago Dei*. Stanisław z Zawady nie ma tu wątpliwości, że skoro kategoria obrazu Boga jest dla stworzeń najbardziej godną, to wydaje się, że anioł, spośród nich najdokonalszy, nie powinien być jej pozbawiony⁴⁴. Falkener wskazuje zaś, że choć aniołowie służą człowiekowi, to przewyższają go ontycznie⁴⁵. Michał nie zgadza się przy tym z Piotrem Lombardem, iż aniołowie zasługują na szczęśliwość dzięki służbie człowiekowi. Idzie tu za opinią późnej scholastyki, iż działania aniołów tylko akcydentalnie mają wpływ na ich nagrodę⁴⁶.

Najważniejszym elementem angelologicznych dysput średniowiecza mających wpływ na kwestie antropologiczne było zagadnienie złożoności aniołów. Im ostrzej podkreślano ich czystą duchowość, tym bardziej stawało się konieczne wyraźne odróżnienie struktury ontycznej aniołów od absolutnej prostoty przysługującej Bogu. Tymczasem zwłaszcza awerroizm przyczyniał się do zacierania różnic między naturą demonów i naturą bożą, a przez to do degradowa-

⁴⁰ Ciała przyjmowane np. do zwodzenia człowieka nie są jednak prawdziwe. Zob. *ibidem*, f. 73r-73v.

⁴¹ Zob. P. Böhner, E. Gilson, *op. cit.*, s. 143.

⁴² Stanisław z Zawady, *op. cit.*, BJ 1358, 276v.

⁴³ Zob. *ibidem*.

⁴⁴ Zob. *ibidem*, s. 17 i n.

⁴⁵ Zob. M. Falkener, *Epithoma...*, f. 53r.

⁴⁶ Zob. *ibidem*, f. 46r-48r.

nia transcendencji Boga wobec stworzeń. Na gruncie metafizyki możliwości i aktu jedyną właściwą odpowiedzią na tę trudność była koncepcja Akwinaty wprowadzająca złożoność z możliwości i aktu we wszystkich bytach poza Bogiem. Wszyscy nieuznający istoty i istnienia jako czynników dających się realnie wyróżnić w jestestwach duchowych musieli szukać innych racji pozwalających odróżnić świat duchów czystych od Boga, i za rację taką uznawali cielesność. Gdy powszechny hylemorfizm zastępuje teorię realnego złożenia z istoty i z istnienia, a aniołowie i dusze ludzkie otrzymują ciała, których tworzywem jest bardzo subtelna materia duchowa, to wówczas różnica rysująca się między Bogiem i stworzeniem utrzymuje się kosztem zatarcia rozróżnienia istotowego pomiędzy aniołem i człowiekiem. Nie różni się on w tej perspektywie w sposób istotny od anioła, a zachodzi między nimi jedynie różnica stopnia⁴⁷.

Na gruncie krakowskim kontrowersje wokół tych zagadnień nie były zbyt ostre, a szerzej podejmuje je jedynie tomista Michał Falkener, który nie odrzuca jednak w tej kwestii także innych, nietomistycznych ujęć. Wykazując zainteresowanie problemem istoty i istnienia jako składników konstytuujących substancje duchowe, autor ten stawia pytanie: czy istnienie anioła jest jego przypadłością? I zwraca uwagę, że cokolwiek jest w potencji i w akcie, zostaje uaktualnione przez to, że partycypuje w akcie czegoś wyższego. A w maksymalnym stopniu znajduje się w akcie to, co partycypuje przez podobieństwo, w pierwszym i czystym akcie. Pierwszy zaś byt bytuje sam przez się. Stąd wypełnienie czegokolwiek uzyskuje się przez partycypację w istnieniu. Dlatego istnienie jest wypełnieniem wszystkich form, ponieważ przez to następuje, że jakiś byt posiada istnienie i posiada je, będąc w akcie. I w ten sposób żadna forma nie jest nią, jeżeli nie istnieje. A jeśli tak, to trzeba orzec, że substancjalne istnienie rzeczy nie jest przypadłością, lecz aktualnym istnieniem jakiegokolwiek egzystującej formy bądź bez materii, bądź z materią. W konkluzji Michał podkreśla, że substancjalne istnienie rzeczy nie jest jej przypadłością we właściwym sposobie mówienia, gdyż nie może nią być uaktualnienie jakiegokolwiek rzeczy⁴⁸.

Falkener podejmuje także jeszcze ważniejszą dla tej tematyki kwestię: czy aniołowie są bytami prostymi, czy też złożonymi z materii i formy? Dążąc do odpowiedzi, wskazuje najpierw, że chodzi tu o prostotę (*simplicitas*) związaną z wykluczeniem złożenia ilościowego i cielesnego. Nie mówi się tu natomiast nic o wykluczeniu złożenia istotowego, czyli odnoszącego się do tego, że byt jest i jakiś jest (*quo est et quid est*). W każdym przeciw bycie stworzonym jest czymś koniecznym przyjęcie takiego właśnie rozróżnienia i nie można z tego

⁴⁷ Przed przyjęciem teorii tomistycznej w tym względzie powstrzymywały m.in. Artykuły paryskie, które również w odniesieniu do natury aniołów przestrzegały przed koncepcją Akwinaty. Zob. S. Tempier, *Artykuły paryskie*, tłum. W. Seńko, [w:] *Wszystko ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, wybór, opracowanie i wstęp K. Błachowicz, Warszawa 2002, s. 307.

⁴⁸ M. Falkener, *Super XII quodlibetum*, rkp. BJ 2237, f. 311v-312v.

wyłączyć żadnego bytu oprócz Bytu Pierwszego, w którym tym samym jest istnienie i istota. Jednak, jak zauważa Falkener, inni niż Tomasz autorzy mają na ten temat odrębną opinię. Choć sam wydaje się nie mieć wątpliwości co do prawdziwości pozycji tomistycznej, to zgodnie z zasadą szukania kompromisowego stanowiska nie uznaje innych ujęć za całkiem bezwartościowe. Wśród bardzo licznych sądów na ten temat warto według niego wskazać na dwie najbardziej symptomatyczne – Bonawentury i Dunsza Szkota, sądzących, że dusza i anioł złożone są z materii i formy. Falkener zwraca także uwagę, że jeżeli rozważamy anioła albo duszę odłączoną jako byt w sobie, to wtedy odnośnie do istnienia aktualnego zachodzi u nich złożenie z istoty i istnienia, a odnośnie do istnienia indywidualnego i osobowego złożenie z *quid est et quis est*. W innej nocy marginalnej Falkener podkreśla, że choć niekiedy uczeni sądzą, iż istota albo natura anioła jest prosta, to nie wykluczają jednak poprzez to wszelkiego złożenia, lecz tylko to rozumiane ilościowo, bądź na sposób różnorodnych części. Nie zachodzi tu także złożenie z cielesności i duchowości, jak u człowieka, gdyż istnienie anioła nie wydaje się być niczym innym jak istnieniem formy. O tym, że Michał nie trzyma się kurczowo swojego tomistycznego stanowiska w tym względzie, świadczy to, że odwołuje się tu również do propozycji podziału materii według myśliciela franciszkańskiego, Wilhelma z Vaurilloun. Po pierwsze mówi się według tego autora o materii jako różnicy indywidualnej, jak np. sokratejskość czy platońskość. Definiuje się też materię jako przybierającą jakąś postać stosownie do rozciągłości, jak wtedy, gdy człowieka grubszego nazywa się materialnym. Po trzecie mówi się o materii jako zasadzie możliwościowej ustanawiającej jakąś rzecz. W tym sensie w każdym bycie, gdzie zachodzi złożenie, znajduje się materia. Tam, gdzie zachodzi złożenie, istnieją bowiem różne elementy, z których jedno są w możliwości do drugich⁴⁹. O wszystkim, co zawiera w sobie jakąś potencjalność, mówi się więc, iż zawiera materię. I stosownie do tego, jak sądzi Michał, zwolennicy Szkota mówią o istnieniu materii w każdym bycie. Materia jawi się tu jako byt ograniczony formalnie i ilościowo. Materię ujmowaną w ten sposób można dzielić na bliższą, dalszą i pierwszą (*proxima, remota et primo prima*). W tym sensie u człowieka mówi się, iż materią bliższą jest człowieczeństwo, a dalszą zwierzęcość. Konsekwentnie można dojść aż do bytu, który w sposób formalny nazywa się materią pierwszą, w tym sensie, iż nie zakłada niczego innego jak tylko to, co stanowi od wewnątrz daną rzecz. I w ten sposób o każdym rodzaju mówi się, iż jest materią. Sądzi się, iż oznacza on byt ograniczony formalnie, ponieważ różnice ostateczne, będąc w sposób prosty formalnościami, nie zawierają żadnej potencjalności. Chociaż są one ograniczone poprzez określenie, to jednak nie na sposób formalny. Uznają więc tacy autorzy, że u anioła istnieje złożenie z materii i formy. Wrocławczyk podkreśla też, że jeśli rozważa się materię odnośnie do braku

⁴⁹ M. Falkener, *Super III quodlibetum*, rkp. BJ 2218, f. 446v-447r.

wszelkich form, duchowych i cielesnych, to odnośnie do swojej istoty jest ona taka sama, niezależnie od tego, o jakiej materii się tu myśli. W przypadku materii duchowej i cielesnej ma przecież miejsce sytuacja braku wszelkich form. Nie istnieje tu żadna dyspozycja do formy, poprzez którą ukazywałyby się jakieś dystynkcje i różnorodność. Nie należy tu także myśleć o identyczności numerycznej, lecz o tej opierającej się na czymś wspólnym. Jeśli zaś materię rozważymy według analogii, bądź odnośnie do możliwości tej materii do formy albo zmiany, to wtedy tak duchowa, jak i cielesna materia są analogicznie tym samym. Skoro w obydwu istnieje podobna dyspozycja, to znaczy, że i w bytach cielesnych i materialnych w tym sensie istnieje materia. Na marginesie Falkener dopisuje jeszcze, że podobnie jak materia cielesna daje swoim formom egzystencję, podtrzymując różnorodność odnośnie do właściwości cielesnych, tak samo i materia duchowa utrzymuje formy duchowe, dając im egzystencję i bytowanie, podtrzymując w ten sposób rozmaitość świata duchowego. Zachodzi tu jednak zasada partycypacji co do ilości⁵⁰. Ten dosyć skomplikowany, a co charakterystyczne, właściwie niekonkluzywny wywód, gdyż trudno uznać, które stanowisko przyjmuje w tej kwestii Falkener, tomistyczne czy też Bonawentury i Dunsza Szkota, stanowi jeszcze jedno potwierdzenie tezy o poszukiwaniu przez myślicieli krakowskich opinii wyważonej, unikającej sporów. Jest też jednak bez wątpliwości świadectwem nadmiernej szczegółowości ówczesnych rozważań antropologicznych. Lecz nie wszyscy podzielali już chęć dążenia do sprecyzowania kwestii poprzez setki podziałów i przytaczanych opinii, przy jednoczesnym unikaniu zajęcia własnego stanowiska. Ponieważ jednak tendencje spirytualistyczne w omawianej epoce były o wiele mocniejsze niż obecnie, to trudno dziwić się, że potrzeba odróżnienia człowieka od inteligencji anielskich stawiała się o wiele bardziej paląca niż wynoszenie go ponad świat zwierzęcy. Nie było tu wątpliwości, że człowiek przewyższa świat przyrody, co niekoniecznie można uznać za odpowiedź w pełni akceptowalną przez wszystkich późniejszych myślicieli.

Определение места человека в структуре (иерархии) видов бытия – существенный элемент любой антропологической рефлексии. В средневековой философии человеческое бытие понималось одновременно как телесное и духовное. Оно располагалось между миром чисто телесного бытия животных и чисто духовного бытия ангелов. В связи с этим многие польские мыслители средневековья писали о неустойчивости человеческой природы. Они подчеркивали, что бытие человека подобно бытию животных и ангелов в одной и той же мере. Однако с учетом того, что

⁵⁰ *Ibidem*, f. 447r-447v.

душа важнее тела человек стремится стать подобным ангелу. И все же в польской философии отсутствует ра-дикальная критика телесности. Размышления о человеческой природе отно-сились к пребыванию человека в раю, на земле и на небе (эсхатология).

Determining of the human place in the structure (hierarchy) of the beings is a vital element of every anthropological reflection. In medieval philosophy a human being as concurrently corporeal and spiritual was interposed between the world of purely corporeal beings – animals and purely spiritual – angels. In this connection a lot was written about ambivalence of human nature by Polish medieval thinkers. They emphasized that a human being can be similar to both animals and angels. However, due to the fact that soul is more important than body, they should try to become similar to angels. Nevertheless, in Polish philosophy severe criticism of human corporality never occurred. Reflections on the human nature characterized the way of human existing in paradise, on the earth and formerly in Heaven (eschatology).