

ks. dr Piotr Nikolski

# **Św. Jan od Krzyża wobec prawosławnej tradycji ascetycznej**

Rozszerzone materiały wykładu monograficznego  
w Instytucie Duchowości „Carmelitanum”



FLOS CARMELI  
2006

# Biblioteka Carmelitanum

Nr 1

Materiały z wykładów monograficznych wygłoszonych  
w Instytucie Duchowości „CARMELITANUM”  
w roku akademickim 2005/2006.

---

© Copyright by FLOS CARMELI

---

*Redaktor prowadzący:*

**Wojciech Ciak** OCD

*Adiustacja, korekta:*

**Magdalena Kasprzak**

*Wydawca:*

**Flos Carmeli Sp. z o.o.**

ul. Działowa 25; 61-747 Poznań

tel.: 061/856-08-34

[www.floscarmeli.poznan.pl](http://www.floscarmeli.poznan.pl)

*Druk:*

**UNI-DRUK**

ISBN 83-88570-02-1

ISBN 978-83-88570-02-1

# SPIS TREŚCI

---

|  |     |
|--|-----|
| Wykaz skrótów .....  | 4   |
| Od wydawcy .....   | 5   |
| Wstęp .....  | 6   |
| Wykład I: <i>Stosunek do zjawisk duchowych.<br/>Kryteria prawdy i fałszu.<br/>Walka z wyobraźnią</i> ..... | 16  |
| Wykład II: <i>Poznanie Boga i obcowanie z Nim</i> .....  | 45  |
| Wykład III: <i>Przebóstwienie</i> .....  | 71  |
| Wykład IV: <i>Droga zjednoczenia</i> .....   | 98  |
| Wykład V: <i>Modlitwa</i> .....  | 128 |
| Podsumowanie .....   | 144 |
| Bibliografia .....   | 151 |
| Karmelitańskie Centrum Duchowości .....  | 156 |

# WSTĘP

---

Relacje prawosławnej i katolickiej tradycji ascetycznej są stosunkowo rzadko przedmiotem omawiania na spotkaniach ekumenicznych. I nie bez powodu. Właśnie w dziedzinie duchowości różnice są najgłębsze albo lepiej rzecz najdotkliwsze, albowiem życie duchowe jest dla każdego chrześcijanina jego osobistą relacją z Bogiem, a nie jakimś zagadnieniem teoretycznym. Poruszanie zatem tych kwestii zawsze może okazać się przysłowiowym włożeniem kija w mrowisko.

Poczynając od mniej więcej połowy XIX stulecia, relacje duchowości chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu stały się przedmiotem zażartych dyskusji. Wiązało się to przede wszystkim z przenikaniem katolicyzmu rzymskiego na Wschód i szerzeniem duchowości zachodniej, a także z końcem okresu „niewoli scholastycznej” i powrotem teologii prawosławnej do czystej tradycji patrystycznej. Myśl prawosławna stanęła przed problemem znalezienia właściwej postawy wobec obcej tradycji, wobec zagadnienia przyjęcia albo odrzucenia duchowości katolickiej. Ten problem zarysował jeszcze wyraźniej w naszych czasach, czasach ekumenicznego dialogu, jak też postmodernistycznego mieszania się kultur i tradycji. Niektórzy dziewiętnastowieczni teologowie i asceci prawosławni, wychowani w łonie bardzo klarownej i jednoznacznej tradycji chrześcijańskiego Wschodu, próbowali, na podstawie przykładów duchowości zachodniej współcześnie reprezentowanych przez Kościół rzymskokatolicki, wyrobić sobie opinię dotyczącą jej całości, wychodząc z założenia, że tradycja zachodnia jest równie jednolita jak prawosławna. Opinia prawosławna zapoznała się w pierwszym rzędzie z takimi postaciami jak św. Franciszek z Asyżu, św. Teresa od Jezusa, bł. Aniela z Foligno<sup>1</sup> – rzecz jasna, w ówczesnej interpretacji katolickiej. Jeszcze wcześniej w języku rosyjskim ukazało się *Naśladowanie Chrystusa* Tomasza à Kempis. Wewnątrz opinii prawosławnej natychmiast zarysował się podział. Powstały trzy podstawowe stanowiska: całkowitego odrzucenia całości poznanej duchowości katolickiej (eklezjalny ekskluzywizm, reprezentowany np. przez Brianczaninowa), wybiórczego uznania (eklezjalny gradu-

---

<sup>1</sup> Bł. Aniela († 1309). W 1918 roku zostały opublikowane w Rosji *Objawienia Błogosławionej Anieli* w tłumaczeniu prof. L. Karsawina.

alizm – Teofan Rekluz) oraz bezwarunkowej i entuzjastycznej akceptacji (synkretyczna duchowość czasów Aleksandra I – współcześnie np. o. Aleksander Mień). Nie można wszak powiedzieć, że zagadnienie to nie nurtowało prawosławnych wcześniej, gdyż absolwenci słynnej szkoły mohylańskiej w Kijowie bez skrupułów cytowali średniowiecznych autorów zachodnich jako poważne autorytety<sup>2</sup>. Jednakowoż wiele nurtów mistyki zachodniej uszło uwagi prawosławnych, prawdopodobnie z powodu ich zarzucenia lub marginalizacji na samym Zachodzie. Przełom wieków, wraz z towarzyszącym mu odrodzeniem patrystycznym na Wschodzie i Zachodzie oraz spirytualizującymi tendencjami symbolizmu, przywrócił skupienie uwagi na dziełach Eckharta, Suzona, Taulera, Ruysbroeka. Powstawały przekłady i komentarze. Trzeba zaznaczyć, że samo prawosławie, zanurzone w swojej ortodoksyjnej, konserwatywnej, lecz żywej i dlatego samowystarczalnej tradycji, nie zdradzało większego zainteresowania duchowością innych wyznań chrześcijańskich<sup>3</sup>. Wszystkie dyskusje, aż do wieku XX, były spowodowane iskrzeniem na granicy wyznaniowej bądź innymi okolicznościami historycznymi, które zmuszały Wschód do czerpania ze źródeł zachodnich, jak też reagowania na intelektualne tendencje powstające w środowiskach inteligencji świeckiej. Przełom nastąpił po rewolucji rosyjskiej, która wymusiła masową emigrację wyznawców prawosławia, w tym również wybitnych teologów, filozofów, a nawet ascetów. Przeniesienie – moim zdaniem opatrnościowe – elit intelektualnych, a w pewnym stopniu i duchowych rosyjskiego prawosławia na grunt zachodni, postawiło je w sytuacji, kiedy konieczne stało się poszukiwanie wspólnego języka z otoczeniem, znalezienie uniwersalnych punktów odniesienia. Wówczas ukazały się prace Arsenjewa, poświęcone mistykom zachodnim, *Tragedia filozofii* Bułgakowa o filozofii niemieckiej, później dzieło W. Łosskiego na temat teologii apofatycznej Eckharta<sup>4</sup>, a nawet taki biały kruk jak *Tajemnica Świętych* Piotra Iwanowa<sup>5</sup>, czyli próba zrozumienia zjawiska świętości jako kapłaństwa „na wzór Melchizedeka” w jej zmaganiu z „tajemnicą nieprawości”, czyli grzechem atakującym Kościół od środka. Świętość w rozumieniu tego ostatniego nie podlega żadnym podziałom, mimo że autor nie neguje i nie lekceważy, jak inni entuzjaści zjednoczenia, podziałów konfesyjnych. Z upływem czasu potrzeba ponownego zbadania i zrozumienia tradycji mistyki zachodniej z pozycji prawosławnych nie maleje

<sup>2</sup> W swoim dziele *Iliotropion* św. Jan z Tobolska, cytując św. Bernarda z Clairvaux, nazwał go „największym mistrzem na Zachodzie po Augustynie”.

<sup>3</sup> Dotyczy to tylko duchowości, nie zaś teologii akademickiej.

<sup>4</sup> W. Łoski, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris 1960.

<sup>5</sup> П. Иванов, *Тайна Святых. Введение в Апокалипсис*, Париж 1949.

i zagadnienie to nie traci na aktualności. Rozwój prawosławia na Zachodzie, zwłaszcza tam, gdzie nie da się go wytłumaczyć obecnością rosyjskiej, greckiej czy jakiegś innej diaspory, jak to miało miejsce na gruncie iberyjskim, nasuwa myśl, że pewne elementy duchowości tradycyjnej na tych terenach w dużej mierze ułatwiają poznanie i przyjęcie ortodoksji wschodniej.

Ten fenomen posłużył mi jako dodatkowy bodziec, by zająć się postacią św. Jana od Krzyża – niemniej jednak bodziec tylko uboczny. Głównym przedmiotem mojej fascynacji był sam św. Jan i jego dzieła, jego duchowa trzeźwość (jakże charakterystyczna dla ascetyzmu prawosławnego), brak czułościowości, nieufność wobec wszelkich doznań duszy i ducha, dbałość o skrucę i pokorę. Spotkałem też pojęcia i zagadnienia, których żadną miarą nie spodziewałem się znaleźć u autora zachodniego z XVI wieku, a które dalej będę omawiał. Poza tym odnosi się wrażenie, że osoba i twórczość św. Jana od Krzyża jest stosunkowo słabo opisana przez teologów prawosławnych, w porównaniu choćby z Franciszkiem z Asyżu, Teresą z Avila czy też Ignacym z Loyoli. Wiek dziewiętnasty pominął go ze wspomnianych już powodów. Do niedawna istniał jedynie artykuł N. Arsenjewa *Poezja mistyczna Juana de la Cruz*<sup>6</sup>, zaś inni autorzy wspominali o nim tylko pobieżnie. Sytuacja zmieniła się z ukazaniem się książki archimandryty Sofroniusza „*Подвиг Богопознания*” zawierającej jego duchową korespondencję z D. Balfour'em, dzięki któremu miał on możliwość zetknięcia się z dziełami św. Jana. Chociaż twórczość św. Jana od Krzyża jest tylko jednym z wielu tematów, jakie poruszają w swoich listach, i żadną miarą nie można uważać tej książki za naukowe, systematyczne opracowanie, to jednak zawarte w niej wypowiedzi posiadają ogromną wartość, gdyż są świadectwem wybitnego ascety prawosławnego danym poza wszelkim kontekstem polemicznym. Co więcej – Sofroniusz spotkał się ze św. Janem w trudnej sytuacji duchowej i odnalazł się w jego doświadczeniu:

Ja osobiście zawsze czerpię nowe siły, kiedy dowiaduję się o tym, co musieli przecierpieć ci, którzy kroczyli tą drogą przed nami. Pod tym względem książka św. Jana okazała się dla mnie pomocna. *St Jean* zachwycił mnie głębią analizy psychologicznej. Zdziwiająco konsekwentnie i całościowo opisuje on niektóre zajmujące go stany duszy. Różniąc się znacznie od wschodnich Ojców pod względem metod i terminologii, w **swich głównych moralno-dogmatycznych**<sup>7</sup> twierdzeniach jest z nimi zgodny i dorównuje

---

<sup>6</sup> Н. Арсеньев, *Мистическая поэзия Хуана де ла Круза*, w: *О Жизни Преизбыточествующей*, Bruksela 1966.

<sup>7</sup> kursywa arch. Sofroniusza.

**największym twórcom wschodniego ascetyzmu.** Kiedy czytałem św. Jana spotykałem poszczególne miejsca, a niekiedy i całe strony, a nawet po kilka stron pod rząd, które ze zdumiewającą dokładnością opisywały to, co również mi zdarzało się tak czy inaczej przeżywać. Odczuwałem wówczas przyływ sił i postanowienia, by z wdzięcznością znosić nieuniknione utrapienia i trudy naszej drogi.<sup>8</sup>

Spotkanie ze św. Janem od Krzyża zostawiło trwały ślad w twórczości archimandryty Sofroniusza, a trzeba zauważyć, iż on jako pierwszy wśród autorów prawosławnych szczegółowo opisał stan opuszczenia przez Boga. Nie twierdzą, że jedynie inspiracje hiszpańskiego mistyka były powodem zainteresowania o. Sofroniusza tym tematem. Lecz nie ulega wątpliwości, że pisząc *Świętego Sylwana* oraz *Widzieć Boga jakim jest*, on ciągle, nawet mimowolnie musiał odnosić się do tej lektury.

Bezpośrednim celem cyklu wykładów jest rozpatrzenie podstawowych dzieł św. Jana pod kątem tradycji ascetycznej i dogmatycznej prawosławia. Na dalszym planie leży znalezienie właściwego stanowiska w sprawie relacji duchowości prawosławnej i rzymskokatolickiej. Podstawą będzie tu skonfrontowanie nauki św. Jana od Krzyża ze świadectwami ascetów prawosławnych, i to takich, którzy z pewnością nie byli mu znani, a zarazem pozostawali wolni od zachodnich inspiracji. Przy czym doświadczenie życia duchowego będzie rozpatrywane jako realne, a występujące w nim zjawiska jako obiektywna rzeczywistość. Moim zamiarem jest porównanie samego podejścia do życia duchowego oraz teologicznych przesłanek, które zaważyły na interpretacji jego przejawów. Dlatego też osnową książki są zestawienia tekstów. Opracowania wykorzystane w części analitycznej tej książki pełnią tu rolę jedynie pomocniczą, umożliwiając zweryfikowanie moich interpretacji wypowiedzi św. Jana od Krzyża, jak też prawosławnych autorów ascetycznych.

Zanim jednak się tym zajmiemy, zobaczymy jak wyglądają relacje prawosławnej i katolickiej tradycji ascetycznej. Różnice doktrynalne są nam dobrze znane, i, biorąc pod uwagę integralny charakter życia religijnego, należy zastanowić się w jaki sposób różnice te rzutują na duchowość. Dogmat bowiem i duchowość, będąca jego praktycznym przeżywaniem, pozostają w ścisłej wzajemnej zależności. Każde dogmatyczne odstępstwo prowadzi do proporcjonalnych zakłóceń w życiu duchowym. I vice versa – od-

---

<sup>8</sup> Софроний (Сахаров), архимандрит, *Подвиг Богопознания*, dz. cyt. s.245-246.

stępstwa w dziedzinie życia duchowego nie pozwalają ukształtować się prawidłowej świadomości dogmatycznej, wynikającej z doświadczalnego poznania Boga w Jego łasce. Nie można relatywizować zasad życia duchowego, nie można zmieniać jego założeń, ponieważ chodzi tu o obcowanie z Bogiem, który jest niezmienny, zawsze ten sam, a my zawsze pozostajemy w tych samych relacjach ze swoim Stwórcą. Prawosławną tradycję ascetyczną cechuje spójność i konsekwencja, poczynając od dzieł starożytnych Ojców, kończąc świadectwem ortodoksyjnych mistyków nam współczesnych. W rozumowaniu prawosławnym mocno tkwi przekonanie o wspólnym źródle dogmatyki i duchowości w Duchu Świętym. Doświadczenie mistyczne jest traktowane jako szczyt obiektywizmu, nieporównywalnie ważniejszy od wszelkich założeń filozoficznych. Według Arch. Sofroniusza, świadomość dogmatyczna, rozumiana jako wiedza duchowa, jest darem Boga, i jak wszelkie autentyczne życie, możliwa jest nie inaczej jak przez Jego przyjście. Trzeba zaznaczyć, iż owa świadomość dogmatyczna, która przychodzi przez doświadczenie łaski, różni się jakościowo od podobnej do niej zewnętrznie świadomości dogmatycznej, będącej skutkiem albo „wiary ze słyszenia”, albo studiów akademickich lub uformowanej w trybie filozoficznego przekonania<sup>9</sup>. Doświadczenie mistyczne również podlega surowym kryteriom oceny wyznaczonym przez tradycję, która zakłada, że autentyczne doświadczenie Boga u różnych osób musi być tożsame, i prowadzić do formowania jednoznacznej i ortodoksyjnej świadomości dogmatycznej. To samo dotyczy dróg zjednoczenia z Bogiem. Są one niezmiennie w swych założeniach niezależnie od czasu, miejsca i osób.

W związku z powyższym sprawy doświadczenia duchowego, życia modlitwy, są traktowane na chrześcijańskim Wschodzie z taką samą powagą jak dogmaty. Zaznaczę teraz szereg problemów związanych z rozbieżnościami pomiędzy duchowością prawosławną a katolicką, które powstały i rozwinęły się w wyniku rozłamu Kościoła.

Właśnie to, że Tradycja dogmatyczna i ascetyczna stanowiła na chrześcijańskim Wschodzie gwarancję jedności Kościoła, uratowało ją przed rozbięciem na mnóstwo często wykluczających się nawzajem nurtów, jak to się stało w Kościele rzymskokatolickim. Zdominowany przez autorytet papieski, dbający przede wszystkim o jurysdykcyjne, prawne i polityczne sprawy, Kościół Zachodni mało zajmował się subtelnosciami życia duchowego. W teologii stopniowo zapanowała scholastyka, która bazowała przede wszystkim

---

<sup>9</sup> Архимандрит Софроний (Сахаров) «Преподобный Силуан Афонский», Essex Anglia 1990, s. 81 i nast.



na założeniach filozoficznych, i chociaż oglądała się na Tradycję Ojców Kościoła, niemniej jednak już nie miała bezpośredniego oparcia w doświadczeniu mistycznym. Nowo wprowadzone doktryny w sposób nieunikniony rzutowały również na liturgię i duchowość, o ile oczywiście docierały do świadomości prostych wiernych i ascetów, co utrudniała ich widoczna sztuczność. Pewne rozbieżności pomiędzy teologicznymi koncepcjami Ojców greckich i łacińskich, jak wiadomo, istniały jeszcze na długo przed podziałem Kościoła. Wszelako w kontekście zachowywanej jedności wiary i łączności eucharystycznej, stanowiło to raczej bogactwo Kościoła niż problem. Dopiero zerwanie żywego kontaktu ze Wschodem, uniemożliwiające weryfikacje swoich interpretacji Ojców starożytności, pogarszające znajomość tradycji, zawężające jej horyzonty, spowodowało wzmożony wzrost tych rozbieżności oraz daleko idące zmiany w interpretacji źródeł. Przykładem może służyć koncepcja trynitarna św. Augustyna, wychodząca z założenia jedności natury Boskiej, a następnie wyróżniająca Trójcę Osób, uznawana przez prawosławie jako możliwa do przyjęcia obok koncepcji kapadockiej. Interpretowana oddzielnie od tej ostatniej stała się podstawą specyficznie zachodniej średniowiecznej mistyki istoty Boskiej, uprzedniej wobec Trójcy, grożącej powrotem do czystego pogańskiego neoplatonizmu.<sup>10</sup> Wśród koncepcji, które musiały wywierać wpływ na życie duchowe należy wymienić: naukę o Filioque, o zadośćuczynieniu, czyśćcu, skarbcu łaski, zasługach, odpustach oraz bezwzględną dominację augustyńskiej nauki o łasce i wolności człowieka, a także tomistyczną teorię poznania, zastrzegającą poznanie intuicyjne dla życia pozagrobowego. Zachód odrzucił naukę prawosławną o łasce niestworzonej, o Boskich energiach, poprzez które człowiek obcuje z Bogiem w tym i w przyszłym życiu. Wprowadzono natomiast naukę o łasce stworzonej i oglądaniu istoty Bożej w życiu przyszłym.

Sztuka sakralna, która zawsze była nieco inaczej rozumiana na Zachodzie, wstąpiła na drogę naturalizmu i ilustracji, co niewątpliwie wywarło swój wpływ na praktyki modlitewne, poruszając wyobraźnię wiernych. Pojawiły się też nabożeństwa o charakterze medytacji wyobrazeniowej, na przykład Różaniec i Droga Krzyżowa. Najłatwiej można uzmysłowić sobie istniejącą różnicę pomiędzy duchowością prawosławną a katolicką, porównując wystrój świątyń tych dwóch wyznań oraz sposoby przedstawiania świętych. Obserwowane różnice wynikają z różnicy wyobrażeń o życiu duchowym.

---

<sup>10</sup> Por. Włodzimierz Łoski, „Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego”. Warszawa 1989, s. 57n.

Podobne zmiany musiały ostatecznie rozbić spójność tradycji duchowości Zachodu, co nie oznacza wcale jej unicestwienia. Życie duchowe puszczane „samopas” utworzyło sporą ilość szkół i nurtów, niekiedy niechętnie i krytycznie do siebie nastawionych. Zmieniały się praktyki i koncepcje życia duchowego, sposoby modlitwy, oceny zjawisk duchowych, stosunek do mistycznych doznań, ich hierarchia. Siłą rzeczy zaistniał pewien „pluralizm”, który na prawosławnym Wschodzie jest nie do pomyślenia. Doprowadziło to później do subiektywizacji, a w konsekwencji do relatywizacji doświadczenia duchowego. Wśród odchyłeń od głównego rdzenia tradycji (patrystycznej) należałoby wymienić wspomniane już intelektualizm oraz skrajny apofatyzm mistyki „istoty” z jednej strony, i związane z wyobraźnią techniki modlitewne niosące zagrożenia erotyzmu i demonicznego zwiedzenia z drugiej.

Istotną rolę odegrało w całym tym procesie praktykowanie medytacji jako rodzaju modlitwy myślanej. Ojcowie starożytności, a za nimi cała późniejsza tradycja prawosławna, zdecydowanie zabraniają użycia wyobraźni w modlitwie. Podobnie, choć w sposób nieco łagodniejszy, czyni św. Jan od Krzyża i niektórzy inni przedstawiciele tradycji zachodniej. Natomiast *devotio moderna*, a zwłaszcza duchowość ignacjańska, bazują głównie na medytacjach wyobrazeniowych. „Tradycja wschodnia dopuszcza, choć i z maksymalną ostrożnością, niesienie przed sobą obrazu w umyśle, ale żadną miarą nie podczas modlitwy. *Jak wyobrażać sobie Pana? siedzącym na stolicy czy ukrzyżowanym? – odpowiada na pytanie św. Teofan Rekluz. – Kiedy rozmyślacie o rzeczach Boskich, wówczas można wyobrazić sobie Pana, jak będzie trzeba. Ale podczas modlitwy żadnych obrazów przywoływać nie należy... Jeśli dopuścić obrazy, to istnieje niebezpieczeństwo – zacząć się modlić do własnego marzenia.*”<sup>11</sup> Ktoś być może powie, że różne szkoły tylko się uzupełniają, i te sprzeczności są mało istotne. Nie będę tu wchodził w merytoryczną dyskusję o dopuszczalności tych czy innych praktyk, zaznaczę tylko, że z prawosławnego punktu widzenia ta sprzeczność jest porównywalna do kwestii, czy, założmy, to pole jest zaminowane, czy też nie...

Intensywny rozwój technik medytacyjnych nastąpił zwłaszcza w okresie po Soborze Trydenckim, między innymi dzięki powstaniu coraz liczniejszych zgromadzeń o charakterze nie monastycznym, na przykład Jezuitów. Pociągnęło to za sobą gwałtowny wybuch pseudomistyki. Rażąca niesprawiedliwością byłoby nie zauważyć obecności nurtów ortodoksyjnych, usiłujących przeciwdziałać zjawiskom negatywnym. Odkąd katolicka teologia

<sup>11</sup> За Кураев Андрей, „Вызов экуменизма”, Москва 1997, s. 127.

oficjalna weszła na drogę racjonalnych spekulacji, a życie duchowe w dużym stopniu przestało zabarwiać ją swoim doświadczeniem, kontrola Kościoła nad duchowością, dosyć zresztą nieściśła, wprowadzała zamiast ładu jeszcze większy zamęt, narzucając doktrynę sprzeczną z doświadczeniem duchowym. Dotyczy to bezwzględnie panującego oficjalnego tomizmu, który narzucał teologii teorię poznania, zastrzegającą poznanie intuicyjne wyłącznie dla życia przyszłego<sup>12</sup>. Charakterystycznym przykładem jest postępowanie Inkwizycji hiszpańskiej wobec mistyki. W pierwszym wydaniu „Wejścia na Górę Syjon” hiszpański pisarz ascetyczny Bernardino de Laredo opisywał zjednoczenie z Bogiem jako obcowanie z Trójcą Świętą i uczestnictwo w Jej życiu. W drugim wydaniu usunął takie ujęcia, gdyż cenzorzy inkwizyjni krytykowali takie twierdzenie, bo nie wiedzieli jak Trójcę Świętą można poznać przez stworzenia. To błędne z prawosławnego punktu widzenia założenie tylko komplikowało sprawę, gdyż pozostawiało poza nawiasem najbardziej autentyczne doznania mistyczne i przyczyniało się do rozwoju medytacji wyobrażeniowej.<sup>13</sup> To, że papieństwo, zaprzątnięte walką polityczną i obroną swoich pozycji w Kościele, nie zwracało uwagi na rozwój duchowości, tolerując w istocie wspomniany pluralizm (nb. i same władze kościelne często były reprezentowane przez przedstawicieli rozmaitych trendów), spowodowało z jednej strony utratę spójności doświadczenia duchowego, z drugiej zaś pozwoliło na istnienie również bardziej „prawosławnych” nurtów. Zażarty krytyk katolicyzmu rzymskiego – św. Ignacy Brianczaninow wypowiedział niegdyś złośliwą uwagę, iż w katolicyzmie można wariować do woli, byle by się uznawało papieża i nie atakowało oficjalnej doktryny. Trafność tej jadowitej wypowiedzi, wbrew intencji autora, działa w dwie strony. Wskazując na tolerancję papieństwa względem heterodoksyjnej (w stosunku do tradycji ojców starożytności) duchowości, Brianczaninow niechętny stwierdził możliwość istnienia całkiem prawosławnych warstw katolicyzmu, pielęgnujących tradycję ortodoksyjną, wbrew wszelkim, nawet oficjalnym, nowościom. Monastycyzm, jako zjawisko ściśle związane z bezpośrednio przekazywaną tradycją (relacja mistrz – uczeń), mógł do pewnego stopnia opierać się manipulowaniu tradycją, po prostu dyskretnie ignorując nowe, obce elementy oficjalnej doktryny. Środowisko zakonne było dość dobrze zaznajomione z literaturą patrystyczną i Biblią. Wszakże powstawały coraz większe trudności co do punktów odniesienia z powodu utraty spójności tradycji i lansowania przez

<sup>12</sup> Patrz Stefan Swieżawski „Święty Tomasz na nowo odczytany”, Poznań 1995, s. 130.

<sup>13</sup> Patrz. ks. Stanisław Gryga „Złoty wiek mistyki hiszpańskiej”, Kraków 1987, t. I, s. 146. Taka „kontrola” nad duchowością bardziej niechęcała do życia duchowego niż je chroniła.

władze kościelne sprzecznych z tradycją patrystyczną form duchowości poprzez kanonizację osób o podejrzanym doświadczeniu duchowym. Chodzi przede wszystkim o tzw. mistykę wizyjną. Zawierzenie fałszywym wizjom czy objawieniom jest uważane w Kościele prawosławnym nie tylko za mankament, ale i za ciężki grzech, wskazujący na silną próżność i nierozwagę ascety. Licznym ascetom prawosławnym zdarzało się ulegać rozmaitym złudzeniom, ale nikt z nich nie został kanonizowany, jeśli nie wyrzekł się błędu i nie poniósł ciężkiej pokuty. W Kościele rzymskokatolickim to w wielu wypadkach nie przeszkadzało w kanonizacji.<sup>14</sup>

Z drugiej strony nie brakuje przykładów niesamowitej intuicji duchowej, wielkiej trzeźwości i rozważgi, co jest tym bardziej godne podziwu w obliczu problemów z punktem odniesienia (można tu wymienić np. Ruysbroecka, św. Jana od Krzyża, Berulle'a, niektórych przedstawicieli francuskiego kwietyzmu).

Wyszedłem z założenia tradycji prawosławnej, że doświadczenie mistyczne różnych osób, jeśli jest autentyczne, to musi być tożsame, rozpoznawalne pod szatą odmiennej konwencji leksykalnej. Stwarza to dodatkowe problemy metodologiczne. Do jakiego stopnia możemy czytać teksty mistyczne, opierając się bezpośrednio na własnym życiowym, religijnym i intelektualnym doświadczeniu? W jakim stopniu należy uwzględnić wpływy innych autorów? Czy i w jakiej mierze możemy wyjąć dzieło św. Jana z kontekstu historycznego oraz konfesyjnego – i przenieść do kręgu ascetyki i dogmatyki prawosławnej? Ocenilem, że taki zabieg może dać niespodziewane i niezwykle interesujące rezultaty. Dlatego też postanowiłem dokonać porównania nauki św. Jana od Krzyża z myślą wybranych ascetów prawosławnych, zestawiając ich wypowiedzi, i próbując odczytać teksty świętego jak gdyby ich oczami. Natomiast przy omawianiu rozbieżności sięgnąłem po opracowania poświęcone historycznemu i intelektualnemu kontekstowi pisarstwa św. Jana. Do takiej optyki zachęca mnie również opinia Federica Ruiza Salvadora, który zwraca uwagę na nikłość wyników „poszukiwania źródeł” teologii św. Jana od Krzyża, wskazującą na niechęć autora do wyraźnego wiązania się z którąkolwiek szkołą. Przejdę zatem do omawiania autorów, których wybrałem dla dokonania zestawień, i kryteriów, jakimi się w tym wyborze kierowałem.

---

<sup>14</sup> „Szczegóły życia i śmierci Jezusa w wizjach św. Elżbiety z Schonau (1129-1164) i św. Brygidy Szwedzkiej (1302-1373) są wyraźnie sprzeczne zarówno ze sobą nawzajem, jak i z historią. (...) Bł. Henryk Suzo opowiada nam, jak to czerwona i ciepła krew z pięciu ran spływała przez jego usta w dół do serca. Alan de la Roche (1428 -1475) wierzył, że pije mleko z piersi Maryi”, Thomas Gannon SJ, George Traub SJ, „Pustynia i Miasto”, Kraków 1999, s. 160-162.

Prawosławne opracowania na temat duchowości zachodniej mają w większości wydźwięk polemiczny, rzadziej przedstawiający jej treść. Często są to próby wydania całościowej oceny na podstawie fragmentarycznych wiadomości. W opracowaniu T. Špidlika SJ poświęconemu relacjom nauki św. Ignacego Loyoli i tradycji wschodniej<sup>15</sup> autor dokonuje porównania duchowości *Ćwiczeń* niejako z całością duchowości prawosławnej, często preferując drugorzędne zjawiska, byle tylko udowodnić zgodność nauki ignacjańskiej z tradycją chrześcijańskiego Wschodu. Otóż nie zamierzam na siłę godzić rzeczy nie do pogodzenia ani też wyszukiwać w dziełach św. Jana od Krzyża pretekstu do polemicznego atakowania duchowości katolickiej. Podstawową tezą wykładu jest *jedność autentycznego doświadczenia duchowego i drogi zjednoczenia z Bogiem*, czego postaram się dowieść na podstawie zestawienia nauki Jana od Krzyża z wypowiedziami wspomnianych wyżej autorów prawosławnych. Autentyczne bowiem doświadczenie duchowe nie może nie wywierać wpływu na intuicyjną świadomość dogmatyczną ascety i bez wątpienia znajdzie swój wyraz w jego nauczaniu.

---

<sup>15</sup> T. Špidlik, *Ignacy Loyola a duchowość Wschodu*, Kraków 2001.