

Grażyna Grochowska

## Świętego Jana od Krzyża wizja zjednoczenia człowieka z Bogiem. Analiza filozoficzna

Filozofia, w swoim dążeniu do zrozumienia rzeczywistości, zajmuje się również człowiekiem—zwłaszcza jego spełnieniem, czyli osiągnięciem pełni możliwości bytowych.

W niniejszym artykule podjęta zostanie analiza filozoficzna doktryny św. Jana od Krzyża pod kątem odpowiedzi na pytanie: jak możliwe jest takie zjednoczenie człowieka z Absolutem,<sup>1</sup> by człowiek stał się niejako Bogiem przez uczestnictwo, osiągając tym samym cel swego ziemskiego, przygodnego bytowania? Św. Jan widzi bowiem pełnię człowieczeństwa w takim jego wyniesieniu, w którym to byt ludzki ściśle jednoczy się z Absolutem, nie tracąc jednocześnie swojej autonomii bytowej i tożsamości. Należy więc wnioskować, że istnieje coś, co można by nazwać “metafizycznym dopasowaniem” ludzkiego bytu do nieskończonego, osobowego Absolutu.

Doktryna św. Jana od Krzyża stanowi niezwykle bogatą inspirację dla wielu myślicieli, zwłaszcza teologów. Tysiące książek, artyku-

---

Grażyna Grochowska — The John Paul II Catholic University of Lublin, Poland  
e-mail: gragro7@gmail.com • ORCID: no data

<sup>1</sup> Ponieważ w artykule podjęte jest zagadnienie zjednoczenia człowieka z Bogiem w aspekcie filozoficznym, dlatego też przeważa tu użycie terminu filozoficznego “Absolut”—pod tym terminem kryje się jednak pojęcie chrześcijańskiego Boga, które przebija z kart pism św. Jana od Krzyża.



łów, prac doktorskich i magisterskich, podejmujących teologiczne wątki zawarte w jego pismach, świadczy o niesłabnącym zainteresowaniu myślą tego świętego. Jego twórczość jest więc zasadniczo domeną teologii.<sup>2</sup>

Aspekt filozoficzny jego doktryny, jako drugoplanowy, nie jest podejmowany często. Za najpoważniejszą próbę filozoficznej analizy jego myśli uchodzi dzieło pt. *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*.<sup>3</sup> Jego autorem jest Jean Baruzi, paryski filozof i historyk religii. Należy jednak podkreślić, że jest to dzieło pisane w nurcie postkantowskim, z pozycji osoby niewierzącej, niemniej interesujące dla tych, którzy badają problem z punktu widzenia filozofii poznania. Istnieje również szereg artykułów i prac powstałych w takich nurtach filozoficznych, jak fenomenologia, egzystencjalizm, czy intuicjonizm bergsonowski.<sup>4</sup> Pojawiły się też prace pisane w oparciu o analizy estetyczne, psychologiczne, lingwistyczne, religioznawcze, często wykraczające poza zakres ściśle rozumianej teologii, czy filozofii, a mające charakter interdyscyplinarny.<sup>5</sup>

Ogromne zainteresowanie doktryną św. Jana jest w pełni uzasadnione. Tym bowiem, co wyróżnia go wśród piszących o życiu we-

---

<sup>2</sup> W końcu XX w. została wydana bibliografia św. Jana od Krzyża, w której znalazło się ponad 6000 pozycji bibliograficznych: D. Sanchez, *Bibliografía sistemática de San Juan de la Cruz* (Madryt 2000).

<sup>3</sup> J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (Paris 1924).

<sup>4</sup> Zob. np. J.-Y. Lacoste, "De la phénoménologie de l'esprit à la Montée du Carmel," *Revue Thomiste* 89 (1989): 5–39; J. Sanchez de Murillo, "La estructura del pensamiento de San Juan de la Cruz. Ensayo de interpretación fenomenológica," w *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz* (Madrid: EDE, 1990), 297–334; G. Morel, *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix* (Paris 1960); Crisógono de Jesús, "Introducción al estudio de la filosofía en el misticismo de San Juan de la Cruz," *Revista de Espiritualidad* 1 (1941): 231–240; J. Sáiz Barberá, *Filosofía y mística* (Madrid 1957).

<sup>5</sup> Zob. np. M. Florisoone, *Esthétique et mystique d'après Sainte Thérèse d'Avila et Saint Jean de la Croix* (Paris 1956); V. Capánaga, *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina* (Madrid 1950); M. Baldini, *Il linguaggio dei mistici* (Brescia 1986); J. Mamic, *Giovanni della Croce e lo Zen-Buddismo. Un confronto nella problematica dello svuotamento interiore* (Roma 1982).

wnętrznym, jest doprowadzenie opisu duchowego procesu zjednoczenia się z Bogiem do jego kresu, czyli do tzw. zjednoczenia przeobrażającego, i to w sposób niezwykle szczegółowy i obrazowy. W tym stanie zjednoczenia, określanym również jako małżeństwo duchowe, człowiek staje się niejako Bogiem poprzez uczestnictwo w Jego bycie. Zasadne wydaje się więc podjęcie próby metafizycznej analizy, dotyczącej możliwości takiego zjednoczenia.

Pierwsza część artykułu będzie dotyczyła antropologii św. Jana, odsłaniając jej praktyczno-pedagogiczny charakter; kolejna—koncepcji Absolutu (Boga), wyjątkowości relacji Absolutu (Boga) z człowiekiem oraz jej konsekwencji w postaci ontycznego dopasowania tych dwóch bytów; ostatnia—metafizycznych uwarunkowań pełnego zjednoczenia człowieka z Absolutem (Bogiem).<sup>6</sup>

### **Byt ludzki i jego struktura**

Św. Jan od Krzyża wyróżnia dwie główne sfery bytu ludzkiego: część cielesną i duchową. Można o nim powiedzieć, iż mimo pewnych wpływów neoplatonickich obecnych w jego epoce, przejawiających się m.in. w podkreśleniu braku jedności metafizycznej duszy i ciała,<sup>7</sup> u św.

---

<sup>6</sup> Analizując zagadnienie metafizycznego dopasowania bytu ludzkiego i Absolutu jako przesłanki uniesprzeczniającej ich połączenie w świetle doktryny św. Jana od Krzyża, niezbędnym wydaje się odwołanie do klasycznej metafizyki św. Tomasza z Akwinu. Św. Jan od Krzyża studiował bowiem w Salamance, w której kontynuowano myśl św. Tomasza i Arystotelesa, choć z drugiej strony pozostawał on pod wpływem nauczania proponowanego w konwencie karmelitańskim, gdzie mógł korzystać z doktryny Juana Baconthorpa (zob. kolejny przypis), a także z pism takich mistyków, jak św. Augustyn, czy św. Dionizy. Dane jednakże dotyczące jego lektur i pobieranych tam nauk są bardzo skąpe; zob. Crisógono de Jesús, *Vida de San Juan de la Cruz* (Madrid 1991), 59.

<sup>7</sup> Poglądy dualistyczne głosił m.in. karmelitański uczony Juan Baconthorp (ok. 1290–1345/lub 1348). Jego poglądy studiowano również u Karmelitów w Salamance za czasów św. Jana od Krzyża. W swoich dualistycznych poglądach Baconthorp głosił istnienie oddzielnej formy dla ciała i dla intelektu; zob. Crisógono de Jesús, *Vida de San Juan de la Cruz*, 62. Nie wydaje się jednak, by św. Jan od Krzyża przejął ten jego pogląd. Święty używa co prawda terminów “dusza” i “ciało,” mówi nawet o “tchnięciu

Jana przeważa ostatecznie taka wizja człowieka, w której, oprócz oczywistej wzniosłości części duchowej, ciało posiada również swoją godność, którą czerpie z powiązania go z częścią duchową oraz z faktu zamieszkania w ciele samego Absolutu w czasie historycznym.

Nie ulega jednak wątpliwości, że u św. Jana człowiek jest bytem, w którym istnieje rozdźwięk pomiędzy duszą i ciałem. Nawiązuje on w tym do chrześcijańskiej koncepcji grzechu pierworodnego. Mimo iż dusza i ciało tworzą jednego człowieka, jeden byt, to jednak w jego strukturze bytowej jest pewne pęknięcie, “niedostosowanie” sfery cielesnej do duchowej w sensie braku harmonii tych sfer.<sup>8</sup> Właśnie wokół tego problemu oscyluje całe nauczanie ascetyczne św. Jana. Celem jego jest wskazanie, jak sprawić, by zharmonizować element cielesny ludzkiej natury z elementem duchowym, a więc dostosować sferę ciała do sfery ducha, aby możliwe stało się zjednoczenie przeobrażające człowieka w Boga przez uczestnictwo.<sup>9</sup>

---

duszy w ciało przez Boga,” jednak dusza ta jest jak arystotelesowska czysta tablica, a nie jak platońska, pełna wiedzy wrodzonej. Można u niego mówić o pewnym platonizującym przeciwstawieniu duszy i ciała, jednak ostatecznie elementy te mają zostać zharmonizowane i tworzyć jedność w zjednoczeniu z Bogiem. Św. Jan nigdzie nie wspomina o dwóch formach, oddzielnej dla ciała i intelektu; zob. Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel* (dalej: DGK), I, 3, 3, w *id.*, *Dziela*, tłum. B. Smyrak (Kraków 1998), 151–152.

<sup>8</sup> Św. Jan od Krzyża, *Noc Ciemna* (dalej: NC), I, 13, 14–15, w *id.*, *Dziela*, 444–445.

<sup>9</sup> Wyrażenie “przeobrażenie w Boga przez uczestnictwo,” czy “stanie się Bogiem przez uczestnictwo,” jest swoistym określeniem technicznym św. Jana, które stosuje on na oddanie metafizycznego i realnego przenikania się bytu ludzkiego i Boskiego jako świadome przyłgnięcie ich do siebie w miłości. W zjednoczeniu tym w pełni zaangażowana jest ludzka świadomość i wolność. W stanie tym, który staje się permanentny, człowiek uczestniczy w wewnętrznym życiu osobowym Boga, który w sposób szczególny mu się udziela, dając przedsmak życia wiecznego. W tym osobowym udzielaniu się Boga, człowiek myśli Jego myślami, zjednoczony z Prawdą, którą jest Bóg—poznaje rzeczy, które są zakryte dla wielu. W wymiarze wolitywnym, człowiek kocha wówczas miłością samego Boga i pragnie tego, czego pragnie Bóg. Stan ten trwa nieprzerwanie, z chwili na chwilę—w biegu ziemskiego życia, a więc w przestrzeni i czasie bieżącym; zob. DGK, II, 5, 7.

Pierwszym etapem na drodze do zjednoczenia ciała człowieka z jego duszą jest zharmonizowanie obu tych sfer. Pełna harmonia możliwa jest jednak dopiero wówczas, gdy w pracę nad nią zaangażowany zostanie Absolut, twórca ludzkiej natury. Dzięki istniejącemu w ludzkim bycie otwarciu na relacje, czyli wzajemne oddziaływania bytowe, człowiek jest zdolny do wejścia w dialog z Bogiem, który ze swojej strony ma również możliwość oddziaływania na człowieka. Osoba ludzka może odrzucić ten dialog, lub też przyjąć go, co ściśle wiąże się z wolnością, jaką dysponuje.

Człowiek może zdecydować się na współpracę z Bogiem w dziele jednoczenia swej ludzkiej natury z Absolutem, poddając ją Jego oddziaływaniu i przenikaniu. Jest to proces, który św. Jan wyjaśnia wskazując zarówno na strukturę ludzkiego bytu, jak i na naturę samego Boga.

### *Sfera cielesna*

Sfera cielesna, jako zewnętrzna, kontaktuje się ze światem materialnym. Sfera ta składa się z ciała oraz zmysłów, które są jego władzami. Zmysły te zaś dzielą się na zewnętrzne i wewnętrzne.

1. *Zmysły zewnętrzne.* Św. Jan wyróżnia pięć zmysłów zewnętrznych: wzrok, słuch, węch, smak i dotyk. To właśnie za ich pośrednictwem możliwe jest poznanie rzeczywistości. Są one dla człowieka oknem na świat.<sup>10</sup> Za ich pomocą komunikujemy się z nim, zdobywamy orientację w środowisku i zaspokajamy swoje potrzeby. Jako że zmysły zewnętrzne zanurzone są w świecie materialnym, podobne są do zmysłów istot nierozumnych, a więc nie mających możliwości poznania i pojęcia Boga takim, jakim On jest.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, I, 3, 3–4.

<sup>11</sup> *Ibid.*, III, 24, 2.

W zakresie zmysłów zewnętrznych św. Jan zakłada pewną hierarchię. Wyróżnia on w sposób szczególny wzrok i słuch, gdyż bardziej symbolizują one duchową działalność człowieka. Są więc w pewnym sensie najbardziej uduchowione. Ponadto, odbierają one rzeczywistość w sposób najbardziej całościowy.<sup>12</sup> Spośród wszystkich zmysłów zewnętrznych, to jednak wzrok zajmuje pozycję wyjątkową. Za pomocą wzroku św. Jan wyraża wszelkie doznania duchowe, które ogólnie określa mianem “widzeń.” Píše on, iż “żaden zmysł nie jest tak zdolny jak wzrok przyjmować przedmiot innego zmysłu.”<sup>13</sup>

O słuchu, który jest jedynie nieco niżej w hierarchii zmysłów zewnętrznych, píše św. Jan w *Pieśni duchowej* następująco: “Zmysł słuchu bowiem jest bardziej duchowy, lub by się lepiej wyrazić, bardziej zbliżony do ducha niż dotyk.”<sup>14</sup> Słuch jest więc również bardzo pomocny w wyrażaniu doznań duchowej sfery człowieka.

2. *Zmysły wewnętrzne.* Św. Jan określa je jako “przedmieście duszy” i dzieli na: wyobraźnię, fantazję i pamięć zmysłową.<sup>15</sup> Posiłkują się one materiałem otrzymanym od zmysłów zewnętrznych, gromadząc i mieszcząc w sobie formy, obrazy i wyobrażenia przedmiotów, którymi zmysłowość pobudza swoje pożądania—w tym również żądze szkodliwe. Jedynie wówczas, gdy wewnętrzne zmysły wyobraźni, fantazji i pamięci zmysłowej są wyciszone i spokojne, szkodliwe żądze również znajdują swoje ukojenie i wyciszenie. Istnieje naturalna zależność pomiędzy stanem zmysłów wewnętrznych, a pobudzeniem zewnętrznej zmysłowości.

Ponadto, istnieje naturalna łączność pomiędzy zmysłami wewnętrznymi a duszą. Dzięki temu naturalnemu powiązaniu, to, co

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, II, 23, 2.

<sup>13</sup> *Ibid.*, II, 23, 2.

<sup>14</sup> Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa* (dalej: PD) 14, 13, w *id.*, *Dziela*.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 18, 7.

dzieje się w duszy, zwykle odczuwane jest przez zmysły wewnętrzne.<sup>16</sup> Są więc one powiązane zarówno ze zmysłami zewnętrznymi, jak i z duchowym wymiarem człowieka.<sup>17</sup>

Na podstawie pism św. Jana można też określić konkretne działanie poszczególnych władz wewnętrznych. Wyobraźnia, według niego, jest zmysłem receptywnym, bardziej biernym i odtwórczym.<sup>18</sup> Jej działanie przejawia się w tym, że powstają w niej wyobrażenia rzeczy, które ona odtwarza, a które to człowiek odbiera za pośrednictwem zmysłów zewnętrznych.

Fantazja, z kolei, wykorzystuje rzeczywiste wyobrażenia tkwiące w wyobraźni i kreuje różnego rodzaju nowe wyobrażenia rzeczy—niekoniecznie istniejących. Władza ta ma charakter bardziej aktywny niż wyobraźnia. Obie te władze współpracują ze sobą, “służą sobie w sposób uporządkowany.”<sup>19</sup> Dzięki nim powstają wyobrażenia i wytwory fantazji, z których może korzystać intelekt przy tworzeniu rozumowań i pojęć. Wewnętrzne zmysły wyobraźni i fantazji służą więc jako ważny środek komunikacji między porządkiem materialno-zmysłowym, a intelektualno-duchowym człowieka.<sup>20</sup>

Kolejnej władzy, tzw. pamięci zmysłowej, św. Jan przypisuje rolę przechowywania owych wyobrażeń i kształtów rzeczy, co już samo

---

<sup>16</sup> DGK II, 12, 3. Zob. A. Rusała, *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem* (Kraków 1999), 58.

<sup>17</sup> Analizując działania poszczególnych zmysłów, należałoby zaznaczyć również, iż Jan od Krzyża, nieco inaczej niż Św. Tomasz, dzieli zmysły wewnętrzne. Św. Tomasz dzielił je na: zmysł wspólny, wyobraźnię, władzę osądu (zmysłowego) oraz pamięć (zmysłową). Św. Jan natomiast, przyjmując podział na wyobraźnię i fantazję, mógł przejąć w tym względzie myśl karmelity Juana Bacanthorpa, który to wyodrębnił fantazję. Tomasz zaś działanie fantazji ujmował w ramach zmysłu wyobraźni. W *Traktacie o człowieku* pisze on o tym: *Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivae partis : scilicet sensum communem et imaginationem, aestimativam et memorativam*” (*S.Th.*, I, 78, 4, resp.).

<sup>18</sup> DGK, II, 12, 3.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Rusała, *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem*, 58.

w sobie ściśle wiąże ją z pozostałymi dwiema władzami.<sup>21</sup> W pamięci zmysłowej przechowywane jest to, co człowiek widzi, słyszy, wącha, smakuje i dotyka.<sup>22</sup> Wszystkie zmysły wewnętrzne działają więc w ścisłym powiązaniu ze sobą, ze zmysłami zewnętrznymi oraz z całą sferą duchową, która w procesie jednoczenia z Bogiem odgrywa rolę zasadniczą.

### *Sfera duchowa*

Św. Jan również w tym zakresie jest wierny tradycji klasycyzm-tomistycznej, według której sfera duchowa jest najbardziej właściwa człowiekowi. Transcenduje ona element zmysłowo-cielesny, mimo iż jest z nim ściśle związana. Mówiąc o duchowej części człowieka, św. Jan używa określeń “dusza” lub “duch.” Ich znaczenie zasadniczo pokrywa się, choć czasami “dusza” bywa przez niego używana na określenie całego człowieka (tym niemniej zawsze z naciskiem na wymiar duchowy). Termin “duch” zaś odnosi się do niematerialnej części ludzkiego bytu.

Często używa on pojęć “dusza” i “duch” jako przeciwstawnych w stosunku do ciała i zmysłów, choć czasami ich treść dopełnia się. Dusza jest wówczas zasadą życia ludzkiego, również wegetatywnego, jest też siedzibą pożądań i afektów, podczas gdy duch jest zasadą aktów duchowych nie związanych z wymiarem wegetatywnym, czyli “czysto duchowych.” Z tego względu, mówiąc o wymiarze duchowym człowieka u św. Jana, można by używać terminu łącznego “dusza-duch,” oznaczającego duszę w jej wymiarze duchowym.<sup>23</sup> Najczęściej jednak spotkamy się z użyciem terminu “dusza,” określającego duchowy wy-

---

<sup>21</sup> DGK, I, 9, 6.

<sup>22</sup> DGK III, 2, 14.

<sup>23</sup> Termin ten został zaproponowany przez A. Ruszałę w jego *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem*, 63.



miar człowieka z właściwymi mu władzami: rozumem, wolą i pamięcią, a sięgający najgłębszych pokładów ludzkiego bytu.<sup>24</sup>

Dusza rozumiana jako sfera duchowa człowieka, komunikuje się z jego częścią zmysłową.<sup>25</sup> Sama w sobie jednak, mając naturę duchową, stanowi najgłębsze centrum człowieka. Jest najgłębszą istotą jego substancji, miejscem, gdzie dokonuje się komunikacja z Bogiem. Dusza jest też najtrwalszym metafizycznym wymiarem ludzkiego bytu, który przetrwa po śmierci, niosąc dalej ludzki byt ku zmartwychwstaniu ciała. Jest niejako centrum grawitacyjnym całego bytu ludzkiego, miejscem, gdzie Bóg przebywa i łączy się z człowiekiem.<sup>26</sup>

Ponieważ Bóg jest celem życia ludzkiego, największym dążeniem człowieka powinno być dotarcie do miejsca (centrum duszy), w którym On przebywa. Pierwszym krokiem na tej drodze jest uznanie Jego istnienia i powierzenie się Mu przez wiarę.<sup>27</sup> Siłą zaś penetrującą w głąb, pozwalającą dotrzeć do przebywającego w duszy Boga, jest miłość.<sup>28</sup> Zarówno wiara, jak i miłość, możliwe są do osiągnięcia dzięki pośrednictwu władz duszy. Poprzez rozum bowiem człowiek może rozpoznać istnienie Boga, jako Największego Dobra i Twórcę wszechświata, oraz swoją od Niego zależność. Dzięki woli zaś, może Go mi-

---

<sup>24</sup> Trójpodział władz duszy jest dla św. Jana ważny ze względów praktycznych, gdyż w jego dziele dydaktycznym, przyporządkowuje on każdej władzy odpowiednią cnotę teologalną, która ma doprowadzić człowieka do zjednoczenia z Bogiem. Tak więc rozumowi przyporządkowuje wiarę, pamięci nadzieję, woli zaś miłość. Zob. *ibid.*, 65–66.

<sup>25</sup> Nie ma wątpliwości, że dusza, według św. Jana, jest ściśle związana z ciałem. Tchnięta przez Boga w ciało, nie posiada bowiem żadnej wiedzy—jest więc ściśle uzależniona od ciała w swoim poznaniu i rozeznaniu w rzeczywistości: DGK, I, 3, 3. Dusza nie może też działać bez zmysłów cielesnych: Św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości* (dalej: ŻPM), 1, 9, w *id.*, *Dziela*.

<sup>26</sup> Św. Jan niewątpliwie podkreśla ściśle sprzężenie duszy i ciała, ich wzajemną zależność. Zob. *ibid.*

<sup>27</sup> DGK, II, 4, 2.

<sup>28</sup> NC, II, 20, 1.

łować i dążyć do zjednoczenia z Nim, jako swoim Największym Dobrem.

Pisząc o duszy, św. Jan rozróżnia jej istotę i władze. Czym innym jest bowiem zjednoczenie z Bogiem dokonujące się w istocie duszy, czym innym zaś zjednoczenie dokonujące się w jej władzach.<sup>29</sup> Św. Jan, wyróżniając centrum duszy, traktuje je jako tajemnicze miejsce, punkt ciężkości całego bytu ludzkiego, gdzie przebywa Bóg. Centrum to jest źródłem i podstawą do działalności władz duszy, choć z władzami tymi się nie utożsamia. Jaka jest więc istota i zakres działania tych władz?

1. *Rozum*. “Rozum” i “intelekt” są terminami, które św. Jan używa zamiennie. Zadaniem władzy intelektu jest docieranie do istoty rzeczy, w czym zgodny jest on z tradycją tomistyczną.<sup>30</sup> Intelekt jest władzą, która tworzy pojęcia, mówiąc ściślej—wypracowuje je, gdyż ma za zadanie sprecyzowanie ich właściwej istoty, odrzucając złudzenia i mylne wyobrażenia.<sup>31</sup>

Intelekt jako umysł czynny ma za zadanie tworzenie pojęć ogólnych poprzez czynność abstrahowania, która jest również oczyszczaniem ze wszystkiego, co konkretne i szczegółowe. Intelekt posługuje się w tym celu również formami, fantazją i wrażeniami władz cielesnych.

Oprócz intelektu czynnego, św. Jan przyjmuje również za tradycją arystotelesowsko-tomistyczną istnienie intelektu biernego, czyli możliwościowego. Intelekt ten w sposób bierny, bez aktywnego działania ze swej strony, przyjmuje pojęcia ogólne, które zostały wytworzone przez intelekt czynny. Pojęcia ogólne, to sama istota rzeczy, wolna od przypadłości i wyobrażeń.<sup>32</sup> Ponieważ głównym zadaniem intelektu jest

---

<sup>29</sup> PD, 26, 5; ŻPM, 1, 25.

<sup>30</sup> *S.Th.*, I, 85, 1; I, 86, 1.

<sup>31</sup> DGK, II, 8, 5.

<sup>32</sup> PD, 14, 14.

poznawanie, należałoby zwrócić uwagę na to, jak przebiega proces poznania.

Pierwszą fazą procesu poznawczego jest percepcja danej rzeczy przez zmysły zewnętrzne, a następnie stworzenie wyobrażenia tej rzeczy przez zmysły wewnętrzne. W dalszej kolejności, intelekt czynny abstrahuje z otrzymanych wyobrażeń pojęcia i przedstawia je do przyjęcia intelektowi biernemu. Przyjęcie tych pojęć przez intelekt bierny jest ostatnim etapem w procesie poznania.

Św. Jan zauważa, że poprzez intelekt to, co istnieje w świecie zewnętrznym, zostaje niejako wprowadzone w człowieka, w jego sferę duchową. Dzieje się to przez wyobrażenia, z których korzysta intelekt, lub przez pojęcia, ujmujące rzeczywistość.

Przedmiotem poznania dla intelektu mogą być zarówno przedmioty zewnętrzne, sam człowiek, a także Bóg—Przyczyna Sprawcza człowieka, z którą komunikuje się on w centrum swej duszy. Bóg nie może być jednak dla ludzkiego intelektu przedmiotem bezpośredniego poznania. Intelekt ludzki jest gotowy na takie poznanie, jednak będzie ono możliwe dopiero po śmierci. Dla Jana, oczywiście jest jednak to, że jeszcze w tym życiu Bóg—Absolut, który jest Twórcą człowieka, chce być przez niego możliwie głęboko poznany i mocno kochany, dając mu miłość i pewne uprzednie poznanie jako pierwszy. Od strony człowieka wymagana jest jednak zdecydowana postawa woli i otwarcia się na ten dar poznania i miłości.

Św. Jan twierdzi, że jeszcze w tym życiu Bóg może udzielać poznania intelektowi biernemu. Poznanie to polega na udzielaniu mu przez Boga pojęć duchowych bez pośrednictwa zmysłów cielesnych. Jedne z tych pojęć, które Jan nazywa “wyodrębnionymi i szczegółowymi,” polegają na udzieleniu duchowi pojmowania w postaci widzeń, objawień, słów i uczuć duchowych. Z kolei inne pojęcia duchowe, które Jan określa jako “niewyraźne, ciemne, ogólne,” to inaczej udzielanie się Boga w kontemplacji, która dokonuje się przez wiarę.

Pojęcie wiary jest jednym z podstawowych, które św. Jan stosuje w teologicznym określeniu relacji człowieka do Boga. Można jednak pojęcie to ująć od strony filozoficznej, jako ludzki akt uznania Boga i powierzenia Mu się we wszystkich przejawach ludzkiego bytu.<sup>33</sup> W procesie jednoczenia z Bogiem, intelekt odgrywa zatem rolę zasadniczą, gdyż wiąże się z ludzkim poznaniem i wiarą. Obok wiary jednak, w drugiej kolejności, św. Jan wymienia nadzieję, która wiąże się z władzą pamięci.

2. *Pamięć*. Trójpodział władz duchowych na rozum, wolę i pamięć, św. Jan najprawdopodobniej przejął od św. Augustyna.<sup>34</sup> Wyróżnienie, obok rozumu i woli, również pamięci mogło być istotne z punktu widzenia dydaktycznego, gdyż wówczas w procesie jednoczenia z Bogiem każdej z trzech władz odpowiadałaby jedna cnota teologiczna, czyli usprawnienie ludzkiego rozumu, pamięci i woli, pochodzące bezpośrednio od Absolutu. I tak, usprawnieniu ludzkiego rozumu odpowiadałaby wiara, pamięci—nadzieja, zaś woli—miłość. Cnoty te mogą więc być rozpatrywane również od strony filozoficznej.

Pamięć odgrywa ważną rolę w podtrzymywaniu świadomości dążenia do celu, którego w pełni jeszcze się nie posiada. Odnosząc się do pamięci, św. Jan wyróżnił jej postać zmysłową oraz duchową. Mimo że pamięć duchowa i zmysłowa pełnią nieco inne funkcje, to ich działanie jest ze sobą ściśle sprzężone. Pamięć zmysłowa w swym działaniu jest bezpośrednio związana z aktywnością zmysłów zewnętrznych, a więc z obiektami zmysłowymi.

Pamięć duchowa działanie swoje wiąże zaś z obiektami duchowymi, a jej istotną cechą jest zdolność do przypominania treści o charakterze umysłowym i duchowym, a więc wolnych od elementów mate-

---

<sup>33</sup> DGK, II, 10, 2–4.

<sup>34</sup> Capánaga, *San Juan de la Cruz*, 189–190.

rialnych.<sup>35</sup> Chodzi tu o zdolność przypominania wyciśniętych w duszy czystych form duchowych. Przypominanie to przebiega bez żadnego dodatkowego pośrednictwa.

Właściwym aktem pamięci duchowej jest ponowne przywoływanie do świadomości owych form wyciśniętych w duszy, a więc pojęć intelektualnych, czysto duchowych uczuć, lub też szczególnych duchowych “dotknięć,” które doświadczane są na wyższych stopniach zjednoczenia z Bogiem.<sup>36</sup> Są one przyjmowane bezpośrednio przez ducha, bez pośrednictwa zmysłów zewnętrznych czy wewnętrznych.

Pamięć duchowa ma również za zadanie zachowywanie fundamentalnych projektów i planów na przyszłość.<sup>37</sup> Ma to szczególne znaczenie w ciągu całego rozwoju człowieka, w realizacji jego potencjalności, gdyż pozwala na powrót do ideałów i projektów, które zostały zarzucone lub chwilowo zapomniane. Pozwala to również na przypominanie naszego zmierzania ku śmierci, jak też celu ludzkiego życia, jakim jest zjednoczenie z Bogiem.

Istotną cechą pamięci jest również posiadanie. Pamięć zmysłowa odpowiada m.in. za posiadanie tych wszystkich obrazów, czy wyobrażeń rzeczy zmysłowych, które realnie do człowieka należą, lub których on pożąda. Rola pamięci duchowej natomiast polega na przypominaniu różnego rodzaju form, czy też pojęć intelektualnych, które człowiek również posiada, choć w odniesieniu do rzeczy duchowych. Ta druga pamięć umożliwia także posiadanie Boga, który jest czystym istnieniem i duchem—poprzez ciągle uświadamianie sobie Jego atrybutów, przypominanie o Jego obecności, aż do ciągłego pamiętania o niej.

Sam fakt przypominania sobie o Bogu obecnym tu i teraz, jak też będącym celem życia ludzkiego, nie pozwala jednak na bezpośredni

---

<sup>35</sup> DGK, III, 14, 1.

<sup>36</sup> DGK, III, 14, 2.

<sup>37</sup> D. Wider, *Do pełni miłości—rozważania na marginesie „Dzieł” Św. Jana od Krzyża* (Kraków 1985), 88–90.

kontakt z Nim. Św. Jan od Krzyża uczy, że dopiero stopniowe wyzbycie się zajmowania pamięci<sup>38</sup> wszelkimi rzeczami, formami, czy pojęciami nie będącymi Bogiem, pozwoli na stopniowe wypełnienie tak uwolnionej pamięci myślami o Bogu, a w konsekwencji—umożliwi zjednoczenie z Nim.<sup>39</sup> Dzięki temu wzrastać będzie napięcie związane z oczekiwaniem na przyszłe spotkanie z Bogiem, a więc nadzieja.

Wraz ze wzrostem nadziei będzie też rosło pragnienie pełnego posiadania Boga, którego tu na ziemi jeszcze w pełni się nie posiada. Jeżeli pamięć zajęta będzie radowaniem się z posiadania rzeczy, form, idei—a więc wszystkiego tego, co nie jest Bogiem, to pragnienie to nie będzie mogło wzrastać. Dlatego też nadzieja u św. Jana jest tak bardzo powiązana z pamięcią i z jej oczyszczeniem.

Najistotniejszą jednak siłą, która jednoczy człowieka z Bogiem jest—pochodząca z woli—miłość.

3. *Wola i jej namiętności.* Wraz z rozumem, wola wpisuje się w samą istotę bycia osobą, a ich wspólne działanie sprawia, że czyny człowieka stają się prawdziwie ludzkie. Wola zarządza i kieruje w człowieku jego czynami. Jest władzą, która odnosi go do dobra—decyduje o realizacji czynów, które w świetle rozumu widzi jako dobro.<sup>40</sup>

Św. Jan przyjmuje to klasyczne, tomistyczne ujęcie dotyczące woli. Odgrywa ona decydującą rolę w życiu ludzkim, gdyż ostatecznie odpowiada za działalność pozostałych władz duchowych i zmysłowych. Wola jest duchową władzą pożądczą, obok której istnieją również zmysłowe władze pożądcze, którym odpowiadają wszelkiego rodzaju namiętności i pożądania zmysłowe. Zadaniem woli jest

---

<sup>38</sup> Chodzi tu o taki rodzaj zajmowania pamięci, który wiąże się ze zbytnim przywiązaniem do określonych rzeczy materialnych, czy nawet niematerialnych, lecz zbytnio angażujących ludzką wolę i miłość. Zob. DGK, III, 2, 4.

<sup>39</sup> *Ibid.*, III, 15, 1.

<sup>40</sup> W. Dłubacz, *O kulturę filozofii* (Lublin 1994), 107.

panowanie nad nimi, by umożliwić człowiekowi dążenie do celu, jakim jest wzniosłe zjednoczenie z Bogiem. Wola jako duchowa władza człowieka powinna więc wzrastać w siłę, by móc opanowywać i ukierunkowywać wszelkie pożądania. Dopiero, gdy są one przez nią zarządzane, można mówić o działaniach prawdziwie ludzkich. Św. Jan pisze: “Siła duszy polega na jej władzach, namiętnościach i pożądaniach. Wszystkim tym zaś rządzi wola.”<sup>41</sup>

Władza woli ma zasadnicze znaczenie, zwłaszcza na początku drogi ku zjednoczeniu z Bogiem. Proces ten jest niezwykle trudny i potrzebuje wyjątkowej determinacji—bardzo energicznej i stanowczej decyzji woli w punkcie wyjścia, by mieć odpowiednią siłę i energię do pokonywania licznych trudności. Rola woli jest więc wyjątkowa w tym procesie, gdyż jej właściwością jest jednoczenie człowieka z obranym celem poprzez dążenie do niego dzięki posiadanej przez nią sile, którą jest miłość.

Właściwym sposobem zjednoczenia z Bogiem—Bytem Osobowym, a więc posiadającym intelekt i wolę, i będącym jednocześnie Najwyższym Dobrem—jest więc zjednoczenie woli człowieka z wolą Boga poprzez miłość. Wola jest właściwym źródłem miłości, nadającym jej dynamikę i moc. Św. Jan wskazuje przy okazji na zdolność ludzkiej woli i jej otwartość na zjednoczenie z wolą samego Boga, na możliwość bycia przenikniętą Jego bezpośrednim oddziaływaniem, wpływającym na jakość jej dynamiki i siłę jej dążenia. Bezpośrednie zatem oddziaływanie Boga na ludzką wolę leży w granicach możliwości natury człowieka.<sup>42</sup>

Wola, pragnąc i przyzwalając na obiekty ze świata zewnętrznego, ma również możliwość wprowadzania ich do wnętrza człowieka. Jej naturalną dynamiką jest dążenie do szczęścia—jednak konkretnym

---

<sup>41</sup> DGK, III, 16, 2.

<sup>42</sup> Zob. PD, 17, 4.

przedmiotem swego dążenia wola może ustanowić jakąkolwiek rzecz. Jeśli Bóg nie będzie pierwszym i najważniejszym obiektem pożądanego, to wola może wyeliminować Boga przez wypełnienie wnętrza człowieka innymi obiektami. Św. Jan pisze: “Rzeczy bowiem tego świata duszy nie zajmują i szkody jej nie wyrządzają, gdyż same w nią nie wnikają, lecz szkodzi ich pragnienie (*la voluntad*) i ich pożądanie, które w niej trwa.”<sup>43</sup>

Pozostałe władze człowieka nie mogą niczego przyjąć, ani odrzucić bez udziału woli.<sup>44</sup> Ma więc ona decydujące i priorytetowe znaczenie w procesie jednoczenia z Bogiem, właśnie ze względu na właściwą jej funkcję filtrowania wszystkiego, co do duszy wnika.<sup>45</sup>

Św. Jan od Krzyża odróżnia działanie woli (*operacion de la voluntad*) od uczucia woli (*sentimiento de la voluntad*).<sup>46</sup> Działanie woli, jego zdaniem, wyraża jej aktywną zdolność do podejmowania wolnych decyzji. Polegają one na jednoczesnym dążeniu do dobra, które jest rozpoznawane przez intelekt, i unikaniu zła. Uczucie woli, z kolei, jest wyrazem duchowej sfery afektywnej, pozarefleksyjnego przyłgnięcia do obiektu, który jawi się jako atrakcyjny.

Uczucie woli i jej działanie są ze sobą powiązane, stanowiąc kolejne momenty jej dynamiki. Najpierw wola jest pociągana lub odpychana przez dany przedmiot, w zależności od tego, czy jawi się on jej jako atrakcyjny, czy nie. Następnie wola podejmuje decyzję dążenia do niego (kochania) lub odrzucenia go. Kierując się rozstrzygnięciami rozumu, wola ma jednak możliwość decydowania ponad swoimi uczuciami, co może generować stany wewnętrznego “rozdarcia.”

---

<sup>43</sup> DGK, I, 3, 4.

<sup>44</sup> Z wyjątkiem władz zmysłowych, które mimo woli uczestniczą w percepcji rzeczywistości.

<sup>45</sup> DGK, II, 7, 6. Św. Jan zwraca uwagę na konieczność praktykowania wyrzeczenia w celu doskonalenia woli.

<sup>46</sup> Ruszała, *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem*, 76.



Św. Jan określa uczucia woli jako “namiętności duszy.” Wyróżnia w nich: radość, nadzieję, ból i lęk.<sup>47</sup> Są to reakcje uczuciowe, wywoływane przez pożądania zmysłowe, które mają wpływ na siłę duszy tkwiącą w woli. Namiętności duszy cechują się porywcznością i irracjonalnością. Jednak dusza, oświecona światłem rozumu, może i powinna kierować swymi uczuciami, wykorzystując ich energię do realizacji rozumnie wybranych celów.<sup>48</sup>

Poszczególne namiętności duszy zależą od natury wywołującego je bodźca. Radość jest wywoływana przez czynniki przyjemne, ból—przez nieprzyjemne i pozbawiające; nadzieja jest wywoływana przez odczuwanie dobra możliwego w przyszłości, lęk—przez odczuwanie dobra trudnego do osiągnięcia. Wszystkie namiętności duszy są ze sobą powiązane i od siebie zależne. Św. Jan pisze:

Gdy wola cieszy się z jakiejś rzeczy, odczuwa również nadzieję, a wirtualnie dołącza się wówczas obawa i ból odnośnie do danego przedmiotu. W miarę zaś jak zmniejsza się upodobanie woli w tym przedmiocie, wyzbywa się ona bólu i obawy i zmniejsza się jej nadzieja.<sup>49</sup>

Decyzje woli muszą więc być podejmowane w świetle rozumu, ukazującego prawdę o dobrach, jakie należy wybrać i zrealizować, mając na uwadze hierarchię tych dóbr. Jan przestrzega przed wyborami niegodnymi człowieka, gdy wola jako cel wybiera dążenie do zaspokajania przyjemności zmysłowych, wyzbywając się przez to prawdziwej wolności.<sup>50</sup> W tym wypadku służy ona jedynie zmysłowości, wykorzystując rozum jako pomoc w znajdowaniu środków do jej zaspokajania, zamieniając człowieka w niewolnika działającego poniżej swojej god-

---

<sup>47</sup> Owe namiętności duszy można uznać za zarzewie, czy też duchowy odpowiednik cielesno-zmysłowej sfery afektywno-pożądawczej. Owe 4 namiętności Jan zaczerpnął od Boecjusza. Zob. DGK, III, 16, 6.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.*, III, 16, 5.

<sup>50</sup> NC, II, 13, 3.

ności. Wola wymaga więc ciągłego wychowywania do tego, by w sposób rozumny kierować ludzką miłością.<sup>51</sup>

## Bóg

### *Atrybuty Boga*

Cechy, które św. Jan przypisuje Bogu, wywodzą się z filozoficznych określeń Absolutu, opartych na podobieństwie bytów do ich pierwszej przyczyny. Tworzy się je poprzez analizę koniecznych i ostatecznych warunków istnienia bytu, a także jego transcendentálnych właściwości, biorąc pod uwagę ludzki (osobowy) sposób poznawania świata. Ponieważ Bóg jest bytem prostym, Jego atrybuty utożsamiają się z Jego bytem. Jednocześnie jednak będąc ogromnym bogactwem bytowości, daje się On poznawać stworzeniom rozumnym w różnych aspektach swego bytowania. Stąd, aby przybliżyć rzeczywistość Boga, św. Jan stosuje dużą ilość określeń, z których każde jest jedynie aspektem tej całości, jaką On jest. Określenia te możemy podzielić na dwie

---

<sup>51</sup> W tym właściwym ukierunkowywaniu ogromną rolę odgrywa cała sfera afektywna, nie tylko wyżej wspomniane „uczucia woli,” lecz także sfera pożądczą człowieka związana z jego wymiarem zmysłowo-cieleśnym.

Oprócz czterech namiętności duszy obecnych w wymiarze duchowym, w odniesieniu do sfery zmysłowo-cieleśnej św. Jan wyróżnia władzę gniewliwą oraz pożądczą, zgodnie z ujęciem tomistycznym (zob. *S.Th.*, I, 81, 2). Oznacza to, że afektywność, związana ze zmysłową sferą pożądczą, wyraża się przez działanie dwóch władz: gniewliwej (*irascible*) oraz pożądczej (*concupiscible*)—zob. PD, 20, 6–7.

Pierwszą z nich św. Jan przyrównuje do lwów, ze względu na odwagę i zuchwałość w jej porywach. Wskazuje to na dużą siłę władzy gniewliwej, jej dynamikę i nieprzewidywalność w działaniu. Zadaniem człowieka byłoby tu poskromienie w duszy ataków i wybuchów jej gniewu. Władzę pożądczą zaś przyrównuje on do jeleni i rogaczy skaczących. Jest ona władzą wszelkiego pożądcia. Uosabia ogromną, nieprzepartą siłę pragnienia. Ma ona dwie cechy: zuchwałość i tchórzostwo. Pierwsza z nich ujawnia się wtedy, gdy władza ta znajduje rzeczy odpowiednie dla siebie. Wówczas to usilnie ich pożąda i „rzuca się na nie z całą siłą i gwałtownością” (PD, 20, 6). Podąża więc ona z dużym natężeniem za obiektami swej pożądczości. Władza ta odznacza się również tchórzostwem, gdyż nie znajdując rzeczy łatwych dla siebie „ucieka, kryje się i traci odwagę” (PD, 20, 6).

kategorii. Pierwsza z nich, to atrybuty utworzone na drodze negatywnej, w których dokonuje się negacji tego wszystkiego, co w bytach jest ograniczone i potencjalne.<sup>52</sup> Jan używa tu takich określeń jak: Byt Nie skończony (w relacji do skończoności wszystkich innych bytów),<sup>53</sup> Byt Konieczny (jako ten, który *musi* być, w relacji do wszystkich innych bytów, które być *nie muszą*),<sup>54</sup> Byt Jedyny (w odróżnieniu od wszystkich innych bytów, których jest wiele w poszczególnych rodzajach i gatunkach; Bóg natomiast jest jeden jedyny), Byt Prosty (w odróżnieniu od innych bytów, które są bytami złożonymi z materii i formy, z aktu i możliwości oraz istoty i istnienia; Bóg jest bytem prostym, czystym aktem, w którym istota utożsamia się z istnieniem), Byt Wszechmocny (czyli mogący wszystko, w zestawieniu z pozostałymi bytami, ograniczonymi w swych możliwościach i sile).<sup>55</sup>

Druga kategoria określeń, których Jan używa wobec Boga, tworzona jest na drodze pozytywnej przez przypisywanie Mu doskonałości bytowych. Są nimi właściwości transcendentalne i osobowe w ich wymiarze absolutnym. Św. Jan określa więc Boga jako: Najwyższe Piękno, Największy Wdzięk, Największa Dobroć, Najwyższa Mądrość,

---

Zadaniem człowieka w tym wypadku jest leczenie pożądlivosti z jej tchórzostwa i małoduszności, które oneśmielają ją w stosunku do rzeczy wielkich—a więc ćwiczenie woli w jej wyborach zgodnych z rozumem. Wszelkie niewłaściwe i źle ukierunkowane pożądlivosti—zarówno te w wymiarze zmysłowym, jak i duchowym—zatrzymują człowieka w procesie jednoczenia z Bogiem. Powodują one zaślepienie duszy oraz utratę jej energii, a więc jej osłabienie, gdyż energia pożądań stanowi również jej siłę. W konsekwencji więc, jeśli namiętności nie zostaną podporządkowane realizacji prawdziwego dobra, pochłoną one energię duszy, powodując nie tylko jej osłabienie, ale w dalszej kolejności—rodzaj duchowej śmierci. Z tego względu św. Jan poświęca im szczególną uwagę w swoim nauczaniu.

<sup>52</sup> Św. Jan w określeniach Boga utworzonych na drodze negatywnej, wpisuje się w istniejącą już długą, klasyczną tradycję filozoficzno-teologiczną istniejącą w tym zakresie, zwłaszcza tradycję arystotelesowsko-tomistyczną. Zob. Dłubacz, *O kulturę filozofii*, 120–121.

<sup>53</sup> DGK, I, 4, 4.

<sup>54</sup> F. Ruiz Salvador, *Św. Jan od Krzyża. Pisarz–Pisma–Nauka* (Kraków 1998), 441.

<sup>55</sup> ŻPM, 3, 2.

Największa Potęga Ducha Bożego, Największa Wolność, Największa Rozkosz, Największe Bogactwo, Największa Chwała, itp.<sup>56</sup>

Atrybuty Boga, według św. Jana, są realnymi jakościami, z których każdy wyraża jakiś aspekt Jego bytu. Odpowiada to aspektowemu charakterowi ludzkiego poznania. Dany atrybut istnieje więc realnie i może być poznany nie tylko w życiu przyszłym, ale już tu, na ziemi, w stanie najwyższego zjednoczenia z Bogiem na tyle, na ile jest to możliwe w tym życiu. Ponieważ zaś w każdym z atrybutów udziela się cały Bóg jako jeden, prosty byt, to udzielając duszy szczególnego poznania jednego ze swoich atrybutów, udziela jednocześnie swojej Miłości, Mądrości, Dobroci, i wszystkiego, czym jest.<sup>57</sup>

Ze wszystkich atrybutów, św. Jan w sposób szczególny wyróżnia Piękno Boga, głęboko korespondujące z jego osobistą wrażliwością artystyczną.<sup>58</sup> Cała rzeczywistość jest dla niego niejako śladem Piękna Bożego, czemu daje wyraz w swoich tekstach—choćby w jednej ze strof *Pieśni duchowej*:

Rzucając wdzięków tysiące  
Przebiegł szybko wskroś boru cichego,  
A jedno tylko spojrzenie  
I blask jego postaci,  
Okrył je szatą piękna czarownego.<sup>59</sup>

*Pieśń duchowa*, która jest odpowiednikiem biblijnej *Pieśni nad Pieśniami*, w szczególnie subtelny i poetycki sposób mówi o Pięknie, którym jest sam Bóg. Wyraża też Jego szczególną, oblubieńczą Miłość

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> Św. Jan podkreśla też, że udzielanie poznania Bożego atrybutu odbywa się na sposób miłości, z towarzyszeniem ciepła i światła w duszy, niczym obecność płonącej pochodni. *Ibid.*, 3, 3.

<sup>58</sup> Ruiz Salvador, *Św. Jan od Krzyża*, 454.

<sup>59</sup> PD, 5, 1–4. Por. San Juan de la Cruz, *Obras completas* (Madrid 1988), 602: “Mil gracias derramando / pasó por estos sotos con presura / y yéndolos mirando / con sola su figura / Vestidos los dejó de hermosura.

do człowieka.<sup>60</sup> Pozwala to przypuszczać, iż właśnie piękno i rys oblubieńczy, były tymi atrybutami Boga, które św. Jan upodobał sobie najbardziej.

### *Relacje Boga ze światem*

Zdaniem św. Jana od Krzyża, w istnieniu Boga partycypuje wszystko, co istnieje—Bóg jest więc wystarczającą i najdoskonalszą przyczyną wszystkiego.<sup>61</sup> Św. Jan pisze: “Przez tę obecność [Bóg] daje im życie i byt, gdyby zaś ją usunął, wszystkie stworzenia obróciłyby się w nicłość i przestałyby istnieć.”<sup>62</sup> Zauważa więc niekonieczność bytów stworzonych i ich zależność od stwórczej woli Absolutu.<sup>63</sup>

Prawdę o partycypacji bytu przygodnego w Absolucie św. Jan ilustruje w wielu fragmentach swoich pism, ukazując (1) piękno przyrody, w której Stwórca pozostawił swój ślad, oraz (2) Miłość Boga, który kocha człowieka i chce pociągnąć go do siebie.<sup>64</sup> Św. Jan zazwyczaj wychodzi od stworzeń, aby dojść do ich Stwórcy—Najwyższego Dobra, Piękna i Prawdy. Píše, na przykład:

Zagaje i puszcze  
Rękami Oblubieńca mego zasadzone,  
O łąki pełne zieleni,  
Kwiatami ozdobione,  
Powiedźcie, czy przeszedł wśród was, w którą stronę?

Te dzieła, co się wokół przesuwiają,  
Niosą mi pieśń o Twojej czarownej piękności.  
I coraz głębiej duszę rozdzierają

---

<sup>60</sup> Może właśnie dlatego przed samą śmiercią św. Jan kazał czytać sobie jedynie *Pieśń nad Pieśniami*.

<sup>61</sup> Z. J. Zdybicka, “Drogi afirmacji Boga,” w *Wprowadzenie do filozofii*, red. M. A. Krapiec *et al.* (Lublin 2003), 450.

<sup>62</sup> PD, 11, 3.

<sup>63</sup> Zdybicka, “Drogi afirmacji Boga,” 450.

<sup>64</sup> PD, 5; PD, 7.

Tak, że niemal umieram,  
Gdy mi szepcą o Twoich tajemnic wielkości.

Śladami Twoich kroków  
Pobiegną dziewice w drogę  
Za błyskiem skrzącym iskrami,  
Za smakiem wina wytrawnego,  
W zapachy balsamu Bożego.<sup>65</sup>

Św. Jan podkreśla, że Bóg pozostawił swój ślad w naturze, która w swoich niezliczonych przejawach jest odbiciem Jego bogactwa bytowego—w tym Jego genialnej myśli i woli. Bóg-Absolut jest więc Bytem Osobowym, uniesprzeczniającym istnienie i poznanie wszystkich bytów niekoniecznych. Bez przyjęcia istnienia Boga, wszystkie byty byłyby absurdalne i niewytłumaczalne.<sup>66</sup> Skoro byty tego świata są niekonieczne, musiały być chciane przez Boga, by zaistnieć. Są więc wyrazem Jego woli, Jego chcenia, Jego miłości, i jako takie są dobre—są bowiem wyrazem Najwyższego Dobra, jakim jest Bóg.<sup>67</sup>

Człowiek obdarzony intelektem może więc odczytać istnienie Boga jako źródło istnienia świata (Przyczynę Sprawczą), autora relacji w nim panujących (Przyczynę Wzorczą) i jego ostateczny kres (Przyczynę Celową).<sup>68</sup> Odkrywając zależność całego stworzenia od Boga, człowiek sam Mu się powierza, obdarza miłością i poszukuje pełnego zjednoczenia.

<sup>65</sup> PD, 4; PD, 7; PD, 25 (Św. Jan od Krzyża, *Dziela*, 554, 642–643). Por. San Juan de la Cruz, *Obras completas*, 602–603, 686–687: “¡Oh bosques y espesuras / plantadas por la mano del Amado! / ¡Oh prado de verduras / de flores esmaltado / decid si por vosotros ha pasado! . . . Y todos cuantos vagan / e ti me van mil gracias refiriendo / y todos más me llagan / y déjame muriendo / un no sé qué que quedan balbuciendo . . . A zaga de tu huella / las jóvenes discurren al camino / al toque de centella / al adobado vino; / emisiones de bálsamo divino.”

<sup>66</sup> DGK, III, 20, 2; NC, I, 12, 4.

<sup>67</sup> NC, I, 1, 3–4.

<sup>68</sup> *Ibid.*

### *Relacja Boga z człowiekiem*

Twórczość dydaktyczna Św. Jana od Krzyża osnuta jest wokół relacji Boga i człowieka. Cały bowiem proces zjednoczenia z Bogiem prezentuje on jako współpracę człowieka z Bogiem jako Bytem Osobowym. Jakie założenia filozoficzne wpisane są w relację Boga z człowiekiem?

Pierwszym, najważniejszym z nich, jest pochodzenie człowieka od Boga, który czyni go ukoronowaniem całego świata przyrody. Człowiek transcenduje stworzony świat i samego siebie w wymiarze materialnym, ponieważ posiada w sobie pierwiastek duchowy—duszę nieśmiertelną.

Kolejnym istotnym założeniem filozoficznym jest stopniowość relacji między Bogiem i człowiekiem. Św. Jan wyróżnia trzy stopnie tej relacji. Po pierwsze, jest to relacja ontyczna. Bowiem przez fakt pochodzenia od Boga, człowiek jest związany z Nim już na poziomie substancjalnym. Jest to ten rodzaj obecności Boga w człowieku, który podtrzymuje go w istnieniu, podobnie jak wszystkie inne byty.<sup>69</sup>

Po drugie, jest to relacja osobowa. Na tym poziomie, człowiek, świadomy swej ontycznej więzi z Absolutem, daje temu wyraz moralny.<sup>70</sup> Polega on na postawie wobec Bożego prawa wpisanego w rzeczywistość, umożliwiającego człowiekowi ocenę swoich czynów jako dobrych lub złych. Bóg jest tu w relacji z człowiekiem tylko wtedy, gdy znajduje upodobanie w dobroci jego uczynków.

Po trzecie, jest to relacja osobista. W tym wypadku, przebywanie Absolutu w człowieku, oprócz więzi ontycznej i upodobania, zawiera również pewien szczególny typ obecności, który św. Jan określa jako

---

<sup>69</sup> PD, 11, 3. Nie można tu mówić o jakiejś szczególnej bliskości, gdyż jest to rodzaj relacji z Bogiem właściwy każdemu bytowi.

<sup>70</sup> Zdybicka, "Drogi afirmacji Boga," 451.

“obecność przez odczucie duchowe.”<sup>71</sup> Ten poziom relacji obejmuje duchowe przeżycia człowieka—uszcześliwiające doświadczenia bliskości Boga.<sup>72</sup>

### **Konkluzja: dopasowanie człowieka do Absolutu**

Zjednoczenie człowieka z Bogiem opiera się na metafizycznym dopasowaniu bytu ludzkiego do Absolutu. Zależy ono przede wszystkim od odpowiedniego wyposażenia bytowego. Bycie osobą—bycie wyposażonym w rozum i wolę na wzór Absolutu—jest koniecznym, choć niewystarczającym, warunkiem tego dopasowania.

Proces jednoczenia z Bogiem obejmuje całą strukturę bytową człowieka. Rozpoczyna się od dostosowania jego sfery cielesnej do duchowej. Następnie prowadzi ku poznaniu Absolutu. Stanowi ono złożony proces rozumowania (negatywnego i pozytywnego), biorącego pod uwagę doświadczenie piękna stworzenia, doświadczenie własnej niewystarczalności oraz pragnienie spełnienia i szczęścia. Wraz z poznawaniem Boga, następuje zaangażowanie woli—miłość, która przełamuje skłonności człowieka do przedkładania wartości materialnych ponad duchowe.

---

<sup>71</sup> PD, 11, 3.

<sup>72</sup> Św. Jana wyróżnia trzy stopnie relacji Boga z człowiekiem (Jego obecności w człowieku), pisząc: “Pierwsza obecność jest przez Jego istotę, przez którą przebywa On we wszystkich duszach nie tylko dobrych i świętych, lecz również w złych i grzesznych, podobnie jak jest we wszystkich stworzeniach. Przez tę obecność daje im życie i byt, gdyby zaś ją usunął, wszystkie stworzenia obróciłyby się w nicość i przestałyby istnieć. Tej obecności nie brak nigdy w duszy.

Drugim rodzajem obecności jest obecność przez łaskę, przez którą Bóg mieszka w duszy, podobając sobie w niej i będąc z niej zadowolony. Przez tę obecność nie wszyscy posiadają Boga, gdyż ci, co popadli w grzech śmiertelny, utracili Go i dusza nie może wiedzieć w sposób naturalny, czy go posiada.

Trzecia obecność, to obecność przez odczucie duchowe. Wiele bowiem dusz pobożnych nawiedza On swą szczególną obecnością, w różnych przeżyciach duchowych, przez które je orzeźwia, napelnia rozkoszą i uwesela” (*Ibid.*).



Proces zjednoczenia człowieka z Bogiem, zdaniem św. Jana, składa się z szeregu oczyszczeń, tzw. “nocy.”<sup>73</sup> Mają one umożliwić człowiekowi wyzbycie się wszelkich nieuporządkowanych pożądań. Każda kolejna “noc” obejmuje coraz to głębsze struktury człowieka, dążąc do ich uzgodnienia z obiektywnym porządkiem rzeczy, w którym Bóg jest na pierwszym miejscu w hierarchii miłości. Następuje stopniowe odwracanie się człowieka od korzyści doraźnych i zwracanie się ku dobru wewnętrznemu, duchowemu, wiecznemu. Wymaga to ciągłego transcendowania wymiaru zewnętrznego, aż do zamieszkania w świecie ducha, w którym w sposób szczególny przebywa Absolut.

Św. Jan pisze o pewnym ciężeniu ludzkiej duszy w kierunku całkowitego spełnienia poprzez zjednoczenie z Bogiem, które dokonuje się w jej symbolicznym centrum:

Środkiem duszy jest Bóg, i gdy ona dojdzie do Niego według wszelkich możliwości swej istoty i według siły swych działań i skłonności, wówczas osiągnie ostateczny i najgłębszy swój środek, Boga. Nastąpi to wtedy, gdy wszystkimi siłami swymi pozna, ukocha i posiadzie Boga.<sup>74</sup>

Towarzyszy temu bezpośrednie działanie Absolutu, który w sobie właściwy sposób przenika człowieka, wzmacnia go, zwiększa jego możli-

---

<sup>73</sup> W nocach czynnych przeważa praca czynnika ludzkiego, w nocach zaś biernych—samego Boga. Zagadnienie nocy jest szeroko omawiane zarówno w dziele św. Jana od Krzyża, jak i w licznych pracach mu poświęconych, gdyż samo oczyszczenie z przywiązań wymaga wielu praktycznych i szczegółowych wskazówek dla adeptów tej drogi zjednoczenia. Artykuł ten nie rozwija tego aspektu, jednak jest on szeroko omawiany w DGK, I–III, NC, I–II, a także w wielu opracowaniach, takich jak np. D. M.-J. Mancho, *El símbolo de la noche en San Juan de la Cruz* (Salamanca, 1982); A. Amunarriz, *Dios en la noche. Lectura de la Noche Oscura de San Juan de la Cruz* (Roma 1991); Meterio del S. Corazón, “La noche pasiva del espíritu de San Juan de la Cruz,” *Revista de Espiritualidad* 18 (1959): 5–49.

<sup>74</sup> ŻPM, I, 11–12. Św. Jan dodaje przy tym, że “Najgłębszym środkiem jakiejś rzeczy jest to, do czego najbardziej ciąży” (*ibid.*).

wości percepcyjne i wzmacnia pragnienie miłości.<sup>75</sup> Owszem, ludzka praca ascetyczna jest niezbędna, jednak ostatecznie, to sam Absolut jednoczy się z człowiekiem, tworząc z nim ostatecznie wspólnotę zamieszkania i wzajemnego przenikania się.<sup>76</sup>

Bóg-Absolut posiada wprawdzie nieskończoną, doskonałą, osobową wolność i pełnię, jednak, zdaniem św. Jana, istnieje w Nim pewne ciężenie ku zaspokajaniu bytu ludzkiego we wzajemnej miłości, dążenie do przebywania w człowieku i nieustannego uszczęśliwiania go swoją miłością. Bóg jest więc zainteresowany człowiekiem. Posiada szczególną inklinację ku niemu. Jest zainteresowany penetrowaniem jego duszy, przebywaniem w niej, podtrzymywaniem wzajemnej miłości i uszczęśliwianiem.<sup>77</sup>

Między Bogiem i człowiekiem istnieje więc swego rodzaju napięcie międzybytowe, wzajemne ciężenie ku sobie. Tym samym, zjednoczenie tych bytów jest niezbędnym warunkiem spełnienia się człowieka.<sup>78</sup> Sama bowiem miłość—bez wspólnego zamieszkania z Bo-

---

<sup>75</sup> Zdaniem św. Jana, kontakt z człowiekiem nie jest w stanie zakłócić doskonałego szczęścia Absolutu. Według Arystotelesa natomiast, Absolut nie kontaktuje się ani ze światem, ani z człowiekiem, będąc szczęśliwym i mającym za przedmiot myśli samego siebie. Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I (Warszawa 1948), 141–142.

<sup>76</sup> ŻPM, 3, 29 i 32.

<sup>77</sup> Zob. *ibid.*, 3, 28: „Najpierw trzeba wiedzieć, że jeśli dusza szuka Boga, to o wiele więcej Umiłowany jej szuka; i jeśli ona śle do Niego swoje miłosne pragnienia, tak wonne dłań jak słupy dymu z wonności mirry i kadzidła, to On wysła jej również zapach swych olejków, którymi ją pociąga i porywa do siebie. . . . Winna więc dusza zrozumieć, że pragnieniem Boga we wszystkich dobrodziejstwach, które jej świadczy przez te namaszczenia i zapachy boskich olejków, jest przygotowanie jej do innych, wznioślejszych i delikatniejszych namaszczeń, bardziej zbliżonych do natury Bożej, aż przyjdzie do tak wykończonego i całkowitego przygotowania, iż zasłuży na zjednoczenie się z Bogiem i substancjalne przeobrażenie we wszystkich swych władzach.”

<sup>78</sup> Pomimo, iż trudno jest mówić o spełnieniu w stosunku do Boga, który jest doskonały i nie wymaga dopełnienia, to jednak w swojej doskonałej, osobowej wolności (miłości) stworzył On człowieka w tym celu, aby ten mógł się z Nim zjednoczyć i żyć wiecznie w ciągłej, uszczęśliwiającej relacji. Ludzkie naturalne dążenie do celu, którym jest dobro i szczęście, jest właśnie wyrazem takiego celu stworzenia człowieka.

giem, który uszczęśliwia i przeobraża—byłaby pełna niedosytu i niespełnienia.



**St. John of the Cross's Vision of Man's Union with God.  
A Philosophical Analysis**

SUMMARY

The article considers the grounds for man's fulfillment through his union with God. It analyzes the problem through the writings of St. John of the Cross. The analysis is focused on: (1) the need for accommodation of bodily elements to the soul in man, (2) the ways of knowing God as the highest degree of qualities present imperfectly in man, and experiencing God as the One who supports man's life, grants him His graces, and loves him, (3) the adaptational relationship between man and God. The author concludes that man's union with God transforms him into God through his personal (i.e., conscious and voluntary) participation.

KEYWORDS

St. John of the Cross, God, man, person, fulfillment, union, religion, body, soul, love, adaptational relationship, participation.

REFERENCES

- Amunarriz, A. *Dios en la noche. Lectura de la Noche Oscura de San Juan de la Cruz.* Roma 1991.
- Aquinas, St. Thomas. *The Summa Theologica.* Translated by Fathers of the English Dominican Province. Benziger Bros. edition, 1947. Available online at: <https://dhspriority.org/thomas/summa/FP/FP078.html>. Accessed Oct. 17, 2018.
- Baldini, M. *Il linguaggio dei mistici.* Brescia 1986.
- Baruzi, J. *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique.* Paris 1924.
- Capánaga, V. *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina.* Madrid 1950.
- Crisógono de Jesús. "Introducción al estudio de la filosofía en el misticismo de San Juan de la Cruz." *Revista de Espiritualidad* 1 (1941): 231–240.
- Crisógono de Jesús. *Vida de San Juan de la Cruz.* Madrid 1991.
- Dłubacz, W. *O kulturę filozofii.* Lublin 1994.
- Florissoone, M. *Esthétique et mystique d'après Sainte Thérèse d'Avila et Saint Jean de la Croix.* Paris 1956.
- Lacoste, J.-Y. "De la phénoménologie de l'esprit à la Montée du Carmel." *Revue Thomiste* 89 (1989): 5–39.
- Mamic, J. *Giovanni della Croce e lo Zen-Buddismo. Un confronto nella problematica dello svuotamento interiore.* Roma 1982.

- Mancho, D. M.-J. *El símbolo de la noche en San Juan de la Cruz*. Salamanca, 1982.
- Meterio del S. Corazón. "La noche pasiva del espíritu de San Juan de la Cruz." *Revista de Espiritualidad* 18 (1959): 5–49.
- Morel, G. *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix*. Paris 1960.
- Ruiz Salvador, F. *Św. Jan od Krzyża. Pisarz–Pisma–Nauka*. Kraków 1998.
- Ruszała, A. *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem*. Kraków 1999.
- Sáiz Barberá, J. *Filosofía y mística*. Madrid 1957.
- San Juan de la Cruz. *Obras completas*. Madrid 1988.
- Sanchez, D. *Bibliografía sistemática de San Juan de la Cruz*. Madryt 2000.
- Sanchez de Murillo, J. "La estructura del pensamiento de San Juan de la Cruz. Ensayo de interpretación fenomenológica." In *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, 297–334. Madrid: EDE, 1990.
- Św. Jan od Krzyża [St. John of the Cross]. *Dzieła [Works]*. Translated [into Polish] by B. Smyrak. Kraków 1998.
- Tatarkiewicz, W. *Historia filozofii*, vol. I. Warszawa 1948.
- Wider, D. *Do pełni miłości—rozważania na marginesie „Dzieł” Św. Jana od Krzyża*. Kraków 1985.
- Zdybicka, Z. J. "Drogi afirmacji Boga." In *Wprowadzenie do filozofii*, ed. M. A. Krąpiec et al. Lublin 2003.