

Ks. Jarosław Stoś

## JAKUBA Z PARADYŻA - TEORIA CZŁOWIEKA przykład ujęć antropologicznych kierunku "devotio moderna"

### I. PROBLEMATYKA CZŁOWIEKA W TRADYCJI "DEVOTIO MODERNA"

Wiek XV, a więc czas aktywnej działalności Jakuba z Paradyża, jest okresem sporu dwóch wielkich propozycji uprawiania filozofii i teologii. "Via antiqua" zakorzeniona w tradycji arystotelesowsko - tomistycznej i stojąca na gruncie realizmu z jednej strony oraz "via moderna" z poglądami jej najwybitniejszego przedstawiciela Wilhelma Ockhama i nominalizmem u podstaw z drugiej <sup>1</sup>.

Dotychczasowa scholastyka ("via antiqua") uprawiając dialektykę w ramach szkół, z czasem coraz wyraźniej stawała się celem samym dla siebie. Filozofowanie zastępowało uprawianie teologii. "Doktor" zaczynał górować nad mężem modlitwy <sup>2</sup>. Niewątpliwie, również wielkie herezje XIV i XV wieku, wyklifizm i husytyzm, miały powiązania z tymi nurtami myśli filozoficznej, które reprezentowały realizm metafizyczny. To wszystko sprawiało, że wielu czołowych teologów i filozofów XV stulecia (Piotr z Ailly, Jan Gerson, Gabriel Biel) mniej lub bardziej skłaniało się do różnych postaci nominalizmu, tworząc nową szkołę filozofii i teologii ("via moderna") <sup>3</sup>. Wraz z coraz większą popularnością "nowej drogi" wzrastało zainteresowanie problemami antropologicznymi, które nierzadko otrzymywały interpretację woluntarystyczną i indywidualistyczną.

Niechęć wobec teologii spekulatywnej związanej ze "starą drogą", jak i wobec całej myśli scholastycznej typu arystotelesowskiego oraz wzmożone zainteresowanie człowiekiem z jego konkretnymi problemami stały się

---

<sup>1</sup> W. Tatarkiewicz. Historia filozofii. T. 1. Warszawa 1970 s. 291-293.

<sup>2</sup> Y. M. J. Congar. Wiara i teologia. W: Tajemnica Boga. Red. B. Bejce. Warszawa 1967 s. 197.

<sup>3</sup> S. Świeżawski. Między średniowieczem a czasami nowymi. Warszawa 1983 s. 49-51.

podstawą dla spontanicznego spotkania nominalizmu z nową orientacją teologiczną "devotio moderna"<sup>4</sup>. Rysem charakterystycznym dla tego typu teologii był odwrót od wykorzystywania w teologii filozofii (pia philosophia), a przede wszystkim nawrót do ewangelicznej prostoty, do Pisma św, i do zapomnianej tradycji patrystycznej. Miejsce rozumowania i precyzyjnego systemu teologicznego zajął konkretny człowiek, jego praktyczne doświadczenie i religijne przeżycie. 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.

Zajęciu takiej postawy przeszkadzają spory filozoficzne, które zdaniem jednego z najwybitniejszych przedstawicieli "devotio moderna" Jana Gersona, odrywają człowieka od rzeczywistości i powodują największe zło jakim jest pycha. "Pycha odwraca od skruchy, odwraca od wiary, co ma miejsce szczególnie u ludzi z wykształceniem uniwersyteckim (preasertim apud scholasticos). Pycha, owa zła rodzicielka, posiada dwie złe córki - ciekawość i pragnienie wyróżnienia się, którym towarzyszy ich siostra zazdrość, rodząca z kolei ducha rywalizacji, spór, upór, obronę błędu, umiłowanie dosłowności, odmowę wyrzeczenia się własnych opinii lub opinii duchowej rodziny, obmowę, pogardę okazywaną prostym ludziom oraz obrzydzenie do wszystkiego co pokorne"<sup>5</sup>. Wobec takiego zamętu, rację może mieć tylko człowiek prosty, który potrafi odróżnić prawdę filozoficzną od prawdy Bożej (Verus philosophus amator Dei est). Celem człowieka nie jest bowiem wiedza lub troska o cielesne życie, lecz pragnienie zbawienia i uleczenie chorób duszy<sup>6</sup>. Oderwany od próżnych spekulacji człowiek spontanicznie zwraca się w stronę praktycznego życia religijnego, gdzie "affectus" jest bardziej pierwotny niż "intellectus" (lepiej odczuwać skruchę niż umieć ją zdefiniować). Prymat woli najlepiej uwyrażnia się wobec najbardziej podstawowego aktu ludzkiego jakim jest wiara. Za Augustynem przyjęto zasadę, że nikt nie wierzy, jeżeli nie chce (nullus

<sup>4</sup> Za ojca "devotio moderna" uważa się Gerarda Groota (1340-1384). Por. J. Kłoczowski. Wspólnoty chrześcijańskie. Kraków 1964 s. 487-502.

<sup>5</sup> E. Gilson. Historia filozofii w wiekach średnich. Warszawa 1987 s. 471.

<sup>6</sup> Mertens, jw. s. 175.

credit nisi volens) <sup>7</sup>. Nie oznacza to jednak skrajnej degradacji intelektu na rzecz woli, lecz przełożenie akcentu i uwydatnienie "voluntatis imperium". Zasadnicza zatem postawa przedstawicieli kierunku "devotio moderna" była woluntarystyczna, afektywna, pictystyczna i częściowo antyintelektualistyczna <sup>8</sup>.

Wszystkie te rysy w mniejszym lub większym stopniu odnajdujemy u Jakuba z Paradyża, który zwłaszcza w swoich pismach o charakterze ascetycznym (a takim jest traktat "Colloquium hominis ad animam suam") odwołuje się do tych samych autorytetów, co "devotio moderna": św. Augustyn, św. Bernard, św. Bonawentura. Także w dawnych przez Jakuba praktycznych radach, dotyczących postępu w życiu duchowym, znajdują się szczegóły, wskazujące na wyraźne związki z orientacją "devotio moderna". Na przyjęcie takiej postawy zdecydowało, w przypadku Jakuba, zarówno wykształcenie jak i życie zakonne. Uniwersytet Jagielloński do roku 1440, a więc w czasie pobytu tam Paradyżanina, pozostawał pod wpływem myśli nominalistycznej <sup>9</sup>. Również Erfurt, gdzie Jakub spędził resztę życia, w połowie XV stulecia należał do największych ośrodków "nowej drogi" w Europie <sup>10</sup>. Trzeba też pamiętać, że to właśnie środowiska obserwanckie, a zwłaszcza powszechnie szanowani kartuzi (*cartusia nunquam reformata, quia nunquam deformatā*), należały do kręgu odbiorców najbardziej wrażliwych na idee "devotio moderna" <sup>11</sup>.

## II. CZŁOWIEK I JEGO NATURA

Jakub z Paradyża wierny hasłu "devotio moderna" o zbędności zajmo-

<sup>7</sup> S. Świeżawski. *Między średniowieczem a czasami nowymi*. Warszawa 1983 s. 139.

<sup>8</sup> Np. wybitny przedstawiciel "devotio moderna" Jan Gerson, jak i sam Jakub z Paradyża piętnują nadużycia scholastyki, nie odrzucają jednak całkowicie teologii spekulatywnej, a co za tym idzie, nie deprecjonują zupełnie roli filozofii w teologii. Por. Z. Włodek. *Filozofia a teologia*. W: *Filozofia polska XV w.* Red. R. Palacz. Warszawa 1972 s. 68 s. 91.

<sup>9</sup> Z. Kuksewicz. *Filozofia człowieka i teoria duszy*. W: *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*. T. 5. Ossolineum 1975 s. 15-37.

<sup>10</sup> Y. M. J. Congar. *Wiara i teologia* s. 197.

<sup>11</sup> J. Kłoczowski. *Wspólnoty chrześcijańskie* s. 463.

wania się wysoce teoretycznym problemem ontycznej struktury człowieka, podejmuje w traktacie "Colloquium hominis ad animam suam" próbę rozwiązania podstawowych dylematów życia ludzkiego, jakimi są wierność Bogu i osiągnięcie życia wiecznego. Schemat traktatu zasadniczo nie odbiega od charakterystycznego dla Jakuba trzyetapowego toku myślenia. Po krótkim wstępie wzywającym duszę do ponownego rozpatrzenia swej sytuacji (Prooemium), przedstawiony jest jej faktyczny upadek moralny, opanowanie przez zmysły, faryzejska chęćpliwość (*vanitas pharisaica*) i niewdzięczność wobec Stwórcy (*Capitulum primum*). Po czym następuje szczegółowa analiza takiego stanu rzeczy, która wskazuje na dwie zasadnicze przyczyny pogrążenia w grzechu:

- zuchwałę zaufanie w miłosierdzie Boże,
- nadzieja na długie życie, w którym będzie czas na nawrócenie (*Capitulum secundum*).

Następne rozdziały (*ad Capitulum quintum*) to wezwanie do "reformatio" przez zastosowanie odpowiednich "remedia" tzn.: wyznanie nieprawości, okazanie skruchy, opanowanie zmysłów cielesnych, poddanie swej woli woli Stwórcy i ostateczne zjednoczenie się z Nim. Całość kończy modlitwa dziękczynna - błagalna (*Oratio finalis*).

Zdaniem Paradyżanina, twórcą człowieka, jak i całego świata jest niewątpliwie sam Bóg<sup>12</sup>. On jest autorem natury ludzkiej, będącej "compositum" duszy i ciała. Wobec żywej w średniowieczu dyskusji nad rozumieniem relacji między duszą i ciałem, Jakub przyjął stanowisko zdecydowanej jedności substancjalnej człowieka<sup>13</sup>. Taki układ sankcjonuje odwieczne prawo naturalne<sup>14</sup>. Tok tego rozumowania znajduje potwierdzenie również w tytule traktatu, gdzie człowiek przedstawiony jest jako adwersarz

<sup>12</sup> Scis enim divinam bonitatem te incessanter fuisse, sua pietate prosectam, perspicaci ingenio, clara facundia, robusto corpore, vivacitate sensuum, corporis sanitate, bona indole natalium tuorum, bonis fortunae honoribusque et dignitatibus, saltem medicoribus, doctrina scientiaque praefulgida et aliis pluribus tibi consciis te honestando. Jakub z Paradyża. *Colloquium hominis ad animam suam* w. 254-259.

<sup>13</sup> Różne jest np. rozumienie substancjalności człowieka u św. Tomasza, św. Bonawentury, Alberta Wielkiego, Idziego Rzymianina. Por. J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki. *Zarys dziejów filozofii w Polsce, wieki XIII-XVII*. Warszawa 1989 s. 152-158.

<sup>14</sup> Contraria enim sponso tuo petit, cui quidem necessario vinculo alligata es eique obligata es, ut tributum ei solvas suum, quod ei iure naturae debetur... . Jakub z Paradyża. *Colloquium hominis*. w. 796-797.

swojej własnej duszy (*Colloquium hominis ad animam suam*)<sup>15</sup>. Człowieka zatem stanowi dusza i ciało, przy czym dusza jest formą substancjalną ciała, nie będąc jednak sama osobno różną od ciała substancją. O harmonii między poszczególnymi władzami człowieka decyduje dusza, choć nierzadko się zdarza, że ulega ona zmysłowym władzom pożądawczym<sup>16</sup>.

W naturę człowieka wpisane są prawa, dzięki którym może on postępować moralnie prawidłowo, unikając zła i wybierając dobro. Już przy stworzeniu Bóg udzielił człowiekowi wszystkich zdolności, przy pomocy których może on zawsze bezbłędnie rozpoznać, jaka jest wola Boża wobec niego<sup>17</sup>. Nikt zatem, gdziekolwiek i kiedykolwiek żyje, nie może zasłaniać swego złego postępowania niewiedzą. "Wszyscy bowiem mają świadectwo prawa zapisane w swoich sercach"<sup>18</sup>. Właśnie z tego powodu nie zostali usprawiedliwieni sodomici i ci, którzy zginęli w biblijnym potopie. Tym bardziej na karę zasługiwać będą ci, którzy oprócz prawa naturalnego otrzymali prawo Chrystusa<sup>19</sup>.

Najbardziej skłonny do sprzeniewierzenia się swojej naturze okazują się ludzie młodzi<sup>20</sup> "Dostrzegamy to zarówno w wypowiedziach filozofów, jak i w codziennym doświadczeniu"<sup>21</sup>. "Dojrzewanie bowiem i młodość patrząc tylko na chwilę obecną, a o przyszłości nie myśląc", "jak koń, któremu popuszczono cugli, biegną bez opamiętania za swymi szkodliwymi żądzami"<sup>22</sup>. Z czasem przyzwyczajenie grzechu staje się cechą charakteru,

<sup>15</sup> Cały traktat zawiera wiele sformułowań wyrażających wzajemne zależności człowieka, np. w. 2, 68, 732.

<sup>16</sup> "Tu rebellis, ibas in pracepes sensualitate tibi imperate. Jakub z Paradyża. *Colloquium hominis*". w. 274. Por. w. 510-511.

<sup>17</sup> <sup>17</sup> Tamże w. 264-277.

<sup>18</sup> "Ilabeant enim testimonium legis scriptum in cordibus eorum". Tamże w. 282.

<sup>19</sup> Tamże w. 293-301.

<sup>20</sup> "Nam aetas puerilis, adolescentia et iuventus, pro dolor, tot sunt, involute tenebris peccatorum paene in omnibus, ut gloria aestimetur peccatum et qui peccare non novit aut non velit, vix se cognoscit, cum illae aetates totam paene rationem obnubilant". Tamże w. 51-55.

<sup>21</sup> "...videmus tam ex philisophorum dictis, quam ex cotidiana experientia et ex naturali inclinatione talium aetatum homines praesemptuosos...". Tamże w. 125-126.

<sup>22</sup> "Sed, heu, adolescentia et iuventus nonnisi praesentia intuentur, de futuris nihil cogitant; Denique equus laxatis habenis, post tuos cupiditates noxios, sine prohibitione cucurristi". Tamże w. 393-142.

a nawet obraca się w nową naturę<sup>23</sup>. Jakub, pozostając przede wszystkim praktykiem życia ascetycznego, dostrzega największe niebezpieczeństwo dla skażonej grzechem pierworodnym natury ludzkiej, w fałszywie rozumianym ogromie miłosierdzia Bożego i nadziei długiego życia. Pierwsze z nich pozwala zuchwale liczyć na ostateczne usprawiedliwienie, drugie miałyby gwarantować czas na 'nawrócenie w podeszłym wieku'<sup>24</sup>. Pierwszym z obowiązków jaki należy podjąć przy próbie "naprawy" natury, jest walka z lekkomyślnością i unikanie ponownego grzechu<sup>25</sup>. Jakub objaśniając to, posługuje się obrazem krzywego drzewa: "W przeciwną stronę się zwróć, aby się naprostować. W taki sam sposób, jeśli chcesz wyprostować krzywe drzewo, trzeba, byś wygiął je w drugą stronę poza środek i przez długi czas tak trzymał, dopóki w końcu się nie wyprostuje, stracisz pierwotne wygięcie"<sup>26</sup>. I choć podjęcie takiego wysiłku związane jest z wyrzeczeniem i trudem, to jednak perspektywa osiągnięcia celu, jakim jest zjednoczenie z Bogiem, zdaje się wynagradzać już teraz te chwilowe ofiary ("Qui enim nucleum cupit, frangat nucem...et spes insuper lucrī negotiatoribus, omnia asperrima sentire non sinit")<sup>27</sup>.

Decyzję o takim czy innym postępowaniu musi podjąć ostatecznie sam człowiek, który na mocy prawa stwórczego posiada wolną wolę<sup>28</sup>. Przy tak ważnym wyborze człowiek powinien jednak umieć odróżnić próżne spekulacje od doświadczenia życia religijnego, które jest korzeniem problemu ("Voloque te et cupio non per frondes et folia ambulare, sed aciem considerationis ad radicem arboris figere")<sup>29</sup>. Stąd znajdujemy u Jakuba pewne zanegowanie praktyk filozoficznych, które jego zdaniem, mogą raczej "umysł zamącić niż oczyścić"<sup>30</sup>. Nie jest to jednak zdecydo-

<sup>23</sup> "Sicque usum peccandi in naturam transmutasti...". Tamże w. 148. Por. w. 540-544.

<sup>24</sup> Tamże w. 221-228, 461-470.

<sup>25</sup> "Summeque tibi cavendum est peccatum recidivum, nam recidere quam cadere nequius est". Tamże w. 567.

<sup>26</sup> "Ad contrariamque partem te contrahe, ut rectificeris, sicuti, si curvum lignum rectificare volueris, oportet ut per violentiam illud ad contrariam curvitatē ultra medium incurves et longo tempore sic incurvatum illud leges donec tandem priori curvitate deposita ad rectitudinem revertatur". Tamże w. 579-583.

<sup>27</sup> Tamże w. 749-754.

<sup>28</sup> "Haec inquam tibi, o, anima mea, Dei sponsa modo proponuntur, sicut placet aut ad poenas, aut ad premia manus extendens". Tamże w. 896-848.

<sup>29</sup> Tamże w. 865-866.

<sup>30</sup> Tamże w. 867-878.

wany antyintelektualizm, lecz raczej wynikające z praktycznego nastawienia, wykazanie nieprzydatności filozofii na gruncie religijnym.

Nauka Jakuba z Paradyża o naturze człowieka nie jest teoreryczną, subtelnie prowadzoną refleksją nad ogólnie pojętą kondycją bytu ludzkiego, lecz ma charakter bardzo praktycznego rozumowania, którego celem jest przekonanie człowieka o potrzebie nawrócenia i przejęcia się perspektywą życia wiecznego lub potępienia.

### III. DUSZA LUDZKA

Choć Jakub z Paradyża stoi zdecydowanie na gruncie jedności substancjalnej człowieka, co jest zgodne z nauką św. Tomasza, to jednak nie oznacza to bezwzględnej zgodności z nią w szczegółach. Wyjaśniając bowiem problem duszy, Jakub podkreśla zależność jej od ciała. W jednym z najbardziej znanych traktatów Paradyżanina "De arte bene vivendi et moriendi", przeprowadzona została analiza wzajemnych zależności duszy i ciała w obliczu śmierci. "Ponieważ dusza będąc substancją aktywną, nie może się obejść bez swych naturalnych działań, a działań 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 działać nie może"<sup>31</sup>. Takie stanowisko ma również swoje reperkusje na płaszczyźnie życia religijnego, gdzie aktualna pobożność wymaga żywotności cielesnej tzn. zdrowego, ale przede wszystkim opanowanego ciała. Zagadnieniu okiełznania ciała przez duszę, ze względu na życie religijne, poświęca Jakub wiele miejsca w traktacie "Colloquium hominis ad animam suam" Nazywa tam ciało kobietą, która wraz ze swoimi namiętnościami, czyha na duszę, by ją odciągnąć od zadania udoskonalenia siebie. "Dusza powinna pilnie baczyć, by żywiąc niewolnika (ciało), nie poczuła, że staje się on zuchwały. Dlatego przestrze-

---

<sup>31</sup> J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szucki. Zarys dziejów filozofii w Polsce. Warszawa 1989 s. 377-379.

gać musi wobec niego praw surowych i zawsze mniej dawać niż żąda"<sup>32</sup>. Problem człowieka przejawia się w ciężeniu duszy ku ciału, dlatego tak ważnym okazuje się posiadanie pewnej strategii opanowywania cielesności, a jest nią asceza a nie filozofia.

Dusza stworzona przez Boga, pozostaje Jego wizerunkiem (*imagine insignita*) i w odróżnieniu od duszy zwierząt, które giną wraz z ciałem, jest nieśmiertelna <sup>33</sup>. Szczególna godność duszy ludzkiej nie chroni jej od skażenia grzechem pierworodnym i w konsekwencji od skłonności do zła, co w tym przypadku oznacza uleganie pożądliwości zmysłowej. W takim stanie dusza okazuje się być, ciągle rosprzestrzeniającym się zbiorem wad (*geris sentinam vitiorum*) <sup>34</sup>. W kontekście celu ostatecznego, jakim jest zjednoczenie z Bogiem, Jakub, jako szansę dla duszy proponuje drogę naprawy, która przebiega w pięciu etapach:

- usłyszeć o swoim pobłądzeniu (zbawienne zagubienie)
- zawstydzić się z tego powodu
- strapić się ze wstydu
- przelęknąć się przez strapienie
- powrócić dzięki lękowi <sup>35</sup>.

Zdaniem Paradyżanina, szczególne miejsce w tym procesie przynależy "sercu". Jest ono wyraźnie odróżnione od duszy (*anima*), ale jej przynależy. Choć nigdy nie pada sformułowanie "serce duszy" (*cor animae*), to jednak bardzo często używany jest przez duszę zwrot "w sercu moim" (*in corde meo*). Czasami zamiennie z terminem "cor" używany jest "pectus", lecz analiza filologiczna i kontekst niezmiennie wskazują na to samo znaczenie tzn. "serce duszy"<sup>36</sup>. Dzięki "sercu" dusza może z całą oczywistością rozpoznawać swój stan ("...nie możesz (duszo) szukać choćby cienia

<sup>32</sup> "Sed caute tibi providendum, ne servum delicate nutriendum, postea cum sentias contumacem. Unde stricti iuris leges eidem serva et semper minus quam poscit, quia in paucis natura contentatur dumque in cursu est necessaria, petendum numquam, dicit sufficit, postea vero non appetit". Jakub z Paradyża. *Colloquium hominis* w. 799-804.

<sup>33</sup> "...anima mea, eiusdem regis insignita imagine...; Felix anima brutorum, quae cum corpore moriente et ipsa moritur, nec metum poenarum, nec spes habens gaudiorum". Tamże w. 2, 377-379.

<sup>34</sup> Tamże w. 79.

<sup>35</sup> Tamże w. 10-19.

<sup>36</sup> Tamże - *pectus*: w. 9, 60

- *cor*: w. 116, 331, 451, 706, 722.



usprawiedliwienia, współnika twego, skoro istnieje owo "triclinium twego serca", które tak przenika słońce jasnej oczywistości, iż jest ona przed tobą postawiona w postaci prawdy")<sup>37</sup>. Tak jak "serce" rozpoznaje grzech, którego jest świadkiem (tibi conscius est pectus tuum), tak i "sercem" należy się ukorzyć. To ono rozpoczyna proces skruchy<sup>38</sup>. Następuje w nim najpierw rozważenie stanu moralnego, a następnie oczyszczenie przez wyznanie, ujawnienie grzechów ("...to wyznanie jest zaskarbiającą pomyślność tablicą po morskiej katastrofie...")<sup>39</sup>. Oczyszczone "serce" - jest miejscem spotkania się duszy z Bogiem (loculum cordis), gdzie następuje mistyczne zjednoczenie (contemplatio et fruitio). Jakub opisując ten stan, posługuje się obrazem zaczerpniętym z księgi Pieśni na Pieśniach, oblubienicy i oblubieńca, którzy stają się "jednym" w "zakątku serca"(in cubiculo cordis)<sup>40</sup>.

Na gruncie nauki Paradyżanina o "sercu", dochodzi być może do wyjątkowego i chwilowego spotkania dwóch, powszechnie uważanych za niezależne i przeciwne sobie, koncepcji mistycznych, ascetycznej i spekulatywnej. Przedstawicielem pierwszej z nich w wersji "devotio moderna" był Jakub, lecz z pewnością, przebywając przeszło dwadzieścia lat w Niemczech musiał zetknąć się z mistyką Eckharta (wstąpił do zakonu dominikanów właśnie w Erfurcie) i jego nauką o "iskierce duszy", której echo odnajdujemy w koncepcji "serca duszy" u Jakuba z Paradyża<sup>41</sup>.

Dopiero dusza, która przeszła cały proces oczyszczenia i poddania "sercu", a przez to Bogu, może skutecznie wypełniać swoje funkcje tzn. prawdziwie wolnie czuwać nad harmonijnym działaniem poszczególnych władz człowieka. Wtedy też cały człowiek może poświęcić się sprawom rzeczywiście ważnym, czyli perspektywie życia wiecznego i "wyobrażaniu sobie postaci Boga, na ile jest to możliwe"<sup>42</sup>.

Najciekawszym rysem antropologicznej myśli Jakuba jest "problematyka

<sup>37</sup> Tamże w. 7-10.

<sup>38</sup> Tamże w. 60, 116.

<sup>39</sup> Tamże w. 560-564; "tabula post naufragim". Rozbitkowie na morzu nosili dla rozbudzenia litości tablicę, na której był przedstawiony obraz burzy; malowidło to zawieszali również w świątyniach.

<sup>40</sup> Tamże w. 710-722.

<sup>41</sup> Wykazanie ściślejszych związków Jakuba z Paradyża z Eckhartem wymagałoby osobnej pracy.

<sup>42</sup> Jakub z Paradyża. Colloquium hominis w. 822-835.

serca". Wcześniejsze przyznanie ciału ludzkiemu tak doniosłej roli w złożonej naturze człowieka, swoisty naturalizm w ujmowaniu relacji między ciałem i duszą oraz daleko posunięta zależność duszy w działaniu od cielesności, doprowadzić musiało do znalezienia "elementu trzeciego", który przewycięzałby słabość natury, gwarantował prawdziwe poznanie, właściwą ocenę moralną i był w końcu niekwestionowalnym terenem dla spotkania Boga z człowiekiem. Przyjęcie takiego stanowiska nie oznacza, co już wcześniej zostało podkreślone, niezależności substancjalnej "serca". Nie jest to próba trychotomicznego rozumienia natury człowieka, czy porzucenie stanowiska jedności substancjalnej. "Serce" pozostaje w porządku duszy, nie jest jednak żadną z przypisywanych jej władz (np. pamięć, rozum, wola), a jedyną analogią wydaje się być eckhartiańska teoria duszy.

\* \* \* \*