

KAROLINA ĆWIK

## **JAKUBA Z PARADYŻA TWÓRCZA ODPOWIEDŹ NA KRYZYS SCHOLASTYKI**

### **1. ROZBRAT TEOLOGII I FILOZOFII POCZĄTKIEM KOŃCA SCHOLASTYKI**

Europa końca XIII wieku i całego wieku XIV jest areną licznych wstrząsów o charakterze politycznym (niewola awiniońska, wojna stuletnia), ekonomicznym (klęski nieurodzaju, epidemie i zarazy), religijnym (schizma zachodnia, herezje i sekty) oraz kulturowym (zachwianie tradycyjnych autorytetów i wzorców)<sup>1</sup>. Ulega rozpadowi misternie budowana przez wieki konstrukcja jednej ponadnarodowej społeczności chrześcijańskiej z jednym władcą (cesarz), o jednym modelu nauczania (scholastyczny uniwersytet), jednego uniwersalnego języka (łacina) i jednej religii (rzymsko-katolicka). Kryzysy, a w konsekwencji postępująca dezintegracja średniowiecznego ideału jedności w wymiarze społecznym, nie mogły pozostać bez wpływu na życie duchowe i umysłowe<sup>2</sup>.

Jednym z przejawów typowego dla średniowiecza dążenia do jedności, którą starano się uzyskać we wszystkich dziedzinach ludzkiej aktywności, był związek teologii z filozofią. Znalazł on wyraz nie tylko w strukturze studiów uniwersyteckich, których zwieńczeniem był wydział teologii, zaś zdobycie tytułu magistra teologii było jednoznaczne

---

<sup>1</sup> Por. P. Ch a u n u, *Czas reform*, tłum. J. Grosfeld, Warszawa 1989, s. 194-262.

<sup>2</sup> J. Stoś, *Jakub z Paradyża i „devotio moderna”*, Warszawa 1997, s. 11.

z uzyskaniem największego zaszczytu naukowego<sup>3</sup>. Niestety ten ścisły związek filozofii i teologii uległ drastycznemu rozgraniczeniu<sup>4</sup>.

### a) Potępienie paryskie powodem kryzysu

Przełomowym momentem, który odegrał ogromną rolę w relacjach między teologią a filozofią wydaje się być paryskie potępienie, zawarte w dekrete z 7 marca 1277 roku<sup>5</sup>, które dało początek wyraźniej nieufności wobec rozumowania filozoficznego jako metody w uprawianiu teologii<sup>6</sup>. Stefan Tempier przypomniał, że zwykle usprawiedliwienie, które polegało na twierdzeniu, iż to samo zdanie można równocześnie uważać za fałszywe z punktu widzenia rozumu i prawdziwe z punktu widzenia wiary, nie będzie uznawane. Było to równoznaczne z potępieniem tezy tzw. „podwójnej prawdy”<sup>7</sup>. Dekret ten w praktyce zakwestionował wiarygodność całej tradycji arystotelesowsko-tomaszowego sposobu uprawiania filozofii i wykorzystania jej w teologii oraz „zachęcił wielu uczonych do bardziej lub mniej gwałtownej krytyki klasycznie arystotelesowskich tez”<sup>8</sup>. Powszechna atmosfera podejrzliwości w stosunku do dotychczasowej filozofii i przekonanie o jej kompromitacji zmuszały z jednej strony do poszukiwań teologii opartej o zupełnie nowe założenia filozoficzne, zaś z drugiej zintensyfikowały starania o coraz większą niezależność samej filozofii<sup>9</sup>.

Poglądy te, wzięte w sensie abstrakcyjnym, równają się twierdzeniu, że prawdziwa mądrość to mądrość filozofów, a nie teologów, a najdoskonalszym stanem jest poświęcenie się filozofii. Tak pojęty mędrzec

---

<sup>3</sup> R. Pałac, *Filozofia polska wieków średnich*, Warszawa 1980, s. 78.

<sup>4</sup> Por. Z. Włodęk, *Filozofia a teologia w ujęciu mistrzów krakowskich*, w: *Filozofia polska XV w.*, Warszawa 1972, s. 65.

<sup>5</sup> Więcej o konsekwencji potępień paryskich, zob. M. Płotka, *Rozum a wolność. Potępienie z 1277 r. i jego konsekwencje dla filozofii*, „Śląskie Studia Filozoficzne” 2010 nr 9.

<sup>6</sup> Należy również przywołać fakt wcześniejszego potępienia z 10 grudnia 1270r. Zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, (tłum.) S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 361-367.

<sup>7</sup> Tamże, s. 364.

<sup>8</sup> S. Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi*, Warszawa 1983, s. 25.

<sup>9</sup> J. Stoś, *Jakub z Paradyża i „devotio moderna”*, dz. cyt., s. 11.

znajduje całe dobro człowieka w wiedzy rozumowej, z wiedzy tej bowiem wypływają naturalne cnoty moralne, opisane przez Arystotelesa, które składają się na całe szczęście dostępne dla człowieka w tym życiu, po którym nie ma życia innego<sup>10</sup>.

Zdaniem prof. S. Swieżawskiego, konsekwencją powszechnej atmosfery antymetafizycznej była również „banalizacja filozofii”<sup>11</sup>. Supremacja logiki, wielość zwalczających się nawzajem szkół filozoficznych, wprowadzająca niepewność i wieloznaczność głównych terminów filozoficznych i brak zainteresowania podstawowymi problemami człowieka uczyniły z filozofii naukę, która stawała się celem samym dla siebie. Filozofowanie nierzadko stawało się jałową dysputą gramatyczną, a „doktor” zaczynał górować nad mężem modlitwy<sup>12</sup>.

Potępienie<sup>13</sup> wyznacza zarazem koniec złotego okresu scholastyki; odtąd zaczyna się defensywa i brak nowości w filozofii. Potępienie nie powstrzymały ani awerroizmu, ani arystotelizmu, ale zahamowały rozwój teologii spekulatywnej. Od 1277 roku zamiast zgodnej współpracy zaczyna się podejrzliwość teologów wobec filozofii<sup>14</sup>.

### **b) Rozdzielenie wiary i rozumu skutkiem rozejścia się teologii i filozofii**

Przed 1277 rokiem najwięksi teologowie korzystali ze zdobyczy nauki i wiedzy filozoficznej w duchu pełnego zaufania; ponieważ sami byli czołowymi postaciami ruchu, nie potrzebowali się obawiać, by w umysłach chrześcijan filozofia mogła zagrażać wierze. Choć wszyscy byli wykształceni w zakresie filozofii, niemniej jednak żaden nie uważał

---

<sup>10</sup> E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., s. 364.

<sup>11</sup> S. Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi*, dz. cyt., s. 62.

<sup>12</sup> J. Stoś, *Jakub z Paradyża i „devotio moderna”*, dz. cyt., s. 13.

<sup>13</sup> „To potępienie było tak głośne i tak krytykowane, że pytano, czy wolno nauczać w Paryżu doktryny brata Tomasza. Potępienie zostało cofnięte dopiero po kanonizacji Tomasza 13 lutego 1325 r. W Oksfordzie nie cofnięto oficjalnie potępień, ale uczyniła to praktyka nauczania. Dyskusje nad tezami potępionymi trwały jednak aż do drugiej połowy XV w.”. Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000, s. 728.

<sup>14</sup> Tamże, s. 726.

się za „filozofa”. Po 1277 roku duch podejrzliwości wobec „filozofów”<sup>15</sup> zaczął zastępować ducha przyjaźni i ufnej współpracy z filozofią, który panował niepodzielnie w umysłach teologów od początku stulecia. Grecki determinizm przypominał teologom Kartaginę, którą mieli ogromną ochotę zburzyć. Teologia zaś całkowicie została zdominowana przez pragnienie wyeliminowania naturalizmu Greków oraz grecko-arabskiego pojęcia Boga, który właśnie dlatego, że był „samomyślącą siebie myślą” pozwalał, aby świat wypływał z jego intelektualnie poznawalnej doskonałości na podobieństwo koniecznych wniosków wynikających ze swoich zasad<sup>16</sup>.

Konflikt teologii i filozofii stawał się coraz bardziej zauważalny w XIII-wiecznej Europie. Odrzucenie treści rozumowych i lęk przed głębszym, bardziej przenikliwym namysłem nad treściami wiary powodował coraz bardziej widoczną autonomię wiary i rozumu. Poszukiwanie Prawdy bez pomocy siły rozumu często prowadziło do nadużyć, czy wręcz herezji. Brak pobudzenia umysłu do nieustannego poszukiwania i wyzbycie się racjonalności skutkowało utożsamieniem refleksji filozoficznej ze skostniałym schematem scholastycznym. Niedocenianie rozumu w badaniu spraw religijnych oraz świadome odrzucenie naukowego uzasadniania wiary prowadziło do coraz większej „letniości” w jej przeżywaniu.

Załamanie się scholastycznego modelu uprawiania teologii, niewiara w przydatność spekulacji filozoficznej w obrębie rozważań teologicznych<sup>17</sup>, niechęć do wielości odmiennych szkół filozoficzno-teologicznych i nieufność wobec tradycyjnych autorytetów sygnalizowało nadejście nowej postawy duchowej<sup>18</sup> i umysłowej, która w dużej mierze

---

<sup>15</sup> Zob. R. Pałac, *Filozofia polska wieków średnich*, Warszawa 1980, s. 82.

<sup>16</sup> E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., s. 367.

<sup>17</sup> Odrzucenie filozofii oraz odejście od rozumowego ujęcia wiary skutkowało w teologii pojawieniem się w XIV wieku haseł fideistycznych oraz brakiem umiejętnego wykorzystywania treści filozoficznych. Zob. Z. Kuskewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1973, s. 248.

<sup>18</sup> „Jakub pisze, że teologia scholastyczna dochodzi do wniosków drogą rozumowania, przykładów, przez dysputy nad Pismem św., ćwiczenia i studia ludzkie, czego nie potrzebuje teologia mistyczna. Nabywa się jej znajomości poza szkołą ludzką, bez nauczania

przesunie akcent z wiedzy teoretycznej na praktyczną, z poznania abstrakcyjnego na intuicyjne, z argumentacji pewnościowej na prawdopodobną, z intelektu na wolę, z prawdy na dobro, z metafizyki na etykę<sup>19</sup>.

## 2. NOWA WIZJA CZŁOWIEKA ŚREDNIOWIECZNEGO

Atmosfera niechęci wobec teologii spekulatywnej na przełomie XIV i XV wieku, jak i całej myśli typu arystotelesowskiego, sprzyjały procesowi przesuwania akcentu z zagadnień poznawczych na sferę woli i postępowania. Zjawiskom tym towarzyszyło jednocześnie wzmożone zainteresowanie człowiekiem i jego konkretnymi problemami<sup>20</sup>. Zainteresowanie człowiekiem nie było już teoretyczną próbą rozwiązania problemu kim jest człowiek i jakie jest jego miejsce we wszechświecie, lecz podjęciem różnych praktycznych dylematów codziennego życia<sup>21</sup>.

### a) Charakterystyka nowej koncepcji antropologicznej

Osobą, która niezwykle twórczo odpowiedziała na problemy ówczesnego społeczeństwa był Jakub z Paradyża (1381-1465), średniowieczny mistrz Uniwersytetu Krakowskiego. Jego dwa traktaty: „O trzech rodzajach ludzi”<sup>22</sup> oraz „Rozmowa człowieka z własną duszą”<sup>23</sup> są twórczą egzemplifikacją tendencji antropologicznych XV wieku. Traktat *De triplici genere hominum* przedstawia perspektywę społeczną, w której Paradyżanin umieszcza konkretnego człowieka.

---

człowieka, ale w szkole uczucia, przez gwałtowne ćwiczenie w cnotach moralnych, które przygotowują duszę do trzech aktów: oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia. Sama zaś teologia mistyczna polega na rozpaleniu pragnień (*inflamatio desiderii mentis humanae*). Jest ona dostępna prostaczkom i nieznającym łaciny”. K. Górski, *Teologia mistyczna Jakuba z Paradyża*, „Roczniki Filozoficzne”, XXVII(1979) nr 1, s. 220.

<sup>19</sup> Y.M.J. Congar, *Wiara i teologia*, w: B. Bejze (red.), *Tajemnica Boga*, Warszawa 1967, s. 196-197.

<sup>20</sup> Zob. A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, (tłum.) H. Zaremska, Gdańsk 1996, s. 95.

<sup>21</sup> J. Stoś, *Jakub z Paradyża i „devotio moderna”*, dz. cyt., s. 28.

<sup>22</sup> Jakub z Paradyża, *O trzech rodzajach ludzi*, w: J. Stoś, *Jakub z Paradyża – dwa traktaty o człowieku*, Szczecin 2006, s. 35-115.

<sup>23</sup> Jakub z Paradyża, *Rozmowa człowieka z własną duszą*, w: Tamże, s. 116-150.

U podstaw tych rozważań leży wypływające z arystotelesowskiej nauki o celach („Etyka nikomachejska”, VII), przekonanie, że wszystkich ludzi łączy jeden cel główny (*finis generalis*), którym jest życie wieczne. Dopiero w kontekście ostatecznego powołania do wieczności Jakub ujawnia przyporządkowane mu cele szczegółowe (*fines particulares*), które decydują o podziale na trzy naturalne grupy społeczne. Po pierwsze – zwierzchników, którzy kierują społecznością zarówno w wymiarze świeckim, jak i kościelnym. Po drugie – kontemplatyków, którzy oddają się mądrości, modlitwnej refleksji i teologii mistycznej. Po trzecie – ludzi czynnych, którzy prowadząc życie mniej surowe i mniej wymagające, nastawieni są na zaspakajanie codziennych potrzeb charakterystycznych dla każdej społeczności<sup>24</sup>. Warto podkreślić, że każda z tych grup zajmuje podobne miejsce w społeczeństwie – każda jest tak samo potrzebna i każda tak samo zagrożona. Jak pisze Jakub z Paradyża: „Jest napisane w Piśmie <jeden będzie wzięty, drugi zostawiony> (Mt 24, 40), tak żeby na żadnym stanowisku nikt nie trwał w poczuciu bezpieczeństwa, ale raczej przeraził się, nie wiedząc <czy miłości, czy nienawiści jest godzien. Wszystkie wyroki jednakie dla wszystkich, ten sam los spotka każdego>. Nie ma bowiem takiego stanowiska, które by nie miało związanych z nim zagrożeń”<sup>25</sup>.

Jakub przyjmując, że prawidłowe funkcjonowanie wszystkich społeczności opiera się na trzech rodzajach ludzi, zwraca uwagę na niezmiernie ważny fakt, że wśród tych kategorii każdy jest pożyteczny oraz konieczny<sup>26</sup>. Każdy ma swoje miejsce, wyznaczoną rolę, w której może się spełniać. Ukazanie hierarchiczności w społeczeństwie powoduje ład i porządek. Osoba, która ma jasno wyznaczoną drogę, w sposób bardziej przemyślany może kierować własnym życiem, dążąc do doskonałości. Te same warunki ma spełniać sprawiedliwe państwo Platona, które realizuje się tylko wtedy, kiedy każdy obywatel robi to, co do niego należy<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Tamże, s. 22.

<sup>25</sup> Jakub z Paradyża, *O trzech rodzajach ludzi*, dz. cyt., s. 38.

<sup>26</sup> J. Stoś, *Jakub z Paradyża – dwa traktaty o człowieku*, dz. cyt., s. 23.

<sup>27</sup> „Zdaniem Jakuba musi istnieć zgodność między postawą moralną, prawdą i postępowaniem. Brak tej zgodności jest moralnym źródłem naszych działań zewnętrznych,

Pomimo tak klarownego i zasadniczego rozgraniczenia charakteru ludzkiej egzystencji na trzy rodzaje, Jakub przypomina, że te trzy grupy nie są tak oddzielone, żeby jedna nie natrafiła na drugą, w tym sensie, żeby ktoś był tylko czysto czynnym i w żadnym stopniu nie mógł być kontemplatywnym, ale sposobem mieszanym (*mixto modo*), mniej lub bardziej, zachodzą na siebie. Nie oznacza to jednak, że Paradyżanin unika hierarchicznego zestawienia poszczególnych sposobów życia. Otóż, ponownie opierając się na zaczerpniętej od Arystotelesa scholastycznej zasadzie, która zakładała wyższość celu nad tym, co przyporządkowane jest celowi, uznaje dominację kontemplacji nad *praxis*, w tym sensie, że jest ona celem samym dla siebie, podczas gdy ta druga dziedzina jest jedynie środkiem, czy etapem prowadzącym do celu.

Nieco inny charakter ma traktat *Colloquium hominis as animam suam*. Jakub z Paradyża rozważa w nim człowieka z perspektywy mistyczno-ascetycznej. Miejsce drobiazgowego rozumowania i precyzyjnego systemu teologicznego zajął pojedynczy człowiek, jego doświadczenie i religijne przeżycie. Było to wyraźne przesunięcie akcentu w ascetyce średniowiecznej z hegemonicznej roli Boga na świadome i wolne decydowanie samego człowieka o swoim życiu duchowym. Człowiek przestał być tylko nieświadomym przedmiotem działań Boga, a stał się wrażliwym podmiotem, wpływającym bezpośrednio przez bogactwo osobowości i przeżyć na swoje doświadczenie religijne.

Według Jakuba, każdy chrześcijanin potrzebuje określonej drogi naprawy – reformy (*reformare interna*). Drogę tę Paradyżanin przedstawia w postaci udratyzowanego wewnętrznego dialogu między człowiekiem a jego własną duszą<sup>28</sup>. Bóg bowiem oraz dusza przynależą do siebie nawzajem w takim samym stopniu i w takim samym sensie, w jakim dusza stanowi obraz Boga. Punktem wyjścia jest surowa diagnoza choroby oraz zdecydowanie negatywny obraz człowieka pogrążonego

---

które są dobre lub złe zależnie od *liberum arbitrium*. Błędne poznanie daje w wyniku błędne i złe działanie, dobre poznanie wyznacza działania dobre. Działanie kierowane rozumem dąży do celu, kierowane wola powoduje wykonanie.” Zob. S.A. Porębski, *Jakub z Paradyża. Poglądy i teksty*, Warszawa 1994, s. 66.

<sup>28</sup> J. Stoś, *Jakub z Paradyża – dwa traktaty o człowieku*, dz. cyt., s. 23-24.

w świecie doczesnym i uwiklanego w zmyslow poadliwo. Stąd nieustanne apele skierowane do duszy, by ta nigdy nie porzuciła lub nie zaprzestała poznawania siebie, które jest zawsze pierwszym *remedium* oraz początkiem nawrocenia.

Wczyniej jednak pozostaje do rozwazania kluczowy problem antropologiczny, od którego zależy właściwe funkcjonowanie każdego człowieka. Chodzi tu o spraw uporządkowania wzajemnych relacji duszy i ciała. Pierwszym i najbardziej istotnym postulatem człowieka wobec własnej duszy powinno być oczyszczenie, uporządkowanie sfery afektywnej i przyporządkowanie jej prawidlowo funkcjonującej woli<sup>29</sup>.

To „naprawienie” człowieka nie ma opiera się na suchych wywodach filozoficzno-teologicznych. Spekulacja rozumowa nie koniecznie jest dobrą metod w odnajdywaniu odpowiedniej miary. Tylko namysł w „obliczu Boga” – rozumiany jako dialog człowieka ze Stwrc może przynieś owoce. To właśnie uświadomienie sobie niezaprzeczalnej potrzeby Boga oraz wynikającej z tej relacji miłości ma prowadzi do przewartościowania życia człowieka. Próba przebywania w Jego obecności jest zalzkiem mistycznego życia, które jest możliwe i dostępne już w tym życiu<sup>30</sup>.

### **b) *Devotio moderna* punktem wyjścia teologii mistycznej**

*Devotio moderna*<sup>31</sup> była przede wszystkim reakcj na zrutynizowane formy życia religijnego, ujmowanego dotąd w ścisłe reguły i prak-

<sup>29</sup> Por. J. Stoś, *Jakub z Paradyża*, Kraków 2004, s. 48-52.

<sup>30</sup> „Jakub podkreśla, że w teologii mistycznej poucza Bóg i uczeń postępuje latwiej i szybciej niż w jakiejkolwiek sztuce wyzwolonej, gdyż ilekroć zechce, dusza wznosi się do Boga. Zdawałoby się, że autor uważa, iż ekstaza i kontemplacja nie są zależne od woli Boga i Jego aski, ale od woli człowieka. Nie są to więc łaski wlane, a przynajmniej Jakub nie znałby tego pojecia. Nie jest to jasne, gdyż pniej niejednokrotnie podkreśla on, że kontemplacja i wszelka mistyka jest darem Boga.” K. Górski, *Teologia mistyczna Jakuba z Paradyża*, art. cyt., s. 220.

<sup>31</sup> „Sam termin *devotio moderna* zosta użyty po raz pierwszy przez Jana Buscha (1399-1480), kronikarza Windesheim (1440-1447) i proboszcza z Sulte (1459-1479), na początku drugiego rozdziału *Kroniki Windesheim*. [...] Przymiotnik *moderna* miał oznacza dzisiejszo, wspczesno w tym sensie, że wskazywa na inno, zasadnic odmienno umyslowego i duchowego nastawienia wobec stanowisk funkcjonujących dotychczas. Pojecie *devotio* oznaczało natomiast arliwo, jako świadomą reakcj skie-



tykowanego zazwyczaj wspólnie, odrzuceniem formalizmu zewnętrznych praktyk i rytów, zmniejszeniem wagi liturgii, postów i wszelkich czynności, za którymi nie stoi prawdziwe przeżycie. Jej przedstawiciele przesuwali akcent ze wspólnych praktyk religijnych na osobistą modlitwę i medytację, przedkładali lekturę Pisma Świętego. i Ojców nad jałowe, ich zdaniem, komentarze do Arystotelesa, szukali natchnienia w pismach Augustyna i mistyków, takich jak św. Bernard i św. Bonawentura. Liczyła się własna droga do Boga, gdzie człowiek nie będąc stłamszony zewnętrznymi nakazami może w sposób autentyczny wyrazić siebie. Sceptycznie nastawieni do wartości rozumowania i opartych na spekulacji systemów teologicznych, szukali dróg i metod osiągnięcia wewnętrznej doskonałości. *Devotio moderna* pragnęła uwolnić jednostkę od ciężarów religijnych praktyk, rozumianych jako społecznie kontrolowane nakazy<sup>32</sup>.

Tak charakterystyczne dla *devotio moderna* rysy, jak: woluntaryzm, afektywność, pietyzm, praktycyzm, utylitaryzm i w pewnym sensie antyintelektualizm niezwykle korespondują z poglądami Jakuba. Jedno z haseł środowiska *devotio moderna*, będącego zaczerpniętą od św. Augustyna parafrazą biblijną „Powstają prostaczkowie i zdobywają niebo” (*Sergunt indocti et rapiunt coelum*) Jakub przejął wprost (co można odnaleźć np. w traktacie *De triplici genere hominum*)<sup>33</sup>. Celem człowieka nie jest bowiem wiedza, czy prawda filozoficzna, ale czystość serca i prawe życie. Oderwany od próżnych spekulacji człowiek spontanicznie zwraca się w stronę praktycznego życia religijnego, gdzie *affectus* jest bardziej pierwotny niż *intellectus*. Tak zdecydowane podkreślenie roli uczuciowości i wewnętrznych przeżyć określało pewne konwencje obyczajowe, ich konkretne zachowania oraz pewną formę społeczności<sup>34</sup>.

---

rowaną przeciwko sformalizowanemu, wyjałowionemu z głębi i autentyczności życiu religijnemu. Zob. J. Stoś, *Jakub z Paradyża i „devotio moderna”*, dz. cyt., s. 19.

<sup>32</sup> W. Seńko, *Polska filozofia średniowieczna - charakter, tendencje i główne kierunki*, w: H. Krahełska (red.), *Filozofia polska*, Warszawa 1967, s. 27-28.

<sup>33</sup> J. Stoś, *Jakub z Paradyża i „devotio moderna”*, dz. cyt., s. 51.

<sup>34</sup> „Była nią serdeczna wspólnota duchowa, cicha intymność współżycia prostych mężczyzn i kobiet; wzrok ich nieustannie spoczywał na współtowarzyszy, aby pochwalić wszystkie znamiona łaski; wzajemne odwiedzanie się było ich wielką przyjemnością.

Cała sfera życia uczuciowego poddana była przede wszystkim decyzji woli, co miało podkreślać jeszcze bardziej, że chrześcijaństwo sprawdza się w czynach i w działaniu, a nie ogranicza się do sfery poznawczej, którą kieruje rozum. Woluntarystyczne nastawienie będzie zatem kolejną cechą antropologii i ascezy Jakuba z Paradyża. Ujęcie to nie oznaczało jednak skrajnej degradacji intelektu na rzecz woli czy ślepego antyintelektualizmu, lecz przełożenie akcentu i przyznanie aktom chcenia, jak i władzom afektywnym uzdolnień poznawczych<sup>35</sup>.

Sprzeciwienie się spekulatywnie uprawianej teologii czy filozofii, jak również wszelkiej wiedzy, która nie prowadzi do dobra i refleksji nad rzeczami ostatecznymi, było punktem wyjścia w ujęciu mistyki przez Paradyżanina. To właśnie *devotio moderna* ze swoim afektywnym ujęciem religii była idealną drogą prowadzącą do mistyki, jako ukoronowanie pobożnego życia.

Poza etapem wstępnym i propedeutycznym rola władz intelektualnych w doświadczeniu mistycznym została przez Jakuba mocna ograniczona, decydujące zaś znaczenie w tym przeżyciu przypadło sferze afektywnej człowieka, a zwłaszcza uczuciu miłości: „Tych mistycznych rzeczywistości doświadcza się poznaniem wewnętrznym, gdy sam Bóg prowadzi i poucza, ponieważ nie umie wyrazić ludzki język tego, czego ani Arystoteles, ani Platon, ani jakikolwiek człowiek nie może, nie mógł i nie będzie mógł pojąć na drodze jakiejś filozofii czy nauki. Bowiem jedynie miłość naucza wewnątrznie tego, że wszelka dusza rozumna u Najwyższego Nauczyciela uczyła się szukać mądrości, wobec której rozum i intelekt ustają. Natomiast uczucie, górując nad wszelką ludzką zdolnością pojmowania przez uzdolnienie miłości, przekracza wszyst-

---

Rozpoznawano dewotów po ich łagodnym i miarowym sposobie poruszania się, po ich pochyłonym chodzie; twarze niektórych spośród nich ściągnięte były w śmiechu, a ich nowe szaty umyślnie pokryte łatami. Poznawano ich także po obfitych łzach. Dewocja jest pewną wrażliwością serca, przy której łatwo zalewa się łzami. Boga należy prosić o codzienny chrzest płaczu; łzy są skrzydłami modlitwy, lub, jak powiada św. Bernard, winem aniołów.” J. H u z i n g a, *Jesień średniowiecza*, (tłum.) T. Brzostowski, Warszawa 1992, s. 228.

<sup>35</sup> J. Stoś, *Jakub z Paradyża i „devotio moderna”*, dz. cyt., s. 30.

ko i wznosi się mocą jednoczącej miłości ku Temu, który jest źródłem wszelkiego dobra<sup>36</sup>.

## PODSUMOWANIE

Konflikt teologii i filozofii, który stawał się coraz bardziej zauważalny w XIII-wiecznej Europie był skutkiem rozdzielenia wiary i rozumu. Skostniały schemat scholastyczny prowadził do wyzbycia się racjonalności w obrębie religii. Zjawiskom tym towarzyszyło jednocześnie wzmożone zainteresowanie człowiekiem i jego konkretnymi problemami. Zainteresowanie to nie było już teoretyczną próbą rozwiązania problemu kim jest człowiek i jakie jest jego miejsce we wszechświecie, lecz podjęciem różnych praktycznych dylematów życia codziennego.

Myślicielem, który niezwykle trafnie odpowiedział na problemy ówczesnej epoki był Jakub z Paradyża (1381-1465), średniowieczny mistrz Uniwersytetu Krakowskiego. Jego pisma są ciekawą próbą odpowiedzi na nurtujące antropologiczne pytania.

Przesunięcie akcentu z nakazanych praktyk religijnych na zachęcenie do wejścia w intymną relację z Bogiem było odpowiedzią na zrutyinizowane formy życia religijnego. To właśnie twórcza odpowiedź Jakuba z Paradyża na kryzys scholastyki była idealną drogą prowadzącą do mistyki, jako ukoronowanie pobożnego życia.

## **Jacobus de Paradiso creative response to the crisis scholasticism**

### **Summary**

Conflict of theology and philosophy, which became more and more noticeable in the thirteenth century in Europe was a result of the separation of faith and reason. Scholastic scheme led to getting rid of rationality within the religion. These phenomena are also accompanied by an increased interest in the man and his specific problems. This interest was no longer a theoretical attempt to solve the problem of who man is and what his

---

<sup>36</sup> Tenże, *Jakub z Paradyża*, dz. cyt., s. 68-69.

place in the universe is, but taking various practical dilemmas of everyday life. The person who very creatively responded to the problems of contemporary society was Jacobus de Paradiso (1381-1465), a medieval theologian from The University of Cracow. His was an interesting attempt at answering anthropological questions and a perfect way that led to mysticism, as a culmination of a pious life.