

Krzysztof Bochenek

ORCID: 0000-0001-7849-642X

UR – Rzeszów

„Problem” z miłością w kontekście polskiej refleksji piętnastowiecznej

Słowa kluczowe: człowiek, miłość, kobieta, filozofia średniowieczna, Akademia Krakowska

Keywords: man, love, woman, medieval philosophy, Cracov Academy.

Miłość uznać można za czynnik kształtujący w największym stopniu naszą świadomość i międzyosobowe odniesienia, złożony i wielopłaszczyznowy, a w konsekwencjach niezwykle implikatywny. Nie inaczej było w średniowieczu, choć ówczesne „problemy” związane z miłością znacznie różnią się od współczesnych. Biorąc pod uwagę to, jak niewiele łączy walentykową narrację o miłości ze scholastycznym namysłem w tym obszarze, refleksja nad tą kwestią pozwala dostrzec, jak bardzo w ciągu wieków zmienił się sam człowiek. W artykule zwrócę uwagę na te zagadnienia, które konstytuowały stosunek scholastyki do szeroko rozumianego terminu „miłość” w kontekście relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą. Chodzi tu przede wszystkim o deprecjację kobiety oraz dosyć ambiwalentne podejście do tak silnie przecież związanych z miłością obszarów, jak cielesność czy seksualność.

Średniowiecze, wbrew obiegowym ocenom, łączy w sobie wiele antyteycznych czynników, jak skrajnie ascetyczna pobożność i niewyobrażalny przepych, heroiczna wiara i wyrafinowane okrucieństwo. Aktom płomiennej wiary towarzyszą oskarżenia o herezje i płonące w ich wyniku stosy, a powszechną probatę europejskiej opinii publicznej, zdobywaną przez pozakulisowe działania dyplomatyczne oraz nieliczące się z żadnymi normami moralnymi intrygi, zyskują „metody krzyżackie” nawracania na chrześcijaństwo.

Za zasadniczy czynnik kształtujący naukową refleksję i codzienną egzystencję w średniowiecznej Europie trzeba w pierwszym rzędzie teocentryczną wizję świata. Trudno mówić wtedy o wątpliwościach co do istnienia Boga, choć sam sposób poznawczego ujęcia Go wyznaczał typologię dociekań filozoficznych i teologicznych¹.

Uznanie Boga za centralny element, wokół którego koncentruje się ludzkie życie, prowadziło w konsekwencji do przekonania, iż celem człowieka nie może być świat doczesny, lecz wieczność stojąca w radykalnej opozycji do jego ziemskiej egzystencji, w której trzeba realizować zawstydzające, jeśli nie wprost grzeszne, potrzeby cielesne. Postulat dystansowania się wobec „świata” i świeckich nauk tworzył ważny, choć marginalny problem chrześcijańskiej doktryny oraz życia. W oparciu o autorytet Biblii trudno było jednak uzasadnić deprecjację jakiegokolwiek bytu, skoro wszystkie Boże dzieła są dobre, choć niepozbawione ułomności adekwatnych do ich usytuowania w hierarchii bytów². Jak pisze sugestywnie jeden z polskich scholastyków, to, co duchowe, przewyższa cielesność tak, jak złoto cenniejsze jest niż srebro³. Pamiętając o tym, iż celem egzystencji na ziemi jest świętość, nie powinniśmy więc przesadnie cieszyć się dobrami doczesnymi, lecz korzystać z nich z umiarem, niejako z przymusu i konieczności⁴.

Opiniom głoszącym wyższość celibatu nad małżeństwem i uzasadniającym jego pozytywny wpływ na fizyczną kondycję człowieka towarzyszą przeciwnostawne, radykalnie względem niego wrogie, zwłaszcza u schyłku średniowiecza. Uwidacznia się swoiste napięcie pomiędzy ideałem życia małżeńskiego i monastycznego. Neguje się sens powołań radykalnie samotniczych, gdyż wzór życia chrześcijańskiego przesuwają się w kierunku społecznie użytecznej aktywności, a nie bezproduktywnego odosobnienia. Pojawiają się krytyczne opinie o przymusie życia duchownego i zmuszania dzieci, a zwłaszcza córek, do „ustalanych” małżeństw⁵. Nawet dziś kontrowersyjnie brzmi głos Grzegorza z Sanoka, iż za mała jest swoboda w rozwiązywaniu małżeństw pomiędzy osobami, których pożycie ułożyło się niepomyślnie. Biskup ten sądził, iż małżeństwo pomiędzy ludźmi, których nie łączy już miłość, należy rozwiązać, gdyż jest już ono nawet niemiłe Bogu. Czymś nierozsądnym i nawet niebez-

¹ Zob. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii*, tłum. i oprac. S. Swieżawski, Kęty 1998, s. 675–676.

² Zob. J. Pieper, *Scholastyka*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 2000, s. 36–38.

³ Zob. Paweł z Pyskowic, *Principium super Ps. 118*, rkps BJ 1428, f. 19v.

⁴ Zob. tamże, f. 39r.

⁵ Zob. S. Swieżawski, *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, Kraków 1987, s. 28–29.

piecznym jest też zmuszanie do wspólnego mieszkania ze sobą ludzi wzajemnie się nienawidzących⁶.

Każda refleksja dotycząca okresu średniowiecza nie byłaby pełna i zrozumiała bez odniesienia do pojęcia grzechu (zwłaszcza pierworodnego) i łaski, gdyż stworzyły one perspektywę i przestrzeń dla rozwoju moralnego jednostek i społeczeństw, nadając na wieki dynamizm europejskiej kulturze⁷. Uwalniając człowieka z determinizmu przyrody, chrześcijaństwo przyznało mu możliwość popełnienia grzechu i zerwania w jego konsekwencji z Absolutem. Warto przy tym pamiętać, iż autorzy inspirujący się doktryną Augustyna, w tym zwolennicy reformacji, surowo oceniając stan człowieka po grzesznym upadku pierwszych ludzi, uznali, że niemal zniweczył on naturę ludzką⁸. Tomiści zaś, podzielając pogląd, iż grzech zniszczył naszą naturę, zaznaczali jednoznacznie, iż nie można tu mówić o zupełnej zmianie jej istoty⁹. W tym duchu Mateusz z Krakowa pisał, iż człowiek – totalny dłużnik Boga – dzięki karze otrzymał możliwość zwrotu długu¹⁰.

1. Deprecjacja małżeństwa i kobiety

Wprawdzie na średniowiecze patrzy się niekiedy przez pryzmat niezliczonych dam dworu, pięknych i subtelnych białogłów stanowiących obiekt rycerskich westchnień i pojedynków, jednak w ówczesnym społeczeństwie kobiecie przyznawano mało eksponowane miejsce. Nie wolno przy tym zapominać, iż filozofia oraz teologia, odwołując się do kultu Maryi, prezentowały w tej kwestii wyważone stanowisko, a biblijna narracja o kobietach jest znacznie mniej negatywna niż ta formułowana przez starożytnych myślicieli. U schyłku średniowiecza widać symptomy refleksji nad pozycją „słabszej płci” w życiu społecznym, pojawiają się „pochwały kobiety”, pozytywniej też traktuje się kobiecą urodę, nie widząc w niej jedynie sideł „świata” i złego ducha¹¹. Gwibert z Nogent widzi nawet w pięknie kobiety odbicie, choć niedoskonałe

⁶ Zob. F.K. Buonaccorsi, *Życie i obyczaje Grzegorza z Sanoka*, tłum. J. Lichońska, w: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*, red. J. Domański, Warszawa 1978, s. 529.

⁷ Zob. W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. 2: *Bóg Stwórca – Aniołowie – Człowiek*, Lublin 1961, s. 407.

⁸ Zob. E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa 1958, s. 11.

⁹ Zob. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 80.

¹⁰ Zob. J. Domański, *Wiek XIII–XV*, w: *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wiek XIII–XVII*, red. Z. Ogonowski, Warszawa 1989, s. 33.

¹¹ Zob. S. Swieżawski, *U źródeł nowożytnej etyki...*, dz. cyt., s. 27–30.

i nietrwale, nieskończonego piękna Boga¹². Nie oznacza to jednak zrównania pozycji kobiety i mężczyzny. Za sugestywną uznać można opinię Stanisława z Zawady, który sądził, iż przez różnego typu ozdoby natura rekompensuje niekiedy bytom ich mniejszą doskonałość. Tak właśnie jest z kobietą. Pozbawiona wartościowych cech, które dostał od Stwórcy mężczyzna, w zamian obdarzona została zdobiącą ją urodą¹³. Autor ten samo stworzenie kobiety wiąże z decyzją Boga, który wyszedł naprzeciw potrzebom mężczyzny, pragnącego mieć towarzystwo kogoś sobie podobnego¹⁴. Sądził też, że kobieta celowo nie powstała z kości głowy, aby nie sugerować dominacji nad mężczyzną, ani też z jego stóp, aby nie widzieć w niej jego służebnicy, lecz z kości z jego środkowej części¹⁵.

Pomimo panującej opinii, iż równowaga pomiędzy kobietą i mężczyzną powinna być adekwatna do tej między zmysłami i rozumem¹⁶, a mężczyzna, wyższa część rozumu, panuje nad kobietą, niższą jego częścią zobowiązaną do podległości¹⁷, podkreślano, iż te „przewagi” mężczyzny nad kobietą odnoszą się jedynie do sfery przyrodzonej, gdyż pod względem natury „odnowionej” po zmartwychwstaniu będą oni sobie równi¹⁸. Ułomność wynikająca z ciała i płci nie przeszkadza kobiecie mieć równej z mężczyzną godności¹⁹, skoro obraz Boga w człowieku jest zasadniczo niezależny od płci, a wyższość dają mężczyźnie tylko pewne różnice przypadłościowe²⁰.

2. Umiarkowana akceptacja ludzkiej cielesności

Ekspozowanie godności człowieka, także ze względu na jego ciało, miało istotne znaczenie dla antropologii chrześcijańskiej, starożytnej i średniowiecznej, stanowiąc przeciwagę dla pojawiających się tendencji spirytualistycz-

¹² Zob. R. Pernoud, *Kobieta w czasach katedr*, tłum. I. Badowska, Warszawa 1990, s. 100–103.

¹³ Zob. Stanisław z Zawady, *Commentum Super Genesim*, rkps BJ 1429, s. 93 (dalej: *Commentum*).

¹⁴ Zob. tamże, s. 87–88.

¹⁵ Zob. Maciej ze Saspowa, *Quaestiones super II librum Sententiarum Petri Lombardi*, rkps BJ 2203, f. 213r; M. Falkener, *Epithoma conclusionum theologialium pro introductione in quattuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis admodumutilis, in florentissimo studio Cracoviensie lucubratum*, Kraków 1521, f. 58v (dalej: *Epithoma*).

¹⁶ Zob. M. Falkener, *Super V quodlibetum*, rkps BJ 2217, f. 148v.

¹⁷ Zob. *Epithoma*, f. 64r.

¹⁸ Zob. Maciej ze Saspowa, *Quaestiones...*, f. 206v.

¹⁹ Zob. *Commentum*, s. 193–194.

²⁰ Zob. *Epithoma*, f. 58v.

nych, bliskich manicheizmowi²¹. Polscy scholastycy, dystansując się raczej od późnośredniowiecznych „pochwał” ludzkiego ciała, unikali też sformułowań ostro nim gardzących. Dosadnie w tej kwestii wyraża się Maciej z Łabiszyna, piszący, iż „jak błoto, liche ze swej natury i nieczyste, zanieczyszcza wszystko, z czym się zetknie, tak też i ciało, łącząc się z duszą, zanieczyszcza ją i skłania do grzechów”²². Ciało stanowi według niego jakby ścianę oddzielającą nas od poznania Boga²³. Opinie tego typu były jednak marginalne, gdyż jeśli scholastyka wskazywała na jakieś racje uzasadniające niechęć i nieufność do ciała, to opierając się na tych samych źródłach, jednoznacznie broniono jego godności. Nawet autorzy odwołujący się do Augustyna wątki deprecjonujące cielesność łączyli z elementami jej pochwały, szacunek dla ciała opierając na przesłankach wywodzonych z wiary, a zwłaszcza z jego związku z rozumną duszą²⁴. W zjednoczeniu ciała pierwszych ludzi i, generalnie rzecz biorąc, każdego człowieka z właściwą im duszą, uwidacznia się moc i piękno ciała. Ludzkie ciało co do kompozycji jest najdoskonalsze, a potwierdzeniem tego są liczne i zróżnicowane akty przez nie podejmowane, również w związku z duszą. Bóg przeznaczył ludzkiemu ciału trzy miejsca: raj, ziemię i niebo. W stanie niewinności umieścił On człowieka w raju, gdzie nie musiał pracować, a wykonywana przez niego praca miała na celu uzyskanie satysfakcji oraz utrzymanie sprawności ciała. Wraz z wypędzeniem z raju człowiek musiał podjąć pracę, z którą związany był trud dla ciała. Natomiast w stanie chwały ciało znajdzie swoje miejsce w niebie, gdzie będzie mogło się cieszyć życiem wiecznym²⁵.

Będący nie tylko filozofem czy teologiem, ale i medykiem Stanisław z Zawy, odwołując się do tej rozwijającej się wówczas powoli gałęzi wiedzy, zauważa, iż dusza domaga się ciała w odpowiednim stopniu zorganizowanego. Doskonałość wśród zwierząt tyczy się bowiem również stopnia harmonii poszczególnych części ich ciał oraz właściwej proporcji i kompozycji elementów. Nie ma zaś wątpliwości co do tego, że ciało ludzkie ma pod tym względem największą doskonałość. Zdarza się też oczywiście inaczej, gdy ze względu na grzech dusza traci swą prawość, dotykając ją zniszczenie pozostawia bowiem ślad również w ludzkim ciele; można wtedy mówić o skrzywieniu cielesnym

²¹ Zob. M. Kurdziałek, *Średniowieczne doktryny o człowieku jako obrazie świata*, „Roczniki Filozoficzne” 19 (1971), s. 273.

²² Zob. Maciej z Łabiszyna, *Collecta super Evangeliam secundum s. Ioannem*, rkps BJ 1273, f. 195ra.

²³ Zob. tenże, *Collecta super Evangeliam secundum s. Ioannem*, rkps BJ 1455, f. 107ra.

²⁴ Zob. S. Wroński, *Średniowieczna filozofia osoby ludzkiej*, „Studia Mediewistyczne” 23 (1984), s. 73.

²⁵ Zob. *Commentum*, s. 149–157.

(*curvitas*)²⁶. Warto też zauważyć, iż na przełomie XV i XVI wieku Jan z Głogowa neguje wciąż jeszcze popularne wtedy tezy fizjonomistów, iż piękno ciała stanowi wyraz wewnętrzznego dobra, a brzydota odzwierciedla moralne zepsucie²⁷.

3. Ambivalentne podejście do seksualności

Tak jak we wszystkich innych kwestiach, również w ocenie średniowiecznego stosunku do cielesności i seksualności należy być ostrożnym, unikając formułowania jednoznacznych wniosków. Większym autorytetem cieszyli się z pewnością surowi i ascetyczni mnisi, biczownicy, pokutnicy, pustelnicy, lecz nie brakowało też wesołych, cieszących się cielesnym wymiarem życia, w tym zmysłową miłością, goliardów i trubadurów²⁸. Teoretyczna refleksja w tej kwestii każe jednak raczej mówić o tym, iż w ocenie ludzkiej seksualności dominowała co najmniej ambiwalencja i wstyd. Nad całym dojrzałym średniowieczem ciążyły Artykuły paryskie z 1277 roku, w których pojawiły się potępienia m.in. takich też dotyczących ludzkiej seksualności: wstrzemięźliwość sama w sobie nie jest cnotą; zupełne powstrzymanie się od stosunków płciowych niszczy cnotliwość i gatunek ludzki; upodobanie w aktach płciowych nie utrudnia posługiwania się intelektem, a stosunki płciowe między osobami wolnymi od więzów małżeńskich nie są grzechem²⁹. Te potępiane opinie formułowano rzadko, a stosunek chrześcijaństwa do seksualności był bardzo ostrożny. Tematyku tą uwidaczniała się zwłaszcza w kontekście teologiczno-moralizatorskim, gdzie zwracano uwagę na potrzebę pokonywania przez człowieka słabości rodzących się z seksualności³⁰. Trudno zarazem nie zauważyć, iż ówczesni autorzy rozważali z zaangażowaniem bardzo nawet szczegółowe kwestie odnoszące się do seksualności, które i dziś wywołują poczucie zażenowania.

Nie było w średniowieczu przede wszystkim wątpliwości co do tego, iż właściwie jedynym moralnie godziwym celem związku mężczyzny i kobiety jest dobro gatunku ludzkiego, czyli rozmnażanie się³¹. Wprawdzie Bóg mógłby inaczej to ustalić, jednak uznał w swojej mądrości, że kolejni ludzie będą się

²⁶ Zob. tamże, s. 153–154.

²⁷ Zob. E. Chojecka, *Theorie und Praxis des Porträts der Frührenaissance. Die Phisionomia des Johann von Glogau (1518)*, „Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Jena. Gesellschafts und Sprachwissenschaftliche Reihe” XVIII (1969), s. 178.

²⁸ Zob. T. Witczak, *Literatura średniowiecza*, Warszawa 1990, s. 5–12.

²⁹ Zob. *Wszystko ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, wybór, oprac. i wstęp K. Krauze-Błachowicz, Warszawa 2002, s. 314–315.

³⁰ Zob. J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 1992, s. 171.

³¹ Zob. *Commentum*, s. 99.

rodzili poprzez rozmnażanie w ramach małżeństwa³². Wskazywano także, iż zamierzone przez Stwórcę zróżnicowanie płciowe jest dobre, użyteczne i godne³³, wyraźniej też objawia się przez nie w człowieku obraz Boga³⁴, również z tego powodu, iż w związku dwóch płci zachodzi u ludzi nierozłączność nieznaną wśród zwierząt³⁵. Bóg od początku stworzył człowieka jako mężczyznę i kobietę, dając im polecenie rozmnażania się, i to jeszcze wtedy, gdy funkcjonowali w stanie natury niewinnej³⁶. Gdyby Bóg inaczej ustalił rozmnażanie ludzi, to nie ujawniłaby się prawda o tym, że Trzeci (Duch Święty) pochodzi od Dwojga³⁷.

Sądzone także, iż skoro również w raju seks miał służyć pomnażaniu ludzkości, to należy go uznać za coś zupełnie naturalnego³⁸. Skoro Adam nie był w stanie sam zachować rodzaju ludzkiego, Bóg obdarzył go towarzyszką, wziętą z jego ciała, aby mogli to uczynić wspólnie. Uznawano jednak, że po grzechu pierworodnym, kiedy porządek natury uległ zepsuciu, małżeństwo stało się także swoistym lekarstwem na pożądliwość³⁹. W żądach związanych z seksualnością widziano wyraz zepsucia ludzkiej natury, sądząc, iż choć w raju pierwsi ludzie prawdopodobnie korzystaliby z władzy rozrodczej, którą obdarzył ich Bóg, to odbywałoby się to w niemal uduchowiony sposób, bez żaru namiętności oraz bólu związanego z porodem⁴⁰. Negacja seksualności nie jest tu jednak zupełna, gdyż w kwestii tego, czy sam akt rozmnażania ma w sobie ślad obrzydliwości, Stanisław podkreśla, iż akt zawarty w poleceniu Stwórcy i nigdy nieodwołany nie może jej zawierać. W stanie niewinności akt małżeński dokonywałby się jednak z odpowiednią skromnością, podczas gdy w stanie natury upadłej wiąże się z pożądliwością, która sprawia, iż cielesność często dominuje nad rozumem. W stanie niewinności seks małżeński odznaczałby się godnością zarówno odnośnie do samego aktu, jak i jego owocu. Obecnie zaś seksualne akty małżeńskie są godne tylko pod względem ich owocu, a brak godności samego aktu sprawia, że w jego trakcie pojawia się poczucie wstydu. Ludzie używający rozumu w czasie aktu seksualnego czerwienią się przed innymi ze wstydu, i to nawet wtedy, gdy ma on miejsce z żoną w ramach małżeństwa⁴¹.

³² Zob. Maciej ze Saspowa, *Quaestiones...*, dz. cyt., f. 218r.

³³ Zob. *Commentum*, s. 87–88.

³⁴ Zob. *Epithoma*, f. 58v.

³⁵ Zob. *Commentum*, s. 99.

³⁶ Zob. *Epithoma*, f. 60r.

³⁷ Zob. *Commentum*, s. 99.

³⁸ Zob. *Epithoma*, f. 130r.

³⁹ Zob. *Commentum*, s. 75; *Epithoma*, f. 130r.

⁴⁰ Zob. *Commentum*, s. 87–88.

⁴¹ Zob. *Commentum*, s. 23.

W warunkach rajskich stosunek cielesny byłby adekwatny do ówczesnej godności małżeństwa, odnosiłby się jedynie do celu dla niego ustanowionego, a genitaliów używano by bez lubieżnych rozkoszy cielesnych i bez ognia namiętności. Samo zaś wezwanie do rozmnażania się nie obowiązywało Ewy i Adama natychmiast, lecz dopiero w odpowiednim miejscu i czasie, a w raju żyli oni na sposób dziewiczy i w takim stanie zostali z niego wyrzuceni⁴². Ponieważ przed grzechem pierwotnym nie było dysharmonii pomiędzy pragnieniami zmysłów i rozumu⁴³, pierwsi rodzice podejmowaliby współżycie cielesne nie ze względu na zmysłowe żądze, lecz dyktat rozumu kierujący działanie każdej z właściwych im władz tylko na ten cel, dla którego zostali nią obdarzeni. Skoro więc władza rozrodcza została człowiekowi w stanie niewinności dana dla pomnażania rodzaju ludzkiego, a jego rozum był wtedy prawy, to była mu ona w tym czasie podporządkowana. Współżycie seksualne miałyby więc w raju miejsce tylko wtedy, gdy pojawiałyby się odpowiednie ku temu warunki, czyli zgodność władz rozrodczych obu płci wymagana do poczęcia dziecka. Wiele jest przy tym racji wskazujących na to, że gdyby pierwszy człowiek dalej egzystował w stanie niewinności, dochodziłby wówczas do współżycia płciowego i związanej z nim emisji nasienia, choć właśnie konieczność zachowania gatunku jawi się tu jako najbardziej przekonująca. Podczas stosunku seksualnego kobieta traciłaby także w raju dziewictwo, lecz nie umniejszałoby to jej godności, gdyż dochodziłoby wtedy do utraty integralności na płaszczyźnie cielesnej, ale nie myślanej⁴⁴. Skoro w warunkach rajskich ciało ludzkie było najdoskonalsze, charakteryzowała go też odpowiednia czystość, dzięki której pierwsi ludzie nie doświadczaliby żadnych pokus i pożądliwości o charakterze seksualnym⁴⁵.

Powyższe refleksje nie pozostawiają wątpliwości co do tego, iż dziewictwo stanowiło w średniowieczu wartość samą w sobie, a jego utrata implikowała jakąś formę deprecjacji wartości kobiety. Wskazywano zresztą powszechnie, że stosunek cielesny nie należy do integralności i doskonałości małżeństwa. Nie dochodziło przecież do seksualnych stosunków w raju, kiedy trwało małżeństwo Adama i Ewy. Nie było ich także między małżonkami przecież, Maryją i Józefem⁴⁶. Od tych ostrożnych opinii zdaje się odcinać Jakub z Paradyża, sądzący, iż przyjemność związana z małżeńskim aktem płciowym, nawet największa, nie jest grzechem; nie jest ona bowiem sprawą woli, lecz naturalnej

⁴² Zob. *Epithoma*, f. 60r.

⁴³ Zob. M. Falkener, *Super V quodlibetum*, dz. cyt., f. 146r–146v.

⁴⁴ Zob. *Commentum*, s. 33–35.

⁴⁵ Zob. *Commentum*, s. 92; M. Falkener, *Super I quodlibetum*, rkps BJ 2218, f. 140r.

⁴⁶ Zob. *Epithoma*, f. 130r.

konieczności, stąd nie może być grzechem⁴⁷. Michał Falkener zaś, prowadząc wnikliwe rozważania na temat motywów skłaniających małżonków do podjęcia aktu seksualnego, doszedł do wniosku, że jeśli wynika on z samej tylko natury, to jest dobry, lecz niezasługujący. Kiedy głównym motywem małżonków jest łaska, ma miejsce również akt o charakterze religijnym przyznający im zasługę. Jeśli zaś kobieta i mężczyzna uprawiają seks jedynie z pożytkowości, to zawsze grzeszą, lekko, gdy ktoś współżyje dla przyjemności w ramach małżeństwa, bądź ciężko, gdy do takiego aktu dochodzi nie z małżonkiem⁴⁸.

Ponieważ małżeństwo zostało ustanowione przez Boga jako instytucja służąca prokreacji, wskazuje Zawadzki, nie dochodziłoby w nim do seksualnego współżycia z innych powodów. Dopiero po grzechu człowiek zaczął prowadzić życie seksualne z innych powodów. Skoro akt seksualny jest tak samo naturalny jak proces odżywiania, a człowiek w zgodzie z naturą odczuwał w raju pragnienie i głód, to pierwsi rodzice w sposób rozumny i naturalny mogli też wtedy odczuwać chęć podjęcia współżycia seksualnego. Nie kierowaliby się jednak rozkoszą cielesną, lecz chęcią poczęcia dziecka. Jak obrazowo zauważa Stanisław z Zawady, jeśli ludzie w warunkach rajskich nie pragnęliby nadmiernej ilości pożywienia, to tak samo byłoby z seksem⁴⁹.

Pochylając się nad niepokojącym ascetycznie nastawione społeczeństwo średniowieczne problemem: czy w stanie niewinności w trakcie seksu mogło pojawiać się większe zadowolenie niż po grzechu, krakowscy scholastycy stwierdzają, iż stosunkowi seksualnemu w raju towarzyszyłaby większa rozkosz uporządkowana, a w stanie natury osłabionej grzechem rozkosz nieuporządkowana⁵⁰. Konkluzja taka nie zaskakuje, skoro u schyłku XV wieku spirytualistyczna antropologia przesłaniała pozytywną perspektywę oceny seksualności autorstwa Akwinaty, a miejsce jego *delectatio* zajmowała godna potępienia *libido*, utożsamiana z epikurejską rozkoszą (*voluptas*)⁵¹. Warto jednak zauważyć, iż pomimo krytycznej oceny seksualności w medycznych, naturalistycznych i eschatologicznych kontekstach często pojawiały się bardzo rozbudowane rozważania o istocie rozkoszy, w wymowie niezwykle nawet naturalistyczne⁵².

⁴⁷ Zob. Jakub z Paradyża, *O myślach i ich jakości*, w: 700 lat..., dz. cyt., s. 321.

⁴⁸ Zob. *Epithoma*, f. 133r.

⁴⁹ Zob. *Commentum*, s. 172–174.

⁵⁰ Zob. Maciej ze Sępowa, *Quaestiones...*, dz. cyt., f. 86v; *Commentum*, s. 172.

⁵¹ Zob. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 6: *Człowiek*, Warszawa 1983, s. 380–382.

⁵² Na przykład słynny traktat L. Valli *De voluptate*; zob. S. Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku*, Warszawa 2002, s. 35.

4. Afektywny aspekt miłości

Nie wolno także zapominać, iż to właśnie w okresie średniowiecza powstają nieśmiertelne historie miłosne, z opowieścią o Tristanie i Izoldzie na czele, powab zaś oraz niebezpieczeństwa miłości opiewają wielcy poeci: Walter von der Vogelweide czy François Villon. Również ideał rycerski, naznaczony rysem ascezy i zdolności do poświęceń, związany jest z kontekstem erotycznym, a rycerz i dama jego serca stanowią motyw romantyczny pojawiający się niezwykle często⁵³.

W średniowieczu zdają się ujawniać przede wszystkim dwie koncepcje miłości: ekstazyjna oraz grecko-tomistyczna. Pierwsza wywodzi się od mistyków cysterskich i franciszkańskich, druga kształtuje się pod wpływem św. Tomasza z Akwinu. Według niego, kochać to znaczy szukać dobra, natomiast z miłością według ekstazyków wiązać się winien jakiś rodzaj samowyniszczenia. O ile też tomiści sądzili przede wszystkim, iż człowiek zbliża się do Boga przez poznanie, u ekstazyków franciszkańskich dominowało przekonanie, iż dokonuje się to przez miłość⁵⁴.

Nie wolno przy tym zapominać, iż starożytność знаła tylko uczucia względne, ograniczone miarą ludzką, a uczucie miłości do Boga było właściwie nieznanne, nawet w kontekście Starego Testamentu. Dopiero wraz z chrześcijaństwem konstituuje się nowa postawa, zgodnie z którą na nieskończoną miłość Boga do ludzi powinni oni odpowiadać miłością równie absolutną. Głębia przeżycia religijnego, w którym widziano rodzaj uniesienia duchowego, a nawet egzaltacji, znajdowała odbicie w stylistyce miłosnej. Przez poezję starano się przekazać ekstazę duszy rozkochanej w Bogu i poszukującej Go, sięgano po metaforykę ognia, spalania się; ujawniała się tu zmysłowość zbliżona nie tylko do Pieśni nad pieśniami, ale naśladująca wprost miłosne liryki trubadurów. Zwłaszcza w religijności franciszkańskiej widoczna jest chęć zerwania ze średniowieczną spekulacją rozumową na rzecz przeżyć wewnętrznych, związanych z radością egzystencji⁵⁵. Nie sposób nie odwołać się tu do Dantego, przekonanego, że jeśli ktoś nie czuje w sobie miłości, nie jest też zdolny do filozofii, jako aktu najwyższej ludzkiej wiedzy. Jedynie miłość duchowa, wznosząca się ponad zmysły, skłania intelekt do faktycznego zajmowania się ostatnimi przyczynami wszechświata. Zgodnie ze swoją naturą człowiek chce

⁵³ Zob. J. Huizinga, *Marzenie o bohaterstwie i miłości*, w: *Zrozumieć średniowiecze*, red. R. Mazurkiewicz, Tarnów 1997, s. 218–221.

⁵⁴ Zob. K. Michalski, *Mistyka i scholastyka u Dantego*, w: *Filozofia wieków średnich*, red. K. Michalski, Kraków 1997, s. 479–480.

⁵⁵ T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 1996, s. 466.

bowiem ostatecznie dążyć do przedmiotu najbardziej go udoskonalającego⁵⁶. Już Augustyn nie pozostawiał w tym względzie większych wątpliwości, pisząc: „Miejmy w nienawiści związku cielesne, jeśli płoniemy miłością wieczności”⁵⁷. Samej miłości, jako najsilniejszej ze wszystkich dostępnych człowiekowi energii, przypisywał on centralne miejsce między wszystkimi cnotami, pod warunkiem jednak, iż jest ona hierarchicznie uporządkowana⁵⁸. W bardziej wyważony sposób patrzy na tę kwestię św. Tomasz z Akwinu, zwracając uwagę na to, że jeśli ktoś nie odróżnia trzech sfer: zmysłowej, duchowej i nadnaturalnej, to nie jest w stanie zrozumieć, jak w nich i przez nie rozwijają się trzy miłości: *eros*, *philia* i *agape*. Warto zauważyć, iż za Pseudo-Dionizym Akwinata nie waha się do dyskusji o miłości religijnej wprowadzić pojęcia *erosa*, nazywając go miłością pożądawczą⁵⁹.

Dostrzegając w miłości potężną siłę, wskazywano na to, iż odgrywa ona istotną rolę w ramach procesów poznawczych. Broniący racjonalizmu R. Pecoock podkreśla więc, że złość ludzka podważa prawa rozumu i sprzyja zachowaniom irracjonalnym, a miłość jako akt woli, a nie uczucie, zakłada właśnie jasne i wyraźne poznanie rozumowe. Inni jednak autorzy, np. Wincenty z Aggsbach, walczyli o to, aby miłość uniezależnić od krępujących ją i zniekształcających związków z poznaniem. Miłość jako czynnik związany ze zmysłowością rozpatrywano także w aspekcie astrologicznym i medycznym, a teoretycy miłości z XV wieku, jak np. Ficino, byli lekarzami. Lorenzo de' Medici w gwałtownym uczuciu miłości widzi rodzaj choroby, uznając, że z racji medycznych i z powodu wpływów astralnych człowiek zakochany, podobnie jak chory, szczególnie silnie dręczony jest w nocy⁶⁰.

Narastające przez wiek XIV tendencje myślowe prowadziły powoli do nasilenia się w kolejnym stuleciu woluntaryzmu, praktycyzmu, utylitaryzmu, a w konsekwencji do wzrostu zainteresowania uczuciem miłości cielesnej. Kwestię tę zaliczyć można do wiodących antropologicznych zagadnień epoki, a na terenie Włoch widać tendencje na tyle dowartościowujące ludzką cielesność, iż moce seksualne człowieka zestawia się z cnotami bohaterskimi⁶¹. Zwłaszcza w kontekście dysput o ludzkiej wolności częściej podejmowano refleksję nad wpływem na jej stan towarzyszących człowiekowi, nierzadko zróżni-

⁵⁶ Zob. K. Michalski, *Mistyka i scholastyka u Dantego*, dz. cyt., s. 465–466.

⁵⁷ Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, tłum. J. Ptaszyński, Warszawa 1954, s. 143.

⁵⁸ Zob. K. Michalski, *Geniuszowi św. Augustyna w hołdzie Jubileuszowym*, w: *Filozofia wieków średnich*, dz. cyt., s. 39.

⁵⁹ Zob. tenże, *Mistyka i scholastyka u Dantego*, dz. cyt., s. 520.

⁶⁰ Zob. S. Świeżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 6, dz. cyt., s. 184.

⁶¹ Zob. tenże, *Między średniowieczem a czasami nowymi*, dz. cyt., s. 35–36.

cowanych i gwałtownych afektów. Wydaje się przy tym, iż temat ten często marginalizowano z tego przede wszystkim powodu, iż afekty utożsamiano z czymś irracjonalnym i tajemniczym, zagrażającym ustalonymu porządkowi w świecie oraz harmonii w samym człowieku. W wielu pochodzących z XV wieku traktatach *De passionibus animae* wskazywano, że napór różnych mocy witalnych oraz uczuć tkwiących w człowieku, w tym zwłaszcza miłości, jest tak silny, iż zagraża jego wolności w większym jeszcze stopniu niż determinizm astralny, fatum czy magia⁶².

W odróżnieniu od tych rozważań w naukowym środowisku krakowskim tego okresu w miłości widzi się uczucie wyższe, odnoszące się w pierwszym rzędzie do relacji z Bogiem i przyjaźni międzyludzkiej. W konsekwencji nie zostawiano tu właściwie miejsca na refleksję nad uczuciem miłości cielesnej łączącej mężczyznę i kobietę. Referując szeroko tę tematykę, Michał Falkener pytał więc: Czy Chrystus dał nam większy znak miłości przez swoje cierpienie czy też przez dar Eucharystii?⁶³ Podejmując refleksję w tej kwestii, wskazuje on, iż w przypadku ludzi mówić można niejako o dwóch rodzajach miłości. Pierwszy to miłość zmysłowa, będąca efektem namiętności niekierowanych rozumowo. Pojawia się wówczas, gdy za jej przedmiot uznaje się to, co wydaje się użyteczne i niesie ze sobą zadowolenie. Drugi, odmienny typ namiętności odnosi się do woli i podporządkowany jest rozumowi. Sprawia on, iż pragnie się czegoś dla siebie nie z tego względu, że jest użyteczne i dające zadowolenie, lecz po prostu dlatego, że stanowi to prawdziwe dobro⁶⁴.

Michał Falkener dochodzi też do wniosku, iż miłość pomiędzy dwojgiem ludzi ujawniać się może na cztery sposoby czy też przez cztery znaki: słowa – gdy jakieś serce pełne jest miłości, a z ust wprost wylewa się obfita mowa⁶⁵; jeszcze pełniej przez przekazane dobra, gdy niektórzy ludzie nie ograniczają się jedynie do licznych i pięknych słownych deklaracji; trzecim, odznaczającym się znowu większą intensywnością znakiem miłości może być jakaś osobista ofiara; najsilniej zaś miłość okazuje się poprzez znoszenie prześladowań ze względu na przyjaciela⁶⁶.

⁶² Zob. tamże.

⁶³ Zob. M. Falkener, *Super V quodlibetum*, dz. cyt., f. 145r.

⁶⁴ Zob. *Commentum*, s. 138.

⁶⁵ Zob. M. Falkener, *Super V quodlibetum*, dz. cyt., f. 146r–146v.

⁶⁶ Zob. tamże, f. 146v.

Zakończenie

Określenie „»problem« z miłością” w tytule artykułu w dużej mierze zdaje się definiować dylematy człowieka średniowiecznego, przede wszystkim scholastyka, związane z szeroko rozumianą miłością. Ludzie ówczesni właściwie tak samo jak my uprawiali seks, wiązali się z partnerami, stawali się rodzicami. Egzystując jednak w zupełnie innym kontekście kulturowym i cywilizacyjnym, mieli w tej kwestii inne dylematy niż my. Trudno nie zauważyć przede wszystkim, iż współcześni w zupełnie w innych kontekstach zdają się zakłopotani, a w innych dociekliwi. Ludzie średniowiecza, pozostając w kwestiach miłości, zwłaszcza seksualnej, wyraźnie zakłopotani, pozostawali zarazem niezwykle wprost dociekliwi, zadając zawstydzające nawet i dziś pytania. Współcześni ludzie bez wątpienia coraz rzadziej czują się zawstydzeni w sprawach seksu, choć trudno wyzbyć się wrażenia, że odrzucając jednocześnie dociekliwość, nie zawsze postępują słusznie. Z jeszcze większym poczuciem dysonansu współczesny zwolennik feminizmu spogląda na tak charakterystyczną dla średniowiecza deprecjację kobiety. Redefiniując pojęcie rodziny, nie zgodzi się zapewne ze scholastycznym rozumieniem małżeństwa jako związku mężczyzny i kobiety ukierunkowanego na potomstwo i wykluczającego, przynajmniej w teorii, rozwoju. Spotykając się niemal wszędzie z eksponowaną na różne sposoby nagością, nie zaaprobuje raczej umiarkowanej akceptacji ludzkiej cielesności w średniowieczu. Poszukujący coraz silniejszych wrażeń w sferze seksualnej *homo ludens* początku XXI wieku nie podzieli też ówczesnego ambiwalentnego podejścia do seksualności. Nie zrozumie postrzegania afektywnych aspektów miłości w okresie średniowiecza, kierując się nierzadko jedynie emocjami związanymi z poszukiwaniem przyjemności. Dostrzegając te różnice, warto pamiętać o nich przede wszystkim przy formułowaniu wniosków na temat scholastyki czy, szerzej rzecz ujmując, mentalności średniowiecznej. Pozwalają nam one także dotrzeć do korzeni naszego myślenia i samorozumienia.

Bibliografia

- Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, tłum. J. Ptaszyński, Warszawa 1954.
- Buonaccorsi F.K., *Życie i obyczaje Grzegorza z Sanoka*, tłum. J. Lichońska, w: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*, red. J. Domański, Warszawa 1978.
- Chojecka E., *Theorie und Praxis des Porträts der Frührenaissance. Die Phisionomia des Johann von Glogau (1518)*, „Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Jena. Gesellschafts und Sprachwissenschaftliche Reihe” XVIII (1969).
- Domański J., *Wiek XIII–XV*, w: *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wiek XIII–XVII*, red. Z. Ogonowski, Warszawa 1989.
- Falkener M., *Epithoma conclusionum theologicalium pro introductione in quattuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis admodumutilis, in florentissimo studio Cracoviensie lucubratum*, Kraków 1521.
- Falkener M., *Super V quodlibetum*, rkps BJ 2217.
- Gilson E., *Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa 1958.
- Granat W., *Dogmatyka katolicka*, t. 2: *Bóg Stwórca – Aniołowie – Człowiek*, Lublin 1961.
- Huizinga J., *Jesień średniowiecza*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 1992.
- Huizinga J., *Marzenie o bohaterstwie i miłości*, w: *Zrozumieć średniowiecze*, red. R. Mazurkiewicz, Tarnów 1997.
- Jakub z Paradyża, *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*, red. J. Domański, Warszawa 1978.
- Kurdziałek M., *Średniowieczne doktryny o człowieku jako obrazie świata*, „Roczniki Filozoficzne” 19 (1971).
- Maciej z Łabiszyna, *Collecta super Evangeliam secundum s. Ioannem*, rkps BJ 1273.
- Maciej z Łabiszyna, *Collecta super Evangeliam secundum s. Ioannem*, rkps BJ 1455.
- Maciej ze Saspowa, *Quaestiones super II librum Sententiarum Petri Lombardi*, rkps BJ 2203.
- Michalski K., *Geniuszowi św. Augustyna w hołdzie Jubileuszowym*, w: *Filozofia wieków średnich*, red. K. Michalski, Kraków 1997.
- Michalski K., *Mistyka i scholastyka u Dantego*, w: *Filozofia wieków średnich*, red. K. Michalski, Kraków 1997.
- Michałowska T., *Średniowiecze*, Warszawa 1996.
- Paweł z Pyskowic, *Principium super Ps. 118*, rkps BJ 1428.
- Pernoud R., *Kobieta w czasach katedr*, tłum. I. Badowska, Warszawa 1990.
- Pieper J., *Scholastyka*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 2000.
- Stanisław z Zawady, *Commentum Super Genesim*, rkps BJ 1429.
- Swieżawski S., *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 6: *Człowiek*, Warszawa 1983.
- Swieżawski S., *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku*, Warszawa 2002.
- Swieżawski S., *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, Kraków 1987.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii*, tłum. i oprac. S. Swieżawski, Kęty 1998.
- Witczak T., *Literatura średniowiecza*, Warszawa 1990.

Wroński S., *Średniowieczna filozofia osoby ludzkiej*, „Studia Mediewistyczne” 23 (1984).
Wszystko ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku, wybór, oprac.
i wstęp K. Krauze-Błachowicz, Warszawa 2002.

Streszczenie

„Problem” z miłością w kontekście polskiej refleksji piętnastowiecznej

Miłość uznać można za czynnik kształtujący w największym stopniu naszą świadomość i międzyosobowe odniesienia, a zarazem zjawisko złożone i wielopłaszczyznowe. Nie inaczej było w średniowieczu, choć ówczesne „problemy” związane z miłością znacznie różnią się od współczesnych. W artykule zwrócono uwagę na te zagadnienia, które konstytuowały stosunek scholastyki do szeroko rozumianego terminu „miłość” w kontekście relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą. Chodzi tu przede wszystkim o deprecjację kobiety oraz dosyć ambiwalentne podejście do tak silnie przecież związanych z miłością obszarów, jak cielesność czy seksualność.

Summary

A „problem” with love in the context of Polish 15th-century reflection

Love can be considered as a factor that shapes our consciousness and interpersonal references to the greatest extent, and at the same time is complex and multifaceted. It was no different in the Middle Ages, although the then “problems” related to love are significantly different from those of today. The article draws attention to those issues that constituted the attitude of scholasticism to the broadly understood term “love” in the context of the relationship between a man and a woman. It is primarily about the depreciation of a woman and a rather ambivalent approach to such strongly connected with love areas as corporeality and sexuality.