

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

<b>WYKAZ SKRÓTÓW</b> .....	9
<b>WSTĘP</b> .....	11
<b>1. MISTYCZNE ZJEDNOCZENIE Z BOGIEM JAKO CEL ŻYCIA DUCHOWEGO</b> .....	27
1.1. Natura zjednoczenia z Bogiem .....	27
1.2. Maksymalizm doktryny Jana od Krzyża .....	33
<b>2. STAN FAKTYCZNY</b> .....	39
<b>3. POWÓD DĄŻENIA DO ZJEDNOCZENIA Z BOGIEM</b> .....	45
<b>4. OSOBISTY WYSIŁEK NAKIEROWANIA WŁADZ NA BOGA</b> .....	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
<b>5. KONTEMPLACJA, CZYLI UDZIELANIE SIĘ BOGA</b> .....	89
<b>6. SFERA ZMYŚLÓW I JEJ ODBIÓR KONTEMPLACJI</b> .....	111
<b>7. SFERA DUCHA – OCZYSZCZENIE</b> .....	119

## SPIS TREŚCI

---

<b>8. PRZEMIANA DZIAŁANIA WŁADZ DUCHOWYCH</b> .....	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
<b>9. ZJEDNOCZENIE Z BOGIEM</b> .....	139
9.1. Przemiana sfery duchowej .....	141
9.2. Podporządkowanie sfery zmysłowej .....	145
<b>10. DOKTRYNA JANA OD KRZYŻA NA TLE INNYCH RODZAJÓW MISTYKI</b> .....	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
<b>11. CZYM JEST MISTYKA W NAUCE JANA OD KRZYŻA – PODSUMOWANIE</b> .....	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
<b>ZAKOŃCZENIE</b> .....	179
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	183
<b>SUMMARY</b> .....	189
<b>INDEKS</b> .....	191

# TABLE OF CONTENTS

<b>LIST OF ABBREVIATIONS</b> .....	9
<b>INTRODUCTION</b> .....	11
<b>1. THE MYSTICAL UNION WITH GOD AS THE GOAL OF SPIRITUAL LIFE</b> .....	27
1.1. Nature of the union with God .....	27
1.2. Miximalism of the doctrine of saint John of the Cross .....	33
<b>2. ACTUAL HUMAN STATE</b> .....	39
<b>3. THE REASON FOR SEEKING THE UNION WITH GOD</b> .....	45
<b>4. PERSONAL EFFORT TO DIRECT THE FACULTIES TO GOD</b> .....	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
<b>5. CONTEMPLATION AS GOD’S GRANTING</b> .....	89
<b>6. SENSUAL PERCEPTION OF CONTEMPLATION</b> .....	111
<b>7. THE SPIRIT AND ITS PURIFICATION</b> .....	119

## TABLE OF CONTENTS

---

<b>8. TRANSFORMATION OF THE SPIRITUAL FACULTIES</b> .....	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
<b>9. THE UNION WITH GOD</b> .....	139
9.1. Transformation of the spirit .....	141
9.2. Ordering the senses .....	145
<b>10. THE DOCTRINE OF SAINT JOHN OF THE CROSS AND OTHER TYPES OF MYSTICISM</b> .....	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
<b>11. WHAT IS MYSTICISM IN THE DOCTRINE OF JOHN OF THE CROSS – SUMMARY</b> .....	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
<b>CONCLUSION</b> .....	179
<b>BIBLIOGRAPHY</b> .....	183
<b>SUMMARY</b> .....	189
<b>INDEX</b> .....	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 Wschodu<sup>1</sup>. 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-

---

<sup>1</sup> 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 modlitwy<sup>2</sup>. 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,

---

<sup>2</sup> 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 duchowych<sup>3</sup>. 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 zjednoczenia<sup>4</sup>.

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 niehumanie. Ich absolutny charakter wynika z przyjęcia przez Świętego właśnie tego paradygmatu wyjaśniania drogi do zjednoczenia za najważniejszy<sup>5</sup>. Para-

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> 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 Boga<sup>6</sup>. 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 oblubieńca<sup>7</sup>) i jak Bóg na tę miłość odpowiada. W ramach tego paradygmatu Jan przywołuje odczucia miło-

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> 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 człowieka<sup>8</sup>. 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*<sup>9</sup> 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 Janowych<sup>10</sup>. 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-hipotetyczny<sup>11</sup>. W tym wypadku hipoteza to pewne wyjaśnienie czegoś, co nie-

<sup>8</sup> 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.

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

<sup>10</sup> Por. F. Ruiz, *Síntesis doctrinal*, s. 215.

<sup>11</sup> „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 Akwinu<sup>12</sup>. 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 książki<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> *Summa Theologica*, I, 4, 2.

<sup>13</sup> 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*)<sup>14</sup>. 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 wiedzy<sup>15</sup>. 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.).

<sup>14</sup> *Summa Theologica*, II-II, 97, 2, ad 2.

<sup>15</sup> 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 mistycznego<sup>16</sup>: „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)<sup>17</sup>. 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 człowieka, 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 niżej<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> 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.

<sup>17</sup> 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.

<sup>18</sup> 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 mistyka<sup>19</sup>. 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)<sup>20</sup>.

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

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

<sup>20</sup> 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 (ŻPM 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 odkupiony<sup>21</sup> 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 uwzględnić<sup>22</sup>. 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

<sup>21</sup> C. García, *Antropología sanjuanista*, DSJC, s. 124-127.

<sup>22</sup> 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 neoplatońskie<sup>23</sup>. 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

<sup>23</sup> 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.