

KS. MIROSŁAW KIWKA

## ŚWIĘTEGO JANA OD KRZYŻA MYŚLI O CZŁOWIEKU (Z ANTROPOLOGII ŚW. JANA OD KRZYŻA)

### 1. RYS BIOGRAFICZNY

Mówi się o nim „największy święty pośród poetów i największy poeta pośród świętych” Juan de Yepes, bo tak brzmi jego rodowe nazwisko, urodził się w roku 1542 w kastylijskiej miejscowości Fontiveros jako trzeci z rzędu i zarazem ostatni syn swoich rodziców. Utraciwszy w dzieciństwie ojca, żyje z matką w bardziej niż skromnych warunkach. Oddany do przytułku, pracuje najpierw w szpitalu, następnie w rozmaitych rzemiosłach, wreszcie przechodzi naukę gramatyki w kolegium jezuitów. Ze szkoły tej wynosi kulturę humanistyczną i pierwsze szlify filozoficzne.

Mając lat 21 wstępuje do karmelitów i przyjmuje imię Jana od św. Macieja. Po odbyciu studiów filozoficzno-teologicznych na uniwersytecie w Salamance przyjmuje święcenia kapłańskie mając lat 25. Tylko opatrnościowe spotkanie ze św. Teresą, która zjednała go dla rozpoczętego przez siebie dzieła reformy zakonu, powstrzymało go od ucieczki do kartuzów. W 1568 roku, zaledwie w rok po święceniach kapłańskich, wraz z dwoma towarzyszami składa ślubowanie zachowania pierwotnej reguły karmelitańskiej w całej ścisłości i przyjmuje imię Jana od Krzyża. Ma wówczas 26 lat. Niestety, nie dane mu było zbyt długo cieszyć się zaciszem domu w Durvelo, gdzie mieścił się pierwszy klasztor karmelitów bosych. Rosnące potrzeby dynamicznie powiększającej się rodziny zakonnej sprawiły, że musi on objąć urząd mistrza nowicjatu, a następnie rektora kolegium w Alkali, po czym, wezwany przez św. Teresę, podejmuje obowiązki spowiednika przy klasztorze karmelitanek w Awila.

Na skutek konfliktu natury prawnej między dwiema władzami zakonnymi, jako buntownik, a w rzeczywistości ofiara zawikłanego prawodawstwa, wtrącony zostaje do więzienia w karmelitańskim klasztorze w Toledo. Nieludzkie traktowanie (przez dziewięć miesięcy był zamknięty w małej

i ciemnej celi o wymiarach 2 na 3 m), rozterki i upokorzenia, z karami cielesnymi włącznie, nie zdołały złamać w nim wierności ideałom, za którymi poszedł. Dla św. Jana od Krzyża tolekańskie uwięzienie było nie tylko czasem fizycznych utrapień, ale także okresem bolesnego doświadczania duchowych oczyszczeń, które na kształt „nocy ciemnej” ogarniały jego duszę. Owe doświadczenia, prowadzące w konsekwencji do mistycznych zaślubin, zapoczątkowały duchowe promieniowanie jego osoby. Dość powiedzieć, że miesiące spędzone w więzieniu paradoksalnie zaowocowały najpiękniejszymi strofami poezji, którą znawcy języka zaliczają do pereł hiszpańskiej liryki. Chodzi tu przede wszystkim o utwór *Noc ciemna* oraz liczącą 40 strof *Pieśń duchową*.

Po dramatycznej ucieczce z więzienia i okresie powrotu do pełni sił fizycznych, piastuje kilkakrotnie urząd przeora w zakładanych przez siebie klasztorach, zostaje mianowany wikariuszem prowincjalnym oraz definityorem generalnym.

Powstanie nowych rygorystycznych prądów w dopiero co zreformowanym zakonie i zdecydowana postawa Jana od Krzyża, broniącego krzywdzonych niesłusznymi decyzjami, sprawiają, że ten, od którego rozpoczęła się reforma, zostaje teraz odsunięty od wszelkich urzędów i zesłany do klasztoru w Ubeda. W międzyczasie zapada na zdrowiu i umiera 14 grudnia 1591 roku w wieku 49 lat.

Badacze życia i działalności św. Jana od Krzyża są zdania, iż pisarstwo było dla niego zajęciem drugorzędnym i prawie marginesowym. Nie pisał on z rozkazu, jak św. Teresa, lecz pod naciskiem przyjaznych i podziwiających go osób. Karty jego dzieł wypełnione są pismem pospiesznym, tak jakby ich autor nie zastanawiał się nad ich znaczeniem dla przyszłości.

Spuścizna literacka Jana od Krzyża obejmuje głównie cztery obszerne traktaty o życiu duchowym, będące *de facto* komentarzami do skomponowanych wcześniej utworów poetyckich. Są to: *Droga na górę Karmel*, *Noc ciemna*, *Pieśń duchowa*, *Żywy płomień miłości*. Ponadto znajdujemy jeszcze kilkanaście utworów poetyckich, zbiór rad i wskazówek, których największa część nosi tytuł *Słowa światła i miłości*, oraz niewielki zbiór korespondencji.

Osiemdziesiąt cztery lata po swej śmierci św. Jan od Krzyża został wyniesiony na ołtarze, a w 1927 roku papież Pius XI ogłosił go Doktorem Kościoła powszechnego.

Jako ciekawostkę lub pewne polonicum związaną z postacią św. Jana od Krzyża można dodać, że autorem pierwszego łacińskiego tłumaczenia jego dzieł, które rozpowszechniło jego myśl poza granice krajów romańskich, był polski karmelita o. Andrzej od Jezusa. Na niewątpliwą uwagę zasługuje także fakt duchowych związków obecnego papieża Jana Pawła II z karmelitańskim Mistykiem renesansu.

## 2. FILOZOFIA A MISTYKA

Mówiąc bardzo ogólnie, doktryna św. Jana od Krzyża stawia sobie za cel ukazanie drogi wiodącej człowieka do zjednoczenia z Bogiem. Stąd też dzieła Mistyka z Fontiveros, będące w swej istocie swoistym instruktarzem, ujawniają charakter wybitnie pedagogiczny. Już na wstępie należy zaznaczyć, że jego pisma nie roszczą sobie pretensji do bycia traktatem filozoficzno-teologicznym o człowieku. Dlatego też Autor nie koncentruje się zbytnio na jakimś rygorystycznym przestrzeganiu ścisłości znaczeniowej używanych przez siebie pojęć, a dość często posługuje się nimi w sensie analogicznym, adaptując je do swoich potrzeb, co też zbytnio nie dziwi, mając na uwadze trudności, z jakimi musi borykać się ktoś, kto usiłuje wyrazić sprawy po ludzku niewyraźne. W tej perspektywie rzeczą charakterystyczną jest fakt, że Jana od Krzyża nie interesuje teoretyzowanie o człowieku, raczej widzi go jako rzeczywistość *in statu fieri*, skupia się bardziej na jego etosie, aksjologicznym stawianiu się, niż na snuciu refleksji o ontycznych aspektach jego bytowania. Jednakże cały ten dynamizm osoby ludzkiej jawi się w jego pismach jako mocno osadzony w pewnych strukturach antropologicznych, które Autor przyswoił sobie w czasie studium filozofii.

Być może w pierwszym zetknięciu zrodzić się może pewien znak zapytania pod adresem obecności filozofii w pismach mistycznych. W tym miejscu, przywołując autorytet wybitnych znawców problemu<sup>1</sup>, należy stwierdzić, że między mistyką a filozofią nie tylko nie istnieje żadna sprzeczność, ale wprost nie da się przyjąć mistycyzmu w kategoriach wiedzy, o ile nie będzie on zakładał nie tylko jakichś elementarnych podstaw filozoficznych, ale wręcz całego aparatu pojęć i zasad, przenikających ogół interpretacji doświadczenia mistycznego. Mistycyzm, który abstrahowałby od tego elementu filozoficznego, uważać należałoby za pewien rodzaj pobożnego pamiętnika, relacjonującego jedynie określone przeżycia bez wchodzenia w ich istotę, bez podjęcia próby ich interpretacji. Oczywiście nie znaczy to, że zagadnienia natury filozoficznej zajmują centralne miejsce w pismach Doktora Mistycznego, ich obecność można by określić raczej jako dyskretne towarzyszenie jego przemyśleniom.

Powyższe spostrzeżenia jednak czynią prawomocnym ujęcie myśli św. Jana od Krzyża właśnie w perspektywie filozoficznej. Przyjęty punkt widzenia siłą

---

<sup>1</sup> Por. C r i s o g o n o, *Introduccion al estudio de la filosofia en el misticismo de San Juan de la Cruz*, „Revista de espiritualidad”, 1(1942) 231-240; t e n z e, *Relaciones de la Mistica con la Filosofia y la Estetica en la doctrina de San Juan de la Cruz*, „Escorial”, 9(1942) 359-366; N a z a r i o d e S a n t a T e r e s a, *Filosofia de la mistica*, Madrid - Buenos Aires 1953.

rzeczy narzuca pewne ograniczenia. Każe on bowiem niejako pominąć całą sferę subtelnych kwestii teologicznych, skądinąd esencjalnych dla mistyki. Stąd też obecna prezentacja nie ma na celu wyczerpującego ukazania całości zagadnień antropologicznych obecnych w pismach Reformatora Zakonu Karmelitańskiego, lecz jedynie zasygnalizowanie wybranych problemów.

### 3. STRUKTURA BYTU LUDZKIEGO W PISMACH ŚW. JANA OD KRZYŻA

Traktując rzecz najogólniej, można mówić o podwójnej perspektywie, w jakiej jawi się osoba ludzka w dziełach Doktora Mistycznego. Z jednej strony znajdujemy tam aspekt metafizyczny, w którym człowiek ujmowany jest jako jedność ontyczna, byt cielesno-duchowy z właściwymi sobie władzami i dynamizmami. A z drugiej strony wyraźnie wyodrębnia się wymiar moralny, gdzie widzi się człowieka poprzez pryzmat jego relacji do dobra, w całej złożoności jego świadomych wyborów i zachowań, prowadzących do osiągnięcia egzystencjalnej pełni lub od niej oddalających. Te dwa wymiary bytu ludzkiego wzajemnie się przenikają i uzupełniają. Wymiar ontyczny stanowi naturalną podstawę i niejako niewidzialny szkielet dla wymiaru moralnego. Moralny z kolei jawi się jako rozwinięcie i maksymalizacja wszystkich potencjalności tkwiących w strukturze ontycznej.

W *Pieśni duchowej*<sup>2</sup> spotykamy trzy metafory: *wyniosłego szczytu* (la montaña)<sup>3</sup>, *bogatego skarbcza* (el caudal del alma)<sup>4</sup> i *miasta-twierdzy* (la ciudad y sus arrabales)<sup>5</sup>. Prezentują one całą złożoność i zarazem harmonię bytowej struktury osoby ludzkiej, z jaką ta wchodzi w oblubieńczą relację z Bogiem. Autor wyróżnia w niej, patrząc z najszerzej perspektywy, dwie podstawowe sfery: cielesną (którą określa także jako niższą lub zewnętrzną) i duchową (zwaną wyższą lub wewnętrzną). Przedstawiając każdą z nich św. Jan od Krzyża wymienia, idąc generalnie za antropologią arystotelesowsko-tomistyczną, cały szereg tworzących je elementów składowych, które uczynimy przedmiotem dalszych analiz.

<sup>2</sup> Cytując dzieła św. Jana od Krzyża stosować będziemy następujące skróty: D – *Droga na Górę Karmel*; N – *Noc ciemna*; P – *Pieśń duchowa*; Ż – *Żywy płomień miłości*; S – *Słowa światła i miłości*. Opieramy się na tłumaczeniu o. Bernarda Smyraka OCD: *Ś w. J a n o d K r z y ż a, Dzieła*, Kraków 1986.

<sup>3</sup> Por. P 16, 10.

<sup>4</sup> Por. P 28, 3-4.

<sup>5</sup> Por. P 18, 5-7.

a) *Część niższa – zmysłowa*

Cały świat zmysłów zastajemy sklasyfikowany w dwie grupy: zmysły zewnętrzne oraz wewnętrzne. W pismach Doktora Mistycznego wielokrotnie spotykamy kompletną listę wszystkich pięciu zmysłów zewnętrznych, co też nie jest niczym niezwykłym. Na uwagę natomiast zasługuje fakt kolejności, w jakiej się one pojawiają. Na początku znajdujemy zawsze wymieniony zmysł wzroku lub zmysł słuchu. Autor czyni tak z uwagi na fakt, że według niego posiadają one największą zdolność symbolizowania pewnych przeżyć czy też aktywności duchowych. Słuch nazywa wprost najbardziej duchowym ze wszystkich zmysłów<sup>6</sup>.

Św. Jan od Krzyża jest świadomy roli zmysłów, jaką te odgrywają w procesie poznawczym. W *Drodze na Górę Karmel* znajdujemy obrazowe porównania duszy do *czystej tabliczki (tabula rasa)*, na którą wpisują się jedynie te informacje, które dostarczają jej zmysły. *I jeśli czegoś – czytamy tam – nie pozna za pomocą zmysłów, inną drogą zwyczajnie (naturalmente), nic jej nie zostanie udzielone*<sup>7</sup>. Podobną prawdę zawiera prezentowany w tym samym fragmencie obraz, przedstawiający duszę zamkniętą w ciele jak w ciemnym więzieniu, do którego wnętrza w sposób naturalny światło dociera jedynie przez okna zmysłów. Autor wprost hołduje tutaj klasycznej zasadzie epistemologicznej: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*.

W obszarze zmysłów wewnętrznych Jan od Krzyża wymienia głównie: pamięć, wyobraźnię i fantazję, w konsekwencji utożsamiając dwie ostatnie. Ostateczne ustalenie jego poglądów w tej kwestii nastęrcza poważne trudności. Faktem jest, że wszystkie one spełniają ważną rolę pośrednika w komunikacji poznawczej pomiędzy porządkiem zmysłowym a intelektualnym. W sferze życia duchowego, Jan od Krzyża określa ich zadanie jako *pomoc w rozmyślanii*, którego istotę ujmuje w kategoriach *działania dyskursywnego z pomocą form, kształtów i figur utworzonych przez wspomniane zmysły*<sup>8</sup>.

Cała sfera dynamizmów pożądawczo-zmysłowych natomiast ma dla Doktora Mistycznego przede wszystkim wymiar moralny. Uznając ich zależność od wyższych władz poznawczych, uważa je za *ślepe*, a w konsekwencji niezdolne do autonomicznego kierowania ludzkim postępowaniem. W swoich bardzo wnikliwych analizach z całą ekspresją podkreśla gwałtowność i nienasyconość pożądań zmysłowych oraz żalosny wprost stan człowieka, którym one kierują. *Są one – czytamy w Drodze na górę Karmel –*

<sup>6</sup> Por. P 14-15, 13.

<sup>7</sup> Por. D I 3, 3.

<sup>8</sup> D II 12, 3.

*jak niesforne i uprzykrzone dzieci, które ustawicznie proszą matkę o to czy owo, a nigdy im nie dość. Ileż to nadręczy się i natrudzi człowiek szukający chciwie skarbu. Tak również dręczy i trudzi się dusza w zdobywaniu tego, czego domagają się od niej pożądania. A chociaż w końcu i zdobędzie to, dręczy się jednak nadal nie znalazłszy zaspokojenia. (...) Zaiste nieszczęśliwy jest człowiek jeśli nie opanuje pożądań. (...) Pożądania bowiem jak się powszechnie mówi są jak ogień, który wzrasta, gdy się doń drew dorzuca. Owszem pożądanie jest jeszcze gorsze niż ogień. Ogień bowiem zmniejsza się, gdy nie staje drew. Pożądanie zaś, gdy się w kimś rozrośnie, nie tylko się nie zmniejsza lecz wzrasta mimo braku swego przedmiotu i zamiast zgasnąć jak ogień, któremu zabrakło paliwa, osłabia i męczy duszę bo wzrósł jej głód a zmniejszył się pokarm<sup>9</sup>*

Słowem: pożądania, namiętności i emocje wyemancypowane spod kierownictwa władz duchowych, niejako samorzutnie dążą do narzucenia człowiekowi własnej dynamiki, czyniąc go swoim niewolnikiem. W *Pieśni Duchowej* Autor nazywa je nimfami. Uzasadnia to w następujący sposób: (...) *jak nimfy swą skłonnością uczuciową i wdziękiem wabią do siebie kochanków, tak i te czynności i poruszenia zmysłowości, łudzaco i uporczywie starają się przyciągnąć do siebie wolę z części rozumowej, aby wyrwana z głębi życia wewnętrznego pragnęła tego zewnętrznego, jakiego one pragną i pożądają; następnie by poruszyła rozum, pociągając go, by się zaprzyjaźnił i złączył z nimi w niskich pojęciach zmysłowych, starając się pogodzić i zrównać część rozumową ze zmysłową<sup>10</sup>*

Mówiąc o namiętnościach, jako stanach emocjonalnych wywołanych przez określone pożądania, Autor powołuje się na klasyfikację Boecjusza, wymieniając cztery rodzaje pasji: radość, nadzieja, ból i obawa<sup>11</sup>. Prawdopodobnie klasyfikację tę przejął od Akwinaty, który cytuje ją w jednym z fragmentów *Sumy Teologicznej*<sup>12</sup>.

Ponieważ, jak to już zostało powiedziane, każda strefa struktury osobowej oddziałuje na jej całość, częstokroć dążąc do narzucenia sobie właściwego kształtu istnienia i działania, dlatego Jan od Krzyża rozszerza świadomie zakres znaczeniowy sfery zmysłowej, określając tym terminem pewien sposób bycia całego człowieka. W związku z tym pisze w *Drodze na Górę Karmel: Człowieka* bowiem, który szuka upodobania w rzeczach zmysłowych i w nich pokłada swą radość, nie możemy nazwać inaczej, jak na to zasługuje, tzn. jest on człowiekiem zmysłowym, zwierzęcym, ziemskim, itd.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> D I 6, 6-7.

<sup>10</sup> P 18, 4.

<sup>11</sup> Por. D II 21, 8; I 13, 15; N I 13, 15; P 26, 17.

<sup>12</sup> S. Th. I-II 25, 4.

<sup>13</sup> D III 26, 3.

Błędem byłoby mniemać, że Święty z Fontiveros anatemizuje świat zmysłów. To, co spotyka się z Jego zdecydowaną krytyką, to określona postawa, gdzie postrzeganie (a w związku z tym rozumienie i przeżywanie) rzeczywistości zamyka się jedynie w wąskiej perspektywie zewnętrznych jej przejawów odbieranych przez zmysły, niezdolne ze swej natury odkryć całej prawdy o samym człowieku i otaczającym go świecie. W związku z tym w ostatniej części *Drogi na Górę Karmel* Autor wyprowadza następującą konkluzję: (...) *dobro moralne polega na poskramianiu namiętności i nieuporządkowanych pożądań*<sup>14</sup>. Celem tej mistycznej pedagogii jest umożliwienie człowiekowi wejścia na wyższy, bardziej przysługujący mu poziom istnienia, a przez to osiągnięcie egzystencjalnej pełni. Chodzi więc tutaj o swoiście pojęty proces wyzwiania osoby ludzkiej ze wszystkiego, co hamuje jej rozwój i sięganie, mówiąc po mickiewiczowsku, „tam gdzie wzrok nie sięga” Dlatego w *Nocy ciemnej* spotykamy radosną afirmację: *O jak wzniosłą szczęśliwością jest dla duszy ta możność wyzwolenia się z chaty swej zmysłowości! Może to zrozumieć jedynie dusza, która tego doświadczyła. Widzi wtedy jasno, jak nędzne i niewolnicze było jej życie. Poznaje, ilu niedoskonałościom podlegała, gdy się posługiwała działalnością swych władz i pożądań. Teraz zaś widzi, jaką prawdziwą wolnością, jakim bogactwem skarbów niewymownych jest życie czysto duchowe*<sup>15</sup>

W jaki to sposób proponuje św. Jan od Krzyża osiągnięcie owej wolności? Na pewno nie na zasadzie niszczenia tego, co w człowieku naturalne, zresztą sam stwierdza, że owych naturalnych tendencji w tym życiu pozbyć się zupełnie nie można<sup>16</sup> Jak już zostało wyżej powiedziane, odbywać się to może na drodze harmonizacji, podporządkowywania tego, co niższe, temu, co doskonalsze. Ale aby tak stać się mogło, musi istnieć dobro, zdolne wynieść człowieka na przysługujące mu wyżyny; dobro, którego siła oddziaływania będzie mocniejsza, niż zmysłowa atrakcja materii. W związku z tym Autor pisze: *Dla zwyciężenia bowiem wszystkich pożądań i wyzbycia się upodobania we wszystkich rzeczach, do których miłość i skłonność uczuciowa zapala wolę (...), trzeba większego ognia rodzącego się z innej większej miłości*<sup>17</sup> Tę samą myśl wyraził już wcześniej św. Augustyn w swoim adagium: *Amor amore impeditur*, jedno upodobanie zwycięża się innym mocniejszym, jedną miłość zwalczyć można tylko inną większą miłością. A tą miłością zdolną wynieść człowieka na wyżyny istnienia jest, w rozumieniu Mistrza karmelińskiego, jedynie miłość do Boga. *Jedna myśl ludzka warta jest więcej niż*

<sup>14</sup> D III 5, 1.

<sup>15</sup> N II 15, 3.

<sup>16</sup> Por. D I 11, 2.

<sup>17</sup> D I 14, 2.

*świat cały, przeto tylko Bóg jest jej godzien*<sup>18</sup> Stwierdzenie to wyznacza właściwą perspektywę, w której niezwykła pozycja człowieka pośród świata niejako domaga się istnienia Dobra – Osoby, której obecność ostatecznie usensowniłaby istnienie ludzkie, doprowadzając je do pełni. Pragnienie tego Dobra, dążenie do zjednoczenia z tą Osobą, rysuje się więc jako egzystencjalne wezwanie, zadane do odczytania i realizacji.

Człowiekowi, stojącemu na pograniczu materii i ducha, zakorzenionemu tak bardzo we właściwej sobie czasoprzestrzeni, uwikłanemu w świat zmysłowych konkretów, prawda ta o ostatecznych wymiarach jego życia nie zawsze jawi się jako oczywista. Świadomy tego Mistrz Jan zdobywa się na dramatyczną refleksję: *O nieszczęśliwa dolo naszego żywota! W jakim niebezpieczeństwie tutaj żyjemy i z jaką trudnością poznajemy prawdę! To co jest najjaśniejsze i najprawdziwsze, wydaje się nam ciemne i niepewne. Uciekamy też od tego, czego najwięcej powinniśmy szukać. Idziemy za tym, co jest dla nas zrozumiałe i jasne, choć jest to dla nas najgorsze i na każdym kroku szkodliwe. W jak wielkim niebezpieczeństwie i niepewności żyje człowiek! Jego bowiem wzrok, który powinien by prowadzić do Boga, pierwszy uwodzi go i oszukuje. Jeśli więc chcemy być pewni drogi, musimy zamknąć oczy i wejść w ciemności. Wtedy dusza będzie bezpieczna od nieprzyjaciół, którymi są jej domownicy, czyli jej zmysły i władze*<sup>19</sup> Wypowiedź ta odsłania paradoksalny charakter ludzkiego istnienia, które dzięki swej cielesności może konkretnie zaistnieć i egzystować w świecie bytów materialnych, a z drugiej strony musi wznieść się ponad nie i kazać zamilknąć zmysłom ciała, by odkryć i spełnić ostateczne swoje przeznaczenie.

#### b) Część wyższa – rozumna, duchowa

Ta część struktury antropologicznej prezentuje obszar najbardziej właściwy osobie ludzkiej, z racji jej duchowego wyposażenia. Traktując zatem o człowieku w aspekcie niematerialnego wymiaru jego bytowania, w pismach Jana od Krzyża spotykamy się z bardzo swoistym rozróżnieniem. Mianowicie, w wielu miejscach mówi on o duszy i duchu jako o dwóch odrębnych, aczkolwiek powiązanych ze sobą rzeczywistościach. W *Nocy ciemnej* wprost nazywa ducha wyższą częścią duszy (la parte superior del alma)<sup>20</sup>, przy innej okazji określa go mianem *najgłębszego środka duszy* (el mas profundo centro)<sup>21</sup>

<sup>18</sup> S 1, 34.

<sup>19</sup> N II 16, 12.

<sup>20</sup> N II 13, 4; por. także D III 26, 4.

<sup>21</sup> Por. Ż 1, 9-16.



Odwołując się do wspomnianych wyżej Janowych metafor *wyniosłego szczytu* i *miasta twierdzy* oraz mając na względzie rozróżnienie *duszy* i *ducha*, możemy mówić niejako o podwójnej topografii duchowej struktury bytu ludzkiego. Z jednej strony struktura ta będzie miała charakter wertykalny, a z drugiej koncentryczny. Z pierwszą spotykamy się, gdy *duch* ujmowany jest w kategoriach wyżyn, szczytu duszy. Druga jawi się nam natomiast, gdy ukazuje się go jako centrum, obszar najbardziej wewnętrzny, głębia duszy. Oczywiście rozróżnienia te mają jedynie charakter metaforyczny, sam bowiem Autor zauważa bezsensowność dokonywania takich rozgraniczeń w znaczeniu ilościowym. Píše on, że *dusza jako duch, nie ma ani długości, ani szerokości, ani wysokości lub jakiejś mniejszej lub większej głębi w swej istocie, tak jak je mają ciała posiadające wymiary*<sup>22</sup>.

Wszystkie te rozróżnienia podkreślają istnienie w człowieku pewnych, można by rzec, obszarów granicznych, gdzie dotyka on niemalże Osobowej Transcendencji, wchodzi z Nią w kontakt, nawiązuje relację międzypodmiotową. Ta intymna rzeczywistość przybiera w języku św. Jana całą serię określeń, np. *najgłębsza istota duszy* (el intimo ser del alma)<sup>23</sup>, *substancja duszy* (la sustancia del alma)<sup>24</sup>, *głębia (dno) duszy* (el fondo del alma)<sup>25</sup>, *najgłębszy środek duszy, najgłębsze istności* (el centro mas profundo)<sup>26</sup>. Tam właśnie koncentruje się cała wartość bytowa. Jest to nie tylko sfera najbardziej wzniosłych doświadczeń mistycznych, ale także obszar, gdzie Bóg jest obecny w sposób istotny, udzielając i zachowując w istnieniu byt ludzki. Oto jeden z fragmentów, w którym Autor *expressis verbis* nawiązuje do teorii partycypacji: *Bóg przebywa zawsze w duszy, utrzymując swą obecnością jej byt naturalny*<sup>27</sup>. W innym miejscu stwierdza: *Należy wiedzieć, że Bóg we wszystkich duszach przebywa ukryty w samej ich substancji, gdyż inaczej nie mogłyby istnieć*<sup>28</sup>. Ten właśnie fakt, zależności bytowej, tworzy najbardziej elementarną podstawę, niejako wezwanie do nawiązania relacji z immanentnie Transcendentnym.

Powyzsza problematyka stanowi jedną tylko z perspektyw, w jakiej Jan od Krzyża traktuje o psychizmie człowieka. Inny zespół zagadnień obejmuje kwestie związane niejako z drugim wymiarem duszy – używając języka paradoksu rzecz by można: tym mniej duchowym. Chodzi mianowicie o tę

<sup>22</sup> Ż 1, 10.

<sup>23</sup> P 1, 6.

<sup>24</sup> D II 5, 2; 24, 4; etc.

<sup>25</sup> N II 23, 4; Ż 4, 14.

<sup>26</sup> Ż 1, 9-16.

<sup>27</sup> D II 5, 4; por. także P 11, 3.

<sup>28</sup> Ż 4, 14.

strefę części rozumnej, która stojąc na przedłużeniu świata zmysłów, umożliwia osobie ludzkiej komunikację i wnikanie w otaczający ją świat jakości materialnych.

Będziemy tu zatem mieli do czynienia głównie z problemem władz duszy, ich liczby i natury. W dziełach św. Jana od Krzyża spotykamy bardzo wiele miejsc, gdzie mówi on o trzech potencjach duszy, mianowicie o intelekcie, pamięci i woli<sup>29</sup>. Zajmując powyższe stanowisko, Autor różni się zdecydowanie od klasycznego poglądu w tej materii, uznającego intelekt i wolę za jedyne władze rozumowe.

Problem *pamięci* jawi się w pismach Mistrza Jana jako dość złożony. Z jednej strony bowiem mówi o pamięci jako o jednej z potencji zmysłowych i tu zbiega się z poglądami św. Tomasza, który uczynił z niej rezerwuar obrazów i wyobrażeń utrwalonych jako przeszłe, minione, dawne. Z drugiej strony kwestia staje się bardziej skomplikowana, gdy pisze on o *pamięci duchowej*. Wydaje się, że niejako przez analogię do zmysłowej, czyni pamięć duchową władzą zdolną gromadzić, przechowywać i operować pewnym rodzajem doświadczeń udzielonych człowiekowi w poznaniu mistycznym<sup>30</sup>. Jej istnienie jest mu także potrzebne do ukazania zjednoczenia duszy z Bogiem poprzez wiarę, nadzieję i miłość. Pamięć jest właśnie korelatem nadziei, w związku z tym nabiera ona pewnego charakteru samoposiadania osoby jako takiej i rzeczywistości pozapodmiotowej danej w doświadczeniu.

W odniesieniu do ogółu władz duszy, na pierwszym miejscu św. Jan od Krzyża stawia zdecydowanie intelekt, pojmowany jako rozumowa władza poznawcza<sup>31</sup>. Ta właściwa mu zdolność docierania do istoty rzeczy daje intelektowi pozycję nadrzędną i, rzec by można, wiodącą w stosunku do pamięci i woli<sup>32</sup>.

Zagadnienie intelektu to przede wszystkim problem poznania. Przy różnych okazjach mówiąc o procesie poznawczym Autor wyraźnie idzie za ujęciami tomistycznymi. Spotykamy fragmenty, gdzie wykorzystuje rozróżnienie między intelektem biernym a czynnym<sup>33</sup>. Pisząc natomiast o akcie intelektacji, powołuje się na znane adagium: *ab objecto et potentia paritur noticia*<sup>34</sup>, by nie wspomnieć tu cytowanych już wcześniej zasad scholastycznej epistemologii, typu: *in principio intellectus est sicut tabula rasa in qua nihil scriptum* lub *omnis cognitio a sensu*. W różnych miejscach jego pism

<sup>29</sup> Por. np. D I 8, 1-2; N II 8, 2; P 2, 6-7; Ż 1, 20.25.

<sup>30</sup> Por. D III 2; III 14, 1; 15, 1.

<sup>31</sup> D III 1, 1.

<sup>32</sup> D I 8, 2.

<sup>33</sup> D II 8, 5; P 39, 12; Ż 2, 33-34.

<sup>34</sup> D II 3, 2.

znajdujemy liczne stwierdzenia, odnoszące się do operacji tworzenia pojęć w procesie abstrakcji<sup>35</sup>

W bezpośredniej zależności od pracy intelektu i jego zdolności odkrywania prawdy stoi wola, rozumiana jako świadoma tendencja ku dobru ujętemu w poznaniu intelektualnym. Dla Jana od Krzyża jest ona swoście pojętym centrum dyspozycyjnym, rządzącym całym dynamizmem osoby. *Siła duszy polega na jej władzach, namiętnościach i pożądaniach. Wszystkim tym zaś rządzi wola*<sup>36</sup> – czytamy w jednym z dzieł. Ona to, kierowana światłem rozumu, ma moc porządkowania i ukierunkowania całej, omawianej już wcześniej, dynamiki zmysłowej człowieka, tak by ta służyła mu raczej, niż była niszczącym go żywiołem.

O ile przez akty poznawcze człowiek niejako interioryzuje rzeczywistość, to poprzez działanie woli osoba ludzka wychodzi z własnej podmiotowości, pragnąc się *złączyć, zjednoczyć, i upodobnić do przedmiotu umiłowanego*<sup>37</sup> Ta właśnie swoistość aktu woli czyli ludzkiej miłości zakłada pewną transformację osoby. W *Drodze na Górę Karmel* czytamy, że (...) *skłonność uczucia i przyłgnięcie duszy do stworzenia, równa ją z tym stworzeniem, i im mocniejsza jest ta skłonność, tym więcej równa ją i czyni podobną do niego, gdyż miłość upodabnia kochającego do kochanego* – i nieco dalej: *miłość nie tylko równa, ale poddaje kochającego kochanemu*<sup>38</sup> Nasuwa się tu prosty wniosek, że wielkość moralna człowieka jest uzależniona od przedmiotu jego miłości, zależy od charakteru dóbr, ku którym dąży, po które sięga. Fakt ten sprawia, że troska o określenie dobra na miarę człowieka staje się przedmiotem szczególnej uwagi Świętego z Fontiveros. Jak już wcześniej wspominaliśmy, dla Jana od Krzyża tym Dobrem, którego pożądanie wynosi człowieka na wyżyny jego istnienia, może być jedynie Osoba Boga, Dobra Najwyższego. Owo *prawo upodabniania* podmiotu i przedmiotu miłości konstytuuje jeden z argumentów uzasadniających tę prawdę.

Inną z kwestii pozostających w sferze problematyki woli jest zagadnienie istnienia współzależności między miłością a poznaniem. Autor wyraźnie opowiada się tu za stanowiskiem wyrażonym w znanej zasadzie: *nihil volitum nisi praecognitum*<sup>39</sup>, ograniczając jednakże zakres jej obowiązywalności do sfery działań wyznaczonych naturą bytu ludzkiego. W ponadnaturalnych komunikacjach mistycznych bowiem, gdzie człowiek osiąga niespotykane gdzie indziej wewnętrzne zespolenie, wewnętrzną jedność wszystkich swoich

<sup>35</sup> Por. D II 1, 2; 8, 5; 14, 4.8.10; 16, 16; 29, 3; N II 28, 3.

<sup>36</sup> D III 16, 2.

<sup>37</sup> N II 13, 9; por. P 38, 5.

<sup>38</sup> D I 4, 3.

<sup>39</sup> Por. P 26, 8; Ż 3, 49.

władz, dochodzi także do swoistej fuzji poznania i miłości, które penetrują się wzajemnie do tego stopnia, że każdy akt miłości jest jednocześnie aktem poznania i na odwrót<sup>40</sup>

Właśnie w tym obszarze, który określiliśmy wyżej jako najgłębsza głębia lub najwyższa wzniosłość psychizmu ludzkiego, wszystkie władze duszy nabierają swojego ostatecznego wymiaru, stając się, według określenia Autora, *otchłaniami głębin zmysłu duchowego*<sup>41</sup>, bądź też tłumacząc dosłownie z oryginału: *przepastnymi jaskiniami*, które, paradoksalnie, tylko nieskończoność potrafi zapamięć<sup>42</sup>. Tu właśnie ujawnia się, tkwiąca w najgłębszych pokładach człowieczego ducha, owa odwieczna tęsknota za tym, co absolutne. Tu tkwi racja nieustannie towarzyszącego osobie ludzkiej egzystencjalnego niezadowolenia ze wszystkiego, co tylko częściowe. Tutaj także człowiek ma szansę odkrycia, że został uczyniony na miarę większą niż świat, w którym przyszło mu żyć. W tej perspektywie właściwego wymiaru nabierają cytowane już wcześniej słowa Poety – Mistyka: *Jedna myśl ludzka warta jest więcej niż świat cały, przeto tylko Bóg jest jej godzien*<sup>43</sup>

#### 4. BYTOWA JEDNOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ

Być może w świetle wszystkich analiz, zaprezentowanych tu bardzo ogólnie i w sposób wybiórczy, można ulec wrażeniu, że obraz człowieka wyłaniający się z pism św. Jana od Krzyża jest bardzo rozczłonkowany, by nie powiedzieć rozbity na szereg skomplikowanych struktur i mechanizmów. Wrażenie to pogłębiać może jeszcze, jakże często pojawiająca się w jego tekstach antyteza ducha i materii, ciała i duszy. Sam podział struktury osobowej na część niższą i wyższą, sugerowałby rozwiązania w duchu antropologicznego dualizmu.

Wysuwanie takich wniosków byłoby jednakże zbyt pochopne, jako że Autor często podkreśla fakt współzależności i bytowej harmonii wszystkich struktur stanowiących człowieka. Wystarczy przywołać tu wspomniane już na wstępie metafory, by wykazać, że cały obecny tam świat potencji i dynamizmów jest zawsze ukazywany jako część większej całości. I tak np. omawiając poszczególne elementy struktury ontycznej człowieka Autor układa je w harmonijną całość na kształt miasta, otoczonego murami, posiadającego swoje bramy, część centralną i peryferyjne, współistniejące ze sobą we

<sup>40</sup> N II 12, 22.

<sup>41</sup> Ż 3, 18.

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> S 1, 34.

wzajemnej komunikacji<sup>44</sup> Podobną prawdę o zasadniczej jedności bytu ludzkiego można dostrzec także w metaforach *wyniosłego szczytu* i *bogatego skarbcza*. Ta harmonia i współzależność wszystkich władz i dynamizmów idzie tak daleko, że nawet pewne doświadczenia mistyczne mające miejsce na wyżynach ducha oddziałują w znacznym stopniu na, zdawało by się, zupełnie niewrażliwy na tego rodzaju doznania poziom somatyczny. Np. w *Pieśni Duchowej* czytamy: *Niekiedy odczuwa dusza taką męczarnię wśród podobnych nawiedzających ją zachwyceń, że nie ma większej męczarni, która by tak wyłamywała kości i uciskała naturę. (...) A jest tak dlatego, że podobnych darów nie można otrzymywać będąc w ciele, gdyż dusza porwana do obcowania z przychodzącym do niej Duchem Bożym, z konieczności musi w pewnej mierze opuścić ciało. Stąd cierpi ciało, a następnie i dusza z powodu jedności podmiotu*<sup>45</sup> To stwierdzenie podmiotowej jedności nie jest afirmacją przypadkową, lecz jedną z zasad, na której opiera się cały proces duchowy zawarty w pismach św. Jana od Krzyża. Spotykamy tu wyrażone w sposób jasny i zdecydowany nawiązanie do znanej w tradycji tomistycznej prawdy o esencjalnej jedności psycho-somatycznej ludzkiego *suppositum*.

Natomiast jeżeli możemy mówić o jakiejś dysharmonii wewnątrz osoby ludzkiej, to jej obecności należy raczej szukać w wymiarze moralnym jej egzystencji. To właśnie świat różnych wartości i celów jawiących się w doświadczeniu wyzwala w człowieku cały szereg częstokroć ze sobą sprzecznych tendencji i inklinacji, czy wręcz – jak się wyraża Jan od Krzyża – *oporów i buntów, jakie podnosi ciało przeciw duchowi*<sup>46</sup>.

Jak już wspomnieliśmy na początku, św. Jan od Krzyża podejmując zagadnienia natury duchowej, nie stawiał sobie za cel podjęcia antropologicznego studium osoby ludzkiej. Stąd też w swoich praktycznym pouczeniach i rozważaniach na temat drogi człowieka do zjednoczenia z Bogiem przejmuje w stopniu do tego koniecznym określone rozwiązania i koncepcje filozoficzne funkcjonujące w jego czasie i środowisku. Choć owo zaplecze filozoficzne tworzy pewną bazę, na której opiera się interpretacja jego doświadczeń, to jednak w perspektywie całości pełni ono funkcję jedynie dyskretnie używanego instrumentu. Dlatego zaprezentowane powyżej kwestie z zakresu antropologii filozoficznej, choć nie stanowią problematyki wiodącej w myśli Świętego z Fontiveros, to jednak ich znajomość w znacznym stopniu wpływa na pełniejsze jej zrozumienie.

<sup>44</sup> P 18, 7.

<sup>45</sup> P 13, 4. Por. także N II 1, 1; 3, 1.

<sup>46</sup> P 3, 10.