

Krzysztof Bochenek

Filozoficzne aspekty rozważań krakowskich scholastyków : wokół kwestii nieśmiertelności człowieka

Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej 9-10,
37-53

2002-2003

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Ks. Krzysztof Bochenek

FILOZOFICZNE ASPEKTY ROZWAŻAŃ KRAKOWSKICH SCHOLASTYKÓW WOKÓŁ KWESTII NIEŚMIERTELNOŚCI CZŁOWIEKA

Ponieważ jedną z prawd najbardziej oczywistych dla ludzi średniowiecza, była świadomość przemijania, problematyka egzystencjalna, związana z sytuacją człowieka postawionego w obliczu śmierci, stanowi ona najważniejszy motyw średniowiecznej filozofii i literatury¹. Złożony z duszy i ciała, rozpięty pomiędzy wiecznością i czasem „homo”, był sytuowany w hierarchii bytów na granicy świata nadzmysłowego i materialnego. W chwili śmierci jego związane ze światem ciało podlegało zniszczeniu (choć nie bezpowrotnemu, skoro miało zmartwychwstać w dniu sądu), zaś dusza wyzwalała się z więzów i rozpoczynała nową, zaświatową fazę istnienia, w strefie kary lub nagrody². Bardzo często tak ważne dla tej epoki zagadnienia, jak śmierć i zmartwychwstanie, ukazywał średniowieczny teatr³, a zwłaszcza moralitety, przypominające o nieuniknionej karze pośmiertnej dla grzeszników i wiecznej nagrodzie dla cnotliwych, i to bez względu na stan i pozycję społeczną⁴.

¹ Zob. T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 1996, s. 539.

² Dionizy z zakonu kartuzów napominał szlachcica: „A gdy się udaje do łoża, niech pomyśli sobie, że tak, jak teraz sam się w łożo kładzie, tak w niedalekiej przyszłości jego własne ciało będzie przez innych złożone do grobu”. Cyt. za: J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 1961, s. 176. F. Aries cytuje wśród wielu innych przykładów fragment poezji Pierre'a de Nesson (ok. 1440) przedstawiający w ponurych barwach kres ludzkiego ciała: „Leży w tym brudzie, otoczony zgnilizną, kałem z każdej strony, w smrodzie, plwocinach, nieczystości”. Zob. F. Aries, *Człowiek i śmierć*, Warszawa 1992, s. 126.

³ J. Lewański, *Dramat i teatr średniowiecza i renesansu w Polsce*, Warszawa 1981, s. 128-132.

⁴ Por. J. Woronczak, *Studia o literaturze średniowiecza i renesansu*, Wrocław 1993, s. 35-37, 48-49.

Ku sprawom śmierci kierowała także zainteresowania ówczesnych ludzi nauka Kościoła i filozofia, a św. Bernard podkreślał, iż jeśli zakonnicy mieliby uprawiać filozofię, to tylko jako „rozważanie śmierci”⁵. Myśl neoplatońska spotykająca się z religijnymi postulatami tradycji chrześcijańskiej już od wczesnego średniowiecza przynosi obraz człowieka jako istoty, w której łączą się dwie względem siebie opozycyjne natury: duchowa, pochodząca ze świata wyższego - dusza, i materialna, należące do niższego, ziemskiego świata - ciało. Stworzona przez Boga i nieśmiertelna dusza wydaje się tu być często antytezą dla wywodzącego się z procesów naturalnych ciała. Dlatego to przede wszystkim w tej wyższej części człowieka poszukiwano śladów boskości. Takie ujęcie dominowało przez cały wczesny okres dziejów filozofii średniowiecznej, która uznając człowieka za twór heterogeniczny, wahała się między podkreślaniem ścisłej opozycji między jego ciałem i duszą oraz akceptacją ciała jako ważnego i potrzebnego jednak elementu człowieka. Przełom w refleksji nad strukturą i naturą człowieka stanowi zapoznanie się świata łacińskiego z koncepcją arystotelesowską, w której człowiek ujęty zostaje jako twór naturalny o strukturze ontycznej właściwej wszystkim substancjom złożonym, składającym się z materii i formy⁶. Szybko przy tym zdano sobie sprawę, również na gruncie krakowskim, że teza o samoistości, a w konsekwencji nieśmiertelności ludzkiej duszy, jest w gruncie rzeczy niewyprowadzalna z komentowanych tekstów Arystotelesa⁷.

Rodzilo to często niechęć do antropologii hylemorficznej, która zacieśniając związek duszy-formy substancjalnej z ciałem-materią pierwszą, wydawała się zagrażać według wielu ówczesnych autorów nieśmiertelności duszy. Sądono, że najlepiej można przyczynić się do obrony duchowego i niezniszczalnego charakteru duszy ludzkiej, gdy rozluźni się jej powiązanie z ciałem. Nie wolno przy tym zapominać, że jednoznaczna akceptacja postawy neoplatońskiej była na tyle sprzeczna z antropologią chrześcijańską, że autorzy ci nie mogli głosić bez zastrzeżeń tezy, że połączenie z ciałem wychodzi duszy na gorsze. Dlatego nawet Mikołaj z Kuzy musiał ostatecznie przyznać, że ciało dane jest duszy dla jej udoskonalenia⁸.

⁵ M. Włodarski, *W średniowiecznym kręgu śmierci*, w: *Zrozumieć Średniowiecze*, red. R. Mazurkiewicz, Tarnów 1997, s. 253-258.

⁶ Z. Kuksewicz, *Filozofia człowieka. Teoria duszy. Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. V, Wrocław 1975, s. 80-81.

⁷ Tamże, s. 225.

⁸ S. Swieżawski, *Dzieje filozofia europejskiej w XV wieku*, t. VI, *Człowiek*, Warszawa 1983, s. 240. Zob. Z. Kuksewicz, *Albertyzm i tomizm w XV wieku w Krakowie i Kolonii. Doktryna psychologiczna*, Wrocław 1973, s. 291.

Jeżeli w drugiej połowie XIII w. w wyniku dyskusji między zwolennikami Tomasza z Akwinu, Awerroesa, Bonawentury czy Dunsza Szkota głównym problemem antropologicznym była jedność psychofizyczna człowieka, to u schyłku XV w. zainteresowania kierują się ku problemowi duchowości i nieśmiertelności duszy ludzkiej⁹. Dla tematyki związanej z nieśmiertelnością duże znaczenie miało zetknięcie się z przekładami platońskich dialogów, na czele z *Fedonem*, które skłaniało wielu uczonych do wniosku, że ta koncepcja człowieka jest bliska chrześcijańskiej¹⁰. Do refleksji na temat niezależności duszy od ciała zachęcały rozwijające się dynamicznie studia medyczne¹¹, a zainteresowanie problematyką nieśmiertelności oddawał dobrze duch epoki skłaniającej się do introwertyzmu¹². Pytanie o charakter duszy ludzkiej nabiera również szczególnej wagi w kontekście zagrożenia, jakie niesie ze sobą radykalny awerroizm, zagrażający niezniszczalności jednostkowego człowieka, prowadzący do wniosku, że mało różni się on od zwierzęcia¹³.

O tym, że tematyka indywidualnej nieśmiertelności była centralnym zagadnieniem dla późnego średniowiecza świadczą wymownie orzeczenia soborów: Vienne (1311) i V Laterańskiego (1513), uznające za niezgodne z wiarą poglądy zaprzeczające nieśmiertelności jednostkowej duszy człowieka¹⁴. Rozstrzygnięcia tego ostatniego Soboru stanowią echo ostrych sporów o nieśmiertelność duszy, toczonych na przełomie XV i XVI W., zwłaszcza w północnych Włoszech, gdzie np. w Padwie studenci domagali się, aby problem ten uwzględniać w wykładach. Głównymi uczestnikami tych sporów byli awerroiści, aleksandryści, tomiści, a przede wszystkim szkotyści¹⁵, którzy często sprzymierzali się z tomistami przeciw wspólnemu przeciwnikowi, czyli awerroistom¹⁶.

⁹ S. Swieżawski, *Filozofia w Europie w XV wieku*, „Studia Mediewistyczne”, R. 13 (1971), s. 128. Zob. M. De Wulf, *Histoire de la philosophie medievale*, t. II, wyd. 6, Louvain-Paris 1963, s. 238.

¹⁰ Zob. S. Swieżawski, *Z antropologii filozoficznej XV wieku. (Problemy i trudności w jej studium)*, „Studia Mediewistyczne”, R. 9 (1968), s. 234-235.

¹¹ Tenże, *Człowiek*, s. 215.

¹² P. Kristeller, *Renaissance Concepts of Man and other Essays*, New York 1972, s. 24-25.

¹³ S. Swieżawski, *Człowiek*, s. 206.

¹⁴ Tenże, *Filozofia w Europie w XV i jej uwarunkowania*, w: tenże, *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku*, Warszawa 2002, s. 32; tenże, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. I, *Poznanie*, Warszawa 1974, s. 80.

¹⁵ Tenże, *Studia z myśli późnego średniowiecza*, Warszawa 1998, s. 172.

¹⁶ J. Domański, *Wiek XIII-XV*, w: *Zarys dziejów filozofii w Polsce wieki XIII-XVII*, red. J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, Warszawa 1989, s. 142-143.

Zwrócić trzeba uwagę na niebezpieczeństwo, jakie dla nieśmiertelnego charakteru ludzkiej duszy, niósł ze sobą pojawiający się również w średniowieczu materializm¹⁷. Najbardziej wyrazistą postacią przybrał on w dziele P. Pompanazziego – pochodzącym z 1516 r. *Tractatus de immortalitate animae*¹⁸, w którym autor podkreślał, że na gruncie filozofii arystotelesowskiej trzeba się opowiedzieć za materialnością duszy, choć nie jest to dla wierzących dowód uzasadniający śmiertelność duszy¹⁹. Nieśmiertelność, jak sądzi Pompanazzi, nie przysługuje duszy w porządku przyrodzonym, nie jest nawet darem bożym, lecz cudem analogicznym do trwania przymiotów chleba i wina w Eucharystii²⁰.

W toku tych dyskusji coraz wyraźniej utrwala się przekonanie, że nieśmiertelności duszy nie można uzasadnić na drodze dociekań filozoficznych²¹, a szczególnie wśród zwolenników szkotyizmu, czy różnych nurtów augustyńskich i nominalistycznych zyskuje uznanie pogląd, że nieśmiertelność duszy jest wyłącznie prawdą wiary²². To, co jeszcze w XIII w. w zakresie nauki o duszy uważano za wiedzę naukową, już w w. XIV traciło swój nie kwestionowany wcześniej charakter. Skutkiem tej sytuacji stało się przesunięcie, podobnie jak w innych dziedzinach, twierdzeń przyjmowanych przez chrześcijaństwo z obszaru wiedzy do obszaru wiary²³. Na gruncie krakowskim tendencje fideistyczne płynęły przede wszystkim z połączenia koncepcji augustyńskiej z różnymi odcieniami sceptycyzmu²⁴.

Sądono coraz częściej, że o człowieku więcej może powiedzieć teologia, medycyna, czy etyka²⁵. Wiele kwestii czysto teologicznych otrzymuje w późnym średniowieczu podstawę antropologiczną, związaną z podstawowymi zagadnieniami w zakresie filozoficznej teorii człowieka: kwestią na-

¹⁷ S. Swieżawski, *Człowiek*, s. 231-232.

¹⁸ Por. P. Pompanazzi, *O nieśmiertelności duszy*, tłum. M. Cytowska, Warszawa 1980, z obszernym i zawierającym wiele cennych informacji *Wstępem* L. Szczuckiego: *Pompanazzi - arystotelik wątpiący* (s. VII-LIV).

¹⁹ S. Swieżawski, *Człowiek*, s. 232.

²⁰ Tamże, s. 233-235.

²¹ Zob. Z. Kuksewicz, *Filozofia człowieka*, s. 83.

²² S. Swieżawski, *Człowiek*, s. 245-246.

²³ J. Domański, *Wiek XIII-XV*, s. 144.

²⁴ Por. K. Michalski, *Prądy filozoficzno-teologiczne w pierwszej dobie jego istnienia*, w: K. Michalski, *Filozofia wieków średnich*, Kraków 1977, s. 35.

²⁵ Zob. S. Swieżawski, *Człowiek*, s. 17; tenże, *Z metodologii historii filozofii*, „Roczniki Filozoficzne”, R. XIII (1965), s. 53.

tury ludzkiej oraz z pytaniem o czynnik konstytuujący człowieka – a więc czy człowiek to sama tylko dusza, oraz jaką rolę w stosunku do niej spełnia ciało²⁶. Kwestia ta łączyła się z filozoficzną refleksją na temat ciała ludzkiego, a szczególnie z pytaniami o to, czy człowiek po śmierci pozostaje człowiekiem, oraz czy zwłoki są jeszcze ciałem ludzkim²⁷. Myśliciele krakowskich bardzo też interesowały rozważania nad stworzeniem ludzkiej duszy, a szczególną popularnością cieszyło się zagadnienie poznania charakteryzującego duszę po rozerwaniu jej więzi z ciałem²⁸.

Szukając materiałów do filozoficznej refleksji nad człowiekiem, badacz polskiego średniowiecza sięgać musi do różnych rodzajów scholastycznej twórczości, a zwłaszcza komentarzy do *De anima*, komentarzy biblijnych oraz komentarzy do *Sentencji Lombarda*. Trzeba podkreślić, że najbardziej „filozoficzne” dzieła tamtej epoki, czyli komentarze do *De anima* Arystotelesa, nie dawały zbyt wielu okazji, aby podejmować tak ważną kwestię, jak zagadnienie nieśmiertelności.

Filozofowie krakowscy, jako ludzie swojej epoki, będąc chrześcijaninami, nie mieli oczywiście większych wątpliwości, że nieśmiertelność ludzkiej duszy jest niepodważalnym dogmatem wiary. Dlatego niejednokrotnie w swoich rozważaniach, zwłaszcza zamieszczanych w komentarzach do *De anima*, koncentrowali się na zagadnieniach dotyczących tzw. „naukowej” teorii człowieka jako bytu naturalnego, czyli takiej, jaka właściwa była tekstowi Arystotelesa. Często jednak, wśród tych dosyć naturalistycznych refleksji znajdowali też miejsce, aby rozważania te konfrontować z danymi dostarczanymi przez religię²⁹.

Oceniając światopogląd polskich filozofów średniowiecznych zauważyć należy, że w ich dziełach, zwłaszcza właśnie w komentarzach do *De anima*, ujawnia się bardzo wyraźnie pewien światopoglądowy konflikt. Z jednej strony czuli się oni mocno przywiązani do racjonalistycznego sposobu myślenia i czysto filozoficznych autorytetów, ale z drugiej byli ludźmi wierzącymi, przyjmującymi szereg tez religijnych jako niewątpliwe prawdy, i dlatego w swoich rozważaniach nie mogli ich pomijać. Nie ulega zresztą wątpliwości, że tak jak w całej Europie schyłku średniowiecza, również większość autorów krakowskich trwała przy *positio fidei*, głosząc pogląd, że każda ludzka dusza stwarzana jest przez Boga³⁰.

²⁶ Zob. *Historia filozofii średniowiecznej*, red. J. Legowicz, Warszawa 1980, s. 340-341.

²⁷ Zob. S. Swieżawski, *Z antropologii*, s. 227.

²⁸ Z. Kuksewicz, *Filozofia człowieka*, s. 217.

²⁹ Tamże, s. 218.

³⁰ S. Swieżawski, *Człowiek*, s. 221.

W pierwszym okresie działalności Uniwersytetu Krakowskiego, gdzie przeważały wpływy *via modernorum*, zagadnieniem najważniejszym była kwestia jedności duszy i jej władz oraz analiza procesu poznawczego. Problem nieśmiertelnego charakteru ludzkiej duszy dyskutowany był tu między innymi w takich pytaniach jak: czy dusza jest formą materialną ciała, czy jest duchowym, stworzonym przez Boga bytem. W drugim okresie, po połowie XV w., w centrum zainteresowania staje problem natury samej duszy. Z tego zagadnienia jako pochodne wynikały między innymi pytania o relacje pomiędzy ciałem i duszą, czy też przedmiot właściwego poznania umysłowego. Zastanawiano się również czy podmiotem władz jest sama dusza, czy też byt złożony z ciała i duszy, co było bardzo ściśle związane z problemem nieśmiertelności duszy³¹. Biorąc za punkt wyjścia arystotelesowską koncepcję duszy jako formy ciała, precyzowano, w jakim sensie jest ona formą, wyjaśniano, jakie są jej istotne cechy. W toku tych stricte filozoficznych wywodów pojawiały się też, na zasadzie impulsów religijnych, zupełnie nowe kwestie. Zastanawiano się nad zagadnieniem możliwości odrębnego istnienia: duszy, tj. jej samoistności, czy też jej natury jako bytu jednostkowego³².

Paweł z Worczyna (1384-1430), mistrz Uniwersytetu Lipskiego a następnie Krakowskiego, zastanawia się czy dusza intelektualna wyłoniona została z materii, czy też ma swoją genezę w twórczym akcie Boga. Przedstawiając w toku analizy tego zagadnienia z jednej strony materialistyczną argumentację Aleksandra z Afrodyzji, z drugiej zaś stanowisko wiary, opowiada się, co prawda za rozwiązaniem wiary, a zatem za stwarzalnością i niezniszczalnością intelektu, ale sformułowania jego mówią jasno, iż według „drogi filozoficznej” należałoby przyjąć rozwiązanie Aleksandra przekonanego, że dusza jest czymś w gruncie rzeczy materialnym i niszczytelnym³³. Jako pierwszy krakowski naturalista, w opozycji do Tomasza z Akwinu, traktuje on duszę ludzką jako byt tej samej kategorii, co wszelka forma substancjalna. Dusza jest po prostu formą, i jeśli można ją nazwać „substancją”, to tylko w tym sensie, w jakim wszelka forma substancjalna, czy to zwierzęcia, czy rzeczy materialnej, jest substancją³⁴. Nie posiada

³¹ Z. Kuksewicz, *Problematyka psychologiczna w polskiej filozofii XV wieku*, w: *Filozofia polska XV wieku*, red. R. Palacz, Warszawa 1972, s. 147.

³² Tenże, *Filozofia człowieka*, s. 81.

³³ Tenże, *Problematyka psychologiczna*, red. R. Palacz, Warszawa 1972, s. 128.

³⁴ Por. Paulus de Worczin, *Quaestiones De anima*, w: *Pawła z Worczyna Komentarz do De anima*, wyd. Z. Kuksewicz, „Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce”, R. X (1969), s. 104.

więc ona samoistności³⁵. Ponieważ jednak w rzeczywistości nastąpiło zakłócenie porządku naturalnego przez cud boski, musimy przyjąć tezy wiary, chociaż nie da się udowodnić, iż dusza jest niematerialna, stworzona przez Boga i nieśmiertelna³⁶.

Również Benedykt Hesse (1390-1453), mistrz krakowski wydziału sztuk i teologii, uznaje, zgodnie z wiarą, duszę za formę substancjalną ciała, stworzoną i wieczną, ale podobnie jak Paweł z Worczyna, rozpatrując to zagadnienie jako filozof, z większą sympatią odnosi się do materialistycznego rozwiązania Aleksandra z Afrodyzji³⁷. Hesse przyjmuje różne płaszczyzny badań – drogi światła naturalnego, drogi filozofów i drogi wiary. Droga światła naturalnego, skoro nie może stwierdzać fałszu, musi się powstrzymać od sądu w sprawach, w których dochodzi do tez sprzecznych z wiarą. Jeśli nie potrafi tez wiary wykazać, to znaczy, że po prostu prawda w tych sprawach jest jej metodom niedostępna. Hesse przenosi tezę uznającą zniszczalność duszy do „drogi filozofów”, która z istoty swojej poddana jest błędom, ale której wolno te błędy stwierdzać jako sądy prawdopodobne³⁸.

Około połowy XV w. pojawia się w Krakowie tekst dotyczący filozofii człowieka, stanowiący wyjątkowy przykład myśli racjonalistycznej – *Komentarz do De anima* Andrzeja Ruczela z Kościana³⁹. Autor ten przyjmuje w duchu awerroizmu, że wszyscy ludzie posiadają jeden intelekt wspólny dla całego rodu ludzkiego⁴⁰.

W drugiej połowie XV w., w nabierającym znaczenia nurcie albertystycznym, warto zwrócić uwagę na ujęcia Jana z Głogowa i Jakuba z Gostynina. Głogowczyk zbliża się do tomistycznego ujęcia samoistności duszy uznając, iż dusza nie będąc aktualnie samoistną może istnieć samodzielnie po śmierci człowieka, a więc posiada samoistność w możliwości. Nie jest ona bytem jednostkowym w sobie, ale może się takim stać po śmierci człowieka. Zasadą samoistności duszy jest fakt stworzenia jej odrębnie przez Boga: istniała ona jakby w sobie w chwili stworzenia i dlatego może sama bez ciała istnieć po śmierci człowieka⁴¹.

³⁵ Z. Kuksewicz, *Albertyzm i tomizm w XV wieku w Krakowie i Kolonii. Doktryna psychologiczna*, Wrocław 1973, s. 109.

³⁶ Por. Markowski, *Burydanizm w Polsce w okresie przedkopernikańskim*, Warszawa 1971, s. 76-77.

³⁷ Z. Kuksewicz, *Problematyka psychologiczna*, s. 129.

³⁸ Tenże, *Filozofia człowieka*, s. 221.

³⁹ Tenże, *Problematyka psychologiczna*, s. 130.

⁴⁰ Tenże, *Filozofia człowieka*, s. 218.

⁴¹ Tamże, s. 89-90.

Z kolei Jakub z Gostynina poddając ostrej krytyce pogląd Aleksandra z Afrodyzji przyjmującego zrodzenie duszy ludzkiej z materii, uznaje duszę za substancję stworzoną przez Boga. Dusza jako byt substancjalny jest bytem jednostkowym posiadającym w sobie samym zarówno racje istnienia, jak i rację nieśmiertelności. Nie jest ona jednak bytem doskonałym, a to na tej zasadzie, iż nie jest bytem złożonym, a tylko formą złożoną z możliwości i aktu⁴².

Natomiast przedstawiciel szkotyizmu krakowskiego, Michał z Biestrzykowa, nie ma żadnych wahań w sprawie duchowego, niezależnego od ciała, nieśmiertelnego i stworzonego charakteru duszy. Dusza istnieje sama w sobie, a więc również po śmierci i po oddzieleniu się od ciała⁴³.

Ta pobieżna charakterystyka niektórych krakowskich komentarzy do *De anima* nie pozostawia wątpliwości, że nawet w dziełach związanych z działalnością krakowskich scholastyków na wydziale artium, pojawiała się kwestia nieśmiertelnego charakteru ludzkiej duszy. Nie ulega jednak wątpliwości, że problematyka ta znalazła swoje szczególne miejsce w dziełach tworzonych przez tych samych zresztą często myślicieli, w trakcie ich działalności na wydziale teologicznym. Zagadnienia te, płynące z inspiracji religijnych stanowiły ciekawe i bogate źródło do badania filozoficznych orientacji średniowiecznych myślicieli. Kwestie te pojawiały się przede wszystkim w komentarzach biblijnych i komentarzach do *Sentencji Piotra Lombarda*.

Szukając źródeł antropologicznych inspiracji krakowskiej scholastyki w komentarzach biblijnych wskazać trzeba na trzy ważne dzieła: *Lectura super Ev. Matthaei* mistrza Benedykta Hesse⁴⁴, komentarz napisany w latach 1432-1449⁴⁵; ogromny, liczący 1000 stron komentarz Stanisława z Zawady do *Księgi Rodzaju*⁴⁶, zawarty w dwóch tomach, a ukończony w roku 1468⁴⁷; czy monumentalny komentarz Macieja z Łabiszyna - *Collecta super Evangelium secundum Ioannem*, powstały w latach między 1446 a 1452/1456⁴⁸.

⁴² Tamże, s. 93-94.

⁴³ Tamże, s. 95-96.

⁴⁴ Zob. S. Wielgus, *Średniowieczna łacińskojęzyczna bibliistyka polska*, Lublin 1992, s. 67-71.

⁴⁵ M. Rechowicz, *Św. Jan Kanty i Benedykt Hesse w świetle krakowskiej kompilacji teologicznej z XV wieku*, Lublin 1958, s. 89-94, 105-144; Z. Włodek, *Filozofia a teologia w ujęciu mistrzów krakowskich*, w: red. R. Palacz, *Filozofia polska XV wieku*, Warszawa 1972, s. 79.

⁴⁶ Zob. S. Wielgus, *Średniowieczna łacińskojęzyczna bibliistyka polska*, Lublin 1992, s. 115.

⁴⁷ Rkp BJ 1358, Rkp BJ 1429. Zob. M. Szafarkiewicz, *Uwagi dotyczące edycji krytycznej wybranych kwestii z komentarza do Księgi Rodzaju*, cz. I, rkps. BJ 1358, k. 136v-141v, „Acta Mediaevalia”, R. II (1974), s. 301.

⁴⁸ Rkp BJ 1273; Rkp BJ 1455.

Natomiast wśród bardzo licznych komentarzy do *Sentencji* warto zwrócić uwagę na *Epithoma conclusionum theologialium*, jedyny krakowski komentarz do *Sentencji* wydany drukiem, dzieło będące reprezentatywnym źródłem dokonań krakowskich mistrzów w tej dziedzinie⁴⁹.

W dziełach krakowskich teologów, którzy pisali w XV w., znajdujemy znaczną liczbę kwestii poświęconych problematyce eschatologicznej. Problematykę tę można podzielić na pięć działów: zagadnienia dotyczące dusz oddzielonych od ciała, nieba, czyśćca, piekła, zmartwychwstania człowieka. Wszystkie te kwestie obejmują oprócz problemów teologicznych, także zagadnienia filozoficzne wplecione w tkankę teologiczną. Dla przykładu można wskazać, że w dziale dotyczącym zbawionych znajdują się kwestie poruszające zagadnienie poznania, istoty szczęścia, a także problem relacji między duszą a ciałem po zmartwychwstaniu. Z kolei w dziale dotyczącym czyśćca zwraca uwagę problem wielkiego pożaru, jaki miałby poprzedzić sąd ostateczny. Dział kwestii traktujących o piekle przynosi z kolei głównie zagadnienie poznania i w związku z tym teorii filozoficznej człowieka. Tutaj też pojawia się problem relacji między duszą a ogniem piekielnym pojmowanym jako cielesny. Natomiast w części zagadnień poruszających kwestię zmartwychwstania zastanawiano się czy człowiek zmartwychwstający będzie numerycznie ten sam i czy całe jego ciało powstanie z martwych⁵⁰.

U Benedykta Hesse pojawiają się między innymi następujące kwestie: „czy po zmartwychwstaniu będą dalej możliwe akty małżeńskie”⁵¹, „czy Chrystus po swoim zmartwychwstaniu rzeczywiście spożywał posiłek”⁵², w których pojawiała się kwestia statusu ludzkiego ciała w stanie natury uwielbionej⁵³.

Również Stanisław z Zawady interesuje się problematyką nieśmiertelności człowieka, stawiając między innymi następujące, ciekawe również z punktu widzenia filozoficznego kwestie: „czy pierwszy człowiek w stanie natury niewinnej był nieśmiertelny”⁵⁴, „czy nieśmiertelność w stanie natury

⁴⁹ 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”, R. 9 (1968), s. 289.

⁵⁰ Por. tenże, *Z badań nad filozofią człowieka w późnośredniowiecznej eschatologii krakowskiej. Poglądy Tomasza ze Strzempina*, „Studia Mediewistyczne”, R. 29 (1992), s. 159.

⁵¹ Rkp BJ 1366, f. 516.

⁵² Rkp BJ 1368, f. 294.

⁵³ Rkp 1364, f. 505.

⁵⁴ Rkp BJ 1429. f. 80.

niewinnej byłaby identyczna jak nieśmiertelność jaką człowiek będzie się cieszył w stanie natury uwielbionej”⁵⁵, „czy można o duszy intelektualnej powiedzieć, że w sposób bardziej zgodny z naturą, cieszy się ona nieśmiertelnością”⁵⁶.

Dążąc do przezwyciężenia dualizmu antropologicznego zastanawiano się też często czy będzie zachowana tożsamość między człowiekiem żyjącym tu na ziemi i bytującym po zmartwychwstaniu ciała?

Bardzo ważną problematyką filozoficzną zawierały rozważania na temat statusu ontycznego złożonego w grobie ciała Chrystusa. Chodziło tu przede wszystkim o centralne w antropologii zagadnienia dotyczące stosunku zachodzącego między duszą i ciałem, oraz właściwej koncepcji ludzkiego ciała. Dlatego kwestia „*Utrum in triduo mortis Christus fuit vere homo?*” należy do najczęściej poruszanych w XV w.⁵⁷

W kwestii tej odżywa dawny spór o wielość form w każdym, a szczególnie w ludzkim compositum hylemorficznym. Zwolennicy wielości form w człowieku, a zwłaszcza ci, którzy przyjmowali, że ciało ludzkie konstrytuje osobna forma corporeitatis, a nie dusza rozumna, utrzymywali, że w grobie podczas paschalnego triduum przebywało nie zmienione, a tylko pozbawione życia ciało Zbawiciela; natomiast zgodnie z koncepcją jedyności formy substancjalnej ciało człowieka po śmierci nie jest już ciałem w ścisłym słowa tego znaczeniu, lecz zwłokami albo trupem, w którym materia pierwsza zostaje zorganizowana przez forma cadaveris, która wkracza po zniszczeniu substancjalnej jedności hylemorficznej w chwili śmierci człowieka. Jan z Dąbrówki⁵⁸, Jan ze Słupczy⁵⁹, czy autor komentarza *Utrum Deus gloriosus*⁶⁰, zastanawiali się więc czy Chrystus w czasie między swoją śmiercią a zmartwychwstaniem był numerycznie takim samym człowiekiem.

Również w *Epithoma conclusionum* Michała Falkenera pojawia się ta kwestia. Autor ten zaznacza, że Jezus w czasie trzech dni pomiędzy śmiercią i zmartwychwstaniem, nie był człowiekiem, i nie można się zgodzić w tej kwestii z poglądem myślicieli z poprzednich wieków, który twierdzi-

⁵⁵ Rkp BJ 1429. f. 83.

⁵⁶ Rkp BJ 1429. f. 84.

⁵⁷ S. Swieżawski, *Człowiek*, s. 420.

⁵⁸ Tamże, s. 421.

⁵⁹ Zob. Z. Kuksewicz, *Jan ze Słupczy*, „Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej”, R. 1 (1961), s. 107.

⁶⁰ Zob. Z. Włodek, *Krakowski komentarz z XV wieku do Sentencji Piotra Lombarda. Wstęp historyczny i edycja tekstu Księgi I i II*, „Studia Mediewistyczne”, R. 7 (1966), s. 159.

li, że również w tym czasie był on człowiekiem⁶¹. Chrystus nie był bowiem w tym czasie ani żywy ani ożywiony, lecz był człowiekiem zmarłym. Równocześnie jednak, Falkener zaznacza, że cały Chrystus był w piekle i w grobie. Stwierdza za Lombardem i Bonawenturą, że należy tu odróżnić wyrażenia „totus” i „totum”. „Totus” odnosi się bowiem do osoby, natomiast „totum” do natury. I tylko w tym pierwszym znaczeniu można mówić o przebywaniu całego Chrystusa w piekle i grobie⁶².

Ważne miejsce w refleksji scholastycznej nad nieśmiertelnością ludzkiej duszy odegrała dyskusja nad sposobem charakteryzującego ją poznawania po rozerwaniu relacji łączących ją z ciałem. Zdawano sobie dobrze sprawę, że ludzkie poznawanie „bez ciała” musi być zupełnie inne od poznania będącego udziałem człowieka w doczesności. Podjęcie zagadnienia charakteru poznania właściwego duszy po śmierci człowieka, oznaczało włączenie do tekstu filozoficznego i racjonalistycznego, rozważań problematyki czysto teologicznej czerpiącej z religii informacje o życiu pozagrobowym duszy ludzkiej⁶³.

Dotykamy tu również od strony teoriopoznawczej problemu angelizmu w filozofii człowieka, którego skrajna postać przejawia się w tezie, że między człowiekiem i aniołem, a więc i między właściwymi im sposobami poznawania nie zachodzi różnica istotna, lecz tylko różnica stopnia⁶⁴. Myśliciele przyjmujący, że dusza ludzka jest zdolna do poznawania jestestw duchowych, nie uciekając się w tym procesie do pomocy władz zmysłowych, przypisywali człowiekowi, przynajmniej w pewnym zakresie taki sposób poznawania, jaki powinien przysługiwać duchom czystym. Wszyscy, którzy przede wszystkim w oglądzie duchowym, a nie w doznaniach zmysłowych upatrywali zasadę pewności i wartości naszego poznania, widzieli w poznawaniu anioła i duszy wyzwolonej z zespolenia jej z ciałem model wszelkiego doskonałego dokonywania się funkcji poznawczych. Byli oni przekonani, jak Pico, Ficino, Mikołaj z Kuzy i tylu innych, że w jakimś, choćby minimalnym stopniu ten sposób oglądowego poznawania dostępny jest człowiekowi nie tylko w stanie pośmiertnym, ale już „in via”, a dzieje się to dzięki kontemplacji. To właśnie ona sprawia, że człowiek staje się równy aniołowi, mogąc porzucić właściwy mu, dyskursywny sposób myślenia, i jak aniołowie, przy pomocy jednego aktu poznawczego ujmować treść zawartą w licznych pojęciach, zbliżając się w ten sposób nie tylko do anio-

⁶¹ M. Falkener, *Epithoma conclusionum theologicalium*, Kraków 1521, f. 93v.

⁶² Tamże, f. 93v.

⁶³ Z. Kuksewicz, *Filozofia człowieka*, s. 226-227.

⁶⁴ S. Swieżawski, *Poznanie*, s. 287.

łów, ale i do Boga. Znajdujemy też jednak w wielu dziełach echa koncepcji antropologicznej św. Tomasza, dla którego połączenie duszy z ciałem wychodzi jej na lepsze, a sama dusza nie jest zdolna do wykonywania wszystkich istotnych dla człowieka funkcji⁶⁵.

Problematyka ta nie była obca mistrzom krakowskim. U Michała Falkenera pojawiają się między innymi takie kwestie: „czy intelekt ludzki odłączony od ciała poznaje”⁶⁶, „czy dusza ludzka odłączona od ciała poznaje inne dusze odłączone”⁶⁷, „czy dusza odłączona od ciała posiada władze zmysłowe”⁶⁸.

W komentarzu *Utrum Deus Gloriosus* zawarto kwestię: „Utrum animae humanae a corporibus separatae cognoscant in genere proprie ea quae fiunt in hoc mundo”⁶⁹. Natomiast w *Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza* Benedykta Hessego warto zwrócić uwagę na ciekawy zestaw pytań dotyczący sposobu poznawania duszy po rozerwaniu relacji łączących ją z ciałem: „czy dusza po rozłączeniu z ciałem będzie żyła życiem anielskim czy ludzkim”⁷⁰; „czy dusza rozłączona z ciałem będzie odczuwała ból”; „czy dusza rozłączona z ciałem będzie mogła odbierać doznania zmysłowe”⁷¹.

Ciekawe były też zagadnienia dotyczące nagrody i kary w życiu przyszłym. Filozoficznie najbardziej fascynujące były pytania dotyczące ognia karzącego z jednej i istoty szczęśliwości zbawionych z drugiej strony. Zastanawiano się przede wszystkim, czy i jak może ogień oddziaływać na ducha, jakim jest dusza oddzielona. Chętnie też zestawiano różne „katalogi niebiańskich radości”, mające przybliżyć bezmiar czekającego zbawionych szczęścia.

Tomiści XV-wieczni z naciskiem powtarzali myśl Tomasza o zasadniczej różnicy między najwyższymi nawet wzlotami poznawczymi dostępnymi człowiekowi w doczesności, a wizją uszczęśliwiającą zbawionych i podkreślali konieczność przyjęcia lumen gloria, umożliwiającego tę wizję. Nurt neoplatonicki natomiast, który uznawał tylko różnicę stopnia między kontemplacją uszczęśliwiającą a szczytowymi przejawami funkcjonowania ludzkiego intelektu w doczesności konsekwentnie uznawał światło chwały za zbędne przy wyjaśnianiu natury wizji uszczęśliwiającej⁷². Ogromu szczę-

⁶⁵ Tamże, s. 289.

⁶⁶ M. Falkener, *Super X quodlibetum*, Rkp BJ 2237, f. 212r.

⁶⁷ Tenże, *Super III quodlibetum*, Rkp BJ 2218, f. 449r.

⁶⁸ Tenże, *Super X quodlibetum*, Rkp BJ 2237, f. 218r.

⁶⁹ Zob. Z. Włodek, *Krakowski komentarz*, s. 160.

⁷⁰ Rkp BJ 1366, f. 18.

⁷¹ Rkp BJ 1366, f. 515.

⁷² S. Swieżawski, *Człowiek*, s. 228.

ścia zbawionych dotyczy kwestia znajdująca się w *Komentarzu do Sentencji* Macieja z Sasypowa: „czy przyjemność cielesna jest mniejsza niż przyjemność duszy po jej rozłączeniu z ciałem”⁷³.

Michał Falkener szukając uzasadnienia dla niezniszczalnego charakteru ludzkiej duszy stwierdza przede wszystkim, że pochodzi ona bezpośrednio od Boga, który jest jej stwórcą. Dusza ludzka uczyniona została jako zdążająca do zbawienia, które może pochodzić tylko od Boga, więc i sama dusza musi pochodzić bezpośrednio od Niego⁷⁴. Wszystko, co jest materialne, bierze swoje istnienie poprzez zrodzenie, a jak wiadomo wszystko, co powstaje przez zrodzenie jest niszczone, a takie stwierdzenie prowadzi do herezji⁷⁵. Dusze ludzkie nie istnieją też od początku, jak tego chciał Orygenes, a więc jeszcze przed złączeniem z ciałem, lecz są stwarzane sukcesywnie i wlewane we właściwe im ciała, dla ich formowania, wtedy, kiedy one są stwarzane⁷⁶.

Podjmując dyskusję na temat nieśmiertelności człowieka w stanie natury pierwotnej, Falkener przytacza między innymi stanowisko mówiące, że ludzie żyjący w takim stanie zostaliby wszyscy sukcesywnie, albo razem przeniesieni do nieba, żeby wypełnić liczbę zbawionych. Falkener stwierdza za Bonawenturą, że prawdopodobnie, gdyby nie grzech pierworodny, Adam z Ewą, oraz późniejsi ludzie zostaliby przeniesieni do nieba nie po śmierci, choć jednak po pewnej przemianie⁷⁷.

Warto też zwrócić uwagę, że obok tych bardzo licznych, można powiedzieć klasycznych źródeł antropologicznych, jakimi były komentarze do *De anima*, komentarze biblijne oraz komentarze do *Sentencji*, pojawiały się też w Krakowie, choć nieliczne, osobne dzieła poświęcone kwestii człowieka. Przykładem takiego dzieła jest ascetyczny esej *De arte bene vivendi et bene moriendi* Jakuba z Paradyża, w którym konstruuje on krótką, w duchu bardzo arystotelesowską, ale i tomistyczną zarazem antropologię śmierci. Służy mu ona między innymi do wyjaśnienia, dlaczego to, wbrew potocznym wtedy wyobrażeniom, choroba i osłabienie ciała nie sprzyjają np. pobożności⁷⁸. Jakub zwraca uwagę, że dusza, będąc substancją aktywną, nie może się obejść bez swoich naturalnych działań, a działań tych, kiedy jest w ciele,

⁷³ Zob. Z. Włodek, *Maciej z Sasypowa*, „Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej”, R. 3 (1964), s. 91.

⁷⁴ Por. M. Falkener, *Epithoma*, f. 57v.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Tamże, f. 58v.

⁷⁷ Tamże, f. 60v.

⁷⁸ J. Domański, *Wiek XIII-XV*, s. 164.

dokonuje za pośrednictwem ciała i za pomocą jego narządów, więc gdy zostanie pozbawiona swoich „członków i władz organicznych”, dalej już działać nie może. Między innymi nie może również podtrzymywać życia cielesnego i musi się odłączyć od ciała, kiedy staje się ono martwe, ponieważ, jak uczy Arystoteles, odłączenie formy od materii powoduje unicestwienie tego, co było materią uformowaną. Odłączeniu temu towarzyszą ogromny żal i lęk, dlatego że dusza od pierwszego momentu rozpoczęła swe istnienie w ciele i potem również nigdzie indziej jak tylko w ciele nie istniała. W miarę jak ten ból się nasila, skutek zaniku „nastroju duchowej słodyczy” słabnie również pobożność, a dusza, całkowicie zaprzątnięta rozpada się ciała, przez to właśnie nie jest zdolna wznieść się do kontemplacji rzeczy duchowych. Dlatego mało jest ludzi, którzy potrafią w śmiertelnej chorobie kierować sobą według prawego rozumu, gdyż dolegliwości chorobowe niszczą jego naturalne zdolności⁷⁹.

Ta pobieżna charakterystyka spojrzenia polskich myślicieli średnio-wiecznych na kwestie eschatologiczne, a zwłaszcza na nieśmiertelny charakter ludzkiej duszy, nie pozostawia wątpliwości, że podobnie jak ludzie współcześni, również oni starali się nie tylko z punktu widzenia wiary, ale również rozumu, rozwiązać tę kwestię.

SUMMARY

Philosophical aspects of Krakow scholastics deliberations on human immortality

As one of the most obvious truths for the medieval people was the fact that they were aware of passing away, that is why eschatological issues constituted one of the most vital motives of the medieval philosophy. In the early Middle Ages deliberations were characterized by a synthesis of the Plato tradition and Christian tradition postulates illustrating a man as a creature whose immortal soul created by God seemed to stand in the opposition to the material body. A breakthrough in the reflection upon the nature of the man came when the Latin world, thanks to St. Thomas Aquinas, got acquainted with the Aristotle conception of the anthropology which tightened the relationship between soul as a form and body as a matter. However, ac-

⁷⁹ Tamże, s. 165.

According to the authors of that time, this conception seemed to threaten soul immortality. They claimed that the best way to protect the indestructible character of the human soul is to loose its link with the body.

Taking into account these issues, especially in the late Middle Ages, at the time when Krakow Scholastic School was being established, more and more people started to claim that soul immortality can not be justified in terms of philosophical inquiries, on the contrary it should be treated only as the truth of faith.

Krakow scholastics also tried to scrutinize eschatological issues at the philosophical level. They were particularly interested in such issues as: the way of the man cognition after the death of the body and the status of the human nature after body resurrection. They left long analyses of these issues among others in Biblical Commentary and Commentary on Peter Lombard's Sentences.

Magdalena Motyl

Ks. Norbert Podhorecki

KOŚCIÓŁ A PRAWA CZŁOWIEKA. TEOLOGIA WOBEC WYZWAŃ WSPÓŁCZESNOŚCI NA PODSTAWIE ANALIZY DZIEŁ WYBRANYCH WALTERA KASPERA

1. Zarys problematyki

W dokumencie Papieskiej Komisji *Iustitia et Pax* z 1974 r., który swoje powstanie zawdzięcza 25 rocznicy uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka Zgromadzenia Ogólnego ONZ (10.12.1948 – 10.12.1973) czytamy: „Jeżeli przyjrzymy się postawie Kościoła wobec praw człowieka na przestrzeni dwu ostatnich stuleci, dostrzeżemy trudności, zastrzeżenia a czasem wręcz opór katolików wobec potwierdzenia i rozpowszechnienia deklaracji praw człowieka, proklamowanych przez świecki liberalizm. Wielkie przemiany spowodowane przez nowe ideały wolności, postępu i obrony praw człowieka i obywatela, głoszone przez Oświecenie i Rewolucję Francuską (wiek Oświecenia), laicyzacja społeczeństwa, która zeń wynikała jako reakcja na klerykalizm, pałająca potrzeba stawienia oporu obojętności, naturalizmowi, a przede wszystkim totalitarnemu i antyklerykalnemu laicyzmowi (liberalnemu w swych koncepcjach, lecz agresywnemu wobec Kościoła i wszelkich form religii) skłaniała często papieży do zajmowania postawy ostrożnej, negatywnej, a czasem wręcz wrogiej i potępiającej¹. Stopniowo, choć powoli, Urząd Nauczycielski Kościoła podjął w wieku XIX problematykę praw człowieka, formułując niezbędne wyjaśnienia dotyczące ‘nowych wolności’, proklamowanych przez konstytucje

¹ Por. Pius VI, List *Quod aliquantum* z 10.03.1791; Encyklika *Adeo nota* z 23.04.1791; Pius VII, List Apostolski *Post tam diuturnas* z 29.04.1814; Grzegorz XVI, Encyklika *Mirari vos* z 15.08.1832; Pius IX, dwie encykliki: *Nostis et Nobiscum* z 8.12.1849 i *Quanta cura* z 8.12.1864.