

# Jarosław Stoś

---

## Ars vivendi et ars moriendi w pismach Jakuba z Paradyża

---

*Studia Philosophiae Christianae* 38/2, 104-117

---

2002

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

us. It means that, practically, it eliminates the dualism between the natural and the transcendent. Since nature is, in this respect, completely described in terms used within methods applied by empirical sciences, so it does not allow to consider the question of the existence of God or of an immaterial principle in a human being, for it is shifted beyond the competence of scientific research. So under certain circumstances, secularism may embrace atheism to mean a full aware negation of God's existence or even antitheism being a form of atheism, that is a hostility against faith in God and combating various shapes of religion.

The second property of secularism is concerned with moral standards which, according to the secularists, have to be determined following specific and changing situations. There is no acceptance of any universal norms of conduct and, in the same manner, the human values are not possible to have an absolute or a permanent meaning.

The third property of secularism is its emphasis on perceptible, pragmatic consequences of the philosophy of living. Secularism stresses the need for a human seeking knowledge, to get in accord with his milieu, and to use that knowledge as a practical way to satisfy one's own requirements and desires.

Named among the greatest secularists living on the turn of the XIXth and XXth centuries are: Marx, Freud and Nietzsche. The paper takes under consideration Marx' criticism of religion and its influence on modern secularism. It is done by analyzing such texts by Marx as *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* of 1844 as it contains the most wide criticism of religion. It is assumed that this work is quite significant for the very growth of modern secularism as it presents a picture of a steady, deep going and intensified disintegration process of what is transcendent and holy in the mind of a contemporary human.

JAROSŁAW STOŚ

*Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, UKSW*

**ARS VIVENDI ET ARS MORIENDI  
W PISMACH JAKUBA Z PARADYŻA**

Wśród zagadnień antropologicznych podejmowanych szczególnie chętnie w ciągu całego średniowiecza wyjątkowe miejsce zajmowała problematyka śmierci, która w sposób naturalny została połączona z *genus vivendi* jako sposobem przygotowania do śmierci.

Rainer Rudolf umieszcza temat śmierci w ramach trzech, pojawiających się chronologicznie w średniowieczu, szerszych tendencji:

- *contemptus mundi* (XI/XII w.),
- *memento mori* (XIII/XIV w.),
- *ars moriendi* (XV w.)<sup>1</sup>.

Zainteresowanie śmiercią pierwszej z wymienionych tendencji wyrastało z przekonania o przygodności tego świata, konieczności wyrzeczenia się go i „umierania dla niego” w imię jedynie prawdziwej rzeczywistości wiecznej, która nastąpi po śmierci. Była to swoista konsekwencja powszechnego w średniowieczu „przeświadczenia o mistycznym i sakralnym charakterze ukrytego świata i o symbolicznym tylko znaczeniu obecnej doczesności”<sup>2</sup>. Wśród przedstawicieli tego kierunku należy wymienić Anzelma z Canterbury (*Carmen de contemptu mundi*), opata Piotra Czcigodnego z Cluny (*De contemptu mundi*), Henryka z Huntingdon (*Epistola ad Walterum de contemptu mundi*), Bernarda z Clairvaux (*De contemptu mundi*). Druga z tendencji wiąże się z uznaniem rozważań o śmierci jako jednego z najlepszych środków etycznych oraz ascetycznych, które skutecznie umoralniają człowieka i znalazła swój wyraz w klasycznym tekście *devotio moderna* pt. *O naśladowaniu Jezusa Chrystusa*, Tomasza à Kempis: „Bardzo szybko będzie tu po tobie, popatrz więc trochę inaczej na swoje istnienie. Człowiek dzisiaj jest, jutro już go nie widać. A kiedy już zniknie sprzed oczu, szybko zejdzie z pamięci. O, ta tępota i zakamienialość ludzkiego serca, które myśli tylko o teraźniejszości, a nie potrafi przewidywać tego, co nadejdzie. W każdej chwili, w każdym kroku i w myśli wyobrażaj sobie, że już dziś umrzesz. Gdybyś miał czyste sumienie, nie bałbyś się tak bardzo śmierci. Lepiej unikać grzechu niż uciekać od śmierci. Dziś jeszcze nie jesteś gotowy, a co będzie jutro? Jutro niepewne, skąd wiesz, czy będziesz miał jakieś jutro?”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Por. R. Rudolf, *Ars moriendi. Von der Kunst des heilsamen Lebens und Strebens*, Köln 1957, 113.

<sup>2</sup> W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001, 15.

<sup>3</sup> „Valde cito erit tecum hic factum: vide aliter quomodo te habeas. Hodie homo est: et cras non comparet. Cum autem sublatus fuerit ab oculis: etiam cito transit a mente. O hebetudo et duritia cordis humani: quod solum praesentia meditatur, et futura non magis praevidet. Sic te in omni facto et cogitatu deberes tenere: quasi hodie esses moriturus. Si bonam conscientiam haberes: non multum mortem timeres. Melius esset peccata cavere: quam mortem fugere. Si hodie non es paratus; quomodo cras eris? Cras est dies incerta; et quid scis si crastinum habebis? Quid prodest diu vivere; quan-

Głównym impulsem, który na początku piętnastego wieku zapoczątkował nową tendencję w ujmowaniu problematyki śmierci, była trzecia część traktatu J. Gersona *Opus tripartitum de praeceptis decalogi, de confessione et de arte moriendi* z 1408 r<sup>4</sup>. Dzieło *O sztuce umierania* składa się z czterech rozdziałów. Pierwszy zbudowany jest z czterech napomnień (*exhortationes*): (1) Poddanie się wszechmocnej woli Boga, zgodnie z którą wszyscy muszą umrzeć. W związku z tym człowiek przychodzi na świat tylko po to, aby poprzez zasługujące i dobre etycznie życie osiągnąć wieczną chwałę. (2) Wdzięczne przyjęcie faktycznych dobrodziejstw, którymi obdarza Bóg – Stworzyciel. (3) Cierpliwe znoszenie cierpień i udręk śmierci jako zadośćuczynienie za błędy. (4) Doskonale ufne oddanie siebie i wszystkich spraw w ręce Boga – Alfę i Omegę.

Drugi zawiera sześć pytań (*interrogationes*): (1) Czy człowiek chory i cierpiący może zachować równowagę etyczną i rzeczywiście chcieć umrzeć jako wierny syn Kościoła? (2) Czy pragnie on w takiej sytuacji przebaczenia grzechów? (3) Czy w przypadku powrotu do zdrowia chciałby prowadzić lepsze życie niż dotychczas? (4) Czy chciałby w godzinę śmierci przystąpić do sakramentu pojednania? (5) Czy chciałby, o ile byłoby to konieczne i możliwe, dokonać restytucji? (6) Czy chętnie wybaczy wszystkie zniewagi?

Trzeci rozdział podaje różne rodzaje modlitw (*orationes*), które mogą służyć pomocą w godzinę śmierci. Czwarty, to praktyczne instrukcje (*observationes*) użyteczne dla tych, którzy bezpośrednio

---

do tam parum emendamur”. Thomas á Kempis, *De Imitatione Christi libri quatuor*, Friburgi Brisgoviae 1909, t. I, XXIII, 1 (tłum. pol.: T. á Kempis, *O naśladowaniu Jezusa Chrystusa*, tłum. z łac. A. Kamińska, Warszawa 1981, 67-69).

<sup>4</sup> M. Włodarski przyjmuje, że nową tendencję w ujmowaniu śmierci, tzn. *ars moriendi* wyznaczają trzy tzw. „traktaty wzorcowe”, wśród których obok tekstu Gersona sytuuje dzieło Mateusza z Krakowa *Ars moriendi ex variis scripturarum sententiis collecta cum figuris ad resistendum in mortis agone diaboli suggestioni valens cuilibet christifideli utilis ac multum necessaria* (*Sztuka umierania zebrana z różnej treści pism, z rycinami, do odparcia diabelskiej pokusy przy śmierci każdemu chrześcijaninowi przydatna, a często niezbędna*) napisane około 1408-1410 r. oraz dziełko kardynała Domenico da Capranica, arcybiskupa Fermo (ok. 1400-1458), zatytułowane *Speculum artis bene moriendi de temptationibus, poenis infernalibus, interrogationibus agonisantium et variis orationibus pro illorum salute faciendis* (*Zwierciadło sztuki dobrego umierania, o pokusach, karach piekielnych, pytaniach do konających i o różnych modlitwach, jakie winny być odmówione dla ich zbawienia*) z 1452 r. Zob. M. Włodarski, *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI wieku*, Kraków 1987, 22-67.

przygotowują się do śmierci (np. podany jest sposób przeprowadzenia w takiej sytuacji rachunku sumienia)<sup>5</sup>.

Traktat ten zainicjował całą bogatą literaturę późnego średniowiecza, ujmującą życie doczesne jako sztukę przygotowującą do śmierci, a poprzez nią do życia wiecznego, która występowała pod wspólnym tytułem *ars moriendi*<sup>6</sup>. Charakterystyczną cechą tego rodzaju literatury było formalne usankcjonowanie w strukturze traktatu o śmierci charakterystycznego wprowadzenia, określającego i definiującego sztukę zasługującego życia (*ars bene vivendi*), które zawsze poprzedzało bezpośrednio rozważania dotyczące śmierci<sup>7</sup>. Wymóg szlachetnego życia, które miałyby przygotować do dobrego umierania, nie był jednak tylko zabiegiem czysto literackim, lecz implikował znacznie poważniejszy problem, tzn.: jaki *genus vivendi* może rzeczywiście skutecznie przygotować człowieka do momentu śmierci?

Wobec powyższego pytania stanął również Jakub z Paradyża (1381-1465), którego rozważania poświęcone śmierci należy sytuować właśnie w obrębie tej ostatniej tendencji, określanej mianem *ars moriendi*<sup>8</sup>. Próba odpowiedzi był przede wszystkim traktat *De*

<sup>5</sup> Por. J. Gerson, *Opus tripartitum de praeceptis decalogi, de confessione et de arte moriendi*, w: *Johannis Gersonii, Doctoris et Cancellarii Parisiensis Opera Omnia*, t. 1, Antwerpiae 1726, 425.

<sup>6</sup> Pod hasłem *ars moriendi* kryła się nie tylko pewna treść problemowa, ale również pewien gatunek literacki i styl pisarski charakterystyczny dla traktatów podejmujących tę problematykę. Por. R. Rudolf, dz. cyt., 65.

<sup>7</sup> Charakterystyczne dla *ars moriendi* ujmowanie życia jako sztuki przygotowującej do śmierci ma również swoje źródła starożytne, ujawniające się zwłaszcza u Cycerona (np. *Tusculanarum disputationum libri quinque*, lib. I, XXXI, 75) i Seneki (*De brevitate vitae*, XIX, 2). Por. M. Włodarski, dz. cyt., 7-21.

<sup>8</sup> Jakub, podobnie jak inni przedstawiciele *ars moriendi*, refleksje o śmierci zazwyczaj poprzedza charakterystycznym pouczeniem o zależności śmierci od wcześniej przewidzianego życia i zabieg ten wyjaśnia czytelnikowi następująco: „Nie powinno mnie dziwić, jeśli mój czytelnik wydawałby się zdumiony moją wypowiedzią, dokąd obecnie zmierza, ponieważ obiecałem rozważanie o sztuce dobrego umierania, a tymczasem to, co zostało powiedziane, odsłania raczej obraz dobrego życia, jak gdyby treść wymieniona w tytule nie była zgodna z treścią przedstawioną. Lecz jeśli rzecz dobrze rozważyć, to okazuje się, że w wykładzie nie znalazło się nic poza treścią wcześniej zapowiedzianą, albowiem ta sztuka dobrego umierania wymaga najpierw sztuki dobrego życia i jedną jest wprowadzeniem do drugiej. Ponieważ nie należy się spodziewać dobrej śmierci, której nie poprzedziło dobre życie” („Non mirum mihi videri debet, si lector meus mirari de stilo, quo tendat in praesenti, cum de arte bene moriendi philosophari promiserim, et ea, quae dicta sunt, imaginem praeferunt de arte bene vivendi, quasi digesta materia titulo et proposito non sit conformis. Sed si bene res consideretur, nil extra

*arte bene moriendi*<sup>9</sup>, w którym Jakub wyprowadził z biblijnego cytatu: „Wszyscy umieramy i jako wody wsiąkamy w ziemię, które nigdy nie wrócą” (2 Sm 14, 14) tezę o nieuchronności śmierci będącej konsekwencją grzechu pierworodnego i powiązał tę tezę z arystotelesowską nauką o przyporządkowaniu działania celom, wśród których ostatecznym jest wiodące zawsze przez śmierć życie wieczne<sup>10</sup>. Jednak zamierzeniem Jakuba nie jest tylko łagodzenie czy uśmie-

---

propositum est digestum, cum ars bene moriendi praeiviam vult habere artem bene vendi et unum sit introductivum alterius. Neque enim speranda est mors bona, quam non praecessit vita bona”. Iacobus de Paradiso, *De arte bene moriendi*, w: S. Porębski, *Jakub z Paradyża. Poglądy i teksty*, Warszawa 1994, 119).

<sup>9</sup> Cały traktat zbudowany jest z dwóch części, z których pierwsza poświęcona jest sztuce dobrego życia (*ars bene vivendi*), zaś druga sztuce dobrej śmierci (*ars bene moriendi*). Część pierwsza składa się z 13 rozdziałów, a część druga z 6. Po rozdziale wstępnym części pierwszej, określającym cel dzieła, następuje rozdział drugi, który dotyczy zdobywania nowego życia poprzez porzucanie „starego”. Nie można bowiem inaczej przygotować się do śmierci jak tylko przez szlachetne życie. Rozdział trzeci mówi o potrzebie wyzwolenia się z trosk o charakterze światowym. Czwarty dotyczy bezwartościowości zewnętrznych rzeczy widzialnych. Następny polega na odpieraniu zarzutów wobec postawionych wcześniej tez. Rozdział szósty poświęcony jest rozważaniu spraw rzeczywistości niebieskiej. Siódmy podejmuje problem jałmużny, ósmy problem odpustów, które są o tyle wartościowe, o ile są aprobowane przez władze kościelne. Dziewiąty poświęcony jest wstępowaniu do zakonów, co powinno być poprzedzone wystarczająco długim namysłem i zwieńczone przyjęciem habitu tylko zakonów „reformowanych”. Kolejny dotyczy łaski łez, jedenasty cierpienia. Dwunasty mówi o tęsknocie oglądania Boga, trzynasty o wartości Mszy św. zwłaszcza w obliczu śmierci. Część druga rozpoczyna się rozdziałem wprowadzającym, po którym następują kolejne poświęcone różnym trudnościom i cierpieniom wynikającym bezpośrednio z faktu umierania oraz zaradzającym im lekarstwom (*remedia*): 1. cierpienia cielesne mogą utrudniać akty pobożne i należy je pokonywać tylko uczynkami pokutnymi oraz sakramentami (rozd. 2); 2. strach sumienia można przezwyciężać dzięki surowej samoocenie i zasługującym czynom Chrystusa (rozd. 3); 3. wpływ złych duchów, przed którymi trzeba się chronić gorliwością, wspólną modlitwą i wiernością nauce Kościoła (rozd. 4). Kolejny rozdział to postawienie wszystkim zagrożonym śmiercią obrazu Chrystusa i wezwanie na Jego wzór do modlitwy, drżenia, odwagi, odpuszczenia win bliźnim, płaczu nad grzechami i gotowości na przyjęcie Chrystusa. Ostatni, szósty rozdział drugiej części to wyliczenie warunków koniecznych w godzinie Sądu Ostatecznego: spowiedź, owoce pokuty, modlitwa przebaczenia, uczynki miłosierne itd. (Ten fragment, podobnie jak pierwszy i drugi części drugiej, jest bardzo zbliżony do drugiej części *Ars moriendi* Gersona, który wyliczał sześć koniecznych pytań przed śmiercią). Całość kończy prośba Jakuba o wybaczenie, że nie napisał tego traktatu wystarczająco dobrze i poprawnie.

<sup>10</sup> „Cuius aem artis perfectus fructus ex hoc liquide poterit patere, cum secundum Aristotelem VII<sup>o</sup> Ethicorum sicut se habent principia in speculabilibus, sic se habent fines in agibilibus. Nam ut principia speculabilium directiva sunt omnium conclusionum et regulativa, sic finis vitae humanae, qui morte apprehenditur, directivus debet esse omnium humanarum, ut omnes actiones humanae in hunc finem dirigantur, quo possit mors felix amplecti”. Iacobus de Paradiso, *De arte bene moriendi*, dz. cyt., 96.

rzanie całego tragizmu wywołanego koniecznością umierania, lecz uczynienie z tego wydarzenia pożądanej wartości tak, aby człowiek mógł razem ze św. Pawłem powiedzieć: „pragnę odejść i być z Chrystusem” (Flp 1, 23). Stąd zadaniem tego traktatu miało być: „Cordi itaque mihi fuit et opere pretium videtur de hac materia stilo qualicumque inculto aliqua ad lucem producere, ut quia iudicium mortis nemo effugere valeat, ad ipsam tamen modis sibi possibilibus se disponat, ut eo minus offendet, immo gratior fiat, quo magis et ad eam dispositus homo accedat”<sup>11</sup>. Ażeby uniknąć dodatkowych nieporozumień, Jakub podaje również pewne wskazówki mające na celu złagodzenie wynikającego *ex naturalibus principiis* strachu przed śmiercią<sup>12</sup>.

Ostatecznym jednak celem *dispositionis ad mortem* jest mistyczne „wypełnienie”, któremu poświęcony jest cały dwunasty rozdział traktatu *De arte bene moriendi*. Wydaje się, że jest to rdzeń nauki Paradyżanina o sztuce dobrego życia oraz umiarkowania, o który oparte są wszystkie inne postulaty i zasady, określające *genus vivendi*, zawarte w pozostałych rozdziałach<sup>13</sup>. Potwierdza to początek tego rozdziału: „Occurrit et aliud omnium praedictorum conclusivum ad bene moriendum dispositivum, videlicet fervens desiderium divinae fruitionis, quo mens devota ex praecedentibus incalescens languet igne divini amoris, impatiens dilationis ad videndum faciem sui Creatoris (...)”<sup>14</sup>. Posługując się mistyczną terminologią *Pieśni na Pieśniach*, Jakub w „mystycznym pocałunku” (*osculum*) widzi najdoskonalsze i najpełniejsze przygotowanie się do śmierci: „O, quam felix haec mens, quae, tantis odoribus unguentorum inebriata, quasi iugi convivio suavissimo pascitur, aspirans semper ad amplexum sponsi, osculum iam in via petens et quandoque iucundissime accipiens, quasi in amplexum venustae Rachelis supra se raptā, in carne vi-

<sup>11</sup> Tamże, 95.

<sup>12</sup> „Sed pro modulo meo propono quaedam disserere, quibus mediantibus per redundantiam devotae animae divinis desideriis inflammantae suorum gaudiorum caelestium exuberantiam refundere habent in corpus sibi unitum, ut eo levius corporis molestiam et resolutionem eius ab eo ferant, quo mox post eius resolutionem civibus se sperant consociari caelestibus (...)”. Tamże, 96.

<sup>13</sup> Por. D. Mertens, *Die Untersuchungen zur Rezeption der Werke des Kartäuser Jacob von Paradies (1381-1465)*, Göttingen 1976, 188-190.

<sup>14</sup> Iacobus de Paradiso, *De arte bene moriendi*, dz. cyt., 116.

vendo, carnis passiones ignorat, donec tandem, quod hic in speculo et in aenigmatae videt, illic facie ad faciem mereatur intueri. Et quis non videat, quod talis ad artem bene moriendi se salubriter et multum apte disponat?”<sup>15</sup>. Bez wątplenia zatem Jakub włączył w tradycję teologii mistycznej (której istotę zawarł w traktacie *De theologia mystica*) problematykę *ars moriendi*, uzależniając od tej pierwszej kluczowe rozwiązania.

Uwzględniając decydujące znaczenie i podstawową rolę teologii mistycznej w procesie życia jako przygotowania do śmierci, Jakub wskazuje na konkretne przeszkody w osiągnięciu takiego stanu i wysuwa szczegółowe postulaty etyczne określające odpowiedni i zasługujący *genus vivendi*. Jednak stanowisko Paradyżanina w tej sprawie, jak się wydaje, nieco ewaluowało. W traktacie *De arte bene moriendi* już w trzecim rozdziale stwierdza, że źródłem i główną przyczyną niepowodzeń człowieka na polu życia moralnego i religijnego jest zepsute wewnętrzne usposobienie (*habitus acquisitus corruptus*), którego uzdrowienie domaga się całkowitego wyrzeczenia się wszelkich okazji do grzechu w przyszłości<sup>16</sup>. Szczególne zagrożenie w tym względzie stanowią zwłaszcza wszelkie zaszczyty, godności i urzędy: „Est ergo inter alia non minimum, inoffenso pede vix aut numquam sinens incedere sine macula, altus status in quacumque prae eminentia, aut praesidentiae pastoralis aut dignitatis consularis aut prae fulgentiae principialis seu etiam excellentiae magistralis et universaliter cuiuscumque caelsitudinis super ceteros. Haec enim iter rectum incedere cupientem saepius obliquare faciunt et numquam aut raro innocentem secum vitam compartiunt”<sup>17</sup>. Konsekwencją tego stanowiska jest klarowna: kto chce się dobrze przygotować na nieuchronną śmierć, ten musi bezwzględnie odrzucić od siebie możliwie najdalej wszystkie wartości tego świata. Tylko radykalne porzucenie doczesności może uchronić od pokus i zapewnić etycznie doskonałe życie. W tym kontekście Jakub wskazuje na fundamenty *genus vivendi*, którymi są:

- prawdziwa pokuta,
- surowa asceza,

<sup>15</sup> Tamże, 117.

<sup>16</sup> „Nam enim, quia culpa deleta est per confessionem, ideo etiam habitus acquisitus per multas operationes censetur esse corruptus”. Tamże, 97.

<sup>17</sup> Tamże, 97-98.



- jałmużna i dobroczynność,
- życie w klasztorze zakonu „reformowanego”,
- modlitwa łez,
- życie sakramentalne<sup>18</sup>.

Wszystkie te czynniki prowadzą ostatecznie do teologii mistycznej (*desiderium divinae fruitionis* – rozdz. 13), której praktyka, odpędzając lęk przed śmiercią i umożliwiając najwyższą radość, stanowi rdzeń życia zasługującego (*genus vivendi*), które najlepiej prowadzić w zakonnej samotności i klasztornej ciszy<sup>19</sup>.

Takie ujęcie ujawnia początkową skłonność Jakuba do skrajnie monastyczno-kontemplatywnej postawy wobec zagadnienia *genus vivendi et genus moriendi*, które zostało jednak złagodzone pod wpływem krytyki młodszego współbrata zakonnego i ucznia (\*ca 1415) Iohannesa de Hagen w traktacie *De triplici genere hominum*. W tym traktacie autor zbliżył się do stanowiska umiarkowanie kontemplatywnego, bliskiego również J. Gersonowi, przez uwypuklenie konieczności i użyteczności różnych stanów społecznych oraz dzięki szczegółowemu określeniu zależności między *vita contemplativa* a *vita activa*. Jak jednak twierdzi D. Mertens, nie oznacza to w przypadku Paradyżanina pełnej zgody w tej sprawie z poglądami Kanclerza Uniwersytetu Paryskiego, w związku z czym pewna stała skłonność do uwyrażniania tendencji monastycznej pozostała u niego na zawsze<sup>20</sup>.

W dziele *De triplici genere hominum* Jakub, rozszerzając spektrum możliwości życia dobrze przygotowującego do śmierci, podejmuje również bardziej szczegółowo i różnorodnie problem niebezpieczeństw utrudniających osiągnięcie pożądanego stanu, jakim jest teologia mistyczna, co równocześnie dało okazję do ujawnienia wielu wątków dotyczących filozoficznej teorii człowieka. Najpierw zatem wskazuje on na ogólne, wynikające z kondycji ludzkiej, przyczyny, które są powodem:

<sup>18</sup> Por. Tamże, *capituli* 7-12.

<sup>19</sup> „Nur extreme Askese bis a die Grenze der Kräfte, quantum fragilitatis admittit duriter tractando, gleich dem langem Marsch durch die Wüste ins gelobte Land, den wieder nur die Wenigen gehen, kann mit Gebet der Tränen belohnt werden. Das desiderium piarum lacrimarum führt am nächsten an das desiderium divinae fruitionis heran – auch sprachlich steht dieses Kapitel dem 13. am nächsten – beides enthält das piam desiderium bene moriendi stets schon in sich”. D. Mertens, dz. cyt., 194.

<sup>20</sup> Tamże, 191.

- „zadziwiającego faktu, że człowiek posługujący się rozumem odstępuje od rozpoznanego dobra i świadomie wybiera zło”,
- „ogromnie dziwnego zjawiska”, że teologia mistyczna pomimo swej wielkiej godności i dostępności jest uprawiana przez tak nie-licznych<sup>21</sup>.

Niektórzy taki stan rzeczy usprawiedliwiają albo brakiem świadomości prawa naturalnego i Bożego, albo sugestią o niemożności pełnienia przykazań Bożych z powodu słabości natury ludzkiej. Obydwa powody wydają się dla Jakuba z Paradyża mało przekonujące i niewystarczające: „Jeśli zaś te rzeczy pominiemy, to cóż pozostaje, jeśli nie sama wola? Ona jest wolna i nikt jej nie przymusi! To jest więc jedyna przyczyna występków i błędów w całym rodzaju ludzkim. Albowiem wiedzieć, chcieć i móc – tych troje tworzą dopiero dzieło w pełni dokonane. Ponieważ zatem sama tylko wola danego człowieka jest przyczyną, że jest on dobry albo zły, to należy się zastanowić, jakim sposobem tę wolę, samą w sobie przewrotną, da się skłonić do tego, aby chciała dobra i zniechęciła zło. Jak się bowiem wydaje, na tym właśnie opiera się fundament całego dobra, że z chwilą gdy zaistnieje wola, pojawia się też skuteczność wszelkiego dobra”<sup>22</sup>.

Decydujące znaczenie woli w strukturze działań człowieka jest przedmiotem oddzielnego traktatu *De bona voluntate*, w którym Jakub, zdaniem autora krytycznego wydania tego tekstu, S. Porębskiego, uzasadnia to następująco:

- „po pierwsze, w zasięgu woli leży panowanie nad całym ciałem i ona decyduje o wszystkich jego działaniach («penes voluntatem consistit regimen totius corporis et omnium operationum dominum, quod nulli potentiae est donatum»);

<sup>21</sup> „Et satis mirandum videtur de homine ratione utente, quod a bono agnito recedat et malum sciens eligat; Et satis mirandum spectaculum, cum haec theologia mystica tantae dignitatis, iucunditatis, fecilitatis sit et suavitatis, cur tam paucos habet cultores (...)”. *Jacobus de Paradiso, De triplici genere hominum*, w: J. Stoś, *Mistrz Jakub z Paradyża i „devotio moderna”*, Warszawa 1997, w. 189-190; 1427-1430.

<sup>22</sup> „Quid ultra haec restat nisi sola voluntas, quae libera est et a nemine cogi potest. Haec igitur sola est causa vitiorum et errorum in toto genere humano. Nam scire posse et velle perfectum opus efficiunt. Cum igitur voluntas sola cuiuslibet sit in causa, quod bonus aut malus sit, expedit investigare, quomodo illa voluntas in se perversa inclinari possit ad bonum volendum et ad malum detestandum. In hoc enim videtur consistere fundamentum totius boni, quia posita voluntate, ponitur efficientia omnis boni”. Tamże, w. 251-256.

– po drugie, w woli znajduje się zasada prawości, ponieważ chce w sposób naturalny swego przedmiotu jako dobra, ku któremu się skłania;

– po trzecie, do woli należy dopełnienie całego kierownictwa nad wszelkimi działaniami ludzkimi, mimo że do ich realizacji wymagane są inne działania, działania instrumentalne;

– po czwarte, w swych decyzjach wola jest nieskrępowana żadnymi rozkazami, nie zna żadnych ograniczeń, jest po prostu wolna w swym działaniu<sup>23</sup>.

Tak określona wolna wola może być tylko przez dwa czynniki skłoniona do nieustannego wybierania dobra: „miłość i lęk, ukochanie wyższych radości i strach przed karami”<sup>24</sup>. Tok rozumowania Jakuba przebiega w następujący sposób. Cały świat stworzeń wraz z rodzajem ludzkim koncentruje się na tym, „by trzymać się z dala od rzeczy przykrych a iść za tym, co przyjemne. Ku temu zmierza całe natężenie umysłu istot śmiertelnych. Jednak każde z tych dwojga dzieli się ponownie na dwie kategorie, czyli rzeczy przykre mogą być albo obecne, albo przyszłe, podobnie rzeczy przyjemne mogą być albo obecne, albo przyszłe”<sup>25</sup>. Temu rozróżnieniu odpowiada również podwójna władza poznawcza u człowieka, mianowicie zmysłowa i umysłowa, spośród których każda ma swój właściwy przedmiot, który przyciąga lub odpycha. Przy czym władza zmysłowa, zgodnie z nauką Arystotelesa, poddaje się swojemu przedmiotowi bezpośrednio i gwałtownie, a umysłowa reaguje dopiero pod wpływem procesu abstrakcji<sup>26</sup>. W tym kontekście „w umysłach dobrze uformowanych tak samo działa obecność rzeczy odczuwalnej zmysłowo jak i obraz rzeczy stworzony w umyśle, i to zarówno co do delektacji, jak

---

<sup>23</sup> S. Porębski, dz. cyt., 89.

<sup>24</sup> „Inclinare autem voluntatem ad bonum duo possunt: amor et timor; amor gaudiorum et timor paenarum”. Iacobus de Paradiso, *De triplici genere hominum*, dz. cyt., w. 256-257.

<sup>25</sup> „Non ignoramus omne humanum genus, immo et bestiarum, in omni actione sua aspirare ad duo, scilicet tristia fugere et delectabilia prosequi, ad hoc omnium mortalium festinat intentio. Sed quia quodlibet horum duplici specie distinguitur, scilicet aut praesentia tristia aut futura, sic et delectabilia aut praesentia aut futura”. Tamże, w. 830-833.

<sup>26</sup> „Sed quia duplex est potentia cognitiva in homine, scilicet sensitiva et intellectiva, quarum quaelibet habet suum obiectum, in quo delectatur atque contristatur, sensitiva immediatius et vehementius movetur a suo obiecto quam intellectiva, quae abstractivè movetur”. Tamże, w. 839-842.

i co do smutku i przestachu. I wtedy łatwo człowiekowi wzgardzić małą radością i zadowoleniem, jakie pojawia się w akcie grzeszenia, gdy wpatruje się w radość wieczną, nieskończenie większą. Tak oto, siedem lat wielkiego trudu Jakuba dla uzyskania uścisków nadobnej Racheli wydały się jemu całkiem krótkie, ze względu właśnie na ogrom miłości do Racheli. Również dzień śmierci sprowadzony przed oczy sprawia, że staje się marnym wszystko to, cokolwiek teraz zda się pełnym delectacji, jak powiada Ezaw do Jakuba: Oto pomrę: co mi przyjdzie po prawach starszeństwa?<sup>27</sup>

Niestety, zdaniem Paradyżanina, „niewielu tylko jest takich, którzy potrafią oderwać się od doznań zmysłowych i przejść do umysłowego sposobu patrzenia. Albowiem bystrość umysłu doznaje w takim stopniu zaćmienia za sprawą mroku zmysłowości i to zarówno ze względu na żywioł przykrości jak i żywioł zadowolenia, że nieraz nie sposób jest człowiekowi dostrzec rozumem, od czego należy uciekać a za czym dążyć, jak to widzimy u pijaków i chorych na umyśle<sup>28</sup>. Tak więc deformacja zmysłowości, utrudniająca rozpoznanie rozumowi odpowiedniego dobra, jest główną przyczyną błędnych wyborów woli: „I częściej pożądliwość cielesna pokonuje ducha ze względu na obecność cielesnego przedmiotu, zwłaszcza gdy przedmiot duchowy nie pojawia się na pierwszym planie, lecz stanowi obietnicę przyszłości. Skuteczniej zatem pociąga przedmiot, choćby nikłej wartości, ale obecny, niż choćby najbardziej wzniosły przedmiot nieobecny<sup>29</sup>. „Z tego wynika jasno, że wszelkie zepsucie i błąd w po-

<sup>27</sup> „Nam secundum philosophos et theologos idem apud bene compositas mentes operatur praesentia rei sensibilis et species rei in mente concepta, tam quoad delectationem, quam quoad tristitiam et terrorem. Et facile contemnitur parva laetitia et delectatio, quae habetur in actu peccandi, dum speculatur laetitia aeterna maior in infinitum, sicut «septem anni grandis laboris Iacob pro amplexu venustae Rachelis videbantur sibi brevissimi prae amoris magnitudine Rachelis», Gen XXIX. Et dies mortis prae oculis reductus vilescere facit, quidquid in praesentiarum delectabile cernitur, dicente Esau ad Iacob: «En moriar, quid mihi proderunt primogenita?», Gen XXV”. Tamże, w. 262-269.

<sup>28</sup> „Paucissimi vero sunt, qui abstracti a sensibus se ad rationis intuitum transferre sciunt. Obnubilatur enim acies rationis a caligine sensualitatis per vehementiam tristitiae aut delectationis, ut speculari nequeat, quid vere fugiendum vel prosequendum sit, sicut in ebriis et freneticis videmus fieri”. Tamże, w. 835-838.

<sup>29</sup> „Et saepius vincit carnis concupiscentia spiritum propter praesentiam obiecti carnalis, cum obiectum spirituale non principaliter se offertur, sed in futurum promittitur. Efficacius igitur trahit obiectum minimi valoris praesens, quam excellentissimum obiectum absens”. Tamże, w. 280-284.

stępowaniu ludzkim wywodzi się z błędnego wyboru obecnych przyjemności co do ciała, jakie pochlebiają ciału i zmysłom, oraz z ucieczki przed przykrościami i cierpieniami obecnie trapiącymi ciała<sup>30</sup>.

W tej sytuacji jedynym sposobem odpowiedniego kształtowania woli, za pomocą z jednej strony obietnicy przyszłej wizji uszczęśliwiającej i z drugiej – lęku przed wiecznym potępieniem, jest kontrolowanie rozumem wszelkich poruszeń afektywnych. „Jeśli natomiast one zaczną dominować, to pochłoną i zaciemnią rozum, tak że utraci on umiejętność trafnego sądzenia, jak to widać u pijaków, obłąkanych i śpiących. To bowiem, co tam wywołuje fantazje i omamy w mózgu, tu bywa wywołane przez delectację czy inną namiętność. Z tą opinią zgadzają się szkoły tak teologów jak filozofów. Gdy więc rozum na samym początku nie zechce czuwać nad powściągnięciem namiętności, później w ogóle nie będzie już w stanie tego czynić, nawet gdyby chciał, tak jak rzucający włócznię lub strzałę nie może jej już potem przywołać z powrotem<sup>31</sup>. Żeby całkowicie nie zdeterminować wymiaru życia moralnego i religijnego tylko naturalnym wysiłkiem człowieka, Jakub przypomina o niezastąpionej roli łaski Bożej w zakresie właściwego *gensus vivendi*: „Tak więc każdy jest w stanie znaleźć sobie kunsztowne środki zaradcze na złą wolę, stosując lekarstwo przeciwne, aczkolwiek trzeba tu suponować przede wszystkim łaskę Bożą poprzedzoną pobożną modlitwą<sup>32</sup>”.

Oprócz podania najgłębszej przyczyny utrudniającej, bez względu na status społeczny, osiągnięcie określonego najpełniej przez teologię mistyczną *genus vivendi*, Jakub z Paradyża wskazuje również konkretne niebezpieczeństwa charakterystyczne dla poszczególnych grup społecznych. I tak wszelkim zwierzchnikom i przeło-

---

<sup>30</sup> „Ex hoc clare inducitur, quod omnis corruptio et error in conversatione humana oritur ex electione erronea praesentium delectationum quoad corpus et ex fuga asperitatum et poenarum afflictivarum corporum, quae blandiuntur carni et sensibus”. Tamże, w. 847-849.

<sup>31</sup> „Si invaluerint, sic absorbent et obnubilant rationem, ut verum iudicium amittat, sicut patet in ebriosis, freneticis ac dormientibus, quia quod hic faciunt phantasmata et fumositates in cerebro, hoc ibi facit delectatio aut alia passio suscitatur. In hoc concordat schola theologorum et philosophorum ex VII<sup>o</sup> Ethicorum. Cum igitur ratio in primo exordio non vigilare vult super moderatione passionum, postea minime valet, etiam si vellet, sicut telum aut sagittam emittens revocare eam non potest”. Tamże, w. 286-293.

<sup>32</sup> „Sic igitur artificialiter potest quilibet sibi remedium malae voluntatis invenire opposita remedia sibi adhibendo, praesupposita ante omnia divina gratia et devota oratione praemissa”. Tamże, w. 269-271.

żonym zagraża przede wszystkim kusząca ich wolność we władzy, pozorna bezkarność, lekceważenie prawa oraz pokusa przepychu w sensie zewnętrznym, czyli pragnienie kosztowności i wygod i w sensie wewnętrznym, czyli pęd za oryginalnością. Ludzie z tzw. grupy czynnych powinni strzec się zamięłowania do godności i honorów, nieuporządkowanej ambicji, pożądlivosti ciała oraz chciwości. W końcu trzeci rodzaj ludzi, czyli kontemplatyków zagrożony jest poczuciem wyższości i uspakajającego sumienia samozadowolenia, pokusą mądrości intelektualno-spekulatywnej, rutyną i koncentracją na poprawności praktyk zewnętrznych z zaniedbaniem gorliwości wewnętrznej.

Rozpowszechniona w średniowieczu problematyka śmierci znalazła się w kręgu zainteresowań Jakuba z Paradyża, który ujmował ją w ramach szerszej tendencji zwanej *ars moriendi*. Specyfika tego zjawiska polegała na interpretacji życia jako nieustannego przygotowywania się do śmierci. Stąd podstawowym postulatem Jakuba jest troska o taki *genus vivendi*, który zapewniłby życie wieczne. Niezastąpionym środkiem w tym procesie okazuje się życie religijne oparte o mistyczne doświadczenie, poprzez co Jakub włącza *ars moriendi* w problematykę teologii mistycznej, potwierdzając w ten sposób jeszcze raz jej kluczowe znaczenie dla całości podejmowanych przez siebie zagadnień. Bliższe określenie *ars moriendi*, rozumianej jako odpowiednia *ars vivendi*, początkowo związane było ze skrajnie monastycznym kierunkiem, który uzależniał jej realizację od całkowitego porzucenia wartości świata doczesnego. Stanowisko to zostało złagodzone w traktacie *De triplici genere hominum*, gdzie uwzględniając godność i pożytek innych rodzajów życia, Paradyżanin opowiedział się za kierunkiem bardziej umiarkowanym, tym samym zbliżając się ponownie do poglądów *devotio moderna* i Gersona. Uszczegółowiając zagadnienie *genus moriendi et genus vivendi*, Jakub określił podstawową przyczynę niewłaściwych wyborów człowieka i w związku z tym powód tak małej liczby uprawiających teologię mistyczną, wskazując na wolną wolę. To właśnie ta duchowa władza pożądczą pod wpływem niekontrolowanych przez rozum poruszeń zmysłowych władz afektywnych może stać się powodem szczegółowych wad i nieustannego postępowania w złą. Zaś jedynym skutecznym środkiem-lekarstwem (*remedium*), który może odmienić tę sytuację, jest uporządkowanie przez rozum zdeformowanej sfery pożądczą zmysłowych i skupienie się woli na umysłowych i przyszłych obiektach, któ-

re prowokowałyby do dobrego postępowania radością przyszłej wizji uszczęśliwiającej i chroniłyby przed złem – lękiem wiecznego potępienia, zostawiając w tym wszystkim jeszcze miejsce na działanie łaski, którą Bóg wspomaga wysiłki człowieka.

*ARS VIVENDI ET ARS MORIENDI* IN DEN SCHRIFTEN  
VON JACOBUS DE PARADISO

Zusammenfassung

Das Problem des Todes hat unter den, im ganzen Mittelalter aufgenommenen Themen, eine besondere Stellung und wurde naturgemäss mit *genus vivendi* als eine Art der Vorbereitung auf den Tod verbunden. Die Fachliteratur plaziert das Thema im Rahmen der drei breiteren Tendenzen:

- 1 *contemptus mundi* (XI/XII Jahrhundert),
- 1 *memento mori* (XIII-XIV Jahrhundert),
- 2 *ars moriendi* (XV Jahrhundert).

Jakobus von Paradies (1381-1465) betrachtete das Problem des Todes im Rahmen der *ars moriendi*. Das für ihn spezifische ist: das Leben als immerwährende Vorbereitung auf den Tod zu betrachten. Daraus resultiert die Sorge um ein *modus vivendi*, welches das ewige Leben garantiert als sein Hauptpostulat. Als unverzichtbar in diesem Prozess erscheint ihm die mystische Erfahrung. Die nähere Beschreibung der *ars moriendi*, verstanden als 'richtige' *ars vivendi*, war mit einer extremen monastischen Richtung verbunden, deren Durchführung mit dem ganzheitlichen Aufgeben der irdischen Werte gleichzusetzen war. In seinem Werk *De triplici genere hominum* wird Jakobus von Paradies 'weicher'. Er kommt der *devotio moderna* und J. Gerson näher, indem er die Würde und das Nutzen aus anderen als monastischen Lebensart berücksichtigt.

ANNA LEMAŃSKA

Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, UKSW

KILKA UWAG O ZAGADNIENIU PRAWDY W MATEMATYCE

Zagadnienie prawdziwości w matematyce stanowi złożony i wieloaspektowy problem i, jak w przypadku większości kwestii z zakresu filozofii matematyki, nie ma prostego, jednoznacznego rozwią-