

Niektóre aspekty zrównoważonego rozwoju w świetle chrześcijańskiej filozofii średniowiecznej

Some of the Theoretical Sustainable Development Aspects in the Reflection of the Christian Middle Ages Philosophy

Krzysztof Bochenek

*Uniwersytet Rzeszowski, Międzywydziałowy Instytut Filozofii
ul. Rejtana 16 C, 35-959 Rzeszów, e-mail: promifur@univ.rzeszow.pl*

Streszczenie

Punktem wyjścia rozważań jest ukazanie średniowiecza jako okresu, w którym dostrzec można wyraźną – choć uwarunkowaną charakterem epoki – refleksję odnoszącą się, używając współczesnego języka, do teoretycznej problematyki zrównoważonego rozwoju. Dysputy średniowieczne dotyczyły np. kwestii centralnego miejsca człowieka wśród różnych bytów, bądź też stopnia doskonałości całego świata i poszczególnych tworzących go bytów, hierarchicznie uporządkowanych. Optymalną równowagę ekologiczną w świecie determinowała w średniowieczu chrześcijańska wizja świata - pełna dążenia do porządku, harmonii i syntezy. Co ważne, najważniejszym punktem odniesienia ówczesnych dysput ekologicznych, podobnie jak dzisiejszych, pozostawał człowiek.

Słowa kluczowe: zrównoważony rozwój, filozofia, średniowiecze, człowiek

Abstract

The starting point of this article is revealing the Middle Ages as a period of time in which one could perceive an explicit reflection about, using our modern language, theoretical sustainable development issues, though conditioned by the character of an era. The Middle Ages disputations were concerned on for example the matter of the central place of man among different beings or the degree of perfection of the whole world and its separate hierarchically organized beings. In the Middle Ages the optimal ecological balance of the world was determined by the Christian vision of the world full of order, harmony and synthesis. However, similarly to the contemporary's, the Middle Ages disputation's most significant point of reference was the man itself.

Key words: sustainable development, philosophy, the Middle Ages, man

Kwestie związane z ekologią jawią się zazwyczaj jako element klimatu filozoficzno-społecznego ostatnich kilku dekad. Czy jednak rzeczywiście problematyka ta stanowi jedynie fenomen współczesnej cywilizacji? Celem tego artykułu jest odniesienie się do okresu średniowiecza. Prowadzona w tym okresie dyskusja, choć naznaczona charakterem epoki, podejmowała zagadnienia, które charakterystyczne są także dla współczesnej dyskusji o rozwoju zrównoważonym. Wbrew wciąż popularnemu mitowi „ciemnego średniowiecza”, zgodnie z którym radykalnie deprecjonowano

wtedy materialną sferę ludzkiej egzystencji, w ramach ówczesnej refleksji filozoficznej poruszano ważne dla tych obszarów zainteresowań tematy. Gorące dysputy średniowieczne dotyczyły kwestii granicznego a zarazem centralnego miejsca człowieka wśród różnych bytów, ujęcia go jako mikrokosmosu, bądź odbijania się doskonałości Boga w każdym elemencie świata. Spierano się też o stopień doskonałości całego świata i poszczególnych tworzących go bytów, czy też o pozycję człowieka w stosunku do istot od niego doskonalszych – aniołów oraz niżej postawionej – świata przyrody. To

centralne zagadnienia także we współczesnej ekofilozofii, które zarazem wyznaczają sposób, w jaki człowiek traktuje środowisko, co stanowi zarazem odniesienie do rozwoju zrównoważonego.

Choć można uznać, iż problemy z zakresu szeroko rozumianej ekologii nie były ludziami z tamtej epoki obce, to trudno nie zauważyć, że w związku z poziomem ówczesnego rozwoju techniki, a właściwie jej braku, czymś zupełnie nieznanym był strach przed możliwością zniszczenia środowiska naturalnego. W związku z brakiem m.in. dyskusji o skutkach globalnego ocieplenia nie istniała również w średniowieczu filozofia zrównoważonego rozwoju rozumiana jako dziedzina refleksji dotyczącej relacji człowiek – środowisko przyrodnicze rozpatrywana w kontekście kryzysu ekologicznego oraz struktury i funkcji systemu społeczno-przyrodniczego. W ówczesnych pracach trudno też dostrzec inne, charakterystyczne dla dzisiejszej filozofii ekologii tematy: krytyka filozofii zachodniej, krytyka kultury, krytyka nauki i techniki (Wróblewski, 2002, s. 67).

Optymalną równowagę ekologiczną w świecie determinowała w średniowieczu jakże odległa od tej nam współczesnej wizja świata. Wizja ta, przyjmowana zawsze w ramach jakiejś kultury stanowi bez wątpienia jeden z najważniejszych jej komponentów. Nawet wtedy, kiedy jakaś kultura nie jest w stanie wygenerować zwartej i powszechnie akceptowanego obrazu świata bądź też neguje sens jego posiadania, to już ten fakt dużo nam powie o jego kształcie. Ten ostatni problem nie dotyczył jednak średniowiecza, gdyż w tej epoce za oczywistą przyjmowano chrześcijańską wizję świata, przepelnioną dążeniem do porządku, harmonii i syntezy. Dążenie to uznać należy zresztą za zupełnie zrozumiałe, gdy uzmysłowimy sobie, że zręby tej kultury kształtowały się na gruzach kultury grecko-rzymskiej, w burzliwych czasach wędrówki ludów. Pragnąc stabilizacji człowiek średniowiecza oczekiwał stworzenia struktur społecznych, które umożliwią mu spokojną i uporządkowaną egzystencję. Przewycięzenie chaosu wywołanego upadkiem „starej” wizji świata nie mogło się jednak dokonać bez opracowania jej „nowej”, ulepszonej wersji. W tym celu proponowano nowy porządek oparty na syntezie rozumu, wiary, prawa, filozofii, teologii, a nawet sztuki. Wszystko miało tu swoje właściwe, często symboliczne miejsce, począwszy od wspaniałych romańskich i gotyckich strzelistych katedr, po ówczesne dzieła naukowe, zwłaszcza summy, ukazujące niepowtarzalną jasność, precyzję i porządek. Symbolem wszechświata była katedra, która swoją konstrukcją miała być podobna porządkowi kosmicznemu; spojrzenie na jej układ wewnętrzny, kształt kopuły, ołtarze, nawy boczne miało dać wyobrażenie o budowie świata. Każdy jej szczegół oraz rozplanowanie całości pełne były symbolicznej wymowy. Modlący się w świątyni podziwiał piękno i harmonię boskiego

stworzenia. Portale katedr i kościołów, łuki triumfalne, czy wejścia do zamków traktowano jako „bramy niebieskie”, samą zaś monumentalną budowlę jak „dom boży” albo „ogród boży” (Guriewicz, 1976, s. 73-80). Mimo tego, że filozofowie i teologowie (podobnie zresztą jak ci współcześni) kroczyli różnymi drogami do prawdy, to w ich dociekaniach odnajdujemy zawsze podobny, hierarchiczny schemat świata: Bóg, aniołowie, kosmos, człowiek. W światopoglądzie chrześcijańskim – już w starożytności, ale w szczególności w średniowieczu – uległy hierarchizacji (zwłaszcza pod wpływem neoplatonizmu): przestrzeń kosmiczna, społeczna, religijna, nadnaturalna, ideologiczna. Bardzo ostro podkreślono zarówno hierarchię stworzeń Bożych i chórów anielskich, jak i hierarchię pomiędzy ludźmi na ziemi. Cały system feudalny i relacje między ludźmi i wszelkimi innymi stworzeniami miały pionowy układ stopni wskazujących na odległość poszczególnego człowieka i każdego innego stworzenia od Boga (Wielgus, 1996, s. 327-333).

Średniowiecze za fundament równowagi zarówno w funkcjonowaniu całego świata, jak i jego poszczególnych części uznawało przestrzeganie odpowiedniej ich hierarchii. Choć bowiem wszystkie stworzenia są dobre i godne miłości, to przesunięcie jakiegoś bytu z niższego miejsca w hierarchii na wyższe, czyli obdarzenie go nienależną mu z racji ładunku tkwiącego w nim poziomą dobrą miłością narusza równowagę w świecie (Wielgus, 2002, s. 105). W refleksji średniowiecznej dominowało wywodzące się z *Biblii* przekonanie o pięknie i harmonii stworzonego przez Boga świata, a św. Franciszek głosił nawet powszechne braterstwo wszystkich stworzeń (Kijas, 2002, s. 29-38). Skoro każdy element świata przyrody jest dziełem Boga, to także stworzeni przez Niego ludzie powinni go szanować; jako najdoskonalsze istoty w świecie materialnym odgrywają w nim szczególną rolę. Myśliciele średniowieczni wskazywali na perfekcyjny porządek kosmosu tworzącego wspaniałą całość różnorodnych, pełniących sobie przypisaną rolę elementów. Porządek świata, w którym nic nie jest zbędne, a wszystko, co istnieje jest dobre, stanowił wymowne odzwierciedlenie mądrości i doskonałości swego Stwórcy. Choć dostrzegano w świecie przejawy zła uwidaczniającego się zwłaszcza poprzez cierpienie dotykające wszystkie byty ożywione, to odrzucając pokusy manicheizmu, zachowywano zazwyczaj metafizyczny optymizm, traktując zło jedynie jako brak jakiegoś dobra. Stwierdzano zarazem, że porządek w świecie zakłada różnicowanie poszczególnych elementów, gdyż hierarchicznie zorganizowana całość domaga się niejako z samej swej istoty nierówności jej poszczególnych części. Mimo tego, że wśród bytów istniejących w świecie są doskonalsze i mniej doskonałe, to każdy z nich na swój sposób przyczynia się do budowania doskonale zorganizowanej całości

ści. Nawet Augustyn, chociaż wciąż ujawnia ślady platońskiego spirytualizmu, to jednak łagodzi to tezę, iż Bóg wszystko stworzył i że każde stworzenie jest refleksem Boskiej mądrości i dobroci. Nie wolno wprawdzie pozostać przy stworzeniu i w nim spocząć, lecz nie oznacza to wcale zakazu radowania się każdym z nich, i to bez żadnego wyjątku. Stworzenia są dla Augustyna śladami Stwórcy poprzez które objawia się Jego mądrość i dobroć. Grzech zaczyna się dopiero wtedy, gdy kochamy stworzenia bardziej niż Boga i gdy z ich powodu o Nim zapominamy (Böhner, 1962, s. 204-206).

Również według Pseudo-Dionizego Areopagity Bóg stworzył poszczególne istoty hierarchicznie uporządkowane, nakładając tym samym na każdą z nich określone zadanie. Ponieważ wszystkie, z wyjątkiem najwyższej podlegają stopniowaniu, dlatego dążą do wypełnienia swego zadania w pewnym „układzie”, w którym odbywa się nieustanny ruch ku górze i ku dołowi (Dionizy, s. 165A).

Dla Jana Szkota Eriugeny każde stworzenie widzialne i niewidzialne jest światłem danym przez Ojca światłości: *Gdy obserwuję ten lub inny kamień, wiele rzeczy przychodzi mi na myśl, które oświecają mój umysł. Uświadamiam sobie bowiem, że jest on czymś dobrym i pięknym w znaczeniu analogicznym, że poprzez różnicę w gatunku i rodzaju oddziela się od innych gatunków i rodzajów, że przez swoją liczbę, przez którą jest jednością, tworzy całość, że nie przekracza swego porządku i zgodnie z właściwością swego ciężaru zdąża do swego miejsca* (Böhner, 1962, s. 275).

Natomiast Tomasz z Akwinu, odpowiadając na zarzut, że Bóg jako doskonały powinien stworzyć wszystkie części jako sobie równe zwraca uwagę, iż opiera się on na ekwiwokacji. Gdy działa byt doskonały, skutek jego działania powinien być doskonały w całości, natomiast wcale nie jest konieczne, aby część tego skutku była w sobie doskonała; wystarczy, aby była doskonale dostosowana do całości. Dostosowanie to może bowiem wymagać, aby szczegółowa doskonałość pewnych części była sama w sobie pośledniejsza. Dlatego choć oko jest najszlachetniejszą częścią ciała, to ciało byłoby obciążone wadą, jeśliby wszystkie jego części posiadały takie jak ono znaczenie, albo, co więcej, gdyby każda część ciała była okiem. Każda z pozostałych części ma bowiem do spełnienia właściwe sobie zadania, których mimo swojej wielkiej doskonałości nie jest w stanie zrealizować oko. Z tego względu nierówność odkrywana w elementach, nie tylko nie jest sprzeczna z doskonałością Boskiej natury, lecz stanowi Jej oczywisty dowód. Nie chodzi przy tym o to, że Bóg koniecznie chciał ograniczyć piękno stworzeń, lecz po prostu do Jego nieskończonej doskonałości stworzenie nie może nic dodać. Jest więc czymś zgodnym z porządkiem Boskiej mądrości, aby wielość nierównych sobie stworzeń tworzyła doskonały wszechświat (Gilson,

1998, s. 184-185). Akwinata wskazuje, że stworzenie bytu w pełni doskonałego jest niemożliwe, ponieważ istnieje jeden czysty akt. Dlatego w stworzeniach tylko wielość bytów może dojść do możliwości doskonałego wyrażenia tego, co jednym aktem wyraża się w Bogu. Stąd potrzebna jest wielość stworzeń i ich odmian i tu tkwi ostateczna przyczyna tego, że na wszechświat składają się liczne i nierówne pod względem stopnia doskonałości gatunki bytów. Tworzą one swoistą hierarchiczną drabinę doskonałości: mieszaniny, rośliny, zwierzęta i ludzie (Swieżawski, 2000, s. 667).

Na gruncie krakowskim warto w tej kwestii zwrócić uwagę na ciekawą opinię Stanisława z Zawady (+1491). Ten autor największego średniowiecznego krakowskiego komentarza do *Księgi Rodzaju* zwraca uwagę, że mniejsza doskonałość pewnych stworzeń znajdujących się na niższym szczeblu hierarchii bytowej jest im rekompensowana poprzez ich większe piękno zewnętrzne.

Myśl scholastyczna, idąc zresztą za patrystyczną, była również zgodna co do tego, że do zrozumienia obecnej kondycji człowieka i świata czymś koniecznym jest uwzględnienie sytuacji egzystencji rajskiej – stanu tzw. pierwotnej niewinności, gdy panowała doskonała harmonia wszystkich bytów. Doświadczając licznych słabości i ograniczeń wynikających z ludzkiej natury, które ludziom średniowiecza jawiły się wyraźniej niż współczesnym, chętnie zwracano się do „początku”, gdy człowiek zaistniał jako byt obdarzony o wiele większymi niż *in statu viae* możliwościami. W epoce ciągłych wojen, powszechnego głodu, licznych chorób, zwłaszcza zaraz prowadzących nierzadko do wyludniania całych miast, refleksja nad wolnym od tych nieszczęść światem rajskim miała nie tylko wymiar terapeutyczny, ale ukazywała także wspaniałą porządek świata niedotkniętego dramatycznymi konsekwencjami grzechu pierwszych ludzi. W tym kontekście łatwiej zrozumieć dlaczego najważniejszą z nauk w średniowieczu, ich królową, nie była jak obecnie fizyka, czy też chemia, lecz teologia. Tylko ta ostatnia pozwalała przecież, na drodze objawienia i spekulacji, zgłębiać tajemnice doskonale funkcjonującego świata rajskiego, gdzie każde stworzenie osiągnąć mogło pełnię dla siebie przeznaczonego szczęścia. Tymczasem, jak sądzono, tzw. nauki empiryczne osiągnąć mogą jedynie świat ziemski, pełnego chaosu i braku równowagi pomiędzy poszczególnymi bytami; dlatego nie ma powodu, aby poświęcać mu zbyt wiele uwagi. Spekulacje dotyczące charakteru świata rajskiego mocno pochłaniały krakowskich scholastyków. O raju jako pełnej różnorodnej radości krainie, obdarzonej także doskonałymi warunkami zewnętrznymi pisze szeroko Michał Falkener (+1534) (Falkener, 1521). Ukazując precyzyjnie pełnię doskonałości rajskiej egzystencji człowieka Stanisław z Zawady zwraca uwagę, iż w

raju zawsze panował wspaniały zapach, gdyż nawet aktom wypróżniania nie towarzyszył wtedy żaden fetor. I choć procesy fizjologiczne charakteryzujące wszelkie żywe organizmy mogą jawić się jako coś niezbyt godnego, to jednak w rajku były one odseparowane od nieczystości. Człowiek spożywał bowiem wówczas rajskie owoce odznaczające się dużo większą subtelnością, zapachem i mocą niż ma to miejsce obecnie (Stanisław z Zawady, s. 158-160).

Rajski świat stworzony przez Boga, gdzie całe stworzenie, pełne hierarchicznie uporządkowanego dobra i piękna, egzystowało w stanie idealnej równowagi, utracił swój doskonały charakter, adekwatny do potęgi Stwórcy wraz z grzechem pierwszych ludzi. W kontekście refleksji chrześcijańskiej, bez względu na inspiracje, zgadzano się powszechnie, że grzech pierworodny doprowadził w przypadku całej rzeczywistości do ontologicznego pęknięcia; najbardziej dramatyczne skutki ujawniło ono w ludzkiej naturze, która utraciła bezpośrednio, „obrazowe podobieństwo” do Boga oraz „partnerską” więź z Nim (Moltmann, 1995, s. 388).

Gdy weźmie się pod uwagę bolesne skutki grzechu pierworodnego, skrupulatnie zresztą wyliczane, to trudno dziwić się, że rozliczne dotyczące tej tematyki kwestie, należały do kanonu refleksji scholastycznej dostarczając okazji do określania inspiracji doktrynalnych poszczególnych autorów. Wyrażające głęboką ciekawość ludzi średniowiecza rozważania związane na przykład z motywem tego grzechu uwidaczniają tendencje bądź obwiniające za jego zaistnienie intelekt bądź sferę zmysłową, a co za tym idzie ludzką cielesność. Wśród kwestii związanych z grzechem pierworodnym odnaleźć można również takie, które mówią o jego skutkach dla całego świata. Refleksja średniowieczna nie pozostawia wątpliwości, że upadek Adama i Ewy miał zupełnie nieobliczalne konsekwencje nie tylko dla nich, ale także dla całej ludzkiej natury i świata przyrody. Pozbawił bowiem zarówno kolejne pokolenia ludzi, jak i wszelkie inne byty stworzone przez Boga integralności charakterystycznej dla stanu pierwotnej doskonałości. Jeśliby więc człowiek nie zgrzeszył, nie byłoby również wśród nich żadnych braków i słabości. Jako najdoskonalszy z bytów w świecie przyrody jest on winny wszelkich zakłóceń w jego funkcjonowaniu. Kierując się chciwością, nieostrożnością, bądź niewiedzą, niszczy Boże stworzenie, a powodem tych działań w świetle filozofii chrześcijańskiej jest pierwotna skaza ludzkiej natury powodująca, że właściwie żaden człowiek nie potrafi w pełni zrealizować Bożego ideału w swoim osobistym i społecznym życiu; nie jest tego w stanie zrobić w skali globalnej i w skali środowiska.

Nie wolno także zapominać, że w oparciu o *Biblię* niemal od samego początku próbowano uzasadniać opinie o konieczności zachowania przez

człowieka pewnego dystansu wobec natury. Zwraca się tu uwagę, że choć świat przyrody uznać należy za dzieło Boże, to zarazem nie jest on czymś odpowiednio godnym specjalnego szacunku ze strony człowieka, skoro już w akcie stworzenia został on wyniesiony do stanu nadnaturalnego. W ramach pomysłów z cyklu „pogardy świata”, skłaniających się ku jakiejś wersji antynaturalizmu, a nawet manicheizmu starano się pomniejszać naturę uznając, że nie ma ona w sobie samej zasady bytu: jest zależna od Boga (Lotariusz di Segna, s. 715). Zwracano też – choć rzadko – uwagę, że wskutek Bożej decyzji natura jest dla człowieka właściwie niepoznawalna; wysiłki mające na celu jej poznanie są więc praktycznie bezużyteczne. Wydaje się, że wszystkie te pomysły można traktować jako swoisty wariant antyfilozoficzności, a nawet jako „uchrześcijanioną” wersję sceptycyzmu – aspekt teoretycznego deprecjonowania natury i świata. Praktyczną odmianą tej deprecjacji jest przekonanie, że człowiek nie może nim władać ani szukać w nim pomocy; nawet jeśli przyjmuje się, za *Księgą Rodzaju*, władztwo człowieka nad światem, to uznaje się, iż dane ono zostało po to, aby zwrócić go ku Bogu. Nie w tym jednak rzecz, aby świat, który człowiek uczynił sobie poddanym, stał się etapem czy też drogą prowadzącą do Boga. Chodzi o to, żeby – raczej wbrew tej idei czynienia sobie ziemi poddaną – świat całkowicie ignorować niezależnie od tego, że jest dziełem Bożym, albowiem nie jest on właściwym miejscem człowieka. Wygnanie z raju można przecież traktować jako strącenie z nieba na ziemię (Domański, 1997, s. 18-19). Przekaz *Księgi Rodzaju* wydaje się tu ambiwalentny: z jednej strony człowiek otrzymał od Boga misję panowania nad światem, a z drugiej: jako stworzony po części z prochu, z naturą, którą ma kierować ściśle jest powiązany.

Warto również zauważyć, że gdy skrajny dychotomizm antropologiczny sprzyjał w średniowieczu spirytualizmowi, to orientacja naturalistyczna, znajdująca sprzymierzeńca w medycynie i przyrodoznawstwie, zwłaszcza w XV wieku niosła ze sobą podatny grunt pod rzadkie, co oczywiste, przejawy materializujących teorii ludzkiej natury. Panowała powszechna zgoda, że w jednym rzędzie ze zwierzętami stawia człowieka sfera zmysłowości oraz zróżnicowane i złożone funkcje zmysłów wewnętrznych. Choć jednak dostrzegano podobieństwo pomiędzy ludźmi i zwierzętami, to znacznie częściej zastanawiano się nad charakteryzującymi ich różnicami (Swieżawski, 1983a, s. 166-167). Trzeba przy tym pamiętać, że człowiek średniowiecza nie tyle kierował się chęcią opisu doświadczalnych zjawisk, ile miał na celu ich wyjaśnianie i tłumaczenie. Zjawisko to szczególnie dobrze widać w upodobaniu do tworzenia etymologii oraz myśleniu poprzez analogię i symbol. Podstawą etymologii jest wiara, że w nazwie tkwi w jakiś sposób istota rzeczy, nazwy zatem nie są obojętne, ani nie

są czystą koniecznością. Skoro Adam nadał zwierzętom ich imiona, w nazwach tkwi mistyczna moc danej rzeczy i to ona bardziej interesuje ówczesnych ludzi, aniżeli sama rzecz (Swieżawski, 2000, s. 471).

Od czasów patrystycznych powtarzano opinię Nemezjusza z Emezy, że człowiek jest panem świata przyrody przede wszystkim z tego względu, iż posiada ducha. Władztwo to wynika także bezpośrednio z samej jego natury, gdyż stworzenie bezrozumne powinno być podporządkowane rozumnemu. Tak jak w naszej duszy obie nierozumne części: pożądanie i odwaga, podporządkowane są *nous* i muszą go słuchać, tak w wielkim świecie stworzenia bezrozumne muszą słuchać istoty rozumnej (Swieżawski, 2000, s. 527). Nemezjusz zauważył też, że częste przykłady osłabienia władzy człowieka nad przyrodą, ujawniające się choćby przez to, że pewne zwierzęta go przewyższają swoją siłą są konsekwencją grzechu pierworodnego. Wystarczy zwrócić uwagę, że ludziom doskonałym, jak Dawid lub św. Paweł zwierzęta nie mogły zaszkodzić, a w ich przyjaznym stosunku do św. Hieronima czy św. Franciszka dostrzec można zadziwiającą komplementarność doskonałości świata ducha i materii; stan świata materialnego wydaje się bowiem w jakimś stopniu odbijać walor, albo marność świata duchowego (Nemezjusz, 1982, s. 31).

Według Hugona ze Świętego Wiktora, choć Bóg stworzył człowieka na samym końcu, to nie jest on bynajmniej podporządkowany światu widzialnemu; ma to raczej wskazywać, że w porządku celowości wyprzedza świat. Ponieważ człowiek jest ze względu na Boga, a świat ze względu na człowieka, to on jest posiadaczem i panem świata; jemu są podporządkowane wszystkie stworzenia widzialne, a on jedynie Bogu (Hugon ze św. Wiktora, s. 205B). Aby zachować zdobyte przez siebie dobra człowiek nie może jednak przestać służyć Bogu. Musi też pamiętać, że jest niedoskonały, dlatego chcąc pomnażać swoje dobra potrzebuje pomocy innych stworzeń: aby mu służyli, sam musi służyć. W służeniu i odbieraniu służby człowiek otrzymuje całe dobro i szczęście; pierwsze dobro pochodzi z dołu i jest pomocą w biedzie, inne przychodzi z góry i czyni człowieka szczęśliwym (Hugon ze św. Wiktora, s. 205D).

Według Tomasza z Akwinu Pierwsza Przyczyna z racji najwyższego stopnia swojej dobroci nie tylko udziela innym rzeczom istnienia, ale sprawia również, że i one są przyczynami. Dzięki temu wszystkie stworzenia, choć każde w innym stopniu, odzwierciedlają ostateczną przyczynowość Boga. Dlatego i tu nie może być żadnych wątpliwości: pozbawiać rzeczy ich własnych działań to uwłaczać Bożej dobroci. Zdanie to niesie ze sobą ważną prawdę – im bardziej jakiegoś stworzenie rozwinięte, tym lepiej wyrazi doskonałość i dobroć Bożą. Tomasz chciał więc powiedzieć, że żaden byt

nie może zmierzać we właściwy sposób do Boga jako do swego celu, jeżeli nie spełnia swego własnego, jemu powierzonego dobra. Jest to zasada autonomii doczesności – każdy byt musi się rozwijać zgodnie z rządzącymi jego naturą prawami, dojść do pewnej miary rozwoju i dopiero wtedy może się w pełnym wymiarze przyczynić do chwały Boga; każde jestestwo zmierzające do swojej własnej doskonałości, zmierza do podobieństwa Bożego. Dlatego utrzymanie praw stworzeń jest jedynym sposobem utrzymania praw Bożych, a ich deptanie sprzeciwia się planowi Boga. Warto w tym miejscu podkreślić, że opinia św. Tomasza nie była w średniowieczu odosobniona. Np. wizja świata św. Bonawentury, która choć płynie z innych źródeł doktrynalnych, to niewiele różni się od ujęcia tomistycznego. Dla uczonego franciszkańskiego świat to wielki system zwierciadeł: lustra są małe albo ogromne, mniej czy bardziej czyste, ale wszystkie odzwierciedlając Boga odbijają Jego doskonałość (Swieżawski, 1983b, s. 90-92).

Klasycznym tematem scholastycznym ukazującym człowiekowi jego miejsce w optymalnie funkcjonującym świecie jest umiejscowienie go w jego środku (*in medio*). Według wspomnianego Nemezjusza, będąc bytem złożonym z ciała oraz rozumnej duszy człowiek stoi pośrodku, między naturą czysto duchową i światem zwierzęcym; duchem wdziera się w świat duchów, ciałem należy do kręgu stworzeń bezrozumnych (Böhner, 1962, s. 119). Takie ujęcie człowieka nabrało znaczenia zwłaszcza od czasu Hugona ze Świętego Wiktora, gdy chwiał się geocentryzm umieszczający ludzi w nieruchomym centrum wszechświata. Myśliciel ten zwraca uwagę, że mając panować nad światem człowiek stoi w środku kosmosu i zasadniczo nie jest samowystarczalny. Może stracić dobra otrzymane od Boga, ale może też je pomnożyć dzięki temu, że służą mu stworzenia. Stąd człowiekowi dane są dobra „z góry” i „z dołu”. Chciał bowiem Bóg, żeby człowiek mu służył, żeby sam radował się z tej służby (a nie tylko Bóg); podobnie chciał, żeby świat służył człowiekowi, ten radował się tym, a wszystko było jego dobrem, ponieważ ze względu na niego zostało uczynione (Hugon ze św. Wiktora, s. 205C). Również według Bonawentury, jako byt „pośredni” pomiędzy naturą duchową a przyrodą człowiek zajmuje w świecie pozycję wyróżnioną, centralną (Domańska, 1986, s. 20).

Na gruncie polskiej refleksji średniowiecznej już Witelton uznał, że w hierarchicznej strukturze bytu, złożony z wyższej hierarchicznie duszy i niższego ciała człowiek, aktywny i wolny, może kierować swoje dążenia bądź ku dobru ontycznie wyższemu od duszy samej, bądź ku ontycznie niższemu od niej przedmiotom szeroko rozumianego pożądania cielesnego (Domański, 1989, s. 20). Motyw człowieka jako jestestwa tkwiącego w samym centrum wszechrzeczy podejmuje też Mateusz z Krakowa (+1410) (Swieżawski, 1983a, s.

193-196), a Jan z Kwidzyna stwierdza, że Bóg uczynił człowieka z natur w najwyższym stopniu od siebie pod względem substancji oddalonych (czyli z łączących się ciała i duszy), aby objawiła się w tym Jego najwyższa moc (Borzyszkowski, 1974, s. 111-116). Stanisław z Zawady sądzi, że świat roślin, mimo swego piękna jest tylko cielesny, a wolne istoty duchowe zdążyć mogą do życia wiecznego. Stworzenia irracjonalne i zmysłowe nie delektują się nawet rzeczami cielesnymi i zmysłowymi, gdyż do tego zdolny jest tylko człowiek. Nie wolno przy tym zapominać, że ludziom, czyli zwierzętom rozumnym Stwórca dał zmysły nie dla delektowania się rzeczami cielesnymi, lecz raczej po to, aby poznając je mogli docierać do prawdy (Stanisław z Zawady, BJ 1358, 254v-277v). Człowiek został stworzony jako mieszkaniec ziemi i Pan pozostałych stworzeń. Wszystkie byty niższe, nierozumne, zostały mu poddane, a ten Bogu, gdyż Jego zamiarem było, aby człowiek swoje szczęście upatrywał w posłuszeństwie Stwórcy. Byty niedoskonałe zostały stworzone ze względu na doskonalsze: rośliny dla zwierząt, a te na potrzeby człowieka. Dlatego rośliny używają wody i ziemi jako pożywienia, zwierzęta korzystają z roślin i służą ludziom, a aniołowie kierują ludźmi, gdyż byty doskonalsze zarządzają niższymi. Dzięki cnocie roztropności, charakteryzującej w pełni tylko człowieka, a zwierzętom dostępnej tylko częściowo, mówić można o jego królewskiej wobec nich władzy. Skoro człowiek został stworzony na obraz Boga, to jest rzeczą sprawiedliwą, żeby podobnie jak w stanie natury niewinnej, również po opuszczeniu raju służyły mu niższe stworzenia; posiadał bowiem prawo, aby całego stworzenia używać według swojej woli. Od razu przecież Adam dostrzegł swoje niepodobieństwo ze zwierzętami nie mogąc znaleźć wśród nich kogoś sobie podobnego (Stanisław z Zawady, s. 15, 95-96). Maciej ze Saspowa sięga, jak i wielu innych autorów, do opinii Grzegorza z Nyssy wskazującego, że człowiek stworzony został jako byt stojący pośrodku świata, tak, iż przez duchową nieśmiertelność łączy w sobie naturę wyższą, anielską, a przez śmiertelne ciało naturę stojącą poniżej niego – bezrozumne zwierzę (Maciej z Saspowa, f. 216v).

Często eksponowanym w średniowieczu uzasadnieniem wyjątkowej roli człowieka w świecie, choć stwierdzającym zarazem jego powiązanie z naturą, jest dopatrywanie się w nim cech mikrokosmosu. Sięgając do tego wątku nadmieniano, że termin ten odnosi się do człowieka ze względu na jego wielorakie podobieństwo do świata, gdyż znajdują się w nim *per figuram* wszystkie tworzące go elementy (Kurdziałek, 1996, s. 281-283). Myślicielem do którego powszechnie sięgano podejmując ten wątek był przede wszystkim Nemejusz z Emezy, który sądził, że człowiek to mikrokosmos jednoczący w sobie świat duchowy i cielesny. Odbija się w nim niejako jedność całego świata, a ta pro-

wadzi nas do uznania jedności Stwórcy, który ją stworzył i nadal utrzymuje. Poszczególne stopnie jestestw, układające się w hierarchiczną całość, uszeregowane są w sposób ciągły – pomiędzy nimi nie ma żadnych przerw. Między światem minerałów i roślin znajdują się magnesy, między roślinami i zwierzętami są nieruchome zwierzęta morskie oraz muszle, pomiędzy zaś zwierzętami a człowiekiem występują specjalnie sprytnie zwierzęta, w postępowaniu swoim „przebiegłe i twórcze”. To graniczne stanowisko człowieka niesie ze sobą konieczność wyboru między ziemskimi przyjemnościami a niebem. Płyną jednak również z niego korzyści, a zwłaszcza zdolność uprawiania nauk i sztuk oraz władanie przyrodą. Nemejusz kreśli tu obraz analogii pomiędzy mikro- i makrokosmosem: jak w człowieku zmysłowość poddana jest umysłowi, tak i w makrokosmosie poddane jest wszystko, co nierozumne, rozumnemu człowiekowi (Nemejusz, 1982, s. 31).

W wieku XV, a więc u schyłku średniowiecza, już nie tylko filozofia i teologia, ale astrologia i medycyna oraz dosyć silna tradycja neoplatońska, gnostycka i hermetyczna powodują, że ujęcie człowieka jako mikrokosmosu nabiera nowych znaczeń. Uznaje się, że człowiek to mały świat, nie tylko z tego względu, że łączy w sobie naturę zmysłowo-cielesną z intelektualną, lecz także dlatego, że zespalają się w nim natury wszystkich rzeczy. W ramach medycyny teoretycznej, która w znacznej mierze stawała się filozofią człowieka podkreślano, że jeżeli wszystko ze wszystkim jest powiązane, to musi też zachodzić związek i analogia między światem gwiazd, planet i meteorów a zbierającym w sobie wszystkie elementy wszechświata człowiekiem. Ujęcie człowieka jako mikrokosmosu, choć raczej w klasycznym rozumieniu, pojawia się także u myślicieli krakowskich. Maciej z Łabiszyna nie izoluje człowieka ani od świata przyrodzonego, ani nadprzyrodzonego, lecz traktuje go jako mikrokosmos, w którym dusza – obraz i podobieństwo Boga należy do świata wyższego, a ciało do świata niższego. Człowieka łączy coś z wszystkimi rodzajami bytów: poznanie z aniołami, odczuwanie ze zwierzętami, życie z roślinami, a istnienie z bytami nieożywionymi (Maciej z Łabiszyna, f. 126rb, 231vb). Maciej z Saspowa podkreśla zaś, że człowiek rozumuje wspólnie z aniołami, odczuwa zmysłowo z bezrozumnymi zwierzętami, żyje z drzewami, bytuje z roślinami. Mówi się wprawdzie, że jest on mikrokosmosem, mniejszym światem (*minor mundus*), lecz nie powinno się tego rozumieć w ten sposób, że jest skomponowany ze wszystkich elementów tworzących kosmos; chodzi tu tylko o pewne podobieństwo (Maciej z Saspowa, f. 216r.).

Wspólnym mianownikiem niemal każdej średniowiecznej refleksji, niezależnie od nurtu doktrynalnego, ważnym dla rozumienia funkcjonowania ówczesnego świata i miejsca w nim człowieka pozostaje ujęcie każdego bytu w świecie jako śladu

Boga (*vestigium Dei*). Jak zauważył już Pseudo-Dionizy Areopagita, w zależności od swego miejsca w hierarchii stworzeń, wszelkie byty uczestniczą w Bogu, choć w różnym stopniu: byty nieożywione przez to, że są, byty żywe przez to, że żyją, duchy rozumne przez to, że poznają (Swieżawski, 2000, s. 367).

Nie było przy tym w średniowieczu wątpliwości, że najdoskonalszy ślad Boga w świecie, oczywiście oprócz aniołów, uwidacznia się w człowieku. Dlatego niezmiennie najważniejszym źródłem godności człowieka, jego szczególnego wyróżnienia spośród całego stworzenia, jest ujęcie go w kategorii nie tylko śladu Boga, ale Jego obrazu (*imago Dei*). Każdy byt stanowi niedoskonały obraz i nieadekwatne podobieństwo Boga, lecz stosownie do swojego większego stopnia doskonałości, niektóre z nich uczestniczą w istnieniu w sposób pełniejszy; skoro odznaczają się większą doskonałością, to i większym do Boga podobieństwem. Człowiek jest szczytem stworzenia, ostatnim dziełem Stwórcy, dziełem najdoskonalszym, najpełniej odbijającym w sobie bogactwo Jego działania. Nie tworzy On człowieka jako kolejnego, jednego z wielu, masowego i seryjnego okazu swojej mądrości, ale zatrzymuje się przed powołaniem go do życia, zamyśla się, rozważa; dokonuje się w tej kwestii swoista rozmowa Boskich osób. Jako noszący w sobie szczególne podobieństwo do Boga zostaje człowiek obdarzony władzą panowania nad całym stworzeniem; od samego początku jest zdolny do bycia „partnerem” Stwórcy, istotą prowadzącą z Nim prawdziwy dialog (Filipiak, 1977, s. 81). Co ważne, nie traci przy tym swego związku z resztą stworzenia, gdyż jak podkreśla Akwinata, fakt pozostawiania obrazem Boga wydaje się jego cechą równie naturalną jak bycie zwierzęciem rozumnym (Gilson, 1998, s. 396).

Motyw człowieka jako obrazu Boga znalazł też ważne miejsce w polskiej filozofii średniowiecznej, stając się okazją do obszernych rozważań z zakresu filozofii, teologii, etyki, a nawet astronomii i medycyny. Według Mateusza z Krakowa godność człowieka płynie z trojakiego źródła: z wielkości natury ludzkiej, z łaski Bożej i z władzy, jaką mamy nad stworzeniem (Mateusz z Krakowa, 1998, s. 166-167). Jan z Głogowa (+1507) zwraca uwagę, że Stwórca obdarzył człowieka niezwykłymi darami ciała i duszy, wywyższając go ponad inne istoty. Jego ciało, harmonijnością swej budowy i szlachetnością góruje nad ciałami wszystkich zwierząt. Również odnośnie nieśmiertelnej duszy, człowiek zajmuje wśród innych istot śmiertelnych pierwsze miejsce; słusznie więc, przewyższając naturę istot śmiertelnych, jest celem całego stworzenia (Jan z Głogowa, 1978, s. 439-440). Nawiązując do Bonawentury Falkener przypomina, że pierwszy człowiek, stworzony przez Boga w stanie niewinności otrzymał od Stwórcy wszelkie dobra i prawo naturalne, a także przeznaczenie do dóbr wiecznych,

które miał osiąść w wyniku osobistych zasług za wypełnianie danego mu przez Boga przykazania (Falkener, 1521, f. 60r). Stanisław z Zawady zaznacza, że choć całe stworzenie zawiera w sobie śladowe podobieństwo do Boga, to jednak dla doskonałości świata jest czymś koniecznym żeby w pewnych bytach, takich jak ludzie, to zbliżenie się ku Stwórcy było większe. Stwarzając świat Bóg kierował się najwyższą dobrocią pozwalając stworzeniom współuczestniczyć w Jego chwale. Nie może jednak być mowy o doskonałej chwale, jeśli nie istniałby ktoś kto ją zaaprobuje; nie byłoby doskonałego objawienia, jeśli nikt nie mógłby go zrozumieć; bez człowieka – istoty mogącej z niego skorzystać nie można też byłoby mówić o doskonałym współuczestnictwie w dobru stworzonym przez Boga (Stanisław z Zawady, s. 15-16).

Średniowieczny obraz świata uwidacznia się również w sposobie, w jaki rozpatrywano wtedy eschatologię. Rozumiana tradycyjnie jako nauka o rzeczach ostatecznych bywa ona nierzadko uważana za fantastykę i religijną fabułę. Ujęta jednak w aspekcie dążenia rzeczywistości ku stanom finalnym, staje się nie tylko częścią teologii, lecz także filozofii i wielu nauk ścisłych (Bartnik, 2002, s. 11). Trudno przy tym nie zauważyć, że zgodnie ze średniowieczną metodologią oraz kontekstem egzystencjalnym epoki, obok tak rozumianej eschatologii w obrębie ówczesnych rozważań scholastycznych znalazły się motywy należące do eschatologii transcendentnej: nadprzyrodzonej, pozahistorycznej, pozaczasowej; w śmierci człowieka nie widziano bowiem wtedy kresu historii doczesnej, lecz bramę do poza-historii. Refleksja średniowieczna często w większym stopniu wybiegała w kierunku losów człowieka po śmierci, w niebie, bądź też w piekle, niż do czasu krótkiej, zwykle pełnej udręk, egzystencji *in statu viae* (Michałowska, 1996, s. 539). Warto również zaznaczyć, że wraz z pogłębianiem się kryzysu metafizyki, pojęcie życia sprowadzono do sensu biologicznego i doświadczalnie sprawdzalnego. Refleksja ta była jednym z wyrazów afirmacji jedności psychofizycznej człowieka i dowartościowania sfery cielesnej, degradowanej przez skrajny spirytualizm (Swieżawski, 1983a, s. 193-196).

Mimo oczywistej doskonałości rajskiej egzystencji człowieka, zwłaszcza na tle jego mizerności egzystencji doczesnej, tak widocznej w średniowieczu, nie było wątpliwości, że pełne zwieńczenie perfekcji całej natury dokona się dopiero w czasach eschatologicznych. Temat ten pojawia się u Stanisława z Zawady, który wskazuje, że dyspozycja człowieka ze stanu natury pierwotnej nie była identyczna z tą, która będzie mu przysługiwała w stanie chwały. W stanie chwały człowiek nie może zgrzeszyć i umrzeć, a w stanie pierwotnym mógł i jedno i drugie. Inaczej niż w raju, po zmartwychwstaniu człowiek nie będzie już także potrzebował żadnej odnowy przez pożywienie (Stanisław z Zawady, s.

15-16, 41).

Zwracano też uwagę, że koniec świata ma nastąpić wtedy, gdy lista wybranych będzie pełna. Od tego momentu nie będą się już rodzić nowi ludzie, nie będą też potrzebne nowe rośliny i zwierzęta. A ponieważ ruch planet nakierowany jest na *generatio* i *corruptio* nie będzie on miał już sensu. Dlatego średniowieczni autorzy stwierdzają zgodnie, że na końcu świata wstrzymany zostanie ruch ciał niebieskich. Słońcu, Księżycowi i planetom przydzielone zostanie takie miejsce, jakie przysługuje im odpowiednio do ich natury. Ich działanie będzie zatem ograniczone. Będą mogły wywierać jedynie taki wpływ, jaki jest możliwy bez poruszania się, jak na przykład promieniowanie światła i ciepła. Sąd ostateczny zbiegnie się z oczyszczeniem natury i zmartwychwstaniem ciał. Ziemia nie zostanie, jak chciał Bonawentura, zupełnie spustoszona, lecz ogień strawi wszystko, co może być spalone, jak np. rośliny i zwierzęta. Cztery żywioły, a przede wszystkim powietrze i ziemia, zostaną oczyszczone i odnowione (Wildiers, 1985, s. 66-87). Orygenes sądził nawet, że męka Chrystusa nie jest tylko Odkupieniem samego człowieka, ale i całego Kosmosu. W kresie tym zło zostanie całkowicie wymazane, pierwotny porządek w pełni przywrócony, a wszystkie jestestwa duchowe wrócą do swej pierwotnej równości. Jednak ta ogólna teza pociągała za sobą inną – zginie zupełnie materia, której jedynym zadaniem jest być lekarstwem dla ducha. Jest czymś godnym uwagi, że ta ostatnia opinia Orygenesa spotkała się z najostrzejszą repliką Kościoła i została potępiona przez Sobór Konstantynopoliński w roku 543 (Swieżawski, 2000, s. 303-304).

W kontekście dyskusji dotyczących odnowienia człowieka po zmartwychwstaniu na gruncie krakowskim warto zwrócić uwagę na „protoekologiczną” opinię Michała Falkenera wskazującego, że zostanie w tym czasie odnowiony cały świat zmysłowy. Obok argumentów z *Biblii* potwierdza to według niego fakt stworzenia świata zmysłowego na użytek człowieka – stworzenia rozumnego. W stanie doczesnym może on widzieć Boga na sposób cielesny, lecz tylko jakby w zwierciadle – przez stworzenia. W stanie zaś przyszłym poznanie to będzie o wiele doskonalsze. Dlatego czymś koniecznym będzie ulepszenie i oczyszczenie świata, aby lepiej odbijał Stwórcę umożliwiając Jego widzenie (Falkener, 1521, f. 147r).

Mimo tego, że te „eschatologiczne” dyskusje mają nierzadko charakter czystej spekulacji, to wydaje się, że nie ma żadnej przesady w stwierdzeniu, iż w świetle refleksji chrześcijańskiej Jezus przyszedł nie tylko po to, aby pojednać ludzkość z Bogiem i ludzi między sobą, ale także po to, aby pojednać ludzkość z przyrodą. Wprawdzie rezultat tego pojednania, zgodnie z zasadami wiary chrześcijańskiej jest przesadzony, to jednak nie zmienia to faktu, że każdy ma obowiązek starać się o to pojednanie, a wszyscy chrześcijanie są powołani do

współuczestnictwa w dziele wyzwiania przyrody (Shannon, 2007, s. 304-305). Jest to bardzo ważna refleksja w kontekście teoretycznej dyskusji o zrównoważonym rozwoju.

Przy podsumowaniu średniowiecznego sposobu rozumienia kwestii zrównoważonego rozwoju można dojść do dosyć nieoczekiwanej konkluzji. Wprawdzie współczesna tematyka z zakresu ekologii wydaje się bardzo różnić od tej średniowiecznej, to widać tu także zadziwiające podobieństwo. Trudno przecież nie zauważyć, że mimo raczej obcych nam współcześnie zagadnień: hierarchicznego układu bytów, ujęcia człowieka jako mikrokosmosu, jego centralnej pozycji w świecie, podobieństwa do Boga, to niezmiennie najważniejszym punktem odniesienia wszelkich dysput ekologicznych pozostaje człowiek. Dlatego bez względu na to, czy w kwestii optymalnego funkcjonowania świata, a nawet jego istnienia, pozostajemy optymistami, czy pesymistami, to z jednym musimy się zgodzić – w dużej mierze to od każdego z nas zależy jego i nasza przyszłość. Tak była przed wiekami i tak będzie bez wątpienia zawsze.

Literatura

1. BARTNIK C., *Myśl eschatologiczna*, Stan-druk, Lublin 2002.
2. BÖHNER P., GILSON E., *Historia filozofii chrześcijańskiej*, PAX, Warszawa 1962.
3. BORZYSZKOWSKI M., Komentarz do Prologu Expositio Symboli Apostolorum Jana z Kwidzyna, w: *Textus et Studia* 2, s. 12-38.
4. DIONIZY Pseudo-Areopagita, *De caelesti Hierarchia*, *Patrologia Graeca* 3, s. 119-340.
5. DOMAŃSKA A., 1986, Antropologia filozoficzna Bonawentury, w: *Studia Mediewistyczne* 24 (2), s. 3-45.
6. DOMAŃSKI J., Wieki XIII-XV, w: *Zarys dziejów filozofii w Polsce, wieki XIII-XVII*, red. Z. Ogonowski, PWN, Warszawa 1989, s. 7-219.
7. DOMAŃSKI J., *Z dawnych rozważań o marności pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, PAN IFIS, Warszawa 1997.
8. FALKENER M., *Epithoma conclusionum theologicalium*, Kraków 1521.
9. FILIPIAK M., RUMIŃSKI S., Biblijno-teologiczne ujęcie problematyki antropologicznej, w: *Chrześcijańska wizja człowieka*, red. Kurczewski J., Św. Wojciech, Poznań 1977, s. 65-111.
10. GILSON E., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, PAX, Warszawa 1998.
11. GURIEWICZ A., *Kategorie kultury średniowiecznej*, PIW, Warszawa 1976.
12. HUGON ze Świętego Wiktora, *De sacramentis christianae fidei*, *Patrologia Latina* 176, s. 173-617.

13. JAN z GŁOGOWA, *Physionomia hincinde ex illustribus scriptoribus per venerabilem virum magistrum Ioannem Glogoviensem diligentissime recolecta*, Kraków 1518, w: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII-XV wieku*, red. Domański J., PWN, Warszawa 1978, s. 439-440.
14. KIJAS Z., *Biblijne i teologiczne motywy ochrony przyrody*, w: *Mówić o ochronie przyrody. Zintegrowana wizja ochrony przyrody. Podręcznik dla studentów*, red. Grzegorz M., Perzanowska J., Kijas Z., Mirek Z., PAN, Kraków 2002, s. 29-38.
15. KURDZIAŁEK M., *Średniowieczne doktryny o człowieku jako mikrokosmosie*, w: *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystoteлизmem a platonizmem*, TN KUL, Lublin 1996, s. 271-310.
16. LOTARIUSZ DI SEGNA, *O pogardzie świata i nędzy kondycji ludzkiej*, *Patrologia Latina* 217.
17. MACIEJ z ŁABISZYNA, *Collecta super Evangeliam secundum s. Ioannem*, rkps BJ 1273.
18. MACIEJ z SĄSPOWA, *Quaestiones super IV librum Sententiarum Petri Lombardi*, rkps BJ 2241.
19. MATEUSZ z KRAKOWA, *Kazanie Synodalne na temat słów Apostoła Pawła „Godnie postępujcie”*, w: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII-XV wieku*, red. Domański J., PWN, Warszawa 1978, 165-174.
20. MICHAŁOWSKA T., *Średniowiecze*, PWN, Warszawa 1996.
21. MOLTSMANN J., *Bóg w stworzeniu*, Znak Kraków 1995.
22. NEMEZJUSZ, *O naturze ludzkiej*, PAX, Warszawa 1982.
23. SHANNON T., *Chrześcijaństwo*, w: *Problemy etyczne w tradycjach sześciu religii*, PAX, Warszawa 2007, s. 253-310.
24. STANISŁAW z ZAWADY, *Commentum Super Genesim*, rkps BJ 1358.
25. STANISŁAW z ZAWADY, *Commentum Super Genesim*, rkps BJ 1429.
26. SWIEŻAWSKI S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, PWN, Warszawa-Wrocław 2000.
27. SWIEŻAWSKI S., *Dzieje filozofii europejskiej*, t. 6, *Człowiek*, ATK, Warszawa 1983a.
28. SWIEŻAWSKI S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, ZNAK, Kraków 1983b.
29. WIELGUS S., *Chrześcijańska średniowieczna filozofia i teologia u podstaw nowożytnego przyrodoznawstwa*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. Rusecki M., RW KUL, Lublin 1996, s. 327-333.
30. WILDIERS N., *Obraz świata a teologia*, PAX, Warszawa 1985.