

## Filozoficzne podłoże mistyki św. Jana od Krzyża

**Słowa kluczowe:** św. Jan od Krzyża, mistyka, filozofia, poznanie Boga

W tekstach św. Jana od Krzyża przede wszystkim odnajdujemy propozycję ascetyczną jako przebieg i rozwój zażyłości między Bogiem i człowiekiem. Należy więc uznać, iż jakiegokolwiek uwagi filozoficzne nie stanowią głównej treści dzieł tego wybitnego karmelitańskiego mistyka. Niemniej, dzieje się często tak, że w koncepcjach ascetycznych zakłada się jakieś rozumienia rzeczywistości, a w niej, człowieka i Boga. Tak też dzieje się w przypadku św. Jana. Filozoficzne rozumienie człowieka i Boga przewija się w różnych jego tekstach, co sam autor przyznaje na kolejnych stronach swoich dzieł.

Celem artykułu jest wydobycie owych treści, często traktowanych marginalnie, co nie zmienia faktu, że konkretne, filozoficzne postrzeżenie rzeczywistości

musiało – siłą rzeczy – wpłynąć na takie, a nie inne przedstawienie rozwoju życia religijnego. Temat artykułu został świadomie dobrany tak, by wśród sposobów poznawania Boga ograniczyć się do poznania biernego (wlanego) przez Boga. Stąd pojawia się w tytule słowo „mistyka”, a nie na przykład „ascetyka”. Posłużenie się terminem „ascetyka” oznaczałoby, że należy się przede wszystkim skupić na tych drogach poznawania Boga, które są dostępne przyrodzonym umiejętnościom intelektu i które człowiek sam wypracowuje we współpracy z łaską Bożą. Inaczej ma się rzecz z mistyką – tu raczej chodzi o takie sposoby poznawania, przez które Bóg musi sam człowieka prowadzić, gdyż inaczej byłyby one dla niego nieosiągalne<sup>1</sup>.

---

Dr Izabella Andrzejuk, wykładowca w Wyższej Szkole Stosunków Międzynarodowych i Amerykanistyki oraz Wyższej Szkole Komunikowania, Politologii i Stosunków Międzynarodowych.

<sup>1</sup> Należy zaznaczyć, iż takie rozumienie mistyki jest rozumieniem szerokim i oznacza wyższy poziom

Rozpoczynając od warstwy erudycyjnej tych filozoficznych wpływów, możemy wskazać na takie autorytety, jak: Arystoteles, św. Augustyn, Pseudo-Dionizy Areopagita, św. Grzegorz Wielki, św. Bernard z Clairvaux, św. Tomasz z Akwinu, Ludwik z Leonu. Jednak ten zestaw znanych powszechnie autorytetów jeszcze nie daje pełnego obrazu filozoficznego podłoża Janowej doktryny, ponieważ – jak się wydaje – zasadniczymi filozoficznymi autorytetami dla Jana od Krzyża są św. Augustyn i św. Tomasz (a raczej współczesny św. Janowi tomizm). To z ich nauki korzysta, gdy określa na przykład człowieka albo właściwe mu władze i właściwe dla ludzkiego *compositum* działania. Natomiast, kiedy chodzi o szczegóły, odnoszące się już do samych relacji Bóg–człowiek korzysta z tekstów Pseudo-Dionizego i Pisma Świętego.

Po dokonaniu filozoficznego przeglądu myśli świętego karmelity można pokusić się o pewne uporządkowanie tej problematyki w następującej kolejności. Najpierw treści z zakresu metafizyki, które dawałyby podłoże do szeroko rozumianego ujmowania rzeczywistości, następnie konkretne elementy tej rzeczywistości: człowiek i Bóg. Wreszcie

relacje między człowiekiem i Bogiem. Co wyraża się w takim zespole zagadnień, jak kontemplacja i zjednoczenie?

W dziełach św. Jana od Krzyża, tak zwana „twarda metafizyka” jest reprezentowana bardzo skromnie i właściwie została sprowadzona do zdawkowych uwag na temat wybranych, wyjściowych jej zasad. Święty Jan chętnie korzysta z zasady niesprzeczności<sup>2</sup>, by wykazać sensowność stanowiska ascetycznego i tu autorytetem jest zarówno Arystoteles, jak i Akwinata. W podobnej konwencji pojawiają się inne uwagi, chociażby na temat wewnętrznej zawartości bytu (o tym, że nie można wprowadzić nowej formy bez uprzedniego usunięcia poprzedniej lub że coś jest przyjmowane na sposób przyjmującego<sup>3</sup>); na temat zasad działania (dobierane środki powinny być proporcjonalne do celu, który chcemy osiągnąć<sup>4</sup>; czy że każda istota żyjąca, żyje poprzez swoje działania<sup>5</sup>). Wszystkie te wspomniane zdania służą tylko do zobrazowania tez z zakresu ascetyki. Mimo tak skromnej reprezentacji aparatu metafizycznego można uznać, iż zaprezentowane poglądy sytuują św. Jana po stronie klasycznie rozumianej metafizyki, zajmującej się realnie istniejącymi bytami.

---

życia religijnego, w którym realizują się bierne oczyszczenia władz duszy. Wówczas mistyka staje się naturalną kontynuacją ascetyki. Warto jednak dodać, że nie wszyscy badacze są tego samego zdania i na przykład Gogacz przyjmuje wąskie określenie mistyki jako teorii doświadczenia mistycznego, tym samym radykalnie ją oddzielając od ascetyki. Zob. M. Gogacz, *Modlitwa i mistyka*, Kraków – Warszawa/Struga 1987, s. 151. Cytuję wersję internetową, dostęp z dn. 19.01.2018: [http://katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/modlitwa\\_i\\_mistyka.pdf](http://katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/modlitwa_i_mistyka.pdf)

<sup>2</sup> Św. Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, w: Św. Jan od Krzyża Doktor Kościoła, *Dziela*<sup>4</sup>, tłum. O. B. Smyrak OCD, Kraków 1986, s. 137, r. 4. Dalej cyt.: *Droga na Górę Karmel*...

<sup>3</sup> *Droga na Górę Karmel*..., s. 146, r. 2.

<sup>4</sup> *Droga na Górę Karmel*..., s. 195, r. 8.

<sup>5</sup> Św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, w: Św. Jan od Krzyża Doktor Kościoła, *Dziela*, tłum. O. B. Smyrak OCD, Kraków 1986, s. 756. Dalej cytuję: *Żywy płomień miłości*...

## I. Filozofia człowieka i filozofia ludzkiego poznania

W dziełach karmelitańskiego ascety i reformatora nieco obficie jest reprezentowana antropologia filozoficzna. Nie znajdziemy tu egzystencjalnej koncepcji człowieka, zaproponowanej przez św. Tomasza z Akwinu, lecz raczej pewną kompilację arystotelesowsko-platońskotomistyczną. Święty Jan uznaje w działaniach ludzkich prymat intelektu (rozumu), będącego pierwszą władzą duszy, i jego „królewską” rolę w życiu ludzkim<sup>6</sup>. Na tyle jest ona ważna, że nawet w zestawieniu z funkcjami woli intelekt otrzymuje pierwszeństwo. Oznacza to więc, że wola w swoich wyborach powinna podlegać kierownictwu władzy poznania intelektualnego. Jeśli tak się nie dzieje, to postępowanie człowieka będzie miało zdecydowanie słabsze podstawy. Zobrazować to może zdanie samego św. Jana, który porównuje postępowanie orientowane rozumem do spożywania mięszu owoców, decyzje zaś kierowane wyłącznie upodobaniem woli do spożywania „lichych owoców”<sup>7</sup>.

Wola powinna podlegać rozumowi, gdyż, jak zauważa św. Jan, ceni wysoko to, ku czemu skłoni się jej pożądanie, lecz nie jej domeną jest rozpoznawanie o tym przedmiocie prawdy, może więc podążać za tym, co nie jest warte zainteresowania i co nie jest obiektywnie dobre<sup>8</sup>. Biorąc pod uwagę tę intelektualistyczną perspektywę władz ludzkich, tym bardziej zaskakuje przyjęcie przez niego, że ciało jest więzieniem duszy, a zmysły ludzkie „okienkami”, przez które do duszy dociera poznanie, stanowiące podstawę budowania wiedzy. W takim rozumieniu widać wyraźnie wpływy myśli Platona, a po nim „ochrzczonego plato-nizmu”, jakim jest filozofia św. Augustyna. Dusza ludzka – jak się wydaje – jest dla św. Jana istotą człowieka<sup>9</sup>. Przyjmuje on zarazem arystotelesowską koncepcję człowieka, który rodzi się jako *tabula rasa*<sup>10</sup>. To z kolei oznacza, że władze zmysłowe spełniają pożyteczną funkcję w życiu ludzkim i nie są wyłącznym balastem, jak uważali Platon czy

<sup>6</sup> Warto zaznaczyć, iż hiszpański termin *entendimiento*, o. Smyrak tłumaczy jako rozum, a gdzieś indziej jako umysł. Wydaje się jednak, iż stosowniejszym terminem byłby „intelekt” i dopiero w niektórych miejscach „rozum”. W filozofii bowiem nie spotykamy się ze zwrotami: „rozum czynny”, „rozum możnościowy”, ale „intelekt czynny”, „intelekt możnościowy”. Natomiast jeśli chodzi o czynności intelektu na poziomie tworzenia pojęć i wiedzy, to można używać terminu „rozum”. Wprawdzie w języku hiszpańskim znajduje się słowo *razón*, które może być polskim odpowiednikiem „rozumu”, ale św. Jan używa go w takim kontekście bardzo rzadko. *Razón* oznacza zwykle u niego „rację”, „powód”. Z tego można wyciągnąć wniosek, że św. Jan albo posługuje się wyłącznie terminem „intelekt”, albo język hiszpański pozwala na traktowanie słowa *entendimiento* raz jako intelekt, raz jako rozum.

<sup>7</sup> Zob. Św. Jan od Krzyża, *Rady i wskazówki*, w: Św. Jan od Krzyża Doktor Kościoła, *Dzieła*, tłum. O. B. Smyrak OCD, Kraków 1986, s. 91.

<sup>8</sup> *Droga na Górę Karmel*, s. 143.

<sup>9</sup> Używam tu słowa „jak się wydaje”, gdyż św. Jan posługuje się także zwrotem „substancja duszy”, co mogłoby oznaczać, że to nie sama dusza jest substancją/istotą człowieka, lecz jakiś element w samej duszy. Takie ujęcie znów by nas odsyłało do poglądów św. Augustyna.

<sup>10</sup> *Droga na Górę Karmel*, s. 136, r. 3.

później Plotyn. Należy jednak dodać, iż owa pożyteczna rola właściwie ogranicza się wyłącznie do sfery życia naturalnego (przyrodzonego). Dla św. Jana sfera cielesno-zmysłowa człowieka w jego relacjach z Bogiem staje się w znacznej mierze zawadającym balastem, którego należy się pozbyć. W arystotelesowskim kontekście umieszczone są Janowe rozważania na temat sposobu ludzkiego poznawania poprzez zmysły, aż do tworzenia pojęć (zaznaczając oczywiście, że jest to przyrodzona droga poznawania). Z kolei władze duszy ludzkiej św. Jan od Krzyża wymienia za św. Augustynem, a należą do nich: pamięć, intelekt (rozum), wola. Jeśli zaś chodzi o wewnętrzne władze zmysłowe duszy to posługuje się ona pamięcią, fantazją i wyobraźnią. Wszystkie wymienione władze duszy potrzebują stosownych oczyszczeń czynnych, a później biernych, by człowiek mógł osiągnąć cel, jakim jest zjednoczenie z Bogiem.

Wracając do struktury bytowej człowieka w rozumieniu św. Jana, należy zwrócić uwagę, iż nie jest takie oczywiście, na czym polega (i czy w ogóle jest) duchowo-cielesna jedność bytu ludzkiego. Często bowiem pisze on o człowieku tak, że raczej sugerowałoby to du-

alizm ludzki (dwie substancje: cielesna i duchowa, połączone w jednym człowieku). Jak się wydaje, św. Jan przejmuje też Augustyński podział na części duszy (tej kontaktującej się ze zmysłami i tej bardziej duchowej). Do części zmysłowej duszy należy ludzkie ciało wraz z wewnętrznymi i zewnętrznymi władzami zmysłowymi, a do części duchowej władze intelektualne człowieka<sup>11</sup>. Takie rozwiązanie potwierdzałoby zauważone przez tłumacza dzieł św. Jana, o. Smyraka, Janowe rozróżnienie na wyższą (*espíritu*) i niższą (*sentido*) część duszy. Sam Smyrak widzi w tym wpływ ujęć Platona, choć podział ów, jak już przed chwilą wspomniano, jest może bliższy św. Augustynowi. Święty Jan części wyższej przypisuje funkcję kontaktowania się z Bogiem poprzez akty czystej miłości i kontemplację, a części niższej – czynności na styku duszy i ciała (w kontekście funkcjonowania zmysłów ludzkich)<sup>12</sup>.

Sferą pożądaną duszy rządzi w człowieku wola i jej podlega zarówno władza gniewliwa, jak i pożądana. Uczucia, budzące się we władzach pożądania zmysłowego w człowieku, powinny podlegać uporządkowaniu, co z kolei skutkuje nabywaniem cnót.

<sup>11</sup> Tak sugeruje o. Smyrak, tłumacz dzieł św. Jana, i podaje na dowód fragment z *Drogi na Górę Karmel*, z ks. II, rozdz. II. Jednak we wskazanym przez niego miejscu św. Jan pisze o procesie ciemnej nocy miłości, który najpierw oczyszcza warstwę zmysłową człowieka, a potem duchowo-intelektualną. Nie ma we wspomnianym miejscu mowy o „bardziej” i „mniej” duchowych częściach duszy. Jak się wydaje, szybciej proponowany podział na „lepsze” i „gorsze” części duszy sugerowałoby Janowe określenie „substancja duszy”. Wydaje się bowiem oczywiste, że przez noc ciemną muszą przejść wszystkie władze, jakimi człowiek dysponuje.

<sup>12</sup> Takie ujęcie przypomina zarówno św. Augustyna, jak i św. Bonawenturę czy Eckharta, piszącego o „iskierce duszy”. W XX-wiecznej filozofii tomistycznej coś podobnego powtórzy K. Michalski, różniąc duszę i ducha w strukturze ludzkiej. Zob. na ten temat I. Andrzejuk, *Specyfika historiozofii Konstantego Michalskiego. Jej źródła i inspiracje w: Filozofia polska na tle filozofii europejskiej XX wieku*, pod red. M. Woźniczki, Częstochowa 2014, s. 549-560.

Wspomniane porządkowanie jest o tyle ważne, że uczucia są ze sobą niemal organicznie powiązane, więc nieład w przejawach jednego z nich będzie powodował chaos w pozostałych.

Nieco więcej o działaniu władz ludzkich można się dowiedzieć z fragmentów poświęconych poznaniu ludzkiemu, w tym poznaniu Boga. Ten ostatni temat, to znaczy poznawanie Boga, daje nam też nieco informacji na temat samego Boga. Trudno byłoby nazwać to teodyceą, zawartą w dziełach Jana od Krzyża, jednak czegoś o takim bycie jak Bóg możemy się ze wspomnianych tekstów dowiedzieć także w kontekście filozoficznym. Stąd poznawanie Boga przez człowieka umieścimy w osobnej części, poświęconej Bogu.

Przyjrzyjmy się więc działaniom władz poznawczych człowieka, tak jak ujmuje to Jan od Krzyża. Wiemy już, że poznanie naturalne człowieka jest zmysłowo-duchowe i takimi też władzami człowiek dysponuje. Wiemy również, że w tym poznaniu nadrzędną funkcję pełni rozum. Właściwym jego dobrem jest prawda. Stąd św. Jan może stwierdzać, iż rozum sam z siebie dąży do poznania. Bierze on również pod uwagę zdolność ludzkiego rozumu do poznawania rzeczy nadprzyrodzonych, jeśli Bóg mu w tym dopomoże, podnosząc go do aktu nadprzyrodzonego. Jeśli chodzi o zdolności poznawcze ludzkiego rozumu, to powtarza on swoje stanowisko o rozpoczynaniu poznawania od zmysłów zewnętrznych. Zmysłowe władze

poznawcze w postaci wyobraźni i fantazji odpowiadają kolejno za posługiwanie się wyobrażeniami oraz za tworzenie obrazów. W swoich opisach św. Jan uwzględnia wyobrażenia naturalne, polegające na tym, że wyobraźnia potrafi wytworzyć wyobrażenia pod postacią form, figur i obrazów, jednakże nie wytworzy ona niczego, czego byśmy wcześniej nie poznali zmysłowo. Jest to zarazem zgodne z przyjętą zasadą pierwszeństwa poznania przed pożądaniem (nie będziemy pragnęli czegoś, czego wcześniej – choćby w stopniu minimalnym – nie poznaliśmy), podobnie i tu – możemy wyobrazić sobie syrenę jako połączenie kobiety z rybą, wiedząc uprzednio, jak wygląda kobieta i ryba, i scalając te dwa elementy w jedno przedstawienie. Warto dodać, że św. Jan, pisząc o wyobraźni, posługuje się rozróżnieniem na zdolność aktywną i bierną tej władzy<sup>13</sup>. Wszelkie wyobrażenia nadprzyrodzone są wspomnianej władzy przedstawiane w sposób bierny.

Święty Jan w kwestii poznawczych zdolności rozumu pozostaje na gruncie zdroworozsądkowym i daleki jest od pochopnego przypisywania człowiekowi zdolności nadprzyrodzonych. Jego stanowisko wynika z przekonania, że Bóg chce, by ludzie posługiwali się zdolnościami przyrodzonego rozumu wszędzie, gdzie tylko jest to możliwe. Sprawy, co do których możemy dokonać rozeznania samodzielnie, pozostają w gestii człowieka i jest to jak najbardziej zgodne z Bożymi oczekiwaniami<sup>14</sup>. Przykła-

<sup>13</sup> Św. Jan opisuje wyobrażenia naturalne, posługując się określeniem „zdolność aktywna” zmysłu wyobraźni, co oznacza, że wyobraźnia może mieć postać czynną i bierną. Zob. *Droga na Górę Karmel...*, s. 210-213.

<sup>14</sup> Pogląd ten św. Jan popiera cytatem z Pisma Świętego.



dem może być jego wyjaśnienie, odnoszące się do możliwości poznawania przez człowieka przeszłości i przyszłości w świetle ich przyczyn. Zwraca on uwagę, że zależy to raczej od naturalnej przenikliwości intelektu ludzkiego i niekoniecznie musi być szczególnym darem, pochodzącym od sił nadprzyrodzonych. Swoje stanowisko na ten sam temat po-

piera uwagami zaczerpniętymi z dzieła Boecjusza, gdzie autor zwraca uwagę, iż dystans w stosunku do uczuć ułatwia jasne poznanie prawdy<sup>15</sup>. Podobnie, zdaniem św. Jana, można przewidzieć zdarzenia nadprzyrodzone w ich naturalnych przyczynach, na podstawie działania opatrności Bożej.

## 2. Poznanie Boga przez człowieka

Wszystkie dzieła św. Jana, jakimi dysponujemy, są podporządkowane jednemu tematowi: zjednoczeniu człowieka z Bogiem. Z takiej perspektywy omawia on też kwestie możliwości poznawania Boga przez człowieka. Właściwie najdoskonalszą drogą poznania Boga jest kontemplacja jako poznanie mistyczne. Nie jest to jednak poznawanie inicjowane przez człowieka, lecz przez Boga właśnie. Święty Jan zwraca uwagę, że w jasnym poznaniu Boga „przeszkadza” człowiekowi ciało. Rozum, będąc więźniem ciała, nie jest w stanie dojść do takiego rodzaju poznania, gdyż nie ma do tego naturalnej dyspozycji. Aby nastąpiło takie poznanie trzeba albo umrzeć (wówczas otrzymujemy odpowiednią dyspozycję, zwaną *lumen gloriae*), albo być oderwanym od ciała. Ten ostatni przypadek, znany w literaturze ascetycz-

nej jako *raptus* (porwanie), św. Jan opisuje kilkakrotnie, gdyż ma on według niego swoje różne odmiany.

Wspomnianą wcześniej kontemplację nazywa on także teologią mistyczną, ponieważ w niej rozum ludzki otrzymuje najwyższe poznanie Boga. Jest to tajemna wiedza o Bogu, ciemna i niewyraźna. Przez nią Bóg łączy się z duszą w sobie tylko znany sposób. Kontemplacja ta jest porównywana do promienia ciemności, gdyż ludzkie władze poznawcze nie są jeszcze dostosowane do oglądania takiego światła (podobnie dzieje się, gdy patrzemy na słońce). Realizuje się ono w intelekcie możliwościowym człowieka, do którego Bóg wprost trafia, nauczając duszę ludzką o sobie ukrytym sposobem. Święty Jan używa na jej określenie również terminów: „mądrość ukryta”, „wła-  
ne miłosne poznanie Boga”<sup>16</sup>. Zarówno

<sup>15</sup> Św. Jan posługuje się cytatem z *De consolatione philosophiae*: „Jeżeli chcesz w jasnym świetle poznać prawdę, odrzuć od siebie radość, strach, nadzieję i ból”. W wersji oryginalnej brzmi to następująco: „Tu quoque si vis lumine claro cernere verum, – Tramite recto carpere calle, – Gaudia pelle, – Pelle Timorem, – Spemque fugato, – Nec dolor adsit”. Zob: Boetii Ennodii Felicis, Trifolii presbyteri hormisdæ papæ, elpidis uxoris Boetii, *Opera omnia, De consolatione philosophiae*, 1. 2,7, Migne PL 63, 656-7.

<sup>16</sup> W literaturze filozoficznej bądź teologicznej, często można spotkać problematykę kontemplacji jako sposobu poznawania Boga. Pisali o tym: Garrigou-Lagrange, A. Żychliński, J. Maritain i wielu innych. Także problematyka „miłosnego poznania Boga”, określana jako „afektywne

więc miłość, jak i mądrość są jej znakami rozpoznawczymi. Jest ona wiedzą i należy do rozumu, ale zarazem udziela się człowiekowi w miłości, stanowiąc drogę do zjednoczenia z Bogiem. Dla św. Jana temat kontemplacji jako teologii mistycznej staje się o tyle ważny, że właśnie w niej mamy do czynienia z tak zwanym „ciemnym poznaniem” Boga, a przecież dla tego hiszpańskiego mistyka ludzki rozum, aby mógł się złączyć z Bogiem, musi oślepnąć w swoich naturalnych zdolnościach.

Tak rozumiana kontemplacja nie jest jedynym sposobem poznawania (doświadczenia) Boga, jakie wymienia św. Jan. Obok niej omawia on także zjawisko zwane *raptus*, dotknięcia Boże i uczucia duchowe, pojęcia rozumowe oraz pewne wzniosłe poznanie Boga, którego św. Jan nawet nie jest w stanie określić i posługuje się słowem „coś”. Analiza wszystkich wymienionych zjawisk pozwala zaliczyć je do pewnych odmian kontemplacji w znaczeniu szerszym, czyli do jakiejś postaci biernego poznania Boga.

*Raptus*, nazywane też porwaniem lub zachwyceniem, według św. Jana jest poznaniem kontemplacyjnym Boga, któremu towarzyszy odejście od ciała. Stąd pojawia się tu słowo „porwanie”, gdyż

dusza człowieka jest właśnie jakby porwana do poznawania Boga, co dzieje się nagle, gwałtownie. Wydaje się, że owo oderwanie od ciała może mieć swoje przyczyny zarówno w tym, co jest przedmiotem poznania ludzkiego, jak i w tym, że otrzymywane wówczas od Boga łaski przekraczają naturalną kondycję człowieka. Zwykle towarzyszy temu zachwycenie i pewne odrętwienie. To ostatnie jest skutkiem braku doskonałości duchowej. Istotna wydaje się tu właśnie bierność władz ludzkiej duszy – to Bóg się objawia, i jak zauważa św. Jan, dociera do najgłębszego wnętrza duszy. Święty Jan jako przykład takiego stanu podaje sytuację, w której znalazł się św. Paweł Apostoł<sup>17</sup>. Trzeba jednak zaznaczyć, że nie zawsze *raptus* przebiega tak samo, a uzależnione jest to właśnie od zaawansowania przyjaźni i zażyłości z Bogiem.

Poznawaniem nieco zbliżonym do porwania (a być może nawet inną odmianą porwania) jest stan zjednoczenia duszy z Bogiem, gdy kontempluje ona prawdy Boże. Święty Jan określa to także jako modlitwę duszy<sup>18</sup> i porównuje do sytuacji „wróbla, który nagle pozostał samotny na dachu”. Oznacza to zatem niespodziewane znalezienie się w tym stanie i pewne odseparowanie od innych.

---

poznanie Boga”, jest współcześnie podejmowana i opisywana, np. przez P. Moskala, czy T. Huzarkę. Zob. P. Moskal, *Traktat o religii*, Lublin 2014, T. Huzarek, *Tomasza z Akwinu teoria afektywnego poznania Boga oraz jej filozoficzne i teologiczne założenia*, Lublin 2012.

<sup>17</sup> Stan ten jest opisany przez św. Pawła w *II Liście do Koryntian* i jest także przedmiotem komentarzy filozoficznych. Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Super II ad Corinthios*, cap. 12, l.2. w: *Corpus thomisticum S. Thomae de Aquino. Opera omnia*, Enrique Alarcón automato electrónico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A.D. MMI. Autorka artykułu Tomaszowe rozważania na temat *raptus* uczyniła tematem swojej publikacji. Zob. I. Andrzejuk, *Kontemplacja i poznanie per raptum. Tomaszowe źródła rozumienia doświadczenia mistycznego*, w: „Rocznik Tomistyczny” 6 (2017), s. 59 – 76.

<sup>18</sup> *Droga na Górę Karmel*, s. 220, r. 14, 1-10, 11-12.

Istotną rolę odgrywa tu czynnik zaskoczenia i właśnie nagłości tego doświadczenia. Dusza ludzka poznaje Boga, ale nie wie, jakim sposobem to się odbywa. Stan ów jest uzupełniony opisem intelektualnych władz ludzkich. I tak rozum ludzki znajduje się w stanie odpoczynku. Poznanie tego, co ofiarowuje mu Bóg, przekracza całkowicie jego własne możliwości. Jest to zatem bierne doświadczenie prawd danych przez Boga. Jest to zarazem poznanie nie mające żadnego elementu poznania zmysłowego<sup>19</sup>. Nie ma tu zatem niczego, co stanowiłoby element naturalnego procesu poznawczego w człowieku. Poznanie realizuje się w oderwaniu od jakichkolwiek form i kształtów, a także od pamięci o nich. Z kolei wola w takim stanie także nie wykazuje chęci do zajmowania się czymkolwiek. Święty Jan zauważa, iż poznanie może także udzielać się woli (poznanie miłosne) i wówczas wola orientuje się, że jest ono jej udziałem, gdyż odczuwa smak miłości, choć nie odczuwa szczegółowo, co kocha. Ta odmiana kontemplacji ma swój cel, a jest nim wprowadzenie człowieka na wyższy poziom modlitwy, polegający na odejściu od rozmyślania dyskursywnego.

Pewnym poszerzeniem problematyki *raptus* u św. Jana jest temat „widzenia Boga w szumie”. Święty Jan odwołuje się tu do przykładu Eliasza i św. Pawła. Porównując zjednoczenie z Bogiem do kontaktu człowieka z wiatrem, mistyk wyodrębnia dwa jego składniki: powiew

i szum. Pierwszy z nich jest miłosnym tchnieniem, dającym człowiekowi rozkosz, drugi zaś – poznaniem, spływającym niejako z owego miłosnego tchnienia wprost do intelektu możliwościowego. W ten sposób intelektowi udziela się sama istota, bez wyobrażeń czy przypadłości. W związku z tym „widzenie Boga w szumie” oznacza po prostu poznanie substancjalne, odsłonięcie Jego prawd i tajemnic. Należy jednak zdawać sobie sprawę, iż poznanie istoty Boga nie można traktować w tym przypadku dosłownie. Wprawdzie zwrot „słyszeć Boga uchem” oznacza: „widzieć Go okiem intelektu możliwościowego”, lecz jest to widzenie zaciemnione i nie bezpośrednie, lecz przez kontemplację<sup>20</sup>.

Najbardziej zagadkową odmianą poznania Boga wydaje się taka odmiana kontemplacji, w której zachodzi stan, nazywany przez św. Jana „coś”<sup>21</sup>. Mistyk nie znajduje stosownego określenia, które by oddawało dokładnie, o co chodzi i uważa nawet, że jest to wprost niemożliwe. Stanowi je zrozumienie i odczucie nieograniczonej boskości. Jest krótkim, jasnym, przekraczającym możliwości ludzkiego rozumu, poznaniem i odczuciem bóstwa – na tyle wzniosłym, że wręcz przyprawia doznającego o śmierć, co jak się wydaje, jest spowodowane doznaniem ogromu i potęgi Boga. Poznanie to właściwie można by streścić sokratejskim: „wiem, że nic nie wiem”. Za sprawą bowiem tego poznania dusza ludzka jasno rozumie, że, właściwie cią-

<sup>19</sup> Św. Jan określa to jako posiadanie „przepaści wiedzy Bożej”. *Pieśń duchowa*, strofa 14 i 15, s. 599-600, 24 („...porque es abismo de noticia de Dios la que posee, según se ha dicho”).

<sup>20</sup> *Pieśń duchowa*, strofa 14 i 15, s. 596, 15-16. Opis dla filozofa może wydawać się niejasny, gdyż św. Jan zarazem przyjmuje i nie przyjmuje, że jest to widzenie istoty Boga.

<sup>21</sup> *Pieśń duchowa*, strofa 14 i 15, s. 561, 9 – 10.



gle pozostało jej dużo do zrozumienia, jeśli chodzi o Boga, i że Boga nie można w pełni ani zrozumieć, ani odczuć w życiu doczesnym. Jest ono zarazem podobne do poznania, będącego udziałem świętych w niebie.

Jak się wydaje, osobną jeszcze kategorią poznawania Boga przez człowieka są dotknięcia Boże bądź uczucia duchowe oraz pojęcia rozumowe. Pierwsze z wymienionych polega na trwającym krótko zrozumieniu bądź przekazaniu wiedzy. Uczucia duchowe są pewnego rodzaju pojęciami, otrzymanymi od Boga, który wprost trafia do ludzkiego intelektu możliwościowego<sup>22</sup>. W związku z tym pojęcia rozumowe mają węższy zakres, gdyż należą do uczuć duchowych (dotknięć Bożych). Uczucia duchowe powstają albo w substancji duszy, co oznacza, że Bóg bezpośrednio działa na substancję duszy<sup>23</sup>, albo w afektach woli. Święty Jan uznaje, iż te, odnoszące się do substancji duszy, są doskonalsze. Osoba ich doznająca nie rozumie i nie wie, w jaki sposób one się tam znalazły. Pojęć rozumowych, a chyba właściwiej byłoby napisać „ujęć intelektualnych”, Bóg udziela, kiedy chce i jak chce, i nie

zależą one od uczynków człowieka. Sama już Janowa terminologia powoduje trudności w dokładniejszym rozumieniu, czym owe uczucia duchowe, a w nich pojęcia rozumowe, mogą być. Można założyć, że św. Jan posługiwał się terminologią scholastyczną (wszak w Salamance uczył się tomizmu), czy jednak do końca konsekwentnie można traktować znaczenie niektórych terminów, trudno ustalić. Tym bardziej jest to wątpliwe, skoro filozofia nie jest dziedziną odgrywającą ważną rolę w jego tekstach. Tak więc nie tylko odróżnienie rozumu od intelektu może być Janowi obce, ale i zwrot „substancja duszy” nie musi być związany z myślą Tomasza z Akwinu. Raczej nasuwałoby się skojarzenie z Augustyńskim rozróżnieniem części duszy (mówiąc w uproszczeniu: tej doskonalszej, bardziej duchowej i tej związanej z ciałem, a zatem czegoś, co w łacińskiej terminologii moglibyśmy nazwać *spiritus* i *mens*). Niezależnie jednak od wszystkich tych wątpliwości wydaje się, że uczucia duchowe i pojęcia rozumowe będą pewnymi rodzajami poznania wyraźnego, skoro owocują w człowieku wiedzą.

## Zakończenie

Zamykając rozważania o filozoficznych treściach w nauce Jana od Krzyża, należy zaznaczyć wyraźnie, że proponowana przez niego perspektywa filozoficz-

na jest esencjalna i nie pojawia się problem istnienia (ani bytu ludzkiego, ani Boga). Także w perspektywie poznawczej właściwie jest mowa tylko

<sup>22</sup> *Droga na Górę Karmel*, ks. 2, r. 32, s. 299, 3.

<sup>23</sup> Dla uzupełnienia tego opisu należy dodać terminologię, którą św. Jan się posługuje. I tak uczucia duchowe są przez niego określane jako *sentimientos espirituales*; z kolei pojęcia rozumowe to *aprehensiones intelectuales*, a substancja duszy określana jest jako *substancia del alma*. Zob. *Droga na Górę Karmel*, ks. 2, r. 32, s. 299, 2.

o poznawaniu istoty. Być może z tego powodu św. Jan ma takie problemy z opisaniem różnych odmian *raptus*, kiedy ostatecznie nie wyjaśnia, czy człowiek wówczas poznaje istotę Boga, czy nie<sup>24</sup>.

Próbując spojrzeć na mistykę św. Jana od strony filozoficznej, można stwierdzić, że właściwie więcej możemy dowiedzieć się o człowieku i właściwych mu działaniach niż o Bogu. Jeśli chodzi o osobę Boga, to mistyk pozostaje wierny nauce Pseudo-Dionizego, głoszącej, że w większym stopniu możemy powiedzieć, kim Bóg nie jest, aniżeli kim jest. Pozostaje więc on w tym temacie na terenie teologii negatywnej i właściwie nie wkracza na teren teodycei. Jest to o tyle zrozumiałe, że odbiorcami dzieł św. Jana od Krzyża są osoby, które dokonały przynajmniej pierwszego wyboru: mianowicie chcą rozwijać przyjaźń z Bogiem. Nie pojawiają się więc tu rozważania na temat istnienia Boga, czy sensowności naszych prób bycia w relacji z Nim. Dla św. Jana jest to oczywiste.

Zarazem należy przyznać, że zna on ówczesną terminologię filozoficzną, lecz traktuje ją instrumentalnie i – co nie dziwi – marginalnie. Jak już było kilka razy wspomniane, św. Jan ma na uwadze jeden zasadniczy cel: jak swoich czytelników doprowadzić do zjednoczenia z Bogiem możliwie najpewniejszą dro-

gą. Cel ów nie podlega żadnym zanegowaniom i zarazem jego osiągnięcie daje pełnię szczęścia. W tej drodze do zjednoczenia realizuje się także relacja między Bogiem i człowiekiem, polegająca na tym, że Bóg w coraz większym stopniu przejmuje inicjatywę, gdyż wie lepiej, co dla człowieka będzie dobre.

Wracając do tematu mistyki, wydaje się, że to właśnie w nauce św. Jana filozofowie i teologowie mogli znaleźć podstawy do przyjęcia, iż mistyka jest wyższym stopniem ascetyki, a doświadczenie mistyczne jest pewnym rodzajem kontemplacji. Sam św. Jan bowiem nie wprowadza jednoznacznych odróżnień i właściwie wszystkie wyższe sposoby poznawania Boga są dla niego kontemplacją. Podobnie rzecz się ma z *raptus*. Może ono mieć przebieg bardziej lub mniej gwałtowny ze względu na stopień duchowego przygotowania odbiorcy, a nie na przykład ze względu na to, że opisywane zjawiska, kwalifikowane jako porwanie, są w istocie czymś innym.

Z tych właśnie powodów trudno również zidentyfikować, które z opisywanych doznań mogłoby być doświadczeniem mistycznym jako bezpośrednim, biernym doznanem istnienia Boga w intelekcie możliwościowym człowieka, które niczemu nie służy, poza wewnętrzną pewnością człowieka<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Jest to zresztą problem nie tylko św. Jana od Krzyża, który przecież nigdy nie uważał siebie za filozofa, lecz także problem wielu filozofów, piszących o zjawisku *raptus*. Ostatecznie utrwaliło się przekonanie, iż jest to widzenie istoty Boga, ale nie takie, jak w niebie (bo to by oznaczało, że człowiek musi umrzeć), lecz poznanie pośrednie – czyli przez kontemplację. To określenie ma jednak swoje słabe strony, głównie z tego powodu, że jest nieprecyzyjne. Ostatecznie bowiem ktoś mógłby zapytać: Czy jest ono widzeniem istoty Boga, czy nie? Pozostając konsekwentnym, należałoby odpowiedzieć, łamiąc zasadę niesprzeczności, że *raptus* jednocześnie jest widzeniem istoty Boga i nim nie jest.

<sup>25</sup> Należy zaznaczyć, że chodzi tu o rozumienie doświadczenia mistycznego, proponowane przez Gogacza. Zob. M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa

## Philosophical Grounds of Mysticism of St. John of the Cross

**Key words:** St. John of the Cross, mysticism, philosophy, the cognition of God

The article contains a philosophical analysis of some aspects of the mysticism of St. John of the Cross. St. Jan was not a philosopher, but he used philosophical views in his ascetic and mystical views. The article is built in such a way that it brings out the philosophical content of the well-known Carmelite.

First of all, the article focuses on John's metaphysical views which are contained in his writings. Next, the basics of the concept of man (philosophical anthropology) is discussed. After that, the problem of human cognition and the man's way of getting to know God is pre-

sented. The issues of cognition turned out to be the most comprehensive subject matter, because it is the issue that Saint John devoted the most space in his works. This is understandable, because the aim of the Spanish mystic was to allow his readers to show a reliable way to unite with God.

As a result of the analysis, it turned out that Saint John of the Cross captures reality with the help of philosophy, which is a certain mix of Neoplatonic, Aristotelian and Thomistic threads.

## Bibliografia

1. Andrzejuk I., *Specyfika historiozofii Konstantego Michalskiego. Jej źródła i inspiracje w: Filozofia polska na tle filozofii europejskiej XX wieku*, pod red. M. Woźniczki, Częstochowa 2014, s. 549 – 560.
2. Andrzejuk I., *Kontemplacja i poznanie per raptum. Tomaszowe źródła rozumienia doświadczenia mistycznego*, w: „Rocznik Tomistyczny” 6 (2017), s. 59 – 76.
3. Boetii Ennodii Felicis, Trifolii presbyteri hormisdæ papæ, elpidis uxoris Boetii, *Opera omnia, De consolatione philosophiæ*, t. 2,7, Migne PL 63, 656-7.
4. Gogacz M., *Modlitwa i mistyka*, Kraków – Warszawa/Struga 1987.
5. Huzarek T., *Tomasza z Akwinu teoria afektywnego poznania Boga oraz jej filozoficzne i teologiczne założenia*, Lublin 2012.
6. Moskal P., *Traktat o religii*, Lublin 2014.
7. Św. Jan od Krzyża Doktor Kościoła, *Dzieła*, tłum. O. B. Smyrak OCD, Kraków 1986.
8. Św. Tomasz z Akwinu, *Super II ad Corinthios*, cap. 12, l.2. w: *Corpus thomisticum S. Thomæ de Aquino. Opera omnia*, Enrique Alarcón automato electrónico Pampilonæ ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A.D. MMI.