

Jacek Dębicki

Antropologia filozoficzna Gilberta de la Porrée a powstanie scholastycznej rzeźby wczesnogotyckiej*

Słowa kluczowe: antropologia filozoficzna, antropologia teologiczna, filozofia człowieka, zasada jednostkowania, indywidualizacja człowieka, spór o uniwersalia, sztuka a filozofia, rzeźba średniowieczna, rzeźba romańska, rzeźba wczesnogotycka, rzeźba scholastyczna

Dwunastowieczne Chartres było niewątpliwie jednym z najważniejszych miejsc kulturotwórczych chrześcijańskiej Europy, ponieważ oddziaływało nie tylko myślą słynnej szkoły katedralnej, ale również wspaniałą sztuką romańską i gotycką katedry, wyposażonej w znakomity zespół plastyki portalowej i ogromny kompleks wyjątkowych witraży, o niezwykle rozbudowanej ikonografii, jak też niepowtarzalnej estetyce. Powstały w połowie XII stulecia zachodni portal katedry, nazywany Portalem Królewskim (*Porte Royale*), ozdabiają trzy portale wczesnogotyckie, których dekoracja plastyczna odznacza się nieznaną dotąd skalą złożoności programu ikonograficznego, ukazanego na tympanonach, archiwoltach i w ościeżach portalu¹. Teologowie szartryjscy,

* Poniższy tekst był referowany w trakcie obrad sekcji „Filozofia człowieka” na IX Polskim Zjeździe Filozoficznym.

¹ Literatura o katedrze w Chartres jest wyjątkowo obszerna, podam więc tylko kilka podstawowych pozycji: M.-J. Bulteau, *Monographie de la cathédrale de Chartres*, t. 1–3, 1887–1892; É. Mâle, *L’art religieux du XII^e siècle en France*, Paris 1922, s. 392–393; A. Priest, *The Master of the West Façade of Chartres*, „Art Studies” 1923, nr 1, s. 28–44; M. Aubert, *Die gotische Plastik Frankreichs 1140 bis 1225*, Florenz–München 1929, s. 9 i n.; tenże, *La sculpture française au moyen-âge*, Flammarion, Paris 1946, s. 176 i n.; É. Mâle, *Notre-Dame de Chartres*, Paris 1948; L. Grodecki, *Chronologie de la Cathédrale de Chartres*, Bulletin Monumental 1958, nr 116, s. 91–119; P. Frankl, *Considerations on the chronology of Chartres cathedral*, „The Art Bulletin” 1961, nr 43, s. 51–58; W. Sauerländer, *Beiträge zur Geschichte der früh-*

którzy zawarli w tym programie ogromną wiedzę teologiczną i filozoficzną, polecili wyobrazić na kłęczach archiwoltów obejmujących tympanon prawego portalu rzeźby wyobrażające *artes liberales*, wykładane w tym czasie w szkołach katedralnych, ukazane pod pełnymi gracji postaciami kobiet personifikujących poszczególne dyscypliny. Na zewnętrznej archiwoltce po prawej stronie na dole widzimy Gramatykę trzymającą w ręku różgę, mającą dyscyplinować dwóch pochylonych nad książką opieszłych uczniów. Po przeciwnej stronie archiwoltu przedstawiono Dialektykę, a ponad nią Retorykę, następnie Arytmetykę, Geometrię z cyrklem w ręku, Astronomię, a po prawej stronie Muzykę, która młotkiem uderza w trzy dzwony i trzyma na kolanach psalterz. Każdej z dyscyplin towarzyszy jakaś wybitna postać starożytności. Prawdopodobnie u stóp Dialektyki wyobrażono Arystotelesa, u stóp muzyki – Pitagorasa, Retoryki – Cyncerona, Gramatyki – Priscianusa, z kolei u stóp Arytmetyki – Boecjusza, Astronomii – Ptolemeusza, a Geometrii – Euklidesa².

Szartryjskie sceny z *artes liberales*, najstarsze wyobrażenie tego typu we francuskiej rzeźbie XII stulecia³, rozpoczęły długi szereg przedstawień sztuk wyzwolonych umieszczanych na fasadach świątyń francuskich. Jak wspomniałem, inspiracja do umieszczenia tych postaci na archiwoltach portalu wyszła od szartryjskich teologów⁴, gdyż Teodoryk z Chartres, kanclerz szkoły katedralnej

gotischen Skulptur, „Zeitschrift für Kunstgeschichte” 1956, nr 19, s. 1 i n.; tenże, *Gotische Skulptur in Frankreich 1140–1270*, München 1970, s. 41–46 i 63–70; A. Katzenellenbogen, *The sculptural programs of Chartres Cathedral*, Baltimore 1959, s. 27–36; W. Schoene, *Das Königsportal der Kathedrale von Chartres*, Stuttgart 1961; W. Sauerländer, *Das Königsportal in Chartres: Heilsgeschichte und Lebenswirklichkeit*, Frankfurt am Main 1984; M. Fassler, *Liturgy and Sacred History in the Twelfth-Century Tympana at Chartres*, „The Art Bulletin” 1993, nr 3 (75), s. 499–520; R. Halfen, *Chartres: Schöpfungsbau und Ideenwelt im Herzen Europas*, t. 1: *Das Königsportal*, Stuttgart–Berlin 2001, t. 2: *Die Querhausportale*, Stuttgart–Berlin 2003, t. 3: *Architektur und Glasmalerei*, Stuttgart–Berlin 2007, t. 4: *Die Kathedralschule und ihr Umkreis*, Stuttgart–Berlin 2011.

² O identyfikacji postaci filozofów por. zwłaszcza Bulteau, t. II, s. 76 i n.; Mâle 1948, s. 25; Katzenellenbogen 1959, s. 20–21.

³ Por. Mâle 1922, s. 165; por. także Katzenellenbogen 1959, s. 15–21.

⁴ Już Wilhelm z Conches, profesor szkoły katedralnej w Chartres, podejmował tę problematykę: „Ordo vero discendi talis est ut, quia per eloquentiam omnis sit doctrina, prius instruatur in eloquentia. Cujus sunt tres partes, recte scribere, et recte pronuntiare scripta, quod confert grammatica; probare quod probandum est, quod docet dialectica; ornare verba et sententias, quod tradit rhetorica. Initiandi ergo sumus in grammatica, deinde in dialectica, postea in rhetorica; quibus instructi, et ut armis muniti, ad studium philosophiae debemus accedere. Cujus hic ordo est, ut prius in quadrivio, id est in ipsa prius arithmetica, secundus in musica, tertius in geometria, quartus in astronomia. Deinde in divina pagina. Quippe cum per cognitionem creaturae ad cognitionem Creatoris perveniamus”, Wilhelm z Conches, *De philosophia mundi*, IV, 41, PL 172.

w latach 1141–1150, był autorem *Heptateuchonu*⁵, podręcznika sztuk wyzwolonych. *Artes liberales* sławią zatem szartryjską szkołę teologiczną – a ponieważ zostały ukazane wokół tympanonu z Matką Boską tronującą – wskazują także na służebną rolę tych dyscyplin naukowych wobec teologii⁶.

O ile po prawie dwustu latach badań interdyscyplinarnych zostały zasadniczo odczytane programy teologiczne i filozoficzne zawarte w sztuce katedry w Chartres, to należałoby jednakże zauważyć, iż w tych badaniach pojawia się ważna luka, mianowicie problem źródeł ideowych formy posągów wyobrażonych w ościeżach trzech zachodnich portali katedry. Jak można sądzić, *statues-colonnes* (rzeźby-kolumny) Portalu Królewskiego, będące absolutnym przełomem artystycznym w rzeźbie francuskiej XII stulecia, świadczą o ścisłych związkach ideowych sakralnej plastyki o cechach antropomorficznych z uprawianą wówczas nauką o człowieku, co też będzie przedmiotem analizy w moim artykule⁷. Portal Królewski w Chartres był długo uznawany za najstarsze dzieło rozpoczynające nową fazę rzeźby francuskiej, którą stosownie do przemian w architekturze nazwano rzeźbą gotycką. Liczne kopie i powtórzenia artystyczne, jakie pojawiły się w II połowie XII stulecia, zwracają naszą uwagę na sferę ideową tych posągów, przełamujących wszystkie obligatoryjne konwencje artystyczne obowiązujące w ówczesnej rzeźbie, ukazując człowieka

⁵ Por. Mâle 1922, s. 174, 194 (przyp. 109). Według Katzenellenboga (1959, s. 18–21) pomysłodawcą umieszczenia na fasadzie katedry wyobrażeń sztuk wyzwolonych był właśnie Teodoryk z Chartres.

⁶ Znamienna jest tutaj wypowiedź Teodoryka z Chartres: „Adsint igitur quattuor genera rationum quae ducunt hominem ad cognitionem Creatoris, scilicet arithmeticae probationes et musicae et geometricae et astronomicae. Quibus instrumentis in hac theologia breviter utendum est, ut et artificium Creatoris in rebus appareat et, quod proposuimus, rationabiliter ostendatur”, cyt. za: N. Haring, *The Creation and Creator of the World according to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras*, „Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge” 1955, XXII, s. 194.

⁷ Problem zależności rzeźby średniowiecznej od antropologii teologicznej i filozoficznej poruszałem w następujących pracach: J. Dębicki, *Metaphysik der mittelalterlichen Bildhauerei. Einführung in die Problematik*, „Ars” 1991, nr 1 (24), Bratislava, s. 76–87; *La métaphysique de la sculpture médiévale. Introduction à la problématique*, „Revue des historiens de l’art, des archéologues, des musicologues et des orientalistes de l’Université de Liège” 1991, nr 1, s. 30–39; *Zachodni portal katedry Świętego Łazarza w Autun. Studium z historii sztuki i historii idei*, Kraków 2002; *Cysterska rzeźba o cechach antropomorficznych a cysterska antropologia teologiczna. Przyczynek do źródeł estetyki cysterskiej*, w: *Cysterki w dziejach i kulturze ziem polskich, dawnej Rzeczypospolitej i Europy Środkowej: Materiały z siódmej Międzynarodowej Konferencji Cystersologów odbytej z okazji 888. rocznicy fundacji opactwa cysterek w Trzebnicy. Trzebnica 18–21 września 2002*, red. A.M. Wyrwa, A. Kielbasa, J. Swastek, Poznań 2004, s. 1030–1051; *Die theologische Anthropologie des Anselm von Canterbury und die Kunst um das Jahr 1100*, w: *Fides et ratio. Dziewięćset lat po śmierci św. Anzelmusa z Canterbury*, „Analecta Mediaevalia. Series Continua” 2010, vol. 2, s. 25–47.

jako zindywidualizowany konkret, obdarzony własnymi niepowtarzalnymi cechami psychofizycznymi, w pełni prezentującego swoją własną bytową substancjalność. Już przed wielu laty sugerowałem, iż owe *statues-colonnes* są wyrazem nowych koncepcji antropologicznych, jakie zostały sformułowane w szkole katedralnej w Chartres przez Gilberta de la Porrée⁸.

Gilbert de la Porrée (1076–1154), pierwsza gwiazda filozoficzna szkoły katedralnej w Chartres, był uczniem Bernarda z Chartres i jego następcą na stanowisku rektora szkoły. O Bernardzie – wybitnym nauczycielu oraz wychowawcy – mówiono: *perfectissimus inter Platonicos saeculi nostri*. Gilbert urodził się w Poitiers i studiował w Chartres, gdzie później nauczał jako profesor, aby w końcu zostać kanclerzem szkoły w latach 1126–1237⁹. Porretanus był w 1141 roku profesorem w Paryżu, a w 1142 roku został biskupem Poitiers. Jest uważany za jeden z najbardziej spekulatywnych i wpływowych umysłów w filozofii XII wieku. Posługując się platońską logiką językową oraz metafizyką¹⁰, stworzył wprawdzie chrystologię zabarwioną platońsko, jednakże nie podtrzymał w swojej nauce o człowieku wielu myśli antropologicznych wywodzących się z filozoficznej tradycji tak neoplatonizmu, jak i augustynizmu, gdyż zdaniem Gilberta człowiek nie jest ani duszą, ani ciałem, lecz bytem powstałym w wyniku połączenia tych dwóch elementów¹¹. Oczywistą jest rzeczą, iż należy postawić pytanie, co to oznacza.

Badanie filozofii człowieka Gilberta de la Porée natrafia na pewne trudności, spowodowane tym, że nie napisał on samodzielnych traktatów filozoficznych o człowieku, lecz jedynie komentarze do teologicznych rozpraw Boecjusza, z natury rzeczy poświęcone różnym aspektom ówczesnej teologii i filozofii¹². Biskup Poitiers, dążąc do lepszego zobrazowania zagadnień teolo-

⁸ Por. J. Dębicki, *Portal królewski w Chartres. Nowy typ posągu na szlaku pielgrzymkowym*, w: „Sprawozdania Wydziału Nauk o Sztuce Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk” 1992, nr 110, s. 141–147; tenże, *Les sources idéologiques du nouveau type de la statuaire de la façade ouest de la cathédrale de Chartres*, „Revue des historiens de l’art, des archéologues, des musicologues et des orientalistes de l’Université de Liège” 1992, nr 11, s. 9–20; Dębicki 2002, s. 434–493.

⁹ Por. S. Otto, *Die Funktion des Bildbegriffes in der Theologie des 12. Jahrhunderts*, „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters” 1962, nr 1 (40), s. 186; H.C. Van Elswijk OP, *Gilbert Porreta. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Leuven 1966, *passim*.

¹⁰ Por. M.D. Chenu, *Découverte de la nature et philosophie de l’homme à l’école de Chartres au XII^e siècle*, „Cahiers d’histoire mondiale” 1954, nr 2, s. 313–325; N.M. Häring, *Sprachlogische und philosophische Voraussetzungen zum Verständnis der Christologie Gilberts von Poitiers*, „Scholastik” 1957, nr 32, s. 373–397.

¹¹ „Nam ut de caeteris taceamus homo corporis animatione atque animae rationalis incorporatione animal fit atque homo”, Gislebertus Porretanus, *Commentaria in librum De Trinitate*, PL 64, 1393D.

¹² Por. A. Forest, *Le réalisme de Gilbert de la Porée dans le commentaire du ‘De Hebdomadibus’*, „Revue Néoscholastique de Philosophie” 1934, nr 36, s. 101–110; N.M. Häring, *The Case*

gicznych, odwoływał się często do świata natury i filozoficznych rozważań, co daje dość solidne podstawy do rekonstrukcji jego antropologicznych przemyśleń. W jaki sposób Gilbert, którego współcześni uważali za realistę, doszedł był do tezy, którą przed chwilą przypominałem, postaram się wykazać analizując trzy kluczowe dla jego antropologii filozoficznej pojęcia, mianowicie *singularitas*, *individuum* oraz *persona*.

Analizę rozpocznę od fragmentu tekstu z *Komentarza o Trójcy Świętej*:

Est enim proprium naturalium quod sicut numero diversorum proprietates diversae sunt, ita quoque subsistentiae numero sunt diversae, et quod una singularis subsistentia non nisi unum numero faciat subsistentem: ut Platonis et Ciceronis non solum accidentales proprietates, verum et substantiales, quibus ipsi sunt, verbi gratia, vel diversa corpora, vel diversi homines, diversae sunt, et quaecunque singularis proprietatis Platonem corpus esse, vel hominem, eadem nullum alium esse, facit idem¹³.

Uważał więc Szartryjczyk, że wymienione sformułowania mają znaczenie dla rozważań o rzeczach stworzonych, ale na obszarze teologii są właściwie bezużyteczne. Spostrzegł następnie, że jak właściwości numerycznie odmiennych bytów są różne, tak też numerycznie różnią się ich subsystemy, oraz że pojedyncza subsystema może ukonstytuować tylko jeden subsystem. Gilbert wyjaśnił następnie tę tezę na przykładzie Platona i Cyncerona, którzy jako pojedyncze subsystemy istoty są odpowiednio tacy sami, ale różni numerycznie. Mają nie tylko różne właściwości przypadłościowe, ale różne są także ich właściwości substancjalne, dzięki którym obaj są na przykład ciałem lub człowiekiem, gdyż są różnymi ciałami i różnymi ludźmi.

W zacytowanym wyżej fragmencie pojawiły się pojęcia znamienne dla systemu filozoficznego Gilberta i jego szkoły. Termin *proprietas* odpowiada bowiem każdemu rodzajowi określonej rzeczy, nie różnicując substancjalnych i akcydentalnych determinantów, będąc również neutralnym wobec wypowiedzi o charakterze kategoryzującym lub logicznym, gdyż właściwością Platona jest nie tylko to, aby być mądrym, ale również i to, aby być

of Gilbert de la Porrée, *Bishop of Chartres*, „Medieval Studies” 1951, nr 13, s. 1–40; tenże, *Zur Geschichte der Schulen von Poitiers im 12. Jahrhundert*, „Archiv für Kulturgeschichte” 1965, nr 47, s. 23–47; tenże, *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Toronto 1966; B. Maioli, *Gilberto Porretano. Dalla grammatica speculativa alla metafisica del concreto*, Roma 1979; L.O. Nielsen, *Theology and Philosophy in the 12th Century: A Study of Gilbert Porreta's Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of the Incarnation during the Period 1130–1180*, Leiden 1982, s. 25–39; L.M. de Rijk, *Semantics and Metaphysics in Gilbert of Poitiers. A Chapter of Twelfth-Century Platonism*, „Vivarium” 1988, nr 26, s. 73–112, 1989, nr 27, s. 1–35.

¹³ Gislebertus Porretanus, *Commentaria in librum De Trinitate*, PL 64, 1256B.

indywidualnym¹⁴. *Subsistens* i *subsistentia* są pojęciami podstawowymi dla filozoficznych rozważań Gilberta, który dzielił rzeczy stworzone na *naturalia*, a więc konkretnie bytujące rzeczy, jak *corpus* czy *homo*, oraz uniwersalia, czyli byty o charakterze ogólnym, jak *corporalitas* czy *humanitas*:

Diversum est esse, id est subsistentia, quae est in subsistente, et id quod est, id est subsistens, in quo est subsistentia: ut corporalitas et corpus, humanitas et homo, vere¹⁵.

Sądził on więc, iż czym innym jest byt¹⁶, to znaczy subsystemacja, która istnieje w subsystemie, a czym innym to, co istnieje konkretnie, to znaczy subsystem, w którym jest subsystemacja: jak cielesność i ciało, człowieczeństwo i człowiek. Każda konkretna rzecz jest złożona z materii i formy substancjalnej, którą nazywał on subsystemacją, określającą istotę subsystemu, dzięki której on istnieje (*id quo est*)¹⁷. Subsystem, byt jednostkowy, niepowtarzalny i odrębny od pozostałych bytów, jest natomiast tym, co Boecjusz w *De hebdomadibus* określił jako *id quod est*, a więc tym oto istniejącym bytem, będącym tym, czym jest¹⁸. *Id quod est*, aby być tym, czym jest, jest determinowane formą, jedną z wielu możliwych, określającą sposób istnienia materii tegoż *singulare*, będąc *quo aliquid est*, a zatem również i tym, co utożsamia daną jednostkę ze wszystkimi innymi jednostkami, które zostały przez nią „uformowane”. Subsystemacja zatem – z przedstawionymi determinantami – stanowi *quo est* konkretnego bytu, to znaczy subsystemu (*in quo est subsistentia*),

¹⁴ K. Jacobi, *Einzelnes – Individuum – Person. Gilbert von Poitiers' Philosophie des Individuellen*, w: *Individuum und Individualität im Mittelalter*, red. J.A. Aertsen, A. Speer, *Miscellanea Mediaevalia*, t. 24, Berlin 1996, s. 5.

¹⁵ Gilbertus Porretanus, *Commentaria in librum Quomodo substantiae bonae sint*, PL 64, 1318c.

¹⁶ „...Przez *esse* rozumie on bezsprzecznie istnienie”, E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 135.

¹⁷ Por. M.A. Schmidt, *Gottheit und Trinität nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius De Trinitate*, „*Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft*”, Supp. 7, Basel 1956, s. 189–199, 220–223; Maioli 1979, s. 22 i n., 64–68, 113 i n.; Nielsen 1982, s. 47–49; J.J.E. Gracia, *Introduction to the Problem of the Individuation in the Early Middle Ages*, München–Wien 1984, s. 158, 168; J. Marenbon, *Gilbert of Poitiers*, w: P. Dronke (red.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1988, s. 328–352, tu: s. 328, 339, 341–343; Jacobi 1996, s. 5–6.

¹⁸ „Boża substancja jest jednak Formą bez materii, dlatego też jest Jednym i jest tym, czym jest (*id quod est*). Pozostałe bowiem (byty) nie są tym, czym są. Każda przecież rzecz ma swój byt (*esse*) dzięki temu, z czego się składa, czyli dzięki swoim częściom. Jest ona «tym» oraz «tym», czyli (jest) połączeniem swoich części, ale nie jest «tym» lub «tym» osobno. Na przykład, skoro człowiek ziemski składa się z duszy i ciała, to jest ciałem i duszą, a nie ciałem lub duszą osobno. Nie jest przeto tym, czym jest”, A.M.S. Boecjusz, *W jaki sposób Trójca jest jedynym Bogiem, a nie trzema Bogami*, w: tenże, *Traktaty teologiczne*, przeł. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty 2001, s. 43.

w którym subsystuje, a dzięki niej ten oto subsystems staje się dopiero substancją, więc w porządku ontologicznym subsystemencja poprzedza subsystems. Pojedynczość substynencji jest podstawą dla pojedynczości subsystemu¹⁹. Numeryczna odmienność subsystemencji od innych subsystemencji jest podstawą dla numerycznej odmienności subsystemu od innych subsystemsów. I w końcu warto dodać, iż subsystems jest determinowany nie tylko przez swoje formy substancjalne – *subsistentiae* – ale też przez formy akcydentalne, które należą do kategorii *quantitatis* i *qualitatis*, zaliczanych do determinantów zawartych w *quo est*²⁰.

Gilbert uważał również, że w wypadku subsystemsów należy zawsze mówić w liczbie mnogiej o subsystemencjach subsystemu, to znaczy o istotowych określeniach bytującego, ponieważ subsystems jest determinowany na różnym stopniu ogólności przez wiele subsystemencji, gdyż na przykład Platon – zgodnie ze swoją istotą – jest człowiekiem, ale jest także istotą żywą i istotą cielesną. Gilbert wyjaśniał ten stan rzeczy w ten sposób, że Platona określają wszystkie te formy istotowe. Szartryczyk charakteryzował subsystemencje przy pomocy abstrakcyjnych określeń, gdyż twierdził: człowieczeństwo czy też cielesność są subsystemencjami, dzięki którym Plato subsystuje²¹.

Jak wspomniałem, Gilbert konsekwentnie przestrzegał w swoich rozważaniach rozróżnienia między światem stworzonym a rzeczywistością metafizyczną. To, co można powiedzieć o *naturalibus*, nie będzie się odnosiło do teologii, bowiem sentencją wiary będzie taka oto wypowiedź o Trójcy Świętej: „Bóg Ojciec jest Bogiem, Syn jest Bogiem i Duch Święty jest Bogiem, a więc Ojciec i Syn i Duch Święty są jednym Bogiem – a nie trzema Bogami – ze względu na pojedynczość istoty (*unus singularitate essentiae Deus*)”²². Podobne zdanie o *naturalibus* nabierze już innego znaczenia, gdyż jeśli powiemy, że Platon jest człowiekiem, Cynceron jest człowiekiem i Arystoteles jest człowiekiem, to musimy podkreślić, że z powodu pojedynczości subsystemencji

¹⁹ „Singularity (...) is the principle of numerical diversity for Gilbert”, Gracia 1984, s. 173.

²⁰ Schmidt 1956, s. 31, 233 i n.; Maioli 1979, s. 235–240, 269–278, 289–291; Gracia 1984, s. 168; Nielsen 1982, s. 49; Marenbon 1988, s. 339; Jacobi 1996, s. 6 (przyp. 14).

²¹ „Was «das natürliche Sein» ist, ist es durch seine Subsistenz”, Schmidt 1956, s. 31; Jacobi 1996, s. 6.

²² „Inquiunt enim fideles: Pater est Deus, Filius est Deus. Spiritus sanctus est Deus; atque inferunt: Igitur Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, sunt unus singularitate essentiae Deus, non tres Dii, id est, sunt unum omnium esse, non tria. Et attende quod non secundum naturalium, sed secundum theologorum propriam rationem haec inferant. Nam secundum naturalium rationem, quae est numero diversorum diversas numero esse naturas, contra evenit, ut: Plato est homo, Cicero est homo, Aristoteles est homo. Igitur Plato, et Cicero, et Aristoteles sunt tres homines, non unus singularitate subsistentiae homo”, Gislebertus Porretanus, *Commentaria in librum De Trinitate*, PL 64, 1262A.

są oni trzema osobami, a nie jednym człowiekiem (*non unus singularitate subsistentiae homo*).

Warto zwrócić uwagę, że Gilbert skierował swoją uwagę nie na wspomnianą teologiczną sentencję, lecz na zdanie odnoszące się do przedmiotów natury. To, co miało być zobrazowaniem zagadnienia teologicznego, stało się głównym problemem jego rozważań. Podmioty trzech zdań – Platon jest człowiekiem, Cynceron jest człowiekiem i Arystoteles jest człowiekiem – są różne. W drugim twierdzeniu – przecież także z powodu jego pojedynczości (*sed et singularitate sui*) – mówi się o innym człowieku niż w pierwszym twierdzeniu, a w trzecim twierdzeniu o innym człowieku niż w pierwszym i drugim. Z kolei orzeczenie w trzech zdaniach jest takie samo, a więc można byłoby przypuszczać, iż we wszystkich trzech mówi się to samo. Gilbert przedstawił tu jednakże inne ujęcie, nie negując, że rzeczownik jest powtarzany w orzeczniku, gdyż zdanie drugie i trzecie powtarza orzecznik zdania pierwszego, ale obstając przy tym, że wszystkie te trzy wypowiedzi „nie powtarzają orzekanej rzeczy, chociaż zdania drugie i trzecie powtarzają orzecznik zdania pierwszego”. Właśnie na tym polegałaby różnica pomiędzy osądem odnoszącym się do świata natury i osądem odnoszącym się do Trójcy Świętej, ponieważ w trzech wypowiedziach odnoszących się do świata natury mówiłoby się każdorazowo o innym człowieku²³. Myśl Porretańczyka, że dwa subsystemy są jednocześnie podobne („*imo quia conformes, ergo numero diversas a se invicem naturas de numero a se diversis affirmant*”) i różne, jest pozornie sprzeczna, gdyż odnosi się ona do różnych poziomów semantycznych – na przykład rodzajowych czy też gatunkowych, ponieważ to, co jest podobne na poziomie rodzajowym, będzie się różnić na poziomie gatunkowym. Jeśli wobec tego Platon, Cynceron i Arystoteles są podobni ze względu na człowieczeństwo, w takim razie człowieczeństwo, dzięki któremu Platon jest człowiekiem, jest różne od człowieczeństwa, dzięki któremu Cynceron jest człowiekiem, i człowieczeństwa, które jest naturą Arystotelesa²⁴, ale ta różnorodność jest przecież czysto numeryczna.

²³ „Cum enim dicitur: Plato est homo, Cicero est homo, Aristoteles est homo, non solum de alio, sed et singularitate sui, aliter dicitur secunda affirmatione quam prima, et aliter tertia quam prima, vel secunda. Quamvis enim secunda et tertia primae praedicativum repetant nomen, rem tamen praedicatam non repetunt; sed quamvis conformes, tamen diversas: imo quia conformes, ergo numero diversas a se invicem naturas de numero a se diversis affirmant, et haec trium de tribus praedicatorum necessaria differentia non patitur hanc adunationem, ut dicatur, Plato, et Cicero, et Aristoteles, sunt unus singulariter homo”, Gislebertus Porretanus, *Commentaria in librum De Trinitate*, PL 64, 1262AB.

²⁴ „As the nature of Gilbert’s distinction between *quod est* and *quo est* implies, the humanity by which Socrates is a man is not the same as the humanity by which Plato is the man. Nevertheless, Gilbert considers that Plato and Socrates are completely similar (*comformis*) in respect of all sorts of things by which they are what they are: rationality and corporality, for

Problemem jest natomiast to, czy numerycznej różnorodności odpowiada jakaś różnorodność treściowa²⁵.

Gilbert znalazł rozwiązanie tego problemu w pismach Boecjusza, gdzie stwierdza się, że rzeczy równe istotowo różnią się przecież swoimi przypadłościami. Boecjusz omówił ten problem w traktacie, który Gilbert komentował:

Zróznicowanie przypadłości powoduje mianowicie różnicę numeryczną, gdyż troje ludzi nie rozróżni się ani przez gatunek, ani przez rodzaj, lecz przez swoje przypadłości; istotnie, nawet jeśli oddzieliłibyśmy w umyśle od nich wszystkie przypadłości, pozostaje przecież różne dla wszystkich miejsce, którego nie możemy sobie wyobrazić jako jednego (dla wszystkich); dwa ciała bowiem nie będą posiadały jednego i tego samego miejsca, które jest przypadłością. I dlatego są one liczbowo różne, ponieważ stają się różnymi dzięki przypadłościom²⁶.

Zasada jednostkowania bytów, o której mówi się w zacytowanym fragmencie, jest – omawianym bezpośrednio czy też pośrednio – jednym z głównych problemów podjętych w komentarzu przez Gilberta de la Porrée. W pismach Boecjusza, jak to znakomicie ostatnio wykazał Tomasz Tiuryn²⁷, problem relacji *singularitas* do *universalitas* został tak omówiony, iż można tam znaleźć różne rozwiązania tego zagadnienia, w tym pogląd, że indywidua są bytowo niesamodzielne, ponieważ istnieją tylko wyższe powszechniki oraz gatunki, „a indywidua są niesamodzielnymi i w gruncie rzeczy pozornie istniejącymi «odgałęzieniami» tych ostatnich”²⁸. Choć, być może, jak sugeruje Tiuryn, mamy tu do czynienia z pewnym typem języka metaforycznego, to dla wielu średniowiecznych metafizyków taka wypowiedź nie była bynajmniej metaforą:

Albowiem skoro gatunek wskazuje na jedną substancję, która jest substancją wszystkich indywiduów podpadających pod gatunek, to jeśli patrzy się od strony substancji, gatunek nie znajduje się powyżej niczego. Jeżeli natomiast uwzględni się przypadłości, te rzeczy, o których orzeka się gatunek, stają się wielością, nie na skutek zróznicowania substancji, lecz dzięki wielości akcydensów²⁹.

instance”, J. Marenbon, *Early Medieval Philosophy (480–1150). An Introduction*, London–Boston–Melbourne–Henley 1983, s. 152.

²⁵ Por. Jacobi 1996, s. 8.

²⁶ „Sed numero differentiam accidentium varietas facit. Nam tres homines neque genere neque specie sed suis accidentibus distant; nam vel si animo cuncta ab his accidentia separemus, tamen locus cunctis diversus est quem unum fingere nullo modo possumus; duo enim corpora unum locum non obtinebunt, qui est accidens. Atque ideo sunt numero plures, quoniam accidentibus plures fiunt”, Boecjusz, *Quomodo trinitas unus Deus ac non tres dii*, cap. 1; por. Gracia 1984, s. 98–103; por. również Kijewska 2001, s. 40–41.

²⁷ T. Tiuryn, *Boecjusz i problem uniwersaliów*, Wrocław 2009.

²⁸ Tamże, s. 202–203.

²⁹ Cyt. za: tamże, s. 202.

Mamy tu niewątpliwie ważne źródło skrajnie realistycznych rozwiązań problemu powszechników, w rodzaju realizmu istoty materialnej Wilhelma z Champeaux, gdyż możemy tę samą rzecz raz ujmować jako indywidualium, innym razem jako gatunek, jeszcze innym zaś razem jako rodzaj. Inne przesłanie płynące z licznych wypowiedzi Boecjusza zasadza się na przekonaniu o niewielkiej wartości indywidualium, ponieważ w odrębności jednostki, którą, jak sądzono, cechował byt przygodny, nie dostrzegano szczególnych wartości, przypisywanych temu, co ogólne i istotne.

W pismach Boecjusza znajdziemy jednakże jeszcze inną myśl, zasadniczo odmienną, wypowiedzianą w *Drugim komentarzu do Isagogi Porfiriusza*. Zgodnie z jej wymową:

nie należy uważać gatunku za nic innego niż za myśl (*cogitatio*), którą wydobywa się z numerycznie różnych jednostek na podstawie łączącego je substancjalnego podobieństwa; z kolei rodzaj jest myślą wydobywaną z podobieństwa między gatunkami³⁰.

Boecjusz stwierdza następnie, że żyjąca istota (*animal*), będąca rodzajem, jest oczywiście orzekana o wielu rzeczach, odniesiona natomiast do Sokratesa staje się czymś indywidualnym (*fit individuum*), gdyż Sokrates jest czymś indywidualnym i jednostkowym. Podobnie ma się rzecz z innymi powszechnikami, jak człowieczeństwo (*humanitas*) czy rozumność (*rationale*), które również możemy orzekać o wielu ludziach, ale w Sokratesie są one każdorazowo indywidualne, gdyż decyduje o tym jego jednostkowość i indywidualność. Boecjusz przyjął więc, że istnieją powszechniki jednostkowe – skoro istnieje jednostkowa żywa istota (*animal individuum*), jednostkowe człowieczeństwo (*individua humanitas*) czy jednostkowa rozumność (*individua rationalitas*), o ile są zapodmiotowione w rzeczach indywidualnych (*in Socrate*) – ale także powszechniki ogólne (*universalis, de pluribus praedicatur*), o ile są poznawane umysłem (*intelligitur*). Można wyróżnić zatem powszechnik-pojęcie i powszechnik-byt, źródłem i zasadą jednostkowości pozostaje natomiast indywidualium, pojmowane jako samoistność, skoro dzięki swoim właściwościom bytowym indywidualizuje powszechniki. W innym z kolei przypadku, o czym było wyżej wspomniane, brak samodzielności bytowej indywidualium implikuje ogólność powszechnika, ponieważ individua nie są realnie wyodrębnione³¹. Zaraz zostanie pokazane, że Gilbert – w przeciwieństwie do niejednego współczesnego historyka filozofii³² – nie miał problemów z właściwym odczytaniem niekiedy dość zakamuflowanych myśli Boecjusza. Należy więc w tym miejscu powrócić do myśli profesora z Chartres.

³⁰ Cyt. za: tamże, s. 278.

³¹ Tamże, s. 294–301.

³² Tamże, *passim*.

Gilbert sądził, że numeryczna różność (*numeralis diversitas*)³³ towarzyszy odmienności przypadłości (*accidentium dissimilitudo*) i że porównanie miejsc może ukazać odmienność subsystemów, ale podkreślił, iż różnorodność jedynie towarzyszy odmienności przypadłości, ale jej nie wywołuje. Platon, Cyceyron i Arystoteles są różni ze względu na ich formy istotowe, ponieważ każdy pojedynczy subsystem jest określany przez jego pojedynczą subsystemę w istocie³⁴. To wszystko bowiem, co, jak skonstatował Schmidt, jednostkowo istnieje w Cyceronie, na przykład jego *corporalitas*, *humanitas* czy *rationalitas*, powinno być rzeczywiście rozpoznane jako to, co jest w nim jednostkowo zapodmiotowione. Sprawia to nie tylko subsystemcja, która zawiera w sobie wszystkie te determinanty i ustanawia Cyceyrona pojedynczym człowiekiem, lecz jeszcze coś, co w sposób widoczny odróżnia tego człowieka, w naszym przypadku Cyceyrona, od innych ludzi³⁵. Ciągłe jednakże na tym etapie prowadzonych rozważań nie można odpowiedzieć na pytanie, czym odróżnia się człowieczeństwo Platona od człowieczeństwa Cyceyrona czy Arystotelesa, choć stało się jasne, iż nie różnicują ich przypadłości.

Termin pojedynczy, o praktycznie nieograniczonym obszarze zastosowania, jest w ontologii Gilberta niezdefiniowanym pojęciem podstawowym, które stanowi punkt wyjścia do dalszych jego rozważań, ponieważ każdy przedmiot jest pojedynczym przedmiotem, każde określenie istoty jest określeniem pojedynczej istoty, a każda właściwość jest pojedynczą właściwością. „Jest bowiem całkowicie oczywistą rzeczą, że pojedynczość, zwłaszcza w odniesieniu do różnorodności i indywidualności, nie polega na różnorodności i odmienności”³⁶. Pytanie o kryteria, to znaczy pytanie o to, co czyni pojedyncze pojedynczym, nie było więc postawione, gdyż Gilbert nie uważał tego za istotne³⁷.

Pojęcie *indywidualny*, które Gilbert rozważał o wiele gruntowniej niż Boecjusz, podkreślając, że ma ono inną zawartość treściową i ściślejszy obszar zastosowań niż pojęcie *pojedynczy*, pojawiło się w słynnej definicji osoby, sformułowanej przez Boecjusza: „personae est definitio: naturae rationabilis individua substantia” – niepodzielna substancja o rozumnej naturze. Gilbert podkreślał, iż musi się rozumieć, jakie treści zawiera w sobie pojęcie *indywidualny* (niepodzielny), jeśli się chce zrozumieć, co oznacza pojęcie *osoba*.

³³ „Hanc autem in naturalibus numeralem non modo subsistentium, verum etiam subsistentiarum diversitatem, eorum quae adsunt subsistentiis illis in eisdem subsistentibus, accidentium dissimilitudo non quidem facit, sed probat; et tamen quia numeralis diversitatis aliquorum accidentium dissimilitudo semper est comes...”, Gislebertus Porretanus, *Commentaria in librum De Trinitate*, PL 64, 1264AB.

³⁴ Jacobi 1996, s. 9.

³⁵ Schmidt 1956, s. 32 (przyp. 107), 55 i. n., 58, 234.

³⁶ Gracia 1984, s. 174.

³⁷ Tamże, s. 162, 174.

Boecjusz nie poświęcił jednakże pojęciu *individuum* zbyt wiele uwagi. Podczas prezentowania swojej definicji podkreślił zaledwie, że nie nazywa się *osoby* istotą w ogólnym sensie, lecz zawsze tylko określoną, pojedynczą istotą. *Substantia particularis*, *substantia singularis* i *substantia individua* wydają się być dla niego tożsame, równoznaczne³⁸. Toteż Gilbert zauważył: „dicendum videtur quae subsistentium qua ratione vocatur personae”³⁹ – musi być przecież powiedziane, które z subsystemów i z jakiego powodu są nazywane „osobami”. Pytanie to nabierało szczególnego znaczenia, gdyż, jak zobaczymy, Gilbert inaczej określał obszar zastosowania tego pojęcia, niż zrobił to Boecjusz, bowiem inaczej pojęcie to definiował.

Rozróżnijmy mianowicie, że właściwość czegoś jest każdorazowo nazywana z innego powodu: „pojedynczością”, „indywidualnością” i „osobowością”. Wprawdzie każdy, będąc indywiduum, jest pojedynczy oraz każdy, będąc osobą, jest pojedynczym i indywidualnym, ale nie każdy pojedynczy jest indywiduum, a nie każdy pojedynczy i nie każdy indywidualny jest osobą⁴⁰.

Zdaniem Gilberta, *pojedynczy* jest najszerszym pojęciem, *osoba* najwęższym, *indywiduum* zaś jest węższym pojęciem niż *pojedynczość*, ale szerszym niż *osoba*.

Gilbert odróżniał problem, jaka rzecz jest pojedyncza, od problemu, jak można precyzyjnie wyróżnić i zidentyfikować jakąś rzecz. Podobnie postrzegał zagadnienie bytów samoistnych, ponieważ zastanawiał się nad tym, co jest przyczyną tego, iż jeden bytujący jest odmienny od wszystkich innych bytujących, i w jaki sposób można go zidentyfikować i odróżnić od innych samoistności. Dla Porretańczyka był to problem zasadniczy, ponieważ, jak zobaczymy, jego dystynkcje miały jednoznacznie charakter ontologiczny. Toteż nie stworzył jakiegś specyfikacji kategorii, przyjmując, że substancje, czy też substancje niehomogeniczne, są indywiduami. Pod taką kategorię nie podpadałyby takie materiały, jak kamień i woda, które rozpadają się przy ich realnym podziale na tego samego rodzaju materiały – części kamienia czy pewne ilości wody. Zamiast tego mamy dwa przeciwstawne pojęcia, mianowicie *individuum–dividuum*, które nie odpowiadają w pełni relacji jednostka–powszechnik, ponieważ mają swoje specyficzne cechy. Uniwersalia są przeważnie orzekane o pojedynczych przedmiotach, Gilbert natomiast nazywał *dividua* abstrakta-

³⁸ Marenbon 1988, s. 345.

³⁹ Gislebertus Porretanus, *Commentaria in librum De Trinitate*, PL 64, 1294A.

⁴⁰ „...Distinguamus, scilicet quod alicujus proprietates, alia ratione singularis, alia individua, alia personalis vocatur. Quamvis enim quidquid est individuum est singulare, et quidquid est persona est singulare et individuum, non tamen omne singulare est individuum, nec omne singulare vel individuum est persona”, Gislebertus Porretanus, *Commentaria in librum De Trinitate*, PL 64, 1294A.

mi – *człowieczeństwo*, *rozumność*, *barwa* – ujmując je jako formy, które są konkretyzowane w subsystemach, gdyż, jak sądził, inaczej nie istnieją. Jeśli bowiem Sokrates – będąc *id quod est* – jest żywą istotą (*animal*), rozumną i wykształconą, to jest on tylko i wyłącznie pojedynczym *id quod est*. *Człowieczeństwo* Sokratesa – dzięki któremu on istnieje – jest zapodmiotowione tylko w Sokratesie i jest czymś innym – będąc niepowtarzalnym i jednostkowym – niż *człowieczeństwo* zapodmiotowione w Platonie, bowiem, jak zakładał Gilbert, żadna rzecz – konkrety i abstrakty – nie istnieje jako powszechnik.

Pierwotnie każda forma, dzięki której jakiś bytujący jest określonym czymś, jest pojedyncza, dzięki czemu bytujący, który przez tę formę jest określony w swoim *quod*, jawi się nam jako pojedynczy. Numerycznie różne *singularia* mogą być podobne (*conformis*) ze względu na jeden czy wiele determinantów ich *quod*. Wtedy forma, którą z tej racji Gilbert nazywa *unum dividuum*, i odpowiadające jej determinanty jest poniekąd podzielona pomiędzy formowane przedmioty, ma więc charakter „dywidualny”, a nie indywidualny, z czego jasno wynika, iż *dividuum* wyjaśnia nam odpowiedniość subsystemów, indywidualium zaś nieodpowiedniość, a zatem jednostkowość nie może być tym samym co indywidualność, którą Gilbert uważał za ontologiczną niepowtarzalność. Konstytuował ją całkowity i niedający się już uzupełnić determinant formalny, będący jednakże determinantem dokładnie jednego subsystemu. Ten kompletny determinant jest oczywiście indywidualny, a nie dywidualny.

Indywiduum jest więc całkowitą formą złożoną z pełni substancjalnych i akcydentalnych właściwości jednego i tego samego podmiotu, gdyż nic nie może się upodobnić do innego lub innych podmiotów, dzieląc z nim lub z nimi pełnię swoich właściwości. Lub też ten sam podmiot jest nazywany indywiduum w sensie *non dividuum*, to znaczy nie udzielalny, czyli nie udzielający swojej indywidualnej formy jednemu i jednocześnie drugiemu⁴¹.

Ta definicja indywiduum została zawarta w traktacie pochodzącym ze szkoły Gilberta.

Widać zatem, że Gilbert znalazł w całkowitym *quo est* odmienność, która uzasadnia indywidualność, bowiem *quo est* zostało określone precyzyjnie, gdyż należą do niego oprócz subsystemencji także determinanty akcydentalne, spośród nich jednakże tylko określenia jakości i ilości. Wszystkie pozostałe

⁴¹ „Est itaque individuum forma collecta ex plenitudine substantialium et accidentalium proprietatum huius et eiusdem subiecti, quia nichil secundum plenitudinem suarum proprietatum alii vel alii(s) conformari potest. Vel ipsum subiectum dicitur individuum quasi „non dividuum”, id est non communicabile, id est non communicans secundum individualement formam alicui cum alio”, Jacobi 1996, s. 16 (przyp. 58).

kategorie – *ubi, quando, relatio, actio, passio, situs, habitus* – ujmując Gilbert jako określenia porównawcze, które zasadniczo dotyczą równocześnie zawsze większej ilości pojedynczych istot.

Podsumowując tę część moich rozważań, chcę zauważyć, że miano *pojedynczości* przypada wszystkim konkretnym subsystemom, subsystemom, jak też jakościowym oraz ilościowym formalnym determinantom. Miano *individuum* przypada każdemu konkretnemu subsystemowi, który uzyskuje tę cechę tylko i wyłącznie dzięki formom mającym pełny zbiór cech formalnych, które nie mogą być powiększone o żadną inną cechę i które przy utracie jednej z form tego zbioru tracą charakter indywidualnych⁴².

Odnosząc się do pojęcia *osoby*, należałoby na wstępie zauważyć, że każdy subsystem jest indywidualium, a jako taki jest niepowtarzalny, gdyż jest pojedynczy dzięki sobie (*per se unum*)⁴³. Być jedynym dzięki sobie, jest koniecznym warunkiem, aby być osobą, bowiem tylko subsystemy są osobami, ale ten warunek nie jest wystarczający, gdyż nie każdy subsystem jest osobą⁴⁴. Nie ulega najmniejszych wątpliwości, że Gilbert nie akceptował zacytowanej wyżej definicji osoby autorstwa Boecjusza, aczkolwiek nigdzie go nie skrytykował. Porretańczyk uważał bowiem, że zgodnie z brzmieniem tej definicji sama dusza ludzka wydaje się osobą, ponieważ – jak twierdzili niektórzy – nie jest ona entelechią, to znaczy formą, ale jest raczej substancją, to znaczy subsystemem, który posiada w sobie formy i przypadłości różnych kategorii. Dusza jest też natury rozumnej, gdyż rozumie ona i osądza – zarówno wtedy, gdy jest oddzielona od ciała, jak i zapodmiotowiona w ciele. Określeniem rodzajowym duszy jakiegoś człowieka jest *spiritus*, natomiast określeniem gatunkowym *anima*, która od innych dusz, które nie są ową duszą, odróżnia się taką właściwością, że jest indywidualna. Tak więc można byłoby sądzić – rozważał dalej Gilbert – że dusza, która jest konstytutywną częścią człowie-

⁴² Maioli 1979, s. 69–70 i 274–275; Jacobi 1996, s. 17.

⁴³ „Omnis enim persona recte intelligitur per se una”, Gilbertus Porretanus, *Commentaria in librum De Trinitate*, PL 64, 1257A; „Omnis enim persona adeo est per se una, quod cujuslibet plena et ex omnibus quae illi conveniunt collecta proprietates, cum alterius personae similiter plena, et ex omnibus collecta proprietate de uno vere individuo praedicari non potest. Ut Platonis et Ciceronis personales proprietates, de uno individuo dici non possunt”, tenże, *Commentaria in librum de duabus naturis et una persona Christi*, PL 64, 1372A; „Ex his ergo intelligitur quia persona adeo est per se una, quod ejus tota proprietates nulli prorsus secundum se tota similitudine conferri potest, nulli ad constituendam personalem proprietatem conjungi”, tamże, 1373A.

⁴⁴ „Et quoniam quidquid aliquid est, ejus quo est singularitate unum est, sicut res ab aliquo alia per se aliquid est, ita quoque per se una est. Hac itaque ratione et haec qualitas ab alia qualitate per se una est, et hic qualis alio quali per se unus est. Non tamen haec ratio sufficit, ut res quaelibet sic per se una nominetur persona”, Gilbertus Porretanus, *Commentaria in librum De Trinitate*, PL 64, 1294D.

ka, jest osobą. To jest jednakże niemożliwe, ponieważ, jak zaraz zauważył, żadna część osoby nie może być osobą⁴⁵.

Tak więc zdaniem szartryjskiego profesora, *animatio corporis* lub *incorporatio animae* są aktami, dzięki którym przez *coniunctio animae et corporis* uzyskuje człowiek swoją egzystencję: *generatio animalis*. Przerwanie natomiast tego związku ciała i duszy oznacza śmierć i koniec człowieka jako takiego⁴⁶. Obie części składowe człowieka nie gubią swojego bytu w rodzaju *duch* i rodzaju *ciało*, gdyż nieinkorporowana dusza jest całkowicie duszą, a nieuduchowione ciało pozostaje ciałem⁴⁷. Wtedy jednak nie są one człowiekiem, lecz stanowią jedynie *subsistentiae* dla aktu *incorporatio* lub *animatio*, będącego formalną zasadą bytową człowieka jako złożenia z duszy i ciała⁴⁸. Taki człowiek nie jest identyczny ani z duszą, ani z ciałem, bowiem jest czymś trzecim, czymś, co powstaje z połączenia obu elementów⁴⁹.

Skoro więc zostało założone, że osoba nie może być częścią jakiegokolwiek bytu ani częścią jakiegokolwiek innej osoby, to należy konsekwentnie przyjąć, że ani duszy jako konstytutywnemu elementowi człowieka, ani ciału nie przypada byt osobowy. Jeśli bowiem dusza nie jest czymś (*aliquid*) dzięki subsystencjom, przez które jest konstytuowane ciało, będąc w tym sensie

⁴⁵ „Persona est naturae rationalis individua substantia. Secundum hanc diffinitionem, humana anima videtur esse persona. Non enim, sicut quidam dixerunt, est entelechia, hoc est forma, sed potius substantia, id est subsistens, habens in se formas, et diversorum generum accidentia, est et naturae rationalis. Intelligit enim atque discernit et separata a corpore et in corpore posita (...). Est etiam cujuslibet hominis anima sub genere spiritus, et animae specie sua, qua ab omnibus quae non sunt illa anima, dividitur proprietate individua. Sic igitur anima, quae hominis est pars constitutiva, videtur recte esse persona. Hoc tamen impossibile esse, per hoc intelligitur, quod nulla persona pars potest esse personae. Omnis enim persona adeo est per se una, quod cujuslibet plena et ex omnibus quae illi conveniunt collecta proprietate, cum alterius personae similiter plena, et ex omnibus collecta proprietate de uno vere individuo praedicari non potest”, Gislebertus Porretanus, *Commentaria in librum de duabus naturis et una persona Christi*, PL 64, 1371D–1372A.

⁴⁶ „Cum enim corpus animatur vel anima incorporatur, fit hac corporis et animae coniunctione generatio animalis: itemque corporis et animae disiunctione eiusdem animalis corruptio”, Gislebertus Porretanus, *Commentaria in librum De Trinitate*, PL 64, 1393B.

⁴⁷ „Anima namque praeter sui incorporationem perfecte est anima. Et corpus praeter animationem perfecte est corpus; animal vero, nec est nec potest esse animal; praeter animae incorporationem et corporis animationem; ideoque animae et corporis sunt extrinseci habitus, animalis autem suae generationis et corruptionis subsistentiae”, tamże. „Sicut enim anima hominis numquam desinit esse genere spiritus neque corpus eius esse genere corpus, ita homo, etsi remoto corporis et animae habitu desinat esse homo atque animal, numquam tamen desinit esse corpus et spiritus”, tamże, 1393C.

⁴⁸ „Unde animatio corporis et incorporatio animae subsistentiae esse videntur. Et sunt utique: sed neque animae neque corporis sed illius, quod ex his compositum est, animalis”, tamże, 1393B.

⁴⁹ Tamże, 1380C.

różną od ciała i jednością samą w sobie, to jest człowiek jednością złożoną z dwóch zasad bytowych: cielesnej i duchowej. Człowiek jest tym, czym są ciało i dusza, oraz jednocześnie jest czymś innym, bo dusza i ciało nie są tym, czym jest sam człowiek, gdyż one go konstytuują w jego osobowości⁵⁰.

Jak wyżej zauważyłem, Gilbert de la Porrée odrzucił wiele neoplatonickich i augustyńskich tez antropologicznych, co jest również widoczne w problematyce eschatologicznej. Uczony ten nie napisał wprawdzie traktatu poświęconego sprawom ostatecznym, niemniej, jak skonstatował Richard Heinzmann⁵¹, eschatologiczne zapatrywania szartryjczyków pozostawały pod wpływem Gilberta. Porretanus i jego szkoła byli bowiem zdania, że śmierć nie oznacza uwolnienia człowieka od ciężaru ciała oraz nie stwarza mu możliwości prawdziwego bytowania, jak to przyjmowali spirytualiści, ale wręcz przeciwnie, gdyż twierdzili, że rozłączenie duszy i ciała oznacza raczej koniec człowieka jako takiego. Dalej istniejący duch wcale nie osiąga stanu specjalnej szczęśliwości i doskonałości bytowej, ponieważ w żadnym wypadku nie odpowiada to jego istocie, gdyż jego funkcja bytowa polega na tym, iż powinien on ożywiać ciało i być z nim złączony. Doszli tym samym szartryjczyki do odmiennego rozumienia tajemnicy zmartwychwstania, ponieważ nie było ono przez nich pojmowane tylko jako zmartwychwstanie samego ciała, lecz jako zmartwychwstanie całego człowieka. Ponowne otrzymanie ciała przez człowieka nie jest aktem polegającym na „dodaniu” do jego właściwej istoty uświetnionego już ciała, gdyż akt zbawienia nie miałby wówczas większej wartości. Z tego też względu *resurrectio* oznacza nowe istnienie zniszczonego przez śmierć człowieka.

Przyjmując taką koncepcję człowieka, Gilbert nie był zatem zainteresowany modyfikacją definicji osoby Boecjusza, ponieważ skoncentrował się na pewnej ontologicznej strukturze, którą odniósł był do człowieka. Struktura ta nie byłaby jednakże ograniczona tylko do obdarzonych rozumnością istot, gdyż

⁵⁰ „Non tamen haec ratio sufficit, ut res quaelibet sic per se una nominetur ‘persona’. Multae enim sic per se unae in uno sunt: ut in homine uno corpus et anima et omnia, quibus illa sunt. Quamvis igitur anima hominis nullo illorum aliquid sit, quibus eius corpus aliquid est, ideoque a corpore alia et per se una sit, quia tamen et illis omnibus, quibus anima, et illis omnibus, quibus et corpus aliquid est, unus qui ex his constat homo est aliquid, neutrum illorum i. e. nec corpus hominis nec eius anima nominatur ‘persona’, quia non omnino per se sunt. Quae etsi omnibus, quibus sunt, aliis alia a se sint, in uno tamen sunt homine: qui est quidquid sunt corpus et anima, et aliud, quam sunt corpus et anima. Corpus vero et anima non sunt, quidquid est ipse homo”, tamże, 1294D–1295A.

⁵¹ Por. R. Heinzmann, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine problem-geschichtliche Untersuchung der fröhscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre*, Zweiter Teil: *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in der Fröhscholastik*, „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters” 1965, 40, 3, s. 171.

miałyby ona być znamieną dla wszystkich istot mających duszę, to znaczy dla indywidualności ludzkich, zwierzęcych oraz roślinnych. Gilbert nie miał żadnych obiekcji, ażeby rozszerzyć pojęcie *osoby*, które, jak spostrzegł, „filozoficzny zwyczaj językowy ograniczył tylko do substancji obdarzonych rozumnością”, na indywidualia zwierząt i roślin⁵². Jak spostrzegł Klaus Jacobi, sformułowane przez Gilberta kryterium osobowości odpowiada w pewnym sensie kryterium indywidualności: odróżnienie od wszystkich innych indywidualności, które jest potwierdzone przez pełny zbiór wszystkich determinantów⁵³. Gilbert mniemał, iż odkrył pewien szczególny sposób istnienia bytów, mianowicie, jak coś może być kompleksową, jednolitą całością. Sądził on bowiem, że istnieją subsystemy, które bez zmieszania są złożone z innych subsystemów⁵⁴. Każda żywa istota składa się z duszy, która konkretyzuje zbiór determinantów, i ciała, które konkretyzuje inny zbiór determinantów, a oba te zbiory – wzięte same w sobie – należy uważać w każdym przypadku za kompletne, gdyż każda dusza jest indywidualna, ale nie inaczej jest w przypadku ciała żywej istoty. Konstytuując więc żywą istotę, dusza i ciało należą do jednego indywidualium, które tworzą i w którym oba zbiory determinantów są równocześnie konkretyzowane. Wszystko to, co może być atrybutywnie powiedziane o duszy Platona, może być w taki sam sposób powiedziane o Platonie⁵⁵, a nie inaczej jest w przypadku jego ciała, gdyż do Platona należy całościowa forma, która bogatsza jest niż całościowa forma jego duszy i niż całościowa forma jego ciała.

Non tamen haec ratio sufficit, ut res quaelibet sic per se una nominetur persona. Multae enim sic per se unae, in uno sunt: ut in homine uno corpus et anima, et omnia quibus illa sunt⁵⁶

– tak właśnie Gilbert opisuje szczególny przypadek kompleksowej jedności.

Należałoby jednakże zauważyć, że dwie konstytutywne idee teorii Gilberta de la Porrée zostały zaczerpnięte z tradycji teologiczno-filozoficznej, mianowicie jednostkowość powszechników, o czym wyżej już wspomniałem, przejął on

⁵² „Ideo a Cicerone Plato, et a Platone Cicero, et quilibet eorum ab universis, a quibus similiter differt vere per se unus, vera ratione persona est. Et quaecunque caetera a se invicem eodem modo sunt alia, id est, quodlibet animal et quaelibet arbor, et hujusmodi infinita: quamvis ad rationales tantum subsistentias hoc nomen quod est persona, philosophorum usus contraxerit...”, Gilbertus Porretanus, *Commentaria in librum De Trinitate*, PL 64, 1295A.

⁵³ Jacobi 1996, s. 18; por. również Marenbon 1988, s. 347.

⁵⁴ Por. de Rijk 1989, s. 21–34; Maioli 1979, s. 301–306; Nielsen 1982, s. 53 i n.; Jacobi 1996, s. 18.

⁵⁵ „Tota vero animae Platonis proprietates, id est quidquid de ipsa naturaliter affirmatur, de ipso Platone praedicatur. Naturaliter dicimus, quoniam quod non naturaliter de anima dicitur, non necesse est de Platone praedicari”, Gislebertus Porretanus, *Commentaria in librum de duabus naturis et una persona Christi*, PL 64, 1372A

⁵⁶ Gislebertus Porretanus, *Commentaria in librum De Trinitate*, PL 64, 1294D.

był z filozofii Boecjusza, natomiast koncepcja istnienia w jedności w sposób niezmiśnany dwóch bytów (tu indywiduów) ma swoje źródła w chrystologii⁵⁷, w której można było znaleźć inspiracje do interpretacji spirytwalistycznych (św. Augustyn)⁵⁸, skrajnie spirytwalistycznych (Hugon ze św. Wiktora) oraz, jak sądzę, umiarkowane dualistycznych, jak w przypadku naszego profesora z Chartres. Hugon ze św. Wiktora, który wiele uwagi poświęcił problemowi osoby, odwołał się wprost do nauki o dwóch naturach Chrystusa⁵⁹, krytyku-

⁵⁷ Postanowienia Soboru Chalcedońskiego (451) przyczyniły się do wypracowania stanowiska, iż w Chrystusie Panu jest tylko jedna osoba Boża w dwu naturach doskonałych, niezmiśnanych, nierozdzielnych, nieodłączalnych, por. ks. W. Granat, *Chrystus. Bóg-Człowiek*, Lublin 1959, s. 112.

⁵⁸ Porównując relacje między Logosem i człowiekiem oraz między duszą i ciałem, św. Augustyn przeniósł na obszar antropologii teologicznej tezy chrystologiczne: „Tak zaś jak nie zwiększa się liczba osób, gdy ciało przyłącza się do duszy, aby powstał jeden człowiek, tak też nie powiększa się liczba osób, kiedy człowiek przyłącza się do Słowa, aby był jeden Chrystus. Czyta się więc, że Słowo ciałem się stało, ażeby właściwie zrozumieć jedność tej osoby, a nie żeby podziwiać boskość przemienioną w ciało” („Sicut enim non augetur numerus personarum, cum accedit caro animae, ut sit unus homo; sic non augetur numerus personarum, cum accedit homo Verbo, ut sit unus Christus. Legitur itaque, Verbum caro factum est, ut intelligamus hujus personae singularitatem, non ut suspicemur in carnem mutatam divinitatem”), św. Augustyn, *Epistulae*, 140, 12, PL 33, 538–577, tu 543.

⁵⁹ „Jak więc ciało złączone z duchem rozumnym nic temuż duchowi nie daje, ażeby powstała osoba, lecz złączone z nim przyjmuje od niego byt osobowy, tworząc wraz z tym duchem jedną osobę, tak natura ludzka połączona ze Słowem także nic nie wniosła, ażeby była osoba, lecz połączona ze Słowem przyjęła od Niego byt osoby, tworząc wraz z Nim osobę we wspólnym istnieniu. Należy więc rozważyć, dlaczego Słowo i człowiek tworzą jedną osobę w Chrystusie; przecież słusznie mówimy, że Słowo jest osobą samo przez się, a z drugiej strony także słusznie uważamy, że człowiek jest osobą. A mówimy słusznie, ponieważ Słowo i człowiek nie są razem dwiema osobami, lecz tworzą jedną osobę. Ponieważ zaś Słowo było osobą i przed przyjęciem natury ludzkiej, toteż i po odłączeniu się od natury ludzkiej pozostało osobą, a więc po odłączeniu się od tej natury nie przestało być osobą; dlatego słusznie mówimy, że Słowo samo przez się jest osobą, a ponieważ znowu między przyjętą naturą człowieka i Słowem był większy i znakomitszy związek niż między duszą i ciałem, toteż słusznie sądzimy, że człowiek jest osobą dzięki sobie. Człowiek, to znaczy ciało oraz równocześnie przyłączona dusza, posiada byt osobowy, jednakże nie inaczej niż Słowo, ponieważ jest jedna osoba Słowa i człowieka. Unia tworzy oczywiście jedność. Ciało bowiem i równocześnie przyłączona dusza były osobą, jeśli nie tworzyły przedtem jednej osoby wraz ze Słowem. Dlatego słusznie sądzimy, ponieważ jest i Słowo, i osoba, a z drugiej strony również prawidłowo uważamy, że człowiek jest osobą; z tego samego powodu słuszny jest pogląd, że Słowo i człowiek nie tworzą dwóch, lecz jedną osobę” („Sicut ergo corpus rationali spiritui junctum, non dat illi ut sit persona, sed junctum illi accepit ab illo ut ipsum sit una persona cum illo; sic humanitas juncta verbo non quidem illi dedit ut esset persona, sed unita illi accepit ab illo ut una esset persona cum illo. Considerandum vero est quod cum verbum et homo una sit persona in Christo; recte tamen per se dicimus verbum est persona; et iterum recte per se dicimus, homo est persona. Et recte dicimus, quod simul homo et verbum non duae sunt sed una persona. Quia enim verbum et ante assumptum hominem persona fuit; et post assumptum hominem persona esse non desinit, ideo recte per se dicimus verbum est persona; et quia rursus inter hominem assumptum et verbum

jąc i wypaczając koncepcję osoby sformułowaną przez Gilberta⁶⁰. Na tym tle jest szczególnie dobrze widoczne jego nowatorskie ujęcie problemu osoby. Uczniowie Gilberta, którzy zazwyczaj dogmatycznie powtarzali terminologiczne ustalenia oraz filozoficzne konstatacje swojego mistrza, nie podtrzymywali jednakże rozszerzenia pojęcia osoby na wszystkie żyjące indywidua.

Gilbert de la Porrée, zaliczając do *id quo est* determinanty istotowe i akcydentalne (*qualitas* oraz *quantitas*), precyzyjnie ujmując różnicę między determinantami formalnymi i determinantami relacji, jasno określając jednostkowość, odrębność, niepowtarzalność ontologiczną i nieudzielalność bytową indywiduów, odnosząc ponadto pojęcie osoby do całego złożenia duchowo-cielesnego, uniknął był konsekwencji, że każde indywiduum ma właściwie reprezentować cały świat, a więc także wszystkie inne indywidua, gdyż nie bardzo było wcześniej wiadome, co ma odróżniać (a co łączyć) jednostkę od klasy tych samych jednostek, skoro, jak w przypadku realizmu istoty materialnej, można tę samą rzecz rozważać jako jednostkę, gatunek lub też rodzaj. Antropologia filozoficzna Gilberta de la Porrée stwarzała zatem podstawy do tego, aby w obszarze sztuki sakralnej mógł się pojawić nowy temat artystyczny, mianowicie człowiek ukazywany jako indywidualny, niepowtarzalny w swym istnieniu byt

major est excellentior quam inter animam et corpus unio fuit, nihilominus recte per se dicimus, homo est persona. Homo quippe, id est corpus et anima simul injuncta, persona esse habet, non tamem alia quam verbum, quia una persona homo et verbum. Unio quippe unum facit. Caro namque et anima simul juncta persona fuissent, si una cum verbo persona non fuissent. Propterea recte dicimus, quod et verbum et est persona et iterum recte dicimus, quod homo est persona; et similiter recte dicimus, quod verbum et homo non sunt duae, sed una persona”), Hugo de Sancto Victore, *De sacramentis*, PL 176, 411B.

⁶⁰ „Istnieje wielu takich, którzy chwytają się każdego słowa i wprowadzają dużo zamieszania, tak że nie jest łatwo rozstrzygnąć, co się kryje za zasłoną słów, o ile nie ujawni się w końcu błąd tego rozumowania. Oni twierdzą, że człowiek jest pewną całością złożoną z ciała i duszy, całkowicie różniącą się i odmienną od ciała i duszy, tak że ta całość (człowiek) nie jest ani duszą, ani ciałem, ani sumą ciała i duszy, ponieważ, jak twierdzą, całość nie jest tymi dwoma elementami, lecz składa się z tych dwóch elementów. Całość ta, jak sądzą, jest więc człowiekiem, a człowiek, który jest tą całością, jest rozumny dzięki rozumowi, który jest całością i jest różny od tej części człowieka, którą nazywamy duszą, tak jak sama całość jest różna od części. I tak jest w końcu wszystko, co jest w całości, całkowicie różne od tego, co jest w częściach, tak jak sama całość jest różna od części” („Hic autem quidam tam multipliciter delirasse inveniuntur, solis verbis adhaerentes, ut non facile verborum involucria judicari potuissent, nisi in fine error se manifestus ostenderet. Dicunt hominem totum quoddam esse compositum ex anima et corpore, aliud omnino et diversum ab anima et corpore, ita ut hoc totum nec anima sit, nec corpus sit, nec similiter anima et corpus; non enim totum ista esse, sed ex istis esse dicunt. Hoc igitur totum hominem esse putant, et ipsum hominem qui hoc totum est, diversa a ratione, sive a rationalitate partis id est animae, sicut ipsum totum diversum est a parte. Postremo omnia quae in toto sunt diversa esse omnino ab his quae in partibus constant, sicut ipsum totum partibus diversum est”), tamże, 406B–407B.

fizyczny, właśnie taki, jaki został ukazany w Portalu Królewskim zachodniej fasady katedry w Chartres.

Figury przyścienne trzech zachodnich portali katedry w Chartres, zachowane w liczbie 19, przedstawiają postaci królów, królowych, patriarchów i proroków Starego Zakonu. Pierwotnie, jak dawniej sugerował Marcel Aubert⁶¹, znajdowało się zapewne w ościeżach 26 posągów, i to one, a nie rzeźby z zachodnich portali kościoła opackiego w Saint-Denis, gdzie narodził się gotyk w architekturze, były wielokrotnie naśladowane i kopiowane⁶². Można z pełnym przekonaniem powtórzyć za Willibaldem Sauerländerem, że rzeźby szartryjskie ujawniają całkowicie nowe perspektywy artystyczne w zakresie przedstawiania aspektów fizycznych oraz psychicznych postaci ludzkiej⁶³. Ten wybitny niemiecki historyk sztuki, którego cała pasja badawcza ograniczała się jedynie do skrupulatnego śledzenia rozwoju formy rzeźbiarskiej, nie dostrzegął tu żadnego związku ze światem idei, konsekwentnie wyprowadzając wszelkie przemiany w rzeźbie z autonomicznego rozwoju formy rzeźbiarskiej. W licznych pracach Sauerländera i jego naśladowców, perfekcyjnych analizach formalistycznych, aspekty ideowe średniowiecznej rzeźby sakralnej, w tym zwłaszcza jej stosunku do natury i przyczyny takiego właśnie stosunku do natury, są całkowicie pomijane, tak jakby każda rzeźba nie była estetycznym, ideoplastycznym artefaktem⁶⁴.

Niemiecki historyk sztuki i filozofii, Roland Halfen, autor czterotomowego monumentalnego dzieła o kulturze, w tym przypadku o sztuce, teologii i filozofii szkoły katedralnej w Chartres, poszukiwał źródeł ideowych nowej formy plastycznej szartryjskich *statues-colonnes* (rzeźb-kolumn) w teologii i w filozofii uprawianych w tamtejszej szkole katedralnej. Halfen, mimo iż jego praca nie jest niekiedy pozbawiona kontrowersyjnych tez, przypomniał swoją monumentalną publikacją rzecz oczywistą, mianowicie to, że średniowieczna sztuka sakralna była częścią scholastyki, a więc przeniesieniem teologicznego

⁶¹ Aubert 1929, s. 13.

⁶² Por. Dębicki 2002, s. 449–470.

⁶³ Por. W. Sauerländer, *Die gotische Skulptur in Frankreich 1140–1270*, München 1970, s. 44.

⁶⁴ W okresie sztuki wczesnoromańskiej i romańskiej, jak podkreślał Georges Duby, przede wszystkim świątynie opatów stały się miejscami kulturotwórczymi, „wielkimi tyglami nowej sztuki”. Ten wybitny francuski uczone-mediewista podkreślał ponadto, że: „Głębokie ruchy, które wpływały niepostrzeżenie na zmianę jego struktur [gmachu społecznego], w latach 1130–1280 znajdowały nikły tylko oddźwięk w wąskim kręgu duchownych, którzy inspirowali artystów i mieli nadzór nad warsztatami. Nie wpłynęły więc na sztukę. Jej przemiany zależały wówczas przede wszystkim od postępów myśli religijnej. Chcąc więc zrozumieć sztukę tamtych czasów, bardziej niż socjologią czy ekonomią należy zająć się teologią”, G. Duby, *Czasy katedr: Sztuka i społeczeństwo 980–1420*, przeł. K. Dolatowska, Warszawa 1986, s. 116.

i filozoficznego dyskursu na obszar sztuk plastycznych. Halfen nie skierował jednakże swojej uwagi na antropologię teologiczną oraz filozoficzną, w historii której, jak sądzę, zawarte są odpowiedzi na dwa podstawowe pytania: dlaczego monumentalna rzeźba sakralna o cechach antropomorficznych pojawiła się dopiero pod koniec XI stulecia⁶⁵ i dlaczego w okresie sztuki wielkich katedr nigdy nie stała się plastyką mimetyczną⁶⁶. Halfen uważał natomiast, iż szarytryjscy teologowie posługiwali się zasadą środka, dlatego też ich humanizm, dowartościowanie zmysłowej obserwacji, poszerzanie wiedzy o przyrodzie oraz naturze człowieka, która, zgodnie z tą właśnie zasadą, znoszącą przeciwieństwa między duchem i materią, niebem i ziemią, miałyby się odznaczać stanem równowagi i harmonii, były tymi czynnikami, które inspirowały teologów do poszerzania spektrum artystycznej kreacji⁶⁷. Te jak i inne stwierdzenia Halfena – ani nieodniesione do przecież zróżnicowanych w szkole katedralnej w Chartres konkretnych koncepcji antropologicznych czy do teologii ciała⁶⁸, ani także nierozpatrywane na właściwej płaszczyźnie ontologicznej ludzkiego bytu, ani nieporuszające antropologicznego problemu relacji duchowość–cielesność, ani też nieuwzględniające filozoficznego problemu relacji między bytami pojedynczymi, indywidualnymi i osobowymi – nie wyjaśniają przyczyn pojawienia się nowego ideoplastycznego posągu w ościeżach Portalu Królewskiego w Chartres, ponieważ ogólne sformułowania o dążeniu do harmonii

⁶⁵ Por. Dębicki 2010, s. 25–47.

⁶⁶ O ile mi wiadomo, pierwszym uczonym, który zwrócił uwagę na związki między teologią a rzeźbą średniowieczną był Erwin Panofsky, *Die deutsche Plastik des elften bis dreizehnten Jahrhunderts*, München 1924, zwł. s. 65–66 („Jedwede Menschen-Darstellung ist anschaulicher Ausdruck einer Menschen-Vorstellung, d.h. einer besonderen Auffassung vom Verhältnis der Seele zum Körper; und oft genug wird das, was in der künstlerischen Gestaltung einer bestimmten Epoche sich ausdrückt, in ihrer psychologischen Theorie sein Analogon finden”), por. tenże, *Architektura gotycka i scholastyka*, w: *Studia z historii sztuki*, wybrał, opracował i opatrzył posłowiem J. Białostocki, Warszawa 1971, s. 33–65. Podobnie uważał W. Koehler, *Byzantine Art in the West*, *Dumbarton Oaks Papers*, I, 1941, s. 85.

⁶⁷ Halfen 2002, t. 1, s. 201.

⁶⁸ Por. P. Daubercies, *La théologie de la condition charnelle chez les Maîtres du haut moyen âge*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale” 1963, t. 30, s. 5–54; R. Wasselyncq, *Les „Moralia in Job” dans les ouvrages de morale du haut moyen âge latin*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale” 1964, t. 31, s. 5–31; tenże, *L’influence de l’exégèse de S. Grégoire le Grand sur les commentaires bibliques médiévaux (VII^e–XII^e s.)*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale” 1965, t. 32, s. 157–204; tenże, *Présence de S. Grégoire le Grand dans les recueils canoniques (X^e–XII^e siècle)*, „Mélanges de science religieuse” 1965, nr 13, s. 205–219; tenże, *La présence des Moralia de S. Grégoire le Grand dans les ouvrages de morale du XII^e siècle*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale” 1968, t. 35, s. 197–240; ks. S. Rosik, *Finalizm życia chrześcijańskiego w świetle twórczości papieża Grzegorza Wielkiego*, Lublin 1980, zwł. s. 91–96; Dębicki 2002, s. 381–400.

oraz równowagi nie mogą wypełnić wskazanych przeze mnie dotkliwych luk w analizach Halfena⁶⁹.

Filozofia człowieka Gilberta de la Porrée, dzięki której jak nigdy dotąd można było stwierdzić, w jaki sposób istnieje ten oto indywidualny, niepowtarzalny w swym bycie psychofizycznym człowiek, stworzyła podstawy dla dalszego rozwoju scholastycznej plastyki średniowiecznej, gdyż udostępniono rzeźbiarzom nowe pole kreacji artystycznej, po które ci twórcy skwapliwie sięgnęli, rezygnując z wyobrażania ludzi odtwarzanych jakby z jednej i tej samej formy. Unifikacja formalna romańskiej antropomorficznej rzeźby sakralnej, w tym deindywidualizacja psychofizyczna, objawiająca się w powtarzaniu tych samych stypizowanych twarzy ludzkich, w pełni odpowiadała znanej z pism neoplatoników metaforze, przy pomocy której określano relacje między wzorcem a istniejącym konkretem. Pozamaterialną formę porównywano z pieczęcią o kształcie sygnetu, materię natomiast z woskiem, obrazy zaś tej formy bytujące w materii z woskiem, w którym odcisnięto pieczęć-formę⁷⁰. Mimo że mnożenie identycznych woskowych odcisków jest nieograniczone, za każdym razem powstają, chociaż formalnie takie same, to jednakże ontycznie odmienne byty. Sakralna rzeźba romańska (przedszartryjska) dowodzi, iż monastyczne szkoły teologiczne tak właśnie rozumiały relacje między ogólnością a jednostkowością, tutaj pomiędzy *humanitas* a *homo*, czyli, jak wyżej powiedziano, ten sam byt był raz ujmowany jako ogólny, a innym razem jako jednostkowy.

⁶⁹ „Vor diesem heilgeschichtlichen Horizont wird ein zentraler Impuls der Schule von Chartres verständlichen, der sich im Wirken seiner berühmtesten Lehrer von Fulbert bis zu Alanus zum Ausdruck bringt und im Humanismus der Schule im 12. Jahrhundert zu glänzenden Höhepunkten kam. Es ist das Bestreben, die Bestimmung des Menschen nicht als Abkehr vom Sinnlichen und einseitige Hinaufführung in ein abstraktes Geistiges zu denken, sondern auf eine harmonische Durchdringung und Vereinigung von Geist und Körper hinarbeiten, in welcher die sinnliche Seite des Menschen nicht verleugnet, sondern durchgeistigt wird. Keiner der beiden Bereiche, weder der sinnliche noch der geistige, soll den anderen so beherrschen, dass dieser verkümmert“, Halfen 2001, s. 204.

⁷⁰ Por. Tiuryn 2009, s. 311.

Streszczenie

W artykule został podjęty problem relacji między wczesnogotycką rzeźbą sakralną o cechach antropomorficznych a uprawianą wówczas antropologią filozoficzną. Przedmiotem analizy jest rzeźba Portalu Królewskiego (zachodniego) katedry w Chartres, powstałego w latach 40. XII wieku. Portal ten, wielokrotnie kopiowany oraz naśladowany w II połowie XII stulecia, ujawnia nieznane do tej pory obszary artystycznego kształtowania postaci ludzkich jako jednostkowych, zindywidualizowanych bytów, obdarzonych własnym wyrazem psychicznym. To artystyczne nowatorstwo rzeźby szartryjskiej zostało poprzedzone równie nowatorską filozofią człowieka autorstwa Gilberta de la Porrée, profesora i kanclerza szkoły katedralnej w Chartres. Gilbert precyzyjnie określił pojęcia: byt pojedynczy, indywidualny oraz osobowy, dzięki czemu mógł odróżnić ogół (*humanitas*) od jednostki (*homo*) i wyodrębnić zespół cech, które, jego zdaniem, indywidualizują człowieka. Ponieważ jego teoria antropologiczna poprzedza powstanie rzeźb Portalu Królewskiego, należy więc przyjąć, że stworzyła ona podstawę ideową dla powstania nowego typu posągu.