

Magdalena Czubak

Natura i władze duszy według Aelreda z Rievaulx

Znaczna ilość zachowanych do dziś w klasztorach cysterskich średniowiecznych rękopisów zatytułowanych *De anima* świadczy o dużym zainteresowaniu ówczesnych zakonników zagadnieniem natury duszy ludzkiej¹. Ponieważ jednak cystersi nie prowadzili dysput na wzór scholastyczny i skupiali swą uwagę na *lectio divina*, wielu współczesnych badaczy ma wątpliwość, czy rzeczywiście byli oni zaabsorbowani czysto teoretycznymi aspektami tego zagadnienia². Ich wątpliwości zdaje się rozpraszać tematyka dzieła *O duszy*, które napisał Aelred z Rievaulx (1110–1165)³. Ów cysterski myśliciel nie unikał bowiem refleksji filozoficznych, a podejmując myślowe spekulacje, zachowywał szczególną troskę, aby ich wyniki pozostawały w zgodzie z dogmatami wiary i nauką Ojców Kościoła. Nie dziwi przeto, iż pisząc dzieło *De anima* postanowił obrać za swojego przewodnika św. Augustyna, którego nauka miała być odpowiednim gruntem dla jego filozoficzno-teologicznych dociekań⁴. Należy jednak zaznaczyć, że pewnych problemów, istotnych dla średniowiecznej myśli antropologicznej, biskup z Hippony w sposób ostateczny nie rozwiązał. Toteż autor dzieła *De anima*, dostrzegając owe braki w Augustyńskiej nauce, niektóre zagadnienia analizował opierając się wyłącznie na własnych przemyśleniach i osobistym doświadczeniu. Jednakże prowadząc samodzielne badania, mocno podkreślał, iż nie wypowiada się w sposób kategoryczny, a tylko podaje propozycje rozwiązania danego problemu⁵. Jest więc oczywiste, że taka postawa

¹ Por. C.H. Talbot, *Introduction*, w: Aelred of Rievaulx, *Dialogue on the Soul*, Kalamazoo 1981, s. 8.

² Tamże.

³ *De anima* zamieszczone jest w tomie: Aelredi Rievallensis, *Opera omnia*, I. *Opera Ascetica* (= Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, I), ed. Ch. Dumont, A. Hoste, C.H. Talbot, Turnholt 1971. W niniejszej pracy korzystano z tej właśnie edycji. Przy odwoływaniu się do *De anima*, przed numerem rozdziału i numerami wierszy wskazywanego tekstu, podawany będzie skrót DA. Przekład polski fragmentów tekstu Aelreda autorka podaje w tłumaczeniu własnym.

⁴ DA III, 24.

⁵ DA III, 33 i 43.

badawcza świadczy o tym, iż bardziej zależało mu na dochowaniu wierności tradycji chrześcijańskiej niż na oryginalności prezentowanych poglądów.

Niniejsze studium zostało przez autorkę świadomie ograniczone do treści traktatu *De anima*. Choć bowiem cysterski filozof już w swych wcześniejszych pracach — w tym zwłaszcza w dziele *De speculo caritatis* — przedstawił zarys swoich poglądów na temat duszy, to dopiero w dialogu *De anima* — ostatnim ze swych dzieł — zebrał wszystkie zagadnienia związane z tą kwestią i zaprezentował ją w zupełnie nowym ujęciu; jest to oczywisty dowód stałości wyznawanych przezeń poglądów⁶. Jednak pełne poznanie Aelreda koncepcji duszy możliwe jest dopiero po zapoznaniu się z treścią wszystkich jego dzieł.

1. Określenie duszy i jej rodzaje

1.1. Określenie duszy

W przeświadczeniu Aelreda dusza ludzka jest racjonalnym życiem (*vita quaedam est rationalis*), które jest zmienne w czasie, ale niezmiennie w przestrzeni, pod pewnymi względami nieśmiertelne i posiada zdolność doświadczania szczęścia lub nieszczęścia⁷. Warto zauważyć, że powyższe określenie sformułował on pod wpływem nauki św. Augustyna, który był przekonany, iż dusza nie porusza się w przestrzeni, nie zawiera się w miejscu, nie jest ograniczona lokalnymi granicami, nie można też przypisać jej długości, szerokości ani wzrostu⁸.

Przyjmując za wzorcowe Augustyńskie określenie duszy, cysterski myśliciel dostrzegł jednak pytania, na które Augustyn nie udzielił pełnej odpowiedzi, a w tym: jak dusza może być obecna w ciele, nie posiadając konkretnej lokalizacji? Sam Aelred nie wątpi, że ciało zajmuje pewną przestrzeń i posiada zdolność przemieszczania się oraz iż dusza przemieszcza się wraz z ciałem⁹. Co więcej, uważa on za zasadne stanowisko uczonych, którzy sądzili, że to nie ciało zawiera duszę, ale właśnie dusza zawiera w swym obrębie ciało i udziela mu istnienia¹⁰. Ciało poddane duszy istnieje tedy dopóty, dopóki jest ożywiane mo-

⁶ Por. C.H. Talbot, *Introduction*, dz. cyt., s. 25.

⁷ „Ut mihi videtur, anima hominis, nam de illa te interrogare non dubito, secundum praesentis vitae statum vita quaedam est rationalis, tempore non loco mutabilis, suo modo immortalis, quae beata potest esse vel misera”. *DA* I, 11.

⁸ Zob. Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, VII, 21, 27; VIII, 22, 43, Warszawa 1980, s. 245, 272; Św. Augustyn, *O nieśmiertelności duszy*, IX, 16 – X, 17, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 324–325; Św. Augustyn, *O wielkości duszy*, IV, XXXIII, 70, w: *Dialogi filozoficzne*, dz. cyt., s. 408; Św. Augustyn, *O Trójcy*, X, VII, 9, Kraków 1996, s. 318–319; Platon, *Prawa*, ks. X, Warszawa 1997, s. 405; Platon, *Fedon*, 105C-D, 106C-D, w: Platon, *Dialogi*, Warszawa 1993, s. 282–283; Arystoteles, *O duszy*, I, 3, 406a – 5, 409a, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992, s. 49–62.

⁹ *DA* I, 2. Św. Augustyn, *O wielkości duszy*, XXVIII, 61, dz. cyt., s. 400.

¹⁰ *DA* I, 2. Zob. C.H. Talbot, *Introduction*, dz. cyt., s. 11; Plotyn, *Dusza*, w: D. Dembińska-Siury, *Plotyn*, Warszawa 1995, s. 106–113.

cą samej duszy, gdy zaś ta przestaje pobudzać je do życia, wówczas wszystkie jego członki ulegają stopniowej dezintegracji¹¹. Toteż akceptacja stanowiska, wedle którego dusza ma władzę nad ciałem, wydaje się zdaniem Aelreda ostatecznie przesądzać o obecności duszy w ciele i jej w nim lokalizacji¹².

1.2. Rodzaje duszy

W swych rozważaniach nad naturą duszy Aelred wyróżnia trzy jej odmiany, a mianowicie: duszę roślinną, czyli „ruch w drzewach lub ziołach” (*motus in arboribus vel herbis*), duszę zwierzęcą (*anima bestialis; anima sensualis*) i duszę racjonalną (*anima rationalis*). Podział ten wprowadza przy okazji objaśniania istoty życia.

Ponieważ jego analizy koncentrują się wokół zagadnienia natury duszy ludzkiej, najwięcej uwagi poświęca koncepcji duszy racjonalnej, zaś kwestie duszy roślinnej i zwierzęcej traktuje drugorzędnie.

1.2.1. Dusza roślinna

Według cysterskiego myśliciela dusza roślinna, jako „naturalne poruszenie” charakterystyczne dla stworzeń pozbawionych zdolności czuciowych (*motus rebus insensibilibus*), posiada w swej naturze zdolność ruchu (*motus*), od której zależy wzrost i wegetacja danej rośliny. W jego przekonaniu, dzięki owemu naturalnemu poruszeniu „w drzewach czy ziołach sok jest prowadzony od korzenia, a stąd rozprowadzany do wszystkich części drzewa, obdarzając je pewnym rodzajem życia, aby zieleniło się, rosło, pokrywało liśćmi, upiększało kwiatami, rodziło owoce”¹³.

Charakteryzując nader szczegółowo naturę roślin, Aelred wskazuje na występujące w duszy roślinnej cztery powiązane między sobą (na skutek ingerencji Bożej) żywioły (powietrze, ogień, woda, ziemia), które łączą się w taki sposób, iż dzięki mocom powietrza oraz ognia — najsubtelniejszych spośród żywiołów, a przez to lepiej przygotowanych do działania niż doznawania jego skutków — wywoływany jest ruch wewnętrzny, który pobudza rozwój¹⁴. Nie wątpi on jednak, że owo poruszenie — mimo swej subtelności — ma charakter materialny; funkcjonowanie duszy roślinnej zależy bowiem od żywiołów materialnych. A zatem życie obecne w roślinach można nazwać duchem jedynie w metaforycznym sensie, tj. tylko na takiej zasadzie, na jakiej o powietrzu (*aer*) czy wietrze (*ventus*) mówi się jako o duchach (*spiritus*)¹⁵. Jednakże, „jak te pierwiastki, których

¹¹ DA I, 2–3.

¹² Zob. Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne...*, dz. cyt., s. 398–400.

¹³ „Agitur autem hoc motu in arboribus vel herbis, ut succus ducatur in radicem, et inde se per omnes ipsius arboris partes diffundant, praestans ei quamdam sui generis vitam, ut viridescat, ut crescat, ut foliis vestiatur, ornetur floribus, fructibus fecundetur”. DA I, 15. Por. Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne...*, dz. cyt., s. 243.

¹⁴ DA I, 16. Por. Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne...*, dz. cyt., s. 244.

¹⁵ DA I, 16.

moc jest dostarczana do pozostałych, są bardziej podobne duchowi, tak zaiste poruszenie jest wówczas subtelniejsze od tego, które powstaje siłą pobudzenia zewnętrznego”¹⁶.

1.2.2. Dusza zwierzęca (zmysłowa)

Aelred przyjmuje, iż życie zwierzęcia przejawia się poprzez działanie przynależnych mu zmysłów (np. zmysł dotyku pozwala odróżniać zimno od gorąca, twardość od miękkości, lekkość od ciężkości, a szorstkość od gładkości). Toteż dusza zmysłowa, będąca źródłem życia zwierzęcia, nie tylko kieruje podległymi jej zmysłami, ale także decyduje o jego prawidłowym wzroście i rozwoju cielesnym¹⁷. Posługując się bowiem zmysłami może ona dążyć do zaspokojenia wszelkich elementarnych potrzeb ciała oraz urzeczywistniać swoje pragnienia. Wszakże poprzez nawyk zmysłowy (*consuetudine sensus*) oraz naturalne uczucie (*affectus*), potrzeby i pragnienia stają się częścią pamięci (*memoriam*), a ta przynależy naturze tego rodzaju duszy¹⁸.

W trakcie charakterystyki duszy zwierzęcej Aelred nawiązuje do poglądu przyjętego przez św. Hieronima, św. Grzegorza i św. Augustyna, zgodnie z którym dusza powstaje wraz z ciałem i ginie wraz z nim¹⁹. Warto zauważyć, że św. Grzegorz, uzasadniając powyższe stanowisko, twierdził, iż Bóg stworzył aż trzy odmiany duchów żyjących (*tres vitales spiritus*), a mianowicie: 1) duchy nieodziane ciałem, czyli aniołów (*qui carne non tegitur, ut angelorum*); 2) duchy odziane ciałem, ale nie mogące umrzeć, czyli ludzi (*qui tegitur sed cum carne non moritur, ut hominum*) oraz 3) duchy odziane ciałem i z nim ginące, czyli stworzenia nierozumne (*qui carne tegitur et cum carne moritur [ut] iumentorum*)²⁰. Stanowisko swoich poprzedników cysterski myśliciel uważał za zasadne, był bowiem przekonany, że „ruch i czucie, od których zależy ożywienie [...], z powietrza albo ognia [...] pochodzą”²¹. Ponadto dowodził, iż choć — w porównaniu z ziemią i wodą — powietrze oraz ogień mogą być uważane za żywioły bezcielesne, to jednak w zestawieniu z prawdziwie bezcielesnym i racjonalnym duchem można mówić o nich wyłącznie jako o pierwiastkach cielesnych²². Podzielał przy tym opinię św. Augustyna, że zwierzęce narządy zmysłów cechuje tak niezwykle przenikliwość, iż często znacznie przewyższa ona

¹⁶ „[...] sicut ipsa elementa, quorum virtute procuratur caeteris sunt, viciniore spiritui, ita profecto motus iste multo est illo subtilior, qui fit vi extrinsecus impellente”. *DA I*, 16.

¹⁷ *DA I*, 17. Por. Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne...*, dz. cyt., s. 243; Św. Augustyn, *O wielkości duszy*, IV, XXXIII, 71, dz. cyt., s. 409–410.

¹⁸ *DA I*, 17.

¹⁹ *DA I*, 19.

²⁰ *DA I*, 19.

²¹ „[...] motum et sensum quem animantibus inesse [...], ex aëria vel ignea [...] procedere”. *DA I*, 19. Por. Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne...*, dz. cyt., s. 242.

²² *DA I*, 20.

możliwości zmysłów ludzkich²³. Przy tym nie zaprzeczał, że dusza zwierzęca posiada zdolność pamięci, której funkcjonowanie jest niezwykle podobne do działania pamięci duszy racjonalnej. Jednakże wszystko to nie oznacza, iż dusza zwierzęca jest doskonalsza od duszy racjonalnej; wszak nie należy zapominać, że nie posiada ona zdolności osądu i jest stworzona z materii cielesnej — a zatem ze swej natury jest śmiertelna²⁴.

1.2.3. Dusza racjonalna

Zdaniem Aelreda, dusza będąca życiem racjonalnym, przynależy jedynie stworzeniom posiadającym rozum. Wypowiadając się na temat natury tego rodzaju duszy, odrzuca on stanowisko, iż rozum — podobnie jak mądrość czy sprawiedliwość — jest tylko akcydensem duszy. W jego przeświadczeniu rozum, to sama substancja duszy. Pojawia się jednak pytanie: czy można wyobrazić sobie substancję bez pewnej formy (*forma*) czy postaci (*species*)? Aelred odpowiada, że nie wszystkim, co posiada określenie, można przypisać jakiś „obraz cielesny” (*corporali imagine*)²⁵. Według niego tak właśnie jest, gdy myśli się, na przykład, o sprawiedliwości (*iustitia*), cnocie (*virtus*), świetle (*lumen*), wiedzy (*scientia*), pocieszeniu (*consolatio*), mądrości (*sapientia*), Bogu czy o życiu racjonalnym²⁶. Co więcej, utrzymuje on, iż właśnie ta rzecz, o której myśli się czy której się pożąda bez możliwości przywołania w umyśle jej obrazu, ma wartość niewspółmiernie większą od wszystkich przedmiotów, których „cielesne obrazy” można w umyśle wywołać²⁷. Wydaje się, że w jego przekonaniu, brak „cielesnego obrazu” duszy racjonalnej nie oznacza, iż nie jest ona substancją, a jedynie dowodzi, że nie jest ona substancją cielesną.

Mówiąc o naturze duszy racjonalnej, myśliciel podkreśla, iż podlegają jej 1) zmysły (*vis sensualem*), dzięki którym może postrzegać barwy, słyszeć dźwięki, czuć zapachy, rozróżniać smaki i oddzielać twardość od miękkości; 2) wyobrażenia (*vis imaginariam*), pomocna podczas analiz wszelkich form i kształtów odbieranych przez narządy zmysłowe; 3) rozum (*vis rationalem*), pozwalający odróżnić prawdę od fałszu oraz 4) intelekt (*vis intellectualem*), który przewyższa wszystkie wcześniej wymienione zdolności, gdyż „przenika niezmaconą i czystą prawdę” (*meram et puram transit veritatem*)²⁸.

Jak już wspomniano, Aelred za główny przedmiot swych rozważań obrał zagadnienie duszy ludzkiej. Nie dziwi przeto, że swą uwagę skupił głównie na problemach dotyczących jej natury, genezy oraz związku z ciałem. Warto za-

²³ DA I, 22. Por. Św. Augustyn, *O wielkości duszy*, III, XXVII, 52–53, dz. cyt., s. 393–394.

²⁴ DA I, 20.

²⁵ DA I, 14. Por. M.T. Cycon, *O powinnościach*, w: M.T. Cycon, *Pisma filozoficzne*, t. 2, Kraków 1960, s. 337.

²⁶ DA I, 13–14.

²⁷ DA I, 13.

²⁸ DA III, 9. Zob. Jn 16, 13.

uważyć, iż zgodnie z tradycją chrześcijańską cystersi przyjmowali, że dusza ludzka jest stworzona na obraz i podobieństwo Boga²⁹. Toteż Aelred uważał, iż analiza jej natury pozwala w pewien sposób (*per analogiam*) poznać naturę Stwórcy — zgodnie z zasadą, że kiedy znajdzie się obraz, łatwiej znajdzie się to, czego jest to obraz³⁰. Odkrywając tedy w ludzkiej duszy obraz Stwórcy, myśliciel pragnie go możliwie wiernie opisać. I tak, nie wątpi on, iż Bóg jest obecny w całym uniwersum, zarówno poprzez swoją moc (*potentia*), jak i poprzez swoją istotę (*essentia*) — Jego istota jest bowiem tożsama z Jego mocą. Nie oznacza to bynajmniej, że Stwórca, obecny wszędzie poprzez swą moc oraz istotę, przebywa w jakimkolwiek konkretnym miejscu (*locus*)³¹. Jest więc dla myśliciela oczywiste, iż również dusza ludzka, „uczyniona na obraz swojego Stworzyciela, działa w ciele w ten sam sposób”, ponieważ „gdyby przestrzennie rozprzestrzeniła się czy rozciągnęła, wtedy byłaby większa w całości niż w części. A zatem jest ona wszędzie w poddanym jej ciele i choć nie wypełnia go, to mimo wszystko naśladuje podobieństwo do Tego, który jest wszędzie w całym stworzeniu”³². Skoro więc dusza jest obecna w całym ciele, przeto można ją znaleźć w każdej jego części, nawet „w najmniejszym palcu” (*igitur in minimo digito anima est*)³³. Jednak gdy okaleczonemu ciału ubywa materii, to owo pomniejszenie fizyczne nie ma według Aelreda żadnego wpływu na naturę duszy ludzkiej, gdyż ta nie może ulec pomniejszeniu ani powiększeniu³⁴. Wszakże nie można zapomnieć, że dusza nie jest ciałem ani niczym do ciała podobnym, nie jest też formą ciała czy jego odwzorowaniem. Ponadto w przeciwieństwie do ciała jest ona pod pewnymi względami niezmienna, pozbawiona części, a jej istota jest prosta (nie jest mieszaniną czterech żywiołów)³⁵.

Należy zauważyć, iż choć w przeciwieństwie do ciała dusza ludzka jest niezmienna co do położenia, to może ona — twierdzi Aelred — podobnie jak ciało ulegać zmianom w czasie (np. wtedy, gdy dąży do realizacji swych pragnień). Cecha ta różni więc duszę ludzką od Stwórcy, który jest bytem niezmiennym zarówno w czasie, jak i w przestrzeni³⁶. Opisując różnice między naturą duszy ludzkiej a istotą Boga, cysterski myśliciel wskazuje, że jedynie Stwórca

²⁹ DA I, 3.

³⁰ DA I, 5.

³¹ DA I, 3-4.

³² „[...] ad sui creatoris imaginem facta quodam modo in suo agit corpore [...]. Nam si localiter, diffunderetur vel extenderetur, et maior esset in totoquam in parte. Ubique igitur in subdito sibi corpore est, et si non implendo, imitando tamen, eius exprimens similitudinem qui ubique in omnibus creaturis est”. DA I, 4. Por. Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne...*, dz. cyt., s. 236.

³³ DA I, 6.

³⁴ DA I, 8-9.

³⁵ DA I, 10. Por. Św. Augustyn, *O wielkości duszy*, I, 2-3, dz. cyt., s. 340.

³⁶ DA I, 11. Por. Aelredi Rievallenis, *De Jesu puero duodenni* II, 11, w: *Opera omnia*, dz. cyt.; Ps 101, 28; Pwt 4, 6.

jest już z samej swej istoty nieśmiertelny i niezmienny, natomiast dusze ludzkie, podobnie jak byty anielskie, są nieśmiertelne i niezienne wyłącznie dlatego, iż mają możliwość (dzięki łasce Bożej) uczestniczenia w nieśmiertelności oraz niezmienności swego Stwórcy³⁷. A nadto dusza ludzka, w przeciwieństwie do Boga, ma swój początek w czasie i związana jest z ciałem tymczasowo.

Jaki jest zatem początek duszy i kiedy wchodzi ona do ciała ludzkiego? — pyta Aelred³⁸. I odpowiada, że nie chce poruszać kwestii, których nie rozstrzygnął nawet św. Augustyn³⁹. Jednakże zwraca uwagę, iż myśliciele, którzy zgodnie z poglądem tradycjanizmu przyjmują, że człowiek otrzymuje duszę wraz z ciałem, sądzą, że albo jest ona płodzona (*seminetur*) i tworzona (*fundatur*) wraz z ciałem, albo że „zdolność odczuwania, bez której dusza nie może być zatrzymana w ciele, czerpie materię z ciała”⁴⁰. Aelred zdecydowanie odrzuca pierwsze z powyższych stanowisk, ponieważ za właściwe uważa stanowisko drugie⁴¹. Przyjmuje przy tym, iż zmysły pośredniczą między duszą i ciałem z racji swojej natury, gdyż niczym spoidło (*gluten*) utrzymują duszę w ciele. Co więcej, jest przekonany, że w nasieniu ludzkim znajduje się niewidzialna siła (poznawalna jedynie przez intelekt), która — w przeciwieństwie do samego nasienia — jest niematerialna, ma naturę zmysłową i po pewnym czasie przeistacza się w duszę racjonalną⁴².

Chociaż nie wątpi, że człowiek jest świadom, iż posiada zdolność myślenia i odczuwania, to jednak nie jest dla niego równie oczywiste, czy nasienie ludzkie posiada takowe zdolności⁴³. A skoro „dusza racjonalna jest od każdego zmysłu subtelniejsza”, przeto, zakładając istnienie duszy w nasieniu, trudno stwierdzić, czy nasienie żyje i odczuwa⁴⁴. Mając na uwadze eteryczność duszy, nie można również sądzić, że jest ona obecna w ciele z powodu jego materialności. Co najwyżej można mówić, iż dusza jest utrzymywana w ciele dzięki pośrednictwu zmysłów, które zarazem są pokrewne duszy z powodu swej subtelności, jak i pokrewne ciału z powodu podobnych własności. „Tak jak moc [odczuwania] — mówi Aelred — jest ukryta w nasieniu, a chociaż nie jest ona zmysłem, nieco później rozwija się w zmysł, dzięki któremu dusza racjonalna jest utrzymywana w ciele, tak za pośrednictwem tej samej mocy czy siły w nasieniu przebywa inna [moc] potężniejsza i subtelniejsza, [która powstaje] nie na

³⁷ „Deus autem ita immortalis et incommutabilis, ut sua sit ipse immortalitas et incommutabilitas”. *DA* I, 11. Por. I *Tym.* 6,16; Św. Augustyn, *Wyznania*, XII, 11, Kraków 1995, s. 288.

³⁸ *DA* I, 51.

³⁹ *DA* I, 51. Por. Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne...*, dz. cyt., s. 313–314.

⁴⁰ „[...] vis illa sentiendi, sine qua anima teneri non posset in corpore, materiam habet ex corpore [...]”. *DA* I, 52.

⁴¹ *DA* I, 51–53.

⁴² *DA* I, 52–53.

⁴³ *DA* I, 54–56.

⁴⁴ „[...] animaue rationalis omni sit sensu subtilior [...]”. *DA* I, 57.

skutek połączenia ciał, ale wypływa niewidzialnie i bezcieleśnie ze skłonności (*affectu*), a chociaż nie jest duszą racjonalną, to jednak jest budulcem czy przyczyną jej wytworzenia”⁴⁵.

Warto podkreślić, że pogląd, zgodnie z którym dusza powstaje wraz z narodzinami ciała, Aelred traktuje nie jako pewnik, ale raczej jako nader prawdopodobną możliwość. Zwraca však uwagę, iż już św. Augustyn wskazywał na równoważność argumentów przemawiających za i przeciw traducjanizmowi⁴⁶.

Z faktu, że ciało zwierzęcia rodzi się wtedy, gdy jest zdolne do odczuwania, Aelred wyprowadza wniosek, iż istnieją dwa rodzaje mocy, a mianowicie moc, która ma swój początek w naturalnym ruchu (*motus*), przez który ciała stają się ciałami, żyją i rozwijają się, oraz moc, która związana jest ze spontanicznym ruchem zmysłów, który jest źródłem odczuwania⁴⁷. A ponieważ człowiek — jako „zwierzę racjonalne i śmiertelne” (*animal rationale, mortale*) — również posiada owe moce oraz duszę racjonalną, toteż wydaje się słuszny wniosek, że gdy tylko ciało ludzkie rozpoczyna swe życie, zostaje mu przydzielona dusza racjonalna, a nie dusza zwierzęca⁴⁸.

Powyższe wywody wskazują, iż Aelred raczej nie był skłonny uznać, że człowiek posiada zarazem duszę roślinną i zwierzęcą, ale sądził, iż posiada on jedynie duszę rozumną, która ma zdolności podobne innym rodzajom dusz. Za takim wnioskiem przemawia fakt, że przestrzegał on przed heretykami, którzy głosili, iż Chrystus posiadał jedynie duszę zwierzęcą⁴⁹.

Czy jednak dusza racjonalna może istnieć w ciele pozbawionym zmysłów? Aelred nie ma wątpliwości, że sytuacja taka jest niemożliwa. Ciało bowiem nie może równocześnie posiadać zdolności odczuwania i nie posiadać duszy, która jako subtelniejsza od ciała, wprawia je w ruch i stymuluje jego wzrost. W żaden sposób — jak twierdzi — subtelna dusza nie mogłaby połączyć się z ciałem zbudowanym z toporniejszych czy bardziej niewrażliwych pierwiastków ziemi i wody „chyba, iż poprzez moc odczuwania ukształtowaną z powietrza i ognia, która jest subtelna i pokrewna duchowi, tak że jest prawie duchem, a często przez swą subtelność nazywana bywa duchem lub duchem życia”⁵⁰.

⁴⁵ „[...] sicut vis illa latet in semine, quae licet non sit sensus, tamen paulo post prorumpat in sensum, quo mediante anima rationalis teneatur in corpore: ita ipsa eadem vi vel potentia mediante, alia quaedam potentior atque subtilior, non de concubentium carne, sed affectu procedens invisibiliter et incorporaliter insit semini, quae licet anima rationalis non sit, ut tamen creetur causa vel materia sit”. *DA* I, 57.

⁴⁶ *DA* I, 58–59. Zob. *Rom* 5, 12.

⁴⁷ *DA* I, 46–48.

⁴⁸ *DA* I, 49. Por. Św. Augustyn, *O porządku*, XI, 31, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, dz. cyt., s. 213–214.

⁴⁹ *DA* I, 49.

⁵⁰ „[...] ita profecto nullo modo corpori huic quod ex crassioribus, vel ut ita dictam, grossioribus elementis, terra scilicet et humore, animae subtilitas posset inhaerere, nisi per vim sentiendi quam habet ex aere et igne, quae ita subtilis est et vicina spiritui, ut paene

2. Władze duszy

Według Aelreda dusza racjonalna „myśli oraz wydaje sądy o wielu subtelnych sprawach, bez pomocy jakichkolwiek organów ciała”⁵¹. Umiejętność myślenia oraz możliwość dokonywania operacji liczbowych zawdzięcza bowiem trzem władzom, a mianowicie pamięci (*memoria*), rozumowi (*ratio*) i woli (*voluntas, arbitrium*)⁵². Czy jednak wymienione władze przynależne duszy racjonalnej należą do jej akcydensów, czy może współtworzą jej substancję? Jeżeli bowiem byłyby one jedynie zdolnościami o charakterze akcydentalnym, to jest zrozumiałe, iż w każdej chwili istniałaby możliwość ich oddzielenia od natury duszy. Toteż Aelred nie wątpi, że należy odróżnić akcydensy, które dają się faktycznie oddzielić od substancji duszy, od tych, które oddzielić można jedynie w umyśle. Zwraca też uwagę, iż gdy akcydensy są identyczne z danym przedmiotem, wówczas należy uznać, że ów przedmiot jest z nimi tożsamy. W przypadku więc, gdy doszłoby do oderwania od duszy dowolnej cechy nie związanej z jej istotą (np. mądrości), dusza nadal pozostałaby duszą, ponieważ strata ta nie wywołałaby żadnej zmiany w jej naturze.

2.1. Pamięć

Aelred rozróżnia dwa znaczenia słowa „pamięć”. Według pierwszego — pamięć jest władzą, „dzięki której zapamiętujemy i rozróżniamy między przeszłością a przyszłością”⁵³, natomiast według drugiego znaczenia, jest zdolnością ściśle związaną z wyobraźnią, „wspólną nam i zwierzętom, dzięki której powracają one do swoich legowisk czy nor i dokonują wielu niezwykłych czynów”⁵⁴.

Za Augustynem, Aelred przyrównuje pamięć do wielkiego pałacu, w którym gromadzone są niezliczone skarby⁵⁵. W pamięci bowiem są przechowywane i zapisywane w formie obrazów wszystkie te zjawiska, które zostały jej przekazane za pośrednictwem narządów zmysłowych⁵⁶. Jednakże należy zauważyć,

spiritus sit, saepe autem pro sui subtilitate spiritus vel vitae spiritus appelletur”. DA I, 50. Aelred podkreśla, że ciało ludzkie łączy się za pośrednictwem zmysłów z duszą racjonalną, podobnie jak ciało Chrystusa za pośrednictwem racjonalnej duszy łączy się ze słowem Bożym. „Ita et Verbum Dei, cuius comparatione omnia quodammodo possunt dici corporea, nullo modo posset ita adhaerere carni, ut una cum eo esset persona nisi mediante illa natura, quae caeteris omnibus subtilior est, et divinae naturae vicinior, id est spiritu rationali. Vende beatus Augustinus Patrem alloquens: «tantum», inquit, «cognoueram, non haesisse carnem illam Verbo tuo, nisi cum anima et mente humana»”. DA I, 50.

⁵¹ „[...] tam multa, tam sublimia, absque omni corporei instrumenti adminiculo cogitat et iudicat [...]” DA I, 30.

⁵² DA I, 31.

⁵³ „[...] qua recordamur, discernentes inter praeterita et futura”. DA III, 29.

⁵⁴ „quae nobis communis est cum bestiis, per quam cubilia vel nidos suos repetunt, et multa mira faciunt”. DA III, 29.

⁵⁵ DA II, 3. Por. Św. Augustyn, *Wyznania*, X, 8, dz. cyt., s. 217–220.

⁵⁶ Św. Augustyn, *Wyznania*, X, 11–14, dz. cyt., s. 222–224.

iz każdy obraz ma cechy sobie właściwe, każdy też może być w innym czasie odszukany i przywołany przez umysł, przy czym procesowi temu może towarzyszyć różny stopień trudności. Albowiem choć dusza ludzka może gromadzić w sobie obrazy wielu rzeczy, nie oznacza to, że pamięć ma nieograniczone możliwości — niekiedy bowiem umysł nie może przywołać obrazów, które uległy zapomnieniu⁵⁷. Co więcej, informacje, które zostały zapomniane, zostają usunięte poza zasięg władz umysłu i tylko w pewnych okolicznościach i z wielkim wysiłkiem mogą zostać przypomniane. Nie można jednak zapominać, iż w pamięci są również przechowywane i takie informacje, które ujawniają się natychmiast w stosownym porządku⁵⁸.

W jaki więc sposób dusza może magazynować w sobie obrazy obiektów cielesnych, jak może gromadzić w sobie nieskończenie wielką ich liczbę? — zapytuje Aelred. I wyjaśnia, że rozmiar odbitego w zwierciadle obrazu jest uzależniony od miary owego zwierciadła. Przeto oczywiste jest dla niego, iż żaden obraz odbity w umyśle nie jest większy od rzeczy, którą przedstawia (np. przywołany przez umysł obraz miasta nie jest większy od prawdziwego miasta)⁵⁹. A zatem pamięć, a w konsekwencji także dusza, jest jego zdaniem „większa niż świat, nie rozmiarem cielesnym, lecz naturą duchową”⁶⁰.

Charakteryzując ludzką pamięć, Aelred, podobnie jak Augustyn, dostrzegął, że posiada ona wyróżniającą ją własność, a mianowicie może przyjąć obraz samego Boga. „Gdy bowiem człowiek zaczyna uznawać Boga, wtedy [Bóg] zaczyna mieszkać w jego pamięci i ilekroć zaprasza Go do umysłu, będzie o Nim pamiętał”⁶¹. Pojawia się jednak pytanie czy ta cudowna właściwość pamięci odnosi się w równym stopniu do ludzi dobrych, jak i złych⁶²? Według cysterskiego myśliciela problem ten jest jedynie pozorny i powstaje wówczas, gdy nie bierze się pod uwagę, iż mądry człowiek zna Boga, jeszcze zanim rozpocznie czcić Go jako Boga. Ze stwierdzenia, że „Bóg przebywa w pamięci” człowieka, nie można przecież wyprowadzać wniosku, iż jest On również adresatem jego miłości⁶³.

2.2. Rozum

Zdaniem Aelreda rozum to władza duszy ludzkiej, która w sposób najbardziej wyraźny wyróżnia człowieka spośród wszystkich ziemskich stworzeń⁶⁴.

⁵⁷ DA II, 8. Por. Św. Augustyn, *Wyznania*, X, 8, dz. cyt., s. 217–220.

⁵⁸ DA II, 3.

⁵⁹ DA II, 5–6. Por. Św. Augustyn, *O wielkości duszy*, I, 8–9, dz. cyt., s. 347–348. Zob. też A. Squire, *Aelred of Rievaulx. A Study*, London 1969, s. 132.

⁶⁰ „[...] memoria [...] maior mundo, non mole corporea, sed spiritali natura”. DA II, 7.

⁶¹ „Ex quo enim incipit homo nosse Deum, ex eo incipit habitare in memoria eius, et ibi invenit eum quoties recordatus fuerit illius”. DA II, 12. Por. Św. Augustyn, *Wyznania*, X, 24–25, dz. cyt., s. 234.

⁶² DA II, 13.

⁶³ „In memoria igitur eorum erat Deus, sed non in amore”. DA II, 13. Por. *Rom.* 1, 21.

⁶⁴ Por. Św. Augustyn, *O porządku*, XI, 31, dz. cyt., s. 214.

Kładąc nacisk na fakt, że choć cechy wspólne ludziom oraz zwierzętom są bardziej rozwinięte u tych drugich, myśliciel sądzi, iż powinny być one szanowane nieporównanie mniej niż te, które odróżniają człowieka od istot nierozumnych. Wszakże, w jego przekonaniu, ciało człowieka pozbawione rozumu byłoby niedźniejsze i lichsze od wielu ciał zwierzęcych⁶⁵. Przyjmując powyższy pogląd, Aelred zauważa, że gdyby na przykład mucha posiadała rozum, to żaden człowiek nie mógłby spać spokojnie, gdyż ów rozumny owad niewątpliwie planowałby miejsce i metodę ataku. A zatem nasuwa się oczywisty wniosek, iż zwierzęta rozumne mogłyby stanowić duże zagrożenie dla gatunku ludzkiego⁶⁶.

Charakteryzując własności rozumu, Aelred wskazuje, że posługujący się nim człowiek może dokonywać pomiarów naukowych i operacji matematycznych oraz uczestniczyć w dysputach. Warto zauważyć, iż według niego owe umiejętności (*artes naturales*) nie trafiają do umysłu za pośrednictwem zmysłów, lecz są przyrodzone duszy⁶⁷. Nie zaprzecza jednak, że mogą być one — na skutek pewnych słabości cielesnych — wypierane z umysłu do ciemnych zakamarków pamięci⁶⁸.

Należy podkreślić, iż najważniejszą właściwością przypisywaną przez filozofa z Rievaulx rozumowi jest umiejętność odróżniania prawdy od fałszu, sprawiedliwości od niesprawiedliwości, a nawet możliwość poznania samego Boga⁶⁹. Ta cenna zdolność poznawcza może jednak być źle wykorzystana przez człowieka, a tym samym obrócić się przeciw niemu. Wymownym tego przykładem jest dla myśliciela obecna kondycja gatunku ludzkiego, naznaczonego grzechem pierworodnym. Wszak według *Biblii* to właśnie złe użycie rozumu przez pierwszych rodziców stało się bezpośrednią przyczyną nastania chorób, cierpienia i śmierci⁷⁰. Czy jednak człowiek może czynić zły użytek z rozumu, czy może raczej złe działanie to takie, które przeciwstawia się rozumowi (zgodnie z zasadą, że to, co człowiek robi zgodnie z rozumem, jest rozsądne)? Cysterski myśliciel zwraca uwagę, iż o rozumie można mówić w dwóch znaczeniach, mając na względzie: 1) zdolność duszy, która czyni człowieka rozumnym i pozwala mu dokonywać rozróżnień między dobrem i złem; 2) akt osądu, przez który „pochwala się to, co powinno być pochwalone, a potępia się to, co powinno być potępione” (*reprobanda reprobatur, et approbat approbanda*)⁷¹. Uwzględniając powyższe możliwości, przyjmuje on, że żaden zły czyn nie może być dokonany nieświadomie, czyli bez użycia rozumu. A to z kolei dowodzi, iż stworzenia

⁶⁵ DA II, 18–20.

⁶⁶ DA II, 18–19. Por. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, ks. VIII, rozdz. XV, Kęty 1998, s. 307–308.

⁶⁷ DA II, 8–12.

⁶⁸ DA II, 12. Zob. Św. Augustyn, *Wyznania*, X, 8, dz. cyt., s. 217–220.

⁶⁹ DA II, 18.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ DA II, 22.

nierozumne nie mogą czynić ani dobrze, ani źle. „Tylko aniołowie i człowiek — podkreśla myśliciel — jako że są stworzeniami racjonalnymi mogą grzeszyć”⁷². Toteż choć prawdą jest, iż już z samej swej natury człowiek preferuje sprawiedliwość i cnotę, to jednak — tak dalece, jak osądzanie jest aktem wyboru — rozum jest władzą, która orzeka, że dobro powinno być właściwym i jedynym celem ludzkich pragnień⁷³. A zatem ktokolwiek popełnia grzech, popełnia go zgodnie ze świadomością swej duszy, ponieważ choć wie, jaka rzecz jest dobra, a jaka zła, lekceważy osąd rozumu i wybiera zło, czyli pogardza tym, co jest dobre⁷⁴.

Powyższe wywody wskazują, iż według Aelreda działanie rozumu jest ściśle powiązane z działaniem pamięci, a współpraca owych władz niesie dla człowieka dodatkowe korzyści. Od działania władzy poznawczej zależy bowiem prawidłowe funkcjonowanie pamięci, która dzięki rozumowi może zapamiętywać i odróżniać obrazy przeniesione do niej za pośrednictwem zmysłów. Cysterski myśliciel pisze przeto w dziele *De anima*, że „pamięć bez rozumu nie przekracza mocy nierozumnej duszy; rozum bez pamięci nie jest w stanie cokolwiek połączyć czy powiązać. Innymi słowy, ani pamięć nie może być rozważana niezależnie od rozumu, ani rozum bez pamięci”⁷⁵.

2.3. Wola

W przekonaniu Aelreda wola jest władzą, która podobnie jak rozum przynależy jedynie bytom rozumnym. Dzięki niej dusza może odstąpić od wyboru tego, co nie jest godne pożądania, i skierować swe pragnienia ku Najwyższemu Dobru⁷⁶. Według myśliciela o woli można mówić z dwóch różnych punktów widzenia, a mianowicie: 1) z punktu widzenia jej natury oraz 2) z punktu widzenia jej skłonności (*affectus*), czyli albo zgodnie z tym, czym wola jest, albo zgodnie z tym, jaki wybór preferuje.

Dla Aelreda jest oczywiste, iż wola jest dobrem naturalnym, ale jej użycie może być dobre lub złe⁷⁷. Człowiek, który dąży do dobra, używa owej woli dobrze, gdy zaś skłania się ku złu, używa jej źle⁷⁸. Skoro zatem od aktu woli zależy czy człowiek postępuje dobrze, czy źle, a od działania rozumu zależy ocena do-

⁷² „Solut proinde angelus et homo, quia rationales creati sunt, peccare putuerunt”. *DA* II, 21.

⁷³ *DA* II, 22. Warto podkreślić, iż według Aelreda, dusza rozumna ma zakorzenione w swej naturze cztery cnoty, a mianowicie: roztropność (*prudentia*), umiarkowanie (*temperantia*), męstwo (*fortitudo*) i sprawiedliwość (*iustitia*). Zob. *DA* II, 9.

⁷⁴ *DA* II, 23.

⁷⁵ „Certe memoria sine ratione vim irrationalis animae non excedit: ratio sine memoria nihil sibi coniungi vel cohaerere facit. Et, ut breviter dicam, nunquam memoria potest cogitari sine ratione, vel sine memoria ratio [...]”. *DA* II, 14. Zob. *DA* I, 18.

⁷⁶ *DA* II, 51.

⁷⁷ *DA* II, 25.

⁷⁸ *DA* II, 27.

konywanego wyboru, przeto oczywiste, iż działanie woli łączy się z działaniem rozumu. Toteż zdaniem Aelreda to właśnie wolny wybór (*liberum arbitrium*) decyduje o ostatecznej kondycji moralnej człowieka⁷⁹. Od wolnego wyboru zależy więc, czy człowiek będzie zbawiony czy potępiony, „ponieważ ten, kto nie posiada wolnej woli, nie może być potępiony czy zbawiony”⁸⁰. „Grzech nie jest niczym innym — mówi myśliciel — jak tylko złym użyciem wolnej woli, a prawość niczym innym, jak tylko jej właściwym użyciem”⁸¹. Zdaniem Aelreda „wolna wola jest zawsze wolna” (*libera sit ubique voluntas*), dlatego nie można zmusić jej do wyboru czegoś wbrew niej samej. Wszelako „cokolwiek [wolna wola] pragnie, dlatego pragnie, ponieważ może tego pragnąć. [...] Czy więc skłaniasz się w stronę dobrą, czy w złą, tam gdzie [twoja] wola, tam też i wolność”⁸². Wola może bowiem zmienić swój wybór, ale ten wybór nigdy nie zostaje zdeterminowany przez jakikolwiek przymus zewnętrzny⁸³. A zatem nikt — nawet pod groźbą okrutnych tortur — nie może wyprzeć się wyznawanych przekonań bez zmiany swojej woli⁸⁴. Czyny dokonane bez udziału woli, nie mogą być tedy nazywane grzechem, analogicznie jak za grzech nie jest odpowiedzialny ospały rozum (*tardum ingenium*), słaba pamięć (*labilis memoria*), nieopanowany apetyt (*inquietus appetitus*), stępione zmysły (*sensus obtusus*) czy osłabione zdrowie (*vita languens*), ponieważ czynniki te — jak podkreśla Aelred — są poza kontrolą człowieka, a tym samym nie są zależne od jego woli⁸⁵.

Jak już wspomniano, każda z władz duszy ma sobie określone własności, które wzajemnie się uzupełniają. W przekonaniu Aelreda „bez wątpienia istnieją trzy władze”, „a chociaż właściwe pamięci jest pamiętanie, rozumowi — odróżnianie, woli — wyrażanie zgody, to jednak całkowite ich działanie jest nierozdzielne, tak że pamięć nic nie przypomina bez rozumu oraz woli, rozum nic bez pamięci i woli nie osądza, natomiast wola bez rozumu i pamięci nie wyraża zgody. [...] Rozum z pamięcią i wolą osądza, pamięć z rozumem i wolą zapamiętuje, a wola z pamięcią i rozumem wyraża zgodę”⁸⁶. Podejmując rozważania

⁷⁹ DA II, 28. Zob. też DA II, 34–35.

⁸⁰ „[...] cum nihil, quod libero careat arbitrio, damnari possit vel salvari”. DA II, 32. Zob. też DA II, 34–35.

⁸¹ „[...] nihil aliud esse peccatum, nisi liberi arbitrii malum usum, nihil aliud iustitiam nisi illius usum rectum”. DA II, 34.

⁸² „Immo quidquid vult, ideo vult, quia id velle potest. [...] Sive ergo in bonam partem, sive in malam declinaveris, ubicumque voluntas, ibi et libertas”. DA II, 30. Zob. też DA II, 32.

⁸³ DA II, 36.

⁸⁴ DA II, 31 i 42.

⁸⁵ DA II, 34–35.

⁸⁶ „Et licet sit proprium memoriae recordari, rationi discernere, consentire voluntari, ita tamen omnia opera earum sunt inseparabilia, ut memoria nihil recorderetur sine ratione et voluntate, ratio nihil sine memoria et voluntate discernat, voluntas vero sine ratione et memoria non consentiat. [...] ratione cum memoria et voluntate discernens, ex memoria cum

nad naturą duszy ludzkiej Aelred wielokrotnie podkreślał, iż bez rozumu, pamięci i woli nie mogłaby istnieć substancja duszy rozumnej. A skoro owe władze duszy nie są jej akcydensami, lecz integralną częścią samej jej substancji, przeto jest oczywiste, że pod względem substancjalnym nie ma dla niego różnicy między duszą a przypisanymi jej władzami⁸⁷. Jednakże wydaje się, iż w przekonaniu cysterskiego filozofa niekiedy można oddzielać od duszy jej władze, a mianowicie wtedy, gdy umysł rozpatruje jedynie funkcje poszczególnych władz, a nie pełną substancję duszy ludzkiej. W dziele *De anima* pisze on, że „czym innym jest myśleć o duszy, a czym innym myśleć o rozumie. Chociaż możemy myśleć o nich oddzielnie odpowiednio do różnych znaczeń słów, to jednak nie możemy myśleć o nich oddzielnie, gdy chodzi o kwestię identity ich substancji”⁸⁸. Warto też zauważyć, iż podobnie jak nie można oddzielać trzech władz duszy od jej substancji, tak też nie jest możliwe zupełne rozdzielenie działania owych władz. „Pamięć — twierdzi myśliciel — nie działa bez rozumu i woli ani rozum bez woli i pamięci, ani wola bez pamięci i rozumu. Chociaż więc pamięć nie jest rozumem czy wolą i odwrotnie, jednak wszystkie trzy są jedną substancją i jedną duszą”⁸⁹.

Analizując Aelredową koncepcję duszy, można dojść do wniosku, że jednym z najistotniejszych zagadnień dla dwunastowiecznego myśliciela była kwestia podobieństwa duszy ludzkiej do jej Stwórcy oraz problem przynależnych jej władz. Wydaje się, iż zrozumienie owych zagadnień miało dla niego doniosłe znaczenie, gdyż w pewien sposób pozwoliło mu zgłębić tajemnicę natury Boga i uwierzyć w Jego rzeczywiste istnienie. Pisząc dzieło *De anima*, Aelred — pozostając wierny nauczaniu Ojców Kościoła — nie tylko chciał, aby odbiorcy jego nauki potrafili dostrzec obraz Stwórcy w duszy ludzkiej, ale też by, poprzez poznanie natury własnej duszy i właściwe użycie jej władz, mogli pokonać własne słabości i skierować swą miłość ku Bogu.

The nature and faculties of the soul according to Aelred of Rievaulx

Aelred of Rievaulx, a Cistercian thinker, is the author of *De anima*, a treatise that distinguishes between three kinds of souls: vegetative, sensual and

ratione et voluntate recordans, ex voluntate cum memoria et ratione consentiens”. *DA* II, 24. Zob. *DA* II, 27.

⁸⁷ *DA* I, 35.

⁸⁸ „Aliud est enim cogitare de anima, aliud ipsam cogitare rationem. Nam separatim possumus cogitare de utrisque secundum vocabulorum diversam significationem, non secundum substantiae identitatem”. *DA* I, 40.

⁸⁹ „Nihil quippe agit memoria sine ratione, et voluntate; nihil ratio sine voluntate et memoria, nihil voluntas sine memoria et ratione. Quamvis itaque memoria non sit ratio nec voluntas, et e converso, sunt tamen hae tres una substantia et una anima”. *DA* I, 36.

rational. Being primarily concerned with human soul, he devoted his studies to the rational soul in the first place. This kind of soul has apparently three specific faculties: reason, memory and will. They are important, because they constitute in man what makes him implicitly similar to God. Aelred of Rievaulx believed that by studying human soul man can penetrate through the mystery of God's essence.