

MAGDALENA CZUBAK
Uniwersytet Warszawski

AELED Z RIEVAULX - PROBLEM LOSU DUSZY LUDZKIEJ PO JEJ ODDZIĘLENIU OD CIAŁA

Badacze kultury średniowiecznej podkreślają, że ukształtowała się ona na gruncie myśli starożytnej Grecji. Ich zdaniem, wpływ starożytnych uczonych na myślicieli średniowiecza jest szczególnie widoczny w przypadku koncepcji człowieka. Filozofowie średniowieczni nawiązywali bowiem bądź do platońskiej, bądź arystotelesowskiej antropologii filozoficznej¹. Do XIII wieku - a więc do czasu dostosowania przez św. Tomasza myśli Stagiryty do nauki chrześcijańskiej - uczeni wieków średnich rozwijali swą filozofię człowieka pod znacznym wpływem neoplatonizmu². Platońska koncepcja człowieka była szczególnie bliska św. Augustynowi i jego następcom, m.in. Kasjodorowi, Izydorowi, Rabanowi Maurowi, Alkuinowi³. Jednakże przedstawiciele średniowiecznej myśli chrześcijańskiej nie mogli filozofii platońskiej przyjąć bezkrytycznie. Wszakże Platon, przekonany o tym, iż człowiek to sama dusza, a jego właściwą ojczyzną jest świat idei, bardzo negatywnie ustosunkowywał się do cielesności⁴. Toteż aby uniknąć popadnięcia w radykalny spirytualizm, już od wczesnych wieków średnich myśliciele chrześcijańscy (a jeszcze wcześniej czynił tak św. Augustyn) będą przekonywać o godności ciała człowieczego i jedności istoty ludzkiej, złożonej z duszy i ciała⁵.

Drogą wyznaczoną przez naukę biskupa z Hippony będą podążali również myśliciele dwunastowieczni, dla których zagadnienie związku duszy ludzkiej z ciałem stanie się jednym z kluczowych problemów⁶. Ten żywo dyskutowany wówczas problem podejmie m.in. cysterski opat - Aelred z Rievaulx (1110-1167). Co więcej, uważny czytelnik jego ostatniego dzieła *De anima*⁷ może odnieść wrażenie, iż właśnie to zagadnienie myśliciel uznawał za nader istotne.

¹ Zob. S. Swieżawski: *Człowiek średniowieczny. Studia z dziejów filozofii*. Warszawa 1999, s. 15-17.

² Tamże, s. 17.

³ Zob. C. H. Talbot: *Introduction*, w: Aelred of Rievaulx: *Dialogue on the Soul*. Kalamazoo 1981, s. 17.

⁴ Zob. S. Swieżawski, op. cit., s. 18-19.

⁵ Zob. C. H. Talbot: *Introduction*, op. cit., s. 17; W. Seńko: *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*. Warszawa 1993, s. 122-123.

⁶ Zob. J. Le Goff: *Narodziny czyśćca*. Warszawa 1997, s. 128-158; W. Seńko, op. cit., s. 130.

⁷ *De anima* zamieszczone jest w tomie: Aelredi Rievallensis: *Opera Omnia*. 1 *Opera Ascetica* (*Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* I), ed. Ch. Dumont, A. Hoste, C. H. Talbot. Turnholt 1971. W niniejszej pracy korzystano z tej właśnie edycji. Przy odwoływaniu się do *De anima*, przed nu-

Należy zauważyć, że praca *De anima* powstała w okresie szczególnie dla niego trudnym. W tym bowiem czasie dotknęła go bardzo ciężka choroba i związane z nią ogromne cierpienie fizyczne. Być może to właśnie te bolesne doświadczenia w szczególny sposób wzmogły w nim zaangażowanie badawcze i pobudziły do prowadzenia rozważań nad problemem przeznaczenia duszy ludzkiej⁸. Warto też podkreślić, iż owo zagadnienie Aelred podjął dopiero pod koniec pracy *De anima*, czyli konkretnie po omówieniu kwestii definicji, istoty, rodzajów i władz duszy. Dzięki temu przedstawił je na tle wyników wcześniejszych badań, co dowodzi spójności jego poglądów.

Już na wstępie rozważań poświęconych kwestii losu duszy po śmierci ciała, myśliciel z Rievaulx zadaje pytanie: czy dusza umiera? Nie wątpi, że śmierci ulegają wyłącznie stworzenia cielesne: byty roślinne, zwierzęta i ludzie. A zatem nigdy nie dotyczy ona bytów duchowych: Boga i aniołów (zarówno złych, jak i dobrych). Wszakże Stwórca jest ze swej istoty wieczny, natomiast istoty anielskie albo posiadają ciała, które są nieśmiertelne (*corpora habent immortalia*), albo są bezcielesnymi duchami (*sine corpore spiritus sunt*)⁹. Choć jednak wszystkie byty cielesne z natury swej są śmiertelne, to śmierć, która dotyka byty roślinne i zwierzęta jest zupełnie inna od tej, której ulega człowiek. Aelred dowodzi, iż byty roślinne i zwierzęce umierają, gdyż naturalnemu rozpadowi ulegają pierwiastki materialne, które są budulcami ich dusz i ciał¹⁰. Natomiast w chwili śmierci człowieka dusza, choć oddziela się od ciała i pozbawia je źródła ruchu, to jednak sama, jako substancja prosta, śmierci nie ulega.

Powstaje jednak pytanie: co przemawia za nieśmiertelnością duszy ludzkiej? Cysterski myśliciel odpowiada, że każda istota ludzka posiada duszę rozumną, która nie może umrzeć na takiej samej zasadzie, Jak światło nie może zgasnąć, czy ogień stać się zimnym¹¹. Wielokrotnie podkreśla też, iż „życie zmysłowe ponosi śmierć, ponieważ ulega ono rozpadowi. Natomiast życie racjonalne, które proste jest, i nie jest niczym innym niż rozumem, wtedy mogłoby umrzeć, gdyby rozumem być nie mogło¹². Ponadto wskazuje, że dusza rozumna ma swój udział w mądrości, która ma naturę nieśmiertelną. Twierdzi bowiem, iż „wszystkie nauki racjonalne są nieśmiertel-

merem rozdziału i numerami wierszy wskazywanego tekstu, podawany będzie skrót DA. Przekład polski fragmentów tekstu Aelreda autorka poda je w tłumaczeniu własnym.

⁸ Zob. D. Walter *The life Aelred of Rievaulx*. Kalamazoo 1994, s. 121.

⁹ DA 11,53.

¹⁰ DA I, 19-20.

¹¹ „[...] sicut non potest lux tenebrescere, aut ignis frigescere”. DA II, 53. Por. św. Augustyn: *Wyznania*, X, 7. Kraków 1995; G. R. Evans: *Filozofia i teologia w średniowieczu*. Kraków 1996, s. 140.

¹² „[...] sensualis vita recipit mortem, quia recipit sectionem. At rationalis vita, quae simplex est, nec aliud quam ratio est, tunc mori posset, si ratio esse non posset”. DA II, 56. Zob. też DA II, 54-58.

ne, a zdolna jest je pojąć dusza [rozumna], ponieważ w sposób naturalny zachowuje je w sobie, czego zaiste nie mogłaby o ile nie byłaby nieśmiertelną. W przeciwnym razie śmiertelną byłaby. Mądrość zaś, nieśmiertelna jest, w niej uczestniczyć może dusza, czego nie mogłaby, jeśli byłaby śmiertelna”¹³. A zatem można powiedzieć, że śmierć człowieka nie oznacza śmierci duszy, ale jedynie oddzielenie duszy rozumnej od ciała materialnego¹⁴.

Myśliciel z Rievaulx wskazuje na trzy podstawowe procesy, których zachodzenie świadczy o życiu człowieka, natomiast ich zaprzestanie jest oznaką stanu śmierci, gdy bowiem dusza opuści ciało, ono wydaje się nawet nie posiadać żadnego śladu po ich działaniu¹⁵. I tak, zalicza do nich: czucie (*sensus*), ruch (*motus*) oraz oddech (*flatus*). Jednakże jest on przekonany, iż możliwe są takie sytuacje, w których człowiek nie doświadcza zachodzenia owych procesów, a jednocześnie nie ponosi śmierci. Otóż dzieje się tak podczas snu, kontemplacji, choroby, działania na duszę obcego ducha, oraz głębokiej koncentracji umysłu¹⁶.

Skoro faktem oczywistym jest, że dusza rozumna, nawet po oddzieleniu od ciała, nie ulega uśmierceniu, przeto rodzi się pytanie, jak wygląda jej dalsza egzystencja i co dzieje się z samym ciałem? Aelred rozwiązując tą trudność przyjmuje, że dusza opuściwszy ciało, w zależności od swej kondycji moralnej, jest albo powierzona aniołom, albo strącona do piekieł. Natomiast ciało człowieka, jako iż składa z pierwiastków materialnych, ulega naturalnemu rozkładowi¹⁷. Nie oznacza to bynajmniej, że dusza już nigdy nie będzie mogła być związana z ciałem. Wszakże będzie ono, wraz ze wszystkimi władzami, uprzednio z nim związanymi, ponownie przydzielone duszy po ostatecznym zmartwychwstaniu. Wówczas „ciało człowieka - podkreśla myśliciel - z całą doskonałością i nieskazitelnością swej natury zostanie wskrzeszone, a całe zepsucie [ciała] będzie zniszczone”¹⁸. Przekonuje on też - sięgając, za pośrednictwem prac św. Augustyna, do Platońskiego *Timajosa* - iż choć wszystkie rzeczy złożone z natury ulegają rozkładowi, to jednak jest

¹³ „[...] omnium artium rationes immortales sunt, quarum profecto capax est anima, cum eas naturaliter in seipsa contineat, quod profecto non posset nisi esset ipsa immortalis. Alioquin mortalis esset. Sapientia autem immortalis est, cuius particeps esse potest anima, quod non posset, si esset mortalis”. *DA* II, 58. Por. W. Seńko, op. cit., s. 130-131; Augustyn: *Wyznania*, op. cit., XII, 25.

¹⁴ Por. G. Dogiel: *Antropologia filozoficzna*. Kraków 1992.

¹⁵ *DA* 111,4-11.

¹⁶ *DA* III, 4-11.

¹⁷ *DA* III, 8. Por. Łk 16, 22; G. Dogiel, op. cit., s. 104.

¹⁸ „Humanum namque corpus cum omni plenitudine et integritate suae naturae resurectorum, omni plentitudine et integritate suae naturae resurectorum, omni tamen corruptione consumpta”. *DA* III, 7. Por. W. Seńko, op. cit., s. 128-129; G. R. Evans, op. cit., s. 143.

możliwe by dusza ludzka była w sposób trwały połączona z ciałem. Otóż stać się tak może przez moc łaski Bożej¹⁹.

Analiza Aelredowej koncepcji egzystencji duszy po jej oddzieleniu od ciała rodzi jednak wiele pytań. Wśród nich takie, czy dusza nie związana z ciałem ma wiedzę o tym, co dzieje się na ziemi, czy może ona w jakiś sposób kontaktować się z ludźmi żyjącymi?²⁰ Odpowiadając na to pytanie, filozof z Rievaulx odwołuje się do autorytatywnych pism Ojców Kościoła i świadectw biblijnych, które, według niego, dowodzą, że zmarli mogą kontaktować się z żywymi (np. w trakcie snu), choć nie zawsze wiedzą o wydarzeniach zachodzących na ziemi. Albowiem ich dusze, zgodnie ze swą naturą, nie mogą posiadać wiedzy o tym, czego doświadczają ludzie żywi, analogicznie jak żyjący nie wiedzą o tym, czym zajmują się zmarli²¹. Jednak to, co z natury jest zakryte dla duszy ludzkiej, może stać się jawne poprzez zezwolenie (*permissio*), nakaz (*praeceptio*) lub impuls ze strony wyższej mocy (*superioris potestatis impulsum*). Aelred nie ma tu żadnej wątpliwości, iż należy rozróżnić między porządkiem natury (*ordinemque naturae*), a działaniem woli Bożej (*operationes voluntatis divinae*); zastrzega jednak, że święci, jako zwolnieni od wszelkich trosk, nie powinni być świadomi zła, które dzieje się ludziom na ziemi²².

Należy podkreślić, iż przyjęcie powyższego stanowiska mogło wśród mnichów budzić podejrzenie, że wszelkie modlitwy kierowane do świętych nie mają większego sensu, ponieważ nie docierają do swych adresatów. Toteż Aelred, aby zapobiec tym obawom zapewnia, iż święci są świadomi nędzy ludzkiej i dlatego z wielkim współczuciem żarliwie wstawiają się do Boga w intencji żywych. Ponadto jest on przekonany, że pewne informacje mogą przedostawać się do świata zmarłych bądź za pośrednictwem tych osób, które niedawno zmarły, bądź za pośrednictwem istot anielskich, czy też dzięki woli samego Stwórcy²³.

Nie sposób nie zauważyć, iż przyjęcie poglądu, zgodnie z którym zmarli mogą być poinformowani, przez dusze nowo przybyłe ze świata, o wydarzeniach zachodzących na ziemi, rodzi pytanie o metodę komunikacji między duszami oddzielonymi od ciała. Wszakże wydaje się, że słowem „mówionym i słyszalnym” posługują się jedynie ludzie żywi. Dla cysterskiego filozofa jest jednak oczywiste, iż zmarli mogą komunikować się ze sobą na podobnej

¹⁹ DA II, 59. Por. św. Augustyn: *Państwo Boże*, ks. XIII, roz. XVI. Kęty 1998, s. 489; Platon: *Timaios*, 41 A-D, w: Platon: *Dialogi*. Warszawa 1993, s. 319.

²⁰ DA III, 19.

²¹ DA III, 17-21.

²² DA III, 21-23. Myśliciel na poparcie swoich słów odwołuje się do treści *Biblii*. Zob. Mt 14, 25-29; II Kri 6,5 i 22,20; Dn 3, 23-24; Łk 16,22.

²³ DA III, 24,44-45. Por. G. Dogiel, op. cit., s. 115.

zasadzie, jak ludzie żywi słyszą dźwięki podczas snu. Mówi on tu o możliwości używania przez nich słów „wyobrażeniowych” (*per imaginarias voces imaginaria verba audisse*). Co więcej, uważa, że dusza oddzielona od ciała postrzega samą siebie w obrazie ciała, a inne rzeczy za pomocą ich obrazów²⁴. Na podobnej też zasadzie Aelred podziela pogląd św. Augustyna, który twierdził, iż duchy złe mogą być w pewien sposób dręczone przez ból ognia cielesnego (*corporalis*)²⁵. Sądzi także, że należy zgodzić się ze słowami św. Grzegorza, który wykazywał, iż zarówno dusze, jak i ciała złych są skazane na ogień piekielny, a męki duszy grzesznej polegają nie na odczuwaniu żaru, lecz na widzeniu ognia²⁶. Myśliciel z Rievaulx nawiązuje do nauki św. Grzegorza również wówczas, gdy pisze o poszczególnych rodzajach kar, jakie po śmierci czekają dusze grzeszników. I tak, wyróżnia on karę cielesnego ognia piekielnego (*corporalibus gehennae ignibus*), udręki wywołane niecielesnymi płomieniami piekielnymi (*flamma incorporea*), oraz oczyszczenie przez doświadczenie różnych rodzajów kar i udręk (*diversis poenis et doloribus purgandae*)²⁷. Wspomina też o karach czyścicowych, które - według niego - nie mają charakteru cielesnego. Zastanawiając się nad celem ognia czyścicowego uważa on, że dusze mogą być albo w nim dręczone do czasu, kiedy zostaną zesłane na wieczne potępienie, albo stopniowo oczyszczane przez doświadczenie strachu (*timor*), żalu (*dolor*) i przerażenia (*horror*)²⁸. W ślad za św. Augustynem przyjmuje pogląd, iż pewnych rodzajów kar mogą doświadczać również ludzie żywi. W tym przypadku kara pełni rolę motywu pobudzającego i skłaniającego daną jednostkę do nawrócenia. Przejściowe udręki mogą być też pewnego rodzaju wstępem do kary ostatecznej, gdy grzesznicy nie okażą skruchy i nadal będą wybierali zło²⁹. Każdy bowiem rodzaj cierpienia jest wymierzony zgodnie z opatrnością Bożą, albo celem ukarania grzesznika, albo dla poprawy człowieka słabego, albo też dla nagrody i chwały ludzi doskonałych³⁰. Aelred ma jednak świadomość, że Bóg może odsunąć w czasie karę, kiedy chce by postępowanie niegodziwca było pewną formą mniejszej kary dla innych grzeszników

²⁴ DA III, 28-31. Por. Mt 2, 13; Wj 2, 19.

²⁵ DA III, 33. Zob. też DA III, 39. Por. św. Augustyn: *Państwo...*, ks. XXI, r. X, op. cit., s. 874-875; Łk 16,24; *Objaw* 20,9; Mt 25, 41.

²⁶ DA III, 33-35. Problem odczuwania ognia piekielnego przez duszę będzie również frapował umysły myślicieli trzynastowiecznych. Zob. G. R Evans, op. cit., s. 141-142.

²⁷ DA III, 35. Por. Wergiliusz: *Eneida*, 1023 [730]-1041 [743]. Warszawa 1998, s. 235-236.

²⁸ DA III, 36.

²⁹ DA III, 36-38. Por. św. Augustyn: *Państwo...*, ks. XXI, r. XIII, op. cit., s. 878-879; *Rom* 9,22-23.

³⁰ „[...] sive ad vindictam malefactorum, sive ad corectionem infirmorum, sive ad laudem et gloriam perfectorum”. DA III, 38. Por. J. Le Goff, op. cit., s. 139.

lub też, gdy pragnie - poprzez powstrzymanie gniewu - wyrazić swoją wielką moc i chwałę³¹.

Jak już wspomniano, myśliciel z Rievaulx przyjmował, iż w zależności od rodzaju swych win ludzie niegodziwi otrzymują określone kary, przeto nie powinno dziwić, że był również przekonany o istnieniu różnych rodzajów pocieszeń jakich mogą (w zależności od własnej doskonałości) doświadczać po śmierci ludzie dobrzy³². Czy jednak przyjęcie różnych stopni doskonałości nie jest sprzeczne z samym rozumieniem doskonałości? Aelred, przewidując powyższe pytanie, odwołuje się ponownie do nauki św. Augustyna i dowodzi, iż świętym powinny przysługiwać różne nagrody, ze względu na ich osobiste zasługi. Wszak tak, jak surowość kary musi zależeć od rodzaju popełnionego zła, tak rodzaj nagrody powinien być zależny od stopnia doskonałości duszy. Stąd więc twierdzi on, że człowiek doskonały, to ten, który jest dobrze przygotowany do miejsca mu wyznaczonego³³. Według Aelreda, wszyscy ludzie godni nagrody będą sobie równi ze względu na swój udział w wieczności i będą cieszyli się równą błogością, ponieważ „tak jak jedna działa we wszystkich miłość, tak każdy będzie we wszystkich i wszyscy będą w każdym”, ale nie będą oni równi ze względu na przydzielone im miejsce³⁴. Dusze doskonałe nie obciążone żadnymi ograniczeniami cielesnymi odnajdują same siebie w swym Stwórcy, „który ziemię wypełnia i niebo Swoją wizją oświeconą, swoją miłością błogą, Swoją wiecznością błogosławioną”³⁵. Należy jednak pamiętać, iż zupełną doskonałość osiągnie człowiek dopiero wtedy, kiedy jego podatne na zepsucie ciało stanie się nieśmiertelne, tak, jak i nieśmiertelna jest jego dusza³⁶.

Kończąc rozważania poświęcone Aelredowej koncepcji egzystencji duszy po jej oddzieleniu od ciała, warto podkreślić, że była ona jedną z tych, które przygotowały grunt pod pełną afirmację ludzkiego *compositum* (bytu złożonego)³⁷. Wszakże w zgodzie z nauką chrześcijańską myśliciel z Rievaulx przyjmował - podobnie jak wielu mu współczesnych - prawdę o zmartwychwstaniu, i co za tym idzie, bronił godności ciała ludzkiego. Nie oznacza to bynajmniej, iż problem egzystencji duszy został przez Aelreda

³¹ DA III, 39-40. Por. Rom 8, 28.

³² DA III, 46-48.

³³ „Perfectus igitur dicitur unusquisque, qui illi mansioni cui predestinatus est, invenitur ex omni parte paratus”. DA III, 47. Por. Jn 14, 2.

³⁴ „Omnes igitur eunt eadem aeternitate pares, mansionibus dispares; in hoc autem beatitudine omnes aequales, quod, una operante in omnibus caritate, singula erunt omnium, et omnia singulorum”. DA III, 47.

³⁵ „[...] qui terram implet et caelum eius visione luminosa, eius dilectione iucunda, eius aeternitate beata”. DA III, 46.

³⁶ DA III, 47. Por. G. Dogiel, op. cit., s. 115.

³⁷ Zob. Swieżawski, op. cit., s. 22-23.

i innych dwunastowiecznych myślicieli ostatecznie rozwiązany. W XIII w. pojawią się bowiem inne zagadnienia z tym problemem związane, podejmie je m. in. św. Tomasz w kwestiach 75 i 76 *Sumy Teologicznej*³⁸.

Streszczenie

Żywo dyskutowany w wiekach średnich problem egzystencji duszy ludzkiej po opuszczeniu ciała podejmie dwunastowieczny myśliciel Aelred z Rievaulx (1110-1167). W swym ostatnim dziele *De anima* będzie poszukiwał odpowiedzi na następujące pytania: czym jest śmierć, czy dusza ludzka ulega śmierci, co może przemawiać za jej nieśmiertelnością, czy po opuszczeniu ciała może ona kontaktować się z ludźmi żyjącymi, czy dusze zmarłych mogą komunikować się między sobą, oraz jaki los może spotkać duszę po opuszczeniu ciała.

Sununary

The problem of the existence of human soul after leaving body, lively discussed in the Middle Ages, was taken up by a twelfth century thinker Aelred of Rievaulx (1110-1167). He searched for answers to the following questions in his last work *De anima*: what is death; does human soul die; what suggests its immortality; can it communicate with the living people; can souls of the dead man communicate to each other; and what fate can meet a soul after leaving its body.

³⁸ Zob. G. R. Evans, op. cit., s. 143-144.