

Wysocki, Adam

Rozwój duchowy człowieka w świetle poglądów św. Jana od Krzyża

Prace Naukowe AJD. Pedagogika 17, 69-92

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Adam WYSOCKI

Rozwój duchowy człowieka w świetle poglądów św. Jana od Krzyża

Tytuł pracy zawiera w gruncie rzeczy pytanie: „Na czym polega rozwój duchowy według św. Jana od Krzyża?”, na które odpowiem w dalszej analizie. U podstaw tego pytania znajdują się dwa podstawowe kryteria: 1) teoriopoznawcze – wskazujące na istnienie podstawowej opozycji podmiot–przedmiot, 2) ontologiczne – które mówi o istnieniu jakichś bytów lub hierarchii bytowej.

Sformułowanie „rozwój duchowy” wskazuje, co prawda w sposób nieostry jednak intuicyjnie oczywisty, na pewien pogląd i rodzaj ludzkiego działania. Przez to sformułowanie należy rozumieć pogłębianie się pewnych wartości przyjętych ogólnie jako religijne, choć z pewnością obecnych także w innych dziedzinach kultury i uznanych za pozytywne. Zresztą termin „duchowy” przede wszystkim wiąże się z religią chrześcijańską, oczywiście nie tylko, jednak w głównej mierze jest związany z tą właśnie tradycją¹. Rozwój duchowy, zatem, odnosi się do specyficznej aktywności ludzkiej wskazującej na jakąś przemianę, która, w domyśle, sugeruje wzrost jakichś własności, które w mniejszym lub większym stopniu są jeszcze niepełne. Jak się wydaje, jest to związane z wysiłkiem pracy nad sobą oraz ma na celu dążenie do wyższych wartości, których potrzebę realizowania człowiek posiada niejako z natury². Przedmiotem tej pracy jest ukazanie tego procesu w świetle poglądów XVI-wiecznego mistyka hiszpańskiego z zakonu karmelitów św. Jana od Krzyża.

¹ Por. J.W. Gogola, *Wyzwania dla laikatu płynące z duchowości Karmelu*, [w:] tenże, *Mistycy i mistyka Karmelu*, Kraków 2007, s. 419–420.

² S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1986, s. 55.

1. Zarys problemu duchowego rozwoju człowieka

Jak pisze Salvador Federico Ruiz, wybitny badacz pism świętojanowych, jego dzieło da się ująć, jednym, spinającym jak klamra zdaniem: *zjednoczenie człowieka z Bogiem*³. Właściwie zdanie to określa już „metę” drogi duchowej, jednak wskazuje również, że istnieje na jej początku separacja, oddalenie między osobami, której przewyciężenie jawi się właśnie jako zadanie dla człowieka. Spotkanie tych dwóch osób jest nie tylko następstwem aktywności człowieka zmierzającego do jakiegoś nieruchomego punktu, dążenie jest obopólne i polega na wzajemnej współpracy⁴. Naszym zadaniem jest właśnie ukazanie owego dążenia. Proces ten przebiega w sposób stopniowy. Św. Jan od Krzyża korzysta z trzech podziałów, które dzieli z kolei na⁵:

- trzy stany: początkujących, postępujących, doskonałych;
- trzy drogi: oczyszczająca, oświecająca, jednocząca;
- stopnie miłości rozumiane jako: trudy umartwień, ból rozłąki, duchowe narzeczeństwo i małżeństwo.

W systemie etycznym Mistyka Karmelitańskiego droga duchowa człowieka ujawnia się z perspektywy oddalenia między nim a Bogiem. Zadanie, jakie stoi przed nim, uwarunkowane jest poprzez wyszczególnienie elementów natury ludzkiej. Człowiek w pismach św. Jana od Krzyża ukazuje się jako byt wielowymiarowy i wieloaspektowy. Różnorodne aktywności i przeżycia, jakie charakteryzuje ludzkie działanie, wskazują na jego złożoną naturę. Każdy z nas jest obdarzony aparatem własności psychofizycznych, który przesądza o całej różnorodności i wyznawanych wartościach. Wolna wola, czyli możliwość wolnego wyboru, determinuje w dużej mierze sposób bycia jednostki, a co za tym idzie, zarazem właściwe sobie ukształtowane wnętrze. Stąd proces rozwoju duchowego mimo ogólnego schematu i pewnych koniecznych podobieństw, bo wynikających z tej samej natury, realizuje się w odmienny sposób dla pojedynczej jednostki, przybierając za każdym razem swą indywidualną formę. Z tego powodu św. Jan od Krzyża dokonuje niekiedy drobiazgowych podziałów by dokładnie ukazać te miejsca i sfery aktywności, które są przyczyną separacji człowieka od Boga i uniemożliwiają mu powrót do Źródła.

Mystyk hiszpański w organizmie psychofizycznym wydziela elementy, grupując je do jednej z dwóch dziedzin. Nie jest przy tym specjalnie oryginalny,

³ S.F. Ruiz, *Święty Jan od Krzyża – pisarz, pisma, nauka*, tłum. J.E. Bielecki, Kraków 1998, s. 365.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże, s. 638. Zob. także S. Mojek, *Doświadczenie Boga według św. Jana od Krzyża*, [w:] *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, red. W. Słomka, Lublin 1986, s. 186–190, z tym że S. Mojek stosuje tylko jeden z podziałów zaproponowanych przez św. Jana od Krzyża.

korzysta bowiem w głównej mierze z tradycji arystotelesowskiej wraz z uzupełnieniami od Platona i Augustyna⁶. Mianowicie wyróżnia w człowieku dziedzinę:

- *Poznawczą*, która nie ma bezpośredniego związku z wartościami *stricte* religijnymi, choć ukazuje w pewnym stopniu kondycję duchową człowieka. Posiada naturę odzwierciedlającą bardziej pasywną z tych dwóch dziedzin. Obejmuje pięć zmysłów nazywanych władzami, będących najbardziej zewnętrznymi organami wraz z przysługującymi im odpowiednio funkcjami. Pośród nich największe znaczenie mają wzrok i słuch. Do władz zmysłowych zalicza także wyobraźnię, fantazję i pamięć, nazywając je zmysłami wewnętrznymi. Nad dziedziną poznawczą króluje intelekt (nazywany także umysłem lub rozumem), który scala i porządkuje oraz ku któremu dążą wszystkie powyżej wymienione;
- *Uczuciową* stanowiącą bardziej dynamiczny aspekt organizmu psychofizycznego z dwóch wymienionych. Dotyczy wszelkich przeżyć emocjonalnych i pragnień w człowieku oraz związanych z nim odczuć przyjemności lub niezadowolenia w stosunku do obiektów podpadających pod zmysły, nie z uwagi na ich treść poznawczą, lecz ze względu na przeżycie obecne w wyniku kontaktu z nimi. Z nazwy wymienia tylko cztery takie uczucia, jednak z powodu nieukończenia *Drogi na Górę Karmel* podział jest niekompletny⁷. Analogiczną rolę jak intelekt w dziedzinie poznawczej pełni wola, zawiadując i uczestnicząc we wszelkich przeżyciach i stanach emocjonalnych;

Święty Jan od Krzyża dokonuje także podziału o charakterze wertykalnym, w którym wyróżnia warstwy, wskazując na pewne poziomy aktywności w człowieku. Podział ów został dokonany poprzez wykorzystanie zwrotów przestrzennych odziedziczonych po tradycji chrześcijańskiej⁸. To układ hierarchiczny przedstawiający strukturę ontyczną osoby ludzkiej i obejmujący trzy płaszczyzny. Schemat nakreśla zarazem ogólnie pewne ramy dla przebiegu drogi duchowej, jednak nie znaczy to, że sam proces przebiega w taki „liniowy” sposób. Św. Jan od Krzyża wyróżnia trzy poziomy. (1) Pierwszy odnosi się do sfery władz zmysłowych, najbardziej zewnętrzna, panuje tu swego rodzaju „zwierzęcość” oraz mają ujście pożądania i popędy. (2) Drugą stanowią wyższe władze rozumowe (duchowe), gdzie przejawia się aktywność psychomentalna.

⁶ Por. S.F. Ruiz, dz. cyt., s. 390–391.

⁷ Zob. Św. Jan od Krzyża, *Dziela*, tłum B. Smyrak, Kraków 1998. W pracy użyto następujących skrótów: DGK – *Droga na Górę Karmel*, NC – *Noc ciemna*, PD – *Pieśń duchowa*. Cyfra rzymska oznacza księgę; cyfry arabskie kolejno najpierw rozdział, następnie po przecinku numer punktu w rozdziale; DGK III 17, 2.

⁸ Tamże, s. 399–400. Wyrażenia: wyższy–niższy, czyli wertykalny oraz wewnętrzny–zewnętrzny, czyli horyzontalny.

(3) Trzeci poziom jest już czysto duchowy, ontycznie najwyższy w hierarchii całej struktury, a zarazem najtrudniej uchwytny.

To najbardziej wewnętrzna płaszczyzna aktywności, na której znajdują swoje ostateczne uprawomocnienie porządek poznawczy i uczuciowy, a więc mają swe źródło władze rozumowe; właściwy podmiot nazywany „substancją duszy”, miejsce gdzie udziela się sam Bóg i jest „odciśnięty jego obraz”⁹.

Wszystkie te podziały, rozróżnienia i aktywności, na jakie wskazuje św. Jan od Krzyża, nie funkcjonują oddzielnie, te wyraźnie zarysowane granice czasami mają znaczenie bardziej dydaktyczne, a w rzeczywistości czasami zacierają się, gdyż jak często podkreśla, są przejawem tego samego podmiotu i uczestniczy w nich cały człowiek¹⁰.

Proces rozwoju duchowego ujawnia swój sens z perspektywy celu, ku któremu zmierza. Jan od Krzyża jako mistyk chrześcijański umieszcza cel życia chrześcijanina w sposób zgodny z własnym wyznaniem, którego jest przedstawicielem. Doktryna chrześcijańska¹¹ zakłada istnienie Istoty Najwyższej nazywanej Bogiem, będącej Pierwszą Przyczyną sprawczą dla świata i wszelakich bytów w nim istniejących¹². Ponadto transcenduje widzialny i niewidzialny świat, który jest tym, co nieskończenie od Boga różne. Św. Jan od Krzyża transcendencję Boga ujmuje w taki sposób: „wszelki byt stworzony wobec nieskończoności Boga jest niczym”¹³, „Należy [...] zauważyć, że pośród stworzeń wyższych czy niższych nie ma żadnego, które by bezpośrednio łączyło z Bogiem albo miało podobieństwo do Jego bytu”¹⁴. Transcendencja Boga wobec świata jest absolutną wyższością i całkowitą wobec świata odmiennością. Jednak Bóg jest zarazem immanentny¹⁵, czyli obecny w świecie, ujawnia się jako siła podtrzymująca byt stworzony w jego trwaniu wraz z całą różnorodnością form w nim istniejących. Ponadto immanencja Stwórcy ujawnia się jako troska o powołane do życia istoty, Bóg bowiem uczestniczy w życiu każdego człowieka uwikłanego w grzech i śmierć. Największy wyraz udzielania się Boga w świecie miało wyraz w osobie Jezusa Chrystusa Syna Bożego (Drugiej Osoby Trójcy) współistotnego Ojcu, który za sprawą Ducha Świętego (Trzeciej Osoby Trójcy) stał się człowiekiem dla zbawienia wszystkich ludzi. Ten aspekt doktryny chrześcijań-

⁹ Zob. L. Borriello, *Linie antropologiczne w systemie doktrynalnym św. Jana od Krzyża*, [w:] *Mistyczne doświadczenie Boga*, red. J. Machniak, Kraków 1993, s. 24.

¹⁰ NC II 1, 1.

¹¹ S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 63.

¹² Zob. *Leksykon religii*, red. H. Waldenfels, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1997, hasła ‘Bóg’ s. 31–32, ‘chrześcijaństwo’ s. 65, ‘transcendencja/immanencja’ s. 495–496.

¹³ DGK I 4, 4.

¹⁴ DGK II 8, 3.

¹⁵ Por. tamże, ‘transcendencja/immanencja’, s. 495–496.

skiej znajdujemy w pismach Mistyka Karmelitańskiego jako element pośredniczący w procesie rozwoju duchowego, Chrystus bowiem, jest ideałem do naśladowania oraz jedynym i wyłącznym pośrednikiem w zjednoczeniu człowieka z Bogiem i włączeniu go w życie Trójcy¹⁶. Rola Pośrednika, jaką wyznacza w swym systemie postaci Jezusa Chrystusa, znajduje swój wyraz w cnotach teologicznych¹⁷. Rzeczywistość cnót pozwala człowiekowi uchwycić to co nieosiągalne i spowodować udzielanie się Bytu Boskiego. Cnoty teologiczne spełniają czynną funkcję w procesie zjednoczenia, posiadając właściwości pozwalające to zadanie wykonać. Mianowicie: (1) istnieje podobieństwo między działaniem człowieka, zgodnym z tym, co określa się mianem cnót teologicznych, a Bogiem; (2) cnoty stanowią dar łaski jako konkretne zdolności pod postacią wiary, nadziei i miłości; (3) apogeum w swym realnym przejawieniu osiągnęły w Jezusie Chrystusie; (4) w cnotach daje się poznać sam Bóg; (5) cnoty teologiczne są istotą wyrzeczenia – podstawy dla transformacji duszy.

Z perspektywy struktury ontycznej istoty ludzkiej, zasadniczo proces rozwoju duchowego zmierza do odkrycia substancji duszy i zmanifestowania w życiu właściwości dostępnych mu z natury tak, by stały się narzędziami Ducha Świętego. Warunki definicyjne nałożone na cnoty teologiczne wyznaczają w sposób ogólny pewne ramy postępowania na ścieżce rozwoju duchowego u św. Jana od Krzyża.

2. „Noc” władz zmysłowych

Doktryna św. Jana od Krzyża, oparta na ideałach chrześcijańskich, ma na celu przeprowadzenie człowieka przez ziemskie życie, aż do zjednoczenia z Bogiem. Drogę, którą dusza musi przebyć, nazywa „nocą”. Pojęcie to doskonale oddaje charakter całego procesu. Składa się z trzech części, a każda z nich wiąże się z innymi władzami duszy. Zmierzch to powściągnięcie zmysłów zewnętrznych – cielesnych, jak i wewnętrznych – fantazji i wyobraźni. Na tym etapie jeszcze nie ma kompletnych ciemności. Jak pisze, „można ją przyrównać do początku nocy, gdy w mroku rozplywają się wszystkie przedmioty”¹⁸. Gdy duszę

¹⁶ J.S. Gogola, *Misterium wcielenia w życiu duchowym chrześcijanina według św. Jana od Krzyża*, [w:] tenże, dz. cyt., s. 75.

¹⁷ Por. S.F. Ruiz, dz. cyt., s. 495. Ruiz w całej swej pracy używa formy ‘teologalne, -a, -y’. Z uwagi na to, że cecha ‘teologalności’ lub ‘teologiczności’ to sformułowanie synonimiczne, ze względu na przyjętą konwencję pracy będziemy używali tej drugiej formy (zresztą za św. Janem od Krzyża – ponieważ w jego czasach funkcjonowała tylko jedna forma). Uwaga ta dotyczy również innych cytowanych autorów.

¹⁸ DGK I 2, 5.

ogarną mroki, jedynym przewodnikiem staje się wiara, która przeprowadza przez największe ciemności, ogolając z wszelkich doznań. Ten trudny okres przyrównuje do „północy, zupełnie ciemnej”¹⁹. Ostatecznie kresem drogi jest Bóg, który na podobieństwo brzasku udziela się człowiekowi w duchu, będąc „jakby zaraniem już światła dziennego”²⁰. Odkrywa się jednak dopiero przy końcu drogi, do tego momentu będąc całkowitą ciemnością. Nieco inny podział wskazuje na sposób postępowania i ukazuje się jako „noce” czynne i bierne, odnoszące się zarówno do władz zmysłowych i duchowych.

Ponadto symbol „nocy” ma charakter uniwersalny dla podążających ścieżką rozwoju duchowego wszystkich czasów, stanowiąc nieodzowny kontekst życia duchowego. Dotyka bowiem wszystkich wierzących, którzy opowiedzieli się za Chrystusem²¹. Symbol „nocy” wytycza atmosferę dla całej drogi duchowej, a nawet cel drogi, czyli zjednoczenie człowieka z Bogiem dokonuje się pośród nocy lub najwyżej w przedświcie, decyduje o tym fakt odsunięcia naturalnych punktów podparcia przez człowieka w dążeniu do Boga²².

Program *nocy czynnej* wraz z zadaniem, jakie ma zostać wykonane, św. Jan od Krzyża nakreślił w sposób precyzyjny w I księdze *Drogi na Górę Karmel*²³: „Nazywamy tu *nocą* wyzbycie się upodobania w pożądaniu wszystkich rzeczy. [...] 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. Z chwilą zaś zgaszenia tego pożądania, lub umartwienia go, przestaje dusza nasyczać się upodobaniem w tych rzeczach i pozostaje pod względem pożądania w ciemności i bez niczego”.

Charakter tego etapu drogi duchowej, jego zakres i przedmiot, został przedstawiony w powyższych fragmentach. Pierwszy opisuje go ogólnie, natomiast drugi stanowi jego bardziej szczegółowe rozwinięcie, precyzując naturę tego zjawiska. Zresztą dalej Jan od Krzyża wyszczególnia wszystkie zmysły, traktując w ten sposób każdy z osobna, gdzie przedstawia problem, zadanie i efekt końcowy w stosunku do każdej władzy²⁴. Mamy tutaj aktywność podmiotu przejawiającą się na poziomie zmysłowym. Owa aktywność jest „pożądaniem”, któ-

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ J.W. Gogola, *Misterium wcielenia...*, s. 71.

²² J.W. Gogola, *Karmelitańska mistyka...*, s. 15.

²³ DGK I 3, 1.

²⁴ DGK I 3, 2.

ra przejawia się pod postacią trwałej skłonności, nazywanej przez św. Jana od Krzyża „upodobaniem”. To afekt, który jak to zostało wcześniej określone, przynależy do porządku uczuciowego i stanowi dynamiczny aspekt duszy. Człowiek skłania się w kierunku tego, co stworzone, ulegając mu. Lekarstwem, jak podaje Mistyk Karmelitański, jest „wyzbycie się”, czyli wyrzeczenie się tego, co podpada pod zmysły polegające na zatrzymaniu afektu, przecięciu lgnięcia do przedmiotu przysługującemu danej władzy, i skierowanie go na Boga. Wyrzeczenie się obiektów zmysłowych jest czymś niezbędnym, by człowiek mógł dostąpić zjednoczenia z Bogiem²⁵.

W innym miejscu wskazuje na przyczyny skłaniania się ku rzeczom zmysłowym. Dusza ulega grze własnych namiętności, gdyż jak pisze św. Jan od Krzyża, jest „zaślepią”, tzn. nie „widzi”, co się z nią dzieje. Wydaje się nie „widzieć” swojej sytuacji i nie wiedzieć o tym, że błądzi. Autor *Drogi na Górę Karmel* daje nam takie wyjaśnienie – „pożądanie zaślepią i zaciemnia duszę, gdyż jako takie jest ślepe; ponieważ samo w sobie nie ma żadnego poznania...”²⁶. Nie ma więc skąd się dusza „dowiedzieć” i dlatego ulega pokusom. Ten rodzaj zapomnienia o pierwotnej niezależności od zmysłów i stanie łączności z Bogiem jest efektem tego, że „przyłgnięcie duszy do stworzenia równa ją z tym stworzeniem, i im mocniejsza jest ta skłonność, tym więcej równa ją i czyni podobną do niego...”²⁷.

Uleganie pożądaniom władz zmysłowych, oprócz braku postępu na ścieżce duchowej, posiada swoje negatywne konsekwencje, które św. Jan od Krzyża określa jako szkody. W *Słowach światła i miłości* w jednym z punktów tak klasyfikuje skutki nieopanowania: „Pięcioraką szkodę wyrządza duszy jakakolwiek namiętność: niepokoi ją, zamąca, brudzi, osłabia i zaślepią”²⁸. Do tego szeregu szkód autor dodaje jeszcze, że pożądania pozbawiają ducha Bożego, a ponadto dręczą i męczą²⁹.

W I księdze *Drogi na Górę Karmel*, Mistyk szeroko opisuje wiele sytuacji, gdzie zezwolenie pokusom zmysłowym prowadzi do niekorzystnych skutków. Dusza „niepokoi się”, gdy opiera się na rzeczach przemijających. Obawa zmienia się w ból, kiedy tego nie może osiągnąć, czego pragnie: „im większe [...] pożądanie, tym większe umęczenie; i tym więcej umęczenia, im więcej pożądań usidlą duszę”³⁰. Mistrz Karmelu wskazuje, iż jest to proces postępujący, podając

²⁵ DGK I 4, 1.

²⁶ DGK I 8, 3.

²⁷ DGK I 4, 3.

²⁸ Św. Jan od Krzyża, *Słowa światła i miłości*: 112, [w:] tenże, dz. cyt., s. 110.

²⁹ DGK I 6, 1.

³⁰ DGK I 7, 2.

przykład Salomona, u którego uzależnienie zmysłowe zwiększało się w miarę pragnień³¹. Kluczowy wydaje się fakt zaspokojenia żądz, by mogło dojść do pogłębienia się uzależnienia. Siła pragnień nie jest stała, może się zarówno zwiększać lub zmniejszać, przy biernej postawie człowieka następować będzie to pierwsze. Konsumpcja obiektu pragnień daje chwilowe wytchnienie w cierpieniach, jednak stwarza możliwość do pojawienia się jeszcze większej żądz, powodujące pogłębienie już obecnej skłonności.

Jan od Krzyża ukazuje także korzyści, jakie płyną, gdy człowiek pokona w sobie pragnienia niższej natury. Odwracając się od skłonności zmysłowych, stopniowo umacnia się w tym, co pozytywne i pomocne na ścieżce duchowej. „Wielką korzyścią duszy wśród tej nocy jest to, że ćwiczy się [...] w cierpliwości i długomyślności. Wyrabia w sobie również cnotę męstwa [...] i umacnia się w sobie”³². Zyskuje radość i pociechę z każdego czynu, gdy jej zmysły są „uciszzone”. Ciągłe zatroskanie o Boga powoduje, że zapomina o sobie i wyzbywa się miłości własnej; pogłębia się jej czystość, spokój, oraz pamięć do spraw duchowych³³. Ponadto wzrasta we wszystkich cnotach moralnych, kardynalnych i teologicznych³⁴. Te wszystkie dobra, których jest udziałem, nie są jednak w pełni doskonałe. Działania duszy nie posiadają jeszcze tej lekkości i wolności, kiedy jest już narzędziem Ducha Świętego.

Proces wykuwania cech pozytywnych jest związany z wysiłkiem i wyrzeczeniami, ponieważ człowiek niejako „z natury” posiada pewne skłonności do obiektów zmysłowych, gdyż „po grzechu pierwotnym dusza jest rzeczywiście jakby niewolnicą w tym ciele śmiertelnym, poddana naturalnym namiętnościom i pożądaniom”³⁵. Natomiast wypracowywanie cnot polega na odrzucaniu wrodzonych przywar poprzez afirmację cech im przeciwnych w myśli (modlitwie wewnętrznej)³⁶ i działaniu („dzieła spełnione w oschłości i trudnościach ducha”³⁷).

Można zauważyć, że funkcjonuje tutaj swego rodzaju „mechanizm”, który sprawia pogłębienie cech negatywnych bądź pozytywnych i tym samym występuje regres lub progres w procesie doskonalenia duchowego. To pierwsze nastąpi, gdy dusza nie oprze się swym pierwotnym skłonnościom zmysłowym, natomiast to drugie, będzie konsekwencją powstrzymywania lgnięcia do obiektów zmysłowych. Powstrzymywanie zaś to inaczej przekształcanie wad w cnoty po-

³¹ DGK I 8, 6.

³² NC I 13, 5.

³³ NC I 13, 6.

³⁴ Tamże.

³⁵ DGK I 15, 1.

³⁶ PD 17, 2.

³⁷ PD 30, 2.

przez negowanie. W procesie odrzucania cech negatywnych, „automatycznie” pojawia się dopełnienie w postaci cechy pozytywnej, gdyż wady i cnoty to: bądź proste pary opozycji (np. „cierpliwość” – „niecierpliwość”), bądź własności, którym można wskazać wartość przeciwną metodą bardziej opisową (np. „męstwo” – „brak odwagi”).

Jak się wydaje, można wskazać na warunek, jaki musi zostać spełniony, aby mogła zaistnieć korzystna bądź niekorzystna zmiana w człowieku. Mianowicie dotyczy to sposobu odnoszenia się jednostki do obiektów zmysłowych. Owe „odnoszenie” może być świadome, powodujące inne skutki od, nazwijmy to, przypadkowego – wynikłego z nieuwagi. Jak pisze św. Jan od Krzyża: „Poszczególne bowiem upadki nie szkodzą duszy tak, jak dobrowolne przyłgnięcie do jakiejś rzeczy”³⁸. Bo każde świadome działanie jest potencjalnym zarodkiem do powstania skłonności. Natomiast świadome akty, które się powtarzają, przekształcą się w konsekwencji w nawyki objawiające się upodobaniem do określonych przedmiotów, sytuacji lub zachowywania w szczególnie sposób³⁹. Zaś te wszystkie poruszenia duszy wywołane mimochodem, czyli niedobrowolne, nie zostawiają w niej śladu⁴⁰: „Bo poszczególne akty różnych pożądań nie sprawiają tyle złego, jeśli sam nawyk jest opanowany”⁴¹. Ze słów owych wynika, że wiele aktów uczynionych mimowolnie mniej szkodzi niż kilka nawyków niedoskonałości.

Św. Jan od Krzyża przedstawia gradację wykroczeń uczynionych dobrowolnie. Największymi są te, które dotyczą grzechu ciężkiego – szkodzą najbardziej, gdyż pozbawiają człowieka łaski w tym życiu, a w przyszłym chwały u Boga⁴². Ponadto wyróżnia te z zakresu grzechów powszednich i niedoskonałości, które „sprawiają w duszy częściowe szkody według stopnia umniejszenia łaski”⁴³. Powyżej nakreślone „pożądania naturalne” nie podpadają nawet pod kategorię niedoskonałości. Człowiek wykonując to, co konieczne ze względu na egzystencję, wypełnia tym samym wolę Boga.

Aby dopełnić rozważań dotyczących nocy zmysłów, należy wspomnieć jeszcze o wewnętrznych władzach zmysłowych: *fantazji* i *wyobraźni*⁴⁴, z czego ta pierwsza jest twórcza w stosunku do tej drugiej⁴⁵. Jednak w toku wywodu, często posługuje się ogólnie pojęciem *wyobraźni* na określenie zmysłów wew-

³⁸ DGK I 11, 4.

³⁹ DGK I 11, 3–4.

⁴⁰ DGK I 11, 2–3.

⁴¹ Tamże.

⁴² DGK I 12, 3.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ DGK II 10, 3.

⁴⁵ Tamże, s. 222, przypis 14.

nętrznych, bez szczegółowych rozróżnień. Jan od Krzyża podaje nam takie określenie treści pojawiających się w tych zmysłach: „Są to kształty, które przez obrazy czy formy cielesne przedstawiają się zmysłom”⁴⁶. Udzielają się im dwójakiego rodzaju twory: nadprzyrodzone, przedstawiające się zmysłom wewnętrznym bez ich czynnego działania, i naturalne, wytworzone „swoją zdolnością aktywną”⁴⁷. Pełnią funkcję pomocniczą, wspomagając rozum w jego dyskursywnym działaniu, jak „archiwum przechowujące obrazy”. Mogą także wspierać duszę wzbudzając pobożność i nastrój duchowy poprzez wyobrażenia wydarzeń biblijnych, postaci świętych lub Boga. Jednak zmysły wewnętrzne są ułomnym narzędziem, gdyż „wyobrażenia nie może tworzyć sobie innych rzeczy poza tymi, których za pomocą zewnętrznych zmysłów doświadczyła”⁴⁸. Początkujący na tym etapie drogi czynią użytek ze zmysłów wewnętrznych z powodzeniem dla siebie. W tym jednak tkwi niebezpieczeństwo, mogące zahamować dalszy rozwój duchowy. Św. Jan od Krzyża poucza, ostrzegając, że „wszystkie rzeczy stworzone nie są w żadnej proporcji z bytem Bożym”, a „ci, którzy wyobrażają sobie Boga pod postacią jakiejś rzeczy [...] oddalają się bardzo znacznie od Niego”⁴⁹.

Inną kwestią jest potrzeba obecności form i kształtów w celu wzbudzenia modlitwy i nastroju duchowego. Jak zostało powiedziane, człowiek nie może się bez nich obyć na początku; wyrabia sobie jednak do nich skłonność, posługując się nimi. Zmysły wewnętrzne potrafią odtworzyć wszystkie obrazy i doświadczenia, one to bowiem „przechowują się tam i odbijają jak w zwierciadle”⁵⁰. Człowiek wzrasta i żyje w świecie pośród różnorodnych form i kształtów, działając na przedmiotach fizycznych posługuje się wyobrażeniami. Często zaś, wykorzystując obrazy wywoływane za pomocą zmysłów wewnętrznych, może „wybiec” w przyszłość, by „zobaczyć” efekt końcowy i związane z tym korzyści. Natomiast na ścieżce duchowej, musi w pewnym momencie odrzucić ten „samonapędzający się” mechanizm. Jan od Krzyża stwierdza kategorycznie: „Niech dusza uważa to za pewne, że im większe ma przywiązanie do posiadania jakiegoś obrazu, czy innego środka, tym niedoleżnej będzie się wznosić ku Bogu jej pobożność i modlitwa”⁵¹.

⁴⁶ DGK II 12, 3.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ DGK II 12, 4.

⁴⁹ DGK II 12, 4–5.

⁵⁰ DGK II 16, 2.

⁵¹ DGK III 35, 6.

O powszechności tego przyzwyczajenia świadczy ilość miejsca, jakie temu problemowi poświęcił autor w III księdze *Drogi na Górę Karmel*⁵². Jest oczywiste, mając na uwadze co zostało powiedziane o tworzeniu się nawyków, że „wypracowana” skłonność do jakiejś szczególnej formy może być bardzo silna. Zrozumiała zatem wydaje się ważność „umartwień” zmysłów zewnętrznych w rozwoju duchowym.

3. „Noc” władz duchowych

Przedmiotem rozważań w rozdziale trzecim będą wyższe władze duszy i środki, za pomocą których mogą zostać wprowadzone w „noc”. Na wyższą, rozumową część duszy, składają się trzy władze: rozum, pamięć i wola. Są one przeznaczone do zajmowania się sprawami Bożymi i duchowymi⁵³. „Nocą” dla tych władz będzie oderwanie się od rzeczy doczesnych, przyrodzonych, a także uciszenie swojej własnej aktywności przy pomocy przysługujących im odpowiednio trzech cnót teologicznych: wiary, nadziei i miłości. Swoisty program tego, co ma się wydarzyć, znajdujemy w II księdze *Drogi na Górę Karmel*⁵⁴.

„Mając z kolei mówić o trzech władzach duszy: rozumie, pamięci i woli w tej *nocy* ducha, która jest środkiem do boskiego zjednoczenia, najpierw należy wyjaśnić w tym rozdziale, jak trzy cnoty teologiczne: wiara, nadzieja i miłość – dotyczące bezpośrednio wspomnianych władz jako właściwe ich przedmioty nadprzyrodzone, za pośrednictwem których dusza łączy się z Bogiem – sprawiają próżnię i ciemność, każda w odpowiadającej sobie władzy”.

„Wspomniane trzy cnoty teologiczne sprawiają próżnię w trzech władzach duszy. Wiara sprawia w rozumie ciemność i próżnię pojęć rozumowych; nadzieja sprawia w pamięci z wszystkiego posiadania; miłość sprawia próżnię w woli i ogoląca ją z wszelkiego afektu i radowania się tym wszystkim, co nie jest Bogiem”.

Rozum wysuwa się przed inne władze. Aspektem poznawczym intelektu i wprowadzeniu go w „noc”, św. Jan od Krzyża poświęcił prawie całą II księgę *Drogi na Górę Karmel*. Podczas „nocy” zmysłów dusza szła pośród „mroków”, jednak docierało do niej „światło” od czynnych jeszcze władz. Zaś „noc” du-

⁵² DGK III 35–39.

⁵³ DGK II 4, 2.

⁵⁴ DGK II, 6, 1–2.

cha⁵⁵ wprowadza ją w całkowitą ciemność – „pozbawia wszelkiego światła tak w rozumie, jak i w zmysłach”⁵⁶.

Rozum ze swej natury charakteryzuje działanie, docieka dopóty, dopóki nie rozwiąże problemu, którym się zajmuje, dążąc do zadowalającego go wyniku. Przedmiot rozumowania przy końcu procesu musi być jasny i nie budzący żadnej wątpliwości, inaczej zostanie poddany dalszemu badaniu, aż do znalezienia możliwego rozwiązania. Uspokoiwszy się co do jednego, szybko szuka następnego obiektu swoich dociekań. Ta wrodzona aktywność musi zostać uciszona, gdyż „droga do Boga nie polega na mnogości rozważań”⁵⁷. Wszelkie ćwiczenia umysłowe są „bezużytecznym kołowaniem, chociażby osiągały tak wzniosłych rozważań jak anielskie”⁵⁸.

Przyrodzoną zdolnością rozumu jest możliwość uchwycenia i „zapieczętowania” relacji między przedmiotami za pomocą pojęć. Tworzy również sądy mówiące o stosunkach między pojęciami. W ten sposób buduje sobie obraz rzeczywistości, oczywiście tej zmysłowej, bowiem poza nią sam nie wykracza. Często „sądzi” zbyt pochopnie, tworząc tym samym nieprawdziwą „wizję” świata. Myli się w sprawach dostępnych mu, zatem tym bardziej nie ma jasnego i właściwego rozeznania w rzeczywistości duchowej, która jest w „żadnej proporcji” do zmysłowej. Dlatego musi się wyrzec wszystkiego „co może osiągnąć własnymi siłami [...], nie opierając się na żadnej rzeczy, którą poznaje, smakuje, czuje czy wyobraża sobie”⁵⁹. Postęp na ścieżce duchowej nie polega na kreowaniu swojej wizji świata. Wejście na ową ścieżkę „oznacza zejście ze swej drogi”, a właściwie „odrzućcie własnego, ograniczonego sposobu postępowania [...] jest dojściem do tego, co nie ma ograniczenia”⁶⁰. Takie właściwości posiada wiara, która jak mówi Mistrz Karmelu – „jest jedynym proporcjonalnie najodpowiedniejszym środkiem” połączenia rozumu z Bogiem i bezwzględnie musi się jej cały powierzyć⁶¹. To, co czyni ją doskonałym środkiem, jest podobieństwo do Boga. Bóg jest nieskończonym, w Trójcy Jedynym „i wiara takim [wła-

⁵⁵ Sformułowanie „«noc» ducha” jest dwuznaczne, w tym rozdziale odnosi się do oczyszczeń władz duchowych (rozumowych), odbywających się na sposób *czynny* (czyli aktywny w nich jest człowiek). Natomiast podczas *biernej* „«nocy» ducha” oczyszcza sam Bóg i dotyczy to stanu kontemplacji, który omawiać będziemy w następnym rozdziale. Czasami te rozróżnienie zacierają się u św. Jana od Krzyża.

⁵⁶ DGK II 1, 3.

⁵⁷ DGK II 7, 8.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ DGK II 4, 2.

⁶⁰ DGK II 4, 5.

⁶¹ DGK II 9, 1.

śnie] nam Go przedstawia⁶². Ponadto posiada w sobie moc postępową, gdyż „im większą wiarę ma dusza, tym więcej jest z Bogiem zjednoczona⁶³. „Wlewa swe «nadmierne światło», którym są prawdy objawione przez samego Boga, a one jako takie są ponad wszelkie światło przyrodzone i przekraczają bezwzględnie wszelkie ludzkie zrozumienie⁶⁴. Tym samym „nadmierne światło” wiary staje się dla duszy „ciemnym mrokiem”, gdyż zachowuje się jak słońce, które gasi inne światła. Przytłacza zaś naturalne „światło” rozumu „ponieważ to co jest większe, wchłania i zwycięża to co jest mniejsze⁶⁵. Konkluzją do powyższych rozważań może być stwierdzenie, iż wiara jednocześnie zaciemnia i oświeca, a im bardziej zaciemnia rozum w jego naturalnym stanie, tym bardziej oświeca go boskim promieniem. Rozum podnosi się ze stanu przyrodzonego w stan nadprzyrodzony, potencjalnie cały czas w nim obecny, który uaktualnia dopiero wiara, będąc czynnikiem sprawczym w tym procesie.

Zatem aby dusza mogła wejść w tę „noc” ducha, koniecznie musi pozbawić się wszelkiego „naturalnego światła”, trwać w kompletnej „ciemności” powściągając swą intelektualną aktywność. Podobnie jak rozum, pozostałe dwie władze duchowe muszą wyzwolić się ze swych przyrodzonych treści. Zadanie to jest o tyle łatwiejsze, gdyż wszystkie władze funkcjonują we wzajemnym powiązaniu ze sobą: „Jest bowiem rzeczą niemożliwą, żeby człowiek duchowy, jeśli należycie ukształtuje swój rozum, [...] nie został równocześnie pouczony o postępowaniu pozostałych dwu władz i pozostałych dwu cnót. Działania bowiem jednych zależne są od drugich⁶⁶ – stąd postęp poczyniony w jednej dziedzinie organizmu psychicznego wpływa pozytywnie na „całego” człowieka.

Pamięć spełnia rolę „schowka”, w którym znajdują się wszelkie kształty, obrazy i pojmowania rozumowe. Rozporządza zmysłami fantazji i wyobraźni, sama będąc niejako na usługach rozumu. Przechowuje wszystko to, co ten rozważa i osądza, a w razie potrzeby przedstawia, odbijając „jakby w zwierciadle⁶⁷. Cnotą teologiczną, za pomocą której władza pamięci ma zostać wprowadzona w „noc”, jest nadzieja. Święty Doktor tak ją charakteryzuje: „Nadzieja bowiem odnosi się do tego, czego się jeszcze nie posiada, gdyż posiadanie wyklucza nadzieję⁶⁸. Mamy przedstawiony warunek do ogolocenia pamięci i utrzymania w „próżni”. Ponadto, w innym miejscu wskazuje na taką zależność – „Im mniej

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ DGK II 3, 1.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ DGK III 1, 1.

⁶⁷ DGK II 16, 2.

⁶⁸ DGK II 6, 3.

[...] posiada się innych rzeczy, tym więcej ma się zdolności i możliwości w odniesieniu do nadziei, a co za tym idzie, więcej nadziei”⁶⁹. Daje to nam jasno do zrozumienia, co się wiąże ze stopniowym, coraz większym „zaciemnianiem” tej władzy.

Ostatnią władzą w systemie św. Jana od Krzyża, ze względu na kolejność wykładu, a nie z uwagi na mniejszą ważność, jawi się wola⁷⁰.

Jakiegokolwiek działanie duszy nosi w sobie piętno tej władzy: „Siła duszy polega na jej władzach, namiętnościach i pożądaniami. Wszystkim tym zaś zarządza wola. Gdy więc wola podnosi do Boga te władze, namiętności i pożądaniami, a odrywa od wszystkiego, co nie jest Bogiem, wówczas zachowuje dla Boga siły duszy. Dochodzi ona wtedy do miłowania Boga ze wszystkiej siły swojej”⁷¹. Za całą psychomentalną aktywnością człowieka stoi działanie woli. Jeśli skłania się ona ku temu co zmysłowe lub funkcjonują inne władze duchowe, wypełniają ją namiętności i pożądaniami, choćby ledwo uchwytnie i bardzo subtelne. Ze słów św. Jana od Krzyża wynika, że przedmiot w konsekwencji determinuje jakość afektu. Gdyż jeśli przedmiotem woli stanie się Nadprzyrodzony Bóg, a konkretnie, przysługująca jej cnota teologiczna, którą jest miłość, to przejmie jej właściwości, sama niejako stając się miłością. Wszystkie wtedy aktywności będą jakby „zabarwione” tym uczuciem, a skupienie się na tym co nadprzyrodzone sublimuje afekt wraz z jego jakościową zmianą. Dlatego też cnota teologiczna – miłość – sprawia skupienie wszystkich namiętności w jednym punkcie, którym jest Bóg. Wprowadza wolę w „noc” i jest środkiem do „ogolocenia” tej władzy, opróżniając ze wszystkiego, co nie jest Bogiem. „Przez miłość bowiem powinien człowiek władze, pożądaniami, czyny i odczucia swej duszy wypełniać Bogiem, by do tego dążyły wszystkie zdolności i wysiłki jego duszy...”⁷². Nadaje przy tym wartość wszelkim dobrym uczynom powodując, że nie zostają spełnione z „obowiązku”.

Należy zauważyć, że istnieje pełna współzależność między wszystkimi trzema cnotami i władzami, jak już to zostało wspomniane przy omawianiu władzy pamięci. Śledząc rozważania dotyczące władz duszy, można zobaczyć podobne tendencje związane z przeobrażaniem danej władzy za pomocą odpowiadającej jej cnoty. Tak jak wszystkie władze duszy są współzależne od siebie, tak wszystkie trzy cnoty teologiczne również wzajemnie na siebie oddziałują. Konsek-

⁶⁹ DGK III 15, 1.

⁷⁰ Choć wydaje się, iż w systemie św. Jana od Krzyża władza pamięci spełnia mniej istotną rolę. Podobna sugestia odnosi się do cnoty nadziei, na co wskazuje S.F. Ruiz: „Nadzieja zaś służy niejako za tło dla dialogu wiary i miłości...”. Zob. S.F. Ruiz, dz. cyt., s. 583.

⁷¹ DGK III 16, 2.

⁷² DGK III 16, 1.

wentnie, jeśli dokonuje się rozwój jednej, muszą się także i pozostałe dwie pogłębiać. Tak więc, gdy duszę wypełnia wiara w Boga, to coraz bardziej wzmaga się jej miłosne pragnienie złączenia z Nim i tym samym musi wzrastać nadzieja, że tak się stanie. Odwrotnie, jeśli zaś nie będzie prawdziwej, mocnej wiary w Boga, to w takim samym stopniu nie może być miłości i nadziei.

Jan od Krzyża wspomina o tych powiązaniach w toku swojego wykładu⁷³. W jednym miejscu mówi o tym wyraźnie, przedstawiając zarazem, jak dokonuje się postęp duchowy: „Im więcej więc dusza wchodzi w ciemność i odrywa się od wszystkich rzeczy zewnętrznych i wewnętrznych, jakie może poznać⁷⁴, tym głębiej wypełnia ją wiara, a co za tym idzie miłość i nadzieja⁷⁵”. Dalej w tym samym akapicie podkreśla dobitnie: „Te trzy cnoty teologiczne łączą się bowiem ściśle ze sobą”. Cały rozdział szósty II księgi *Drogi na Górę Karmel* w podobny sposób przedstawia to zagadnienie, z tym, że autor nie wspomina tutaj o wzajemnym oddziaływaniu lecz o konieczności zmanifestowania się wszystkich trzech cnót w rozwoju duchowym człowieka. Jan od Krzyża podkreśla, że wiara, nadzieja i miłość są środkiem do opróżnienia i oczyszczenia odpowiadających im władz duszy, ich nadprzyrodzonymi przedmiotami, i że wszystkie razem są „środkiem i przygotowaniem duszy do zjednoczenia z Bogiem”⁷⁶.

Podsumowując, należy zauważyć, że św. Jan od Krzyża wyraźnie odróżnia grupę podmiotu, który się realizuje za sprawą władz rozumowych (duchowych) będących w powiązaniu z władzami zmysłowymi oraz grupę przedmiotową, czyli wszelkie możliwe obiekty, które mogą stanowić treść poznawczą dla danej władzy. Praktyczny sposób podejścia wobec tych obiektów jest podobny jak w przypadku władz zmysłowych i polega na oderwaniu się od nich, wyrzeczeniu się ich lub względnie, zachowaniu bierności w stosunku do nich. Środkiem do tego celu są cnoty teologiczne, które jawią się jako wzorcowe aspekty samych

⁷³ DGK II 29,6; III 15, 2; III 16, 6.

⁷⁴ Aspekt przedmiotowy, czyli ilość i różnorodność możliwych obiektów, jakie mogą się pojawić we władzach duchowych, jakie św. Jan od Krzyża wymienia, jest bardzo duża, dzieli je przy tym szereg kategorii i podkategorii. W przypadku władzy rozumu DGK II 10, 2–4, pamięci DGK III 1, 2, woli DGK III 17, 2. Stosuje oczywiście odpowiednie gradacje wartości, sugerując, iż jedne są bardziej pożądane, gdyż „mają coś z ducha”, inne wręcz przeciwnie. Generalnie można je podzielić na przyrodzone i nadprzyrodzone (w tym rozróżnieniu św. Jan od Krzyża nie ma oczywiście na myśli cnót teologicznych jako przedmiotów nadprzyrodzonych przysługujących odpowiednio władzom duchowym do wprowadzenia je w *noc*), jednak zarówno wobec jednych i drugich Mistrz Karmelitański zaleca bierność i rozwagę, tak by nie stały się obiektem pragnień. Podkreśla to zresztą wielokrotnie przy omawianiu ich w II i III księdze *Drogi na Górę Karmel*.

⁷⁵ DGK II 24, 8.

⁷⁶ DGK II 6, 1–6.

władz, ich idealizację, a zarazem są obdarzone doskonałościami, ze względu na cel drogi duchowej, jakim jest Bóg, stanowiąc Jego reprezentację. Każda cnota teologiczna posiada przydzieloną funkcję w stosunku do przysługującej jej władzy rozumowej, z którą to odpowiednią cnotą w konsekwencji dana władza ma się utożsamić, przyjmując jej właściwości. Ten aspekt zastosowania odpowiedniego środka, czyli metody postępowania wobec aktywności władz, św. Jan od Krzyża ujmuje jakby z dwóch kierunków. Z jednej strony skupia się na obiekcie, który pochłania daną władzę rozumową, a z drugiej na niewłaściwej aktywności owej władzy w stosunku do tegoż obiektu. Dźwignią postępu jest konsekwentne nakierowywanie danej władzy na przysługujący jej przedmiot nadprzyrodzony, co zarazem wiąże się z „uciszaniem” jej dotychczasowej aktywności. Przeobrażenie to dokonuje się stopniowo i z pewnością wymaga wytrwałości, zaś meta dla tego etapu jest uzyskanie stabilności w tym zakresie.

4. Kontemplacja

Kontemplacją nazywa św. Jan od Krzyża pojęcie „ogólne, ciemne i niewyraźne”, gdyż jak twierdzi, takim ono jest dla rozumu⁷⁷. Ten etap procesu rozwoju duchowego stanowi „noc” bierną zmysłów i ducha, która dokonuje się jednocześnie dla władz zmysłowych i rozumowych duszy. „W tej nocy, która następuje, oczyszczają się wspólnie obydwie części duszy”⁷⁸. Kontemplacja jest następstwem uciszenia aktywności władz. Obecnie przedmiotem oczyszczeń staje się sam podmiot, czyli „substancja duszy” – duchowy aspekt w człowieku. Jest to stan pewnego rodzaju wewnętrznego trwania i skupienia, który zewnętrznie może być niewidoczny, a który jest zarazem bardzo dynamiczny, ze względu na to, że istnieją w człowieku zawsze jakieś naturalne pobudzenia emocjonalne i umysłowa aktywność. Na tym etapie zaczyna się udzielać czynnik nadprzyrodzony, bowiem „Bóg oczyszcza tu duszę co do jej substancji zmysłowej i duchowej, jak również co do jej władz wewnętrznych i zewnętrznych [...]. Jej zmysłowa część oczyszcza się bowiem wśród oschłości, władze oczyszczają się w opróżnieniu z wszelkich pojmowań, a duch w gęstych mrokach. Tego wszystkiego dokonywa Bóg za pośrednictwem ciemnej kontemplacji”⁷⁹. W innym miejscu⁸⁰ św. Jan od Krzyża ów aspekt boskiego udzielania nazywa kontemplacją wlaną lub teologią mistyczną, gdyż dokonuje się w sposób nieuchwytny dla

⁷⁷ DGK II 10, 4.

⁷⁸ NC II 3, 2.

⁷⁹ NC II 6, 4.

⁸⁰ NC II 5, 1.

duszy i przy jej całkowitej bierności z przyrodzonej aktywności. Bierność ta jest warunkiem koniecznym, umożliwiającym otwarcie się człowieka na czynnik nadprzyrodzony, co stanowi także typową cechę doświadczenia mistycznego⁸¹.

Stan kontemplacji charakteryzuje już się pewnym etapem rozwoju cnót teologicznych, czyli oprócz aspektu negatywnego – bierności władz – daje się poznać pod postacią przejawiania w życiu konkretnych właściwości. Jest już mistyczną fazą rozwoju duchowego, gdzie decydującą rolę odgrywa w nim działanie Ducha Świętego⁸².

Jan od Krzyża stwierdza, że aby kontemplacja, o której mowa, mogła zainicjować, muszą zostać spełnione pewne warunki. Mistyk Karmelitański określa je mianem „znaków”, które powinny się pojawić podążającemu drogą do doskonałości. Wspomina o nich dwukrotnie, w II księdze *Drogi na Górę Karmel* oraz w I księdze *Nocy ciemnej*, co wskazuje na ważność tego wyliczenia.

„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”⁸³. Pojawienie się tego znaku jest konsekwencją nocy czynnej zmysłów, wyrzeczenia się przedmiotów przynależnych tym władzom, oznacza kontrolę i uporządkowanie na tym poziomie struktury bytowej. Odnosi się to także do przedmiotów kultu, miejsc świętych jako nie mających bezpośredniego znaczenia dla rozwoju duchowego. Wskazuje tutaj na różnicę między tym co duchowe, a tym co zmysłowe.

Drugi znak odnosi się do aktywności władz rozumowych, w którym to św. Jan od Krzyża wskazuje na nieadekwatny sposób dociekania umysłu, kwestionując w tej mierze jego własności poznawcze i posługiwanie się pojęciami wobec spraw czysto duchowych. „Objawem tego jest niemożność rozmyślenia i rozważania tak jak dawniej i nie znajdowanie w nim tego smaku i upodobania, jaki znajdowała wtedy, gdy nie doszła jeszcze do radowania się”⁸⁴. Wiedza dostępna tą drogą jest bowiem niewspółmierna do tej, jaka jest teraz udzielana „za pomocą czystego ducha, w którym nie ma już rozważania sukcesywnego”⁸⁵. Cały ten proces przebiega stopniowo, aktywność umysłowa coraz bardziej ustaje na rzecz poznania pozaracjonalnego.

Powyższe dwa znaki mają pewne podobieństwo do siebie, są efektem spełnienia się etapu rozwoju duchowego, o którym mowa była w poprzednich dwóch rozdziałach, dotyczących nocy czynnej władz zmysłowych i rozumo-

⁸¹ J.W. Gogola, „Teologia mistyczna” św. Teresy od Jezusa, [w:] tenże, dz. cyt., s. 20.

⁸² S. Głaz, *Doświadczenie religijne*, Kraków 1998, s. 246.

⁸³ NC I 9, 2.

⁸⁴ DGK II 14, 1.

⁸⁵ NC I 9, 8.

wych. Trzeci znak dopełnia dwa pierwsze, jest naturalną konsekwencją wyrzeczenia się rzeczy przyrodzonych i nakierowania się podmiotu na przedmiot nadprzyrodzony, jakim jest Bóg. „Trzeci znak jest potrzebny i konieczny, by można opuścić rozmyślanie. Objawia się on przez poznanie Boga, czyli ogólną miłosną uwagę Nań skierowaną”⁸⁶. Część rozumowa duszy, realizując swą funkcję poznawczą, korzystała dotąd z treści pochodzących od części zmysłowej, teraz koncentruje się na przedmiocie przekraczającym możliwości uchwycenia go w dotychczasowy sposób, ze swej strony nic nie czyniąc.

Ukazane trzy znaki muszą pojawić się jednocześnie, dusza może bowiem doświadczać stanów, które kontemplacją nie są. Jan od Krzyża argumentuje, że dwa pierwsze znaki wspierają się wzajemnie, chroniąc duszę przed nadmiernym zaangażowaniem w sprawy doczesne i światowe, natomiast trzeci znak, przy braku aktywności umysłowej, zapobiega inercji i melancholii⁸⁷.

Gdy powyższe warunki zostaną spełnione w sposób jednoczesny i trwały⁸⁸, człowiek osiąga ogólne „poznanie kontemplacyjne”, które jest początkiem etapu oświecającego. Podczas przebywania w bierności władz rozumowych i zmysłowych występuje element oświecający, który jest rozpoznaniem sytuacji i powoduje opanowanie tychże władz. Proces duchowego wzrostu realizuje się poprzez trwanie w bierności władz. Jeśli poprzedni etap rozwoju polegał na sprowadzaniu do bierności, to obecny polega właśnie na utrzymywaniu owego trwania, co skutkuje szeregiem dramatycznych doświadczeń, momentami bardzo skrajnych. Najczęściej stan kontemplacji św. Jan od Krzyża określa przy pomocy opozycyjnych pojęć „światła” i „ciemności” lub podobnych im. Cała *Noc ciemna*, a w szczególności jej II księga, operuje tego typu zestawieniami, za pomocą których autor próbuje oddać specyfikę tego zjawiska.

Sformułowania zawierające tego typu określenia jak „ciemność”, „mrok”, „otchłań” czy „próżnia” dają pewne wyobrażenie o naturze przeżyć. Odczucia są bardzo głębokie, w których słychać kryzys całego człowieka. Owa „mroczna” terminologia najtrafniej pasuje do władzy rozumu i jej aktów poznawczych, z racji funkcji, jakie spełnia. Tym razem jednak św. Jan od Krzyża raczej nie wprowadza podziałów takich jak w *Drodze na Górę Karmel*. Podobna zasada dotyczy określeń przeciwstawnych do powyższych, mówiących o „świecie” czy „jasności”. Ponieważ poznanie kontemplacyjne jest „ogólnym” i „niewyraźnym”, więc „światło” które wnosi, przenika i oświeca wszystkie władze duszy. Stąd opisy przeżyć w *Nocy ciemnej* mają charakter całościowy i obejmują z reguły wszystkie sfery złożonej natury ludzkiej, a zastosowana konwencja wskazuje na

⁸⁶ DGK II 14, 6.

⁸⁷ DGK II 13, 6.

⁸⁸ J.W. Gogola, *Świętego Jana od Krzyża cierpienie nocy ciemnej*, [w:] tenże, dz. cyt., s. 57.

doświadczane skrajności. Światło kontemplacji jest światłem nadprzyrodzonym i „jest to najwznioślejsze światło boskie przechodzące wszelką światłość naturalną”⁸⁹. Na światło naturalne składa się „zwykła” droga poznawania, tzn. oparta na zmysłach i rozważaniu pojęciowym przez rozum. To co nadprzyrodzone, naturalnymi sposobami nie można uchwycić, ponieważ jest „innej miary i innego rodzaju”. Nadprzyrodzone światło rozświetlające ciemności duszy jest czynnikiem sprawczym owych ciemności. Choć ich bezpośrednia przyczyna tkwi w samej duszy, potrzebny jest element, który pozwoli im się ujawnić. Taki efekt wywołuje u początkujących kontemplatyków – jak pisze św. Jan – „owo boskie światło kontemplacji, skoro przenika do duszy, nie będącej jeszcze dostatecznie oświeconą, sprawia w niej ciemności”⁹⁰.

Ostatnia poruszona właściwość jest podobna do innej, która z kolei inicjuje zjawisko bardzo charakterystyczne dla rozwoju duchowego, które na tym etapie nabiera szczególnego wyrazu⁹¹, mianowicie cierpienia, boleści, „udręki”. Według Mistyka Karmelitańskiego, tym co wywołuje boleści i udręki duszy są jej własne niedoskonałości i skłonności, które ukazują się oświetlone nadprzyrodzonym światłem. Św. Jan od Krzyża, opisując to zjawisko, posługuje się porównaniem do światła słonecznego⁹². Promień słoneczny wpadający przez okno do ciemnego pokoju pozwala wyraźnie zobaczyć drobiny kurzu w powietrzu oraz przedmioty stojące na jego drodze. Mimo że sam jest niewidoczny, umożliwia percepcję form i kształtów. Podobnie boskie światło w kontemplacji, samo w sobie nieuchwytnie dla rozumu, uwidacznia wszelkie próby rozumienia, afekty woli i inne jeszcze istniejące „odczucia i pojmowania” naturalne. Dusza widzi wtedy dysproporcję między tym co boskie, a tym co ludzkie; odczuwa swoją niższość wywołującą cierpienie („męczarnie”) ze względu na cechy, które posiada: „... światło i mądrość tej kontemplacji są bardzo jasne i czyste. Dusza zaś, do której to światło przenika, jest ciemna i brudna. Stąd pochodzi jej wielkie udręczenie, gdy się jej owo światło udziela”⁹³. Przypomina to pojawienie się nowej normy, której nie można jeszcze sprostać, a do której trzeba się w końcu dostosować. Cierpienia mają dwie przyczyny, w rzeczywistości podobne sobie. Jedno mówi, iż udręki powstają na skutek spotkania się dwóch przedmiotów sobie przeciwnych („dwóch ostateczności” – boskiej i ludzkiej) w jednym podmiocie⁹⁴. „Z konieczności zatem odczuwa dusza mękę i cierpienie, skoro zwał-

⁸⁹ NC II 9, 2

⁹⁰ NC II 5, 3.

⁹¹ Zob. J. W. Gogola, *Świętego Jana od Krzyża...*, s. 52, s. 55–57, s. 63.

⁹² DGK II 14, 9; NC II 8, 3–4.

⁹³ NC II 5, 5.

⁹⁴ NC II 5, 4.

czają się w niej dwie przeciwności⁹⁵. Jeśli pierwsza opiera się na różnicy między dwoma bytami, druga próbuje wskazać jeden z powodów różnicy: „Cierpienia te przychodzą ze strony słabości i niedoskonalości duszy, skutkiem których nie może przyjmować boskiego światła, słodyczy i rozkoszy”⁹⁶.

Dramat nie trwa wiecznie, jednak by oczyszczenie było skuteczne, musi trwać przynajmniej kilka lat⁹⁷. Co w połączeniu z etapem przygotowawczym może sięgnąć lat dziesięciu, kilkunastu, i więcej, w zależności od indywidualnego przypadku⁹⁸. Cały ten okres nie przebiega w jednakowym natężeniu, zdarzają się chwile wytchnienia, podczas których światło boże przenika duszę nie oczyszczająco, lecz „na sposób oświecający i miłosny”.

Oprócz wad i złych nawyków, które uwidaczniają się w jasnym świetle kontemplacji, stopniowo wzrasta także „miłosne poznanie”. Początkowo jest ono bardzo słabe i niewyczuwalne, gdyż na wstępie „zwykło być bardzo subtelne i nieznaczące”, a także „dlatego, że dusza przyzwyczajona do ćwiczenia się w innego rodzaju rozmyślaniu, będącym całkowicie zmysłowym, nie zauważa ani nie odczuwa tej niezmysłowej, która jest czysto duchowa”⁹⁹. Kolejnym skutkiem, po wymienionych już, jakie przynosi stan kontemplacji, jest wzrost – nazwijmy to – siły lub mocy duchowej, którą św. Jan nazywa najczęściej określeniami zawierającymi, w różnych odmianach, słowo „miłość”¹⁰⁰. Wydaje się, że ten efekt udzielania „nadprzyrodzonego światła” jest najbardziej wymiernym, bowiem wiąże się z nabyciem cech, które umożliwiają postępowanie w myśl prawa bożego.

Wzrost siły duchowej – pogłębianie miłości, św. Jan poddał gradacji i nazywał *schodami miłości*¹⁰¹. Aspekt ten koresponduje z trzecim znakiem warunków kontemplacji, który mówi o „miłosnej uwadze” skierowanej na Boga, stanowiąc jego dojrzałe rozwinięcie. *Schody miłości* odnoszą się już do etapu jednoczącego drogi w procesie rozwoju duchowego i antycypują już samo zjednoczenie z Bogiem. Święty Jan wyróżniając poszczególne stopnie, uczynił tak – być może – w celach dydaktycznych, by wskazać pewne szczególne momenty w tym ciągłym procesie. W rozdziale 18 II księgi *Nocy ciemnej* podaje przyczyny, dlaczego użył tego określenia: „Najpierw dlatego, że jak schodami wstępuje

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ NC II 10, 4.

⁹⁷ NC II 7, 4.

⁹⁸ Por. tamże, s. 59.

⁹⁹ DGK II 13, 7.

¹⁰⁰ Por. – „rozplomienie miłości”, „rozpalenie miłości” NC II 12–13, „miłosny ogień mądrości” NC II 12,2, „miłosne poznanie” NC II 18,5, „schody miłości” NC II 19–20.

¹⁰¹ NC II 18–20.

się w górę i zdobywa się dobra umieszczone w fortecach, tak również przez tę ukrytą kontemplację, nie wiedząc, w jaki sposób, wznosi się dusza, poznaje i osiąga skarby niebieskie¹⁰². Dalej w tym samym miejscu mówi, że „schody służą zarówno do wstępowania w górę, jak i do schodzenia w dół” – stąd kontemplacja podnosi duszę do Boga, a unija ją samą¹⁰³. Charakterystyczny w tym krótkim opisie jest wertykalizm myśli św. Jana. Mimo że jest on obecny także w innych miejscach, tutaj ujawnia się bezpośrednio. Ponadto mamy tu ukazaną pewną hierarchię bytów i wartości, z których te cenniejsze (wyższe) mogą stać się udziałem duszy, jeśli przejdzie trudy oczyszczeń i „uniży” w sobie. „Dobra niebieskie” nie są efektem próśb, lecz pojawiają się „niespodziewanie” z woli bożej.

Drugi główny powód jest taki – „kontemplacja jest wiedzą miłości, czyli wlanym miłosnym poznaniem Boga. Wiedza ta, oświecając i rozmiłowując równocześnie duszę, podnosi ją ze stopnia na stopień, aż ją wzniesie do Boga i Stworzyciela. Jedynie bowiem miłość jest tym czynnikiem, który jednoczy i łączy duszę z Bogiem¹⁰⁴. Mistrz podaje program zjednoczenia, który przedstawia później za pomocą dziesięciu stopni schodów miłości. Przedstawia warunek zjednoczenia z Bogiem, akcentując źródło miłości i wszelkich łask, w innym zaś miejscu mówi wprost o „kontemplacji wlanej”¹⁰⁵. Całą tę koncepcję rozwoju rozwija w dwóch następnych rozdziałach *Nocy ciemnej*, gdzie z postępem miłości uobecnia się w duszy Chrystus, który jest jej „Oblubieńcem”.

Pierwszych pięć stopni charakteryzują okresy, w których dusza doznaje boleści oczyszczeń i mroków oraz, w chwilach wytchnienia, radosnych uniesień. Wraz z każdym stopniem schodów wzrasta także siła tych doznań. Ponadto wzmaga się coraz bardziej pragnienie Boga. Pierwsze objawy zjednoczenia pojawiają się na stopniach szóstym i siódmym, które trwają jednak tylko chwilowo, jak „błyski” – „...dusza swobodnie wzlata ku Bogu i po wielokroć Go dotyka...”¹⁰⁶. Przelomowym wydaje się stopień ósmy, na którym „dusza chwyta i obejmuje Umiłowanego nie puszczając Go, [...] zaspokaja swe pragnienia lecz jeszcze nie na stałe”. W tych momentach, jak pisze święty, dusza odnajduje pewien przedsmak chwały wiecznej¹⁰⁷. Na dziewiąty stopień wstępują już „dusze doskonale płonące w Bogu słodką miłością”. Udzielana jest na nim pełnia łask i wszelakich darów Ducha Świętego, których, wg autora, nie sposób wszystkich wyliczyć. Dziesiąty stopień miłości jest już „niejako nie z tej ziemi”. Dusza

¹⁰² NC II 18, 1.

¹⁰³ Tamże, 2.

¹⁰⁴ NC II 18, 5.

¹⁰⁵ NC II 5, 4.

¹⁰⁶ NC II 20, 1.

¹⁰⁷ Tamże, 3.

otrzymuje jasne i bezpośrednie widzenie Boga, które sprawia, że „wychodzi z ciała” i nie dotyka jej czyściec. Całkowicie upodabnia się do Boga, jednoczy się z Nim „przez uczestnictwo”¹⁰⁸.

Zasadniczo dwa ostatnie stopnie tej „miłosnej drabiny” należą już do celu drogi duchowej u św. Jana od Krzyża. Tym samym kończy się proces rozwoju duchowego, przechodząc już w proces jednoczenia, który odnosi się do zagadnienia zjednoczenia człowieka z Bogiem, co już wykracza poza ramy niniejszej pracy. Kończąc rozważania na temat drogi duchowej, można stwierdzić, że dusza „przyobleka się w szaty doskonałości”, co w praktyce oznacza zdolność do przejawiania w życiu właściwości reprezentowanych przez cnoty teologiczne, gdyż na tym ostatnim stopniu dusza całkowicie upodabnia się do Boga¹⁰⁹.

Podsumowanie

Aspekty teoriopoznawcze i ontologiczne są obecne w nauce świętojanowej, jednak w sposób nierównomierny. Dynamiczne przekształcenia jakim podlega człowiek mają swoje odbicie także na tym polu. Zmiany na drodze rozwoju duchowego powodują, że elementy teoriopoznawcze i ontologiczne również zmieniają swoje proporcje w stosunku do siebie. Założenia doktrynalne od samego początku decydują w dużym stopniu o charakterze ścieżki duchowej i jej spełnieniu. Jest widoczne, iż aspekt ontologiczny dominuje nad teoriopoznawczym w realizacji drogi; ponadto stanowi siłę napędową dla samego rozwoju.

Jeśli spojrzymy na proponowany przez św. Jana od Krzyża program doskonalenia duchowego, to możemy zauważyć, że dzieli się na dwie części. Punktem zwrotnym w całym procesie jest osiągnięcie stanu kontemplacji. W zasadzie system koncentruje się wokół tego momentu; stanowi punkt odniesienia w rozwoju duchowym człowieka, ukazując zarazem jego niezwykle dramatyczny podczas oczyszczeń *nocy biernej*. Oczywiście nie podważa się tutaj ciągłości całego procesu. Ów moment jest mniej lub bardziej rozciągnięty w czasie i trudno tu stawiać wyraźne granice. Jednak Mistyk czyni takie podziały, stąd by ułatwić analizę, pójdziemy za jego przykładem.

Pierwsza z wymienionych części charakteryzuje się inicjatywą po stronie człowieka na ścieżce duchowej. Jego wysiłki koncentrują się na wykorzenianiu złych nawyków, powściągnięciu afektów kierowanych ku temu co stworzone oraz „uciszanie” aktywności władz duchowych. Stan kontemplacji stanowi pewnego

¹⁰⁸ Tamże, 5.

¹⁰⁹ Tamże, 6.

rodzaju metę dla pierwszej części drogi. Jak pamiętamy, charakteryzują go trzy znaki, które z drugiej strony jawią się jako konieczne warunki do zaistnienia owego stanu. Pierwsze dwa są efektem wysiłków człowieka. Mają one charakter teoriopoznawczy, ponieważ ich realizacja dokonuje się na „linii” podmiot–przedmiot. Grupę podmiotową stanowią władze zmysłowe i rozumowe (duchowe), które przejawiają się na odpowiadających im poziomach struktury bytowej, zaś grupę przedmiotową tworzą obiekty im przysługujące. Należy dodać, że same władze, poprzez sam fakt ich zdefiniowania, warunkują już obiekty tegoż poziomu bytowego, na którym występują. Gdyby realizację tych dwóch znaków–warunków kontemplacji spróbować określić jednym słowem, to pojawiłoby się słowo „wyrzeczenie”. Jednak by wyrzeczenie mogło nastąpić, musi się dokonać z jakiegoś powodu, ze względu na „coś”. Człowiek wyrzeka się tego, co stworzone ze względu na Boga – Stwórcę, którego reprezentantem są cnoty teologiczne, które są „doskonałościami”, wzorcami i ze względu na nie dokonuje się przemiana w człowieku polegająca na wcielaniu w życie tego, co sobą cnoty reprezentują. W ten sposób aspekt ontologiczny jest także obecny. Ostatecznie taki charakter posiada trzeci z owych znaków–warunków stanu kontemplacji, który jest „miłosną uwagą” skierowaną na Boga. Sposób realizacji tego znaku dokonuje się w „substancji duszy” (duchu), czyli na ontycznym poziomie samego podmiotu, w którym wszystko to co dotyczy osoby ludzkiej znajduje genezę i uprawomocnienie. Trzeci znak ma swoje źródło w założeniach doktrynalnych. Korzystając z świętojanowych określeń, tę sytuację można ująć w stwierdzeniu, że to co manifestuje się w obrębie zmysłów zewnętrznych, oraz wewnętrznych, nie jest Bogiem. Zatem pierwsza część drogi duchowej św. Jana od Krzyża ma zarówno teoriopoznawczy, jak i ontologiczny charakter, gdzie obydwie te aspekty są jeszcze jednakowo istotne.

Druga część tak zarysowanej drogi duchowej wiąże się z utrzymywaniem stanu kontemplacji. Człowiek wtedy „nic ze swojej strony nie robi”. Inicjatywę przejmuje Bóg, dokonuje dalszych oczyszczeń, by ostatecznie doprowadzić do siebie człowieka. Proces rozwoju duchowego przechodzi w proces jednoczenia z Bogiem i trudno już wtedy mówić o rozwoju duchowym w dotychczasowy sposób. Literalnie można stwierdzić, że proces jednoczenia wyznacza metę dla drogi duchowej, gdyż dusza wtedy „upodabnia się do Boga”. W tej części aspekt ontologiczny zyskuje na sile, natomiast aspekt teoriopoznawczy traci swą równorzędną pozycję. Jedynym przedmiotem poznania staje się Bóg. Poznanie „samej Jego istoty”, atrybutów i prawd dotyczących bytu, mimo że wydaje się wypełniać proces doskonalenia, to jednak dla chrześcijanina samo istnienie Boga jest czymś pierwotnym i niezbywalnym, daleko ważniejszym niż poszczególne

Jego własności i prawdy o świecie. Celem drogi duchowej jest spotkanie tych dwóch osób, zaś poznanie stanowi konsekwencję („nagrodę”) owego spotkania.

Na podstawie powyższych rozważań ujawnia się taka oto konkluzja, która jest zarazem odpowiedzią na postawione na początku pracy pytanie. Otóż rozwój duchowy na podstawie poglądów św. Jana od Krzyża polega na dążeniu do zniesienia podstawowej opozycji podmiotowo-przedmiotowej, a sens tego dążenia wyraża się samopoznaniem podmiotu konstytuującym się na coraz wyższym poziomie w jakiejś założonej hierarchii bytowej. Podmiot konstytuuje się na coraz wyższym poziomie bytowym według przyjętej hierarchii, ponieważ św. Jan od Krzyża opiera się na podziałach o charakterze ontologicznym.

Czy można jednak mówić, w przypadku poglądów chrześcijańskiego mistyka, o znoszeniu się podmiotowo-przedmiotowym? W nauce świętojanowej widzimy, jak podmiot (dusza), postępując na ścieżce duchowej, wyrzekając się wszystkich obiektów możliwego poznania, dąży jednocześnie do zniesienia opozycji podmiotowo-przedmiotowej poprzez negowanie (odrzucając) tego, co ciągle jeszcze nie jest jej ostatecznym przedmiotem poznania. Wreszcie u kresu drogi jedynym przedmiotem poznania staje się Bóg, a dusza dąży do zjednoczenia z Nim, czyli dąży do zniesienia wspomnianej wcześniej opozycji podmiotowo-przedmiotowej.

SUMMARY

Human spiritual development in the light of Saint John of the Cross' views

The article deals with the mystical works of Saint John of the Cross. Based on those works, the author presents the soul's spiritual way to God, the way on which all the possible objects of cognition are renounced and rejected and where the soul strives after the denial of subject-object opposition, the denial of everything that is not the final source of knowledge. Eventually, at the end of the journey, God becomes the only subject of cognition, and the soul strives after the unification with God.