

GRZEGORZ WIOŃCZYK
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Teologiczny

RODZAJE POZNANIA MISTYCZNEGO W PISMACH ŚW. JANA OD KRZYŻA

KINDS OF MYSTICAL COGNITION IN THE MISSIVE
BY JOHN OF THE CROSS

ABSTRACT:

Św. Jan od Krzyża odróżnia poznanie naturalne od nadprzyrodzonego. To drugie dzieli na szczególne i wyodrębnione oraz ogólne i ciemne, czyli kontemplację. Poznanie nadprzyrodzone wyodrębnione i szczególne dzieli na poznanie cielesne oraz duchowe. W ramach tego ostatniego wymienia: objawienia, słowa, uczucia duchowe i widzenia.

Na podstawie świadectw św. Jana od Krzyża zasadnym wydaje się postawienie pytania o status poznania jasnego *in raptum*.

Saint John distinguishes between two kinds of cognition: the natural one and the supernatural one. He divides the supernatural cognition into two more subdivisions: specific and extracted one and general and dark one, which is described as contemplation. The specific and extracted supernatural cognition is divided into physical cognition and the spiritual one. The latter one, according to saint John of the Cross, includes: revelations, words, spiritual feelings and visions. Based on testimonies of Saint John questioning the status of clear cognition (*in raptum*) seems justifiable.

W przypadku lektury pism św. Jana od Krzyża nigdy dość powtarzać, że wszystko, co w nich możemy znaleźć, służy jednemu celowi: pomocy duszy w dojściu do pełnego zjednoczenia z Umiłowanym i miłującym nas Bogiem¹. Ta właśnie pasterska troska leży również u podstaw bogatych wzmianek na temat rodzajów poznań nadprzyrodzonych, które znajdziemy przede wszystkim w prawie stustronicowym passusie tekstu Drugiej Księgi *Drogi na Górę Karmel* oraz w kilku fragmentach innych pism.

Mistyka sanjuanistyczna ma charakter nupcejalny, zatem problem poznania jest sprzęgnięty z problemem miłości i jako taki występuje stale w rozważaniach dotyczących dynamiki wzrostu duchowego. Innymi słowy wzrost duchowy posiada

¹ Prymat miłości jednoczącej i miłości braterskiej w mistagogii można uznać za ogólną cechę mistyki chrześcijańskiej – por. F.M. Dermine, *Mistycy i wizjonerzy*, przeł. A. Mrozek, Warszawa 2006, s. 322.

wymiar poznawczy. Należy przy tym zauważyć, że poznanie tego nie można ograniczyć do procesu asercji lub przyjęcia samej informacji, gdyż jest ono złączone ze sferą wolitywną, tak że wiara i miłość, wzrastając w sobie samych, dają możliwość wzrostu cnocie w drugiej władzy, mówiąc porównawczo i schematyzując ten dynamiczny proces.

Pamiętając o tym zastrzeżeniu, w poniższej analizie podejmiemy aspekt poznawczy fenomenów mistycznych oraz kontemplacji i problem widzenia jasnego. Celem tego artykułu jest zestawienie wypowiedzi Jana od Krzyża i przedstawienie jego poglądów w sposób syntetyczny z umieszczeniem szerszego komentarza, jeśli temat będzie tego wymagał. W tekście posługuję się liczbą mnogą, mówiąc o poznaniach, co może jaśniej uzmysłowi różnicę pomiędzy filozoficzną teorią poznania, która stanowi niewątpliwy punkt odniesienia w tego typu pracach, a omawianymi tu problemami. Na gruncie pism św. Jana trudno byłoby zbudować system lub systematyczną refleksję na temat poznania, natomiast badanie przesłanek jego twierdzeń o poznaniu doprowadzi nas do konieczności ich konfrontowania z doktryną tomistyczną, co byłoby rozwiązaniem słusznym i ciekawym, ale odległym od naszego celu. Poznania mogą być zatem rozumiane w tej analizie jako akty poznawcze.

1. Fenomeny poznania nadprzyrodzonego

Rzeczywistość, którą zamierzam tu omówić, od strony fenomenalnej jest bezpośrednio utożsamiana z samą mistyką. Chodzi tu o wszystkie fenomeny, rozumiane jako „objawy-świadectwa” życia mistycznego. Jednak musimy mieć świadomość, że dla Świętego z Fontiveros są to jedynie manifestacje tego życia. Czasem są to wręcz somatyczne niedomagania mistyka lub konieczne czasowe zmiany zachodzące w jego psychice (władzach duchowych), umożliwiające odbiór pewnego objawienia (w sensie najszerszym).

Jan stanowczo stwierdza, że zatrzymanie się nad tymi formami poznania jest przeszkodą duchową. Nakazuje on wyzbywać się ich pożądania:

Takie pragnienie poznawania rzeczy drogą nadprzyrodzoną uważam za gorsze niż pragnienie smaków duchowych dla zmysłów. Nie wiem bowiem, czy dusza, która ich pożąda, może uniknąć grzechu, przynajmniej powszedniego, choćby miała wiele dobrych intencji i była już posunięta w doskonałości. Odnosi się to i do tego, kto jej daje takie rozkazy i na to pozwala. Taka droga nadzwyczajna jest niepotrzebna, mamy bowiem rozum, prawo i naukę Ewangelii, które aż nadto wystarczają. Nie ma takich trudności czy potrzeb, których by nie można było rozwiązać za ich pomocą i to z większym upodobaniem Bożym i z większym pożytkiem dusz. Tak dalece też musimy posługiwać się rozumem i nauką Ewangelii, że chociażby za naszym staraniem, czy wbrew naszej woli, objawiono nam jakieś rzeczy nadprzyrodzone, musimy je dobrze zbadać, czy są zgodne z rozumem i Ewangelią. I to tylko możemy z nich przyjąć, co się z nimi zgadza, nie dlatego, że były objawione, ale dlatego, że są z nimi zgodne, nie przykładając

oczywiście żadnego znaczenia do objawienia; przeto należy zbadać takie rzeczy objawione dokładniej, niż gdyby nie było co do nich objawienia, bo szatan po to wmawia również wiele rzeczy prawdopodobnych, zgodnych z rozumem i spełniających się, ażeby przez nie uwodzić (DGK II, 21)².

Znajdujemy się na terenie niezwykle subtelnych rozróżnień, które przez Jana zostały nakreślone w ogólnej perspektywie ogołocenia i rezygnacji ze wszystkiego, co przyrodzone na rzecz nadprzyrodzoności rozumianej jako boska prostota, nigdy zaś jako fenomeny życia z Bogiem. Ta rezygnacja jest tak całkowita, że musi, według Jana, objąć pragnienie fenomenów. One same, nawet gdy są darem Boga, nie muszą być chciane, gdyż już ich samo wystąpienie zapewnia skutki, jakie miały przynieść. Rozum nie powinien się nimi nigdy zajmować, aby nie stracić skupienia, gdyż, jak mówi Jan, jedna tylko myśl ludzka warta jest Boga. Jednocześnie sam fakt, że mogą one pochodzić od Boga i sprawiać w duszy dobry skutek, nie pozwala, aby tymi fenomenami się nie zająć. Należy zauważyć, że z przyczyn technicznych trudno odnaleźć dla niniejszej analizy lepsze słowo od „fenomenu”. Inne określenie, być może lepiej pasujące, mogłyby wzbudzić niewłaściwe skojarzenia. Konieczne jest, aby mówiąc o fenomenach, nie mieć na myśli tylko sfery zjawiskowej lub warstwy opisu nawet samego mistyka. Terminu tego będę używał do określenia poznania nadprzyrodzonego. Jednak ponieważ poznaniem tym *par excellence* jest kontemplacja, to warto użyć takiego sformułowania, które nie sugerowałoby, że omawiane w następnym punkcie poznanie ciemne nie jest poznaniem nadprzyrodzonym. Chodzi zatem o akty poznawcze skonsolidowane z ich, można powiedzieć pod pewnym warunkiem, fenomenologicznym opisem, akty różne od samej kontemplacji lub widzenia jasnego.

Podstawowe rozróżnienia

Jan od Krzyża nie pragnienie podać wyjaśnienia faktu poznania ludzkiego. Podaje jedynie zalecenia funkcjonalne i zajmuje się niemal jedynie poznaniami nadprzyrodzonymi (teologię poznań naturalnych można traktować jako uszczegółowienie ogólnej zasady abnegacji świata). W *Drodze na Górę Karmel* spotykamy sformułowanie, że droga nadprzyrodzona to „wszystko, co rozumowi zostaje udzielone ponad miarę jego zdolności i możliwości naturalnych. Z tych pojęć nadprzyrodzonych jedne są cielesne, drugie duchowe” (DKG II, 10).

Zarówno pojęcia nadprzyrodzone cielesne, jak i duchowe dzielą się jeszcze wewnątrz. Cielesne mogą być związane ze zmysłami cielesnymi zewnętrznymi lub wewnętrznymi. Duchowe zaś mogą być wyodrębnione i szczegółowe albo ciemne i ogólne. Przejdę zatem do omówienia jedynie poznań duchowych wyodrębnionych i szczegółowych, gdyż o ciemnych i ogólnych będę mówił w kolejnym punkcie.

² Wszystkie cytaty z dzieł św. Jana pochodzą z: Jan od Krzyża, *Dzieła*, przeł. B. Smyrak, wyd. 8, Kraków 2010. Cytaty oznaczam w tekście głównym za pomocą ogólnie przyjętych skrótów i numeracji: DGK – *Droga na Górę Karmel*, NC – *Noc ciemna*, ŻPM – *Żywy płomień miłości*, PD – *Pieśń duchowa*, L – *Listy*.

Duchowe poznanie wyodrębnione i szczegółowe to poznanie, które dokonują się bez udziału zmysłów cielesnych zewnętrznych lub wewnętrznych. Jan zaznacza, że dusza pozostaje bierna i w jej rozumie pojęcia duchowe pojawiają się wyraźnie. Doktor Kościoła wymienia cztery pojęcia duchowe szczegółowe: widzenia, objawienia, słowa i uczucia duchowe.

Widzenia

Widzenia nadprzyrodzone cielesne są szczególnymi aktami wglądu, którym towarzyszy intuicja ukierunkowująca uprzednio intelekt na taki aspekt przedmiotu poznania, że podmiot poznający chwytą istotę bytu. Tutaj widzimy zależność Jana od myśli tomistycznej, z którą zetknął się on w Salamance. Dzieje się to z wykorzystaniem zmysłów, jednak jakby wtórnym, jedynie narzędziowym. Inaczej niż w przypadku widzenia duchowego.

Jan dzieli je na widzenia substancji³ cielesnych i bezcielesnych. Wiele występujących tu myśli pokrywa się z jego uwagami na temat widzeń fizycznych. Takie samo musi być zachowanie duszy wobec nich. Różnica polega jedynie na tym, że poznanie te, jako subtelniejsze, są słabiej dostępne dla szatana.

W pierwszym przypadku chodzi o poznanie na drodze specjalnego oświecenia czy – stosując terminologię augustiańską – swego rodzaju iluminacji. Poznanie może odbyć się na drodze intuicji. Rzeczą słuszną byłoby w kolejnym kroku uściślić to pojęcie poprzez zestawienie filozoficznych koncepcji intuicji z doktryną Janową, co może też przynieść pewne rozwiązania spornej kwestii bezpośredniości poznania⁴ mistycznego przy jednoczesnym uszanowaniu metafizycznej optyki pism św. Jana⁵. Widzenie nadprzyrodzone cielesne jest ograniczone przez materiał zmysłowy. Szczególne poznanie zostało wzbudzone w duszy przez Boga za pomocą specyficznego rodzaju działania zmysłu wewnętrznego lub zewnętrznego, natomiast w widzeniu duchowym istot cielesnych chodzi o szczególne światło nadprzyrodzone, które nie jest w taki sposób ograniczone materiałem zmysłowym. W konsekwencji pamięć (*reminiscentia*) przechowuje trwalej pojęcia

³ Z. Kaźmierczak mówi o istotach – por. Z. Kaźmierczak, *Paradoks i zbawienie. Antropologia mistyczna Mistrza Eckharta i Jana od Krzyża*, Białystok 2009, s. 364.

⁴ Por. J. Jusiak, *Metafizyka a poznanie bezpośrednie. Tradycyjny i współczesny kształt zagadnienia*, Lublin 1998, s. 320-335.

⁵ Jako że jedynie samo istnienie możemy uchwycić bez pomocy pośrednictwa pojęciowego, to każde poznanie esencjalne (istoty bytu) jest słabiej lub mocniej zakotwiczone w pojęciach. Poznanie bezpośrednie byłoby zatem poznanie bez pośredników, także pojęciowych – por. J. Dębowski, *Bezpośredniość poznania. Spory – dyskusje – wyniki*, Lublin 2000, s. 201-227. Ewentualna możliwość przypisywania poznaniu mistycznemu cechy bezpośredniości wiąże się z prostotą tego aktu, w którym przed mistykiem miałyby się odkrywać (tu rodzi się znów pytanie o naturę tego odkrywania) istota Boga, którą jest istnienie: „Dojrzała kontemplacja stanowi rozwinięty, dojrzały sposób poznania Boga wyrastający z wiary. Jeżeli więc założymy, że Bóg, dając siebie poprzez absolutną prostotę takiego aktu, daje siebie całego, to można stwierdzić, że przedmiotem tak rozumianej kontemplacji jest Bóg wraz ze swą istotą. [...] kontemplacja jako prosty akt boskiego poznania poznaje Boga wraz z Jego istotą, ponieważ wynika z Jego istoty” – M. Zawada, *Droga do boskiej kontemplacji*, Kraków 2002, s. 256.

powstałe w wyniku tego poznania. Podmiot poznający może je łatwo odtwarzać. Przedmiotem tego poznania jest byt materialny. Widzenie to jest wyraźniejsze od poznania zmysłowego naturalnego lub nadprzyrodzonego.

Widzenia substancji bezcielesnych dotyczą takich bytów, jak: Bóg, dusza i anioł. Doświadczenie takiego poznania wiąże się z porwaniem duszy, z ekstazą w znaczeniu rzeczywistego wychylenia człowieka poza siebie. To doświadczenie, doprowadzone do ostatecznej granicy, spowodowałoby śmierć. Dokonuje się ono w tzw. świetle chwały. Jan stwierdza, że te widzenia substancji duchowych nie mogą być oglądane przez umysł w porządku naturalnym.

Jan przy tej okazji powołuje się na dwa przypadki. W Ewangelii słyszymy, że szatan pokazał Jezusowi wszystkie królestwa świata. Jest to dla Jana dowodem na taką moc szatana, która pozwala mu na mistyfikacje widzeń duchowych. Drugi przykład pochodzi z okresu patrystycznego. Ojciec Karmelu Bosego przywołuje podanie, według którego św. Benedykt miał zobaczyć cały świat w jednym promieniu słońca⁶.

Lokucje

Kolejną formą poznania są słowa nadprzyrodzone. To takie słowa, które dusza przyjmuje bez pośrednictwa zmysłu słuchu. Jan wymienia trzy ich rodzaje: słowa sukcesywne, formalne i substancjalne.

Słowa sukcesywne są właściwie wytworem człowieka. Może się zdarzyć, że osoba mocno skupiona na przedmiocie swej medytacji niejako usłyszy słowo, które będzie objawiać właściwy sens, na przykład analizowanej perykopy biblijnej. Z jednej strony Jan oskarża takich ludzi o wybujałość duchową, ale z drugiej strony przyznaje, że na modlitwie zawsze jesteśmy pod działaniem Ducha Świętego, który może uzdolnić nasz rozum do właściwego rozumienia czytanego słowa⁷. Św. Teresa od Jezusa, przykładowo, daje świadectwo rozumienia na modlitwie sensu słów czytanych w niezrozumiałym dla niej języku łacińskim⁸.

Słowom formalnym Jan przypisuje ważną cechę bierności. Dusza raduje się nimi bez względu na to, czy jest pośród zajęć, czy w wewnętrznym i zewnętrznym skupieniu. Słowa substancjalne natomiast wiążą się z działaniem Boga

⁶ „Założyciel zakonu położył się spać na górnym piętrze wieży, na którą prowadziły z dołu «proste schody». Przed modlitwą wieczorną podniósł się, aby czuwać. Stał przy oknie i błagał wszechmogącego Boga. Gdy patrzył w środek ciemnej nocy, zobaczył nagle światło, które spłynęło z góry i przepełniło noce ciemności. [...] Coś zupełnie cudownego wydarzyło się w tym momencie, jak sam później opowiadał. Przed oczami stanął mu cały świat, niczym zebrany w jeden promień słońca. [...] Gdy zobaczysz przed sobą cały świat jako jedność, to nie niebo i ziemia zawęziły się, ale poszerzyła się dusza patrzącego” – J. Ratzinger, *Wiara i przyszłość*, przeł. J. Merecki, Kraków 2007, s. 128.

⁷ O szczególnych uzdolnieniach duchowych do odczytywania sensu biblijnych przypowieści pisała również Edith Stein – zob. Teresa Benedykta od Krzyża, *Drogi poznania Boga*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2006, s. 120-124.

⁸ Szczególnie interesujące informacje na temat terezańskiego doświadczenia lektury można znaleźć w J.M. Sanchez Caro, *Teresa de Jesus y el Canto de los Cantares*, w: *Biblia y experiencia de Dios*, red. F.J. Sancho Fermin, Avila 2003, s. 11-42.

w duszy. Słowo „miłuj” sprawia w duszy wzrost w miłości. Przy czym nie chodzi tu o wysiłek człowieka, ale o jego całkowicie pasywne przyjęcie daru. Tu również za przykład może posłużyć przeżycie św. Teresy. Gdy modliła się strapiona orzeczeniem teologów, z którego wynikało, że jest mamiona przez złego ducha, usłyszała słowa samego Jezusa: „Nie lękaj się”. Wtedy cała jej trwoga ustąpiła.

Objawienia

Jan dzieli najpierw objawienia na poznania rozumowe i wyjawienie rzeczy ukrytych. Następnie stwierdza, że *de facto* pierwsze są jedynie nadprzyrodzonym uzdolnieniem naturalnych zdolności, a omawia je wspólnie z objawieniami w celu zmniejszenia ilości podziałów, zatem objawieniami *sensu stricto* są wyjawienia rzeczy ukrytych i tajemnic (intencji) Boga.

Jan, omawiając poznania rozumowe, wyraźnie chyli się ku omówieniu rzeczywistości kontemplacji. Jeśli sam czytelnik miałby wątpliwości co do takiej kategoryzacji, to muszą one ustąpić wtedy, gdy Jan informuje, że pewien ich rodzaj nie wyraża nigdy rzeczy szczegółowych. Mówi dalej o nich: „Poznania te są bowiem zjednoczeniem, a zjednoczenie to polega jakby na dotknięciu duszy przez samo Bóstwo” (DGK II 26,3).

Poznania dzielą się ze względu na przedmiot. Mogą to być poznania dotyczące Stworzyciela albo stworzeń. Właśnie w ich kontekście Jan od Krzyża wyraźnie mówi o kontemplacji:

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

Jan stwierdza, że poznania te polegają na kosztowaniu samego Boga, ale bez jawności i wyraźności właściwej dla przyszłej chwały.

Drugi rodzaj dotyczy „rzeczy samych w sobie”, jak to *explicite* (sic!) znajdujemy u Jana. Poznanie to dokonuje się bez żadnego rozumowania. Jest to kwestia ważna, gdyż często podnosi się, że szczególną wartość poznawczą ma refleksja mistyka, ubogaconego doświadczeniem kontemplacji, jaką podejmuje on nad światem. Jan stawia sprawę zupełnie inaczej. Dla niego poznanie świata dokonuje się mocą specjalnego światła chwały w sposób bierny, pozbawiony cech dyskursywnych i przekraczający poznanie naturalne.

Objawienia natomiast są wyjawieniem ukrytych spraw i tajemnic dotyczących samego Boga, zwłaszcza w aspekcie Jego jedności i Trójcy Osób oraz dotyczą Boga w jego działaniu lub stworzeniu. Jan oddzielił zatem objawienie Bożej

immanencji od ekonomii stworzenia i zbawienia. Dzięki tym drugim mistyk może osiągnąć poznanie ukrytego znaczenia dziejów, konkretnych spraw czy też dogmatów wiary katolickiej.

Uczucia duchowe

Uczucia duchowe to dla Jana czwarty rodzaj pojęć rozumowych. Autor umiejscawia je albo w woli, albo w samej substancji duszy. Mówi: „Bóg daje je temu, komu chce i za co chce” (DGK II 32,2). Jan wyżej ceni uczucia pochodzące z substancji duszy, ale zaznacza niezwykłą wartość również tych pochodzących z woli. Zajmuje się tylko tymi, z których przenikają do rozumu jakiegoś typu poznania i pojęcia. Mimo że Jan mówi o rozumie, to twierdzi, że Bóg jest w nim przez duszę odczuwany w sposób najśłodszy.

2. Poznanie ciemne (*contemplatio*)

Najwyższy stopień poznania, jaki jest do osiągnięcia na ziemi, stanowi kontemplacja⁹. Chciałbym zaznaczyć, że będę tu analizował jedynie charakter poznawczy kontemplacji, gdyż nie jest zasadne omawianie całej jej złożonej natury. Należy także pamiętać, że przedmiotem mojego zainteresowania jest kontemplacja mistyczna, nie będę więc poruszać kwestii jej naturalnego modelu.

Wokół zagadnienia kontemplacji narosło wiele kontrowersji, zwłaszcza w pierwszej połowie XX wieku. Dziś już coraz rzadziej zadaje się pytanie o powszechne powołanie do kontemplacji czy o istnienie kontemplacji nabytej. Warto pokrótce zasygnalizować drugi problem.

Kontemplacja jest stanem, do którego mistyka musi podnieść Bóg. Wśród mistyków da się poznać swego rodzaju ambiwalencję polegającą na zapewnianiu, że osobie оголоconej ze wszystkich bytów stworzonych Bóg z pewnością nie odmówi daru kontemplacji, przy jednoczesnym podkreślanu, że dar ten „nam się nie należy”, że jest on darem i to darem, którego osiągnięcie lub nieosiągnięcie nie jest miarodajnym wskaźnikiem świętości. Świętość bowiem polega przecież na wzroście w teologalnych cnotach: miłości, nadziei i wierze.

W tej perspektywie uwidacznia się problem kontemplacji nabytej¹⁰. Celem właściwego zrozumienia problemu musimy uświadomić sobie, że człowiek rozpoczyna swój rozwój życia duchowego od modlitwy dyskursywnej. Towarzyszy jej coraz głębsze przyłgnięcie do Jezusa związane z praktykami ascetycznymi, praktyką cnót kardynalnych, słowem – doskonalenia swego człowieczeństwa, integrowania swej osobowości i uczenia się miłości stworzenia ze względu na Boga. Jest to swego rodzaju czysto naturalne działanie wsparte łaską Bożą. Czy pewien

⁹ „[...] choćby dusza wzniosła się do najwyższego poznania Boga, do kontemplacji i odkrycia wszystkich tajemnic [...]” – PD 13,11.

¹⁰ Zob. Gabriel od św. Marii Magdaleny, *Na drogach życia duchowego*, cz. 1, przeł. Leonard od Męki Pańskiej, Kraków 1965, s. 249-265.

zaawansowany poziom życia duchowego wypracowany czynnie poprzez owocną współpracę z Bogiem, który sam w sobie stanowi już próg kontemplacji wlanej (darowanej) i jej konieczny warunek, można nazwać kontemplacją nabytą? Ujmując problem od strony poznawczej, można dojść do wniosku, iż niewątpliwie w strukturze świadomości osoby, która doszła do tego etapu życia duchowego, zaszły zmiany związane z ekstremalnym otwarciem się osoby ludzkiej na miłość Boga objawioną w Jezusie Chrystusie. Nie ma jednak świadectw pozwalających stwierdzić, że w tym stanie dochodzi do aktów poznawczych równych tym, które mają miejsce w okresie zjednoczenia duchowego. Bez względu na terminologię wiemy, że akty te, jako wolne od przywiązania do stworzeń, posiadają cechę subtelności.

Kontemplacja ma wiele aspektów. Można badać jej stronę woliową lub poznawczą. Jest ona również momentem oczyszczenia duszy¹¹. Kontemplację chciałbym przedstawić tutaj jako poznanie ciemne i ogólne. Taka jej definicja odsyła jednoznacznie do wiary rozumianej jako sprawność ciemna. Rzeczywiście Jan od Krzyża w kilku fragmentach swych dzieł niejako utożsamia kontemplację z rozwiniętą teologalną cnotą wiary. W jednym jednak miejscu przedstawia wiarę jako warunek rozwoju kontemplacji. „Kontemplacja nie jest to co innego, jak tylko tajemne, spokojne i miłosne udzielanie się Boga. Jeśli się da jej miejsce, rozpali ona duszę w duchu miłości” – czytamy w *Nocy ciemnej* (NC I 10,6). Kontemplacja jest zatem dla Jana także sposobem obcowania duszy z Bogiem (Boga z duszą).

Inną odsłonę kontemplacji odnajdujemy w *Drodze na Górę Karmel*:

Aby otrzymać to światło Boże [tj. kontemplację – G.W.] prościej i obficie, to tylko jest konieczne, by dusza nie starała się wprowadzać w nie innej jasności, płynącej z innych bardziej wyraźnych światel czy form, czy pojęć, czy wreszcie rodzajów jakiegoś rozważania dyskursywnego, ponieważ nic z tego nie jest podobne do owego pogodnego i czystego światła. Gdyby więc dusza chciała w takim stanie poznawać i rozważać poszczególne rzeczy, choćby najbardziej duchowe, przeszkadzałyby temu subtelnemu, prostemu i ogólnemu światłu ducha, przesłaniając je jakby chmurami. Byłoby to podobnie jak z człowiekiem, któremu jakaś rzecz stanie przed oczyma, a wzrok na niej utknąwszy, pozbawiony zostaje i światła, i widoku w dal (DGK 15,3).

W cytowanym fragmencie można zauważyć wybitnie poznawczy charakter kontemplacji. Trzeba tylko zadać jedno pytanie natury ogólnej: jakie warunki musi spełniać dusza, aby wejść w modlitwę kontemplacyjną?¹² Jan od Krzyża podaje precyzyjnie trzy okoliczności, po których dusza rozpoznaje, że czas już porzucić rozmyślanie na rzecz kontemplacji:

¹¹ Kwestię tę szeroko omawia A. Ruszała w swojej pracy doktorskiej oraz w artykule *Kontemplacja jako środek doskonałego oczyszczenia afektywności na drodze do zjednoczenia z Bogiem*, w: *Na drodze zjednoczenia z Bogiem*, red. W. Gogoła, Kraków 2000, s. 155-170.

¹² Nie chodzi tu o warunki przyczynowe, ale o zjawiska, po których dusza może poznać, że wchodzi właśnie w nowy okres rozwoju życia duchowego.

Pierwszym znakiem jest stan, w którym człowiek nie może już rozmyślać ani posługiwać się wyobraźnią. Nie ma w tym również upodobania, jak to było poprzednio, lecz raczej znajduje oschłość w tym, co pierwiej zasilalo zmysł i potęgowało upodobanie. Jeśli jednak znajduje smak i może rozważać, nie powinien opuszczać rozważania, z wyjątkiem tych chwil, w których dusza jego doznaje pokoju i ukojenia. Będzie o tym mowa przy trzecim znaku.

Drugim znakiem jest stan, w którym dusza nie ma żadnej chęci do zajmowania wyobraźni ani zmysłów innymi rzeczami szczegółowymi, tak zewnętrznymi jak wewnętrznymi. Nie mówię, żeby wyobraźnia nie mogła zwracać się tu i tam (bo nawet w czasie wielkiego skupienia zwykła się ona błąkać), lecz że dusza nie podoba sobie w umyślnym zajmowaniu się innymi rzeczami.

Trzeci, najpewniejszy znak jest wtedy, gdy dusza podoba sobie jedynie w trwaniu przy Bogu z miłosną uwagą, w wewnętrznym pokoju, ukojeniu i odpocznieniu, bez szczegółowych rozważań oraz bez aktów i ćwiczeń władz: pamięci, umysłu i woli (przynajmniej w sensie sprawności dyskursywnych, oznaczających przechodzenie z jednego punktu do drugiego). Dusza trwa przy Bogu jedynie za pomocą uwagi i ogólnego miłosnego poznania, a bez zastanawiania się nad czymkolwiek (DGK II 13,1-5).

Warunki powyższe korespondują z wymienianymi przez św. Jana i wielokrotnie powtarzanimi w literaturze dotyczącej duchowości zagrożeniami duchowymi: szatanem, światem i ciałem¹³. Interesująca w kontekście naszej analizy jest zwłaszcza przesłanka pierwsza, która jasno ukazuje, że kontemplacja nie jest poznaniem dyskursywnym. Dominik Wider podkreśla konieczność konfrontowania przywołanego tekstu ze znakami, które wskazują, że Bóg jest jedynym umiłowanym, jakie to znajdujemy w PD 9,6 i PD 10,1-2¹⁴. Jeszcze dobitniej ukazuje to związek poznania z miłością, który to swoje chyba najszersze omówienie zawdzięcza *De Trinitate* Augustyna.

Do kontemplacji stosuje się pojęcie poznawania przez niepoznawanie lub poznawania bez poznawania, gdyż wiedza jest wlewana w samą substancję¹⁵ duszy¹⁶:

Najpierw nazywa dusza tę ciemną kontemplację tajemniczą. I słusznie, bo jak już mówiliśmy, jest to teologia mistyczna, którą teologowie nazywają mądrością [ukrytą – G.W.]. Wiedza ta, jak mówi św. Tomasz, udziela się duszy przez miłość. Udzielenie to dokonuje się w ukryciu i wśród ciemności, bez udziału rozumu i innych władz. Ponieważ wiedzę tę osiągnąć nie władze duszy, lecz Duch Święty wlewa ją i rozrządza w duszy, jak to mówi oblubienica w *Pieśni*

¹³ Por. J. Woroniecki, *Pełnia modlitwy*, Warszawa 2003, s. 138-139.

¹⁴ D. Wider, *Modlitwa i jej rozwój w ujęciu św. Jana od Krzyża*, w: *Na drodze zjednoczenia z Bogiem*, red. J.W. Gogola, s. 181.

¹⁵ Por. PD 39, 14; DGK II 32, 4; PD 14, 14.

¹⁶ Dzięki temu nie ma potrzeby tłumaczenia poznania aktu poznania czystego, jakim jest kontemplacja, na modłę zagadnienia introspekcji, w której musimy wyznaczyć pewien punkt początkowy. Jednak o problemie tym nie można całkowicie zapomnieć, gdyż uświadamia nam on odmienną naturę poznania nadprzyrodzonego i wskazuje na fakt, że poznanie to nie jest świadomością ducha. Szeroki przegląd stanowisk możemy znaleźć w rozprawie: S. Judycki, *Introspekcja jako problem filozoficzny*, „Roczniki Filozoficzne” 50 (2002), z.1, s. 263-301.

nad pieśniami (2,4) i dusza sama nie może zrozumieć, jak się to dzieje, przeto określa ją tu jako tajemniczą. A nie tylko dusza nie rozumie tej kontemplacji, lecz nikt, nawet szatan. Bowiem Mistrz pouczający duszę znajduje się substancjalnie w jej wnętrzu, a tam nie może dotrzeć ani szatan, ani zmysły naturalne, ani rozum. Jednakże nie tylko dlatego nazywa się kontemplacja owa tajemniczą, lecz również i dla skutków, jakie sprawia w duszy. Jest ona bowiem ukryta w mrokach i przykrościach oczyszczenia, gdy mądrość miłości udoskonala duszę, a dusza nie umie nic o niej powiedzieć. Jest również tajemnicza i w późniejszym oświeceniu, gdy już wśród jasności udziela się duszy ta mądrość. Mądrość ta jest dla duszy tak ukryta, że nie potrafi ona nazwać jej ani określić, gdyż nie znajduje sposobu ani możliwości, jakby wyrazić to wzniosłe poznanie i tak delikatne uczucie duchowe. I choćby nie wiem, jak się wysilała i szukała różnych określeń, by ją wyjaśnić, pozostanie ona zawsze tajemnicza i niewypowiedziana. Mądrość ta jest bowiem bardzo prosta, ogólna i duchowa, nie udziela się rozumowi spowita czy ukryta w jakiejś formie czy obrazie uchwytnym przez zmysły (NC II 17,2-3).

Św. Jan ilustruje to na przykładzie tafli wody lub światła przenikającego szybę. Owo przenikanie rozpoznawane jest przez oko tylko wtedy, gdy szyba lub woda jest zabrudzona. Kontemplacja udzielana jest natomiast duszom ogołoconym.

3. Poznanie jasne (*in raptum*)

W teologii duchowości i filozofii religii ważne miejsce zajmuje problem jasnego widzenia Boga. Jan kilkakrotnie w swych dziełach mówi, że poznanie, jakim cieszy się dusza, nie jest tym samym, które czeka ją w chwale niebieskiej. Jak zauważa Federico Ruiz Salvador¹⁷, w poglądach Jana od Krzyża kłóci się jednak mistyk z teologiem. Jan mówi, że poznanie, którym cieszy się dusza w zjednoczeniu pełnym, jest tak pełne, że trudno wyobrazić sobie większe. Spiesznie jednak wyjaśnia, iż ona sama przeczuwa, że coś większego czeka na nią w momencie, w którym jej zjednoczenie będzie stałe nie tylko w substancji duszy, ale także w jej władzach.

Jest jednak w opisach mistyków doświadczenie, które pozwala na stwierdzenie, że doznali oni chwilowego zjednoczenia również we władzach, a nie tylko w substancji. Było to doświadczenie tak silne, że gdyby w porę nie ustało, spowodowałoby śmierć mistyka. Czy to wystarczający powód, aby mówić, że mistycy dostępują wtedy widzenia jasnego? Z pewnością nie. Jednak jest to świadectwo wystarczające do postawienia metodologicznie uzasadnionego pytania o granicę, do której może zbliżyć się mistyk.

Przeciwnicy tej teorii podnoszą kwestię wiary, która według Jana musi prowadzić duszę do zjednoczenia. Gdyby dusza oddaliła się od tego ciemnego poznania, oddaliłaby się równocześnie od zjednoczenia. Jednak można zadać pytanie, czy nie wystarczy tożsama intencjonalność w poznaniu jasnym? Tutaj z kolei

¹⁷ Zob. F. Ruiz Salvador, *Mystyk i nauczyciel. Św. Jan od Krzyża*, cz. 1, przeł. D. Wandzioch, Poznań 2008, s. 69-70.

należałoby postawić sobie pytanie o formę poznawczą w poznaniu mistycznym i o to, czy taka istnieje.

W *Żywym płomieniu miłości* czytamy, że od oglądania Boga twarz w twarz mistyka dzieli jedynie cienka zasłona, jakby z prześwitującego materiału, którą ze względu na jej subtelność można zerwać. Dusza właśnie o to prosi swego Pana. To ogromne przeczucie światła chwały może być skojarzone z innymi świadectwami mistycznymi.

Skrajnie dowartościowanie elementu niepoznawania doprowadziło Mieczysława Gogacza do wniosku, że kontemplacja nie jest nawet doświadczeniem mistycznym, gdyż znajduje się w niej element poznawczy. Gogacz stoi na stanowisku niemożliwości konceptualizacji samego aktu istnienia, egzystencji. Skoro w kontemplacji mamy do czynienia z konceptualizacją rzeczywistości Boga, to, jego zdaniem, nie jest ona doświadczeniem samej istoty Boga, gdyż ta jest równa aktowi Jego istnienia, który nigdy nie może być poddany konceptualizacji¹⁸. To dość maksymalistyczne ujęcie znanego powiedzenia, że jeśli coś pojąłeś, to nie był to Bóg. Gogacz na przykładzie św. Bonawentury omawia koncepcję *in raptum* – poznania w porwaniu.

Jaka zachodzi różnica pomiędzy poznaniem przez wiarę a poznaniem jasnym? Św. Jan mówi, że kontemplacja to widzenie złotego przedmiotu przez jego srebrną powłokę. Przedmiot dany w oglądzie jest tożsamy ze sobą, ale poznanie przez wiarę nie jest poznaniem pełnym. Znamienna tutaj jest uwaga z *Pieśni duchowej*:

Mówi, że piękność Umiłowanego ma już nakreślona w swym wnętrzu, czyli w swej duszy według rozumu i woli. Odnośnie bowiem do samego rozumu, prawdy te zostały wlane do duszy przez wiarę. Ponieważ zaś poznanie tych prawd nie jest zupełne, mówi, że są one nakreślone. Jak bowiem szkic obrazu nie jest wykończonym obrazem, tak poznanie przez wiarę nie jest doskonałym poznaniem. Prawdy więc udzielane duszy przez wiarę są jakby zarysem obrazu, a dopiero w widzeniu uszczęśliwiającym będą jak doskonały i wykończony obraz, stosownie do tego, co mówi Apostoł: „*Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte Est*”; „Gdy przyjdzie to, co doskonałe, tzn. jasne widzenie, ustanie to, co jest częściowe” (1 Kor 13,10), czyli poznanie przez wiarę (PD 12,6).

Jak to już zaznaczałem, człowiek nie może cieszyć się stałym zjednoczeniem w swych władzach, gdyż doprowadziłoby to do jego śmierci. Zatem niemożność oglądania Boga byłaby spowodowana brakiem podmiotowych warunków, a nie koniecznością wyrzekania się tego typu jasności poznania:

Jak już powiedzieliśmy, dusza w odpowiedzi na swe gorące pragnienia tych oczu boskich, czyli boskości, otrzymała w swej głębi tak wielkie udzielanie się i poznanie Boga, że musi wołać: „Odwróć się, Miły!”. Taka bowiem jest nędza przyrodzona tego życia, że gdy się duszy udziela to, co jest dla niej właściwym życiem i czego tak gorąco pragnie, to jest jasne poznanie i oddanie się jej

¹⁸ Por. M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki*, Warszawa 1985, s. 172-173. Autor powołuje się głównie na definicję doświadczenia mistycznego zbudowaną przez Wincentego Granata.

Umiłowanego, nie może tego znieść bez utraty życia. I gdy się jej ukazują te oczy, których z taką usilnością i udrękami po wielu drogach szukała, nie mogąc tego znieść, mówi: „Odwróć się, Miły!” (PD 13, 3).

Jeśliby świadectwo to interpretować jako opis doświadczenia *in raptum*, czy możliwe byłoby stwierdzenie, że dusza musiałaby choćby przez „moment” ujrzeć chwałę Bożą lub przynajmniej zbliżyć się do niej, przekraczając ciemność wiary, aby zrozumieć, że jej kondycja nie pozwala na tego typu przyłgnięcie do Boga? Przecież dusza utrwalona w zjednoczeniu, o której słyszymy w *Żywym płomieniu miłości*, nie waha się już oddać życie, aby dostąpić tej łaski, co oznacza, że poza śmiercią już nic jej nie dzieli od oglądania chwały Boga.

Strofy 36 i 37 *Pieśni duchowej* są opisem przeczcucia poznania w chwale. Są to zarazem obietnice, jakie składa duszy Jezus podczas zaślubin duchowych. Od strony poznawczej najdonioślejszą wiedzą jest wiedza Wcielenia. Jan mówi, że tak jak ktoś przyjeżdża z podróży i pyta o najdroższe osoby, tak dusza dostępująca widzenia Boga pragnie poznać najpierw tajemnicę Wcielenia Syna Bożego. „Jest to bowiem mądrość najwyższa i najsmakowitsza ze wszystkich dzieł Bożych” (PD 37,2) – dodaje. Dusza nie dostępuje tych tajemnic sama. Wchodzi w nie wraz ze swym Umiłowanym. Poznanie to przyrównuje Jan do spożywania granatu, czyli owocu, który przez swój kulisty kształt odzwierciedla doskonałość Boga. Granat ma ponadto w sobie mnóstwo ziaren, jak mnóstwo jest tajemnic Boga. Sok owocu, który dusza będzie spożywała z Oblubieńcem, to używanie i rozkoszowanie się miłością Boga: „Rozkosz ta spływa na dusze poprzez poznawanie Bożych tajemnic” (PD 37,8). Warto podkreślić, że w omawianych fragmentach dzieł św. Jana zwraca uwagę sposób obrazowania. Opis wyższych stanów mistycznych wymaga języka alegorycznego i symbolicznego. Jan pisze:

Wówczas bowiem, wedle słów św. Pawła, tak będzie Boga poznawała, jak i poznana jest przez Niego (2 Kor 13,12). Tym samym zaś będzie Go tak miłowała, jak przez Niego jest umiłowana. Jeśli bowiem jej umysł będzie umysłem Boga, jej wola będzie wolą Boga, to również i jej miłość będzie miłością Boga (PD 38, 3).

Na temat tych zdań nie można sądzić, że są jedynie przenośniami. Świadczy o tym dalszy fragment:

I nie ma powodu sądzić, że jest to niemożliwe, by dusza mogła dojść do czegoś tak wzniosłego, aby przez uczestnictwo mogła tchnąć w Bogu, jak Bóg tchnie w niej. Gdy bowiem Bóg udzieli jej łaski zjednoczenia w Trójcy Przenajświętszej, tym samym dusza staje się przeobstwiona i samym Bogiem przez uczestnictwo. **Dlaczego więc byłoby niemożliwe, by spełniała swoje akty poznania i miłości, lub aby się lepiej wyrazić, miała je już spełnione w Trójcy Świętej i pospołu z Nią, jak sama Trójca Święta?** [podkreślenie – G.W.] Z tym jednak, że sposobem udzielonym i przez uczestnictwo spełnia je Bóg w samejże duszy. To bowiem znaczy być przeobrażonym w Trzy Osoby, w potęgę, w mądrość i w miłość, i przez to właśnie dusza jest podobna do Boga. I dlatego

stworzył ją Bóg na swój obraz i podobieństwo (Rdz 1,26), by mogła ten stan osiągnąć (PD 39, 4).

* * *

Wszystkie zagadnienia epistemologiczne, które można wydobyć z dzieł Jana od Krzyża, zostały ukazane przez niego w podstawowym kluczu procesu upodabniania się do Syna Bożego, który na ziemi swój punkt szczytowy osiąga w stanie zaślubin duchowych. Analiza narracji poematów wskazuje jasno, że w procesie wzrostu duchowego poznanie stanowi wyróżniony element. Pragnienie poznawania Boga stanowi cechę duszy już od początku etapu oczyszczenia, w którym to przyrodzone światło rozumu zostaje zastąpione światłem nadprzyrodzonym. Światłem nadprzyrodzonym jest wiara intencjonalnie posiadająca istotę Boga. Mówiąc o rodzajach poznania, musimy zakładać wciąż tę najistotniejszą prawdę o sanjuanistycznej doktrynie, gdyż samo ich odróżnianie może przyczynić się do naszego lepszego zrozumienia pism Doktora Mistycznego, ale jest to zagadnienie jedynie poboczne.

Proces zmiany struktury poznawczej, jaki następuje paralelnie do zmiany podmiotu poznającego, nie przebiega według z góry przyjętych reguł teoriopoznawczych. Jest on ożywiany siłą miłości i właśnie w niej znajduje swoje jedyne prawo. Nie oznacza to też, że nie można pozytywnie wypowiadać się o przebiegu tego procesu, gdyż to przeczyłoby w sposób jawny sanjuanistycznej mistagogii. Ukazanie praw rządzących życiem wewnętrznym było przez Jana dokonane w jego własnym kluczu i zawarte w słowach: „milcz i działaj” (L^J 8). Jego cel był praktyczny.

Bibliografia

- Dermine F.-M., *Mistycy i wizjonerzy*, przeł. A. Mrozek, Warszawa 2006.
- Dębowski J., *Bezpośredniość poznania. Spory – dyskusje – wyniki*, Lublin 2000.
- Gabriel od św. Marii Magdaleny, *Na drogach życia duchowego*, cz. 1, przeł. Leonard od Męki Pańskiej, Kraków 1965.
- Gogacz M., *Filozoficzne aspekty mistyki*, Warszawa 1985.
- Jan od Krzyża, *Dzieła*, przeł. B. Smyrak, wyd. 8, Kraków 2010.
- Judycki S., *Introspekcja jako problem filozoficzny*, „Roczniki Filozoficzne” 50 (2002), s. 263-301.
- Jusiak J., *Metafizyka a poznanie bezpośrednie. Tradycyjny i współczesny kształt zagadnienia*, Lublin 1998.
- Każmierczak Z., *Paradoks i zbawienie. Antropologia mistyczna Mistrza Eckharta i Jana od Krzyża*, Białystok 2009.
- Ratzinger J., *Wiara i przyszłość*, przeł. J. Merecki, Kraków 2007.
- Ruiz Salvador F., *Mistyk i nauczyciel. Św. Jan od Krzyża*, cz. 1, przeł. D. Wandzioch, Poznań 2008.

Ruszała A., *Kontemplacja jako środek doskonałego oczyszczenia afektywności na drodze do zjednoczenia z Bogiem*, w: *Na drodze zjednoczenia z Bogiem*, red. W. Gogola, Kraków 2000.

Sanchez Caro J.M., *Teresa de Jesus y el Canto de los Cantares*, w: *Biblia y eexperiencia de Dios*, red. F.J. Sancho Fermin, Avila 2003, s. 11-42.

Teresa Benedykta od Krzyża, *Drogi poznania Boga*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2006.

Wider D., *Modlitwa i jej rozwój w ujęciu św. Jana od Krzyża*, w: *Na drodze zjednoczenia z Bogiem*, red. J.W. Gogola, Kraków 2000.

Woroniecki J., *Pełnia modlitwy*, Warszawa 2003.

Zawada M., *Droga do Boskiej kontemplacji*, Kraków 2002.

Słowa kluczowe: poznanie, mistyka, kontemplacja, teologia duchowości

Keywords: cognition, mysticism, contemplation, theology of spirituality