

Ks. Marek Chmielewski

**PRZEMIANA CZŁOWIEKA
W PROCESIE ZJEDNOCZENIA Z BOGIEM
WEDŁUG ŚW. JANA OD KRZYŻA***

Zagadnienie przemiany człowieka w długotrwałym i złożonym procesie zjednoczenia z Bogiem należy do samego jądra teologiczno-mistycznego systemu św. Jana od Krzyża. Pozostaje ono w ścisłym związku z takimi ważnymi kwestiami podejmowanymi przez niego, jak: zjednoczenie z Bogiem, przebóstwienie i chrystoformizm. Można nawet wskazać określone typy zależności pomiędzy tymi filarami systemu hiszpańskiego Mistyka. Zagadnienie zjednoczenia człowieka z Bogiem z kwestią przemiany podmiotu duchowego pozostaje w zależności przyczynowo-skutkowej. Między przebóstwieniem, dokonującym się w mistycznym zjednoczeniu, a przemianą człowieka zachodzi zależność sprawcza, zaś chrystoformizm dla interesującego nas tematu ma znaczenie wzorcze.

Warto zauważyć, że przemiana podmiotu duchowego w procesie zjednoczenia, przebóstwienia i chrystomorfozy dokonuje się na trzech płaszczyznach: psychiczno-zmysłowej, moralno-duchowej i mistycznej. Stąd należałoby mówić także o potrójnym skutku tej przemiany. Zanim jednak zostaną podjęte wskazane problemy szczegółowe, wypada nakreślić ogólne założenia teologiczno-antropologiczne doktryny św. Jana od Krzyża.

1. ZAŁOŻENIA TEOLOGICZNO-ANTROPOLOGICZNE

Choć św. Jan od Krzyża wprost tego nie pisze, to jednak bliska mu jest idea stworzenia człowieka na „obraz i podobieństwo

* Artykuł opublikowany w: *Na drodze zjednoczenia z Bogiem* („Karmel żywy”, t. 2), red. J. W. Gogola, Kraków 2000, s. 113-131.

Boga” (por. Rdz 1, 27), tak jak rozumieli ją Ojcowie Kościoła¹. Bóg bowiem powołując człowieka do istnienia stworzył go na „obraz i podobieństwo” przewidzianego w planach Opatrzności Jednorodzonego Syna Bożego, przy czym „obraz” wskazywał na człowieczeństwo Chrystusa, zaś „podobieństwo” na Jego Bóstwo. Oznacza to, że człowiek w sposób świadomy i wolny miał zmierzać od „obrazu” do „podobieństwa”, a więc miał przechodzić od człowieczeństwa do Bóstwa, czyli przebóstwiać się zgodnie z wolą Stwórcy. Jednakże ulegając szatańskiej pokusie „stania się jak Bóg” (por. Rdz 3, 5) poza Bogiem i wbrew Bogu, zamazał w sobie „obraz Boży” i utracił „podobieństwo”. Dopiero Chrystus przez Wcielenie i Odkupienie przywrócił człowiekowi „obraz i podobieństwo”, a więc potencjalnie przebóstwił całą ludzką naturę².

Zerwanie więzi ze Stwórcą przez grzeszne nieposłuszeństwo w Raju pociągnęło za sobą trzy rodzaje skutków. Pierwszym z nich jest dezintegracja wewnętrzna pierwszych ludzi, o czym świadczy wstyd odczuwany przez nich w chwili spotkania z Bogiem, jak również zdanie o ukierunkowaniu pożądań ze strony niewiasty (por. Rdz 3, 10. 16). Wstyd bowiem jest reakcją obronną na uprzedmiotawiającą pożądlivość. Próba zrzucenia odpowiedzialności za swój upadek na niewiastę, względem której jeszcze całkiem niedawno mężczyzna wyrażał słowa najwyższego podziwu, świadczy o zburzeniu harmonii w tej pierwszej komórce społecznej (por. Rdz 3, 12). Przekleństwo zaś ziemi, która ludziom rodzić będzie cierń i oset, a oni doświadczać będą bólu i cierpień (por. Rdz 3, 17-19), wskazuje, że nastąpiła także

¹ Zob. św. Ireneusz, *Adversus Haereses*, III, 19, 1; PG 7, 939 b; Klemens Aleksandryjski, *Protreptyk*, 1, 8; SC 2 bis (1949), 63; por. M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris 1970, s. 52-54; T. Śpidlik, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, Roma 1978, s. 49-51.

² Zob. R. E. Rogowski, *Światłość i Tajemnica. Z problematyki teologii egzystencjalnej*, Katowice 1986, s. 195; Do tej żywej w patrystyce koncepcji wyraźnie nawiązują m.in. A. Stolz, *Scala del Paradiso. Teologia della mistica*, Brescia 1979.

dysharmonia z otaczającą człowieka przyrodą.

Proces zjednoczenia z Bogiem przez upodobnienie do Chrystusa jest w pewnym sensie odwróceniem sytuacji. Im bardziej człowiek wchodzi w przyjaźń z Bogiem, tym bardziej odzyskuje wewnętrzną harmonię władz, powoli odbudowuje ład społeczny i na nowo odkrywa swą jedność ze światem natury. Nie dziwi zatem, że mistycy, osiągający wysoki stopień doświadczalnego zjednoczenia z Bogiem, dokonują niekiedy rzeczy nadzwyczajnych, przekraczających powszechnie znane prawa przyrody. Można zatem powiedzieć, że wynikiem chrystocentrycznej przemiany człowieka w procesie zjednoczenia z Bogiem jest przynajmniej po części odzyskanie „obrazu i podobieństwa Bożego”, jakimi cieszył się on w Raju.

Jak widać, w samym zatem zamyśle stwórczym zawarty jest już dynamizm duchowego rozwoju, którego kresem jest upodobnienie do Chrystusa (chrystomorfoza). On, dając „początek nowemu stworzeniu” (por. KKK 504), jest po grzechu pierworodnym jedyną drogą do odzyskania utraconego „obrazu i podobieństwa” (por. Rz 8, 29; Kol 3, 10; 1 Kor 15, 49). Nie trudno zatem dostrzec ścisłą współzależność zjednoczenia człowieka z Bogiem przez Chrystusa i w Chrystusie z jego wewnętrzną przemianą. Z jednej strony, im bardziej chrześcijanin identyfikuje się z Chrystusem, tym bardziej przemienia się w płaszczyźnie psychiczno-zmysłowej, moralno-duchowej i mistycznej. Z drugiej zaś strony, aby to upodobnienie do Chrystusa mogło się aktualizować w wyniku działania łaski uświęcającej, podmiot duchowy musi stale podejmować wysiłek pokonywania własnych ograniczeń. Proces przemiany chrześcijanina w istocie polega na ścisłej współpracy z działaniem Ducha Świętego, przenikającego wszystkie wymiary ludzkiego bytu.

Zdaniem Doktora Karmelu, życie ludzkie przebiega na trzech wspomnianych płaszczyznach: psychiczno-zmysłowej, moralno-duchowej i mistycznej. Dzięki psychiczno-zmysłowemu wyposażeniu, człowiek ma zdolność kontaktowania się z otaczającą go

rzeczywistością. Poziom życia moralno-duchowego wytycza przede wszystkim obszar działania rozumu i woli, dzięki którym może odkrywać nadprzyrodzony wymiar świata. Życie mistyczne natomiast wymyka się obserwacji psychologicznej. Obejmuje ono bowiem szczyt duszy – jej centrum, czyli substancję, w której człowiek może bezpośrednio doświadczać Boga³.

Jednak na skutek grzechu pierwotnego życie na tych trzech poziomach odznacza się nieciągłością psychologiczną, nieciągłością afektywną i ciągłością ontologiczną. Nieciągłość psychologiczna w antropologii św. Jana od Krzyża polega na dwoistości dążeń ochrzczonego. Jedne dążenia koncentrują się wokół zmysłów, drugie zaś mają ukierunkowanie nadprzyrodzone – ku Bogu. Sytuację rozdarcia wzmacnia nieciągłość afektywna, która jest napięciem pomiędzy ciałem i duchem, pychą i miłością, starym i nowym człowiekiem, co powoduje niestabilność uczuć i pragnień (por. Rz 7, 14 – 8, 9)⁴. Paradoksalnie ten dualizm w strukturze ludzkich działań wskazuje na substancjalną jedność duszy i ciała. Bez względu na to, co dzieje się w psychice lub w warstwie duchowej, człowiek zachowuje ontologiczną ciągłość – pozostaje tym samym podmiotem, choć już nie takim samym. Dla hiszpańskiego mistyka oznacza to, że do zjednoczenia z Bogiem nie idzie się przez wyzwolenie duszy z ciała, ale przez wewnętrzne scalenie, dokonujące się stopniowo w procesie przemiany. Siłą napędową tej integracji jest nadprzyrodzona miłość, której podporządkowane są wszystkie wyrzeczenia ascetyczne i oczyszczenia nocy⁵.

Wnikliwy czytelnik pism św. Jana od Krzyża bez większych trudności dostrzeże w nich z jednej strony antropologiczny

³ V. Capanaga, *San Juan de la Cruz. Valor psicologico de su doctrina*, Madrid 1950, s. 129.

⁴ H. Sanson, *L'esprit humain selon Saint Jean de la Croix*, Paris 1953, s. 49-51, 54-65; Eulogio de la Virgen del Carmen, *La antropologia sanjuanista*, „El Monte Carmelo” 69(1961), s. 56.

⁵ F. Urbina, *La persona humana en San Juan de la Cruz*, Madrid 1956, s. 272.

optymizm, kiedy mówi o człowieku takim, jakim był w chwili stworzenia, a z drugiej strony egzystencjalny pesymizm, kiedy opisuje rzeczywistość, w której żyje chrześcijanin powołany do zjednoczenia z Bogiem. Uderzający jest ten kontrast pomiędzy ontologiczną harmonią natury ludzkiej, a jej dysharmonią funkcjonalną. Przejawy ontologicznej harmonii obserwuje się we współzależności ciała i psychiki człowieka, zmysłów i rozumu, oraz współzależności funkcji intelektualnych i afektywnych⁶. Tej harmonii naturalnej przeciwstawia się dysharmonia funkcjonalna, zwłaszcza w dziedzinie moralnej. Jest ona następstwem grzechu pierwotnego i zakłóca dzieło doskonalenia człowieka. Z tego wynika postulat przemiany i niejako powrotu do takiego stanu, jakim człowiek cieszył się w raju. Idealem tego jest Chrystus, zaś głównym środkiem odwzorowanie Jego Męki, a więc oczyszczenie⁷.

W teologiczno-antropologicznym systemie hiszpańskiego Mistyka można dostrzec oprócz arystotelizmu wyraźne ślady chrześcijańskiego neoplatonizmu, głównie w wydaniu Pseudo-Dionizego Areopagity⁸. Podobnie jak u owego pisarza z końca V wieku, tak i u naszego Autora, antropologia zaczyna się i kończy w Bogu. Innymi słowy – człowiek wychodzi od Boga i przemieniając się ku Bogu winien zmierzać⁹. Temu rytmowi wychodzenia ze siebie, czyli uwalniania się od wszelkich dysharmonii funkcjonalnych, aby coraz pełniej otwierać się na Boga, podporządkowana jest cała jego doktryna ascetyczno-mistyczna¹⁰.

⁶ Eulogio de la Virgen del Carmen, art. cyt., 79.

⁷ Zob. np. *Pieśń duchowa*, 3, 9; 23, 1-3; 38, 3.

⁸ Zob. M. Korczyński, *Teologia kosmiczna w pismach Pseudo Dionizego Areopagity*, Radom 1997.

⁹ Zob. H. Sanson, dz. cyt., s. 49 n.; P. Nicotra, *L'uomo alla ricerca di Dio. Il pensiero di San Giovanni della Croce*, Roma 1970, s. 51-61.

¹⁰ Przykładem tego są charakterystyczne dla Doktora Karmelu antynomie. Zob. np. *Droga na Górę Karmel*, I, 13, 6. 11-12.

2. PŁASZCZYZNY PRZEMIANY PODMIOTU DUCHOWEGO

Proces przemiany dokonuje się jednocześnie na wszystkich wspomnianych płaszczyznach wskutek działania cnót wlnych i darów Ducha Świętego oraz ścisłej z nimi współpracy ze strony podmiotu duchowego. Chrześcijanin jednak z zasady odczuwa skutki tej przemiany najpierw w sferze psychiczno-zmysłowej, następnie dostrzega jakościową zmianę w dziedzinie życia moralno-duchowego, a w dalszej kolejności doświadczać będzie łask mistycznych.

A. Płaszczyzna zmysłowo-psychiczna

W chwili chrztu św., który jest zapoczątkowaniem życia duchowego, człowiek otrzymuje całe wyposażenie nadprzyrodzone uzdalniające go do zjednoczenia z Bogiem. Mimo iż skutecznie działają w nim cnoty wlane i dary Ducha Świętego, to jednak trudno mówić o subiektywnym odczuwaniu ich skutków, ponieważ w znacznym stopniu przeszkadza temu dominująca naturalna wrażliwość zmysłowa i uleganie różnego rodzaju pożądliwościom (por. 1 J 2, 16). Jedność psychofizyczna człowieka sprawia bowiem, że jest on w pewnym sensie zdeterminowany przez zmysły, przy pomocy których wchodzi w realny kontakt z otaczającą go rzeczywistością.

Konieczne jest zatem oczyszczenie zmysłów, co jest jednoznacznym przejawem tzw. drugiego nawrócenia¹¹. Polega ono nie na niszczeniu naturalnego wyposażenia człowieka ochrzczonego, co wskazywałoby na jakieś tendencje manichejskie, lecz na uwalnianiu i opróżnianiu władz, „[...] aby w ten sposób przygotować miejsce na dary i oświecenia nadprzyrodzone. Naturalne bowiem zdolności nie podołają tak wzniosłemu zadaniu, lecz raczej stanowią przeszkodę, jeżeli się nimi nie przestanie zajmować”¹².

¹¹ Zob. *Noc ciemna*, I, 1, 2.

¹² Droga na Górę Karmel, III, 2, 2.

Mystyk Karmelu wyróżnia kilka rodzajów oczyszczenia zmysłów. Ze względu na przedmiot jest to oczyszczenie zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych, głównie pamięci i wyobraźni. Natomiast ze względu na sposób, rozróżnia się oczyszczenie zmysłów czynne i bierne. Szczegółowe omówienie tego istotnego w przemianie człowieka procesu, wymaga osobnych wnikliwych studiów. Tutaj ograniczymy się jedynie do zasygnalizowania głównych jego tendencji.

Św. Jan od Krzyża całą niemal I księgę *Drogi na Górę Karmel* poświęca szczegółowej analizie negatywnych skutków pożądlivosti, które bazują na właściwościach zmysłów zewnętrznych, zwłaszcza związanych ze sferą poznawczą, a więc wzroku i słuchu. Pożałdliwości te „[...] wyrządzają duszy dwie najważniejsze szkody: po pierwsze, pozbawiają ją ducha Bożego, po wtóre, dręczą, męczą, zaciemniają, brudzą i osłabiają duszę, w której przebywają”¹³. Antidotum na to jest uwolnienie zmysłów od nadmiernych naturalnych przywiązań z jednoczesnym poddaniem im – przynajmniej w części – innych, nadprzyrodzonych treści.

Drugą fazą przemiany w płaszczyźnie zmysłowo-psychicznej jest czynne oczyszczenie zmysłów wewnętrznych, czyli pamięci i wyobraźni, czemu Doktor Kościoła poświęca uwagę w III części *Drogi na Górę Karmel*.

Pamięć jest źródłem wrażeń, które ze względu na swój przedmiot można podzielić na przyrodzone, nadprzyrodzone i duchowe¹⁴. Mogą one pochodzić od świata, szatana i ze strony psychiki. Właściwemu obrazowi Boga i własnej świętości najbardziej przeszkadzają wrażenia przyrodzone, które mogą nawet wprost udaremniać życie duchowe¹⁵.

Równie groźną przeszkodą dla postępu duchowego jest nie oczyszczona wyobraźnia, która bazując na treściach przecho-

¹³ Tamże, I, 6, 1.

¹⁴ Tamże, III, 2, 4; 7, 1; 14, 1.

¹⁵ Tamże, III, 3, 3; 4, 1; 5, 1.

wywanych w pamięci, tworzy nierzadko fałszywe obrazy, zwłaszcza odnośnie do życia duchowego¹⁶. Opanowanie wyobraźni polega przede wszystkim na wyzbyciu się jałowych marzeń i fantazji, do czego potrzeba kontroli ze strony rozumu. Sprzyja temu także pozytywne wykorzystanie wyobraźni przez skierowanie jej w stronę spraw praktycznych i konkretnych. Najlepiej jeżeli zajęta jest jakąś prawdą wiary i przez obrazy zmysłowe przybliża treści niewidzialne¹⁷.

Z czynnym oczyszczeniem zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych ściśle wiąże się sposób modlitwy myślniej, bazującej na zmysłowej wrażliwości człowieka, oraz cała pobożność osób początkujących w życiu duchowym. Początkujący kreując w wyobraźni obrazy uchwytnie zmysłowo chce w ten sposób pomóc sobie do głębszego przeżywania treści nadprzyrodzonych. Również w podejmowaniu różnych praktyk pobożnych najchętniej sięga po te, które zaspokajają naturalną potrzebę wrażliwości zmysłowej¹⁸. Pod tym względem dokonała się już istotna przemiana podmiotu duchowego, który nie tyle jest kierowany dążeniami zmysłów, co raczej wykorzystuje dążenia zmysłów do odnajdywania Boga i oddawania mu należnej czci. Wciąż jednak jest to naturalny poziom pobożności, w którym niejako

¹⁶ „Szkoda ta jest szczególnie wielka, jeżeli dusza uważa te pojęcia za środek do zjednoczenia z Bogiem. Jest bowiem rzeczą bardzo łatwą sądzić o istocie i wielkości Boga w sposób mniej godny i wzniosły, niż to przystoi Jego niepojętości. Bo chociażby rozum nie sądził wprost, że Bóg jest podobny do jakiejś z tych rzeczy, które pojmuje, to samo już zatrzymywanie się nad nimi i przywiązywanie do nich wagi, obniża w duszy poziom myślenia i pojęcia o Bogu. Nie myśli wtedy tak jak wiara naucza. Nadto, wszelkie upodobanie, pokładane w rzeczach stworzonych, umniejsza Boga w duszy. I siłą rzeczy, ponieważ ceni ona te pojmowalne rzeczy jest przywiązana do wrażeń nadprzyrodzonych i porównuje je z Bogiem. To zaś sprawia, że dusza nie ma tak wysokiego pojęcia o Bogu, jak mieć powinna”. – Tamże, III, 12, 1.

¹⁷ Zob. tamże, III, 12, 24.

¹⁸ Zob. F. Ruiz Salvador, *Święty Jan od Krzyża. Pisarz – Pisma – Nauka*, Kraków 1998, s. 654-682.

człowiek szuka Boga, podczas gdy istotą duchowości jest kierunek odgórny, kiedy Bóg pierwszy wychodzi z uświęcająco-zbawczą inicjatywą. Potrzeba zatem biernego oczyszczenia zmysłów i ducha, skutecznie przemieniających człowieka w płaszczyźnie moralno-duchowej.

B. Płaszczyzna moralno-duchowa

Karmelitański Mistyk pisze, że dusza, chcąc wstąpić na „górkę” „[...] by z siebie samej zbudować ołtarz, na którym by złożyła z siebie samej ofiarę czystej miłości”, musi spełnić trzy warunki: „Po pierwsze: musi odrzucić wszystkich bogów cudzych, to jest wszystkie obce skłonności uczuciowe i przywiązania. Po drugie: musi się oczyścić z wszystkich brudów, jakie w niej pozostawiły pożądania, co czyni przy pomocy ciemnej nocy zmysłów, odmawiając im wszystkiego i poskramiając je ustawicznie. Po trzecie: by wyjść na tę wysoką górę, musi zmienić szaty”¹⁹.

Wynika z tego, że przemiana w płaszczyźnie moralno-duchowej polega na aktualizacji drugiego i trzeciego zadania, a więc na oczyszczeniu się nie tylko z nieuporządkowanych pożądliwości, ale nawet z ich skutków, a także na zmianie sposobu myślenia. Możliwe jest to tylko dzięki specjalnemu działaniu darów Ducha Świętego i cnót wlaných, co w subiektywnym odczuciu podmiotu duchowego odbierane bywa jako zupełny brak wrażeń zmysłowych i uchwytnych rozumowo treści wiary. Z tej racji oczyszczenie to nosi nazwę nocy. „Nazywamy tu nocą wyzbycie się upodobania w pożądaniu wszystkich rzeczy – pisze św. Jan od Krzyża. – Bo tak jak noc to nic innego tylko brak światła, a w następstwie tego brak wszelkich przedmiotów, które by można widzieć za pośrednictwem światła, w braku zaś jego władze wzrokowe pozostają beczynnne, tak również nocą dla duszy można nazwać umartwienie pożądań. Gdy bowiem dusza

¹⁹ Droga na Górę Karmel, I, 5, 7.

wyzbywa się upodobania w pożądaniu wszelkich rzeczy, zostaje jakby w ciemności i bez niczego”²⁰.

Bóg odbiera wszelkie naturalne przywiązania, wrażenia zmysłowe i pojęcia oraz wyobrażenia religijne, aby móc udzielać się człowiekowi bezpośrednio, takim, jakim jest w Swej Boskiej Istocie. W tej ciemnej nocy udziela się zatem jako Światłość i Miłość. Dzięki temu doświadczeniu dokonuje się najgłębsza przemiana moralno-duchowa chrześcijanina na drodze zjednoczenia z Bogiem.

Partycypując w Boskim świetle Prawdy, człowiek doskonale poznaje siebie, swoją nędzę i grzeszność. W ten sposób skutecznie zostaje usunięty egoizm i pokonana pycha, największe przeszkody do pełni życia duchowego. Trzeba bowiem zaznaczyć, że osiągnięty już pewien postęp duchowy może stać się przyczyną samozadowolenia, przeceniania efektów własnego wysiłku, a więc duchowej pychy²¹. Z kolei doświadczenie Boga jako Miłości reorientuje wolę, której dominującą troską staje się teraz chwała Boża, wyrażająca się w niezwyklej gorliwości i skuteczności apostołskiej. Z tym wiąże się spokojne podporządkowane woli Bożej, pragnienie śmierci i radość z prześladowań dla Imienia Bożego²². Nie ma więc miejsca na grzech lub dobrowolne niedoskonałości, toteż można mówić o wysokim stopniu doskonałości i świętości.

Na tym więc polega postulowana przez Doktora Karmelu zamiana szat duszy, aby mogła się ona stać ołtarzem własnej ofiary dla Boga. Oznacza to gruntowną przemianę w płaszczyźnie moralno-duchowej i przejawiać się będzie m.in. w zdolności do modlitwy kontemplacyjnej, która – zdaniem niektórych autorów – polega na uproszczeniu wszelkich aktów do patrzenia i

²⁰ Tamże, I, 3, 1-4.

²¹ *Noc ciemna*, I, 2, 1.

²² Zob. *Pieśń duchowa*, 26, 18.

miłowania²³. Dodać trzeba, że – jak pisze Doktor Kościoła – „w tym stanie dusza cieszy się trwałym pokojem i słodyczą”²⁴. W najgłębszych jej warstwach osobowych nic nie jest w stanie narużyć harmonii trwania przy Bogu. Możliwe intensywne ataki szatańskie dotyczą tylko tego, co powierzchowne i nieistotne. Stan ten sprawić może jedynie nadprzyrodzona miłość najpełniej jednocząca człowieka z Bogiem, upodabniająca go i przemieniająca.

C. Płaszczyna mistyczna

Przemiana chrześcijanina w płaszczynie mistycznej jest skutkiem tzw. zjednoczenia przeobrażającego, nazywanego w szkole karmelitańskiej mistycznymi zaślubinami. Z teologicznego punktu widzenia, przeobrażenie – w myśl soboru trydencckiego – polega na usprawiedliwieniu, które jest „[...] przenieśnieniem z tego stanu, w którym człowiek rodzi się synem pierwszego Adama, do stanu łaski i przybrania za synów Bożych za pośrednictwem drugiego Adama – Jezusa Chrystusa, naszego Zbawiciela”²⁵. Jest zatem odnowieniem i uświęceniem, a jako takie jest dziełem łaski uświęcającej.

Skutkiem więc takiego zjednoczenia przeobrażającego jest przebóstwienie przez partycypację w Bóstwie, dotyczące jednak nie samej substancji osoby, lecz formy jej bytowania²⁶. Zatem w wyniku przebóstwienia mistyk nie staje się Bogiem, ani się w

²³ A. Tanquerey, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Kraków 1928, t. 2, s. 576-578.

²⁴ *Pieśń duchowa*, 24, 6; zob. *Noc ciemna*, 2, 5, 5; 10, 2-3; 11, 2; 13, 11; 19, 2-3; *Droga na Górę Karmel*, 3, 17, 1; por. Ch. A. Bernard, *Conoscenza e amore nella vita mistica*, w: *La Mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, red. E. Ancilli, M. Paprozzi, Roma 1984, t. 2, s. 255 n.

²⁵ *Breviarium Fidei*, VII, 62.

²⁶ Zob. M. Chmielewski, *Przebóstwienie człowieka według świętego Jana od Krzyża*, „Ateneum Kapłańskie” 117(11991), s. 54-67.

Nim nie roztopia jak kropla wody w oceanie. Oznaczałoby to błąd panteizmu, całkowicie sprzeczny z nauką Objawienia. Św. Jan od Krzyża wyraźnie podkreśla różnicę substancji Boga i substancji człowieka. Píše bowiem: „W tych zaślubinach dokonuje się tak ściśle połączenie dwóch natur i takie zespolenie ludzkiej i boskiej natury, że nie tracąc swego bytu każda z nich zdaje się być Bogiem”²⁷. Trafnie ilustruje to obraz żelaza rozpalonego w ogniu, które nabiera wszystkich cech ognia, pozostając nadal żelazem. Traci je natychmiast po wyjęciu z ognia.

Doskonale zjednoczenie mistyczne z Bogiem, o którym tu mowa, jest wprowadzeniem człowieka w życie wewnętrznytrynitarnie²⁸, dającym wprawdzie jakiś intelektualny ogląd Misterium Trójcy Świętej, ale dalekim jednak od pośmiertnej *visio beatifica*²⁹. Przebóstwienie człowieka na etapie zjednoczenia mistycznego ma zatem u św. Jana od Krzyża charakter trynitarny i chrystologiczny zarazem. Bóg Ojciec posyła Syna hipostatycznie zjednoczonego z ludzką naturą, jako „model” przeobrażenia człowieka i jego usynowienia w Synu. Ojciec i Syn zaś posyłają Ducha Świętego – Osobową Miłość, który jest bezpośrednią Przyczyną Sprawczą upodobnienia do Bóstwa mocą tejże Miłości.

„Przemienienie duszy w Boga jest niemożliwe do wypowiedzenia – stwierdza Doktor Kościoła. – Wszystko, co się da powiedzieć, można zawrzeć w tym zdaniu: dusza stała się Bogiem z Boga przez uczestnictwo w Nim i w Jego przymiotach”³⁰. Dla-

²⁷ *Pieśń duchowa*, 22, 5; W innym miejscu (*Żywy płomień miłości*, 2, 34) dokładniej to wyjaśnia: „[...] rozum tej duszy jest rozumem Bożym, jej wola jest wolą Bożą, jej pamięć jest wieczystą pamięcią Bożą i jej rozkosz jest rozkoszą Bożą. Substancja tej duszy nie jest wprawdzie substancją Boga, gdyż dusza nie może się w Niego substancjalnie przemienić, jednak będąc z Nim tak ściśle, jak tutaj, złączona i tak pochłonięta przez Niego – jest Bogiem przez uczestnictwo w Bogu”.

²⁸ Lucien-Marie de Saint Joseph, *San Jean de la Croix*, DSAM VIII, k. 422 n.

²⁹ Zob. *Żywy płomień miłości*, 1, 1.

³⁰ Tamże, 3, 8.

tego ani sam Autor, ani komentatorzy jego pism niewiele mówią na temat samej istoty przeobrażenia duszy w Bogu, koncentrując się raczej na opisie psychiczno-zmysłowych jego przejawów i skutków tejsze przemiany³¹.

3. PRZEJAWY I SKUTKI PRZEMIANY CZŁOWIEKA

Pierwszym, a zarazem najważniejszym przejawem i skutkiem przebóstwienia podmiotu duchowego jest udoskonalenie miłości. Ona dokonuje istotowej zmiany w relacji człowieka do Boga i siebie samego, jak również do świata. Można więc mówić o trzech rodzajach skutków przebóstwienia: a) uświęceniu i utwierdzeniu w łasce, jako owocu doskonałej miłości do Boga; b) integracji osobowości, jako owocu doskonałej miłości siebie samego; c) apostołskiej gorliwości i jej nadprzyrodzonej skuteczności, co jest owocem doskonałej miłości bliźniego³².

A. Uświęcenie

Zjednoczenie przemieniające, jako kres procesu rozwoju duchowego, przynosi ze sobą pełnię cnót teologicznych i darów Ducha Świętego. Jest to zatem uświęcenie, albo utwierdzenie w łasce, które – jak twierdzi R. Garrigou-Lagrange – polega na pewnym uczestnictwie w bezgrzeszności błogosławionych poprzez wielki wzrost miłości odwracającej od grzechu. Szczególna opieka Boża usuwa okazje do grzechu i daje siłę potrzebną do unikania grzechu śmiertelnego, a nawet grzechów powszednich³³. Ponadto człowiek wskutek przebóstwienia zachowuje

³¹ Eulogio de la Virgen del Carmen, dz. cyt., 151 n.

³² Por. R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, Saint Maximin 1923, t. 1, s. 151 n.

³³ R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, Poznań 1962, t. 2, s. 532-533.

wolność od wszelkich wpływów szatańskich i doskonały pokój wewnętrzny, którego nic nie jest w stanie zmać. „Gdy bowiem dusza jest w tym zjednoczeniu złączona i przeobrażona w Umiłowanego – pisze nasz Mistyk – szatani tak się jej lękają jak Jego samego i nawet nie ośmielają się na nią wejrzeć”³⁴.

Przejawem boskich właściwości duszy mistycznej są cnoty i dary w stopniu heroicznym o charakterze habitualnym, które dusza otrzymuje wraz z darem doskonałej miłości³⁵. Św. Jan pisze o tym m.in. w słowach: „[Dusza] nabyła już tego przyzwyczajenia i sprawności do tego stopnia, że nie musi już pamiętać ani troszczyć się, czy też wzbudzać aktów żarliwych, jakie pierwiej przy rozpoczęciu czynów zwykła była wzbudzać”³⁶. W stanie przeobstwienia chrześcijanin osiąga zatem trzy główne doskonałości miłowania, polegające na tym, że: a) kocha Boga nie własną mocą, ale mocą Ducha Świętego; b) kocha Boga w Bogu, a nie tylko w Jego dziełach stwórczych i tajemnicach zbawienia; c) kocha Boga dla tego, czym On jest sam w sobie³⁷.

Z darem doskonałej miłości łączy się nadprzyrodzony sposób działania władz duszy i nadnaturalna skuteczność tychże działań. „Wszystkie jej czynności są boskie – pisze Doktor Karmelu – jako że jest pobudzana i działa pod wpływem Boga”³⁸. Chrześcijanin na tym etapie jednocząc się z Chrystusem zostaje obdarowany Jego cechami, co trafnie wyraził św. Paweł w słowach: „Teraz zaś już nie ja żyję, ale żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). Dotyczy to przede wszystkim woli i intelektu. „Wola bowiem i pożądanie duszy tak są zjednoczone z Bogiem, że za największą

³⁴ *Pieśń duchowa*, 24, 4.

³⁵ „Wszystkie więc cnoty są w duszy jakby oparte na miłości Boga, jako w swym podmiocie [...] są niejako zanurzone w miłości” – pisze Doktor Kościoła – tamże, 24, 7.

³⁶ Tamże, 28, 5.

³⁷ *Żywy płomień miłości*, 3, 82.

³⁸ Tamże, 1, 4.

chlubę uważają spełnienie tego, co Bóg chce” – stwierdza hiszpański Mistyk³⁹.

Teza o takim przebóstwieniu duszy i utwierdzeniu w łasce nie kłóci się z nauką o usprawiedliwieniu soboru trydenckiego, który uczy, że „[...] bez specjalnego objawienia nie możemy wiedzieć, kogo Bóg sobie wybrał”⁴⁰. Mistyk bowiem tylko niekiedy otrzymuje takie objawienie wprost lub pośrednio, a przy tym sprawą dyskusyjną pozostaje wiarygodność wspomnianego objawienia. Bardziej istotną kwestią jest to, że dzięki działaniu Ducha Świętego mistyk ma pewność zdążania do zbawienia, nie zaś pewność samego zbawienia. Innymi słowy – jest to pewność drogi, kroczenie którą wiedzie do zbawienia, nie ma natomiast pewności osiągnięcia zbawienia jako celu tej drogi, gdyż człowiek jako stworzenie obdarowane wolnością, zawsze może zawrócić z drogi zbawienia⁴¹.

B. Integracja osobowości

To doświadczenie miłości najdoskonalszej z możliwych w tym życiu nie może pozostać bez wpływu na osobowość człowieka. Psychologowie stwierdzają, że „im doskonalszy kontakt, tym głębsze doświadczenie i tym większy poziom integracji wewnętrznej”⁴². Najdoskonalszy zaś kontakt międzyosobowy jest poprzez miłość. Potwierdza to św. Jan od Krzyża pisząc, że „miłość nie tylko równa, ale poddaje kochającego kochanemu”⁴³. Dzięki temu mistyk staje się pełniejszą osobowością, a czynni-

³⁹ Tamże, 1, 28; *Pieśń duchowa*, 22, 3.

⁴⁰ *Breviarium Fidei*, VII, 71.

⁴¹ Zob. STh II-II, q. 18, a. 4.

⁴² Z. Płużek, *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym. Interpretacja psychologiczna*, [w:] *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, red. W. Słomka, Lublin 1986, s. 256.

⁴³ *Droga na Górę Karmel*, 1, 4, 3.

kiem scalającym ją jest miłość, której przyczyną sprawczą jest Duch Święty⁴⁴.

Integralność osobowości wyraża się m.in. w uporządkowaniu i zharmonizowaniu sfery pożądawczej i poznawczej. Doskonała miłość i nadprzyrodzone poznanie Boga oczyszcza bowiem duszę nie tylko z wszelkich defektów moralnych, ale nawet z drobnych niedoskonałości. Wszystkie naturalne pragnienia i pożądania zostają wyciszone i całkowicie zajęte Bogiem, nie wprowadzają zatem dysharmonii wewnętrznej.

Jeśli chodzi o sferę poznawczą, to należy stwierdzić, że wskutek przeobstwienia dusza nie traci wiedzy nabytej na rzecz własnego poznania Boga i świata, lecz wiedza wlana udoskonala wiedzę nabytą⁴⁵. Nadzwyczajne poznanie Boga dokonuje się już nie na drodze konceptualnej, ale doświadczalnie przez miłość. W myśl starej zasady „*ignoti nulla cupido*” Mistrz Karmelu powtarza za św. Tomaszem, że kto w tym życiu bardziej miłuje, ten bardziej poznaje Boga, bowiem – „właściwością miłości jest zrównanie miłujących się”⁴⁶. „Bóg zaś w swym jedynym i prostym bycie jest pełnią wszystkich doskonałości i przymiotów”. Zatem dzięki zjednoczeniu z Bogiem mocą doskonałej miłości, dusza „[...] w jednym tylko akcie tego zjednoczenia otrzymuje poznanie tych przymiotów [...] Jest to największą łaską, jaką Bóg może dać duszy w tym życiu – jest dla niej niezliczonymi pochodniami, które dają jej poznanie i miłość”⁴⁷. Doświadczenie mistyczne daje zatem mistykowi nową perspektywę poznawczą, w świetle której dokonuje reinterpretacji świata. Z tego rodzi się dla niego nowa aksjologia, mająca konsekwencje w sferze działania.

⁴⁴ Zob. M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki*, Warszawa 1985, s. 9.

⁴⁵ *Pieśń duchowa*, 26, 6; 26,16.

⁴⁶ STh I, q. 82, a. 3; II-II, q.57, a. 1; *Pieśń duchowa*, 28, 10.

⁴⁷ *Żywy płomień miłości*, 3, 2-3.

C. Apostolstwo

W myśl filozoficznego aksjomatu *agere sequitur esse*, skutkiem przeobstwienia chrześcijanina mocą nadprzyrodzonej miłości są nadzwyczaj efektywne jego działania apostołskie. Są one szczególnie dostrzegalne w odniesieniu do Kościoła, ale ogarniają również wszystkie wymiary życia społecznego i odniesienia do świata jako takiego. U ich podstaw jest głęboko chrystologiczno-eklezyjalna motywacja. Kościół bowiem jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, toteż mistyk doświadczający obecności Chrystusa w swoim wnętrzu, doświadcza Go także jako Głowy Mistycznego Ciała, a poprzez to wchodzi w świadome i żywe zjednoczenie z całym Kościołem we wszystkich jego wymiarach czasoprzestrzennych. W doświadczeniu mistycznym na nowo, a zarazem głębiej, doświadcza Kościoła jako Matki, która przekazując mu wiarę kształtuje także jego mistyczną osobowość⁴⁸.

Na tym etapie zjednoczenia z Bogiem mistyk jednakowo miłuje Chrystusa i Kościół, ale wyraża to na dwa sposoby. Wyrazem miłości Boga w Chrystusie jest kontemplacja, zaś miłości Kościoła – apostołstwo, gdyż do natury miłości należy płodność, zwłaszcza duchowa⁴⁹. Zarówno miłość kontemplacyjna, jak i miłość apostołska pochodzą z Ducha Świętego, który uświęca mistyka i ożywia Kościół. Postulat ścisłego łączenia w życiu duchowym *actio et contemplatio*, który dotychczas wydawał się nie do pogodzenia w życiu chrześcijanina, teraz staje się faktem. Mistyk – jak określa to św. Ignacy Loyola – staje się *contemplativus in actione*.

Trzeba jednak zaznaczyć, że chodzi tu nie tyle o aktywność apostołską w sensie ilościowym, mierzoną liczbą podejmowanych akcji, przedsięwzięć, zaangażowanych ludzi itp., ale o apostołstwo w sensie jakościowym. W życiu mistyków i świętych

⁴⁸ Zob. S. Louistmet, *Modlitwa mistyczna*, Lwów 1927, s. 175-180; A. Queralt, „*Contemplativus in actione*”, w: *La Mistica*, dz. cyt., t. 2, s. 352 n.

⁴⁹ Zob. Maria Eugeniusz, *Jestem córką Kościoła*, Kraków 1984, s. 684-701.

mamy wiele przykładów, kiedy podejmowane przez nich dzieła, jak ewangeliczne ziarno, musiały obumrzeć, aby zaowocować (por. J 12, 24), niekiedy dopiero po ich śmierci. O efektywności apostolatu ludzi całkowicie przemienionych w Chrystusa świadczy przede wszystkim nie słabnąca aktualność rozpoczętych przez nich dzieł lub wskazanych dróg uświęcenia. Doskonałym tego przykładem jest sam św. Jan od Krzyża, który wciąż fascynuje oraz inspiruje swoją doktryną. Ponadto w każdej epoce bez trudu można znaleźć świętych, którzy nie ograniczali się do wąsko pojętej pobożności, ale okazywali się najlepszymi obywatelami, twórcami prawdziwego postępu i kultury na wzór Chrystusa, który wchodząc w ludzką historię nadał jej nowy sens⁵⁰.

W podsumowaniu rozważań nad doktryną św. Jana od Krzyża, należy stwierdzić, że chrześcijanin, który świadomie i wielkodusznie podejmuje trud duchowego rozwoju prowadzącego do zjednoczenia z Bogiem, zostaje stopniowo przemieniony pod względem osobowości, moralnie i duchowo, aż do całkowitego upodobnienia się do Chrystusa. W Nim zatem odzyskuje „obraz i podobieństwo Boże”, czyli to pierwotne piękno człowieczeństwa, które jest również zapowiedzią stanu zbawionych w niebie.

⁵⁰ W takiej perspektywie najwybitniejszych świętych europejskich przedstawia jezuita Jerzy Mirewicz w książkach: *Współtwórcy i wychowawcy Europy* (Kraków 1982) i *Obrońcy i studzy Europy* (Kraków 1986).