

Jarosław Stoś

Krytyka metody scholastycznej oraz schola mystica w pismach Jakuba z Paradyża

Studia Philosophiae Christianae 36/2, 243-266

2000

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JAROSŁAW STOŚ
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, UKSW

KRYTYKA METODY SCHOLASTYCZNEJ ORAZ *SCHOLA MYSTICA* W PISMACH JAKUBA Z PARADYŻA

1. Krytyka scholastyki. 2. Jakuba z Paradyża *schola mystica*.

1. KRYTYKA SCHOLASTYKI

Wiek XV, a więc czas aktywnej działalności naukowej Jakuba z Paradyża (1381–1465), jest okresem sporu dwóch wielkich propozycji uprawiania filozofii i teologii: *viae antiquae* oraz *viae modernae*, którego swoistą konsekwencją stały się przemiany dokonane w świadomości późnośredniowiecznej na płaszczyźnie intelektualnej i społecznej, w których niemały udział miała również orientacja *devotio moderna*. Historia życia i analiza treściowa pozostawionych traktatów oraz kazań sytuują Paradyżanina wśród przekonanych zwolenników „nowej drogi” i „nowej pobożności”¹.

Środowiskiem, które wywarło decydujący wpływ na całą postawę intelektualną 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 stycznia 1397 r. pozostawał do połowy XV w. pod wpływem orientacji nominalistycznej². Wyrazem takiej postawy wyda-

¹ Por. D. Mertens, *Untersuchungen zur Rezeption der Werke des Kartäuser Jacob von Paradies (1381 – 1465)*, Göttingen 1976; S. Porębski, *Jakub z Paradyża – Poglądy i teksty*, Warszawa 1994; J. Stoś, *Mistrz Jakub z Paradyża i „devotio moderna”*, Warszawa 1997.

² M. Markowski, *Dzieje Wydziału Teologii Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1397 – 1525*, Kraków 1996, 117. Por. K. Michalski, *Prądy filozoficzno-teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim w pierwszej dobie jego istnienia*, *Nasza Myśl Teologiczna* 2(1935), 45–47; W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, t. 1, Warszawa 1958, 39. O nominalistycznym nastawieniu Akademii Jagiellońskiej zaważył w znacznym stopniu fakt, że wraz z otwarciem wydziału teologicznego w Krakowie przybyła tam spora grupa polskich studentów i uczonych z Uniwersytetu Praskiego, gdzie dominowała w tym czasie *vía moderna* (por. Ż. Włodek, *Filozofia a teologia w ujęciu mistrzów krakowskich*, w: *Filozofia polska XV w.*, red. R. Palacz, Warszawa 1972, 71).

ją się być założenia metodologiczne, którymi kierowali się mistrzowie krakowscy w pierwszej połowie piętnastego stulecia³:

- praktyczny rozdział porządków teologii i filozofii oraz wiary i nauki,
- antyspekulatywne nastawienie,
- utylitaryzm i praktycyzm⁴.

Były to zasady charakterystyczne dla *via moderna*, które również wyznaczały zakres podejmowanej na uniwersytecie problematyki, głównie zagadnień z kręgu nauk praktycznych: etyki, polityki, ekonomii, prawa, przyrodoznawstwa, teologii moralnej. Można przyjąć, że oficjalną doktryną 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 życiem⁵. Na podstawie anonimowego kazania z 1410 r. zrekonstruowano całą teorię krakowskiego praktycyzmu. Otóż „życie ludzkie oparte jest na władzy (począwszy od władzy ojcowskiej), a władza polega na umiejętności działania. Stąd filozofia społeczna uczy, jak rządzić sobą (etyka), jak rządzić rodziną (ekonomika) i jak rządzić państwem (polityka). Mądrość nie jest więc czymś oderwanym od praktyki, ale realizuje się w działaniu na tych właśnie trzech stopniach. Nawet kontemplacja pojęta jest (...) jako forma działania: sokratyczne władanie sobą (...). Tendencje wyrażone w tym tekście są dominujące dla całego środowiska krakowskiego XV a nawet XVI w. Można przeprowadzić wyraźną linię łączącą poglądy kazania z 1410 r. z poglądami zarówno Mateusza z Krakowa, Pawła Włodkowica,

³ Przez założenia metodologiczne „rozumieamy nie tyle ustalone świadomie przez daną grupę zasady i reguły tworzenia, ile charakterystyczne i często spontaniczne sposoby myślenia na określony temat i wspólną postawę wobec rzeczywistości”. (W. Seńko, *Z badań nad historią myśli społeczno-politycznej w Polsce XV wieku*, art. cyt., 22–30).

⁴ Szczególną rolę w kształtowaniu się praktycyzmu Uniwersytetu odegrały pisma Jana Burydana, a zwłaszcza jego komentarz *Etyki nikoma-chejskiej: Quaestiones longae Ethicorum*, który przez prawie dwa stulecia służył jako popularny podręcznik z tej dziedziny (por. M. Markowski, *Burydanizm w Polsce w okresie przedkopernikańskim. Studium z historii i nauk ścisłych na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*, Wrocław 1971).

⁵ Por. J. Rebeta, *Metodologiczno-filozoficzne założenia problematyki dyscyplin praktycznych w Polsce na początku XV w.*, *Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej*, Seria E, z. 3 (1968), 17–22.

Stanisława ze Skarbimierza, Pawła z Worczyna, Jana z Ludziska, Jakuba z Paradyża, Jana Ostroroga, jak i Frycza Modrzewskiego i Sebastiana Petrycego z Pilzna⁶. Nie bez znaczenia dla tak ukształtowanej postawy intelektualnej Jakuba był również fakt, że Erfurt, w którym spędził ostatnie i najbardziej pisarsko płodne lata życia, należał w połowie XV stulecia do największych ośrodków „nowej drogi” w Europie⁷.

Choć utożsamianie *via moderna* z *devotio moderna* jest z założenia błędne, to jednak w historii dość często zwolennicy nominalizmu sympatyzowali z ideałami wywodzącymi się z kręgu Devoten. Drugim zatem środowiskiem o znaczącym wpływie na działalność Jakuba, wydaje się być orientacja *devotio moderna*, z którą miał okazję zetknąć się jeszcze przed opuszczeniem macierzystego klasztoru w Paradyżu (czyli przed 1420 r.), w czasie pobytu w słynnym klasztorze cysterskim w Zbrasławiu (Aula Regia) pod Pragę⁸. Uniwersytet praski, a zwłaszcza klasztor zbrasławski pozostawały w tym czasie prężnymi ośrodkami hasel reformistycznych i „nowej pobożności”⁹. Związki te zostały przez Jakuba pogłębione w czasach krakowskich dzięki poglądom takich mistrzów, jak Mateusz z Krakowa czy Benedykt Hesse¹⁰. Jednak swój najpełniejszy wyraz znalazły po wstąpieniu Paradyżanina do kartuzów, którzy stanowili

⁶ Treść tego anonimowego kazania zawdzięczamy pracy P. Czartoryskiego, *Wczesna recepcja „Polityki” Arystotelesa na Uniwersytecie Krakowskim*, Wrocław 1963; Cyt.: W. Seńko, *Z badań nad historią myśli społeczno-politycznej w Polsce XV wieku*, art. cyt., 29.

⁷ Por. Y. M. J. Congar, *Wiara i teologia*, w: *Tajemnica Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1967, 197.

⁸ Niektórzy biografowie Jakuba sądzili nawet, że studiował on jakiś czas na uniwersytecie praskim, ale wobec braku potwierdzających taką tezę dokumentów uniwersyteckich, jest to mało prawdopodobne. Wydaje się natomiast, że pobyt w Zbrasławiu mógł mieć miejsce z okazji udziału w pielgrzymce, której celem był tamtejszy klasztor cysterski (por. S. Porębski, *Jakub z Paradyża*, dz. cyt., 17; J. Fijałek, *Mistrz Jakub z Paradyża i Uniwersytet Krakowski w okresie Soboru Bazylejskiego*, Kraków 1900, t. 1, 69).

⁹ O wpływie czeskiej formacji *devotio moderna* na Uniwersytet Krakowski i Jakuba z Paradyża pisze: P. Szczaniecki, *Nauka o modlitwie i życiu wewnętrznym*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 1, Lublin 1974, 333; por. U. Borkowska, M. Danieluk, *Devotio moderna*, w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1985, t. 3., 1221.

¹⁰ Por. W. Seńko, *Wstęp do wyd. Mateusz z Krakowa, O praktykach Kurii Rzymskiej oraz dwa kazania synodalne o naprawie obyczajów kleru, XXXVIII–XXXIX*; Z. Włodek, *Filozofia a teologia*, art. cyt., 89.

„naturalne zaplecze nowej pobożności”¹¹. Wśród zakonów XIV i XV stulecia kartuzi zajmowali specjalną pozycję. Na tle ogólnego upadku moralnego domy kartuzów były miejscem intensywnego życia religijnego (*Cartusia numquam reformata, quia numquam deformata*) oraz intelektualnego, o czym świadczą pozostawione przez nich biblioteki¹². Do najbardziej znakomitych kartuzji XV w. należał klasztor Św. Zbawiciela w Erfurcie, gdzie Jakub spędził ostatnie lata życia¹³.

Nominalistyczne wykształcenie i pobożność zakonna Jakuba sprzyjały rozwijaniu w nim zainteresowań praktycznymi problemami człowieka oraz wyrobieniu przekonania o jałowości teoretycznych dysput filozoficznych. Praktycyzm i krytyczne nastawienie do spekulacji nie oznacza jednak, że Jakub przestał być scholastykiem. On przeciwstawiał się przede wszystkim nadużyciom teologii spekulatywnej, koncentrującej się na drobiazgowej poprawności wyводу czy kwestii. „Często powtarzał: potrzeba bene vivere, non astute discernere i przypominając słowa Pisma Świętego z Izajasza: – Ja Pan Bóg twój, który cię uczę pożytecznych rzeczy – wyjaśniał, iż słowa boskie brzmią: pożytecznych a nie subtelnych rzeczy: *docens te utilia, non dicit subtilia*”¹⁴. Najlepszą ilustracją takiego stanowiska wydają się być słowa Jakuba z traktatu *De triplici genere hominum*: „Na uniwersytetach przykładają się najbardziej do siedmiu sztuk wyzwolonych, gdzie ćwiczą się w skomplikowanych sofistmatach, w sylogizmach, roztrząsają sprawę powszechników, pierwszych zasad bytu, cech określających tożsamość rzeczy, poznają filozofię naturalną i moralną, prawo rzymskie i kanoniczne, sztukę medycyny i inne nauki, które, jak wiadomo, służą ogłądzie doczesnego życia. Ćwiczą się w końcu również w zakresie świetności mowy i subtelności wyrażenia. Ale biada! Niewielu widzimy, którzy poświęcaliby swe troski i siły w ulepszaniu obyczajów, życiu cnotliwemu i strofowaniu wy-

¹¹ Związkom *devotio moderna* z kartuzami poświęcona jest praca: W. Lourdaux, *Kartuizers – Moderne Devoten, Een problem van afhankelijkheid*, Ons Geestelijk Erf 37 (1963).

¹² Por. J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie*, Kraków 1964, 463–465.

¹³ Por. E. Kleineidam, *Versuch zur Einheit der Theologie, Die Theologie der Erfurter Kartäuser am Ende des 15. Jahrhunderts*, Miscellanea Erfordiana, Leipzig 1962, 247–271.

¹⁴ J. Fijałek, dz. cyt., t. 2, 113.

stępków...”¹⁵. Była to swego rodzaju kontynuacja przestróg przed metodą scholastyczną, sformułowanych przez kanclerza Uniwersytetu Paryskiego Jana Gersona (1429) w traktacie *Duae lectiones contra vanam curiositatem in negatio fidei* (*Dwa wykłady przeciwko próżnej ciekawości w sprawach wiary*)¹⁶.

Sam Jakub za podstawę swojej pracy twórczej przyjął, zgodnie z propozycjami Gersona, przede wszystkim Biblię, Ojców Kościoła (zwłaszcza: św. Jan Chryzostom, św. Augustyn, św. Hieronim, św. Grzegorz Wielki), wielkich mistyków od Pseudo-Dionizego Areopagity po Wiktorynów i św. Bonawenturę, twórców literatury monastycznej wraz ze św. Bernardem z Clairvaux oraz filozofów i teologów scholastycznych ze św. Tomaszem z Akwinu na czele¹⁷. Czerpiąc z tych autorytetów Paradyżanin odchodzi od rozważań czysto teoretycznych i zupełnie niezależnie od poszukiwań i zainteresowań intelektualnych panujących na uniwersytecie erfurckim, podejmuje aktualnie interesującą, praktyczną problematykę trojakiego rodzaju¹⁸:

¹⁵ „Speculamur paene omnes praelatos et clericos studiosissimos esse in acquirendis artibus et scientiis tam speculativis quam practicis, in universitatibus generalium studiorum, maximum studium facere in septem artibus liberalibus, in sophisematibus nodosis, in syllogismis, in universalibus, in principiis entis, in quidditate rerum, in philosophia naturali et morali, in iuribus legum et canonum, in arte medicinae et in aliis, quae urbanitati praesentis vitae deservire videntur; in praefulgenti eloquentia et subtilitate verborum. Sed heu! paucos cernimus in morum emendatione et vita virtuosa ac vitiorum correctione curam impendere seu operam dare...”. (Iacobus de Paradiso, *De triplici genere hominum*, wyd. J. Stoś, *Mistrz Jakub z Paradyża*, dz. cyt., 138).

¹⁶ „Pycha odwracająca się od skrucy odwraca się 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 wyreczenia się własnych opinii lub opinii duchowej rodziny, obmowę, pogardę okazywaną prostym ludziom oraz obrzydzenie do wszystkiego, co pokorne”. (E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, 471. Doskonałym wprowadzeniem w poglądy J. Gersona jest: A. Combes, *Jean Gerson commentateur Dionysien*, Paris 1940, 421–472).

¹⁷ Warto w tym miejscu podkreślić, że literatura *devotio moderna* w większości opierała się na tych samych autorytetach, cytując je równie często, co Jakub.

¹⁸ Por. D. Mertens, dz. cyt., 136. O przedmiotach badań na Uniwersytecie Erfurckim w czasach współczesnych Jakubowi pisze: E. Kleineidam, *Universitas Studii Erfordensis, Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt*, Erfurter Theologischen Studium (1985) t. 1.

- reformy Kościoła instytucjonalnego (np. koncyliaryzm),
- poprawy obyczajów i odnowa życia moralnego (np. asceza i kontemplacja),
- aktualnych spraw spornych (np. formuła konsekracyjna Mszy św., odpusty)¹⁹.

Ujmuje ją jednak z charakterystycznym dla scholastyki zamiłowaniem do szeregowania i zestawiania, jako wewnętrznych zasad budowy całych traktatów, a nawet poszczególnych rozdziałów. Pisma Jakuba wyróżniają się zatem systematycznością, symetrią i scholastyczną ścisłością, gdzie wszystko wynika według logicznego klucza. Dostrzec więc można wewnętrzną zależność między ilością stawianych tez i przeciwnych im antytez oraz dbałość o zachowanie, tak scholastycznych cech, jak odróżnianie, kompletność i jasność. Wielokrotnie natknąć się można również na typowe dla scholastycznego wykładu wyliczanie: *primo, secundo, tertio...* albo: *prima propositio, secunda propositio, tertia propositio...*²⁰.

Posługując się jeszcze dość często językiem teologii spekulatywnej, Jakub w swoich pracach krytykuje ją i przeciwstawia nowej teologii, tzw. mistycznej, w której *affectus* wyprzedza *intellectus* i umożliwia wdrożenie człowieka *ad contemplationem et fruitionem*. W kluczowym dla całej twórczości Jakuba traktacie *De theologia mystica* podane są różne definicje opisowe teologii mistycznej, których sens sprowadza się do określenia jej jako doświadczalnego poznania Boga poprzez miłość jednoczącą²¹. Zaś różne jej nazwy „są tylko słowami, za którymi stoi jedna i ta sama rzeczywistość, mianowicie poznanie doświadczalne”, co jedno-

¹⁹ Klasyfikację taką zaproponował: S. Porębski, *Jakub z Paradyża*, dz. cyt., 16.

²⁰ Sformułowania te występują między innymi w: *Determinatio de ecclesia, De triplici genere hominum*.

²¹ „Describi itaque potest haec theologia mystica: Est extensio animi in Deum per amoris desiderium.

Aliter: Est motio analogica, hoc est sursum ductiva in Deum per amorem fervidium et purum.

Vel sic: Est cogitatio experimentalis habita de Deo, per amoris unitivi amplexum.

Vel aliter: Theologia mystica est sapida notitia habita de Deo, dum ei supremus apex affectivae potentiae rationalis per amorem coniungitur et unitur”. (Iacobus de Paradiso, *Theologia mystica*, w: *Opuscula inedita*, wyd. S. Porębski, *Textus et studia historiam theologiae in Polonia excultae spectantia*, Warszawa 1978, vol. V, 253, w. 20–27).

czeńście wyraźnie wskazuje na nominalistyczne sympatie autora²². W tym kontekście cała scholastyka zdaje się tylko w „obfitości słów napelniać świat przegadanymi dysputami”²³. Jakub zresztą nie tylko przestrzega przed spekulatywnie uprawianą teologią, lecz również przed całą zbędną wiedzą, która nie prowadzi do dobra i refleksji nad rzeczami ostatecznymi: „Nie chcę, byś służył rozważaniom o sprawach światowych, jak: tezy, matematyczne wnioski Euklidesa, w których nie znajdziesz ani dobra ani kresu, tablicowe wyliczenia Alfonsa o zaćmieniach, ruchach i innych epicyklach, pośrednie lub prawdziwe ruchy słońca i księżycy lub innych planet, bieg gwiazd i ruch sfer, i tysiąc innych nauk, sztuki sofistyczne, przyrodnicze, metafizyczne, kłamliwe dysputy, zbijające dowody sylogistyczne”²⁴. Paradyżanin wytykając słabości scholastyki ciągle przeciwstawia ją teologii mistycznej: „Zaiste ta nasza teologia mistyczna różni się od owej innej, którą nazywamy scholastyczną, podstawową, zwyczajną bądź spekulatywną, którą wykorzystują magistrowie uniwersytetów w komentowaniu *Sentencji*, bądź też innych cieszących się autorytetem pism. Wiedzę scholastyczną nabywa się poprzez wnioski oparte o rozum, przykłady, badanie pism, gorliwy wysiłek intelektualny... Inaczej ma się z teologią mistyczną: nie polega ona na tego rodzaju erudycyjnym poznaniu bądź intelektualnym roztrząsaniu, dlatego też nie domaga się szkoły intelektu, czy też znacznego intelektualnego przewodnictwa, lecz nabywa się ją w szkole uczucia (*schola affectus*) poprzez gorliwe ćwiczenie się w cnotach moralnych...”²⁵. Jakub wskazuje na właściwe miejsce mądro-

²² Por. K. Górski, *Teologia mistyczna Jakuba z Paradyża*, Roczniki Filozoficzne Towarzystwa Naukowego KUL XXVII(1979), z. 1, 220.

²³ „...licet in abundantia sermonis, disputationis loquacitatibus de rebus caelestibus secundum traditionem sacrarum scripturarum totum orbem replere videantur...”. (Iacobus de Paradiso, *Theologia mystica*, Textus et studia, dz. cyt., vol. V, 251–253, w. 29–31).

²⁴ „Nolo te speculationibus mundialium rerum inservire, ut theorematibus Euklidis, mathematicis conclusionibus, in quibus nec bonum, nec finem invenies; tabularibus calculationibus Alfonsi de eclipsibus motibus et ceteris epicyclis, mediis motibus aut veris solis et lunae, aut aliorum planetarum cursuque siderum et motu spherarum ceterisque mille scientiis, artibus sophisticis, naturalibus metaphisicalibus, sermonicalibus fallaciis, elementis demonstrationibus sylogisticis”. (Iacobus de Paradiso, *Colloquium hominis ad animam suam*, wyd. J. Stoś, *Studia Paradyskie* 6/7, 1997, 236).

ści tylko intelektualnej posługując się opowiadaniem o Arseniuszu: „Dowiadujemy się o niebywale biegłym w literaturze greckiej i łacińskiej Arseniuszu, że pewnego razu zapytał jakiegoś niewykształconego, nie znającego pisma starca o jego sąd. Gdy inny to zauważył, rzekł: «Dziwne to, że ty wykształcony na greckiej i łacińskiej literaturze u głupca szukasz rady». Arseniusz odpowiedział: «Chociaż wystarczająco poznałem grecką i łacińską literaturę, to jednak nie osiągnąłem znajomości tego mistycznego alfabetu, co więcej, nie poznałem jego pierwszej litery»²⁶.

Mądrość scholastyczna, „uprawiając potyczki słowne i trwoniąc czas na nieużyteczne kwestie”, nie daje odpowiedzi na nurtujące człowieka podstawowe pytania a wręcz utrudnia ich zdobycie inną drogą, doprowadzając do ciągłych „waśni, zawiści, kłótni i sporów”²⁷. Dlatego jakkolwiek wartość będą miały przede wszystkim te nauki, które uczą dobrego postępowania i wdrażają je w życie, a nie teoretyczne spekulacje. Centralnym zagadnieniem dla Jakuba przestaje być abstrakcyjna *veritas* a miejsce jej zajmuje konkretne *bonum*²⁸. „I jeśli Jakub nie odrzuca całkowicie teologii spekulatywnej, a co za tym idzie, jeśli nie deprecjonuje zupełnie roli filozofii w teologii, to w każdym razie ostro przeciwstawia zalety teologii mistycznej, dostępnej dla wszystkich, łatwej i praktycznej wiedzy uzyskiwanej w szkole uczyć –

²⁵ „Differet autem haec nostra mystica theologia ab illa alia, quam appellamus scholasticam, litteratoriam, usualem sive speculativam, qua utuntur universitatum Magistri loquendo librum Sententiarum aut alios divinae auctoritatis libros, quia scholastica consistit et acquiritur per ratiocinationes, exempla, disputationes scripturarum, exercitia ac studia humana, praesens vero non versatur in tali cognitione litteratiria aut disputatione humana. Unde non indiget schola humana aut magno magisterio humana, sed acquiritur per scholam affectus, per exercitium vehemens in virtutibus moralibus...”. (Iacobus de Paradiso, *Theologia mystica*, Textus et studia, dz. cyt., vol. V, 254, w. 16–27).

²⁶ „Legimus de Arsenio litteris graecis et latinis eruditissimo, quod quendam senem interrogavit de cogitationibus suis, minus tamen eruditum et sine litteris, quod cum alter senex cognovisset, dixit: «Mirum est quod graecis et latinis <es> ab idiota consilia requiris», qui respondit: «Licet litteris graecis et latinis sufficienter eruditus sim, nondum tamen ad notitiam alphabeti huius mystici deveni, nec eius primam litteram novi »“. (Tamże, 264, w. 4–13).

²⁷ „Unde «margaritas ante porcos proicere» et «sanctum dare canibus» prohibet illis, quibus gloria haec est, si in pugnis verborum triumphant, si circa questiones inutiles tempora consumunt. Unde oriuntur irae, invidiae, rixae, contentiones”. (Tamże, 255, w. 21–25).

²⁸ Por. Z. Włodek, *Głos w dyskusji na temat: Chrześcijaństwo zachodnie w XIV–XV w., przemiany – kryzysy – reformy*, Znak XXIII(1971), nr 205–206, 971.

teologii scholastycznej (spekulatywnej), którą zdobywa się z wielkim trudem w szkołach, a która posługuje się zimnym i suchym rozumowaniem. W ujęciu Jakuba, który w tych problemach idzie za Gersonem, teologia szkolna ma zapewne o tyle wartość, o ile przygotowuje i prowadzi do teologii mistycznej, mającej za cel kontemplację²⁹.

Koncepcja mistycznej teologii, podjęta jako sprzeciw wobec nadużyć nauk spekulatywnych, wydaje się potwierdzać związki Paradyżanina z propagowaną przez devotio moderna krytyką scholastyki i jej programem powszechnej mistyki. Jakub „nie mógł” przecież nie znać przestróg przed prózną dociekliwością czy roztrząsaniem abstrakcyjnych zagadnień płynących z *De imitatione Christi*: „Do każdej doskonałości w życiu miesza się coś niedoskonałego, a żadne dociekanie nie jest wolne od cienia. Pokorne poznanie siebie pewniej prowadzi do Boga niż głębokie roztrząsania naukowe. Wiedza i proste poznawanie świata nie są naganne, bo są dobre same w sobie i dane nam od Boga, lecz zawsze ważniejsze jest czyste sumienie i życie prawe. Tymczasem ludzie częściej starają się o wiedzę niż o dobre życie, dlatego będąc i tak mało albo wcale nie odnoszą wewnętrznej korzyści. O, gdyby tak samo gorliwie przykładali się do wykorzenienia wad i pielęgnowania dobra, jak do roztrząsania abstrakcyjnych zagadnień, nie byłoby tyle zła i zbrodni na świecie i tyle rozprzężenia w klasztorach! To pewne, że w godzinie Sądu nie zapytają nas, cośmy czytali, ale co robiliśmy; ani czyśmy dobrze przemawiali, lecz czy żyliśmy po Bożemu. No powiedz, gdzie są owi wszyscy mędrcy i profesorowie, których tak dobrze znałeś, póki żyli i chodzili w blasku swojej wiedzy? Ich majątności dawno inni zabrali, a nie wiem, czy jeszcze ich wspominają. Za życia wydali się wielcy, a oto już cicho o nich³⁰. „Musiał” również ze-

²⁹ Tenże, *Filozofia a teologia*, art. cyt., 91.

³⁰ „Omnis perfectio in hac vita, quondam imperfectionem sibi habet annexam; et omnis speculatio nostra quadam caligine non caret. Humilis tui cognitio, certior via est ad Deum: quae bona est in se considerata et a Deo ordinata: sed praeferenda est semper bona conscientia et virtuosa vita. Quia vero plures magis student scire quam bene vivere: ideo saepe errant: et paene nullum vel modicum fructum ferunt. O, si tantam adhiberent diligentiam ad extirpanda vitia et virtutes inserendas sicut ad movendas questiones; non fierent tanta mala et scandala in populo: nec tanta dissolutio in coenobiis. Certe adveniente die iudicii non quaeretur a nobis quid legimus sed quid fecimus; nec quam bene diximus; sed quam religiose viximus. Dic mihi ubi sunt modo omnes illi domini et magistri quos bene novisti dum adhuc viverent, et studiis florent? Iam eorum praeibendas alii tacetur”. (Thomas Kempis, *De imitatione Christi, liber I, capitulum III*; tłumaczenie tekstu łacińskiego za: Tomasz Kempis, *O naśladowaniu Jezusa Chrystusa*, tłum. A. Kamieńska, Warszawa 1981, 25).

tknąć się z zachętą Piotra z Ailly czy Jana Gersona do popularyzowania idei mistyki dla wszystkich: „I nikt nie powinien sprzeciwiać się zdolności, którą posiada, dzięki której może ujawniać swoją aktywność; i może spodziewać się potępienia, jeśliby talent swój ukrył. Mógłby zatem trudzić się przepowiadając bądź pouczając ubogich, ponieważ obficie pomaga Kościołowi mąż kontemplatywny, który podąża za Bogiem sercem i okiem, podczas gdy inni służą rękami, ustami i nogami. Jednak wielu jest takich, którzy w sposób godny potępienia zaniechali poszukiwania kontemplacji, chociaż z racji urzędu znajdują się w szkole religii, która jest szkołą pobożności, modlitwy i płaczu; a wszystko to przecież przystoi wszystkim urzędnikom Kościoła, aby strzegli sprawiedliwości Pańskiej i szukali Jego prawa. Jak wielu w końcu znajduje się w świecie mężczyzn i kobiet, którym wystarczy czasu na oddawanie się nauczaniu i własnym uzdolnieniom, tak że, całych siebie zwracają w stronę Boga i zdobywają Go. Jest przeto obecna w nich wiara, nadzieja i miłość. I nie często można znaleźć bardziej subtelną formę kształcenia siebie, dzięki któremu można podążać w stronę dobrego poruszenia serca”³¹.

2. JAKUBA Z PARADYŻA SCHOLA MYSTICA

Krytyka scholastyki jako sposobu uprawiania filozofii i teologii z jednej strony oraz zależność od *devotio moderna* i *via moderna* z drugiej, sprzyjały przyjęciu przez Paradyżanina teologii mistycznej jako jedynej drogi odnowy życia umysłowego i religijnego. Taka postawa znalazła najpełniejszy wyraz w dziele *De theologia mystica*. Traktat ów powstał w 1451 r. w Erfurcie i przez niektórych, jak się

³¹ „Nec opposuerit aliquis facultatem quam haberet isto modo profitendi in vita activa et condemnationem suam si talentum absconderit, et in quo posset negotiari praedicando vel pauperibus ministrando, quoniam abundem proficit Ecclesiae vir contemplativus obsequens Deo de corde vel oculo, ubi alii de manibus, ore vel pedibus subserviunt. Præo multi sunt apud quos damnabilis iudicanda esset omisio contemplationis inquirendae, quemadmodum positi in schola religionis, quae schola devotionis, orationis et fletuum, quales insuper esse convenit Ecclesiasticos, qui labores populorum in otio possident, ut custodiant iustificationes Domini, et legem eius exquirant. Quales demum plures inveniuntur viri et feminae de seculo, quibus sufficiens otium, instructio et ingenium suppetunt, ut se totas in Deum convertant et rapiant. Adsint itaque apud eos fides, spes et caritas. Subtilior institutio non magnopere inquirenda est, ut toti transeant in affectum cordis bonum”. (J. Gerson, *De mystica theologia practica*, w: *Tertia pars operum, mysticam theologiam, et meditando rationem demonstrat*, Paris 1606, 298, b–d; por. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV w.*, *Bóg*, t. 4, Warszawa 1979, 48–49).

wyduje niesłusznie, traktowany jest jako druga część dziełka *De actionibus humanis quantum ad bonitatem et malitiam (O czynach ludzkich o ile odnoszą się do dobra i zła)*³².

Zgodnie z tendencjami panującymi wśród zwolenników *devotio moderna* Jakub zakłada, że wszyscy ludzie, bez różnicy stanu czy wieku, są powołani do wejścia na drogę teologii mistycznej. W ten sposób przeżycie mistyczne staje się podstawowym czy wręcz „obowiązkowym” doświadczeniem religijnym. Sama zaś asceza lub wysiłek intelektualny zdają się być, w tym ujęciu, niekompletne i niewystarczające. Jest to stanowisko skrajnie różne od tendencji panujących w późniejszej teologii XVII czy XVIII w., kiedy właśnie asceza uznawana była za „obowiązkową” podstawę życia religijnego, zaś mistyka za wyjątkowy dar, który mógłby dotyczyć tylko wybranych i nielicznych. Po tym względem Jakub zbliża się jeszcze bardziej nie tylko do środowiska *devotio moderna*, ale również mistyki nadreńskiej³³. Niestety już w pierwszych wierszach traktatu *O teologii mistycznej* Paradyżanin ubolewa, że nawet ci, którzy chociażby z racji urzędu mogliby teologię mistyczną pielęgnować, jak np. zakonnicy, zupełnie ją zaniedbali i dzisiaj znana jest tylko z przekazu starożytnych anachoretów Tebaidy i Egiptu, którzy ją doznawali doświadczalnie (*experimentaliter fuisse practicum*)³⁴.

³² S. Porębski przyjmuje, że traktat *De theologia mystica* jest dziełem samodzielnym argumentując: „Zasadniczo tytuł *De actionibus humanis quantum ad bonitatem et malitiam* podaje większość znanych rękopisów i pod takim występuje ów traktat w katalogach J. Simlerusa i A. Possevinusa. Natomiast rękopis wrocławski (Cod. I F. 280, f. 234–281v) posiada wspólny tytuł dla dwóch traktatów: *De actionibus humanis quantum ad bonitatem et malitiam et theologia mystica*. Rozprawa o teologii mistycznej stanowi w tym rękopisie druga jego część (f. 259 v: *Sequitur secunda pars huius tractatus de theologia mystica*). Także F. Th. Petreius przytacza obie rozprawy razem. Biorąc jednak pod uwagę różny charakter tych rozpraw (*De actionibus humanis* jest pismem spekulatywnym, *Theologia mystica* – ascetycznym) należy je traktować odrębnie, jak to zresztą czyni J. Simlerus i A. Possevinus” (S. Porębski, *Wprowadzenie do edycji De actionibus humanis, Textus et studia*, dz. cyt., vol. V, 175; por. J. Fijałek, dz. cyt. t. 2, 279).

³³ Por. K. Górski, art. cyt., 219.

³⁴ „Et quod amplius deflendum et lacrimis conscribendum, quod paucorum etiam religiosorum, qui saeculo relicto in stolis Sancti Spiritus delitescerent iuris ad talem sapidissimam solemnitatem, scilicet theologiam mysticam, non dico non pertingit, sed nec aspirat, dicens illud, sed nec si mystica est aliqua theologia audivimus, legimus quidem eam largissime olim a sanctis anachoretis in Thebaida et Aegypti patribus experimentaliter fuisse practicum, quorum successores esse in hac facultate deberent religiosi, sed modicum ibi, modicum ibi forte reperitur”. (Iacobus de Paradiso, *De Theologia mystica, Textus et studia*, dz. cyt., vol. V, 252, w. 5–16).

W określeniu teologii mistycznej Jakub, podobnie jak J. Gerson, kładzie wyraźny nacisk na stronę uczuciową nie deprecjonując jednak zupełnie intelektualnego wymiaru, lecz raczej wskazując na jego niewystarczalność. „Przeto tę mistyczną teologię można opisać w następujący sposób: Jest skierowaniem duszy ku Bogu poprzez pragnienia miłości. Inaczej mówiąc: Jest odpowiednim poruszeniem duszy, tzn. wiodącym wzwyż ku Bogu poprzez żarliwą i czystą miłość. Bądź też tak: Jest znajomością Boga opartą o doświadczenie, płynące z uścisku jednoczącej miłości. Bądź inaczej: Teologia mistyczna jest właściwą wiedzą uzyskaną o Bogu, kiedy to rozum, ów szczyt władz uczuciowych łączy się z Nim poprzez miłość i jednoczy. Albo tak, za Dionizym: Jest ona mądrością nie opartą o rozum, szaleńczą, wręcz głupią, przekraczającą pysznych”³⁵. W późniejszym traktacie *De triplici genere hominum* Jakub doprecyzowuje sens niektórych zwrotów: „Dionizy używa takich właśnie terminów, które wydają się być niedopuszczalne. Używa ich do opisu tej wzniosłej teologii, opisu niejako przekraczającego rozum, ponieważ teologii tej nie jest w stanie objąć rozum ludzki i w dochodzeniu do niej człowiek nie może się nawet do niego odwoływać. Teologię mistyczną nazywa szaloną, ponieważ obywa się ona właściwie bez wysiłku myślowego i bez pracy intelektu. Do niej bowiem rozum i myśl nie są w stanie dotrzeć. Nazywa ją głupią, ponieważ mądrość ta powstaje w sferze emocjonalnej duszy bez użycia sił intelektualnych i żadna mądrość w zwyczajnym tego słowa znaczeniu nie jest zdolna jej pochwycić. Albowiem płynące w duszy człowieka potężne ognisko miłości pochłania intelekt, rozum i władze zmysłowe i jakby z całą siłą, z impetem wpada na nie wszystkie”³⁶.

³⁵ „Describi itaque potest haec theologia mystica: Est extensio animi in Deum per amoris desiderium. Aliter: Est motio anagogica, hoc est sursum ductiva in Deum per amorem fervidum et purum. Vel sic: Est cognitio experimentalis habita de Deo, per amoris unitivi amplexum. Vel aliter: Theologia mystica est sapida notitia habita de Deo, dum ei supremus apex affectivae potentiae rationalis per amorem coniungitur et unitur. Vel sic per Dionysium: Est irrationalis et amens et stulta sapientia excedens laudante”. (Tamże, 253, w. 19–30).

³⁶ „Illis terminis utitur Dionysius, qui videntur abusivi ad tantae theologiae descriptionem, scilicet irrationalem, quia ipsam nec ratio humana comprehendit, nec ratione investigando utitur. Amentem etiam dicit, quia sine mente et intellectu, quia usque ad eam ratio ac mens pervenire non sufficit. Stultam etiam vocat, quia sine usu omnino intelligentiae in affectu ista sapientia consurgit, quam nulla sapientia penitus apprehendit. Nam vehemens incendium divini amoris flagrantis in animo absorbet intellectum et rationem et sensum, et quasi impetuose obruit, haec omnia”. (Iacobus de Paradiso, *De triplici genere hominum*, dz. cyt., 163).

Tak radykalne przeciwstawienie uczuciu miłości władz intelektualnych nie oznacza jednak u Jakuba skrajnego antyintelektualizmu, a raczej służy wyrażeniu wzniosłości teologii mistycznej, dla której sfera intelektualna może stanowić etap przygotowawczy. Słuszność tej charakterystyki potwierdza Jakub analizując prowadzące do Boga drogi teologii mistycznej: „Bowiem, jak podczas budowy mostów najpierw kładzie się drewno, aby uzyskać trwałość muru na nim osadzonego, a następnie po zakończeniu budowy usuwa się je zupełnie, tak i umysł, chociaż pierwotnie pogrążony w niedoskonałej miłości, drogą medytacji powstaje ku miłości doskonałej. A kiedy, wskutek gorliwego wysiłku i poprzez żarliwe pragnienia bądź natchnienia umysł zostaje utwierdzony w miłości jednoczącej, to szybciej niż zdołałby pomyśleć, ręką swojego Stwórcy, zostanie uniesiony ponad siebie samego”³⁷. Również w innym miejscu Jakub charakteryzując w duchu Bonawentury trzy możliwe drogi, „którymi dochodzi się do poznania i miłości Boga”, wskazuje w jednej z nich na doniosłe znaczenie intelektu: „Pierwsza może zaistnieć jakby poprzez zwierciadło stworzeń podpadających pod zmysły... Druga będąca doskonałaniem umysłu, poprzez wlanie duchowego światła uczy poznawać pierwszą przyczynę i skutek. I tak poprzez dostrzeżenie wzoru w tym, co odwzorowane, dochodzi do prawdy i źródła... I jeszcze jest inna droga, o wiele wznioślejsza i przystępniejsza, prowadząca przez gorącą, rzeczywiście jednoczącą miłość”³⁸ – drogą tą jest teologia mistyczna.

Ostateczny powód, dla którego intelekt wobec teologii mistycznej wydaje się być tak bardzo niewystarczający, tkwi w fakcie, że jedynym jej twórcą jest sam Bóg, który ową wiedzę objawia zawsze tym,

³⁷ „Nam sicut in pontibus construendis prius ligna supponuntur, ut firmitas muri super aedificetur, deinde perfecto aedificio iam ligna penitus amovuntur, sic et mens, cum primo sit in amore imperfecto, ad amoris perfectionem meditando consurgit et cum per multum exercitium in amore unitivo fuerit confirmata et per multos flammigeras inflammationes, sive aspirationes supra seipsam creatoris sui dextera sublevata citius quam cogitari possit”. (Iacobus de Paradiso, *De theologia mystica*, Textus et studia, dz. cyt., vol. V, 258, w. 26–34).

³⁸ „Potest quidem triplex via inveniri, per quam ad Dei cognitionem et amorem pervenitur. Prima, quae quasi per speculum creaturarum sensibilium habet fieri... Alia, quae intelligentiae exercitio per immissionem spiritualium radiorum decet primam causam et effectum cognoscere. Et in omne exemplatum per considerationem exemplaris ad veritatem et imitabilitatem pervenire... Alia est multum excellentior et faciliior, per amorem ardentissimum unitum actualiter...”. (Tamże, 257–258, w. 35–15).

którzy są zdolni Go przyjąć³⁹. Głównie z tej przyczyny człowiek powinien, zdaniem Jakuba, porzucić całą sferę rzeczy zmysłowych, jak i pojęć umysłowych, ponieważ możliwość przyswojenia sobie teologii mistycznej nie jest procesem zaczynającym się „gdzieś od dołu, lecz całkowicie z góry”⁴⁰. „Mamy tu bowiem do czynienia z Boską mową, przy pomocy której umysł, usposobiony żarem i przygotowany językami afektów przemawia do Chrystusa, swojego Ukochanego, bez artykułowania głosek, lecz dźwiękiem nieprzekładalnym na wyrazy i przerastającym możliwość rozumienia”⁴¹.

Wobec mocno ograniczonej roli władz intelektualnych decydującego znaczenie w doświadczeniu mistycznym przypada na sferę afektywną człowieka, a zwłaszcza na uczucie 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, tego, czego jedynie wewnętrznie naucza miłość, 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 wszystko i wznosi się mocą jednoczącej miłości ku Temu, który jest źródłem wszelkiego dobra”⁴². Wyjątkowość uczucia uwidacznia się szczególnie przy dokonanej przez Jakuba charakterystyce trzech dróg teologii mistycznej: oczyszczają-

³⁹ „Est autem huius divinissimae scientiae auctor solus Deus, qui est semper capacibus et se disponentibus dedit, tam in veteri quam in nova lege”. (Tamże, 254, w. 5–7).

⁴⁰ Jest to niewątpliwie rozumowanie zgodne z klasycznymi wzorami teologii negatywnej Pseudo-Dionizego Areopagity (por. Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, c. VII).

⁴¹ „Est enim hic sermo divinis, quo mens ardore disposita linguis affectionum Christum suum dilectum alloquitur sine strepitu linguae et sonitu inexpressibili et inintelligibili...”. (Iacobus de Paradiso, *De triplici genere hominum*, dz. cyt., 164).

⁴² „Et haec cognoscuntur interius solo Deo dirigente et docente, quod non potest mortalis lingua reserare, quod nec Aristoteles, nec Plato, nec aliquis mortalis aliqua philosophia vel scientia nec potest, nec potuit intelligere, nec poterit in futurum, quod solus amor edocet interius, ut discat omnis rationalis anima a summo doctore acquirere sapientiam, in qua omnis ratio et intellectus deficit et affectus per amorem dispositus omnia transcendit omnem humanam intelligentiam supernatans, solum unitivi amoris regula ad ipsum, qui est fons totius bonitatis”. (Iacobus de Paradiso, *De theologia mystica*, Textus et studia, dz. cyt., t. V, 257, w. 16–29).

cej, oświecającej i jednoczącej. „Pierwsza człowieka przygotowuje, druga roznieca w nim płomień miłości, dzięki trzeciej jego umysł zostaje pociągnięty wzwyż poprzez samego Boga ponad wszelki rozum i zdolność pojmwania”⁴³:

1. „Droga oczyszczająca zachodzi przez oczyszczenie, a zwłaszcza przez oczyszczenie władz zmysłowych, przez gorący żal i skruchę,... pokutę i modlitwę... Wielką zaś trudność z doznaniem skruchy mają zarówno pobożni, jak i ci, którzy aż dotąd, z powodu przywiązania do tego, co cielesne, ziemskie, zmysłowe, posiadają uszkodzone zmysły tak wewnętrzne, jak i zewnętrzne. Podobnie bowiem jak drewno, najpierw mokre i zielone, zaledwie pochwyti ciepło słońca, ogrzewa się na jego podobieństwo, ale później wielokrotnie przewyższa jego ciepłe tchnienie i pozbywszy się wilgoci i innych szkodliwych wad przybiera postać ognia, tak też i duch na drodze oczyszczającej powinien najpierw zostać pozbawiony nieczystych afektów i pożądliwości tak, aby w jednej duszy nie współistniały przeciwne uczucia, tzn. dotyczące spraw ziemskich i niebiańskich”⁴⁴.

2. Uporządkowanie życia uczuciowego i „uzdrowienie uszkodzonych zmysłów” umożliwiał człowiekowi wejście na drogę oświecenia rozumu. „Jak uwolnione z chmur promienie łatwiej ukazują słońce, tak też dusza ludzka oczyszczona ze skłonności i pragnień ziemskich chętniej kieruje się ku Bogu... Wyszedłszy bowiem z mrocznej jaskini pragnień ziemskich wnet odnajduje spowitą w jasność prze-

⁴³ „De triplici via huius theologiae, per quas fit ascensus in Deum. Prima est purgativa; secunda – illuminativa; tertia – unitiva. Per prima homo disponitur. Per secundam ad amoris inflammationem accenditur. Per tertiam mens super omnem rationem intellectum et intelligentiam a solo Deo sursum trahitur”. (Tamże, 258, w. 20–24).

⁴⁴ „Haec via purgativa incedit per depurgationem et per purgationem potentiae affectivae, per fervorem poenitentiae in compunctione, confessiones, contatione et oratione, quae rugire scit a gemitu cordis. Cuius 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 ligna aquosa et viridia vix recipiunt calorem solis et in similitudinem eius accendantur, sed praecedunt exsufflationes multiples et postea expulsis humiditatibus et noxiis contrariis qualitatibus, et sic suscipiunt formam ignis, sic in hac via purgativa oportet prius animum a sordidis affectionibus et cupiditatibus exspoliari, neque se compatiuntur in eadem anima contrarii amores, scilicet terrenorum et caelestium”. (Tamże, 261, w. 14–25).

strzeń uzdalniająca jego wzrok do uzyskania wyższej wiedzy⁴⁵. Nie jest to jednak oświecenie oparte o teologię rozumu (*theologia intellectus*) lecz o teologię uczucia (*theologia affectus*)⁴⁶. Jakuba nie interesuje zatem nabywanie poszczególnych cnót, a jedynie kształcenie pragnień i uczuć, które miałyby za zadanie nie tylko nie przeszkadzać w doświadczeniu mistycznym, lecz nawet je wspomagać⁴⁷. Po oczyszczeniu, które stanowi w życiu uczuciowym swoiste „rozproszenie ciemności”, dusza zostaje przygotowana na etapie oświecenia do przyjęcia „boskiego promienia”: „Jak w czystym i pięknym zwierciadle jawi się wyraźnie twarz stojącego przed nim, tak owo słońce duchowe wysyła promienie łaski rozumnemu duchowi, a po oczyszczeniu z rdzy grzechu i oddaleniu namiętności cielesnych wlewa we wszystkich coś z siebie. Jest bowiem blaskiem wieczystej światłości i zwierciadłem bez skazy”⁴⁸.

Wydaje się, że opisując w rozdziale czwartym *Teologii mistycznej* drogę oświecenia Jakub rozumie je w sensie pozostającej zupełnym darem Bożym łaski wlanej, choć oczywiście samo pojęcie nie było mu znane: „Gdyby pytano, jak to się może stać, odpowiem wykorzystując z Ewangelii właściwą w tym miejscu scenę Zwiastowania. Maryja pyta Anioła zwiastującego Jej, że pocznie i porodzi Syna Bożego: «Jak to się stanie skoro nie znam męża?»». Anioł odpowiada – i ja z tego korzystam, chcąc odpowiedzieć słusznie i właściwie: «Duch Święty zstąpi na Ciebie». Albowiem było to i jest darem. Wyłącznie łaskawość jest przyczyną, której

⁴⁵ „Depurgatio aere radii solares facilliter ipsum illuminant. Sic anima humana ab affectionibus et desideriis terrenis purgata verus sol se libenter illi accommodat, secundum illud David: Accedite ad eum, et illuminamini... Egresso ergo tenebroso latibulo desiderium terrenorum, mox invenit liquidum campum, ut iam illuminentur oculi eius ad altiore scientiam...”. (Tamże, 263, w. 16–20; 28–30).

⁴⁶ „Ecce haec est theologia non intellectus, sed affectus”. (Tamże, 264, w. 14).

⁴⁷ Szczegółowych wskazań dotyczących opanowania żądz, uczuć i ich wychowania oraz poznania ich źródeł udziela Jakub w rozdziale dziewiątym omawiając dziewiąty środek doprowadzający człowieka do zjednoczenia z Bogiem, gdzie jeszcze raz podkreśla, że nie przywiązuje wagi do nabywania cnót, lecz pielęgnowania uczuć. (Por. tamże, 296–299).

⁴⁸ „Sicut in speculo terso et politio, scilicet effigies obiecti lucide demonstratur, sic ille sol spiritualis gratiae suos radios immitit rationali spiritui eliminatio rubigine peccati et affectionibus carnalibus defaecatis, qui, quantum est de se, omnibus infudit. Est enim candor lucis aeternae et speculum sine macula”. (Tamże, 264, w. 31–36).

przyczyny szukać nie należy, by nie iść w ich poszukiwaniu w nieskończoność... Nie szukaj sposobu oświecenia, lecz módl się, abyś je osiągnął⁴⁹. Z drugiej strony w rozdziale drugim tegoż traktatu Paradyżanin kilkakrotnie podkreśla, że ekstaza i kontemplacja nie są zależne od Boga, ale tylko od woli człowieka: „Bowiemy jedynie na żaglach miłości dusza, ilekroć zechce, przekracza sama siebie, by pochwycić to, czego ani rozum nie pojmuje, ani intelekt nie ogarnia, czy też ogarnąć nie może tak, jak to miało miejsce w pochwyceniu Pawła. Jeżeli zaś wydaje się komuś nader zuchwałe to, że dusza osłonięta cieniem rozlicznych grzechów śmie domagać się od Oblubieńca wzajemności w miłości, niech nie dostrzeżga w tym żadnego niebezpieczeństwa⁵⁰. Wszystko wskazuje na to, że Jakub posługiwał się tymi rozumieniami nieprecyzyjnie i niekonsekwentnie⁵¹.

3. Ostatni etap wznoszenia się ku Bogu na drodze teologii mistycznej związany jest już z miłosnym zjednoczeniem duszy ludzkiej z Bogiem. Przy tej okazji Jakub wyróżnia trzy rodzaje miłości. Pierwszy dotyczy początkujących w fazie oczyszczenia i określany jest mianem miłości raniącej (*amor vulnerantis*), drugi związany z postępującymi na etapie oświecenia nosi miano miłości dotykającej chorobą (*amor languentis*) i trzeci przypisany doskonałym pojawia się w czasie zjednoczenia i nosi nazwę miłości zatracającej (*amor deficientis*)⁵². Ten sam podział miłości proponuje Jakub w traktacie *De triplici genere hominum* pisząc: „Tak oto dusza... najpierw doznaje ran od Zranio-

⁴⁹ „Sed quomodo illud fieri habet quaeretur, assumam aliquid ex Evangelio Mariae praesenti conformae. Requirit Maria ab angelo ei nuntiante conceptum et patrum Filii Dei dicens: Quomodo fiet istud, quia virum non cognosco? Et angelus respondet, et eo idipsum mihi assumo in responso iuste et idonee dicens: Spiritus Sanctus superveniet in te etc. Nam donum gratuitum fuit illud et est illud. Unde sola benignitas est in causa, cuius causa ulterius non est requirenda, ne in causis procedatur in infinitum... Ne requiras modum illuminationis, sed ora, ut illuminaris...”. (Tamże, 265, w. 1–11; 19–22).

⁵⁰ „Solo enim amoris vehiculo anima supra seipsam, quotiens voluerit, sublevatur, ut ad illud rapiatur, quod nec ratio capit, nec intellectus speculatur, seu intelligere potest, secundum raptum Pauli. Quod si praesumptuosum alicui videretur, quod anima involata peccatis multiplicibus audeat a sponso petere amoris unionem in seipso, cogitet nihil esse periculi”. (Tamże, 257, w. 2–10).

⁵¹ Por. K. Górski, art. cyt., 220.

⁵² „Primus tamen est inchoantium in hac theologia mystica. Secundus – proficientium. Tertius – iam complacentium”. (Iacobus de Paradiso, *De theologia mystica*, Textus et studia, dz. cyt., vol. V, 267, w. 6–8).

nej Miłości... Następnie omdlewa... W trzeciej zaś kolejności staje się całkiem już podobna do umarłej...⁵³. „Terminologia zranień” zdaje się tu wskazywać na wyraźne wpływy tzw. Frauenmystik Mechthild z Magdeburga, Gertrudy Wielkiej i beginek niderlandzkich⁵⁴. Trzeci rodzaj miłości sprawia, że „człowiek staje się podobny do Boga i jakby przebóstwiony i owładnięty przez ducha, dzięki iskrzącym się uczuciom niezaspokojonych i niemożliwych do wypowiedzenia ludzkiemu językiem pragnień...⁵⁵. Przebóstwiający człowieka zjednoczenie z Bogiem, zgodnie z klasyczną doktryną mistyczną Bernarda z Clairvaux, Bonawentury czy Gersona, nie narusza odrębności substancjalnej, lecz stanowi w oparciu o uczucie miłości zgodę aktów woli: „O, z jaką pokorą, lękiem, szacunkiem, strachem, pełną gotowości uległością i najwdzięczniejszą chęcią podobania się, z najpiękniejszym uczuciem ofiarowuje samą siebie owa śmiertelna oblubienica poślubiona władcy, wołę swoją poddając woli oblubieńca⁵⁶. Taki stan pozwala człowiekowi w pewien sposób „przekroczyć swoją naturę⁵⁷. Jakub ilustruje swoją tezę obrazem znanym również z traktatu mistycznego J. Gersona⁵⁸: „Postawmy spiżowy kocioł wypełniony zimną wodą, otaczając go zewsząd ogniem. Ogień, pokonując prze-

⁵³ „Sicque anima innixa super dilectum suum, deliciis spiritualibus affluens, de deserto huius saeculi ascendens primo quidem vulneratur vulnerata caritate dicens: Ego sum. Deinde languet dicens: Filiae Ierusalem, nuntiate dilecto meo, quia amore langueo. Tertio, totaliter morti similis est quoad omnia...”. (Iacobus de Paradiso, *De triplici genere hominum*, dz. cyt., 175).

⁵⁴ Por. B. Weiss, *Mechthild von Magdeburg*, *Theologie und Philosophie* 1(1995), 9–40.

⁵⁵ „Tertius amor iam hominem totum deiformem facit, et velut deificatum et in spiritu absorptum per scintillantes affectiones desideriorum insatiabilium humana lingua ineffabilium, nec ulli cognitorum, nisi ei, qui in thalamo sponsi commoratur”. (Iacobus de Paradiso, *De theologia mystica*, *Textus et studia*, dz. cyt., vol. V, 267, w. 18–23).

⁵⁶ „O, quanta humilitate, timore, reverentia, tremore, obsequendi promptitudine gratissimaeque complacendi voluntate atque plenissimo affectu se totam offeret, suam voluntatem sepelinas in sponsi voluntate sponsa mortalis principii copulanda”. (Iacobus de Paradiso, *Colloquium hominis*, dz. cyt., 230).

⁵⁷ Wyjątkowa rola miłości w procesie zjednoczenia zostaje u Jakuba wyrażona zaczerpniętym najprawdopodobniej z mistyki nadreńskiej obrazem „iskierek uczyć”, które wydają się odpowiadać „iskierce duszy” Mistra Eckharta; Warto zauważyć, że również Gerson choć rzadko, to jednak posługuje się obrazem „iskierek” przy np. opisie miłości ekstatycznej czy zachwyty umysłu: „Raptus mentis supra potentias se inferiores fit affectionis per scintillam menti cognitam vel appropriatam, quae amor extaticus vel excessus mentis nominatur”. (J. Gerson, *De theologia mystica*, dz. cyt., 285 e).

ciwny sobie chłód przez kolejne stopnie przechodzi od zimna do letniości, od letniości do ciepła i wreszcie od ciepła dochodzi do wrzenia. Żar ten w końcu zwiększa się do tego stopnia, że sprawia, iż cały kocioł staje się rozżarzony, woda zaczyna wydawać jakiś niezrozumiały dla słuchającego dźwięk oraz podskakiwać i wylewać się. Czyż nie wynika stąd, że dla natury nie jest niemożliwe, aby jakaś rzecz, wbrew własnej naturze, wzniosła się ponad siebie samą dzięki działaniu czegoś istniejącego poza nią tak, że nawet własną naturę porzuca. Skoro nawet woda całkowicie jest pochłonięta przez ogień, to dlaczego siła nadprzyrodzona nie może w podobny sposób wnieść serca ludzkiego – przecież odpowiedniego do tego – ponad jego naturalne skłonności?⁵⁸ Takie rozumowanie tłumaczy dlaczego Jakub nie przykłada większej wagi do nabywania cnót. Otóż, w przeżyciu mistycznym, które „przekracza naturę”, złe skłonności i nałogi słabną same z siebie, a władze duszy, zapominając o swojej naturze, same poddają się rozumowi⁶⁰. Wśród władz duszy szczególnie znaczenie przypisuje Jakub synderesis, która stanowiąc jej szczyt jest bezpośrednio poruszana przez Ducha Świętego i umożliwia w ten sposób przeżycie mistyczne⁶¹. Podobne rolę nadał synderesie Gerson, dla

⁵⁸ „Primum quidem de aqua in vase, quae dum apponitur igni, calescit primo se continens in vase. Sed dum fervescit et bullit, videtur quodammodo seipsam non capere sed excedere atque superferri virtute caloris. Sic mens non dum amore calescens, intra seipsum continet se. Sed spiritu fervoris amore concepto supergreditur quodammodo seipsam, quasi extra se saltitans atque volitans”. (Tamże, 276–277 c; b).

⁵⁹ „Ponamus ollam aeneam aqua frigida plenam undique circumponentes illi ignem ardentem. Ignis agens in sibi contrarium frigidum per gradus quosdam procedit a frigiditate in teporem et a tepore ad caliditatem et a caliditatem ad fervorem procedit. Qui fervor tandem in tantum incandescit, ut tota olla quasi ignea reddatur, et aqua sonum quaendam incipit edere, minus intelligibilem audienti, et superaddit saltum etiam extra nullam se diffundens. Quod ex quo naturae non est impossibile, ut res contra naturam se ultra se erigat per extrinsecum agens, ut propriam etiam naturam amittat, cum etiam tota aqua per ignem consumatur, cur non simili modo virtus supernaturalis cor humanum ad hoc aptum ultra suas naturales proprietates elevare potest?”. (Iacobus de Paradiso, *De theologia mystica*, Textus et studia, dz. cyt., vol. V, 267–268, w. 36–11).

⁶⁰ Por. K. Górski, art. cyt., 222.

⁶¹ „Et ipsa est scintilla, synderesis, quae sola est unibilis Spiritui Sancto. Nam per ipsam mens ignita erigitur ad profundiore sapientiam ratione ardoris ipsam supererigentis, quae est affectiva, quae super omnes habitus gratuitos et infusos ratione suae imortune 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, 273, w. 10–16; 276, w. 30–33).

którego była ona najwyższą władzą pożądaną, która odbiera bezpośrednio od Boga swoją naturalną skłonność do dobra i wprowadza na teren najgłębszych przeżyć religijnych⁶². Mistycznemu zjednoczeniu towarzyszy stan duchowej słodyczy, która to nieustannie uduchawia ciało, tak jak in copula carnali ciało pochłania duszę⁶³. „Słodycz”, o której tak często wspomina Paradyżanin, nie ma cech płytkiego sentymentalizmu. Jest to „słodycz Słowa Wcielonego, w którym dobroć, sprawiedliwość, mądrość i boskość są jednością i powinny stać się przedmiotem najwyższego pragnienia duszy, dzięki któremu człowiek nie czując sam siebie, ukształtuje się na wzór samego Boga i ulegnie przeobstwienu”⁶⁴. Symbolem niekończącego się szczęścia w zjednoczeniu z Bogiem jest zaczerpnięty z *Pieśni nad Pieśniami* obraz wiecznie trwającego wesela i radości między oblubieńcem i oblubienicą⁶⁵. Wykorzystanie w opisie mistycznego zjednoczenia zarówno motywu „duchowej słodyczy”, jak i obfite posługiwanie się alegorią miłości z *Pieśni nad Pieśniami* wskazuje na doktrynalną zażyłość Jakuba z autorem traktatu *De diligendo Deo*, Bernardem z Clairvaux⁶⁶.

Wyraźnie afektywne stanowisko Jakuba z Paradyża w rozumieniu teologii mistycznej związane jest również z przekonaniem, że postawa uczuciowa daje większe szanse doprowadzenia człowieka do Boga niż kształcenie intelektu. Teologia mistyczna oparta w zasadniczej mierze o sferę doznań afektywnych nie potrzebuje bowiem skomplikowanych dróg dowodzenia, rozumowania, ćwiczeń i długotrwałych studiów. Jej znajomości nabywa się poza szkołą ludzką, bez nauczania człowieka, ale w szkole uczucia,

⁶² „Siquidem appropriate loquendo sicut contemplatio est in vi intelligentiae cognitiva, ita in vi synderesis affectiva reponitur mystica theologia”. (J. Gerson, *De theologia mystica*, dz. cyt., 269 b).

⁶³ „Si enim quod profero in copula carnali, hoc habet natura licet infecta, ut totum spiritum ad corpus attrahat, ut ratio absorbeatur et totus homo caro fit etiam in sanctissimis coniugibus et senissimis, ut in Zacharia et Elisabeth”. (Iacobus de Paradiso, *Theologia mystica*, Textus et studia, dz. cyt., vol. V, 266, w. 24–28).

⁶⁴ „Unde legimus de quadam simplici muliere ac devota, quae in quodam sermone audiens de unione humanae animae tamquam sponsae ad sponsum suum, scilicet Deum, qui dulcis et totus desiderabilis esset animae amorosae ac quomodo in seipsum animam ipsam quasi absorberet se non sentiens et quasi deiformis effecta ac deificata...”. (Tamże, 253, w. 6–12).

⁶⁵ Por. IV rozdział *Colloquium hominis ad animam suam* i V rozdział *De theologia mystica* Jakuba z Paradyża.

⁶⁶ Por. S. Kieltyka, *Wprowadzenie do traktatu Bernarda z Clairvaux O miłowaniu Boga*, Kraków 1991., 16–17; 22–23.

gdzie poucza sam Bóg, dzięki czemu uczeń postępuje łatwiej i szybciej niż w jakiegokolwiek sztuce wyzwolonej. Pisząc o łatwości i dostępności teologii mistycznej Paradyżanin komentuje słowa Pisma Św. *gustate et videte*: „Najpierw skosztujcie, a dopiero wtedy zobaczcie tzn. poznajcie. Bowiem w tej dziedzinie doświadczenie przewyższa tak poznanie, jak i intelekt”⁶⁷. Daje to również szansę na realizację hasła *devotio moderna* o „demokratyzacji mistyki”, ponieważ w takiej formie łatwiej może zostać przyjęta przez niewykształconych i prostych⁶⁸. „I tak ktokolwiek, czy to człowiek świecki, czy kobieta może zanurzyć swój umysł w miłości Bożej”⁶⁹.

Ciekawym rysem mistycznej koncepcji Jakuba, wydaje się być również podkreślenie znaczenia ćwiczeń i zabiegów własnej „przemysłności”, które chronią go przed kwietyzmem i skrajnym antyintelektualizmem⁷⁰. Uznając bowiem, że *excessus mentalis* jest darem Boga, wysuwa postulat osobistego wysiłku, w którym bierze również udział intelekt. Wyrazem tego dążenia jest opis, zawartego w dziewiątym rozdziale, trzynastego środka prowadzącego do kontemplacji i zjednoczenia, którym jest metodyczne rozmyślanie (*meditatio*). Medytacja bowiem oparta o poznawcze władze duszy wywodzi się z refleksji (*cogitatio*) i przechodzi w kontemplację (*contemplatio*)⁷¹. Rozumienie refleksji, medytacji i kontemplacji przejął Jakub z tradycji mistycznej klasztoru Św. Wiktora i podobnie jak u J. Gersona stanowią

⁶⁷ „Prius inquit: «gustate» et tunc: «videte», id est: «post intelligite». Praecel-
lit enim in hac facultate experientia cognitionem seu intellectum” (Iacobus de
Paradiso, *De theologia mystica*, *Textus et studia*, dz. cyt., vol. V, 256, w. 32–34).

⁶⁸ „Ecce ad quid perducit theologia nostra mystica, a quo longe scholastica
est aliena. Etiam litteratoria illa theologia multum habet de speculatione sicca et
frigida, tamquam cognitionem ingeniosam respicientia, parum habet de affectio-
ne amorosa. Nostra vero tota consistit in inflammatis desiderijs mentis humanae
in abyssum illam deliciarum supernarum. Item nostra praesens theologia mystica
simplicibus et illiteratis fidelibus quidem plurimum traditur et per eos practica”
(Tamże, 255, w. 7–16).

⁶⁹ „Et sic quilibet etiam laicus vel mulier potest mentem suam liquefacere in
amore Dei” (Tamże, 270, w. 13–14).

⁷⁰ „Licet excessus mentalis in Deo causaliter procedat ab eo, unde omne datum
optimum descendit, cum sit donum gratis datum, non tamen ideo propriae
industriae exercitium est negligendum” (Tamże, 283, w. 4–7).

⁷¹ „Cogitatio transit in meditationem et haec in contemplationem”. (Tamże,
307, w. 30–31).

one, jako sposoby poznania, etap przygotowawczy doświadczenia mistycznego i zjednoczenia z Bogiem z tą jednak różnicą, że Jakub już na etapie kontemplacji większe znaczenie niż jego poprzednicy przypisuje łasce Bożej⁷². Podobieństwo Paradyżanina z Gersonem, jak i z całą *devotio moderna*, ujawnia się jeszcze w próbach metodycznego podejścia do medytacji. „To słowo *methodus* występuje parokrotnie w dziele Jakuba. Należy to podkreślić, gdyż poszukiwania metody da się zauważyć we wszystkich jego rozważaniach... Dowodzi to, że poszukiwanie metody modlitwy było zjawiskiem częstym w XV w. i doprowadziło w następnym stuleciu do wytworzenia się kilku postaci modlitwy metodycznej (rozmyślań). Jakub, dzielając te zainteresowania, nie doszedł jednak, do zupełnie metodycznego rozmyślenia”⁷³. Również w duchu Gersona zdają się brzmieć przestrogi Jakuba przed obecnością w przeżyciu mistycznych nadzwyczajnych widzeń i fantazji, które są tworamami pamięci i wyobraźni. Teologia mistyczna bowiem, będąc związana z miłością ekstazy, występuje na poziomie czystego umysłu (*intelligentia pura*), w którym nie ma miejsca na omamy wyobraźni⁷⁴. Ilustruje to zacerpniętym od Pseudo-Dionizego Areopagity obrazem rzeź-

⁷² Na uwagę zasługuje fakt, że Jakub definiując poszczególne pojęcia posługuje się dokładnie tymi samymi sformułowaniami co J. Gerson: „Cogitatio est improvidus animae obtutus ad evagationem pronus. Meditatio est providus animae obtutus in veritatis cognitionem seu inquisitionem vehementer occupatus. Contemplatio est perspicax et liber, id est expeditus animi contuitus in res spirituales perspicendas usquequaque diffusas et in divina specula suspensus. In cogitatione est evaginatio; in meditatione inquisitio; in contemplatione – admiratio”. (Iacobus de Paradiso, *De mystica theologia*, Textus et studia dz. cyt., 307, w. 9–17); „Cogitatio est improvidus animae obtutus, circa sensibilia ad evagationem pronus. Meditatio est providus animae obtutus in veritatis cognitione sive inquisitione vehementer occupatus. Contemplatio est perspicax et liber, id est expeditus animi contuitus, in res spirituales perspicendas usquequaque diffusus et in divina specula suspensus... In cogitatione est evagatio, in meditatione inquisitio, in contemplatione admiratio”. (J. Gerson, *De theologia mystica*, dz. cyt., 269 e).

⁷³ K. Górski, art. cyt., 223.

⁷⁴ „Decima industria ex praecedenti sequitur: speciem a phantasmatibus avertere. Nam mystica nostra theologia, quae consistit in exstatica amore, consequitur intelligentiam puram ipsius spiritus, quae intelligentia caret nubibus phantasmatum”. (Iacobus de Paradiso, *De theologia mystica*, Textus et studia, dz. cyt., 299, w. 3–7). Użyty w tym fragmencie termin *intelligentia pura* może być echem terminu *intelligentia simplex* Gersona (por. J. Gerson, *De theologia mystica*, dz. cyt., 260 f).

biarza, który wykonując posąg w drzewie czy kamieniu usuwa niepotrzebne elementy⁷⁵.

K. Górski zwraca uwagę na „wzrost nasilenia uczuciowości w miarę zbliżania się ku końcowi wieków średnich”⁷⁶. Wyrazem tego procesu było wyakcentowanie przez wywodzący się z XIV w. nurt *via moderna* i związane z nim środowisko *devotio moderna* sfery afektywnej nie tylko w wymiarze życia wewnętrznego, ale i uprawy studiów teologicznych. W eskalacji tego zjawiska ma udział bez wątpienia również Jakub z Paradyża. Zgodnie z orientacją nominalistyczną uznał, że doświadczalny kontakt z Bogiem jest normalny i podstawowy. Zaś za *devotio moderna* widział w mistyce drogę powszechnego odnowienia życia chrześcijańskiego. Nie wydaje się jednak, żeby Paradyżanin był przedstawicielem skrajnie afektywnego i antyintelektualnego kierunku teologii mistycznej. Wobec klasycznych przedstawicieli tego nurtu, rekrutujących się głównie spośród kartuzów, jak Hugon de Palma, Wincenty z Aggsbach czy Mikołaj Kempf, którzy „ostro bronili zasady, że doświadczanie mistyczne jest zdecydowanie a-intelektualne i czysto afektywne, że nie poprzedza go i nie towarzyszy mu żaden akt intelektualny i że intelekt włącza się ewentualnie dopiero po zaistnieniu tego doświadczenia”⁷⁷, Jakub z Paradyża przyjmuje stanowisko bardziej umiarkowane. Jest zwolennikiem mistyki opartej o afekt a zwłaszcza uczucie miłości, lecz jednocześnie w pewnym ograniczonym stopniu dopuszcza obecność intelektualnych aktów poznawczych w przygotowaniu afektywnego ze swej istoty doświadczenia mistycznego. Takie ujęcie zbliża Paradyżanina do poglądów Jana Gersona, lecz nie należy ich utożsamiać. Gerson bowiem choć przyjmował zasadniczo afektywny charakter przeżycia mistycznego, to jednak, zwłaszcza w ostatnim okresie życia uznawał, że poznanie intelektualne nie tylko je wspomaga na etapie wstępnym, ale towa-

⁷⁵ „Item sanctus Dionysius huius theologiae mysticae praeceptor tradit modum avertendi se a phantasmatis corporeis, ut abnegatis omnibus, quae vel sentiri, vel imaginari possunt, vel intelligi, ferat se spiritus per amorem in divinam caliginem, ubi ineffabiliter et supermentaliter cognoscitur Deus. Dat exemplum de statuifica vel sculptore, qui ex ligno vel lapide partes grossiores abradens format agalma pulcherrima, id est imaginem et simulacrum per solam ablationem”. (Tamże, 299, w. 20–28).

⁷⁶ K. Górski, *Dzieje życia wewnętrznego w Polsce*, w: *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, Lublin 1969, t. 1, 328.

⁷⁷ S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej*, dz. cyt., t. 4, 225.

rzyszy mu aż do najwyższego poziomu. Propozycja teologii mistycznej Jakuba mieści się zatem między zwolennikami skrajnie afektywnego kierunku mistyki i umiarkowaną propozycją Gersona, łącząc w sobie zarówno klasyczne wzory teologii mistycznej Pseudo-Dionizego Areopagity, Hugona ze św. Wiktora, Bernarda z Clairvaux i Bonawentury oraz mistyki nadreńskiej i niderlandzkiej⁷⁸.

A CRITIQUE OF SCHOLASTIC METHOD AND *SCHOLA MISTICA* IN THE WRITINGS OF JACOB OF PARADISE

Summary

In the article the views of Jacob of Paradise about philosophical and theological concerns are presented. The analysis of this author's works shows, that he was a devotee of *viae modernae* and new devotion.

⁷⁸ Być może najbliższym doktrynalnie Jakubowi był współczesny mu kartuz Dionizy z Rijkel (Rickel) znany jako Dionizy Kartuz (1402–1471), który mając za duchowych mistrzów Wiktorynów, Bonawenturę i Gersona przyjmował w doświadczeniu mistycznym dominację sfery afektywnej w pewien sposób „uzupełnianej” jednak udziałem intelektualnych władz poznawczych. Wprowadził np. rozróżnienie między kontemplacją afirmatywno – spekulatywną, która jest kontemplacją nabytą, osiągalną dla samego rozumu oraz kontemplacją mistyczną, która wymaga działania miłości i łaski. Ponadto podkreślał konieczność systematycznej medytacji, która normalnie może doprowadzić do kontemplacji. (Por. J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, tłum. J. Machniak, Kielce 1993, 207–209).