

DIALOG CZŁOWIEKA Z WŁASNĄ DUSZĄ W UJĘCIU JAKUBA Z PARADYŻA

Treść: — Wstęp. — I. Zależności doktrynalne oraz związek „dialogu” z problematyką antropologiczną i mistyczną. — II. Charakterystyka traktatu *Colloquium hominis ad anima suam*. — Zakończenie. — Zusammenfassung

WSTĘP

Jakub z Paradyża (1381–1465), zwany również Jakubem Kartuzem, Jakubem z Krakowa, Jakubem z Erfurtu, Jakubem z Polski, Jakubem z Mogiły czy po prostu Jakubem Cystersem to postać w historii średniowiecza szczególnie barwna¹. Jego radykalny sposób życia i wyraziste, pełne kontrastów poglądy a jednocześnie głęboka troska o jedność europejskiej *Christianitas* przez wiele lat powodowały wokół jego osoby spory i kontrowersje. Upominały się o niego wyznania — katolicka i protestancka, narody — Polacy i Niemcy, zakony — cystersi i kartuzi, miasta — Kraków i Erfurt, i w końcu wiedza — scholastyka i mistyka². W rzeczywistości jednym z najbardziej charakterystycznych rysów jego działalności była gwałtowna krytyka ówczesnych stosunków społecznych, religijnych i naukowych oraz propozycja teologii mistycznej jako jedynego *remedium* w sytuacji kryzysu kultury³. Krytyczna postawa Jakuba, zwłaszcza wobec późnośredniowiecznej scholastyki, zapisał reformatorski w naprawianiu Kościoła oraz skłonności mistyczne predysponowały go również do poszukiwań bardziej adekwatnych, autentycznych oraz przekonujących form komunikacji.

Jakub jest zatem teologiem, któremu wprawdzie nieobca była ani twórczość teologiczno-filozoficzna klasycznych i późniejszych scholastyków (w literaturze przypisywano mu zarówno poglądy tomistyczne, jak i uleganie wpływom J. Burydana), ani prawo kanoniczne, ale który świadomie nawiązywał do innej tradycji: patrystycznej, średniowiecznej przed- i pozascholastycznej (wyraźne są

¹ A. Franklin, *Dictionnaire des noms, surnoms et pseudonymes latins de l'histoire littéraire du moyen âge (1100–1530)*, Hildesheim 1966, s. 142.

² D. Mertens, *Untersuchungen zur Rezeption der Werke des Kartäuser Jacob von Paradies (1381–1465)*, Göttingen 1976, s. 146–165.

³ S. Porębski, *Jakub z Paradyża — Poglądy i teksty*, Warszawa 1994; J. Stoś, *Mistrz Jakub z Paradyża i „devotio moderna”*, Warszawa 1997.

np. wpływy Dionizego Areopagity czy Bernarda z Clairvaux), przede wszystkim zaś do *devotio moderna* oraz do będących pod jej inspiracją reformatorów religijnych z J. Gersonem na czele. Stąd w jego twórczości tak charakterystyczne cechy jak: woluntaryzm, afektyzm, praktycyzm, utylitaryzm i pewien antyintelektualizm, które korespondują z próbami wyrażenia ich w bardziej zrozumiałej i bezpośrednio oddziałującej na czytelnika kategorii „rozmowy — dialogu”.

I. ZALEŻNOŚCI DOKTRYNALNE ORAZ ZWIĄZEK „DIALOGU” Z PROBLEMATYKĄ ANTROPOLOGICZNĄ I MISTYCZNĄ

Zgodnie bowiem z tradycją sokratejsko-platońską, choć u Jakuba nie przejętą bezpośrednio, rolę narzędzia kształtującego postawy ludzkie, a to jest główny przedmiot zainteresowań Paradyżanina, miała spełniać w znacznym stopniu żywa, improwizowana i bezpośrednio reagująca mowa. Natomiast Arystotelesowska tradycja tekstu dyskursywnego, który zwłaszcza w trzynastowiecznej scholastyce, po pewnych modyfikacjach, przybierając formę *disputatio* — czyli dialogu naukowego, zyskał miano języka szkoły i charakteryzował się między innymi bezosobowością, scientyzmem i doktrynalizmem, nie mogła, w rozumieniu Jakuba, wpływać na wolę konkretnego człowieka czy rozpalać jego uczuć.

W sposób szczególny, przyjęciu kategorii „dialogu”, jako formy przekazywania treści, zwłaszcza w kształcie solilokwów, będących właściwie udialogizowanym monologiem, sprzyja również, tak chętnie podejmowana przez Jakuba, problematyka antropologiczna i mistyka zaślubin. Z jednej strony cielesno-duchowa natura człowieka, pozostając nieustannie areną napięć i swego rodzaju konfliktu interesów, domaga się dyskursu przeciwstawianych sobie elementów ludzkiego *compositum* i kompromisów, które mają służyć wspólnemu dociekaniu prawdy. Z drugiej strony zakorzeniona w biblijnej księdze *Pieśni nad Pieśniami* „mistyka zaślubin” jest spontanicznie rozwijającym się dialogiem między kochankami, który ostatecznie ma doprowadzić do ich zjednoczenia. I w tym sensie Paradyżanin świadomie wpisuje się w tradycję zarówno augustiańskich „solilokwów”, jak i kartuskich medytacji nad sobą, mistykę wiktorynów, św. Bernarda i św. Bonawentury oraz szkołę *devotio moderna*.

II. CHARAKTERYSTYKA TRAKTATU *COLLOQUIUM HOMINIS AD ANIMAM SUAM*

Jedną z najlepszych ilustracji takiej właśnie postawy intelektualnej Jakuba jest ascetyczno-mistyczny traktat *Colloquium hominis ad animam suam*, który powstał w czasie jego pobytu w kartuzi pod wezwaniem św. Zbawiciela w Erfurcie na przełomie 1446/1447 r. i był chętnie kopiowany oraz czytany w drugiej połowie XV stulecia głównie na terenie współczesnych Niemiec, o czym donoszą między innymi kroniki klasztorów z Heidelbergu czy Kassel. W traktacie tym można łatwo znaleźć terminy i pojęcia składające się na wyposażenie języka scholastycznej epistemologii (np.: *principia*, *speculabilia*, *agibilia*) czy też charakterystyczne

zamiłowanie do szeregowania, zestawiania i porządkowania. Jednocześnie wbrew zasadom scholastycznym, które nakazywały używanie zawsze tego samego terminu dla nazwania raz zdefiniowanej rzeczywistości, Jakub posługuje się chętnie obocznościami (np. *gradus*, *genera*, *status*) i metaforami, a napięcia i kolorytu dodaje nieustanną polaryzacją stanowisk czy ciągłym przeciwstawianiem *reformatio* i *deformatio*. Wszystko to wskazuje u niego na obecność pewnego zapału retorycznego, na temperament raczej polemisty czy nawet publicysty niż ścisłego scholarza. Odwołuje się również do reguł intersubiektywnych języka, czyli do tych reguł, które ujawnić się mogą tylko w wymianie zdań między partnerami, zakładając w jakimś stopniu ich wolność i równorzędność. Udratyzowana forma tego specyficznego dialogu wewnętrznego, jakim są solilokwia, pozwala dodatkowo urealnić obecność elementów tak nieuchwytnych jak indywidualne uczucia, przeżycia czy myśli. Ponadto charakterystyczne dla dialogu walory zewnętrznej przystępności i atrakcyjności, dobrze służą realizowaniu celów dydaktycznych.

Jakub, wyznaczając na bohaterów tytułowego traktatu człowieka oraz jego duszę, za św. Augustynem, stoi na stanowisku, że najbardziej właściwą drogą poszukiwania prawdy o sprawach dla człowieka najistotniejszych, nie jest grono nawet najbliższych przyjaciół czy mędrców, lecz własne wnętrze, które wymaga zbliżenia się do Boga, skupienia i samotności. Bóg bowiem oraz dusza przynależą do siebie nawzajem, w tym sensie w jakim dusza stanowi *imago Dei*. Jakub już w pierwszym zdaniu potwierdza to słowami: *Oblubienico, córko najwyższego króla, duszo moja, naznaczona wizerunkiem tegoż króla, chcę skierować do ciebie słowo tajemne*⁴. W ten sposób konieczne tu poznanie siebie jest równoznaczne z poznaniem Boga, ponieważ to we wnętrzu człowieka mieszka prawda, dostępna dla tych, którzy gotowi są przekroczyć swoją cielesną ograniczoność i skierować się ku wewnętrznemu Bożemu światłu. Dzięki czemu podmiot poznający staje się podmiotem, w jakimś stopniu, sam siebie transcendującym. Jakub pisze: *Nie dam ci miejsca na ucieczkę, ani nie pozwolę ci szukać cienia usprawiedliwienia, współnika twego, skoro istnieje ów zakątek twego serca, który tak przenika słońce jasnej oczywistości, iż jawi się ona przed tobą w postaci prawdy*⁵. Albo w innym miejscu: *W wielu sprawach świadkiem jest dla ciebie serce twoje, o ile tylko jasnym światłem sama siebie badasz*⁶.

Ostatecznie, zgodnie z tradycją Hugona od św. Wiktora, rozmowa między człowiekiem a duszą, w której człowiekowi przypisana jest rola strony rozumiejącej i kierującej, a duszy pouczonej i prowadzonej, służy uświadomieniu sobie ogromu Bożej miłości, następnie rozpaleniu uczuciem miłości serca i w końcu zjednoczeniu z Bogiem. Cały tok tej rozmowy przebiega według, typowego dla większości dzieł Paradyżanina, trzypięciopiętowego schematu:

⁴ „Verbum secretum mihi est ad te, o sponsa, summi regis filia, anima mea, eisdem regis insignita imagine”. *Iacobus de Paradiso, Colloquium hominis ad animam suam*, ed. J. Stoś, *Studia Paradyskie* 6–7: 1997, s. 208.

⁵ „...neque tibi evadendi locum tribuam, neque umbram excusationis requirere potes, conscium tibi quippe est tricinium pectoris tui, quod sol clarae evidentiae sic perlustrat, ut in faciem tibi veritatis obiecta etsi velis non valebis palliare”. *Iacobus de Paradiso, jw.*, s. 208.

⁶ „In multis enim tibi conscium est pectus tuum, si clara luce te ipsam exploraveris”. Tamże, s. 210.

1. stwierdzenie faktyczności upadku moralnego duszy,
2. dokładna analiza przyczyn takiego stanu rzeczy,
3. wezwanie do *reformatio* i wskazanie odpowiednich *remedia*.

W omawianym traktacie schemat ten realizowany jest w pięciu kolejnych rozdziałach, zatytułowanych w sposób podkreślający dialogowany charakter tekstu. I tak pierwszy nosi tytuł:

1. Człowiek stawia duszy przed oczami jej grzechy.
2. Skruszona dusza odpowiada.
3. Człowiek radzi żałującej duszy.
4. Wizja stroju oblubienicy.
5. Dusza zyskawszy wiarę odpowiada.

Pomimo że *Colloquium hominis ad animam suam* jest traktatem przede wszystkim ascetycznym, a struktura dialogu służy w pierwszym rzędzie celom dydaktycznym, to ujawniają się w nim również, w miarę rozwoju rozmowy, ważne założenia antropologiczne i wyraźna koncepcja mistyczna. Punktem wyjścia tegoż dialogu, zgodnie z kartuską tradycją medytacji nad sobą samym, jest zdecydowanie negatywny obraz człowieka pogrążonego w świecie doczesnym i uwikłanego w zmysłową pożądlivość. Stąd nieustanne apele skierowane do duszy, by ta nigdy nie porzuciła lub nie zaprzestała poznawania siebie, które jest zawsze początkiem nawrócenia: *Chcę abyś czuwała nad sobą samą, badając siebie dokładnie, otwierając wewnątrz swej pamięci, analizując wszystko, co tam złożone. [...] Nie będziesz bowiem mogła jasno swoich spraw rozważyć, jeśli nie postawisz ich przed oczami*⁷.

Ale wobec przekonania o marności kondycji ludzkiej, skąd dusza może mieć pewność, że jej ocena siebie będzie właściwa? Wątpliwości te, skłoniły Jakuba, do znalezienia takiego miejsca w człowieku, które gwarantowałyby prawdziwe poznanie, właściwą ocenę moralną oraz zgodny z nią wybór woli, i które byłoby jednocześnie niekwestionowanym terenem dla spotkania Boga z człowiekiem. Nie chodziło oczywiście o przełamanie dwuelementowej natury człowieka i znalezienie elementu trzeciego w sensie odrębności substancjalnej, lecz były to raczej poszukiwania zainspirowane mistyką nadreńską XIV wieku, z którą Jakub musiał zetknąć się w czasie swojego długoletniego pobytu w Erfurcie.

Można przyjąć, że Paradyżanin, przynajmniej w pewnym sensie, nawiązał do tradycji eckhartiańskiej przyjmując w strukturze duszy (obok pamięci, woli i intelektu) tzw. „serce duszy” lub „iskierkę”, które są wyraźnie odróżnione od niej samej (rzadziej pojawiają się takie określenia jak: *triclinium pectoris*, *loculum cordis*, *cubiculum cordis*). I choć nigdy nie pada sformułowanie *cor animae* lub *scintilla animae*, to jednak często używany jest w dialogu przez duszę zwrot *in corde meo*. Ponadto w traktacie *Theologia mystica* częściej pojawia się w tym samym sensie słowo *scintilla*, która, jako jedyna w całym człowieku, poruszana jest

⁷ „Nolo ergo o, tu, anima, tu tibi innocens videaris quantiscumque etiam cautelis in prioribus aetatibus te custodieris. In multis enim tibi conscium est pectus tuum, si clara luce te ipsam exploraveris aperiasque ventrem memoriae tuae ac ruminans verus congesta, ut eorum acerbitas rememorata, lacrimarum tibi flumina producat sique quam foeda fueris et hodie ex istis, ex turpitudinis tuae revelatione clarescat. Neque enim nisi oculis fuerint opposita, limpide ea cognoscere valebis”. Tamże, s. 210.

przez samego Ducha Świętego. W innym miejscu znajdujemy zwrot „iskierki uczucia”, które zgodnie z nauką Eckharta o „iskierce duszy”, umożliwiają zjednoczenie z Bogiem i przeobóstwienie człowieka. To dzięki „sercu” lub „iskierce”, będącej wizerunkiem Boga (*imagine insignata*), dusza może z całą oczywistością rozpoznać swój stan, rozpocząć proces skruchy i spotkać się z Bogiem (*loculum cordis*), co oznacza mistyczne zjednoczenie z Nim (*in cubiculo cordis*).

W ten sposób, dusza niejako ontycznie wyposażona we wszelkie zdolności niezbędne do bezbłędnego odróżnienia dobra od zła, nie może szukać usprawiedliwienia w braku odpowiedniego rozeznania: *Czy będziesz mogła uciec, duszo w ciemności niewiedzy? Bynajmniej! Wszystkie dary zostały ci udzielone, abyś zawsze mogła poznać, jaka jest wola Boga wobec ciebie, dzięki oświecającej cię zawsze jasności wiedzy. zawsze jasności wiedzy [...] Krzyczało do ciebie wszelkie Pismo, szeptało sumienie, przemawiał rozum, wołając przeciw temu wszystkiemu, co robisz!*⁸ Wszyscy bez wyjątku mają świadectwo prawa zapisane w swoich sercach. I właśnie dlatego nie dostąpili usprawiedliwienia mieszkańcy Sodomy czy też ci, którzy zginęli w biblijnym potopie.

Na tym etapie dialogu, człowiek kończy swe rozważania, przedstawiając duszy bezpośrednie cele i konsekwencje samopoznania: *Chodzi o to, abyś pozawszy swoje bezwstydnę i niemądre odstąpienie od Syna Wiecznego Króla, dzięki temu zbawiennemu zagubieniu, odnalazła się na nowo* (tu dostrzegamy echo nauki Augustyna o szczęśliwej winie). *Przez odnalezienie natomiast, abyś się zawstydziła i z powodu wstydu strapiła, a przez strapienie zlekta się i dzięki łękowi powróciła do tego, którego zlekceważyła*⁹.

Dokonująca się poprzez wgląd w siebie konfrontacja z prawdą skłania duszę po pierwsze do wyznania: *Przyznaję, nie mogę niczemu zaprzeczyć, skoro światło prawdy postawiono mi przed oczy. [...] Jestem zmuszona i zobowiązana przyznać, że zarzuty mi postawione są prawdziwe*¹⁰, po drugie do podjęcia próby zrozumienia powodów swojego upadku: *Zwiodły mnie zwłaszcza dwie rzeczy: Ogrom boskiego miłosierdzia, które przez długi czas znosi grzeszników, czekając, aby wyrazili skruchę [...] oraz nadzieja na długie życie, która pocieszała mnie myślą o przyszłym nawróceniu na życie bardziej święte*¹¹.

⁸ „Numquid ad ignorantiae tenebras confugare valebis? Minime! Haec enim dona tibi fuerunt praestita, ut semper nosse poteris, quae esset voluntas Dei tui, claritate scientiae te semper illustrante, qua scientia tua vulnera semper erant graviora. Clamavit namque contra te scriptura tibi nota, conscientia remurmurans et ratio, contraria dictans his omnibus”. Tamże, s. 216.

⁹ „...ut audita tua impudenti ac imprudenti prostitutione a tuo cordialissimo amatore aeterni regis filio, te sic amante ac suo sanguine praetioso redimente, salubri te confusione recognoscas, te recognoscendo erubescas, erubescendo compungaris, compungendo contremiscas, contremiscendo ad ipsum recurras, quem contempsisti et tanto ardentius eidem inhaereas, quanto turpius ab ipso deviaveras”. Tamże, s. 208–209.

¹⁰ „Negare, fateor, non possum veritatis luce mihi obsistente. Et si inficiari vellem, augetur mihi cumulus indignationis, immo damnationis”. Tamże, s. 219.

¹¹ „Blandiebantur mihi duo praecipua: largitas scilicet divinae misericordiae, quae diutius tollerant peccantes, ut poeniteant, cui innixa peccare non cessavi, non recto oculo causam divinae tolerantiae contemplan. Non enim ideo peccatores tollerantur, ut in peccatis continent, sed ut a peccatis resipiscant. Secundum erat spes diuturnae vitae, quae mentem meam consolabatur de futura mutatione vitae sanctioris sicque his baculis arundineis inmisus sordes vitiorum dulces mihi apparebant, cum nil in contrarium laborabant”. Tamże, s. 223.

Jednak najważniejszym problemem, który wyłania się w dyskusji człowieka z własną duszą, zdają się być nieuporządkowane relacje duszy i ciała. Zdaniem Jakuba, źródłem napięcia między nimi, pomimo tego, że są to dwa elementy jednego bytu substancjalnego, jest przede wszystkim uleganie pożądlivości zmysłowej. Nie oznacza to jednak, że jedynym źródłem grzechu jest cała sfera zmysłowa. Dopiero zgoda woli na pożądlivość zmysłową, nadaje im znamię grzeszności. W związku z tym pierwszym i najważniejszym postulatem człowieka wobec swojej duszy jest uporządkowanie sfery afektywnej i przyporządkowanie jej prawidłowo funkcjonującej woli. Człowiek bowiem nie kontrolując tej płaszczyzny swojej aktywności staje się jak *koń, któremu popuszczono cugli i biegnie bez opamiętania za swymi szkodliwymi żądzami*¹². W takim stanie jest on tylko rozprzestrzeniającym się zbiorem wad (*geris sentinam vitiorum*) i nieuchronnie zdąża do samozagłady: *Buntujesz się, do przepaści biegniesz, bo rządzą tobą tylko zmysły*¹³. Jedyną drogą naprawy jest, zdaniem Jakuba, nie intelektualna świadomość i poznanie, lecz afektywne z natury żal i skrucha woli, która jest pierwszą przyczyną uczynku: *Podobnie jak drewno najpierw mokre i zielone, zaledwie pochwyli ciepło słońca, ogrzewa się na jego podobieństwo, ale później, pozbywszy się wilgoci i innych szkodliwych wad, przybiera postać ognia i wielokrotnie przewyższa swoje poprzednie ciepłe tchnienie, tak też i duch na drodze oczyszczającej powinien najpierw zostać pozbawiony nieczystych afektów i pożądlivości...*¹⁴. Usytuowanie problematyki uczuć w centralnym miejscu rozważań nad kondycją ludzką, a w ten sposób pewne osłabienie pozycji umysłu, wskazuje na wyraźną zależność Jakuba od tradycji *devotio moderna*, która postulując podjęcie starań nad uporządkowaniem strony afektywnej naszej osobowości, nie tyle degradowała ją, ile dowartościowała.

Wraz z postępem w poznawaniu siebie wzrasta w człowieku poczucie Bożej miłości, co wprowadza już bezpośrednio duszę na drogę dialogu mistycznego, gdzie obowiązuje, jak powiada Jakub, mistyczny alfabet. Tak, więc dotychczasowy wysiłek dialogujących stron, skoncentrowany na poznaniu prawdy o sobie, oczyszcza duszę i wprowadza wewnętrzny spokój, który umożliwia kolejne szczeble mistycznej drogi: w oparciu o prawdę oświecenie i w oparciu o miłość zjednoczenie. *Teraz zaś duszo, oblubienico Chrystusa, skoro zostałaś oczyszczona*

¹² „Denique sicut equus laxatis habenis, post tuas cupiditates noxias, sine prohibitione cucurristi [...] audaces, voluptuosos, incontinentes, gulosos, superbos iracundos, mobiles, instabiles, inconstantes, laetos”. Tamże, s. 212.

¹³ „Tu rebellis, ibas in praeceptis sensualitate tibi imperante”. Tamże, s. 216.

¹⁴ „Haec via purgativa incedit per depurgationem et per purgationem potentia 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”. Iacobus de Paradiso, *Theologia mystica*, ed. S. Porębski, w: *Opuscula inedita, Textus et studia historiam theologiae in Polonia excultae spectantia*, Warszawa 1978, vol. V, s. 261, w. 14–25.

z nagromadzonych brudów, trzeba pilnie pomyśleć o twoim stroju i gorliwie zając się utożeniem i wydobyciem twej urody¹⁵. Uporządkowanie życia zmysłowego i uczuciowego umożliwia człowiekowi wejście na drogę oświecenia, która przynosi prawdę. *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 cielesnych wnet odnajduje spowitą w jasność przestrzeń uzdalniającą jej wzrok do uzyskania wyższej wiedzy¹⁶. Nie jest to jednak oświecenie oparte tylko o teologię rozumu (*theologia intellectus*), lecz przede wszystkim o teologię uczucia (*theologia affectus*). Jakuba nie tyle interesuje nabywanie poszczególnych cnót, co kształcenie pragnień i uczuć, które miałyby za zadanie wspomagać człowieka w doświadczeniu mistycznym. 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 słońce duchowe wysyła promienie łaski rozumnej duszy, a po oczyszczeniu z rdzy grzechu i oddaleniu namiętności cielesnych wlewa we wszystkich coś z siebie. Jest bowiem blaskiem wiecznej światłości i zwierciadłem bez skazy¹⁷. Radzę zatem, żebyś przemyśliwała i rozpamiętywała tylko te sprawy, które oświecają umysł, rozpalają uczucia i pozostawiają po sobie miły smak uwielbienia dla Stwórcy, przez co pozyskują dla ciebie jego życzliwość, łagodność i zbliżają ku jego miłości¹⁸.**

Oczyszczone i oświecone „serce”, *dzięki temu zbliżeniu się ku jego miłości*, jest ostatecznie miejscem spotkania się duszy z Bogiem (*loculum cordis*), gdzie następuje mistyczne zjednoczenie, a dotychczasowy dialog między człowiekiem a duszą, zastępuje miłosna rozmowa oblubienica z oblubienicą. *Szczęśliwy ów zakątek w kwiatach, w którym tak wielki oblubieniec z oblubienicą łączą nawzajem swoje usta w słodkich uściskach i stają się jednym w jedności Ducha Świętego. Szczęśliwy ów zakątek, gdzie istnieje dla obojga już tylko jedno chcieć i niechcieć, gdzie toczą ze sobą najmiłsze rozmowy i nie chcą się rozdzielać¹⁹. Przebóstwiającej*

¹⁵ „Nunc vero de ornatu tuo, o, anima, Christi sponsa, postquam depurata a sordibus contractis fueris, deligenter est transeundum compositionique ac decoris pulchritudini, quae tanto regi decentissima existit, studiosius prosequendum”. Iacobus de Paradiso, *Colloquium hominis*, jw., s. 230.

¹⁶ „Depurgatio aere radii solares facilliter ipsum illuminant. Sic anima humana ab affectionibus et desideriiis terrenis purgata verus sol se libenter illi accomodat, 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”. Iacobus de Paradiso, *Theologia mystica*, jw., s. 263, w. 16–20, 28–30.

¹⁷ „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, s. 264, w. 31–36.

¹⁸ „Taliaque tibi memoranda et meditanda consigno, quae intellectum illuminent, affectum inflament saporemque dulcem post se relinquunt et mentem tuam in seipsam retorquent ac in admirationem Creatoris, in benevolentiam benignitatis eius alliciant ac per hoc te ad amorem eius accedant”. Iacobus de Paradiso, *Colloquium hominis*, jw., s. 233–234.

¹⁹ „Felix ille locus ita floribus, in quo gratissimis amplexibus tantus sponsus se cum sponsa sibus ipsis mutua coniuncant oscula unumque efficiuntur in Spiritus Sancti unitate, ubi est idem velle et idem nolle”. Tamże, s. 231.

człowieka zjednoczenie z Bogiem, zgodnie z klasyczną doktryną mistyczną św. Bernarda z Clairvaux, św. Bonawentury czy Gersona, nie narusza oczywiście odrębności substancjalnej, lecz stanowi w oparciu o uczucie miłości zgodę aktów woli: *O, z jaką pokorą, lękiem, szacunkiem, strachem, pełną gotowości uległością i najbardziej wdzięczną chęcią podobańia się, z najpiękniejszym uczuciem ofiaruję samą siebie, jako śmiertelna oblubienica poślubiona władcy, wolę swoją poddając woli oblubieńca*²⁰. Mistycznemu zjednoczeniu towarzyszy stan duchowej słodyczy, która to nieustannie uduchawia ciało, tak jak *in copula carnali* ciało pochłania duszę. Jest to słodycz Słowa Wcielonego, w którym dobroć, sprawiedliwość, mądrość oraz 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 przeobstwowaniu*²¹. Symbolem zaś niekończącego się szczęścia w zjednoczeniu z Bogiem jest zaczerpnięty z *Pieśni nad Pieśniami* obraz wiecznie trwającego wesela i radości między oblubieńcem i oblubienicą.

ZAKOŃCZENIE

Tak oto obrazem mistycznego wesela kończy się ten swoisty dialog człowieka z własną duszą. Zgodnie z przyjętą postawą wolitywno-afektywną, antyspekulatywną i praktyczną, Jakub odchodzi od scholastycznej tradycji *disputatio*, dialogu naukowego, który toczy się przede wszystkim na płaszczyźnie rozumu i proponuje taką formę komunikacji, żywej rozmowy, która porusza wolę i rozpala uczucia. Służy bowiem on przede wszystkim mistycznemu przeprowadzeniu duszy ze świata nieuporządkowanej zmysłowości i grzechu do świata miłości i zjednoczenia z Bogiem. Droga tego dialogu wewnętrzznego, zgodnie z nauką św. Augustyna, prowadzi paralelnie przez dokonujący się postęp w poznaniu siebie, w poznaniu Boga i w odkrywaniu Bożej miłości. Zastosowana przez Jakuba forma soliloquium, jako udratyzowanego dialogu ze sobą samym, obok celów dydaktycznych, umożliwia w znacznym stopniu urealnienie, zachodzących w tym procesie, indywidualnych przeżyć i uczuć. Zupełnie na finał oddaje głos raz jeszcze tytułowemu człowiekowi, który będąc inicjatorem rozmowy, również ją kończy, charakterystycznie podsumowując: *Rady, które ci tu dają nie są może wypieszczone, lecz mocne, nie postudzone z wierzchu filozoficznym nektarem, lecz umocnione fundamentalną prawdą, nie głaszczą one uszu ozdobną retoryką, lecz poruszają wolę i umysł, który pobudzony ostrogą strachu, zmusza do bojaźni. Gdzie bowiem chodzi o nadzwyczajne i wyjątkowe sprawy, a tylko o takich rozmawialiśmy, tam trzeba radzić ostrożnie. Ustępuje zatem wszelka filozofia, kiedy zostaje przedstawiona*

²⁰ „O, quanta humilitate, timore, reverentia, tremore, obsequendi promptitudine gratissimaeque complacendi voluntate atque plenissimo affectu se totam offeret, suam voluntatem sepelens in sponsi voluntate sponsa mortalis principii copulanda”. Tamże, s. 230.

²¹ „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”. Iacobus de Paradiso, *Theologia mystica*, jw., s. 253, w. 6–12.

groźba kary czy zapowiedź uczestnictwa w źródle nieustającej rozkoszy. Mówię to tobie, duszo moja, oblubienico Boga, aby wszystko zostało ci przedstawione i teraz zgodnie z tym, jak wolisz, wyciągnij rękę do kary lub do nagrody²².

DER DIALOG DES MENSCHEN MIT EIGENER SEELE IN DER AUFFASSUNG JAKOBS VON PARADIES

ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag beschäftigt sich mit dem theologischen Gedanken des Jakobs von Paradies, eines Zisterziensermönchs, der mit Krakau, Erfurt, Mogiła verbunden war, und auch Jakob Karthaus genannt wurde. In Jakobs Schriften ist Dionysos Areopagiotas, Bernhards von Clairvaux und der „devotio moderna“ Einfluss sichtbar. Jakob stellt den inneren Dialog des Menschen als Weg seiner eigenen Erkenntnis und der Entdeckung der Liebe Gottes dar. In seinen Schriften dramatisiert Jakob den Dialog des Menschen mit seiner eigenen Seele, was neben didaktischen Zwecken den Prozess der individuellen Erlebnisse und Empfindungen aktiviert. Dies führt zugleich zur realen Vereinigung des Menschen mit Gott.

²² „Ecce finalis omnium mundanarum evagationum conclusio. Haec non diserta sunt, sed fortia, non philosophico nectare superficie tenemus dulcorata, sed fundamentali veritate solidata, non aures demulcent stemmate rhetoricali decorata, sed mentem concutiunt et contremiscere faciunt pavoris stimulo exagitata. Ubi enim de poenis formidabilibus et extremis agitur, cautius consulendum est. Cessat enim omnis philosophia, cum comminatio poenarum praesentatur ac hilaescit omnis facies, cum fons deliciarum perpetuarum promittitur. Haec inquam tibi, o, anima mea, Dei sponsa, modo proponuntur, sicut placet aut ad poenas, aut ad praemia manus extendas”. Iacobus de Paradiso, Colloquium hominis, jw., s. 237.

