

JAROSŁAW STO

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

PROBLEMATYKA ANTROPOLOGICZNA W PISMACH JAKUBA Z PARADY

Wiek XV, a więc czas aktywnej działalności naukowej Jakuba z Parady (1381-1465), jest areną cierania się dwóch wielkich propozycji uprawiania filozofii i teologii: *viae antiquae* oraz *viae modernae*, którego swoistą konsekwencją stały się przemiany dokonane w wiadomościach o redniowiecznej na płaszczyźnie intelektualnej i społecznej, w których nie miały udziału równie związane z „nową drogą” orientacja *devotio moderna*¹. Historia życia i analiza treściowa pozostawionych traktatów oraz kazań sytuuje Paradyanina wśród przekonanych zwolenników „nowej drogi” i „nowej pobożności”².

Środowiskiem, które wywarło decydujący wpływ na całość postaw intelektualnych Jakuba, była niewątpliwie Akademia Krakowska, w której spędził jako student i profesor w sumie 21 lat życia (1420-1441). Wydział teologiczny tej uczelni reaktywowany dekretem papieża Bonifacego IX z 11 I 1397 r. pozostawał do połowy XV w. pod wpływem orientacji nominalistycznej³. Wyrazem takiej postawy wydają się być założenia metodologiczne, którymi kierowali się mistrzowie krakowscy w pierwszej połowie piętnastego stulecia⁴:

- praktyczny rozdział porządków teologii i filozofii oraz wiary i nauki,
- antyspekulatywne nastawienie,
- utylitaryzm i praktycyzm⁵.

Były to zasady charakterystyczne dla *viae moderna*, które równie wyznaczały zakres podejmowanej na uniwersytecie problematyki, głównie zagadnienie z kręgu nauk praktycznych: etyki, polityki, ekonomii, prawa, przyrodoznawstwa, teologii moralnej. Możliwa na przyjęcie oficjalnie doktryny uniwersytetu w pierwszej połowie XV w. był swoisty praktycyzm oparty o przekonanie, że wszystkie dyscypliny, zarówno spekulatywne jak i praktyczne, zmierzają do uszlachetnienia obyczajów ludzkich i właściwego pokierowania życiem⁶. Postawie tej towarzyszyło zdecydowanie negatywne nastawienie wobec klasycznie scholastycznego typu rozumowania, w którym dowód rozumowy uprawomocniał tezy teologiczne.

Sprzeciw zatem wobec nadużywania teologii spekulatywnej oraz odziedziczony po latach działalności uniwersyteckiej praktycyzm i konkretyzm skierowały Paradyanina na drogę związanej z zainteresowaniem samym człowiekiem, a zwłaszcza jego życiem etycznym, które mogłoby stać się pod-

staw odnowy całej europejskiej *Christianitas* (idea reformy Kościoła poprzez samoreformację poszczególnych jego członków na drodze poprawy moralnej). Dlatego, zgodnie również z tradycją *devotio moderna*, nie tyle podejmuje teoretyczne i słusze jedynie akademickie dyskusje zagadnienia struktury i funkcji człowieka, ile stara się wskazywać na sposoby rozwiązania podstawowych dylematów życia ludzkiego, które w istotny sposób związane są z jego wymiarem religijnym. Wydaje się zatem, że Jakub w tym wypadku, jakby wbrew tendencjom panującym wśród mistrzów krakowskich w pierwszej połowie XV stulecia, bardzo rzadko komentował dzieła Arystotelesa (choć je znał i cytował), a swoje poglądy antropologiczne ujawniał raczej w traktatach ascetycznych⁷.

Przyswojenie sobie przez łacińską *Christianitas* w XIII w. dorobku Arystotelesa, a zwłaszcza traktatu *De anima*, umożliwiło przeciwstawianie spirytualistycznej koncepcji człowieka, opartej o myślenie platońskie i neoplatonickie, stanowiska ujmującego go jako naturalnie jednolity twór o strukturze ontologicznej właściwej wszystkim substancjom złożonym. Rozpowszechniona we wczesnym średniowieczu refleksja neoplatonicka i religijne postulaty tradycji chrześcijańskiej sprzyjały poglądom dzielącym człowieka na dwie odrębne sfery: duszę i ciało, przy czym dusza miała być pochodzenia boskiego i należała do świata wyższego, za ciało, należące do rzeczywistości ziemskiej, było odrębną naturą innego rodzaju. Oczywiście, tym dualistycznym interpretacjom człowieka towarzyszyło ciągłe napięcie wahające się między podkreśleniem cisłej opozycji jego duchowości i cielesności oraz umiarkowaną akceptacją ciała jako jednakowego i potrzebnego elementu struktury ludzkiej. W tym kontekście przełomem musiały być na nowo odkryte propozycje arystotelesowskie, w których człowiek jako substancja stanowił ontologicznie jedno złozone z materii i formy, a jego formą substancjalną była dusza⁸.

Jakkolwiek problemem pozostawały wzajemne relacje duszy i ciała, to jednak „arystotelesowskie pojęcie duszy jako formy ciała organicznego, implikujące uznanie ciała za integralny składnik ludzkiej istoty, nie obudziło żadnych istotnych sprzeciwów, ponieważ harmonizowało zasadniczo z wielowiekowymi wysiłkami chrześcijańskiej refleksji”⁹. Również Jakub z Parady przyjmując stanowisko jedności substancjalnej człowieka. Daje temu wyraz np. w nauce o wiecznym potopieniu, w którym ma udział cały człowiek z ciałem i duszą: „Skoro robak ten nie umiera teraz, to tym bardziej w przyszłości. Teraz podgryza tylko sumienie, póki niejako i sumienie i rozum i ciało pali się gdzie nieugaszonym ogniem. Chciałbym, aby wtedy i dusza i ciało mogły zginąć i ulec unicestwieniu, tak aby w ogóle ich nie było”¹⁰. Znaczącym potwierdzeniem przekonania Jakuba o jedności substancjalnej człowieka jest sama struktura traktatu *Colloquium hominis ad animam suam*, w której dusza jest adwersarzem całego człowieka, któremu przynależy:

1. Człowiek stawia duszy przed oczami jej zarzuty,
2. Skruszona dusza odpowiada człowiekowi,
3. Człowiek odpowiada skruszonej duszy,
4. Dusza, zyskawszy wiarę, odpowiada człowiekowi¹¹.

Jednak nie stara się jej (jedno ci substancjalnej) dowiedzieć w tak zdecydowany sposób, jak to wczepnie czynili, zwłaszcza w kontekście problemu niematerialności ci i nieśmiertelności ci duszy (należy dodać różnym skutkiem i za pomocą odmiennych interpretacji), Albert Wielki, Bonawentura, w. Tomasz z Akwinu czy Idzi Rzymianin, wychodząc, jak się zdaje, z nominalistycznego założenia, że o przedmioty nie tyle wiedzimy i filozofii, ile wiary¹².

Przekonanie Parady anina o jedno ci natury ludzkiej, rozumianej jako *compositum* duszy i ciała, nabiera w kontekście jego wypowiedzi i wskazówek ascetycznych pewnych znamion oryginalności. Otóż, związane z recepcją pism i doktryny Arystotelesa dowartościowanie cielesności, przybiera u Jakuba postać swoistego naturalizmu w ujmowaniu relacji między duszą i ciałem. Stanowisko to wyjątkowo analizując traktat *De arte bene vivendi et bene moriendi*: „Ponieważ dusza, będąc substancją aktywną, nie może się obejść bez swoich naturalnych działań, a działania owych, kiedy jest w ciele, dokonuje za pośrednictwem ciała i za pomocą jego narządów, przeto gdy zostanie pozbawiona owych swoich członków i władz organicznych, dalej już działa nie może. Między innymi nie może również podtrzymywać życia cielesnego i musi się oddzielić od ciała, kiedy staje się ono martwe, ponieważ, jak uczy Arystoteles, oddzielenie formy od materii powoduje unicestwienie tego, co było materią uformowaną. Oddzieleniu temu dlatego towarzyszy ogromny ból i lęk, a dusza od pierwszego momentu rozpoczęła swe istnienie w ciele i potem również nigdzie indziej jak tylko w ciele nie istniała. Występuje tu zatem jednocześnie cierpienie ciała towarzyszy otępieniu polegające na braku pobudki (...) Otóż dzieje się tak dlatego, że dusza, całkowicie zaprzęgnięta rozpada się z ciałem, przez to właściwie nie jest zdolna wznieść się do kontemplacji rzeczy duchowych”¹³. Przyznanie ciału w ludzkim *compositum* a tak doniosłej roli potwierdza również traktat *Colloquium hominis ad animam suam*, w którym Jakub przestrzega przed ostatecznym opanowaniem duszy przez cielesność: „Za drugie konieczną uwagą nieprzyjacieli duszy są kobiety, jak niegdyś mi duszy w Ewie. Kobiety nazywam ciałem twoim z jego namiotami, które zawsze czyha na ciebie, i ile mocy ma w sobie, odciąga od twego zadania; je li go nie okiełznasz, cały twój wysiłek, by osiągnąć miłość obłąkane twoje, spełni na niczym. Poświadcza bowiem rzeczy przeciwnych twemu obłąkaniu ciałem twoim, z którym związane została [duszo] mocnym w złem i wobec niego jesteś zobowiązana, by wypłacać mu należność, która należy mu się prawem natury, by upadając pod ciężarem nie ustało nim osiągniesz cel”¹⁴

Pomimo znaczenia, jakie Jakub przypisywał ciału ludzkiemu, to jednak jego form substancjalną widział w duszy, która może działać i kierować całym człowiekiem w oparciu o jej dwie najwyższe władze: rozum i wolę. W odróżnieniu bowiem od władz zmysłowych, które, jak pisze Jakub w *De actionibus humanis quantum ad bonitatem et malitiam*, są „zdeteterminowane i ograniczone do spontanicznej reakcji na te same przedmioty, które władzom poznawczym na poziomie duszy zmysłowej jawi się jako budzące ich pragnienie, budzący odraz”, duchowe władze rozumu i woli są wolne i nieskrępowane w działaniu¹⁵. Rozumowanie to oparte jest o przekonanie, że formy działań zmysłowych są jednostkowe, tzn. odpowiadają jednostkowej formie rzeczy działającej i nie mogą w sobie jednocześnie zawierać innych form, forma zaś umysłowa jest uniwersalna i może równocześnie nie pomieścić, ze względu na swoją duchową naturę, wiele form indywidualnych, nawet ze sobą sprzecznych¹⁶. Dusza zatem, jako podstawa zakorzenionej w rozumie i woli wolności człowieka, budzący w nim czynnik ostatecznie decydujący i rozstrzygający. Dlatego Jakub, mając na celu osiągnięcie doskonałości, czyni ją odpowiedzialną za harmonizację cielesnym i duchowym wymiarem człowieka oraz poszczególnymi jego władzami. „Albowiem człowiek duszą swoją jednoczy się z ukochanym rodzem i wyzbywa się całkowicie innych pragnień, tak, jak to się dzieje z każdą rzeczą pozostającą we właściwym miejscu - zaprzestaje ruchu”¹⁷.

Szczególne zaufanie i wyjątkowa godność, jakimi Paradyż obdarza duszę ludzką wynika nie tylko z jej ontycznej wyjątkowości nad ciałem, lecz również z przekonania, że Stwórca wpisał w nią prawa, dzięki którym człowiek może postępować moralnie prawidłowo, unikać zła i wybierać dobro. Innymi słowy, jest on wyposażony we wszelkie zdolności, za pomocą których może zawsze bezbłędnie i w sposób wolny rozróżnić dobro od zła. Nikt zatem, gdziekolwiek i kiedykolwiek żyje, nie może zasłaniać swego złego postępowania niewiedzą: „Czy będziesz mogła uciec duszą w ciemność niewiedzy? Bynajmniej! Te dary zostały ci udzielone, aby zawsze mogła poznać, jak jest wola Boga wobec ciebie, dzięki o wiele więcej ci zawsze jasno ci wiedzą, przez które rany twoje zawsze były ci szkodliwe”¹⁸. Wszyscy bowiem mają świadectwo prawa zapisane w swoich sercach. I właśnie nie z tego powodu nie dostąpił usprawiedliwienia sodomici, ci, którzy zginęli w biblijnym potopie oraz niezliczona ilość skazanych w przeszłości i przyszłości na potępień¹⁹.

rodzajem napięcia między duszą a ciałem, pomimo tego, że są to dwa elementy jednego bytu substancjalnego oraz powodem problemów rozumu z rozpoznaniem dobra, a woli z jego wyborem, pomimo zapisanego w sercu prawa naturalnego, jest, zdaniem Jakuba, grzech pierworodny, który w tym przypadku polega na uleganiu powściągliwości zmysłowej. Jednak nie oznacza

to, e jedynym ródlem grzechu jest cała sfera zmysłowa. Dopiero bowiem zgoda woli na reakcje zmysłowe, w tym wypadku po dliwo zmysłów, nadaje im znami grzeszno ci²⁰. W zwi zku z tym pierwszym i najwa niej- szym postulatem antropologicznych rozwa a Jakuba jest uporz dkowanie sfery afektywnej i przyporz dkowanie jej prawidłowo funkcjonuj cej woli. Człowiek bowiem, nie kontroluj c tej płaszczyzny swojej aktywno ci, staje si jak „ko , któremu popuszczono cugli i biegnie bez opami tania za swymi szkodliwymi dzami”: arłoczno ci , dum , gniewliwo ci , wesółkowato - ci , rozrzutno ci czy zuchwało ci ²¹. W takim stanie człowiek jest tylko roz- przestrzeniaj cym si zbiorem wad (*geris sentinam vitiorum*) i nieuchronnie zd a do samozagłady: „Buntujesz si , do przepa ci pobiegłe , bo rz dz to- b zmysły”²². Jedyń drog naprawy jest, zdaniem Jakuba, nie intelektualna wiadomo i poznanie, lecz al i skrucha woli, która, maj c przewag nad intelektem, jest pierwsz przyczyn uczynku. „Wielk za trudno z okazy- waniem skruchy maj zarówno pobo ni jak i ci, którzy a dot d, z powodu przy wi zania do tego, co cielesne, ziemskie i zmysłowe, posiadaj uszkodzo- ne zmysły tak wewn trzne jaki i zewn trzne. Podobnie jak drewno najpierw mokre i zielone, zaledwie pochwyli ciepło sło ca, ogrzewa si na jego podobie stwo, ale pó niej wielokrotnie przewy sza jego ciepłe tchnienie i pozbywszy si wilgoci i innych szkodliwych wad przybiera posta ognia, tak te i duch na drodze oczyszczaj cej powinien najpierw zosta pozbawio- ny nieczystych afektów i po dliwo ci...”²³. Tylko tak przygotowany czło- wiek mógł przest pi próg teologii mistycznej, która polegała na do wiad- czeniu Boga, poprzez zjednoczenie z Nim w uczuciu miło ci. Afektywno- zatem nie była rzeczywisto ci z gruntu zł , lecz wymagała jedynie upor- dkowania poprzez pokut , al i medytacj , i jako taka stanowi podstaw ycia religijnego. To teologia uczucia a nie intelektu czyni człowieka dosko- nałym, tzn. zatopionym w Bogu²⁴. Usytuowanie problematyki uczu w cen- tralnym miejscu rozwa a nad człowiekiem, a w ten sposób osłabienie po- zycji umysłu, wskazuje na wyra n zale no Jakuba od tradycji *devotio moderna*, która, postuluj c podj cie stara nad uspokojeniem strony afek- tywnej naszej osobowo ci, nie tyle degradowała j , ile dowarto ciowywała.

Charakterystyczny naturalizm zaznaczaj cy si w pewnym przeakcento- waniu znaczenia ciała w *compositum* ludzkim i w zwi zku z tym swoiste uwikłanie duszy w ci głę zmaganie si z cielesno ci , skłaniały Jakuba do znalezienia takiego miejsca w człowieku, które gwarantowałyby prawdziwe poznanie, wła ciw ocen moraln oraz zgodny z ni wybór woli, i które byloby jednocze nie niekwestionowanym terenem dla spotkania Boga z człowiekiem. Nie chodziło oczywi cie o przełamanie dwuelementowej natury człowieka i znalezienie elementu trzeciego w sensie odr bno ci sub- stancjalnej, lecz były to raczej poszukiwania zainspirowane mistyk nad-

re sk XIV wieku, z któr Jakub musiał zetkn si w czasie pobytu w Erfurcie, mie cie, gdzie jej twórca Eckhart wst pił do zakonu dominika skiego i odbył nowicjat.

Eckhar,t przejd ty ide do wiadczenia Boga poprzez zjednoczenie z Nim, wyró nia w duszy ludzkiej, poza przyjd tymi od Augustyna trzema władzami: pamici, intelektem i wol , jakie miejsce tajemnicze, które to zjednoczenie umo liwia. Dusza zatem ma struktur zło on , a jej rdze stanowi pewien element, któremu Eckhart nadaje rozmaite nazwy: „gł bia”, „warowne miasto”, „twierdza”, „wierzchołek”, „iskierka” duszy (*scintilla animae*). Owa „iskierka” duszy mo e sta si miejscem poł czenia z Bogiem, poniewa jest Jego naj ci lejszym podobie stwem, jest form obecno ci Bosko ci w człowieku. Ten punkt zajmuje centralne miejsce w doktrynie Eckharta i był jednocze nie najcz stszy powodem zarzucanego mu panteizmu, rozumianego jako uto samianie Boga z najwysz „cz ci ” duszy. Dzisiaj wydaje si , e problem ten rozwi zano ostatecznie, wyja niaj c pozorny panteizm Eckharta:

1. zastosowanymi przez niego narz dziami: „metod analogii”, „kategorii paradoksu”, oryginalno ci j zyka;

2. niezrozumieniem, e nauka o boskiej „gł bi” duszy nie oznacza jedno ci w bytowaniu, lecz w akcji, co nie tylko nie usuwa odr bno ci działaj cego i przyjmuje cego to działanie, lecz si jej wr cz domaga²⁵.

Ponadto stanowisko Eckharta tłumaczy wprowadzenie rozró nienia mi dzy, rzeczywi cie uto samiaj cym Boga ze stworzeniem, panteizmem a panenteizmem, który, uznaj c zarówno transcendencj jak i immanencj Boga, kładzie nacisk na biblijn prawd (1Kor, 15, 28; Dz 17, 27; J 1, 3-10), e wszystko istnieje w Bogu²⁶.

Mo na przyjd , e Parady anin, przynajmniej w pewnym sensie, nawi zał do tradycji eckhartia skiej przyjmuj c w strukturze duszy (obok pamici, woli i intelektu) tzw. serce duszy” lub „iskierk ”, które s wyra nie odró nione od niej samej²⁷. I cho nigdy nie pada sformułowanie *cor animae* lub *scintilla animae*, to jednak cz sto u ywany jest przez dusz , jak np. w traktacie *Colloquium hominis ad animam suam*, zwrot *in corde meo*²⁸. W traktacie za *Theologia mystica* cz cie pojawia si w tym samym sensie słowo *scintilla*, która, jako jedyna w całym człowieku, poruszana jest przez samego Ducha wi tego²⁹. W innym miejscu znajdujemy zwrot „iskierki uczucia”, które, zgodnie z nauk Eckharta o „iskierce duszy”, umo liwiaj zjednoczenie z Bogiem i przebóstwienie człowieka³⁰. To dzi ki „sercu” lub „iskierce”, b dcej wizerunkiem Boga (*imagine insignata*), dusza mo e z cał oczywisto ci rozpozna swój stan, rozpocz proces skruchy i spotka si z Bogiem (*loculum cordis*), co oznacza mistyczne zjednoczenie z Nim (*in cubiculo cordis*)³¹. Stan ten opisuje Jakub najcz ciej za pomoc , zaczerpni tej z *Frauenmystik*, terminologii nupcjalnej (*Brautmystik*): „Szc liwi

ów zak tek serca w kwiatach, w którym tak wielki oblubieniec z oblubienic
swoj w słodkich u ciskach ł cz nawzajem usta i staj si jednym w jedno -
ci Ducha wi tego, gdzie ju tylko istnieje jedno dla obojga chce i nie
chce ...”³². Metaforyczny j zyk i dosadno obrazów wyra aj cych stan
duchowej doskonoło ci w pewien sposób sytuuj Jakuba w ród teologów
o skłonno ciach panenteizuj cych, którzy swoje pozorne paradoksy zwi za-
ne z immanentn obecno ci Boga w bytach stworzonych rozwi zuj sto-
suj c termin „by ” w sensie analogicznym, a nie jednoznacznym. To znaczy
przyjmuj , e bycie przysluguje w istocie jedynie boskiemu Absolutowi,
a wiat stworze istnieje o tyle, o ile Boski Stwórca udziela im swego ist-
nienia³³. W tym kontek cie nauka Jakuba o „sercu duszy” i przebóstwiał -
cym zjednoczeniu z Bogiem nie jest ani prób trychotomicznego rozumie-
nia natury ludzkiej i porzucenia stanowiska jedno ci substancjalnej, ani po-
padni ciem w panteizm uto samiaj cy człowieka z Bogiem.

Parady anin swoje teorie antropologiczne wykładał przede wszystkim
przy okazji problemów ascetycznych i przyjmował w nich, za w. Tomaszem
z Akwinu, naturaln jedno człowieka, w której dusza stanowiła form sub-
stancjaln ciała i była od niego doskonalsza. Ciału jednak przypisał znacznie
wi ksz rol ni wynikałoby to z zało e filozofii w. Tomasza, uzale niaj c
np. w znacznym stopniu prawidłow pobo no od zdrowego i pozbawione-
go cierpie ciała. Specjalne miejsce zarezerwował równie dla sfery afek-
tywnej i woli, które, podobnie jak w ród zwolenników *devotio moderna*,
zaj ły pozycje intelektu. Zgodnie z nominalistycznym wykształceniem nie
podejmował ju niektórych istotnych zagadnie (np. nie miertelno) z pun-
ktu widzenia filozofii, uznaj c je za przedmioty wiary. Najbardziej za ory-
ginaln cz ci nauki Jakuba o człowieku wydaje si by problematyka
„serca” i „iskierki” duszy, która zbli a go do tradycji mistyki nadre skiej
oraz niderlandzko-niemieckiej mistyki kobiet z jej, maj cym jeszcze swe
ródło w nauce Bernarda z Calirvaux, „j zykiem za lubin”³

Przypisy:

¹ Por. S. Swie awski: *Problem Via antiqua i Via moderna w XV w. i jego zaplecze ideologiczne*, w: *Studia z my li pó nego redniowiecza*. Warszawa 1998, s. 97-109.

² Por. D. Mertens: *Untersuchungen zur Rezeption der Werke des Kartäuser Jacob von Paradies (1381-1465)*. Göttingen 1976; S. Porbski: *Jakub z Parady a-Pogl dy i teksty*. Warszawa 1994; J. Sto : *Mistrz Jakub z Parady a i „devotio moderna”*. Warszawa 1997.

M. Markowski: *Dzieje Wydziału Teologii Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1397-1525*. Kraków 1996, s. 117. Por. K. Michalski: *Pr dy filozoficzno-teologiczne na Uniwersytecie Jagiello skim w pierwszej dobie Jego istnienia*. „Nasza My l Teologiczna”, t. 2 (1935), s. 45-47; W.W sik: *Historia filozofii polskiej*, t. I. Warszawa 1958, s. 39. O nominalistycznym nastawieniu Akademii Jagiello skiej zawa ył w znacznym stopniu fakt, e wraz

z otwarciem wydziału teologicznego w Krakowie przybyła tam spora grupa polskich studentów i uczonych z Uniwersytetu Praskiego, gdzie dominowała w tym czasie *via moderna* (por. Z. Włodek: *Filozofia a teologia w uj ciu mistrzów krakowskich*, w: R. Palacz (red.): *Filozofia polska XV w.* Warszawa 1972, s. 71).

Przez zało enia metodologiczne „rozumiemy nie tyle ustalone wiadomie przez dan grup zasady i reguły tworzenia, ile charakterystyczne i cz sto spontaniczne sposoby my lenia na okre lony temat i wspóln postaw wobec rzeczywisto ci...” (por. W. Se ko: *Z bada nad histori my li społeczno-politycznej w Polsce XV wieku*, w: *Filozofia polska XV w.*, dz. cyt s. 22-30).

⁵ Szczególn rol w kształtowaniu si praktycystycznej orientacji Uniwersytetu odegrały pisma Jana Burydana, a zwłaszcza jego komentarz *Etyki nikomachejskiej: Quaestiones longae Ethicorum*, który przez prawie dwa stulecia słu ył jako popularny podr cznik z tej dziedziny (por. M. Markowski: *Burydanizm w Polsce w okresie przedkopernika skim. Studium z historii i nauk cislych na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*. Wrocław 1971).

⁶ Por. J. Rebeta: *Metodologiczno-filozoficzne zalo enia problematyki dyscyplin praktycznych w Polsce na pocz tku XV w.* „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej”, Seria E, z. 3 (1968), s. 17-22.

⁷ Np.: *De arcta et lata via. De triplici genere hominum, De profectu in vita spirituali Planctus peccatorum, Igniculus devotionis, Colloquium hominis ad animam suam, Theologia mystica*; Znamiennym jest równie fakt, e do dzisiaj nie odnaleziono adnego z prawdopodobnych komentarzy Jakuba do Arystotelesa, cho istniej przypuszczenia, e w ród pism pozostałych po zbiorach biblioteki klasztoru kartuskiego w Erfurcie mo e znajdowa si komentarz Parady anina do *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa.

⁸ Por. Z. Kuksewicz: *Filozofia człowieka i teoria duszy*, w: *Dzieje filozofii redniowiecznej w Polsce*, t.V, Wrocław1975, s. 77-78.

⁹ J. Doma ski: *Zarys dziejów filozofii w Polsce, wieki XIII-XVII*. Warszawa 1989, s. 141.

¹⁰ *Immo vermis ille non moritur, etiam in praesenti, quanto minus in futurum. Nunc quidem conscientiam solam rodendo, postea vero et conscientiam, et rationem, et corpus inextinguibili igne incessanter inflammando, vellem quidem tunc, quod anima et corpus interire et annihilari possent, ut totum non essent...* (Iacobus de Paradiso: *Colloquium hominis ad animam suam*, (wyd.) J. Sto . „Studia Paradyskie” 6/7, 1997, s. 222).

¹¹ *Homo obicit animae peccata sua, 2. Anima compuncta respondet, 3. Homo animae compunctae respondet, 4. De ornatu sponsa, 5. Anima sumpta fiducia respondet* (Por. tam e, s. 208-242).

¹² Por. S. Swie awski: *Dzieje filozofii europejskiej XV w.*, Człowiek, t. 6. Warszawa 1983, s. 61.

¹³ J. Doma ski: *Zarys dziejów filozofii*, dz. cyt., s. 164-165.

¹⁴ *Secundum necessariam reputo inimicitias inter te et mulierem, sicut olim inter serpentem et Evam. Mulierem voco carnem tuam cum passionibus eius, quae tibi semper insidiatur trahitque, quantum in ea est a tuo proposito, quam si rejrenaberis, frustrabitur omnis conatus tuus, quo proficere intendis in amore sponsi tui. Contraria enim sponso tuo petit, cui quidem necessario vinculo alligata es eique obligato es, ut tributum ei solvas suum, quod ei iure naturae debetur, ne sub fasce ruens ante adeptum finem deficiant* (Iacobus de Paradiso: *Colloquium hominis*, dz. cyt, s. 234).

¹⁵ Por. J. Doma ski: *Zarys dziejów filozofii*, dz. cyt, s. 167.

¹⁶ *Est etiam alia operatio excellentior in homine secundum supremampotentiam, scilicet trationem et voluntatem, secundum quam excellit bruta et participat cum intelligentiis, scilicet angelis, secundum quam tenet principatum in homine et secundum quam est libera in sua electione, nec aliqua potentia altiori cogi potest, licet disponi potest et inclinari. Et secundum hanc potest in utroque oppositorum, scilicet studere et non studere, cuius ratio est: primo, quia a Deo possidet hanc libertatum, ut in ipso resideat facultas merendi seu demerendi. Ideo dicitur IX Metaphysicae:*

„*Potentiae rationalibus sunt contrariorum*”. Irrationales autem sunt tantum unius potentiae, nam res operantur per suas formas sibi inhaerentes et quia non possunt esse in eadem re formae contrariae, ideo res naturales non possunt in operationes contrarias, sicut ignis solum calefacere potest. Et formae illarum sunt individuatae et determinatae ad unum, quia sunt particulares, forma autem intellectualis est universalis sub quae multa possunt comprehendi. Sicut artifex accipit formam domus in universali sive rotundam sive quadrangularem, cum tales multae formae possunt in anima contineri etiam oppositae. Et illae species, licet in rebus exterioribus sunt contrariae, tamen in anima et in mente sunt non oppositae propter earum spiritualitatem (Iacobus de Paradiso: *De actionibus humanis quantum ad bonitatem et malitiam*, (wyd.) S. Porbski: „*Textus et studia historiam theologiae in Polonia excultae spectantia*”, vol. V, Warszawa 1978, s. 185-186, w. 15-3).

¹⁷ *Unitur enim animo suo principio amantissimo et ab aliis desiderabilibus extreme abstrahitur, sicut quaelibet res in loco suo naturali existens quiescit a motu* (Iacobus de Paradiso: *Theologia mystica*. „*Textus et studia*”, dz. cyt., vol. V, s. 266, w. 21-24).

Numquid ad ignorantiae tenebras conjugare valebis? Minime! Haec enim dona tibi fuerunt praestita, ut semper nosse poteris, quae esset voluntas Dei tui, claritate scientiae te semper illustrante, qua scientia tua vulnera semper erant graviora (Iacobus de Paradiso: *Colloquium hominis*, dz. cyt, s. 216).

¹⁹ *Tu rebellis, ibas in praeceps sensualitate tibi imperante. Numquid poterant olim, ante legem Sodomitae et eorum complices in criminosis operibus, confugere ad excusationis umbram, dicentes Deo punienti eos: „Ignorantes peccavimus, cum lex nulla nobis data, nec prophetae missi sunt, nec scripturam aliquam recepimus. Cur itaque merito tam acerbe et insolitiis poenis, scilicet igne et sulphure puniri debeamus?” An non, quia sine lege peccaverunt, sine lege perierunt? Habebant enim testimonium legis scriptum in cordibus eorum. Sic illi omnes, qui in diluvio perierunt, etiam ante legem iuste puniti sunt, non obstante, si aliquam ignorantiam praetendere poterant et hodie infinita multitudo infidelium in Juturum damnandorum, non obstantibus eorum excusationibus ibunt in damnationis foveam* (Tam e, s.216).

²⁰ Por. S. Porbski: Jakub z Parady a - Pogl dy i teksty, dz. cyt. s. 89.

²¹ *Denique sicut equus laxatis habenis, post tuas cupiditates noxias, sine prohibitione cucurristi... audaces, voluptuosos, incontinentes, gulosos, superbos iracundos, mobiles, instabiles, inconstantes, laetos...* (Iacobus de Paradiso: *Colloquium hominis*, dz. cyt, s. 212).

²² *Tu rebellis, ibas in praeceps sensualitate tibi imperante* (Tam e, s. 216).

²³ *Huius autem compunctionis difficultas magna valde est apud in exercitatos et apud eos, qui adhuc corruptos habent sensus interiores et exteriores per carnalem, terrenam et sensualem inhaesionem. Quemadmodum lingua aquosa et viridia vix recipiunt calorem solis et in similitudinem eius accendantur, sed praecedunt exsufflationes multiplices et postea expulsi humiditatibus et noxiis contrariis qualitibus, et sic suscipiunt formam ignis, sic in hac via purgativa oportet prius animum a sordidis affectionibus et cupiditatibus exspoliari...* (Iacobus de Paradiso: *Theologia mystica*. „*Textus et studia*”, dz. cyt, vol. V, s. 261, w. 13-23).

²⁴ *Haec theologia mystica omnium scientiarum excellentissima per poenitentem affectum quam per investigantem. intellectum* (Tam e, s. 262, w. 16-17).

²⁵ W. Szymona: *Mistrz Eckhart - Kazania. Wst p.* Pozna 1986 s. 34-36 (por. A. von Hass: *Sermo mysticus, Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*. Fribourg 1979, s.22-28; B. Welte: *Meister Eckhart, Gedanken zu seinen Gedanken*. Freiburg i. Br. 1979, s.139).

²⁶ „Sympatycy neoplatonizmu chrze cija skiego wyaccentowali tez , i u podstaw zlo ono ci poszczególnych bytów znajduje si jednocz cy czynnik nieprzygodny, którego natury nie mo na poj ani te opisa przy pomocy

dost pnych człowiekowi kategorii poj ciowych. Termin *docta ignorantia*, na długo przed spopularyzowaniem go przez Kuza czyka, pojawia si u Augustyna w li cie 130 i u wywany jest potem przez wielu autorów, którzy chc podkre li element tajemnicy zwi zany z Bo obecno ci przenikaj c wiat bytów stworzonych. Usiłuj c scharakteryzowa bli ej t obecno , autorzy tak odlegli jak Dionizy, Eriugena, mistrz Eckhart i Mikołaj z Kuzy próbowali wykazywa , e wszystkie rzeczy istniej w Bogu, gdy Bóg stanowi ich istot poj t b d t jako forma *omnium*, b d jako *essentia omnium*, (...) b d jako *materia omnium*” (J. yci ski: *Panteizm a panenteizm w kontek cie filozoficznych kontrowersji redniowiecza*. „Analecta Cracoviensia” (XXV), Kraków 1993, s. 598).

²⁷ Rzadziej pojawiaj si takie okre lenia jak: *trichinium pectoris*, *loculum cordis*, *cubiculum cordis* (por. J. Sto : *Jakuba z Parady a teoria człowieka*. „Studia Paradyskie”, t. 3, Parady 1993, s. 30-34).

²⁸ Czasami zamiennie z terminem *cor* u wywany jest *pectus*, lecz analiza filologiczna i kontekst niezmiennie wskazuj na to samo znaczenie tzn. „serce duszy” (por. Iacobus de Paradiso: *Colloquium hominis*, dz. cyt., s. 208; s. 210; s. 211; s. 218; s. 222-223; s.231).

²⁹ *Et ipsa est scintilla, synderesis, quae sola est unibilis Spiritui Sancto. Nam per ipsam mens ignita erigitur ad profundiorem sapientiam ratione ardoris ipsam supererigentis, quae est affectiva, quae super omnes habitus gratuitos et infusus ratione suae infortune extensionis et dignitatis in rationali spiritu obtinet principatum;... Spiritu Sancto movente virtutes in superna apice... Spiritus Sanctus movet apicem...* (Iacobus de Paradiso: *Theologia mystica*. „Textus et studia”, dz. cyt, vol. V, s. 273, w.10-16; s. 276, w. 30-33).

³⁰ *Tertius amor iam hominem totus deiformem fecit, et velut deificatum et in spiritu absorptum per scintillantes affectiones desideriorum insatiabilium humana lingua ineffabilem, nec ulli cognitorum, nisi ei, qui in thalamo sponsi commoratur...* (Tam e, s. 267, w. 18-22).

³¹ Por. J. Sto : *Jakuba z Parady a teoria człowieka*, dz. cyt., s. 32-33.

³² *Felix ille locus ita floribus, in quo gratissimis amplexibus tantus sponsus se cum sponsa sibus ipsis mutua coniuncant oscula unumque efficiuntur in Spiritus Sancti unitate, ubi est idem velle et idem nolle...* (Iacobus de Paradiso: *Colloquium hominis*, dz. cyt., s. 231).

³³ Por. J. yci ski: *Panteizm a panenteizm*, dz. cyt., s. 600.

³⁴ B. Weiss charakteryzuj c ró nice mi dzy koncepcj misticzn Eckharta i Mechthild z Magdeburga zwraca uwag , e: „Ich glaube, daß die Tatsache, daß beide Mystiker verschiedene Aspekte bei der Vereinigung mit Gott in die Mitte stellen, der Grund ist, weshalb sie zu verschiedenen Bildmaterial greifen. Vermählung insinuiert eine personale Begegnung auch auf erlebnis- und erfahrungsmäßiger Ebene. Genauso beschreibt Mechthild die Einigung zwischen Seele und Gott. Gebären umgekehrt bedeutet eine Vermittlung von Leben und Sein, ohne daß der, der geboren wird, im Augenblick etwas erfährt. Eine personale Begegnung spielt dabei keine Rolle. Genauso beschreibt Eckhart die Einigung zwischen Seele und Gott Sie wird aus einer Seinsmetaphysik abgeleitet Das Moment eines personalen Gegenüber kann zurücktreten, und Eckhart steht allem Erlebnis- und Erfahrungsmäßigen viel distanziert als Mechthild gegenüber”. W tym kontek cie wyduje si , e Jakub pomimo pewnej zale no ci terminologicznej od Eckharta, doktrynalnie w rozumieniu zjednoczenia misticznego bli szy jest tzw. niderlandzko-niemieckiej mistyce kobiet (B.Weiss: *Mechthild von Magdeburg*. „Theologie und Philosophie”, 1 (1995), s. 15).