

Artykuły, rozprawy

Статьи, публикации

Krzysztof Bochenek

UR Rzeszów

Wątek miłości w kontekście XV-wiecznej myśli filozoficznej

Сюжет любви в контексте философской мысли XV века

Średniowiecze to epoka wielkich skrajności. Czymś codziennym był wprawdzie strach przed głodem, zarazą i śmiercią, ale żyli wtedy nie tylko ludzie praktykujący wyniszczającą ascezę, biczownicy, pokutnicy, pustelnicy, ale także weseli i cieszący się raczej przyziemną stroną życia, goliardzi, i trubadurzy sławiący ziemską miłość¹. To wtedy przecież powstaje szereg nieśmiertelnych historii miłosnych z opowieścią o Tristanie i Izoldzie na czele². Walter von der Vogelweide³ wysławia piękno i wdzięk zmysłowej miłości⁴, natomiast François Villon (1431–ok. 1465)⁵, w tonie melancholii, goryczy i ironii, pisze m.in. o swej zmarnotrawionej młodości i zwodniczych urokach niewieścich. Warto też zwrócić uwagę, iż uroda kobieca jest wtedy omawiana w nieskończoność, i to nie tylko przez poetów, ale również przez filozofów, a nawet teologów, np. Gwibert z Nogent upatruje w kobiecym pięknie bezpośrednie odbicie, choć niedoskonałe i nietrwałe, nieskończonego piękna Boga⁶. Ry-

¹ Zob. S. Wielgus, *Z badań nad średniowieczem*, Lublin 1995, s. 39–41; T. Witczak, *Literatura Średniowiecza*, Warszawa 1990, s. 5–12.

² Zob. *Dzieje Tristana i Izoldy*, oprac. J. Bedier, tłum. T. Żeleński Boy, Warszawa 1973, s. 256 i n.

³ Żyjący w latach 1170–1230 – najpopularniejszy poeta niemiecki wieków średnich, autor pięknych pieśni miłosnych. Uczucia kochanków łączy w nich z opisami przyrody. Opiewa urodę, cnotę i wytworność kobiecą.

⁴ Por. W. von der Vogelweide, *Piękność i wdzięk*, [w:] R. Mazurkiewicz (red.), *Zrozumieć Średniowiecze*, Tarnów 1997, s. 152 i n.

⁵ Jedna z najbarwniejszych postaci Paryża XV stulecia. Niedoszły duchowny, bakałarz i „licencjat sztuk”, członek złodziejskich szajek, więziony, torturowany i skazany na banicję złoczyńca.

⁶ R. Pernoud, *Kobieta w czasach katedr*, tłum. I. Badowska, Warszawa 1990, s. 100–103.

cerz i dama jego serca – to pierwotny i niezmienny motyw romantyczny, który pojawia się w średniowieczu niezwykle często, a bycie zakochanym to w istocie jeden z obowiązków rycerza⁷.

W tzw. *Artykułach Paryskich*, potępionych przez Stefana Tempier 7 III 1277 roku znalazły się m.in. takie kontrowersyjne stwierdzenia: wstrzeźliwość sama w sobie nie jest żadną cnotą; zupełne powstrzymywanie się od stosunków płciowych niszczy cnotliwość i gatunek ludzki; upodobanie w aktach płciowych nie wpływa na sprawność intelektu, ani nie utrudnia posługiwania się nim; miłość nie jest większym dobrem niż doskonała przyjaźń i bezgrzeszność nie jest większym dobrem niż pełna wstrzeźliwość; stosunki płciowe między osobami, które są wolne od więzów małżeńskich, nie są grzechem⁸.

Trudno jednak nie zauważyć, że podobne sformułowania należały w średniowieczu raczej do rzadkości, a generalnie rzecz biorąc, stosunek myślicieli chrześcijańskich do miłości rozumianej w kategoriach zmysłowych jest co najmniej ostrożny. O wiele więcej miejsca poświęca się tu kwestii smutnych konsekwencji ludzkiej cielesności⁹.

Już sam Augustyn nie pozostawia w tym względzie żadnych wątpliwości, gdy pisze: „Miejmy w nienawiści związki cielesne, jeśli płoniemy miłością wieczności (...). Kto więc kocha człowieka jak siebie samego, powinien w nim kochać to, czym jest sam dla siebie. Ciało zaś nie jest tym, czym jesteśmy”¹⁰. Równocześnie jednak samej miłości należy się centralne miejsce pomiędzy wszystkimi cnotami, gdyż, jeśli ktoś nie miłuje „na próżno wierzy, choćby było prawdą to, w co wierzy”¹¹. Miłość stanowi dla Augustyna najsilniejszą z dostępnych człowiekowi energii. Porównuje ją do siły ciężkości, przez którą każda rzecz dąży do miejsca sobie właściwego: płomień wyrывa się w górę, a kamień spada na ziemię. Dopóki wszelkie byty pozostają w ruchu i niepokoju, dopóki siła ciężkości nie poniesie ich na właściwe im miejsce. Gdy natomiast

⁷ Por. J. Huizinga, *Marzenie o bohaterstwie i miłości*, [w:] R. Mazurkiewicz (red.), *Zrozumieć...*, s. 218–221; M. Ossowska, *Etos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 1986, s. 70–81.

⁸ Zob. *Wszystko to ze zdziwienia. Ontologia tekstów filozoficznych z XIII*, wybór, opracowanie i wstęp K. Krauze-Błachowicz, Warszawa 2002, s. 314 i n.

⁹ Świadczą o tym choćby następujące sformułowania: „Leży w tym brudzie, otoczony zgnilizną, kałem z każdej strony, w smrodzie, plwocinach, nieczystości”. Zob. Ph. Aries, *Człowiek i śmierć*, Warszawa 1992, s. 126; czy też: „Piękno ciała tkwi wyłącznie w skórze. Gdyby bowiem ludzie mogli zobaczyć, co się znajduje pod skórą, gdyby tak mogli ujrzeć wewnątrz, zmierziliby ich spoglądanie na kobiety. Ich powab składa się z flegmy i krwi, z wilgoci i zółci”. Zob. J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, Warszawa 1992, s. 171.

¹⁰ Augustyn, *O wierze prawdziwej*, [w:] *Dialogi i pisma filozoficzne*, tłum. J. Ptaszyński, Warszawa 1954, s. 143.

¹¹ Augustyn, *Podręcznik dla Wawrzyńca*, [w:] idem, *Pisma katechetyczne*, W. Budzik, Warszawa 1952, s. 166.

w człowieku będzie się palił czysty płomień miłości, podąży całą swoją istotą w górę do Boga¹².

Znacznie bardziej umiarkowane spojrzenie na problematykę miłości znajdziemy natomiast u św. Tomasza z Akwinu, który zwraca uwagę, że kto nie odróżnia trzech sfer: zmysłowej, duchowej i nadnaturalnej, nie zrozumie jak w nich i poprzez nie rozwijają się trzy miłości: *eros*, *philia* i *agape*. Co istotne, za Pseudo-Dionizym nie waha się Tomasz wprowadzić nawet do dyskusji o miłości religijnej pojęcia *erosa*, nazywając go miłością pożądawczą (*amor concupiscentiae*)¹³. Akwinata ograniczył zrazu *erosa* do pożądania zmysłowego, ale w dalszym ciągu rozszerzył jego zakres w dół i w górę, dowodząc, że ogarnia całą dziedzinę ducha, a nawet sięga w sferę łaski. Nie ulega wątpliwości, że platoński *eros* nie stracił w tomizmie swoich skrzydeł, nie stracił swej potęgi twórczej, a tylko zyskał nowe elementy i nowe impulsy ze sfery łaski, choć nie należy też zapominać, iż dla Tomasza u podstaw każdego rodzaju miłości znajduje się *logos*¹⁴.

Bardzo dużo miejsca kwestii miłości poświęca św. Bernard z Clairvaux, który pisze: „Miłość sama sobie wystarcza, ona sobie jest i zasługą i nagrodą. Owoc miłości to samo jej posiadanie. Kocham, ponieważ kocham; kocham, ażeby kochał”¹⁵. Z kolei Mistrz Eckhart (+1327) zagadnienie miłości objaśnia następująco: „Otóż w miłości musisz rozróżnić dwie rzeczy: istotę oraz uczynki albo szczególnie zewnętrzne przejawy. Siedliskiem jej istoty jest wyłącznie wola; kto ma jej więcej, więcej ma też miłości. Kto jednak ma jej więcej, tego nikt inny nie wie, pozostaje to tajemnicą samej duszy, w której głębi przebywa utajony Bóg. Ta miłość znajduje się tylko i wyłącznie w woli i kto ma więcej woli, więcej ma też miłości”¹⁶.

Próbując ukazać tę problematykę nie należy jednak zapominać, iż już początek XII w. przyniósł nowe spojrzenie na kwestię miłości. Starożytność знаła tylko uczucia względne, ograniczone miarą ludzką, a miłość Boga była czymś nieznanym, nawet w kontekście Starego Testamentu. Miłość ziemską zwykle wyrażała się w uczuciu, a przyjaźń miała w sobie coś ograniczonego, określonego przez człowieczeństwo. Pojawienie się chrześcijaństwa stworzyło nową postawę uczuciową – nieskończona miłość Boga do ludzi musiała wywołać odpowiedź równie absolutną¹⁷.

¹² K. Michalski, *Geniuszowi św. Augustyna w hołdzie Jubileuszowym*, [w:] idem, *Filozofia wieków średnich*, Kraków 1997, s. 39.

¹³ Zob. K. Michalski, *Mistyka i scholastyka u Dantego*, [w:] idem, *Filozofia...*, s. 520.

¹⁴ Por. *ibidem*, s. 522.

¹⁵ Bernard z Clairvaux, *In Cant.* 83, 4 (PL 183, 1183).

¹⁶ Mistrz Eckhart, *Traktaty*, „W drodze”, tłum. W. Szymona, Poznań 1987, s. 33.

¹⁷ Zob. T. Borawska, K. Górski, *Umysłowość średniowiecza*, Warszawa 1993, s. 68; T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 466.

Zwłaszcza religijność franciszkańska, zrywając ze średniowieczną spekulacją rozumową, na plan pierwszy wysunęła przeżycie wewnętrzne, wyobrażnię poetycką, pogodę ducha, dobroć i radość istnienia. Wystarczy wspomnieć tylko słynne *Kazanie do ptaków* czy też *Pieśń słończną* św. Franciszka z Asyżu.

Swoje szczególne miejsce miłość odnajdowała właśnie w chrześcijańskiej mistyce, u której początków stała *Pieśń nad Pieśniami*. Trzeba jednak zauważyć, iż w dążeniu człowieka do zjednoczenia z Bogiem, mistycy wysuwają na pierwszy plan bądź wolę i miłość, bądź też intelekt i kontemplację. Roussetot¹⁸ zauważył, iż w wiekach średnich istniały dwie koncepcje miłości, jedna ekstazy, druga grecko-tomistyczna. Pierwsza święci swoje triumfy u mistyków cysterskich i franciszkańskich, a druga znajduje się u św. Tomasza z Akwinu. Kochać – według koncepcji tego ostatniego – to szukać dobra, kochać – według ekstazyków – to wyniszczać siebie samego. U tomistów wchodzi człowiek w posiadanie Boga przez poznanie, u ekstazyków franciszkańskich przez miłość. Kochać – według koncepcji tomistycznej – to szukać swego dobra, to znaleźć swoją duszę, kochać – według ekstazyków – to tracić swoją duszę, to wyniszczać samego siebie¹⁹.

W *Convivio* Dantego spotykamy zdanie, że ten, kto nie czuje w sobie miłości, nie jest też zdolny do aktów najwyższej ludzkiej wiedzy, jaką jest filozofia. W prawdziwej filozofii nie chodzi jednak o jakąkolwiek miłość, ale o miłość duchową, która podnosi ponad zmysły i skłania intelekt do faktycznego zajmowania się ostatnimi przyczynami wszechświata. Gdzie nie ma takiej miłości, albo gdzie jej miejsce zajęła nienawiść, tam nie może być myśli filozoficznej i płynącego z niej szczęścia²⁰.

Narastające przez cały wiek XIV tendencje myślowe doprowadziły do wzmocnienia w wieku XV orientacji woluntarystycznych. Chodzi tu nie tylko o pogląd głoszący wyższość woli nad intelektem, a więc o dowartościowanie władz psychicznych, ale także o przyznawanie tym wolitywnym i afektywnym władzom uzdolnień poznawczych. Przewaga tego typu rozwiązań woluntarystycznych miała znaczny i szeroko sięgający wpływ. Odbiło się to silnym echem w problematyce teologicznej i w duchowości dominującej w życiu religijnym; miało wydatny wpływ na wzmocnienie praktycyzmu i utylitaryzmu, na wzrost zainteresowań etycznych wraz z powolnym zamieraniem pasji metafizycznej, wreszcie także na uderzającą ilościowo i jakościowo twórczość pisarską dotyczącą problemu miłości. W świetle wyliczonych aspektów staje się zrozumiałe, że problem miłości, jak zauważył S. Swieżawski, rzeczywiście urasta do naczelných antropologicznych zagadnień epoki²¹.

¹⁸ K. Michalski, *Mistyka...*, s. 479.

¹⁹ Zob. *ibidem*, s. 480.

²⁰ Zob. T. Borawska, K. Górski, *Umystowość...*, s. 124.

²¹ Zob. S. Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV w.*, Warszawa 2002, s. 35 i n.

W XV wieku zaczynają się też pojawiać coraz liczniejsze traktaty *De passionibus animae*. Krzyżowały się tu tradycje starożytnych jeszcze sporów o wartości uczuć (między stoikami, arystotelikami, epikurejczykami) z nabierającym może szczególnego znaczenia, zarówno w naturalistyczno-medycznych, jak i teologiczno-eschatologicznych perspektywach, pytaniem dotyczącym istoty i wartości rozkoszy²².

Presja ze strony spirytualizmu augustyńskiego i neoplatońskiego przyćmiewała nawet u tomistów jasne i wyraźne stanowisko Tomasza, dla którego miłość jest pierwszym i podstawowym uczuciem wśród uczuć pożądliwych, lecz powinna się w człowieku przekształcać w świadomą sprawność woli²³. Polemizując z Grzegorzem z Rimini, który każde pragnienie utożsamiał z miłością (*dilectio*), przypominał Capreolus, iż zgodnie z poglądami Tomasza nie jest prawdą, że *omne desiderium est amor*, bo pragnienie nie stanowi istoty miłości, lecz jest jej następstwem²⁴. Byli też autorzy, którzy, jak Augustyn Favorini, widzieli w istocie każdego uczucia samą bierność i dlatego sprzeciwiali się pojmowaniu miłości jako uczucia²⁵.

Wydaje się, że u autorów późnego średniowiecza zostaje zagubione wyrażenie postawione przez Tomasza zróżnicowanie pojęcia samej miłości i pojęć najbliższej z nią związanych (takich jak *desiderium*, *dilectio*, *caritas*, *amicitia*), a także ujawnienie wieloznaczności wyrazu „amor”, oznaczającego raz uczucie, a drugi raz akt woli. Autorzy ci, na ogół niepomni tych ustaleń i propozycji, zajmując się problemem miłości, nie ujmują zagadnienia całościowo, lecz ujawniają i akcentują jakiś jeden aspekt tej złożonej problematyki²⁶.

W platońskim kręgu florenckim Lorenzo de Medici zgadzał się, że miłość jest uczuciem, ale dodawał wdzięk jako nieodłączną właściwość uczucia miłości. Z kolei Ficino po platońsku określał miłość jako pragnienie piękna, zaznaczając, że może ona być tylko i jedynie dziełem woli, gdyż w sferze zmysłowej nie jesteśmy jeszcze zdolni do odbierania piękna, które staje się dopiero udziałem naszego ducha. Z racji tego duchowego charakteru każdej prawdziwej i pełnej miłości, w swojej najgłębszej treści jest ona zawsze miłością Boga²⁷. Miłując piękno rzeczy stworzonych, nie zdając sobie nawet z tego sprawy, wznosimy się do umiłowania Piękna samego w sobie, czyli do Boga²⁸. Obok pragnienia piękna, Ficino uwydatnia też drugi istotny element konstytuujący

²² Np. słynny traktat L. Valli, *De voluptate*. Zob. S. Swieżawski, *Między...*, s. 35.

²³ Zob. Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, (Ia IIae, 26, 2, c.).

²⁴ Zob. K. Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, t. 3, *Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters*, Wiedeń 1883, s. 147.

²⁵ S. Swieżawski, *Człowiek*, s. 384.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, s. 384 i n.

²⁸ *Ibidem*, s. 385 i n.

miłość; jest nim *communio personarum*, czyli głęboki związek, jaki zachodzi między miłującymi się osobami. Stąd ogromne znaczenie przyjaźni, wyakcentowane pod wpływem Arystotelesa i św. Tomasza²⁹, ale w duchu Platona ukierunkowane zdecydowanie spirytualistycznie³⁰.

Mówiąc o miłości jako potężnej sile, zwracano uwagę, iż odgrywa ona również wielką rolę w dokonywaniu się procesów poznawczych. Wielu autorów późnego średniowiecza podpisałoby się zapewne pod tezę Gersona, że nieużyteczne jest poznanie, które nie owocuje w miłość. W wielkim sporze o doświadczenie mistyczne Wincenty z Aggsbach walczył o to, by miłość uniezależnić od krępujących ją i zniekształcających, jego zdaniem, powiązań z poznaniem. Natomiast zwolennicy praktycyzmu nie wahali się głosić wyższości dobra nad prawdą, a w następstwie miłości nad poznaniem³¹. Jednak inni autorzy, jak np. R. Pecock – obrońcy racjonalizmu podkreślali, że to złość ludzka podważa praca rozumu i usiłuje postępować w sposób irracjonalny, a miłość jako akt woli, a nie uczucie, zakłada jasne i wyraźne poznanie rozumowe³².

W różnych kontekstach i w różnych postaciach występował też wówczas motyw dwóch rodzajów miłości: niższej cielesnej i wyższej duchowej. Z racji „środkowej pozycji” duszy w łańcuchu substancji nakreślonym przez Ficina duszy przysługują dwie skłonności, jedna do ciała, druga do spraw boskich, Eros ziemski i Eros niebieski, Wenus przyziemna i Wenus niebieska³³. Obok tej dwuistej koncepcji miłości, odpowiadającej dychotomicznemu ujęciu natury ludzkiej jako złożonej z ciała i z ducha, pojawia się u schyłku średniowiecza także koncepcja miłości trojakiej: zmysłowej, ludzkiej i niebieskiej. Ficino wymienia tu miłość zwierzęcą, ludzką i boską. Miłość zwierzęca decyduje o życiu oddanym rozkoszom, miłość ludzka o życiu czynnym, a boska o kontemplacyjnym³⁴.

Miłość zmysłową rozpatrywano również często w aspekcie lekarskim i astrologicznym, przede wszystkim dlatego, iż główni teoretycy miłości tych czasów (Ficino i Leone Ebreo) byli lekarzami. Lorenzo de Medici patrzył na gwałtowne uczucie miłości jak na rodzaj choroby i podkreślał, że z racji różnych przyczyn medycznych i wpływów astralnych człowiek zakochany, podobnie jak

²⁹ Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, (Ia IIae, 26, 3, c.).

³⁰ W ten sposób rodzi się często później występujące pojęcie miłości platońskiej, czyli wyzwolonej z powikłań mających swe źródło w pożądliwości zmysłowej i wyrażającej się najpełniej w przyjaźni między mężczyznami. S. Swieżawski, *Człowiek*, s. 386.

³¹ Zob. B. Suchodolski, *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1967, s. 541.

³² Zob. S. Swieżawski, *Dzieje Filozofii Europejskiej w XV wieku*, t. I, *Poznanie*, Warszawa 1974, s. 280 i n.

³³ S. Swieżawski, *Człowiek*, s. 389.

³⁴ Trojaka dusza ludzka funkcjonuje np. w poetycko-psychologicznych wynurzeniach Lorenza de Medici, poświęconych procesom miłości i zakochania się. Mówi więc Lorenzo, że obie wyższe dusze zakochanego, *anima animalis* i *anima rationalis* przeobrażają się niejako w ukochaną osobę, a nienaruszona tymi przemianami pozostaje tylko *anima vegetalis*. Zob. S. Swieżawski, *Człowiek*, s. 55.

wielu chorych, najdotkliwiej bywa udęczonej w nocy, a w dzień nasilenie tych cierpień się zmniejsza. Nie ulega równocześnie wątpliwości, iż wśród ówczesnych teoryków miłości dominują poglądy o tendencji spirytualistycznej, inspirowanej przez neoplatonizm, a więc przeciwne naturalistycznym ujęciom istoty i roli miłości³⁵. Warto też wspomnieć, iż w wieku XV, choć w dość ograniczonym wymiarze, pojawiają się jednak, zwłaszcza na terenie Włoch, tendencje dowartościowujące ludzką cielesność, zdążające do sublimacji seksu³⁶.

Kwestia ludzkiej seksualności interesowała też niezwykle żywo wielu polskich scholastyków, którzy zastanawiali się, czy tę sferę ludzkiego życia należy oceniać negatywnie, utrzymując, że człowiek w pierwotnym zamierzeniu Bożym nie miał być ani liczny, ani tym bardziej podzielony na mężczyzn i kobiety, czy też należy patrzeć na nią jako na tę płaszczyznę ludzkiego życia, która cieszy się błogosławieństwem Stwórcy. Dlatego w związku z tą kwestią wielu filozofów średniowiecznych stawia m.in. następujące pytanie: „*Utrum primi homines si in statu innocentiae perstissent secundum suam perfectionem de se filios progeniissent?*”³⁷.

Przedmiotem refleksji w niniejszym artykule będą refleksje na te i podobne pytania, jakie pojawiły się w dziełach dwóch ważnych XV-wiecznych scholastyków polskich: Michała Falkenera oraz Stanisława z Zawady.

Michał Falkener z Wrocławia (+1534) swoją refleksję na temat oceny ludzkiej seksualności zawarł przede wszystkim w zwięzłym kompendium filozoficzno-teologicznym, *Epithoma conclusionum theologicalium*³⁸ oraz w komentarzach do kwestii quodlibetalnych św. Tomasza z Akwinu³⁹.

Również Stanisław z Zawady (+1491) – cieszący się sławą wielkiego znawcy Pisma Świętego – dużo miejsca w swoim niezwykle obszernym komentarzu do *Księgi Rodzaju*⁴⁰ poświęcił tym zagadnieniom.

Obydwaj ci autorzy nie mają wątpliwości, iż ludzka płciowość jest zgodna z zamysłem Boga. Michał zaznacza, że dzięki zróżnicowaniu ludzkiej płciowości jeszcze wyraźniej objawił się w człowieku obraz Boga, choć jest on wyraź-

³⁵ *Ibidem*, s. 390.

³⁶ Zob. *ibidem*, s. 184.

³⁷ Np. Jan z Dąbrowki, *Komentarz do Sentencji*, Rkp BJ 2202, k. 85v.

³⁸ Dzieło to, wydane w Krakowie w 1521 roku, jest jedynym drukowanym świadectwem dokonania polskich scholastyków, jeśli chodzi o komentarze do *Sentencji Lombarda*. Zob. S. Wielgus, *Z badań...*, s. 142; Z. Włodek, *Krakowski komentarz z XV wieku do Sentencji Piotra Lombarda*, „*Studia Medievalistyczne*” 1968, nr 9, s. 289.

³⁹ Jest to jedyny taki zachowany w Polsce komentarz do tego mniej znanego dzieła Akwinaty.

⁴⁰ Pierwsza jego część – *Commentum super Genesim*, zawierająca prolog oraz wykład tekstu *Genesis* I, 1–23, znajduje się w rękopisie BJ 1358 p. 1–568, druga natomiast, obejmująca wykład pozostałego tekstu *Genesis*, zawarta jest w rękopisie BJ 1429 p. 1–635. Zob. S. Wielgus, *Średniowieczna tacińskojęzyczna biblijstka polska*, Lublin 1992, s. 115 i n.; M. Szafarzewicz, *Uwagi dotyczące edycji krytycznej wybranych kwestii z komentarza do Księgi Rodzaju*, cz. I, rkp. BJ 1358, k. 136v–141v, „*Acta mediaevalia*” 1974, nr II, s. 301.

niejszy w przypadku mężczyzny niż kobiety⁴¹. Natomiast Stanisław zauważa, że często, nawiązując do św. Pawła (1 Kor. 11, 7), sądzi się, iż mężczyzna jest obrazem i chwałą Boga, podczas gdy kobieta stanowi jedynie chwałę mężczyzny⁴². Rozstrzygając tę kwestię, jak podkreśla Stanisław, należy powiedzieć, iż odnośnie niektórych cech przypadłościowych, poprzez które ukazuje się godność i ozdoba obrazu, jest on wyraźniejszy w przypadku mężczyzny niż kobiety. Podobnie jak Chrystus stoi na czele Kościoła i rządzi nim, a Kościół służy Mu, tak samo mężczyzna stoi na czele kobiety i rządzi nią⁴³. I choć czasem niektóre kobiety mają doskonalsze dusze, jeśli chodzi o właściwości naturalne, to jednak zgodnie z ogólnym prawem, w przeważającej części doskonalsze są dusze mężczyzn. Stąd też i u liczniejszych mężczyzn, zgodnie z tym ogólnym prawem, wyraźniejszy jest obraz Boga, niż u kobiet. Mężczyzna odznacza się doskonalszym intelektem, przewyższa kobietę na płaszczyźnie wielu sił naturalnych, chociaż w przypadku niektórych kobiet można je przyrównać do mężczyzn, a nawet stwierdzić, iż na płaszczyźnie intelektu są doskonalsze od mężczyzn. Błogosławiona bowiem dziewica, jak zaznacza Stanisław, miała piękniejszą duszę, ale także i odnośnie właściwości naturalnych była doskonalsza niż jakikolwiek, najczystszy nawet człowiek⁴⁴.

Stanisław z Zawady stwierdza jednak ostatecznie, iż generalnie rzecz biorąc, płeć ludzka nie ma jednak większego wpływu na ujmowanie człowieka w kategorii obrazu Boga. Człowiek został bowiem stworzony na podobieństwo Stwórcy odnośnie partii duchowej, natomiast o płci męskiej czy żeńskiej nie mówimy z powodu duszy. Z powodu dystynkcji płci nie ma więc żadnej zasługi mogącej wpłynąć w istotny sposób na charakter tkwiącego w człowieku obrazu Boga⁴⁵.

Stanisław zwraca też uwagę, że jedna płeć przypisana jest zawsze do jednej osoby, choć jak wiadomo z doświadczenia, zdarzają się sytuacje, kiedy w jednej osobie ujawniają się dwie płcie⁴⁶. Niekiedy bowiem, choć niezwykle rzadko, rodzą się istoty, które nazywa się hermafrodytami albo androgeos (greckie bóstwa), które po prawej stronie posiadają płeć męską, a po lewej zniewieściałą. Z tego właśnie powodu taki człowiek – hermafrodyta – nie wydaje się być ani mężczyzną, ani kobietą, choć widoczne tu są obydwie te płcie⁴⁷.

Falkener przypomina za Tomaszem z Akwinu, że Bóg od początku stworzył człowieka jako mężczyznę i kobietę. Dał im też polecenie rozmnażania się, i to

⁴¹ Por. M. Falkener, *Epithoma conclusionum theologicalium*, f. 58r–58v.

⁴² Augustyn, *De Trinitate* XII, VII, [w:] idem, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 363 i n.

⁴³ Stanisław z Zawady, *Commentum Super Genesim*, BJ 1429, p. 18.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 19.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 21.

⁴⁶ Zob. Augustyn, *De Trinitate* XII, VI, [w:] idem, *O Trójcy...*, s. 362.

⁴⁷ Stanisław z Zawady, *op. cit.*, p. 19.

jeszcze wtedy, gdy byli w stanie natury niewinnej. A przecież gdyby stosunek cielesny i cała seksualność człowieka były czymś złym i grzesznym, Bóg nie dawałby im takiego polecenia⁴⁸. Również Zawadczyk, odpowiadając na pytanie: czy akt małżeński jest czymś grzesznym, stwierdza, iż wszystkie dzieła, którym towarzyszy Boże błogosławieństwo są godne. A to przecież Bóg, jeszcze w stanie natury niewinnej, polecił człowiekowi rozmnażanie się⁴⁹. Jak jednak zauważył Falkener, to Boże polecenie skierowane do Adama i Ewy nie obliowało ich do tego natychmiast, lecz w odpowiednim miejscu i czasie, a w raju żyli na sposób dziewiczy i w takim też stanie zostali z niego wyrzuceni⁵⁰.

Stanisław podkreślił też wyraźnie, iż w akcie ludzkiego rodzenia nie ma, jak sądzi się niekiedy, śladu jakiejś obrzydliwości. Nakaz rozmnażania pojawił się bowiem jako forma Bożego polecenia, a więc nie mógł być czymś ze swojej istoty obrzydliwym. Został on zresztą później uświęcony przez sakrament. Jest więc aprobowany zarówno jako działanie zgodne z naturą, jak i akceptowane przez religię i Kościół. Nie wolno jednak zapominać, iż w stanie natury pierwotnej akt ten wyglądałby inaczej. Teraz jest z nim bowiem związana pewna pożądliwość, w wyniku której zachodzi sytuacja dominacji części cielesnej nad rozumną⁵¹.

Stanisław zwraca w tym kontekście uwagę, że np. jedzenie w mniejszym stopniu może być poddane władzy rozumu. Przeciwnie jest z władzą rozrodczą, poddaną rozumowi i ukierunkowaną na wypełnienie liczby wybranych. Władza ta jest bardziej harmonijna, gdyż ukierunkowana na godniejszy efekt, czyli zrodzenie kogoś sobie podobnego – człowiek bowiem rodzi człowieka. Dlatego było czymś stosownym, żeby ta władza, która dotyczyła tego, co najbardziej godne, w najgodniejszy sposób była podporządkowana temu, co najgodniejsze, czyli rozumowi⁵².

Dlatego pierwsi rodzice, korzystając z władzy rodzenia, nie odczuwaliby pożądania, gdyż pożądanie było właśnie karą za grzechy. Lecz nie do czegoś innego posiadali przecież tę władzę, jak do płodzenia dokonującego się poprzez stosunek cielesny. Z władzy tej nie mógł przecież korzystać ani mężczyzna, ani kobieta, w jakichś innych działaniach. A więc i w stanie niewinnym miałyby miejsce rodzenie poprzez stosunek cielesny. Jeśliby bowiem miałyby się dokonywać zrodzenie w inny sposób, to po co byłoby zróżnicowanie płci⁵³.

Również Michał, powołując się na Bonawenturę, podkreśla, że w raju stosunek cielesny byłby nieskalany, zgodny z godnością małżeństwa, a użycie

⁴⁸ M. Falkener, *Epithoma...*, f. 60r.

⁴⁹ Stanisław z Zawady, *op. cit.*, BJ 1429, p. 22.

⁵⁰ M. Falkener, *Epithoma...*, f. 60v.

⁵¹ Stanisław z Zawady, *op. cit.*, BJ 1429, p. 23.

⁵² *Ibidem*, p. 174.

⁵³ *Ibidem*, p. 32.

członków genitalnych ograniczone tylko do celów dla nich ustanowionych. W wyraźnym kontraście do renesansowego zachwytu nad cielesnością człowieka stoi też inne sformułowanie Falkenera, podkreślające, że używanie w stanie niewinności genitaliów odbywałoby się bez rozkoszy cielesnych i ognia namiętności⁵⁴.

Jeszcze więcej miejsca tej kwestii poświęca Stanisław, zastanawiający się nawet nad tak szczegółową kwestią: czy emisji męskiego nasienia towarzyszyłby w stanie natury niewinnej pożar namiętności. Zwraca więc uwagę, iż niektórzy stwierdzają, że skoro wola była wtedy doskonalsza, to i większa niż obecnie była wtedy delektacja zmysłowa. Należy jednak pamiętać, że jest też inny sposób delektacji, który bardziej przystoi aniołom i w ogóle istotom rozumnym. Jeżeli więc byłoby wtedy w trakcie emisji nasienia i łączenia nasion jakieś zadowolenie, to byłoby ono całkowicie uporządkowane i podporządkowane rozumowi, odpowiednio do pierwotnej doskonałości człowieka. Teraz natomiast, w sytuacji gdy oczyma rozumu widzimy niewyraźnie, a ciała wyraźnie, większa jest w człowieku tendencja do szukania zadowolenia cielesnego niż przyjemności duchowej⁵⁵.

Stanisław konstatuje też, iż zadowolenie może być dwojakie: cielesne albo duchowe. Ponieważ zadowolenie duchowe jest adekwatne do stopnia cnotliwości, w tym sensie można powiedzieć, że w trakcie połączenia mężczyzny i kobiety, większe było zadowolenie duchowe przed grzechem, niż w stanie natury po grzechu (moderna). Nie było więc wtedy mowy o zadowoleniu cielesnym. Dopiero grzech spowodował, że człowiek po upadku używał seksu nie tylko do płodzenia potomstwa⁵⁶. Również w raju przewidziana była jednak prokreacja, lecz przed ludzkim grzechem płodzenie dzieci odbywałoby się za przyzwoleniem łaski, bez ognia namiętności oraz bólu związanego z rodzeniem⁵⁷. Jak jednak zauważa Stanisław, w stanie natury pierwszej mężczyzna i kobieta odznaczali się organami płciowymi szczególnie dostosowanymi do połączenia nasion, zapłodnienia oraz zrodzenia potomstwa⁵⁸.

Zastanawiano się też czy w raju poprzez jakikolwiek stosunek cielesny miałyby miejsce zrodzenie potomstwa. I wydaje się, że nie, ponieważ podobnie jak jedzenie jest aktem naturalnym, takim samym aktem jest obcowanie z kobietą. Podobnie jak w stanie niewinności czymś naturalnym było zaspokojenie naturalnego apetytu smaku czy też dotyku, tak samo każdy stosunek cielesny był sposobem na zaspokojenie naturalnej chęci obcowania z żoną. I poprzez ten akt mogło dochodzić, albo też nie, do poczęcia. W opozycji do tego należy jednak zauważyć, iż w stanie natury niewinnej, gdyby jakiś człowiek obsiewał ziemię,

⁵⁴ M. Falkener, *Epithoma...*, f. 60r.

⁵⁵ Stanisław z Zawady, *op. cit.*, p. 34.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 172.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 87.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 34.

to zawsze otrzymywałyby z niej owoce, gdyż płodność znajdująca się w ziemi została by dopiero skażona ze względu na grzech człowieka. Podobnie byłoby z obcowaniem mężczyzny i kobiety, które w warunkach rajskich zawsze byłoby owocne i zmierzałoby do poczęcia i zrodzenia potomstwa. Władza rodzenia była wtedy całkowicie, w doskonały sposób podporządkowana rozumowi, a więc mieszkańcy raju podejmowałiby akt seksualny nie ze względu na zaspokojenie pożądania, ale kierując się rozumem. A dyktat rozumu polega przecież na tym, żeby kierować nasze działania nie w innym kierunku, niż do realizacji zamierzonego celu. Skoro więc władza rodzenia została dana człowiekowi w stanie natury niewinnej tylko dla rodzenia dzieci, zwielokrotnienia rodzaju ludzkiego, dlatego z tego powodu człowiek, mogąc zawsze począć dziecko, nie musiał w tym celu podejmować większej ilości stosunków cielesnych. Męskie nasienie, w warunkach integralnej natury, było bowiem zawsze silne i zdolne do zapłodnienia i każdy stosunek cielesny prowadziłby do zapłodnienia i zrodzenia dziecka⁵⁹.

Z kolei rozstrzygając kwestię równej czy też nierównej liczby mężczyzn i kobiet, jacy przychodziliby na świat w stanie natury niewinnej, Stanisław stwierdza, iż wydawałoby się, stosownie do siły władz rozrodczych i nasion, że z punktu widzenia również medycznego powinny rodzić się prawie zawsze dzieci płci męskiej. Lecz pogląd ten, jak zauważa Zawadczyk, nie jest bynajmniej prawdziwy. Skoro bowiem w stanie natury niewinnej Bóg polecił ludziom, aby jako kobieta i mężczyzna, mąż i żona, stanowili jedno ciało, to nie byłoby to możliwe gdyby kobiety były tylko nieliczne. Dlatego i wtedy rodziłyby się osobnicy obydwu płci, zwłaszcza że w stanie natury niewinnej wszystko było uporządkowane, a więc również liczba mężczyzn i kobiet⁶⁰. Przecież powodem zróżnicowania płciowego było zwielokrotnienie rodzaju ludzkiego, które może oczywiście dokonywać się tylko w ramach prawa małżeńskiego, gdzie jedna kobieta łączy się z jednym mężczyzną. Dlatego czymś koniecznym było, żeby również w stanie natury bez grzechu była taka ilość mężczyzn i kobiet, żeby żadnej kobiecie nie zabrakło mężczyzny, a mężczyźni kobiety⁶¹.

Wydaje się jednak, że skoro w raju nie byłoby żadnego nieuporządkowania, ludzie nie współzyliby z sobą poza sytuacją, w której miałyby dojść do zapłodnienia. W stanie natury niewinnej nie byłoby pogoni za uciechą i przyjemnością (*titiliatio*), laskotania lubieżności (*pruritus*), ani przemożnego dążenia wynikającego z popędu. A więc gdyby wtedy ludzie uprawiali stosunki cielesne poza płodzeniem potomstwa, grzeszyliby. Natomiast w stanie natury upadłej, gdy pojawiło się już nieuporządkowanie, małżeństwo stało się nie tylko urzędem do

⁵⁹ *Ibidem*, p. 33.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 36.

⁶¹ *Ibidem*, p. 22.

prokreacji potomstwa, ale również lekarstwem na pożądanie (*remedium verecunde fornicationis*)⁶².

W podobny sposób ukazuje małżeństwo Michał Falkener, który zwraca jednak uwagę, że w stanie natury przed grzechem pierworodnym małżeństwo było instytucją naturalną, konieczną dla rodzaju ludzkiego. Jako instytucja służąca rozmnażaniu się rodzaju ludzkiego, została ona uczyniona przez Boga, który kazał przecież kobiecie i mężczyźnie opuszczać swoich rodziców, aby tworzyli jedno ciało⁶³. Natomiast po upadku człowieka, a więc w stanie natury osłabionej, stało się ono również lekarstwem na stanowiącą konsekwencję tego zranienia pożądlivość. Michał podkreśla, że cielesny stosunek seksualny nie należy do integralności czy doskonałości małżeństwa. W raju nie było bowiem cielesnych stosunków, a istniało małżeństwo. Na dowód tego przypomina, że przecież również Józef z Maryją tworzyli małżeństwo, choć ich związek tych stosunków był pozbawiony⁶⁴. Co istotne, jeśli w raju stosunek małżeński został zawarty zgodnie z Bożym poleceniem, ze względu na konieczność zachowania rodzaju ludzkiego i zwiększenia liczby zbawionych, to po upadku człowieka nie jest już on obwarowany takim poleceniem. Należy go uważać tylko za radę. Małżeństwo jawi się więc tu w gruncie rzeczy jako wybór mniejszego dobra w porównaniu z zachowaniem dziewictwa, które pozostaje jednak dobrem zdecydowanie większej wartości⁶⁵.

Przypomina też Falkener, iż stosunek seksualny w małżeństwie możemy różnie oceniać od strony moralnej, w zależności od tego, jaka jest jego główna przyczyna. Jeśli więc główną przyczyną aktu małżeńskiego będzie tylko natura, to nie zachodzi w tym przypadku wprawdzie grzech, lecz ten akt seksualny nie stanowi również żadnej zasługi. Natomiast jeśli tym głównym motywem będzie łaska, to mamy wtedy do czynienia z aktem religijnym (złączonym zawsze, jak zauważa Falkener, w duchu tomistycznym, z naturalnymi inklinacjami człowieka), który nakazuje mężczyźnie zbliżyć się do żony, aby zrodziło się potomstwo, które będzie oddawało cześć Bogu. Jeśli jednak naczelnym motywem byłaby tu tylko pożądlivość, to stosunek taki zawsze, nawet w małżeństwie, jest grzeszny. Choć w przypadku małżeństwa, to znaczy kiedy pożądlivość ta skierowana jest ku żonie, jest to grzech lekki, natomiast, jeśli pożądlivość nie dotyczy żony, ma miejsce zawsze grzech śmiertelny⁶⁶.

Ciekawym zagadnieniem, jakie pojawiło się u Stanisława z Zawady, w kontekście ludzkiej płciowości, było pytanie o to, czy w stanie natury niewinnej, w trakcie stosunku cielesnego dochodziłoby do utraty dziewictwa. Za tym, że

⁶² *Ibidem*, p. 75.

⁶³ M. Falkener, *Epithoma...*, f. 130r.

⁶⁴ *Ibidem*, f. 130r.; f. 132r.

⁶⁵ *Ibidem*, f. 130r–130v.

⁶⁶ *Ibidem*, f. 133r.

sytuacja taka nie miałyby miejsca, wydawało się przemawiać stanowisko Augustyna zwracającego uwagę, że skoro w trakcie stosunku cielesnego nie byłoby w raju pożądania zmysłowego i nieuporządkowania woli, nie byłoby także utraty przez kobietę dziewictwa. Lecz w opozycji do tego wydaje się być to, że poczęcie Dziewicy i jej macierzyństwo jest cudem. Skoro natomiast poczęcie w stanie natury niewinnej miało dokonywać się poprzez stosunek cielesny, to i musiałyby wtedy nastąpić utrata dziewictwa. Nie mogłoby się bowiem dokonać zapłodnienia bez wejścia z zewnątrz do pochwy, czyli musiałyby wtedy nastąpić otwarcie przegrody dziewiczej⁶⁷.

Ciekawą okazją do poruszenia tematu miłości stało się dla Michała Falkenera, pytanie o to, czy Chrystus większy znak miłości okazał nam przez to, że dla nas cierpiał, czy też dlatego, że dał nam swoje ciało w sakramentalny sposób na pokarm. Falkener zauważa tu, iż człowiek może kierować się dwojaką miłością. Jedna to miłość zmysłowa, która rodzi się w wyniku napływu (*impetum*) pojedynczych namiętności (*singularum passionum*), które nie są podporządkowane rozumowi, a ich celem jest dobro użyteczne. I taka miłość (*amor*) nieuporządkowana niszczy zarówno miłość do Boga jak i najbliższych. Inna jest miłość usytuowana w woli zgodnej z prawym rozumem. Na tej płaszczyźnie miłości chodzi o dobro, które nie ukazuje się nam jako dobro użyteczne czy dające zadowolenie, lecz zmierzające do prawdziwego dobra⁶⁸.

Zwraca też Michał uwagę, iż o zgodzie między przyjaciółmi mówimy wtedy, kiedy mamy do czynienia ze zgodnością wyrażającą się w wybieraniu tego samego dobra, cieszeniu się i smuceniu z tego samego powodu⁶⁹. Miłość (*amor*) jednego do drugiego wyjawia się poprzez cztery znaki: po pierwsze – przez słowa; po drugie ukazuje się poprzez obdarzanie różnymi darami. I ten sposób jest lepszy od pierwszego; po trzecie – przez uległość, posłuszeństwo osobowe, a więc takie, w którym nie chodzi o służbę poprzez obdarowanie czymś ze swoich dóbr, ale o służbę poprzez to, co należy do samej osoby⁷⁰. I ten sposób jest lepszy od obydwu poprzednich; czwarty sposób to ten, w którym miłość objawia się poprzez tolerowanie tego, co przeciwne u przyjaciela. Ten znak, wyrażający się w gotowości oddania życia za drugiego człowieka, wydaje się być ze wszystkich największy⁷¹.

Gdy weźmiemy pod uwagę pojawiające się coraz częściej u schyłku średniowiecza tendencje dowartościowujące ciało ludzkie i cielesność, objawiające się między innymi w dążeniu do sublimacji seksu, a z drugiej strony raczej spi-

⁶⁷ Stanisław z Zawady, *op. cit.*, p. 35.

⁶⁸ M. Falkener, *Super Quodlibetum*, BJ 2217, f. 145r.

⁶⁹ *Ibidem*, f. 146v.

⁷⁰ Chrystus przez 33 lata służył ludziom: leczył chorych, martwych wskrzeszając, oraz wypędzając demony. Zob. *Ibidem*, f. 147v.

⁷¹ *Ibidem*, f. 146v.

rytualistyczny scholastyczny model oceniania płciowości człowieka, możemy stwierdzić, że zarówno *Epithoma* jak i *Super Genesim* zajmują stanowisko raczej pośrednie⁷². Nie ma tu elementów traktujących sferę seksualną człowieka jako zło, ale brak też renesansowych sformułowań uważających tę sferę życia za błogosławioną.

Средневековые бесспорно является эпохой великих крайностей. Среди прочего, значимым доказательством, подтверждающим этот тезис, является понимание в те времена любви. Однако в общем отношении средневековых мыслителей к любви, понимаемой в чувственных категориях, по меньшей мере осторожное. Гораздо больше места посвящается драматическим последствиям человеческой телесности. Однако нарастающие интеллектуальные тенденции в XIV веке привели к усилению волюнтаристических ориентаций в следующем веке. Это проявилось также в возрастании интереса к вопросу телесной любви. Раздумия главным образом касались того, должна ли эта сфера человеческой жизни оцениваться негативно или также может рассматриваться как освящённая Богом.

Undeniably, the Medieval Ages is an epoch of great extremes. Among other things, the significant evidence confirming this thesis is the comprehension of love in those days. However, generally, the attitude of medieval thinkers towards love understood in sensual categories is then at least guarded. Much more space is devoted to the dramatic consequences of human carnality. Nevertheless the increasing intellectual tendencies in the 14th century led to the intensification of a voluntarist trend in the next century. That revealed itself also in the growing interest in the issue of carnal love. It was contemplated mainly whether this sphere of human life should be assessed negatively or may be regarded as sanctified by God.

⁷² Jan z Dąbrówki pyta natomiast: „Utrum primi homines si in statu innocencie perstitissent secundum suam perfeccionem de se filios progenuissent?” Zob. S. Swieżawski, *Człowiek*, s. 184.