

DOŚWIADCZENIE MISTYCZNE
W DOKTRYNIE
ŚWIĘTEGO JANA OD KRZYŻA.
ANALIZA FILOZOFICZNA

ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ
FACULTY OF THEOLOGY

STUDIES AND TEXTS

— 216 —



Rafał Sergiusz Niziński

MYSTICAL EXPERIENCE
IN THE DOCTRINE
OF SAINT JOHN OF THE CROSS.
PHILOSOPHICAL ANALYSIS

POZNAŃ 2021

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

STUDIA I MATERIAŁY



216

Rafał Sergiusz Niziński

DOŚWIADCZENIE MISTYCZNE
W DOKTRYNIE
ŚWIĘTEGO JANA OD KRZYŻA.
ANALIZA FILOZOFICZNA

POZNAŃ 2021

RADA WYDAWNICZA

MIECZYŚLAWA MAKAROWICZ, MIECZYŚLAW POLAK,
ANDRZEJ PRYBA, PAWEŁ WYGRALAK – PRZEWODNICZĄCY, JACEK ZJAWIN

Recenzenci

prof. MACIEJ MANIKOWSKI – Instytut Filozofii Uniwersytet Wrocławski
o. prof. JERZY WIESŁAW GOGOLA OCD – Wydział Teologiczny Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II w Krakowie

Projekt okładki: JACEK GRZEŚKOWIAK
Opracowanie redakcyjne: IZABELLA SARIUSZ-SKĄPSKA
Skład komputerowy: SCRIPTOR S.C.
Korekta angielskiego streszczenia: DARIUSZ SMOCZEK

PUBLIKACJA FINANSOWANA Z FUNDUSZU WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO
UNIwersytetu IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

ISBN: 978-83-66399-44-0

UNIwersytet IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
ul. WIEŻOWA 2/4, 61-111 POZNAŃ
e-mail: wydawnictwawt@amu.edu.pl
<http://www.teologia.amu.edu.pl>

Druk: Totem, 88-100 Inowrocław, ul. Jacewska 89

SPIS TREŚCI

WYKAZ SKRÓTÓW	9
WSTĘP	11
1. MISTYCZNE ZJEDNOCZENIE Z BOGIEM JAKO CEL ŻYCIA DUCHOWEGO	27
1.1. Natura zjednoczenia z Bogiem	27
1.2. Maksymalizm doktryny Jana od Krzyża	33
2. STAN FAKTYCZNY	39
3. POWÓD DĄŻENIA DO ZJEDNOCZENIA Z BOGIEM	45
4. OSOBISTY WYSIŁEK NAKIEROWANIA WŁADZ NA BOGA	47
4.1. Porządkowanie władz – ogólna zasada	47
4.2. Porządkowanie sfery zmysłowej	50
4.3. Wiara, nadzieja, miłość – porządkowanie sfery ducha	54
4.3.1. Rozum i poznanie	55
4.3.2. Pamięć i jej akty posiadania	69
4.3.3. Wola jako ta, która dzięki miłości łączy się z Bogiem	77
4.3.4. Cnoty teologalne – podsumowanie	82
5. KONTEMPLACJA, CZYLI UDZIELANIE SIĘ BOGA	89
6. SFERA ZMYŚLÓW I JEJ ODBIÓR KONTEMPLACJI	111
7. SFERA DUCHA – OCZYSZCZENIE	119

SPIS TREŚCI

8. PRZEMIANA DZIAŁANIA WŁADZ DUCHOWYCH	129
8.1. Rozum i jego boskie akty poznania	129
8.2. Pamięć i jej posiadanie Boga	133
8.3. Wola i boska miłość	135
9. ZJEDNOCZENIE Z BOGIEM	139
9.1. Przemiana sfery duchowej	141
9.2. Podporządkowanie sfery zmysłowej	145
10. DOKTRYNA JANA OD KRZYŻA NA TLE INNYCH RODZAJÓW MISTYKI	149
10.1. Pseudo-Dionizy Areopagita	149
10.1.1. Apofatyzm	149
10.1.2. Natura doświadczenia mistycznego	153
10.2. Mistyka jogi klasycznej Patańdzalego	157
11. CZYM JEST MISTYKA W NAUCE JANA OD KRZYŻA – PODSUMOWANIE	169
11.1. Filozoficzne rozumienie doświadczenia mistycznego	169
11.2. Wkład Świętego Jana od Krzyża w filozoficzne rozumienie doświadczenia mistycznego	172
11.3. Definicja opisowa Janowego rozumienia doświadczenia mistycznego ...	175
ZAKOŃCZENIE	179
BIBLIOGRAFIA	183
SUMMARY	189
INDEKS	191

TABLE OF CONTENTS

LIST OF ABBREVIATIONS	9
INTRODUCTION	11
1. THE MYSTICAL UNION WITH GOD AS THE GOAL OF SPIRITUAL LIFE	27
1.1. Nature of the union with God	27
1.2. Miximalism of the doctrine of saint John of the Cross	33
2. ACTUAL HUMAN STATE	39
3. THE REASON FOR SEEKING THE UNION WITH GOD	45
4. PERSONAL EFFORT TO DIRECT THE FACULTIES TO GOD	47
4.1. Ordering the faculties – the general rule	47
4.2. Ordering the sensual sphere	50
4.3. Faith, hope, love – Ordering the spiritual sphere	54
4.3.1. Reason and knowledge	55
4.3.2. Memory and acts of possession	69
4.3.3. Acts of the will which unite with God through love	77
4.3.4. Theological virtues – conclusions	82
5. CONTEMPLATION AS GOD’S GRANTING	89
6. SENSUAL PERCEPTION OF CONTEMPLATION	111
7. THE SPIRIT AND ITS PURIFICATION	119

TABLE OF CONTENTS

8. TRANSFORMATION OF THE SPIRITUAL FACULTIES	129
8.1. Reason and its divine knowledge	129
8.2. Memory and acts of possession of God	133
8.3. Will and divine love	135
9. THE UNION WITH GOD	139
9.1. Transformation of the spirit	141
9.2. Ordering the senses	145
10. THE DOCTRINE OF SAINT JOHN OF THE CROSS AND OTHER TYPES OF MYSTICISM	149
10.1. Pseudo-Dionysius the Areopagite	149
10.1.1. Apophatic theology	149
10.1.2. Nature of the mystical experience	153
10.2. Mysticism of raja yoga	157
11. WHAT IS MYSTICISM IN THE DOCTRINE OF JOHN OF THE CROSS – SUMMARY	169
11.1. The philosophical understanding of the mystical experience	169
11.2. The contribution of saint John of the Cross in the philosophical understanding of the mystical experience	172
11.3. Descriptive definition of saint John of the Cross' understanding of the mystical union	175
CONCLUSION	179
BIBLIOGRAPHY	183
SUMMARY	189
INDEX	191

WYKAZ SKRÓTÓW

DGK – *Droga na Górę Karmel*, w: św. Jan od Krzyża, *Dzieła*

NC – *Noc ciemna*, w: św. Jan od Krzyża, *Dzieła*

PD – *Pieśń duchowa*, w: św. Jan od Krzyża, *Dzieła*

ŻPM – *Żywy płomień miłości*, w: św. Jan od Krzyża, *Dzieła*

WSTĘP

Celem, jaki sobie wyznaczam, pisząc tę książkę, jest zgłębienie tego, jak święty Jan od Krzyża rozumie doświadczenie mistyczne. Temat doświadczenia mistycznego – czy też w ogóle mistyki – zyskał ostatnimi laty na nowo na popularności, ale tym razem w ramach refleksji filozoficznej. Stąd, sądzę, dobre poznanie nauczania mistrza życia duchowego, Doktora Mistycznego, może się przyczynić do pogłębienia filozoficznej refleksji na ten temat. Z drugiej strony, inspiracją do zajęcia się tym tematem stały się często błędnie przypisywane Janowi od Krzyża poglądy, co powoduje zaszeregowanie go do grona tych, z którymi nie ma nic wspólnego.

Święty Jan od Krzyża nie jest ani filozofem, ani nawet *stricte* teologiem, czyli tym, kto stara się naukowo zgłębić treści objawione. Pisząc swoje dzieła, ma na celu przede wszystkim niesienie pomocy tym, którzy oddają się intensywnemu życiu modlitwy. Niemniej jego pisma stanowią źródło inspiracji nie tylko dla teologów, lecz także i filozofów. Nie sposób dokonywać analiz czy to teologicznych, czy też filozoficznych, próbujących zrozumieć fenomen mistyki, bez uwzględnienia hiszpańskiego mistrza duchowości. O tym, jak ważnym jest on autorem w tej dziedzinie, świadczy nie tylko tytuł, jakim obdarzył go Kościół katolicki, nazywając Doktorem Mistycznym, ale poświadczą to także literatura o światowym zasięgu, poświęcona analizom doktryny hiszpańskiego mistyka, a ponadto nie tak rzadkie odwołania do jego dzieł w pismach i nauczaniu mistrzów życia duchowego Dalekiego Wschodu¹. Jan inspiruje teologów, filozofów oraz różnej proveniencji duchowej ludzi szukających spotkania z Absolutem. Doniosłość jego wypowiedzi wynika pewnie z tego, że jest nie tylko teoretykiem mistyki, ale przede wszystkim mistykiem, który posiadał niezwykle talent wnikliwego objaśnienia jej prawideł.

Tak przedstawiony cel, jaki sobie stawiam w tej książce, powinien być doprecyzowany. Otóż nie tylko chcę zaprezentować to, jak Jan rozumie doświadczenie mistyczne, gdyż było to już przedmiotem wielu analiz – dodatkowym zadaniem, jakie sobie wyznaczam, jest wyeksponowanie idei, które wpływają na doktrynę Jana od Krzyża, kształtując tym samym jego rozumienie doświadczenia mistycz-

¹ F. Ruiz, *Unidad y contrastes: hermenéutica sanjuanista*, w: *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, red. F. Ruiz, Madrid 1990, s. 48-49.

nego. Uwypuklenie jednej z nich, moim zdaniem najważniejszej, pozwala lepiej zrozumieć tę trudną do zaakceptowania i zastosowania doktrynę.

Doświadczenie mistyczne w ramach drogi do zjednoczenia z Bogiem

W jakim kontekście pojawia się opis doświadczenia mistycznego w pismach Jana od Krzyża? Trzeba sobie uświadomić, iż jego celem jako mistrza życia duchowego i jako teologa nie jest jedynie opisanie doświadczenia mistycznego – gdyż czyni on to przy okazji zajęcia się innym, ważniejszym dla niego tematem. Jako mistrz życia duchowego Jan jest zainteresowany prowadzeniem „dusz” do mistycznego zjednoczenia z Bogiem, co stanowi szczyt doskonałości duchowej. Stąd też jako powód powstania jego dzieł komentatorzy na pierwszym miejscu wymieniają nie spekulację teologiczną czy filozoficzną, ale pedagogię związaną z życiem modlitwy². Jan chce objaśnić, co dzieje się z człowiekiem, który intensywnie się modli. W ramach tego objaśniania pojawia się także i cel życia duchowego, a jest nim wspomniane zjednoczenie z Bogiem, będące ostatecznym stanem ludzkiego żywota (oczywiście, gdy człowiek wybiera Boga). Pojawia się on albo pod koniec ludzkiej egzystencji na ziemi, jako ostateczny owoc życia duchowego, albo jako *visio beatifica*, czyli stan po śmieci polegający na oglądaniu Boga „twarzą w twarz”. Jan opisuje dynamikę rozwoju duchowego, kiedy człowiek i Bóg chcą osiągnąć tę osobową jedność, czyli mistyczne zjednoczenie już teraz. Właśnie w ramach tej dynamiki jawi się doświadczenie mistyczne. Mówiąc inaczej, doświadczenie mistyczne jest przejawem interakcji Boga i człowieka dążących do zjednoczenia jeszcze na ziemi. Stąd zjednoczenie mistyczne jest to swoista antycypacja *visio beatifica* w tym życiu, czyli w ciele, a więc ze wszystkimi konsekwencjami towarzyszącymi temu, że ciało pozostaje w stałej interakcji z duszą.

Spojrzenie Jana na ludzką drogę duchową u osób – także świeckich, szczególnie dużo modlących się w samotności i ciszy – jest skoncentrowane nie na pierwszych etapach ich życia duchowego, lecz na tych bardziej zaawansowanych. Hiszpański mistyk stara się prowadzić te już bardziej dojrzałe duchowo osoby i wyjaśniać, co się z nimi dzieje. Należy zaznaczyć: Jan od Krzyża zna wstępny okres życia duchowego i zakłada, że przeszły go osoby zdążające drogą zjednoczenia się z Bogiem. Jednak nie poświęca temu etapowi wiele uwagi, gdyż – jak twierdzi – na temat ten już sporo napisano.

Dla jasności trzeba dodać, że to, co opisuje, nie jest jedyną perspektywą przeżywania relacji z Bogiem, z czego Jan doskonale zdaje sobie sprawę. Uznaje on,

² F. Ruiz, *Síntesis doctrinal*, w: *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, red. G.S. Ros, Valladolid 1991, s. 214, 217-218.

że oprócz drogi mistycznej istnieje też inna, ta zwyczajna i równie wartościowa. Tą drugą drogą rządzą *de facto* te same wymagania, które Jan stawia idącym drogą intensywnej modlitwy i doznań duchowych³. Inną wizję pod względem form pobożności, walki duchowej i ascezy proponuje choćby św. Ignacy Loyola, który kieruje swoje słowa do osób aktywnych apostołsko.

Trzy paradygmaty

Tym, co proponuję w tej książce, jest spojrzenie na naukę hiszpańskiego mistyka z trzech perspektyw. W doktrynie Doktora Mistycznego dają się wyróżnić – tak sądzę – trzy uzupełniające się paradygmaty ukazujące drogę do mistycznego zjednoczenia⁴.

Pierwszy paradygmat jest kluczowy dla całościowego zrozumienia doktryny Jana. Jest także najważniejszy i dla nas, zainteresowanych naturą doświadczenia mistycznego, gdyż ustala ostateczne reguły tegoż doświadczenia. Paradygmat ten nazywam logiczno-teoretycznym, gdyż kształtują go, owszem, i przesłanki teologiczne, ale także bardzo mocno przesłanki racjonalne. Paradygmat ten można by sformułować w następujący sposób: Bóg jako Absolut może się zjednoczyć tylko z kimś sobie równym. Stąd zainicjowany przez Boga proces zachodzący w życiu duchowym człowieka polega na czynieniu osoby ludzkiej równej Bogu co do działania, ale nie co do istoty, gdyż to ostatnie nie jest możliwe. Według tego paradygmatu Święty ustanawia ogólne wymagania ascetyczno-duchowe wobec człowieka, a następnie wyjaśnia działanie Boga w człowieku oraz towarzyszące mu w tym procesie odczucia. I to w ramach tak wyjaśnianego działania Boga pojawia się interesujące nas zagadnienie natury doświadczenia mistycznego, co ma na celu uczynienia człowieka równym Bogu w aspekcie ludzkiego działania i wyraża się przede wszystkim na poziomie władz duchowych, jakimi są rozum, wola i pamięć. Co więcej, także i wyjaśnienie funkcjonowania ludzkiej sfery cielesnej zostaje poddane tej logicznej regule. To tu pojawiają się trudne do zaakceptowania i wprowadzenia w praktykę maksymalistyczne wymagania, często brzmiące nieładnie. Ich absolutny charakter wynika z przyjęcia przez Świętego właśnie tego paradygmatu wyjaśniania drogi do zjednoczenia za najważniejszy⁵. Para-

³ List nr 19. Do pani Joanny de Pedraza w Granadzie (Segowia, 12 października 1589). L. Aróstegui, *Experiencia mística*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 608n. Dalej w tekście odnośniki do tej pozycji ze skrótem DSJC.

⁴ Por. F. Ruiz, *Unidad y contrastes...*, s. 39-41. F. Ruiz także wspomina o trzech różnych perspektywach rozumienia wypowiedzi Jana od Krzyża, choć jego podział jest nieznacznie inny. Por. tenże, *Síntesis doctrinal*, s. 216-217.

⁵ F. Ruiz, *Síntesis doctrinal*, s. 221. Ruiz powołuje się tu na wypowiedź: F. Urbina, *La persona humana en san Juan de la Cruz*, Madrid 1956, s. 272.

dygmat ten swoje ostateczne sformułowanie doktrynalne wiąże ze stanem, jaki człowiek ma osiągnąć na końcu swojej egzystencji, czyli gdy będzie oglądał Boga w niebie, a wtedy też Bóg będzie jedynym przedmiotem ludzkiej kontemplacji.

Jan od Krzyża nie jest tylko teoretykiem życia duchowego, ale przede wszystkim wytrawnym kierownikiem duchowym także osób świeckich – co potwierdzają jego biografowie. Możemy wręcz powiedzieć, że wiedza praktyczna poprzedza jego wypowiedzi teoretyczne. Chronologicznie rzecz ujmując, Jan najpierw jest kierownikiem „dusz”, mistykiem, poetą, a dopiero potem teoretykiem w swoich pismach wyjaśniającym drogę do Boga⁶. To też jest powodem pojawienia się paradygmatu drugiego, gdyż Jan zdaje sobie sprawę, że może być źle zrozumiany, gdy porzestanie na pierwszym. Badacze wręcz podkreślają, że Jan pisze komentarze do swojej poezji, owszem, ponieważ jest o nie proszony, ale ich cel jest praktyczny – autor chce, aby zmierzający drogą kontemplacji lepiej rozumieli samych siebie, a ci, którzy ich prowadzą, mieli lepszy wgląd w działanie Boga w tych, którzy szukają u nich pomocy. Paradygmat praktyczny, jak go ukazuję w tej książce, zostaje w dużej mierze przeze mnie ujęty skrótowo. Paradygmat ten pokazuje, jak w praktyce sprostać absolutystycznie brzmiącym wymaganiom sformułowanym według paradygmatu pierwszego i jak nadal żyć w tym świecie, spełniając swoje obowiązki i dążąc do zjednoczenia z Bogiem. Paradygmat praktyczny sprawia, że doktryna Jana od Krzyża może być stosowana w ludzkim życiu. Jeśli pierwszy paradygmat odpowiada raczej temu, jak w przyszłości będzie wyglądało nasze przebywanie z Bogiem w niebie, tak paradygmat drugi eksponuje to, jak realnie możemy do tego teraz dążyć, będąc istotami cielesno-duchowymi. Nie jest on mocno wyeksponowany w pismach Jana, niemniej pominięcie go w naszych analizach może spowodować opatrne zrozumienie doktryny Świętego, który przecież aplikuje ją w życiu konkretnych osób.

I wreszcie trzeci paradygmat wyjaśniania drogi do zjednoczenia. Jest to klasyczny paradygmat używany przez wielu mistyków, odwołujący się do *Pieśni nad Pieśniami*, gdzie autor biblijny opiewa oblubieńczą miłość dwojga poślubionych. Według tego paradygmatu Jan od Krzyża pokazuje, jak wzrasta w człowieku miłość do Boga (szczególnie Chrystusa jako oblubieńca⁷) i jak Bóg na tę miłość odpowiada. W ramach tego paradygmatu Jan przywołuje odczucia miło-

⁶ W klasztorach, w których mieszka, Jan często maluje postacie Chrystusa, organizuje procesje religijne, stawia figury świętych. Wszystko to pokazuje, że Jan z jednej strony głosząc konieczność oderwania od wszystkiego, nieustannie odwołuje się do znaków zmysłowych. Wskazuje to jednoznacznie, że Doktor Mistyczny nie tylko odwołuje się do pierwszego paradygmatu, gdy chce innych prowadzić do Boga. Oznacza to, że pierwszy paradygmat winien być uzupełniony jeszcze innym – praktycznym (F. Ruiz, *Unidad y contrastes...*, s. 46). Por. także: tenże, *Sintesis doctrinal*, s. 216.

⁷ S. Castro, *Experiencia de Cristo: foco central de la mística*, w: *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, s. 169-192.

ści, tęsknoty, samotności i rozkoszy, wplecione w motyw działania Boga i człowieka⁸. Tu pojawia się to, co byłoby niezgodne z paradygmatem pierwszym, a mianowicie, że i Bóg tęskni za człowiekiem, gdyż Absolut z pierwszego paradygmatu jest w pełni samowystarczalny i niczego nie pragnie dla siebie. Ten paradygmat czyni doktrynę Jana od Krzyża przede wszystkim atrakcyjną duchowo i bardziej ludzką. Z pewnością także i tu znajdziemy ważne opisy doświadczenia mistycznego. Mają one jednak charakter bardziej poetycki, a Bóg niejednokrotnie jest ukazywany antropomorficznie, stąd są mniej przydatne dla osiągnięcia postawionego sobie celu, jaki przyświeca mi w pisaniu tej książki, a którym jest wyjaśnienie natury doświadczenia mistycznego. To z tym klasycznym czy też oblubieńczym paradygmatem opisywania drogi do zjednoczenia z Bogiem Święty emocjonalnie najbardziej się utożsamia. Także i ten paradygmat jest dostosowany do zasad ustanowionych w ramach paradygmatu pierwszego. Jak pokażą analizy, dobrze, że pierwszy paradygmat jest uzupełniony trzecim, gdyż od strony emocjonalnej usprawiedliwia heroiczny ludzki wysiłek w poszukiwaniu Boga.

Gdyby się pokusić o przypisanie poszczególnym dziełom obecności wspomnianych paradygmatów, to sądzę, że pierwszy paradygmat jest mocno wyeksponowany w *Drodze na Górę Karmel*⁹ oraz w *Nocy ciemnej*, chociaż stanowi doktrynalne ramy także dla *Pieśni duchowej* oraz *Żywego płomienia miłości*. Jest on bowiem przemyślaną zasadniczą linią doktrynalną całości dzieł Janowych¹⁰. Trzeba zaznaczyć, że w ostatnich dwóch dziełach Jan wyraża ważne elementy dotyczące paradygmatu pierwszego. Natomiast trzeci paradygmat jest obecny przede wszystkim w *Pieśni duchowej*. Jeśli idzie o drugi paradygmat – jego obecność możemy sporadycznie stwierdzić we wszystkich dziełach po trosze, ze szczególnym uwzględnieniem *Drogi na Górę Karmel*.

Komentarze jako hipotezy

Gdy pokusimy się o ustalenie statusu wypowiedzi Jana w komentarzach na temat natury mistyki, to sądzę, że najlepiej przyznać im status teoretyczno-hipotetyczny¹¹. W tym wypadku hipoteza to pewne wyjaśnienie czegoś, co nie-

⁸ E. Pacho, *Cántico espiritual*, w: *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, s. 477-478, 479n; tenże, *Desposorio espiritual*, DSJC, s. 408-422; G. Castro, *Jesucristo*, DSJC, s. 831; tenże, *Llama de amor viva (obra)*, DSJC, s. 885-886.

⁹ Por. E. Pacho, *Subida del Monte Carmelo (obra)*, DSJC, s. 1368n.

¹⁰ Por. F. Ruiz, *Síntesis doctrinal*, s. 215.

¹¹ „Hipoteza – prowizoryczna odpowiedź na jakieś pytanie lub (wężiej) na pytanie «dlaczego?»; zdanie, którego prawdziwość nie została jeszcze rozstrzygnięta, przyjmowane prowizorycznie ze względów poznawczych lub praktycznych. [...] W dyscyplinach humanistycznych pojęcie hipotezy ma szerszy zakres, obejmuje prowizoryczne odpowiedzi nie tylko na pytanie «dlaczego?», ale i na pytania «kiedy?», «gdzie?», «w jaki sposób?» itd. [...] Teorią naukową nazywamy bywa

poznawalne wprost. Jeśli św. Teresa od Jezusa tłumaczy drogę duchową człowieka jako wchodzenie do swojego wnętrza, czyli istoty duszy, gdzie przebywa transcendentny Bóg, oświecając człowieka i pociągając go ku sobie, tak Jan od Krzyża tłumaczy doświadczenie mistyczne jako bycie przenikającym przez światło i ogień, których działanie stopniowo człowieka zamienia w to samo światło i ten sam ogień. Terminy takie jak: udzielanie się Boga (co według Jana ma stanowić naturę doświadczenia mistycznego), dusza, Bóg – to nazwy, których desygnatów nie tylko wprost nie poznajemy, ale nawet nie mamy takich władz, które by to potrafiły (PD 39,12; ŻPM II,20; NC II,4). Termin „udzielanie się Boga”, w kontekście przez nas omawianym, to użyteczna nazwa wyjaśniająca nie do końca zrozumiałe co do swej natury fenomeny duchowe, takie jak na przykład odczucie oświecenia, rozpalenia wewnętrznym „ogniem”, wypalenia emocjonalnego (nazwijmy to tak), bycia przenikniętym czymś nowym, doskonałym, doświadczenia „ciemności” itp.

Przypisując komentarzom Jana od Krzyża status hipotezy/teorii, tym samym uznaję możliwość tworzenia innych hipotez na temat doświadczenia mistycznego – lepszych lub gorszych. Stopniowalność doskonałości hipotez dotyczących natury życia duchowego, a w szczególności mistyki, oznacza możliwość wyjaśniania jej wprost niedostępnej poznawczo dla nas natury na inne sposoby. Im lepsza hipoteza, tym lepiej – to znaczy bardziej spójnie – wyjaśnia to, co doświadczane przez mistyka. Dla badacza (teologa lub filozofa mistyki) wprost dostępne są jedynie wyznania mistyków, mówiące o np. poczuciu kontaktu z transcendencją (Bogiem), odczuciu ciemności, wewnętrznym rozpaleniu miłością itp. Natomiast wytłumaczenie natury tego, co wyznane, to już interpretacja czy też hipoteza, próbująca wyjaśnić to, co wprost zakryte nie tylko dla badacza, ale i samego mistyka. Dlatego też możemy porównywać wypowiedzi teologów/filozofów mistyki na temat tego, czym ta mistyka jest, i ocenić, które lepiej mistykę wyjaśniają. Jeśli teoria, jaką stwarza Jan od Krzyża, cieszy się tak dużą popularnością, to z pewnością nie oznacza, że jest jedyna, ale że dobrze tłumaczy to, czego zaznaje mistyk czy też osoba zmierzająca drogą intensywnej modlitwy.

Sam Jan od Krzyża stwierdza, że kontemplacja, stanowiąca istotę doświadczenia mistycznego, dokonuje się poza ludzkim sposobem poznania, czyli z pominięciem i zmysłów, i władz duchowych w ich naturalnym sposobie działania (PD 39,12; NC II,4). Wyrażając to innymi słowami: gdy w trakcie kontemplacji Bóg udziela się człowiekowi, ten drugi tylko odczuwa różne stany, na przykład ciemność, miłość do Boga, tęsknotę za Nim, oschłość woli itp. Natomiast ani

bądź układ samych hipotez [...] służących do kompleksowego wyjaśnienia pewnej dziedziny, bądź system definicji pojęć, praw i hipotez – wszechstronnie wyjaśniający daną dziedzinę” (J. Herbut, *Hipoteza*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 266-267).

nie widzi, jak, ani nie wie, dlaczego to się dzieje, gdyż cały ten mechanizm jest dla niego ze swej istoty niepoznawalny. Można zatem zapytać: dlaczego święty karmelita z taką pewnością i znawstwem wypowiada się na jego temat? Przecież sam uznał niepoznawalność tego, co opisuje.

Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, myślę, można posłużyć się ilustracją z życia św. Teresy od Jezusa. Gdy Święta zaczyna pisać *Zamek wewnętrzny* i zastanawia się, jak wyjaśnić czytelnikowi, że człowiek jednoczy się z Bogiem i doznaje wizji: widzi, jak dusza jest podzielona na wiele komnat, a w tej centralnej mieszka Bóg, który oświetla komnaty bardziej zewnętrzne. Posługując się tym schematem – oczywiście o wiele bardziej rozbudowanym – Teresa wyjaśnia czytelnikowi, na czym polega droga na szczyty mistyki. Podobnie, można przypuszczać, Jan otrzymał specjalne, dodatkowe światło, aby wyjaśnić naturę kontemplacji. Nie oznacza to, oczywiście, że nie zagrały tu i inne czynniki, jak zdolności naturalne Jana, jego osobiste mistyczne doświadczenie i doświadczenie osób, które prowadził, wykształcenie, jakie otrzymał, i lektury, jakie sobie dobierał. Jednym słowem: geniusz wsparty i osobistą pracą, i łaską z góry.

Można zauważyć, że sam Jan od Krzyża ma dystans do własnych przemyśleń i wcale nie zamierza definitywnie wypowiadać się na temat natury kontemplacji. Można odnieść wrażenie, że sam zakłada pewną możliwą powierzchowność udzielanych przez siebie wyjaśnień, gdyż dla tego, kto zmierza drogą mistyki, nie jest najważniejsze samo zrozumienie jej istoty:

Chociaż więc tutaj objaśnię je [strofy wiersza opisującego doświadczenie mistyczne] nieco, to jednak niekoniecznie trzeba się ograniczać do tego objaśnienia. Mądrość bowiem mistyczna wynikająca z miłości, o której mówią te strofy, nie musi być wyraźnie zrozumiana, by mogła spowodować w duszy miłość i skłonność uczuciową, gdyż rzecz ma się tu podobnie jak z wiarą, w której kochamy Boga, choć nie możemy Go pojąć (PD, Prolog, 2).

Mistyka jako wiedza

Inną ważną kwestią, jaką warto poruszyć we wstępie, jest przypomnienie, czym jest sama mistyka i jak się ma ona do innych rodzajów wiedzy o Bogu. W ramach rozważań na temat wiedzy o Bogu, sądzę, można wyróżnić kilka jej rodzajów. Przyjmuje się – choć nie powszechnie – że istnieje objawienie naturalne. Oznacza ono, że Bóg jest poznawalny przez swoje dzieła. Niektórzy powiedzą, że przyczynę poznaje się przez skutki jej działania. Tą drogą podąża metafizyka. Ujmując jakiś aspekt znanej nam rzeczywistości, który sam siebie nie wyjaśnia – na przykład fakt istnienia świata – można dojść do jego przyczyny i poznać, choć w bardzo ograniczonym zakresie, naturę tej przyczyny, jaką

miałby być Bóg. W tym wypadku byłby On rozumiany jako istnienie konieczne. Tak poznany Bóg jest pewnym postulatem wyjaśniającym dostępne nam wprost fakty, które same w sobie tego wyjaśnienia nie zawierają. Można by powiedzieć, że tak poznany Bóg to jakieś „przedłużenie” świata – jego zasada lub przyczyna. Świat to byty o istnieniu niekoniecznym, a Bóg to byt o istnieniu koniecznym, czyli istnienie samo przez się istniejące – jakby powiedział św. Tomasz z Akwinu¹². W tym wypadku Bóg to pewien koncept, który pomaga rozumowi zrozumieć części dostępnej nam rzeczywistości.

O takim poznaniu możemy powiedzieć, że nie jest poznaniem bezpośrednim. Brakuje mu też pewności i oczywistości. Choć dla tych, którzy podążają za rozumowaniem Tomasza i przyjmują jego wizję poznawanej przez nas wprost rzeczywistości oraz akceptują metodę myślenia, wniosek jest oczywisty, to jednak ani metoda, ani punkt wyjścia dla wszystkich analizujących jego teksty takie już nie są. Wystarczy spojrzeć na historię filozofii, aby zobaczyć, jak wielu odrzuca rozumowanie tego typu. Ponadto, jeśli powiemy, że Bóg to istnienie konieczne, to w zasadzie niewiele postąpiliśmy w wiedzy o Bogu, gdyż wiemy jedynie, co znaczy istnieć niekoniecznie, a sama wiedza o tym, czym w sobie to istnienie konieczne jest, pozostaje niedostępna. Nikt z nas nie ma doświadczenia tego, jak to jest nie móc nie istnieć. Jedyne, co o tym istnieniu można powiedzieć, to to, że nie jest ono takie, jakie posiadają wszystkie byty, gdyż te istnieją bez konieczności. Tak zdobywana wiedza o Bogu jest więc pośrednia, uboga i nieoczywista.

Inny rodzaj wiedzy o Bogu, zwany wiarą, jest oparty na objawieniu szczegółowym, zwanym też objawieniem nadprzyrodzonym. Tutaj możemy przywołać objawienie zawarte w Piśmie Świętym. W ramach tego objawienia to Bóg sam się prezentuje, używając naszego języka i obrazów nam dostępnych. Wybiera On z naszej rzeczywistości pewne dobrze znane elementy i się do nich porównuje. Innymi słowy, Bóg posługuje się pewnym podobieństwem świata do Niego, aby się dać nam poznać. Dla przykładu porównuje swoją miłość do człowieka do miłości macierzyńskiej, jednocześnie wprowadzając pewne korekty w nasze myślenie: podkreśla, że On kocha jeszcze doskonalej niż matka dziecko i że Jego miłość nie jest taka, jak to bywa w przypadku miłości macierzyńskiej, że mógłby człowieka zupełnie opuścić itp. Poznanie tego typu także jest poznaniem pośrednim, gdyż jesteśmy prowadzeni od znanych nam konceptów do rzeczywistości bezpośrednio nam nie tylko niedostępnej, ale i niepojmowalnej (a jest nią Bóg). Opisana funkcja wiary to jej funkcja informacyjna. Nie wyczerpuje ona całego potencjału poznawczego wiary. Zagadnienie to będzie omówione w dalszej części książki¹³.

¹² *Summa Theologica*, I, 4, 2.

¹³ Wiara oprócz aspektu czynnego, czyli aktu wierzenia ze strony człowieka, zawiera w sobie także aspekt bierny, czyli dawanie się osobowe Boga człowiekowi, który uwierzył. Aspekt ten sta-

Jeśli poznaniu metafizycznemu można zarzucić ubóstwo oraz dużą dozę nieoczywistości, tak w wypadku wiary gwarantem pewności oraz prawdziwości tego typu wiedzy o Bogu jest On sam, bo kształt objawienia nadprzyrodzonego jest przez Niego nadany. Tym samym rzeczywiście nakierowuje ono umysł na Boga, ale jeszcze nie jest widzeniem Go, gdyż wiara to poznanie pośrednie. (Oczywiście, poznanie w oparciu o objawienie jest przewodnikiem dla rozumu, jeśli wierzymy, że Bóg kiedyś w taki sposób się objawił). Ponadto w wierze znaczną rolę odgrywa człowiek, który wierzy, bo to on interpretuje objawienie. Interpretacja ta może być mniej lub bardziej poprawna, stąd tego typu poznanie może się doskonalić.

Jak na tle tych dwóch rodzajów wiedzy prezentuje się poznanie mistyczne? Święty Tomasz z Akwinu zalicza je do wiedzy pochodzącej z emocji/uczuć lub doświadczenia (*cognitio affectiva seu experimentalis*)¹⁴. Czym charakteryzuje się ten rodzaj wiedzy czy też poznania? Można poznać, czym na przykład jest Boże miłosierdzie, czytając o tym lub zaznając przebaczenie grzechu. W pierwszym przypadku to wiedza spekulatywna, pojęciowa – i to jest wspomniany wcześniej aspekt informacyjny wiary. W drugim przypadku – gdy przeżywa się przebaczenia osobistego grzechu, doświadcza się w sobie radości, bo został uwolniony od winy. Mistyka należy właśnie do tego drugiego typu wiedzy¹⁵. Pisząc do pewnej zakonnicy, Jan wspomina o tym typie wiedzy i porównuje ją do wiedzy teologicznej (spekulatywnej) ujmującej tylko aspekt informacyjny wiary: „Bo chociaż Wasza Wielebność nie ma studiów teologii scholastycznej, ułatwiających zrozumienie prawd boskich, nie zbywa jej jednak na znajomości wiedzy mistycznej, której się nabywa przez miłość. Ona to sprawia, że nie tylko się ją poznaje, ale równocześnie jej się kosztuje” (PD, Prolog, 3). To kosztowanie Boga – czyli zaznawanie określonych uczuć czy też emocji duchowych – to poznawanie Go wprost bez koniecznej uprzedniej wiedzy teoretycznej. Poznanie mistyczne dla Jana to bardziej kosztowanie niż szczegółowe rozumienie.

Z pewnością poznanie mistyczne jest najdoskonalszym poznaniem Boga (w tym życiu):

Ta właściwość boskiej kontemplacji, że jest tajemnicza i wyższa ponad wszelkie pojęcia naturalne, pochodzi nie tylko stąd, że jest ona nadprzyrodzona, lecz również stąd, że jest drogą, która prowadzi i podnosi duszę do doskonałości i zjednoczenia z Bogiem. [...] Mówiąc bowiem językiem mistycznym, jakiego tu używamy, rzeczy

nowi podstawę kontemplacji. Zagadnienie jest omówione w rozdziale poświęconym osobistemu wysiłkowi człowieka, aby otworzyć się na Boga (rozdział 4.).

¹⁴ *Summa Theologica*, II-II, 97, 2, ad 2.

¹⁵ Por. R.S. Niziński, *Miłość jako podstawa poznania Boga u mistyków. Nauka św. Jana od Krzyża*, „Filozofia Chrześcijańska” 11 (2014), s. 90.

i doskonałości boskich nie zna się i nie pojmuje takimi, jakimi są, gdy się ich szuka, lecz tylko wtedy, gdy się je znajdzie i gdy się ich doświadcza (NC II,17,7).

Oznacza to, że podążanie drogą poznania teoretycznego w oparciu o rozum nie daje pełnego dostępu do Boga. Dostęp ten osiąga się, gdy sam Bóg go udziela – i tym właśnie jest mistyka.

Jan zalicza mistykę do obecności Boga w duszy ludzkiej przez odczucia duchowe, czyli właśnie przez doświadczenie. Jeśli Bóg jest w całym stworzeniu, podtrzymując je w istnieniu, w niektórych ludziach jest przez łaskę, czyli ze względu na wzajemną miłość, tak tylko niektórym daje odczuć swoją obecność, co stanowi treść doświadczenia mistycznego¹⁶: „Trzecia obecność to obecność przez odczucie duchowe. Wiele bowiem dusz pobożnych nawiedza On swą szczególną obecnością, w różnych przeżyciach duchowych, przez które je orzeźwia, napętnia rozkoszą i uwesela” (PD 11,3). Jan mistykę nazywa też obecnością odczuciową (PD 11,4) albo wzajemnym udzielaniem się i jednoczeniem kochających się osób (ŻPM III,24)¹⁷. W tym miejscu należy poczynić ważną uwagę, która lepiej wybrzmi w dalszej części książki – a mianowicie, że uczucia duchowe są zgoła inne, bo wznioślejsze niż te, jakie mamy zwyczajowo na myśli. Mają też inną naturę niż emocje, o których mówi psychologia.

Czy poznanie mistyczne nie ma wad? Z naukowego punktu widzenia – ma. Taką wadą jest choćby brak sprawdzalności (oraz niewyraźność). Nauka bowiem zawsze się wiąże z możliwością sprawdzenia tego, co ktoś twierdzi. Jednak waga tego zarzutu liczy się tylko w nauce, a mistyka nie jest nauką. Wiedza naukowa to raptem część całości wiedzy, jaką może posiadać człowiek, i to wcale nie najważniejsza. Gdyby spróbować sklasyfikować pozycję wiedzy uzyskanej w ramach mistyki na tle całej wiedzy, jaką człowiek może posiadać, to sądzę, że należy ona do tej, która jest najwyższa. Mówi ona przecież o poznaniu tego, co najważniejsze w sensie absolutnym. Tak przynajmniej mistyka rozumie samą siebie, bo przecież w ramach mistyki ma się doświadczać istoty wszystkiego, wraz ze źródłem tego wszystkiego. Dlatego też Jan od Krzyża zrównuje mistykę z mądrością (PD, Prolog, 2) i odróżnia od wiedzy naukowej, jaką ceni niżej¹⁸.

¹⁶ C. García, *Participación divina*, DSJC, s. 1124-1125; F. Ruiz, *Místico y maestro. San Juan de la Cruz*, Madrid 1986, s. 74-76. Por. J.W. Gogola, *Św. Jan od Krzyża dzisiaj. Doktryna sanjuanistyczna w świetle współczesnej duchowości*, Kraków 2018, s. 171-180.

¹⁷ C. García, *Teología mística*, DSJC, s. 1391-1392; F. Ruiz, *Síntesis doctrinal*, s. 272-273. Rozróżnienia tego wydaje się nie rozumieć Zbigniew Kaźmierczak: *Paradoks i zbawienie. Antropologia mistyczna Mistra Eckharta i Jana od Krzyża*, Białystok 2009, s. 379-380.

¹⁸ J.D. Gaitán, *Conocimiento de Dios y sabiduría*, w: *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, s. 253; szczególnie s. 265-267.

Język

W ramach wstępu warto także poruszyć temat dotyczący języka, którym Jan się posługuje w swoich komentarzach. Jak zaznacza on sam, kwestie przez niego poruszane mają charakter wyjątkowy, z trudem przekazywalny. Mistyk nie bez wysiłku znajduje w miarę właściwe słowa na wyrażenie tego, co przeżywa. Wszakże rzeczywistość, jakiej mistyk doświadcza, ma inny charakter niż ten, do której język jest dostosowany. Jeśli w naszych słowach ujmujemy świat stworzony i to wszystko, co do tego świata w jakiś sposób się odnosi, tak w mistyce człowiek doświadcza innej zgoła, bo rzeczywistości niestworzonej, nowej, zaskakująco nowej, nieporównywalnej z czymkolwiek, co do tej pory znał, ponadkategorialnej. To też jest powodem, dlaczego Jan od Krzyża doświadczenie swoje przekazuje przede wszystkim w poezji, gdyż ta przez symboliczność i alegoryczność jest bardziej pojemna – ale także i mniej precyzyjna. Oprócz tego Jan pisze o tej boskiej rzeczywistości nie wprost, tylko wyrażając odczucia mistyka¹⁹. Gdy posługuje się formą poetycką, wskazuje, że rozumieją go ci, którzy czegoś podobnego zaznali – stąd ten poziom wypowiedzi Janowych jest łatwiej dostępny tym, którzy podchodzą do Boga jak do oblubieńca.

Tymczasem traktaty czy też komentarze Janowe, które w tej książce stanowią punkt odniesienia, to zgoła jeszcze inna – bo uboższa – forma mówienia o tym samym, co autor już raz w poezji wyraził. Jan podkreśla, iż komentarze pisze niechętnie, tylko na prośbę innych, gdyż język teologii i filozofii jest najmniej adekwatnym narzędziem do wyrażenia tego, czego doświadczył on sam oraz ci, których prowadził jak mistrz duchowy. Niemniej to właśnie ten poziom wypowiedzi hiszpańskiego mistyka jest przeze mnie tutaj analizowany. Chodzi o poziom pierwszego paradygmatu, najbardziej uchwytny dla badacza, który posługuje się intelektem, gdyż taki jest wymóg uprawiania nauki. Można by powiedzieć, że to właśnie ten poziom wypowiedzi karmelitańskiego mistyka jest łatwiej dostępny szerokiej masie czytelników, gdyż odwołuje się przede wszystkim do pojęć i określonych racjonalnych zasad myślenia. Badaczowi tego poziomu wypowiedzi nie musi towarzyszyć pokrewieństwo duchowe wymagane do zrozumienia poezji Jana oraz tego wszystkiego, co mówi on o tęsknej miłości oblubienicy i oblubieńca. Niemniej pozostając na poziomie traktatów, ma się wgląd w mistykę jedynie powierzchowny, bo intelektualny, a mistyka to przecież sprawa „odczuć duchowych” (DGK III,14,2)²⁰.

W prologu do *Pieśni duchowej* autor zwraca się do karmelitanki, na prośbę której napisał komentarz do wcześniej skomponowanego wiersza:

¹⁹ Por. F. Ruiz Salvador, *Introducción a san Juan de la Cruz. El escritor, los escritos, el sistema*, Madrid MCMLXVIII (1968), s. 100-105.

²⁰ Por. F. Ruiz, *Unidad y contrastes...*, s. 37-39.

Strofy te [tu: wiersz napisany wcześniej przez Jana od Krzyża], Czcigodna Matko, wydają się napisane w zapale gorącej miłości ku Bogu, [...]. Dlatego nie myślę, bym tutaj [w aktualnie pisany komentarz] wyjaśnił je w tej rozciągłości i bogactwie, jakich używa im płodny duch miłości. Byłoby to zresztą znakiem nieznamośności rzeczy myśleć, że mistyczne pieśni miłości, jakimi są te strofy, można dostatecznie wyjaśnić słowami (PD, Prolog,1).

Innym znowu razem pisze:

Dlatego niemożliwą jest rzeczą wyrazić tę delikatność rozkoszy, którą się odczuwa w tym [substancjalnym] dotknięciu. Ja też nie chciałbym mówić o tym, aby nie sądzono mylnie, że tu nie ma nic więcej, tylko to, co w słowach wyrażam. Nie ma bowiem słów na objaśnienie tak wzniosłych rzeczy Bożych, jakie dzieją się w takich duszach, i najlepszą mową dla nich jest rozumieć je dla siebie, odczuwać je dla siebie, radować się nimi dla siebie i milczeć o nich (ŽPM II,21).

Przytoczywszy te dwa cytaty, znajdujemy jeszcze jeden powód, dla którego Jan poznanie mistyczne zalicza do mądrości, a nie do wiedzy. Mistyka jest wiedzą przede wszystkim dla samego mistyka, przez co staje się on bardziej mędrcem aniżeli naukowcem.

Nie może zatem dziwić, że poznanie mistyczne jest wiedzą praktycznie nieprzekazywalną. Mistyk nie znajduje słów na wyrażenie swojego doświadczenia. A jeśli się tego podejmie, ma świadomość, że samej istoty nie przekazał. On wie, ale wie tylko dla siebie, bo „odczuł”. Jeśli teolog rozważa tajemnice Boga, np. Trójcy Świętej, to posługuje się pojęciami osoby, substancji, relacji itp. – a te w pierwszej kolejności odnoszą się do świata stworzonego. Stąd teolog niejako „zamyka” Boga i Jego tajemnice w mało pojemnych do wyrażenia Jego tajemnicy w słowach technicznych. Mistyk tajemnice Boga „ogłada”, smakuje, czuje, choć nie za bardzo potrafi o nich coś powiedzieć: „I ten tylko, kto to przeżywa, będzie je mógł pojąć, ale nie zdoła objaśnić” (S, prolog, 1, PD 14-15,24).

Jan nie odrzuca przydatności swoich komentarzy, ale widzi ich ograniczoność:

Słowa te stosują się do tego coś [treści doświadczenie mistycznego] doskonale, lecz nie wyjaśniają go całkowicie. Sprawy bowiem niezmierzone są tego rodzaju, że wszelkie określenia najwznioślejsze i najbardziej dobrane, czy to pojedynczo stosowane, czy razem wzięte, jedynie opisują je, lecz nie wyjaśniają (PD 38,8).

Filozofia mistyki

Jeszcze parę słów na temat tytułu książki. Mówiąc o mistyce w nauczaniu Jana od Krzyża, chcę się zająć elementami filozoficznymi tego nauczania. Jak

wspomniałem, autor ten jest przede wszystkim mistykiem-kierownikiem duchowym-teologiem, stąd infrastruktura jego myślenia opiera się na kanonie metodologicznym teologii. I tak: Jan chce głosić naukę zgodną z nauczaniem Kościoła, wychodzi od tego, co dane w objawieniu, i operuje pojęciami z objawienia (Bóg, Chrystus Odkupiciel, Duch Święty, objawienie, łaska, szatan) i nie powie świadomie niczego, co temu objawieniu przeczy. W ramach tego kanonu metodologicznego człowiek stworzony na obraz Boga i przez Niego odkupiony²¹ dąży do zjednoczenia z Bogiem, a żyjąc wiarą, winien upodabniać się do Chrystusa niosącego krzyż. W ten sposób także osiąga zbawienie, co jest najważniejszym celem. Są to bez wątpienia wątki religijne i stanowią one istotne i całościowe tło rozważań pism Świętego, bez którego jego dzieła nie byłyby zrozumiałe. Ujmując pełnię nauczania Jana od Krzyża, konieczne należałoby je uwzględnić²². Jednocześnie ujęcie takie miałoby charakter rozważań przede wszystkim teologicznych.

Nie te kwestie jednak stanowią osnowę prezentowanej książki. Trzeba zauważyć, że oprócz wątków teologicznych w doktrynie Jana od Krzyża obecne są też wątki czysto racjonalne, będące tylko częściowo pochodną perspektywy religijnej. Takim wątkiem jest choćby zagadnienie centralne dla myśli Janowej, jakim jest pierwszy wyróżniony przeze mnie paradygmat wyjaśniania drogi do Boga. W ramach tego paradygmatu hiszpański mistyk próbuje opisać, jak człowiek – byt cielesno-duchowy w swoich władzach duchowych zależnych od zmysłów kontaktujących się ze światem materialnym – jednoczy się z niematerialnym absolutnym Bogiem. To w tym kontekście chcę ująć naturę doświadczenia mistycznego. Dlatego też w ramach refleksji, jaką przeprowadzam, zajmuję się zależnościami między ideami, którymi operuje święty karmelita. Wyeksponowanie tych zależności, a szczególnie tych, o których do tej pory nie mówiono czy też wspomniano jedynie pobieżnie, stawiam sobie jako jedno z zadań. Są to zależności w dużej mierze logiczne, a nie – jak to ma miejsce w teologii – związki poszczególnych treści z objawieniem. Niemniej, siłą rzeczy, wątki teologiczne muszą być wśród niniejszych rozważań filozoficznych obecne, bo to one stanowią osnowę i ostateczny kontekst nauki Jana o drodze do zjednoczenia z Bogiem. Można by zatem powiedzieć, że moje rozważania to dopowiedzenia filozoficzne do teologicznych pism hiszpańskiego mistyka.

Szerszy kontekst: Dionizy i Patańdzali

W celu lepszego zrozumienia specyfiki teologii mistyki św. Jana od Krzyża, po dokonaniu prezentacji jego poglądów, porównuję ją z dwiema innymi wizjami

²¹ C. García, *Antropología sanjuanista*, DSJC, s. 124-127.

²² F. Ruiz, *Unidad y contrastes...*, s. 35; tenże, *Síntesis doctrinal*, s. 216.

doświadczenia mistycznego: pierwszą jest teologia Pseudo-Dionizego Areopagity (VI w. n.e.), drugą – joga klasyczna czy też radża joga Patańdzalego (II w. p.n.e. – data dyskutowana). Dlaczego akurat te dwie wizje? Sam Jan od Krzyża powołuje się na Dionizego, charakteryzując naturę mistyki. Także wśród komentatorów pism Janowych przeważa pogląd, iż ten przejmuje wątki neoplatońskie²³. Natomiast w przypadku jogi Patańdzalego niektórzy jej adepci powołują się na nauczanie Jana od Krzyża, uznając je za zbieżne z nauką mistrzów Dalekiego Wschodu. Stąd można przypuszczać, że istnieją elementy podobne między tymi trzema typami rozumienia doświadczenia mistycznego. Istnieją też i zasadnicze różnice, a wyłuskanie ich, sądzę, pozwoli lepiej zrozumieć, jak myśli Jan, natomiast przywołanie tych dwóch dodatkowych autorów pozwala lepiej umiejscowić jego mistykę na tle mistyki szeroko rozumianej.

Uprzedzając przyszłe analizy, już teraz możemy powiedzieć, iż teologia doświadczenia mistycznego prezentowana przez hiszpańskiego mistyka interpretuje to doświadczenie inaczej aniżeli wspomniani dwaj autorzy. Jan w swojej teologii mistyki priorytetowo traktuje wolę, gdyż to przede wszystkim jej akty miłości jednoczą z Bogiem i umożliwiają Jego mistyczne doświadczenie. Tutaj doświadczenie mistyczne oznacza wzrost w miłości, a nie w wiedzy, jak to ma miejsce w przypadku pozostałych dwóch koncepcji. Dodatkowo, wbrew tendencjom obecnym w jodze, dla Jana od Krzyża doświadczenie mistyczne ma charakter obłubieńczo-ekstazy. To znaczy jest to budowanie więzi miłości z Bogiem transcendentnym wobec osoby – kiedy wchodzi się w dialog osobowy, rozbudowując poczucie własnej indywidualności osobowej, a nie jak to ma miejsce w jodze – wyciszając wszelkie przejawy życia osobowego, aż do poczucia zniknięcia własnej odrębności osobowej na korzyść swojego wnętrza, czyli tego, co nierozpoznane do tej pory, bo zakryte przez akty psychiczne, ponadświadomościowego „ja”. W jodze jedno „ja” znika na korzyść tego drugiego. Stąd w jodze doświadczenie mistyczne to nie ekstaza, czyli wyjście poza siebie, lecz enstaza – zagłębienie się w samego siebie.

Książka bada zagadnienie natury doświadczenia mistycznego, zaczynając od tego, jak Jan rozumie samo zjednoczenie z Bogiem, gdyż dopiero osiągnięcie tego celu warunkuje drogę prowadzącą do tego zjednoczenia (rozdział 1). W rozdziale drugim omawiam to, kim jest człowiek dążący do mistycznego zjednoczenia, gdyż ten punkt wyjścia także wskazuje na środki konieczne, aby to zjednoczenie osiągnąć. Rozdział trzeci dotyczy motywów podjęcia drogi duchowej. Następnie – już klasycznie, bo idąc za sposobem wyjaśniania zasad życia duchowego przyjętym przez Doktora Mistycznego – omawiam ludzki wysiłek, aby do Boga się zbliżyć (rozdział 4) oraz wspomagające te wysiłki działanie Boga dane

²³ E. Pacho, *Areopagita, pseudo Dionisio*, DSJC, s. 167-169.

w kontemplacji (rozdział 5) oraz przejawy oczyszczającego działania kontemplacji w sferze zmysłowej (rozdział 6), a także duchowej (rozdział 7). Końcowe rozdziały dotyczą owoców oczyszczenia w sferze ducha (rozdział 8) i jego ostatecznej przemiany, jaką się uzyskuje w zjednoczeniu (rozdział 9). Przedostatnie zagadnienie to analiza tego, jak się ma doświadczenie mistyczne w doktrynie Jana do doktryny Pseudo-Dionizego oraz w jodze klasycznej (rozdział 10). Na końcu omawiam kwestię wkładu hiszpańskiego mistyka w filozoficzne rozumienie doświadczenia mistycznego (rozdział 11).

Spośród komentatorów, którzy najbardziej byli mi pomocni przy wgłębianiu się w doktrynę św. Jana od Krzyża, szczególnie chciałbym wyróżnić Federico Ruiza OCD. To on i jemu współcześni hiszpańscy komentatorzy pism Jana (Eulogio Pacho OCD, José Damián Gaitán OCD) przyczynili się najbardziej dzięki swoim opracowaniom do napisania tej książki. Swoją rolę w przygotowaniu tej książki odegrali profesor Maciej Manikowski oraz o. profesor Jerzy Wiesław Gogola OCD, sugerując cenne poprawki.

1. MISTYCZNE ZJEDNOCZENIE Z BOGIEM JAKO CEL ŻYCIA DUCHOWEGO

1.1. NATURA ZJEDNOCZENIA Z BOGIEM

Dla naszych rozważań mających na celu analizę tego, jak Jan od Krzyża rozumie doświadczenie mistyczne, kluczową kwestię stanowi uświadomienie sobie, czym dla Jana jest zjednoczenie z Bogiem. Ono samo jest szczytem doświadczenia mistycznego. Z pewnością trzeba się zgodzić z Federico Ruizem, że doktryna Jana może być zrozumiała jedynie, gdy się przyjmie, że powstała ona przede wszystkim po to, aby doprowadzić człowieka do mistycznego zjednoczenia z Bogiem przez miłość. To stąd wynika charakter i ascezy i wysiłku duchowego, jaki hiszpański mistyk nakłada na człowieka¹. Jednak poprzestanie na tym stwierdzeniu, według mnie, to zdecydowanie za mało. Owszem, zjednoczenie z Bogiem to kluczowy termin w doktrynie Jana. Jednak trzeba się włąbić, na czym konkretnie to zjednoczenie polega – to znaczy, kiedy ono zachodzi w pełni i czego jest przedsiönkiem. Dotarcie do tych treści Janowych umożliwia zrozumienie radykalizmu jego pierwszego paradygmatu. Centralnym punktem jest tutaj konieczność osiągnięcia przez człowieka tej samej miłości, jaka jest w Bogu, bo tylko ona czyni człowieka równym Bogu, a Ten jednoczy się tylko z kimś sobie równym. To z tego wymogu wynikają pozostałe charakterystyki mistycznego zjednoczenia, a w konsekwencji i wszystkie inne wymagania doń prowadzące, łącznie z naturą kontemplacji (zarówno oczyszczającej, jak i oświecającej). Dlatego teraz musimy się włąbić w naturę zjednoczenia człowieka z Bogiem, tak jak ją rozumie Jan.

Bóg jako absolut zrównuje ze sobą przez miłość

Bóg jest rozumiany przez Jana jako absolutny, a człowiek, choćby najbardziej święty, niczego nie może Mu dodać. Absolut ten chce uczynić człowieka równym sobie dla dobra człowieka, co jest możliwe jedynie przez miłość, gdyż ta równa i jednoczy kochających. Absolutność Boga tak rozumiana oznacza także

¹ F. Ruiz, *Síntesis doctrinal*, w: *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, red. G.S. Ros, Valladolid 1991, s. 224-227.

to, że Bóg (w pewnym sensie) kocha tylko siebie, gdyż Jego miłość nie może być mniejsza aniżeli absolutna. Nie należy tego rozumieć, że Jego miłość koncentruje się na Bogu, a w stosunku do stworzenia jest obojętny. Oznacza to, że wszelka miłość, jaką Bóg posiada, jest ze względu na Niego samego, a w niej zawiera się miłość do wszystkiego, co stworzył. Co znaczy, że wszystko kocha miłością, jaką kocha samego siebie. Jan pisze: „Bóg jak nie kocha niczego poza sobą, tak samo również kocha wszystko nie inaczej, jak samego siebie. Wszystko bowiem kocha dla siebie, zaś miłość ma rację celu. Bóg więc nie kocha stworzeń dla nich samych, tylko dla siebie”² (PD 32,6). I dalej: „Dla siebie bowiem Bóg nic z tego nie pragnie, gdyż niczego nie potrzebuje” (PD 28,1). Natomiast w komentarzu do 28. strofy możemy przeczytać: „A jeśli czegoś pragnie, to jedynie tego, co wywyższa duszę. Ponieważ nie ma innej rzeczy, w której mógłby ją bardziej wywyżczyć jak zrównanie jej ze sobą, przeto tego jedynie żąda, żeby Go miłowała. Właściwością bowiem miłości jest zrównanie miłujących się” (PD 28,1).

Zrównanie człowieka z Bogiem umożliwia zjednoczenie i stanowi istotę tego zjednoczenia. Przytoczony ostatni cytat pokazuje także warunek zrównania umożliwiający zjednoczenie. Jest nim miłość. Skąd taki wymóg? Sądzę, że hiszpański mystyk może mieć w pamięci Pierwszy list świętego Jana (4,16), gdzie pojawia się stwierdzenie, że „Bóg jest miłością”. Św. Tomasz z Akwinu, mówiąc o doświadczeniu mistycznym, czyli wiedzy przez doświadczenie, wprowadza termin *connaturalitas*, czyli posiadanie tej samej natury czy też podobieństwo natury³. Posiadanie wspólnej natury z Bogiem umożliwia „wniknięcie” w naturę Boga. Jeśli Bóg jest miłością, a człowiek posiada miłość, to mają w pewnym sensie (co zostanie doprecyzowane w innym miejscu) tę samą naturę – co umożliwi zrozumienie Boga, a więc i Jego poznanie. Dlatego też poznanie Boga zależy bardziej od nastawienia woli aniżeli rozumu, gdyż to wola jest siedzibą miłości, a przez miłość człowiek upodabnia się do Boga. Podobnie rzecz się ma z poznaniem jakiejś osoby. W bezpośredniej relacji mamy kontakt z jej emocjami i przez to poznajemy, czy są one podobne, czy też różne od naszych. Im są bardziej podobne, tym bardziej wydaje się nam, że znamy daną osobę i odczuwamy z nią jedność. Im bardziej są nam obce, tym bardziej ta osoba jest dla nas poznawczo niedostępna i tym słabszą odczuwamy z nią więź⁴.

² „Dios, así como no ama cosa fuera de sí, así ninguna cosa ama más bajamente que a sí, porque todo ama por sí, y así el amor tiene la razón de fin; de donde no ama las cosas por lo que ellas son en sí” (PD 32,6).

³ „Propter connaturalitatem quendam ad ea de quibus iam est iudicandum” (*Summa Theologica*, II-II, 45,2 in c.).

⁴ Por. R.S. Niziński, *Miłość jako podstawa poznania Boga u mistyków. Nauka św. Jana od Krzyża*, „Filozofia Chrześcijańska” 11 (2014), s. 89-90.

Miłość absolutna

W tym miejscu należy postawić pytanie: jaka ma to być miłość, która umożliwia zjednoczenie z Bogiem? Przecież wielu ludzi kocha Boga, a nie osiąga celu, jakim jest zrównanie z Bogiem. Odpowiedź znajdujemy w komentarzu do 36. strofy *Pieśni duchowej*:

Gdy więc [Bóg] kocha duszę, tym samym wprowadza ją niejako w siebie, równa ją z sobą, czyli kocha ją w sobie samym tą samą miłością, jaką kocha siebie. Dlatego dusza w każdym czynie, jako że spełnia go w Bogu, zasługuje na miłość Boga. Postawiona bowiem w takiej wzniosłości i łasce, w każdym czynie wysługuje samego Boga (PD 32,6).

Aby być wywyższonym przez Boga, czyli osiągnąć z Nim zjednoczenie, człowiek musi spełnić wymóg posiadania równej miłości, jaka jest w samym Bogu. To znaczy Bóg jednoczy się z kimś Jemu równym pod względem miłości. Jan od razu dodaje, że miłość tę daje człowiekowi sam Bóg.

Miłość absolutna a teologalna cnota miłości

Dla jasności trzeba zaznaczyć: chociaż Jan nakazuje człowiekowi dążącemu do zjednoczenia z Bogiem, a temu, kto już je w pełni osiągnął, wzbudzać w sobie akty miłości nadprzyrodzonej oraz innych cnót teologalnych, to akty te nie są ostateczną przyczyną zjednoczenia z Bogiem. Owszem, do tego zjednoczenia przygotowują wstępnie, jednocząc człowieka z Bogiem, ale nie jest to jeszcze zjednoczenie, które mamy ostatecznie osiągnąć. Zasługą cnoty miłości jest nakierowywanie woli na Boga w aktach miłości. Sam szczyt miłości do Boga, wymagany, aby się z Bogiem zjednoczyć, przekracza cnotę miłości, gdyż w jej ramach człowiek nigdy nie będzie kochał Boga, tak jak On samego siebie. To maksimum miłości jest czystym darem Boga otrzymanym przy ludzkiej zgodzie na ten dar. Według Jana od Krzyża, Bóg chce, aby człowiek osiągnął właśnie taki poziom miłości, jaki jest w samym Bogu, czyli absolutny – co znaczy, aby się na ten dar otworzył. Tylko taka miłość zrównuje z Bogiem i w doktrynie hiszpańskiego karmelity to ona stanowi istotę zjednoczenia z Bogiem:

Podobieństwo, jakie sprawia miłość przez przeobrażenie miłujących się, jest tak wielkie, iż można powiedzieć, że jeden jest drugim i obydwaj są jednym. Przyczyna tkwi w tym, że w zjednoczeniu i przeobrażeniu miłości jeden oddaje się drugiemu i każdy z nich, opuszczając niejako siebie, zamienia się w drugiego. Tak więc jeden żyje w drugim i staje się niejako nim samym i obydwaj są jednym przez przeobrażenie miłości (PD 12,7).

Jan bezpośrednio łączy miłość z doskonałością woli i jej zgodności z wolą Boga:

Bóg więcej się udziela tej duszy, która więcej postąpiła w miłości, to znaczy bardziej złączyła swą wolę z wolą Boga. Jeśli więc dusza całkowicie ma wolę uzgodnioną i upodobnioną do woli Boga, wtedy całkowicie i w sposób nadprzyrodzony jest zjednoczona i przeobrażona w Boga (DGK II,5,4).

W powyższych stwierdzeniach wyraźnie widać, że to nie wiedza jednoczy z Bogiem, tylko miłość, a więc postawa moralna.

Działanie Ducha Świętego

Jak to już zostało powiedziane, człowiek nie jest w stanie mocą własnego wysiłku wspartego łaską, spełniając akty miłości nadprzyrodzonej, osiągnąć takiego poziomu miłości, dlatego miłość taką wlewa w człowieka sam Bóg, którego w tym wypadku Jan utożsamia z działaniem Ducha Świętego: „Przez to swe działanie przygotowuje ją [duszę] Duch Święty do boskiego zjednoczenia i przemiany w Boga przez miłość” (ŻPM I,19). W zjednoczeniu mistycznym Duch Święty staje się miłością, którą człowiek posiada w sobie jako własną. I to dzięki Niemu ma tę samą miłość, jaką ma Bóg:

Ponieważ przez ten dar, jaki dusza składa Bogu, daje Mu dobrowolnie Ducha Świętego jako własność swoją, by się w Nim rozmiłował, tak jak na to zasługuje, odczuwa niewymowną rozkosz i szczęście, gdy widzi, że składa Bogu, jako swą własność, dar, który w swym bycie nieskończonym jest całkowicie równy Bogu. [...] Przez ten dar duszy ma Bóg pełną zapłatę, mniejsza nie mogłaby Go zaspokoić, i przyjmuje ten dar z wdzięcznością jako własność duszy, który Mu ona oddaje i przez który kocha Go jakby na nowo (ŻPM III,79).

Jest to tchnienie Ducha Świętego, z Boga w nią i z niej w Boga (PD 39,2).

Takie rozumienie roli miłości w zjednoczeniu z Bogiem pozwala Janowi określić je jako zjednoczenie przez miłość (DGK I,2,4; NC II,12,6; ŻPM I,19): „Jedynie bowiem miłość jest tym czynnikiem, który jednoczy i łączy duszę z Bogiem” (NC II,19,5)⁵.

Zjednoczenie wszystkich władz w Bogu

Ludzka wola nie jest jedyną władzą, lecz współdziała z rozumem i pamięcią, a także pozostaje w pewnej więzi ze sferą zmysłową. To współdziałanie ma róż-

⁵ F. Ruiz, *Místico y maestro. San Juan de la Cruz*, Madrid 1986, s. 271n.

ny charakter zależący od etapu życia duchowego człowieka. W tym momencie ważne jest, że, owszem, to miłość jednoczy z Bogiem – ale aby doszło do tego zjednoczenia, także pozostałe władze muszą być całkowicie na Boga nakierowane i Nim wypełnione.

Co więcej, w mistycznym zjednoczeniu uczestniczą także i zmysły (!) we właściwy dla siebie sposób. To znaczy, muszą być one nakierowane tylko na Boga, a więc odwrócone od tego, co Nim nie jest, co się wyraża w podporządkowaniu ich duchowi. Tak zatem w zjednoczeniu z Bogiem uczestniczy cały człowiek, a nie tylko jego wola, choć to właśnie wola odgrywa tu zasadniczą rolę. Jan tak obrazuje funkcjonowanie człowieka zjednoczonego z Bogiem:

czynności takich dusz same w sobie są właściwe i rozumne, a nie ma niewłaściwych, gdyż Duch Boży sprawia, że wiedzą to, co powinny wiedzieć, a nie wiedzą tego, czego nie powinny wiedzieć; że przypominają sobie [...] to, co powinny pamiętać, a zapominają o tym, co należy zapomnieć; wreszcie sprawia, że kochają to, co powinny kochać, a nie kochają tego, co nie jest w Bogu. W tym stanie wszystkie pierwsze poruszenia władz u takich dusz są boskie. Nie trzeba się temu dziwić, gdyż władze te przemienione są w byt boski (DGK III,2,9).

Jan dodaje:

Bóg posiada je [ludzkie władze] niepodzielnie jako ich właściciel, przemieniwszy je bowiem w siebie, sam nimi rządzi i porusza na sposób boski, według swego ducha i woli. W tym stanie działania duszy przestają być odrębne, a stają się Boże, gdyż to, co dusza czyni, jest z Boga (DGK III,2,8; por. PD 20-21,4).

Oznacza to, że inspiracja do działania takiego człowieka pochodzi nie od bodźców docierających do zmysłów, które następnie przekazują je duszy, aby ta według własnej woli zdecydowała, co wybrać. Nie ma także możliwości, aby człowiek mistycznie zjednoczony z Bogiem działał pod wpływem instynktu. Jedynym zarządcą jest tutaj Bóg.

Konsekwencją tak rozumianego zjednoczenia z Bogiem jest wyrażenie przez Jana natury ludzkich aktów w kategoriach maksymalistycznych, co odpowiada pierwszemu paradygmatowi. Człowiek działa tylko, gdy działa w nim Bóg, a wszystko, co człowiek czyni, ma charakter boski, obejmując cały ludzki byt:

Dlatego dusza w tym stanie nie może wykonywać owych aktów, jeśli Duch Święty nie wykonuje ich wszystkich i nie pobudza jej do nich. Wskutek tego wszystkie jej czynności są boskie, jako że jest pobudzona i działa pod wpływem Boga (ŻPM I,4).

Jan wyraża to także i w tym cytacie:

Dajesz mi bowiem boskie poznanie, odpowiednio do całej zdolności i pojemności mego rozumu, wlewasz mi miłość, stosownie do największej wytrzymałości mej woli, rozkoszujesz mię w samej mej substancji strumieniami twych rozkoszy (Ps 35,9), wskutek boskiego zetknięcia i substancjalnego zjednoczenia, odpowiednio do największej czystości mej substancji, zdolności i zasięgu mej pamięci (ŻPM I,17).

A także i tym:

Dlatego też wszystkie poruszenia takiej duszy są boskie i chociaż nie są jej własnością, należą jednak do niej, Bóg bowiem wywołuje je w niej z nią razem, gdyż ona daje swą wolę i zgodę (ŻPM I,9).

Niezmiennność istoty człowieka

Na podstawie wyżej przytoczonych wypowiedzi nietrudno sobie zdać sprawę z tego, że przemiana człowieka w Boga dotyczy tylko sposobu jego działania, a nie istoty. To drugie upodobnienie nie jest możliwe, gdyż czyniłoby człowieka Bogiem. Człowiek, otwierając się na miłość, jaką jest Bóg, osiąga zjednoczenie przez uczestnictwo w miłości Bożej:

Dusza wydaje się wtedy być więcej Bogiem niż duszą i w rzeczy samej jest Bogiem przez uczestnictwo, choć oczywiście jej byt naturalny jest tak odrębny od bytu Bożego, jak i przed zjednoczeniem, podobnie jak owa tafla szklana jest czymś innym niż promień, który ją przeświecila (DGK II,5,7).

Chcąc oddać różnicę bytową między człowiekiem i Bogiem oraz podobieństwo w działaniu, Jan w tym miejscu ucieka się do analogii oświetlanego promieniem słonecznym szkła, które samo z siebie światła nie ma. Szkło niejako upodabnia się do promienia, który przez nie przechodzi, i ma z nim wspólne bycie rozświetlonym:

Ścisłe mówiąc, szkło, chociaż lśni blaskiem słońca, [które je oświetla], jest czymś zupełnie innym od niego, ale można powiedzieć, że jest promieniem czy blaskiem słońca przez uczestnictwo. Dusza więc jest tak jak tafla szklana przenikana, albo lepiej się wyrażając, zamieszkała przez owo boskie światło bytu Bożego, będące w niej przez swą naturę, jak to już mówiliśmy (DGK II,5,6; por. DGK II,5,5)⁶.

Dla jasności należy dodać, iż Doktor Mistyczny uważa, że w życiu doczesnym, choćby najbardziej właściwie przeżywanym, człowiek pełni tej na stałe

⁶ Por. F. Ruiz Salvador, *Introducción a san Juan de la Cruz. El escritor, los escritos, el sistema*, Madrid MCMLXVIII (1968), s. 401-405.

nie osiąga, a jedynie w pewnych aktach. Pełnia ta jest zarezerwowana na życie po śmierci (PD 12,8).

1.2. MAKSYMALIZM DOKTRYNY JANA OD KRZYŻA

Kiedy analizujemy to, jak Jan opisuje mistyczne zjednoczenia z Bogiem, do którego człowiek ma zmierzać w swoim życiu duchowym, widać wyraźnie, że jest ono rozumiane maksymalistycznie. Trzy władze duchowe: rozum, pamięć i wola mają być skoncentrowane na Bogu jedynie i jedynie przez Niego poruszane. Nawet i sfera cielesna ma być podporządkowana tej logice. Wymóg ten, zgodny z pierwszym paradygmatem wyjaśniania drogi zjednoczenia z Bogiem, wynika z koncepcji Boga jako Absolutu, który jednoczy się z kimś, kto posiada taką samą jak On miłość. Przekłada się to na wymagania ascetyczno-duchowe, stawiane przez Doktora Mistycznego. Dobrze oddaje to poniższy cytat, gdzie Jan opisuje stan wewnętrznego usposobienia człowieka, który jednoczy się z Bogiem:

Chodzi tu nie tylko o poszczególne akty sprzeciwiające się Bogu, lecz także o samo usposobienie. Dusza więc musi odrzucić nie tylko dobrowolne akty niedoskonałości, ale unicestwić także samo usposobienie do nich. Ponieważ zaś żadne stworzenia, żadne ich czynności ani zdolności nie mogą osiągnąć tego, czym jest Bóg, więc dusza musi się ogołocić z wszelkiego stworzenia, ze swych czynności i sprawności, to znaczy ze swej wiedzy, ze smakowania i odczuwania. Gdy bowiem odrzuci to, co jest niepodobne do Boga i niezgodne z Nim, zacznie upodabniać się do Niego; gdy zaś nie będzie w niej już nic przeciwnego woli Boga, wtedy przeobrazi się w Niego (DGK II,5,4).

Wymóg ten musi być spełniony bezwzględnie. Zdaniem Jana, człowiek ma taką naturę, że gdy skoncentruje się choćby na czymś najmniejszym, co nie jest Bogiem, wówczas przestaje do Niego dążyć. To jeszcze bardziej podkreśla rygorystyczną cechę doktryny Jana, ale trzeba pamiętać tę wypływającą z paradygmatu pierwszego:

Każda bowiem, nawet maleńka rzecz, gdy [władze] w tym życiu do niej przyłgną, wystarczy, by je trzymać tak skrepowane i omamione, że nie czują doznanej szkody, nie widzą swych skarbów bezcennych [jakimi jest sam Bóg], ani nie poznają swej zdolności do ich przyjęcia. Dziwna rzecz, że chociaż zdołają pomieścić nieskończone dobra, wystarczy drobiazg, by tak je wypełnić, że nie mogą przyjąć żadnego z dóbr doskonałych, dopóki całkowicie nie zostaną opróżnione (ŻPM III,18; por. ŻPM III,72).

Konsekwencją tak postawionych wymagań, aby móc zjednoczyć się z Bogiem, jest powszechnie znany zestaw aforyzmów. Wyznacza on pewien nie do końca odpowiadający całemu nauczaniu Jana trend w interpretacji jego doktryny. Owo sławne „nic” zdaje się najbardziej widoczną charakterystyką jego pism. Tymczasem to jedynie trend zgodny z częścią doktryny związanej z pierwszym paradygmatem, ale nie z całością Janowej wizji drogi do Boga⁷. To, jak inaczej drogę tę widzi Jan, oddają statystyki, pokazujące, że najczęstszym słowem w jego pismach jest termin „Bóg”. Występuje on 4522 razy i jest drugim najczęściej obecnym słowem w pismach Jana (tuż po słowie „mówić”). W niektórych kontekstach słowu „Bóg” odpowiada termin „wszystko” (*todo*). W tym sensie słowo to pojawia się 274 razy. Sam zaś termin „nic” (*nada*) pojawia się 337, „pustka” (*vacio*) 173 razy oraz „opróżniać” (*vaciar*) 42 razy, „unicestwienie” (*aniquilación*) 61 razy, „umartwienie/umartwiać” (*mortificaión/mortificar*) 110 razy⁸:

- By dojść do smakowania wszystkiego, nie chciej smakować czegoś w niczym.
- By dojść do posiadania wszystkiego, nie chciej posiadać czegoś w niczym.
- By dojść do tego, byś był wszystkim, nie chciej być czymś w niczym.
- By dojść do poznania wszystkiego, nie chciej poznawać czegoś w niczym.
- By dojść do tego, w czym nie masz upodobania, musisz iść przez to, w czym nie masz upodobania.
- By dojść do tego, czego nie poznajesz, musisz iść przez to, czego nie poznajesz.
- By dojść do tego, czego nie posiadasz, musisz iść przez to, czego nie posiadasz.
- By dojść do tego, czym nie jesteś, musisz iść przez to, czym nie jesteś (DGK, I,13,11).

I dalej:

Gdy zatrzymasz się nad czymś, przestajesz dążyć do wszystkiego. – Albowiem by dojść całkowicie do wszystkiego, musisz zaprzeć się siebie całkowicie we wszystkim. – A gdy dojdiesz do posiadania wszystkiego, masz to posiadać, nie pragnąc niczego. – Bo jeśli chcesz mieć coś we wszystkim, nie posiadasz w Bogu twojego czystego skarbu (DGK I,13,12).

Czytając powyższe wypowiedzi Janowe, odnajdujemy powód, widoczny w poprzednim cytacie, dla którego święty karmelita czasami wprowadza nie-ludzko brzmiące oczekiwania wobec człowieka chcącego zjednoczyć się z Bogiem. Zasada, według której człowiek ma stać się podobny do Boga przez mi-

⁷ J.D. Gaitán, *Negación*, DSJC, s. 1001.

⁸ *Concordancias de los escritos de san Juan de la Cruz*, red. J.L. Astigarraga, A. Borrell, F.J.M. de Lucas, Roma 1990, „tabla estadística”, s. 2071-2105. Por. także: M.M. del Blanco, *Todo/nada*, DSJC, s. 1454-1455.

łość, a wszystkie ludzkie władze mają spełniać boskie akty, wynika z tego, że Bóg jednoczy się jedynie z kimś, kto posiada taką samą miłość, jak On, czyli absolutną. Każda miłość, każde poznanie, każde posiadanie, gdy nie jest odniesione do Boga, choćby najmniejsze, tak koncentruje na sobie, że przesłania Boga, uniemożliwiając zjednoczenie⁹. To zasada bardziej logiczna niż objawiona. Logiczne są też i wymagania z niej wypływające. Można by tę zasadę ująć krótko: „Absolut wymaga absolutnej rezygnacji z tego wszystkiego, co nie jest Bogiem” oraz „Absolut jednoczy się z kimś, kto jest taki sam jak on w miłości, która jest istotą Absolutu”. Jednak gdyby zasadę tę zastosować dosłownie, byłaby nie-ludzka. Dlatego zasada ta musi być mitygowana przez drugi paradygmat, kiedy Jan pokazuje, jak praktycznie sprostać wymogom wynikającym z paradygmatu pierwszego.

Źródła maksymalizmu pierwszego paradygmatu

W tym miejscu dotykamy newralgicznego punktu doktryny świętego karmelity, który bywa systematycznie przeoczany przez komentatorów. Możemy zadać pytanie: skąd u Jana taka koncepcja zjednoczenia, która tak totalnie wiąże człowieka z Bogiem jeszcze za życia? Sądzę, że udzielenie odpowiedzi powinno zmierzać tropem, który teraz przedstawię.

Dla Jana mistyczne zjednoczenie z Bogiem jest antycypacją *visio beatifica*. *Visio beatifica* to oglądanie Boga „twarzą w twarz” w wieczności. Oglądanie Go w przyszłym życiu to kontemplacja, czyli Boże światło oświecające człowieka, w którego blasku ten po śmierci przebywa. Jeśli zatem zjednoczenie mistyczne oznacza stan zbliżony do kontemplacji Boga w niebie, droga prowadząca do tego stanu zjednoczenia musi mieć na celu nie tyle samo zjednoczenie z Bogiem za życia, co przede wszystkim przygotowanie do owego *visio beatifica*, czyli kontemplacji Bożego oblicza w wieczności. Mówiąc inaczej: droga duchowa, jaką kroczymy teraz, zmierza do zjednoczenia się z Bogiem po śmierci. Oznacza to, że proces duchowego dojrzewania musi dostosowywać nas do tego celu ostatecznego, a mistyczne zjednoczenie z Bogiem za życia jest jedynie najdoskonalszą formą kontaktu z Bogiem, jaką człowiek może osiągnąć jeszcze tutaj, czyli będąc w ciele. Dlatego też standardy drogi duchowej wyznacza ostatecznie to, jak Jan rozumie oglądanie Boga w wieczności.

Na czym zatem miałyby polegać przebywanie człowieka z Bogiem po śmierci? Jan od Krzyża zna pisma św. Tomasza z Akwinu. Tomasz mówi o szczęściu, jakiego zaznaje dusza, oglądając Boga. Miguel Angel Díez wspomina, że Jan w tej kwestii mocno się inspiruje między innymi dziełkiem *De beatitudine*,

⁹ J.M. Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid 1997, s. 166.

błędnie przypisywanym Tomaszowi¹⁰. Niemniej sędzę, że nie to dziełko wytycza ostateczne standardy rozumienia przez Jana od Krzyża tego, na czym będzie polegało życie wieczne, lecz opis obcowania z Bogiem zawarty w *Sumie teologicznej*, jak i innych Tomaszowych dziełach. Akwinata roztacza wizję tego stanu zgodnie z terminologią arystotelesowską. Szczęście po śmierci będzie polegało na aktualizowaniu rozumu absolutną Prawdą, którą jest Bóg, oraz woli absolutnym Dobrem, którym także jest Bóg¹¹. Bóg jest absolutem, stąd w niebie rozum poza Nim nie będzie w stanie nic więcej poznawać, a wola kochać, gdyż Bóg zaktualizuje całą potencjalność tych władz. Innymi słowy, na inne akty poznania i kochania poza Bogiem nie będzie tam już miejsca, bo to Bóg jako nieskończony całkowicie je zapełni sobą. Dlatego według Tomasza po śmierci Bóg staje się jedynym (!) przedmiotem poznania i miłości. Bóg wypełnia cały ludzki rozum, jako jedyny przedmiot poznania. Poznając jedynie Boga, rozum uczestniczy w boskim poznaniu świata, gdyż Bóg jest stwórcą tego świata i jednocześnie podtrzymuje go w istnieniu. Stąd w Bogu rozum poznaje wszystko. Kochając jedynie Boga, wola uczestniczy w boskiej miłości, a przez to kocha stworzenie taką miłością, jaką je kocha Bóg. W konsekwencji w trakcie *visio beatifica* w człowieku nie będzie innej miłości, jak tej do Boga. Stąd Bóg jako Absolut całkowicie absorbuje i wypełnia ludzkie władze duchowe, a te pozostają bierne, gdyż całą ich zdolność poznawania i kochania jest realizowana przez oglądanie Boga i posiadanie Jego miłości. Tyle na temat formy kontemplacji, jaka – według Tomasza z Akwinu – będzie miała miejsce po śmierci¹².

Powróćmy teraz do Jana od Krzyża i jego wymogów prowadzących do zjednoczenia z Bogiem i samego zjednoczenia. Opisywane przez niego mistyczne zjednoczenie, do którego dąży człowiek za życia, czyli będąc jeszcze istotą duchowo-cielesną, to właśnie przedsmak wyżej przedstawionego *visio beatifica*. Jest to stan bliski *visio beatifica*, ale nie taki sam z racji cielesności¹³. Nie jest to jeszcze ludzkie maksimum obcowania z Bogiem, ale przedsiónek pełni, do osiągnięcia której człowiek jest powołany dopiero po śmierci. Dlatego proces prowadzący do tego zjednoczenia musi mieć na celu stopniowe uczynienie z Boga

¹⁰ M.A. Díez, *Escatología*, DSJC, s. 521.

¹¹ „Respondeo dicendum quod, cum unumquodque sit cognoscibile secundum quod est in actu, Deus, qui est actus purus absque omni permixtione potentiae, quantum in se est, maxime cognoscibilis est” (*Summa Theologica* I,12,1); „ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere” (*Summa Theologica*, I-II,3,1). Por. *Summa Theologica*, I-II, 3, 4.

¹² Por. *Summa Theologica*, I, 12, 8-10; P.P. Furdzik, *Kontemplacja jako przejaw najdoskonalszego życia osobowego człowieka w ujęciu Świętego Tomasza z Akwinu*, Lublin 2003 [rozprawa doktorska Wydział Filozofii Teoretycznej KUL], pkt. 4.2. „Cel obiektywny: bezpośrednie poznanie i umiłowanie Boga”, s. 125-136.

¹³ M.A. Díez, *Escatología*, DSJC, s. 515-526.

jedynego przedmiotu ludzkiego poznania, posiadania (to nowość w stosunku do Tomasza z Akwinu) oraz miłości. Także i zmysły w jakiś sposób muszą się poddać tej regule. To stąd wynikają prawa rządząca ascezą Janową, mówiące, że nic tylko Bóg ma być przedmiotem ludzkich władz duchowych, a zmysły w całym swym działaniu mają się odwrócić od tego, co Nim nie jest, aby móc w przyszłości być zależnymi od tego, co otrzymują władze duchowe, i w ten sposób także skierować się jedynie na Boga.

To dlatego gdy Bóg nie jest jeszcze jedynym przedmiotem ludzkich władz, to znaczy gdy nie jest jeszcze oczyszczony, kontemplacja, czyli boskie światło obecne w człowieku, powoduje wypieranie tego wszystkiego, co Bogiem nie jest. Stosowanie tej zasady Jan wywodzi z filozoficznego prawidła: „Dwa przeciwieństwa bowiem nie mogą być w jednym i tym samym podmiocie” (NC II,9,2, por. N II,5,4). Komentatorzy tej doktryny wspominają jedynie, że jest to zasada, którą Jan się posługuje, ale powodów jej obowiązywalności nie podają¹⁴. Można jednak zauważyć, iż zasada ta znajduje powód zastosowania w rozumieniu natury kontemplacji jedynie wtedy, gdy przyjmie się, że jej finał wygląda właśnie tak, jak to tłumaczy Tomasz z Akwinu: gdy człowiek ogląda Boga po śmierci, to Bóg jest jedynym przedmiotem, obecnym we władzach ludzkich.

Można by powiedzieć, że natura oddziaływania kontemplacji zarówno we władzach, duchowych, jak i w sferze zmysłowej – jak ją rozumie Jan – logicznie pasuje do tego, jak człowiek kontempluje Boga w niebie według teorii Tomasz z Akwinu. Owszem, Jan od Krzyża, jak to się często zaznacza, pozostaje pod wpływem neoplatonizmu Dionizego Areopagity, ale dotyczy to bardziej terminów aniżeli wyjaśnienia samej natury doświadczenia mistycznego. Z pewnością Jan przejmuje od Dionizego terminy takie jak: promień ciemności, mistyczna teologia, miłość jako jednocząca z Bogiem, kontemplacja oczyszczająca, zjednoczenie z Bogiem jako cel kontemplacji. Pozostając przy nauce Dionizego, owszem, znajdziemy odpowiedź, dlaczego kontemplacja jest ciemnością dla umysłu, ale już nie dla woli. Ponadto teksty Dionizego nie dają wyjaśnienia, dlaczego kontemplacja jest bolesna, czyli oczyszcza, czemu choćby najmniejsze skoncentrowanie na czymś, co nie jest Bogiem, uniemożliwia zjednoczenie z Nim oraz dlaczego po jakimś czasie ciemność kontemplacji zostaje przewyciężona kontemplacją jasną, a także dlaczego pierwsze poruszenia także w sferze zmysłowej człowieka zjednoczonego w pełni z Bogiem nie pochodzą od bodźców zewnętrznych, tylko od ducha. Logiczne wyjaśnienie tego znajdujemy, gdy przyjmiemy, że owocem kontemplacji na być zjednoczenie tak rozumiane, że Bóg jest jedynym przedmiotem wszystkich ludzkich władz, nie pozostawiając w nich „miejsca” na cokolwiek innego prócz Boga. Myślę zatem, że nie będzie nadinterpretacji

¹⁴ Por. G. Castro, *Noche oscura del alma*, DSJC, s. 1054.

cją przypisanie Janowi w warstwie wyjaśniania natury kontemplacji inspirowania się teorią Tomasza, skoro w czasie, gdy hiszpański mistyk zyskiwał edukację filozoficzno-teologiczną, to myśl Akwinaty wytyczała standardy myślenia teologicznego i często filozoficznego¹⁵. Jego przemożny wpływ na wiele kwestii w doktrynie Jana potwierdza Eulogio Pacho, pisząc, że Tomasz to ulubiony autor Jana od Krzyża, choć z imienia wymienia go w zasadzie dwa razy (gdy o innych scholastykach w ogóle nie wspomina)¹⁶.

Myślę, że innym wskazaniem tej zależności w kwestii rozumienia natury kontemplacji jest to, jak Jan opisuje poznanie tego, kto jest zjednoczony z Bogiem. Gdy Tomasz stwierdza, że po śmierci człowiek będzie uczestniczył w wiedzy Boga i w ten sposób pozna rzeczy stworzone, tak i u Jana czytamy, że już teraz, gdy człowiek mistycznie zjednoczy się z Bogiem, to całą rzeczywistości stworzoną poznaje w Bogu (ŻPM IV,5).

¹⁵ Z pewnością temat zależności Jana od Tomasza w rozumieniu natury kontemplacji jest wątkiem pobocznym. Niemniej pozwala wyjaśnić, dlaczego Jan przyjmuje pewne rozstrzygnięcia doktrynalne.

¹⁶ E. Pacho, *Tomás de Aquino, Santo y Juan de la Cruz*, DSJC, s. 1468-1472; choć trochę inaczej C. Cuevas, *Estudio literario*, w: *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, s. 141.

2. STAN FAKTYCZNY

Człowiek jako byt otwarty na nieskończoność

Przedstawiony powyżej cel, do którego ma zmierzać człowiek w swojej drodze duchowej, wymaga całkowitego skoncentrowania się na Bogu i nie zostawia odrobiny miejsca na to, co Bogiem nie jest. Cel ów nie jest czymś sztucznie utworzonym, gdyż według Jana w człowieku odpowiada mu struktura ludzkich władz duchowych, otwartych na nieskończoność – i tylko tak może je w sposób satysfakcjonujący zapełnić¹. Ludzkie władze są tak pojemne (*capacidad*), że mają zdolność (*habilidad*) otwarcia się na Boga. To zdolność nadprzyrodzona, gdyż w ostatecznym rozrachunku jest możliwa do zrealizowania tylko przy pomocy łaski². W poniższym tekście Jan duchowe władze duszy nazywa otchłaniami z racji wspomnianej otwartości: „Tymi otchłaniami są władze duszy: pamięć, rozum i wola. Są one tak głębokie, jak wielkie skarby zdołają pomieścić i nic ich nie potrafi [zapełnić], tylko nieskończoność” (ŻPM III,18).

Jan posługuje się określeniem „zmysł duszy”. Został on użyty zaledwie kilka razy jako termin techniczny oznaczający otwartość duszy na Boga i jest czymś, co ma związek z władzami duchowymi oraz substancją (istotą) duszy³. Dzięki temu zmysłowi człowiek kosztuje mądrości, miłości i udzielania się Boga. Zmysł duszy wyraża także ludzką otwartość na nieskończoność. Zmysł duszy to duchowy odpowiednik zmysłu ogólnego wyobraźni, który analogicznie operuje treściami, jakie otrzymuje on od zmysłów zewnętrznych. Zmysł duszy gromadzi treści duchowe, aby potem móc nimi operować:

Przez zmysł duszy rozumie się tu zdolność i siłę samej istoty duszy, z pomocą której odczuwa i raduje się przedmiotami władz duchowych, dających jej kosztować mądrości, miłości i udzielania się jej Boga. I dlatego te trzy władze: pamięć, rozum i wolę nazywam w tym wierszu otchłaniami głębin zmysłu duchowego, gdyż za ich pośrednictwem odczuwa i w nich głęboko smakuje ogrom miłości i majestatu Boga. [...] Wszystkie te rzeczy przyjmuje i przechowuje w tym zmyśle duszy, którym jest,

¹ C. García, *Antropología sanjuanista*, DSJC, s. 140-141.

² M. del Sagrario Rollán, *Capacidad humana*, DSJC, s. 268-269. Taż, *Habilidad*, DSJC, s. 721-722.

³ E. Pacho, *Alma humana*, DSJC, s. 67, 69.

jak mówię, siła i zdolność, jaką ma dusza do odczuwania, przechowywania i smakowania wszystkiego, co przynoszą otchłanie władz (ŻPM III,69).

Zmysł ten im bardziej jest przepastny i im głębsze jego otchłanie, tym głębsze i bardziej niezgłębione są jego ciemności odnośnie do rzeczy nadprzyrodzonych, gdy go Bóg będący jego światłem nie oświeci. Jest więc dla niego niemożliwe podnieść oczy na światło Boże lub pomyśleć o nim, gdyż nie widziawszy go nigdy, nie ma pojęcia o nim. I dlatego nie może go nawet pragnąć; raczej będzie pragnął mroków, gdyż te poznaje i pójdzie z jednego mroku w drugi, prowadzony przez ten mrok, który tylko może zawieść do dalszych mroków (ŻPM III,71).

Powyższe wypowiedzi Janowe podkreślają to, że choć człowiek jest otwarty na Boga i tylko Jego nieskończoność stanowi cel ludzkiej egzystencji, to gdy człowiek zatrzymuje się na czymkolwiek, co nie jest Bogiem, nie jest w stanie osiągnąć celu, dla którego żyje czy też został stworzony. Ponadto nie zdaje sobie sprawy z tego, jak wielką wyrządza sobie krzywdę, tracąc tak wielkie dobro, bo jego braku w ogóle nie odczuwa. Przywołanie tego wątku jest ważne przed zrobieniem kolejnego kroku w naszych analizach. W świetle przeprowadzonych do tej pory rozważań będzie można zauważyć, jak zarysowany przez Jana cel ludzkiego życia różni się od tego, kim w jego oczach jest zwykły człowiek, to znaczy jeszcze nieoczyszczony.

Struktura ludzkiego działania

Dysonans między celem, do którego według Jana od Krzyża Bóg powołuje człowieka, a tym, kim faktycznie człowiek jest, można w pełni zauważyć, gdy się przeanalizuje ludzkie funkcjonowanie. Pierwszym ważnym czynnikiem zauważalnego rozejścia się ideału ze stanem faktycznym może być to, że ludzka sfera duchowa w swoim działaniu zależy od sfery zmysłowej. Ta zaś zależy od wrażeń dostarczanych przez świat materialny. Oznacza to między innymi, że wszelkie ludzkie koncepty są jakąś pochodną świata materialnego. Nawet te najbardziej abstrakcyjne. Tym samym rozum nie może być skoncentrowany tylko na Bogu, gdyż Ten jest niematerialny. A za rozumem w swoim działaniu postępuje pamięć i wola...

Jan nawiązuje do Arystotelesa, według którego człowiek od urodzenia jest niezapisaną tablicą, to znaczy rodząc się, nie ma w sobie żadnej wiedzy czy też treści poznawczych. Te pojawiają się dopiero wraz z wrażeniami zmysłowymi:

w chwili gdy ją [duszę] Bóg tchnie w ciało, jest jak tablica gładka i czysta, i niczym nie zapisana i jeżeli czegoś nie pozna za pomocą zmysłów, inną drogą zwyczajnie nic jej nie zostanie udzielone. Pozostając w ciele, jest jak człowiek w ciemnym wię-

zieniu, który świat ogląda tylko przez okno tego więzienia. Jeżeli przez okno czegoś nie zobaczy, nic nie będzie widział. Zatem i dusza jeśliby nie odbierała wrażeń przez zmysły, które są oknami jej więzienia w ciele, nie doszłaby do poznania inną drogą (DGK I,3,3).

W konsekwencji nasze myślenie o Bogu, siłą rzeczy, tworzymy na wzór rzeczywistości, którą znamy⁴. Człowiek nie tylko nie ma możliwości bezpośredniego poznania Boga, ale w swoim o Nim myśleniu zawsze w jakiś sposób odnosi się do świata stworzonego. Mówiąc choćby, że Bóg jest nieskończony, jedynie neguje jedną z cech rzeczy, jakie znamy, a mianowicie, że Bóg ma granice, które mają rzeczy stworzone. Prawdopodobnie najbardziej wpływa na obraz Boga to, jak rozumiemy samych siebie. W naszym myśleniu o Bogu jakoś udoskonalamy obraz nas samych i przypisujemy go Bogu: „Jest to ułomność naszego obecnego stanu, że jacy sami jesteśmy, za takich i drugich uważamy; jaką sami mamy wartość, tak i innych oceniamy, gdyż nasz sąd ma źródło w nas, a nie poza nami” (ŻPM IV,8).

Z drugiej strony, dla Jana idącego za myślą św. Tomasza z Akwinu Bóg jest poza wszelkim rodzajem i gatunkiem, a więc nie ma żadnego istotowego podobieństwa do stworzenia (DGK III,12,1). Nie sposób więc rozumowo wytworzyć sobie obrazu Jego istoty. A pamiętamy, że według pierwszego paradygmatu, aby się zjednoczyć z Bogiem, umysł nasz winien napełniać się samym Bogiem, a nie tym, jak człowiek Go pojmuje. Podobnie dzieje się z pamięcią, która przechowuje treści otrzymane od zmysłów i rozumu, a powinna wypełniać się Bogiem.

I wreszcie ostatni czynnik, jakim jest zależność naszej woli od rozumu. Oznacza to, że wola w swoich aktach miłości idzie za tym, co przedstawia jej rozum, a powinna być kierowana przez samego Boga, jak to Jan daje do zrozumienia, opisując stan mistycznego zjednoczenia. Ponadto wola kocha Boga na miarę taką, jak Go jej zaprezentuje rozum. Innymi słowy nieadekwatnie. Na pewno nie na miarę Boga samego. Wniosek z powyższych rozważań jawi się oczywisty: same struktury ludzkiego poznania oraz wynikającej z tego poznania miłości uniemożliwiają człowiekowi osiągnięcie takiego poziomu miłości, który według Jana jednoczy z Bogiem. Przerasta to możliwości ludzkiej natury.

Skutki grzechu pierworodnego

Na koniec należy dodać jeszcze jeden istotny czynnik kształtujący ludzkie działanie, jakim są skutki grzechu pierworodnego⁵. Grzech pierworodny rozu-

⁴ J.D. Gaitán, *Conocimiento de Dios y sabiduría*, w: *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, red. F. Ruiz, Madrid 1990, s. 257-258.

⁵ M. Herráiz, *Sensualidad*, DSJC, s. 1293-1294.

miany jako nieposłuszeństwo pierwszych ludzi wobec Boga jest dziedziczony przez każdego człowieka, co wyraża się w każdym z nas nieładem poznawczym, emocjonalnym i przede wszystkim moralnym. Najważniejszym negatywnym skutkiem tego nieładu jest przeciwna miłości pożydlwość. Pożydlwość oznacza pójście nie za porządkiem dóbr ustanowionym przez Boga, tylko za tym, co jawi się jako bardziej atrakcyjne i ku czemu popychają nas uczucia: „Po grzechu pierworodnym dusza jest rzeczywiście jakby niewolnicą w tym ciele śmiertelnym, poddana naturalnym namiętnościom i pożądaniam” (DGK I,15,1). Namiętności te i pożądaniam są skierowane ku dobrom materialnym oraz duchowym.

Jak zauważa Jan: „siła duszy polega na jej władzach, namiętnościach i pożądaniam” (DGK III,16,2). Tymczasem one wszystkie są poddane pożydlwości. Polskie słowo „pożądanie” w języku hiszpańskim Jan wyraża przez *apetito*. Termin ten znajdujemy w między innymi w *Drodze na Górę Karmel* (I,1,1). Polski wydawca dzieł Jana od Krzyża tak wyjaśnia jego znaczenie:

Za czasów św. Jana od Krzyża był on rzadko stosowany poza filozofią i teologią. Podczas gdy w filozofii scholastycznej oznaczał prosty i naturalny impuls władzy pożydlwoczej w kierunku dobra poznanego, to nasz autor stosuje go w znaczeniu pewnej tylko grupy aktów władzy pożydlwoczej, niecałkowicie zgodnych z rozumem i porządkiem moralnym⁶.

Jan nie podaje definicji „pożądaniam” (*apetito*). W liście do jednego ze swoich uczniów tak określa, czym jest owe *apetito* i czym skutkuje pójście za nim w dziedzinie wolności. Idąc za pożądaniam (*apetitos*), ludzka wola wiąże się z jakimiś skończonymi dobrami, które ją ograniczają, przez co wola w jakimś aspekcie traci swoją wolność. Wola tymczasem, gdy nie jest związana z tak rozumianym pożądaniam, jest wolna i otwarta na nieskończonego Boga. „Trzeba zatem wiedzieć, że pożądaniam (*apetitos*) są to usta woli. Usta te rozszerzają się, jeżeli nie są napełnione kęsami jakichś smaków. Gdy bowiem pożądaniam przyłgnie do jakiejś rzeczy, tym samym się zacieśnia, wszystko bowiem poza Bogiem jest ciasne” (list z 14 kwietnia 1589, Segowia). Uleganie pożądaniam skutkuje tym, że cała witalność człowieka jest rozpraszana na rzeczy według chwilowej subiektywnej atrakcyjności. Atrakcyjność ta wywołuje w człowieku namiętności, za którymi ten podąża. Z tych namiętności rodzą się różne uczucia, które mają własne życie i całkowicie krępują wolę⁷: „Uczucia te albo namiętności są cztery: radość, nadzieja, ból i obawa” (DGK III,16,2). Dostrzegając zależność woli od tych namiętności, Jan przestrzega przed ich dominacją i pokazuje jednocześnie, jak rozumie ich wpływ na człowieka:

⁶ Por. M.F. de Haro Iglesias, *Apetitos*, DSJC, s. 146.

⁷ F. Ruiz, *Místico y maestro. San Juan de la Cruz*, Madrid 1986, s. 195-198.

Musisz więc pamiętać, [człowieku duchowy!], że w jakimkolwiek kierunku pójdziesz któraś z tych namiętności, w takim kierunku pójdziesz również cała dusza, jej wola i inne władze. Będą wtedy wszystkie niewolnicami tej namiętności, a nadto wzrosną w niej pozostałe trzy, by dręczyć duszę. Skrępują ją wtedy swymi więzami, by się nie wzniosła do wolności, odpocznienia, słodkiej kontemplacji i zjednoczenia (DGK III,16,6).

Ponadto pożądania

oziębiają i osłabiają duszę, by nie miała siły do postępu w cnocie i do wytrwania w niej. Tym samym, że moc pożądania rozprasza się na wiele przedmiotów, staje się słabsza niż wtedy, gdyby była całkowicie skierowana do jednego przedmiotu; a im więcej jest tych rzeczy, do których się zwraca, tym mniejsze jej natężenie względem poszczególnych przedmiotów, bo jak mówią filozofowie, siła skupiona jest większa niż rozproszona. Jest więc jasne, że jeśli pożądanie woli zwraca się do innego przedmiotu poza cnotą, wola staje się słabsza w odniesieniu do cnoty (DGK I,10,1).

Ostateczny obraz człowieka poddanego namiętnościom jest jednoznaczny. Pokazuje on, że w takim stanie nie może podążać drogą do zjednoczenia z Bogiem:

Przez to, że dusza zaćmiewa się pod względem poznania, drętwieje w kręgu woli i przytępia się w kręgu pamięci, zostaje cała zamieszana w właściwej sobie działalności. Wola bowiem i pamięć zależne są w swym działaniu od poznawania, gdy więc ono jest zamącone, w następstwie i one będą takie same (DGK I,8,2).

W *Pieśni duchowej* pełnej alegorii Jan oddaje tę myśl w ten sposób:

Wszystkie zaś wyobrażenia, fantazje oraz poruszenia i odczucia tej niższej części nazywa nimfami. Daje im dlatego tę nazwę, bo [jak nimfy] swą skłonnością uczuciową i wdziękiem wabią do siebie kochanków, tak i te czynności i poruszenia zmysłowości ludzako i uporczywie starają się przyciągnąć do siebie wolę z części rozumowej, aby wyrwana z głębi życia wewnętrznego pragnęła tego zewnętrznego, jakiego one pragną i pożądają; następnie, by poruszyła rozum, pociągając go, by się zaprzyjaźniła i złączyła z nimi w niskich pojęciach zmysłowych, starając się pogodzić i zrównać część rozumową ze zmysłową (PD 18,4).

Dla jasności warto przypomnieć, że człowiek jednoczy się z Bogiem, gdy wola jest poruszana przez Ducha Świętego i gdy człowiek i Bóg mają tę samą wolę (DGK II,5,3)⁸. Tymczasem człowiek „naturalny” ma w sobie zupełnie inną

⁸ F. Ruiz Salvador, *Introducción a san Juan de la Cruz. El escritor, los escritos, el sistema*, Madrid MCMLXVIII (1968), s. 581-585.

zasadę działania: pożądlivość. Jest to nie do pogodzenia z maksymalistycznymi wymaganiami paradygmatu pierwszego:

Bo jak rzecz, chociażby mała, gdy się ją przyłoży do oka, wystarczy, by zakryła wzrok, tak iż nie widzi on innych rzeczy, choćby były nie wiem jak wielkie, tak również jedno małe pożądlivo, jeden niedbały akt duszy wystarczy, by przeszkodzić jej w osiągnięciu tych wszystkich wielkości Bożych, znajdujących się poza tymi pożądaniami i upodobaniami, którym się dusza oddaje (ŻPM III,72).

3. POWÓD DAŻENIA DO ZJEDNOCZENIA Z BOGIEM

Inicjatywa Boga

Skoro człowiek idący za pożądaniami nie odczuwa braku Boga, to dlaczego w ogóle Boga zaczyna szukać? Takie pytanie wydaje się właściwe, zważywszy na to, że Boga nie poznajemy wprost, a otwartość na nieskończoność łatwo zagłuszyć nawet małymi pożądaniami. Jan nie poświęca wiele uwagi, aby na pytanie odpowiedzieć, gdyż początkowy etap drogi do Boga zupełnie pomija. Gdzieś mimochodem wspomina o ucieczce od grzechu, cierpienia fizycznego, moralnego i duchowego jako o motywach zbliżania się do Boga, ale w zasadzie robi to tylko niejako w tle, gdy mówi o udręczeniu, jakie niesie ze sobą uleganie pożałdliwości. Jednak nie to jest ostateczną przyczyną inicjującą proces szukania Boga.

Z pewnością w etapach, które dotyczą już osób dobrze osadzonych na drodze do Boga, motyw szukania Boga jest jasny. W tym wypadku przydatne będzie odwołanie się do paradygmatu trzeciego, gdzie Jan mówi o uczuciach Boga i człowieka. Hiszpański mistyk stwierdza, że inicjatywa pochodzi od samego Stwórcy. Także i On jest protagonistą każdego kolejnego etapu zbliżania się człowieka do Boga. To Bóg chce się zjednoczyć z człowiekiem, bo człowiek do tego jest powołany, gdyż Bóg go do tego stworzył: „Najpierw trzeba wiedzieć, że jeśli dusza szuka Boga, to o wiele więcej Umiłowany jej szuka [...] (Pnp 3,6)” (ŻPM III,28). W wyniku boskiej inicjatywy człowiek zostaje Bogiem zauroczony, a motorem podejmowania przez niego kolejnych kroków w kierunku Boga jest tęsknota za Nim. Nie ma tu oczywiście automatyzmu i człowiek we wstępowaniu na tę drogę jest wolny i na każdym etapie może drogę tę porzucić.

Wypowiedź przypisująca Bogu szukanie człowieka i inne mówiące o tęsknocie Boga za człowiekiem z pewnością nie mieszczą się w pierwszym paradygmacie wyjaśniania procesu jego jednoczenia z Bogiem Absolutem, gdyż Ten w ramach tego paradygmatu jest samowystarczalny.

Intencja, z jaką człowiek podejmuje się wysiłku duchowego

Nie inaczej jest z ludzką motywacją podejmowania wysiłku duchowego, czasami wręcz heroicznego. Już w *Drodze na Górę Karmel* – a więc w dziele podda-

nym pierwszemu paradygmatowi – możemy przeczytać: „By wstąpić na drogę ku Bogu, trzeba wszystko, co jest stworzone, oczyścić i spalić ogniem Bożej miłości” (DGK I,2,2). Tak to więc miłość ze strony człowieka stanowi główny motyw zbliżania się do Boga (DGK I,13,4) i szukania Go:

Mówi więc dusza w tej strofie, że wyszła wyprowadzona przez Boga, tylko dla Jego miłości i rozpalona tą miłością (DGK I,1,4).

Dla zwyciężenia bowiem wszystkich pożądań i wyzbycia się upodobania we wszystkich rzeczach, do których miłość i skłonność uczuciowa zapala wolę, by się nimi radowała, trzeba było większego ognia, rodzącego się z innej, większej miłości. Tą miłością jest jej Umiłowany (DGK I,14,2).

Sam Bóg pomaga człowiekowi wzniecać w sobie tę miłość¹. Chociaż różne mogą być dodatkowe czynniki popychające człowieka, aby zaczął Boga szukać, to jednak z biegiem czasu stają się one coraz mniej inspirujące, a miłość do Boga i tęsknota za Nim stają się siłą napędową podejmowania kolejnych kroków.

¹ J.D. Gaitán, *Subida del Monte Carmelo*, w: *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, red. G.S. Ros, Valladolid 1991, s. 396.

4. OSOBISTY WYSIŁEK NAKIEROWANIA WŁADZ NA BOGA

4.1. PORZĄDKOWANIE WŁADZ – OGÓLNA ZASADA

Czystość duszy jako warunek wstępny umożliwiający zjednoczenie

Jak wspomniałem wcześniej, Jan uważa, że aby ludzkie władze duchowe mogły się skupić na Bogu, człowiek musi przynajmniej wyciszyć pożądlivość panującą w sferze zmysłowej. To opanowanie pożądlivości utożsamia z czystością duszy. Jeśli człowiek tej wstępnej czystości nie posiada, nie jest w stanie na Boga się otworzyć w sferze ducha, gdyż „szkodą, którą wyrządzają duszy pożądania, jest ta, że ją zaślepiają i zaciemniają” (DGK I,8,1):

Jak długo bowiem pożądania nie zostaną obezwładnione przez umartwienie zmysłowości i zmysłowość sama nie będzie uciszona tak, by nie występowała przeciw duchowi, dusza nie będzie mogła wyjść na prawdziwą wolność i radować się zjednoczeniem ze swym Umiłowanym (S, I,15,2).

Czystość duszy jest szerszym terminem aniżeli opanowanie pożądlivości obecnej w zmysłach. Jan rozciąga znaczenia czystości także na sferę ducha. Oto jak całościowo rozumie on czystość duszy:

przygotowanie do wspomnianego zjednoczenia nie polega na pojęciach duszy, na smakowaniu, odczuwaniu czy wyobrażaniu sobie Boga, ani na tym podobnych rzeczach, lecz na czystości i miłości, która polega na całkowitym ogołoceniu i wyrzuceniu się wszystkiego dla Boga. Nie może być całkowitego przeobrażenia bez całkowitej czystości. Na miarę więc czystości duszy będzie większe lub mniejsze jej oświecenie, prześwietlenie i zjednoczenie z Bogiem. Dopóty jednak nie będzie doskonałe, dopóki dusza nie będzie całkowicie doskonała, jasna i czysta (DGK II,5,8).

Jak to można przeczytać w powyższym tekście, w skład Janowego rozumienia czystości wchodzi także wolność od ludzkiego pojmowania Boga oraz wolność od posiadania takich czy innych odczuć do Boga się odnoszących. Stąd tak pożądlivość, jak i odpowiadająca jej czystość dotyczą zarówno dóbr zmysło-

wych, jak i duchowych. W sensie negatywnym czystość to całkowite ogołocenie i wyrzeczenie się wszystkiego dla Boga. Innymi słowy pustka władz:

Jeśli jednak dusza nie dojdzie do czystości odpowiedniej jej uzdolnieniu, nie dojdzie nigdy do prawdziwego pokoju i zaspokojenia, gdyż nie doszła w swych władzach do takiego ogołocenia i próżni, jakie są nieodzowne do czystego zjednoczenia z Bogiem (DGK II,5,11).

To wyrzeczenie się wszystkiego dla Boga jest warunkiem umożliwiającym zjednoczenie. Jest to warunek wstępny: gdy człowiek jest ogołocony ze wszystkiego – co oznacza nie tylko poznawczą, ale afektywną pustkę w jego władzach – miejsce to może zająć Bóg. Jan dobitnie formułuje duchowe wymagania zjednoczenia:

Dusza zatem, która pragnie Go znaleźć, musi wyjść ze wszystkich rzeczy odnośnie do przywiązań i woli. Musi wejść w siebie przez głębokie skupienie tak, aby wszystkie rzeczy uważała za nieistniejące (PD 1,6)¹.

Wymóg całkowitej pustki to wymóg maksymalistyczny i zgodny z logiką pierwszego paradygmatu: bo albo we władzach jest Bóg, albo stworzenie: „Dwa przeciwieństwa bowiem nie mogą być w jednym i tym samym podmiocie” (NC II,9,2). Człowiek napęlnia się albo Bogiem, albo rzeczami. A jeśli obydwa te przedmioty są w nim jednocześnie, to na zasadzie antagonizmu, każdy z nich pragnie wyrugować swoje przeciwieństwo:

w miarę jak dusza skłania się uczuciowo ku jakiejś rzeczy stworzonej, rozrasta się w niej pożądanie, a tym samym staje się mniej zdolna do przyjęcia Boga (DGK I,6,1).

Dlatego każdy, kto idzie za pożądaniem, jest zawsze niezadowolony i zgorzkniały jak człowiek, gdy jest głodny. Bo cóż ma wspólnego głód wywołany przez stworzenia z tym pełnym nasyceniem, jakie daje duch Boży? (DGK I,4,3).

W tym kontekście pojawiają się znane już nam słowa Świętego dotyczące ascezy. Są one zgodne z logiką pierwszego paradygmatu, według którego Bóg i stworzenie wykluczają się wzajemnie jako alternatywne przedmioty posiadania i pożądania władz, gdyż albo posiadamy Boga (czyli wszystko), albo posiadamy stworzenie (coś w niczym): „By dojść do smakowania wszystkiego, nie chciej

¹ E. Renedo, *Pureza*, DSJC, s. 1219-1220; Ruiz rozwija to zagadnienie pod tytułem skupienia teologalnego, jako warunku wstępnego kontemplacji: F. Ruiz, *Místico y maestro San Juan de la Cruz*, Madrid 1986, s. 208-210.

smakować czegoś w niczym” (DGK, I,13,11); oraz „Gdy zatrzymasz się nad czymś, przestajesz dążyć do wszystkiego” (DGK I,13,12).

Jeśli przełożymy to na język wolności woli oraz dyspozycyjności, brzmi to tak:

Gdyby więc dusza chciała jakiejś niedoskonałości, której nie chce Bóg, nie byłoby jednej woli z Bogiem, bo dusza chciałaby tego, czego Bóg nie chce. Jest więc jasne, że dusza chcąc przyjść do doskonałego zjednoczenia z Bogiem przez miłość i wolę, musi się najpierw wyżyć wszelkiego, choćby najmniejszego, pożądania swej woli (DGK I,11,3).

Jest rzeczą znaną z doświadczenia, że jeżeli wola skłoni się uczuciowo do jakiejś rzeczy, ceni ją więcej od każdej innej, choćby nawet lepszej, ale w której sobie mniej podoba. Jeżeli zaś w jednej i drugiej sobie podoba, tym samym doskonalszą poniżej, równając je ze sobą (DGK I,5,5).

Jan podchodzi realistycznie do człowieka i uznaje, przynajmniej na pewnym etapie dążenia drogą doskonałości, że pierwsze poruszenia związane ze sferą zmysłową nie są przeszkodą w drodze do Boga – istotna bowiem jest wolność woli, a nie pierwsze odruchy sfery zmysłowej:

Najpierw trzeba zaznaczyć, że nie wszystkie [przejawy pożądlivosti] są równie szkodliwe i nie w jednakowej mierze zaprzętają duszę. Naturalne bowiem pożądania (chodzi o te poruszenia, w których wola rozumna nie bierze udziału ani przedtem, ani potem) niewiele lub nic nie przeszkadzają duszy w zjednoczeniu, jeżeli są tylko pierwszymi poruszeniami i dusza na nie nie zezwala. Takich bowiem pożądań pozbyc się zupełnie w tym życiu nie można (DGK I,11,2).

Trwając w logice pierwszego paradygmatu, gdzie wolność woli jest kluczowa, łatwo zrozumieć, dlaczego Jan – jak to przytaczają jego biografowie – gani tych, którzy są przywiązani do drobiazgów, choćby nawet do jakiegoś czy to ładnego, czy to pamiątkowego różańca. Gdy wola nie jest wolna, nie ma możliwości zjednoczenia się z Bogiem:

Bowiem jedno tylko nieuporządkowane pożądanie, choćby nie było grzechem ciężkim, wystarczy, jak to później objaśnimy, by skrepić duszę i uczynić ją tak brudną i brzydką, że w żaden sposób nie będzie mogła dojść do zjednoczenia z Bogiem, dopóki się z tego pożądania nie oczyści (DGK I,9,3).

Takie nawyki, pochodzące z dobrowolnych niedoskonałości, których dusza nigdy nie przezwycięża, są przeszkodą nie tylko w zjednoczeniu z Bogiem, ale i w samym postępie w doskonałości (DGK I,11,3).

Takie nieopanowane nawyki uniemożliwiają woli zachowanie jej wolności, a więc i uniemożliwiają uległość Duchowi Świętemu:

Jest to [pozbawienie się tych nawyków] konieczne dlatego, że stan zjednoczenia z Bogiem polega na tak całkowitej przemianie duszy w wolę Bożą, by w niej nie było nic przeciwnego woli Bożej, ale żeby we wszystkim i w każdym poruszeniu wola jej była wolą Bożą (DGK I,11,2).

Z tej perspektywy – z perspektywy pierwszego paradygmatu – pojedyncze grzechy nie są tak wielką przeszkodą w drodze do zjednoczenia, jak ten brak wolności woli:

Poszczególne bowiem upadki nie szkodzą duszy tak, jak dobrowolne przyłgnięcie do jakiejś rzeczy (DGK I,11,4).

By dojść do tego celu, po tej drodze trzeba zawsze iść naprzód, trzeba postępować, wyzbywając się pragnień, a nigdy ich nie podtrzymując (DGK I,11,6).

Dotyczy to wszystkich władz, gdyż te współdziałają i na swój sposób kształtują wolność woli.

4.2. PORZĄDKOWANIE SFERY ZMYŚLOWEJ

Jan proces porządkowania sfery zmysłowej i duchowej nazywa nocą. To okres czynnego działania człowieka, stąd jest to noc czynna. Generalnie w czynnej nocy zmysłów chodzi o umartwienie pożądań, którym podlega ta sfera. Jan nazywa proces ten nocą ze względu na wprowadzanie zmysłów w pewną pustkę, czego one doświadczają jako bycia poza swoim naturalnym środowiskiem, gdyż zostają pozbawione przedmiotu swojego odniesienia:

Nazywamy tu nocą wyzbycie się upodobania w pożądaniu wszystkich rzeczy. Bo tak jak noc to nic innego tylko brak światła, a w następstwie tego brak wszelkich przedmiotów, które by można widzieć za pośrednictwem światła, w braku zaś jego władze wzrokowe pozostają beczynne, tak również nocą dla duszy można nazwać umartwienie pożądań. Gdy bowiem dusza wyzbywa się upodobania w pożądaniu wszelkich rzeczy, zostaje jakby w ciemności i bez niczego. I tak jak władza wzrokowa za pośrednictwem światła niejako żywi się i nasycza przedmiotami, a z braku światła nic nie widzi, tak również za pośrednictwem pożądania żywi się i nasycza tymi wszystkimi przedmiotami, których może kosztować swymi władzami (DGK I,3,1).

Tak więc dusza, która wyzbyła się upodobania w rzeczach zewnętrznych, umartwiwszy swe pożądanie, jest jakby w nocnych ciemnościach. Ciemności te to nic innego, jak próżnia, która w niej powstaje po wyzbyciu się wszystkich rzeczy (DGK I,3,2).

Jan omawia poszczególne zmysły i do każdego z nich aplikuje tę samą radę – aby wyzbyć się wszelkich pożądań, czyli skłonności uczuciowych:

O, gdyby ludzie wiedzieli, jakich skarbów światła Bożego pozbawia ich ta ślepotą, będąca skutkiem ich skłonności uczuciowych i pożądań, i ile złego i szkód odnoszą codziennie przez to, że ich nie umartwiają! Dlatego nie powinni ufać ani bystremu rozumowi, ani darom otrzymanym od Boga, ale pamiętać, że jeśli żywią skłonności uczuciowe i pożądania, będą w dalszym ciągu zaciemnieni i zaślepieni, a skończy się na tym, że będą wpadać powoli w coraz to większe zło (DGK I,8,6).

Dopóki więc dusza nie oderwie się od stworzeń, nie będzie zdolna przyjąć Ducha Bożego w czystym przeobrażeniu (DGK I,5,2).

Oprócz umartwienia pożądania, Jan zaleca także wyrzeczenie się wszystkich rzeczy (DGK I,5,6).

Konieczność zastosowania paradygmatu praktycznego

Według pierwszego paradygmatu z jego maksymalistycznymi wymogami, wyjaśnianie drogi prowadzącej do zjednoczenia z Bogiem czyni tę drogę niemożliwą do przejścia. Trudno sobie bowiem wyobrazić, aby człowiek musiał zrezygnować z każdej formy więzi emocjonalnej dotyczącej rzeczy stworzonych. Jak zrezygnować z miłosnego afektu do rodziców, rodzeństwa czy ojczyzny? Można postawić jak najbardziej zasadne pytanie: jeśli Jan od Krzyża był kierownikiem duchowym osób świeckich i to żyjących w małżeństwie², to jak mógł aplikować swoją doktrynę w życiu takich osób, gdzie choćby wieź emocjonalna oraz fizyczne doznania związane ze współżyciem seksualnym są istotne w podtrzymywaniu tej więzi?

W tym miejscu musimy ukazać drugi paradygmat wyjaśniający drogę do zjednoczenia, jakim posługuje się Jan od Krzyża. To paradygmat praktyczny. Jeśli paradygmat pierwszy łatwiej zaaplikować do człowieka, który już jest pozbawiony ograniczeń ciała i przybliży się do oglądania Boga w niebie, tak paradygmat praktyczny uwzględnia to, że jesteśmy cielesni i że cielesność stanowi ważny i dobry element naszego życia emocjonalnego i duchowego. Według tego paradygmatu odrzucenie wszelkiej pożądliwości czy też wszystkich przywią-

² J.V. Rodríguez OCD, *Święty Jan od Krzyża. Biografia*, tłum. D. Wandzioch, E. Strach CMT, Poznań 2019, s. 791-802.

zań w praktyce oznacza odrzucenie tylko tych, które są dobrowolne, świadome i nieuporządkowane. To właśnie nieuporządkowanie pożądań ogranicza wolność działania woli. Nieuporządkowanie oznacza czyn niezgodny z rozumnością człowieka, której elementem jest wolność. Niezgodne z rozumnością w tym wypadku jest to wszystko, co ogranicza wolność działania. Można by powiedzieć, interpretując wypowiedź Jana, że nieuporządkowane przywiązanie to korzystanie z władz niezgodne z celem, dla którego dana władza została stworzona przez Boga:

Całe to zło i spustoszenie w piękności duszy sprawiają nieuporządkowane pożądania (*desordenados apetitos*) rzeczy tego świata. [...] Bo chociaż jest prawdą, że nawet dusza nieuporządkowana pozostaje co do swego bytu naturalnego tak doskonałą, jak ją Bóg stworzył, to jednak jako istota rozumna jest wtedy zeszpecona, odrażająca, brudna i zaciemniona tym wszystkim złem, które tu opisuję, i jeszcze więcej ponadto. Bowiem jedno tylko nieuporządkowane pożądanie (*un apetito desordenado*), choćby nie było grzechem ciężkim, wystarczy, jak to później objaśnimy, by skrępować duszę i uczynić ją tak brudną i brzydką, że w żaden sposób nie będzie mogła dojść do zjednoczenia z Bogiem, dopóki się z tego pożądania nie oczyści (DGK I,9,3).

Pewne światło odnośnie do rozumienia terminu uporządkowane/nieuporządkowane możemy znaleźć także w tej wypowiedzi świętego karmelity:

Przez włosy rozumie się tutaj afekty i myśli duszy, które uporządkowane i skierowane do tego, do czego Bóg je skierował, to jest do Niego samego, stają się bielsze niż śnieg, jaśniejsze niż mleko, bardziej rumiane niż kość słoniowa i piękniejsze niż szafir. [...] Jeżeli to działanie duszy będzie nieuporządkowane (*desordenado*) i skierowane do tego, do czego Bóg go nie przeznaczył, tj. do używania stworzeń, oblicze jej – jak mówi Jeremiasz – będzie czarniejsze od węgla (DGK I,9,2).

Podobne rozumienie nieuporządkowanych pożądań pojawia w liście nr 13, gdzie Jan wspomina o nieuporządkowanych (*desordenados*) uczuciach (*afectos*), pożądaniach (*apetitos*), smakach (*gustos*) oraz przyjemnościach (*gozos*), które winny być nakierowane na Boga³. Słowo *desordenado* – w sensie niedoskonałego uczynku – pojawia się w pismach hiszpańskiego karmelity 26 razy. Oznacza to, że stosunkowo rzadko, gdyby to porównać do częstotliwości użycia słów oznaczających konieczność wyzbycia się wszystkiego. Niemniej stwierdzenie, że chodzi tylko o nieuporządkowane pożądania, a nie o bezwzględnie każde, jest decydujące, jeśli idzie o ostateczny wydzźwięk charakteru ascezy, którą Jan zaleca praktykować jako niezbędną.

³ List do pewnego karmelity z 14 kwietnia 1589 w: św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. o. B. Smyrak OCD, wyd. 5, Kraków 1995.

Warto zacytować tu Miguela F. de Haro Iglesiasa:

Nie chodzi tu o zniszczenie afektu jako elementu struktury ontologicznej bytu ludzkiego, tylko o uwolnienie go z ciężaru egoizmu i nieporządku, tak aby móc nakierować go na Boga i stworzenia, ale w nowej postaci, czyli kochając ich [Boga i stworzenia] na sposób Boży⁴.

Upodobnienie się do Chrystusa

Jeszcze inne światło na rozumienie tego, od czego człowiek powinien się oderwać w swojej praktyce ascezy, rzuca odniesienie do Chrystusa jako wzoru postępowania⁵. Sądzę, że także i ta kwestia mieści się w ramach paradygmatu drugiego. Wchodząc na płaszczyznę rozważań związanych z Trójcą Świętą, a więc poruszając się w obrębie teologii, Jan precyzuje, że człowiek upodabnia się do drugiej osoby Trójcy, na wzór której został stworzony. Dlatego Chrystus, jakiego znamy na kartach Ewangelii, jest normą naszego postępowania⁶. Ponadto Chrystus staje się oblubieńcem człowieka. Pobrzmiewa tu już paradygmat trzeci:

Miłość może być doskonała dopiero wówczas, gdy kochający się dojdą do takiej jedności, że się przemieniają niejako jeden w drugiego; wtedy dopiero miłość jest całkowicie zdrowa. [...] pragnie stać się podobną do postaci, której jest odbłaskiem, tj. do Oblubieńca-Słowa, Syna Bożego, będącego, jak mówi św. Paweł, „jasnością chwały i odbiciem Jego istoty” (Hbr 1,3). Tę postać ma więc dusza na myśli i w nią się pragnie zmienić przez miłość (PD 11,12).

Stąd więc tutaj, mając już miłość doskonałą, dusza nazywa się oblubienicą Syna Bożego. Ta nazwa oznacza zrównanie się jej z Nim i w tym zrównaniu przyjaźni wszystkie rzeczy są im wspólne (PD 28,1).

⁴ „No se trata de aniquilar el afecto como estructura ontológica del ser humano sino de liberarlo de la carga de egoísmo y desorden para enderezarlo hacia Dios y las criaturas, pero con una nueva forma de quererlos, que es divina” (M.F. de Haro Iglesias, *Afectos*, DSJC, s. 28; por. tenże, *Apetitos*, DSJC, s. 193-194).

⁵ M. Herráiz, *Cruz de Cristo*, DSJC, s. 358n; J.D. Gaitán, *Negación*, DSJC, s. 1002n; S. Castro, *Experiencia de Cristo: foco central de la mística*, w: *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, red. F. Ruiz, Madrid 1990, s. 170.

⁶ J.D. Gaitán, *Subida del Monte Carmelo*, w: *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, red. G.S. Ros, Valladolid 1991, s. 398-399. Autor ten podaje następujące odnośniki dobitnie pokazujące to, że w *Drodze na Górę Karmel* Janowi chodzi przede wszystkim o to, aby przez ascezę doskonale naśladować Chrystusa, a nie osiągnąć abstrakcyjny ideał pustki we władzach: DGK I,5, I,13,3-4; II,7.

Patrząc na życie Chrystusa, wiemy, że nie był On wolny od różnych form przywiązania, czyli afektów, uczuć, smaków – jeśliby nawiązać do języka świętego karmelity. Chrystus miał upodobanie w uczniach i nazywał ich przyjaciółmi, płakał po śmierci Łazarza, z którym emocjonalnie był związany, szczycił się Jeruzolimą jako ukochanym miastem. Kiedy Jan od Krzyża uznaje zatem Chrystusa za normę naszego postępowania i nakazuje odrzucić wszelkie pożądanía, nie może mieć na myśli wszelkiego afektu czy emocji, ale jedynie te, które nawet pośrednio nie nakierowują na Boga. Z pewnością nie możemy przypisać Janowi nawoływania do zniszczenia w człowieku wszystkiego, co zmysłowe i ludzkie jednocześnie (por. DGK II,22,4-5)⁷.

4.3. WIARA, NADZIEJA, MIŁOŚĆ – PORZĄDKOWANIE SFERY DUCHA

Ogólne zasady dotyczące sfery ducha

Przechodząc do ludzkiej sfery duchowej, należy poczynić kilka wstępnych uwag. Jak wspomniałem we wstępie, według Doktora Mistycznego człowiek jednoczy się z Bogiem przez nakierowanie władz duchowych – rozumu, pamięci i woli – wyłącznie na Boga. Dokonuje się to dwuetapowo. Pierwszy etap polega na tym, że to najpierw człowiek sam – choć to oznacza współpracę z łaską – podejmuje trud życia według cnót teologalnych. Wysiłek ten musi towarzyszyć mu zawsze, także gdy osiągnie zjednoczenie z Bogiem. Wiąże się to z tym, że spełniając akty tych cnót, a w szczególności wiary, nakierowuje swoje wnętrze na Boga, wstępnie się z Nim jednocząc. Spełnianie aktów tych cnót nie powoduje jeszcze mistycznego zjednoczenia z Bogiem, ale je umożliwia. Wprowadza ono władze w pewną, choć nie całkowitą pustkę, ponieważ każe wierzyć w to, czego nie widać i nie do końca się rozumie, nakazuje zachowywać w pamięci tylko to, czego uczy o Bogu wiara, oraz zachęca, aby cieszyć się tylko tym, co dotyczy Boga.

Drugi etap nie zależy od człowieka i polega na napełnieniu władz samym Bogiem – a zatem potrzeba czegoś jeszcze więcej aniżeli aktów cnót teologalnych, a mianowicie szczególnego działania Boga polegającego na wypełnieniu tych władz boską obecnością, czyli kontemplacji. Lecz nie o kontemplacji zamierzam pisać w tym rozdziale, tylko o etapie wstępnym, jakim jest spełnianie przez człowieka aktów cnót nadprzyrodzonych. Jan stwierdza: „dusza w tym życiu nie łączy się z Bogiem przez rozumowanie, radowanie się, wyobrażenia czy przez

⁷ Por. J.D. Gaitán, *Aniquilación*, DSJC, s. 1002n.

inne jakieś odczuwanie, tylko przez wiarę w stosunku do rozumu, nadzieję w stosunku do pamięci i miłość odnośnie do woli” (DGK II,6,1).

Druga ważna kwestia dotyczy wybranego przez Jana porządku omawiania władz i ich działania. Z pewnością priorytetowa jest wola, bo to ona jednoczy z Bogiem poprzez akty miłości. Jednak to nie od niej Jan zaczyna omawianie dostosowywania ludzkiego ducha do Boga, tylko od rozumu, co wynika z tego, że na tym etapie ludzkiego życia duchowego obowiązuje zasada, iż człowiek najpierw poznaje, a potem wybiera to, co poznał. Dlatego też nauka dotycząca jednoczenia rozumu z Bogiem jest pierwszym omawianym aspektem, który Jan przedstawia w swoich pismach, a następnie mówi o dostosowaniu aktów pamięci i w końcu woli.

Także i na tym etapie paradygmat pierwszy wyznacza kierunek przemian działania władz duchowych. Władze te w swoich aktach mają w sposób całościowy skoncentrować się na Bogu i na niczym innym.

4.3.1. ROZUM I POZNANIE

Naturalne i nadprzyrodzone sposoby zdobywania wiedzy o Bogu

Jednym z elementów drogi do zjednoczenia z Bogiem jest poznanie Go. Jan uznaje, że człowiek może zdobywać jakąś wiedzę o Bogu dwiema drogami:

Trzeba wiedzieć, że umysł dwoma sposobami może nabywać pojęć i poznać: drogą naturalną i nadprzyrodzoną. Droga naturalna to wszystko, co rozum może pojąć, czy to za pośrednictwem zmysłów, czy sam przez siebie. Droga nadprzyrodzona to wszystko, co rozumowi zostaje udzielone ponad miarę jego zdolności i możliwości naturalnych (DGK II,10,2).

Jan nie jest przeciwny naturalnemu poznaniu Boga. Uznaje bowiem pewne podobieństwo stworzenia do Boga, co w kategoriach filozoficznych moglibyśmy uznać za akceptowanie przez Jana analogii (bytu) między Bogiem a stworzeniem⁸. To właśnie dzięki temu podobieństwu można poznać Boga w naturalny sposób, choć to wiedza daleka od poznania tego, kim Bóg jest w swej istocie⁹:

Rozmyślanie o rzeczach stworzonych jest po poznaniu samego siebie najważniejsze na tej duchowej drodze, jaką kroczy się do poznania Boga, a to przez rozważanie

⁸ Por. C. García, *Teología mística*, DSJC, s. 1380.

⁹ C. García, *Creación*, DSJC, s. 344-347; J.D. Gaitán, *Conocimiento de Dios y sabiduría*, w: *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, s. 259.

Jego wielkości i wzniosłości w stworzeniach, według tego, co mówi Apostoł: *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur* (Rz 1,20), czyli: „Niewidzialne doskonałości Boga poznaje dusza z Jego dzieł stworzonych, tak widzialnych, jak i niewidzialnych” (PD 4,1).

Niewystarczalność naturalnego poznania Boga

Posługując się trzecim paradygmatem wyjaśniania drogi do zjednoczenia, Jan pisze, że poznanie Boga w stworzeniu do jakiegoś momentu może pobudzić człowieka do poszukiwania Boga, bo stworzenie coś mówi o Jego pięknie i wszechmocy. Niemniej po jakimś czasie poznanie tego typu przestaje wystarczać z różnych powodów¹⁰. W przytaczanym niżej cytacie, gdzie uczucia kształtują relację między Bogiem a człowiekiem, to tęsknota za samym Bogiem jest powodem tego, że poznanie Boga w stworzeniu przestaje wystarczać:

w żywej kontemplacji i poznaniu stworzeń dusza dostrzega w nich takie bogactwo wdzięków, mocy i piękności, w jakie Bóg je przyodził, iż poznaje, że otrzymały one to przedziwne piękno i moc naturalną z owej nieskończonej piękności nadprzyrodzonej – z postaci Bożej. [...] Dlatego dusza, pobudzona do miłości tymi śladami piękności swego Oblubieńca, jakie poznała wśród stworzeń, udręczona pragnie ujrzeć to piękno niewidzialne, które było przyczyną piękna widzialnego (PD 6,1).

Jednak to nie tęsknota za Bogiem – zgodnie z trzecim oblubieńczym paradygmatem wyjaśniania drogi ku Niemu – jest kluczowym powodem niewystarczalności poznania Boga w stworzeniu. Tu ponownie pierwszy paradygmat wyznacza drogę argumentacji Jana. Dla hiszpańskiego mistyka, do zjednoczenia z Bogiem nie wystarczy posiadanie w umyśle jakiegoś mniej lub bardziej podobnego do Niego obrazu. Rozum, aby zjednoczyć się z Bogiem, musi poznawać Jego samego i nic więcej.

Po drugie, jeśli wola ma dążyć do tego, aby kochać Boga jak On samego siebie, to człowiek wpierrw powinien Go prawdziwie poznać, bo wola zjednoczy się z tym, co rozum jej przedstawi. Owszem, mamy jakieś intuicje pochodzące z naturalnego poznania, kim Bóg mógłby być – ale która z tych intuicji jest prawdziwa?

Tak również i dusza, jeśli się opiera na własnym poznaniu i odczuwaniu Boga, choćby to poznanie było znaczne, zawsze jednak za małe i niepodobne do wiedzy Bożej, łatwo zbłądzi na tej drodze albo się zatrzyma (DGK II,4,3).

¹⁰ A. Alvarez-Suárez, *Dios*, DSJC, s. 439-440.

W naszym myśleniu o Bogu posługujemy się wyobrażeniami i pojęciami. Pytając, czy można zmierzać do Boga tą drogą, aby zjednoczyć z Nim rozum, Jan odpowiada, że absolutnie nie:

Należy tu zauważyć, że pośród stworzeń wyższych czy niższych nie ma żadnego, które by bezpośrednio łączyło z Bogiem albo miało podobieństwo do Jego bytu. Wprawdzie każde stworzenie, jak uczy teologia, pozostaje w pewnym stosunku do Boga i jest jakby śladem Boga – w różnym stopniu, odpowiednio do swych doskonałości – jednak istotne podobieństwo pomiędzy Bogiem a stworzeniem nie zachodzi. Jest raczej ta nieskończona różnica, jaka musi być pomiędzy bytem stworzonym a boskim. Dlatego też jest niemożliwe, by rozum mógł pojąć Boga za pośrednictwem stworzeń, czy to niebieskich, czy ziemskich, gdyż nie ma pomiędzy nimi a Bogiem żadnej proporcji ani podobieństwa. [...] Zatem żadne stworzenie nie może być dla rozumu współmiernym środkiem do złączenia się z Bogiem (DGK II,8,3).

W konsekwencji Jan dochodzi do wniosku:

że wszystko, co wyobraźnia może przedstawić, a umysł pojąć i zrozumieć o Bogu w tym życiu, nie jest i nie może być najbliższym środkiem zjednoczenia z Nim. Rozum bowiem może pojąć tylko to, co odbiera z kształtów i wyobrażeń podpadających pod zmysły. A ponieważ te rzeczy nie mogą być środkiem właściwym, więc nie można tu wykorzystać zdolności naturalnej (DGK II,8,4).

Nie oznacza to, że Jan odrzuca na wstępnym etapie dążenia do Boga pomocniczość naszej niedoskonałej wiedzy o Bogu. Potrzebujemy przecież choćby minimalnej wiedzy o Bogu, aby się nawrócić i zacząć Go szukać. Jednak nie o tym etapie drogi do Boga Jan mówi teraz, gdyż kieruje swoje pisma do tych, którzy ten etap drogi duchowej mają już za sobą. Mówi do tych, których chcą się z Bogiem mistycznie zjednoczyć, a tu warunkiem jest prawdziwe poznanie Boga, a nie jakieś wstępne czy przybliżone. Jak zatem prawdziwie poznać Boga, czyli jak zapewnić, aby nasz umysł skoncentrował się na Nim, a nie na jakimś naszym niedoskonałym wyobrażeniu Boga?

Wiara jako właściwy środek zjednoczenia rozumu z Bogiem

Odpowiedź Jana jest nam doskonale znana. Aby Boga poznawać prawdziwie, człowiek musi poprzestać na wierze¹¹. Wiara co do swojej treści to wypowiedzi, w których sam Bóg się nam przedstawia: „Podobnie i dusza, skoro tylko prze-

¹¹ Treść wiary dla Jana od Krzyża to objawienie chrześcijańskie, jak je podaje do wierzenia Kościół. Wiara to nadprzyrodzony akt człowieka (A. Alvarez-Suárez, *Fe teologal*, DSJC, s. 621n).

dzie przez pierwszą noc, tzn. przez oderwanie się od przedmiotów zmysłowych, zaraz wchodzi w drugą. Trwa wtedy w czystej wierze, wykluczającej wszelkie inne poznanie rozumowe” (DGK I,2,3).

Zasługą wiary jest to, że przedstawia nam Boga takim, jaki rzeczywiście jest – na przykład jako wszechmocnego, miłosiernego, kochającego, szukającego nas itp. Jeśli umysł przyjmie objawione treści dotyczące Boga jako prawdziwe, wtedy może mieć pewność, że koncentruje się na samym Bogu. Jan pisze jednoznacznie:

Z tego, cośmy już powiedzieli, można zrozumieć, że rozum, aby był zdolny do tego boskiego zjednoczenia, musi być opróżniony i oczyszczony z wszystkiego, co podpada pod zmysły; ogołcony i uwolniony od tego, co sam może jasno pojąć; wreszcie wewnątrznie uspokojony, uciszony i oparty na wierze, która jest jedynym proporcjonalnie najodpowiedniejszym środkiem zjednoczenia duszy z Bogiem. Takie bowiem jest podobieństwo między wiarą a Bogiem, jak między Bogiem widzianym (w widzeniu uszczęśliwiającym, które będzie w niebie) a poznawanym przez wiarę. Bóg jest nieskończony i wiara takim nam Go przedstawia; Bóg jest jeden w trzech Osobach i wiara podaje Go nam Troistego w jedności (DGK II,9,1).

Oprócz elementu poznawczego, wiara zawiera w sobie jeszcze jeden element: daje osobę Boga człowiekowi czy też stwarza więź osobową między człowiekiem a Bogiem. Jan pisze: „Bóg jest treścią (substancją) wiary i jej przedmiotem” (*Dios es la sustancia de la fe*) (PD 1,10); „W istocie bowiem wiara daje nam i udziela samego Boga, lecz osłoniętego srebrem tejże wiary” (*nos da y comunica al mismo Dios*) (PD 12,4).

Aby lepiej zobrazować różnicę między elementem poznawczym wiary a relacyjnym, czyli stwarzającym więź osobową z Bogiem, można posłużyć się następującym przykładem. Wierzę, że istniał Mieszko I, choć nigdy go nie poznałem. Wierzę także, że był on księciem, pierwszym władcą Polski. Zatem dzięki zaufaniu w źródła historyczne oraz wiedzę historyków, którzy je interpretują, coś wiem o Mieszku I. Z pewnością jest to poznanie nie w oparciu o widzenie, bo osobiście nie miałem możliwości poznania tej postaci, tylko w oparciu o autorytet historyków – i w tym sensie moja wiedza na temat Mieszka I ma charakter zbliżony do wiary religijnej. Jednak wiara, o której mówi Jan do Krzyża, zawiera jeszcze jeden element szczególnie ważny z punktu widzenia religii, gdyż jest nawiązaniem osobowej relacji z Tym, w Kogo się wierzy.

Wiara religijna zatem nie tylko informuje mnie o tym, jaki jest Bóg, ale gdy w Niego uwierzę, ustanawia między mną a Nim osobową więź, czyniąc mnie otwartym na osobę Boga, a On, skoro jest zawarty w substancji wiary, wraz z tą wiarą do mnie przychodzi. To właśnie o tym elemencie wiary mówi Federico

Ruiz, że wprowadza w relację z Bogiem charakter bierny (czyli mistyczny), a więc dający samego Boga, co stanowi istotę kontemplacji, o czym będzie mowa w dalszej części książki¹². Ruiz pisze: „Bóg jest bardziej aktywnym i osobowym podmiotem objawienia, i to zanim jeszcze człowiek w Niego uwierzy, aniżeli biernym przedmiotem oglądania i poszukiwania ludzkiego”¹³. Ta wypowiedź jednocześnie tłumaczy, dlaczego wiara zawsze jest nieodzowną postawą na każdym etapie drogi do Boga, także gdy człowiek już osiągnął mistyczne zjednoczenie.

Pewność i ciemność wiary

Cechą poznania Boga opartego na wierze jest prawdziwość i pewność, bo to sam Bóg zdecydował, jak się nam przedstawić: „Wiara zaś jest pewniejsza niż wszystko, co można zrozumieć, spróbować, odczuć czy wyobrazić sobie” (DGK II,4,2). Jednak jest pewna cena za pójście drogą poznania Boga w oparciu o wiarę: „Wiara więc, chociaż daje umysłowi pewność, nie daje mu jednak jasności, lecz raczej go zaciemnia” (DGK II,6,2).

W treści wiary jest element pozytywny, bo informuje nas, jaki jest Bóg, ale to, jak to się w Bogu realizuje, przerasta naszą zdolność poznania i stąd wiara jest jednocześnie poznaniem ciemnym. W konsekwencji wiara oddala od takiego rozumienia Boga, jakie człowiek osiąga przy pomocy własnego o Nim myślenia, wyobrażania czy odczuwania. Innymi słowy, w wierze jest także element tajemnicy czy też element niewiedzy¹⁴.

Na czym polega pozytywny element wiary? Bierze się on stąd, iż czegoś konkretnego o Bogu się dowiadujemy. Gdy Bóg informuje, że Jego miłość do nas przypomina miłość matki lub ojca, to wychodzi od tego, co znamy, i dzięki temu z pewnością możemy stwierdzić, że Bóg nas kocha i że istnieje podobieństwo między Jego miłością a tą rodzicielską. Dzięki temu pozytywnemu, czyli informującemu elementowi wiary, wiemy, co możemy o Bogu myśleć, czy też to, jaki On jest, i w tym sensie wiara wyznacza człowiekowi drogę do Boga.

Jednak obok elementu pozytywnego istnieje jeszcze element tajemnicy, dotyczący tego, czym jest dana doskonałość w Bogu. Gdy Bóg mówi, że Jego miłość do nas jest jak miłość matki lub ojca, to jednocześnie w objawieniu zawiera się korekta dotycząca tej miłości. W ramach dopowiedzenia dowiadujemy się, że Bóg kocha doskonalej niż matka, gdyż ta może zapomnieć o swoim dziecku, co nie zdarza się Bogu. Ponadto, gdy zaczniemy dociekać, jaka jest ta miłość Boga do

¹² F. Ruiz, *Místico y maestro...*, s. 168: „Dios es Sujeto personal activo de la revelación, antes y más que objeto pasivo de la mirada o de la búsqueda del hombre”.

¹³ Tamże, s. 169; F. Ruiz Salvador, *Introducción a san Juan de la Cruz. El escritor, los escritos, el sistema*, Madrid MCMLXVIII (1968), s. 458-461.

¹⁴ A. Alvarez-Suárez, *Fe teologal*, DSJC, s. 623.

człowieka, musimy uwzględnić to, że nie jest to miłość niedoskonała, czyli zmienna, interesowna, czasowa, a kocha nas Ktoś, Kto jest niecielesny, pozaczasowy, nieskończony, kochający całym sobą itp. Ostatecznie więc dochodzimy do tego, iż boska miłość do nas jest tak doskonała, że aż z trudem pojmowalna. Dlatego wiara z racji niepojmowalności rzeczy, o których nas poucza, dla rozumu jest ciemna.

Jeszcze lepiej można uświadomić sobie ciemność wiary, gdy zanalizuje się stwierdzenie, że Bóg jest nieskończony. Elementem pozytywnym tego stwierdzenia, czyli pouczającym nas o Bogu, jest wskazanie na to, że Bóg nie ma granic. Ciemność czy też tajemnica zaczyna się, gdy chcemy tę nieskończoność pojąć. Proces myślowy, pomagający nam zobrazować tę nieskończoność, przebiega mniej więcej w ten sposób: negujemy to, że Bóg ma granice, w czym pomaga tutaj wyobraźnia. Przystawiamy sobie jakiś bardzo rozległy przedmiot, choćby kosmos, i wyobrażamy sobie, że Bóg jest jeszcze bardziej rozległy. W wyobraźni Bóg przedstawia się nam jako ogarniający kosmos, ale posiadający gdzieś w oddali jakieś granice. Wiemy jednak, że i tam tych granic Bóg mieć nie może, więc i te granice przesuwamy jeszcze dalej i dalej. W ten mniej więcej sposób przedstawiamy sobie boską nieskończoność. Taki typ poznania w zasadzie trzeba by nazwać negatywnym czy też poznaniem przez zaprzeczanie, iż Bóg ma granice. Jest to więc poznanie nieskończoności przez zanegowanie tego, co znamy, czyli niedoskonałości bytów skończonych. Samej nieskończoności wprost nie poznajemy, bo umysł nie ma takiej zdolności. Dlatego Bóg jako nieskończony jest dla nas niepojęty. Jednocześnie wiara informuje nas, że nasze myślenie o Bogu i wyobrażanie jest ułomne i powinniśmy je przekroczyć, uznając, że Bóg jest inny aniżeli to, jak my sobie Go wyobrażamy czy też o Nim myślimy. Dlatego potrzebna jest nasza decyzja, w której akceptujemy to, co Bóg sam o sobie powiedział. Generalnie rzecz biorąc, wszystkie treści, w jakie wierzymy, przekraczają zdolności poznawcze rozumu, bo mówią o rzeczach, czyli przymiotach Boga, o Bogu samym, który przekracza możliwości poznawcze naszego rozumu, bo ten jest dostosowany tylko do poznania świata stworzonego.

W objawieniu Bóg posługuje się rzeczywistością nam znaną, aby następnie przenieść nas do rzeczywistości istotowo innej, niepojmowalnej. Chociaż wiemy, jak matka może kochać dziecko, to jednak nie jesteśmy w stanie pojąć, jak Bóg kocha nas, gdyż ta miłość jest istotowo doskonalsza od miłości matczynej i miłość tę nieskończenie przekracza. Podobnie niepojmowalna jest dla nas nieskończoność Boga¹⁵:

Wiara, według teologów, jest to uzdolnienie duszy pewne i ciemne. Dlatego jest uzdolnieniem ciemnym, bo każe wierzyć w prawdy objawione przez samego Boga,

¹⁵ Por. F. Ruiz, *Místico y maestro...*, s. 171.

a one jako takie są ponad wszelkie światło przyrodzone i przekraczają bezwzględnie wszelkie ludzkie zrozumienie. [...] tak jak światło słońca gasi wszelkie inne światła. I nikt nie wtedy, a władze wzroku są opanowane przez słońce, które je oślepia i pozbawia możliwości widzenia, gdyż jest nieproporcjonalne i za wielkie do siły wzroku (DGK II,3,1).

Wszystko to oznacza, że poznając w oparciu o wiarę, rozum jest pozbawiony swojego naturalnego poznania, co stanowi dla niego wyzwanie, aby w tej wierze wytrwać, bo on sam musi zamilknąć, aby tylko słuchać. Ciemność wiary to ten jej aspekt, który wskazuje na to, że wiara poucza nas o rzeczach niepojętych. Jan oddaje to w takim porównaniu:

Rozum jako taki może poznawać tylko drogą naturalną, czyli przez zmysły. Musi więc odbierać zjawiska i kształty przedmiotów obecnych samych w sobie lub w im podobnych; inaczej nie może poznawać. [...] Powiedzą komuś, że na jakiejś wyspie żyje pewne zwierzę, którego on nigdy nie widział; jeżeli mu nie powiedzą, do jakiego zwierzęcia jemu znanego jest tamto podobne, nie więcej będzie wiedział niż przedtem, chociaż mu powiedziano o nim (DGK II,3,2).

Taką rolę spełnia wiara wobec duszy, mówiąc nam o rzeczach, których nigdy nie widzieliśmy i nie zrozumieliśmy ani w samych sobie, ani w podobieństwie, bo ich nie mają. Nie mamy więc w wierze światła poznania naturalnego, bo jej prawdy nie są współmierne do żadnego zmysłu; przyjmujemy je tylko ze słyszenia, wierząc w to, czego nas wiara naucza, poddając tej wierze i zaciemniając przyrodzone światło rozumu (DGK II,3,3).

Wypowiedź Jana od Krzyża podkreśla to, że nie ma istotowego podobieństwa między stworzeniem a Bogiem. Nie wyklucza to istnienia jakiegoś innego podobieństwa o mniejszym stopniu, gdyż wtedy wiara niczego by nam o Bogu nie mówiła. Istnienie jakiegoś innego niż istotowe podobieństwo między światem a Boga Jan przyjmuje, co wyraża już raz przytoczony cytat: „Wprawdzie każde stworzenie, jak uczy teologia, pozostaje w pewnym stosunku do Boga i jest jakby śladem Boga – w różnym stopniu, odpowiednio do swych doskonałości – jednak istotne podobieństwo pomiędzy Bogiem a stworzeniem nie zachodzi” (DGK II,8,3). Oznacza to, że między miłością Boga do nas a miłością matki istnieje przepaść.

Tłumacząc ciemność wiary, Jan wywodzi ją z tego, że sama jest światłem, ale o takim natężeniu, że aż oślepia rozum, co oznacza, że to, o czym nas informuje (dlatego jest światłem), przekracza zdolności poznawcze rozumu (dlatego jest ciemna dla rozumu). Wiara jest więc dla Jana jednocześnie światłem, ale już innego rodzaju, gdyż wlewa w rozum nową wiedzę:

Wszelką wiedzę zdobywa się przez światło rozumu, lecz wiedzę wiary zdobywa się bez światła rozumu, usuwając je za pomocą wiary; przy własnym świetle rozumu, jeśli się go nie zaciemni, wiara się zatraci. [...] Jest więc jasnym, że wiara jest dla duszy ciemną nocą, ale daje jej również światło; i im bardziej ją zaciemnia, tym więcej udziela jej światła z siebie. Zaciemniając bowiem, równocześnie udziela światła (DGK II,3,4).

Jan używa tu słowa „światło” w dwóch sensach. Światło rozumu to naturalne poznanie. Światło wiary to poznanie nadnaturalne. Wiara jest więc poznanie, a zatem także i światłem, ale nadprzyrodzonym. To światło, z racji pochodzenia z pewnego źródła, czyli od Boga, jest nieomylnie co do treści, którą przedstawia:

[Wiara] jest czysta w swych prawdach, krzepiąca, jasna, wolna od błędów i form naturalnych (PD 12,3).

Bóg jest ciemnością dla naszego rozumu i wiara również oslepia i pozbawia światła nasz rozum. Tak więc przez ten sam środek objawia się Bóg duszy w boskim świetle, przewyższającym wszelkie zrozumienie. Przeko im większą wiarę ma dusza, tym więcej jest z Bogiem zjednoczona (DGK II,9,1)¹⁶.

Poznanie przez wiarę jest niedoskonałe, choć prawdziwe, gdyż nie jest widzeniem. To poznanie pośrednie, bo daje poznanie przez słowa czy obrazy, które trzeba przekroczyć. Zaletą podążania za wiarą jest nadanie właściwego kierunku rozumowi, wskazujące na Boga. Dzięki wierze rozum odrzuca obrazy, które do Boga się nie odnoszą; dlatego wiara sprawia to, że rozum nasz jest na Boga otwarty, ale Go jeszcze nie widzi:

Ponieważ zaś poznanie [przez wiarę] tych prawd nie jest zupełne, mówi, że są one nakreślone. Jak bowiem szkic obrazu nie jest wykończonym obrazem, tak poznanie przez wiarę nie jest doskonałym poznaniem. Prawdy więc udzielane duszy przez wiarę są jakby zarysem obrazu, a dopiero w widzeniu uszczęśliwiającym będą jak doskonały i wykończony obraz (PD 12,6).

Ogólność wiary

Poznanie Boga w oparciu o wiarę oznacza jednocześnie przejście od poznania szczegółowego, które posługuje się szczegółowymi pojęciami, do ogólnego

¹⁶ F. Ruiz uznaje, że stwierdzenie Jana od Krzyża, iż wiara jest światłem, jest jednym z donioślejszych elementów jego doktryny. Wiara to nie tylko problemy, tajemnica, ale i prawda, stąd jest czymś, co daje nową wiedzę i przez to prowadzi do celu (F. Ruiz, *Místico y maestro...*, s. 170-171).

(i ciemnego). Pozostając na poziomie semantyki Janowej, możemy powiedzieć, że umysł poznający przez wiarę ma wchodzić w jej ciemność. Umysł ma pozwalać się oślepić wiarą i przede wszystkim wierzyć bez konieczności szczegółowego zrozumienia, czym na przykład jest boska nieskończoność. Można bowiem próbować zrozumieć, jak się ma boska nieskończoność do nieograniczoności Boga, albo czy nieskończoność Boga jest „pojemniejsza” niż nieograniczoność świata itp. Tego typu wiedza opiera się na szczegółowych pojęciach i oddala od Boga, który w żadnym pojęciu nie może być ujęty. Dlatego tego typu szczegółowa wiedza nie wnosi wiele w samą wiarę i nie jednoczy rozumu z Bogiem, jeśli staje się wobec samej treści wiary konkurencyjna. Innymi słowy, w którymś momencie także umysł teologa czy filozofa musi zamilknąć przed tajemnicą wiary i zgodzić się na jej ogólność i ciemność.

Czy zatem wysiłek teologa lub filozofa jest przeszkodą w drodze do zjednoczenia umysłu z Bogiem? Jeśli naukowiec, analizując treść wiary, poprzestaje na zależnościach związanych z relacjami między pojęciami dotyczącymi treści wiary, to przeocza Boga, który jest skryty w tajemnicy treści wiary. Dlatego też bez wejścia w ciemność wiary i uznania jej niepojętości umysł myśliciela nie zjednoczy się z Bogiem. Jan wyraźnie przestrzega, że nie należy przeceniać roli szczegółowych rozumowań dotyczących treści wiary w jednoczeniu rozumu z Bogiem:

Powiesz może, że dusza, nie rozważając poszczególnych rzeczy, nie może postępować naprzód. Przeciwnie, uważam, że właśnie gdyby miała te pojęcia poszczególne, nie mogłaby iść naprzód, dlatego że Bóg, do którego się wznosi rozum, przewyższa ten rozum, jest więc niepojęty i niedostępny dla rozumu. Toteż jak długo rozum idzie drogą własnego poznawania, nie zbliża się do Boga, lecz oddala się od Niego. Musi więc rozum najpierw wyzbyć się siebie i swych pojęć i wierząc, a nie rozumiejąc, przez wiarę dążyć do Boga. [...] Rozum bowiem nie mogąc poznać, jakim jest Bóg, z konieczności musi dążyć do Niego poddany i niepojmujący; i korzystne dla niego będzie czynić właśnie to, co ty potępiasz, tj. wyzbyć się wszelkich pojęć cząstkowych, gdyż przez nie nie może wznieść się do Boga, a przeciwnie utrudnia sobie drogę do Niego (ŻPM III,48).

Odrzucenie nadprzyrodzonych doświadczeń ze względu na ich niepewność i szczegółowość

Pewność wiary jest niezmiernie ważną jej cechą. To ona decyduje o tym, że poznanie w oparciu o wiarę rzeczywiście jednoczy umysł z Bogiem. Cechy tej brakuje wszelkiego rodzaju wizjom nadprzyrodzonym, emocjom duchowym itp. Owszem, Jan stwierdza, że niektóre z tych doznań duchowych mogą pochodzić od Boga, ale zawsze pozostaje pytanie: które? Jakim dysponujemy kryterium, aby mieć pewność, że właśnie to doświadczenie duchowe, a nie inne, pochodzi

od Boga? Dla Jana w zasadzie nie ma takiego kryterium. Stąd jedynie wiara jest uprzywilejowanym źródłem wiedzy o Bogu. To prowadzi do konkluzji, że rzeczą lepszą jest odrzucanie wszelkich objawień, odczuć duchowych niż kierowanie się nimi¹⁷:

Trzeba zaś wiedzieć, że chociaż wszystkie te rzeczy [doświadczenia nadprzyrodzone] mogą się zdarzać zmysłom ciała drogą Bożą, nigdy jednak nie wolno im ufać ani ich dopuszczać, trzeba raczej od nich uciekać, nie badając nawet, czy są dobre, czy złe (DGK II,11,2).

Nawet jeśli Jan kwalifikuje stopień adekwatności doznań duchowych według podobieństwa do Boga, to za każdym razem dochodzi do wniosku, że bezpieczniejszą rzeczą jest doznania te odrzucać: „W tym życiu bowiem nie można mieć całkowitego poznania Boga, przeciwnie, nawet najwyższe odczucie czy doznawanie Boga jest nieskończenie dalekie od Boga i od posiadania Go całkowicie” (DGK II,4,4).

Uzasadnienie takiego stanowiska Jana jest zgodne z pierwszym paradygmatem oraz zasadą, że w tym życiu Boga oglądać nie sposób:

Mądrość zaś Boża, z którą umysł ma się zjednoczyć, nie ma żadnych form i nie podpada żadnemu ograniczeniu i żadnemu zróżnicowaniu i szczegółowemu zrozumieniu. Jest ona całkowicie czystą i prostą. Dla połączenia więc dwóch krańców, tj. duszy i Mądrości Bożej, trzeba koniecznie, by się zeszyły w jakimś punkcie wzajemnego podobieństwa. Dusza zatem musi się stać równie czystą i prostą, nie zaś ograniczoną i ujętą w pewne szczegółowe pojęcia ani ukształtowaną w zarys formy, pojęcia czy obrazu. Bóg nie mieści się w formach, obrazach czy też szczegółowych pojęciach. Zatem dusza, aby mogła wnikać w Boga, nie może być zamknięta w formach, kształtach czy też w wyraźnym jakimś zróżnicowanym poznaniu (DGK II,16,7).

Kto poprzestaje na jakimś cząstkowym poznaniu Boga, jak to może mieć miejsce w doświadczeniach nadprzyrodzonych, nawet tych prawdziwych, opuszcza teren wiary. Jeśli trwanie w wierze jest pewnym wysiłkiem duchowym, dzięki któremu się przybliży do Boga, to zajmowanie się treściami dostarczanymi w tego typu doświadczeniach duchowych, uznając, że jednoczą z Bogiem, wiarę tę pomniejsza i od Boga oddala (DGK II,11,7).

Jan wprowadza pewną regułę odnośnie do doświadczeń nadprzyrodzonych: im wizje lub doznania duchowe są bardziej szczegółowe, tym bardziej oddalają od samego Boga oraz od możliwości zjednoczenia się z Nim (DGK II,11,2). Fun-

¹⁷ M.M. del Blanco, *Revelación/es*, DSJC, s. 1260-1269.

damentalna zasada Jana, którą wprowadza odnośnie do poznania Boga rozumem, jest taka: rozum w tym życiu nigdy nie pozna Boga w sposób szczegółowy, bo takie poznanie będzie możliwe jedynie po śmierci. Poznanie Boga, jakie możemy w tym życiu osiągnąć, zawsze będzie ogólne i raczej ciemne niż jasne, stąd „Jeśli bowiem dusze nie pragną wiedzieć ani pojmować niczego z pomocą swoich władz, wchodzą w ogólną, całkowitą wiedzę Bożą” (DGK III,2,12). Warto tu podkreślić, że Jan tę ogólną wiedzę nazywa wiedzą całkowitą.

Właśnie takim ogólnym poznaniem jest wiara i dzięki niej umysł jednoczy się z Bogiem. Jeśli zatem człowiek doświadczy Boga w sposób nadprzyrodzony, to powinien tym bardziej ignorować takie doświadczenie, im jest ono bardziej szczegółowe (DGK II,8,5, DGK II,8,7).

Jan wyróżnia doświadczenia nadprzyrodzone, które przysły do człowieka przez zmysły wewnętrzne. Oprócz nich, Bóg może dawać się poznać bardziej bezpośrednio, to znaczy z pominięciem zmysłów wewnętrznych, gdy wizja ma miejsce w samym duchu ludzkim (substancji duszy). Poznania te także są szczegółowe i konkretne, dlatego należy je odrzucić. To właśnie ich szczegółowość i jasność je wyklucza, gdyż mają charakter pojęciowy, a Bóg jest ponad pojmowanie rozumu. Stąd wizje te nie łączą bezpośrednio rozumu z Bogiem: „Przychodzą one bez pośrednictwa zmysłów cielesnych zewnętrznych czy wewnętrznych i przedstawiają się rozumowi sposobem nadprzyrodzonym jasno, wyraźnie i biernie, tzn. że dusza przy tym nie działa nic ze swej strony, przynajmniej czynnie” (DGK II,23,1).

Także i tutaj Jan formułuje podobny wniosek: jeśli coś w swej treści ma charakter jasny i wyraźny, to znaczy, że to nie jest Bóg, dlatego o takim doświadczeniu nadprzyrodzonym trzeba zapomnieć:

Trzeba bowiem zawsze trzymać się zasady, że im więcej dusza zajmuje się jasnymi i wyraźnymi pojęciami, czy one będą naturalne czy nadprzyrodzone, tym mniej jest zdolna do wejścia w głębię wiary, która pochłania wszystko inne. Żadna forma czy poznanie nadprzyrodzone, podpadające pod pamięć, nie jest Bogiem (DGK III,7,2)¹⁸.

Tylko ogólne i ciemne doświadczenia duchowe jednoczą z Bogiem

Jedynym rodzajem doświadczenia nadprzyrodzonego, które można w sobie zatrzymać i do niego wracać, to takie, gdy Bóg daje się poznać bezpośrednio w substancji duszy, w sposób „niewyraźny i ciemny”. Są to „widzenia ściśle duchowe, przychodzące bez pośrednictwa jakiegokolwiek zmysłu cielesnego” (DGK II,24,1).

¹⁸ Zagadnienie z innej strony omawia F. Ruiz, *Síntesis doctrinal*, w: *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, red. G.S. Ros, Valladolid 1991, s. 275-279.

Czy w tym życiu nie ma prawdziwych i pewnych doświadczeń Boga, które są jasne i szczegółowe? Jan nie odrzuca takiej możliwości, ale twierdzi, że są bardzo rzadkie i wyjątkowe nie tylko ze względu na ich treść, ale także i dlatego, iż Bóg musi na chwilę dostosować do takiego doświadczenia ludzkie ciało, które nie jest w stanie takiego kontaktu z Bogiem przetrwać:

Życie doczesne nie dostraja się do takich widzeń [szczęśliwych i jasnych], dlatego zdarzają się one bardzo rzadko. Bywają one możliwe tylko wtedy, gdy Bóg wyjątkowo, w cudowny sposób, zatrzyma w człowieku życie naturalne, całkowicie od niego odrywając ducha (DGK II,24,3).

Ponieważ poznania te dotyczą wprost Pana Boga i są bardzo wysokim poznaniem któregoś z Bożych przymiotów, np. wszechmocy, potęgi, dobroci czy też słodyczy Jego, przeto równocześnie z odczuciem tego wnika w duszę to, co ona czuje. Jest to czysta kontemplacja i dusza nie może nic o tym powiedzieć, bo poza ogólnymi określeniami nie znajduje słów na wyrażenie obfitości doznanej rozkoszy i dobra, przez które przechodzi. Nie wyrazi jednak tego tak jasno, byśmy dobrze zrozumieli, co odczuła i czego zasmakowała (DGK II,26,3).

Także i takie doświadczenia są i pewne, i jednoczące. I je także można w sobie przechowywać, „są bowiem częścią zjednoczenia” (DGK II,26,10).

Jednak szczegółowość tego typu doświadczenia nigdy nie będzie zupełna, gdyż jest zarezerwowana dla życia przyszłego:

Poznania te, pochodzące od Boga i odnoszące się do Niego samego, nie wyrażają nigdy rzeczy szczegółowych. Odnosząc się bowiem do Najwyższego Bytu, nie dadzą się wyrazić w szczegółach, chyba z wyjątkiem jakiejś prawdy odnoszącej się do rzeczy od Boga mniejszej, jaka w łączności z tym dostrzec się daje. Więcej nie można wyrazić z nich nic i w żaden sposób. Tych wzniosłych poznań doznaje tylko taka dusza, która już dochodzi do zjednoczenia z Bogiem. Poznania te są bowiem zjednoczeniem, a zjednoczenie to polega jakby na dotknięciu duszy przez samo Bóstwo. Odczuwa się więc tutaj i kosztuje samego Boga, chociaż nie tak jawnie i wyraźnie jak w przyszłej chwale (DGK II,26,5)

Uczucia duchowe w zjednoczeniu i reakcja rozumu na nie

Bezpośrednie komunikowanie się Boga ludzkemu duchowi dotyka także i woli, powodując w niej uczucia, których natura jest zupełnie inna niż uczuć naturalnych. Z tych uczuć rodzi się określone poznanie w umyśle. Jan przestrzega przed dodawaniem ze strony rozumu czegoś do ich treści. Rozum ma być w tym doświadczeniu bierny. Uczucia te i poznania te można w sobie zachowywać.

Charakteryzują się one ogólnością i jasnością, są zatem wyjątkowe. Poznania te można zachowywać, bo mają znamiona zjednoczenia:

Z tych uczuć powstających w woli i substancji duszy, czy to są dotknięcia Boże krótko trwające, czy też mniej wyraźne i dłuższe, spływają na rozum pewne pojmowania, wiedza i zrozumienie. Jest to najwyższe i najśłodsze dla rozumu odczucie Boga i nie ma należytej nazwy, by je określić. [...] Stąd również i poznania z nich wypływające przyjmuje umysł, zwany przez filozofów „biernym”, tzn. bez współdziałania z jego strony. Widoczne jest z tego, że celem uniknięcia błędów i osiągnięcia należytej korzyści, rozum powinien się wobec nich zachować biernie, wystrzegając się jakiegokolwiek działania uzdolnieniem naturalnym. [...] Niech więc rozum zaprzestanie wszelkich swych działań, a przyjmuje te poznania z pokorą i biernością. Jeśli bowiem takim pozostanie, Bóg, widząc go ogołoconym i uniżonym, udzieli mu tej łaski, kiedy to uzna za stosowne. W ten sposób nie stawi on przeszkody korzyściom, jakie te poznania wnoszą w dzieło boskiego zjednoczenia, [dotknięcia te bowiem są już częścią zjednoczenia], które biernie dokonuje się w duszy (DGK II,32,3-4).

Na czym polega rola niewiedzy w drodze do zjednoczenia

Po przeanalizowaniu roli wiary w drodze do zjednoczenia oraz Janowego podejścia do doznań mistycznych, możemy się pochylić nad rolą niewiedzy w drodze do Boga. Jan bowiem pisze, że do Boga się idzie „raczej nie rozumując, niż pragnąć coś zrozumieć, aby zaś otrzymać więcej z boskiego promienia, trzeba iść, raczej ślepnąc i pogrążając się w mroku, niż otwierając oczy” oraz „Dusza zatem, chcąc dojść do zjednoczenia z mądrością Bożą, musi raczej iść przez niewiedzę niż przez wiedzę” (DGK I,4,5).

W świetle przytoczonych wyżej wypowiedzi możemy z całą pewnością stwierdzić, że gdy Jan mówi o niewiedzy jako drodze do Boga, nie zachęca do trwania w pustce intelektualnej, tylko do opierania się na wierze, która ma bardzo konkretną treść. To nie pustka umysłu łączy go z Bogiem, tylko przyłgnięcie do treści objawionych. Tak zatem to, czego się należy wyrzec, to dążności do szczegółowego zrozumienia lub smakowania Boga:

Dusza powodowana tak wielkim pragnieniem zjednoczenia z Oblubieńcem, nie znajdując do tego żadnego środka ni sposobu zaradczego wśród wszystkich stworzeń, zwraca się do wiary jako do tej, która najlepiej pozwala jej poznać Umiłowanego, i używa jej za pośrednika. Bo rzeczywiście nie ma innego środka do prawdziwego zjednoczenia i do zaręczyn duchowych z Bogiem oprócz wiary (PD 12,2).

Bowiem to ciemne i miłosne poznanie, którym jest wiara, jest w tym życiu takim samym środkiem do boskiego zjednoczenia, jakim do jasnego oglądania Boga jest w życiu wiecznym światłość chwały (DGK II,24,3-4, por. PD 1,12).

Paradygmat praktyczny

Chcąc uczynić swoją doktrynę praktycznie stosowalną, Jan wprowadza zasadę dotyczącą wiary, precyzując, do czego ona w konkretnym życiu duchowym się sprowadza. Ma to być przede wszystkim wiara w Chrystusa i Jego nauczanie. Chrystus jako Bóg-człowiek był konkretną postacią historyczną. Gdy zatem przywołamy Jego słowa, mówiące, że Boga poznaje się „przez niewiedzę niż przez wiedzę”, trzeba właśnie to mieć na uwadze. Cytowana poniżej wypowiedź o niewiedzy odnosi się do pierwszego paradygmatu, który wyraża niepoznawalność Boga i niedostosowanie naszego rozumu do poznania Go. Natomiast wskazanie na Chrystusa jako ostateczne źródło naszej wiedzy o Bogu jest wypowiedzią praktyczną. Koncentrując na Chrystusie nasz rozum, osiągamy konkretnie sformułowaną wiedzę o Bogu, który się nam prezentuje w ludzkiej postaci¹⁹. Wypowiedź ta, podpadająca pod drugi paradygmat, wyjaśnia, jak zjednoczyć się z Bogiem, podejmując konkretne praktyki, uwzględnia naszą cielesną naturę, która potrzebuje konkretnych materialnych znaków, aby przez nie wznosić umysł do Boga. Takim znakiem jest życie Chrystusa, Jego nauczanie z konkretnymi postawami, które pouczają o naturze Boga, a w szczególności o Jego stosunku do nas:

Dzisiaj, w obecnym okresie łaski, kiedy wiara jest już utwierdzona w Jezusie Chrystusie i ogłoszone jest już prawo Ewangelii, nie ma potrzeby pytać Boga dawnym sposobem ani też nie potrzeba, by przemawiał jeszcze i odpowiadał, jak wówczas. Dał nam bowiem swego Syna, który jest jedynym Jego Słowem – bo nie posiada innego – i przez to jedno Słowo powiedział nam wszystko naraz. I nie ma już nic więcej do powiedzenia (DGK II,22,3).

„Po rozlicznych i przeróżnych sposobach, jakimi niegdyś mówił Bóg do ojców przez proroków, na koniec w tych czasach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1-2). Daje tu Apostoł do zrozumienia, że Bóg jakby już zamilknął i nie ma już nic więcej do powiedzenia. [...] Dzisiaj zatem, jeśliby ktoś jeszcze pytał Boga albo pragnął od Niego jakichś widzeń czy objawień, postąpiłby nie tylko błędnie, lecz również obraziłby Boga, nie mając oczu utkwionych w Chrystusie całkowicie, bez pragnienia jakichś innych nowości. [...] Prosisz bowiem o słowo czy objawienie częściowe, jeśli zaś na Niego wejrzysz, znajdziesz wszystko w pełni. On jest całą moją [Boga-Ojca] mową, odpowiedzią, całym widzeniem i objawieniem. To objawienie wam wypowiedziałem, dałem i ukazałem, przez nie odpowiedziałem (DGK II,22,4-5).

¹⁹ G. Castro, *Jesucristo*, DSJC, s. 834n. Wiarę jako coś beztreściowego wydaje się rozumieć J. Baruzi: tenże, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Junta de Castilla y León 2001, s. 445-542.

Wiara jako otwarcie się na nadzieję i miłość Boga

Jan widzi zależność między wiarą a pozostałymi dwoma cnotami teologalnymi, jakimi są nadzieja związana z pamięcią oraz miłość związana z wolą²⁰. Pamiętając, że wiara to nie tylko przyjęcie jakiejś treści objawionej za prawdziwą, ale i uczynienie z Boga kogoś, komu się zawierza swoje życie, możemy zdać sobie sprawę z tego, że wraz z wiarą muszą pojawić się i pozostałe dwie cnoty teologalne, jakimi są nadzieja i miłość. Nakierowując rozum przez wiarę na samego Boga, wiara pomaga pozostałym dwóm innym władzom duchowym jednoczyć się z Bogiem: „Im więcej więc dusza wchodzi w ciemność i odrywa się od wszystkich rzeczy zewnętrznych i wewnętrznych, jakie może poznać, tym głębiej wypełnia ją wiara, a co za tym idzie miłość i nadzieja. Te trzy cnoty teologiczne łączą się bowiem ściśle ze sobą” (DGK II,24,8).

4.3.2. PAMIĘĆ I JEJ AKTY POSIADANIA

Ogólne uwagi dotyczące pamięci

Po omówieniu tematu rozumu Jan przechodzi do omówienia działania pamięci i woli. Władzom tym poświęca mniej uwagi, gdyż, jak sądzi, to przede wszystkim rozum będący zbiornikiem rzeczy należy nakierować na Boga, a za rozumem podążają pozostałe dwie władze:

Teraz należy nam to samo uczynić odnośnie do dwóch innych władz duszy, tj. pamięci i woli. I one bowiem muszą się oczyścić ze swych doznań tak, by dusza w obu tych władzach złączyła się z Bogiem w doskonałej nadziei i miłości. [...] Ukończywszy rozważania związane z rozumem, będącym zgodnie ze swą naturą jakby zbiornikiem wszystkich przedmiotów, uczyniliśmy już bardzo dużo, nie trzeba więc będzie zbyt długiego zatrzymywania się nad innymi władzami. Jest bowiem rzeczą niemożliwą, żeby człowiek duchowy, jeśli należycie ukształtuje swój rozum w wierze, do czego podawaliśmy wskazówki, nie został równocześnie pouczony o postępowaniu pozostałych dwu władz i pozostałych dwu cnót. Działania bowiem jednych zależne są od drugich (DGK III,1,1).

Jan uznaje, że pamięć jest ludzką władzą duchową, w czym z pewnością oddala się od Tomasza z Akwinu, przyjmując pozycję św. Augustyna. Jak zaznacza ją komentatorzy, czyni to przypuszczalnie ze względów bardziej praktycznych niż teoretycznych. Ponadto jest tym, który jako pierwszy wiąże akty pamięci z cnotą nadziei²¹.

²⁰ Por. F. Ruiz, *Síntesis doctrinal*, s. 229-230.

²¹ A. Alvarez-Suárez, *Esperanza*, DSJC, s. 548; E. Pacho, *Memoria*, DSJC, s. 948-949; 954n.

Pamięć jako zbiornik rzeczy

Dla Jana pamięć jest zbiornikiem, gdzie człowiek gromadzi obrazy rzeczy, wydarzeń, myśli itp. Mogą to być także wrażenia, uczucia, pojęcia, doświadczenia wewnętrzne – te naturalne, jak i pochodzące od Boga. Jan dzieli je tak:

Podział przeprowadzimy na podstawie rozróżnienia przedmiotów przez nią pojmowanych. Są one potrójne: przyrodzone, wyobrażeniowe i duchowe. Analogicznie do tego mamy trzy rodzaje pojęć pamięciowych, tj. przyrodzone, nadprzyrodzone i wyobrażeniowe duchowe (DGK III,1,2).

Pamięć jest zasobnikiem, dzięki któremu może działać wyobraźnia. Gromadzi ona różne treści: pozytywne i negatywne. Te pozytywne to wiedza, poczucie wartości, poczucie bycia potrzebnym i kompetentnym, rzeczy, które się posiada, znajomości, pozytywne przeżycia itp. Innymi słowy, w pamięci jest przechowywana cała pozytywna treść życia. Treści te czy też dobra dają człowiekowi poczucie bezpieczeństwa. Pozwalają coś mieć, aby tym się posłużyć, aby funkcjonować i żyć. Z tej racji, że dają to poczucie posiadania, kształtują ludzką nadzieję, czyli patrzenie w przyszłość. Im więcej się ma, tym bardziej się na tym polega i tym bardziej to posiadanie kształtuje oczekiwania życiowe. Czując się kompetentnym, kochanym, z sukcesami, w otoczeniu osób, które człowieka wspierają, adekwatnie myśli się o przyszłości, o tym, co można dzięki temu kapitałowi osiągnąć.

Oprócz tych treści pozytywnych pamięć gromadzi i te negatywne: wydarzenia traumatyczne, porażki, kompleksy, świadomość prawdziwych lub fałszywych ograniczeń itp. Także i te treści wpływają na to, czego się oczekuje w przyszłości, co uważa się, że będzie się w stanie osiągnąć. Tak zatem i one wpływają na formę nadziei, jaką się ma. Można w przyszłość patrzeć także z lękiem.

Dlatego pamięć gromadzi przeróżne treści, a z punktu widzenia drogi do zjednoczenia w konsekwencji ma miejsce strata energii poprzez delektowanie się posiadanymi treściami lub wysiłek odrzucania ich ze względu na niechęć, jaką wywołują. Im więcej tych treści w pamięci, tym psychika bardziej się nimi zajmuje. Jeśli są to treści traumatyczne, to powodują w człowieku ból. Wola do takich treści odnosi się z niechęcią. Działają one nań odpychająco. Jeśli są to treści radosne i przyjemne, to wola przy nich trwa:

Na pierwszą ze szkód, pochodzącą od rzeczy tego świata, naraża się dusza wskutek poznawań i rozważań; to jest naraża się na błędy, niedoskonałości, pożądania, sądy, marnowanie czasu i wiele innych, tym podobnych rzeczy. Wszystko to bardzo plami duszę (DGK III,3,2).

Zamieszania bowiem powstają w duszy tylko na podstawie pojmowań pamięci (DGK III,5,1).

Uczy nas tego doświadczenie. Widzimy bowiem, że ile razy dusza zaczyna myśleć o jakiejś rzeczy, zostaje zależnie od pojmowania mniej lub więcej poruszona i pobudzona co do tej rzeczy. Jeśli takie przypomnienie jest niemiłe i przykre, napawa duszę smutkiem, nienawiścią itp.; jeśli jest przyjemne, budzi radość, pożądanie itp. Z tego znów wynika w sposób konieczny zamieszanie przy zmianie danego pojmowania. Dusza raz jest radosna, to znowu smutna, raz nienawidzi, to znowu kocha i nigdy nie może wytrwać w jednym usposobieniu, które jest skutkiem moralnego uciszenia. Uspokoi się dopiero wtedy, gdy o wszystkim zapomni (DGK III,5,2).

Jednym słowem, wszystkie przechowywane w pamięci treści mogą inicjować uczucia i akty woli, które wobec nich są albo obojętne, albo odnoszą się do nich z niechęcią, albo chcą je ciągle posiadać. Im więcej pamięć posiada treści, tym wola i emocje bardziej się do nich ustosunkowują (pozytywnie lub negatywnie) i tym mniej człowiek ma energii, aby oczekiwać czegoś innego oraz mieć miłości i uczucia, które mógłby odnieść do Boga. Mówiąc inaczej, im więcej treści w pamięci, tym większa radość lub niechęć z ich posiadania i tym mniejsza lub większa otwartość na to, czego się nie posiada²². Posiadane w pamięci treści inicjują sposób naszego myślenie o przeszłości.

Powiązanie treści pamięci z nadzieją

Taki też jest powód, dla którego Jan kojarzy działanie pamięci z nadzieją. Tymczasem, aby pamięć mogła się zjednoczyć z Bogiem, Ten powinien stać się jej jedyną treścią. Tylko wtedy będzie On kształtował ludzką nadzieję co do najbliższej przyszłości oraz tej ostatecznej. Przedmiotem nadprzyrodzonej nadziei jest to, że się Boga posiadzie w przyszłym życiu, a w doczesnym człowieka On nie opuści²³. Taki też jest powód, dlaczego pamięć winna się wyzbyć wszystkich treści, aby sam Bóg stał się dla człowieka źródłem bezpieczeństwa na chwilę obecną i tym, czego człowiek oczekuje po śmierci. Oznacza to, że pamięć ma się napęlić tylko Bogiem, aby od Niego wszystkiego oczekiwać. Dlatego człowiek powinien żyć cnotą nadziei nadprzyrodzonej, która koncentruje myśl dotyczącą przyszłości na Bogu. Aby tę cnotę umożliwić, trzeba ogołocić pamięć z posiadania rzeczy, które nie mają związku z Bogiem²⁴:

²² „Cuanto más se posee afectivamente menos se espera” (E. Pacho, *Memoria*, DSJC, s. 960).

²³ F. Ruiz, *Místico y maestro...*, s. 183-185.

²⁴ Por. E. Pacho, *Memoria*, DSJC, s. 948-962.

[Nadzieja] ogołaca ją [pamięć] zatem z tego, co by mogła posiadać, a wprowadza ją w to, czego oczekuje. Zatem jedynie nadzieja w Bogu przygotowuje prawdziwie pamięć do złączenia jej z Bogiem (NC II,21,11).

Co do nadziei, to nie ma wątpliwości, że ona również wprowadza w pamięć próżnię i mrok co do rzeczy ziemskich i nadprzyrodzonych. Nadzieja bowiem odnosi się do tego, czego się jeszcze nie posiada, gdyż posiadanie wyklucza nadzieję. [...] Sprawia więc ta cnota próżnię, bo odnosi się do tego, czego się nie posiada, a nie do tego, co się posiada (DGK II,6,3).

Aby bowiem osiągnąć pełną nadzieję w Bogu, trzeba wpieryw wyrzucić z pamięci wszystko, co nie jest Bogiem. Żadna zaś forma, kształt, obraz czy jakieś inne poznanie, podpadające pod pamięć, nie jest Bogiem i nie ma do Niego żadnego podobieństwa, jako żadne rzeczy: niebieskie, ziemskie, naturalne czy nadprzyrodzone nie są podobne do Boga. [...] Dlatego też jeśli pamięć pragnie zatrzymać jakąś rzecz, tym samym przeszkadza zjednoczeniu się z Bogiem (DGK III,11,1).

Treść przechowywana w pamięci a wiara

Istnieje związek między pamięcią a rozumem. Posiadając jakieś pojęciowy obraz Boga, umniejszamy nasze myślenie o Nim, a przecież rozum powinien opierać się na czystej wierze. Dlatego przeciwne nadziei jest przechowywane w pamięci wszelkie szczegółowe poznanie Boga – to zarówno otrzymane drogą naturalną, jak i nadprzyrodzoną oraz wszelkie odczucie z tego wynikające. Jan wyraża to jednoznacznie w ten sposób:

Dusza powinna dążyć do Boga, poznając Go raczej przez to, czym On nie jest, aniżeli przez to, czym jest. Tym samym więc musi odrzucać całkowicie wszystkie pojmowania, tak naturalne, jak i nadprzyrodzone. Zastosujemy to do pamięci, by ją wyprowadzić poza jej naturalne granice i właściwości. Tym tylko bowiem sposobem wzniesie się ona ponad samą siebie, tj. ponad wszelkie poznanie szczegółowe i posiadanie odczuwalne, w szczytnej nadziei Boga nieogarnionego (DGK III,2,3)²⁵.

Obawy związane z pustką w pamięci

Nieustannie trzeba pamiętać, że Jan pisze do osób zaawansowanych w życiu duchowym, które mają za sobą wstępne etapy życia duchowego. Wcześniej osoby

²⁵ Dla Jana przedmiot, z którym jest związana pamięć, jest ten sam, do którego odnosi się rozum. Pamięć przechowuje to, co rozum poznał. Interpretatorzy doktryny Jana od Krzyża uznają, że jego refleksja na temat pamięci nie ma tyle charakteru filozoficznego i systematycznego, co praktyczny. Dlatego często pojawiają się różne problemy z próbą systematyzacji wypowiedzi Janowych w tej kwestii (E. Pacho, *Memoria*, DSJC, s. 954n).

te były zobowiązane do posługiwania się pojęciami, wyobraźnią, aby umożliwić sobie przeprowadzenie różnych medytacji na temat Boga i tym samym pobudzać się do kochania Go. Tymczasem etap życia duchowego osób, dla których Jan pisze swe dzieła, polega już na czymś innym. Chodzi o to, aby władze duchowe – a więc i pamięć – spoczęły tylko w Bogu. Posiadanie w nich innych treści jest zawsze przeszkodą w drodze do zjednoczenia. To zasada zgodna z pierwszym paradygmatem. W związku z tym rodzi się pewna obawa, którą Jan rozprawia w ten sposób:

Albowiem [ktoś], widząc, jak unicestwiamy władze w zakresie ich działalności, będziemy mniemał, że raczej niszczymy drogę ćwiczenia duchowego, niżli ją budujemy. Mogłoby to się rzeczywiście stać, gdybyśmy pouczali początkujących na drodze doskonałości. Ci bowiem muszą przygotować się przez dyskursywne i zrozumiałe pojmowania. [...] Ponieważ jednak podajemy tu naukę o postępie w kontemplacji aż do zjednoczenia z Bogiem, wszystkie te środki i zmysłowe ćwiczenia władz zostać muszą poza nami i umilknąć, by Bóg sam dokonał w duszy zjednoczenia z sobą (DGK III,2,1-2).

Również nie należy się obawiać, gdy pamięć jest pozbawiona swych form i kształtów, gdyż Bóg również nie ma form ani kształtów, więc pamięć wtedy z całą pewnością zbliża się do Boga. Im więcej bowiem opiera się na wyobraźni, tym bardziej oddala się od Boga i większe jej grozi niebezpieczeństwo; Bóg bowiem, będąc niepojęty, nie może podpadać pod wyobraźnię (ŻPM III,52).

Jak należy czynić pamięć pustą dla Boga

Jan podaje ogólną zasadę, jak należy uwalniać pamięć z poszczególnych treści. Odpowiada ona maksymalistycznym oczekiwaniom zgodnym z pierwszym paradygmatem:

[człowiek] ze wszystkich rzeczy, które słyszy, widzi, wącha, smakuje lub dotyka niech nie czyni składu ani skarbu w pamięci, lecz niech zaraz zapomni o nich i stara się to czynić tak usilnie, jak w razie potrzeby stara się o przypomnienie czegokolwiek. Niech zapomni do tego stopnia, aby nie została w pamięci żadna o nich wiadomość ani ich kształt, tak jakby ich wcale nie było na świecie. Równocześnie ma zostawić pamięć wolną i opróżnioną, i niezwiązaną z żadnym rozważaniem ani wzniosłym, ani niskim, jakby w ogóle taka władza nie istniała, dając jej dobrowolnie przepaść w zapomnieniu jak rzeczy, która przeszkadza (DGK III,2,14).

Dopiero gdy zapomni o wszystkim, nic nie mąci jej spokoju i nie rozbudza pożądań, według przysłowia: czego oko nie widzi, tego serce nie pragnie (DGK III,5,1).

Tak jak Bóg jest w obecnym życiu dla naszego rozumu bez szczegółowej formy i kształtu, tak samo i pamięć, aby się z Nim zjednoczyć, powinna się wyzbyć wszelkich form dotyczących Boga, bo te mogą się odnosić jedynie do rzeczy stworzonych:

Ze wszystkich tych poznawań i kształtów pamięć ma ogołocić się i opróżnić, oraz starać się stracić wszelkie o nich wyobrażenia, tak by w niej nie zostało ni znaku poznania, ni śladu rzeczy, lecz aby stała się nagą i pustą, jak gdyby nigdy nic przez nią nie przeszło w zupełnym zapomnieniu i zawieszeniu wszystkiego. [...] Zatem i pamięć nie może trwać równocześnie w zjednoczeniu z Bogiem oraz w formach i poznaniach szczegółowych. Jeśli pamięć jest naprawdę zjednoczona z Bogiem, niepodpadającym pod żadne formy i obrazy, jakie mogłaby uchwycić, jest sama bez formy i kształtu, na co wskazuje codzienne niemal doświadczenie (DGK III,2,4).

Przechowywanie w pamięci doświadczeń mistycznych skutkuje fałszowaniem obrazu Bożego, a następnie emocjonalnym przywiązaniem do tego wyobrażenia:

Pierwsza szkoda jest ta, że człowiek często się myli, biorąc jedno [doświadczenie nadprzyrodzone] za drugie [Boga]. [...] Piąta wreszcie szkoda stąd wynika, że dusza po większej części ma niskie pojęcie o Bogu (DGK III,8,2).

Dusza zaś, przejęta i pociągnięta tym smakiem, zaślepią się upodobaniem, zwracając oczy na smak raczej niż na miłość (lub co najmniej nie szuka miłości w tej mierze, w jakiej szuka smaku). Tym samym przypisuje większe znaczenie temu pojmowaniu, niż ogołoceniu i próżni, jaka jest w wierze, w nadziei i w miłości Boga (DGK III,10,1-2).

Konieczne jest zatem oczyszczanie pamięci z treści doświadczeń mistycznych:

Bo chociażby rozum nie sądził wprost, że Bóg jest podobny do jakiejś z tych rzeczy, które pojmuje, to samo już zatrzymywanie się nad nimi i przywiązywanie do nich wagi obniża w duszy poziom myślenia i pojęcia o Bogu. Nie myśli wtedy tak, jak wiara naucza, że Bóg to byt niezrównany, niepojęty itd. (DGK III,12,1)

W związku z zachowywaniem w pamięci omawianych doświadczeń, Jan wprowadza zasadę: jeśli pamięć coś może przechować, to znaczy, że ma to postać skończoną, czyli nie jest Bogiem. Stąd wszelkie wyraźne i jasne treści powinny być zapomniane:

Jeśli dusza chce osiągnąć zjednoczenie z Bogiem, niech nigdy nie myśli o tych wyraźnych i jasnych rzeczach, których doświadczyła nadprzyrodzonym sposobem. Niech nie przechowuje w pamięci ich form, obrazów czy wiadomości (DGK III,7,2).

Podporządkowanie pamięci miłości – paradygmat praktyczny

W swoich konkretnych praktycznych poradach dotyczących oczyszczenia pamięci Jan nie jest już taki rygorystyczny. Pozwala pamiętać to, co pomocne w rozbudzeniu w sobie miłości do Boga – i właśnie przypomnienie sobie tego pod takim warunkiem nie szkodzi w drodze do zjednoczenia:

We wszystkich pojmowaniach nadprzyrodzonych, wyobrazeniowych czy innych, jak widzenia, słowa, uczucia i objawienia, niech dusza nie przywiązuje wagi do tego, co one oznaczają, przedstawiają lub dają do zrozumienia, gdyż jest to tylko litera i lupina. Lecz poprzez wszystko niech szuka jedynie tej miłości Boga, jaką sprawiają wewnątrz duszy. W ten tylko sposób ma cenić sobie uczucia nie dla ich smaku, słodyczy lub kształtów, lecz jedynie dla uczuć miłości, jakie powodują. W tym też celu, by ducha pobudzić znowu do miłości, można sobie niekiedy przypomnieć jakiś obraz lub poznanie rozbudzone przez miłość. [...] Przypomnienie takich przeżyć ponownie sprawia te same boskie skutki miłości, co za pierwszym razem (DGK III,13,6).

Z jednej strony, Jan nakazuje zapominać to wszystko, co ma formę pojęcia, gdyż Bóg pojęcia przekracza; z drugiej – mówi o takich poznaniach, które wniknęły w duszę drogą poza zmysłami i mają jakąś inną pozapojęciową formę. Poznania te bez szkody można sobie przypominać dzięki pamięci duchowej, jak ją nazywa Jan. Zostają one odcisnięte w duszy:

Poznania duchowe zaliczyliśmy do trzeciego rodzaju pojmowań pamięciowych, nie dlatego, żeby one należały, jak poprzednie, do cielesnego zmysłu fantazji – nie posiadają bowiem wyglądu ani formy cielesnej – lecz dlatego, ponieważ podpadają pod władzę odpominania i pamięć duchową. Dusza bowiem może sobie przypominać udzielone jej wiadomości. Nie będzie to przypomnienie za pomocą kształtu czy obrazu, gdyż pojęcie nie zostawiło go w zmyśle cielesnym, niezdolnym pojąć formy duchowe. Będzie to jednak przypomnienie umysłowe i duchowe, przez formę, jaką wiadomość ta wycisnęła w duszy. Takie odbicie jest również formą, wiadomością, obrazem duchowym albo formalnym i przez to, jak również ze skutków, jakie one sprawiały, można je sobie przypomnieć (DGK III,14,1).

Co zaś do poznań dotyczących rzeczy niestworzonych, radzę niech dusza wspomina je tak często, jak tylko może, gdyż wielką korzyść z nich odniesie. Są to bowiem dotknięcia i odczucia zjednoczenia z Bogiem, czyli prowadzą do tego celu, do którego dusza powinna dążyć. O tych dotknięciach i uczuciach przypomina sobie pamięć nie za pomocą jakiejś formy, obrazu, albo figury wycisniętej na duszy, jako że nie mają ich te dotknięcia i uczucia zjednoczenia ze Stwórcą, lecz za pomocą skutku, tj. światła, miłości, rozkoszy, odnowienia duchowego itd. (DGK III,14,2).

Jan w swoich poradach praktycznych uwzględnia to, że jesteśmy istotami cielesnymi i duchowymi jednocześnie. Pierwszy paradygmat nawiązuje do tego, że kiedyś w niebie Bóg będzie jedynym przedmiotem, który będzie obecny w naszych władzach, dlatego docelowo trzeba zapomnieć o wszystkim. Natomiast paradygmat praktyczny nawiązuje do aktualnych okoliczności naszego życia, a więc i cielesności oraz uwarunkowań z tego wypływających. Jan zaleca za każdym razem, gdy zdobywamy jakąś nową wiadomość, którą można zapamiętać, zwracać się z miłością ku Bogu, aby się do tej wiadomości uczuciowo nie przywiązywać. Nie sposób bowiem niczego nie pamiętać, gdyż to szkodziłoby wypełnianiu naszych obowiązków. Stąd pamiętanie o tym wszystkim nie szkodzi. Oznacza to, że Jan zatem nie zachęca do zniszczenia pamięci, tylko do pewnej jej przemiany²⁶:

Aby więc żyć prawdziwą i czystą nadzieją, powinna dusza, gdy się jej nasuwają jakieś wiadomości, formy i obrazy szczegółowe, zwracać się natychmiast do Boga, nie składając ku nim uwagi. [...] O tyle zaś może je sobie przypominać, jeśli one są dobre, by wiedzieć i czynić to, do czego jest obowiązana. Niech nie pokłada w tym wszystkim afektu i upodobania, gdyż same formy nic nie dadzą duszy, zwłaszcza, że człowiek nie może nie myśleć i nie pamiętać o tym, co powinien znać i czynić. Takie przypomnienie jednak, jeśli się do niego nie przywiązuje, nie wyrządzi jej szkody (DGK III,15,1).

Rzecz ciekawa, ale po tych słowach Jan wskazuje, aby je utożsamieć²⁷ z następującymi słowami:

Gdy zatrzymasz się nad czymś, przestajesz dążyć do wszystkiego.

– Albowiem by dojsz całkowicie do wszystkiego, musisz zaprzeć się siebie całkowicie we wszystkim.

– A gdy dojdiesz do posiadania wszystkiego, masz to posiadać, nie pragnąc niczego.

– Bo jeśli chcesz mieć coś we wszystkim, nie posiadasz w Bogu twojego czystego skarbu (DGK I,13,12).

Zestawiając te dwa teksty razem, Jan stwierdza jednocześnie, że się uzupełniają. Jest to ważna dla naszych rozważań wypowiedź. Dzięki temu wzajemnemu powiązaniu sam Jan pokazuje, jak łączyć pierwszy paradygmat z jego teoretycznymi absolutystycznymi wymaganiami z postępowaniem praktycznym. Jakby chciał powiedzieć, że pierwszy paradygmat winien być rozumiany w świetle drugiego.

²⁶ A. Alvarez-Suárez, *Esperanza*, DSJC, s. 550.

²⁷ „Mogą tu być wielce pomocne wiersze, umieszczone pod obrazem Góry, podane w 13 rozdziale pierwszej księgi” (DGK I,13,12).

Konieczność nadprzyrodzonej pomocy Boga, aby oczyścić pamięć

Na koniec rozważań o nocy czynnej, dotyczącej oczyszczenia pamięci, Jan otwiera czytelnika na nowe spojrzenia na drogę do zjednoczenia z Bogiem. Zaczyna od postawienia pytania: czy rzeczywiście człowiek dzięki cnocie nadziei da radę tak ogołocić pamięć, aby był w niej tylko Bóg? Udzielona odpowiedź zapowiada pojawienie się nowej dynamiki w drodze do zjednoczenia, która wprowadzi nas w obszar doświadczenia mistycznego:

Powie może ktoś, że dusza nie może do tego stopnia uwolnić i opróżnić pamięci z form i wyobrażeń, by mogła dojść do tak wzniosłego stanu. Nasuwają się tu bowiem dwie trudności, będące ponad siły i zdolność człowieka: usunąć naturę za pomocą zdolności naturalnej, co zdaje się niemożliwe, oraz osiągnąć nadprzyrodzoności i z nią się zjednoczyć, co jeszcze bardziej jest trudne, a prawdę mówiąc, dla samej ludzkiej zdolności wprost niemożliwe. Byłoby to rzeczywiście niemożliwe, gdyby trzeba było to spełnić możliwościami tylko naturalnymi. Nie ulega bowiem wątpliwości, że tylko sam Bóg może duszę podnieść do stanu nadprzyrodzonego. Dusza jednak musi się o ile możności do tego przysposobić, to zaś leży w jej możliwościach naturalnych, tym bardziej że Bóg ją w tym wspomaga. Jeśli bowiem dusza ze swej strony opróżnia się i uwalnia ze wszystkiego, Bóg podnosi ją do zjednoczenia (DGK III,2,13).

4.3.3. WOLA JAKO TA, KTÓRA DZIĘKI MIŁOŚCI ŁĄCZY SIĘ Z BOGIEM

Wprowadzenie do zagadnienia

Dla św. Jana od Krzyża spośród trzech władz duchowych najważniejszą jest wola, gdyż spełnia akty miłości, a to właśnie miłość jednoczy z Bogiem. Dlaczego miłość, a nie wiedza²⁸? Na to pytanie już odpowiedzieliśmy. Powody są dwa. Pierwszy wynika z natury miłości, która polega właśnie na jednoczeniu. Jan mówi, że miłość zrównuje, podporządkowuje i upodabnia (DGK I,4,4; II,5,4; PD 28,1). Drugi powód też był już wcześniej sygnalizowany: posiadając miłość, człowiek staje się podobny do Boga, którego istotą jest miłość. To dzięki miłości człowiek niejako od wewnątrz może poznać, jaki jest Bóg. Jest to wspomniana wiedza zdobyta przez doświadczenie wynikające z podobieństwa natur – *connaturalitas* – jak to ujmuje św. Tomasz z Akwinu²⁹.

²⁸ W przypadku jogi Patańdzalego oraz Pseudo-Dionizego to właśnie wiedza jednoczy z Bogiem, a nie miłość. Zagadnienie omówione na końcu książki.

²⁹ *Summa Theologica*, II-II, 45,2.

Dla ilustracji, na czym polega poznanie w oparciu o podobieństwo, Tomasz podaje przykład tego, w jaki sposób poznaje się, czym jest cnota czystości. Można mieć wiedzę na ten temat czysto teoretyczną i z pewnością jest to już jakaś znajomość czystości. Taką wiedzą może dysponować także osoba lubieżna. Innym rodzajem wiedzy o czystości jest posiadanie cnoty czystości – nawet bez teoretycznej znajomości zagadnienia. Z pewnością ten, kto żyje tą cnotą, zna ją lepiej, choć być może nie umie na ten temat się wypowiedzieć. Podobnie możemy pomyśleć o wiedzy, czym jest abstynencja w przypadku alkoholika oraz człowieka, który w ogóle nie pije alkoholu. Pierwszy zna ją tylko z idei, drugi ją ma, więc ją poznaje z własnego doświadczenia.

Jeśli w ramach objawienia wiemy, że Bóg jest miłością, to poznanie Boga jest najpełniejsze, gdy sami mamy miłość. Dla pewnego praktycznego zrozumienia, kiedy mamy do czynienia z miłością, Jan łączy ją z radością. Nasza miłość dotyczy tego, co nam daje radość. Jeśli radość mamy tylko w odniesieniu do Boga, to wtedy tylko On jest przedmiotem naszej miłości: „Odrывая swe serce od wszystkiego, składa je dusza w samym Bogu, a przez to wysławia i uwielbia Boga, ukazującego jej równocześnie swą wielkość i chwałę. W tym odnoszeniu radości do Niego, Bóg ukazuje duszy, kim On sam jest” (DGK III,32,2). Tak więc miłość nie tylko łączy, ale jest niejako bramą umożliwiającą wniknięcie w największe tajemnice Boga, gdyż życie Boga i człowieka w pewnym sensie stają się czymś wspólnym – z racji tej samej miłości mają te same dążenia. (Opisany tu porządek, gdy to przede wszystkim miłość przybliży do Boga, a nie wiara, dotyczy bardziej drugiego etapu drogi do Boga, tego mistycznego związanego z kontemplacją).

Na etapie, który omawiam teraz, miłość zależy od wiary, gdyż to wiara przedstawia Boga i daje Go:

Drugą korzyścią, przez którą wznosi się dusza wyżej, jest to, że oderwawszy wolę od wszelkich świadectw i znaków widzialnych, wzbija się w sferę czystej wiary. Wiarę tę wlewa jej wtedy Pan Bóg i powiększa ją z wielką obfitością. Równocześnie pomnaża w duszy dwie inne cnoty teologiczne: miłość i nadzieję. Tym samym zaś przez ten ciemny i ogołocony stan wiary dusza raduje się najwyższym poznaniem Boga. Doznaje również rozkoszy miłowania dzięki temu, że miłość jej nie raduje się żadną rzeczą, a tylko w żywym Bogu. Doznaje również zaspokojenia pamięci przez nadzieję. Wszystko to jest niezmierną korzyścią, gdyż bezpośrednio i istotnie zmierza do doskonałego zjednoczenia duszy z Bogiem (DGK III,32,4).

Wiążąc miłość z radością – zgodnie z pierwszym paradygmatem – Jan przyjmuje, że cała ludzka radość powinna być skoncentrowana na Bogu. Gdy tak człowiek czyni, wtedy może przypuszczać, że spełnia akty miłości nadprzyrodzonej, która pełni funkcję jednoczenia z Bogiem. Przeciwną tej nadprzyrodzonej rado-

ści, bo wypływającej z miłości nadprzyrodzonej, będzie radość z tego wszystkiego, co Bogiem nie jest. Wtedy, oczywiście, nie spełnia się aktów miłości nadprzyrodzonej. Takiej radości powinniśmy się pozbyć całkowicie. Jak wspomniałem w części poświęconej zmysłowości, radość jest pewnym wskaźnikiem tego, ku czemu się kieruje energia człowieka. To, w czym odnajduje on radość, świadczy o tym, ku czemu się kierują jego namiętności oraz pożądanja, bo to one wiążą całą siłę człowieka.

Konieczność absolutnego wyzbycia się radości ze wszystkiego prócz Boga

Praca, jakiej należy się podjąć w celu zjednoczenia woli z Bogiem, polega na wyzbyciu się radości ze wszystkiego po to, aby radość znajdować tylko w Bogu:

Tak samo i miłość opróżnia wolę ze wszystkich rzeczy. Zobowiązuje nas bowiem kochać Boga ponad wszystkie rzeczy, co może nastąpić tylko wtedy, gdy się oderwie afekt od wszystkiego i całkowicie złoży się go w Bogu (DGK II,6,4).

Ogołocenie woli z wszelkiej radości niezwiązanej z Bogiem jest konsekwencją wysiłku koncentrowania wszystkich władz tylko na Nim:

Niewiele by pomogło oczyszczenie rozumu, by go utwierdzić w cnocie wiary, i oczyszczenie pamięci, by ją utwierdzić w nadziei, gdybyśmy nie oczyszcili również i woli. Wola bowiem odnosi się do trzeciej cnoty, jaką jest miłość, i przez nią to czynny spełnione w wierze stają się żywe i zasługujące (DGK III,16,1).

Rozum bowiem i inne władze nie mogą niczego przyjąć ani odrzucić bez udziału woli (DGK III,34,1).

Miłość wreszcie opróżnia i umarza wszystkie odczucia i pożądanja woli, dotyczące czegokolwiek, [co nie jest Bogiem]. Wszystkie te uczucia zwraca do samego Boga. Tak więc ta cnota przygotowuje wolę i łączy ją z Bogiem przez miłość (NC II,21,11).

Konieczność miłości nadprzyrodzonej

Święty Jan od Krzyża, przypisując najwyższą wartość miłości, jest zgodny z tym, czego uczy chrześcijańska wiara, która właśnie w miłości widzi najwyższą miarę relacji z Bogiem:

Mówiąc o nocy woli i o czynnym ogołoceniu tej władzy, by ją wprowadzić i wdrożyć w cnotę miłości Bożej, nie znajduję odpowiedniejszych słów niż te, które zapisał Mojżesz w rozdziale 6 Księgi Powtórzonego Prawa. Jest tam napisane: „Będziesz

miłował Pana, Boga twego, ze wszystkiego serca twego, ze wszystkiej duszy twojej i ze wszystkiej siły twojej”. W tych słowach zawiera się wszystko, co człowiek duchowy powinien czynić, i wszystko też, czego tu chcę nauczyć, ażeby rzeczywiście można było dojść do Boga w zjednoczeniu woli przez miłość (DGK III,16,1).

Otwartość woli na nieskończoność Absolutu

Człowiek jest otwarty na nieskończoność, stąd nie inaczej może być z wolą. Ona także jest otwarta na nieskończoność, którą jest Bóg. To jeden z powodów, który nakazuje Janowi mówić o całkowitym ogołoceniu woli z wszelkiej radości: „Wola bowiem nie zaspokoi się niczym mniejszym niż widok Jego i obecność, niż Jego oddanie się w pełnej i doskonałej miłości” (PD 6,2).

Jan wyraża tę otwartość woli na nieskończoność w ramach trzeciego paradygmatu nawiązującego do uczuć:

Dusza bowiem prawdziwie kochająca Boga nie może znaleźć zadowolenia i zaspokojenia, dopóki Go rzeczywiście nie posiadzie. I wszystkie stworzenia, jak to już zaznaczyliśmy, nie tylko jej nie zaspokajają, lecz podniecają jeszcze głód i pożądanie ujżenia Jego istoty. A każde widzenie tej istoty Umiłowanego, jakie odbiera przez rozum, zmysły czy za pomocą jakiegoś innego udzielania się (te wszystkie środki są jakby wysłańcami przynoszącymi coś z wieści, o tym, czym On jest), zwiększają i powiększają jej pożądanie (PD 6,4).

Konieczność nakierowania namiętności i pożądań na Boga

Nauka o pożądliwości, którą przedstawiłem, omawiając faktyczny stan człowieka po grzechu pierworodnym, jest powiązana z nauką o kierowaniu woli na miłość Boga, aby w Nim znaleźć swoją jedyną radość³⁰. Uwalniając wolę od pożądania rzeczy niebędących Bogiem, zachowujemy wszystkie siły na miłość Boga. Dlatego powściąganie wszystkich namiętności jest konieczne, aby móc całą energię poświęcić Jemu. Z radością związaną z rzeczami niebędącymi Bogiem wiążą się kolejno namiętności: nadzieja (naturalna), radość (naturalna), ból i obawa (DGK III,16,2). To one absorbują całego człowieka. Dla przykładu: żyję radością z posiadania pięknego domu. Jednocześnie mam nadzieję, że go spłacam. Lęk pojawia się, gdy mnie zwolnią z pracy, gdyż będę miał trudności ze spłatą kredytu, a ból, gdy z racji niemożliwości spłacenia kredytu dom będę musiał sprzedać:

Siła duszy polega na jej władzach, namiętnościach i pożądaniach. Wszystkim tym zaś rządzi wola. Gdy więc wola podnosi do Boga te władze, namiętności i pożą-

³⁰ M.F. de Haro Iglesias, *Pasiones*, DSJC, s. 1137-1138.

dania, a odrywa je od wszystkiego, co nie jest Bogiem, wówczas zachowuje dla Boga siły duszy. Dochodzi ona wtedy do miłowania Boga ze wszystkiej siły swojej (DGK III,16,2).

Jan pokazuje, jak radość – czyli miłość nadprzyrodzona – jest powiązana z namiętnościami duszy. Gdy te są oddalone od stworzenia, mogą skoncentrować całą swoją energię na Bogu:

Dla pouczenia duszy, jak to powinna czynić, będziemy mówili o oczyszczeniu woli ze wszystkich nieuporządkowanych uczuć. Z nich bowiem powstają pożądania, afekty i nieuporządkowane uczynki, na skutek czego dusza nie zachowuje wszystkiej swej siły dla Boga. [...] Dusza nie powinna się radować z niczego, jak tylko z czci i chwały Boga; nie powinna w niczym innym pokładać nadziei, ni cierpieć z innego powodu, ani wreszcie lękać się kogoś, jak tylko samego Boga. Bo tylko wówczas zwróci wszystkie swe siły i zdolności ku Bogu oraz zachowa je dla Niego. Im zaś więcej radować się będzie czymś innym, tym mniejsza będzie jej radość w Bogu. Im bardziej spodziewać się będzie czego innego, tym mniejsza będzie jej nadzieja w Bogu. To samo można powiedzieć o innych jej namiętnościach (DGK III,16,2).

Gdy ludzkie namiętności zwracają się ku stworzeniu, dzieje się to oczywiście ze szkodą dla miłości nadprzyrodzonej:

Te cztery namiętności tym są mocniejsze i tym więcej królują w duszy, im wola słabsza jest w Bogu i więcej zależna od stworzeń. Wtedy bowiem cieszy się z tego, co na radość nie zasługuje, a ufa temu, co jest dla niej bez żadnego pożytku, cierpi z powodu tego, z czego raczej powinna się cieszyć, wreszcie lęka się tego, przed czym nie powinna mieć obawy (DGK III,16,4).

W poniższej wypowiedzi Jan wprowadza pewną zasadę praktyczną, sprowadzającą się do czuwania nad radością, jaka budzi się w ludzkim sercu:

Człowiek duchowy powinien zatem dokładać starania, aby z chwilą budzących się radości z rzeczy doczesnych, tłumić je zawsze w pierwszym poruszeniu. Winien pamiętać o naszym twierdzeniu, że może się radować jedynie służbą Bogu oraz staraniem się o Jego chwałę i cześć we wszystkim. Do tego niech dąży przez uwalnianie się od wszelkiej próżności, nie szukając w rzeczach doczesnych ani upodobania, ani pociechy (DGK III,20,3).

Skutki praktyczne szukania radości w rzeczach innych niż Bóg sprowadzają się do braku miłości przejawiającym się obojętnością na Boga: „Cechą charakterystyczną dusz, zostających na drugim stopniu, jest wielka oziębłość w rzeczach duchowych i niedbałe ich spełnianie” (DGK III,19,6).

Reguła praktyczna

W praktyce Jan nie uczy, jak wyzbywać się wszelkiej radości, tylko jak mądrze się nią posługiwać, aby kierowała człowieka ku właściwemu celowi, gdyż nie sposób unikać radości. Co więcej, człowiek jej zwyczajnie potrzebuje. Z pewnością przestrzega przed próżną radością. W tej kwestii Jan nawiązuje do Ewangelii, która uszczegóławia tę ogólną zasadę, wprowadzając pewne zasady praktyczne, i ma ludzkie oblicze radości, pozwalając na radości dobre i wynikające z tego, że jesteście ludźmi i pewnych naturalnych radości potrzebujemy:

Fundamentem jest prawda, że wola powinna się radować tylko tym, co jest ku czci i chwale Bożej. Najwyższą zaś cześć możemy oddać Bogu, służąc Mu w doskonałości ewangelicznej. Wszystko zaś, co jest poza tym, nie ma żadnej wartości i nie przyniesie człowiekowi żadnej korzyści (DGK III,17,2).

Nie chodzi o to, aby unikać rzeczy, które lubimy, bo to niemożliwe, tylko wykorzystywać je do tego, aby radość, którą w nas budzą, od razu odnosić do Boga. Wtedy obecność tych rzeczy w naszym życiu nie szkodzi nam, wręcz odwrotnie, może być przyczynkiem do odniesienia swojej radości do Boga:

Natomiast wielkim jest pożytkiem, jeśli wola nie zatrzymuje się nad tym, ale natychmiast od tego, co czuje, widzi, słyszy i czego dotyka, wznosi się do radości w Bogu. Wtedy bowiem tamto staje się dla niej podnietą i niejako przydaje jej siły. Nie tylko więc nie należy unikać podobnych wzruszeń, jeśli one służą ku pobożności i modlitwie, lecz ze względu na to, tak święte ćwiczenie można i trzeba je wykorzystać. Niektóre bowiem dusze wnoszą się do Boga raczej za pośrednictwem przedmiotów działających na uczucia (DGK III,24,4).

Reasumując: oznacza to w praktyce, że człowiek powinien unikać poszukiwania radości dla niej samej, a jeśli się z czegoś cieszy, to powinien wykorzystać tę okazję, aby nakierować swoją wolę na radość z tego, że się służy Bogu (DGK III,27,5; III,30,5; III,32,1)³¹.

4.3.4. CNOTY TEOLOGALNE – PODSUMOWANIE

Nic prowadzące na szczyt Góry Karmel a wiara, nadzieja i miłość

Omówiwszy rolę, jaką spełniają poszczególne władze duchowe w człowieku, oraz to, jakie powinny spełniać owe akty, aby jednoczyć się z Bogiem, dobrze

³¹ J.D. Gaitán, *Mortificación*, DSJC, s. 966.

połączyć ten temat z nauką Doktora Mistycznego na temat „nic” jako drogi prowadzącej na szczyt Góry Karmel. Gdy Jan opisuje wejście na nią, wskazuje, że tylko „nic” prowadzi na szczyt:

Jest tu więc zawarta prawda, że ani rozum swoim wnikliwym pojmowaniem nie może zgłębić Boga, ani wola nie może smakować w słodyczy i rozkoszy czegoś, co by się wydawało Bogiem, ani wreszcie pamięć nie może stworzyć w wyobraźni pojęć i obrazów, które by przedstawiały Boga. Jest więc jasne, że żadne z tych pojęć nie może zaprowadzić rozumu bezpośrednio do Boga, bo aby przybliżyć się do Niego, trzeba iść raczej nie rozumując, niż pragnąć coś zrozumieć, aby zaś otrzymać więcej z boskiego promienia, trzeba iść raczej ślepnąc i pogrążając się w mroku, niż otwierając oczy (DGK II,8,5).

Jednak ze strony świętego karmelity nie jest to zachęta do osiągnięcia zupełnej pustki we władzach, tylko do spełniania cnót, które omówiliśmy. Gdy Jan formułuje swoją doktrynę mówiącą o owym „nic”, które prowadzi, od strony pozytywnej, oznacza to wzbudzanie w sobie postaw wiary, nadziei i miłości³²:

Do tych więc cnót [wiary, nadziei i miłości] nakłonić nam trzeba trzy władze duszy, kształtując każdą z nich w odpowiedniej cnocie, ogołacając je i wprowadzając w ciemność względem tego wszystkiego, co nie jest tymi trzema cnotami. To właśnie, jak to już mówiliśmy, nazywa się czynną nocą ducha, ponieważ dusza ze swej strony czyni wszystko, by wejść w tę noc (DGK II,6,6).

Akty cnót spełniają podwójną rolę. Z jednej strony uwalniają duszę od wszystkiego, co nie jest Bogiem, sprowadzając we władzach pewną pustkę pod tym względem; z drugiej wstępnie jednoczą z Bogiem:

dusza w tym życiu nie łączy się z Bogiem przez rozumowanie, radowanie się, wyobrażenia czy przez inne jakieś odczuwanie, tylko przez wiarę w stosunku do rozumu, nadzieję w stosunku do pamięci i miłość odnośnie do woli. Wspomniane trzy cnoty teologiczne sprawiają próżnię w trzech władzach duszy. Wiara sprawia w rozumie ciemność i próżnię pojęć rozumowych; nadzieja sprawia w pamięci opróżnienie z wszystkiego posiadania; miłość sprawia próżnię w woli i ogołaca ją z wszelkiego afektu i radowania się tym wszystkim, co nie jest Bogiem (DGK II,6,1-2).

Nie ma zatem mowy o unicestwieniu ludzkiego poznania, pamiętania oraz kochania, chodzi tylko o przekierowanie tych aktów na Boga³³. W efekcie, jak pisze Miguel F. de Haro Iglesias:

³² „La fe, la esperanza y la caridad son la plenitud de la «nada», y al mismo tiempo el medio seguro y generador de la unión” (M.M. del Blanco, *Todo/nada*, DSJC, s. 1461).

³³ M.F. de Haro Iglesias, *Virtudes*, DSJC, s. 1533.

droga jednoczenia jest nieustannym ćwiczeniem się w cnotach; aspektowi negatywnemu polegającemu na ogołoceniu się z tego wszystkiego, co nie jest Bogiem, aby się Nim napełnić, odpowiada aspekt pozytywny polegający na praktykowaniu cnót. Ich zadaniem jest „jednoczyć, oczyszczając” lub „oczyszczać, jednocząc”, napełniać Bogiem pustkę po przywiązaniach Jemu przeciwnych³⁴.

Nie inaczej dzieje się z ogołoceniem zmysłowości. W sensie chrześcijańskim umartwienie i asceza zmierzają ku korekcie i przeorientowaniu wszelkiej pożądlivosti, tej zarówno duchowej, jak i zmysłowej, a nie ku jej wykorzenieniu. W ludzkich władzach nie może być pustki: albo znajduje się w nich Bóg, albo to, co nie jest Bogiem³⁵.

Cnoty teologalne jako dyspozycja, aby się zjednoczyć z Bogiem

Omówiwszy ludzki wysiłek, który święty karmelita poleca podjąć, aby móc zjednoczyć się z Bogiem, trzeba pamiętać o roli, jaką Jan temu wysiłkowi przypisuje. Zarówno asceza, która jest związana z opanowaniem zmysłowości, jak i cnoty teologalne nie powodują, że człowiek osiąga ostateczny stan zjednoczenia z Bogiem. Wysiłek ascetyczny zmierza do pewnej reedukacji sfery zmysłowej, tak aby ta nie kierowała się w sposób nieuporządkowany ku dobrom, które nie są Bogiem. Dzięki ascezie dusza i jej akty mogą być bardziej autonomiczne względem pożądań ciała.

Inaczej jest z rolą, którą odgrywają cnoty teologalne, czyli właśnie akty duszy. Omawiając rolę cnót, komentatorzy różnie rozkładają akcenty. W skrócie można by poglądy te sprowadzić do dwóch stanowisk. Pierwsze: cnoty to środek prowadzący do zjednoczenia dzięki temu, że nakierowują władze duszy bezpośrednio na Boga; jednak samo zjednoczenie to coś dodatkowego, co nie wynika wprost z tych cnót. Drugie: cnoty nakierowują na Boga i w ostateczności jednoczą z Nim. Aniano Alvarez-Suárez widzi rolę cnót jako bezpośrednie nakierowywanie władz na Boga i przygotowywanie tych władz do zjednoczenia. Autor ten, mówiąc o cnotach teologalnych i ich roli w zjednoczeniu z Bogiem, pisze, że są to akty wprost i natychmiast nakierowane na Boga (*por las que el hombre se ordena directa e inmediatamente*). Dlatego też cnoty teologalne, choć nie powodują mistycznego zjednoczenia z Bogiem, to jednak stwarzają dyspozycję konieczną do tego zjednoczenia³⁶. Podobnie wyraża się de Haro Iglesias, stwierdzając, że dla Jana cnoty teologalne są jedynym bezpośrednim środkiem umożliwiającym zjednoczenie z Bogiem³⁷.

³⁴ Tłumaczenie własne. M.F. de Haro Iglesias, *Virtud/es*, DSJC, s. 1533-1534.

³⁵ J.D. Gaitán, *Mortificación*, DSJC, s. 967. A. Alvarez-Suárez, *Unión con Dios*, DSJC, s. 1503.

³⁶ A. Alvarez-Suárez, *Unión con Dios*, DSJC, s. 1498-1499; F. Ruiz, *Síntesis doctrinal*, s. 231.

³⁷ Por. M.F. de Haro Iglesias, *Virtud/es*, DSJC, s. 1530.

Inaczej akcenty stawia Federico Ruiz, stwierdzając, że w cnotach kryje się element i ludzki i boski: czynny i bierny. Element ludzki to wysiłek ascetyczny, aby przy pomocy łaski wzbudzać w sobie akty tych cnót, nakierowując władze bezpośrednio na Boga. Natomiast aspekt mistyczny to element bierny cnót. Oznacza to, że wzbudzającemu trzy cnoty teologalne człowiekowi naprzeciw wychodzi Bóg, jednocząc go ze sobą. „Bóg stanowi substancję wiary, Bóg jest miłością, kochającym i kochanym...” – pisze Ruiz³⁸. Cnoty teologalne są zjednoczeniem z Bogiem: „Wierzyć, kochać, mieć nadzieję to formy, które przyjmuje zjednoczenie, gdy staje się doświadczeniem czy też gdy ma miejsce”³⁹. Według tego samego autora cnoty te mają przede wszystkim charakter bierny, czyli są doznawaniem, gdyż na nie Bóg odpowiada, przygotowując władze do przyjęcia Go. Ponadto cnoty te stwarzają natychmiastową jedność z Bogiem⁴⁰.

Myszę, że tę teologiczną w gruncie rzeczy dyskusję na temat stopnia bierności cnót teologalnych trzeba zostawić z boku. Wróćmy do głównego wątku rozważań. Jan od Krzyża pisze tak:

Jest zasadą filozoficzną, że wszystkie środki winny być proporcjonalne do swego celu, czyli że muszą mieć takie podobieństwo i dostosowanie do zamierzonego celu, iżby wystarczały do jego osiągnięcia. [...] To samo można zastosować i do rozumu. Aby mógł dojść do takiego zjednoczenia z Bogiem, jakie w tym życiu jest możliwe, musi koniecznie używać takiego środka, który prowadzi do Boga i ma z Nim podobieństwo (DGK II,8,2);

a tym środkiem, według Jana od Krzyża, jest wiara. Podobnie dla pamięci tym środkiem jest nadzieja, a dla woli miłość:

Do tych więc cnót nakłonić nam trzeba trzy władze duszy, [...] [czyli] jedyne go środka zjednoczenia, [...] które są środkiem i przygotowaniem duszy do zjednoczenia z Bogiem (DGK II,6,6).

W porządku ludzkiego działania, który aktualnie omawiamy, pierwszy akt nakierowujący na Boga stanowi wiara i dlatego jest ona najważniejsza w drodze do Boga, przynajmniej co do wyznaczania właściwego kierunku:

³⁸ F. Ruiz, *Místico y maestro...*, s. 77.

³⁹ Tamże, s. 77.

⁴⁰ Tamże, s. 78. Ruiz uznaje, że w samych cnotach jest już zawarte bierne i jednoczące udzielanie się Boga, czyli kontemplacja: „Fe-esperanza-caridad son pasivas y activas el mismo tiempo, tienen dinamismo místico y ascético” (F. Ruiz, *Síntesis doctrinal*, s. 232-234). Według tego autora życie trzema cnotami teologalnymi jest jednoznaczne z doświadczeniem kontemplacji. Kwestia dotyczy już zagadnienia teologicznego, które nie jest tematem tej książki. Por. także: F. Ruiz, *Místico y maestro...*, s. 77n; St. Urbański, *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999, s. 220n.

Kiedy bowiem wiara zakorzeni się w duszy i obejmie ją na skutek opróżnienia i ciemności i zupełnego ogołocenia czy duchowego ubóstwa, co wszystko jest jednym i tym samym, równocześnie coraz bardziej zakorzenia się i wlewa w nią miłość Bożą. Im więcej więc dusza wchodzi w ciemność i odrywa się od wszystkich rzeczy zewnętrznych i wewnętrznych, jakie może poznać, tym głębiej wypełnia ją wiara, a co za tym idzie miłość i nadzieja. Te trzy cnoty teologiczne łączą się bowiem ściśle ze sobą (DGK II,24,8).

Z powyższego cytatu widać, że na pierwszym miejscu człowiek powinien kształtować prawdziwe poznanie Boga, a z tego wynikną właściwe akty pozostałych władz. Jest to porządek czynnego dążenia człowieka do Boga.

Sądzę, że ważne jest uświadomienie sobie, że cnoty teologalne są aktami ludzko-boskimi, ponieważ nie są możliwe bez łaski. Spełnia je jednak człowiek, są zatem niedoskonałe z racji czynnika ludzkiego. Chociaż cnoty teologalne są wprost nakierowane na Boga, trzeba wspomnieć o tym, że nie jest to pełna bezpośredniość obecności Boga, bo wiara oznacza, że nie jest to jeszcze widzenie Boga, tylko – jak mówi Jan – poznanie „szkicu obrazu”. A nadzieja oznacza brak pełni posiadania Boga.

Jeśli Alvarez-Suárez mówi, że cnoty teologalne nakierowują bezpośrednio i natychmiast na Boga, trzeba to rozumieć w powyższym sensie: to znaczy wierząc, mając nadzieję i kochając Boga w sposób nadprzyrodzony wewnętrznie, zwracamy się ku Niemu i dlatego cnoty teologalne są konieczne w drodze do zjednoczenia. Uwzględnivszy to, co mówi Ruiz, możemy dodać, że w odpowiedzi na akty cnót nadprzyrodzonych Bóg udziela człowiekowi swojej obecności.

Wiara, nadzieja i miłość jako postawy wymagają ciągłego doskonalenia. W jakim kierunku winno iść to doskonalenie? Niedoskonałość wiary wiąże się z czynnikiem ludzkim, czyli z aktywnością rozumu w interpretowaniu znaków, przez które Bóg się objawia. To tu pojawia się nadinterpretacja, błąd (herezja) itp. Pełnia doskonałości poznania Boga będzie miała miejsce, kiedy rozum zostanie zupełnie bierny, gdyż wtedy nie może pobłądzić w interpretowaniu znaków. Za rozumem zupełną bierność powinny osiągnąć pamięć oraz wola. Dlatego kierunek wzrostu w wierze zmierza ku jej coraz większej prostocie. Im wiara doskonalsza, tym człowiek coraz mniej dodaje do treści wiary. Podobnie staje się i z pozostałymi cnotami. Miłość nadprzyrodzona osiąga swoją doskonałość, gdy zostaje zastąpiona samym Duchem Świętym przy zgodzie człowieka. Jest to stan zupełnej bierności woli.

Spełniwszy te warunki, akty władz duchowych stają się doskonałe, to znaczy Bóg jest ich jedynym przedmiotem, na którym się koncentrują. Możemy ponownie przywołać cytat, który już raz się pojawił:

Duch Boży sprawia, że wiedzą to, co powinny wiedzieć, a nie wiedzą tego, czego nie powinny wiedzieć; że przypominają sobie [...] to, co powinny pamiętać, a zapominają o tym, co należy zapomnieć; wreszcie sprawia, że kochają to, co powinny kochać, a nie kochają tego, co nie jest w Bogu (DGK III,2,9).

Osiągnięcie takiego stanu jest niemożliwe bez interwencji Boga. Czy interwencja ta stanowi istotę tych cnót, czy też jest już dodatkowym szczególnym aktem Boga – to pozostaje zagadnieniem teologicznym zarysowanym wyżej, na które nie odpowiadam, gdyż nie to jest zagadnienie ważne w naszej perspektywie rozważań. W każdym razie to właśnie w kierunku coraz większej bierności człowieka idzie wspomagające działanie Boga, jakie ma miejsce w trakcie kontemplacji, co omówimy teraz. Można by powiedzieć, że kontemplacja widziana w powyższej perspektywie to takie działanie Boga, które powoduje wyciszenie aktywności ludzkich władz duchowych spełniających akty cnót teologicznych na rzecz bezpośredniej w nich aktywności i obecności samego Boga.

5. KONTEMPLACJA, CZYLI UDZIELANIE SIĘ BOGA

Temat, którym należy się zająć teraz, co jakiś czas przewijał się w trakcie wcześniejszych rozważań. Mowa o nocy biernej¹, czyli o kontemplacji. Wchodzimy zatem w obszar mistyki.

Ludzkie wysiłki, aby zjednoczyć się z Bogiem, są niewspółmierne do celu, jaki człowiek ma osiągnąć. Życie cnotami teologalnymi, jako wysiłek człowieka przy współpracy z łaską, owszem jednoczy z Bogiem, ale nie jest to jeszcze pełnia zjednoczenia, o której wspomina Jan, czyli nie jest to jeszcze zjednoczenie mistyczne. Żyjąc wiarą, człowiek poznaje Boga i oddala się od tego, co Nim nie jest. Jest to wątek ascetyczny cnoty wiary. Jednocześnie – jak zasygnalizowałem wcześniej – elementem wiary jest otwarcie się na Boga i Jego przychodzenie do człowieka, czyli udzielanie się człowiekowi, gdyż Bóg jest istotą (substancją) wiary (PD 1,10). Stąd wiara komunikuje Boga człowiekowi. Ten wątek bierny zawarty w wierze to wątek mistyczny – jest nim „kontemplacja, którą otrzymuje się przez wiarę” (DGK II,10,4)². Oznacza to akcentowaną już wcześniej konieczność wiary na każdym etapie rozwoju duchowego – także na etapie zjednoczenia mistycznego.

Nie oznacza to automatycznie, że wraz ze spełnianiem aktów cnót nadprzyrodzonych natychmiast pojawia się kontemplacja. Ta, owszem, jest już jakoś wstępnie zawarta w aktach cnót teologalnych, ale jej prawdziwe rozpoczęcie zależy tylko do Boga, gdy Ten uzna, że człowiek jest na kontemplację gotowy. Hiszpański święty mówi o tym wyraźnie (NC I,1,1): ten zupełnie inny etap życia duchowego wymaga dużego męstwa. Dlatego kiedy i z jakim natężeniem ma miejsce kontemplacja, zależy od Tego, Kto jej udziela, czyli od Boga.

Dla hiszpańskiego mistyka kontemplacja wraz z oczyszczeniem, które powoduje, jest koniecznym elementem prowadzącym do zjednoczenia z Bogiem³, bo własny wysiłek, choćby najgorliwszy, nie jest w stanie zjednoczyć człowieka

¹ Wyjaśnienie terminu „bierność” w nauce Jana, por. J.W. Gogola, *Św. Jan od Krzyża dzisiaj. Doktryna sanjuanistyczna w świetle współczesnej duchowości*, Kraków 2018, s. 146.

² F. Ruiz, *Místico y maestro. San Juan de la Cruz*, Madrid 1986, s. 171-172.

³ Por. G. Castro, *Noche oscura del alma*, DSJC, s. 1034-1049. Noc zmysłów, por. J.V. Rodríguez, *Noche oscura*, w: *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, red. F. Ruiz, Madrid 1990, s. 414-421.

z Bogiem: „Chociażby bowiem początkujący najusilniej ćwiczył się w umartwianiu wszystkich swoich czynów i namiętności, nie zdoła ich pokonać całkowicie, dopóki sam Bóg nie dokona tego w duszy sposobem biernym przez oczyszczenie w tej nocy” (NC I,7,5).

Zdążając do Boga, człowiek tak naprawdę nie wie, dokąd zmierza, gdyż zjednoczenie z Bogiem jest stanem całkowicie mu nieznanym i niewyobrażalnym. Człowiek nie ma także takiego naturalnego potencjału, aby sprostać temu zadaniu. Nie można kochać Boga taką miłością, jaka jest w samym Bogu. Jeśli zatem sam Bóg tego w człowieku nie dokona, zjednoczenie z Bogiem nie jest możliwe. Owszem, asceza oraz życie według wspomnianych cnót powodują wstępne wejście w pustkę, czyli według terminologii Janowej – noc, ale nie jest to jeszcze całkowite wypełnienie się Bogiem. Przechodząc zatem do zagadnienia, jakim jest kontemplacja, wchodzimy w inny charakter dynamiki jednoczenia człowieka z Bogiem. Inny, bo zmienia się główny działający, a jest nim Bóg, ale Jego działanie stanowi odpowiedź na to, czego podjął się wcześniej człowiek⁴.

Wyjaśnianie, czym jest kontemplacja, jest kontynuowane przeze mnie w ramach pierwszego paradygmatu, według którego Jan tłumaczy naturę zjednoczenia z Bogiem. Staram się w ramach tego paradygmatu uwypuklić przede wszystkim elementy pozwalające człowiekowi stać się równym Bogu w działaniu wszystkich władz – tak, aby Bóg był jedynym przedmiotem ich działania.

Absolutny Bóg jednoczy się z kimś, kto pod względem miłości, a w konsekwencji i działania, jest Mu równy. Dlatego kontemplacja to proces prowadzący do przeobstwienia ludzkich władz. Jeśli w nocy czynnej, czyli na etapie do tej pory omówionym, to człowiek sam, choć z pomocą łaski, nakierowywał działanie swoich władz na Boga przez spełnianie aktów nadprzyrodzonej wiary, nadziei i miłości, tak teraz – w ramach kontemplacji czyni to sam Bóg, a człowiek jest biernym podmiotem Bożego działania. Jedyne, co mu pozostaje, co powinien czynić, to dalsze trwanie w wierze, nadziei i miłości. Nie oznacza to jednak całkowitej bierności. Sprostanie wymaganiom przy intensywnej obecności Boga w trakcie nocy biernej jest nie lada wyzwaniem, bowiem w trakcie nocy ciemnej zaczyna się człowiekowi walić jego światła duchowy, do którego był przyzwyczajony. Co więcej, Bóg dopuszcza przy okazji wiele trudności w wymiarze życia codziennego. Kiedy mówi, że kontemplacja to stan bierny, to oznacza, że czasami wymagający wielkiego męstwa.

⁴ F. Ruiz, *Síntesis doctrinal*, w: *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, red. G.S. Ros, Valladolid 1991, s. 253n.

Kontemplacja jako udzielanie się Boga

Kontemplacja – jak to mamy ładnie oddane w polskim tłumaczeniu dzieł Jana – to udzielanie się Boga, czyli Jego bezpośrednia, dająca się odczuć obecność w człowieku (PD 35,6). Jan w tym wypadku często w odniesieniu do kontemplacji używa słowa *infusión*, które w innym tłumaczeniu mogłoby brzmieć „wlewanie” lub „komunikowanie”. W kontemplacji Jan podkreśla rolę miłości:

Kontemplacja nie jest to co innego, jak tylko tajemne, spokojne i miłosne udzielanie [komunikowanie] (*infusión*) się Boga. Jeśli się da jej miejsce, rozpali ona duszę w duchu miłości (NC I,10,6).

[...] kontemplacja jest wiedzą miłości, czyli wlanym miłosnym poznaniem (*noticia amorosa*) Boga (NC II,18,5)⁵.

Jan używa jeszcze innego terminu na oddanie natury kontemplacji, który pojawia się w drugim cytacie – to hiszpańskie słowo *noticia amorosa*. Choć w języku polskim słowo *noticia* oznacza „wiadomość”, „zawiadomienie”, „informacja”, to w tłumaczeniu dzieł Świętego przez Bernarda Smyraka termin ten zazwyczaj jest oddany jako „poznanie”. Minusem takiego tłumaczeniu terminu *noticia* jest nieoddanie tego, że kontemplacja to, owszem, jakieś poznanie, ale przede wszystkim bierno oraz dotykające wszystkich władz człowieka, także i tych zmysłowych. Kontemplacja jest zatem czymś szerszym niż poznanie, a dla Jana od Krzyża kontemplacja to *noticia amorosa* lub *luz divina*, czyli „miłosne poznanie” (NC I,12,4) lub „boskie światło” (NC I,10,1). Albo, gdy poprawimy tłumaczenie: „miłosne przesłanie”.

W tym życiu kontemplacja ma jeszcze inne cechy – oprócz tego, że jest miłosnym przesłaniem. Jest ciemna, czyli mętna, oraz ogólna: „*contemplacion oscura y general*” (DGK III,10,4) oraz „*noticia general, confusa, amorosa*” (DGK III,33,5). Jedynie w przyszłym życiu będzie to wiedza jasna i szczegółowa⁶.

Dla Jana od Krzyża Bóg zawsze jest w człowieku, bo go podtrzymuje w istnieniu. Człowiek w stanie łaski uświęcającej to nowa postać boskiej obecności. Jest to obecność na zasadzie tworzenia z Bogiem pewnej wspólnoty opartej na wzajemnej miłości. Żadna z tych obecności nie jest przez człowieka odczuwana. Kontemplacja natomiast to trzeci rodzaj obecności, w ramach której człowiek odczuwa obecność Boga: to pewne doświadczenie Boga i to doświadczenie miłosne (NC II,5,1).

⁵ Por. także: CB 39,12; N II,5,1.

⁶ L. Aróstegui, *Experiencia mística*, DJSJ, s. 595-596; M. Herráiz, *La oración, experiencia oracional*, w: *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, red. F. Ruiz, Madrid 1990, s. 212-218; F. Ruiz, *Síntesis doctrinal*, s. 274-275; tenże, *Místico y maestro...*, s. 214n.

Kontemplacja to Bóg udzielający się wszystkim bytom rozumnym

Kontemplacja to sam Bóg bezpośrednio komunikujący siebie bytom rozumnym. Bycie odbiorcą tej komunikacji w przypadku człowieka jest znalezieniem się w szerszym gronie odbiorców. W ten sam sposób Bóg udziela się aniołom (NC II,5,1):

Wnosimy stąd również, że [dusze te oczyszcza i oświeca] ta Mądrość Boża, która oczyszcza aniołów z ich nieświadomości [*ignorancias*, czyli niewiedzy], dając im poznanie i oświecając ich w tym, czego nie poznawali. Mądrość ta wypływa z Boga, przechodzi przez wszystkie hierarchie duchów niebieskich, od najwyższych do najniższych, wpływając następnie na ludzi (NC II,12,3).

W przytoczonym cytacie Jan jest zależny od Dionizego Areopagity, który uznaje hierarchiczną strukturę rzeczywistości, charakterystyczną dla neoplatonizmu. Dlatego światło Boże, zanim dotrze do ludzi, musi przejść przez wszystkie hierarchie anielskie. Jest to jednak wątek mało istotny dla całości naszych rozważań. W kontemplacji to sam Bóg udziela się istotom rozumnym, niezależnie od pozycji zajmowanej przez nie w hierarchii stworzeń rozumnych.

Następnie Jan dodaje słowa, które rzucają światło na całą jego doktrynę dotyczącą kontemplacji:

Stąd również wnioskujemy, że jeżeli ta miłosna kontemplacja, której Bóg udziela, sływa na człowieka będącego jeszcze na niskim stopniu [doskonałości], przyjmuje on ją na swój sposób, w stopniu ograniczonym i wśród cierpienia. Światło oświecające anioła rozpromienia go i napełnia miłością, gdyż jest on już czystym duchem, przygotowanym na jego przyjęcie. Człowieka zaś, który jest jeszcze nieczysty i nieprzygotowany, oświeca zgodnie z jego naturą, jak już mówiliśmy, sprawiając w nim ciemności, strapienie i przykrości. [...] Stan ten trwa tak długo, dopóki ten sam ogień miłości nie oczyści i nie uduchowi człowieka do tego stopnia, iżby mógł błogo wejść w zjednoczenie z tym miłosnym światłem (NC II,12,4).

Kontemplacja nie jest więc jakimś wyjątkowym udzielaniem się Boga. Owszem, jest ono czymś wyjątkowym w tym sensie, gdyż nie wszyscy, a raczej niewielu ludzi tak Go doświadcza za życia – przynajmniej w formie bardzo intensywnej. Patrząc z perspektywy całej ludzkiej egzystencji, człowiek jest powołany, aby albo jeszcze za życia mistycznie zjednoczyć się z Bogiem, albo po śmierci osiągając *visio beatifica*. Za każdym razem dokonuje się to dzięki kontemplacji. To ta sama obecność Boga odczuwana jako kontemplacja stanowi także istotę ognia czyścicowego, który ma za zadanie oczyścić i oświecić człowieka, aby sta-

nał przed Bogiem, a będzie to możliwe, gdy Bóg będzie jedynym przedmiotem ludzkich władz⁷:

Czasem jednak tak przejmują one [bolesne uczucia] duszę, iż zdaje się jej, że widzi otchłań otwartą i zgubę. I takie dusze prawdziwie żywcem zstępują do otchłani (Ps 54,16) i oczyszczają się męką otchłani. Oczyszczenie to bowiem jest takie samo, przez które musiałyby przechodzić w otchłani. Stąd też dusza, która przeszła to cierpienie, albo do tego miejsca nie pójdzie, albo zatrzyma się tam bardzo krótko (NC II,6,6)⁸.

Myśl ta jest zgodna z pierwszym paradygmatem, gdzie Bóg-Absolut może się zjednoczyć z kimś, kto jest taki sam jak On w miłości.

Duch Święty jako sprawca kontemplacji

Przypisując działanie kontemplacji Duchowi Świętemu, który jest symbolizowany jako płomień, Jan jednocześnie sygnalizuje charakter Jego udzielania się. Duch Święty sam w sobie udziela się człowiekowi łagodnie, subtelnie i wzniosle, obdarowując człowieka miłością Boga – „są to namaszczenia Ducha Świętego, najskrytsze, a tym samym najdelikatniejsze” (ŻPM III,40). Skutkuje to między innymi tym, że kontemplacja jest niewidoczna dla tego, kto jej zaznaje, ani tego, komu o tym człowiek opowiada (ŻPM III,40-41). Nawiązując do tytułu ostatniego dzieła Jana od Krzyża, można by powiedzieć, że kontemplacja to żywy płomień miłości, wlewający się w ludzkie wnętrza. Żywy, bo osobowy. Jan używa różnych określeń kontemplacji. Innym jest „miłosny ogień mądrości” (NC II,12,2)⁹.

Kontemplacja to udzielanie się Boga-Miłości

Kontemplacja, będąca bezpośrednią i odczuwalną obecnością Boga w substancji duszy, jest obecnością przede wszystkim miłości¹⁰. Wraz z tą miłością przychodzą pozostałe dobra: dla rozumu poznanie Boga, a dla pamięci posiada-

⁷ Por. NC II,7,7; NC II,10,5; NC II,12,1. M. Herráiz, *Contemplación*, DSJC, s. 340; J.D. Gaítán, *Purgatorio*, DSJC, s. 1222-1226; G. Castro, *Llama de amor viva*, w: *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, s. 521.

⁸ Otchłań w tym wypadku to czyściec. Por. G. Castro, *Llama de amor viva...*, s. 887.

⁹ G. Castro, *Espíritu Santo*, DSJC, s. 569n; tenże, *Noche oscura del alma*, DSJC, s. 1054; tenże, *Llama de amor viva*, s. 524-528.

¹⁰ C. García, *Teología mística*, DSJC, s. 1384n; F. Ruiz, *Síntesis doctrinal*, s. 252.

nie Boga. Jeśli zatem rozum się ubogaca w swej wiedzy o Bogu, ta jest wlewana weń tylko z miłością, jaką jest światło kontemplacji. Ujmując zagadnienie od strony przyczyn: to otrzymywanie miłości, jaką jest Bóg, pozwala rozumowi Boga poznawać. Jan pisze:

Nigdy bowiem Bóg nie udziela mądrości mistycznej bez miłości, gdyż właśnie miłość tej mądrości udziela. [...] Ta ciemna kontemplacja wlewa w duszę, w miarę jej pojemności i potrzeby, równocześnie miłość i mądrość (NC II,12,2).

Wiedza ta, jak mówi św. Tomasz, udziela się duszy przez miłość. Udzielenie to dokonuje się w ukryciu i wśród ciemności, bez udziału rozumu i innych władz. Ponieważ wiedzę tę osiągają nie władze duszy, lecz Duch Święty wlewa ją i rozrządza w duszy (NC II,17,2; por. NC II,19,5).

Kontemplacja to wlewająca się w duszę obecność Boga jako miłości, dlatego człowiek tę miłość w pewnych momentach może odczuwać. Rozum zaś – gdyż i on doświadcza tej boskiej obecności w sobie – jest przez tę miłość niejako wyłączony z jego naturalnej zdolności poznawania, pozostając w ciemności. Stan takiego człowieka jest specyficzny. Odczuwa w sobie rozpalenie miłością, ale poznawczo czuje się zupełnie zdezorientowany (NC II,11,1).

Odczuwanie miłości przez człowieka ma swoją dynamikę, zależną od stopnia czystości woli, a także od tego, jak w danej chwili kontemplacja oddziałuje na rozum. Jeśli kontemplacja daje mu zrozumienie, co człowiek w danym momencie przechodzi, wtedy ma miejsce spotęgowanie odczuwania boskiej obecności w sobie przez te dwie władze łącznie:

Nie zawsze jednak odczuwa dusza to rozplómiwienie i udrękę miłości. W początkach bowiem tego oczyszczenia duchowego ogień Boży raczej osusza i przygotowuje drzewo duszy, aniżeli je rozpala. W miarę jednak, jak ten ogień ją rozżarza, odczuwa rozplómiwienie i gorąco miłości. Przy tym oczyszczeniu umysłu za pośrednictwem owej ciemności zdarza się niekiedy, że ta mistyczna i miłosna teologia, rozplómiwiając wolę, przenika równocześnie drugą władzę, tj. rozum. Napełnia go poznaniem i światłem Bożym tak miłym i subtelnym, że oświecona i wsparta nim wola nabiera w sposób przedziwny gorliwości. Płonie w niej wówczas bez jej współdziałania ten boski ogień miłości tak żywym płomieniem, iż zdaje się duszy być żywym ogniem, a to na skutek głębokiego zrozumienia, jakie jej się tu udziela (NC II,12,5).

Jasność kontemplacji

Kontemplacja sama w sobie jest jasnym światłem dla tego, kto ogląda Boga, co może mieć miejsce tylko po śmierci. Na ziemi poznanie w oparciu o kontem-

placę zawsze jest ciemne, bo teraz nasza natura nie zdołałaby znieść bezpośredniej obecności Boga. Jeśli mówimy o ciemności kontemplacji, to wynika ona i z braku oczyszczenia człowieka, i ze złączenia duszy z ciałem¹¹. Ciało bowiem nie byłoby w stanie udźwignąć natężenia tego światła. Jeśli natomiast dojdzie do chwilowego, bardzo wzniosłego poznania Boga, to – jak pisze Jan – Bóg musi podtrzymywać nasze ciało w jego funkcjach życiowych, gdyż inaczej by umarło. Dlatego tu na ziemi kontemplacja nigdy nie będzie w pełni jasna. Zatem nie należy to do natury człowieka, aby teraz oglądał Boga w Jego istocie, choćby nawet się było z Nim całkowicie mistycznie zjednoczonym (PD 14-15,18).

Jan wyraża tę prawdę w komentarzu do modlitwy do Boga duszy całkowicie zjednoczonej, proszącej o oglądanie Jego istoty:

To poznanie [w tym życiu], choćby było najwyższe, pozostanie jednak ciemną nocą w porównaniu z poznaniem uszczęśliwiającym, o które tu [dusza] prosi. Prosząc więc o ową jasną kontemplację, pragnie radować się czarem łąk lesistych oraz wszystkimi rzeczami, które tu wymieniła w nocy zdobnej w blask promieniejącej, tj. w kontemplacji jasnej i uszczęśliwiającej do tego stopnia, że przestaje już być nocą kontemplacji ciemnej na ziemi, a przemienia się w kontemplację jasnego i pogodnego oglądania Boga w niebie. [...] Czyli innymi słowy, gdy będę w mych rozkoszach istotnego widzenia Boga, noc kontemplacji przemieni się w dzień i w światło mego umysłu (PD 39,13, por. DGK II,8,4).

Kontemplacja sama w sobie jest przyjemna

Jan daje do zrozumienia, że kontemplacja w samej sobie jest czymś przyjemnym, a oddaje to hiszpańskim słowem *sabroso*. Można to przetłumaczyć jako „smaczny”, „smakowity”. Na swój sposób przyjemności tej zaznaje rozum, podobnie i wola. Przyjemność płynąca z odczuwania kontemplacji z pewnością nie jest czymś, co się odczuwa w trakcie intensywnego oczyszczania człowieka. Natomiast gdy człowiek nie ma już niczego w swoich władzach, co byłoby różne od Boga, smak kontemplacji jest wyraźnie odczuwalny. Jest to bowiem kosztowanie samego Boga¹²:

Jest ona [kontemplacja] wielce smakowitą, gdyż jest to wiedza zdobyta przez miłość, bo miłość jest jej mistrzynią, i ona to sprawia, że wszystko jest smakowite. A ponieważ Bóg udziela tej wiedzy i poznania w miłości, przez którą się udziela duszy, jest ona smakowitą dla rozumu, bo jako wiedza do niego należy. Jest ona także smakowitą dla woli, bo mieści się w miłości, która należy do woli (PD 27,5).

¹¹ C. García, *Teología mística*, DSJC, s. 1384n.

¹² Tamże, s. 1384n.

Bierność kontemplacji

Działanie Boga w duszy w czasie kontemplacji jest takiego rodzaju, że człowiek może być tylko stroną bierną¹³. Z natury władze posługują się tylko formami stworzonymi – jak wrażenia, pojęcia, uczucia, wyobrażenia – i gdyby człowiek był stroną czynną, to przeszkadzałby działającemu w sobie Bogu. Cały proces oczyszczenia dokonujący się dzięki kontemplacji zmierza do tego, aby osiągnąć stan całkowitej bierności, gdzie Bóg będzie jedynym aktywnym czynnikiem, wlewając w ludzkie władze swoją obecność. Człowiek nie od razu jest w stanie wyciszyć swoje władze. Dokonuje się to powoli w trakcie kontemplacji oczyszczającej, aż do osiągnięcia (względnie) kompletnej bierności władz w tym życiu, co jest jednoznaczne ze zjednoczeniem z Bogiem. Trzeba jednak pamiętać, że całkowita bierność będzie możliwa jedynie w życiu po śmierci, gdy człowiek będzie oglądał Boga. W tym życiu osiągnąwszy stan zjednoczenia mistycznego – sądzę, że tak należy interpretować Jana – same akty tegoż zjednoczenia mają miejsce od czasu do czasu. Stąd wzbudzanie w sobie wiary, nadziei i miłości, czyli podjęcie pewnej aktywności ze strony człowieka, aby być nakierowanym na Boga, nadal będzie konieczne¹⁴:

W chwili wejścia w kontemplację ustaje działanie jej [duszy] władz. Wtedy rzeczywiście to rozkoszne poznanie dokonuje się w duszy samo, a ona nie czyni nic, tylko trwa w miłosnej uwadze na Boga, nie pragnąc nic widzieć ani odczuwać. W tym stanie Bóg udziela się duszy biernie, podobnie jak udziela się światło temu, co nic nie czyni, jeno ma oczy otwarte. To przyjmowanie światła, wlewającego się w duszę sposobem nadprzyrodzonym, jest poznaniem biernym. I jeżeli mówimy o duszy, że nic nie działa, to nie dlatego, żeby nie poznawała, lecz że nie poznaje własnym wysiłkiem. Przyjmuje bowiem tylko to, co się jej udziela (DGK II,15,2).

I tak samo dzieje się z pamięcią, wolą oraz zmysłami. Władze te jedynie otrzymują światło kontemplacji. Mimo iż nic nie robią, to jednak od czasu do czasu mają odczucie, że coś je przenika i rozpala wzrastającą miłością do Boga.

„Miejsce” wlewania się kontemplacji

Wlewanie się miłosnej obecności Boga dokonuje się w substancji duszy (duchu). Jan, mówiąc o substancji duszy, odchodzi od terminologii scholastycznej, wykorzystując termin, jakim operują mistycy. Substancja duszy to jej centrum, to także zmysł duszy. Jest to także maksymalna zdolność otrzymania¹⁵. Co do

¹³ C. García, *Pasividad*, DSJC, s.1150.

¹⁴ F. Ruiz, *Sintesis doctrinal*, s. 258-259.

¹⁵ E. Pacho, *Alma humana*, DSJC, s. 67.

doświadczenia Boga, to substancja duszy posiada zdolność bezpośredniego, ale jedynie biernego otwarcia się na Boga z pominięciem zmysłów. W efekcie Bóg, komunikując się z człowiekiem, czyni to poza pojęciami, wrażeniami, odczuciami itp., którymi posługują się ludzkie władze. To bezpośrednie komunikowanie się ducha, jakim jest Bóg, duchowi ludzkiemu¹⁶:

I nie jest to niewiarygodne, jeśli się rozważy, że to dotknięcie jest dotknięciem substancjalnym, tj. substancji Boga w substancji duszy (ŻPM II,21).

Nazywa ją [kontemplację] nocą, gdyż kontemplacja jest ciemna, i stąd określają ją inaczej jako teologię mistyczną, czyli mądrość Bożą tajemną i ukrytą, w której bez szmeru słów i bez pomocy zmysłów cielesnych czy duchowych, w milczeniu i ukonieniu, w ciemnościach względem wszelkiej rzeczy naturalnej i zmysłowej naucza Bóg duszę skrycie i tajemnie. Dusza sama nie pojmuje, w jaki sposób to się dzieje i dlatego niektórzy mistrzowie duchowni określają kontemplację jako poznanie bez poznawania. Poznanie to bowiem nie dokonuje się w umyśle czynnym, jak go nazywa filozofia, posługującym się formami, fantazją i wrażeniami władz cielesnych, lecz dokonuje się w umyśle biernym bez tych wszystkich form itd., gdzie tylko biernie otrzymuje poznanie substancjalne, wolne od wszelkiego obrazu (PD 39,12, por. NC II,22,11).

Oznacza to, że człowiek zaczyna poznawać coś nowego, gdyż kontemplacja daje poznanie nowej, całkowicie innej rzeczywistości – ale jednocześnie nie wie, jak poznaje. Stąd jest to poznanie (czegoś nowego) bez poznania (w jaki sposób się to dokonuje).

W kontemplacji z wnętrza człowieka – substancji duszy, gdzie przebywa Bóg, Jego obecność rozlewa się na bardziej zewnętrzne sfery. To proces przemieniający funkcjonowanie ludzkich władz i dostosowujący je do wymogów zjednoczenia. Wnętrze człowieka to w nomenklaturze Jana substancja duszy czy też jej istota lub duch albo wyższa sfera duszy. Może ona jedynie otrzymywać, ale nie działać. Gdy Jan mówi o rozumie biernym (lub możliwościowym), ma właśnie na myśli substancję duszy jako poznającą. Odwołuje się przy tym do filozofii Arystotelesa. Dla tego ostatniego rozum czynny jest odpowiedzialny za tworzenie pojęć (proces abstrakcji), a rozum bierny posługuje się pojęciami otrzymanymi od rozumu czynnego (PD 14-15,14)¹⁷. Umysł czynny w swoim działaniu zależy od zmysłów, które dostarczają mu wrażeń do tworzenia pojęć. Dlatego proce-

¹⁶ Por. A. Alvarez-Suárez, *Unión con Dios*, DSJC, s. 1500.

¹⁷ C. García, *Pasividad*, DSJC, s. 1150. Wydaje się, że García nie do końca zdaje sobie sprawę z tego, że Jan od Krzyża zmienia znaczenie scholastycznego terminu „intelekt bierny” i „intelekt czynny”. Por. J. Herbut, *Intelekt/rozum*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 296.

sy poznania, zachodzące w rozumie biernym, też są więc jakąś pochodną świata nam znanego przez zmysły. Jan, używając terminu „rozum bierny”, zmienia jego znaczenie. Dla niego rozum bierny nie posługuje się pojęciami, tylko bezpośrednio otwiera się na kontemplację, czyli na Boga, który nie mieści się w żadnym pojęciu. Dlatego kontemplacja ma miejsce w rozumie biernym. Treść rozumu biernego nie dotarła do niego przez żaden zmysł ani też w wyniku działania rozumu czynnego¹⁸. Pozostałe dwie składowe substancji duszy to odpowiednio wola – też bezpośrednio otwarta na działanie Boga, czyli niewymagająca tego, aby wcześniej poznać przedmiot swej miłości, gdyż miłość jest w nią wlewana od wewnątrz, czyli w substancję duszy oraz pamięć. Ta ostatnia także posiada swoją treść, jaką jest Bóg i Jego chwała, nie na zasadzie, że wcześniej Go poznała, tylko sam Bóg wypełnia pamięć bezpośrednio sobą wraz z otrzymywaną w woli miłością.

Otrzymywana tą drogą kontemplacja, będąc Bogiem, ma pewną formę czy też treść, ale o zupełnie innym charakterze aniżeli te, jakimi posługują i w ogóle mogą się posługiwać ludzkie władze – te działające czynnie:

Bo chociaż istnieje wiele innych sposobów, którymi Bóg rozpala duszę, nie są one jednak tak wzniosłe; tutaj [w kontemplacji] natomiast zachodzi bezpośrednio, bez żadnej formy ni figury rozumowej czy wyobrażeniowej, dotknięcie duszy przez Bóstwo (ŻPM II,8).

Ta forma dla tych działających czynnie ludzkich władz jest niewidoczna, a przez to nierozpoznana i niezrozumiała:

Tym samym więc to dotknięcie, o którym tu mowa, będąc substancjalne, tj. będąc dotknięciem przez samą substancję Bożą, jest niepojęte! (ŻPM II,20).

Mądrość bowiem tej kontemplacji jest mową Boga, czyli mową czystego ducha do czystego ducha duszy. Nic zatem, co nie jest czystym duchem, jak na przykład zmysły, nie może tego pojąć. Jest to więc dla nich rzecz ukryta, której nie znają i o której nic nie potrafią powiedzieć ani jej pragnąć, gdyż nie wiedzą jak (NC II,4).

Nie może pojąć tego także i rozum (czynny), bo posługujący się pojęciami, o czym już była mowa.

Pierwszeństwo miłości

W czynnym dążeniu do Boga pierwszeństwo ma wiara. Udoskonalając ją, cały człowiek zmierza coraz bardziej w kierunku Boga, gdyż to wiara wyzna-

¹⁸ Por. C. García, *Pasividad*, DSJC, s. 1147.

cza cel. W przypadku działania kontemplacji sytuacja się zmienia. Choć to wiara nakierowuje na Boga, to jednak nie czyni człowieka doń podobnym. Czyni to miłość, gdyż jednoczy i upodabnia.

Cechą kontemplacji jest nowy porządek epistemiczny, polegający na tym, że miłość, która otwiera na Boga i z Nim jednoczy, jest podstawą wszystkich innych udzielań się Boga pozostałym władzom. W przypadku kontemplacji miłość rodzi się w inny sposób niż naturalnie, gdyż nie musi być poprzedzona poznaniem, bo Bóg sam wlewa miłość w wolę:

w kontemplacji, o której mówimy, a którą Bóg sam z siebie wlewa w duszę, nie potrzebuje jej już cząstkowego poznania ani rozważań, gdyż w jednym akcie udziela jej Bóg światła i miłości razem, czyli miłosnego, nadprzyrodzonego poznania, które możemy określić jako światło pełne gorąca rozpalającego, gdyż to światło równocześnie rozpała miłość. [...] A ponieważ dla rozumu to poznanie, które Bóg wlewa, jest ogólne i ciemne, bez rozróżniania poznań umysłowych, tak również i wola miłuje ogólnie, bez odróżniania jakiejś rzeczy osobno pojętej. [...] Dlatego też twierdzę, że chociaż dusza wykonuje akty naturalne przy pomocy rozumu i nie może kochać bez uprzedniego poznania, to zupełnie inaczej jest wówczas, gdy Bóg sam działa i wlewa poznanie, tak jak tej duszy, o której tu mówimy. Wtedy bowiem może się udzielać jednej władzy bez drugiej; może więc rozplomienić wolę dotknięciem żaru swej miłości, chociaż rozum nic nie pojmuje, tak jak człowiek może się ogrzać przy ogniu, chociaż go nie widzi (ŻPM III,49).

Takie ujęcie źródeł poznania w przypadku kontemplacji jest powodem, dla czego „kontemplacja jest wiedzą miłości, czyli wlanym miłosnym poznaniem Boga” (NC II,19,5):

Jeśli jednak chodzi o porządek nadprzyrodzony, Bóg może z łatwością wlewać miłość do duszy i powiększać ją bez wlewania i powiększania jej szczegółowego zrozumienia [...]. Wiele osób duchowych tego doświadcza. Czują bowiem niejednokrotnie, że płoną miłością Bożą, a nie pojmują nic więcej niż przedtem. Owszem, bardzo często te osoby zwykły przewyższać inne pod względem woli. Takim bowiem wystarcza wiara wlana, zastępująca wiedzę rozumową, za której pośrednictwem wlewa Bóg w nie swą miłość i powiększa ją i jej akty, a to znaczy kochać bardziej, mimo że, jak powiedzieliśmy, nie powiększa się poznanie (PD 26,8).

Kontemplacja jako światło

Jan używa dwóch komplementarnych symboli na określenie istoty kontemplacji. Kontemplacja to Bóg jako światło oświecające człowieka i zamieniające go w takie samo światło (choć co do istoty człowiek pozostaje zawsze człowie-

kiem). Jest to inne światło niż to, jakim naturalnie posługują się ludzkie władze. To nowe boskie światło wypiera naturalne. Naturalne światło dla ludzkich władz to wrażenia, pożądanie zmysłowe i duchowe, namiętności, wyobrażenia, fantazja, pojęcia, rozumowanie. Nowe zaś światło nie mieści się już w tych kategoriach, gdyż jest (metafizycznie) ponad to wszystko, będąc samym Bogiem. I tak, dla przykładu, pojęcia nie są w stanie „objąć” Boga. Dlatego, choć kontemplacja to światło, człowiek obecność tego światła odczuwa zupełnie inaczej, bo jako ciemność, gdyż zabiera mu to, co do tej pory wyznaczało tory ludzkiego poznania i miłości:

Światło duchowe Boga jest tak niezmierne i tak przewyższa wszelkie pojęcie naturalne, że gdy dusza zbliży się do niego, zostaje oślepią i pogrążona w ciemnościach. [...] Tak więc to, co w Bogu jest największym światłem i jasnością, jest dla człowieka największym mrokiem (NC II,16,11).

Ciemność, jako subiektywne odczuwanie przez wszystkie władze nowego światła, jest przez różne władze przeżywana na różne sposoby. Oczyszczając się z form, jakimi do tej pory człowiek się posługiwał, pod wpływem nowego światła, stopniowo się do niego przyzwyczajają i zaczyna w nim poznawać. Ostatecznie subiektywne odczucie ciemności znika, ale w pełni dokona się to dopiero po śmierci, gdy człowiek zobaczy Boga bez przeszkód. Wyraża to Jan w pieśni, którą śpiewa dusza już oglądająca istotę Boga: „Już nie jesteś dla mnie ciemny, jak przedtem, lecz jesteś boskim światłem mego rozumu, przez które Cię mogę widzieć” (ŻPM I,26). Tu na ziemi, gdzie bezpośrednie oglądanie istoty Boga nie jest możliwe, kontemplacja ma zasadniczo charakter ciemny i ogólny.

Mówiąc, że kontemplacja jest ciemnością, Jan nawiązuje do Pseudo-Dionizego Areopagity:

Kontemplację, w której rozum ma najwyższe poznanie Boga, nazywa się teologią mistyczną, czyli tajemną wiedzą o Bogu. Jest bowiem tajemna dla rozumu, który ją przyjmuje. Stąd też św. Dionizy nazywa ją promieniem ciemności. [...] Jasne jest przeto, że rozum, aby mógł złączyć się z Bogiem, musi oślepnąć dla wszystkich ścieżek, po których iść może. Arystoteles mówi, że tak samo jak oczy nietoperza zachowują się wobec słońca, które je całkowicie oślepia, zachowuje się i nasz rozum wobec najjaśniejszego światła Bożego, będącego dla nas ciemnością. Mówi o najjaśniejszym świetle, bo rzeczy Boże im wyższe są w sobie i jaśniejsze, tym bardziej niezrozumiałe i tym ciemniejsze są dla nas (DGK II,8,6).

Natura kontemplacji nie jest znana doświadczającemu jej człowiekowi. Nie rozumie on, co się z nim dzieje. Wiąże się to z tym, iż Bóg udziela się człowiekowi w istocie czy też substancji duszy poza formami, jakimi operują ludzkie wła-

dze. To też jest powodem, dlaczego człowiek doświadczający kontemplacji nie jest w stanie jej pojąć i początkowo w niej się odnaleźć. Mówiąc to innymi słowami: człowiek nie ma władzy, która by potrafiła na kontemplację spojrzeć i ją zobaczyć, a w konsekwencji zrozumieć. Dlatego Jan pisze: „W tej kontemplacji poucza Bóg duszę sposobem ukrytym [...] podczas gdy ona [dusza] nic nie czyni i nie rozumie, jakim sposobem owa kontemplacja jest wlewana” (NC II,5,1). Obecność Boga w duszy jest niejako przeźroczysta, choć ewidentnie odczuwana.

Kontemplacja jako ogień i światło

Drugi symbol oddający istotę kontemplacji to udzielanie się Boga jako ognia, który zamienia człowieka w ten sam ogień. Symbol ten bardziej opisuje przemianę ludzkiej woli aniżeli rozumu, jak to miało miejsce w przypadku kontemplacji przyrównanej do światła. Nie należy jednak zbytnio przypisywać poszczególnych ról ogniu i światłu, jakie odgrywają w procesie dostosowania człowieka do Boga, gdyż kontemplacja to ogień, który i rozpala, i oświeca (por. NC II,10,1):

Ta ciemna noc kontemplacji zawiera w sobie światło Boże i miłość, podobnie jak ogień zawiera w sobie światło i gorąco. Zdarza się więc czasem, że gdy to światło miłosne udziela się duszy, nieraz bardziej działa na jej wolę, rozplamienając ją miłością, rozum zaś pozostawia w ciemnościach, nie raniąc go światłem. Kiedy indziej znów przenika rozum, dając mu poznanie, a wolę pozostawia oschłą. (Tak samo można czuć żar ognia, a nie widzieć jego światła, lub widzieć światło, a nie czuć jego żaru) (NC II,12,7).

W tym zjednoczeniu Bóg sam udziela się duszy [...] tak iż są oni oboje w jednym, nie inaczej jak szyba i promienie w niej odbite, jak węgiel i ogień go trawiący (PD 26,4).

Kontemplacja dotyka różnych władz z różną intensywnością

Warto przy okazji cytowania tych wypowiedzi zauważyć, że kontemplacja nie musi jednakowo dotykać ludzkich władz. Raz może być intensywniej odczuwana przez wolę, raz przez umysł. Można mieć poczucie ciemności w sensie braku zrozumienia działania Boga w aktualnej sytuacji życiowej, a jednocześnie odczuwać rozplamienie miłością do Niego. Można także doświadczać jej odwrotnie, to znaczy mieć pogodny i jasny obraz swoje życia i obecności w nim Boga, niczego do Boga nie odczuwając czy wręcz czując się w stosunku do Niego oschłym (NC II,13,1).

Może być tak, że wola odczuwa obecność miłości w sobie, ale rozum nie wie, że jest to miłość Boga. Rozum bowiem w swoim poznaniu zostaje wyraźnie ograniczony tym samym światłem kontemplacji:

Bo gdy [światło to] równocześnie udziela się i woli, jak to się dzieje prawie zawsze, wówczas dusza, jeśli chce, poznaje mniej lub bardziej, że to poznanie jest jej udziałem i że jest nim owładnięta, albowiem czuje w sobie smak miłości, nie wie zaś ani nie odróżnia szczegółowo, co kocha. Dlatego nazywa się ono ogólnym poznaniem miłosnym, gdyż jak udziela się rozumowi w ciemności, tak też woli wlewa smak i miłość w sposób tak niewyjaśniony, że dusza nie wie dokładnie, co kocha (DGK II,14,12).

A ponieważ dla rozumu to poznanie, które Bóg wlewa, jest ogólne i ciemne, bez różnicowania poznań umysłowych, tak również i wola miłuje ogólnie, bez odróżniania jakiejś rzeczy osobno pojętej (ŻPM III,49).

Rozważając zagadnienie, która z władz bardziej odczuwa obecność kontemplacji w sobie, Jan stwierdza, że przynajmniej na początku to odczucie pojawia się w woli:

Niekiedy również, jak już mówiłem, przenika to światło równocześnie i wolę, napędzając ją miłością wzniosłą, delikatną i mocną. Czasem bowiem, jak mówiliśmy, łączą się razem obydwie władze, tj. rozum i wola. [...] Zanim jednak dusza dojdzie do tego oczyszczenia, częściej bywa jej wola dotknięta owym rozplómieniem niż rozum poznaniem (NC II,13,2).

Zaraz też Jan podaje powód, dlaczego tak jest. Gdy Bóg wlewa swoją miłość w wolę człowieka, rozplómiając ją miłością, to trzeba pamiętać, że nie jest to jeszcze wolny akt woli ludzkiej! Jest to podsycaenie przez kontemplację w woli pewnej tendencji, jaką jest miłość ku Bogu. Wola, aby za tą miłością mogła pójść, musi ją wybrać, a aby ją wybrać, wola musi być oczyszczona. Dlatego wola częściej odczuwa obecność Boga jako ognia miłości, aniżeli rozum odczuwa obecność Boga w sobie jako światła, bo rozum musi być oczyszczony, aby mógł odczuć Boga jako poznanie:

Ponieważ zaś tylko zdolność odbiorcza rozumu może biernie przyjąć czystą prawdę, to zaś nie może stać się bez całkowitego oczyszczenia, przeto dusza odczuwa rzadziej to dotknięcie poznania niż bierne doznania miłości. Dla dotknięć bowiem miłością wola nie musi być tak bardzo oczyszczona ze wszystkich namiętności, gdyż właśnie te namiętności pomagają jej odczuć tę bierną miłość (NC II,13,3).

Kontemplacja jako oczyszczająca

Dla hiszpańskiego mistyka w życiu duchowym stale obowiązuje ta sama zasada, że w jednym podmiocie nie mogą współistnieć dwa skrajnie różne przedmioty:

Dwie te sprzeczności zatem: dobro najwyższe i nędza największa nie mogą się pomieścić w jednym podmiocie, tzn. w duszy. Z konieczności zatem odczuwa dusza mękę i cierpienie, skoro zwalczają się w niej dwie przeciwności. Jedne występują przeciw drugim, a to z powodu oczyszczania duszy z niedoskonałości, które dokonuje się przez tę kontemplację (NC II,5,4).

Dlatego kontemplacja to proces dynamiczny, przeżywany z różną intensywnością stanów: od bolesnych po pełne uniesienia i radości nieogarnionej. Jedynie dla człowieka całkowicie oczyszczonego jest ona doświadczeniem pełnym słodyczy, pokoju i nieskończonej radości. W zależności od etapu ludzkiego życia duchowego, kontemplacja jest różnie doświadczana przez poszczególne władze. To stopień ich oczyszczenia ma wpływ na to, jak przeżywają bezpośrednią obecność Boga w sobie. Drugą rzeczą, która wpływa na subiektywne przeżywanie kontemplacji, jest jej intensywność oraz udzielanie się z większym lub mniejszym natężeniem poszczególnym władzom.

Dopiero gdy z władz zostanie usunięte wszystko to, co nie na Boga nakierowane, wtedy władze te zostaną w pełni napełnione Bogiem. Proces odrywania władz od aktów przeciwnych Bogu jest bolesny czy też wręcz dramatycznie bolesny, gdyż oznacza utratę starego, pewnego i znanego sposobu życia i myślenia – najogólniej mówiąc, na rzecz czegoś zupełnie innego:

Tak działa w duszy ów boski promień kontemplacji. Przechodzi on siły naturalne duszy i dlatego, gdy ją przenika swą światłością, zaciemnia ją równocześnie i pozbawia wszystkich pojmowań i odczuć naturalnych, jakich nabywała ona za pomocą światła naturalnego. Nie tylko więc pozostawia ją w ciemności, lecz również i w opróżnieniu wszystkich władz i pożądań, tak duchowych, jak i naturalnych. Pograżony ją w próżni i w ciemności, oczyszcza ją i oświeca duchowym światłem boskim (NC II,8,4; por. NC II,5,3).

Można odpowiedzieć, że dla dwóch powodów ta Mądrość Boża jest nie tylko nocą i mrokiem dla duszy, lecz również jej udręką i męczarnią. Pierwszy powód to wzniosłość tej Mądrości Bożej, która przekracza pojęcie duszy i tak staje się dla niej mrokiem. Drugi powód to niskość i nieczystość duszy, i to właśnie jest dla niej udręką i utrapieniem, a również i ciemnością (NC II,5,2; por. NC II,9,11).

Kontemplacja, będąc światłem i ogniem, ukazuje człowiekowi prawdę, jaki jest moralnie. Wynika to z tego, że „widząc się” czy też raczej doświadczając w duchu samego Boga w Jego świętości, człowiek poznaje prawdę o sobie w całej jaskrawości, bez możliwości jakiegokolwiek ucieczki od niej. Poznaje w najdrobniejszych szczegółach całą swoją niedoskonałość i to, że nie jest w stanie z tej moralnej niedoskonałości się podnieść. Mowa tu przede wszystkim o nie-

doskonałości woli, która posiada w sobie pożądlivość przeciwną miłości Boga. Stąd Bóg, wlewając w nią swoją obecność, usuwa wszystko, co tej miłości przeciwnie:

Dla większej jasności tego, o czym już mówiliśmy i o czym mówić będziemy, należy wykazać, że to oczyszczające i miłosne poznanie, czyli boskie światło, o którym mówimy, tak postępuje z duszą, oczyszczając ją i przygotowując do doskonałego zjednoczenia jej ze sobą, jak ogień z drzewem, które przemienia w siebie. [...] Wtedy nie pozostaje już w drzewie żaden przymiot ani jemu właściwe działanie oprócz ciężaru i rozmiarów mniej subtelnych od ognia. Przyjęło ono od ognia wszystkie [jego właściwości i] czynności (NC II,10,1).

To boskie oczyszczenie usuwa wszystkie złe i zgubne nawyki, których dusza przedtem nie widziała, gdyż były one w nią wkorzenione i zbyt zastarzałe. Nie zdawała sobie ona po prostu sprawy, ile miała w sobie zła. Teraz zaś, celem wydobycia ich na zewnątrz i wyniszczenia, stawia je wszystkie przed jej oczyma owo ciemne światło boskiej kontemplacji, a dusza oświecona nim widzi je wszystkie jasno. Oczywiście dusza nie jest przez to mniej doskonała ani sama w sobie, ani przed Bogiem. Widząc w sobie to, czego przedtem nie widziała (NC II,10,2).

Subiektywnie obecność Boga, który udziela się jako miłość, człowiek tylko początkowo odczuwa jako własną grzeszność. Oczyszczeniwszy się nieco, jest dopiero w stanie odczuć, że od wewnątrz jest rozpalany miłością. Odczucie tej miłości na wstępnym etapie jest jedynie możliwe, gdy obecność Boga nie jest zbyt intensywna, gdyż inaczej, z racji ciągle obecnej w człowieku jeszcze nieoczyszczonej niedoskonałości, widziałyby się przede wszystkim grzesznym:

dusza w miarę oczyszczania się za pośrednictwem owego ognia miłości rozpala się nim coraz to bardziej. Dzieje się bowiem z nią to samo, co z drzewem, które w miarę przygotowania rozpala się coraz bardziej. Tego rozplómnienia miłości nie czuje dusza zawsze, lecz tylko od czasu do czasu, gdy kontemplacja nie tak gwałtownie ją przenika. Wtedy bowiem dusza ma możliwość oglądania, a nawet radowania się dokonanym dziełem, które się przed nią odsłania (NC II,10,6).

Im jaśniejsze światło, tym władze mniej są zdolne działać w naturalny sposób: czyli rozumieć i posiadać coś w pamięci. Stąd nabranie dystansu do własnej sytuacji i sposobu jej przeżywania jest mniej możliwe. Za zrozumienie jest odpowiedzialny rozum czynny. Gdy jest on wypełniony intensywnym światłem kontemplacji, wtedy ustaje jego zdolność myślenia, stąd nie jest w stanie z innej, bardziej obiektywnej perspektywy na siebie spojrzeć:

Wydaje się rzeczą nie do wiary twierdzenie, że nadprzyrodzone i boskie światło tym bardziej zaciemnia duszę, im samo w sobie jest czystsze i jaśniejsze, i że również mniej zaciemnia, gdy jest słabsze. Można to jednak dobrze zrozumieć, jeśli się przypomni twierdzenie Filozofa, które już przytoczyliśmy, a mianowicie, że rzeczy nadprzyrodzone tym ciemniejsze są dla naszego zrozumienia, im same w sobie są jaśniejsze i oczywiste (NC II,8,2).

Nawet gdy ktoś teoretycznie zna mechanizmy oczyszczającego działania kontemplacji, to gdy ta dosięgnie go, nie jest siebie w stanie w tych mechanizmach odnaleźć, gdyż jest tak przytłoczony jasnym widzeniem własnej niedoskonałości, oddaleniem moralnym od Boga, niskością własnej miłości, że wiedza dotycząca natury kontemplacji nie może dać mu żadnego wytchnienia. Wobec poznawanej z całą ostrością prawdy żaden mechanizm obronny nie uśmierzy bólu, a argumentacja nie pomaga.

Podobnie nie sposób pocieszyć innego człowieka, który aktualnie stanu tego doświadcza, gdyż nie ma on możliwości oddalenia się od tego światła, w blasku którego widzi doskonale każdą swoją niedoskonałość. Nawet gdy się przedstawi mu adekwatną do jego stanu naukę, i tak nie może przynieść ona żadnej pociechy. To bolesne poznanie, którego doświadcza, jest jak najprawdziwsze, gdyż widzi siebie przez kontrast w świetle świętości Boga. Ci, którzy człowieka pocieszają, światła tego nie widzą:

Nie znajduje również pociechy ni oparcia w żadnej nauce i w żadnym kierowniku duchowym. Choćby się jej bowiem udawadniało dla jej pociechy, że wielkie dobra spłyną na nią z tych udręczeń, nic jej to nie przekona. Będąc głęboko zanurzona i pogrążona w swej nicości i nędzy, ma przeświadczenie, że inni, nie wiedząc, jaka ona jest w rzeczywistości, mówią jej tylko słowa te dla pociechy. I zamiast podniesienia na duchu odczuwa jeszcze nowy ból, gdyż widzi, że i to nie przynosi jej ulgi. I tak jest rzeczywiście. Dopóki bowiem sam Bóg nie skończy tego oczyszczenia, jakie chce w niej przeprowadzić, żaden środek czy sposób nie zmniejszy jej boleści (NC II,7,4).

Także wszelkie wcześniejsze doświadczenia nie dają żadnej pociechy. Obecność Boga w pamięci uniemożliwia jej przypominanie sobie tego, co mogłoby dać taką pociechę:

W tym pochłonięciu miłości zapomina dusza o poznaniach, formach początkowych, aktach wyobrazeniowych i o wszelkich innych doznaniach podpadających pod kształt i formę. Dzieje się to dla dwóch przyczyn. Po pierwsze, dusza, będąc aktualnie pochłonięta i upojona miłością, nie może aktualnie i równocześnie zwracać się do czego innego. Druga i główna przyczyna leży w tym, że to przeobrażenie w Boga tak

duszę łączy z czystością i prostotą bytu Bożego, nie podpadającego pod żaden kształt ani figurę wyobrażalną, że oczyszcza ją, wyzuwa i opróżnia z wszelkich form i figur, jakie przedtem posiadała. [...] Nie może więc zwracać uwagi na nic cząstkowego, dopóki nie ustanie skutek owego aktu miłości, przez który została rozpromieniona, przemieniona w miłość, wyniszczona i wyzuta ze wszystkiego, co nie było miłością (PD 26,17)¹⁹.

Ogień, który człowieka początkowo oczyszcza, będzie na końcu tym samym, który człowieka z Bogiem zjednoczy. Będzie to zasługą tego samego światła-ognia kontemplacji:

Wystarczy tu powiedzieć, że Bóg, który teraz chce wejść do duszy przez zjednoczenie i przeobrażenie jej w miłość, jest tym samym Bogiem, który przedtem zalewał ją i oczyszczał światłem i żarem swego boskiego płomienia. [...] Tak więc płomień, który teraz [w zjednoczeniu], wszedłszy do duszy, jest słodki, przedtem, gdy był na zewnątrz i dopiero ją ogarniał, był dla niej dręczący (ŻPM I,25).

Długość oczyszczenia

Oczyszczenie ma swój kres. Jest nim stopień wewnętrznej czystości człowieka, czyli wolność władz od wszystkiego, co nie jest Bogiem. Nie jest to, oczywiście, pustka, gdyż władze zostają pozbawione swych przedmiotów na skutek obecności w nich Boga²⁰. Poczucie pustki na pewnym etapie jest jedynie subiektywnym odczuciem bycia pozbawionym tego, co do tej pory nadawało sens życiu przy jednoczesnym nierozpoznawaniu bycia wypełnionym Bogiem, który przychodzi do człowieka w nowej i jeszcze nieznannej mu postaci. Oczyszczenie tego typu jest koniecznym elementem życia każdej istoty ludzkiej, powołanej do oglądania Boga. Zazwyczaj oczyszczenia tego zaznaje się w czyśccu, a więc po śmierci, jednak zanim zobaczy się Boga. Natomiast jeśli ktoś rzeczywiście pragnie zjednoczyć się z Bogiem jeszcze za życia, oczyszczenie to dokonuje się pod wpływem światła i ognia kontemplacji. Gdy nie ma już w człowieku żadnego przywiązania do czegokolwiek, wtedy Bóg człowieka przemienia miłością w całej pojemności jego władz: „A gdy dojdzie do ostatniego stopnia, zrani ją miłość Boża aż do ostatniego i najgłębszego środka, a tym samym przemieni ją i rozpromieni podług jej całej istoty, władz i sił w takim stopniu, w jakim tylko zdolna jest to przyjąć, i sprawi, że upodobni się całkowicie do Boga” (ŻPM I,13).

¹⁹ F. Ruiz, *Sintesis doctrinal*, s. 256n.

²⁰ J.D. Gaitán, *Subida del Monte Carmelo*, w: *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, red. G.S. Ros, Valladolid 1991, s. 397-398.

Ogólność poznania w kontemplacji

Można by oczekiwać, że wiedza dotycząca Boga, którą się zdobywa podczas kontemplacji, dotyczy pewnych szczegółów dotyczących Boga i Jego tajemnic. Nic bardziej mylnego. Gdy we wcześniejszych etapach tej książki omawiałem zagadnienie dotyczące tego, jakie doświadczenia mistyczne można w sobie zatrzymać, a jakie odrzucić, padło stwierdzenie, że tylko te ogólne i ciemne Jan pozwala w sobie zachować, gdyż są przejawami zjednoczenia, czyli oddziaływania czystej kontemplacji. Każda wiedza szczegółowa wyklucza prawdziwe zbliżenie się do Boga, jaki jest w sobie, bo w tym życiu nigdy nie poznamy Go szczegółowo.

Cechą Bożego światła udzielanego w czasie kontemplacji jest prostota i całościowość. Można by powiedzieć, że Bóg – będąc bytem prostym – nie posiada części, więc jeśli człowiek jest oświeclany tym światłem, to doświadcza Boga jako całego. Z drugiej strony, z racji prostoty tego światła nie podpada ono pod jakąkolwiek postać czy też formę, którą człowiek jest w stanie wytworzyć swoimi władzami lub na niej się skupić (pojęcie, uczucie itp.) oraz nią operować. Skutkuje to tym, że Bóg udzielający się w kontemplacji znajduje się poza zakresem działania ludzkich władz, gdyż te są nastawione na zupełnie inną rzeczywistość. Jest On obecny w tych władzach, oddziałując na nie, a one tej obecności nie rozpoznają (NC II,17,7): „To duchowe światło jest proste, czyste i całościowe, nie rozdrobnione ani niezwiązane z jakimś poszczególnym pojęciem naturalnym lub boskim” (NC II,8,5).

Mimo iż natura kontemplacji jest dla ludzkiego rozumu niedostępna, to jednak światło, które go oświeca, przynajmniej mu wiedzy, choć zupełnie innego rodzaju. Jest to wiedza związana bardzo mocno z miłością do Boga, gdyż to miłość umożliwia jej uzyskanie. O jakości tej wiedzy miłość wręcz decyduje. Z drugiej strony – sama ta wiedza zwiększa miłość w człowieku (PD prolog 2). Dzięki kontemplacji człowiek z pewnością posiada coraz więcej mądrości – jak wiedzę tę nazywa Jan. Ale wiedza ta jest taka sama, jak i kontemplacja, czyli przede wszystkim prosta (por. PD prolog 3), a więc ogólna (PD 26,8) i ciemna. To powoduje praktyczną nieprzekazywalność tak otrzymanej wiedzy. Człowiek nie umie mówić o tym, co wnosi w jego umysł to światło (DGK II,8,6). Myślę, że warto przytoczyć ten długi cytat, aby dobrze oddać myśl Jana:

Jednakże nie tylko dlatego nazywa się kontemplacja owa tajemniczą, lecz również i dla skutków, jakie sprawia w duszy. Jest ona bowiem ukryta w mrokach i przykrościach oczyszczenia, gdy mądrość miłości udoskonala duszę, a dusza nie umie nic o niej powiedzieć. Jest również tajemnicza i w późniejszym oświeceniu, gdy już wśród jasności udziela się duszy ta mądrość. Mądrość ta jest dla duszy tak ukryta, że nie potrafi ona nazwać jej ani określić, gdyż nie znajduje sposobu ani możliwości,

jakby wyrazić to wzniosłe poznanie i tak delikatne uczucie duchowe. I choćby nie wiem jak się wysilała i szukała różnych określeń, by ją wyjaśnić, pozostanie ona zawsze tajemnicza i niewypowiedziana. Mądrość ta jest bowiem bardzo prosta, ogólna i duchowa, nie udziela się rozumowi spowita czy ukryta w jakiejś formie czy obrazie uchwytnym przez zmysły. Stąd zarówno zmysły, jak i wyobraźnia, przez które nie przeszła i które nie pochwyciły ani jej szaty, ani barwy, nie mogą sobie z niej zdać sprawy ani jej sobie wyobrazić, czy ją określić, choć dusza jasno widzi i poznaje, że odczuwa tę miłą, a nieznaną mądrość. Jest tu podobnie jak z człowiekiem, który zobaczył rzecz nigdy niewidzianą i do niczego niepodobną. Choć ją więc widzi i wie, że jest, choćby i chciał, nie umie jej nazwać ani określić. Jeżeli tak jest z przedmiotami, które zmysły mogą ogarniać, o ileż trudniej będzie z tym, co nie przychodzi przez zmysły. A przecież działanie Boże, będąc czysto duchowe i dokonując się w najgłębszej istocie duszy, ma właśnie tę cechę, że przewyższa wszelkie zmysły (NC II,17,3).

Jan przedstawia, jak wygląda „relacja” z tego, co ludzie poznają, zaznając kontemplacji:

Tyle tylko mogą wówczas powiedzieć, że dusza ich jest zaspokojona, ukojona i zadowolona, i że odczuwają Boga i czują się szczęśliwe w tym stanie. Nie mogą jednak wyrazić, jak dusza odczuwa tę kontemplację, chyba tylko przez ogólne określenia i podobieństwa. Inaczej się rzecz przedstawia, gdy dusza odczuwa coś szczegółowego, jak na przykład widzenia, afekty itp. Wtedy bowiem przyjmuje to dusza w jakiejś formie podpadającej pod zmysły i dlatego też, dzięki tej formie czy jakiemuś podobieństwu, może je wypowiedzieć. Nie zdarza się to jednak nigdy, jeśli chodzi o czystą kontemplację (NC II,17,5).

W powyższym tekście pojawia się typowe dla Jana stwierdzenie, że mądrość mistyczna, owszem, umożliwi jakieś poznanie, ale to poznanie przede wszystkim daje człowiekowi dużą duchową satysfakcję. Jan mówi, że rzeczy Boże dawane w kontemplacji się smakuje, a nie poznaje w szczegółach (PD prolog 3). Dlatego wiedza szczegółowa dotycząca Boga, czyli ta choćby pochodząca ze studiów teologicznych, jeśli nie jest przyjmowana w prostocie wiary, a więc i z jej ciemnością połączonej z miłością do Boga, niczego nie wnosi w mądrość, czyli w poznanie Boga (DGK I,4,5). Ciemność tę może Bóg w ramach kontemplacji nieco rozjaśnić, ale nigdy nie będzie to wiedza szczegółowa. Co więcej, wiedza szczegółowa, choćby otrzymana w sposób nadprzyrodzony, nie prowadzi do zjednoczenia z Bogiem²¹.

Aby zobrazować różnicę między wiedzą szczegółową a wiedzą, czyli mądrością otrzymaną w ramach kontemplacji, można przywołać na zasadzie pewnej

²¹ J.D. Gaitán, *Conocimiento de Dios y sabiduría*, w: *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, red. F. Ruiz, Madrid 1990, s. 265-267.

analogii przykład już wcześniej podany. Gdy człowiek uczy się o miłosierdziu Boga, jest to wiedza szczegółowa, ale jedynie wtedy, gdy zazna odpuszczenia grzechu, szczególnie takiego, który go wewnętrznie dewastuje – dopiero wtedy wie, na czym to miłosierdzie polega, bo odczuł w sobie jego obecność. Doświadczenie takie trudno oddać słowami, gdyż jest samo w sobie proste, czyli ogólne. Taką też ma postać to, co człowiek poznaje w ramach kontemplacji: jest to bardziej odczuwanie aniżeli szczegółowe rozumienie. Podobny charakter ma obecność Boga wlewającego się w ramach kontemplacji w pozostałe władze. Pamięć posiada Boga, ale Jego obecność nie ma żadnej formy, którą pamięć by była w stanie zachować (DGK III,11,1), a obecność Ducha Świętego w woli, gdy jest czysta, jest odczuwalna jako ogólne rozpalenie miłością, nie wiedząc dokładnie, co się kocha (DGK II,14,12; ŻPM III,49)²².

Dobrym podsumowaniem dotyczącym poznania w kontemplacji są słowa Ruiza:

Bogactwo doświadczenia mistycznego nie polega na przymnażaniu wiadomości (*valor informativo*), tylko na nowości wyrażającej się w bardziej realnym, żywym i pełnym kontakcie z tajemnicami już poznanymi [w wierze]. [...] Doktor mistyczny w 26 strofie *Pieśni duchowej* szeroko ukazuje wyjątkowość tej formy zjednoczenia mistycznego: poznanie – miłość – smak. Tylko w bardzo niewłaściwym sensie można mówić o «poznaniu mistycznym». W opisach przeważają wyrażenia o charakterze zmysłowym: czuć (*sentir*), rozkoszować się (*gozar*), upajać się (*deleitarse*) itp.²³

Przy okazji warto przypomnieć, że gdy kontemplacja ma jeszcze charakter oczyszczający, nie ma mowy o rozkoszowaniu się czy też upajaniu się, gdyż odczucia przyjmują charakter bolesny.

Najwyższe stany ciemnej kontemplacji

W dojrzałej kontemplacji – to znaczy, gdy człowiek jest już oczyszczony – umysł poznaje poszczególne tajemnice Boga, przymioty boskie (PD 14-15,15) oraz tajemnice stworzenia (PD 14-15,4). Nie jest to zatem trwanie w dawnej intensywnej ciemności, tylko umysł zaczyna poznawać coś więcej, choć nie jest to jasne ani szczegółowe poznanie istoty Boga (PD 14-15,5)²⁴. Kontemplacja, którą Bóg wlewa w człowieka, mimo iż zupełnie inna niż to, co człowiek poznaje normalnie pod postacią pojęć, wrażeń, uczuć, wyobrażeń itp., to jednak nie jest beztreściowa – to konkretna treść, ale o innej, bo niestworzonej formie. Treść

²² Por. F. Ruiz, *Místico y maestro...*, s. 214n.

²³ F. Ruiz, *Místico y maestro...*, s. 278-279.

²⁴ Por. F. Ruiz, *Síntesis doctrinal*, s. 273.

tę, w miarę oczyszczania się umysłu, ten zaczyna widzieć/czuć/smakować coraz pełniej i z coraz większą ilością szczegółów:

Ponieważ zaś w jednym tylko akcie tego zjednoczenia otrzymuje dusza poznanie tych przymiotów, więc równocześnie jest Bóg dla niej rozlicznymi pochodniami, z których każda z osobna jej świeci w tym poznaniu i daje ciepło; o każdej bowiem z nich ma oddzielne poznanie i od niej jest rozplamieniona miłością. Tak więc we wszystkich tych pochodniach kocha dusza oddzielnie, rozplamieniona przez każdą z nich z osobna i przez wszystkie razem, bo wszystkie te przymioty są jednym bytem, jak powiedzieliśmy. I wszystkie te pochodnie są jedną pochodnią, która stosownie do jej cnót i przymiotów świeci jak rozliczne pochodnie. Dlatego dusza w jednym tylko akcie poznania tych pochodni kocha przez każdą z nich, a równocześnie przez wszystkie razem, otrzymując w tym akcie żar miłości przez każdą pochodnię i od każdej, a zarazem łącznie od wszystkich i przez wszystkie łącznie. [...] Światło zaś, które od wszystkich razem otrzymuje, daje jej ten żar miłości Boga, którym Go kocha, gdyż On sam jest tym wszystkim. Tak więc to udzielanie się i poznanie, które o sobie samym daje Bóg duszy, a które według mego zdania jest największą łaską, jaką jej może dać w tym życiu, jest dla niej niezliczonymi pochodniami, które dają jej poznanie i miłość (ŻPM III,3).

Znamienne, że w ramach kontemplacji poznanie stworzenia dokonuje się w nowy sposób. W ramach pierwszego paradygmatu w zjednoczonym człowieku nie może być niczego we władzach, co nie jest Bogiem. Zasada ta dotyczy także i rozumu. Nowy porządek epistemiczny jest zgodny z naturą kontemplacji i taki sam, jak to ma miejsce w *visio beatifica* opisanej przez św. Tomasza z Akwinu²⁵. Jan pisze, że człowiek zjednoczony poznaje stworzenie w Bogu, jako źródle istnienia i działania wszystkich rzeczy. Jest to więc widzenie świata oczami jego Stwórcy. Zatem także i w tym wypadku niczym prócz Boga umysł się nie zajmuje:

A chociaż jest prawdą, że dusza poznaje, iż te wszystkie rzeczy są odrębne od Boga, gdyż mają byt stworzony, i widzi je w Nim jako w ich sile, korzeniu i mocy żywotnej, to jednak równocześnie widzi, że to, co ona o nich wie, poznając Boga samego, jest o wiele doskonalsze, i że je lepiej poznaje w Jego niż w ich własnym bycie. I to jest ogromnym szczęściem owego przebudzenia: poznawać stworzenia przez Boga, a nie Boga przez stworzenia; czyli poznawać skutki przez przyczynę, a nie przyczynę przez skutki. To ostatnie bowiem jest tylko poznaniem „od tyłu”, a tamto istotnym (ŻPM IV,5).

²⁵ Por. *Summa Theologica*, I,12,8-10.

6. SFERA ZMYŚLÓW I JEJ ODBIÓR KONTEMPLACJI

Kontemplacja jako noc oczyszczająca zmysły

Jak pisze święty karmelita, kontemplacja zaczyna się, gdy Bóg uzna, że człowiek już na tyle dojrzał, iż jest gotowy znieść jej ciężar (NC I,1,1): „Zwyczajnie zdarza się to wcześniej, tzn. w początkach życia wewnętrznego, u ludzi skupionych niż u innych. Są bowiem wolniejsi od okazji do cofnięcia się i prędzej poskramiają pożądania rzeczy tego świata” (DGK I,8,4). Wtedy też Bóg bezpośrednio z wnętrza duszy zaczyna się udzielać człowiekowi. W początkowym okresie kontemplacji, często doświadczanym przez osoby oddające się intensywnemu życiu modlitwy, ta dotyka przede wszystkim sfery zmysłowej człowieka.

Abymy dobrze sobie uświadomić jej charakter, trzeba poddać pobieżnej analizie wewnętrzny stan człowieka, który od kilku miesięcy próbuje intensywnie żyć wiarą i modlić się. W czasie modlitwy taki człowiek posługuje się rozważaniami i wyobrażnią, aby przeżywać swoje doświadczenie wiary. Rozum i wyobraźnia dostarczają mu treści, dzięki którym wznosi swe wnętrze ku Bogu. Wraz z rozważaniami treściami pojawia się uczucie miłości do Boga, którego człowiek próbuje zrozumieć i jakoś Go sobie przedstawić. Jan pisze, że sam Bóg dostosowuje się do możliwości człowieka na tym etapie rozwoju duchowego, dając mu odczuć miłość do siebie w sferze zmysłowej (DGK I,14,2; II,17,4). Obraz Boga, jakim się człowiek posługuje, siłą rzeczy jest mocno antropomorficzny, gdyż osoba postępuje od znanego, aby przybliżyć się do nieznanego (Boga). Obraz ten jest więc niedoskonały. Miłość zaś podąża za tym, co mu przedstawia umysł i wyobraźnia. Człowiek, nie mając innego punktu odniesienia, sądzi, że jego obraz Boga jest właściwy – tym bardziej, że być może właśnie się nawrócił i dzięki temu obrazowi udało mu się odejść od dawnego życia, do którego nie chce wracać. Ponadto miłość czy też silne odczucie miłości do Boga, którą teraz odczuwa i która go do Niego pociąga, wydaje się jedyną siłą zdolną związać człowieka z nowo obranym kierunkiem w życiu. O takiej osobie także można powiedzieć, że zaczyna odczuwać pewne „smaki duchowe” czy też dobra duchowe, z którymi jest mocno związana, gdyż nieświadomie stają się dla niej w pewnym sensie substytutami Boga. Stąd nie chce ich stracić, aby nie powrócić do dawnych wyborów. Tak mniej więcej wygląda

sfera duchowa człowieka oddanego modlitwie na początku jego drogi zbliżania się do Boga¹.

Drugą sferą, która jest niezmiernie ważna w drodze do Boga, jest relacja osoby do świata stworzonego. Zjednoczenie z Bogiem dokonuje się przede wszystkim dzięki woli, a ta powinna być wolna, by móc zjednoczyć się z Bogiem. Jeśli idzie o dobra doczesne, to człowiek dążący do Boga intencjonalnie się odciął od niewłaściwej do nich miłości. Podjął decyzję, że jego najważniejszym dobrem jest Bóg. To ważny akt woli, niemniej niewystarczający. Wola bowiem – co jest skutkiem grzechu pierworodnego – nie może uwolnić się od niewłaściwego stosunku do rzeczy stworzonych. Pożądliwość jest jej niejako drugą, bo nabytą wraz z grzechem pierworodnym, naturą. Podobnie umysł nie jest w stanie uwolnić się od niskiego – jak pisze Jan, antropomorficznego – myślenia o Bogu. Dlatego skłonność do nieuporządkowanej miłości do stworzenia pozostaje w człowieku cały czas, nawet wbrew jego woli. Poza tym, kto jest w stanie dobrze poznać, jaka powinna być właściwa miara miłości do stworzenia? Jednym słowem, człowiek na początku swojej już dość ugruntowanej drogi do Boga jest mocno zdeteminowany przez zmysły, które w poprzednim życiu miały bardzo dużo do powiedzenia w podejmowanych decyzjach.

Takiemu człowiekowi w trakcie kontemplacji zaczyna bezpośrednio udzielać się Bóg. Na tym etapie rozwoju duchowego skutkuje to pozbawieniem człowieka dotychczasowego przedmiotu poznania w drodze do Boga, gdyż niedoskonały obraz Boga zostaje zastąpiony obecnością w umyśle samego Boga.

Dlatego osoba nie może już więcej myśleć o Bogu, jak Go do tej pory pojmowała, ani przeprowadzać rozważań z Nim związanych, gdyż przedmiot refleksji został wyparty, a to, co nowe, jeszcze nie jest przez człowieka oswojone. W konsekwencji rozum pozostaje w ciemności, czyli pozbawiony znanego przedmiotu poznania, co oznacza, że nie potrafi się posługiwać własnym naturalnym światłem. Człowiekowi się wydaje, że Bóg się przed nim schował. Nowość obrazu Boga skutkuje odczuciem zniknięcia Boga – choć jest to jedynie pozbawienie człowieka jego dotychczasowego obrazu Boga przez nowy obraz, ale jeszcze nierozpoznany. Potrzeba czasu, aby człowiek rozpoznał nową obecność Boga w tym, co się wlewa w jego duszę bezpośrednio – bez formy i kształtu, jakimi się posługiwał do tej pory.

Innym skutkiem kontemplacji w tym czasie jest pozbawienie człowieka odczucia miłości do Boga, gdyż to dotychczasowe była powiązane z mocno niedoskonałym Jego obrazem oraz pożądliwością ciągle obecną w człowieku i zaciemniającą poznanie. Tak więc człowiekowi się wydaje, że Boga nie kocha.

¹ Por. J.D. Gaitán, *Conocimiento de Dios y sabiduría*, w: *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, red. F. Ruiz, Madrid 1990, s. 253-256.

Tymczasem w ludzkie wnętrze jest wlewana miłość prawdziwa, którą jest sam Bóg. Miłość ta wypiera każdą inną. Zatem na samym początku udzielania się Boga w kontemplacji miłość ta jest przez człowieka nierozpoznana. Potrzeba będzie czasu, aby odczuł ją w sobie jako miłość, ale już o nowym smaku.

W stosunku do rzeczy stworzonych, które stanowiły jakąś podniętą dla jego woli i zmysłowości, człowiek teraz odczuwa męczącą obojętność. Nie znajduje radości w szukaniu obecności Boga ani nie odczuwa ulgi, kierując się ku rzeczom stworzonym. Miejsce poprzednich napiętności zabrał Bóg wlewający się w wolę i ludzką zmysłowość. Ten etap oczyszczającej kontemplacji, choć jest odczuwany w różnych sferach ludzkiego życia, to zasadniczo jest przeżywany w obszarze modlitwy².

Tak zatem kontemplacja, która jest światłem – czyli prawdziwą obecnością Boga w sferze poznawczej, sprawia w człowieku noc – czyli zanik dotychczasowego poznania Boga. Kontemplacja, będąc ogniem – czyli prawdziwą miłością, jaką jest sam Bóg – w woli oraz w sferze pożądczej człowieka skutkuje zanikiem odczuwania dotychczasowej miłości. Subiektywnie człowiek czuje się wypalony, jakby był na pustyni, gdzie nie ma niczego prócz udręczenia:

Przyczyną oschłości w ciemnej nocy jest to, że Bóg zamienia dobra i siły zmysłowe na duchowe. Ponieważ zaś zmysły i ich siła naturalna nie są zdolne pojąć tych rzeczy duchowych, pozostają głodne, oschłe i puste. Zmysłowa część człowieka nie może objąć tego, co jest czystym duchem, gdy więc smakuje ducha, ciało pozostaje w niesmaku i traci ochotę do wszelkiego czynu. Duch zaś, umocniony pokarmem, nabiera sił i większej niż przedtem energii w trosce o to, by nie opuścić Boga (NC I,9,4).

Istnieje jeszcze jeden objaw tej tajemniczej, bo nierozpoznanej przez człowieka obecności Boga: to stały wyrzut sumienia, że się od Boga oddaliło. Trzeba pamiętać, że stan, kiedy kontemplacja dotyka człowieka, ma miejsce, gdy człowiek usilnie szuka Boga, więc ludzka wola jest na Boga nakierowana. Dlatego gdy zawala się dotychczasowy sposób, w jaki człowiek zdążył do Boga, nie może dziwić, że człowiek tak negatywnie ocenia siebie. Przypomnijmy znane wypowiedzi Świętego. Pierwszym znakiem jest to, że jak

dusza nie znajduje upodobania i pociechy w rzeczach Bożych, tak również nie znajduje ich w żadnej z rzeczy stworzonych. Bóg bowiem, wprowadzając duszę w tę ciemną noc dla wysuszenia i oczyszczenia pożądania zmysłowego, nie dozwala, by ją jeszcze jakaś rzecz wabiła i smakowała jej. Stąd więc można poznać, że ta oschłość i zniechęcenie nie jest skutkiem grzechów czy świeżo popełnionych niedoskonałości (NC I,9,2).

² G. Castro, *Noche oscura del alma*, DSJC, s. 1034.

Drugim znakiem, potwierdzającym, że to oczyszczenie wynika z ciemnej nocy, jest ciągle zwracanie pamięci ku Bogu, z z troskaniem i bolesną obawą, gdyż dusza sądzi, że nie służy należycie Bogu, ale się cofa, skoro odczuwa to zniechęcenie w rzeczach Bożych (NC I,9,3).

[...] chociaż dusza wiele czyni ze swej strony, nie może już rozmyślać ani rozważać przy użyciu wyobraźni [jak przedtem]. Bóg bowiem zaczyna się tu udzielać duszy nie przez zmysły, jak to przedtem czynił za pomocą rozumowania, które kojarzyło i dzieliło pojęcia, lecz za pomocą czystego ducha, w którym nie ma już rozważania sukcesywnego. Udziela się jej prostym aktem kontemplacji, do której nie dosięgają ani zmysły zewnętrzne, ani wewnętrzne niższej części człowieka. Stąd pochodzi, że wyobraźnia i fantazja nie mogą się oprzeć na żadnym rozważaniu, ani też w przyszłości już nie uczynią w nim ani kroku naprzód (NC I,9,8).

Poczucie zagubienia jest charakterystycznym stanem człowieka znajdującego się na tym etapie życia duchowego:

W czasie trwania oschłości tej nocy zmysłów dusze odczuwają wielkie udręki. [...] Martwią się te dusze nie tyle z powodu oschłości, jakich doznają, ile z obawy, że się zgubiły na drodze Bożej, że utraciły dobro duchowe i że je Bóg opuścił, skoro nie znajdują w rzeczy dobrej żadnego oparcia [czy smaku] (NC I,10.1).

Cechą charakterystyczną tego okresu jest to, że doznając tego oczyszczenia i niechęci do rzeczy boskich i stworzonych, jednocześnie wewnętrznie osoba taka gdzieś w jakimś ukrytym zakamarku swego wnętrza jest pociągana do Boga. Niemniej w trakcie zaznawanego cierpienia z tego sobie początkowo nie zdaje sprawy. Jest przy tym wewnętrznie mocna, bo napełniana Bogiem: „choć część zmysłowa pozostaje bezczynna, słaba i nieudolna do wszelkich poczynań, gdyż nie znajduje swego zadowolenia, duch jednak jest ochoczy i mocny (por. Mt 26,41)” (NC I,9,3; por. NC I,9,6).

Cel przenikania kontemplacji w sferę zmysłów

Jan tłumaczy, że celem kontemplacji, czyli właśnie takiego udzielania się Boga, jest podporządkowanie zmysłowości duchowi i wstępne nakierowanie władz duchowych na Boga: „Oczyszcza się tu dusza co do zmysłów, aby je całkowicie dostosować do ducha” (NC I,81). Jest to oczyszczenie wstępne, pozwalające człowiekowi podążać ku Bogu we właściwszy sposób, choć – jak pokażą dalsze stopnie kontemplacji – jest to za ledwie wprowadzenie na drogę wiodącą do zjednoczenia z Bogiem. Wpływ bowiem sfery zmysłowej na ducha został jedynie zmoderowany, ale jeszcze temu duchowi nie podporządkowany.

Konieczność wyciszenia aktywności

Człowiek musi się nauczyć, jak skorzystać z tego, co się dzieje w jego wnętrzu. Kontemplacja to poznanie ogólne i subtelne, udzielane biernie, dlatego potrzeba raczej się wyciszyć w swojej aktywności, aniżeli starać się samemu „wytworzyć” treść dla umysłu i uczucie dla zmysłów:

To zaś, że w początkach nie odczuwa smaku i rozkoszy duchowej, lecz tylko oschłość i zniechęcenie, pochodzi z nowości tej zmiany. Albowiem podniebienie, przyzwyczajone do smaków zmysłowych, wciąż jeszcze ku nim się zwraca. Podniebienie zaś duchowe, nie przyzwyczajone i nie oczyszczone dla odbierania tak delikatnego smaku, nie może odczuwać smaku i dobra duchowego, zanim stopniowo nie przygotuje się do tego w tej oschłej i ciemnej nocy. Odczuwa więc oschłość i zniechęcenie wskutek braku tych smaków, jakich przedtem z tak wielką łatwością doznawało (NC I,9,4).

Z biegiem czasu sytuacja się zmienia. Postępujące oczyszczenie i wyciszenie człowieka powodują, że zaczyna on odczuwać w sobie zmianę duchową:

I chociażby ten wewnętrzny, pełen miłości pokój rozlewał się w większej mierze, nie zdaje sobie z niego sprawy i nie raduje się nim. W miarę jednak jak dusza przyzwyczai się nim zadowalać, będzie w niej wzrastać w sposób coraz bardziej odczuwalny ogólne, miłosne poznanie Boga (DGK II,13,7).

Niejednokrotnie jednak dusza zaraz odczuwa dręczącą tęsknotę za Bogiem, a im bardziej owa tęsknota rośnie, tym bardziej dusza czuje się skłoniona uczuciowo ku Bogu i rozpłomieniona miłością, choć nie wie i nie rozumie, jak i skąd rodzi się taka miłość i skłonność. Jednak widzi, że płomień i rozpalenie tak w niej wzrasta, że przez udręki miłości pragnie Boga (NC I,11,1).

Jan radzi, aby człowiek dostosował się do biernej formy kontemplacji i pozwolił jej napełniać siebie bez ingerowania w swoje stany wewnętrzne:

Niech się nie troszcą, o czym mają myśleć i rozważać, lecz zadowolają się miłosną i spokojną pamięcią o Bogu. Niech pozostają bez starań i wysiłków, by odczuwać i kosztować Boga (NC I,10,4).

[...] wówczas Bóg obficie pokrzepi ją i sprawi, że zapłonie i rozpali się w duchu miłość (NC I,6).

Kiedy wskazana bierność?

Bierność człowieka podczas kontemplacji powinna być przyjęta jako postawa jedynie we właściwych okolicznościach. Nie jest wskazana sytuacja, gdy wła-

dze pozostają puste całkowicie. Oznacza to, że postawę bierności i wyciszenia należy przyjąć, kiedy nie można się posługiwać władzami, gdyż to jest oznaką, że władze są zajęte obecnością Boga, lub kiedy zaznają już pewnego wewnętrznego ukojenia. Natomiast gdy mogą spełniać swoje akty ze swobodą, nie należy sztucznie wprowadzać ich w stan bierności, gdyż oznaczało to pozostawienie ich pustymi (DGK II,13,2-5): „Jeśli jednak człowiek znajduje smak i może rozważać, nie powinien opuszczać rozważania, z wyjątkiem tych chwil, w których dusza jego doznaje pokoju i ukojenia” (DGK II,13,2-5), gdyż – możemy dopowiedzieć, że wtedy to Bóg wlewa w niego swoją obecność.

Wiara jako przewodniczka w czasie nocy

Jednym z elementów nocy jest pozbawienie człowieka przedmiotu jego pożądań. Pożądanie to miłość naturalna do dobra, które ludzka zmysłowość i wola odkrywają w rzeczach zarówno stworzonych, jak i Bożych. Obecność Boga wlewająca się w te sfery człowieka wypiera to dobro, bo nie jest ono Bogiem i w stosunku do Niego jest przeciwieństwem. Skutkuje to pustką w tych władzach. Dlatego te nie mają ku czemu się zwrócić i są dalej „zaślepiione” w swoim działaniu, odczuwając „głód”. Dodatkowo człowiek czuje się zagubiony, jako pozbawiony swojego dotychczasowego obrazu Boga. Stan taki, oczywiście, gdy rozum nie ma żadnego przedmiotu, do którego ma się odnieść, byłby niewskazany. Dlatego, według Jana, prawidłową odpowiedzią człowieka na udzielające się światło kontemplacji jest wiara, gdyż ta spełnia podwójną funkcję: daje ogólny i ciemny obraz Boga oraz łączy z nim rozum, a następnie i pozostałe władze. W tym sensie wiara zawsze jest przewodniczką w czasie nocy. Trwanie w wierze powoduje, że odczucie pustki, z racji pozbawienia człowieka jego dotychczasowego zrozumienia Boga, skutkuje posiadaniem właściwego, to znaczy prawdziwego obrazu Boga i nadaniem ludzkim władzom odpowiedniego kierunku. Jeśli Bóg w czasie kontemplacji wprowadza człowieka w noc, to człowiek powinien wyjść naprzeciw właśnie takiemu działaniu Boga, także pozostając w nocy, a osiąga to dzięki wierze:

Po wtóre [droga do zjednoczenia] zowie się nocą ze względu na drogę, czyli na środki, jakimi musi posługiwać się dusza, by dojść do zjednoczenia. Środkiem jest tu wiara, będąca taką ciemnością dla umysłu jak noc (DGK I,2,1).

Oczywiście, za wiarą muszą iść także i nadprzyrodzone akty miłości oraz nadziei.

Owoce kontemplacji w nocy zmysłów

Owoce kontemplacji tego okresu życia jest – nie mówiąc o wzroście w miłości – wzrost w poznaniu prawdy co do siebie samego (NC I,12,2) i co do Boga (NC I,12,4). Wzrost w miłości jest skorelowany ze wzrostem w wolności wobec pożądań, czyli czterech namiętności: nadziei, obawy, bólu i radości (NC I,13,14-15). Te cztery namiętności nie zostają w człowieku anihilowane, a jedynie nakierowane na Boga³. Oczyszczenie, które ma miejsce w tym okresie, ma zaledwie charakter wstępny. Reszta dokona się, gdy kontemplacja oczyści sferę ducha (NC I,12,6).

³ „La prueba de la auténtica reconversión de las pasiones reside en su orientación teologal, es decir, es su absoluta finalización a Dios” (M.F. de Haro Iglesias, *Pasiones*, DSJC, s. 1143). Por. także: M. Herráiz, *Sensualidad*, DSJC, s. 1294n.

7. SFERA DUCHA – OCZYSZCZENIE

Konieczność oczyszczenia ducha

Oczyszczenie zmysłów, jakie następuje podczas pierwszej nocy¹, zaledwie tylko częściowo je podporządkowuje duchowi. Ten natomiast zasadniczo jeszcze nie został oczyszczony²: „A ponieważ pomiędzy zmysłami a duchem jest ścisły związek, gdyż obydwie strony łączą się w jednym podmiocie, więc choćby oczyszczenie zmysłowe było najzupełniejsze, to jednak oczyszczenie całej duszy nie jest jeszcze zupełne i doskonałe” (NC II,1,1). Jan precyzuje, jakie przeszkody do zjednoczenia znajdują się jeszcze w człowieku:

Do habitualnych [niedoskonałości] należą uczuciowe przywiązania i niedoskonałe nawyki, które jak korzenie pozostały w duchu, gdzie nie mogło jeszcze dojść oczyszczenie zmysłów. Pomędzy obydwoma oczyszczeniami taka zachodzi różnica, jak między wycięciem korzenia a odcięciem gałązki, lub usunięciem świeżej plamy a usunięciem plamy dawnej i zastarzałej. Oczyszczenie zmysłów jest dla ducha tylko bramą i początkiem kontemplacji. Służy ono, jak mówiliśmy, raczej do przystosowania zmysłów do ducha niż do zjednoczenia ducha z Bogiem (NC II,2,1).

Wszystko to wskazuje na konieczność oczyszczenia samej głębi człowieka:

Nie może bowiem jedna [część] oczyścić się bez drugiej i najlepsze oczyszczenie zmysłów dokonywa się wtedy, gdy zaczyna się naprawdę oczyszczenie ducha. Toteż noc zmysłów powinno się określić raczej jako uporządkowanie i opanowanie pożądań niż jako oczyszczenie (NC II,3,1).

Istnieje jeszcze inny powód, dla którego pierwsza faza kontemplacji jest niewystarczająca. Jednym z niepożądanych skutków ubocznych pierwszego oczyszczenia jest pewna zarozumiałość duchowa osób prowadzących intensywne życie

¹ Różne znaczenia terminu „noc” por. J.M. Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid 1997, s. 154n.

² Por. G. Castro, *Noche oscura del alma*, DSJC, s. 1049-1060. Całościowe ujęcie nocy ducha w *Nocy ciemnej*: J.V. Rodríguez, *Noche oscura*, w: *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, red. F. Ruiz, Madrid 1990, s. 422-436.

modlitwy. Zaznawszy już pewnego postępu na tej drodze, sądzą, że są mistrzami w kwestiach duchowych. Prowadzi ich to często do jeszcze większej niedoskonałości, aniżeli gdy byli na etapie wcześniejszym (NC II,2,3-4).

Integracja niższej z wyższą częścią duszy

Pamiętamy, że w całościowej perspektywie, kontemplacja to sam Bóg, symbolizowany jako światło i ogień zarazem, napełniający sobą wszystkie byty rozumne: począwszy od aniołów, skończywszy na ludziach. Światło to i ogień, same w sobie subtelne, jasne i słodkie, dopóki przenikają osoby im podobne, czyli rozpalone miłością równą Bogu, tak też są przez te osoby odczuwane. Natomiast gdy miłość w tych osobach nie osiągnęła jeszcze takiego poziomu, to znaczy, że w ich władzach jest jeszcze coś, co je wiąże z tym, co nie jest Bogiem, światło to i ogień są odczuwane jako bolesne, gdyż oczyszczające, czyli odrywające od tego wszystkiego, co Bogiem nie jest. Owocem tego oczyszczenia ma być taki stan władz człowieka, aby światło i ogień kontemplacji przenikały bez problemu z substancji duszy, czyli sfery biernej, do władz czynnych, a następnie się komunikowały zmysłom, które także mają osiągnąć stan bierności i które na swój sposób mają się tym światłem i ogniem cieszyć. Taka też jest zasada rządząca pierwszym paradygmatem wyjaśniającym naturę kontemplacji.

Mówiąc inaczej, owocem kontemplacji ma być między innymi integracja sfery ducha, czyli sfery bezpośredniego, biernego doświadczania Boga, ze sferą czynnego działania władz duszy oraz związanymi z tą sferą zmysłami. Równoległe do działania Bożego ludzkie władze spełniają akty cnót nadprzyrodzonych: wiary, nadziei i miłości. Cnoty te mogą w doskonałości wzrastać w nieskończoność. Można zatem się w nich doskonalić, przechodząc od słabej wiary do coraz mocniejszej. Podobnie jest i z innymi cnotami. Wiąże się to z tym, że wiara poprzedzająca akty nadziei oraz miłości nadprzyrodzonej jest poznaniem pośrednim, gdzie człowiek w mniej lub bardziej doskonały sposób może ją w sobie wzbudzać. Z pewnością w procesie jednoczenia się z Bogiem akty cnót teologicznych ulegają coraz większemu uproszczeniu i udoskonaleniu wraz z postępującym oczyszczeniem władz. Tym samym integracja, którą kontemplacja inicjuje, przyczynia się do udoskonalenia tych aktów, koncentrując je coraz bardziej na Bogu. Wyraża się to w coraz większej bierności władz duchowych, oznaczającej pozwolenie światłu kontemplacji na wlewanie w siebie bez przeszkód samego Boga³. W przyszłym życiu akty władz duchowych ustaną zupełnie, a Bóg będzie tym, który w pełni wypełni sobą rozum, pamięć i wolę tak, że ich aktywność będzie polegała jedynie na otrzymywaniu Boga za zgodą woli:

³ J.M. Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, s. 167.

Substancja i duch dopóty nie złączą się z władzami duszy w prawdziwym zrozumieniu i miłości, dopóki nie ustanie działanie tychże władz. Zamierzeniem i celem działania jest przygotowanie duszy, by ona mogła przyjąć zrozumiałą i umiłowaną substancję tych form (DGK III,13,4).

Nadprzyrodzone akty cnót teologalnych muszą być stałą odpowiedzią człowieka na kontemplację, czyniąc go wewnętrznie zwróconym ku Bogu. Czynna postawa duszy oraz bierne doświadczanie Boga wzajemnie się uzupełniają aż do czasu, gdy światło kontemplacji stale będzie obecne we władzach i ustanie ich aktywność.

Konieczność czystości władz duchowych

Można spróbować podać powód, dla którego powinno nastąpić całkowite wyciszenie władz. Należy zwrócić uwagę na inność formy treści wlewającej się w kontemplacji wobec form treści, jakimi posługują się władze, gdy są aktywne. Cechą światła kontemplacji jest prostota i czystość. Kontemplacja to Bóg w swojej prostocie, którego można wraz z kontemplacją przyjąć, a przyjęcie to jest możliwe, gdy władze są bierne. Ten stan bierności jest tożsamy z czystością władz:

odczucia, uczucia i pojmowania ducha doskonałego, będąc boskie, są innej miary i innego rodzaju, są tak wzniosłe i dalekie od naturalnych, że dla aktualnego i habitualnego posiadania jednych trzeba odrzucić i unicestwić drugie (NC II,9,2).

Duch również musi być prosty, czysty i ogołcony z wszelkich odczuć naturalnych, tak aktualnych, jak i habitualnych, aby mógł bez przeszkód i ze swobodą jednoczyć się z szerokością ducha Bożej Mądrości. [...] Jedna bowiem skłonność uczuciowa lub jakaś jedna poszczególna rzecz, do której duch się przywiązuje aktualnie czy habitualnie, wystarczy, by jej przeszkodzić w odczuciu tego delikatnego i wewnętrznego smaku ducha miłości. A duch ten zawiera w sobie wszystkie smaki i to w bardzo wysokim stopniu (NC II,9.1).

Tak opisana czystość władz jest wyrażona w kategoriach antropologicznych i epistemologicznych. Gdyby ją wyrazić w kategoriach moralno-duchowych, oznaczałoby to, że człowiek po nocy zmysłów ma niedoskonałą wiarę, gdyż o Bogu nadal myśli w kategoriach antropomorficznych. W konsekwencji pamięć przechowuje taką właśnie Jego postać i stale pamięta o niezliczonej ilości wydarzeń, odczuć, które ją obciążają, kształtując postać jej nadziei, a wola nadal mocno ograniczona pożądliwością wzbudza w sobie niedoskonałe akty miłości Boga.

Intensywność kontemplacji w nocy ducha

Kiedy wstępnie uporządkuje się sferę zmysłową w trakcie pierwszej nocy, potrzebna jest dalsza wewnętrzna integracja człowieka w ukazanym kierunku. W nocy ducha mechanizm oczyszczenia pozostaje ten sam, co w pierwszej fazie nocy: to usuwanie z władz duchowych tego wszystkiego, co nie jest nakierowane na Boga. Z istoty duszy, jej substancji, Bóg oświeca i rozpala człowieka ogniem. Jednak tym razem, czyli w nocy ducha, udzielanie się Boga jest o wiele bardziej intensywne: „Pierwsza noc, czyli oczyszczenie, jest gorzka i straszna dla zmysłów [...]. Nie można jednak z nią nawet porównywać tej drugiej, będącej o wiele straszniejszą i bardziej przerażającą dla ducha” (NC I,8,2).

Działanie kontemplacji w drugiej i zasadniczej fazie oczyszczenia (nocy ducha) jest wielkim wyzwaniem dla człowieka, gdyż dotyka tego, co w nas najbardziej ludzkie: poznania, posiadania i miłości. Obejmując całą ludzką sferę duchową, przeorientowuje ją na coś, co dla niej nieznane i samodzielnie nieosiągalne. Oczyszczenie sfery zmysłowej przechodzi wiele osób, natomiast oczyszczenia sfery duchowej zaznaje już mało kto, gdyż przepaść – między tym, co człowiek kocha, poznaje i posiada, a tym, kim jest Bóg, którego w tym życiu miałby całkowicie wybrać – jest w nauczaniu Jana od Krzyża równoznaczna z pewnym rodzajem śmierci⁴. Niewiele osób chce tak dużo stracić, aby tak wiele zyskać, zawierając niewidzialnemu, często niezrozumiałemu i zazwyczaj (na tym etapie) mało odczuwanemu Bogu. U podstaw tego, że nie pozwalamy Bogu na oczyszczenie ducha, leży brak wiary, brak miłości, brak odwagi... – słowem: małość człowieka⁵:

Bóg chce, by wszyscy byli doskonałymi. Mało jednak znajduje naczyń, które by mogły znieść tak wzniosłe działanie. Gdy bowiem [Bóg] doświadcza je w małych rzeczach, okazują się słabymi, wnet uciekają od pracy, nie chcą znieść najmniejszej przykrości czy zmartwienia. A gdyby w tych małych rzeczach, przez które zaczynał je Bóg podnosić i zaznaczać pierwsze rysy doskonałości, nie znalazł w nich męstwa ani wierności, wie dobrze, że tym mniej wierne będą w wielkich i dlatego nie postępuje już dalej w oczyszczaniu ich i podnoszeniu z prochu ziemskiego przez wysiłek umartwienia, gdyż do tego potrzebna była większa stałość i męstwo, niż one okazały (ŻPM II,27).

Fizyczne przeżywanie kontemplacji

Z Bogiem ma się zjednoczyć cały człowiek. Dlatego światło kontemplacji, gdy się udziela, przenika całego człowieka łącznie ze zmysłami. Te jednak, gdy

⁴ F. Ruiz, *Síntesis doctrinal*, w: *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, red. G.S. Ros, Valladolid 1991, s. 256n.

⁵ J.D. Gaitán, *Purificación*, DSJC, s. 1244.

nie do końca są oczyszczone, są słabe i nie są w stanie znieść tak intensywnego natężenia jej światła. Objawia się to fizycznymi trudnościami, jakich doświadcza ludzkie ciało. Przejawem tego są zarówno dolegliwości cielesne, jak i – paradoksalnie – ekstazy:

Na skutek tego przychodzą zachwyty, omdlenia i rozluźnianie się kości. Stany te zdarzają się zawsze, gdy udzielanie się Boga duszy nie jest jeszcze czysto duchowe, czyli w samym duchu. Tego ostatniego doznają dusze już doskonale i oczyszczone przez noc ducha. Ustają u nich zachwyty i męczarnie ciała, gdyż radują się już swobodą ducha, bez zaciemniania się i omdlewania zmysłów (NC II,1,2).

Stąd też skutkiem nocy ducha musi być także wzmocnienie sfery zmysłowej, aby i ta była na swój sposób w stanie uczestniczyć w intensywnym przyjmowaniu światła kontemplacji, charakterystycznym dla zjednoczenia:

o ile niższa część duszy uczestniczy w owych udzielaniach się duchowych, nie mogą one być tak intensywne, czyste i mocne, jak to jest potrzebne do wspomnianego zjednoczenia. Dlatego, by dojść do niego, musi dusza wejść w tę drugą noc ducha, w której część zmysłowa i duchowa oczyszcza się doskonale z wszystkich pojmowań i upodobań (NC II,2,4; por. ŻPM I,27).

Gdy sfera zmysłowa jest oczyszczona, Bóg może udzielać się człowiekowi w sposób czysty, czyli w samym duchu. Wtedy zmysły są już mocniejsze, a boskie udzielanie się nie powoduje tych negatywnych skutków ubocznych w sferze cielesnej.

Duchowe odczucia związane z oczyszczeniem ducha

Jan opisuje intensywność bolesnych doświadczeń, przez jakie przechodzą osoby, które zaznają nocy ducha:

Zatem dusza czuje się tak zabrudzona i nędzna, iż sądzi, że Bóg ją odrzucił i że ona we wszystkim sprzeciwia się Bogu. Odczucie tej nędzy takim zmartwieniem napełnia duszę – czuje jakby ją Bóg odrzucił – że jest to jedna z największych udręk. [...] Ponieważ zaś ta boska kontemplacja splywa na duszę z pewną gwałtownością, a to dlatego, by ją wzmocnić i opanować, dusza ta, będąc słaba, taką mękę odczuwa, że niemal omdlewa. Zdarza się to zwłaszcza w pewnych okresach, gdy owa kontemplacja udziela się jej ze szczególną mocą. [...] Ten przytłaczający ciężar jest tak wielki, że dusza czuje się daleka od jakiegokolwiek łaski, wydaje się jej, i tak jest rzeczywiście, że nie znajdzie już oparcia nawet w tym, co ją przedtem podtrzymywało. Sądzi, że wszystko już stracone i nie ma nikogo, kto by się nad nią użalił (NC II,5,5-7).

Pozostawia umysł w ciemności, wolę w oschłości, pamięć w próżni, a odczucia duszy w największym utrapieniu, goryczy i przykrości. Pozbawia ją odczucia i smaku, jaki przedtem miała z dóbr duchowych (NC II,3,3).

Działanie to tak rozbija i roztrząsa samą substancję duszy, tak ją zanurza w głębokiej i gęstej ciemności, że dusza czuje się tu całkowicie zmiążdżona i obalona na twarz. Widok jej własnej nędzy jest dla niej jakby okrutną śmiercią duchową (NC II,6,1)⁶.

Głód ducha

Ludzkie władze duchowe (tu nazywane jaskiniami) pod względem możliwości zapelniania się przedmiotem dla nich adekwatnym są otwarte na nieskończoność. Gdy są czymś zajęte, jak to już wspomniałem, nie odczuwają w sobie tego wymiaru. Natomiast:

Gdy jednak te jaskinie są próżne i czyste, powodują nieznośne pragnienie, głód i utęsknienie ducha. Tak bardzo cierpią, jak pojemne są głębie tych otchłani, bo pokarm, którego brak odczuwają, również jest pełen głębi – a jest nim Bóg. [...] Gdy bowiem pożądanie duchowe jest wolne i oczyszczone z wszelkiego stworzenia i przywiązania oraz wyzbyło się skłonności naturalnych, nastraja się do rzeczy Bożych, ma już dla nich przygotowaną próżnię. A ponieważ jeszcze nie udzielają się jej te rzeczy nadprzyrodzone w zjednoczeniu z Bogiem, odczuwa cierpienie z powodu tej próżni i udrękę pragnienia gorszą od śmierci (ŻPM III,18; por. ŻPM III,21).

To właśnie na tym etapie mistycy piszą swą poezję o zżerającej tęsknocie za Bogiem. Ta tęsknota jest uzasadniona metafizycznym dopasowaniem człowieka do Absolutu.

Całościowe ujęcie oczyszczenia w poszczególnych władzach

Kontemplacja, która ostatecznie ma przygotować człowieka do zjednoczenia z Bogiem, usuwa wszystko, co nie jest nakierowane na Boga we władzach duchowych spełniających akty cnót teologalnych. Z jednej strony, każda z władz wzbudza w sobie odpowiednią cnotę teologalną, która za przedmiot ma Boga, choć dzieje się to niedoskonale. Z drugiej – każda z tych władz jest wypełniana samym Bogiem, którego obecność w ramach kontemplacji jest wlewana w człowieka bezpośrednio.

I tak, niedoskonałemu obrazowi Boga otrzymywanemu w wierze towarzyszy w rozumie obecność samego Boga, udzielającego się w ramach kontemplacji. Niedoskonałej nadziei towarzyszy w pamięci sam Bóg. Podobnie to samo

⁶ F. Ruiz, *Síntesis doctrinal*, s. 261-262.

dokonuje się w woli: są tam miłość, którą jest Bóg, oraz miłość, jaką do Boga wzbudza sobie człowiek. Bezpośrednia obecność Boga we władzach powoduje, że wiara, nadzieja i miłość oczyszczają się – jako akty człowieka, niedoskonale nakierowane na Boga.

Omawiając naturę kontemplacji, Jan nieustannie wyjaśnia ją w ramach pierwszego paradygmatu, który tłumaczy, jak człowiek staje się równy Bogu w działaniu swoich władz. W poniższym tekście czytamy, że tym, z czego mają się oczyścić poszczególne władze, jest oczywiście to wszystko, co w nich nie jest Bogiem. Przy tym należy zwrócić uwagę, że obecność tego czegoś jest efektem aktywności władz. Stąd działanie kontemplacji ma prowadzić do całkowitej bierności władz:

Aby umysł mógł się zjednoczyć z tym światłem i uczynić się boskim w stanie doskonałości, musi najpierw oczyścić się i wyniszczyć co do swego światła naturalnego, wprowadzając aktualnie w ciemności za pośrednictwem [ciemnej] kontemplacji. Ciemność ta musi trwać tak długo, dopóki nie usunie i nie wyniszczy nabytego przez długi czas przyzwyczajenia do pojęć i rozumowań naturalnych; wtedy dopiero może na ich miejsce wprowadzić boską jasność i światłość. Ponieważ zaś ta siła rozumowania, jakiej dusza dotąd używała, jest naturalną, stąd też ciemności, jakie tu odczuwa, są głębokie, straszne i bardzo bolesne. Odczuwa się je w samej istocie ducha i dlatego są jakby substancjalnymi ciemnościami. Tymczasem odczucie miłości, jakie dusza ma osiąść w boskim zjednoczeniu miłości, jest boskie, a tym samym bardzo duchowe, subtelne i delikatne, i bardzo wewnętrzne. Przekracza ono wszelki afekt i uczucie woli oraz jej pożądań. Aby więc wola mogła dojść w zjednoczeniu miłości do odczucia i smakowania tych boskich rozkoszy i odczuć tak wzniosłych, że nie podpadają one naturalnej władzy woli, musi się najpierw oczyścić i ogołocić z tych wszystkich naturalnych odczuć i uczuć (NC II,9,3).

Następnie pisze o oczyszczeniu pamięci, która gromadzi i posiada różne dobra:

Potrzeba również, aby dusza została wprowadzona w ogołocenie i ubóstwo duchowe i by została oczyszczona z wszelkiej podpory, pociechy i pojmowań naturalnych, tak co do rzeczy niebieskich, jak i ziemskich. To zjednoczenie bowiem, do którego przygotowuje i wprowadza ta ciemna noc, ma napęłnić duszę i udarować ją pewnego rodzaju chwalebłą wielkością, wynikającą z obcowania z Bogiem. Wielkość ta chwalebna zawiera w sobie niezliczone dobra i rozkosze tak obfite, że przekraczają one wszelką miarę naturalnego posiadania. Bez oczyszczenia zaś nie mogłaby ich dusza przyjąć, gdyż pozostałaby na poziomie naturalnym słaba i nieudolna (NC II,9,4).

Pamięć jej zostaje pozbawiona wszelkiego miłego i spokojnego poznania. Odczuwa natomiast wewnętrznie smutną dolę wygnania i pustkę wokoło. Wszystko wydaje się jej obce i inne niż było przedtem (NC II,9,6).

Ogołocenie to jest bolesne, bo powoduje pustkę we władzach jeszcze nie do końca oczyszczonych, gdyż nie wypełnił ich przestrzeni Bóg. Stanie się to dopiero wtedy, gdy będą już zupełnie puste: „Jeśli bowiem dusza uprzątnie te władze i opróżni z wszystkich rzeczy niższych i z przywiązania do rzeczy wyższych i zostawi je same bez niczego, natychmiast Bóg je zajmuje tym, co boskie i niewidzialne” (PD 35,5).

Kontemplacja wyobcowuje człowieka z tego życia, gdyż odcinając go od stworzenia, jednocześnie koncentruje go na samym Bogu. Człowiek nie odczuwa tego jako straty, tylko odbiera to jako życie w innym już, bogatszym świecie:

Czasem bowiem do tego stopnia [kontemplacja] ogarnia duszę i pochłania ją w swej tajemniczej głębi, iż dusza widzi jasno, że jest całkowicie oderwana i oddalona od wszelkiego stworzenia. Czuje wtedy, jakby ją umieszczono w jakiejś najgłębszej i nieogarnionej samotności lub na jakiejś bezbrzeżnej i niekończącej się pustyni, dokąd nie może dotrzeć żadne stworzenie. Samotność ta jest tym bardziej rozkoszna, miła i miłosa, im jest głębsza, przestrzenniejsza i samotniejsza. I dusza czuje się w niej tym bardziej ukryta, im wyżej jest wzniesiona ponad wszelkie doczesne stworzenie (NC II,17,6).

Miłość jako przewodniczka

Rola rozumu jako tego, który prowadzi, coraz bardziej ulega ograniczeniu. W tym czasie to sama miłość jest przewodniczką, gdyż to ona jest siłą dynamiczną zmierzającego do zjednoczenia z Bogiem. W konsekwencji w tym okresie człowiek ma też zupełnie inne priorytety niż inni. Co dodatkowo potęguje wyobcowanie:

choć dusza idzie, nie przywiązując się już do jakiegoś wewnętrznego specjalnego światła rozumu, ani do jakiegoś przewodnika zewnętrznego, skąd by mogła uzyskać pewne zadowolenie, a tego została pozbawiona przez owe ciemne mroki, to jednak sama miłość, która w tym czasie w niej płonie i pobudza jej serce do miłości Umilowanego, prowadzi ją, porusza i sprawia, że dusza wznosi się do swego Boga drogą samotną, choć sama nie wie, jak się to dzieje (NC II,25,4).

Następuje teraz przewartościowanie źródeł poznania. Owszem, poznanie dokonuje się dzięki wlewającemu się w substancję duszy światłu kontemplacji, ale to miłość sprawia, że poznanie może wzrastać. To właśnie miłość jednoczy z Bogiem i do Niego upodabnia, przez co stwarza rozumowi możliwość coraz głębszego wnikania w tajemnice Boga, który w tych tajemnicach rozumowi pozwala uczestniczyć, ale nie ze względu na jego dociekliwość, tylko z racji zrównującej z Bogiem miłości.

Momenty wytchnienia

Jeśli kontemplacja oczyszczająca człowieka ma doprowadzić do zjednoczenia, musi trwać wiele lat w swej bolesnej formie. Nie oznacza to, że zawsze z tą samą intensywnością oświeca człowieka, powodując jego ekstremalne cierpienie. Zdarzają się okresy wytchnienia, gdy człowiek sądzi, że cierpienie już nie powróci (NC II,7,4): „Dzieje się to dlatego, że aktualne posiadanie w duchu jednego przedmiotu tym samym wyklucza równoczesne posiadanie i odczuwanie innego przedmiotu, pierwszemu przeciwnego” (NC II,7,5). Tym samym nie dostrzega w sobie swojej jeszcze ciągle realnie obecnej niedoskonałości, z której trzeba się oczyścić.

Jan uważa, że tej samej perspektywy nie mają dusze oczyszczające się w czyśćcu. Dzięki światłu kontemplacji widzą w sobie grzeszność, będącą jedynym przedmiotem ich poznania, bo rozum tak mocno pochłonięty przyjmowaniem tego światła, nie potrafi nabrać dystansu do swojej sytuacji i spojrzeć na nią z innej perspektywy, jako na proces czasowy, który kiedyś będzie miał koniec:

Z tej przyczyny dusze pozostające w czyśćcu cierpią wielkie wątpliwości, czy skończą się kiedyś ich męki i czy wyjdą kiedyś z tego miejsca. Chociaż bowiem habitualnie mają trzy cnoty teologiczne: wiarę, nadzieję i miłość, to jednak aktualne uczucie zmartwienia i pozbawienia Boga nie pozwala im radować się rzeczywistym dobrem i pociechą tych cnót (NC II,7,7).

8. PRZEMIANA DZIAŁANIA WŁADZ DUCHOWYCH

Do tej pory omówiliśmy naturę kontemplacji oraz skutki jej działania w sferze zmysłowej oraz częściowo w sferze duchowej. Jan dość szczegółowo opisuje przemianę działania poszczególnych władz pod wpływem kontemplacji, które ulegają przeobstwieniu. Szczegółowe poznanie ich nowej natury działania umożliwia lepsze zrozumienie kontemplacji.

8.1. ROZUM I JEGO BOSKIE AKTY POZNANIA

Wiara nigdy nie da wyczerpującego poznania Boga, gdyż nie jest Jego widzeniem. Niemniej w całym procesie dążenia do zjednoczenia Jan nieustannie podkreśla dominującą rolę wiary jako przewodniczki. Waga nieustannego trwania w wierze wiąże się z tym, iż zapewnia ona zawsze pewny i bezpieczny kierunek, gdyż za cel wybiera Boga oraz daje Go:

dusza opiewa wzniosłą szczęśliwość [w zjednoczeniu mistycznym], osiągniętą dzięki ogołoceniu ducha ze wszystkich niedoskonałości duchowych i ze wszystkich pożądań posiadania rzeczy duchowych. [...], aby opierając się tylko na samej wierze i przez nią wznosząc się do Boga, wejść w owe ciemności wewnętrzne, którymi jest ogołocenie duchowe ze wszystkich rzeczy, tak zmysłowych, jak i duchowych (DGK II,1,1).

W tym miejscu należy powrócić do wątku, który już się pojawił, a który przez Jana jest jedynie sygnalizowany i dlatego wymaga ponownego pochylenia się nad nim. Poznanie w oparciu o wiarę, choć jest prawdziwe, bo pewne, to jednak jest pośrednie, gdyż posługuje się znaną nam rzeczywistością, odsyłającą do rzeczywistości istotowo innej. Biblijne znaki – wybrane, aby oznaczać Boga – są interpretowane w świetle samej Biblii, gdyż w Piśmie Świętym Bóg sam koryguje ich zrozumienie. Ponadto my sami podchodzimy do nich już z jakiejś subiektywnej perspektywy, która stanowi pewne tych znaków przedrozumienie. Wystarczy przywołać przykład wcześniej przytaczany, jakim jest miłość ojcowska. Znane są trudności, jakich doświadcza człowiek, aby przyjąć Boga jako swojego

ojca, gdy sam miał ojca tyrana. Taki człowiek podejmuje wysiłek wiary, ale jego traumatyczne wydarzenia z przeszłości mocno tę wiarę zniekształcają. W wierze bowiem przechodzi się od znanego (własny ojciec) do nieznanego (Bóg jako ojciec). To czynne poznanie Boga w oparciu o wiarę, gdyż wiara to czynność umysłu, czyli pewien wysiłek człowieka tworzący jakiś obraz Boga i oparty na objawieniu. Poznając w oparciu o objawienie, człowiek nadal posługuje się pojęciami, które wraz z oczyszczaniem wiary stają się coraz bardziej ogólne i ciemne¹. W konsekwencji w poznaniu tym można wzrastać w nieskończoność, przechodząc od mniej doskonałych postaci wiary aż do coraz doskonalszych. Wiarę można mieć dużą i małą, poprawną lub błędną (herezja). Takie czynne akty wiary zakładają działanie łaski, która wiarę nie tylko w ogóle umożliwia, ale także ułatwia właściwe przybliżanie się do niepojętego przedmiotu wiary.

Wierząc, człowiek nakierowuje swój rozum na Boga i pozwala, gdy Bóg zechce, oświecić się światłem kontemplacji, która bezpośrednio wlewa czystą obecność Boga w ludzki rozum². Zatem podczas działania kontemplacji mamy do czynienia z jeszcze innym, bo bardziej doskonałym poznaniem Boga. Bardziej doskonałym, gdyż bezpośrednim. Otóż sam Bóg staje się bezpośrednim i doświadczalnie obecnym przedmiotem poznania rozumu, wlewając w niego swoją obecność. Dlatego poznanie w oparciu o kontemplację, choć jeszcze nie jest widzeniem Boga – do czego człowiek jest powołany – jest już jednak posiadaniem Boga bezpośrednio w umyśle. Oznacza to, że wierzący posiada w swoim umyśle zarówno obraz Boga w oparciu o wiarę, jak i Boga bezpośrednio wlewającego się w ludzki umysł. Obraz Boga otrzymany w oparciu o wiarę z pewnością jest w jakimś aspekcie niedoskonały z powodów wcześniej wymienionych. Tak jak obecność Boga w zmysłach oczyszczała je z tego, co nie jest boskie, tak samo dzieje się i teraz. Bezpośrednia obecność Boga w umyśle oczyszcza wiarę, gdyż według zasady przyjętej przez Jana, w jednym podmiocie nie mogą współistnieć

¹ „Objawienie nadprzyrodzone dokonuje się za pośrednictwem obrazów, pojęć wziętych z otaczającej człowieka rzeczywistości, która jak sam człowiek ma naturę materialną. Objawienie pozwala nam poznać rzeczy, które nie są możliwe do poznania przez naturalne władze poznawcze człowieka, jednak sposób ich poznania musi być odpowiedni do natury ludzkiej. Jest więc ono pośrednie, odwołujące się do pojęć zdobytych na drodze naturalnego poznania otaczającego nas świata. Poznanie naturalne charakteryzuje się tym, że nie może odbywać się bez pomocy wyobrażeń (por. *Scriptum super Sententiis Petri Lombardi*, III, dist. 35, q. 2, a. 2b, ag. 1). Wyobrażenia jako materialne nie są adekwatne do poznawania bytów niematerialnych, a zwłaszcza do poznania Boga. W konsekwencji poznanie poprzez wiarę także nie pozwala poznać Boga bezpośrednio, w sposób pełny (*In Boetium De Trinitate*, q. 6, a. 3, corp.)” (P.P. Furdzik, *Kontemplacja jako przejaw najdoskonalszego życia osobowego człowieka w ujęciu Świętego Tomasza z Akwinu*, Lublin 2003 [rozprawa doktorska Wydział Filozofii Teoretycznej KUL], pkt. 4.2. „Cel obiektywny: bezpośrednie poznanie i umiłowanie Boga”, s. 130).

² „A facilitar la acogida de esta luz divina van dirigidos los esfuerzos purificadores de la fe” (A. Alvarez-Suárez, *Fe teologal*, DSJC, s. 625).

dwa przeciwieństwa. Umysł w swoim pojmowaniu Boga oczyszcza się tak, że staje się coraz bardziej bierny, tym samym uwalniając się od wszystkiego, co zniekształca wiarę.

Kontemplacja jest zatem oczyszczaniem wiary w ten sposób, że rozum w swoich aktach wiary staje się coraz bardziej otwarty na to, co otrzymuje. W konsekwencji kontemplacja wiarę upraszcza, czyniąc ją jeszcze bardziej ogólną i ciemną. Oczyszczenie to polega na zmniejszaniu aktywności rozumu, aż rozum do końca się otworzy tylko na bierne doświadczenie Boga. Chodzi o przechodzenie od interpretowania objawienia do oglądania. Pełnia bierności nastąpi, gdy pojawi się widzenie Boga po śmierci. Kontemplacja powoduje, że wszelka nadinterpretacja wiary czy też każdy przejaw naturalnego myślenia o Bogu, który do wiary może się domieszać, zostaje skorygowany³. Trzeba zaznaczyć, że ten sam proces zachodzi także w pamięci oraz woli, dlatego w ramach kontemplacji oczyszczają się nadzieja oraz miłość.

Można zapytać: czy istnieją takie momenty działania kontemplacji, gdy nie ma potrzeby wzbudzania w sobie aktów wiary? Omawiając najwyższe stany zjednoczenia – to znaczy, gdy rozum jest już zupełnie oczyszczony – Jan daje do zrozumienia, że bardzo rzadko i na zasadzie wyjątku Bóg może dać poznanie określonych tajemnic związanych z naturą Boga. Jest to nadal ogólne i ciemne poznanie Boga, dokonujące się w ramach kontemplacji, ale stopień ciemności nie jest już tak wielki (ŻPM III,3). Z pewnością w takich chwilach akty wiary i pozostałych cnót są niepotrzebne, gdyż Boga się już prawie ogląda. Niemniej są to rzadkie momenty i należą one do sytuacji wyjątkowych. Momenty te mają za zadanie umocnienie wiary i jeszcze większe jej oczyszczenie⁴.

Proces jednoczenia umysłu z Bogiem jest dynamiczny, gdyż umysł nie od razu może pozbyć się swojej skądinąd naturalnej aktywności. Z drugiej strony, to wręcz niemożliwe, aby człowiek myślał o Bogu, wierząc weń w taki sposób, jaki Bóg jest rzeczywiście, gdyż wiara jako poznanie zakłada jakąś aktywność człowieka, który zawsze interpretuje treści objawione⁵.

Proces oczyszczenia wiary jest bolesny dla rozumu i całego człowieka, bo oznacza powolną utratę dotychczasowej niedoskonałej wiedzy o Bogu. W konkretnej historii człowieka to oczyszczenie może przybrać postać jakiejś katastrofy życiowej, gdyż Bóg, jakiego człowiek znał i kochał, któremu poświęcił wszystko, nagle znika, a Ten, który mu się udziela bezpośrednio w umyśle,

³ A. Alvarez-Suárez, *Fe teologal*, DSJC, s. 621-622; 624-625.

⁴ L. Aróstegui, *Experiencia mística*, DSJC, s. 606.

⁵ Wątek wzrastania w wierze i oczyszczającej roli kontemplacji wydaje się nieopracowany przez Jana. Jan nie wyjaśnia szczegółowo, dlaczego wiara musi być uzupełniona światłem kontemplacji. Stąd niektóre moje wypowiedzi w tym rozdziale są próbą dopowiedzenia tego, co w pismach Jana wydaje się przemilczane.

jest tak bardzo inny, że ciągle pozostaje zaskakujący, nowy i często nierozpoznany⁶.

W tym życiu nie ma możliwości oglądania istoty Boga

Stan ostateczny, jaki może człowiek osiągnąć w drodze do zjednoczenia z Bogiem, nigdy nie będzie równy temu, do czego się dochodzi po śmierci:

Należy tu zaznaczyć, że nawet najściślejsza łączność z Bogiem, najżywsze odczucie Jego obecności, wysokie i wzniosłe Jego poznanie, jakiego może dostąpić dusza w tym życiu, nie jest jeszcze samą istotą Boga i nie może się z nią równać (PD 1,3; por. PD 11,5).

Jan pisze, że człowiek jest powołany do tego, aby Boga oglądać, a kontemplacja udzielana za życia tego nie daje, choć wlewa w umysł samego Boga, ale w postaci ciemnej i ogólnej. Dlatego zjednoczenie w tym życiu, choćby było najdoskonalsze, z racji braku możliwości oglądania Boga, nie jest ostateczną fazą zjednoczenia człowieka z Bogiem. Oglądanie istoty Boga po śmierci będzie dopełnieniem mistycznego zjednoczenia z Nim za życia (PD 38,5):

Jedną z głównych przyczyn, dla której dusza „pragnie rozstać się z tym życiem i być z Chrystusem” (Flp 1,23), jest ta, że pragnie ujrzeć Go twarzą w twarz i zrozumieć samą istotę Jego niezgłębionych dróg i wiecznych tajemnic Jego Wcielenia. To będzie bowiem niemałą częścią jej szczęśliwości (PD 37,1).

Wzrastanie w poznaniu Boga jest nieskończone, bo i sam Bóg jest nieskończony. Oto konsekwencja otwartości władz na nieskończoność oraz niewyczerpywalności poznawczej Boga jako przedmiotu poznania:

sami święci aniołowie i dusze, które Go widzą, nie mogą Go pojąć i nigdy całkowicie Go nie pojmą. I aż do ostatniego dnia sądu będą oglądali w Nim tak niepojęte głębie Jego wyroków, co do dzieł Jego miłosierdzia i sprawiedliwości, że zawsze będą one dla nich nowe i coraz bardziej zdumiewające (PD 14-15,8).

Wcześniejsza wiedza zostaje, choć przeobrażona

W zjednoczeniu Bóg przekształca postać ludzkiej wiedzy. Chodzi o jej udoskonalenie, a nie zniszczenie. Tu Jan zdaje się odwoływać się do drugiego paradygmatu, który czyni mniej bezwzględnymi wymagania paradygmatu pierwszego:

⁶ Por. A. Alvarez-Suárez, *Fe teologal*, DSJC, s. 625.

Nie należy jednak sądzić, że w tym stanie niewiedzy traci dusza wiedzę nabytą, przeciwnie, raczej ją doskonali ową wzniosłą umiejętnością wlanej wiedzy nadprzyrodzonej. Chociaż już te wiedze nie królują w duszy do tego stopnia, aby musiała do nich się zwracać, gdy chce coś wiedzieć, to jednak czasem może się nimi posługiwać. W tym zjednoczeniu duszy z mądrością Bożą łączy się jej władze z mądrością, wyższą od wszelkiej wiedzy. I jest tu podobnie jak wówczas, gdy maleńki płomyk łączy się z ogromnym światłem rozlewającym wokół blaski. Przy tym wielkim płonącym świetle nie gubi się maleńki płomyk, lecz nabiera siły, choć nie jest głównym światłem. Sądzę, że podobnie będzie w niebie. Nie będą tam wyniszczone umiejętności nabyte, lecz święci nie będą też na nie zwracali uwagi, poznając o wiele więcej przez mądrość Bożą (PD 26,16).

8.2. PAMIĘĆ I JEJ POSIADANIE BOGA

Kontemplacja zasadniczo wpływa na dynamikę nadziei. W czasie jej biernego odbierania działanie kontemplacji w pamięci sprowadza się do stracenia całej własności, czyli tego wszystkiego, co człowiek w pamięci przechowuje i co daje mu gwarancję bezpieczeństwa lub je obniża albo służy poznaniu Boga. Tym, co pamięć ma jedynie posiadać, ma stać się sam Bóg i Jego chwała. Zanim człowiek posiadzie samego Boga, musi nauczyć się, jak być zupełnie wolnym, czyli w pewnym sensie ubogim. Wtedy też „dusza nie spodziewa się znikąd żadnego dobra, tylko od samego Boga” (NC II,21,7). Tym samym nadzieja ulega oczyszczeniu.

Oczyszczenie pamięci – symptomy

Jednym z przejawów oczyszczenia pamięci jest to, że „trapią duszę [...] odnośnie wreszcie do pamięci bolesne poznanie własnej nędzy” (ŻPM I,20). Tym samym pamięć oczyszcza się z przechowywania wydarzeń, które w jakiś sposób wiążą jej myślenie o przyszłości.

Oczyszczenie pamięci z wszelkiego posiadania czasowo sprowadza się wręcz do zmniejszenia zdolności posługiwania się wyobraźnią i myśleniem. Człowiek pozostaje chwilowo w zapomnieniu wobec wszystkiego, gdyż pamięć jest tak bardzo pochłonięta posiadaniem Boga, że traci wiele informacji szczegółowych:

Należy tu zauważyć jedną rzecz znamioną. Zdarza się czasem, że Bóg, czyniąc te dotknięcia jednoczące w pamięci, równocześnie i nagle sięga do mózgu, będącego siedzibą pamięci, i dokonuje tak wielkiego przewrotu, że zdaje się całkowicie unicestwiać i zatracać wszelką zdolność odczuwania i sądu. Raz bywa to w stopniu wyż-

szym, raz w niższym, zależnie od tego, czy działanie łaski jest silniejsze, czy słabsze. W takim zjednoczeniu pamięć ogołaca się i oczyszcza z wszystkich poznań, pozostając nieraz w takim zapomnieniu, że tylko z wielkim wysiłkiem może sobie coś przypomnieć (DGK III,2,5).

Niekiedy zniknięcie pamięci i zawieszenie wyobraźni w tym zjednoczeniu pamięci z Bogiem jest tak całkowite, iż wiele czasu może upłynąć, a dusza nie zdaje sobie sprawy z tego, co się z nią w tym czasie działo. [...] Zawieszenia owe i zanik pamięci dają się zauważyć raczej w początkach zjednoczenia z Bogiem. Natomiast dusze z Bogiem już doskonale zjednoczone nie odczuwają tego (DGK III,2,6).

Pamięć częściowo jest podobna do rozumu, gdyż przechowuje to, co rozum poznał. Tak samo istnieje w niej pewne podobieństwo do woli, gdyż pamięć przechowuje odczucia woli i jej decyzje. Aby się zjednoczyć z Bogiem, pamięć musi się oczyścić z jednego i drugiego, pozostaje w niej to, co ma charakter boski, czyli wiedza raczej ogólna i ciemna:

Im bardziej pamięć jednoczy się z Bogiem, tym bardziej udoskonala się odnośnie do wiadomości szczegółowych, aż w końcu zatraci je zupełnie, gdy dojdzie do doskonałego stanu zjednoczenia. Początkowo bowiem wchodzi jakby w wielką niepamięć o wszystkich rzeczach, gdyż zacierają się w niej wszelkie formy i poznanie. Pełnia wtedy liczne błędy w czynnościach zewnętrznych. Zapomina o jedzeniu i picciu, o tym, czy się coś dokonało, czy widziała coś czy nie widziała, czy jej powiedziano, czy nie powiedziano czegoś. Pamięć bowiem jest wówczas całkowicie zagubiona w Bogu (DGK III,2,8).

Funkcjonowanie zjednoczonej pamięci

Gdy pamięć jest już habitualnie zjednoczona z Bogiem, wówczas powraca jej sprawność działania. Zmienia się jednak porządek jej funkcjonowania. Pamięć traci zbędną wiedzę szczegółową, a przypominanie dokonuje się z inspiracji samego Boga. Dzieje się tak, gdyż „bramy władz pamięci, rozumu i woli [są] zamknięte dla wszelkich wrażeń” (DGK III,3,6):

Gdy dusza jednak dojdzie do habitualnego stanu zjednoczenia, co jest najwyższym dobrem, nie traci już pamięci co do obowiązków moralnych i naturalnych. Przeciwnie, wykazuje o wiele większą doskonałość w tym, co czyni lub czynić powinna, chociaż nie czyni tego przez formy i poznanie pamięciowe. W trwałym stanie zjednoczenia, będącym już stanem nadprzyrodzonym, pamięć staje się całkowicie bezsilna, a inne władze ustają w swoich naturalnych czynnościach i przechodzą ze swego poziomu naturalnego na boski, a więc nadprzyrodzony. Ponieważ zaś pamięć jest przeobrażona w Boga, nie mogą się w niej wycisnąć formy ani wiadomości o rzeczach.

Dlatego czynności pamięci i pozostałych władz są w tym stanie boskie. Bóg posiada je niepodzielnie jako ich właściciel, przemieniwszy je bowiem w siebie, sam nimi rządzi i porusza na sposób boski, według swego ducha i woli. W tym stanie działania duszy przestają być odrębne, a stają się Boże, gdyż to, co dusza czyni, jest z Boga (DGK III,2,8).

Duch Boży sprawia, [...] że przypominają sobie [...] to, co powinny pamiętać, a zapominają o tym, co należy zapomnieć (DGK III,2,9).

Tym samym więc dusza często czyni wszystko dla Boga, pamięta o Nim i o Jego sprawach bez myślenia i przypominania sobie, że to czyni dla Niego (PD 28,5).

8.3. WOLA I BOSKA MIŁOŚĆ

Według Jana, choć wiara prowadzi do Boga i dlatego winna być wzbudzana zawsze, to jednak wola i jej akty miłości są odpowiedzialne za zjednoczenie: „Jedynie bowiem miłość jest tym czynnikiem, który jednoczy i łączy duszę z Bogiem” (NC II,19,5). Trzeba pamiętać, że żadna z władz nie działa sama. Podobnie jest i z wolą. Ta, aby była wolna, zależy od czystości pozostałych władz (NC II,13,2). Stąd *de facto* z Bogiem jednoczy się cały człowiek, ale dzięki miłości, stąd wola jest centralna.

Nawet żyjąc bardzo doskonałą cnotą miłości nadprzyrodzonej, człowiek zawsze w woli będzie otwarty na jakąś radość niezwiązaną z Bogiem, a to dla Jana jest przeszkodą do zjednoczenia. Akty woli mają być boskie, czyli miłość ma być równa miłości, jaka jest w Bogu, dlatego w sposób oczywisty ludzka wola, choćby przy heroicznym wysiłku, nie jest w stanie ich osiągnąć, gdyż przekraczają naturę działania woli. W czasie kontemplacji Bóg wlewa taką miłość w wolę. Według zasady, którą kieruje się Jan, w jednym podmiocie nie mogą znaleźć się dwie przeciwności, dlatego początkowe działanie kontemplacji, czyli bezpośredniej obecności Boga w woli jako miłości-ognia, skutkuje odrywaniem tej władzy od wszelkich pożądań, czyli miłości do tego wszystkiego, co nie jest Bogiem (mimo spełnianych aktów miłości teologalnej), także od dóbr nadprzyrodzonych, bo i te nie są Bogiem.

Cechą postępu w kontemplacji jest to, że stopniowo, mimo początkowego odczucia wypalenia emocjonalnego (oschłości) w stosunku zarówno do rzeczy stworzonych, jak i dóbr duchowych, wola zaczyna odczuwać rozpalenie miłością. Dynamikę odczuć miłości w drodze duchowej można by wyrazić w ten sposób: najpierw, choć wzbudza w sobie akty miłości teologalnej, to jednak człowiek kocha Boga zmysłowo, to znaczy poprzez uczucia raczej powierzchowne,

czyli mocno związane z nastrojami. Potem pod wpływem początkowego działania kontemplacji zaczyna czuć się wypalony uczuciowo w stosunku nie tylko do Boga, ale i do wszystkiego innego. Ten stan Jan opisuje jako oschłość. W tym samym czasie, choć bardzo subtelnie, człowiek na innym, głębszym poziomie zaczyna odczuwać rozpalenie miłością w stosunku do Boga. Z latami staje się ono coraz bardziej intensywne, aż do odczuć olbrzymiej tęsknoty za Bogiem, pragnieniem męczeństwa i śmierci, aby Boga ujrzeć. Nie jest to jeszcze miłość doskonała, gdyż w człowieku ten typ miłości wiąże się z jakimś cierpieniem (tęsknota za Bogiem oraz trud kontynuowania tego życia). Dopiero w okresie pełnego zjednoczenia następuje całkowita akceptacja stanu, w jakim człowiek aktualnie się znajduje.

Przechodzenie przez te etapy dokonuje się dlatego, że ogień kontemplacji, usuwając wszelkie pożądanie wobec rzeczy stworzonych, towarzyszące także aktom miłości nadprzyrodzonej, zamienia ludzką miłość w siebie. Opisem wzrostu miłości w człowieku oraz motywami miłości w Bogu jest wypełniony trzeci paradygmat, gdzie Jan od Krzyża opisuje miłosną relację człowieka i Boga, posługując się ujęciem miłości oblubieńczej. Wątek ten pomijam, gdyż jest on powszechnie opisywany przez chrześcijańskich mistyków. Nas interesuje realizacja w woli pierwszego paradygmatu, według którego duchowe akty człowieka stają się boskie.

Pełnia oczyszczenia woli oraz zamienienie jej aktów na boską miłość następuje wtedy, gdy bez przeszkód sam Bóg w człowieku kocha siebie, a człowiek się na to zgadza, przez co czyni te boskie akty w sobie także swoimi. Jan mówi, że w człowieku Duch Święty wznieca miłość ku Bogu. To jednocześnie stan całkowitej bierności woli – jedyne, co wola „czyni”, to zgadzanie się na obecność i działanie w niej Ducha Świętego.

Do zjednoczenia dochodzi, gdy człowiek i Bóg żyją tą samą miłością. Dla Jana bowiem to miłość jednoczy i zrównuje, zamieniając kochających się w siebie. Wraz z tą więzią miłości – czy też dzięki niej – człowiek otrzymuje od Boga wszystko, co stanowi treść aktów rozumu i pamięci. Dlatego Jan od Krzyża nazywa ten stan zjednoczeniem przemieniającym przez miłość⁷:

Jest to bowiem całkowite przeobrażenie duszy w Umiłowanego i tutaj obydwie strony oddają się sobie przez całkowite wzajemne posiadanie w pewnym dopełnieniu zjednoczenia miłości, w którym dusza staje się boską i Bogiem przez uczestnictwo, w stopniu możliwym w tym życiu (PD 22,3).

⁷ DGK, prolog, 1; DGK I,2,4. NC II,24,3.

Cierpienie woli w kontemplacji

W omawianej nocy ducha stopień intensywności przeżyć związanych z miłością jest inny, niż to miało miejsce w pierwszym etapie oczyszczenia, czyli podczas nocy zmysłów. Teraz kontemplacja dotyka samą głębię człowieka:

Chociaż bowiem i tutaj zmysły mają swą cząstkę, uczestnicząc w trudach ducha, to jednak korzeń i rdzeń tego pragnienia miłości mieści się w wyższej części duszy czyli w duchu. Duch zaś odczuwa tu tak głęboko to, czego pragnie, że w porównaniu z tym pragnieniem wszystkie cierpienia zmysłów, choć nieporównanie większe, niż były w nocy zmysłów, zdają mu się być niczym. Odczuwa bowiem w swym wnętrzu brak dobra tak wielkiego, że niczym go niepodobna zastąpić (NC II,13,4).

Cierpienie w tym okresie wynika z niezgodności tego, kim jest człowiek i kim jest Bóg: Bóg jest świętym płomieniem miłości bez odrobiny zła, nieskończony, łagodny itp. Natomiast człowiek w konfrontacji z Nim widzi całkowitą swoją odmienność nie tylko metafizyczną, ale przede wszystkim moralną. Stąd cierpienie wynikające z bliskości Boga. Trwa ono aż do oczyszczenia człowieka, czyli aż do przemiany w to samo, czym jest ten ogień, który oświeśla i rozpłomienia:

Ponieważ płomień ten ze swej strony jest pełen największej miłości i czułości, i miłośnie zalewa wolę, wola zaś ze swej strony jest w najwyższym stopniu oschła i twarda, więc spotyka się twardość z czułością, oschłość z miłością. I gdy ten płomień miłośnie i czule zalewa wolę, ona czuje swą naturalną twardość i oschłość w stosunku do Boga. I nie odczuwa wola miłości i czułości płomienia, znajdując się w beczuciu i oschłości, które nie przyjmują tych dwóch swoich przeciwieństw: czułości i miłości; dopiero po usunięciu tamtych zapanuje w woli miłość i czułość Boga. Z tego więc względu jest ten płomień dręczący dla woli [...] A ponieważ ten płomień jest również pełen smaku i słodocy, wola zaś miała podniebienie duchowe zepsute przez napoje nieumiarkowanych uczuć, był on dla niej mdły i gorzki i nie mogła zakosztować słodkich pokarmów Bożej miłości. [...] Na koniec wreszcie płomień ten obfituje w niezmierne bogactwa, dobra i rozkosze, a dusza ze swej strony jest bardzo uboga i nie ma żadnego dobra, którym by się mogła zaspokoić. [...] Bóg, czyli wszystkie doskonałości, przeciw wszystkim jej niedoskonałym skłonnościom, aby przeobraziwszy ją w siebie, napełnić słodoczą, pokojem i rozświetlić ją całą, tak jak to czyni ogień z drzewem, kiedy je całkowicie przeniknie (ŻPM I,23).

Gdy światło czy też ogień kontemplacji słabnie, słabnie i dynamika doświadczeń wewnętrznych człowieka. Gdy jednak kontemplacja oświeca człowieka, gdy ten nie jest jeszcze całkiem oczyszczony, to zaznaje i siły i słabości zarazem:

Wśród tych wszystkich cierpień ciemnych i miłosnych odczuwa jednak dusza jakby czyjąś obecność i moc w swym wnętrzu. Ta obecność tak ją umacnia, że gdy skończy się ucisk tych strasznych mroków, bardzo często czuje się dusza osamotniona, pusta i słaba. Przyczyna tego leży w tym, że moc i siły duszy były spojone i nasycone biernie ciemnym ogniem miłości, który ją trawił. Gdy więc ten ogień przestanie w niej płonąć, ustają ciemności, [żar i siła tej miłości w duszy] (NC II,11,7).

Na wzrost miłości ma wpływ stopień oczyszczenia rozumu. Wynika to z tego, że i wola, i rozum dopełniają się w swym działaniu: „Zjednoczenie to jest tym doskonalsze i ściślejsze, im bardziej oczyszczony jest rozum” (NC II,13,2). Rozum nie widzi jeszcze Boga i ma poznanie jedynie ogólne, dlatego i taki charakter musi mieć miłość do Boga: „I chociaż nie smakuje i nie kocha Boga w sposób bardzo szczegółowy, ani nie kocha szczegółowym aktem, to jednak smakuje Go w tym ogólnym wlianiu ciemnym i tajemniczym więcej niż przez te wszystkie poszczególnie rzeczy” (ŻPM III,51).

Gdy wola jest oczyszczona, oznacza to, że wszystkie jej namiętności są ześrodkowane na Bogu. Umocnia to ludzką naturę i uzdalnia do przyjęcia pełni boskiej obecności w zjednoczeniu: „Wtedy bowiem dusza ma więcej siły i zdolności do przyjęcia ścisłego zjednoczenia miłości Bożej, jakie się jej za pośrednictwem tego oczyszczenia poczyna udzielać” (NC II,11,3).

Ciągły głód Boga mimo odczucia niegodności

Cechą miłości jest pragnienie zrównania się z osobą kochaną. Mimo poczucia swojej grzeszności, człowiek całym sobą pragnie upodobnić się do Boga w miłości. Jest to owocem przyzywania ze strony Boga, które tak rozpala człowieka i jego pragnienia. Pragnienia te są adekwatne do wewnętrznej otwartości ludzkich władz na nieskończoność:

Godne uwagi jest, że dusza, czując się z jednej strony tak nędzną i niegodną Boga wśród tych ciemności oczyszczających, z drugiej jednak strony ma tyle odwagi i śmiałości, by pragnąć zjednoczenia z tymże Bogiem. Przyczyną tego jest miłość dodająca jej siły, by miłowała naprawdę. Właściwością zaś miłości jest pragnienie, by się złączyć, zjednoczyć, zrównać i upodobnić do przedmiotu umiłowanego, jednym słowem, aby się doskonalili w dobru, którym jest miłość. Stąd też, gdy dusza nie osiągnęła jeszcze doskonałej miłości przez zjednoczenie, głód jej i pragnienie tego, czego jej brakuje, tj. zjednoczenia, oraz gwałtowność miłości – zniewalają jej wolę i owładają nią, czyniąc ją śmiałą i odważną w dążeniu do tej miłości (NC II,13,9).

9. ZJEDNOCZENIE Z BOGIEM

Owoce kontemplacji, gdy człowiek na to pozwoli Bogu, jest zjednoczenie z Bogiem. Dzięki bliskości stworzonej przez wspólną miłość pozostałe władze otrzymują Boga. Oznacza to, że w zjednoczeniu już żadna z władz nie działa naturalnie, tylko pod wpływem Boga, który substancjalnie, czyli od wewnątrz z pominięciem zmysłów wpływa na człowieka – to znaczy na jego wolę, rozum, pamięć, a stamtąd także na sferę zmysłową (ŻPM, 3,34)¹. Boskie działanie władz ma miejsce dopiero w pełnym zjednoczeniu.

Jan uznaje, że zjednoczenie w tej formie możliwe jest jeszcze w tym życiu, do czego jednak dochodzi niewielu ludzi. Zjednoczenie to na poziomie miłości jest inne aniżeli to, które istnieje z racji więzi metafizycznej między Bogiem a stworzeniem. Jest także inne aniżeli to, które ma miejsce w zjednoczeniu Boga z ludzkością przez Wcielenie i odkupienie. W zjednoczeniu mistycznym mówimy o podobieństwie miłości między Bogiem a człowiekiem oraz odczuciu tego zjednoczenia, co jest cechą charakterystyczną tylko dla mistyki².

Skoro miłość jest tym, co pozwala zjednoczyć się z Bogiem, to owocem oczyszczenia ludzkich władz jest przede wszystkim przemiana moralna człowieka. Owszem, przemiana ludzkiego sposobu myślenia też jest ogromna, ale to nie ona jest siłą jednoczącą.

Także tylko w zjednoczeniu mistycznym z Bogiem następuje pełne podporządkowanie sfery zmysłowej duchowi. Zmysły nie są poruszane przez wrażenia, lecz przez światło płynące z ludzkiego wnętrza, gdzie Bóg bezpośrednio się człowiekowi udziela. Z pewnością jest to pochodną pierwszego paradygmatu, bo gdyby władze zmysłowe były autonomiczne, wprowadzałyby własny porządek w sferze duchowej, co uniemożliwiłoby, aby Bóg był jedynym przedmiotem działania władz duchowych. Osiągnąwszy zjednoczenie z Bogiem, zmysły na swój sposób – czyli zmysłowo – czerpią z doznań duchowych. Pierwsze ich poruszenia nie pochodzą od rzeczy stworzonych, co stanowi porządek naturalny, tylko od Boga udzielającego się duchowi. Tym samym zostaje spełniony wymóg podobieństwa w działaniu człowieka do absolutnego Boga. Gdy zatem sfera zmysłowa zostaje poddana duchowi i od niego staje się zależna, wtedy też zostaje

¹ C. García, *Sobrenatural*, DSJC, s. 1343-1346.

² Por. J.M. Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid 1999, s. 393.

domknięta zasada rządząca pierwszym paradygmatem wyjaśniania natury zjednoczenia człowieka z Bogiem.

Bóg jako cel życia człowieka

Tak oto, zgodnie z pierwszym paradygmatem, następuje dostosowanie człowieka do Boga, czyli stan znany w teologii duchowości jako przebóstwienie. Jeśli ludzkie władze są otwarte na nieskończoność i tylko ona może je w pełni zaspokoić, to zgodnie ze standardami współczesnej teologii możemy powiedzieć, że przebóstwienie to osiągnięcie przez człowieka tego, kim powinien się stać. Myśl ta ma odpowiednik w doktrynie Jana od Krzyża. Bóg czy też zjednoczenie z Nim jest celem ludzkiego życia³. W języku teologicznym możemy powiedzieć, że do tego człowiek został stworzony. Nieosiągnięcie zjednoczenia z Bogiem oznacza niezaspokojenie głodu zapełnienia swoich władz duchowych absolutnym Bogiem. W zjednoczeniu z Bogiem człowiek osiąga swoją ludzką pełnię. Mimo iż taki jest cel ludzkiego życia, jak naucza karmelitański święty, to jednak osiągnięcie tego celu nie jest możliwe bez pomocy Boga.

Omawiając te kwestie, Jan odwołuje się do koncepcji środka jakiejś rzeczy – w jego terminologii środkiem człowieka jest Bóg. Czyni to, chcąc pokazać, że to Bóg jest celem dążenia człowieka⁴:

Najgłębszym środkiem jakiejś rzeczy jest to, do czego najbardziej ciąży jej byt, skłonności, siła działania i ruchu, z czego nie może już wyjść (ŻPM I,11).

Środkiem duszy jest Bóg, i gdy ona dojdzie do Niego według wszelkich możliwości swej istoty i według siły swych działań i skłonności, wówczas osiągnie ostateczny i najgłębszy swój środek, Boga. Nastąpi to wtedy, gdy wszystkimi siłami swymi pozna, ukocha i posiadzie Boga. Jeśli zaś nie doszła jeszcze do tego stopnia, jak bywa w życiu ziemskim, kiedy jeszcze nie można osiągnąć Boga podług wszystkich sił swoich, to chociaż jest w swym środku, czyli w Bogu przez łaskę i Jego udzielanie się jej, to jednak czując jeszcze siły i pociąg do dalszego dążenia, nie jest zadowolona. Jest wprawdzie w swym środku, lecz nie najgłębszym, więc może jeszcze dążyć dalej, ku największej głębokości Boga (ŻPM I,12).

Gdy człowiek osiąga zjednoczenie z Bogiem, tym samym osiąga swoją bytową pełnię. Celem ludzkiego życia jest zapełnienie tego wszystkiego, co otwarte na nieskończoność – Bogiem. Stan tego spełnienia Jan opisuje w pieśni duszy:

³ Por. C. García, *Antropología sanjuanista*, DJSC, s. 129.

⁴ E. Pacho, *Alma humana*, DSJC, s. 67.

Dajesz mi bowiem boskie poznanie, odpowiednio do całej zdolności i pojemności mego rozumu, wlewasz mi miłość, stosownie do największej wytrzymałości mej woli, rozkoszujesz mię w samej mej substancji strumieniami twych rozkoszy (Ps 35,9), wskutek boskiego zetknięcia i substancjalnego zjednoczenia, odpowiednio do największej czystości mej substancji, zdolności i zasięgu mej pamięci! (ŻPM I,17).

Co ciekawe, Jan zauważa, że „dusza nie jest zadowolona, jeżeli nie czuje, że tak miłuje Boga, jak jest przez Niego miłowana” (PD 38,4). Wypowiedź ta jedynie potwierdza, że Jan rozumie człowieka jako tego, kto jest powołany do zjednoczenia z Bogiem. W tej perspektywie Bóg jest nie tylko duchowym dopełnieniem człowieka, ale i metafizycznym. Gdy uznamy, że ludzka dusza w swym metafizycznym wymiarze otwarta jest na nieskończoność, to nieosiągnięcie tego powoduje w człowieku pewną niekompletność przeżywaną duchowo i psychicznie. W wymiarze tym pozostaje niezrealizowany. Z tej perspektywy pełna realizacja człowieka może mieć miejsce jedynie w trakcie *visio beatifica*, gdyż zjednoczenie mistyczne nie jest stanem ostatecznym rozwoju duchowego, bo do jego pełni brakuje widzenia istoty Boga.

9.1. PRZEMIANA SFERY DUCHOWEJ

Przebóstwienie władz

Owoce kontemplacji jest uczynienie działania władz duszy boskim. Oznacza to, że ich przedmiotem staje się Bóg, a one ze swej strony pozostają bierne. Niemniej są to nadal władze człowieka:

Znaczy to, że mój rozum wyszedł z siebie, zmieniając się z ludzkiego i naturalnego w boski. Złączywszy się przez owo oczyszczenie z Bogiem, nie rozumuje już swym własnym światłem naturalnym, lecz przez mądrość Bożą, z którą jest zjednoczony. Moja wola wyszła z siebie, zamieniwszy się w boską. Złączona bowiem z boską miłością, już nie miłuje nieudolnie swą własną siłą naturalną, lecz siłą i czystością Ducha Świętego. Dlatego też w stosunku do Boga wola nie działa już na sposób ludzki. Również i pamięć została przeobrażona w wieczne pojmowania chwały (NC II,4,2; por. NC II,13,11).

Rozum jej zajmuje się jedynie poznawaniem rzeczy odnoszących się do doskonalszej służby Jemu, wola miłowaniem tego, co miłe jest Bogu i co we wszystkich rzeczach jest skłanianiem się uczuciowym ku Bogu, pamięć wreszcie troszczy się jedynie o to, co odnosi się do Jego służby i udoskonala się w tym, co się Mu więcej podoba (PD 28,3).

Dlatego dusza w tym stanie nie może wykonywać owych aktów, jeśli Duch Święty nie wykonuje ich wszystkich i nie pobudza jej do nich (ŻPM I,4).

Miłość upodabnia do Boga, przez co człowiek, choć pozostaje nadal człowiekiem, to jednak w działaniu swoich władz staje się boski:

Kto doszedł do tej miłości, łączy się już do pewnego stopnia z Bogiem i ma pewne uczestnictwo w Jego właściwościach. Jest to raczej działanie Boga niż samej duszy i właściwości te udzielają się duszy biernie, żądając od niej jedynie przyzwolenia (NC II,11,2).

Owocem zjednoczenia jest uczestnictwo w boskich doskonałościach

Miłość w nauczaniu świętego karmelity jednoczy i upodabnia. Owocuje to tym, że człowiek w jakiś sposób uczestniczy w doskonałości Boga, otrzymując ją od Niego⁵. Wraz z miłością przychodzą do człowieka dary ozdabiające go⁶. Rzecz ciekawa, Jan pisze, że w zjednoczonym z Nim człowieku Bóg widzi także siebie – swoją doskonałość. Z perspektywy teologicznej to zrozumiałe, gdyż stworzył człowieka na swoje podobieństwo. Jest to zarazem kontynuacja tematu rozpoczętego przez Tomasza z Akwinu, według którego w ramach *visio beatifica* człowiek uczestniczy w wiedzy Boga:

Do tego stopnia [w zjednoczeniu dusza się upodabnia do Boga], że gdy spoglądać będziemy na siebie, ujrzymy w sobie piękność każdego z nas, bo obie piękności są tylko Twoją pięknnością, gdyż ja pochłonięta zostałam w Twojej piękności. I tak będę oglądać Ciebie w Twojej własnej piękności, a Ty mnie również w Twojej piękności (PD 36,5).

Wspólne działanie Boga i człowieka w ludzkich władzach

Powstaje człowiek „nowy” co do sposobu działania i odtąd w wolny sposób tworzy z Bogiem jedno. Bóg od wewnątrz udziela się człowiekowi, a ten otrzymuje w ten sposób wszystko, czego potrzebuje i pragnie:

Dlatego też wszystkie poruszenia takiej duszy są boskie i chociaż nie są jej własnością, należą jednak do niej, Bóg bowiem wywołuje je w niej z nią razem, gdyż ona daje swą wolę i zgodę (ŻPM I,9).

⁵ C. García, *Participación divina*, DSJC, s. 1123-1136.

⁶ G. Castro, *Llama de amor viva*, w: *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, red. G.S. Ros, Valladolid 1991, s. 515-518.

Poruszeń tych boskich płomieni, którymi, jak wspomnieliśmy, są te wzmaganie i wybuchy płomieni, nie wykonuje sama dusza przemieniona w płomień Ducha Świętego, nie wykonuje ich również sam Duch Święty, lecz On i dusza pospołu, i On porusza duszę, jak to czyni ogień z rozpalonym powietrzem (ŻPM III,10).

Konieczność miłości godnej Boga

Jak pamiętamy, zasadą pierwszego paradygmatu jest zrównanie miłości człowieka i Boga (PD 39,3). Oczywiście, wymogu tego dopełnia w człowieku Bóg, przy ludzkiej współpracy. Z drugiej strony, podkreśla Jan, mniejszy dar od człowieka nie zaspokoiłby Boga. Nie należy przez to rozumieć, że Bóg jest tak wymagający tylko w tym sensie, że to człowiek zostaje właśnie do takiej miłości powołany, a Bóg jako absolut kocha wszystko w sobie, a więc i miłością nieskończoną:

Ponieważ przez ten dar, jaki dusza składa Bogu, daje Mu dobrowolnie Ducha Świętego jako własność swoją, by się w Nim rozmiłował, tak jak na to zasługuje, odczuwa niewymowną rozkosz i szczęście, gdy widzi, że składa Bogu, jako swą własność, dar, który w swym bycie nieskończonym jest całkowicie równy Bogu. Bo chociaż jest prawdą, że dusza nie może dawać na nowo Bogu Jego samego, bo On zawsze jest ten sam w sobie, to jednak dusza ze swej strony czyni to całkowicie i prawdziwie, dając Bogu na spłatenie miłości wszystko to, co jej dano, czyli daje tyle, ile jej dano. Przez ten dar duszy ma Bóg pełną zapłatę, mniejsza nie mogłaby Go zaspokoić, i przyjmuje ten dar z wdzięcznością jako własność duszy, który Mu ona oddaje i przez który kocha Go jakby na nowo (ŻPM III,79).

Ta jedność miłości przekłada się na jedność woli Boga i człowieka: „W ten sposób te dwie wole, spłaciwszy wszystkie długie, zostają oddane sobie i zaspokojone między sobą w wierze i stałości zaręczyn, tak że jedna od drugiej niczym się nie różni” (PD 27,6). Przez to spełnia się wymóg pierwszego paradygmatu. Człowiek w jakimś sensie równa się z Bogiem: „dusza stała się Bogiem z Boga przez uczestnictwo w Nim i w Jego przymiotach” (ŻPM III,8)⁷.

Wtedy też człowiek może powiedzieć, że on i Bóg należą do siebie, gdyż taka jest natura zjednoczenia: „Wtedy widzi dusza, że Bóg rzeczywiście jest jej i że posiada Go jako dziedzictwo prawnie na własność, jako przybrane dziecko Boga, przez łaskę, jaką jej Bóg wyświadczył, oddając jej samego siebie. A posiadając Go jako własność, może Go dawać i udzielać komu zechce” (ŻPM III,78). Nie jest to panteistyczna wizja człowieka. Różnica natur jest nieprzekraczalna: „choć co do istoty są odmienni, to jednak co do chwały i wyglądu dusza wydaje się Bogiem, a Bóg duszą” (PD 31,1).

⁷ A. Alvarez-Suárez, *Unión con Dios*, DSJC, s. 1501-1503.

Stopnie zjednoczenia

Istnieją stopnie zjednoczenia. O pełni zjednoczenia możemy mówić jedynie, gdy wola człowieka jest całkowicie zgodna z wolą Boga. Mniejsze stopnie zgodności nie oznaczają zupełnego braku zjednoczenia. Zgodność woli jest tożsama ze stopniem czystości duszy: „Na miarę więc czystości duszy będzie większe lub mniejsze jej oświecenie, prześwietlenie i zjednoczenie z Bogiem. Dopóty jednak nie będzie doskonałe, dopóki dusza nie będzie całkowicie doskonała, jasna i czysta” (DGK II,5,8).

Innym, bardziej obiektywnym kryterium miary zjednoczenia jest pojemność (*capacidad*) duszy. Pod tym względem ludzie są powołani do większego lub mniejszego uczestniczenia w Bogu, osiągnąwszy z Nim całkowitą zgodność woli (DGK II,5,10)⁸.

Akty zjednoczenia

Święty karmelita uznaje, że zjednoczenie można rozpatrywać na dwóch poziomach. Pierwszy, ciemny stan zjednoczenia lub zjednoczenie substancjalne to stała dyspozycja wewnętrzna człowieka, czyli czystość jego władz i obecność w nich Boga. Do takiego stanu dochodzi się po przejściu przez noc ducha. W zjednoczeniu tego typu człowiek nie zawsze musi doświadczać w bardzo intensywny sposób udzielającego się mu Boga. Drugi stan wypływający z pierwszego to odczuwalne doświadczenie w sobie owoców zjednoczenia, czyli intensywne odczuwanie w sobie miłości Boga, oglądanie Jego przymiotów, cieszenie się chwałą Boga posiadaną w pamięci. Chodzi o przeżywanie z nasiloną intensywnością czy też doświadczenie tego, że to Bóg jest we władzach człowieka i spełnia w nich boskie akty. Jan nazywa ten stan aktem zjednoczenia lub zjednoczeniem aktualnym. Ten typ zjednoczenia można w tym życiu przeżywać tylko chwilowo. Pierwsza forma to „zjednoczenie całkowite i trwale w odniesieniu do substancji duszy i jej władz – jako ciemny stan zjednoczenia. Jako akt bowiem, jak później powiemy przy pomocy Bożej, zjednoczenie we władzach nie może być w tym życiu stałe, lecz tylko przemijające” (DGK II,5,2). Św. Jan od Krzyża wspomina o tym także w *Żywym płomieniu miłości*:

Chociaż bowiem dusza w tym życiu śmiertelnym dojdzie do tak wysokiego stopnia doskonałości, jak ten, o którym tu mowa, nie osiągnie ani nie może osiągnąć doskonałego stopnia chwały i tylko czasem zdarza się, iż na krótką chwilę daje jej Bóg podobną łaskę (ŻPM I,14; por. NC II,24,3).

⁸ Tamże, s. 1502-1503.

Jest to potwierdzeniem nauki Jana, że stan zjednoczenia nie jest jeszcze ostateczny. Ten będzie osiągnięty w przyszłym życiu, gdy się będzie oglądało istotę Boga.

Odzyskanie rzeczy utraconych dla Boga

Można przypuszczać, że zamieszczona poniżej modlitwa jest odpowiednikiem tego, co Tomasz z Akwinu mówi na temat miłości do rzeczy stworzonych, gdy dusza ogląda Boga. Chodzi o tak zwaną *Modlitwę duszy rozmiłowanej*:

Moje są niebios a moja jest ziemia, moje są narody, moi grzesznicy i sprawiedliwi! Aniołowie są moi, Matka Boża jest moja, wszystkie rzeczy są moje, i sam Bóg jest moim i dla mnie, gdyż Chrystus jest mój i wszystek dla mnie! (por. 1 Kor 3, 22-23). Czegóż więc pragniesz, duszo moja? Wszystko jest twoje i wszystko dla ciebie (Sentencja 26).

Oznacza to, że gdy człowiek ogołoci się ze wszelkiego posiadania i z wszelkiej pożądlivości, wtedy wola jego wypełnia się miłością, którą jest sam Bóg. Wtedy też odzyskuje się to, co się utraciło, ale już w Bogu, kochając i posiadając wszystko w wolności.

9.2. PODPORZĄDKOWANIE SFERY ZMYSŁOWEJ

Przemiana funkcjonowania zmysłów

W zjednoczeniu zmysły nigdy nie tracą swojej cielesnej natury, to znaczy przyjmują wszystko na sposób zmysłowy i dlatego nie mogą uczestniczyć w bezpośrednim doświadczeniu Boga. Tym, co może ulec przemianie, jest interakcja ze sferą duchową⁹:

Trzeba zaznaczyć, że zmysły mogą kosztować słodyczy i rozkoszy albo ze strony ducha za pośrednictwem jakiegoś udzielania wewnętrznego [pochodzącego od Boga], albo ze strony rzeczy zewnętrznych, [udzielających się] przez zmysły. Część zmysłowa człowieka, jak to już powiedzieliśmy, ani drogą duchową, ani drogą zmysłową nie może pojąć Boga (DGK III,24,3).

Podporządkowanie zmysłów duchowi jest stopniowe i zachodzi w pełni dopiero w całkowitym zjednoczeniu (PD 14-15,30). Wtedy zmysłowość nie kieruje się już swoimi upodobaniami i pożądaniami (PD 28,6):

⁹ Por. M. Herráiz, *Sensualidad*, DSJC, s. 1296-1297.

Do tej części zmysłowej należy ciało ze wszystkimi swymi zmysłami i władzami tak wewnętrznymi i zewnętrznymi, jak również wszystkie uzdolnienia naturalne i reszta zasobów duszy. Mówi, że wszystko to jest już zajęte służbą dla Umiłowanego wraz z częścią rozumową, czyli duchową duszy, [...] bowiem używa ich już według Boga, ku Niemu kierując działalność zmysłów wewnętrznych i zewnętrznych, a i cztery namiętności duszy również ma zajęte Bogiem. Albowiem raduje się tylko Bogiem, nie ma nadziei w czym innym, tylko w Bogu, boi się tylko Boga, boleje tylko zgodnie z myślą Bożą, a także wszystkie jej pożądania i troski dążą jedynie do Boga (PD 28,4; por. PD 20-21,4).

Substancja duszy, niższa część duszy, czyli ta aktywna i zależna od sfery zmysłowej, oraz same zmysły w zjednoczeniu są już zintegrowane i podporządkowane duchowi. Zmysły na swój sposób zaznają zjednoczenia z Bogiem:

jej zmysłowa i niższa [część] została już uporządkowana i oczyszczona oraz całkowicie dostrojona do jej części duchowej. Nie tylko więc nie będzie przeszkodą dla otrzymania owych dóbr duchowych, lecz owszem dostosuje się do nich. Uczestniczy już bowiem według swej zdolności w tych dobrach, jakie już tutaj dusza posiada (PD 40,1; por. PD 40,5-6).

Pierwsze poruszenia od Boga

U człowieka zjednoczonego z Bogiem pierwsze poruszenia zmysłów nie mają wpływu na ducha. Jest odwrotnie. To od wewnątrz człowiek jest inspirowany, aby coś zrobić, co na przykład wynika z jego obowiązków. Jan podaje konkretny przykład, jak funkcjonuje człowiek zjednoczony z Bogiem – to znaczy gdy pierwsze poruszenia nie pochodzą z zewnątrz, tylko od Boga. Chodzi o to, jak funkcjonuje człowiek według pierwszego paradygmatu wyjaśniania natury jego zjednoczenia z Bogiem:

Osoba proszona nie będzie pamiętała o tym przez jakąś formę lub wspomnienie w pamięci. Gdy jednak zechce polecić Bogu tę, która o to prosiła, Pan Bóg, chcąc przyjąć tę modlitwę, pobudza jej wolę tak, że pragnie to uczynić. Gdyby jednak Pan Bóg nie chciał tej modlitwy, dusza mimo wysiłków na to się nie zdobędzie. Może również pobudzić ją do modlitwy za takich, których nigdy nie znała ani o nich nie słyszała, albowiem Pan Bóg kieruje władzami tych dusz do celów zgodnych ze swoją wolą i rozporządzeniem, nikt zaś inny nie może wpływać na ich działanie. [...] Tak było z Najświętszą Panną Maryją, którą Pan Bóg od początku podniósł do tego wzniesłego stanu. Do Jej duszy nie przeniknęła żadna forma jakiegoś stworzenia i nigdy nią nie powodowała. Jej poruszenia pochodziły zawsze z Ducha Świętego (DGK III,2,10; por. DGK III,2,11).

I ta jest właśnie różnica między doskonałymi i niedoskonałymi. Dusza niedoskonała czuje zazwyczaj, że jej pierwsze poruszenia rozumu, woli, pamięci i pożądań zwracają się ku złu. Tymczasem dusza w tym stanie zwraca się zazwyczaj ku Bogu, odnośnie do rozumu, woli, pamięci i pożądań, nawet w pierwszych ich poruszeniach, a to z powodu obfitej pomocy i stałości, jakiej nabyła w Bogu, i doskonałego zwrócenia się ku dobru (PD 27,7; por. PD 28,5; ŻPM II,34).

Skutkiem całkowitej przemiany człowieka w Boga jest według Jana od Krzyża niezauważanie zła. Jest to przywrócenie człowiekowi pierwotnej niewinności (PD 26,14). Jan uważa, że człowiek, aby zjednoczyć się z Bogiem, musi tę niewinność odzyskać:

Obie jej części, tak duchowa jak zmysłowa, muszą być odnowione, uporządkowane i uspokojone [odnośnie do stanu niewinności], w jakim był Adam. Jedynie bowiem wtedy dusza może dojść do boskiego zjednoczenia miłości (NC II,24,2).

Nie jest to stan pozbawiony cierpienia

Stan bez cierpienia nie jest możliwy w tym życiu, ale w przyszłym. W człowieku zjednoczonym z Bogiem zmienia się charakter cierpienia, gdyż przestaje ono być oczyszczające, a staje się cierpieniem będącym wyrazem miłości do Boga oraz ekspiacji za innych (PD 29,2; 36,4)¹⁰.

¹⁰ E. Pacho, *Cántico espiritual*, w: *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, s. 487.

10. DOKTRYNA JANA OD KRZYŻA NA TLE INNYCH RODZAJÓW MISTYKI

Święty Jan od Krzyża i jego doktryna to klasyczny przykład mistyki chrześcijańskiej. Chcąc pełniej opisać jej specyfikę, porównam ją z innymi rodzajami mistyki, a konkretnie z mistyką neoplatońską Pseudo-Dionizego Areopagity¹ oraz z mistyką jogi klasycznej. W rozdziale tym chodzi nie tyle o wykazanie, która z tych koncepcji wydaje się prawdziwsza, ile o uwydatnienie tego, co typowe dla Jana od Krzyża, i tego, co nie zawsze właściwie interpretowane.

10.1. PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA

W czasach św. Jana od Krzyża Pseudo-Dionizy Areopagita cieszy się autorytetem w kwestiach dotyczących mistyki. Nic więc dziwnego, że hiszpański mistik, mówiąc o kontemplacji i jej ciemności, powołuje się na Dionizego, który określa kontemplację jako promień ciemności, teologię mistyczną oraz wiedzę tajemną (DGK II,8,6; NC II,5,3; PD 14-15,16; ŻPM III,49). Istnieją i inne zależności Jana od nauczania Dionizego, ale tutaj chcę się skupić na różnicach.

10.1.1. APOFATYZM

Niepodobieństwo świata do Boga

Jedną z ważniejszych różnic w stosunku do myśli Pseudo-Dionizego Areopagity jest odmienny stosunek Jana do zagadnienia poznawalności Boga. Nieporozumieniem jest zaliczenie doktryny Jana od Krzyża do nurtu apofatycznego².

¹ Zagadnienie opracowane szczegółowiej: R.S. Niziński, *Aspekt negatywny doświadczenia mistycznego u Dionizego Areopagity oraz św. Jana od Krzyża. Różnice i podobieństwa*, „Studia Redemptorystowskie” 17 (2019), s. 113-135.

² Zagadnienie wydaje się źle interpretować Zbigniew Kaźmierczak: *Paradoks i zbawienie. Antropologia mistyczna Mistrza Eckharta i Jana od Krzyża*, Białystok 2009, s. 355. Według Jana, oprócz poznania Boga w oparciu o stworzenie można poznać Go w oparciu o wiarę i jest to poznanie pewne, choć ciemne, więc trudno mówić o apofatyzmie.

Zdaniem komentatorów, probierzem zrozumienia tej doktryny jest właściwe odczytanie roli owego sławnego *nada* – „nic” w całości nauczania hiszpańskiego mistyka.

Doktryna Pseudo-Dionizego Areopagity jest klasycznym przykładem myśli apofatycznej³. Apofatyzm Dionizego, zwany także teologią negatywną – uznającą całkowitą niepoznawalność Boga – oznacza, że o Bogu nie tylko nic nie wiemy, ale i wiedzieć czegokolwiek nie jesteśmy w stanie, dopóki On sam się nam nie objawi w doświadczeniu mistycznym. U podstaw tego stanowiska leży rozumienie relacji między Bogiem a światem. Dla Dionizego Bóg jest zupełnie różny od świata: jeśli świat to byt lub byty, Bóg to nie-byt, ale w sensie bycia zaprzeczeniem bytu (a nie w sensie bycia nicością). Oznacza to, że nie tylko nie ma istotowego podobieństwa świata do Boga – co twierdzi i Jan od Krzyża. Jednak Dionizy idzie krok dalej, uznając brak jakiegokolwiek podobieństwa świata do Boga. W świecie nie ma niczego, co by nam cokolwiek o Bogu powiedziało.

Jan od Krzyża już nie podziela takiego typu niepodobieństwa, gdyż dla hiszpańskiego mistyka świat jest odbiciem doskonałości Boga. Co więcej, dla Jana ślady Boga obecne w świecie są ważnymi punktami odniesienia dla człowieka na początkowym etapie drogi do Boga. Podążając tą drogą, osoba idzie „śladami piękności swego Oblubieńca, jakie poznała [dusza] wśród stworzeń” (PD 6,1). Lecz ponieważ człowiek chce samego Boga, a nie tego, co jedynie Go przypomina, z czasem musi zapomnieć o wszystkim, aby swoje poszukiwania skoncentrować na samym Bogu.

Wiara, objawienie, imiona boskie

Konsekwencją tak radykalnie rozumianej różnicy między Bogiem a światem jest pominięcie przez Dionizego wiary jako środka umożliwiającego poznanie Boga. Jego zdaniem już w samym objawieniu zawiera się informacja o całkowitej niepoznawalności Boga:

³ Apofatyzm: „[apofatyczna] teologia stosująca w poznaniu Boga metodę negacji, antynomii i paradoksu. Podstawowym założeniem teologia apofatyczna jest to, że natura Boga i tajemnice wiary są niepoznawalne na drodze czysto rozumowej. Wywodzi się od neoplatoników, zwłaszcza Plotyna i Filona z Aleksandrii. W chrześcijaństwie została rozwinięta przez Pseudo-Dionizego Areopagitę oraz [niektórych] Ojców Kościoła i teologów [...] Jest rozwijana w myśl zasady: «O Bogu można mówić tylko to, czym On nie jest, o samej Jego istocie nie wiemy nic», co znaczy, że jej zasadą jest twierdzenie poprzez negację. [...] Dzięki swej kontemplacyjnej niewiedzy stwierdza, że «nie» jest równoznaczne z «ponad», «poza», np. wszystkie imiona Boga wyrażają bezużyteczność wysiłków człowieka wobec bezgranicznego sensu objawienia. Logiczne preferencje rozumu ustępują miejsca kontemplacji Boga, który jest ponad wszelkim bytem” (H. Paprocki, *Apofatyczna teologia*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 1, Warszawa 2001, s. 278-279).

Tak zatem nie godzi się [...] o tej substancjalnej i sekretnej Boskości ani nic mówić, ani myśleć, wyjąwszy tylko to, co z boskiego zrządzenia zostało nam objawione w Piśmie. W tych świętych przekazach bowiem sama Boskość łaskawie nas pouczyła, że wiedza i kontemplacja Jej samej są całkowicie nieosiągalne dla bytów z racji Jej absolutnie nadsubstancjalnego wyniesienia⁴.

Trzeba pamiętać, że w doktrynie neoplatońskiej, którą prezentuje Dionizy, treść zawarta w objawieniu odnosi się do hipostaz, czyli do tego, co z Boga wpływa. Wiara zatem informuje nas nie o Bogu, tylko o tym, co w stworzeniu świata pośredniczy, czyli właśnie o hipostazach. To w nich są zawarte wzory rzeczy stworzonych⁵.

Można by zadać pytanie: dlaczego doktryna Dionizego nie dopuszcza możliwości poznania Boga w oparciu o wiarę? Aby odpowiedzieć, ponownie możemy przywołać przykład, jaki jest podany w objawieniu, gdzie Bóg przyrównuje swoją miłość do człowieka do miłości matczynej lub ojcowskiej. W przeciwieństwie do Jana od Krzyża, dla Dionizego porównanie to nic nie wnosi w naszą wiedzę o miłości Boga do człowieka, gdyż nie ma choćby najmniejszego podobieństwa między miłością matczyną a miłością Boga. Według Dionizego wszelkie nazwy dane w objawieniu chrześcijańskim, jakie odnosimy do Boga, nie oznaczają Go.

Co więcej, równie dobrze moglibyśmy przyrównać miłość Boga do człowieka do relacji między lwem a jego ofiarą i tym samym nie oddalilibyśmy się od zrozumienia tego, jak Bóg kocha człowieka. Dionizy pisze:

Skoro więc przeczenia prawdziwiej określają rzeczy boskie, podczas gdy twierdzenia nie oddają tajemnicy tego, co niewyrażalne, jest zatem znacznie stosowniej, jeżeli objawia się rzeczy niewidzialne poprzez symbole, które są do nich niepodobne⁶.

Istnieje więc dowolność w posługiwaniu się symbolami w opisie Boga, gdyż one zwyczajnie się do Niego nie odnoszą z racji wspomnianej różnicy ontycznej między Bogiem a światem. Bóg jest tak doskonały, że nie sposób Go przedstawić w jakikolwiek sposób, choćby symboliczny, odwołując się do naszej rzeczywistości. Skutkuje to pominięciem przez Dionizego wiary jako środka wstępnie jednoczącego z Bogiem.

Chcąc otworzyć się na mistyczne doświadczenia Boga – gdyż tylko tą drogą można Go poznać – Dionizy zaleca wyzbycie się wszelkich pojęć odnośnie do

⁴ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, I, 2.

⁵ T. Stępień, *Przedmowa*, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 22-29.

⁶ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, II, 3.

Boga, także i tych pochodzących z objawienia. Jest to stan niewiedzy o Bogu. Trzeba się stać niczym puste naczynie, które Bóg napelni w stosownym czasie. Analizując tę myśl Maciej Manikowski podsumowuje:

musi to być postawa praktyczna, odnosząca się do życia danego człowieka, czyniąc z niego, mówiąc obrazowo, puste naczynie, do którego może zostać wlane mistyczne doświadczenie [...]. W konsekwencji mamy do czynienia nie tylko z całkowitym oczyszczeniem czy odrzuceniem wszystkiego, ale również z całkowitym wyczyszczeniem człowieka⁷.

Taka pustka jest jak najbardziej uzasadniona, gdyż

Nie można Go objąć ani myślą, ani wiedzą; nie jest ani prawdą, ani królem, ani mądrością [...] nie istnieje ani słowo, ani imię, ani wiedza o Nim; nie jest ani ciemnością, ani światłością, ani błędem, ani prawdą; nie można o Nim niczego zaprzeczać, ani nic pewnego twierdzić, bo twierząc o Nim lub zaprzeczając rzeczy niższego rzędu, nic o Nim ani nie stwierdzamy, ani nie zaprzeczamy⁸.

Konsekwencją wynikającą z tego, iż dla Dionizego świat w ogóle nie jest podobny do Boga, a wiara nic nas o Bogu nie informuje, jest to, że gdy człowiek nie ma zaplecza w postaci doświadczenia mistycznego, to pozostaje w sferze niewiedzy. Człowiek jest więc albo agnostykiem, albo mistykiem.

Tymczasem dla Jana od Krzyża doświadczenie mistyczne jest emocjonalnym i ciemnym (w sensie wiedzy ogólnej i mętnej) potwierdzeniem tego, w co się wierzy. Co więcej, dla hiszpańskiego mistyka wiara jest nierozwiniętą formą doświadczenia mistycznego, gdyż nie tylko poucza o Bogu, ale i daje Go. Oznacza to, że bez wiary nie ma możliwości otworzenia się na doświadczenie mistyczne, gdyż ono jest odpowiedzią na ludzką wiarę i jej potwierdzeniem⁹. Dla Jana istnieje zatem pewna kontynuacja między tym, w co chrześcijanin wierzy, a tym, czego w mistyce doświadcza. To też jest powodem, dla którego mistyka nie jest koniecznym elementem drogi do Boga, ponieważ w wierze się Go już posiada, choć bez mistycznego potwierdzenia. To dlatego Federico Ruiz – jeden z czołowych znawców Jana od Krzyża – nie zalicza jego doktryny do nurtu teologii apofatycznej, gdyż hiszpański mistyk wymaga od człowieka życia cnotami teologalnymi, aby się zjednoczyć z Bogiem czy też w ogóle aby móc otworzyć się na doświadczenie mistyczne¹⁰.

⁷ M. Manikowski, *Warunki doświadczenia mistycznego według Pseudo-Dionizego Areopagity. Ujęcie filozoficzne*, „Filozofia Chrześcijańska” 15 (2018), s. 18–19.

⁸ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, V.

⁹ Nie oznacza to, oczywiście, że Jan programowo wyklucza możliwość zaistnienia fenomenów mistycznych u człowieka niewierzącego.

¹⁰ F. Ruiz, *Síntesis doctrinal*, w: *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, red. G.S. Ros, Valladolid 1991, s. 270.

10.1.2. NATURA DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO

Marginalna rola miłości u Dionizego

Innym zagadnieniem jest natura samego doświadczenia mistycznego w doktrynie Dionizego. Widać wyraźnie, że Pseudo-Dionizy, sam będąc chrześcijaninem, jest spadkobiercą myślenia o poznaniu Boga w kategoriach filozoficznych bliskich starożytnym Grekom – z Plotynem włącznie. Dla starożytnych Greków to wiedza, a nie miłość jest najważniejsza i to jej rozwój jest odpowiedzialny za ludzką doskonałość. Nie inaczej jest u Dionizego – i pod tym względem Jan od Krzyża wyraźnie różni się w swych poglądach od Areopagity. Dla Jana to miłość czyni człowieka doskonałym i to ona jednoczy z Bogiem, a wiedza mistyczna jedynie częściowo prowadzi do Boga. U Dionizego przeciwnie – to przede wszystkim rozum ma się doskonalić, wzrastając w niewiedzy, aby kiedyś móc się wypełnić światłością pochodzącą od Boga. O doskonaleniu miłości Dionizy nie wspomina. Mimo iż Dionizy w poniższym cytacie wspomina miłość jako powód jednoczenia z Bogiem, to jednak wydaje się traktować ją jako postać wiedzy. I konsekwentnie to rozum w doświadczeniu mistycznym jest oświecony boskim światłem, wola natomiast zostaje pominięta:

Wspólnym więc celem każdej hierarchii jest nieskończona miłość Boga i rzeczy boskich, miłość, która tworzy święte dzieła, płynie z Boga i jednoczy z Bogiem, ale przede wszystkim celem tym jest całkowite i nieodwracalne odejście od wszystkiego, co tej miłości przeciwne; jest to wiedza o bytach, które rzeczywiście są, oglądanie i zrozumienie świętej prawdy, natchnione uczestnictwo, na miarę naszych zdolności, w doskonałości o jednej formie i w samym Jednym; radosne świętowanie boskiej kontemplacji, która syci inteligibilnie i przebóstwia tych wszystkich, którzy się ku niej wznoszą¹¹.

Intelektualistyczne rozumienie doświadczenia mistycznego

Na poziomie symboli Bóg przez Dionizego jest przyrównany do światła (światłości), a do ognia jedynie wyjątkowo, co wydaje się podkreślać charakter mistyki jako oświecającej przede wszystkim umysł. U Jana jest inaczej: boskie światło jest jednocześnie i ogniem. Dotyka ono całego człowieka, wszystkich jego władz, także tych zmysłowych, bo cały człowiek ma uczestniczyć w boskim udzielaniu się, będąc w całości zorientowanym na Boga. To boskie światło oświeca umysł, a ogień rozpała wolę miłością.

¹¹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia kościelna*, I, 3.

Dionizy, opisując najwyższe stany mistyczne, akcentuje przede wszystkim intelekt i poznanie¹². Stąd też słowa, jakich używa w odniesieniu do doświadczenia mistycznego, wiążą się z poznaniem: światło, ciemność, widzenie, niewiedza, wiedza, oglądanie, niewidzialny Bóg itp.

Módlmy się, aby wejść do tej wyższej nad wszelkie światło ciemności i przez nasz brak widzenia i przez naszą niewiedzę zobaczyć i poznać, nie widząc i nie poznając Tego, który znajduje się ponad wszelkim widzeniem i wiedzą¹³.

Boska ciemność jest „niedostępną światłością”, w której, jak się powiada, zamieszkuje Bóg. Jest ona niewidzialna w swojej przemożnej jasności i niedostępna w powodzi swego nadsubstancjalnego światła. W tej światłości przebywa każdy, kto zasługuje na to, by poznawać i oglądać Boga, przez to właśnie, że nie widzi i nie poznaje, prawdziwie docierając do tego, co jest ponad wszelkim widzeniem i ponad wszelką wiedzą¹⁴.

Niewypowiedzialność treści doświadczenia mistycznego

Zarówno Jan od Krzyża, jak i Dionizy mówią o milczeniu jako o najwłaściwszym sposobie przekazania tego, czego się mistycznie doświadcza. Lecz i tu widać zasadniczą różnicę: Jan od Krzyża mimo wszystko nazywa to, czego się w doświadczeniu mistycznym zaznaje. Wspomina choćby o przymiotach Bożych, które się poznaje. Jak zaznacza, teraz poznaje się ogólnie i mętnie, a jedynie wyjątkowo szczegółowo. Trzeba pamiętać, że element poznawczy w doświadczeniu mistycznym jest dla Jana drugorzędny na etapie ziemskiego życia, gdyż prawdy Boże przede wszystkim się smakuje. Szczegółowość poznania będzie miała miejsce dopiero po śmierci.

Natomiast Dionizy milczy na temat tego, co się mistycznie ogląda. Jest to z pewnością postawa konsekwentna, skoro w stworzeniu nie ma żadnego, nawet nieistotnego podobieństwa do Boga, a język nasz może oddać tylko to, co stworzone:

Tak więc i teraz, gdy zanurzamy się w ciemności ponad intelektem, nie znajdujemy już tam nawet nielicznych słów, lecz całkowity brak i mowy, i pojmwania. (...) gdy wstępujemy od tego, co powyżej, do tego, co wznosi się ponad wszystkim, słowo

¹² Por. M. Manikowski, *Warunki doświadczenia mistycznego...*, s. 17-22.

¹³ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, II.

¹⁴ Pseudo-Dionizy Areopagita, *List V Do Doroteusza, Diakona*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005. Współcześnie, badacze zagadnień związanych z mistyką są bardziej skłonni do przypisywania jej roli angażowania całego człowieka (J.M. Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid 1999, s. 322-324).

pomniejsza się w miarę wstępowania, aby u kresu całkowicie zamilknąć i w pełni zjednoczyć się z Niewysłowionym¹⁵.

Finalny stan doświadczenia mistycznego – zjednoczenie

Chociaż w kwestii skutków doświadczenia mistycznego, jakim jest przebóstwiający człowieka (nie co do istoty) mistyczne zjednoczenie, obaj autorzy są zgodni, to jednak rozumieją je zasadniczo inaczej. Jan od Krzyża wyjaśnia, jak czynności człowieka stają się boskie. Bóg wlewa swoją miłość w ludzką wolę, a ta – w wolny sposób przyjmując tę miłość – kocha Boga i całe stworzenie boską miłością. Jednocześnie Bóg w sposób ciemny i ogólny staje się jedynym przedmiotem ludzkiego rozumu i pamięci.

Idąc za rozważaniami Macieja Manikowskiego, trzeba stwierdzić, że według Dionizego człowiek mistycznie jednoczy się nie z Bogiem, tylko z energiami, czyli tym, co z Boga emanuje:

To stanie się Bogiem jest oczywiście nieistotowe, nie z natury, ale poprzez energie, dokładniej: poprzez przebóstwiający energie [...] przebóstwienie, nie oznacza jednak zjednoczenia z Bogiem samym, raz jeszcze to podkreślam, lecz właśnie z Jego energiami czy działaniami.

I dalej:

W konsekwencji oznacza to, że taki sposób poznania, jakim jest doświadczenie mistyczne kulminujące w przebóstwieniu, jest jedynym możliwym sposobem poznania Pierwszej Zasady – raz jeszcze: nie w istocie, ale w działaniach, a rozumieć to trzeba tak, że poznaje się Boga jedynie tak, jak On sam daje się nam poznać, jedynie tak, jak On sam pozwala się nam poznać¹⁶.

I tu pojawia się kolejna różnica między obydwoma autorami. Dla Jana celem ludzkiego życia jest oglądanie Boga i to nie w Jego działaniu, ale oglądanie Jego istoty. Będzie to możliwe po śmierci.

Różnica, jaka zachodzi w tych dwóch perspektywach wyjaśniania, czym jest mistyka, wiąże się z różnymi tradycjami intelektualnymi, do których Dionizy i Jan nawiązują. Dla chrześcijanina, jakim jest Dionizy, punktem odniesienia w mówieniu o misticie jest pogańska myśl w swojej proveniencji sięgająca w szczególności Plotyna i Proklosa. Idąc po tej linii, Dionizy w celu przygotowania do doświadczenia mistycznego akcentuje doskonalenie przede wszystkim

¹⁵ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, III.

¹⁶ M. Manikowski, *Warunki doświadczenia mistycznego...*, s. 26-27.

umysłu poprzez zanegowanie wszelkiej możliwej do zdobycia wiedzy o Bogu, także tej objawionej. To stopień transcendencji Boga powoduje, że Absolut jest dostępny jedynie wtedy, gdy sam da się poznać człowiekowi w kontemplacji, która jest doświadczeniem mistycznym. Dionizy tak mocno akcentuje doskonałość Boga, że Ten w swojej istocie pozostaje zawsze niedostępny i niepoznawalny. Doświadczenia mistyczne jest jedynie poznaniem Boga w Jego działaniu.

Na tle tylko szkicowo i wybiórczo ukazanej koncepcji doświadczenia mistycznego w myśli Pseudo-Dionizego Areopagity, który wyznaczał przez wieki chrześcijańskie kanony rozumienia mistyki, wyraźniej widać, na czym polega zmiana perspektywy, jaka zachodzi w doktrynie św. Jana od Krzyża, i na czym polega jej specyfika. Jan bez wątpienia odwołuje się do myśli Dionizego, mówiąc o oczyszczającej, ciemnej kontemplacji. Stąd nie bez powodu akcentuje się neoplatońską inspirację w myśli hiszpańskiego mistyka. Jednak Jan zdecydowanie bardziej uwzględnia wątki chrześcijańskie aniżeli Dionizy. Wiara jest dla niego niezbędnym warunkiem przygotowania się na ewentualne doświadczenie mistyczne, stąd Janowe stwierdzenia – „Aby dojść do poznania wszystkiego, nie chciej poznawać czegoś w niczym” i „Aby dojść do tego, czego nie poznajesz, masz iść przez to, czego nie poznajesz” – należy rozumieć jako konieczność oparcia się na wierze. Także możliwość oglądania istoty Boga jest bez wątpienia perspektywą chrześcijańską. Nie inaczej jest z uwzględnieniem w doświadczeniu mistycznym uczestnictwa całego człowieka, ze szczególnym naciskiem na doskonałość pod względem miłości, a nie wiedzy. Dlatego to przemiana moralna człowieka, a nie intelektualna jest ostatecznym efektem doskonałości wiodącej do zjednoczenia. W perspektywie Janowej widać także i wpływ Tomasza z Akwinu – według Akwinaty Bóg powinien stać się jedynym przedmiotem poznania i miłości całego człowieka. I to do tej Tomaszowej perspektywy Jan od Krzyża dostosowuje swoją interpretację natury doświadczenia mistycznego oraz zjednoczenia z Bogiem za życia. Pojawia się u hiszpańskiego autora także inny, inspirowany Biblią, rys opisujący doświadczenie mistyczne, a jest nim tak zwany wątek oblubieńczy. Według Jana, w Chrystusie możemy poznać Boga i winniśmy Go naśladować jako oblubieńca duszy – to Chrystus jest jednym z kluczowych elementów, prowadzących do doświadczenia mistycznego i stanowiących samą jego treść. Tymczasem u Dionizego Chrystus jest zupełnie nieobecny.

I ostatnie słowo w tym porównaniu: mimo iż obydwaj autorzy czasami używają podobnych terminów: niewiedza, światło kontemplacji, doświadczenie mistyczne i mistyczne zjednoczenie, to jednak ich znaczenie często jest różne.

10.2. MISTYKA JOGI KLASYCZNEJ PATAŃDŻALEGO¹⁷

Nie tak rzadko można usłyszeć o podobieństwie doktryny Jana od Krzyża do mistyk Dalekiego Wschodu, w tym do jogi¹⁸. Punkty styczności ukazują się różne. Ja pochylę się nad terminem „pustka”, gdyż to w szczególności ten termin miałby być styczną, która pozwala szukać analogii między obydwojema rodzajami mistyki. Jak pokażą dalsze analizy, to właśnie tu ujawnia się po raz kolejny specyfika doktryny Jana od Krzyża, nie zawsze właściwie rozumiana.

Rodzaje mistyki

Mimo ewidentnych różnic, między mistyką Pseudo-Dionizego a mistyką św. Jana od Krzyża zachodzi oczywiste podobieństwo. Wiąże się ono z tym, że mamy do czynienia z dwoma podmiotami: Bogiem i człowiekiem – gdzie ten drugi w jakimś aspekcie swojej bytowości staje się podobny do Boga i się z Nim jednoczy dzięki kontemplacji, kiedy to Bóg człowieka przemienia. Jan Andrzej Kłoczowski w swojej próbie systematyki różnych typów mistyki przypuszczalnie umiejscowiłby wspomnianych dwóch autorów w mistyce typu dialogicznego, mimo nawet niewielkich akcentów związanych z miłością w mistyce Dionizego, które – choć marginalnie – to jednak są obecne. Mistyka typu dialogicznego to mistyka

rozwijająca się na gruncie osobowego doświadczenia Boga. Taka mistyka rozwija się w religiach profetycznych, gdyż jej podstawowym doświadczeniem jest odkrycie osobowego Boga, który przemawia do człowieka i wchodzi z nim w relację, objawiając siebie człowiekowi. Jest to mistyka personalistyczna, odkrywa bowiem Boga jako Osobę i dąży do zjednoczenia z Nim poprzez miłość, a nie poprzez zatopienie się w oceanie otchłannej Boskości. To bardzo ważne, że zjednoczenie dokonuje się poprzez miłość, przy zachowaniu świadomości odmienności tożsamości zarówno człowieka, jak i Boga. Mistyk przeżywa ekstazę, ale nie jest ona wynikiem utraty jego własnej tożsamości; przeciwnie, płynie z doświadczenia obustronnej obecności¹⁹.

¹⁷ Temat opracowałem szczegółowo w: R.S. Niziński, *The Apparent Similarity between Raja Yoga of Patanjali's Yoga Sutras and of the Doctrine of the Mystical Union with God According to Saint John of the Cross*, [w redakcji „Przeglądu Religioznawczego”]. Tam też znajduje się szczegółowa bibliografia poświęcona jodze.

¹⁸ K. Cócera, *San Juan de la Cruz y el Yoga*, Sevilla 2015, Swami Siddheswarananda, *Hindu Thought and Carmelite Mysticism*, Delhi 1998.

¹⁹ J.A. Kłoczowski, *Mistyka*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 7, Warszawa 2003, s. 85-89.

Kiedy przejdziemy do mistyki jogi klasycznej Patańdzalego, perspektywa zupełnie się zmienia. Gdybyśmy próbowali umiejscowić tę mistykę w podziale na typy mistyki dokonany przez Kłoczowskiego, natknęlibyśmy się na pewną trudność, gdyż wyszczególniony przez niego typ mistyki zwany instatycznym tylko częściowo obejmuje tę hinduistyczną drogę do bóstwa²⁰. Kłoczowski pisze, że mistyka ta jest

charakterystyczna dla tradycji religii (i ontologii) niedualistycznych, czy wręcz monistycznych. Świat zewnętrzny opisywany jest w tej tradycji jako nieistniejący albo istniejący tylko bytem pozornym (jako *maja*, złudzenie). Tym, co człowiekowi jawi się jako najbardziej realne i prowadzące dalej do prawdziwej rzeczywistości, jest „Ja” (jaźń, fr. *Soi*, niem. *Selbst*, ang. *Self*). To „Ja” nie jest jaźnią na poziomie psychologicznym, lecz ma głębsze korzenie. Droga do zjednoczenia z rzeczywistością absolutną wiedzie w głąb człowieka: trzeba przebyć długą drogę wtajemniczenia i wewnętrznej przemiany, aby nauczyć się oderwania od złudnej zewnętrżności i poznać duchowo najgłębszą prawdę o swojej tożsamości z boskością²¹.

Joga

W hinduizmie istnieje sześć ortodoksyjnych systemów (uznających autorytet Wed), które analizują relację między duszą a ciałem. Jedną z nich jest joga. Praktykując odpowiednie techniki dotyczące ciała i medytacji oraz przestrzegając określonych zasad etycznych, jogin osiąga wiedzę dotyczącą natury rzeczywistości. Owocem tej wiedzy jest przezwyciężenie prawa karmana i osiągnięcie wyzwolenia od konieczności kolejnych wcieleń (*samsara*).

Istnieje wiele odmian jogi. W Europie znana jest hathajoga, ale w zredukowanej formie, czyli w postaci ćwiczeń fizycznych (*asany*) i kontroli oddechu (*pranajama*). Jednak hathajoga w swym pierwotnym planie zmierza do tego, aby poprzez wspomniane elementy, odpowiednią etykę i praktyki ezoteryczne adept osiągnął magiczną moc oraz przezwycięzył śmierć. Hathajoga mniejszy nacisk kładzie na wątek filozoficzny.

Od hathajogi należy odróżnić radża jogę, zwaną jogą klasyczną czy też królewską. Twórcą jogi klasycznej jest Patańdzali²². Poznając jego drogę do wyzwolenia, mamy pewien wgląd hinduistyczną mentalność duchową – stwierdza Santiago Guerra²³. W przeciwieństwie do hathajogi, joga klasyczna koncentruje

²⁰ Gdyż jest to system dualistyczny.

²¹ J.A. Kłoczowski, *Mistyka*, s. 85.

²² Patańdzali – żył przypuszczalnie w II wieku przed Chrystusem. Autor *Jogasutr*, czyli zbioru kodyfikującego dotychczasowe praktyki jogiczne, wyrażonego w postaci 195 aforyzmów.

²³ S. Guerra, *Yoga y san Juan de la Cruz*, DSJC, s. 1550.

się nie tyle na pozycjach ciała, co na technikach medytacyjnych oraz wstrzemięźliwości, prowadzących do ustania aktywności psychicznej, czego ostatecznym efektem jest zdobycie wiedzy na temat swojego prawdziwego „ja”, co jednoznaczne z wyzwoleniem od konieczności kolejnych wcieleń oraz dotarciem do bóstwa.

Dualizm Patańdzalego

Patańdzali zależy w swojej warstwie filozoficznej od innego ortodoksyjnego hinduistycznego systemu zwanego *sankhja*. Twórca jogi klasycznej jest praktykiem jogi i „traktat”, który napisał – *Jogasutry* – nie ma na celu odpowiedzenia na wszystkie filozoficzne pytania ważne dla człowieka Zachodu, lecz wyjaśnienie, na czym polega joga. Stąd istnieje w nim wiele filozoficznych kwestii dla nas nierozstrzygniętych, które można w świetle tradycji myśli indyjskiej interpretować na różne sposoby. Mimo iż *sankhja* jest ateistyczna, to joga Patańdzalego wydaje się już taką nie być, choć są różne w tej kwestii opinie.

Sankhja rozumie świat dualistycznie. W świecie obecne są dwie wieczne zasady, od których zależy rzeczywistość. Pierwsza zasada to wieczna dusza (*purusza*). Druga to materia (*prakryti*). Dla Patańdzalego *purusza* jest niezmienny z materią, czysty i nieporuszony, trwały, jednocześnie będąc biernym obserwatorem – widzem²⁴, jak to tłumaczy Leon Cyboran. Natomiast materia jest aktywna, nietrwała i posiada wiele zmiennych form, zależnych od stopnia zmieszania się materii o różnych cechach (*gunach*). To z materii pochodzą przedmioty, które poznajemy, nasza sfera cielesna oraz, co godne podkreślenia, także i psychiczna wraz ze świadomością własnego „ja”. To tak zwane „ja” empiryczne²⁵.

Patańdzali w *Jogasutrach* nie tłumaczy, skąd wziął się świat. Pierwotna jedność obecna w rzeczywistości została zakłócona przez pożądanie prowadzące do samopoznania. Zaowocowało ono zdwojeniem: poznający (widz) i poznawany przedmiot²⁶. Skutkiem tego *purusza*, czyli ludzka dusza, która jest boska i niematerialna, zamiast identyfikować się z sobą samym, identyfikuje się z tym, co widzi, czyli z materią i jej przejawami, a więc ze światem i materialnym, empirycznym „ja”. A to oznacza, że *purusza* przypisuje sobie zmienność, przemijalność, aktywność. Jednym słowem *purusza* utracił swoją tożsamość, popadając

²⁴ Patańdzali, Wjasa, *Jogasutry przypisywane Patańdzalemu i Jogabhaszja czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*, tłum. L. Cyboran, Warszawa 1986, s. 12.

²⁵ *Samkhya. Hinduism*, w: *Encyclopaedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/Samkhya>; E. Bryant, *Yoga Sutras*, w: *Internet Encyclopedia of Philosophy. A peer-reviewed academic resource*, <https://www.iep.utm.edu/yoga/#H7>.

²⁶ M. Jakubczak, *Poznanie wyzwajające. Filozofia jogi klasycznej*, Kraków 1999, s. 18.

w niewiedzę²⁷. Dusza w tej swej fałszywej tożsamości wiąże się z materią²⁸, co skutkuje koniecznością wielu wcieleń (prawo karmana). Jogin to ten, kto poprzez praktyki jogiczne stara się odwrócić proces, który spowodował pojawienie się fałszywej tożsamości duszy (*puruszy*). Stara się on zmodyfikować fałszywą świadomość, jaką *purusza* osiągnął, utożsamiając się z poruszeniami materii. Dzięki praktykom jogicznym dusza wyzwala się z niewiedzy, powracając do wiedzy prawdziwej na temat natury rzeczywistości, i wyzwala się z konieczności ponownego wcielania się²⁹.

Fałszywa tożsamość *puruszy* – czyli empiryczne czy też psychiczne „ja” – to to, które aktualnie mamy. Człowiek dzięki wrażeniom ze świata zewnętrznego wytwarza błędne przekonania o istnieniu tego „ja” oraz materialnych przedmiotów zewnętrznych. W wyniku praktyk jogicznych, osiągnąwszy prawdziwą wiedzę, fałszywe „ja” znika. Materia nadal pozostaje aktywna, a świat nie znika. Natomiast wyzwolona dusza (*purusza*) już się z nią nie identyfikuje.

Patańdzali tak oto definiuje jogę: „Joga – powściągnięciem zjawisk świadomości” (*Yogasutry* I,2). Leon Cyboran tak rozwija aforyzm: „Joga (ujarzmienie) jest to powściągnięcie (*nirodha*) zjawisk (*vrtti*) świadomości (*citta*)”; „Wtedy – stan widza w swojej naturze” (*Yogastury* I,3). I ponownie Cyboran rozwija aforyzm: „Wtedy widz (*drastr*, podmiot bezpośrednio, intuicyjnie wszechpoznający) [*purusza*] utrzymuje się w swojej właściwej naturze (*svarupa*) [a to przy powściągnięciu wszystkich zjawisk świadomościowych]”³⁰.

Droga wyzwolenia

Droga do wyzwolenia ma charakter przede wszystkim praktyczny, a celem jest doprowadzenia do poznania prawdziwej natury rzeczywistości duszy i materii. Poznawszy ją, osiąga się stan, który można nazwać stanem mistycznym, czyli „taki stan, który jest absolutnie niezmienny, prosty (nie-złożony) i absolutnie [dla nas] wygodny, można uznać za egzystencjalnie podstawowy, za naszą właściwą naturę, prawdziwe nasze «ja»”³¹. Przeżywszy to doświadczenie, jogin przezwyłącza prawo karmana, co jest zgodne z duchem filozofii indyjskiej.

²⁷ Patańdzali, Wjasa, *Jogasutry przypisywane Patańdzalemu i Jogabhaszja...*, s. 14.

²⁸ I. Whicher, *The Mind (Citta): Its Nature, Structure and Functioning in Classical Yoga (1)*, „Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism: Sambhasa” 18 (1997), s. 50.

²⁹ I. Whicher, *Unifying Knowledge of Prakriti in Yoga: Samadhi-with-seed*, „Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism: Sambhasa” 28 (2010), s. 6.

³⁰ Patańdzali, Wjasa, *Jogasutry przypisywane Patańdzalemu i Jogabhaszja...*, s. 26-28. Por. także E. Bryant, *Yoga Sutras*.

³¹ Patańdzali, Wjasa, *Jogasutry przypisywane Patańdzalemu i Jogabhaszja...*, s. 15.

Joga klasyczna uznaje konieczność zachowywania określonych postaw moralnych. Ponadto nakazuje studiowanie *Wed*, skupienie na Bogu – Iśwarze (najwyższym mistrzu). Postawy ciała odgrywają mniejszą rolę, gdyż mają tylko ułatwić koncentrację. Ważna jest kontrola oddechu, ułatwiająca uciszenie umysłu. Ponadto istotne jest uciszenie zmysłów oraz koncentracja aż do osiągnięcia skupienia (*samadhi*), prowadzącego do stanu wolności (*kaiwalja*)³².

W jodze królewskiej należy powściągnąć następujące aktywności umysłowe: poznanie rozumowe i naoczność, błędne poznanie, fantazjowanie, głęboki sen wpływający na stan świadomości oraz przypominanie. Oprócz studium i determinacji pomocny w tym jest brak ziemskich pragnień, prowadzący do pustki w umyśle. Leon Cyboran pisze: „*Jogasutry* jako najbardziej bezpośredni sposób na powściągnięcie zjawisk świadomościowych [dla uzyskania jogi z uświadomieniem] podają dwa środki, które według *Jogabhaszji*³³ (1.12) należy stosować łącznie. Są to: 1) ćwiczenie jogiczne (*abhyasa*) i 2) bezpragnieniowość (*vairagya*)”³⁴.

Cyboran stwierdza, że cały wysiłek jogiczny to „subtelny akt woli, możliwy przy wielkiej, a zarazem subtelnej energii psychicznej, skupiający świadomość, ściślej – jej zjawiska, w coraz to bardziej jednolity i prosty stan. Jest to niejako cofanie zjawiskowej świadomości, do jej źródła, podstawy, czyli do prapoznania (*prajna*)”. Natomiast

Bezpragnieniowość polega na nielgnięciu do żadnego przedmiotu, zarówno do świata widzialnego, jak i subtelniejszych światów bogów, o których mówią księgi religijne. Ma to być akt opanowujący odpowiednio niższe zjawiska świadomościowe. Główną cechą bezpragnieniowości jest zachowywanie głębokiego spokoju w stosunku do wszelkich przedmiotów naszego doświadczenia. Nie ma to być ani „chwytanie” przedmiotów, ani „uciekanie” od nich [w tym drugim wypadku byłaby to awersja, jeszcze gorsza dla jogi niż pragnienie]³⁵.

Skupienie, jakie się osiąga, stosując praktyki medytacyjne, skutkuje tym, że świadomość skupia się na coraz bardziej subtelnych przedmiotach. Pierwsze 4 fazy ćwiczeń są z auto-refleksją (*samprajnatasamadhi*):

1. z przewagą rozmyślenia,
2. rozważanie,
3. błogość bez rozmyślenia,
4. czysta świadomość „jestem”³⁶.

³² E. Bryant, *Yoga Sutras*.

³³ *Jogabhaszja* – pierwszy komentarz do *Jogasutr* napisany przez Wjasę (V wiek n.e.).

³⁴ Patańdzali, Wjasa, *Jogasutry przypisywane Patańdzalemu i Jogabhaszja...*, s. 19.

³⁵ Tamże, s. 19.

³⁶ Por. I.K. Taimni, *The Science of Yoga: The Yoga-Sutras of Patanjali in Sanskrit with Transliteration in Roman, Translation and Commentary in English*, Adyar, Wheaton 2001.

Ostatni wyzwalający stopień to ćwiczenie bez auto-refleksji (bez uświadomienia) (*asamprajnatasamadhi*). Trzeba pamiętać, że świadomość rozumiana jako auto-refleksja jest wytworem ludzkiego materialnego rozumu, więc stanowi ona przeszkodę w osiągnięciu najwyższego stopnia skupienia i musi zaniknąć³⁷. Wtedy także zanika niewiedza (*avidyia*). Zanika zdwojenie widzi i przedmiot widzenia, a pojawia się samotność czy też jedyność (*kajwalia*) i wiedza. Najwyższy stan duchowy, jaki można osiągnąć, można wyjaśnić w ten sposób:

Joga bez uświadomienia [auto-refleksji] jest to stan samego *puruszy* lub inaczej – stan „widza” w swojej właściwej naturze. Nie ma wtedy stanu poznania ani przedmiotu poznania. [...] Naprawdę jednak – jak głoszą teksty jogiczne, a nawet sankhjanistyczne – *purusza* jest zawsze wolnym bytem, prostą rzeczywistością, bez czegoś drugiego. W tym stanie „ja” = „ja”. Ale właściwie stan ten jest nieokreślony, ponadkategorialny, bez cechy numerycznej. W przeciwieństwie do buddyzmu mahajanistycznego nie przyjmuje się tu teoretycznie, że „ja” uległo zniszczeniu na rzecz absolutnej rzeczywistości, lecz że się usunęło przeszkody przysłaniające prostą rzeczywistość, która jest naszą właściwą naturą, naszym prawdziwym „ja”³⁸.

Jest to więc czysty stan widza pozbawiony refleksji. Stan czystego patrzenia.

Stan samego *puruszy* – to znaczy bez uświadomienia – to stan, do którego dochodzi się przez ćwiczenia medytacyjne, czyli różnego rodzaju stopnie *samadhi* (wyciszenia). Nie będę przytaczał wszystkich poszczególnych etapów *samadhi*, gdyż jest to dość zniuansowane przechodzenie do coraz bardziej ogólnych stopni skupienia, skoncentrowanych na coraz mniejszej ilości treści.

W coraz bardziej subtelnych stopniach koncentracji dochodzi się do uświadomienia sobie, że najsubtelniejsze w każdym skupieniu jest nasze „ja”³⁹. Następnie przechodzi się do stopnia zwanego stanem „jestem”. Nie zawiera on już refleksyjnego poczucia „ja”. Także i ten stopień koncentracji nie jest tym ostatecznym, do którego dąży jogin, gdyż „Wszystkie te stany należą jeszcze do sfery błędnego poznawania”⁴⁰. Musi zniknąć poczucie czasu, przestrzeni, aż pozostanie sam widz, jak to już było opisane wyżej: „W tym stanie «ja» = «ja». Ale właściwie stan ten jest nieokreślony, ponadkategorialny, bez cechy numerycznej”. Wtedy też *purusza* jest wolny od związku z materią i nie wciela się ponownie⁴¹.

Warto przytoczyć inne wypowiedzi opisujące ten stan najwyższego *samadhi*, czyli wyciszenia:

³⁷ To *samadhi* „transcends self-reflexive knowledge, i.e. is a transmental state of identity” (I. Whicher, *Unifying Knowledge...*, s. 2).

³⁸ Patańdzali, Wjasa, *Jogasutry przypisywane Patańdzalemu i Jogabhaszja...*, s. 18.

³⁹ Tamże, s. 22-23.

⁴⁰ Tamże, s. 23.

⁴¹ Por. E. Bryant, *Yoga Sutras*.

Dopiero na najwyższym stopniu uświadomienia, gdy świadomość jest „czysta”, występuje poznanie prawdziwe; wszelkie niższe stopnie świadomości, choć już też są niezwykłe, są stanami niewiedzy (*avidya*). Poznanie prawdy (*prajna*) polega na poznaniu całego przedmiotu, wszechprzedmiotu, pod każdym względem oraz odróżnieniu od niego prawdziwego podmiotu. Kresem rozwoju człowieka może być osiągnięcie stanu ponadświadomościowego, poza świadomością (*citta* – [umysłu]), stanu podmiotu pozaświadomościowego w samym sobie, dla którego żaden przedmiot nie istnieje⁴².

Stan wyzwolenia i jego rozumienie

Można przytaczać różne interpretacje, na czym polega ten najwyższy stan duchowy. Ludzkie słowa wydają się tu dotykać swoich granic komunikowania. Leon Cyboran pisze:

Nie mamy podstawy do przyjmowania, że *purusza* jest jakąś świadomością samą w sobie lub samoświadomością, jak w klasycznej sankhji i w wedancie *Siankary*. Nie należy też rozumieć, że [stan absolutnej wolności] *kajwalia* jako stan bez świadomości byłaby niczym stan kamienia. Jeśli w *Jogasutrach* najwyższy stan świadomy ma cechę wszechpoznania i władzy nad całym światem tkwiącym w świadomości, to przez wyższy stan – bez świadomości – autor sugeruje nam coś jeszcze doskonalszego, coś zupełnie nowego⁴³.

Myszę, że mimo skomplikowanej terminologii, warto przytoczyć jeszcze i tę wypowiedź precyzującą naturę *puruszy*. Sam autor zaznacza, że to tylko jego interpretacja:

„widz” (*drastr*) [*purusza*] jest samym tylko (istotą, *-matra*) „widzostwem” (podmiotem „widzenia”, *drśi*), chociaż (*apī*) jest „czysty” (*śuddha*) [...] „Widz” jest samym tylko *drśi*. „*Drśi*” może tutaj znaczyć „ten lub to, co widzi”, może również oznaczać jakieś pryncypium „widzostwa”, „patrzalności”. [...] „*Drśimatra*” znaczy zatem „sama tylko podmiotowość widzenia”, „samo tylko widzostwo”. Autorowi wyraźnie brakuje słów, chce powiedzieć, że jest to sama tylko istota podmiotu „widzenia”, sama przyczyna, „źródło” tego, co jest aktualnym „widzem” w świadomości. Jest on „czysty” (*śuddha*). Termin „*śuddha*” i inne jego synonimy mają często w filozofii indyjskiej bardzo wysublimowane znaczenie dla określenia najwyższej rzeczywistości, substancji, absolutu, istoty czegoś⁴⁴.

Z tekstów tych przebija to, że stan mistyczny, który osiąga jogin, to czyste patrzenie będące poza czasem i przestrzenią.

⁴² Patańdzali, Wjasa, *Jogasutry przypisywane Patańdzalemu i Jogabhaszja...*, s. 153.

⁴³ Tamże, s. 165.

⁴⁴ Tamże, s. 159.

Iśwara – Bóg

Pozostaje kwestią trudną do rozstrzygnięcia, czy osobowy Bóg, o którym wspomina Patańdzali, jest tożsamy z *puruszą*. Cyboran identyfikuje Iśwarę z pewnym stanem świadomości *puruszy* (a *purusza* jest ponadświadomy), a więc pełni on jedynie pewną pomocniczą rolę w drodze w głąb w tym sensie, że oddając mu cześć, można wspomóc swoją wędrówkę w skupianiu się⁴⁵: „Iśwara jest to zróżnicowany *purusza*, albo lepiej: modyfikacja *puruszy*, wtórność *puruszy*”⁴⁶ – gdy tymczasem *purusza* w swej naturze jest niezróżnicowany. Jogin, powtarzając świętą w hinduizmie głoskę Om, która reprezentuje Boga, wnika w swoje wnętrze, ale nie osiągając jeszcze swojego centrum. Stąd następnym krokiem będzie jej pozostawienie. Według Cyborana – co jest jego interpretacją – indywidualny *purusza* łączy się z *puruszą* wspólnym, gdyż *purusza* jest jeden, a jest nim dusza wszechświata⁴⁷.

Inaczej wydają się myśleć inni autorzy, gdy identyfikują te dwie rzeczywistości: dusza w swej naturze to Iśwara. Pozostaje kwestią otwartą, czy tyłu jest bogów, ile jest dusz? Nie jest to zagadnienie dla nas w tym wypadku istotne. Tej kwestii Patańdzali nie rozstrzyga, bo zamysł traktatu jest praktyczny – to znaczy chodzi w nim o uwolnienie się od prawa karmana⁴⁸.

Osiągnięty stan wolności

Opisany najwyższy stan *samadhi* możemy nazwać mistycznym, gdyż człowiek dotarł do ostatecznej prawdy i się z nią jakoś zjednoczył. Przeżywanie tego doświadczenia jest ograniczone w czasie. Poza tym stanem jogin musi kontynuować dotychczasowe życie. Można by powiedzieć, że tak, jak u Jana od Krzyża, gdy mistyk osiągnął stan zjednoczenia, czyli zupełną czystość władz skoncentrowanych na Bogu, to same akty zjednoczenia są już szczególnymi chwilowymi aktami i przemijają. Możemy przypuszczać, że tak samo jest w jodze. W czasie ćwiczeń medytacyjnych zaznaje się stanu „ja”=„ja”, ale po zakończeniu ćwiczenia jogin wraca do normalnych czynności życiowych.

Cyboran pisze:

z perspektywy wyzwolenia jogicznego nie ma chyba znaczenia, czy ciało fizyczne jeszcze żyje, czy też nie. Według *Jogawasiszthy* (*Jogavaśishta*) *dźiwanmukta* [wy-

⁴⁵ Tamże, s. 19, 152, 161. Por. także: I. Whicher, *The Integrity of the Yoga Darsana: A Reconsideration of Classical Yoga*, New York 1999, s. 85-86.

⁴⁶ Patańdzali, Wjasa, *Jogasutry przypisywane Patańdzalemu i Jogabhaszja...*, s. 163.

⁴⁷ Por. tamże, s. 141, 158; E. Bryant, *Yoga Sutras*.

⁴⁸ Por. K.T. Behanan, *Yoga: Its Scientific Basis*, Dover 2002, s. 56-58.

zwolony jogin] nie ma żadnych pragnień, zawsze jest pogrążony w czystym „ja”, choć się może poruszać i postrzegać wszelkie rzeczy. Choć „śpi”, jest jednak „świadomy”, choć jest w stanie czuwania, jednak śpi. Może wykonywać wszelkie czynności zewnętrzne, a jednak wewnętrznie żadną z nich nie jest dotknięty. Jest jednakowy zarówno dla tych, co są dla niego dobrzy, jak i dla tych, co czynią mu zło. Okazuje serdeczne zainteresowanie każdą osobą na jej właściwy sposób: z dziećmi się bawi, ze starszymi jest poważny, dla młodzieży – wesołym kompanem, a współczujący w smutkach człowieka cierpiącego. Jest mądry, miły i kochający wszystko, z czym się zetknie⁴⁹.

I w innym miejscu: „u wyzwolonych ciało, mowa i umysł działają normalnie, spontanicznie, jak gdyby instynktownie, ale harmonijnie z otoczeniem, chociaż twierdzą oni, że «z punktu widzenia» ich stanu nie ma świata, nie ma przedmiotu poznania, nie ma indywidualnego «ja», «ty», «oni»”⁵⁰. (Tu: indywidualne „ja” to „ja” empiryczne – złudne. Natomiast *purusza* jest ponadnumeryczny). Można tę wypowiedź zrozumieć w ten sposób, że u wyzwolonego jogina *purusza* nie spostrzega siebie jako oddzielnego, innego od reszty, bo reszta zniknęła. Jest tylko podmiotowe, szczęśliwe, wolne, będące poza czasem i przestrzenią bezrefleksyjne „ja”.

Porównanie

Jak wspomniałem we wstępie do tego rozdziału, zwolennicy bliskości drogi ascetycznej i mistyki radzą jogi Patañdzalego oraz Jana od Krzyża powołują się na bliskość terminu „pustka”⁵¹. Jednak – jak to wykaże poniższe porównanie – termin ten jest traktowany przez obydwu mistrzów życia duchowego zupełnie inaczej, co przekłada się na inne rozumienie osoby i jej relacji do Boga czy też bóstwa.

W jodze Patañdzalego ostatecznym efektem doświadczenia mistycznego jest niezakłócone przeżywanie prawdziwego „ja”. W zależności od interpretacji ontycznych „ja” w swojej naturze to albo Bóg-Iśwara, albo też czysty duch *purusza* pojedynczego człowieka lub „dusza wszechświata”. Jeśli we wcześniejszych stanach prawdziwe wewnątrz jogina jest „zakryte” ludzkimi stanami psychicznymi („ja” empiryczne) i wynikającą z tego niewiedzą prowadzącą do cierpienia (prawo karmana), to gdy te ustają, bo ludzkie (empiryczne) „ja” milknie kompletnie, wewnątrz – prawdziwe „ja” – może w sposób nieskrępowany być sobą w swojej ponadkategorialnej, ponadświadomej, ponadnumerycznej naturze, nie wchodząc

⁴⁹ Patañdzali, Wjasa, *Jogasutry przypisywane Patañdzalemu i Jogabhaszja...*, s. 18.

⁵⁰ Tamże, s. 18.

⁵¹ Swami Siddheswarananda, *Hindu Thought and Carmelite Mysticism*, Delhi 1998, s. 108-110.

z niczym w relację. Wyrażając to samo innymi słowami, można powiedzieć, że w doświadczeniu mistycznym proponowanym przez jogę klasyczną znika podmiot iluzoryczny, a ujawnia się ten prawdziwy. Drogą prowadzącą do osiągnięcia tego stanu jest wyciszanie aktywności psychiki. Stąd pustka w jodze oznacza pokromienie umysłu owocujące całkowitym wyciszeniem aktów psychicznych⁵². Stan osiągnięty w jodze jest nazywany samotnością biernego obserwatora, który jest ponad cierpieniem i czasem⁵³.

Należy podkreślić, że w systemie Patańdzalego nie ma mowy o miłości rozumianej jako uczucie oddania siebie temu, kogo się kocha. Miłość rozumiana w sensie ofiary i zaangażowania na rzecz Boga (i ludzi) jest przeszkodą, gdyż umacnia fałszywe poczucie „ja”⁵⁴. Osiągnąwszy najwyższy stan doskonałości, jogin staje się tym prawdziwym „ja”, gdy jego poprzednie „ja” już zniknęło. Relacja do bóstwa jest zatem niemożliwa⁵⁵.

Kłoczowski w swoim podziale typów mistyki zakwalifikował doświadczenia mistyczne Dalekiego Wschodu do mistyki instatycznej. Mistyka instatyczna to ta, która poszukuje prawdziwej rzeczywistości w swoim wnętrzu, stąd człowiek osiąga je w enstazie, czyli wnikając w siebie, odcinając się od tego, co stanowiło jego psychikę – czyli iluzoryczne „ja”. Natomiast mistyka Jana od Krzyża to mistyka ekstatyczna, gdzie mistyk niejako wychodzi z siebie ku Bogu transcendentnemu, z którym – jako ciągle ta sama osoba – mistycznie się jednoczy.

Czy droga duchowa proponowana przez Jana od Krzyża tak samo rozumie pustkę, jak ją przedstawia Patańdzali i jego uczniowie? Jak wiadomo, prawidłowe zrozumienie tego terminu w nauce Jana od Krzyża jest kluczowe dla właściwego interpretowania jego doktryny. Dla Jana pustka to przekierowanie aktów władz duchowych na Boga (przez wiarę, nadzieję i miłość). Rozum koncentruje się na objawieniu chrześcijańskim, a w szczególności na Chrystusie. Pamięć pokłada nadzieję w Bogu i przechowuje to, co w wierze otrzymuje rozum, a wola kocha Chrystusa/Boga, podejmując trud życia zgodnie z wymaganiami Jego nauki. Nie jest to zatem zupełna pustka, tylko przekierowanie aktywności władz. O zupełnej pustce nie ma też mowy na poziomie zmysłów. Władze zmysłowe winny odzyskać swą wolność w działaniu, jeśli podlegają one jakiemuś nieuporządkowaniu. Także i one nie są całkowicie wyciszane w swej aktywności, a jedynie edukowane ku wolności.

⁵² D.C.H. Taylor-Rugman, *Dharmamegha Samadhi in the Yoga Sutra of Patanjali*. [A thesis submitted to the University of Wales Trinity Saint David in fulfilment of the requirements for the degree of Master of Arts in the Study of Religions: Indian Religions 2012], s. 32, 44, 46-47; Sri Swami Sivananda, *Raja Yoga Samadhi* <https://www.dlshq.org/discourse/feb2005.htm#asamprajnata>.

⁵³ Por. I. Whicher, *The Mind (Citta): Its Nature*, s. 49.

⁵⁴ Por. Swami Siddheswarananda, *Hindu Thought...*, s. 145.

⁵⁵ J.M. Verlinde, *Zakazany owoc. Z aśramu do klasztoru*, tłum. M. Perek, Kraków 1999, s. 87-88.

Według nauczania Jana, wraz z pojawieniem się stanów mistycznych aktywność władz przejmują Bóg, wlewając w nie swoją obecność. Władze te wtedy osiągają stan bierności, ale nie oznacza to zaniku tych władz, gdyż od tej pory Bóg jest w nich aktywny, czyniąc ich działania boskimi. Człowiek w swoim działaniu i w swoim „ja” zostaje przemieniony, wywyższony do poziomu Bogu, nie tracąc swojej od Boga odrębności bytowej, stając się „oblubienicą”, w której Bóg odkrywa siebie. Człowiek zyskuje nową tożsamość, ale będącą kontynuacją tego, kim był do tej pory. Dla Jana środkiem umożliwiającym zjednoczenie z Bogiem jest miłość, a wiedza (wiara) wyznacza właściwy kierunek.

Różnica między tymi rodzajami drogi duchowej, a w konsekwencji i w rozumieniu mistyki, polega zatem na celu, jaki chce się osiągnąć. Cel ten wyznacza ją inne perspektywy religijne, w których duchowości te się narodziły. W jodze jest to ucieczka od cierpienia wynikającego z fałszywego przekonania, że świat przeżywany na poziomie ludzkiej psychiki jest prawdziwy. Natomiast u Jana od Krzyża chodzi o pragnienie zrównania się w miłości z Bogiem transcendentnym wobec człowieka. Jogin w swojej drodze do wyzwolenia wprowadza swoją psychikę w stan wyciszenia aż do zaniku jej działania. To wyciszenie umożliwia „wypłynięcie” prawdziwemu wnętrzu człowieka, które jest boskie. Przemiana, jaka do tego prowadzi, dotyczy przede wszystkim ludzkiej psychiki, a moralności jedynie wtórnie. Tą drogą jogin zyskuje nową wiedzę, która wyzwala⁵⁶. Część zachodnich interpretatorów duchowości Patańdzalego dochodzi do metafizycznego wniosku, że owocem jogi jest dojście do czystego doświadczenia własnego istnienia⁵⁷. Można by powiedzieć, że gdy się usunie ze świadomości każdą jej treść, wyciszając tę świadomość zupełnie, pozostaje naga egzystencja. Terminy „pustka” czy „bierność” zyskują tu swoje znaczenie. Jogin niejako chowa się w sobie i rozkoszuje niezmaconym doświadczeniem własnego istnienia, dającym poczucie wieczności i bycia poza cierpieniem, bo od niego chce się odwrócić. Joga Patańdzalego bywa interpretowana także bez odniesienia do Boga, gdyż dla tego myśliciela i praktyka istotne jest dotarcie do stanu nadświadomości, a rzeczą drugorzędną jest status ontyczny tego, do czego się dotarło.

Dla Jana od Krzyża pustka we władzach wyrażona w jego terminologii jako owo sławne „nic” oznacza odwrót od tego, co nie jest Bogiem, na rzecz uczy-nienia z Boga jedynego przedmiotu działania władz. Dlatego Chrystus staje się praktycznym punktem odniesienia w drodze poznania Boga, a przykład Jego życia i nauka stają się normą postępowania. Jest On także przedmiotem miłości. Skutkuje to umocnieniem człowieka jako podmiotu⁵⁸ aż do pewnej formy

⁵⁶ Por. D.C.H. Taylor-Rugman, *Dharmamegha Samadhi...*, s. 32; 44; 46-47.

⁵⁷ J.M. Verlinde, *Zakazany owoc*, s. 74-81.

⁵⁸ J. Mamić, *San Giovanni della Croce e lo svuotamento zen-buddismo. Un confronto nella problematica dello „svuotamento” interiore*, Roma 1982.

zrównania z Bogiem, z którym człowiek się jednoczy nie dzięki wiedzy, tylko dzięki miłości. Umożliwia to przeżywanie relacji z Bogiem w postaci miłości oblubieńczej. W tej perspektywie wyzwolenie z cierpienia nie jest celem, gdyż cierpienie może służyć jako wyraz miłości ofiarowanej Bogu i intensyfikującej zjednoczenie człowieka z Nim.

Tak zatem termin „pustka” obecny w nauce świętego karmelity ma zupełnie inne znaczenie aniżeli to, jak go rozumie joga królewska. Właściwe zrozumienie „pustki” jest kluczowe, aby dobrze ująć to, co Jan od Krzyża proponuje jako drogę duchową, oraz jak ją rozumie jako doświadczenie mistyczne. Nie sposób oddzielić nauki hiszpańskiego mistyka od chrześcijaństwa akcentującego realność świata materialnego i człowieka oraz ich dobroć, wskazującego Chrystusa jako na środek przybliżający do Boga oraz Boga pragnącego bliskości człowieka. Nie mniej ważne jest określenie i tego, że tylko dzięki pomocy Boga człowiek może się z Nim zjednoczyć. Takiej pomocy bóstwo już nie ofiarowuje joginowi.

11. CZYM JEST MISTYKA W NAUCE JANA OD KRZYŻA – PODSUMOWANIE

Jednym z zadań, jakie sobie postawiłem na początku prezentowania doktryny hiszpańskiego mistyka, jest próba odpowiedzenia na pytanie: co nowego nauka Jana może wnieść w pogłębienie refleksji filozoficznej na temat mistyki? Trzeba pamiętać, że Jan ani nie jest pierwszym autorem piszącym na temat mistyki, ani kimś, kto w swoich poglądach nie korzysta z teorii wypracowanych przez poprzedników. Oczywista jest jego zależność i od neoplatonizmu, i od św. Tomasza z Akwinu.

11.1. FILOZOFICZNE ROZUMIENIE DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO

Aby zastanowić się nad oryginalnością doktryny Jana, warto przytoczyć kilka wypowiedzi z zakresu filozofii mistyki, które stanowią podstawowy punkt odniesienia dla tej dziedziny wiedzy filozoficznej.

Z pewnością warto sięgnąć do *Listu siódmego* Platona, gdzie powszechnie doszukuje się wypowiedzi na temat doświadczenia mistycznego. Myślę, że warto tu posłużyć się dwoma tłumaczeniami tego samego tekstu, gdzie Platon mówi o mistycznym doświadczeniu idei:

Nie ma też żadnej mojej rozprawy omawiającej te zagadnienia i z pewnością nigdy nie będzie. Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk, ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy życia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd, samo siebie podsycając¹.

I drugie tłumaczenie:

Nie ma żadnego spisanego przeze mnie wykładu o rzeczach, związanych z tą wiedzą, i na pewno nigdy nie będzie. Nie daje się ona bowiem zgoła wysłowić na podobieństwo innych nauk, lecz dzięki współobcowaniu z samym przedmiotem (τραγμα

¹ Platon, *List siódmy*, w: *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 51.

αὐτό) i współzyciu roznieca się nagle, jakby od iskry, światło w duszy i karmi się już samo².

Padają tu słowa mówiące o „obcowaniu z przedmiotem, na mocy zżycia się z nim” oraz o gwałtownym, przyrównanym do iskry, wdzierającym się do duszy świetle, które własną mocą przebywa w duszy, oświecając ją i pouczając o sprawach, których nie można wyrazić.

Inspirowany myślą Platona, kontynuator jego myśli – Plotyn rozwija wątek tego typu doświadczenia. Jeśli we wzmiance podanej przez Platona zostaje zachowana dwoistość podmiot poznający (dusza) – poznawany przedmiot (idea), tak w przypadku Plotyna perspektywa ontyczna się zmienia. W monistycznej koncepcja Plotyna dusza wywodzi się z Jedna, które jest jej prazródłem i zarazem jej prawdziwą tożsamością. Dusza, posiadając pewną metafizyczną odrębność w stosunku do Jedna, może albo pogrążyć się w materii, będąc duszą ludzką, albo powrócić do Jedna. Ów powrót *epistrophe* zakłada pracę nad sobą w zakresie nabywania odpowiednich cnót (mądrość, umiarkowanie, męstwo, sprawiedliwość). Dusza musi się ćwiczyć w odrzuceniu wszystkiego, co nie jest Jednem, bo to uniemożliwia dotarcie doń: „Nie można bowiem ani Go zobaczyć, ani przyłgnąć do Niego, jeśli się ma jeszcze jakąś rzecz inną i gwoli niej działa, lecz dusza musi być bez żadnego dodatku, ani złego, nie też znowu dobrego, by sama jedna przyjęła je Samo [Jedno]”³. Musi się także oddawać odpowiedniej kontemplacji: „Dusze poszczególne posługują się tedy dążnością myślną w «zwrocie» ku temu, z czego powstały”⁴. Giovanni Reale stwierdza, iż zabiegi te pozwalają przezwyciężyć duszy ograniczenia wynikające z jej związku z ciałem oraz upodobnić się do tego, skąd pochodzi⁵. Celem powrotu jest zjednoczenie z Jednem, czyli bycie tym, kim dusza była od początku. Przedsmak takiego pełnego zjednoczenia stanowi mistyczna ekstaza, będąca chwilowym wydarzeniem, kiedy to dusza poznaje Jedno i w nie się przemienia. Reale cytuje Plotyna:

lecz doznał jakby porwania, czy też uniesienia bożego w spokoju i oto pozostaje w samotności oraz bez ruchu, bo swoją substancją nie odchyła się nigdzie ani też wokół siebie wiruje, lecz „stoi” całkiem i stał się niejako spoczynkiem. [...] A było to [obcowanie z Nim Samym – G. Reale] nie widzenie, lecz „inny sposób ujrzania”, więc wyjście z siebie [ekstaza – G. Reale] oraz ujednostajnienie i ofiara z samego siebie i pęd do styczności i spoczynku i myśl arcyważna, by przyłgnąć doszczętnie⁶.

² A. Krokiewicz, *Sokrates*, Warszawa 1958, s. 121.

³ Plotyn, *Enneady VI*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2003, VI,7,34.

⁴ Plotyn, *Enneady*, VI,8,4.

⁵ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. VI, Lublin 1999, s. 591-599.

⁶ Plotyn, *Enneady*, VI,9,11.

Jak zauważa Reale, nauka o ekstazie zapoczątkowana została przez Filona – Żyda z Aleksandrii. Jest ona rozumiana przez Filona w duchu biblijnym, czyli jako dar od Boga dany darmo, kiedy to Bóg obdarowuje człowieka sobą. Takiej perspektywy nie ma u Plotyna. Dla tego ostatniego, wkomponowującego koncepcję ekstazy w myśl grecką, ekstaza nie jest boskim darem darmo danym, w którym Bóg daje siebie samego człowiekowi – bo to oznaczałoby zwrot Jednego na zewnątrz, co byłoby przeciw jego transcendentnej jedności. Dla Plotyna to człowiek, przy podjęciu odpowiednich zabiegów, jest w stanie osiągnąć ekstazę. To człowiek sam osiąga zbawienie⁷.

Plotyn pisze o tym, co dokonuje się w czasie ekstazy:

Skoro zaś duszy z Nim się poszczęści i Ono przyjdzie do niej, a raczej ujawni Swoją obecność, skoro dusza wyzwoli się z doraźnych nalotów, to i piękna będzie po takim przygotowaniu, jak tylko być może najbardziej, i dojdzie do podobieństwa z Nim. [...] I nagle ujrzy dusza w sobie objawionego Boga, albowiem nie ma niczego pomiędzy nimi w pośrodku i nie są już dwojgiem, lecz Jednym są oboje. [...] Pewnym naśladownictwem są zaś tutaj pary miłośników pragnące zespolenia. [...] Choćby zresztą ginęły wokół niej rzeczy inne, to dobrze i tak chce, żeby być przy Nim jedynie: aż tak wielkiej dostępuje błogości⁸.

Cytowany tekst ukazuje naukę Plotyna o uzyskiwaniu podobieństwa duszy do Jedna. To podobieństwo umożliwia zjednoczenie. Pojawia się także zarys i tego, co można by nazwać symboliką oblubieńczy. Skutkiem zatem ekstazy jest zjednoczeniem z bogiem (Jednym) i upodobnienie do niego. Reale pisze:

jest oczywiste, że ekstaza nie może być formą wiedzy ani poznania rozumowego czy intelektualnego. Jest natomiast – jak powiedziano – kontemplowaniem, które zakłada ścisły kontakt (bez świadomości rozróżnienia na podmiot i przedmiot) z kontemplowanym przedmiotem, współ-obecnością, połączeniem, całkowitym z nim zjednoczeniem. [...] Jej ekstatyczna kontemplacja jest więc uczestniczeniem w istnieniu Jednego i we wszystkich jemu tylko właściwych cechach⁹.

Zjednoczywszy się z Jednym, dusza uzyskuje swoje prawdziwe istnienie i życie. Jest to pełnia szczęścia i dobra¹⁰.

Do powyższych rozważań możemy dodać naukę Pseudo-Dionizego Areopagity, który kontynuuje wątek neoplatoński, ale już na gruncie chrześcijańskim. Ważnym wątkiem nauki Dionizego jest to, że Bóg jako światłość jest ciemnością

⁷ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, s. 602-603.

⁸ Plotyn, *Enneady*, VI,7,34.

⁹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, s. 600-601.

¹⁰ D. Dembińska-Siury, *Plotyn*, Warszawa 1995, s. 71.

dla ludzkiego rozumu z racji swojej transcendencji. (Temat był już zasygnalizowany w poprzednim rozdziale).

Przedstawione wypowiedzi na temat natury doświadczenia mistycznego, choć wypowiedziane przez filozofa, mają charakter nie tylko filozoficzny. Pojawiają się one w kontekście osiągnięcia zbawienia. Mamy tu ogólnie zarysowane praktycznie wszystkie cechy drogi proponowanej przez św. Jana od Krzyża: mowa o mistycznym zjednoczeniu za życia, będącym przedsmakiem tego pełnego i ostatecznego, które jest nie tylko bytowym spełnieniem człowieka. Chodzi o przygotowanie w postaci praktyki cnót. Wspomina się o odpowiedniej postawie umysłu i konieczności ascezy. Pojawia się także oświecająca ekstaza jako moment przygotowawczy do mistycznego zjednoczenia oraz samo zjednoczenie. Tak więc rysują się trzy etapy doświadczenia mistycznego: przygotowanie, oświecenie i zjednoczenie¹¹. Doświadczenie mistyczne jest zatem dynamicznym procesem i zawiera różne etapy prowadzące do celu, jakim jest jedność z Bogiem. Na wstępie sam człowiek się przygotowuje, „naprowadzając się” na Boga czy też na metafizyczną zasadę rzeczywistości. Następnie w ekstazie zaznaje chwilowych stanów, kiedy to bezpośrednio doświadczą Boga. Stany te upodabniają człowieka do Tego, z Kim ma się zjednoczyć. Następnie, gdy w pełni jest podobny, jednoczy się z Bogiem/boską zasadą. Tak rozumiane doświadczenie mistyczne skutkuje w człowieku przemianą poznawczą i moralną. W pełni też człowiek odzyskuje swoją tożsamość.

11.2. WKŁAD ŚWIĘTEGO JANA OD KRZYŻA W FILOZOFICZNE ROZUMIENIE DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO

Wspomniani powyżej czterej filozofowie – Platon, Plotyn, Pseudo-Dionizy i Filon – omawiając zagadnienia dotyczące doświadczenia mistycznego, które w swej istocie jest jednoczeniem się z Bogiem/zasadą metafizyczną, czynią to z różnych perspektyw ontycznych i religijnych. Choć ani Platon, ani Plotyn nie wspominają o jakiejś religii, to jednak celem ich nauki filozoficznej jest to samo, co ludziom oferuje religia, a mianowicie osiągnięcie zbawienia. Od strony metafizycznej omawiane doświadczenie mistyczne jest ukazywane w różnych perspektywach ontycznych. Dla Plotyna jest nią monizm. U pozostałych myślicieli można mówić o odrębności bytowej duszy/człowieka od tego, z czym się on jednoczy

¹¹ Por. M. Manikowski, *Warunki doświadczenia mistycznego według Pseudo-Dionizego Areopagity. Ujęcie filozoficzne*, „Filozofia Chrześcijańska” 15 (2018), s. 16.

(świat idei, Jednia, Bóg chrześcijański). Kolejną różnicą, jaką można zauważyć, jest ta, iż w przypadku Platona i Plotyna trzeba mówić jedynie o mistyce naturalnej, gdzie człowiek o własnych siłach dąży do tego szczególnego stanu. Tylko perspektywa żydowska i chrześcijańska ukazuje Boga jako Tego, Kto wychodzi naprzeciw szukającemu człowiekowi i czyni możliwym to, co dla naturalnych sił ludzkich niemożliwe do osiągnięcia, a mianowicie oczyszczenie, upodobnienie do Boga i zjednoczenie. Te różne perspektywy są różnymi płaszczyznami, gdzie umieszczane jest i interpretowane doświadczenie mistyczne. Stąd mamy do czynienia z różnie stawianymi akcentami u różnych autorów, mówiących o tym doświadczeniu.

Właśnie na tym skomplikowanym tle należy umieścić doktrynę dotyczącą doświadczenia mistycznego według hiszpańskiego karmelity. Bez trudu można zauważyć, że jego doktryna wpisuje się w przedstawione wyżej ogólne ramy doświadczenia mistycznego jako pewnej formy jednoczenia się z Bogiem, przechodzącym przez trzy etapy: przygotowawczy, oświecający i jednoczący. Doktryna ta ma też swoją specyfikę wypływającą z tego, że Jan jest chrześcijaninem, a więc wierzy w Boga będącego miłością, szukającego człowieka i obdarzającego go swoją łaską. Wierzy w Chrystusa jako konieczny element drogi do Boga. Dla Jana cały człowiek jest dobry, łącznie z ciałem, które też będzie zbawione. Taki kontekst determinuje jego rozumienie doświadczenia mistycznego.

Jakie elementy nauk hiszpańskiego mistyka wnoszą pewną nowość w rozumieniu doświadczenia mistycznego? Sądzę, że jednym z takich elementów jest integralne wkomponowanie elementu cielesnego w doświadczenie mistyczne. W szczytowej formie doświadczenia mistycznego podmiot jednoczący się z bóstwem/zasadą metafizyczną jest doń podobny. Dla Platona i neoplatoników podobieństwo do dotyczy tylko duszy. Podobieństwo takie łatwiej sobie wyobrazić, skoro Bóg i dusza mają niematerialną naturę. Jan tymczasem staje przed zadaniem włączenia ciała w mistyczne zjednoczenie, co jest uwarunkowane kontekstem chrześcijańskim, gdzie ciało jest dobre i ma ostatecznie być zbawione. Dlatego też Jan musi je uwzględnić nie tylko w procesie oczyszczenia, ale także oświecenia i jednoczenia. W nauce Jana ciało zachowuje odrębność co do natury, ale na swój sposób uczestniczy w doznaniach mistycznych dokonujących się w duszy ludzkiej, co pozwala, aby Bóg był jedynym przedmiotem działania w całym człowieku¹².

Innym elementem zasługującym na podkreślenie jako wkład Jana w rozumienie doświadczenia mistycznego jest wyostrenie różnicy, która pojawia się już u Dionizego. Chodzi o subiektywne przeżywanie jako ciemności obiektywnie bliskiego Boga będącego światłością. Jan potrafi wyjaśnić, dlaczego światło jest ciemnością dla ludzkich zmysłów i władz duchowych. Pokazuje, jak każda

¹² Zagadnienie zostało omówione w 9.2.

z tych sfer człowieka reaguje na bliskość Boga w zależności od intensywności tej bliskości oraz od stopnia oczyszczenia danej władzy. Opisuje także, dlaczego subiektywne odczucie ciemności zmienia się, i wskazuje, że odpowiedzialna jest za to, owszem, intensywność boskiej bliskości, ale podkreślając jednocześnie czynnik odpodmiotowy, czyli nieczystość władz, która sprawia, że słodkie i jasne światło kontemplacji okazuje się bolesne i ciemne. To tutaj należy powiązać doktrynę Jana z Tomaszem z Akwinu, dla którego tylko Bóg ostatecznie ma być jedynym przedmiotem ludzkich władz, czego doświadcza się podczas *visio beatifica*. Dla Jana, jak długo Bóg tym jedynym przedmiotem nie jest, Jego bliskość jest oczyszczająca. Gdy natomiast tę jedyność się osiągnie, bliskość Boga przestaje sprawiać ból, stając się pełną słodyczy, choć z racji związku duszy z ciałem nie jest jeszcze w pełni światłem.

Innym elementem wprowadzonym przez Jana jest zredukowanie ekstazy do fenomenu mistycznego, a nie przedstawianie jej jako istoty mistyki. Dla Jana gwałtowność ekstazy wynika przede wszystkim z niedostosowania ciała do bliskości Boga. Gdy ciało zostaje oczyszczone, gwałtowność kontaktu z Bogiem zanika, mimo jeszcze bardziej intensywnej bliskości Boga. Tym samym Jan dokonuje poszerzenia zakresu form doświadczenia mistycznego. Na poziomie zmysłów są to: oschłość, niemożliwość posługiwania się wyobraźnią lub rozumem dyskursywnym, milczenie władz zmysłowych. Na poziomie rozumu to: poczucie zagubienia czy zniknięcia Boga, ogólne i ciemne poznanie Boga. Na poziomie pamięci do doświadczeń mistycznych zostają włączone: przypomnianie sobie swoich grzechów, poczucie potępienia i zagubienie w Bogu. Na poziomie woli: oschłość, rozpalenie miłością, tęsknota i wiele innych. Ponadto Jan wplata w mistyczny proces oczyszczenia wszelkie trudności związane z życiem codziennym. Doświadczeniem mistycznym może zatem stać się praktycznie to wszystko, co ma jakiś związek z intensywnym dążeniem do Boga, jak choćby wieloletnie poczucie bycia porzuconym przez Boga, którego się intensywnie szuka, albo odczucie opieki i miłości Boga w tym, że się przetrwało coś, co wydawało się, że człowieka zniszczy. I inne tym podobne stany.

Chcąc wyjaśnić, czym jest doświadczenie mistyczne, Maciej Manikowski przytacza za Karlem Albertem etymologiczne wyjaśnienie, co w języku niemieckim oznacza „doświadczenie” – *Erfahrung*. Słowo to można tłumaczyć jako docieranie i dotarcie (do jakiegoś celu)¹³, stąd „doświadczenie mistyczne” to docieranie i dotarcie do zjednoczenia z Bogiem/bóstwem. W związku z powyższym dla Jana doświadczeniem mistycznym może być każde wydarzenie związane z intensywnym poszukiwaniem Boga i znajdowaniem Go. Tak więc to, czy dane

¹³ M. Manikowski, *Warunki doświadczenia mistycznego...*, s. 16; K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 22-23.

wydarzenie jest doświadczeniem mistycznym, jest uzależnione od optyki wewnętrznej człowieka: dla jednego będzie ono wydarzeniem zwykłym, dla innego czymś, dzięki czemu przybliży się do Boga. Tym samym można powiedzieć, że Jan czyni doświadczenie mistyczne mniej ekskluzywnym, ukazując, że dla każdego, kto intensywnie szuka Boga, to wszystko, co się z Nim wiąże i prowadzi do zjednoczenia z Nim, może mieć charakter mistyczny.

11.3. DEFINICJA OPISOWA JANOWEGO ROZUMIENIA DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO

Dla Jana od Krzyża w doświadczeniu mistycznym – choć nigdy nie używa on tego określenia – dochodzi do doświadczenia (w sensie biernego odczucia) bezpośredniej bliskości Boga, co ma za cel ostateczne z Nim zjednoczenie. Jan omawia to zagadnienie w kontekście człowieka wierzącego, podążającego drogą doskonałości duchowej¹⁴, bowiem doświadczenie mistyczne jest dla niego potwierdzeniem tego, w co się wierzy¹⁵. Mistyka to udzielanie się Boga w kontemplacji – zarówno w tej bolesnej i ciemnej, jak i tej słodkiej i nie tak ciemnej. Mistyka to zasadniczo wiedza miłości, ogólna i mętna¹⁶. Niewyraźalna.

To, co często utożsamia się z mistyką i się ceni, uznając za znak określonej predylekcji (upodobania) ze strony Boga – czyli fenomeny mistyczne (ekstazy, wizje, słowa) – to jedynie epizody, czasami towarzyszące kontemplacji. Mogą się one pojawiać w różnej postaci, w zależności od etapu życia duchowego, a ze względu na ich szczegółowość i jasność co do treści nie jednoczą z Bogiem, bo Bóg w tym życiu nigdy nie może być poznany szczegółowo. Jan uznaje możliwość, że niektóre z tych fenomenów mogą pochodzić od Boga, ale nie stara się podać kryteriów, dzięki którym można by ocenić, czy są autentyczne¹⁷. Ich autentyczność nie ma większego znaczenia, gdyż nie tylko nie jednoczą z Bogiem, ale wręcz mogą być przeszkodą w zjednoczeniu, gdy człowiek się na nich skupia. Bóg jest ponad każdym szczegółowym obrazem otrzymanym w tym życiu lub ponad jakiegokolwiek pojęciem, więc zatrzymanie się na nich stanowi przeszkod-

¹⁴ Z pewnością istnieją przypadki osób niewierzących, które zaznały jakiejś postaci doświadczenia mistycznego. Niemniej Jan opisuje dynamikę wzrostu w życiu duchowym osoby wierzącej, której to dynamiki doświadczenie mistyczne stanowi pewien wymiar.

¹⁵ Dla badacza zagadnień związanych z mistyką w różnych religiach, mistyka jest doświadczeniem tego, w co się wierzy w ramach swojej religii – J.M. Velasco, *El fenómeno místico...*, s. 319.

¹⁶ L. Aróstegui, *Experiencia mística*, DSJC, s. 592.

¹⁷ F. Ruiz, *Síntesis doctrinal*, w: *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, red. G.S. Ros, Valladolid 1991, s. 275-279.

dę w drodze do Niego. Dla Jana mistyka to kontemplacja, czyli miłosne udzielanie się Boga, a tego udzielania nie można zobaczyć ani szczegółowo odczuć. Jeśli coś wnosi w ludzką świadomość, to przede wszystkim rozpalenie miłością oraz jeszcze ściślej i bezwarunkowe przyłgnięcie do Boga w wierze. Owszem, bywa, że daje jakieś pełniejsze zrozumienie różnych tajemnic (co do Boga, Chrystusa, wielkości człowieka, stworzenia)¹⁸, ale tylko te, które są ciemne i ogólne można w sobie zachować, gdyż są samym zjednoczeniem z Bogiem.

Przedstawiona definicja mistyki – bierne doświadczanie bezpośredniej bliskości Boga – ma charakter obiektywny, to znaczy opisuje, co rzeczywiście dokonuje się w doświadczeniu mistycznym (niezależnie od subiektywnych ludzkich odczuć, związanych z tą bezpośrednią obecnością). W tej obiektywnej definicji mistyki należy zawrzeć i to, że od strony Boga jest to przede wszystkim wlewanie w człowieka miłości, co czyni go podobnym do Boga, przybliżając do Niego. Konsekwencją tej bliskości jest wzrost intensywności oświetlania ludzkiego rozumu. Człowiek postępuje w ogólnym poznaniu Boga. Ku Bogu orientuje się także i pamięć oraz sfera zmysłowa.

Powodem doświadczenia mistycznego nie jest to, że Bóg jako Stwórca jest w człowieku bezpośrednio obecny, ani to, że jest w nim obecny przez łaskę. Dla Jana doświadczenie mistyczne z pewnością jest nabudowane na tej drugiej obecności. Ostateczny powód, dla którego pojawia się doświadczenie mistyczne, należy odnieść do tajemnicy, jaką jest wola Boga, aby człowiek odczuł Jego bezpośrednią bliskość. Człowiek nie dysponuje żadnym środkiem, aby doświadczenie mistyczne w sobie wywołać.

Inaczej ma się sprawa z definicją mistyki od strony subiektywnej – to znaczy, w czym się przejawia doświadczenie mistyczne w człowieku (mystyku)? Z pewnością mistyka jest pewnym odczuciem czy też doświadczeniem, ale treść tego doświadczenia może przybierać w mistyku różne stany. Nie zawsze mistyk ma dane w doświadczeniu, że to, co odczuwa, jest efektem bliskości Boga. Czasem mistyk w sposób mniej lub bardziej dramatyczny odczuwa Boga jako nieobecnego. Może odczuwać i odwrotnie: Jego intensywną bliskość. Może doświadczać zrozumienia czegoś z tajemnicy Boga lub mieć poczucie czegoś odwrotnego, czyli zupełnego niezrozumienia Boga. Może mieć odczucie własnego piękna z poczuciem bycia kochanym przez Boga lub odwrotnie – grzeszności z poczuciem odrzucenia. Może odczuwać w sobie zupełną oschłość wobec Boga lub rozpalającą miłość. Może to być stan ciągnący się latami lub gwałtowne uniesienie. Za każdym razem w tym subiektywnym odczuwaniu Bóg znajduje się w centrum.

Jeszcze innym aspektem mistyki w ujęciu Jana do Krzyża jest to, co zostaje w mistyku dotknięte w trakcie doświadczenia mistycznego. Dla Jana doświadcze-

¹⁸ Tamże, s. 273.

nie mistyczne oddziałuje na całego człowieka, choć ze zmieniającą się intensywnością, dotykając różnych obszarów. Są tu stany, kiedy człowiek czuje się dotknięty w sferze zmysłów, czyli odczuć i zdolności posługiwania się wyobraźnią, bo te umiejętności są mu z biegiem czasu zabrane. Są także stany, w których intensywnie są próbowane wiara, nadzieja i miłość, czyli sfera władz duchowych, lub wręcz odwrotnie – władze te są napełniane miłością i oświetlane przez wlewające się w nie nowe poznanie. Ale także i w tej sferze doświadczenie mistyczne może być jeszcze bardziej punktowe. Można odczuwać w sobie intensywną miłość bez jakiegokolwiek dodatkowego światła w rozumie lub otrzymać jakieś nowe poznanie przy niezmiennym stopniu odczuwania miłości. Intensywność tych doznań jest potęgowana przez zwykłe okoliczności życia, które aktualnie przeżywa człowiek.

Ostatni aspekt doświadczenia mistycznego to jego obiektywny, końcowy efekt w człowieku. Chodzi o taki stan czystości władz, kiedy Bóg jest jedynym przedmiotem zarówno sfery duchowej – rozumu, pamięci i woli – oraz sfery zmysłowej, która przez ducha także jest nakierowana jedynie na Boga. Maksimum tego stanu to zupełna bierność władz, co w tym życiu możliwe tylko w aktach zjednoczenia, czyli w momentach, kiedy Bóg jest jedynym działającym w człowieku. Wtedy też następuje zrównanie człowieka z Bogiem na poziomie działania. Bóg jest jedynym czynnikiem wpływającym na człowieka, przy jego akceptacji. W sposób ciągły będzie to możliwe jedynie po śmierci. W tym życiu jedynie miłość osiąga swoje maksimum i jest nim ta sama miłość obecna w ludzkiej woli, jaka jest w Bogu. Natomiast poznanie zawsze pozostaje w sferze wiary, bo widzenie Boga nie jest możliwe przy aktualnym zjednoczeniu duszy z ciałem. Stąd i nadzieja nie osiąga swego spełnienia, czyli posiadania Boga, gdyż człowiek jeszcze Go nie widzi. Brak możliwości oglądania Boga w tym życiu (ze względu na związek duszy z ciałem) skutkuje tym, że człowiek przeżywający najwyższe stany mistyczne ma wiedzę mistyczną (mądrość) ogólną i mętną (nieszczegółową).

Od strony subiektywnej ostateczny stan mistyki Janowej to obopólne cieszenie się związkiem miłości człowieka i Boga (Chrystusa jako oblubieńca), gdzie obie strony wzajemnie się sobie oddają w miłości. Człowiek w swej miłosnej relacji do Boga czuje się spełniony, natomiast ciągle pozostaje w nim pragnienie zobaczenia Boga.

Przedstawiona wyżej synteza tego, czym jest mistyka w ujęciu Jana od Krzyża, nie uwzględnia pierwszego etapu, czyli nocy czynnej, którą Jan proponuje, aby wejść we właściwe doświadczenie mistyczne. Ukazana synteza nie jest wyrazem mistyki uniwersalnej, jak zauważa Federico Ruiz. To mistyka chrześcijańska i katolicka (i karmelitańska)¹⁹.

¹⁹ Tamże, s. 280.

ZAKOŃCZENIE

Spójność trzech paradygmatów

W przedstawionych w całości tej książki analizach wprowadziłem sztuczny w stosunku do semantyki Janowej podział na trzy paradygmaty wyjaśniania drogi wiodącej do zjednoczenia z Bogiem – sztuczny w tym sensie, że *ipsius verbis* nieobecny w słownictwie św. Jana od Krzyża. Co więcej, wspomniane paradygmaty często się ze sobą zazębiają i trudno by przeprowadzić wyraźną między nimi granicę. Myślę jednak, że podział ten może pomóc zrozumieć tę nie tak łatwą do ogarnięcia intelektualnie doktrynę. Ma on z pewnością podstawę w pojawiających się wątkach pism Janowych, które – jak starałem się przy okazji pokazać – czasami się wykluczają: szczególnie paradygmat pierwszy z drugim.

Można by postawić pytanie: dlaczego Jan od Krzyża posługuje się trzema paradygmatami opisującymi drogę do zjednoczenia z Bogiem? Pierwszy paradygmat wiąże się – przypuszczam – z wykształceniem, jakie posiadał hiszpański mystyk. Mowa o scholastyce i nauczaniu św. Tomasza z Akwinu.

Stan mistycznego zjednoczenia, który człowiek chce osiągnąć jeszcze za życia, a którego Jan od Krzyża naturę stara się wyjaśnić, nie może być niczym innym, jak antycypacją tego, co ma się stać z człowiekiem, gdy po śmierci będzie oglądał Boga – i hiszpański mystyk używa tutaj kategorii, jakimi się posługuje Tomasz z Akwinu. Dlatego to jeszcze za życia człowieka Bóg ma się stać absolutnie jedynym przedmiotem rozumu, woli i pamięci, a także i zmysłów. To też jest czynnikiem, który powoduje, że Jan rozumie kontemplację jako udzielanie się Boga wypierającego z ludzkich władz to wszystko, co Bogiem nie jest. Taką regułą logiczną Jan wprowadza w dynamikę dążenia do Boga, a ponieważ jest ona zero-jedynkowa, momentami brzmi nieludzko, ale także bardzo atrakcyjnie: „gdy zatrzymasz się nad czymś, przestajesz dążyć do wszystkiego”. To w ramach tego paradygmatu możemy mówić o św. Janie od Krzyża jako filozofie i teologu.

Jeśli w miarę spójnie regułę tę można odnieść do życia po śmierci człowieka, jak to czyni Tomasz z Akwinu, gdy duch nie będzie ograniczony w swym działaniu związkiem z ciałem, tak jest to o wiele trudniejsze, gdy zechce się ją zaaplikować do człowieka – bytu z krwi i kości, gdzie ciało jest dobre, ze swoimi godziwymi prawami, choć skażone pożądliwością wypływającą z grzechu pierwotnego. Metafizyczna dobroć ludzkiego ciała i jego częściowa autono-

miczność co do działania – co stanowi element wiary katolickiej, której to wiary gorliwym wyznawcą jest Jan od Krzyża – nakazuje praktycznie odnieść pierwszy paradygmat do realnego człowieka i to także świeckiego, gdzie cielesność musi być jeszcze bardziej uwzględniona niż u osób całkowicie poświęconych Bogu w bezżeństwie. Stąd konieczne dopowiedzenia, jak realizować w praktyce ideał opisany według pierwszego paradygmatu. Rygoryzm paradygmatu pierwszego w świetle drugiego brzmi już inaczej. To tu pojawia się św. Jan od Krzyża jako spowiednik i kierownik „dusz”.

Pozostaje trzeci paradygmat miłośno-oblubieńczy wyjaśniania drogi do Boga. To paradygmat ulubiony przez Jana. Koncentruje się on na emocjonalnym przeżywaniu miłości do Oblubieńca – osoby Boga/Chrystusa. Nie jest on obciążony aparatem filozoficzno-teologicznym i mówi przede wszystkim o tęsknocie i pięknie Oblubieńca i oblubienicy (człowieka) oraz o ich wzajemnym szukaniu się. Paradygmat ten nie tyle wyjaśnia, co opisuje stany tęsknoty, poszukiwania, cierpienia i rozkoszy. To właśnie prawdziwy mistyk przeżywa najbardziej i o tym pragnie pisać, chcąc innych zarazić tą samą miłością, która stanowi sens jego życia. Stąd język tego paradygmatu jest pełen (barokowych) symboli i alegorii. W tym trzecim paradygmacie Jan wyraża samego siebie, a że wypowiada się jako mistyk, więc mówi o uczuciach. Tym samym włącza się w długą tradycję wyrażania miłości do Boga i rozumienia przebytej drogi z perspektywy dynamiki miłości i towarzyszącej jej tęsknoty za Bogiem.

Wyróżnione trzy paradygmaty, choć na poziomie idei czasami się wykluczają, to jednak są komplementarne. Przedmiot ich wypowiedzi, jakim jest udzielający się człowiekowi Bóg – osoba absolutnie transcendentna wobec naszej rzeczywistości i niedostępna poznawczo – z trudem jest ujmowalna w jednej kategorii interpretującej relację człowieka z Bogiem. Dlatego potrzeba kilku komplementarnych perspektyw, aby się przybliżyć do natury tej relacji¹.

Pustka we władzach i „nic” prowadzące na Górę Karmel

Wspomniane w tytule tego akapitu terminy są probierzem poprawnego rozumienia doktryny świętego karmelity. Jan uwzględnia to, że jako istoty cielesno-duchowe potrzebujemy materialnych znaków dla naszego umysłu, aby dążyć do Boga. Takim znakiem jest choćby Chrystus z przykładem życia, jaki zostawił. Co więcej, Jan dozwala na istnienie uczuć, gdyż te wspomagają wolę w pielęgnowaniu miłości do Boga i bliźniego. Nie trzeba pozbywać się wszystkiego, wstępując na Górę Karmel, tylko w sposób uporządkowany z tego korzystać. Uporządko-

¹ Por. F. Ruiz, *Síntesis doctrinal*, w: *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, red. G.S. Ros, Valladolid 1991, s. 216-217.

wany w tym wypadku oznacza wspomagający skoncentrowanie na Bogu. Takie jest właściwe oblicze sławetnego „nic” (*nada*).

Doświadczenie mistyczne

Analizowane przeze mnie w tej książce doświadczenie mistyczne jest opisywane przez Jana w ramach paradygmatu pierwszego i trzeciego. Jednak to pierwszy paradygmat daje właściwy wgląd w naturę tego doświadczenia, bo wyjaśnia jego dynamikę ze względu na cel, jakim jest *visio beatifica*. W związku z tym charakter doświadczenia mistycznego jest uzależniony od dwóch czynników: ludzkiego i boskiego. Czynnik ludzki dotyczy stopnia oczyszczenia człowieka. To on powoduje, że udzielanie się Boga może być doświadczane jako bolesne lub łagodne, gwałtowne lub spokojne. Kontemplacja, jakiej zaznają ludzie oglądający istotę Boga w niebie, stanowi niedościgły ideał doświadczenia mistycznego. Ziemskie doświadczenie Boga jest dostosowane do ludzkiej cielesności oraz zgodności człowieka z tym, czym jest promień kontemplacji w sobie samym. Doświadczenie mistyczne nie jest oderwane od celu życia, tylko właśnie ten cel uwzględnia, bo przygotowuje człowieka do osiągnięcia go. Mistyka służy przygotowaniu człowieka, aby bez przeszkód mógł po śmierci oglądać Boga. To dlatego doświadczenie mistyczne w nauce hiszpańskiego mistyka nie ma jednego oblicza, tylko jest wpisane w określony proces duchowy, co powoduje różne natężenie duchowych doznań.

Drugim czynnikiem nadającym kształt doświadczeniu mistycznemu jest Bóg, który decyduje, kogo jaką drogą prowadzić do osiągnięcia ostatecznego celu. Doświadczenie mistyczne jest jedną z możliwych dróg i wcale przez Jana nie cenioną najbardziej.

BIBLIOGRAFIA

- Albert K., *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002.
- Alvarez-Suárez A., *Dios*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 436-448.
- Alvarez-Suárez A., *Esperanza*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 546-556.
- Alvarez-Suárez A., *Fe teologal*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 620-628.
- Alvarez-Suárez A., *Unión con Dios*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 1498-1505.
- Aróstegui L., *Experiencia mística*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 591-612.
- Baruzi J., *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Junta de Castilla y León 2001.
- Behanan K.T., *Yoga: Its Scientific Basis*, Dover 2002.
- del Blanco M.M., *Revelación/es*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 1260-1269.
- del Blanco M.M., *Todo/nada*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 1453-1464.
- Bryant E., *Yoga Sutras*, w: *Internet Encyclopedia of Philosophy. A peer-reviewed academic resource*, <https://www.iep.utm.edu/yoga/#H7>.
- Castro G., *Espíritu Santo*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 556-582.
- Castro G., *Jesucristo*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 821-838.
- Castro G., *Llama de amor viva*, w: *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, red. G.S. Ros, Valladolid 1991, s. 493-529.
- Castro G., *Llama de amor viva (obra)*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 875-893.
- Castro G., *Noche oscura del alma*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 1033-1062.

- Castro S., *Experiencia de Cristo: foco central de la mística*, w: *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, red. F. Ruiz, Madrid 1990, s. 169-192.
- Concordancias de los escritos de san Juan de la Cruz*, red. J.L. Astigarraga, A. Borrell, F.J.M. de Lucas, Roma 1990.
- Cócera K., *San Juan de la Cruz y el Yoga*, Sevilla 2015.
- Cuevas C., *Estudio literario*, w: *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, red. G.S. Ros, Valladolid 1991, s. 125-201.
- Dembińska-Siury D., *Plotyn*, Warszawa 1995.
- Díez M.A., *Escatología*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 515-526.
- Furdzik P.P., *Kontemplacja jako przejaw najdoskonalszego życia osobowego człowieka w ujęciu Świętego Tomasza z Akwinu*, Lublin 2003 [rozprawa doktorska: Wydział Filozofii Teoretycznej KUL].
- Gaitán J.D., *Aniquilación*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 111-116.
- Gaitán J.D., *Conocimiento de Dios y sabiduría*, w: *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, red. F. Ruiz, Madrid 1990, s. 251-269.
- Gaitán J.D., *Mortificación*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 965-972.
- Gaitán J.D., *Negación*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 1001-1010.
- Gaitán J.D., *Purgatorio*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s.1220-1229.
- Gaitán J.D., *Purificación*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 1229-1249.
- Gaitán J.D., *Subida del Monte Carmelo*, w: *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, red. G.S. Ros, Valladolid 1991, s. 361-399.
- García C., *Antropología sanjuanista*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 123-142.
- García C., *Creación*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 343-355.
- García C., *Participación divina*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 1123-1136.
- García C., *Pasividad*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s.1144-1151.
- García C., *Sobrenatural*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s.1337-1349.

- García C., *Teología mística*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 1379-1395.
- Gerra S., *Yoga y san Juan de la Cruz*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 1546-1553.
- Gogola J.W., *Św. Jan od Krzyża dzisiaj. Doktryna sanjuanistyczna w świetle współczesnej duchowości*, Kraków 2018.
- de Haro Iglesias M.F., *Afectos*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 22-29.
- de Haro Iglesias M.F., *Apetitos*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 144-160.
- de Haro Iglesias M.F., *Pasiones*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 1136-1144.
- de Haro Iglesias M.F., *Virtud/es*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 1520-1534.
- Herbut J., *Hipoteza*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 266-268.
- Herbut J., *Intelekt/rozum*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 296-297.
- Herráiz M., *Contemplación*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 324-340.
- Herráiz M., *Cruz de Cristo*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 355-369.
- Herráiz M., *La oración, experiencia oracional*, w: *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, red. F. Ruiz, Madrid 1990, s. 195-223.
- Herráiz M., *Sensualidad*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 1291-1297.
- Jakubczak M., *Poznanie wyzwalające. Filozofia jogi klasycznej*, Kraków 1999.
- św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. o. B. Smyrak OCD, wyd. 5, Kraków 1995.
- san Juan de la Cruz, *Obras completas*, red. J.V. Rodríguez, Madrid 1988.
- Każmierczak Zb., *Paradoks i zbawienie. Antropologia mistyczna Mistrza Eckharta i Jana od Krzyża*, Białystok 2009.
- Kłoczowski J.A., *Mistyka*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 7, Warszawa 2003, s. 83-89.
- Krokiewicz A., *Sokrates*, Warszawa 1958.
- Mamić J., *San Giovanni della Croce e lo svuotamento zen-buddismo. Un confronto nella problematica dello „svuotamento” interiore*, Roma 1982.

- Manikowski M., *Warunki doświadczenia mistycznego według Pseudo-Dionizego Areopagity. Ujęcie filozoficzne*, „Filozofia Chrześcijańska” 15 (2018), s. 9-29.
- Niziński R.S., *The Apparent Similarity between Raja Yoga of Patanjali's Yoga Sutras and of the Doctrine of the Mystical Union with God According to Saint John of the Cross*, [w redakcji „Przeglądu Religioznawczego”]
- Niziński R.S., *Aspekt negatywny doświadczenia mistycznego u Dionizego Areopagity oraz św. Jana od Krzyża. Różnice i podobieństwa*, „Studia Redemptorystowskie” 17 (2019), s. 113-135.
- Niziński R.S., *Miłość jako podstawa poznania Boga u mistyków. Nauka św. Jana od Krzyża*, „Filozofia Chrześcijańska” 11 (2014), s. 81-94.
- Pacho E., *Alma humana*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 60-72.
- Pacho E., *Areopagita, pseudo Dionisio*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 165-169.
- Pacho E., *Cántico espiritual*, w: *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, red. G.S. Ros, Valladolid 1991, s. 443-491.
- Pacho E., *Desposorio espiritual*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 408-422.
- Pacho E., *Jesucristo*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 521-840.
- Pacho E., *Memoria*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 948-962.
- Pacho E., *Subida del Monte Carmelo (obra)*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 1360-1376.
- Pacho E., *Tomás de Aquino, Santo y Juan de la Cruz*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 1468-1472.
- Paprocki H., *Apofatyczna teologia*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 1, Warszawa 2001, s. 278-279.
- Patañdzali, Wjasa, *Jogasutry przypisywane Patañdzalemu i Jogabhaszja czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*, tłum. L. Cyboran, Warszawa 1986.
- Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987.
- Plotyn, *Enneady VI*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2003.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. VI, Lublin 1999.
- Renedo E., *Pureza*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s.1218-1220.

- Rodríguez J.V. OCD, *Noche oscura*, w: *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, red. F. Ruiz, Madrid 1990, s. 401-442.
- Rodríguez J.V. OCD, *Święty Jan od Krzyża. Biografia*, tłum. D. Wandzioch, E. Strach CMT, Poznań 2019.
- Rollán María del Sagrario, *Capacidad humana*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 267-275.
- Rollán María del Sagrario, *Habilidad*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2000, s. 721-726.
- Ruiz Salvador F., *Introducción a san Juan de la Cruz. El escritor, los escritos, el sistema*, Madrid MCMLXVIII (1968).
- Ruiz F., *Místico y maestro. San Juan de la Cruz*, Madrid 1986.
- Ruiz F., *Síntesis doctrinal*, w: *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, red. G.S. Ros, Valladolid 1991, s. 203-280.
- Ruiz F., *Unidad y contrastes: hermenéutica sanjuanista*, w: *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, red. F. Ruiz, Madrid 1990, s. 17-52.
- Samkhya. *Hinduism*, w: *Encyclopaedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/Samkhya>.
- Sancti THOMAE AQUINATIS, *Scriptum super sententiis magistri Petri Lombardi*, Parisiis 1929.
- Sancti THOMAE AQUINATIS, *Summa theologiae*, Matriti MCMLXIII (1963).
- Sancti THOMAE DE AQUINO, *Super libros Boethii De Trinitate*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 50, Roma–Paris 1992.
- Siddheswarananda Swami, *Hindu Thought and Carmelite Mysticism*, Delhi 1998.
- Sivananda Sri Swami, *Raja Yoga Samadhi*, <https://www.dlshq.org/discourse/feb2005.htm#asamprajnata>.
- Taimni I.K., *The Science of Yoga: The Yoga-Sutras of Patanjali in Sanskrit with Transliteration in Roman, Translation and Commentary in English*, Adyar, Wheaton 2001.
- Taylor-Rugman D.C.H., *Dharmamegha Samadhi in the Yoga Sutra of Patanjali*. [A thesis submitted to the University of Wales Trinity Saint David in fulfilment of the requirements for the degree of Master of Arts in the Study of Religions: Indian Religions 2012].
- Urbański St., *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999.
- Urbina F., *La persona humana en san Juan de la Cruz*, Madrid 1956.
- Velasco J.M., *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid 1997.
- Velasco J.M., *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid 1999.
- Verlinde J.M., *Zakazany owoc. Od aśramu do klastoru*, tłum. M. Perek, Kraków 1999.

BIBLIOGRAFIA

Whicher I., *The Integrity of the Yoga Darsana: A Reconsideration of Classical Yoga*, New York 1999.

Whicher I., *The mind (citta): its nature, structure and functioning in classical yoga (1)*, „Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism: Sambhasa” 18 (1997), s. 35-62.

Whicher I., *Unifying knowledge of prakriti in Yoga: samadhi-with-seed*, „Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism: Sambhasa” 28 (2010), s. 1-81.

SUMMARY

The book deals with the problem of the nature of the mystical experience in the doctrine of saint John of the Cross. If there are many theological works dedicated to this problem, this time the analysis is done from the philosophical perspective. The author tries to establish the doctrinal axes of the sanjuanistic thought. These axes are more related to the logical requirements of the system presented by the saint and less to the Christian dogmas. This methodological perspective delimits the area of the investigation to the rational aspects of the doctrine. The first key-perspective of the doctrine is related to Thomas Aquinas' theory of the *visio beatifica*. The Dominican presents the after-death life with God as knowing and loving God only. Human mind and will are God-centered and no other object's attractiveness can attain the human faculties attention. The author of this book comes to the conclusion that John of the Cross explains the process which leads to the mystical union with God in this life and the mystical union itself as an anticipation of the *visio beatifica* explained in the terms used by Thomas Aquinas. Therefore, the contemplation is light and fire, which remove everything which is not God-centered from the human faculties in order to make God their only object. The contemplation, which is a mystical experience itself, as long as there is any other thing in these faculties, is painful. Therefore, after purification the contemplation becomes sweet and full of love. It also explains why John of the Cross requires that the person leave everything in order to unite with God, which means nothing but God in the mind, memory and will.

This key-perspective, which rules the entire doctrine, must be completed with another one, which explains how to combine these absolutistic requirements with the actual bodily delimited human existence. In this second perspective, John of the Cross explains practically what it means to have nothing but God as an object of the knowledge, hope and love. This perspective makes the requirements, which are rooted in the first key-perspective, more balanced and more human at the same time.

Finally comes the third, so called bridal perspective, which is the favorite one for the saint. This one is less studied in the book but completes the former two. Here the saint presents the way to the union with God from the perspective of the development of the reciprocal love between the soul and God. Here he talks more about the feelings and desires. It is here where John of the Cross feels at home.

In order to better understand some crucial points of the sanjuanistic doctrine, which are often misinterpreted, it is compared to the doctrine of the mystical experi-

SUMMARY

ence of Pseudo-Dionysius The Areopagite and of the royal yoga of Patanjali. This comparison shows that John of the Cross does not belong to the apophatic current of mystical authors and in contrast to the yoga practice, John of the Cross does not want to extinguish psychological life of the person – just the opposite, he reinforces the person in their existence and internal vitality.

The final chapter intends to answer the question whether John of the Cross has something new to say on the philosophy of mysticism resulting from the Neoplatonism of Plotinus and Dionysius.

The keywords: contemplation, God, mystical union, dark night of the soul

INDEKS

- Albert Karl 174, 183
Alvarez-Suárez Aniano 56, 57, 59, 69, 76,
84, 86, 97, 130-132, 143, 183
Aróstegui Luis 13, 91, 131, 175, 183
Arystoteles 40, 97, 100
Astigarraga Juan L. 34, 184
- Baruzi Jean 68, 183
Behanan Kovoort T. 164, 183
del Blanco Mauricio Martín 34, 64, 83, 183
Borrell Agustí 34, 184
Bryant Edwin 159-162, 164, 183
- Castro Martínez Gabriel 15, 37, 68, 89,
93, 113, 119, 142, 183
Castro Secundino 14, 53
Cócera Katia 157, 184
Cuevas García Cristóbal 38, 184
Cyboran Leon 159-161, 163, 164, 186
- Demińska-Siury Dobrochna 171, 184
Diez González Miguel Angel 35, 36, 184
Dzielska Maria 151, 152, 154, 186
- Filon z Aleksandrii 150, 171, 172
Furdzik Paweł Piotr 36, 130, 184
- Gadacz Tadeusz 150, 157, 185
Gaitán de Rojas José Damián 20, 25, 34,
41, 46, 53-55, 82, 84, 93, 106, 108, 112,
122, 184
García Fernández Ciro 20, 23, 39, 55, 93,
95-98, 139, 140, 142, 184, 185
- Gerra Santiago 185
Gogola Jerzy Wiesław 20, 25, 89, 185
- de Haro Iglesias Miguel Fermín 42, 53,
80, 83, 84, 117, 185
Herbut Józef 16, 97, 185
Herráiz García Maximiliano 41, 53, 91,
93, 117, 145, 185
- Jakubczak Marzenna 159, 185
- Kaźmierczak Zbigniew 20, 149, 185
Kłoczowski Jan Andrzej 157, 158, 185
Krokiewicz Adam 170, 185, 186
- Loyola Ignacy (właśc. Iñigo López de
Oñaz y Loyola) 13
de Lucas Francisco Javier Martín 34, 184
- Mamić Jakov 167, 185
Manikowski Maciej 25, 152, 154, 155,
172, 174, 186
Marzęcki Józef 174, 183
Maykowska Maria 169, 186
Milerski Bogusław 150, 157, 185, 186
- Niziński Rafał Sergiusz 19, 28, 149, 157,
186
- Pacho Eulogio 13, 14, 24, 25, 38, 39, 69,
71, 72, 96, 140, 147, 183-187
Paprocki Henryk 150, 186
Patańdzali 23, 24, 77, 157-167, 186, 187, 190

INDEKS

- de Pedraza Joanna 13
Perek Marzena 166, 187
Platon 169, 170, 172, 173, 186
Plotyn 150, 153, 155, 170-173, 186, 190
Proklos 155
Pseudo-Dionizy Areopagita 23-25, 37, 77,
92, 100, 149-157, 171-173, 186, 190
- Reale Giovanni 170, 171, 186
Renedo Vega Evaristo 48, 186
Rodríguez José Vicente 51, 89, 119, 185,
187
Rollán María del Sagrario 39, 187
Ros García Salvador 12, 27, 46, 53, 65,
90, 106, 122, 142, 152, 175, 180, 183,
184, 186, 187
Ruiz Salvador Federico 11-15, 20, 21, 23,
25, 27, 30, 32, 41-43, 48, 53, 58-60, 62,
65, 69, 71, 84-86, 89-91, 93, 96, 106,
108, 109, 112, 119, 122, 124, 152, 175,
177, 180, 184, 185, 187
- Siddheswarananda Swami 157, 165, 166,
187
Sivananda Sri Swami 166, 187
- Smyrak Bernard 91, 52, 185
Stępień Tomasz 151
Strach Elżbieta 51, 187
- Taimni Iqbal Kishen 161, 187
Taylor-Rugman D.C.H. 166, 187
Teresa od Jezusa (Teresa z Avila, właśc.
Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada)
16, 17
Tomasz z Akwinu 18, 19, 28, 35-38, 41,
69, 77, 78, 94, 110, 142, 145, 156, 169,
174, 179, 187, 189
- Urbański Stanisław 85, 187
Urbina Fernando 13, 187
- Velasco Juan Martín 35, 119, 120, 139,
154, 175, 187
Verlinde Joseph Marie 166, 167, 187
- Wandzioch Dariusz 51, 187
Whicher Ian 160, 162, 164, 166, 188
- Zieliński Edward Iwo 170, 186