

Ks. Krzysztof Bochenek

KOMPLEMENTARNOŚĆ POLSKIEJ ŚREDNIOWIECZNEJ ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ I TEOLOGICZNEJ

Okres późnego średniowiecza, w którym do świata naukowego na dobre dołączyła Polska (a właściwie uniwersytet Jagielloński), łączy w sobie wiele różnorodnych, często nawet antyetycznych do siebie faktorów. Widać tu skrajnie ascetyczną pobożność i wyrafinowany przepych, głęboką wiarę, ale i najokrutniejsze barbarzyństwo. W dodatku rozdarty zachodnią schizmą Kościół z trudem odnajduje swoją jedność, a wkraczające powoli prądy humanistyczne stwarzają klimat, w którym coraz mocniejsze stają się tendencje laicyzujące. W dużej mierze z tych właśnie względów, wiek XV w umysłach ludzi współczesnych rysuje się przede wszystkim jako renesans inaugurujący nowożytność i zrywający z tym wszystkim, co cechowało średniowiecze – teocentryzmem, poddaniem nauki i kultury w służbę feudalnie ujętej instytucji Kościoła, tradycyjnością i konserwatyżmem. Dlatego kultura umysłowa dogasającego średniowiecza miałyby być tylko bezwartościową dekadencją, zwyrodnieniem i skostnieniem, powoli zanikającym w blasku humanistyczno-renesansowej twórczości, zwiastującej wspaniały rozkwit kultury nowożytnej¹. Według panującego często modelu renesansu, dopiero ta epoka miała przynieść ze sobą zupełnie rewolucyjne spojrzenie na człowieka. I to aż tak nowe, iż przed tą perspektywą właściwie nie było prawdziwej filozofii człowieka. Lecz dostrzeganie w antropologii renesansowej zupełnie *novum* sprzeciwia się temu, że było w niej wiele elementów o wielowiekowym rodowodzie. Dowartościowanie człowieka i umieszczenie go w centrum dociekań filozoficznych i naukowych, nie miało swojej jedynej racji w tym zespole czynników, który potocznie określa

¹ Zob. P. Czartoryski, *Z problematyki badań nad dziejami nauki polskiej w XV w.*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki”, 5 (1960), s. 18.

się jako renesansowy, gdyż urastało także do miary tematu centralnego wśród scholastycznych dociekań filozoficznych². W dyskusjach o wyższości nurtów humanistycznych nad scholastyką trzeba też pamiętać, iż działalność humanistów, posiadająca wielką międzynarodową opinię publiczną, jest o wiele lepiej znana niż twórczość scholastyczna i o wiele bogatsza objętościowo³. Dlatego w ostatnim czasie podkreśla się coraz wyraźniej, że nie wszystko, co scholastyczne, musi być uznane za stare, a to, co humanistyczne, za nowe. Zwłaszcza wiek XV, jako szczególnie niejednorodny z punktu widzenia orientacji filozoficznej, wypada niejako z tych konwencjonalnych ram – nie mieści się już w średniowieczu, a z uwagi na nurty nowożytny, spełnia tylko rolę dosyć odległego źródła. Jak podkreśla S. Swieżawski, braki w pełnej ocenie średniowiecznej myśli, odbiły się fatalnie także na stanie wiedzy o polskiej refleksji tej epoki. Tymczasem odnotować można wtedy niemal zalew „produkcji” scholastycznej, a co więcej, w pewnych środowiskach na przełomie XV i XVI w., obóz scholastyczny wyraźnie się umacnia. Trzeba zresztą powiedzieć, iż coraz częściej można już spotkać się z wysoką oceną późnośredniowiecznej logiki i niektórych przejawów ówczesnej filozofii przyrody, choć ich epokowe osiągnięcia wyrażone są w typowo scholastycznym żargonie. Nie wolno też zapominać, że gdy myśliciele średniowieczni komentowali *Biblię* czy *Sentencje*, to dla wielu humanistów okazją do pisania komentarzy była spuścizna starożytnych filozofii. Życie umysłowe XV w. przynosi zresztą wiele przykładów tego, że scholastyka i humanizm współistnieją w tych samych środowiskach, bądź nawet w twórczości tego samego autora, a liczne traktaty filozoficzno-teologiczne pokazują, iż ostra cezura między elementem scholastycznym i humanistycznym jest nieuzasadniona. Jeszcze w XVI w., choć np. Grzegorz z Szamotuł był ostrym wrogiem humanizmu, to nawet jego zwolennicy, gorliwie studiowali Arystotelesa. Nawet najwięksi humaniści są też przynajmniej w tym sensie scholastykami, że znają, i to często bardzo dobrze, filozoficzno-teologiczną tradycję średniowieczną, a usiłując do niej nawiązywać, zrywają tylko z tym, co określają mianem scholastycznego barbarzyństwa. U wielu mistrzów czysto scholastycznych pojawia się zaś sporo elementów humanistycznych, a niektórzy z nich głoszą nawet poglądy bardziej humanistyczne niż myśliciele uznawani za programowo antyscholastycznych i nowożytnych⁴.

² Krakowski mistrz Jan Solfa sądzi, że od poznania ludzkiej natury zależy cała filozofia. Zob. A. Birkenmajer, *Prelekcja wstępna Jana Solfy z r. 1513*, w: „Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce”, Kraków 1921, t. II, s. 168.

³ Zob. S. Swieżawski, *Studia z myśli późnego średniowiecza*, Warszawa 1998, s. 118.

⁴ Zob. A. Barycz, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu*, Kraków 1935, s. 205-208.

Równocześnie coraz powszechniejszy stawał się u schyłku średniowiecza pogląd, że cała prawda została już człowiekowi dana, a zadaniem filozofa i teologa, nie jest jej szukanie, lecz przyswajanie depozytu, którym ludzkość została obdarzona. Utrwalała się teza, że cała wiedza przyrodzona została już wyrażona i opracowana przez Arystotelesa. Dojrzywało też przekonanie, że pełnia filozofii w sensie wiedzy sapiencjalnej mieści się w Ewangelii i u tych autorów, których twórczość rozwija się w kręgu najbliższym z nauką Chrystusa. W świadomości myślicieli tego okresu coraz oczywistsza stawała się swoista paralela między pełnią prawdy naukowej zdeponowanej w dziele Arystotelesa, a pełnią mądrości przyniesionej światu przez Chrystusa⁵. Równocześnie żywe zainteresowanie treścią *De anima* Arystotelesa, wraz z pojawiającą się tendencją do unikania zbyt rozbudowanych samodzielnych kwestii i ze wzrostem roli bezpośredniego komentowania tekstów Filozofa w nauczaniu uniwersyteckim, powodowały, że ówczesna antropologia przybiera coraz częściej postać psychologiczną, na niekorzyść szeroko zakrojonych wizji metafizycznych. Renesans ten dokonywał się nie tylko kosztem antropologii filozoficzno-teologicznej, lecz był czymś w rodzaju produktu ubocznego ogólnego procesu kryzysu metafizyki i dynamicznego rozwoju wielu nauk szczegółowych. Nie było przypadku w tym, że często sięgano wtedy także do platońskiej koncepcji człowieka. Chodziło tu nie tylko o nowo odkryte pisma Platona i neoplatoników, lecz o nową odrośl silnego organizmu wspartego na geniuszu Augustyna, i wyprzedzającym go zaplecze hellenistyczno-chrześcijańskie. W pełni aktywny był jeszcze wówczas wielki blok doktrynalny tradycyjnych szkół scholastycznych, wywodzących się z wielkich średniowiecznych wszechnic, a zwłaszcza z Paryża. Nie obojętny był też wzmagający się wtedy wpływ pism Cycerona, poglądów stoickich, a także tradycji hermetycznej. Porzucający trudną i żmudną drogę kontemplacji bytu, człowiek XV w. zamierza nawiązać utracony kontakt z sednem rzeczywistości, za pośrednictwem okultyzmu i magi, które stają się niejako systemem dającym mu panowanie nad wszechświatem⁶.

⁵ Dążenie do uporządkowania wszystkiego sięgało czasem tak daleko, że u Dunska Szkota, Arystoteles nie „kłóci się” ze św. Pawłem, lecz wydają się oni stanowić harmonijną syntezę. Zob. J. Domański, *Scholastyka, teologia i erasmianizm*, „Studia Mediewistyczne”, 12 (1970), s. 171.

⁶ Warto przypomnieć, iż piętnastowieczne środowisko krakowskie wykazywało np. wyraźne ślady infiltracji poglądów okultystyczno-neoplatońskich Jana Reuchlina. Zob. S. Świeżawski, *Filozofia w Uniwersytecie Krakowskim do XVI wieku*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 7 (1964), s. 47.

Mówiąc o uwarunkowaniach antropologii schyłku średniowiecza nie wolno także zapominać o pojawiających się w tym okresie tendencjach naturalistycznych, w pewnej przynajmniej mierze podważających prymat porządku nadprzyrodzonego. Polskie echa tej tendencji były jednak znacznie słabsze i mniej skrajne niż tony, które jaskrawo dźwięczały na terenie Francji, a potem w różnych nurtach protestantyzmu. Naturalizm przejawiał się w biologizmie, w skrajnej postaci apoteozując wolną miłość i odrzucając celibat, a w umiarkowanej, przyjmując wyższość małżeństwa nad stanem duchownym, oraz w laicyzmie głoszącym absolutną odrębność i niezależność Kościoła i państwa, jak też wyższość sfery doczesnej nad duchową⁷.

Dowodem ulegania pokusie praktycyzmu są zaś coraz częstsze opinie sugerujące, że człowiek wchodzi w bezpośredni kontakt z rzeczywistością przez swą aktywność, a *praxis* jest ważniejsza niż *theoria*. Widać to choćby w tym, iż wykład zagadnień moralnych związanych z orientacją praktyczną powoli odchodzi od nużących wywodów filozoficzno-teologicznych, wprowadzając w ich miejsce ilustrację przez przykład. To wszystko miało wpływ na wzmożenie utylitaryzmu, przestawienie akcentu ze sfery prawdy na dobro, na wzrost zainteresowań etycznych, wraz z powolnym zamieraniem pasji metafizycznej. Nastawienie to wydaje się być czynnikiem wyraźnie przyczyniającym się do kształtowania się postawy charakteryzującej ówczesny Uniwersytet Krakowski; nie tylko tamtejszy wydział prawa i sztuk, lecz także i teologiczny⁸.

Jedną z dyrektyw w badaniach nad myślą XV w. powinna być też teza o rozprzestrzenianiu się myśli filozoficznej poza sferę twórczości uznawanej za taką w tradycyjnej konwencji szkolnej. Lekceważąc ten fakt uzyskaliby-

⁷ W interesujący sposób, doczesny horyzont ludzkiej egzystencji ukazał Adam z Bochynia (†1514) w *Dialogu o czterech stanach spierających się o prawo do nieśmiertelności*, wydanym w Krakowie w 1514 roku. Dyskusja pretendentów do nieśmiertelności: ze stanu małżeńskiego, kapłańskiego, bezzennego i zakonnego, dotyczy jednak nie tyle kwestii życia pozagrobowego, ile kondycji ziemskiej człowieka. Wyższości małżeństwa nad pozostałymi stanami dowodzi autor za pomocą argumentów o charakterze naturalistycznym: tylko ono zapewnia nieśmiertelność całego człowieka, wraz z duszą i ciałem, bo przez prokreację utrzymuje trwałość gatunku. Zob. J. Domański, *Swoistość i uniwersalizm polskiej myśli średniowiecznej*, w: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII-XV wieku*, red. J. Domański, Warszawa 1978, s. 1-38.

⁸ Zob. Praktycyzm ten prowadził niekiedy do tendencji laicyzujących, choć w środowisku krakowskim tego okresu były one bardzo umiarkowane, a w etyce społecznej Pawła Włodkowica czy Stanisława ze Skarbmierza wyraźnie przeważają akcenty pozytywne, zmierzające do stworzenia podwalin pod koncepcje społeczne i polityczne, oparte na zasadach prawa natury. Zob. S. Swieżawski, *Filozofia w Uniwersytecie Krakowskim*, s. 48.

śmy niekompletny, a co więcej, nieadekwatny i zdeformowany obraz życia filozoficznego tego okresu. Duża część dojrzałej scholastyki filozoficznej znajduje się bowiem w dziełach teologicznych: komentarzach do *Sentencji*, komentarzach do Pisma św., kazaniach i mowach. Interesujący i bogaty ładunek myślowy mieści się też w szerokim wachlarzu piśmiennictwa poza filozoficznego i poza teologicznego: w dziełach prawnych, gospodarczych, traktatach politycznych, i literaturze pięknej. Wielu ówczesnych myślicieli było też przekonanych, kontynuując tradycję starożytną, że właściwą wiedzę antropologiczną zyskuje się nie drogą deliberacji nad naturą człowieka lub duszy, lecz poznając zasady moralne rządzące jednostką i społeczeństwem⁹. O tym, iż poznawanie natury ludzkiej zaczęło przybierać swoistą postać w interesującej nas epoce, wpłynął w znacznym stopniu rozwój prac badawczych w zakresie medycyny i szczegółowych nauk doświadczalnych. W rozważaniach myślicieli schyłku średniowiecza, tych o proveniencji humanistycznej, jak i scholastycznej, coraz większą rolę zaczęła odgrywać medycyna, a tytuł uzyskany na wydziale artium często uzupełniano właśnie dyplomem lekarskim. Tak było we Włoszech, ale i w Paryżu, gdzie w połowie XV w. istniał przepis, zgodnie, z którym, każdy pragnący studiować medycynę, musiał mieć ukończone studia filozoficzne. Łącznikiem między filozofią i medycyną była filozofia przyrody i człowieka, zwłaszcza, że na katedrach medycyny teoretycznej nie zajmowano się właściwie niczym innym, jak swoistego typu antropologią, ściśle związaną z problematyką kosmologiczną i filozoficzną. Warto przy tym pamiętać, że dzisiejsza medycyna jest tylko echem potężnego ładunku filozoficznego tkwiącego w dyscyplinach uprawianych na średniowiecznym wydziale lekarskim, a przenikanie empirycznie zorientowanych badań lekarskich i refleksji filozoficzno-antropologicznej, wynika z silnych powiązań filozofii i medycyny, oczywistych w tamtej epoki¹⁰. Antropologia poparta tendencjami naturalistycznymi, zmierzającymi do rewaloryzacji znaczenia ciała ludzkiego i jego wpływu na działania człowieka, coraz częściej tematykę i impulsy do refleksji zaczyna czerpać z kiełkujących powoli nauk szczegółowych, dotyczących różnych aspektów natury człowieka i jego działań. Pojawia się zarys antropologii rozumianej jako nauka szczegółowa, posuwająca swoje badania w kierunku określania różnic występujących między ludźmi, a wywołanych wiekiem, narodowością, miejscem zamieszkania, czy warunkami klimatycznymi. Często pojawia się na-

⁹ Zob. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. VI, *Człowiek*, Warszawa 1983, s. 16-17.

¹⁰ Zob. M. Kurdziałek, *Theologiae philosophantes*, „Roczniki Filozoficzne”, 17 (1969), s. 7-8.

wet, mniej lub bardziej wyraźna propozycja utożsamiania medycyny z filozofią człowieka. Antropologia filozoficzna w ścisłym znaczeniu, wskutek tej ekspansji medycyny, coraz bardziej zawęża się zaś do psychologii filozoficznej, do teorii duszy, przestając spełniać rolę rzeczywistej koncepcji człowieka. Warto zwrócić uwagę na troskliwie kompletowane działy medyczne w rozwijających się wówczas, i to bardzo intensywnie, bibliotekach. Przeobrażająca się wiedza medyczna dotyczyła człowieka, a ściślej ludzkiego ciała, gdyż to ono, od strony tkwiącej w nim możliwości bycia leczonym, stawało się właściwym przedmiotem medycyny jako dyscypliny naukowej bądź sztuki. Również wśród polskich myślicieli schyłku średniowiecza medycyna odgrywała niezwykle istotną rolę, a inspiracje medyczne pojawiały się w ich dziełach nawet w dosyć niespodziewanych miejscach. Stanisław z Zawady ujawniający zainteresowania medyczne wśród czysto teologicznych i filozoficznych kwestii komentarza *Commentum super Genesim*, wskazuje, iż medycyna bardzo pomaga w różnych działaniach podejmowanych przez człowieka¹¹. Piotr z Sienna zwraca z kolei uwagę, że medyk troszczy się, aby usunąć wszystko, co obce, wzmocnić słabe, dostarczyć lekarstw regenerujących, odświeżyć siły żywotne. To on podaje wzmacniające lekarstwa na głowę, odświeżające na serce, wątrobę i na inne części ciała, stosując je umiejętnie wedle jakości i nasilenia choroby¹². Kallimach wskazuje na Grzegorza z Sanoka jako na tego, który rzadko spotykał się z dialektykami, sądząc, że przesadne kształcenie ludzi w tej umiejętności nie przynosi pożytku prawdziwej nauce, gdyż nie prowadzi do prawdziwego poznania rzeczywistości, nie zawierając w sobie niczego innego prócz senne bredzenie na jawie. Uważał, iż ponad wszystkie nauki stawiać należy medycynę i szanować ją, jak gdyby drugą naturę¹³.

Nawet ta bardzo pobieżna charakterystyka kontekstu w którym tworzyły się zręby antropologii średniowiecznej pokazuje, iż wcale nie była ona, jak często się sądzi, podtrzymując mit ciemnego średniowiecza, zupełnie podporządkowana teologii, a w istocie religii. Tymczasem trudno jest przecież

¹¹ Stanisław z Zawady, *Commentum super Genesim*, rkp BJ 1429, s. 119. Komentarz biblijny Stanisława zawiera szczegółowe informacje na temat anatomii człowieka i jego narządów, rozważania na temat zmysłów, duchów ożywczych, humorów, życia płodowego, płci, oraz rozmaitych chorób.

¹² Zob. Piotr z Sienna, *Komentarz do Metafizyki Arystotelesa*, w: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII-XV wieku*, red. J. Domański, Warszawa 1978, s. 141.

¹³ Pierwsza natura, rodzicielka wszystkich, jedynie stwarza ciało, ta zaś ochrania je i skoro tylko pierwsza zacznie gdzieś niedomagać, druga jest w pogotowiu i naprawia uszkodzenie. Zob. F. Kallimach Buonaccorsi, *Życie i obyczaje Grzegorza z Sanoka*, w: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII-XV wieku*, red. J. Domański, Warszawa 1978, s. 523.

wskazać epokę, łącznie z naszą, w której filozofia pozbawiona byłaby zupełnie różnego rodzaju wpływów, kontekstów, czy innych faktorów zewnętrznych. Choć nie można oczywiście ignorować licznych uwarunkowań filozofii średniowiecznej, a wynikających po prostu z kontekstu tamtej epoki. Specyfika ówczesnej nauki, także tej tworzonej przez profesorów krakowskich w XV w. i na początku XVI, przejawia się między innymi w tym, że jej poszczególne dziedziny mają nieostro zarysowane kontury. Świadomość tego faktu jest niezwykle istotna, gdyż stosowanie w badaniach dotyczących średniowiecznej refleksji antropologicznej kartezjańskiego ideału precyzji i nazbyt rygorystycznych dystynkcji, zakłamuje jej prawdziwe oblicze¹⁴.

Nie lekceważąc metodologicznych problemów cechujących średniowieczną filozofię, uznać trzeba, że zawsze obejmowała ona naukę o człowieku, nawet jak nie nazywała jej antropologią, a zwłaszcza wiek XV jawi się dziś coraz wyraźniej jako ten okres, w którym zagadnienia te podejmowano szczególnie szeroko i oryginalnie. Choć trudno przy tym nie zauważyć, że duża część tych rozważań w małym stopniu przypomina współczesną filozofię człowieka. Chrześcijański kontekst tej refleksji, wszelkim konkluzjom odnoszącym się do człowieka: biologicznym, psychologicznym, czy kosmologicznym, nadawał bowiem wymiar nadprzyrodzony, wynikający z jego relacji do transcendentnego Boga. Ta specyfika średniowiecznej antropologii nie może być jednak motywem do jej lekceważenia. Można nawet uznać, że nie uwzględnianie jej uwarunkowań i odrębności, a zwłaszcza kategoryzowanie tych rozważań w oparciu o metodologię współczesnej filozofii człowieka, nie pozwala na ich pełną rekonstrukcję. Krytykując te dociekania za nadmierne powiązanie z teologią, warto też pamiętać, że w średniowiecznych podziałach filozofii i jej wykładzie, właściwie nie istniała antropologia. To raczej teologia dopracowała się takiej nauki w postaci traktatów o człowieku, czego najbardziej reprezentatywnym przykładem jest *Summa teologiczna* Tomasza z Akwinu. W ramach filozofii znana była tylko nauka o duszy jako zasadzie życia, tak, jak ją wyłożył Arystoteles w trzech księgach *O duszy*¹⁵. Zgodnie z charakterem tego dzieła, poruszana tu tematyka ograniczała się niemal tylko do zagadnień psychologicznych, a wiele ważnych dla ówczesnej antropologii kwestii, w ogóle nie miało tu swego miejsca. Tymczasem nie można mówić o średniowiecznej filozofii człowieka, jeśli nie uwzględni się choćby trzech ważnych zdarzeń mających miejsce na przestrzeni dziejów: stworzenia czło-

¹⁴ Zob. S. Wielgus, *Średniowieczna łacińskojęzyczna bibliotyka polska*, Lublin 1991, s. 10.

¹⁵ Zob. J. Domański, *Wiek XIII-XV*, w: *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wiek XIII-XVII*, red. Z. Ogonowski, Warszawa 1989, s. 143-144.

wieka, upadku pierwszych rodziców i odkupienia. Trzeba też podkreślić, że choć niektóre pojęcia tak ważne dla nauki średniowiecznej, nie należą do słownika filozofii współczesnej, to jednak tamto pokolenie myślicieli dokonało ich filozoficznej eksplikacji. Dlatego trudno wyobrazić sobie ówczesne rozważania antropologiczne bez terminów: stan niewinności, rajska egzystencja, grzech, niebo, piekło, zbawienie, kara piekielna. Można też zaryzykować tezę, że choć pytania zadawane przez scholastyków, wydają się stawiać ich na zupełnie przeciwstawnych pozycjach do tych współczesnych, to jednak opozycja ta jest chyba pozorna. Tych pytań, z różnych względów, przynajmniej na gruncie filozofii, nie wypada dziś wprawdzie stawiać, ale niezmiennie wydają się zmuszać do myślenia. Tyle tylko, że często w jakże innym niż w średniowieczu kontekście. Jedno wydaje się być jednak niezmiennie. Tak współczesne, jak i scholastyczne próby odpowiedzi na pytania o rajska egzystencję człowieka, czy też jego nadzieje eschatologiczne, charakteryzuje podobna nieporadność. Z tym, że myśliciele tamtej epoki zdają się tego nie zauważać, a ich wysiłki spekulatywne, dotyczące najdziwniejszych często tematów, mogą wywoływać u nas zdziwienie, a może nawet uśmiech. Lecz nie ironii, a solidarności z ludźmi pragnącymi wszystko wiedzieć. Choć może nie do końca np. rozumiemy, dlaczego niemal w ogóle nie interesowali się oni kwestią, która dziś chyba najbardziej frapuje ludzkość: jak uczynić rajem życie doczesne. W epoce pełnej głodu, wojen, czy chorób, żyjący wtedy uczeni, woleli zwracać się ku utraconemu rajowi i wytęsknionemu niebu, w kontekście których antropologia nabierała zupełnie innych wymiarów; być może dla nas zaskakujących, ale doskonale wpisujących się w cały kontekst średniowiecznego świata. Trudno więc wyobrazić sobie ówczesną refleksję o człowieku bez uwzględnienia licznych problemów wykraczających poza horyzont dzisiejszej antropologii, gdyż niosą one ze sobą ważne motywy dla rekonstrukcji średniowiecznej filozofii człowieka jako bytu cielesno-duchowego.

Równocześnie pamiętać należy, że prądy ascetyczne i agnostyczne, wraz z coraz mocniejszym w jesieni średniowiecza fideizmem, podważały same podstawy ideału spekulatywnej teologii. Specyficzne dla tego okresu tendencje myślowe i religijne, wypływają z nastawienia głęboko zrażonego do spekulacji, zmęczonego nadmiarem filozofii i szukającego w prostocie Ewangelii źródła dla refleksji i życia chrześcijańskiego. Interesujący nas okresznaczony jest też powolnym odwrotem od czystej spekulacji w kierunku zainteresowań społecznych i politycznych¹⁶. Uczeni krakowscy, zwłaszcza ci zwią-

¹⁶ Zob. M. Kowalczyk, *Odnowienie Uniwersytetu Krakowskiego w świetle mów Bartłomieja z Jasła*, „Małopolskie Studia Historyczne”, 3-4 (1964), s. 23-42.

zani z wydziałem sztuk, wychodząc z założeń praktycystycznych, wypowiadali się też dosyć zdecydowanie za radykalnym rozdziałem filozofii i teologii. Dochodziło tu nawet do niechęci wobec nazbyt spekulatywnych teologów, gdyż w ujęciu mistrzów krakowskich, teologia staje się nierzadko mądrością pojętą jako dyscyplina praktyczna, której zadaniem staje się kierowanie życiem i prowadzenie do kontemplacji¹⁷. Na pierwszy plan wysuwają się tu radykalne poglądy Pawła z Worczyna i Benedykta Hessego, przyjmujących, że dziedziny i metody filozofii i teologii należy wyraźnie rozdzielić, choć postulowana przez nich separacja dotyczyła głównie spekulatywnej teologii¹⁸. Mikołaj Budissen wskazuje zaś, że teologię ze względu na specyfikę jej założeń można wprawdzie uważać za naukę tylko w specjalnym znaczeniu, lecz jest ona mądrością o wiele doskonalszą niż ta osiągnięta w metafizyce¹⁹. Także nominalizm, silnie wkraczający do Krakowa, niósł ze sobą tezy o autonomiczności filozofii i jej niezależności od teologii²⁰. Co też istotne, relacje pomiędzy Teologią i Sztukami układały się w Krakowie w sposób szczególny, a ten ostatni wydział od początku swego istnienia pełnił tu ważną rolę, nie będąc tylko, jak w wielu innych uniwersytetach, wstępem do dalszych studiów. Nie wolno przy tym zapominać, że początek wieku XVI zastaje fakultet teologiczny w stanie powolnego, i ciągle pogłębiającego się upadku. Częściowo zresztą winna takiemu stanowi rzeczy była już sama struktura średniowiecznego uniwersytetu, gdyż profesurę teologii osiągnięto zwykle u schyłku życia, co siłą rzeczy nie mogło sprzyjać twórczości naukowej. Bez względu jednak na ocenę stanu ówczesnej teologii, uznać trzeba, że ranga dzieł teologicznych jest wysoka, skoro generalnie rzecz biorąc, stanowiły one efekt pracy umysłów dojrzałych²¹. Magistrzy teologii byli często nawet w pełniejszym sensie filozofami niż magistrowie filozofii, prawa czy medycyny. Aby uniknąć deformacji i niewłaściwej perspektywy, zwłaszcza w spojrzeniu na późnośredniowieczny uniwersytet i toczące się w nim życie filozoficzne,

¹⁷ Zob. Z. Włodek, *Głos w dyskusji na temat: Chrześcijaństwo zachodnie w XIV-XVI wieku: przemiany-kryzysy-reformy*, „Znak”, 23 (1971), s. 971.

¹⁸ Zob. M. Markowski, *Burydanizm w Polsce w okresie przedkopernikańskim*, Warszawa 1971, s. 76-81.

¹⁹ Zob. Z. Włodek, *Filozofia a teologia. Wybór tekstów krakowskich z wykładów wstępnych do Sentencji Piotra Lombarda z XV w.*, „Materiały do historii filozofii średniowiecznej”, 12 (1962), s. 54-63, 83-85.

²⁰ Zob. M. Rehowicz, *Po założeniu wydziału w Krakowie*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. I, red. M. Rehowicz, Lublin 1974, s. 108.

²¹ Zob. S. Wielgus, *Teoria człowieka w dziełach krakowskich teologów z drugiej połowy XV wieku*, „Roczniki Filozoficzne”, 37-38 (1989-1990), s. 73.

powinno się więc pamiętać o organizacji tamtych studiów. Bardzo ściśle związki teologii z filozofią sprawiają więc, że historyk myśli średniowiecznej, także piętnastowiecznej filozofii w Polsce, musi interesować się ówczesnymi rozważaniami teologicznymi. Mimo tego, że tkwiły one w znacznej mierze w zawiłych subtelnosciach scholastycznej metody wykładu, w bezkrytycznej wierze w autorytety, w nadmiernych spekulacjach, to nie wolno jednak ich pomijać w zgłębianiu zagadnień dotyczących średniowiecznej antropologii. Badacze ówczesnego życia umysłowego, długo jednak nie dostrzegali bogactwa treści filozoficznej kryjącego się w teologicznych dociekaniach antropologicznych, sądząc, że np. tak ważne w tym okresie spory na temat Niepokalanego Poczęcia Maryi są tylko przejawem dekadencji i słabości intelektualnej. Tymczasem zapominano, że od początków chrześcijaństwa, choćby liczne patrystyczne spory dogmatyczne, stanowiły okazję dla rozważań *stricto* filozoficznych. Wystarczy przypomnieć, że to właśnie w kontekście dociekań chrystologicznych tworzyły się bardzo ważne dla antropologii terminy: natura, istota, osoba. Znaczny ładunek filozoficzny tkwiący u korzeni chrystologii sprawił, że w kolejnych wiekach, rozważania o Bogu-człowieku włączano często do gmachu filozofii, jakby na przekór coraz wyraźniejszym metodologicznym wytycznym. Filozofia pomagała w głębszym wniknięciu w treść Objawienia, a to, co mówiła o Wcielonym Słowie wiara, stanowiło zespół impulsów skłaniających do refleksji czysto filozoficznej, zwłaszcza w zakresie antropologii. Zwłaszcza autorzy tworzący w duchu neoplatonizmu i augustinizmu, niejako programowo zacierali granice między sferą wiedzy przyrodzonej i wiary. W tym nurcie np. chrystologia miała pełny tytuł do znajdowania się wśród działów filozofii, i nie była traktowana wyłącznie jako przynależna do *doctrina sacra*. Mimo tego, że trochę inny był jej status metodologiczny w tomizmie, to we wszystkich nurtach scholastycznych, rozważania nad zespoleniem boskości i człowieczeństwa w Chrystusie spełniają rolę katalizatora pogłębiającego problematykę antropologiczno-filozoficzną. A spór o możliwość istnienia relikwii Krwi Chrystusa, czy rozważania nad Jego człowieczeństwem, gdy spoczywał w grobie, zawierają wiele myśli istotnych dla historyka filozoficznej antropologii – wielość form, pojęcie ciała ludzkiego, elementy składowe człowieka. Nie powinno się też lekceważyć bogatej ówczesnej refleksji na temat rajskiej egzystencji człowieka i zmartwychwstania ciała. Wątki te, posiadając duży ładunek filozoficzny, były w XIV i XV w. nierzadko przedmiotem tak ostrych dyskusji, że wielkie umysły epoki musiały ofiarować usługi, aby łagodzić powstające napięcia²².

²² Zob. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. VI, *Człowiek*, Warszawa 1983, s. 110.

Trudno jednak nie zauważyć, że dorobek krakowskiego wydziału teologicznego z XV w. i z początku XVI był długo lekceważony, a K. Michalski twierdził, że w Polsce wtedy niemal wcale nie filozofowano, a tylko uczono filozofii²³. Choć trudno w pełni zgodzić się z tą opinią, to trzeba uznać, że działalność naukowa krakowskich scholastyków nie odznaczała się spektakularnymi cechami swoistymi ani w zakresie uprawianych dziedzin nauki, ani w zakresie głoszonych poglądów. Badania dzieł tamtej epoki nie ułatwia też fakt dążenia wszystkich niemal ówczesnych nurtów myślowych do zespalania w jedną całość, o mniej lub bardziej wyraźnym obliczu, elementów zaczerpniętych z bardzo różnych często doktryn. Sporo też kwestii, których rozwiązania sugerowane przez poszczególne szkoły nosiły jeszcze na przełomie XIII i XIV w. znamię pewności, w tym czasie, ze względu na coraz mocniejszy fideizm, zdegradowanych zostało do twierdzeń o charakterze jedynie prawdopodobnym. Mimo świadomości tych problemów, opinia o konieczności studium twórczości schyłku średniowiecza staje się w ostatnich dziesiątkach lat coraz powszechniejsza. Dla dzisiejszego historyka myśli antropologicznej nie powinno już mieć znaczenia długo rozpowszechniane, a nie poparte pełną wiedzą, przeświadczenie o znikomej wartości filozoficznej polskich dzieł średniowiecznych. Nie ma przecież okresów, środowisk i faktów zupełnie nieciekawych, nie można też ograniczać się jedynie do postaci pierwszej wielkości, gdyż także mniej znani myśliciele mieli swój wpływ na rozwój problemów dokonujący się w ciągu dziejów. Niejednokrotnie zresztą pogląd, iż twórczość scholastyczna, nacechowana, jak sądzono, dekadentyzmem i eklektyzmem, nie zasługuje na poważne studium, w jakiejś mierze wynikała nie tylko z rzeczywistej jej krytyki, ale i z tego, że uciekano przed trudnymi do odczytania rękopisami. Złożone i niełatwe do ujęcia poglądy filozoficzne ówczesnych autorów określano mało mówiącymi, pejoratywnymi terminami, a wysiłek scholastyków, zwłaszcza końca XV w. i początku XVI, był nie rzadko kwitowany ostrymi, nie zawsze zasłużonymi epitetami. Była to często ocena oparta na emocjonalnych tylko, a nie merytorycznych przesłankach, zwłaszcza, że o krytycznych, źródłowych studiach nad średniowieczną scholastyką polską, które pozwoliły w znacznej mierze zweryfikować bardzo krytyczne o niej opinie, można mówić dopiero od początku XX w.²⁴

²³ Por. Z. Michalski, *Tekst, osobistość, szkoła i prąd w filozofii średniowiecznej*, w: *Filozofia wieków średnich*, red. K. Michalski, Kraków 1997, s. 225.

²⁴ Zob. F. Tuszyńska, *Materiały do stanu badań nad filozofią scholastyczną XV wieku*, „Studia Mediewistyczne”, 2 (1961), s. 5-7.

Nie ulega wątpliwości, że największe trudności w badaniach polskiej filozofii schyłku średniowiecza wynikają przede wszystkim z wciąż małej znajomości tekstów źródłowych, niezbędnych także dla lepszego poznania ówczesnej antropologii. Świadomość tego faktu stała się ważnym motywem podjęcia tego tematu i oparcia rozważań w pierwszym rzędzie na rękopiśmiennych dziełach polskich autorów tworzących w XV w. i na początku XVI. Są to przeważnie dzieła związane z działalnością ówczesnych uczonych krakowskiego wydziału teologicznego. Są one bowiem wciąż w bardzo niewielkim stopniu zbadane i w znacznej większości pozostają w rękopisach znajdujących się w zasobach Biblioteki Jagiellońskiej. Tymczasem w różnego rodzaju komentarzach: biblijnych, do *Sentencji* Lombarda, quodlibetalnych, licznych kwestiach dyskutowanych i wielu innych, znajdują się często bardzo ważne i interesujące treści umożliwiające zrozumienie średniowiecznej antropologii. A skoro antropologii poświęcano niezliczone wprost kwestie będące przedmiotem gorących dyskusji średniowiecznych myślicieli krakowskich, to trudno nie uznać, iż ówczesna refleksja naukowa w swoim centrum rzeczywiście umieszczała człowieka. Choć czyniła to na pewno inaczej niż robi to nauka współczesna.

Skoro bowiem antropologia jest próbą zrozumienia człowieka w świetle filozofii, teologii, czy każdej innej gałęzi nauki, to rzecz jasna, wieki refleksji nad nim dostarczają nam jakże różnego jego obrazu²⁵. Bardzo często nie jest to integralna wizja człowieka, czyli uwzględniająca wszystkie jego wymiary, a więc zarówno porządek naturalny i doczesny, jak i nadprzyrodzony i wieczny. Gdy współcześnie człowiek jawi się raczej jako byt realizujący się w doczesności, to w średniowieczu było niemal zupełnie przeciwnie, a jego nadprzyrodzone, wieczne powołanie, przysłańiało niejednokrotnie sens jego doczesnych zmaganiań. Nic więc dziwnego, że autorzy ówczesni koncentrowali się na wskazywaniu, iż życie człowieka jest inne i odrębne od egzystencji wszelkich innych stworzeń. Będąc spokrewniony z prochem ziemi, jest w świecie objawieniem Boga, znakiem Jego obecności, śladem Jego chwały. A nosząc w sobie Jego niezatarty ślad, w naturalny sposób dąży ku Niemu. Wzięty z ziemi, a zatem cielesny, jest równocześnie istotą świadomą i wolną, która może dobrowolnie poznać Boga, bądź Go odrzucić²⁶.

Nawet pobieżna retrospekcja myśli średniowiecznej pozwala też uznać, że autorzy działający w tamtej epoce są myślicielami wierzącymi w Boga i czy-

²⁵ Zob. M. Krąpiec, *Idee przewodnie we współczesnej filozofii człowieka*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 13 (1970), s. 22.

²⁶ Zob. A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, Warszawa 2001, s. 78-81.

tającymi całą rzeczywistość, także tę odnoszącą się do człowieka, w Jego kontekście. Średniowieczny antropocentryzm nie istniał bowiem bez o wiele istotniejszego wtedy teocentryzmu. Człowiek zajmował wprawdzie centralne miejsce we wszechświecie, ale nie był bez wątpienia istotą boską, jak sądzi się nierzadko współcześnie. W średniowieczu to Bóg nadawał sens ludzkiemu życiu, od samego początku jego istnienia, aż do egzystencji poza doczesnej. Średniowieczna myśl uczonych koncentrowała się bez wątpienia na trzech zasadniczych pojęciach. Były nimi: Bóg, człowiek i świat. W związku z tym bardzo wcześnie ukształtowały się trzy różniące się przedmiotem badawczym nauki, czyli teologia, antropologia oraz kosmologia²⁷. W ramach średniowiecznego schematu myślenia, jako stworzony z wolną wolą i zdolną do grzechu duszą, człowiek był w kosmosie bytem jedynym w swoim rodzaju. Fizycznie i duchowo znajdował się w centrum boskiego planu. Fizycznie, bo ziemia stanowiła dosłowny środek rzeczy. Duchowo, bo tylko ze względu na niego Bóg nie stworzył w pełni automatycznego wszechświata, w którym nie byłoby miejsca na wybór pomiędzy dobrem, a złem. Oba aspekty tej antropocentrycznej tajemnicy – cielesny i duchowy – łączyły się ze sobą²⁸. I mimo tego, że pojawiały się czasem tendencje deprecjonujące ludzką cielesność, to jednak, przynajmniej na gruncie krakowskim, były one bardzo słabe. Wystarczy zwrócić uwagę na wiele średniowiecznych kwestii antropologicznych, które wyrażały bardzo duże zainteresowanie tematami dotyczącymi statusu ontycznego człowieka jako bytu cielesno-duchowego. I nawet jak konkluzje stawiane w tych pytaniach często tak bardzo różnią się od dzisiejszych, to uwidaczniają nie obce ówczesnym autorom rozterki i wątpiwości.

Dlatego wydaje się, że średniowieczna antropologia, mimo swoich braków, często zresztą nadmiernie eksponowanych przez jej krytyków, w odróżnieniu od wielu późniejszych teorii człowieka, zmierza do całości, do systemu, do próby zrozumienia. Zaprezentowana tu piętnastowieczna refleksja autorów krakowskich otwiera bowiem przed nami oryginalny i spójny obraz świata i człowieka. I wbrew mogącym się tu pojawić przypuszczeniom, wcale nie musi być to obraz całkowicie dziś nieaktualny, archaiczny, prymitywny, czy naiwny. Aby stało się to jednak możliwe, czymś koniecznym jest wyrzeczenie się pychy i megalomanii. Postawa ta może bowiem zaowocować zdumiewającym zanikiem bariery wieków, języka, czy mentalności. Potrzebna jest tu przede wszystkim świadomość, że piętnastowieczne, także krakowskie próby znalezienia prawdy o człowieku, wcale

²⁷ R. Palacz, *Od wiedzy do nauki*, Wrocław 1979, s. 16.

²⁸ M. Hollis, *Filozofia*, Poznań 1998, s. 16-17.

nie muszą być dziś nieistotne. Nie jest to jednak możliwe, dopóki będziemy pełni nazbyt prostych ocen tamtej epoki i jej dzieł. Także tych stworzonych na gruncie środowiska krakowskiego, gdyż nie odstawały one bez wątpienia od standardów ówczesnej Europy. A jeśli nawet tak było, to różnica ta nie była zapewne większa od tej istniejącej obecnie. Dlatego nie można dorobku mistrzów średniowiecznych, dla wielu będących tylko nazbyt rozbudowanymi komentarzami, zamknąć na głucho w szufladzie z napisem: średniowieczna historia polskiej scholastyki.

Żyjąc w świecie cechującym się nieograniczonym wprost podziwem dla zmienności, którego kultura coraz bardziej składa się kolorowych, ulotnych obrazów, mamy jednak poważny problem, aby zrozumieć mentalność ludzi średniowiecza, pasjonujące ich problemy oraz dręczące wątpliwości. Nie chodzi tu zresztą o stawiane pytania, bo one chyba w istocie aż tak bardzo się nie różnią, ale przede wszystkim o znajdowanie na nie odpowiedzi. Naprzeciw świata współczesnego, gdzie często albo w ogóle nie szuka się prawdy, albo pogrąża się w relatywizmie, staje średniowieczny świat stałości i niezmienności. Świat wydający się z jednej strony zaskakiwać brakiem zmian i skostnieniem jak chodzi o sposób egzystencji i myślenia, a z drugiej być czymś pożądanym, gdyż uzasadniającym wierność raz przyjętym wartościom. Zwłaszcza, że wierność ta nie była bynajmniej arbitralnym rozstrzygnięciem, ale żmudną i długą drogą dochodzenia do konkluzji. Wiodła ona przez liczne noty, argumenty, i kontrargumenty, z poza których trudno było się w końcu zorientować, jakie stanowisko w rozważanej kwestii przyjmuje poszczególny autor. Perspektywa świata za którym stoi obiektywizm, racjonalizm, uniwersalność, optymizm poznawczy i egzystencjalny, wydaje się wciąż stanowić ważny wkład w poszukiwanie niepodważalnego fundamentu świata. Zwłaszcza w kontekście rzeczywistości wydającej się nieść ze sobą elementy tworzące niemal przeciwieństwo do tych tu wymienionych. Nawet unikając nazbyt łatwo pejoratywnego wartościowania tego, co określamy mianem współczesnej cywilizacji uznać trzeba, iż można próbować przypisać jej: subiektywizm, irracjonalizm, partykularyzm i pesymizm, o bardzo różnych zresztą proveniencjach.

W tym zarysowanym kontekście nie może dziwić, że czytanie i analiza tekstów średniowiecznych musi sprawiać wiele trudności. Zwłaszcza, że dzieła te, tak, jak i wszelkie inne, czytamy współcześnie raczej pobieżnie, rzadko problematyzując treści, a w dodatku instrumentalizując tekst. Jeśli jeszcze kogoś wykształcono w duchu awersji do średniowiecznej myśli filozoficznej, to czyta te teksty jako dowód na dogmatyczność, zniewolenie filozofii wobec teologii, przejaw upokorzenia wolnej ludzkiej myśli. Tymczasem wystarczy zwrócić uwagę na zaskakująco często ostrą krytykę Ko-

ściola, niezwykle drobiazgowo rozważania dotyczące seksu (mimo pejoratywnej jego oceny), by przynajmniej powstrzymać się od szybkich opinii, jeżeli po prostu, nie zmienić ich. Aby choć trochę przybliżyć się do sposobu rozumowania myślicieli tamtej epoki, warto wziąć w nawias tak bliskie nam klucze światopoglądowe, podjąć próbę spojrzenia na poruszane przez nich kwestie ich oczyma, osadzić je w kontekście ich epoki. Zagłębiając się w liczące ponad pięćset lat rękopisy, zaczynamy odczuwać przekonanie, że to nie tylko zamierzchła historia. Już próba zmierzenia się z charakterem pisma poszczególnych autorów pracujących w Krakowie nie pozostawia wątpliwości, że nie mamy tu do czynienia z zamkniętym na głucho muzeum średniowiecznej myśli. Za ich dziełami, choć nie tej wprawdzie miary, co twórczość Akwinaty, kryją się żywi ludzie, ze swoją mentalnością, wiedzą, duchowością i wiarą. Nawet jeśli prezentowana przez nich erudycja, przy bliższym wejrzeniu, staje się po prostu kopiami traktatów innych autorów, to już sama kompozycja dzieł, stawiane kwestie, wyszukiwane przykłady, czasem dla nas może i bulwersujące, dużo mówią nam o nich, i przyjmowanych przez nich poglądach. Jakże często stajemy zdziwieni, widząc możliwości, jakie daje interpretacja jednego terminu. Mimo tego też, że mogą nas irytować nieustanne dystynkcje i wyszukiwane niejako na siłę, argumenty i kontrargumenty, to wysiłek dogłębnego, może zresztą nazbyt obszernego poszukiwania prawdy o człowieku i świecie, musi wciąż fascynować. Zwłaszcza, gdy zwrócimy uwagę, że rzadko możemy dziś spotkać się z tak żmudną drogą jej poszukiwania. Trudno też, w kontekście współczesnego relatywizmu, haseł tolerancji, ale i brutalnego i wulgarnego dążenia do negowania opinii do naszych przeciwnych, nie zauważyć średniowiecznej pasji poszukiwania nie tylko obiektywnej prawdy, ale i tak dziś rzadkiego kompromisu. Zwłaszcza na gruncie polskim, w kwestiach poruszanych w Krakowie, niewiele można spotkać poglądów skrajnych, radykalnych, ostro krytykujących opinie innych. Wprost przeciwnie, poszukiwanie *via communis*, nawet za wysoką cenę zniekształcania, bądź ukrywania własnych poglądów, wydaje się być tu tendencją dominującą. Nic więc dziwnego, że sytuacja ta, zwłaszcza w drugiej połowie XV w., zaowocowała dużymi trudnościami w wyraźnym wyodrębnieniu poszczególnych nurtów doktrynalnych. Wielu nominalnych tomistów odnosi się nieustannie do Augustyna, a licznych myślicieli określa się dziwnym w istocie i trudno zrozumiałym mianem nominalizujących augustynistów.

Trzeba też podkreślić, że stawiane wówczas pytania, należąc do określonego układu pojęciowego, miały wyraźnie charakter pytań zamkniętych. Pozostawienie jakichś kwestii otwartych mogło bowiem w pewnym sensie

zakwestionować cały układ średniowiecznego sposobu egzystencji i myślenia. Nic więc dziwnego, że my, ludzie epoki pytań otwartych, na które nie staramy się znaleźć odpowiedzi, bądź nie wierzymy w ich znalezienie, mamy poważny problem ze zrozumieniem sensu dzieł średniowiecznych. W odróżnieniu od współczesnych, nie tyle miały one przecież zaciekawiać, bulwersować, a nawet szokować, ile dostarczać potwierdzenia, że istnieje obiektywna, możliwa do przyjęcia przez wszystkich prawda. Można więc chyba uznać, iż średniowieczna antropologia filozoficzna i teologiczna stanowiły wtedy komplementarną całość.

SUMMARY

The complementarity of Polish medieval philosophical and theological anthropology

One of the directives in research on 15th century thought, in Poland as well (first of all at the Krakow University), is the philosophy expansion in the theological and medical works and in the works applying to particular sciences. There is no doubt, that the major part of the mature philosophical scholastics is included mainly in theological works, such as: Sentences Commentaries, Holy Bible Commentaries and even sermons. Many thinkers of those days, continuing the ancient tradition, claimed that definite anthropological knowledge is gained not through the deliberation over the nature of the man or soul, but through the acquisition of moral principles governing the individual and society.

Even the rough characteristic of the context, in which medieval anthropology was being created, reveals that it was not, as it is thought sustaining the myth of the dark Middle Ages, totally subordinated to theology but to religion. The Christian aspect of this reflection gave the supernatural dimension, resulting from the relationship between the man and transcendental God, to all conclusions regarding the man: biological, psychological and cosmological.